حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

ومعه

حاشية ابن التجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته

عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الأول

المحتوى:

من أول سورة الفاتحة - إلى آخر الآية (٥) من سورة البقرة

تنبيه:

وضعنا في أعلى الصفحات نص حاشية القونوي وضمنه نص تفسير البيضاوي ضمن قوسين باللون الأسود، ووضعنا أسفل منه مباشرة نص حاشية ابن التجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة "قوله"، ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نص القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات وهو القسم المخصص لحاشية القونوي.

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

Copyright ©
All rights reserved
Tous droits réservés

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة
لـدار الكتب العلميـة بـيروت ـ لبـنان

ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Exclusive Rights by
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah *Beirut - Lebanon*

No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Droits Exclusifs à
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah *Beyrouth - Liban*

Il est interdit à toute personne individuelle ou morale d'éditer, de traduire, de photocopier, d'enregistrer sur cassette, disquette, C.D, ordinateur toute production écrite, entière ou partielle, sans l'autorisation signée de l'éditeur.

الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان
رمل الظريف. شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ١١ ـ ٩٤٢٤ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P.: 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-2706-3
90000
9 782745 127068

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، ورقّاه في مراتب البلاغة إلى مقام لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثله لم يقدروا ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الحقّ المبين، وأشهد أنّ سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي أرسله رحمة للعالمين؛ صلّى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الكرام المنتجبين صلاة دائمة إلى يوم الدين.

أما بعد، فإنّ من أجلّ العلوم وأرفعها العلوم الشرعية الدينية التي بها ينتظم صلاح العباد في الدنيا وتُمهّد لهم طرق الفلاح في الآخرة. وعلم التفسير من بين هذه العلوم أعلاها شأناً وأقواها برهاناً وأوضحها بياناً، كيف لا وموضوعه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا نجاة إلا به، ولا استعصام إلا بحبله.

ومن أشهر كتب التفسير وأجمعها أقوالاً مع تلخيصٍ وإيجازٍ وأسهلها تناولاً ووُضُوحَ عبارةٍ، تفسير الإمام البيضاوي المسمّى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». وقد قيل الكثير عن هذا التفسير العظيم، ونكتفي فيما يلي بإيراد ما قاله حاجي خليفة في «كشف الظنون» (ص١٨٦ ـ ١٨٨)؛ قال: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير للقاضي الإمام العلّامة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفّى بتبريز سنة ٦٨٥، وقيل سنة ٦٩٢. ذكر التاج السبكي في الطبقات الكبرى أن البيضاوي لما صُرِف عن قضاء شيراز رحل إلى تبريز، وصادف دخوله إليها مجلس درس لبعض الفضلاء، فجلس في أُخريات القوم بحيث لم يعلم به أحد، فذكر المدرِّس نكتة زعم أن أحداً من الحاضرين لا يقدر على جوابها وطلب من القوم حلَّها والجواب عنها فإن لم يقدروا فالحلّ فقط فإنْ لم يقدروا فإعادتها؛ فشرع البيضاوي في الجواب، فقال: لا أسمع حتى أعلم أنك فهمت. فخيّره بين إعادتها بلفظها أو معناها. فبُهت المدرِّس فقال: أعدها بلفظها؛ فأعادها ثم حلّها وبيّن أن في ترتيبه إياها خللاً، ثم أجاب عنها وقابلها في الحال بمثلها ودعا المدرِّس إلى حلّها، فتعذّر عليه ذلك. وكان الوزير حاضراً، فأقامه من مجلسه وأدناه إلى جانبه وسأله: مَن

أنت؟ فأخبره أنه البيضاوي وأنه جاء في طلب القضاء بشيراز. فأكرمه وخلع عليه في يومه وردّه. انتهى. وقيل إنه طال مدة ملازمته فاستشفع من الشيخ محمد بن محمد الكحتائي، فلما أتاه على عادته قال: إن هذا الرجل عالم فاضل يريد الاشتراك مع الأمير في السعير؛ يعني أنه يطلب منكم مقدار سجادة في النار، وهي مجلس الحكم. فتأثّر الإمام البيضاوي من كلامه وترك المناصب الدنيوية ولازم الشيخ إلى أن مات، وصنّف التفسير بإشارة شيخه. ولمّا مات دُفن عند قبره.

وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن غنيّ عن البيان، لخّص فيه من الكشّاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات؛ وضمّ إليه ما ورى زناد فكره من الوجوه المعقولة والتصرفات المقبولة، فجلا رَيْنَ الشكّ عن السريرة وزاد في العلم بسطةً وبصيرة، كما قال مولانا المنشي:

أُولـو الـعـلـم لـم يـأتـوا ... بـكـشـفِ قـنـاع مـا يُـتْـلَـى
ولـكـن كـان لـلـقـاضـي ... يـدٌ بـيـضـاءُ لا تـبْـلَـى

ولكونه متبحّراً جال في ميدان فرسان الكلام، فأظهر مهارته في العلوم حسبما يليق بالمقام؛ كشف القناع تارة عن وجوه محاسن الإشارة ومُلَح الاستعارة، وهتك الأستار أخرى عن أسرار المعقولات بيد الحكمة ولسانها وترجمان الناطقة وبنانها، فحلّ ما أشكل على الأنام وذلّل لهم صعب المرام وأورد من المباحث الدقيقة ما يؤمَنُ به عن الشُّبَه المضلّة وأوضح لهم مناهج الأدلّة. والذي ذكره من وجوه التفسير ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً بلفظ «قيل» فهو ضعيف ضعف المرجوح أو ضعف المردود، وأما الوجه الذي تفرّد فيه وظنّ بعضهم أنه مما لا ينبغي أن يكون من الوجوه التفسيرية السنيّة، كقوله: وحمل الملائكة العرش وحفيفهم حوله، مجازٌ عن حفظهم وتدبيرهم له ونحوه، فهو ظنّ من لعلّه يقصر فهمُه عن تصوّر مبانيه ولا يبلغ علمه إلى الإحاطة بما فيه؛ فمن اعترض بمثله على كلامه كأنه ينصب الحبالة للعنقاء ويروم أن يقنص نسر الشمّاء؛ لأنه مالك زمام العلوم الدينية والفنون اليقينية على مذهب أهل السُّنّة والجماعة، وقد اعترفوا له قاطبة بالفضل المطلق وسلّموا إليه قصب السبق، فكان تفسيره يحتوي فنوناً من العلم وَعْرَة المسالك وأنواعاً من القواعد مختلفة الطرائق، وقَلَّ مَن برز في فنّ إلا وصدّه عن سواه وشغله، والمرءُ عدوّ ما جهله، فلا يصل إلى مرامه إلا مَن نظر إليه بعين فكره وأعمى عَيْنَ هواه واستعبد نفسه في طاعة مولاه حتى يسلم من الغلط والزّلل ويقتدر على ردّ السفسطة والجدل. وأما أكثر الأحاديث التي أوردها في أواخر السور فإنه لكونه ممّن صَفَتْ مرآة قلبه وتعرّض لنفحات ربّه تسامح فيه وأعرض عن أسباب التجريح والتعديل ونحا نحو الترغيب والتأويل عالماً بأنها مما فاهَ صاحبُه بزور ودُلِّيَ بغرور، والله عليم بذات الصدور.

ثم إنّ هذا الكتاب رُزق من عند الله سبحانه وتعالى بحُسْن القبول عند جمهور الأفاضل والفحول، فعكفوا عليه بالدرس والتحشية؛ فمنهم مَن علّق تعليقة على سورة منه، ومنهم مَن حشّى تحشية تامّة، ومنهم مَن كتب على بعض مواضع منه» انتهى. ثم ذكر الحواشي والتعليقات على الكتاب فلتُراجع[١].

حاشيتا القونوي
وابن التمجيد على تفسير البيضاوي

اعتمدنا في إصدار هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب على الطبعة الوحيدة للكتاب ـ على حدّ علمنا ـ وهي طبعة حجرية صادرة عن دار سعادت التركية[٢]؛ وهذه الطبعة المذكورة احتوت على كمية غير قليلة من الأخطاء الطباعية، وقد بذلنا جهدنا في إصدار هذه الطبعة الجديدة خالية من الأخطاء قدر الإمكان. كما أننا اعتنينا بالإخراج الفني والعلمي للكتاب، بحيث جعلنا في أعلى الصفحات نصّ حاشية القونوي وضمنه نصّ تفسير البيضاوي ضمن قوسين هكذا ( ) باللون الأسود الغامق؛ ووضعنا أسفل منه مباشرة نصّ حاشية ابن التمجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة: «قوله». ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نصّ القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات، وهو القسم المخصص لحاشية القونوي؛ حيث أننا أدرجنا الآية الكريمة بالخط العثماني، ووضعنا تحتها مباشرة تفسير البيضاوي لها وحاشية القونوي على التفسير. وهذا الإخراج العلمي للكتاب لم يكن متوفراً في الطبعة الحجرية، بل جاءت هذه الطبعة المذكورة خالية من علامات الترقيم، كما جاءت حاشية ابن التمجيد مختلطة مع الحواشي التوضيحية، ولم توضع الآيات الكريمة في مواضعها المناسبة ضمن النص، بل وُضعت في أعلى الصفحات؛ كل هذا جعل من الكتاب في طبعته الحجرية تلك صعبَ القراءة والتتبُّع على القارئ العادي.

ونورد فيما يلي تراجم موجزة لكلٍّ من البيضاوي والقونوي وابن التمجيد.

ترجمة البيضاوي[٣]
(. . . ـ ٦٨٥هـ[٤] = . . . ـ ١٢٨٦م)

عبد الله بن عمر بن محمد بن عليّ الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين

---

(١) انظر كشف الظنون (ص١٨٨ ـ ١٩٤).

(٢) في ٧ مجلدات.

(٣) انظر الأعلام للزركلي (٤/ ١١٠).

(٤) كذا ذكر الزركلي في الأعلام وفاة البيضاوي سنة ٦٨٥هـ. وفي هدية العارفين (١/ ٤٦٣): «توفي سنة ٦٩١، وقيل: توفي بتبريز سنة ٦٩٦، وقيل: سنة ٦٨٥». وذكر السيوطي في بغية الوعاة (ص٢٨٦) وفاته سنة ٦٨٥، ثم قال: «وقال السبكي: سنة إحدى وتسعين».

البيضاوي: قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس ـ قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء. فرحل إلى تبريز فتوفي فيها.

من تصانيفه: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» يعرف بتفسير البيضاوي، و«طوالع الأنوار» في التوحيد، و«منهاج الوصول إلى علم الأصول» و«لب اللباب في علم الإعراب» و«نظام التواريخ» كتبه باللغة الفارسية، ورسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها» و«الغاية القصوى في دراسة الفتوى» في فقه الشافعية.

ترجمة القونوي[1]

(. . . ـ ١١٩٥هـ = . . . ـ ١٧٨١م)

هو إسماعيل بن محمد بن مصطفى القونوي الحنفي أبو المفدّى عصام الدين، الشيخ الإمام الكبير العالم العلامة المحقق الفهامة المتبحر الأصولي المنطقي المفسِّر أحد الأفراد بالعلوم العقلية والنقلية: ولد بقونية وقرأ على الشيخ مصطفى المرعشي، وجُلُّ انتفاعه وأخذه عن العلامة الفاضل عبد الكريم القونوي، وأبي عبد الله محمود بن محمد الأنطاكي نزيل حلب، ودرَّس بمدارس دار السلطنة قسطنطينية بعد دخوله إليها وسكناها، واشتهر بين علمائها وعظَّمه علماؤها وفاق وطار صِيتُهُ في الآفاق، ووصل خبره إلى السلطان أبي التأييد والظفر نظام الدين مصطفى خان وجعله رئيس المعلمين بدار السعادة، وأقرأ بها الدروس الخاصة والعامة وأعطاه الله القبول، وبعده أخذه السلطان أبو النصر غياث الدين عبد الحميد خان احترمه وعظَّمه وكان يجتمع به ويسمع تقريره ويأمره أن يدرِّس بحضرته كما كان يفعل أخوه المذكور، وكان بدار السلطنة أجَلَّ علمائها.

وله تآليف كثيرة، منها: حاشية على تفسير القاضي البيضاوي، والرسالة العلمية، والحاشية على المقدمات الأربع لصدر الشريعة والرسالة الضادية وغير ذلك.

وكان استأذنَ أنْ يحجَّ فرسم له بالأمر السلطاني لكونه كان مدرِّس دار السعادة ورئيس علمائها، ودخل دمشق في رمضان سنة أربع وتسعين ومائة وألف واستقام بدار صاحبنا المولى الأجل أسعد بن خليل الصديقي، واجتمعتُ به وسمعت من فوائده ولم يتيسر لي الأخذ عنه وأروي عنه بواسطة تلامذته، وارتحل للحجاز مع الركب الشامي، وفي العود تمرَّض بالمزاريب، وجيء به إلى دمشق مع الركب مريضاً ومات ثاني عشري صفر سنة خمس وتسعين ومائة وألف وصُلِّي عليه بالجامع الأموي ودفن بالصالحية بمقبرة مقام نبي الله ذي الكفل عليه السلام بسفح جبل قاسيون رحمه الله تعالى[2].

---

(١) انظر الأعلام للزركلي (١/ ٣٢٥، ٣٢٦) وسلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادي (١/ ٢٥٣، ٢٥٤) طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) هذه الترجمة مقتبسة بتمامها من سلك الدرر للمرادي (١/ ٢٥٣، ٢٥٤).

ترجمة ابن التمجيد[١]

(. . . ـ نحو ٨٨٠هـ[٢] = . . . ـ نحو ١٤٧٥م)

هو مصطفى بن إبراهيم، مصلح الدين ابن التمجيد: مفسّر من علماء الدولة العثمانية. كان معلم السلطان محمد الفاتح المتوفى سنة ٨٨٦ عن ٥٣ عاماً. له «حاشية على تفسير البيضاوي» بهامش حاشية القونوي، وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

(١) انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٢٢٨) وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (٦/ ٤٣٣).

(٢) في هدية العارفين (٦/ ٤٣٣): «توفي في حدود سنة ٨٤٢ اثنين وأربعين وثمانمائة». وفي حاشية الأعلام عن الأزهرية (١/ ٢٥٣): «وفيها: بعد سنة ٨٨٠»، وعن معجم المطبوعات (ص٥٣): «وفيه وفاته نحو ٩٠٠هـ».

حاشية القنوي

على

تفسير البيضاوي

وبهامشه حاشية ابن التجيد

حافظ اسماعيل القنوى

الجزء الأول

دَرْسَعَادَت

صورة عنوان الجزء الأول من الطبعة الحجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده باسلوب بديع يعجز عن مثله مصاقع الخطباء * واودع فيه صنوفا من البلاغة والبراعة افحمت من رام لمعارضته من البلغاء * وابرز فيه حقايق الحكم من علوم الاولين واقاصيص الآخرين تحير منه قطان الفصحاء * واحكم دقايق لطائف البيان حتى بذت بلاغته بلاغة كل منطيق من كلام العظماء * واظهر شقايق حدايق مصابيح الدين وانوار دلائل التوحيد فتجب قحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء * وبين للناس من شعائر الشرايع بآيات محكمات مثاني تميع صم الصخور وتقشعر منها جلود فحول العلماء * فمن اتبع هداه فقد فاز بمبتغاه ومن اعرض عن ذكره فكانما خر من السماء * فقد هوى في بوادي الردى تهاب من لقائه الشجعان الاصفياء * والصلوة والسلام على من محى دجى انظلمة بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة بشيرا ونذيرا * واسكت صمصامة المكابرين بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسي سيرت بها تسييرا * والحم قائم المعاندين بالحجة الثيرة تكاد الارض طرساء الرياض سطوره ليتبصروا تبصيرا * واظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن يرى اشجاعه هباء منثورا ليتذكروا تذكيرا * واوضح السبل بصحيح البيان فظل كل شاعر في واد يهيمون ولا يجدون شعورا * وحسبوا انهم سحروا تسحيرا * وعلى آله واصحابه العرانين الذين حموا حوزة الهدى وعرفوا اشارة العلى وتلوها تلا منيرا * وبذلوا مهجتهم واموالهم وجاهدوا معه عليه السلام ووطأوا موطئا يغيظ الاشرار والكفار ونصروه نصرا موزرا * ونوروا شوارق العباد في الآفاق ما اصطفت السطور في مصاف الاوراق ليتوروا تنويرا * وعلى من قاسموا رموزات الكتاب وتلويحات من اولي فصل الخطاب واجتهدوا في استنباط الاحكام الخفية السنية اجتهادا كبيرا * مالمت بروق البراهين من افق اليقين واضاءت شموس الدلائل من مطالع المتين * افاض الله علينا من بركاتهم ونفعنا بشفاعتهم اجمعين

(اما بعد) * فيقول العبد البائس الفقير * المفتقر الى لطف ربه القدير * الحافظ اسمعيل بن محمد ابن مصطفى القنوي * تغمدهم الله تعالى بغفرانه العلي ان النصوص ناطقة والعقول شاهدة على ان كمال النفس الذي هو الغاية القصوى من خلق الانسان وعلى ان تزكية القلوب التي هي الحكمة الكبرى في تخمير طينة آدم بحسبان * انما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذي هو معظم الاعتقاديات * والقوة العملية بالاستقامة التي هي خلاصة العمليات ومنتهى المبرات * اذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى * والفوز بالكرامة الكبرى * ولا سبيل الى ذلك الطلب الاعلى * سوى الاطلاع على طاقة القوة البشرية * اسرار التنزيل وانوار التأويل فانه تعالى جلت عظمته ودقت حكمته وان ابرز آياته وحدانيته وعظمة قدرته

(في صحايف)

جمع مصقع بوزن منبر وسيجيء بيانه بعد ورقتين بذات اى غلبت ✽

بضم القاف جمع قاطن اى مقيم وسيد

مميع بوزن تبيع اى تذيب الصخور جمع الصخر اى الحجارة والمراد بالصم غاية الصلابة والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصخور الصم جمع اصم ففيه استعارة مصرحة ✽

قحطان بفتح القاف وسكون الحاء ابن عامر بن شالخ ابو حي من اليمن والمراد هنا القبيلة مثل عدنان سيأتي توضيحه عن قريب (والبطحاء عطف على مكة اى بطحاء مكة وهي مسيل الماء الواسع فيها حجارة صغيرة من العرب العرباء اى الخالص كظل ظليل سيأتي ايضا ✽

صمصامة بفتح الصاد وسكون الميم سيف قاطع بسرعة وهنا استعارة للمكابرة مع الاسناد المجازي ✽

قائم بضم القاف الاولى وكسر الثانية بمعنى الخير المتفطن (الطرس الصحيفة لسن بفتح اللام وسكون السين بمعنى الفصيح وبسكون السين الفصاحة ✽

العرانين بفتح العين وكسر النون الممدودة سادات القوم حموا اى حفظوا من الحماية (الحوزة الناحية والطرف ففيه استعارة مكنية وتخييلية وكن على بصيرة ✽

مهجة بضم الميم وسكون الهاء بمعنى الروح (الشوارق جمع شارق بمعنى المضيء اصل الكلام العباد الشوارق من اضافة الصفة الى موصوفها وفي ايقاع التنوير عليها مبالغة جميلة ✽

تبصيرا مصدر مبني للمفعول فيصح كونه مفعولا مطلقا لينبصروا وكذا تذكيرا وتنويرا ✽

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأول من الطبعة الحجرية

بالذات يأبى ان يزول و يتغير) ان صحة الحشر اى حشر الاجساد واما احتاج الى بيان امكان الحشر بدليل عقلى مؤيد بدليل نقلى لانه لو لم يكن ممكنا لاحتيج الى تأويل النصوص الناطقة بوقوعه كالآيات المشعرة بالحسبة والمكان وغير ذلك مما يستحيل اتصافه تعالى به فلابد من بيان امكانه اولا وعن هذا تصدى لبيانه فقال واعلم الخ والمراد بالمقدمات ما يتوقف عليها صحة الحشر واتماعبر بها لانها تكون جزء برهان حين ترتب الدليل على قانون البرهان وقد برهن عليها فى الخ اى أشير الى البرهان عليها اذ الغرض السوق له بيان النعمة كما اشار اليها بقوله فى اول هذه الآيتين نعمة اخرى مترتبة على الاولى قوله للجميع اى الاجتماع على ان يكون الجمع مصدر مبنى للمفعول قوله واشار الى البرهان الخ دليل على ماذكرناه من ان المراد بقوله وقد برهن وقد اشير اليه قوله بقوله تعالى * وكنتم امواتا * اماد لانه على انها قابلة للاجتماع فلان المراد بكونهم امواتا كونهم عناصر واغذية متفرقة مجتمعة وبهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيما سلف كونهم عناصر واغذية واخلاطا وماعدا ها من العطف الخ غير متفرقة ولما كان مواد الابدان القابلة للجمع والحيوة الثانية مفصولة متخلية من المواد التى قبلت الجمع والحيوة الاولى فهى عين تلك المواد فلا اشكال واما دلالته على انها قابلة للحيوة الثانية فظاهر والى ماذكرناه من التفصيل اشار طاب الله ثراه بقوله فان تعاقب الافتراق الخ قوله والاجتماع دليل على تفسيرنا الجمع فيما مر بالاجتماع قوله تعاقب الافتراق الخ بناء على شمول الموت لعدم الاول كما مر توضيحه ومن وهم انه لاتعاقب بينهما بل تعقب الاجتماع بالافتراق وتعقب الحيوة بالموت بدون العكس فقد وهم وكأنه غفل عن معنى قوله تعالى * وكنتم امواتا الخ فانه لاجرم ان العكس متحقق باى معنى كان قوله يدل على انها الخ واما احتمال اشتراطه بشئ آخر فاحتمال ناش لاعن دليل فلا يعبأ به * قوله (واما الثانية والثالثة فانه عزوجل عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها واحيائها واشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ماهو اعظم خلقا واعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم واحيائهم) اى المقدمة الثانية والثالثة فانه عالم بكل شئ علما تفصيليا فهو تعالى عالم بها اى بمواد كل احد مختصة به ومع ذلك عالم ايضا بمواقعها بامكنتها ولو كان متفرقا فى اماكن مختلفة واستوضح بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ الآية وفيه تأييد لماذكرنا فى اول الدرس من ان مراده بقوله فيه تعليل اى فيه بيان علة هى جزء من العلة التامة فلاتغفل) قادر على جمعها قوله وابداء ماهو اعظم الخ وهو السموات والارض وصيغة التفضيل فى اعظم واعجب واقدر بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الحى القيوم فالكل سواء وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بامكان الحشر ولما امكن حشر الاجساد واخبر الشرع بوقوعه فلابد ان يستند على الوجه الذى ورد فى الشرع وثبت بالدليل النقلى الى اقصى الغاية حتى نقل عن الامام الرازى ان الايمان بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم لايجتمع مع انكار الحشر * قوله (وانه خلق ماخلق خلقا مستويا حكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهى علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته وقد سكن نافع وابو عمرو والكسائى الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد) بيان لتناهى علمه تعالى بكل شئ استظهارا لماذكره من انه عالم بمواد الابدان ومواقعها والمعنى وانه اوجدها اوجده خلقا مستويا بان جعل له مايه يتأتى كماله قال فى تفسير قوله تعالى * قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه صورته وشكله الذى يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا لاتساوى الاجزاء فقط ولهذا قال محكما من غير تفاوت الخ وهو الاختلاف وعدم تناسب مايه يتأتى كماله من القوت مراعى فيه مصالحهم اى منافع تلطفا وكرما وذلك دليل اى دليل اى بعيد العلم بذلك المذكور اعنى كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كما ان تناهى العلم علة لوجود الاشياء على هذا النمط الغريب كما مر الهاء فى قوله وهو وتسكين هاء هو بعد حرف العطف لغة فصيحة لانه معها يشبه كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الائمة بان الكلمة التى مضمومة العين يجوز تسكينها التخفيف كعضد ورسل قوله فهو بالفاء اشارة الى ان هذا الجواز غير مختص بالواو

تم الجزء الاول مع تكملته بعون الله تعالى

وحسن توفيقه ويتلوه الجزء الثانى

ان شاء الله تعالى

٢ كما فضل مولانا عصام الدين

قوله وقد برهن عليها فى هاتين الآيتين اى برهن على صحة الحشر فى هاتين الآيتين وهما قوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم الى اخره وقوله وهو الذى خلق لكم * الى قوله وهو بكل شئ عليم * قوله اما الاولى اى المقدمة الاولى من تلك الثلاث الخ حاصل ماذكره ان صحة الحشر والاعادة تتوقف على قابلية المحل للاعادة وعلى قدرة المعيد على ذلك وعلى علمه بالاجزاء المتفرقة للمعاد المتفرقة كل منها الى مكان محقق المختلطة بغيرها من اجزاء الاجسام الاخر بحيث لايكاد تميز بعضها عن بعض بالنسبة الى العلم البشرى فاشار الى المقدمة الاولى وهى قابلية المحل بقوله * وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم * والى الثانية بذلك وبقوله * وهو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات * والى الثالثة بذلك الفعل المتقن وبقوله وهو بكل شئ عليم قوله واشار الى وجه اثباتهما اى الى وجه اثبات قدرته تعالى على ذلك وعلمه اما الاول فانه قادر على ابدائهم المدلول بقوله * فاحياكم وابداء ماهو اعظم خلقا واعظم صنعا بقرله * ثم استوى الى السماء * الآية ليستدل بذلك على انه تعالى اقدر على اعادتهم واحيائهم ثانيا لان جمع الاجزاء الموجودة اهون من الايجاد من عدم صرف عنه عقولنا والاوهما اى الابداء والاعادة بالنسبة الى قدرة الصانع تعالى على السوية لاتفاوت بينهما فالتفضيل المستفاد من قوله اقدر على اعادتهم انما هو بالنسبة الى العقول البشرية لايعنى ان الاعادة اهون وايسر من الابداء بالنسبة الى قدرة الله تعالى واما الثانى فانه تعالى خلق ماخلق خلقا محكما مراعى فيه مصالحهم فان مثل هذا الخلق الكامل يدل على كمال علم الخالق وبالغ حكمته فعلم تلك الاجزاء المتفرقة وعلم ان اى جزء لاى شخص فيجمعها بقدرته اثاقدة ويجعلها شخصا كما كان

قوله تشبيها له بعضد يعنى ان قياس امكان المضموم والمكسور انما يكون فى كلمة واحدة وزنها فعل بفتح الفاء وضم العين نحو عضد او بكسر العين نحو كتف واما مثل وهو وفهو وفهى فمركب من كلمتين هما حرف العطف والضمير فوجه جواز الامكان فيها تشبيه وهو وفهو بعضد وتشبيه فهى بكتف

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء الأول من الطبعة الحجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

* واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة *

قوله (تعداد لنعمة ثالثة) تفنن فى البيان حيث قال فى قوله تعالى هو الذى خلق لكم بيان نعمة اخرى وهنا تعداد الخ النعمة الاولى نعمة الايجاد و الباس الحيوة المشير اليها بقوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية و الثانية خلق ما فى الارض من النعم الدنيوية والاخروية والثالثة خلق ايتنا وكل نعمة من النعم الثلثة مشتملة على نعم لا تحصى وكون هذه النعمة ثالثة بالنسبة الى الذكر والا فبالنسبة الى الوجود مقدمة على سائر النعم ولعل الترتيب الذكرى انه مع ان السوق يقتضى هذا الترتيب الذكرى ان الانسان غيور فان نظر الى ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة على الشكر والفكر فى آلاء الله تعالى ورضى به ولا ريب ان نعمة الايجاد والاحياء انعام عليهم والنعمة الثانية مترتبة على الاولى والثالثة نعمة على ايتنا بالذات وعلينا بالواسطة * قوله (نعم الناس كلهم) ليس بمختص بادم عليه السلام كما يوهمه قوله تعالى واذ قال ربك الى خليفة الاية اذ المراد بالخليفة آدم عليه السلام كما سيصرح به واشار اليه هنا بقوله (فان خلق آدم واكرامه وتفضيله على ملائكته بان امرهم بالسجود) المستفاد من قوله جاعل سواء كان من جعل بمعنى خلق او بمعنى صير قوله (انعام بنعم ذريته) عبر بالانعام هنا وقد قال اولا نعمة اذ الخلق وغيره وصف له تعالى فهو انعام واثره المترتب عليه نعمة بنعم ذريته اما الخلق فظاهر واما اكرامه وتفضيله فبالنسبة الى الخواص او بالنظر الى ان اكرام الاب اكرام للولد وان لم يكن الولد مكرما بذلك الاكرام وسيصرح فى تفسير قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الاية ان امرهم بالسجود نعمة رابعة عدها عليهم فكيف يعد هنا من جملة النعمة الثالثة فالاولى ان يقال هنا فان خلق آدم وجعله خليفة واكرامه بذلك انعام الخ * قوله (واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية) اى لزمان نسبة تامة ماضية والقرينة قوله ولذلك يجب اضافتهما الى الجمل والنسبة فى الجمل لا تكون الا تامة (وقع فيه) اى فى ذلك الزمان (اخرى) اى نسبة اخرى تامة قوله (كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه اخرى) يعنى اضطراد الكمال المناسبة بينهما ولكون كل منهما مستعملا فى موضع الاخر ولهذا قيل و هذا هو الغالب فى الاستعمال نحو فرقه تعالى فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا كما وضع اذا لزمان نسبة اى نسبة تامة ايضا بقرينة قوله ولذلك يجب اضافتهما الى آخره وهذا هو الغالب فى الاستعمال * قوله (ولذلك) اى ولكون وضعهما لزمان نسبة تامة (يجب اضافتهما الى الجمل) التى وضعت بالوضع النوعى لافادة النسبة التامة والنسبة الاول هى النسبة المتضمنة فى الجملة المضاف اليها والثانية نسبة العامل ولم ينبهوا على كون عاملهما جملة اذ المراد بالنسبة النسبة التامة

(كما)

* قوله تعداد لنعمة ثالثة نعم الناس كلهم و يشعر قوله نعم الناس كلهم بان خصوص النعمتين الاوليين انما جاء من التعلق بالمخاطبين لا من عدم وجودهما فيمن قبلهم ومن بعدهم والا فهما يعمان جميع الناس ايضا * قوله وتفضيله على ملكوته اى على عالم الملك * قوله واذا ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى والمراد من النسبة هى نسبة الحدث الى الذات ولابد ان تقع هذه فى زمان من الازمنة وكلما اذا اقتضى كل واحدة منهما نسبتين واقعتين فى زمان واحد فان كان ذلك الزمان ماضيا كان المقام مقام اذ وان كان مستقبلا كان الموضع موضع اذا مثلا اذا قلت اكرمته اذا اهانى كان معناه اكرمته وقت اهانته اياى فى الزمان الماضى فان نسبة كل من فعلى الاكرام والاهانة الى فاعله وقعتا فى زمان واحد ماض وذلك الزمان هو ما وضع له لفظ اذ وكذا اذا قلت اكرمه اذا اهانى معناه اكرمه وقت اهانته اياى فى زمان مستقبل فلفظ اذا موضوع لزمان نسبة مستقلة هى نسبة الاهانة الى الفاعل فى المستقبل وقع فى ذلك الزمان نسبة اخرى هى نسبة الاكرام الى المتكلم قيل فيه نظر لان اذا قد يقع اسما لا ظرفا كما اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو فان الاول مرفوع على الابتداء والثانى على الخبرية معناه وقت قيام زيد وقت قعود عمرو * قوله ولذلك يجب اضافتهما الى الجمل اى ولكون وضعهما لزمان النسبة وجب اضافتهما الى ما فيه نسبة تامة كالجمل بحيث فى المكان فان حيث موضوع لمكان نسبة وقع فيه نسبة اخرى فاذا قلت جلست حيث جلس زيد كان معناه جلست فى مكان جلس فيه زيد فانه قد وقع النسبتان اعنى نسبة الجلوسين الى فاعليهما فى مكان واحد ولذلك وجب اضافته ايضا الى الجملة * قوله و بنيا تشبيها بالموصولات فى الاحتياج الى الغير وعدم استقلالهما بدون الاضافة الى شئ كما ان الموصولات لا تستقل فى افادة المعنى على اتمام بدون صلاتها وبنيت الموصولات تشبيها لها ايضا بالحروف فى عدم الاستقلال والاحتياج الى الغير فكما ان الحروف لا تستقل بالمفهومية بدون ذكر متعلقاتها كذلك الموصولات لا تستعمل ولا تفيد المعانى على التمام الا بصلاتها * قوله واستعملتا للتعليل والمجازات التعليل نسب لاذ والمجازات لاذا لكثرة استعمال اذ فى التعليل واذا فى المجازات * قوله ومحلهما النصب ابدا على الظرفية هذا بناء على ما ذكره من اصل وضعهما والا فقد يكون اذا اسما مرفوعا على الابتداء والخبر كما فى المثال المذكور

(حاشية ابن تجيد)

(سورة آل عمران مدنية وآيها مائتان)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الم الله لا اله الا هو الحي القيوم

قوله وكان حقها ان يوقف عليها اى حق الميم ان يوقف عليها كما يوقف على الف ولام وان يبدأ بما بعدها كما تقول واحد اثنان وهى قراءة عاصم وهى قراءة ضعيفة قال ابو على القراءة بسكون الميم ساقطة الا ما نقل عن يحيى بن ابى بكر عن عاصم اما ان حق الميم ان يوقف عليها فلما تقدم فى اول سورة البقرة من مذهب صاحب الكشاف فى اسماء الحروف كالف ولام ونحوهما من الاسماء قبل التركيب انها معربة وسكونها سكون وقف لا سكون بناء ولهذا كان التقاء الساكنين فيها مغتفرا بخلاف لام ميم واما الابتداء بما بعدها فلانه لما وقف على الميم انتهت تلك الكلمة وما بعده ابتداء كلام آخر فلابد من قطع الهمزة فى لفظة الله واما فتح الميم على القراءة المشهورة فانه حركة الهمزة القيت عليها حين اسقطت للتخفيف وهذه الحركة لاتنافى انقطاع الكلام الاول والابتداء بالثانى على وجه الاستيناف قوله لالقاء حركة الهمزة تعليل لفتح الميم المدلول عليه بقوله وانما فتح الميم وقوله ليدل تعليل للالقاء وجه دلالة فتح الميم على ان الهمزة فى حكم الثابت هو انه ارادة لحذفها بابقاء شئ من توابعها وهو فتحة الميم وبه كانت الهمزة كانها لم تحذف وهذا التدارك انما يحتاج اليه فى اسقاط الهمزة للتخفيف لانها لما حذفت حذفا على غير القياس تدورك نقصان آخر وجد عن القياس بابقاء حركتها فيما قبلها دالة عليها ولا احتياج الى ذلك فى حذفها فى الدرج لان ذلك حذف على قياس قوله فان الميل فى حكم الوقف تعليل لكون اسقاط الهمزة لالالتقاء الساكنين فى الدرج لان الاسقاط للدرج انما يكون فى الوصل لا فى الوقف والوقف ينافى الوصل وبالعكس

٣ هذا هو المختار عند المص وجد جواز كون الشئ مبدأ تارة وخبرا اخرى فقد مر فى سورة البقرة فى حمد قوله هذا التحدى به مؤلف من هذه الحروف مجد

٤ اى ثبوت الحركة وثبوت الحركة موقوف على ثبوت الهمزة ولو حكما فلو اسقطت للدرج لم يثبت الهمزة بخلاف ما لو اسقطت للتخفيف فان الهمزة حينئذ كالثابت مجد

(سورة آل عمران مدنية وآيها مائتا آية)

بسم الله الرحمن الرحيم

الم الله لا اله الا هو

قوله (وانما فتح الميم فى المشهورة) اى قراءة الجمهور بفتح الميم واسقاط همزة الجلالة هذا احتراز عن قراءة ابى بكر كما سيجئ ومعنى المهذا التحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف ٣ والمؤلف منها هذا المتحدى به وقيل هى اسماء السورة وغير ذلك مما فصل فى سورة البقرة واختلف فى انها معربة او مبنية او موقوفة والمختار عند المص انها معربة لكن ما لم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه ومعرضة له اى محل لعروض الاعراب فانها لم تناسب مبنى الاصل *قوله (وكان حقها ان يوقف عليها) اى على الميم اذ لم يبق للفظ بها الحكاية فقط ساكنة الاعجاز على حكم الوقف سواء جعلت اسما للقرآن او السورة المصدرة بها او اسما لله تعالى او مسرودة على نمط التهجى فينبغى ان يعامل معاملة الوقف فلذا قال فيما سيأتى فان الميم فى حكم الوقف لا ان حقها ان يوقف عليها بالفعل اذ الوقف ليس بواجب فى موضع من القرآن ولا حقه ولذا قيل وان لزمها التقاء الساكنين لما انه مغتفر اى جائز فى باب الوقف وسيجئ بيانه من المص * قوله (لالقاء حركة الهمزة عليها) علة لقوله وانما فتح الميم وهذا هو المختار عنده وهو مذهب المبرد وقوله عليها اى على الميم وحذفت الهمزة ولم يذكره لظهوره واشار اليه بقوله واسقطت اى الهمزة * قوله (لتدل على انها) اى الهمزة (فى حكم الثابت) بابقاء حركتها هذا علة للالقاء قوله (لانها) اى الهمزة (اسقطت للتخفيف) وكل شئ اسقط للتخفيف فكانه ثابت فابقاء حركتها كالابقاء لها قوله (لالدرج) اذ لو اسقطت للدرج لا يتصور نقل حركتها اذ نقلها موقوف على ثبوتها ٤ وثبوتها موقوف على ثبوت الهمزة فالمراد بالدلالة فى قوله لتدل الدلالة الايذاذ كون الهمزة فى حكم الثابت علة للالقاء فى الخارج * قوله (فان الميم فى حكم الوقف) هذا دليل على ان اسقاط الالف لالدرج لانها انما يكون اذا كان الحرف الذى قبل الساقط لا يكون فى حكم الوقف فاذا كان فى حكم الوقف لا يكون الاسقاط للدرج بل للتخفيف * قوله (كقولهم واحد اثنان) اى كما نقلت حركة همزة اثنان الى دال واحد لتدل عليها (بالقاء حركة الهمزة على الدال) * قوله (لا لالتقاء الساكنين) عطف على قوله لالقاء حركة الهمزة واشارة الى رد ما نقل عن سيبويه وكثير من النحاة من ان الميم حرك لالتقاء الساكنين بالفتح لخفته ولمحافظة تفخيم لفظة الله واختاره الزمخشرى فى المفصل لكنه اختار فى الكشاف مذهب الفراء وتبعه المص وزده (بابه) اى التقاء الساكنين (غير محذور فى باب الوقف) وكذا ما فى حكم الوقف كما فيما نحن فيه فلا يحرك الحرف

(لاجله)

القاضي البيضاوي كاملا
مع حاشية لاسمعيل القوى

(سورة براءة)

• قوله (سورة براءة مدنية) اى بالاتفاق (وقيل الآيتين) المذكورتين (من قوله • لقد جاءكم •) • قوله (وهى آخر ما نزلت) وروى المصنف حديثا فى سورة المائدة فى آية الوضوء حيث قال لقوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها فالاول الاشارة الى الاختلاف فيها كما اختلف فى اول نازل اختلف فى آخره ايضا وآخر آية نزلت ويستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة • وفى كونها آخر آية مع نعلمها بالموت اتفاق عجيب كذا قيل لكن الصواب آخر آية فى الاحكام كما بينه المصنف فى تفسير تلك الآية بل آخر آية نزلت • واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله • الآية كما صرح به المصنف ايضا فى اواخر سورة البقرة • قوله (ولها اسماء اخر التوبة والفاضحة والبحوث والمبعثرة والمنقرة والمثيرة والحافرة والمخزية والفاضحة والمنكلة والمشردة والمدمدمة وسورة العذاب) كلها بصيغة اسم الفاعل الا البحوث بفتح الباء فانه صيغة مبالغة بمعنى اسم الفاعل • قوله (لما فيها من التوبة للمؤمنين) شروع فى بيان معنى الاسماء ووجه التسمية بها على اللف والنشر المرتب والمراد من التوبة الكائنة فى السورة اما بمعنى قبول التوبة او توفيق التوبة وهما من صفاته تعالى او بمعنى الرجوع من المعصية الى الطاعة التى وصف بها العبد والكل مذكور فيها والاكتفاء بقوله تعالى • لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والانصار • ليس بتام لان قوله تعالى • فان تابوا واقاموا الصلوة • الآية وقوله تعالى • ثم يتوب الله من بعد ذلك • الآية وغير ذلك مع كونها مذكورة لايحسن الاختصار عليها • قوله (والفاضحة من النفاق) عطف على التوبة اى وسميت هذه السورة مفاضحة لما فيها من الفاضحة • قوله (وهى التبرأ منه) من التفعل والاول من الفعل لان السورة مبرأة منه وكون التفعل بمعنى التفعيل خلاف الظاهر والتبرئة من النفاق قوله • وعد الله المنافقين والمنافقات • الآية وغيرها من الآيات الناطقة بخبثهم وشدة شكيمتهم ووخامة عاقبتهم فالاقل انفع به وحذر منه • قوله (والبحث عن حال المنافقين) وجه التسمية بالبحوث وبالمنقرة ايضا لان التنقير فى اللغة البحث والتفتيش اى التفتيش عن حال المنافقين كقوله تعالى • يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة • الآية وكقوله تعالى • المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض • الآية وقوله نظائر كثيرة • قوله (واثارتها) اى اظهار اسرارهم فالاثارة التى هى بمعنى التحريك مستعارة فى ذلك الاظهار هذا بيان وجه التسمية بالمثيرة وبالمبعثرة (والحفر عنها) اى البحث عن حال المنافقين مجازا اذ الحفر يستلزم البحث وسببه غايته ان البحث فى الحفر حسى وما نحن فيه معنوى قال تعالى • فبعث الله غرابا يبحث فى الارض • الآية • قوله (ومايخزيهم) من الافعال بالحاء المهملة والزاى المعجمة

(حاشية ابن تجيد)

(سورة التوبة مائة وتسع وعشرون آية)

قوله لما فيها من التوبة اى آخره بيان لوجه التسمية بهذه الاسماء نشر اعلى ترتيب اللف

قوله والبحث عن حال المنافقين واثارتها والحفر عنها ومايخزيهم بالجر معطوفات على الفاضحة او التوبة اى لما فيها من التوبة والمخزى لهم والمفضح والمنكل والمشرد بهم والمدمدم عليهم التشريد التفريق والدمدمة الاهلاك

(ايضا)

صورة الصفحة الأولى من الجزء الرابع من الطبعة الحجرية

القاضي البيضاوي كاملا
مع حاشية لاسمعيل الفنوى

(سورة الكهف مكية وقيل الا قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم الآية وآيها مائة واحدى عشرة آية)

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٢ ✿ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب ✿ ٢٣ ✿ ولم يجعل له عوجا ٢٢ * قوله (الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب) ولما ختم السورة بما هو ظاهر فى التنزيه ومتضمن للحمد لدلالة ما هو مذكور على كمال الذات وتفرده بالايجاد افتتح هذه السورة بما هو ظاهر فى كونه من اجلاء النعم واختصاصه الحمد فقط والحمد الذاتى والغير الذاتى اى استحقاقه الحمد بحسب ذاته وبحسب غيره من النعم متحقق فى الموضعين ٢ حيث ذكر فيهما اسم الذات المتجمع لجميع الصفات وبعض الانعام صرح به المحرر الغتازانى فى اوائل المطول فما نقله البعض عن صاحب الكشف ليس بتمام * قوله (يعنى القرآن) والكتاب حيثما ذكر فى آية آن يراد به القرآن مالم يصرف عنه قرينة وهنا كذلك فالاولى اى القرآن او الاكتفاء بتفسير عبده بمحمد عليه السلام وفى التعبير بعبده تفخيم لشانه * قوله (رتب استحقاق الحمد على انزاله) ولقد اصاب فى تعرضه الاستحقاق هنا والاستحقاق مستفاد من لام لله لكونه بمعنى الاستحقاق والاختصاص منفهم من لام الاستغراق ومعنى ترتيبه عليه ان الانزال جعله مجودا عليه فلاحاجة الى القول بانه وجه ترتيبه عليه وان كان مؤخرا فى الذكر ان الوصف لشئ بعد اثبات حكم يقتضى عليته ويقتضى تقدمه فى التصور والرتبة والانزال هنا بمعنى التنزيل * قوله (تنبيها على انه اعظم نعمائه وذلك لانه الهادى الى مافيه كمال العباد والداعى الى مابه ينتظم صلاح المعاش والمعاد) واعظميته ليست مستفادة من ذلك الترتيب بل لانه هو الهادى الخ فى كلامه مسامحة واعظمية المنزل يقتضى اعظمية الانزال والحمد على الانزال الذى هو فعل الله تعالى والهادى هو الكتاب المنزل فعلله بما ذكر بناء على ماذكرناه من اعظمية المنزل يقتضى اعظمية الانزال فيتم الدليل بما ذكره وقال اعظم نعمائه ولم يقل من اعظم نعمائه للاشارة الى ان سائر النعم العظمى مندرجة تحته فان ارساله عليه السلام انما هو بانزاله وخلق الاهتداء كذلك داخلة فيه وقس عليه غيره او معناه اعظم نعمائه من افراد اعظم نعمائه اذ لا حصر فيه ومثله كثير فى القرآن والاخبار مثل افضل الذكر لا اله الا الله وافضل الذكر سبحان الله والحمد لله ٢٣ * قوله (شيأ من العوج) العموم مستفاد من وقوع النكرة فى سياق النفى * قوله (باختلال فى اللفظ وتناف فى المعنى) الاختلاف فى اللفظ بكونه مختلا بعدم الفصاحة وانتفاء البلاغة والاختلال فى المعنى بان يكون مشتملا على تناقض ومخالفة الواقع ولما كان العوج منحصرا فى النظم والمعنى

٢ حيث قال ولم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض الانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين انتهى ولا ريب فى ان هذا جار بعينه فى النظم الجليل فى الموضعين منه

(سورة الكهف مكية وقيل الا قوله واصبر نفسك)
(الآية وهى مائة واحدى عشر آية)
(بسم الله الرحمن الرحيم)

رتب استحقاق الحمد على انزاله تنبيها على انه اعظم نعمائه فان ترتب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية فورد عليه ان جميع نعم الله مستوجب للحمد له تعالى فلم خص من بينها ذكر انزال الكتاب فاجاب بان ترتيب استحقاق الحمد على انزاله الكتاب تنبيه على جزالة نعمة انزال الكتاب ثم بين جزالته بقوله وذلك الخ والحاصل ان انزال الكتاب نعمة فيها كل النعم المستوجبة للحمد كما قال العلامة الزمخشرى فى حذف مفعول انعمت واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه نعمة الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه

قوله شيئا من العوج معنى التقابل مستفاد من تنكير عوجا

صورة الصفحة الأولى من الجزء الخامس من الطبعة الحجرية

(سورة العنكبوت مكية وهى تسع وستون آية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قوله الم قد سبق القول فيه اى قد سبق بيان وجوهه فى ذكر تفاصيل وجوه فواتح السور فى اول سورة البقرة فانه رحمه الله تعالى قال هناك فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع بالابتداء والخبر او النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب وغيره كاذكر او الجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة بمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية لبست الا فيما عدا ذلك وسيعود الذكر اليك مفصلا وان اجريتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء والخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا على القولين فى الله لافعلن فيكون جملة قسمية بالفعل المقدر وان جعلتها ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لاتحتاج الى ما بعدها

قوله ووقوع الاستفهام بعده دليل استقلاله بنفسه او بما يضمر معه اى وقوع الاستفهام بعده دليل انقطاعه عما بعده واستقلاله بنفسه ان قدرانه سر استأثر الله تعالى به او قدرت حروفه ان يكون ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه اذ لايكون لها محل من الاعراب حينئذ وان قدر انه اسم القرآن او السورة كان له محل من الاعراب على انه مرفوع بانه مبتدأ خبره محذوف تقديره فيما يتلى عليك الم او خبر مبتدأ محذوف تقديره المتلو الم ولايجوز ان يكون مبتدأ خبره احسب الناس لان الاستفهام اخرجه عن صلاحية وقوعه خبرا عنه لانه انشاء ولايمكن التقدير بالقول لعدم استقامة المعنى فيلزم ان يكون مستقلا بنفسه او بما اضمر معه

بسم الله الرحمن الرحيم

• **قوله** (سورة العنكبوت مكية وهى تسع وستون آية) وهو الصحيح وقال الداني انه متفق عليه وفى نسخة سبع وستون آية قوله مكية واختاره المصنف وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انها مدنية وقال يحيى بن سلام انها مكية الا عشر آيات من اولها الى قوله ولتعلن المنافقين وفى الاتقان وبضم اليه وكأين من دابة وهذه الاختلافات بناء على اختلاف الروايات وفى رواية هى آخر ما نزل بمكة ٢٢ • **قوله** (سيق القول فيه ووقوع الاستفهام بعده دليل على استقلاله بنفسه) سيق القول اى فى اول البقرة سوى ان ما بعده لايحتمل ان يتعلق به تعلقا اعرابيا والى ذلك اشار بقوله ووقوع الاستفهام الخ اذ لايصح ارتباط تلك الجملة الاستفهامية بما قبله فهو اما حروف مقطعة مستقلة او معرب باعراب بحيث لايتعلق به ما بعده تعلقا اعرابيا مثل كونه مبتدأ خبره محذوف او بالعكس او منصوب بتقدير فعل القسم او غيره مثل اذكر او مجرور على اضمار حرف القسم والقول بانه يجوز ان يكون من قبيل زيد هل قام ابوه ضعيف لانه قول البعض والمختار انه مأول بانه زيد مقول فى حقه هل قام ابوه واعتباره هنا من فضول الكلام • **قوله** (او بما يضمر معه) مثل التأويل المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او العكس ٢٣ • **قوله** (الحسبان مايتعلق بمضامين الجمل) الحسبان مصدر كالحرمان بمعنى الظن الغالب من افعال القلوب فلا يصح تعلقه بمعانى المفردات ولذا قال مما يتعلق بمضامين الجمل • **قوله** (للدلالة على جهة ثبوتها) متعلق بالمحذوف اى الحاصل دخل على الجملة للدلالة على جهة ثبوت مضمونها اى وجه ثبوتها فى ذهن المتكلم وذلك الوجه الظن هنا والعلم فى علمت زيدا قائما وقد يستعمل الحسبان فى اليقين كالظن على خلاف الاصل عند القرينة فاذا اردت الاخبار عن مضمون ثابت عندك على وجه الظن لا اليقين قلت حسبت زيدا قائما مثلا • **قوله** (ولذلك) اى لتعلقه بمضمون الجملة • **قوله** (اقتضى مفعولين متلازمين) دليل لى على الاقتضاء ولايجوز الاقتصار على احد مفعوليه على القول الراجح خلافا للكوفيين واختاره المصنف فى قوله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا • الآية من آل عمران وهنا اختار الاول حيث قال متلازمين اى فى الذكر اذ فى الحذف وسره ان المفعولين معا كاسم واحد اذ مضمون

(الجملة)

الجلد السابع من حاشية
فتوى على البيضاوى

بسم الله الرحمن الرحيم

• ٢٢ بسم الله الرحمن الرحيم • ق والقرآن المجيد

• **قوله** (سورة ق مكية وهى خمس واربعون آية) مكية بالاجماع ولا يضر ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه استثنى منه قوله تعالى • ولقد خلقنا السموات • الى قوله قوب لانها نزلت فى اليهود كما اخرجه الحاكم ونقله فى الاتقان لان كون السورة مكية لا ينافيها كون بعض اياتها مدنية وبالعكس كما مر غير مرة فالامر انه لم يتعرض لهذا الاستثناء اما لشهرتها فى الأخذ او لعدم اعتماده على هذه الرواية لكونه خبرا واحدا ولا خلاف فى عدد آياتها ٢٢ • **قوله** (الكلام فيه كما مر فى ص والقرآن ذى الذكر) يعنى من وجوه القرأت من القراءة بالحركات الثلثة الكسر لالتقاء الساكنين والفتح لذلك وبالجر شأوله بالكتاب فيكون منصرفا وكون الواو قسمية او عاطفة وكونه من الحروف المقطعة او اسم للسورة او القرآن واما كونه امرا مثل صاد فى الكسر فلا يجرى هنا وقول المحشى الفاضل من انه يحتمل ان يكون امر من ق اذا اتبع يعنى اتبع القرآن واعمل بما فيه مستحسن ان جوز مثل ذلك بالرأى بلا رواية وكون صادا مرا ان كان بالرأى فلا كلام فى جوازه هنا والا فهو احتمال محض لا يعبأ به • **قوله** (والمجيد ذو المجد والشرف) اى صيغة فعيل للنسبة مثل لابن وتامر فانه قد يجئ للنسبة وان لم يكن مشتهرا والمجد وان كان المعروف وصف الذوات به لكنه قد يوصف به المعانى بنوع من التأويل اذ المراد به الشرف كما به الشرف عليه بعطف الشرف عليه وبهذا المعنى لا يحتاج الى التأويل • **قوله** (على سائر الكتب) اى الكتب الالهية لكونه معجزا لا يلاغته بخلاف سائر الكتب ولكون حكمه باقيا الى يوم القيمة وان كان الكل سواء فى كونها كلام الله تعالى • **قوله** (او لانه كلام المجيد) فيكون الاسناد مجازيا لكونه وصف قائله وهذا القدر من الابهام كاف فى صحة المجاز فى الاسناد عند صاحب الكشاف واما على مسلك صاحب المفتاح فيحتاج ضمه الى التحول قال العبر فى المطول واصل القرآن الحكيم حكيم فى اسلوبه فالمعنى هنا المجيد فى اسلوبه فيكون اسناد الذى للفاعل الى المفعول بواسطة الحرف وتمام الكلام فى المطول ولعل لهذا اتكاف اخره • **قوله** (او لان من علم معانيه وامتثل احكامه مجد) فيكون الاسناد مجازا ايضا لانه وصف بوصف من بلابسه تجوزا فى الاسناد كوصفه بالحكيم فى قوله عز وجل يس والقرآن الحكيم

قوله وهذا اشارة الى اختيار الله تعالى محمد للانذار والرسالة قالوا ذلك بعدما اخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه رسول الله اختاره الله للرسالة **قوله** واضمار ذكرهم اى اضمار ذكر الكافرين فى بل تعجبوا جاءهم ومنهم مع انهم لم يجر ذكرهم قبله للاشعار بانهم متعينون لهذا المقال وهو قولهم هذا شئ عجيب قصدا به انكار الرسالة وانكار البعث والحيوة الثانية فى النشأة الآخرة فاكونهم متعينين لهذا القول استغنى عن التصريح بذكرهم فاكتفى بالكناية عنهم بالضمير واظهاره بقوله فقال الكافرون فانه لم يقل الاضمار بل بان ذكرهم للتعجيل بكفرهم واوقيل فقالوا هذا شئ عجيب فأت معنى التعجيل **قوله** والمبالغة فيه مبتدأ ٢

ق والقرآن المجيد

قوله الكلام فيه كما مر فى صاد والقرآن ذى الذكر فانهما فى اسلوب واحد وذلك ان عطف القرآن على ق فى نحو عطفه على ص فى اسلوب التجريد نحو مررت بالرجل الكريم والنعمة المباركة والمجيد ههنا نحو قوله ذى الذكر فى ص والقرآن ذى الذكر لان المراد بالذكر هنا الشرف والصيت وقول الكافرين هذا بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب بمنزلة قولهم هناك بل الذين كفروا فى عزة وشقاق لان تعجبهم من مجئ منذر منهم ومن جنسهم كان من عزتهم وشقاقهم قال صاحب الكشاف كانه قال افحمت بصاد والقرآن ذى الذكر انه لمعجز ثم قال بل الذين كفروا فى عزة واستكبار عن الاذعان لذلك والاعتراف بالحق وشقاق الله ورسوله فكذلك المعنى افحمت بقاف والقرآن المجيد انه لمعجز ثم قال بل عب الكفار من ان جاءهم بهذا الكتاب المعجز واحد منهم فتعززوا لذلك عن الاذعان للحق وشاقوا الله ورسوله قال الراغب بل ههنا لتصحيح الاول وابطال الثانى اى ليس امتناعهم من الايمان بالقرآن لامجد القرآن ولكن لجهلهم وتبعية ولهم بل عجبوا على جهلهم لان التعجب من الشئ يقتضى الجهل بسببه

قوله والمجيد ذو المجد والشرف على سائر الكتب فى النهاية من اسماء الله تعالى المجيد والمجد فى كلامهم الشرف الواسع ورجل ماجد مفضال كثير الخير شريف والمجيد فعيل منه للمبالغة وقيل هو الكريم الفعال وقيل اذا قارن شرف الذات حسن الفعال سمى مجدا قال الراغب المجد السعة فى الكرم والجلالة يقال مجد يمجد مجدا ومجادة واصل المجد من قولهم مجد الابل اذا حصلت فى مرعى كثير واسع ووصف القرآن بالمجيد لكثرة ما يتضمن من المكارم الدنيوية والاخروية والتمجيد من العبد لله تعالى بالقول وذكر الصفات الحسنة ومن الله للعبد باعطائه الفضل

قوله او لانه كلام المجيد فسر رحمه الله المجيد على ثلاثة اوجه الوجه الاول تفسير له بالحق على الحقيقة والثانى والثالث تفسيره بالمجاز فاما وصف الكلام بصفة متكلمه فهو الوجه الثانى او وصف له بصفة من احاط علما بمعانيه وعمل بما فيه فمجد لذلك فهو الوجه الثالث فعلى الثانى والثالث هو وصف له بوصف من يلابسه تجوزا فى الاسناد كوصفه بالحكيم فى قوله عز وجل يس والقرآن الحكيم

(عامة)

صورة الصفحة الأولى من الجزء السابع من الطبعة الحجرية

الجن وتارة من جهة الانس وسوسة شياطين الجن واضح انالوسوسة صوت خفي وهومن شياطين الجن ظاهر واماوسوسة الانس فيدعون اخوانهم الى المعاصي باخفاء جهة كونها شرا بل باظهار كونها خيرا بانواع الحيل فان ردتأخر وان قبله زادفي ذلك اى يوسوس في صدورهم من جهة الجن بان يلقى اليهم مثلا ان الجن يعلمون الغيب يضرون وينفعون ومن جهة الناس بان يلقى اليهم مثلا ان المنجمين والكهان يعلمون الغيب * **قوله** (وقيل بيان للناس) في قوله في صدور الناس نقل عن البغوى انه قال عن الكلبي ذكر بعض العرب انه قال جاء قوم من الجن فوقفوا فقيل من انتم قالوا اناس من الجن اى استدل بمثل هذا على ان الناس يطلق على الجن حقيقة واستدل ايضا بان الجن سمى رجلا ونفرا قال تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الاية وقال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن * وهذه الالفاظ مستعملة في الانس فظهر بذلك ان اسم الناس يعم الثقلين * **قوله** (على ان المراد به مايعم الثقلين وفيه تعسف) اى ميل وعدول عن الصراط السوى وانه من جعل قسيم الشئ قسما له ان الناس مقابل للجن في عموم المواضع وان كلا منهما حقيقة مباينة للاخرى حتى قالوا سمي جنا لستره عن اعين الناس وسمى الانسان انسانا لظهوره في البصر * **قوله** (الا ان يراد به الناسي كقوله يوم يدع الداع فان نسيان حق الله يعم الثقلين عن النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ سورة المعوذتين فكأنما قرأ الكتب التي انزلها الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه اجمعين) الناسي من النسيان لا الناس المعهود دون وحذف الياء اكتفاء بالكسر كقوله يوم يدع الداع اصله الداعي فيكون الناسي مفهوما كليا منقسما الى الجن والانس بلا ريب كما قال فان نسيان حق الله يعم الثقلين ثم قيل ان حروف عدد هذه السورة غير المكرر اثنان وعشرون حرفا وكذا حروف الفاتحة بعدد السنين التي نزل فيها القرآن كما قيل ان اول الحروف منه باء واخره سين فكأنه قيل بس لانه اى القرآن كاف عن كل ماسواه اشارة الى قوله تعالى مافرطنا في الكتاب من شئ الاية وقالت الجن نقول انه اشارة الى قوله تعالى تبيانا لكل شئ وهذا الكلام اجمال مافي الحاشية المدنية لكنه ليس في موقع الحسن كما لايخفى على المتأمل ومن محسنات البديع ان هذه السورة الكريمة فيه رد العجز على الصدر والجمع بين المتماثلين والجمع بين المتقابلين واختلال التوحيد مع دليله مع غاية الايجاز والزجر عن متابعة عدونا ولاينا وهو اول الاعداء وفي ختم القرآن بالتنبيه على عداوته لطف لايخفى * الحمد لله الذي احسن الينا بالهداية على اتمام مايتعلق بسورة الناس * والصلوة والسلام على من ارسل الى كافة الناس * وعلى آله واصحابه الذين اقتدوا باثرهم جميع الناس * الهي انا عبدك الضعيف الفقير * ابن عبدك المحتاج الحقير * جئنا بباب رحمتك ولطفك على جبين الاستكانة صارخين * ولابواب عفوك ولطفك قارعين * وقد وفقتني بكمال فضلك * وحسن كرمك لحل تفسير كلامك * المجيد مع قلة الاستطاعة * وعدم البضاعة * فنسئلك اللهم ان تجعله خير عدة وعتاد * النجح به يوم الحشر والتناد * وان تجعله قائدا الى ولوالدي الى روضة الجنان ولقاء الرحمن وباعث العفو والمغفرة والرضوان * والى الله نبتهل ونتضرع باطلق اللسان * وارق جنان * ان يذيعه ناضا بين العلماء الاعيان البلاء * ومشتهرا في الافاق بين الفحول والفضلاء * الحمد لله على الائه المنوا فرة * لاسيما على توفيق اتمام هذه البغية الرشيقة والمنحة الانيقة * في اوائل رجب مضر في سنة اربع وتسعين بعد المائة والالف من الهجرة النبوية * عليه افضل الصلوات * واكمل التحيات * وعلى آله واصحابه اهل التسليمات * سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين * والحمد لله رب العالمين

مم

طبع في المطبعة العامرة في ٢١ من شعبان سنه ١٢٨٦

٢ اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة النفس بلزوم الاخلاص المستدعى للاجابة

قوله اومتعلق بيوسوس فيكون ظرفا لغوا معناه يوسوس من جهة الجنة والناس اما وسوسته من جهة الناس فمثل ان يوسوس في قلب مسلم من جهة المنجمين والكهنة بانهم يعلمون الغيب ومن جهة الجن انهم يضرون وينفعون

قوله وفيه تعسف وجه التعسف ان جعل الناس اسم الجنس الذي يندرج فيه الجن والانس بعيد من اللغة

قوله الا ان يراد به الناسي وفي الكشاف واجود منه ان يراد بالناس الناسي اى واجود من هذا الوجه المتعسف لا يريد به ان الاول وجه فيه جودة لكن الثاني اجود منه فوجه صيغة التفضيل الحمل على الزيادة المطلقة او يكون من باب الصل احلى من الخل والصيف احر من الشتاء * تمت السورة حامدا لله * ومصليا على رسوله محمد واله اجمعين * هذا آخر ماامليته في حل الكتاب ومعاني القرآن لاآخرلها * الحمد لله الموفق بفضله * قد وقع الفراغ بتوفيق الله وتيسيره من تأليف الحواشي التي امليتها مستعينا بالله ومتوكلا عليه في حل مافي التفسير المنسوب الى العالم الحبر المعروف بالقاضي البيضاوي تغمده الله بغفرانه * واسكنه بحابح جنانه * حامدا لله ومصليا على نبيه في اليوم السابع والعشرين يوم الخميس من شهر الربيع الآخر عمت بركاته من شهور عام ثمانين ومائة والحمد لله اولا وآخرا

م

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء السابع من الطبعة الحجرية، وهي نهاية الكتاب

حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

ومعه

حاشية ابن التمجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته

عبد الله محمود محمد عمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده بأسلوب بديع يعجز عن مثله مصاقع[1] الخطباء. وأودع فيه صنوفاً من البلاغة والبراعة أفحمت من رام لمعارضته من البلغاء. وأبرز فيه حقائق الحكم من علوم الأولين وأقاصيص الآخرين تحير منه قطان[2] الفصحاء وأحكم دقائق لطائف البينات حتى بذت بلاغته بلاغة كل منطبق من كلام العظماء. وأظهر شقائق حدائق مصابيح الدجى وأنوار دلائل التوحيد تعجب قحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء. وبين للناس من شعائر الشرائع بآيات محكمات مثاني تميع صم[3] الصخور وتقشعر منها جلود فحول العلماء. فمن اتبع هداه فقد فاز بمبتغاه ومن اعرض عن ذكره فكأنما خر من السماء. فقد هوى في بوادي الردى تهاب من لقائه الشجعان الأصفياء. والصلاة والسلام على من محى دجى الظلمة بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة بشيراً ونذيراً. وأسكت صمصامة[4] المكابرين بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسي سيرت بها تسييراً. وأفحم قماقم[5] المعاندين بالحجة النيرة تكاد الأرض طرساء الرياض سطوره ليتبصروا تبصيراً[6]. وأظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن[7] يرى اشجاعه هباء منثوراً ليتذكروا تذكيراً. وأوضح السبل بصحيح البيان فظل كل شاعر في واد يهيمون ولا يجدون شعوراً. وحسبوا أنهم سحروا تسحيراً. وعلى آله وأصحابه العرانين[8] الذين حموا حوزة الهدى وعرفوا إشاراته العلى ونقلوها نقلاً منيراً. وبذلوا مهجتهم[9] وأموالهم وجاهدوا معه عليه السلام ووطؤوا موطئاً يغيظ الأشرار والكفار ونصروه نصراً موزراً.

---

(١) جمع مصقع بوزن منبر وسيجيء بيانه بعد ورقتين بذات أي غلبت.

(٢) بضم القاف جمع قاطن أي مقيم وسيد تميع بوزن تبيع أي تذيب الصخور جمع الصخر أي الحجارة والمراد بالصم غاية الصلابة والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الصخور.

(٣) الصم جمع اصم ففيه استعارة مصرحة قحطان بفتح القاف وسكون الحاء ابن عامر بن شالخ أبو حي من اليمن والمراد هنا القبيلة مثل عدنان سيأتي توضيحه عن قريب والبطحاء عطف على مكة أي بطحاء مكة وهي مسيل الماء الواسع فيها حجارة صغيرة من العرب العرباء أي الخالص كظل ظليل سيأتي أيضاً.

(٤) صمصامة بفتح الصاد وسكون الميم سيف قاطع بسرعة وهنا استعارة للمكابرة مع الإسناد المجازي.

(٥) قماقم بضم القاف الأولى وكسر الثانية بمعنى الخبير المتفطن.

(٦) تبصيراً مصدر مبني للمفعول فيصح كونه مفعولاً مطلقاً ليتبصروا وكذا تذكيراً وتنويراً.

(٧) الطرس الصحيفة لسن بفتح اللام وسكون السين بمعنى الفصيح وبسكون السين الفصاحة.

(٨) العرانين بفتح العين وكسر النون الممدودة سادات القوم حموا أي حفظوا من الحماية (الحوزة الناحية والطرف ففيه استعارة مكنية وتخييلية وكن على بصيرة).

(٩) مهجة بضم الميم وسكون الهاء بمعنى الروح.

ونوروا شوارق[١] العباد في الآفاق ما اصطفت السطور في مصاف الأوراق ليتنوروا تنويراً. وعلى من قاسموا رموزات الكتاب وتلويحات من أُوتي فصل الخطاب واجتهدوا في استنباط الأحكام الخفية السنية اجتهاداً كبيراً. ما لمعت بروق البراهين من أفق اليقين وأضأت شموس الدلائل من مطالع المتين. أفاض الله علينا من بركاتهم ونفعنا بشفاعتهم أجمعين.

أما بعد: فيقول العبد البائس الفقير. المفتقر إلى لطف ربه القدير. الحافظ إسماعيل بن محمد بن مصطفى القنوي. تغمدهم الله تعالى بغفرانه العلي أن النصوص ناطقة والعقول شاهدة على أن كمال النفس الذي هو الغاية القصوى من خلق الإنسان وعلى أن تزكية القلوب التي هي الحكمة الكبرى في تخمير طينة آدم بحسبان. إنما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذي هو معظم الاعتقاديات. والقوة العملية بالاستقامة التي هي خلاصة العمليات ومنتهى المبرات. إذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى. والفوز بالكرامة الكبرى. ولا سبيل إلى ذلك الطلب الأعلى. سوى الاطلاع على طاقة القوة البشرية. أسرار التنزيل وأنوار التأويل فإنه تعالى جلت عظمته ودقت حكمته وإن أبرز آيات وحدانيته وعظمة قدرته في صحايف الأكوان. من الأعراض والأعيان. وأن جعل كل ذرة من الذرات. وقطرة من القطرات. ونقطة من النقطات. جرى عليها قلم الإبداع في لوح الاختراع. ذريعة لمشاهدة جماله ومرآة لمطالعة جلاله. ووسيلة إلى حوض لجة الوصول إلى ما تحير دونه العقول لكن النصوص ناطقة بالمسلكين. وناطقة بالمطلبين. بخلاف البراهين العقلية فإنها تلوح بألطف إشارة إلى التوحيد وغيره من المعتقدات التي لا تتوقف على الشرع لكون الشرع متوقفاً عليها مع أن الاعتناء بها إنما يتحقق إذا أخذت من الشرع. فما كان أقصى المقاصد حالاً ومآلاً وأسعد المأرب رفعة وكمالاً. وأعلى المناصب رتبة وجمالاً. التحلي بالمعارف الإلهية. والعلوم اليقينية. المأخوذة من مواقف التنزيل وإن توقف بعضها على التفكر والنظر في آلائه. والاستدلال بعجائب مصنوعاته. على عظم سلطانه وكمال قدرته. والوقوف على لطائف القرآن ودقائقه. إنما هو بالمجاهدة والرياضة في تكميل المراتب. والمسافرة في إحراز المناصب. والترقي في كسب المأرب والمناقب. والتجافي عن اكتساب المثالب والمعايب. وبذل المجهود في استخراج كنوز العبر والتعاجب. والنظر الثائب. في اطلاع غوامضه الدقائق. والفكر الثاقب في كشف أستار الحقائق. وإتعاب القريحة وترك الراحة في المدة الوفيرة. ولقد حاول حل عويصات مشكلاته قطان أئمة التفسير. وعظماء أرباب التعبير والتحرير. وتصدى لتأويل غوامض محكماته قروم اساطين البيان والتقرير. فصنفوا كتباً منقحة معتبرة. وزبراً محررة مهذبة. لكن قدماؤهم. روح الله أرواحهم. اقتصروا على ما روي عن سيد البشر. في تبيين المعاني على وفق الأثر. ومتأخروهم. طاب الله ثراهم. حاولوا مع ذلك إبراز مزاياه

---

(١) الشوارق جمع شارق بمعنى المضيء أصل الكلام العباد الشوارق من إضافة الصفة إلى موصوفها وفي إيقاع التنوير عليها مبالغة جسيمة.

الرشيقة. حسبما نطقها قواعد علم البلاغة الأنيقة. ليظهر إعجازه لكل جليل وحقير مما لا يطيق به عقول البشر. وما هو إلا لخالق القوى والقدر. وليعلموا امتيازه عن سائر الكتب الإلهية. ويشاهدوا فضله على سائر الزبر السماوية. لاسيما أنوار التنزيل وأسرار التأويل. للإمام العلامة. والحبر الفهامة. وشيخ مشايخنا الكرام. وسيد أعيان النبلاء العظام. أسوة المدققين. وقدوة المحققين. وفخر قروم الأخيار. وسند سادات الأبرار. أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبي الخير. القاضي ناصر الدين البيضاوي. فإنه كتاب احتوى على معانٍ كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادىء والمطالع. مقومة الأعالي والقواطع. واحتوى أيضاً من قواعد البلاغة وأصول الفصاحة أهمها. ومن شعب البلاغة والبراعة وفنون البدائع أدقها وأسناها. ومن قوانين العلوم الأدبية أقواها وأعلاها. فكان من بين التفاسير كالغرة الغرآء. والفريدة البيضاء. ومرآة لانفهام وجوه البلاغة والإعجاز. وصحائفه المزايا الحسان والإيجاز. مع عبارة لطيفة انيقة. وإشارات دقيقة رشيقة كأنها سحر عجاب. يتحير منه أولو الألباب. فصار في الاشتهار. كالشمس في الهاجرة ونصف النهار. واعتمد عليه أولو الأبصار. من الفحول العظماء في جميع الأقطار والأمصار. يقول العبد الذليل. المحتاج إلى لطف ربه الجليل. لقد منّ الله تعالى عليّ بتوفيق تدريس هذا التفسير الجليل الشأن. بجامع أبي الفتح الغازي السلطان محمد خان. أسكنه الله تعالى في روضة الجنان. وحين مجاورة الطلاب الخلان. حررت ما سنح بالبال. بعون الله الملك المتعال. مما يتعلق بحله في أطراف القرطاس. إذ كل علم ليس في قرطاس. ضائع لعدم الاستئناس. ثم أكرمني الله تعالى بجمع ما في القرطاس مع ضم ما بقي إليه من حل مواضع آخر من ذلك الكتاب. بعون الله الملك الوهاب. مع قلة البضاعة. وعدم الزاد والقلة. وتشتت البال. وتفرق الحال. وهجوم خطوب الحدثان. وجموم موانع الزمان. وتراكم عوائق الأوان. وتزاحم المعارة[1] والمضارة. وتفاقم المعازة[2] والمضارة[3]. ومع انقراض مَنْ إذا سمع فرائد فوائد المهرة. وجواهر عوائد الكملة. يضع على رأسه. ويعض عليها بأضراسه. وإلى الله المشتكى من دهر حيث رماني من بلد إلى بلد. كأنه التزم الجور والكبد. لكل والد وما ولد. حتى أقمت بمدينة قسطنطينية. المحمية المحروسة. صانها الله تعالى عن النوب والبلية ولقد جمعت فيها. المحاسن والمكارم بأسرها. وأهل المعارف والكمال عن آخرها واعظمها. خَدَمة القرآن المجيد نظماً ومعنى. فإنها مقر القرآء الأجلاء. ومهبط فحول العلماء. وسادات الفضلاء. فكانت اس بلاد الإسلام. حيث انتشر منها وجوه القراءة على الأنام. وفنون العلوم

---

(١) المعارة بالعين المهملة المضادة.

(٢) والمعازة بالزاي المعجمة المغالبة والمضادة المعاراة.

(٣) والمضارة بمعنى الضرار وتفاقم بمعنى تعاظم بين المعارة والمعازة جناس ناقص وكذا بين المضادة والمضارة جناس ناقص أيضاً.

والمعارف على العلماء الأعلام. فهي بلدة طيبة ومقام كريم. وبهجة أنزه البقاع ومنزل نعيم. وذلك كله بميامن المؤيد من الله تعالى بالسلطنة العظمى. والخلافة الكبرى. اللهم اجعله بالعدل والعدالة. قاصم القياصرة وقاهر الأكاسرة. مالك الخلافة الكبرى. والسلطان الباهر. وارث الإمامة العظمى كابراً عن كابر. السلطان الأعظم. مالك رقاب الأمم. سيد ملوك العرب والعجم. وملاذ أشراف سلاطين العالم. ظل الله تعالى على كافة الأنام الممتاز من لدن رب حكيم بفضل جسيم. وخلق عظيم ولطف عميم. كأنه كوكب دري. طلع من أفق علي. أضاء العالم بنوره. ومحى ظلمة الجهل والعدوان بضيائه. وبحر عميق لا ينال الغواص بقعره. ينتفع الناس بفرائده. ويتمتعون بأنواع جواهره. وهو الذي أصبحت حدائق العلوم بعزة إحسانه مثمرة الدقائق. ويانعة الحقائق. وامسى بأنوار نصرته لواء الشرع بالعز معقوداً. وأعلام رفعة الدين بالإشراق ممدوداً. سلطان الإسلام والمسلمين. ناصر الدين المتين. والشرع المبين. خادم الحرمين المحترمين الجليلين. ألا وهو السلطان الأفخم. والخاقان الأمجد الأعظم عبد الحميد خان. ابن السلطان المظفر المنصور الغازي أحمد خان. ابن السلطان الخاقان الموقر الغازي محمد خان. خلد الله خلافته. وأبد سلطنته. ما دام الشمس متحركة في فلكه. ومد ظل عواطفه على الأنام ما دام الكوكب طالعاً من أفقه. لا زالت سدته السنية كهف الأنام. وملاذ العلماء الأعلام. اللهم انصره نصراً موزراً وافتح له فتحاً مبيناً. وأبده سرادق مهابته تأبيداً باهراً واجعل له لسان صدق في الآخرين. وارفع مقامه في أعلى عليين. واجعل أرواح آبائه الكرام واجداده العظام. مستريحة في روضة الجنان. ومتنعمة بأنواع الكرامة والإحسان والرضوان. وأتخفت نسخة منها إلى حضرته العلية. وذاته السنية. إهداء الغمام قطرة إلى بحر عمان معترفاً بالعجز والنقصان. متوكلاً على الله الملك المستعان. (وكان الشيخ المؤلف نور الله تعالى مضجعه إماماً في فقه الشافعي والتفسير والأصولين والعربية والمنطق نظاراً زاهداً متعبداً). ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو أجلها وأدقها «ومنهاج الأصول» وشرحه وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع والإيضاح في أصول الدين والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام التواريخ كذا قالوا برد الله مهجعهم (قيل توفي رحمه الله تعالى في خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكي سنة إحدى وتسعين وسبعمائة). وصحح المؤرخون في التواريخ الفارسية أنه توفي في شهر جمادى الأولى سنة تسع عشر وسبعمائة تقريباً وهو المعتمد عليه انتهى وكيف يعتمد عليه مع هذه الاختلافات الكثيرة فالأولى السكوت وعدم التعرض له للسلامة عن الكذب والخطاء إذ المؤرخون يكتبون كل صحيح وسقيم كما قاله قاضي عياض في الشفاء وأكثر ما يحررونه مأخوذ من أطراف القرطاس بلا سند قويم ونقل مستقيم. يا من دقت حكمته وجلت عظمته. ووضح برهانه وظهر سلطانه. وتحيرت العقول في كبرياء ذاته. وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وجبروته.

وتولهت الأوهام والأذهان في عظيم صفاته. ويا من دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات. وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات. ثبتنا على النهج القويم. والطريق المستقيم. واستعملنا لطاعتك وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين. والوصول إلى الصديقين. والشهداء والصالحين. وما توفيقي واعتصامي إلا بالله. ولا نستعين إلا إياه. والله الهادي إلى سواء السبيل. فحسبنا الله ونعم الوكيل.

قوله: (الحمد لله الذي نزل) وسيأتي تفصيل بحث الحمد لله في أول الفاتحة (اختار نزل لأنه المناسب إذ التنزيل هو النزول متفرقاً وبالتدريج ونزول الفرقان كذلك والإنزال هو الدفعي وهذا هو الأصل وقد يستعمل كل منهما في موضع الآخر ولذا ورد إنا أنزلناه). قيل وهل هو أكثري أو كلي أو عند التقابل وضعي مستفاد مما يدل عليه التكثير أو لا ذهب إلى كل طائفة والمستفاد من كلام الزمخشري ما ذكرناه (والتمكن من علم الصلة ينزل منزلة العلم بها) وبهذا يؤول الصلة فلا إشكال بأن الموصول يقتضي سبق العلم بالصلة وهنا ليس كذلك لكن هذا الإشكال إنما يرد على النظم في سورة الفرقان ونحوه لأنه معلوم في زمن التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار حامله كما سيجيء توضيحه في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية.

قوله: (الفرقان إلى عبده) وفي نسخة القرآن بدل الفرقان[1] والأول أولى لكونه موافقاً للتنزيل لأنه بمعنى ما يكون متفرقاً في النزول والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقر وعلى ألسنة العباد وعند الأصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه والتفصيل في التلويح ويطلق أيضاً على الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى إما اشتراكاً أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر (والمص راعى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذي نزل الفرقان مع أن فيه كمال الاقتباس لأن هذا وإن كان حمداً عند المحققين لكن الامتثال بالحديث الشريف إنما هو بلفظ الحمد لله إذ في رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال على الحكاية فلا يقال إنه لما أراد الاقتباس وبراعة الاستهلال فرعايته أولى فإن الاقتباس من محسنات البديع لأن هذا لا يقاوم ما ذكرناه) واختار العبد ليوافق ما في النظم ووجه اختياره في النظم الكريم لأنه أشرف اسمائه كما بين في سورة الأسرى ولم يذكر اسمه إذ العبد وهو التمحض لجانب الحق كماله في النبي عليه السلام فالإضافة للعهد وللجنس مبالغة وفي كيفية نزوله وسائر الكتب الإلهية اختلاف والمختار عند المص بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً أو يحفظها من اللوح المحفوظ ينزل بها فيلقنها على الرسول عليه السلام وكمال التفصيل سيجيء إن شاء الله تعالى.

قوله: (ليكون) علة تحصيلية ومصلحة جلية[2] والظاهر أن ليكون بمعنى ليصير ومرجع الضمير العبد وكونه فرقاناً يعتد ويجوز أن يكون لله تعالى.

---

(١) ومعنى الفرقان مبين في سورة الفرقان مفصلاً.

(٢) إشارة إلى أن اللام في مثله مستعارة للحكمة المترتبة على التنزيل أو هي لام العاقبة.

قوله: (للعالمين) من الثقلين أشار إليه المص في سورة الفرقان حيث قال ﴿نذيراً﴾ [الفرقان: ١] للجن والإنس وصيغة العقلاء هنا في بابها لا حاجة إلى التغليب كما في قوله تعالى: ﴿رب العالمين والملائكة﴾ وإن دخلوا في العالمين هنا لكنهم في حكم المستثنى عقلاً أو شرعاً لما علم في موضعه من أنهم لم يكلفوا بحكم القرآن (فظهر ضعف ما قيل إنه مبعوث إليهم أيضاً بتكلف أن إنذار الثقلين إنذار لهم وهو بعيد لا يعبأ به).

قوله: (نذيراً) أي منذراً أو إنذاراً كالنكير بمعنى الإنكار فيكون للمبالغة كرجل عدل وعلى الأول ففعيل بمعنى المفعل بكسر العين وفيه نزاع كما سيجيء في قوله: ﴿عذاب أليم﴾ [البقرة: ١٠] والاقتصار على الإنذار لأنه الغرض الأهم من الإرسال والإنزال فاكتفى به اقتداءً بالنظم الكريم والقول بأن بشيراً مقدر ضعيف وكذا القول بأنه اكتفى به ليوافق قوله فتحدى إذ المعارضة إنما وقعت من الكفرة واللائق بهم الإنذار لا التبشير ليس بمناسب إذ اللائق الإنذار من أصر على الكفر والتبشير لمن أمن فالاكتفاء التنبيه على أنه أهم.

قوله: (فتحدى) الفاء لأن التحدي مترتب على التنزيل ولهذا قال فتحدى بأقصر سوره الخ (التحدي طلب المعارضة من الحدى وهو التغني لحث الإبل على سرعة السير ثم استعملوا في طلب المعارضة توسعاً لأن فيه حثاً على المعارضة ليعرفوا عجزهم فيؤمنوا به وفيه إشارة إلى أن القرآن أبهر معجزاته عليه السلام لكونه معجزاً بسبب كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فترتب التحدي على التنزيل لكون الإعجاز بالبلاغة منفهم من الفرقان والقرآن لاشتهاره به فانكشف منه وجه اختيار الفرقان ههنا دون الكتاب إذ الإعجاز لا يفهم من الكتاب) وضمير تحدى راجع إلى العبد ولا يحتاج إلى رابط وإن عطفت على جملة الصلة إذ الفاء تجعلهما كجملة واحدة فيكتفي بالضمير الواقع في إحديهما هذا إذا جعل الفاء للعطف مع السببية كما نقل ذلك عن الرضي وأما إذا جعلت لمجرد السببية فلا يحتاج إلى هذا الاعتذار وهذا هو الظاهر فهو كقوله الذي يطير فيغضب زيد الذباب فإن الظاهر فيه كون الفاء للسببية فقط فلا يحتاج إلى الضمير ويحتمل كون الفاء للسببية مع العطف فح يعتذر بالاعتذار المذكور كما نبه عليه العارف الجامي تبعاً للشيخ الرضي فكذا فيما نحن فيه أيضاً[1] وكذا الكلام إذا كان ضمير فتحدى راجعاً إلى القرآن فإنه إذا جعل الفاء للعطف مع السببية ح يحتاج في ترك الضمير الراجع إلى الموصول إلى القول المذكور لكن عوده إليه خلاف الظاهر إذ القرآن هو المتحدى به لا المتحدي قوله بأقصر سورة لو يحتاج إلى التكلف دفعاً لكون الشيء آلة لنفسه والقول بأن الضمير لله تعالى في غاية من البعد. (قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية للتعجيز لا للتحدي حتى يقال إن التحدي ينسب إليه تعالى أيضاً لقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية ثم الظاهر أن المراد بالقرآن

---

(١) ويمكن أن يقدر فيه ضمير أي فتحدى بأقصر سورة من سوره بإنزاله تعالى كما نبه عليه الجامي في قوله الذي يطير اهـ.

المجموع ههنا إذ هو إخبار وقت التصنيف وأما في النظم الجليل فقوله تعالى: ﴿نزل الفرقان﴾ [الفرقان: ١] بصيغة المضي بناء على التغليب فح يرد عليه أن المقام حينئذٍ يحتاج إلى التكلف لأن التحدي لم يكن بعد نزول المجموع والجواب أن الفاء باعتبار نزول بعضه إذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير في قوله من سوره راجع إلى ذلك البعض فإنه مع كونه بعضاً من المجموع مشتمل على سور كثيرة فأقصر سورة كما أنه بعض من المجموع بعض من بعضه المشتمل على سور كثيرة كعشر سور مثلاً إذ الفاء للترتيب في الإخبار لا في الوجود وحاصل المعنى حينئذٍ أخبر أولاً أنه تعالى نزل الفرقان على عبده وأخبر ثانياً عقيبه بأنه عليه السلام تحدى بأقصر سورة الخ قال الفاضل السعدي في قوله تعالى: ﴿فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾ [الحج: ١٥] الفاء في قوله تعالى ﴿فلينظر﴾ [الحج: ١٥] للترتيب في الإخبار أو الفاء بمعنى الواو كقوله. بين الدخول فحومل. كما في مغني اللبيب أو بمعنى ثم كما في قوله تعالى: ﴿ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة﴾ [المؤمنون: ١٤] الآية فالفاء أتت في فخلقنا في المواضع الثلاثة بمعنى ثم لتراخي معطوفاتها كذا في المغني أيضاً ولأرباب الحواشي مقال في دفع هذا الإشكال يضطرب منه أهل الحال والبال.

قوله: (بأقصر سورة) مستفاد من التنكير في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وفيه مبالغة.

قوله: (من سورة) احتراز عن سور غيره من التورية وغيرها من الكتب الإلهية كما سيجيء توضيحه في أوائل سورة الفاتحة.

قوله: (مصاقع الخطباء) جمع خطيب وهو البليغ الكامل في البلاغة سواء كان كلامه مسجعاً أو لا المصاقع جمع مصقع بوزن منبر البليغ والعالي الصوت أو من لا يرتج عليه كلامه والمراد به ههنا المعنيان الأخيران إذ في الأول يلزم إضافة الشيء إلى نفسه وهذا مأخوذ من صقع الديك إذا صاح لأنه عالي الصوت أو من الصقع بمعنى الجانب لأنه يقدر على تأليف كلام بليغ بأي وجه أراد من كل جانب وكل طريق.

قوله: (من العرب العرباء) كون من تبعيضية أولى من كونها بيانية والعرباء الخلص البليغ الفصيح وصف بها العرب للمبالغة في الوصف بالعربية مثل ظل ظليل وليل أليل قال الإمام المرزوقي: إن من شأن العرب أن يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه تأكيداً وتنبيهاً على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى والعرب العرباء من هذا القبل والعرباء بوزن الحمراء مشتقة من العرب إذ الاشتقاق يجري في الجوامد أيضاً وجه التأنيث إن العرب اسم جنس بمعنى الجماعة العرب وأفراد العرباء باعتبار لفظ العرب ونقل عن ابن قتيبة أنه قال العرب العاربة ولد إسماعيل عليه السلام والمتعربة غيرهم والكلام في العاربة مثله في العرباء ومعنى المبالغة معتبر في هذا المعنى.

قوله: (فلم يجد به قديراً) أي على المعارضة مع كمال فصاحتهم وفرط بلاغتهم

فضلاً عن غير مصاقع الخطباء وللإشارة إلى هذا تصدي بهذا القيدي فلم يصادفوا فالوجدان بمعنى المصادفة فيتعدى إلى مفعول واحد وإن حمل على الوجدان العلمي فيتعدى إلى مفعولين فالمفعول الأول محذوف وهو المتحدي بصيغة المفعول أي فلم يجد العبد المكرم المتحدى به قديراً وهو تكلف فالأول هو المعول (والباء في به متعلق بقديراً قدم لرعاية الفاصلة) والباء بمعنى على إذ القدرة تعديتها بعلى ولو أول بأنه لا طاقة له به لكان الباء على ظاهره لكنه خلاف المتعارف وضمير به راجع إلى اقصر سورة وهو أولى من رجوعه إلى الفرقان بل الأولى رجوعه إلى التحدي الدال عليه فتحدي إذ القدرة متعلقة بالفعل لا بالذات فالمراد إذا رجع الضمير إلى الفرقان أو إلى أقصر سورة تحديهما وقدير بمعنى القادر اختير للفاصلة فلا إشكال بأن نفي القدرة الكاملة لا ينافي ثبوت أصل القدرة أو المبالغة في النفي لا نفي المبالغة بأن لوحظ النفي أولاً ثم المبالغة ثانياً فيصير المبالغة في النفي ولو لوحظ المبالغة أولاً ثم النفي ثانياً يصير نفي المبالغة فيرد الإشكال المذكور وهذا كقوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [آل عمران: ١٨٢] في أحد الوجوه وهذا الكلام أبلغ لأنه كناية عن نفي القدير لأنه لو كان لوجده والكناية أبلغ من التصريح الفاء في فلم يجد لترتب ما بعده على ما قبله إذ عدم القدرة إنما يظهر بعد التحدي وما نقل عن الراغب من أن القدير لا يطلق على غيره تعالى بخلاف المقتدر فلا يكون حجة على المص لأن إطلاق صفات الله تعالى على غيره تعالى إنما هو في اللفظ والاسم دون المسمى وصيغة المبالغة وغيرها في ذلك سواء مثل جبار وقهار وعليم وخبير وغير ذلك سوى الرحمن فإنه لا يطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقات وعدم إطلاق القدير على غيره تعالى مطلوب البيان من العلماء الأعيان فلا جرم أن كلام الراغب في مثله ليس بمرغوب.

قوله: (وأفحم من) عطف على تحدى كما هو الظاهر والجامع عقلي إذ التحدي سبب للإفحام ولو عطف على لم يجد به يكون من قبيل عطف التأكيد لعدم تمحضه في التأكيد فلا يمنع العطف وفي نسخة أفحم بلا عاطف فيكون بياناً لقوله فلم يجد به الخ أو تأكيداً والإفحام إسكات الخصم وإلزامه بحيث يصير وجهه لفرط خجالته أسود كالفحم وأصل معناه جعله كالفحم فالهمزة للتعدية بطريق التشبيه وفي العرف الإسكات والإلزام.

قوله: (تصدى) أي تعرض أصله تصدد فأبدلت الدال الأخيرة ياء لدفع ثقل التكرار مثل تلظى وتقضى.

قوله: (لمعارضته) يدل على وقوع التصدي لكنهم لم يقدروا على المعارضة بالحروف واعرضوا عنها إلى المقارعة بالسيف وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء الكلام تصديهم للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم قوله في قصد المعارضة الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب قصير وخرطوم طويل وغير ذلك فما في الكشاف من أنهم لم يتصدوا للإتيان بما يوازيه أو يدانيه فمحمول على أن النفي متوجه إلى القيد كما هو القاعدة من أن النفي في الكلام المقيد راجع إلى القيد أي لم يقدروا على إتيان ما يوازنه أو يدانيه حين

التصدي للمعارضة فمآل كلام الشيخين واحد ولا مساغ لحمل كلام الزمخشري على نفي التصدي بالكلية لما مر من أنه خلاف ما نقل عنهم فليس كلام الكشاف بأبلغ حتى يرام نكتة عدول المص عنه (قيل وفي كلام الأزهري اختلف الناس في العرب ولم سموا عرباً فقال أول من نطق بالعرب يعرب بن قحطان أبو اليمن وهم العرب العاربة ونشأ إسماعيل عليه السلام معهم فتكلم بلسانهم وأولاده العرب المستعربة وقال آخرون نشأ بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا إلى بلدهم وفي الحديث خمسة أنبياء عليهم السلام من العرب إسماعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود عليهم السلام وهذا يدل على أن لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى وعند بعضهم أول من تكلم بالعربية إسماعيل عليه السلام.

قوله: (من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان) عدنان وقحطان إشارة إلى قسمي العرب العاربة والمتعربة وكناية عن جميعهم إذ الظاهر أن المراد منهما القبيلة إذ عدنان أحد أجداده عليه السلام والمراد به ههنا أولاده وكذا الكلام في قحطان[1] وتقديم عدنان لما مر من أنه أحد أجداده عليه السلام وإن كان المراد ههنا أولاده وإضافة الفصحاء إلى عدنان وإلى القحطان أضاف البلغاء للتفنن والفصاحة ههنا بمعنى البلاغة أو شامل للبلاغة قال أرباب علم المعاني وقد يراد بالفصاحة البلاغة على أن الفصاحة لها مدخل في البلاغة والإعجاز لكونها موقوفاً عليها للبلاغة وفي إضافة الفصاحة إلى عدنان رمز إلى أنه فائق في البلاغة إذ إطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شائع كما أن إطلاق البلاغة على الكلام الجزيل المتين ذائع فلا تغفل.

قوله: (حتى حسبوا أنهم قد سحروا تسحيراً) ابتدائية أو جارة بتقديران أي إلى أن حسبوا وعلى التقديرين يكون غاية للإفحام باعتبار ملاحظة استمراره إذ لا امتداد له فلا غاية له أي ظنوا أو تيقنوا إذ قد يستعمل الحسبان بمعنى الظن وهو الأصل وقد يستعمل بمعنى العلم اليقين والمراد الأول ولا يبعد أن يراد الثاني وفيه إشارة إلى أن ظنهم فاسد بناء على عدم التفرقة بين السحر والمعجزة أو التعصب والعناد وسيجيء معنى السحر في قصة هاروت وماروت لكن المراد به ما دق مأخذه وما يخيل شيئاً ليس بواقع بل هو تمويه ليس له حقيقة وفعله من الثلاثي قال تعالى: ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس﴾ [الأعراف: ١١٦] الآية ويجوز أن يكون من التفعيل والظاهر أن هذا الحسبان الفاسد حال بعضهم فإن بعضهم علم أنه ليس بساحر وإنما أظهر ذلك دفعاً للخجالة وتمسكاً بالمكابرة وليس لهم الحسبان المذكور فإنه أمر قلبي ولا يبعد أن يكون حسبوا أنهم كناية عن تلك المكابرة والمدافعة المفارغة عن الفائدة وحسبوا بصيغة المعلوم وسحروا مبني للمفعول وجوز أن يكون حسبوا مبنياً للمفعول فحينئذٍ الحسبان من رآهم من الناس وهو أبلغ كما قيل ولا يخفى بعده.

---

(١) قحطان بن عامر بن شالخ أبو حي يقال هو قحطان بن أواقطاحي على خلاف القياس كما قيل.

قوله: (ثم بين للناس) وثم للتراخي الرتبي إذ مرتبة التبيين المذكور أرفع من الإفحام المذكور والحمل على التراخي الزماني يقتضي كون الدعوة إلى التوحيد متأخراً عن الإفحام ولا يخفى بعده لأنه يقتضي تأخير البيان عن وقت الخطاب وهذا وإن جاز فيما فيه إجمال لكن لا يجوز مطلقاً كما لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة.

قوله: (ما نزل إليهم) أي إلى الناس ومعنى الإنزال إليهم أنهم متعبدون بتفاصيله وللإشارة إلى ذلك قال ما نزل إليهم ولم يقل ما نزل إليه والإنزال إليهم بهذا المعنى حقيقة إذ التنزيل للتبليغ مختص بالرسول عليه السلام وهذا ليس بمراد ههنا حتى يكون نسبة التنزيل إليهم مجازاً ونسبته إلى الرسول عليه السلام حقيقة كما جنح إليه بعض المحشين وكون معنى الإنزال إليهم ليكونوا متعبدين به أشار إليه المص بقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية واكتفى بالناس لأنهم المقصودون والجن بالتبع وإن جعل الناس من الناسي حذف الياء اكتفاء بالكسر يعم الجن أيضاً كما نبه عليه المصنف في سورة الناس واللام كونها للتعليل أولى من كونها للصلة.

قوله: (حسبما عنّ لهم من مصالحهم) حسب منصوب على الظرفية لأنه بمعنى المقدار وقيل على نزع الخافض أي على مقدار ما عن وعامله بين وما موصولة أو موصوفة أي الأمور التي بينها الشرع أحكام لها أو أمور كذلك والمعنى ثم بين لأجل الناس على مقدار ما سنح وظهر أموراً وأحكاماً كذلك قوله من مصالحهم بيان لما وإنما كان التبيين كذلك لأن نزول القرآن كذلك أنزل على حسب الوقائع والمصالح (وبيان القياس والإخبار والإجماع راجع إلى بيان القرآن ولا دخل للدليل العقلي في بيان الأحكام العملية أصلاً وإن كان مدخلاً في بيان بعض الأحكام الاعتقادية كوجود الباري والتوحيد لكن من جهة الاعتداد أنه مأخوذ من الشرع وقد عرفت أن المراد بالتبيين الإعلام والتبليغ فلا يتناول ههنا بيان المجمل ونحوه نعم هذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] ويجب مراعاة معنى كل لفظ ما يناسب المقام.

قوله: (ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب) ليدبروا أي الناس آياته أي آيات ما نزل التدبر الفكر في عواقب الأمور والمراد به ههنا النظر فيها ليطلعوا الأحكام المدلول عليها والتذكر الاتعاظ والتيقظ وهذا بعد التدبر ولذا أخره في الذكر والألباب جمع لب وهو العقل الخالص عن شوائب النقص والوهم وهو لب الإنسان والبدن قشره.

قوله: (تذكيراً) مصدر مبني للمفعول فيكون مفعولاً مطلقاً ليتذكر أو مصدر من غير فعله أو مصدر فعله المقدر فيكون من قبيل الاحتباك وهو الأولى لأنه يفيد أنهم مع تذكرهم في أنفسهم يذكرون غيرهم وهذا مرتبة التكميل بعد كماله فاختياره لهذه النكتة الرشيقة لا لمجرد الرعاية للفاصلة فحينئذٍ يكون المراد بالناس العلماء على أن المراد باللام للجنس يراد به الكاملون في الإنسانية كما حقق المص في قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾ [البقرة: ١٣] الآية وفيه اقتباس مع تغيير ما وقد جوزوه إذا لم يقصد به التلاوة كذا قيل.

قوله: (فكشف لهم قناع الانغلاق) الفاء لترتب ما بعدها على ما قبلها إذ البيان المذكور سبب للكشف المزبور الكشف إزالة ما يستر الشيء عن المستور به هذا في المحسوسات ظاهر والظاهر أنه استعارة في المعنوي كما فيما نحن فيه القناع بالكسر ما يستر به الرأس والانغلاق انفعال من غلق الباب إذا سده وضرب عليه ما يمنع فتحه كالقفل والظاهر أن الإضافة من قبيل لجين الماء أي فكشف الانغلاق الذي هو كالقناع في الستر وصعب الوصول إلى ما ستره وفي تشبيهه بالقناع دون غيره من الإستار لطف عظيم يعرفه من له طبع سليم ويحتمل أن يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه هذا الخفاء بالرأس الذي هو مستور بالقناع في الخفاء وهذا مكنية وأثبت له ما هو من خواص المشبه به تخييلية وهو القناع والكشف ترشيح له وقيل شبه الآيات المخزونة بالنفائس تارة وأخرى بمحجبات العرائس وأثبت للأول الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان وهو وجه وجيه ذكره أهل المعاني نظيره في قوله تعالى: ﴿جعلناهم حصيداً خامدين﴾ [الأنبياء: ١٥] كما في شرح المفتاح وتشبيه الآيات المخزونات بالنفائس مستفاد من ذكر الانغلاق وأما تشبيهاً بالعرائس فغير مفهوم من ذكر القناع إذ هو ليس من خواص العرائس إلا أن يقال إنه من ملايمتها بناء على التبادر وإن لم يكن من خواصها وأيضاً إضافة أحد التخييلين إلى الآخر غير متعارف والمشهور إضافته إلى المشبه حتى يكون قرينة المكنية وبالجملة ما ذكر لا يخلو عن كدر فتدبر.

قوله: (عن آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات هن رموز الخطاب تأويلاً وتفسيراً) المحكم ما أحكمت عبارته بأن حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه بخلافه فيدخل في المحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل في المتشابه ما يخالفه وهو المجمل والخفي والمشكل كذا بينه المص في أوائل سورة آل عمران قيل وهذا مصطلح الشافعي في أصولهم وعند الحنفية ما زاد وضوحه حتى لا يبقى احتمال النسخ معنى وإن احتمله لفظاً وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه فلا يدري أصلاً فلا يشمل الأقسام انتهى والتفصيل في فن الأصول لكن الظاهر إن المراد بالمحكم والمتشابه ما يشمل الأقسام كلها اتفاقاً قوله تأويلاً وتفسيراً والأول ناظر إلى المتشابهات والثاني إلى المحكمات لف ونشر غير مرتب اختار هذا لرعاية الفاصلة ومعنى التأويل أي تحصيل ما له بالنظر والتأمل[1] وهذا في المجمل والخفي والمشكل وأما المتشابه المقابل لهذه الأقسام وهو ما خفي المراد بنفسه حتى لا يرجى إدراكه في هذا العالم سوى النبي ﷺ ومعنى التفسير تبيين المعنى المراد مستنداً إلى النقل وهذا في الأقسام الأربعة وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم على ما اختاره المص وأما المتشابه بمعنى لا يدري أصلاً فلا تبيين فيه إلا أن يعم التبيين البيان الذي هو التبليغ لكن قوله تأويلاً وتفسيراً يأبى عنه فالأولى حمل التبيين على ما سوى المتشابه المذكور أو تعميم بيان المعنى

---

(١) بمقتضى القواعد والنظر الصحيح وليس هذا تفسير بالرأي الموعود عليه في حديث: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لأن هذا ما كان بمجرد التشهي ويجزم فيه بأنه مراد الله تعالى.

المراد إلى عدم إدراكه والاعتقاد بحقيته وهذا اعظم الفائدة في نزول المتشابهات وبهذا وضح معنى فكشف قناع الانغلاق وأنه شامل للأقسام كلها أما في غير المتشابه فظاهر لأن الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإن ظهر المراد منها لكن فيها انغلاق في الجملة وعن هذا اختلف المجتهدون في استنباط الأحكام منها كما لا يخفى على من راجع إلى الفقه وأصوله والانغلاق وكشف قناعه في الخفي والمجمل والمشكل ظاهر وأما المتشابه الذي لا يرجى الوصول إليه فكشف قناعه عن الانغلاق ببيان اعتقاد حقيته وأنه لا يعلم إلا الله والكشف والانغلاق في كل قسم من تلك الأقسام ما يليق به ويناسبه لاعلى نسق واحد واضطراب أرباب الحواشي في حل هذا الكلام للذهول عن هذا التفصيل الوافي والتفريق العالي قوله: «أم الكتاب» أي أصل القرآن يرد إليها غير المحكمات فكونها أم الكتاب باعتبار متشابهاته لا مطلقاً وإلا لزم كون الشيء أصلاً لنفسه ولظهور المراد قيل أم الكتاب على إطلاقه والقياس امهات لكنه أفرد لأن المراد كل واحدة منها أو لأنها بمنزلة شيء واحد كذا قاله في سورة آل عمران قوله: «هن رموز» وجمع هنا بناء على ظاهره فلا يرام له نكتة وقيل لأن للمتشابه أسباب كثيرة هذا بناء على أن المراد بها ما يعم الخفي والمجمل والمشكل على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجه نحو الغير سواء كان غائباً أو تكلماً أو خطاباً إذا صلة توجيه الكلام نحو الغير والمراد بالكلام مطلق الكلام غائباً أو تكلماً أو خطاباً كما يراد ذلك في قولهم الحكم الشرعي خطاب الله الخ.

قوله: (وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق) أبرز أي أظهر عطف على كشف في حيز الفاء والجامع ظاهر لكن اختيار كشف هناك على أبرز هنا يحتاج إلى نكتة فتأمل غوامض جمع غامضة أو جمع غامض وهو الظاهر لأن فاعلاً في الأسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل كما سيجيء توضيحه في سورة الرعد في قوله تعالى: ﴿رواسي أن تميد بكم﴾ الآية بمعنى الخفاء والحقائق جمع حقيقة وهي كنه الشيء وماهيته والإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف وهذا أولى من كونها لامية وكذا الكلام في لطائف الدقائق اللطيف له معانٍ والمناسب هنا كونه ضد الكثيف والدقائق جمع دقيقة وهي الأمور الخفية المحتاجة إلى إمعان النظر في معرفتها وفي وصفها باللطافة مبالغة والمراد بالحقائق حقائق الأحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقائق الموجودات الخارجية ولا الأعم منها لأن بيانها ليس من الوظائف الشرعية.

قوله: (لينجلي لهم خفايا الملك والملكوت) لينجلي لهم أي ليظهر لهم خفايا الملك بضم الميم التصرف في الأعيان بالأمر والنهي والملك بكسر الميم هو التصرف في الأعيان المملوكة كيف يشاء والمراد به هنا من التصرف في الأمور مطلقاً والخفايا جمع خفية ضد الظاهر والملكوت عظيم الملك لأن التاء تفيد المبالغة وقيل هو عالم الملك والملكوت ما أوجده بالأمر الأزلي بلا تدريج أو الملك ما ظهر للحواس وتمييز بعضه عن بعض بقدرته تعالى.

قوله: (وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيراً) الجبروت القهر والغلبة والعظمة

الكبرياء ويقابله الرأفة وفي القاموس أنه تكبر من ليس لأحد عليه حق وإضافة القدس وهو التنزه عن دنس النقص إلى الجبروت لأن جبروت الله تعالى منزه عن الظلم والنقص بخلاف تجبر العباد فإنه غير خالٍ عن الجور والظلم فالإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف أي الجبروت المقدس وخبايا جبروت المقدس صفات الله تعالى الذاتية والفعلية والعطف عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال شرفها كأنها تغاير الخفايا وأنها فوقها والخفايا جمع خفية عامة للصفات وغيرها والخبية التي واحد الخبايا بمعنى الستر من خبائه إذا سترته قال الله تعالى: ﴿ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض﴾ [النمل: ٢٥] الآية منهما[1] بمعنى واحد وللتفنن أضاف الخبايا إلى الملك والملكوت والخفايا إلى قدس الجبروت وتخصيص الثاني مستفاد من المضاف إليه وقد يراد بالجبروت عالم العقول وهو بين عالم الملك وهو عالم الشهادة ويعبر عنه أيضاً ما يدرك بالحس وبين الملكوت عالم الغيب وما لا يدرك بالحس مما يصح أن يلحق بكل من عالم الملك والملكوت فعلم من مجموع هذا البيان أن الجبروت يجيء بمعنى العظمة والكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم الملك والملكوت والمراد هنا به العظمة والقهر والكبرياء ولا يبعد أن يراد به عالم العقول وكذا الكلام في الملك والملكوت إما أن يراد بهما صفاته تعالى وهو التصرف في الأمور مطلقاً والملكوت عظيمة أو يراد بهما عالم الملك والملكوت كما عرفته وقد عرفت أن المراد بغوامض الحقائق الأحكام الشرعية والتجلي الذي هو غاية لإبرازها قدرته تعالى على تصرف الأمور وعظمته وكبريائه وسائر صفاته الذاتية والفعلية فلا يتوهم اتحاد العلة والمعلول قيل فإن قلت انجلاء الخفايا والخبايا فهو بحسب المآل إبراز الغوامض فكيف يجعل علة غائية له قلت المراد بإبراز غوامض الحقائق إظهار حقائق الموجودات المحسوسة والمعاني المعقولة بقدر ما يسعه الطاقة البشرية وانجلاء عالم الغيب في الملك والملكوت معرفة الصانع والعقائد الحقة والحاصل أنه أوجد العالم ليدل على موجده ويصدق بكل ما جاء منه انتهى وفيه نظر لا يخفى فإن هذا بناءً على أن ضمير أبرز راجع إليه تعالى وأن المراد بالحقائق حقائق الموجودات والظاهر إن ضمير أبرز له عليه السلام وأن المراد بالحقائق الأحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرناه قوله ومهد لهم اهـ.

قوله: (ومهد لهم قواعد الأحكام) التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للتهيئة والاعداد لأنه لازم لوضع المهاد أو مشابه به في مطلق الأعداد والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية والأحكام جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اعتقاداً وعملاً بالاقتضاء والتخيير والإضافة لامية.

قوله: (وأوضاعها) جمع وضع وهو سبب الحكم وشرطه فالخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير ووضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلوك لأنه سبب للصلاة والطهارة شرط لها فضمير أوضاعها راجع إلى المضاف

---

(١) أي الخبايا والخفايا.

إليه وهو الأحكام وهو جائز على الأصح فأشار إلى نوعي الخطاب تتميماً للمرام في هذا الباب.

قوله: (من نصوص الآيات وألماعها) جمع نص وهو لعبارة النصر والإلماع جمع لمع واللمع إشارة النص واقتضاء النص ودلالته بيان لما يستفاد الأحكام منه فلفظة من ابتدائية.

قوله: (ليذهب عنهم الرجس) أي الذنب والمعصية استعير الرجس للذنب لأنه المدنس للعرض كما أن الرجس أي النجس يدنس البدن والثوب والمكان وهذا إشارة إلى التخلية.

قوله: (ويطهرهم تطهيراً) إشارة إلى التخلية ولذا آخره مع مراعاة الفاصلة أو هذا ترشيح إذ المعنى ويطهرهم عن المعاصي تطهيراً وعلى الأول ويطهرهم بأنواع المبرات تطهيراً لكن الترشيح مختار المص في سورة الأحزاب وما ذكرناه مختار بعض المحشين حيث قال وتطهيره بالعلوم والملكات وهو الأولى لأن التأسيس أولى من التأكيد وأيضاً فيه إشارة إلى التخلية والتحلية معاً وإذهاب بالرجس ظاهر إن أريد به الجهل وإن أريد المعاصي فالظاهر أنه من قبيل ضيق فم البئر قيل وفيه اقتباس مع تغيير يسير وهو جائز عند بعضهم قيل وهو مناسب كما قيل في الآية من أن المراد بأهل البيت الأمة لأنهم أهل بيت الشريعة انتهى وهذا ضعيف لمخالفته بما قبل الآية وما بعدها والاقتباس لا يتوقف على ذلك ولما كان الفقرة الأولى وهي قوله فكشف الخ إشارة إلى أن القرآن بعضه يكشف معاني بعض آخر منه لم يذكر المص علة غائية له لظهورها والفقرة الثانية وهي قوله وأبرز غوامض الخ إشارة إلى إفادته أصل العملية عللها بقوله لينجلي الخ والفقرة الثالثة وهي قوله ومهد لهم الخ لما كانت إشارة إلى الفروع الموقوف صحتها على ذلك الأصل علله بقوله ليذهب عنهم الخ وبهذا ظهر وجه تقديم الفقرة الأولى على الثانية وهي على الثالثة واتضح ما ذكرنا آنفاً من أن المراد بالحقائق في قوله غوامض الحقائق حقائق الأحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقائق الموجودات الخارجية كما ذهب إليه البعض.

قوله: (فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) الفاء لتفريع ما بعده على ما قبله قلب أي قلب واعٍ يحفظ ما وقع فيه ويتفكر في حقائقه أو القى السمع أو أصغى لاستماع ما ألقي إليه وهو شهيد حاضر بذهنه ليفهم معانيه وتعمل بمقتضاه من الشهود بمعنى الحضور أو شاهد بصدقه فيتعظ بظواهره وينزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام المعنى الأول كلمة أو لمنع الخلو بل مآلهما واحد وفيه تنبيه على أن كل قلب لا يحفظ ما ألقي إليه من الأمور المهمة ولا يتفكر فيها فليس بقلب معتد به وفي تنكيره مع ما فيه من التفخيم إشعار بذلك فإن اسم الجنس كما يطلق ويستعمل لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصود منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بإنسان وفيه إشارة إلى أن محل العلم القلب على ما دل عليه السمع قال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] وقال تعالى: ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾

[الحج: ٤٦] كذا في المواقف وبما ذكرناه من أن لفظة أو لمنع الخلو اندفع ما قيل من أن العطف بالواو أولى لأن القلب محل الإدراك والإلقاء عبارة عن الجد في تحصيل المدرك ولا بد من الأمرين مع أن النظم وقع هكذا وكلام المص اقتباس قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ [ق: ٣٧] وتخصيص إلقاء السمع من بين أسباب الإدراك لمناسبته المقام في النظم الكريم وفي كلام المص أيضاً وما قيل من أن المراد بمن كان له قلب ذوو الأنفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن ألقى السمع المحتاج إلى ذلك فضعيف لأن المراد أوساط الناس أو أعم منها لأن من ألقى السمع فله قلب واعٍ أيضاً فلا يصح التخصيص وأيضاً غناء النفوس القدسية ليس بمسلم في عموم الأشخاص ولو سلم ذلك لكن لأن ذلك في عموم الأوقات وكذا القول بأن الأول إشارة إلى مرتبة الاجتهاد والثاني إلى التقليد ضعيف أيضاً.

قوله: (فهو في الدارين حميد) أي محموداً إما في الدنيا فظاهر وإما في الآخرة فمحمود أيضاً بحمده من اقتبس بنوره وانتفع بعلمه أو حامد في الكونين **(وسعيد)** أي في الدنيا حيث عمل بمقتضى الفرقان وفي الآخرة سعيد بمعنى أنه معدود من زمرة السعداء.

قوله: (ومن لم يرفع إليه رأسه) أي من لم يرفع إلى المنزل رأسه كناية عن استكباره عن الإيمان به والعمل بمقتضاه وحاصله ومن ليس له قلب واعٍ ولم يلق إليه السمع لكنه عدل عنه لنكتة بارعة لأن في قوله لم يرفع رأسه إشارة إلى علو مرتبته ورفعة منزله لأن الناظر إنما يرفع رأسه لما كان عالياً عليه ومرتفعاً فوقه ففي كلامه استعارة مكنية وتخييلية فتأمل وكن على بصيرة وفيه صنعة الاحتباك أيضاً إذ في الأول ذكر قلباً واعياً لما في المنزل القرآن ولم يذكر رفع الرأس وفي الثاني عكس ذلك مع أن كلا منهما مراد في الموضعين.

قوله: (وأطفأ نبراسه) مهموز من أطفأ النار قال تعالى: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله﴾ [التوبة: ٣٢] الآية قيل وقد يراد معتلاً وليس هذا بمتعارف قوله والنبراس المصباح مستعار للعقل فإنه رأس مال كالفطرة التي فطر الناس عليها يتوسلون به إلى درك الحق ونيل الكمال فلما ضاع ذلك باعتقاد الباطل وبعدم رفع رأسه إلى القرآن بقي خاسراً وعن الربح آيساً وهذا هو المراد بإطفاء النبراس.

قوله: (يعش ذميماً)[1] بالجزم جواب للشرط.

قوله: (ويصل سعيراً) وبالجزم بإسقاط الياء عطفاً على يعش وفي نسخة وسيصلى بالرفع على الاستئناف كأنه قيل حاله في الدنيا قد علمت فما حاله في الآخرة فأجيب بأنه سيصلى البتة سعيراً أي ناراً موقدة والسعير علم لدرك مخصوص من دركات جهنم لكن المراد هنا مطلق دار العقاب اختار هنا للفاصلة وعلم من هذا البيان أن المراد بمن الكافر مطلقاً وأما الموحد الفاسق فإما داخل في القسم الأول أو حاله مسكوت عنه.

---

(١) ذميماً بالذال المعجمة أي مذموماً في الدنيا وإن كان ذا مال وجاه ظاهراً.

قوله: (فيا واجب الوجود) الفاء لأن جميع ما ذكر من أن الفرقان معجز لم يستطع أحد من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان أن يعارضوه وإبراز الخبايا والخفايا لما دل على وجوب وجوده وكمال فيض جوده ونهاية كل مطلوب فرع على جميع ما ذكر فقال فيا واجب الوجود التفاتاً من الغيبة إلى الخطاب تنبيهاً على أن أول كلامه بناء على ما هو مبادي حال العارف من التفكر في آلائه من إنزال القرآن المعجز وبيان الاعتقادات الحقة والفروع العملية به وذلك يدل على عظم شأنه وباهر سلطانه وبذلك صار مترقياً من حضيض الغيبة إلى ذروة الحضور فقال فيا واجب الوجود فناجاه كأنه يراه عياناً ويخوض لجة الوصول بياناً ووجوب الوجود عند المتكلمين كون الذات علة تامة لوجوده وعند الحكماء كون الوجود عين ذاته ومعنى كون الذات علة تامة لوجوده أن وجوده تعالى ليس من غيره تعالى وإطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على ما ذهب إليه الغزالي من جواز إطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها فيجوز إذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فإنها تصرف في المسمى كذا قيل وفيه ما فيه فالأولى جواز إطلاقه بالإجماع الفعلي وإن لم يتحقق الإجماع القولي وكذا الكلام في.

قوله: (ويا فائض الجود) كرر حرف النداء تنبيهاً على أن الثاني منادى مستقل على حياله وصيغة البعد وجهها ظاهر أصل الفيض سيلان الماء من جوانب الحوض مثلاً لكثرته والإفاضة الإسالة على الوجه المحرر والمراد هنا العطاء لا لعوض ولا لغرض والجود إفادة ما ينبغي لمن ينبغي شبه بذلك لكثرة المنافع فيهما وفائض الجود وصف بحال المتعلق أي فائض جوده وفيه مبالغة عظيمة وهو أبلغ من مفيض الخير والجود.

قوله: (ويا غاية كل مقصود) تكرير النداء لما مر والمراد بالغاية معناها اللغوي وهي النهاية والمنتهى أي كل طالب يطلب مطلوباً لا بد أن ينتهي ذلك المطلوب إليك فإنك مفيض المطالب كلها لا سواك من الوسائط أي كل مقصود حصوله منك لا من غيرك وهذا معنى كونه تعالى غاية ونهاية كل مقصود أو المعنى أنه تعالى غاية كل مقصود أي جنابه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف فما من مقصود للعارف إلا فالمقصود من ذلك المقصود هو الله تعالى فيجوز حينئذٍ أن يراد بالغاية معناها الاصطلاحي وهو العلة الغائية فإن جميع الموجودات وسائل لمعرفته التي هي نهاية المأرب وهذا هو المناسب لهذا المقام.

قوله: (صل عليه صلاة) أي عبدك الذي أنزلت القرآن عليه إذ كل ما وصل إلينا من النعم الدينية والأخروية إنما هو بواسطته عليه السلام.

قوله: (توازي غناءه) توازي أي تساوي وماضيه آزى وتبدل همزته واوا في المضارع فيقال يوازي ولا تبدل في الماضي فيقال وازي وهي مولدة عند بعض أرباب اللغة والظاهر أنه عربي أصلي قوله: (غناءه) بالغين المعجمة والمد النفع العظيم ونفعه عليه السلام في الدارين اظهر من أن يخفى والعناء في.

قوله: (وتجازي عناءه) بالعين المهملة التعب والمشقة وتعبه عليه السلام في تبليغ

الأحكام وإرشاد الأنام لا سيما في ابتداء الإسلام أجل من البيان ومن أراد الإطلاع فليراجع إلى السير **(بين الغناء والعناء)** جناس ناقص وقدم الأول لأن سببيته للصلاة اظهر فالمعنى أنه عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تعد لأن منافعه وتعبه لا تحصى ولا تقصى **(قيل وفي قوله توازي وتجازي جناس مضارع)** والاكتفاء بالصلاة لا يكون مكروهاً على الأصح خلافاً للبعض فلو قال صل وسلم لا سلم من المناقشة والقول بأن قوله وسلم علينا وعليهم شامل له عليه السلام بعيد جداً.

قوله: (وعلى من أعانه) وهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين واكتفى به لشهرتهم بالإعانة وكذا الكلام في.

قوله: (وقرر) والمراد به التابعون والذين هم اتبعوا إلى يوم الدين.

قوله: (تبيانه تقريراً) تبيانه بكسر التاء المثناة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى: ﴿وتبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] الآية ويفيد المبالغة في البيان وفي نسخة بنيان بضم الباء الموحدة مصدر بنا يبنيه بوزن غفران وهو استعارة لما جاء به من الشريعة وهو استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى: ﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله﴾ [التوبة: ١٠٩] الآية وقال عليه السلام: «بني الإسلام على خمس» الحديث والمعنى حينئذٍ وقرر أي جعله قاراً وباقياً ترشيحاً للاستعارة لأن البقاء من شأن البناء وفي الأولى فالمعنى وقرر أي جعل بيانه قاراً في الأذهان يسهل به المعرفة والإذعان.

قوله: (وأفض علينا من بركاتهم) وقد عرفت معنى الإفاضة وأنها استعارة من إسالة الماء لكثرة المنافع والبركات والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخير أي وأفض يا ربنا من معارفهم والاجتهاد في اكتساب أعمالهم ويسر السلوك في أثرهم.

قوله: (واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم علينا وعليهم تسليماً كثيراً) وأسلك أي أدخل بفضلك من سلك المتعدي قال تعالى: **﴿كذلك سلكناه في قلوب المجرمين﴾** [الشعراء: ٢٠٠] وكقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر﴾ [المدثر: ٤٢] أي ادخلناه مصدره سلك بفتح السين وأما سلك اللازم فمصدره السلوك والباء في بنا لإفادة الاستصحاب والدلالة على المبالغة في الإدخال قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله إذا أخذه وما أمسكه الله تعالى فلا مرسل له انتهى فما أدخله الله تعالى فلا مخرج له أصلاً ولا يخفى أن ما أورده المص في الخطبة من براعة الاستهلال وسائر أنواع البلاغة والبراعة مما يتحير الناظرون ويتعجب الماهرون حيث حمد الله تعالى أولاً على ذاته ثم على نعمه تنبيهاً على الاستحقاقين واستيفاء للمسلكين ومن أجل نعمه تنزيل الفرقان الحاوي لمصالح العباد في الدارين ونظام المعاش وتحصيل المعاد وغير ذلك مما مر بيانه وشيد أركانه وظهر مما ذكرناه من أن الضمائر في فتحدى وأفحم وبين وكشف

وغير ذلك كونها راجعة إلى النبي ﷺ أولى ليتضح وغناه وعناه المجاهدة في إرشاد العباد وتكميل الزهاد والعباد وضوحاً لا يخفى على أحد من أهل الرشاد.

قوله: (وبعد) شروع في بيان سبب تأليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب.

قوله: (فإن أعظم العلوم) أي العلوم المدونة سواء كان المراد بها المسائل أو التصديقات أو الملكة والظاهر الأول لأنه المشهور المعول.

قوله: (مقداراً) أي قدرا والمراد به المنزلة والرتبة والظاهر أن المراد العلوم الشرعية إذ المتبادر من العلوم الشرعية لاسيما إذا ذكرت في بيان العلم الشرعي ولا ريب في كون علم التفسير أعظمها لأن موضوعه القرآن لأنه يبحث فيه عن أحواله الذاتية وهو أصل في الإيمان فإن الإيمان لا يتم بدونه إما من جهة الذات أو من جهة الاعتداد فإن الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وتصديق النبي ﷺ بالمعجزات وإن لم يتوقف على الشرع من جهة الذات كما في التلويح لتوقف الشرع عليه لكنها بما تتوقف على الشرع من جهة الاعتداد ولذا قال المص في سورة القتال في قوله تعالى: ﴿وآمنوا بما نزل على محمد﴾ [محمد: ٢] تخصيص به إشعاراً بأن الإيمان لا يتم بدونه وأنه الأصل فيه ومعلومه مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحقة كلها والأحكام الشرعية بأسرها كما قال الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وغايته التمسك بحبل الله المتين والفوز بالسعادة والفضل المبين وقد صرح في موضعه أن جهات شرف العلم ثلاثة شرف موضوعه ومعلومه وغايته واختار صاحب المواقف شرف حجيته بدل شرف مسائله ومعلومه واعتذر قدس سره بأن كون مسائل العلم أقوم فراجع إلى أقومية الدلائل ووثاقتها ومن عد المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر إلى أنها مقصودة من الدلائل وهي إنما اعتبرت لأجلها فلا إشكال بأن موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام أشرف العلوم إذ قد عرفت أن كلام الله تعالى مشتمل على الاعتقادات الحقة والتوحيد الذي هو أس الاعتقادات فيندرج في موضوعه موضوع الكلام على أن المختار أن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية فلا ريب في أشرفية القرآن من ذلك وكلام المص مبني عليه على أن الأعظم يتعدد بالاعتبار فيجوز تعدد أشرفية العلوم بجهة مختلفة وهما أشرف مما عداهما.

قوله: (وأرفعها شرفاً ومناراً) الشرف علو القدر وكون المراد علو المكان على الاستعارة ضعيف لأن كون الشرف علو المكان الحسي مجازاً وعلو المكان المعنوي عين علو القدر والمنار محل النار والنور إذ النار الخالص عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفيه تشبيه العلم بالنور وهو الشائع في الاستعمال المحفوظ في الصدور والمنار كالمنارة كونهما موضع الآذان مراداً به الدليل لا يناسب المقام وهذا يوافق ما قبلها مآلاً بل عينه مرجعاً وإن كان مغايراً مفهوماً والأعظم والأرفع مستعاران في مثله.

قوله: (علم التفسير) الإضافة من قبيل إضافة العام إلى الخاص والاسم هو التفسير وهو في الأصل مصدر من الفسر وهو الكشف والإيضاح ثم شاع في بيان معنى كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع التأويل في بيان معنى كلام الله تعالى دراية بمعونة قواعد العلوم الأدبية وبمراعاتها قيل ويطلق التأويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقاً وهذا غير متعارف ثم صار علماً للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقاً سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية الموافقة لقواعد البلاغة[1] مثل بيان الاستعارات والمجازات ووجوه التقدير والتأخير والإطلاق والتقييد والذكر والحذف وغير ذلك مما ذكر في فن البلاغة فن المعاني والبيان ومما ذكر في علم البديع من الجناس والاستخدام وصنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس وقد ادعى البعض أنه علم الشخص وهو ليس ببعيد.

قوله: (الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها) صفة مادحة لا مخصصة ولا موضحة قوله **(رئيس العلوم الدينية)** الرئيس سيد القوم ومرجعهم في مهماتهم ولما كان القرآن موضوعه الذي هو رئيس الأدلة الشرعية ورأسها ومرجعها كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية ورأسها والرأس عضو معروف يتوقف حياة البدن على بقائه ويفنى بفنائه وهنا استعارة مصرحة لعلم التفسير للتنبيه على أن اعتداد سائر العلوم الدينية يتوقف عليه فهو أبلغ من التعبير بالرئيس وهو من الرأس كما هو الظاهر لكنه صار في العرف حقيقة في معنى السيد بعد ما كان استعارة له وجه توقف سائر العلوم الشرعية عليه قد عرفت مشروحاً فيما مر.

قوله: (ومبنى قواعد الشرع وأساسها) والمبنى موضع البناء لما عرفته من أنه رأس العلوم والرأس مبنى البدن والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية وقيل القاعدة ساق البناء لكنها مستعارة لتلك المسائل والأساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبنى عطف تفسير له لا على القواعد لأن العطف على المضاف إليه فيه مقال قيل لئلا يلزم اختلاف حركة ما هو كالروي المعيب وفيه ما فيه ومآل الفقرتين واحد مثل ما سبق والتغاير باعتبار المفهوم وقد التزموا في الديباجة والخطبة للمبالغة في المدح والأثنية تنشيطاً لفرط الرغبة.

قوله: (لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها) التعاطي تناول الشيء بتكلف صرح به المصنف في سورة القمر وفيه تنبيه على أن التناول في غاية من الصعوبة فقوله لا يليق من باب الاكتفاء بالأدنى وأصله في اللغة تفاعل من العطاء وهو مستلزم للأخذ والتناول فهو مجاز ثم شاع في ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقيد التكلف منفهم من بناء التفاعل والتصدي التعرض والاشتغال للتكلم فيه أي أخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها (قوله إلا من برع بالباء الموحدة وفتح الراء من الباب الثالث وضمها من الباب الخامس وعين مهملة بمعنى فاق) وبما مر من أن المراد بكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية أن سائر العلوم الشرعية يتوقف عليه من جهة الاعتداد لا من جهة

---

(١) كما هو عادة الشيخين علامة الزمخشري والشيخ البيضاوي فإنهما اجتهدا في بيان قواعد البلاغة.

الذات اندفع الإشكال بأن كونه رئيساً يستلزم توقف البراعة والتفوق عليه فكيف يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع أنه يستلزم توقف نفس علم التفسير على البراعة فهل هذا إلا دور وحاصله أن المتوقف عليه الاعتداد بها أي لا يعتد بها ما لم يؤخذ من الشرع إذ ما من علم من العلوم الدينية أعني علم الحديث والفقه وعلم الكلام إلا وهو مأخوذ من كلام الله تعالى الذي لا يفهم معناه إلا بعلم التفسير وتعلمه موقوف في حد ذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتغاير جهة التوقف نظيره أن الاعتقاد بوجود الباري ووحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات بل يتوقف الشرع عليها لكن تتوقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور فكذا فيما نحن فيه قوله أصولها كأصول الفقه وأصول الحديث والفروع علم الفقه مثلاً قوله أصولها بدل من كلها قدم الأصول لكونها موقوفاً عليها وإن كانت الفروع مقصودة والجمع في الموضعين باعتبار مسائلها وإلا فحق العبارة أصلين وفرعين والمراد بالعلوم الدينية ما لها انتساب وتعلق بالدين بوجه ما ولا ريب في تعلق أصول الفقه وأصول الحديث بالدين ولو بواسطة فروعها.

قوله: (وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها) فاق تفنن في البيان في الصناعات العربية قيل العلم إن لم يتعلق بكيفية العمل بل كان مقصوداً في نفسه يسمى علماً وإن تعلق بها وكان المقصود منه العمل يسمى صناعة في عرف الخاص وينقسم إلى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل إلا بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة ونحوهما وهذا القسم يختص باسم الصناعة في عرف العامة انتهى ومقتضى بيانه أن الفقه من قبيل الصناعات ولم يقل به أحد وأيضاً الخياطة ونحوها لا يسمى علماً إذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو الخياطة ليس كذلك إذ ليس لها موضوع ولا محمول ولا غاية وإطلاق العلم عليها لغة لا يفيد وإطلاق الصناعات على العلوم العربية لمجرد التفنن ولذا عبر ثانياً بالفنون الأدبية وفيه إشعار أنها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعلق بكيفية العمل لأنه غير مطرد كما عرفته وسميت الفنون الأدبية أدبية لأن أدب النفس في تعبيرات الكلام إنما يحصل بها وعرفوا علم الأدب بأنه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة[١] وقسموه إلى اثني عشر قسماً كما نقل عن شروح المفتاح وعلم التفسير يستمد من العروض[٢] والقافية[٣] وقرض الشعر وإنشائه[٤] بالنظر فيه على أتم الوجوه وإن لم يستمد منها بالنظر إلى نفسه بدون ملاحظة الأتمية واستمداده من سائر الفنون ظاهر فالخط فلأن الرسم العثماني يحتاج إليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط[٥] والقافية لم يلتفتوا إليهما في هذا الزمان فالاشتكاء إلى الله تعالى وكذا قرض الشعر والعروض والقافية إذ

---

(١) كلمة أو هنا لتقسيم المحدود لا للشك.

(٢) علم العروض علم يعرف به أحوال المركبات الموزونة من حيث الوزن.

(٣) علم القافية علم يعرف به أحوال المركبات الموزونة من حيث أواخر أبياتها.

(٤) وقرض الشعر علم يعرف به أحوال ما يختص بالمنظوم وإنشاء النثر علم يعرف به أحوال ما يختص بالمنثور.

(٥) علم الخط علم يعرف به أحوال نقوش الكتابة.

شرح مقدمة البيضاوي ـــــــ

أي يشتمل على صفوة وهي الخالص ومنه صفوة العباد والمشهور فتح الصاد المهملة والضم والكسر صحيح) ولقد أجاد في إضافة العظماء إلى الصحابة أي الأصحاب والعلماء إلى التابعين **(قوله ومن دونهم)** أي تبع التابعين والذين اتبعوهم بإحسان إلى حين التصنيف ولو قال ومن اتبعهم من السلف الصالحين بدل ومن دونهم لكان أحسن سبكاً وأعم نظماً والسلف من تقدم من الآباء واستعير هنا للعلماء المتقدمين فإنهم آباء تعليم العلم اليقين والمراد بالصالحين من يراعي حقوق الله تعالى وحقوق المخلوقين (قيل وقال المرزوقي في شرح الفصيح الصحابة مصدر بمعنى صحبه لكنه وصف به وفي التسهيل الصحابة اسم جمع لصاحب كقرابة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحابي كل مسلم لقي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتعريفه بمن رأى النبي عليه السلام غير شامل للأعمى كابن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه إلا أن يعم من شأنه أن يراه لولا المانع فالأحسن من رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطول الصحبة ليس بشرط لأن نور النبوة مؤثرة فيمن لقيه ولو لحظة لكن اللقاء في حال الحياة شرط فمن لقي بعد ارتحاله وقبل دفنه لا يكون من الصحابة كأبي ذؤيب الهذلي إن صح وقال العلائي إنه لا يبعد أن يعطى حكم الصحابة كذا في شرح النخبة لعلي القاري والرواية عنه عليه السلام ليس بشرط وعظماؤهم ابن عباس رئيس المفسرين حتى سمي ترجمان القرآن وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم أجمعين وغيرهم من فضلاء الصحابة ويدخل فيهم الخلفاء الأربعة دخولاً أولياً فإن التابعين وهم من لقي الصحابة مع اشتراط طول الصحبة رووا تفسير القرآن عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من أجلاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) وعلماء التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن أسلم رحمهم الله تعالى وبعد هؤلاء ألفت تفاسير جمع فيها أقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره أجل تفسير للمتقدمين ثم كثر التصنيف حتى انتهى الزجاج والرماني ومنهما أخذ الشيخ الزمخشري وتفسيره مشحون بأنواع اللطائف والبلاغة وأصناف النكت والبراعة وقد اشتغل جم غفير من الفضلاء بحله والتقط منه جمع كثير قواعد علم البلاغة وإلى هذا البيان أشار المص رحمه الله تعالى بقوله كتاباً يحتوي على صفوة ما بلغني اهـ وقيل ثم جاء بعدهم من كثر السواد بأقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء إلا التفسير وهذا منقول من الإمام السيوطي وتبعه آخرون لكنه إفراط في التشنيع لأن تفسيره يحتوي على ما نقل عن عظماء الصحابة وعلماء التابعين وكيف لا وهو مأخذ المص وسائر المؤلف ومسند أرباب الحواشي يستمدون منه بحل البيضاوي والكشاف غاية الأمر أنه مشتمل على قواعد الحكماء واصطلاح العلماء الصوفية مع تطبيقها على قواعد الإسلام في بعض المواضع مع الالتئام حتى قال في كروية الأفلاك إذا قلنا في حدوثها فأي ضرر في الدين في كرويتها وقس عليه ما عداه والمص روح الله تعالى روحه تعرض في بعض المحال بيان المعنى على اصطلاح الحكماء فهو تشنيع على المص أيضاً لأنه أخذ من كلام الإمام الرازي نعم تركها أولى تجاوز الله تعالى عنا وعنهم أجمعين فالتجنب عن مثل هذا الاعتراض كالواجب على المتأخرين لأنهم اقتبسوا العلم من كبار المتقدمين أسكنهم الله تعالى عز شأنه في أعلى عليين.

قوله: (وينطوي) أي يشتمل ولذا عدي بعلى مثل يحتوي وللتفنن اختار ينطوي من طوى ضد النشر.

قوله: (على نكت بارعة ولطائف رائعة) جمع نكتة وهي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر من نكت الريح في الأرض إذا أثر فيها وسميت المسألة الدقيقة بها لتأثر الخواطر في استنباطها واللطيفة كل إشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة (بارعة أي فائقة من البراعة) ورائعة من الريع بمعنى الزيادة والنماء وهذا أولى من كونها من الروع بفتح الراء وهو الإعجاب أو بمعنى الخوف كان الرايع الجميل يروع من رآه ويخيفه وهو تكلف وفي توصيف النكت بالبراعة واللطيفة بالروع إشارة لطيفة فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: (استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأماثل المحققين) الاستنباط استخراج ماء البئر أول ما يحفر هذا أصل معناه ثم استعير لاستخراج المعاني بجد واجتهاد لم يسبقه أحد فهو أخص من الاستخراج فح قوله استنبطتها أنا ومن قبلي لا يلائم معنى الاستنباط إلا بتمحل قوله من أفاضل المتأخرين وهو صاحب الكشاف والإمام الرازي والراغب فإن معتمد المص على هؤلاء حتى قيل إن ما فيه من العربية والمتعلق بالبلاغة من الشيخ الزمخشري وما فيه من اللغة من الراغب وما فيه من الكلام من التفسير الكبير انتهى وهذا يرد ما مر من التشنيع الشنيع على الفخر الرازي بأن فيه كل شيء إلا التفسير وفي كل شيء مبالغة غير ممدوحة أيضاً.

قوله: (ويعرب عن وجوه القراءات) عطف على قوله ينطوي أو يحتوي أي ويظهر.

قوله: (المعزوّة إلى الأئمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعتبرين) أي المنسوبة إلى الأئمة وفعله عزيته أو عزوته واوي أو يائي **(والثمانية هم القراء السبعة المشهورين)** والثامنة يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري وراوياه روح بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والشاذة ما رواه السبعة وقيل ما فوق العشر والقراءة الشاذة ليست من القرآن لأنه اعتبر في تعريفه التواتر حتى لا يجوز الصلاة بها ولا يكفر جاحدها فالأولى عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض لها والقول بأنها تؤيد في بعض المواضع ما هو المراد من القراءة المتواترة كما نراه من المصنف ضعيف لما عرفته من أنها ليست من القرآن (قوله المشهورين إشارة إلى اختيار الثامنة دون باقيها لأنها اشتهرت حتى قيل إنها الشائعة في الصدر الأول إلى رأس ثلثمائة ثم أسقطها منها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائي وقد قالوا إن يعقوب كان أعلم أهل عصره بالعربية ووجوه القراءات كما في الإتقان وغيره كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن ما هو في الصدر الأول كان شائعاً كيف أسقطها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائي وفيه خلل من وجهين فالأولى عدم التعرض لمثل هذا الكلام فإنه يؤدي إلى انفتاح باب الفساد للملاحدة واللئام ومن أين يعلم مثل ذلك بدون تواتر في المرام وما هو تواتر في الصدر الأول كيف يحول إلى غيره من القراء العظام وإن قال زنديق إن ما نحن فيه شائع في الصدر الأول إلى رأس سنة كذا ثم أسقطه فلان وأثبت بدله الأمر

الذي كنتم فيه فماذا جوابه والجواب عنه مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب سد هذا الباب والتوفيق من الله الملك الوهاب.

قوله: (إلا أن قصور بضاعتي يثبطني عن الإقدام ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام) القصور العجز عنه ولم ينله نقل عن الأساس أنه قال قصر عنه قصوراً عجز عنه ولم ينله انتهى لكن في مثل هذا بمعنى القلة والبضاعة بكسر الباء رأس المال الذي يقصد التجار به الربح وهنا استعارة للعلم شبه العلم به والاشتغال به في كونه سبباً للنماء في العلم والإدراك كما أن المال الذي يتجر فيه سبب للربح والنماء **(يثبطني أي يعوقني ويؤخرني)** قوله ويمنعني عن الانتصاب أي عن القيام في هذا المقام أي مقام تأليف كتاب شأنه كذا وكذا وعظماء المؤلفين كثيراً ما يذكرون هذا المقال اعترافاً بالعجز والنقصان استعانة من الله الملك المتعال ولعمري نحن أحق باعتراف هذا العجز والنقصان والعون واللطف من ربنا المستعان بل اشتغالنا بجمع الأوراق لحل غموضات هذا الكتاب الرشاد من أعظم أشراط الساعة وقرب يوم التناد.

قوله: (حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي على الشروع فيما أردته والإتيان بما قصدته ناوياً) أي استمر ذلك المنع حتى سنح لي أي ألهمني الله بعد الاستخارة ما صمم به فاعل سنح فلم يبق منع وفيه إشارة إلى أن اللائق بحال العارف عدم شروع أمر ذي بال إلا بعد الاستخارة والاستشارة وهي مرادة وإن لم يذكرها لظهورها.

قوله: (أن اسميه بعد أن أتممه) أي ذلك الكتاب بعد أن أتممه لئلا يقع التسمية على المعدوم الصرف وبعد الإتمام المسمى أما اللفظ الدال على المعنى وهو وإن لم يكن موجوداً لكن داله وهو النقش موجود وكذا الكلام في المعنى وأما النقش فالأمر ح ظاهر أو المعنى لكن المختار كونه الألفاظ وكون الاسم اسم جنس أو علم جنس أو علم شخص ذهب كل طائفة إلى واحد منها وفي نسخة أن أو سمة أي اجعل سمة وعلامة المعروف فيه وسمه يسمه كوحده يحده وأما وسم المشدد فإنه بمعنى حضر الموسم إن صح روايته ههنا فهو لأجل الازدواج مع قوله أتممه وفي النسخة التي عندنا اسميه.

قوله: (بأنوار التنزيل وأسرار التأويل) جمع نور وهو عرض يظهر بنفسه ويظهر غيره فإن جمعت فهو نور فوقه نور وهذا باعتبار أصله والمراد بها اسم لهذا الكتاب وكذا الكلام في أسرار التأويل فإن السر في الأصل ما لا يستحسن إظهاره بل يلزم كتمانه وفي إضافة الأنوار إلى التنزيل والأسرار إلى التأويل لطف عظيم.

قوله: (فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أقول وهو الموفق لكل خير والمعطي كل مسؤول) الفاء لتفريع ما بعده على قصد الشروع وها للتنبيه لكن إدخال حرف التنبيه على الضمير المرفوع المنفصل مع أن خبره ليس باسم الإشارة صرح بعدم جوازه ابن هشام في مغني اللبيب حيث قال والثانية الضمير المرفوع المخبر عنه باسم الإشارة نحوها أنتم هؤلاء لعل المصنف رحمه الله تعالى اطلع على جوازه.

سورة فاتحة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

(السورة الطائفة من القرآن المترجمة المسماة باسم خاص التي أقلها ثلاث آيات فلا يعم سورة سائر الكتب الإلهية) هذا ما اختاره المص والظاهر أن يقال السورة الطائفة من كتاب الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص أقلها ثلاث آيات ليعم سور سائر الكتب الإلهية وكون السورة اصطلاحاً جديداً بعد نزول القرآن لا يضر إذ المراد ما يرادفها ألا يرى أنه نقل في القرآن عن التوراة والإنجيل أمور كثيرة بألفاظ عربية ولا يلزم منه كون ما نقل منهما عربياً وكذلك في السورة أيضاً فلا يرد أن الإنجيل مثلاً ليس على اللغة العربية حتى يكون طوائفها المسورة مسماة بلفظة عربية فالظاهر أن لها اسماً أعجمياً يفيد ما أفاده لفظ السورة انتهى فإذا كان لها اسم أعجمي يفيد ما أفاده لفظ السورة فنحن نعبر عنها بلفظ السورة وكذا إطلاق الآية على ما في سائر الكتب السماوية قال الشيخ الزمخشري في سورة طه حكي لنا أن التوراة كانت ألف سورة كل سورة ألف آية تحمل أسفارها سبعون جملاً

بسم الله الرحمن الرحيم

رب تمم بفضلك العميم. واجعل نيتي فيما شرعت لخالص وجهك الكريم. الحمد لله المكمل لكل خير والميسر لكل سؤال. والصلاة على محمد الهادي إلى خير سبل. وعلى آله أجمعين.

قوله: (سورة فاتحة الكتاب) قالوا في إضافة الفاتحة إلى الكتاب إنها بمعنى من التبعيضية كما ذكر صاحب الكشاف حيث قال وإضافتها إلى الكتاب بمعنى من لأن أول الشيء بعضه ورد بأن المشهور بين علماء العربية أن من في الإضافة بمعنى من تكون للبيان البتة وإن المضاف إليه يجب أن يكون جنساً صحيح الحمل على المضاف والمراد بالكتاب هنا الكل الذي هو مجموع الأجزاء لا الكلي بقرينة الفاتحة لأن الفاتحة والخاتمة من أجزائه لا من جزئياته فلا يجوز أن يبين الجزء بالكل إذ لا يصح حمله عليه فلا تصح الإضافة بمعنى من البيانية وحمل الإضافة على معنى من التبعيضية خلاف المشهور فيما بينهم وإن جوزه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾ [لقمان: ٦] حيث قال ويجوز أن تكون الإضافة بمعنى من التبعيضية كأنه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو اللهو منه لرجوع معنى من التبعيضية فيما فسره إلى معنى البيان الذي اشترط فيه صحة الحمل كما أشار إليه بقوله بعض الحديث الذي هو اللهو منه أقول فيه نظر لأن ذلك التفسير خلاف المشهور في الإضافة البيانية فإن قاعدة تأويل الإضافة بمعنى من البيانية حمل المضاف إليه على المضاف وتفسير صاحب الكشاف عكس ذلك ولو جاز ذلك التأويل أمكن فيما نحن فيه ذلك من غير تفرقة بين لهو الحديث وبين

وقال في أوائل سورة البقرة ولأمر ما أنزل الله التوراة والإنجيل والزبور وسائر ما أوحاه إلى أنبيائه على هذا المنهاج مسورة مترجمة السور فعبر جار الله بالسورة عما وقع فيها بلفظ آخر فينبغي كون تعريف السورة عاماً لسور سائر الكتب السماوية والظاهر أن واوها أصلية فهي منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه به إلى المشبه لأنها محيطة بطائفة من القرآن محوزة على حيالها أو محتوية على أنواع من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وإن جعلت مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي البقية أو القطعة من الشيء وسميت بها لأنها قطعة من مجموع القرآن أو بقية منه فبهذه المناسبة نقل اسم المشبه به إلى المشبه وتمام بحثها يأتي إن شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى: **﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾** [البقرة: ٢٣] الآية. وإضافتها إلى فاتحة الكتاب من إضافة العام إلى الخاص إذ الاسم فاتحة الكتاب والبقرة وآل عمران مثلاً فهو تركيب إضافي فهي لامية لأن المضاف إليه ليس ظرفاً للمضاف ولا صادقاً عليه ولا على غيره وليس من شرطها أن يصح إظهار اللام بل يكفيه إفادة الاختصاص كما في طور سيناء كذا قالوا وفيه نظر إذ اللفظ تابع للمعنى فإذا تحقق الاختصاص الذي يفيده اللام فكيف لا يصح إظهار اللام فعدم صحة إظهاره إمارة على انتفاء ذلك الاختصاص فالأولى كون الإضافة بيانية بمعنى من البيانية فإن صاحب الكشاف ذهب إلى أن إضافة البهيمة إلى الأنعام وإلى أن إضافة اللهو إلى الحديث في قوله تعالى: **﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾** [المائدة: ١] وقوله تعالى: **﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾** [لقمان: ٦] الآية. بيانية ورضي به المصنف مع أن البهيمة عامة والإنعام خاص وكذا إضافة اللهو إلى الحديث بمعنى من وهي تبيينية إن أريد بالحديث المنكر أي القبيح لكن خالفه حيث قال وهي تبيينية سواء أراد بالحديث المنكر أو الأعم منه نعم على الثاني يجيء التبعيض باعتبار أن بينهما عموماً أو خصوصاً من وجه ولكن لا يكون من مقتضى الإضافة لأن شرط من البيانية أن يصح إطلاق المجرور بمن على المبين كما في قوله تعالى: **﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾** [الحج: ٣] كما صرح به السيالكوتي وابن كمال باشا مع توغله في الرد على الشيخين[1] وتبعهما في

فاتحة الكتاب بأن يكون تقدير الإضافة فيه سورة بعض الكتاب الذي هو الفاتحة فلا وجه لرد كون الإضافة بمعنى من التبعيضية في فاتحة الكتاب بناء على امتناع الحمل وقبول ذلك في لهو الحديث بناء على إمكانه والحق في إضافة الجزء إلى الكل في جميع المواضع أن تكون بمعنى اللام فالمعنى ههنا فاتحة الكتاب.

قوله إلى الحديث المنكر كما جاء في الحديث الشريف: «الحديث في المسجد يأكل الحسنات». فاللهو يكون من الحديث وغيره فبين بالحديث وأما إذا أريد مطلق الحديث فبينهما عموم وخصوص من وجه.

---

(١) المراد بالشيخين المصنف وصاحب الكشاف.

الموضعين وذهب السيالكوتي إلى أن الإضافة للبيان في سورة المائدة والإضافة بمعنى من وهي تبيينية في سورة لقمان قيل واعلم أنه يستفاد من كلام المص والزمخشري أن إضافة العام إلى الخاص المطلق بمعنى من البيانية وبينه على نحو ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لأن شرط من التبيينية أن يصح إطلاق المجرور بها على المبين كما في قوله تعالى: ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ [الحج: ٣٠] لكن المذكور في النحو أنها لامية انتهى. وقال[١] بعض أرباب الحواشي وذهب[٢] إلى أنها بيانية أيضاً ولذلك تراهم يجعلون شجر الأراك من الإضافة اللامية تارة ومن البيانية أخرى انتهى فعلم منه أن النحويين قائلون بالإضافة البيانية في إضافة العام إلى الخاص المطلق فاتضح ما ذكرناه من أن القول بأن إضافتها لامية وليس من شرطها أن يصح إظهار اللام ضعيف والتعويل على ما يستفاد من كلام الشيخين وهو أحسن المسلكين مع أنه قد نقله عن بعض النحاة بعض الثقات وأما القول بأنها من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم فهي في قوة سورة تسمى فاتحة الكتاب فمخالف لما صرح به الأكثرون من أنها من قبيل إضافة العام إلى الخاص المطلق وكذا الكلام في يوم الأحد فإن إضافته إضافة العام إلى الخاص وليس من إضافة المسمى إلى الاسم كما ظن إذ السورة عامة لها ولغيرها من السور فإن معناها كما عرفت طائفة من القرآن مترجمة باسم خاص وهذا مفهوم كلي صادق على كل سور وفاتحة الكتاب ونحوها مثل البقرة وآل عمران اسم لطائفة مخصوصة دالة على معان مخصوصة فالمسمى تلك الطائفة المخصوصة في كل من السور لا لفظ السورة العامة لكل منها غايته أن السورة صادقة على كل من تلك الطائفة فالمسمى بفاتحة الكتاب هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلي الصادق وهذا شبيه باشتباه العارض بالمعروض وأيضاً منشأه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج فالسورة العامة أضيفت إلى فاتحة الكتاب مثلاً باعتبار عمومه واستعملت فيه لكنه قد وقع في الخارج على الطائفة المخصوصة فظن أنها مسماة اسمها فاتحة الكتاب والبقرة مثلاً وليس كذلك فكما لا يقال في إضافة الحيوان إلى الإنسان أنها إضافة المسمى إلى الاسم كذلك لا يقال هنا أيضاً والتزام كون المراد بالسورة الطائفة المخصوصة لا المفهوم العام يؤدي إلى كون السورة مشتركة اشتراكاً لفظياً بين السور وليس كذلك بل هي مشتركة بينها اشتراكاً معنوياً يتوهم أن المراد بالحيوان المضاف إلى الإنسان الحيوان الناطق فالإنسان كما يكون اسماً للحيوان الناطق كذلك اسم للحيوان أيضاً فيكون من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم وفساده ظاهر وكذا فساد القول المذكور واضح ومنشأوه ما بيناه في حاشية أخرى وأيضاً لا يكون السورة حينئذٍ عامة وقد صرحوا بأن إضافتها إضافة العام إلى الخاص المطلق واختار الفاضل السعدي كون علم السورة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب وأنت خبير بأن كون المجموع علماً مما لم يصرح به أحد مع اهتمامهم ببيان أسمائهم الشريفة بل الظاهر من أقوالهم خلاف ذلك مع أن التسمية بثلاثة أسماء قد أنكرها ابن

---

(١) شهاب. (٢) شارح.

الحاجب والمص حيث قال في أوائل سورة البقرة والتسمية بثلاثة أسماء إنما يمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك وإن أثبت جوازها صاحب التوضيح في بحث الاستثناء بنحو شاب قرناها وبرق نحره ومثل عبد الرحمن وأبي عبد الله لكن التجافي عن موضع الخلاف هو الأولى وما روى المص في آخر السورة من قوله عليه السلام: «إذا أتاه ملك فقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك» فاتحة الكتاب يأبى عن ذلك ونظائره كثيرة بحذف لفظ السورة والتزام الحذف بعيد جداً مع أن الأعلام يجب صونها عن التغير والحذف جزماً والاحتمال الذي يخالف النقل والاستعمال ضعيف قطعاً فإن قيل إن إضافة العام إلى الخاص قبيحة كما حكم به النحرير في التلويح قلنا إنه فيما اشتهر كون المضاف إليه فرداً للمضاف كإنسان زيد لا مطلقاً بدليل صحة شجر الأراك وعلم النحو كما صرح به بعض المحشين[1]. وبهذا يحصل التلفيق بين القول بالقبح المذكور وبين القول بصحة إضافة العام إلى الخاص فلا إشكال في قول النحرير كما زعم بعض أصحاب النحرير **(فاتحة الكتاب)** أي أوله إذ فاتحة الشيء أوله وهو مصدر كالعاقبة والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم أطلق على أول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لأن الفتح يتعلق به أولاً وبتوسطه بالمجموع ثانياً كذا قالوا وفيه مسامحة والمراد التعلق بباقي الأجزاء فهو المفتوح الأول أي أن الجزء الأول لكونه واسطة في عروض الفتح للكل مبدأ له فيكون أولى بهذا الاسم من الكل وهذا جار في الكل الذي له تدريج في الفتح كالطومار بخلاف ما ليس كذلك كالأوراق المجلدة قيل في قوله فهو المفتوح الأول هذا بالنسبة إلى المقروء والمكتوب مطلقاً فقول بعض المتصلفين من أهل العصر أنه إنما يتحقق في المكتوب إذا كان كالطومار من جمود الفكر وخموده انتهى ولا يخفى أن الكل الذي ما بين الدفتين كون الجزء الأول منه مفتوحاً أولاً بالنسبة إلى القراءة واضح قال صاحب الإرشاد الفاتحة في الأصل أول ما من شأنه أن يفتح كالكتاب والثوب أطلقت عليه لكونه واسطة في فتح الكل ثم أطلقت على أول كل شيء فيه تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجي حصولاً والسطور والأوراق التدريجية قراءة وعداً. قوله قراءة الأولى تركه لأنه لا يختص بالأمور التدريجية وأيضاً المتبادر من الفتح الكشف وإزالة لغة وطيه كالكتاب والثوب «والحاصل أن القراءة والكتابة بمعنى النقش والخياطة ونحو ذلك من الأفعال والأقوال أطلقت الفاتحة على أولها لكونها تدريجية لكن لا بمعنى أنه واسطة في تعلق الفتح بالباقي بل بمعنى أن تعلق الفتح بالأول فتح له أولاً وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه جزءاً منه وأما في نحو الأقمشة المطوية والطوامير وغيرها من الكتب إذا أريد فتحها وإزالة طيها على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق أولاً بالجزء الأول ثم يتعلق ثانياً وثالثاً ورابعاً وهلم جرا إلى آخره فباقي الأجزاء موصوف بالفتح هنا حقيقة بخلاف الصورة الأولى فإن اتصاف باقي الأجزاء بالفتح مجازفاً فالجزء الأول واسطة في العروض في الأولى وواسطة في الثبوت في الثانية». كما اعترف به أولاً فح إذا كان المفتوح كالطومار

---

(١) سيالكوتي.

فالمفتوح الأول هو الجزء الأول وباقي الأجزاء مفتوح ثانياً بواسطة الأول وأما إن كان المفتوح كالأوراق المجلدة فلا يكون الجزء الأول منها مفتوحاً أولاً بل كل واحد من الأوراق مفتوح دفعة وهذا مراد أهل العصر فالحق معه وقيل الفاتحة صفة جعلت اسماً لأول الشيء إذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فيتعلق بنفسه ضرورة انتهى ولا يخفى أن موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق إن ههنا فتحين ومفتوحين أحدهما وسيلة وسبب للآخر وفيه تأمل فتأمل فإنه لا يتمشى فيما فتح دفعياً وإنما اختار السيد السند الأول لأن فيه مبالغة ولو ادعائياً إذ إطلاق المصدر على الفاعل وعلى المفعول لا بد وأن يكون للمبالغة ولما كان الأول مفتوحاً أولاً وذريعة إلى فتح الباقي من الأجزاء جعل كأنه عين الفتح ادعاء والقول بأن فاعله في المصادر قليلة وأن تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر ضعيف لأنه إن أراد بالقلة القلة في نفسه غير كثير دورانه في السنة البلغاء فلا يكون فصيحاً فغير مسلم كيف وقد ورد استعماله في التنزيل «قوله تعالى: ﴿من الصواعق﴾ [البقرة: ١٩] ﴿يعلم خائنة الأعين﴾ [غافر: ١٩] ﴿فهل ترى لهم من باقية﴾» [الحاقة: ٨]. كما صرح به صاحب الكشاف في مواضع عديدة وإن أراد بها القلة بالنسبة إلى غيره فلا يضرنا فإن الألفاظ الفصيحة يتفاوت استعمالها قلة وكثرة بنسبة بعض إلى بعض والإنكار مكابرة وإن أراد أنه مرجوح بالنسبة إلى كونهما صفة فقد عرفت أن الأمر بالعكس لإفادته المبالغة دون الثاني وأيضاً قد ظهر أن القلة لا تكون منشأ المرجوحية ما لم يخرج عن حد الفصاحة وقد بان فصاحته وظهر بلاغته[1] وكذا الكلام في كونه تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر كيف وقد ورد في كلام الفصحاء والبلغاء لا سيما في كلام الله تعالى وقد صرح بعض شارحي التصريف أنه إذا أريد المبالغة يذكر المصدر ويراد به الفاعل أو المفعول مجازاً وكيف يدعى أن ما يدخل تحت القاعدة الكلية خلاف الظاهر وإذا كانت صفة فتاؤها للنقل من الوصفية إلى الاسمية كالمقدمة وقيل للمبالغة وهو ضعيف وجوز كونها للتأنيث لتأنيث الموصوف في الأصل أي القطعة الفاتحة ومراده أنه يحتمل ذلك كما في لفظ الحقيقة فإن صاحب المفتاح اختار كون التاء فيها للتأنيث مع أن كونها للنقل هو الظاهر فلا وجه للبحث فيه بأن موصوفها هنا جزء والجزء الأول ما يعتبر اتصاله سائر الأجزاء وإلا لم يكن توسطاً في عروض الفتح للكل فلا يصح التعبير عنه بالقطعة ونحوها إذ القطعة إنما تطلق على الجزء الذي انقطع عن سائر الأجزاء انتهى فإنه لو سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الانقطاع بتقسيم العقل والفرض فإن المتكلمين يستعملونه كما في الجوهر الفرد وفي قولهم وأنه تعالى ليس بمتبعض ولا بمنجز قيل وكان الداعي إلى نفي التبعض الحمل على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وقوله تعالى: **﴿فكأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً﴾** الآية يشعر استعمال القطعة في الجزء المتصل وإن نوقش فيه فلا أقل من الحمل على الانقسام العقلي والفرضي إذ الليل عبارة عن الزمان الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر كما في اللباب فأجزاؤه متصلة

---

(١) أي ظهر بلاغة الكلام المشتمل عليه ففيه تسامح.

وإطلاق الفاتحة على الأول على كونها صفة باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيهاً لملابسة له بملابسة الفاعل له كما في عيشة راضية فيكون موافقاً لكونها مصدراً بمعنى المفعول وأقل مؤنة وذهب السيد السند إلى أن مداره على تشبيه الأول بالباعث إذ بتوسطه يتعلق الفتح بالمجموع أي أنه لما كان الأول من حيث كونه مفتوحاً أولاً صار سبباً لمفتوحية المجموع فأسند الفتح إلى السبب فيكون مجازاً عقلياً وفيه مبالغة ولهذا اختاره على كونها مجازاً لغوياً مع أنه موافق لما اختاره أولاً والحاصل أنه مفتوح أولاً حقيقة فاتح مجازاً قال الفاضل السعدي فإن قيل الإسناد إلى الباعث إسناد مجازي تشبيهاً بملابسته بالفاعل فكان الصواب تشبيه بالفاعل فإن توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجهاً للتشبيه بالفاعل وفيه قصر المسافة **(قلنا تشبيه بالباعث لمعنى دقيق ووجه أنيق فإن وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في المشبه إذ المشبه به العلة الغائية وجهتي العلية والمعلولية محققة فيها وكذا المشبه لظهور أن تعلق الفتح بالمجموع بواسطته بكونه مفتوحاً ليس إلا فليتأمل أي بخلاف تشبيه بالفاعل فإن وجد الشبه ح يتضمن جهة العلية فقط دون جهة المعلولية مع أنها مقصودة هذا ويرد عليه أن إطلاق الفاتحة عليه ملحوظ فيها اعتبار العلية فقط ولا يلاحظ فيه اعتبار المعلولية وإن تحقق فيه)** وكان المنشأ العلية وغير الملحوظ كالمعدوم في نظر أرباب البلاغة فالأصوبية في التشبيه بالفاعل على قصر المسافة ولعل لهذا قال فليتأمل فالوجه اللائق أن يقال اختار تشبيهه بالباعث دون الفاعل إيذاناً بأن عليه الجزء الأول لفتح الباقي بمجرد كونه ذريعة بلا تأثير كالباعث بخلاف الفاعل فإن عليته بطريق التأثير ولو شبه بالفاعل بمجرد الملابسة بلا نظر التأثير وعدمه لكان له وجه لكن الكلام في الأحسنية والأصوبية وما ذكره صاحب الإرشاد من أن تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقي بواسطته لكن لا على معنى أنه واسطة في تعلقه بالباقي ثانياً بل على معنى أن الفتح المتعلق بالأول فتح له أولاً وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه جزءاً منه فليس بتام على إطلاقه فإن هذا إنما يتصور في الشيء المفتوح دفعة وأما في أمثال الأقمشة المطوية والطوامير وفي غيرها من الكتب إذا أريد فتحه على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق أولاً بالجزء ثم يتعلق ثانياً وثالثاً ورابعاً وهلم جرا بالباقي من الأجزاء بواسطته في العروض فيكون مثل آدم عليه السلام أول الإنسان وأول الأنبياء عليهم السلام وخاتمتهم وآخرهم محمد ﷺ وفاتحة الكتاب اسم لهذه السورة الكريمة وإضافته باعتبار المعنى الإضافي إما لامية لأنه من إضافة الجزء إلى الكل إذ المراد بالكتاب الكل كما هو الظاهر لا المعنى الكلي فإن الكلي لا أول له أو بيانية إن أريد بالكتاب المفهوم الكلي المشترك بين الكل والجزء وبالأول فرد منه لكن فيه خلاف الظاهر أما أولاً فلأن الكتاب كونه عبارة عن مجموع المنزل هو المختار كما سنبينه إن شاء الله تعالى وإرادة الكلي عدول عن الظاهر وأما ثانياً فلأن هذا بناء على أن المراد بالأول البعض وبالبعض الفرد وكلاهما تكلف بل تعسف وإنما كان الإضافة فيه بيانية دون الأولى لتحقق شرطها[1] فيه دون

---

(١) وهو كون المضاف إليه صادقاً على المضاف.

الأول إذ بين الكل والجزء تباين **(وذهب إلى أنها بيانية أيضاً ولذا تراهم يجعلون شجر الأراك من الإضافة اللامية تارة ومن البيانية أخرى كذا قاله الشهاب وتجويز كونها تبعيضية بأن يكون المقدر من التبعيضية بناء على ظاهر قول المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾** [لقمان: ٦] **فالإضافة تبعيضية لها مأول)** واعترض عليه قدس سره بأنه إذا أريد بالحديث الجنس لا وجه لجعل اللهو بعضه إذ هو باطل بل هو بعض من أفراد ذلك الجنس فإن البعض بمعنى الجزئي غير وارد بل هو بمعنى الجزء قطعاً وإذا قيل زيد بعض الإنسان ففيه تقدير أي بعض إفراد الإنسان فيكون زيد جزءاً من تلك الأفراد انتهى هذا عجب لأن بعض الإنسان حيوان أو ضاحك مثلاً قضية جزئية فالحكم فيها على الأفراد أي الجزئيات ولو أريد بعض أفراد الناس بمعنى الجزء لا يصح عليه الحكم بأنه حيوان أو ضاحك بل الحكم ح باليد ونحوه والتأويل بأن المراد بالأفراد بمعنى مجموع الأفراد غير معتد به إذ الأئمة صرحوا بأن المحكوم هنا بعض الأفراد لا واحد من تلك الأفراد وأيضاً المحكوم عليه بعض الأفراد من الكلي الإفرادي وهذا مع كمال وضوحه واشتهاره بين الأجلة والطلبة كيف يذهل عنه ومنشأ هذا ليس إلا التعصب والغفلة عن مراد المشايخ وهذا ظن وبعض الظن إثم وقال الفاضل السعدي الظاهر عندي أنه عبر عن الإضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعيضية إظهاراً للجهة الاختصاصية التي لا بد منها بين المضافين فإنها معنى جنسي يتحقق بأسباب شتى عول في انفهام ذلك على شهرة انحصار قسيم الإضافة بمعنى من في الإضافة اللامية بعد ما نبه على قصر الإضافة بمعنى من البيانية في مفتتح كلامه انتهى ولا يخفى عليك أنه على هذا التقدير يكون إضافة اللهو إلى الحديث من قبيل إضافة الأفراد إلى المفهوم الكلي إذ اللهو فرد من مطلق الحديث فيكون إضافته بيانية لا لامية وكلام المص حيث قال: وتبعيضية إن أراد الأعم منه صريح فيما ذكرناه وحمل قوله الأعم منه على المستغرق حتى يكون إضافة الجزء إلى الكل ضعيف وبعيد جداً فالوجه أن يقال إن مقصوده من كونها تبعيضية الإضافة البيانية أيضاً إلا أن المضاف إليه حينئذٍ لما لم يحسن كونه تمييزاً وبياناً للمضاف لكون المضاف فرداً منه جعل هذه الإضافة تبعيضية إيذاناً بأن المضاف جزئي وبعض من المضاف إليه إذ بينهما عموم وخصوص من وجه على هذا التقدير إذ الحديث المطلق يعم اللهو وغيره كما أن اللهو يكون من الحديث وغيره فالمضاف فرد من المضاف إليه كعكسه وإنما لم يحسن ذلك لأجل كونه فرداً لإيهامه كون مطلق الحديث لهواً مع أن بعض الحديث وهو ما ليس بمنكر ليس بلهو كما أوضح الفاضل السعدي كلامه قدس سره وعول فيه على أن الإضافة التبعيضية غير متحققة في كلامهم حال كونها قسيمة للأقسام الثلاثة ونبه أولاً على كونها بيانية صافية عن التبعيض لحسن جعل المضاف إليه تمييزاً وبياناً للمضاف لاتحادهما في الخارج ثم أشار إلى كونها بيانية مع التبعيض لكونه بعضاً من مطلق الحديث فالتقابل باعتبار العارض لا للماهية فلو قيل هنا إضافة الفاتحة إلى الكتاب تبعيضية وأريد أنها فرد منه بناء على أن المراد من الكتاب المفهوم الكلي لا يبعد إذ بينهما حينئذٍ عموم وخصوص من وجه.

واعلم أن صاحب الكشاف ذهب إلى أن إضافة البهيمة إلى الأنعام بيانية وتبعه المصنف مع أن

البهيمة عام والأنعام خاص فعلم أن إضافة العام إلى الخاص بيانية عندهما ولهذا ذهب إلى أن إضافة اللهو إلى الحديث المنكر بيانية مع أنهما من إضافة العام إلى الخاص وهذا أسلم من التكلف الذي ارتكبه الجمهور من أن إفادة الإضافة الاختصاص الذي أفاده اللام الجارة كاف في الإضافة اللامية وإن لم يصح إظهار اللام فيه مع أن المعنى أصل ومتبوع فإذا تحقق الاختصاص الذي أفاده اللام لا بد وأن يصح إظهار اللام فمتى لم يصح إظهارها علم انتفاء الاختصاص الذي أفاده اللام والعلم عند الله الملك العلام وأما ما قيل من أن كون المضاف بعض المضاف إليه لا يقتضي كون الإضافة بمعنى من التبعيضية سواء كان المراد بالبعض الجزء أو الجزئي إذ ربما يعتبر اختصاص الجزء بالكل أو الجزئي بالكلي فيكون الإضافة لامية مثال الأول بعض القوم سلطانهم ومثال الثاني زيد متناول الإنسان ومشموله فمدفوع بأن الإضافة البيانية يمكن ردها إلى الإضافة اللامية للاختصاص الواقع بين المبين والمبين لكن لما كانت الإضافة بمعنى من كثيرة في كلامهم جعلوها قسماً آخر ولم يلتفتوا إلى ذلك الاختصاص كذا حققه العارف الجامي ففي المثال المذكور لو لم يسلم ذلك لا يضرنا ورد أيضاً بأن إضافة السلطان في المثال الأول إنما كانت للاختصاص لأن بعضية المضاف كانت مصرحاً بها في عنوان الكلام فلو حملت الإضافة عليها لزم التكرار فتعين الاختصاص وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض في إضافة الجزء إلى الكل مشروط بعدم المانع والمانع هنا ظاهر وأما إضافة المتناول والمشمول في المثال الثاني فخارجة عن البحث لأنها إضافة لفظية والكلام في المعنوية انتهى وفيه ما لا يخفى إذ الظاهر أن المشتق هنا بمعنى الاستمرار فيكون الإضافة معنوية وأما قوله وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض الخ اعتراف بما ذكره القيل. ثم الظاهر ن هذا وأمثاله من الأعلام الشخصية فإن القرآن وجزئه عبارة عن الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء بقراءة جبرائيل عليه السلام أو زيد أو عمرو ولا يمكن تعددها إلا بحسب محلها بأن يقرأها زيد أو عمرو أو غير ذلك فيكون مثل الشخصي فيكون اسم جزئه علماً شخصياً فجعله علماً جنسياً باعتبار تعددها بالنظر إلى محالها تدقيق فلسفي لا يعبأ به في علم شرعي لا سيما في كلام إلهي ولا حاجة إلى الاعتذار عن الاعتراض بأن القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف وغيره من الأحكام ولا ضرورة هنا بأن بعضاً من أسماء السور وقعت في الأشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتأنيث كما صرح به العلامة في قول الشاعر:

يذكّرنا حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم

إذا تحققت العلمية في البعض تحققت في الكل إذ لا وجه للفصل انتهى. وإن كان القرآن عبارة عما نزل به جبرائيل عليه السلام فيكون مشخصاً فكون اسم جزئه علما شخصياً ظاهر لكن الحق ما ذكر أولاً من أنه عبارة عن الكلمات المركبة تركيباً خاصاً وأما دخول اللام في بعض منها كالفاتحة والشافية فلا ينافي العلمية لأنه للمح الوصفية الأصلية في نحو الفاتحة كالحسن والحسين أو لأنه جزء العلم في نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ما هو المراد من الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً كما في التنقيح أو النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواتراً وهو الكل فعلى هذا لا يصدق القرآن على

كل جزء منه وأما الأصوليون فاختاروا كونه عبارة عن الكلي المشترك بين الكل وبين كل جزء منه لأن الأول لا يلائم غرضهم وإن جوزوا إطلاقه عليه أيضاً وتفصيل الكتاب والقرآن وبيان معناهما لغة وعرفا مشروح في التوضيح والتلويح قال الفاضل الشريف في حواشي الكشاف الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين يقوم به فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية أصلاً ومن معينة ويصح إطلاقه على كل متصف بتلك الصفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححاً للإطلاق كالمعبود مثلاً ويلزم ذكر موصوفه معه لفظاً أو تقديراً تعييناً للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعنى القائم بها فيكون اسماً لا يشبه الصفة كفرس وإبل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الأول أن يكون ذلك المعنى خارجاً عن الموضوع له وسبباً باعثاً لتعيين الاسم بإزائه كأحمر إذا جعل علماً لذات فيه حمرة الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلاً في المعنى الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كأسماء الآلة والزمان والمكان وهذان القسمان أيضاً من الأسماء والمعتبر فيها مرجح للتسمية لا مصحح للإطلاق فلا يطردان كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشبهان بالصفة والقسم الأخير أشد التباساً بها لأن المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعيار الفرق بينهما أنهما يوصفان لا يوصف بهما على عكس الصفات انتهى. فالكتاب اسم للمكتوب أي من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام والإلّه وليس بصفة فيوصف بشيء ولا يقع صفة لشيء.

قوله: (وتسمى أم القرآن)[1] عطف على سورة الفاتحة فيكون خبراً أيضاً أي هذه سورة الفاتحة وتسمى أم القرآن حملاً على معنى المعطوف عليه فإن سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة تسمى فاتحة الكتاب قال المص في قوله تعالى: **﴿وجعل الليل سكناً﴾** [الأنعام: ٩٦] عطف على فالق بمعنى خلق لكن هذا إن جعل من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم فهي مرجوحة لما مر والأحسن أنه معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فإنه يجوز عطف الجملة الفعلية على الاسمية وعكسه عند الجمهور ولا يمنع الحسن أيضاً إذا كان لمانع وهذا أريد الإشارة إلى التفرقة بينهما بأن الأول ثبوتي والثاني تجددي ولو ادعاء تنبيهاً على أصالة الأول ولم يقل وتسمى سورة أم القرآن تنبيهاً على أن السورة ليست بجزء علم هنا وفيما سبق وإنما قال وتسمى أم القرآن ولم يقل أم القرآن لما ذكرناه من أن فاتحة الكتاب أصل مشتهر[2] دون ذلك وقيل اختار المستقبل تنبيهاً على تأخر التسمية بأم القرآن انتهى. وإثبات التأخر مشكل جداً من أنبأك التأخر واختار المضارع للاستمرار التجددي ولو عبر بالماضي لكان له[3] وجه والتعبير هنا بأم

---

(١) وقد وقع التعبير عن آيات محكمات في أوائل سورة آل عمران بأم الكتاب.

(٢) بالنظر إلى المعنى اللقبي.

(٣) وقال أبو بكر الرازي قيل تارة بأم القرآن وتارة أم الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين عن النبي عليه السلام كذا في بعض المنهوات لمولانا منلاخسرو. =

القرآن وما سبق بفاتحة الكتاب لا بد له من نكتة والقول بالتفنن يدفع عدم اختيار الكتاب أو القرآن في الموضعين دون احتمال العكس قال في الصحاح الأم الأصل ومنه أم القرى والوالدات انتهى. فإطلاقه عليها على سبيل الاستعارة باعتبار المعنى الإضافي[١] وأما المعنى اللقبي فلا مجاز والمراد بالقرآن في أم القرآن ما سوى الفاتحة بالنظر إلى المعنى الإضافي وأما بالنظر إلى المعنى اللقبي فجزء منه لا يراد به معنى بخصوصه وأما فاتحة الكتاب فالمراد بالكتاب فيه مجموعه باعتبار المعنى الإضافي كما يظهر من وجه التسمية وأما في المعنى اللقبي فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه أيضاً ولو قيل المراد بالقرآن في أم القرآن المجموع ولا يلزم من كونها أصلاً له كونها أصلاً لكل جزء منه لا يبعد نظيره ما قاله المص في تصحيح سورة الم ونحوه اسماء السور والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد انتهى. وهذا يؤيد ما ذكرنا تأمل.

قوله: (لأنها) أي الفاتحة **(مفتتحة)** علة للأول قوله **(ومبدؤه)** بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتتح اسم مكان أو اسم مفعول أو مصدر ميمي والمعنى على الأول لأنها أي الفاتحة مكان افتتاح القرآن ومحله ويرد عليه أن محل الافتتاح غير ما يتعلق به الفتح فيلزم أن لا يتعلق بها الفتح وهذا ينافي ما سبق من أن الفتح يتعلق بها أوّلاً فهي المفتوح الأول والقول بأنه مفتوح بها في نفسها ومحل افتتاح بالنسبة إلى ما سواها تكلف ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه له لأنها مفتتحة وإضافتها إلى سائر المفتتح لا يظهر حسنها إلا أن يقال إنها من قبيل إضافة الجزء إلى الكل على أن يكون الإضافة لامية وجعله مصدراً ميمياً للمبالغة لا يدفع المحذور لأنه إما بمعنى اسم المكان أو بمعنى المفعول فيلزم ما لزم والمراد بالمبدئية المبدئية في كتابة المصاحف والتلاوة حين مراعاة الترتيب أو في الصلاة لأنها واجب تقديمها قراءة على قراءة سائرها أو في النزول بناء على أنها أول سورة نزلت بتمامها وأما سورة اقرأ فأول سورة نزلت بعض آياتها ويتلوها ما عداها في ذلك فجعلت أماً وأصلاً له بطريق التشبيه والتشبيه لا يقتضي مشاركة المشبه والمشبه به من كل وجه فقول البعض أن المبدأ يقال للجزء الأول ولما منه الشيء والفاتحة مبدأ بالمعنى الأول وأم بالمعنى الثاني فجعل هذا وجهاً لتسميتها أماً غير مرضي غير مرضي أما أولاً فلأن جزء الشيء يصدق عليه ما منه الشيء وإن لم يكن العكس وأما ثانياً فلأن الإطلاق[٢] على التشبيه لا لكونه جزءاً والاشتراك في مطلق المبدئية كاف فيه.

قوله: (فكأنها أصله ومنشأوه) الظاهر أنه تفريع على كونها مبدأه أي فإذا كانت مبدأه

قوله: فكأنها أصله ومنشؤه هذا بيان لوجه تشبيه سورة الفاتحة بالأم المبنى عليه استعارة لفظ الأم لها.

= مطلب مهم في بيان كون رسم الشيء جزءاً من مجموع المسمى أطال الله تعالى عمر أستاذنا المحقق ودام ظله حيث أوضح هذا المقام كما أوضح سائره.

(١) إلا إذا أريد به الإضافة بمعنى في فيجوز كون المراد جميع القرآن لكن الظاهر الإضافة بمعنى اللام.

(٢) اسم إن وعلى التشبيه خبره.

فكأنها أصله ومنشأه وبهذه المشابهة شبهت بالأم قوله وتسمى أم القرآن ويحتمل أن يكون تفريعاً على المجموع لفاً ونشراً أي فإذا كانت مفتتحة فكأنها أصله وإذا كانت مبدأه فكأنها منشأوه وإليه مال مولانا ملاخسرو حيث قال ثم إن في كل من فاتحة الكتاب وأمه جهتين جهة النظر إلى أول الحال وجهة النظر إلى المآل والجهة الأولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتتحة[١] والثانية كونها أصلاً يتفرع عليه الباقي فلذا قال في الأول لأنها مفتتحة وفي الثاني فكأنها أصله وكذا الجهة الأولى في الأم تقتضي كونها مبدأ للولد والثانية كونها منشأ له فإن الولد إنما ينشأ ويترعرع[٢] بعد الانفصال منها فلذا قال في الأول ومبدأه وفي الثاني منشأه وخص كأن بالأصل[٣] والمنشأ لأن كونها مفتتحة ومبدءاً أمر تحقيقي بخلاف كونها أصله ومنشأه انتهى. وفيه نوع تكلف لا يخفى وجوز البعض كون قوله مفتتحة ومبدأة ناظر إلى التسمية بفاتحة الكتاب وقوله فكأنها ناظر إلى التسمية بأم القرآن واعتذر بأن إيثار الفاء على الواو مع أن الظاهر الواو ح فلتفرع مدخولها على ما قبله في التصور فلا يقدح في استقلال كل منها في العلية انتهى. ولا يعرف له نظير إذ لا وجه لتفريع مدخولها على ما قبله مع أنه علة لشيء غير ما الذي قبله علة له فالوجه الأول هو المعول قال بعض الفضلاء كون مبدأه عطف تفسير لقوله مفتتحة وهما علة لقوله أم القرآن وترك تسميتها بالفاتحة وجه وجيه إلا أنه مخالف لما نقل عن المص رحمه الله تعالى في حواشيه من أن قوله لأنها مفتتحة تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه كون المنقول عنه المعنى العرفي أنسب كما أن الوجه الأول بالأصلي أنسب وإن جرى كل منهما في كل منهما.

قوله: (ولذلك تسمى أساساً) أي ولكونها أصلاً تسمى أساساً[٤] إذ الأساس كالقاعدة ما يبتني عليه الشيء ابتناء حسياً أو عقلياً ولا مدخل لشبهها بالمنشأ في هذه التسمية كذا قيل.

قوله: (أو لأنها تشتمل على ما فيه) تعليل لتسميتها بأم القرآن فقط إذ الاشتمال على ما فيه مناسب لها دون التسمية بالفاتحة والمعنى أن الفاتحة تشتمل على ما فيه أي في القرآن أي أصوله ومقاصده فكأنها تشتمل على جميع ما فيه فلا يردان فيه القصص والمباحات[٥] وغيرها واليد الإشارة في كلام المصنف وهو قوله من الثناء الخ وبعد ظهور المراد لا وجه للإيراد فإن بيانه صريح في أن المراد الاشتمال على مقاصده دون مكملاته ومتمماته.

قوله: (من الثناء على الله سبحانه وتعالى) بما هو أهله بإجراء الصفات العظام وهي من قوله ﴿الحمد لله﴾ إلى قوله ﴿إياك نعبد﴾.

قوله: أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء إلى آخره معنى الثناء مستفاد من إجراء الصفات الكمالية على اسم الذات من وصف الربوبية والرحمة البالغة والملكية بالأمور يوم الجزاء ومعنى

---

(١) قوله مفتحة يؤيد كون الفاتحة مصدراً بمعنى المفعول ولم يقل مفتوحة لنكتة تأمل.
(٢) أي يتحرك.
(٣) أي وخص المص لفظ كان بالأصل.
(٤) والتسمية بالأساس ليس بطريق التشبيه بل لكون معنى الأساس متحققاً فيه.
(٥) مثل المبايعات والمناكحات.

قوله: (والتعبد بأمره ونهيه) المفهوم من إياك نعبد إذ لا معنى لعبادة العبد له إلا امتثال أوامره واجتناب نواهيه فإن العبادة أقصى غاية الخضوع وهو لا يتحقق إلا بما ذكرنا فهي مشتملة على جميع العبادات اشتمالاً إجمالياً بحيث لا يشذ فرد منها وإما خصوص العبادة وتفصيلها ففي سائر السور فتشبه الأم فسميت أم القرآن قيل التعبد بمعنى التكليف وهو في الأصل جعل الشخص عبداً يقال عبدني فلان تعبيداً واعبدني إعباداً واعتبدني اعتباداً وتعبدني تعبداً والكل بمعنى استعبدني وصيرني كالعبد وعدي بالباء لتضمنه معنى التكليف انتهى. فحينئذٍ يكون الأمر والنهي بمعنى المأمور به والمنهي عنه وأورد عليه أن قوله إياك نعبد يفيد التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف وأجيب بأنه بناء على لسان العباد تعليماً لهم وطلباً لعبادتهم فهو تكليف ثم إن تفسير التعبد بالتكليف لا يساعده اللغة إلا أن يقال هو تفسير له بلازم معناه وحقيقته اتخذه عبداً أو لتضمينه معناه لتعديته بالباء كذا

التعبد بالأمر والنهي من قوله: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] ويدخل تحته طلب الاستعانة والهداية إلى الصراط المفاد بقوله: ﴿وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٥] لأنه طلب العون على ما تعبد وتكلف من إتيان ما أمر به والكف عما نهى عنه ويجوز أن يستفاد معنى التعبد من قوله الحمد لله على أن يقدر بقل تعليماً للعباد فيكون أمراً مشتملاً للنهي فإن الأمر الإيجابي يتضمن النهي عن ضد ما أمر به ومحتوياً على الثناء وذلك ظاهر ومعنى الوعد والوعيد من مالك يوم الدين فإن الدين هو الجزاء وهو إما بالثواب أو بالعقاب فوصف ذاته تعالى بأنه مالك متصرف بالجزاء يوم القيامة مشتمل على المجازاة بمقتضى الوعد بالثواب على المطيع والوعيد بالعقاب على العاصي ومن قوله: ﴿أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فإن بيان الصراط المستقيم بصراط الذين أنعمت عليهم بإبداله منه في ضمنه إخبار بأن الإسلام سبب لاستجلاب النعم كلها وأجلها النعم الأخروية الموعودة على الإسلام المدلول عليه بالصراط المستقيم فإن حذف المفعول من أنعمت لإفادة الشمول والإحاطة على ما قال صاحب الكشاف رحمه الله وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة إلا أصابته واشتملت عليه ففيه وعد على الإسلام بالإنعام وفي استثناء المغضوب عليهم ولا الضالين عن المنعم عليهم وعيد لدلالته على أنهم في حرمان مما منح به الذين أنعم عليهم بنعمة الإسلام ويمكن أن يقال في وجه تسمية الفاتحة بأم القرآن ما هو أبسط مما قالوا بأن نقول إن هذه السورة مشتملة عى أربعة أنواع من العلوم التي هي مناط الدين المشتمل عليها جميع القرآن النوع الأول علم أصول الكلام ومعاقدة معرفة الله وصفاته وإليه الإشارة بقوله لله رب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله: ﴿أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] ومعرفة المعاد وهي المدلول عليها بقوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] والنوع الثاني علم الفروع وكيفية العبادات وهي المومي إليه بقوله: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] والعبادات بدنية ومالية وهما يتوقفان على أمور المعاش من المعاملات والمناكحات ولا بدّ الحفظ قوانينها من الحكومات فتمهدت الفروع على هذه الأصول والنوع الثالث علم ما به يحصل الكمال وهو علم الأخلاق وأجله الوصول إلى حضرة القدس وجناب الحق تعالى والسلوك لطريقه والاستقامة عليها وإليه الإشارة بقوله: ﴿وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] والنوع الرابع علم القصص والأخبار عن الأمم السالفة

قيل ولو حمل التعبد على التقرب بأنواع القربات والباء في بالأمر على السببية على أن المراد بهما معناهما الحقيقي لكان أسلم من التكلف وذكر الأمر والنهي للإشارة إلى أن القربات إنما يعتد بها إذا وافقت الشرع فعلم منه أن الامتثال بالأمر والنهي معتبر في كون العبادة عبادة معتداً بها سواء كان الامتثال المذكور لازماً للعبادة أو جزءاً من مفهومها كما هو الظاهر ويؤيده ما وقع في الكشف من قوله العبادة التحقق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى فإنه صريح في كون الارتسام المذكور قيداً للتحقق فتكون العبادة عبارة عن المجموع وأما قول المصنف فيما سيجيء أن العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع امتثال ما أمر ونهى ألا يرى أن غاية الخضوع بدون الامتثال لا تزن عند الله جناح بعوضة إذ المراد بالعبادة عبادة المسلمين لله تعالى المفهومة من إياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال المذكور وأما قوله تعالى: ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم**﴾ [يونس: ١٨] الآية فالعبادة فيه صورة عبادة لا حقيقة عبادة نعم إنها عبادة لغة ولا كلام فيه وإنما الكلام في العبادة الشرعية.

قوله: (وبيان وعده ووعيده) المفهومان من قوله أنعمت عليهم فإن المراد بالإنعام الإنعام في الآخرة وما يتوسل به كما اختاره المص وإنعامه في الآخرة يشمل جميع ما وعد به عباده من اللذائذ الجسمانية والروحانية وغضبه يندرج فيه وعيداته فإنها ثمرات الغضب فهذه السورة الكريمة لاشتمالها على تلك الأبعاض إجمالاً وصيرورتها مفصلاً في سائر السور تشبه الأم التي يندرج فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر عند الانفصال منها وهذا الوجه مبني على أن نظم القرآن منقسم أصوله إلى الأقسام الثلاثة[1] وإن فاتحة الكتاب مشتملة عليها فإن الثناء والأمر والنهي والوعد والوعيد من قبيل الألفاظ فالفاتحة عبارة عن تلك الألفاظ باعتبار الدلالة على المعاني فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتمال الكل على أجزائه بخلاف الوجه الذي يتلوه فإنه بالنظر إلى معانيه كما سيعود عليك مفصلاً وفي بعض الحواشي إن ابن سيرين كره تسميتها أم القرآن والحسن البصري كره تسميتها أم الكتاب ورد بثبوته في الصحيحين وغيرهما كحديث الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب كذا قيل ولعلهما لم يطلعا على ما في الصحيحين لكن ذلك بعيداً ومرادهما الكراهية لمن لا يفهم المراد منه أو تلك الرواية غير ثابتة عنهما.

والقرون الماضية السعداء منهم والأشقياء وما يتصل به من وعد محسنيهم ووعيد مسيئيهم وهو المراد بقوله: ﴿أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧].

---

(١) ووجه انحصار أصول مقاصده في هذه الثلاثة كما عرفت أنه أنزل لإرشاد العباد إلى معرفة المبدأ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم إليه ويجتنبون عما يتضرروا به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان إلا بالأمر والنهي ولا بد للأول من باعث وهو الوعد وللثاني من زاجر وهو الوعيد كذا في حواشي منلاخسرو.

قوله: (أو على جملة معانيه) عطف على قوله على ما فيه وإنما أعاد كلمة على لطول العهد مع الالتباس والمراد بالجملة ههنا المجمل لا بمعنى الجميع والقرينة عليه كنار على علم ولو أريد بها المجموع وجعل قوله من الحكم الخ بيان له لم يبعد والمعنى أو لأنها تشتمل على مجمل معانيه دون تفاصيله ومن ذلك تشبه بالأم.

قوله: (من الحكم النظرية والأحكام العملية) شفاء لما في الصدور من الشكوك وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالشافية والشفاء والأحكام العملية الكاشفة عن محاسن الأعمال وقبائحها والمرغبة في المحاسن والزاجرة عن القبائح وبهذا يظهر وجه تسميتها بسورة الكنز والوافية والحكم جمع حكمة وهي إيقان العلم واتقان العمل فهما معتبران في الحكمة فمن أيقن العلم ولم يعمل أو اتقن العمل بلا علم فلا يكون حكيماً لكن المراد هنا بها إيقان العلم فقط بقرينه وصفها بالنظرية فالحكمة النظرية هي العلم بالأمور التي يقصد منها مجرد العلم دون العمل كمعرفتنا بالله تعالى وصفاته العلية والنبوة وأمر المعاد وغير ذلك مما يتعلق بالإلهيات والاعتقاديات والحكمة العملية هي العلم بالأمور التي يقصد منها العمل دون العلم إذ العلم ذريعة إليه وعبر المص عنها بالأحكام العملية تنبيهاً على ذلك إذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع وإنما قدم الحكمة النظرية مع أنه أخرها في سورة يونس في تفسير قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم﴾** [يونس: ٥٧] الآية لأنها أساس وأصل بصحبة الأعمال الجارحة أو غيرها وأما تأخيرها هناك فلكون ما أشار إلى الحكمة العملية في النظم الجليل مذكوراً أولاً بخلاف ما ذكر هنا كما سينكشف عليك.

قوله: (التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء) صفة جملة معانيه إذ العطف على المضاف أولى مع أن جعله صفة للمعاني المبينة بالحكم والأحكام راجع إلى ذلك وليس صفة للأحكام وحدها كما يوهم ذكره عقيبها لعدم اختصاص السلوك والاطلاع المذكورين بالأحكام وأما احتياجه إلى تقدير المضاف حينئذ أي أحكام سلوك فلا يكون وجهاً ضعيفاً لأنه شائع ذائع لا سيما عند ظهور القرينة كما هنا قوله سلوك الطريق المستقيم مستفاد من قوله تعالى: **﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾** [الفاتحة: ٦] وهو كما يكون بالنظر إلى الأفعال والأخلاق يكون بالنظر إلى الاعتقاد فإن سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء إنما يتم بالذكر والفكر والعبادة الخالصة له وتفويض الأمر إليه في جميع الأحوال والأهوال ويتضمن جميع ذلك الحمد لله إلى قوله وإياك نستعين فلا وجه للتخصيص بالأفعال بل هذا أحرى بالاعتقاد إذ المطلوب فيه دائماً السداد وإن اعوجاجه يفسد الأعمال دون العكس في المآل وكذا الاطلاع المذكور المشار إليه بقوله: **﴿صراط الذين أنعمت﴾** [الفاتحة: ٧] الآية لا يختص بالحكمة النظرية كما أشار إليه المصنف بقوله والمراد القسم الأخير وما يكون وصلة إلى نيله من القسم الأخير انتهى. فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب فإنه شرح كلام لا يرضي قائله لما عرفت من العموم الآتي وما يكون وصلة الخ إلى الاعتقادات والأعمال الصالحات لكن قيل نقل هنا

بعض أهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها الحكمة النظرية معرفة الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله إلى قوله يوم الدين والأحكام العملية في سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء والأشقياء المشتمل عليه إياك نعبد إلى آخر السورة انتهى. فإن صح عنه ما ذكر فهو مخالف لما مر وصاحب البيت أدرى بما فيه بالذي فتدبر انتهى. وصحته غير مسلمة إما أولاً فلعدم شهرته وتفرد بعض أهل عصره يوهم عدم ثبوته وإما ثانياً فلمخالفته لبيانه الآتي كما أشرنا إليه وكما ستقف عليه على أن ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ [الفاتحة: ٦] اشتماله على الحكمة النظرية أظهر من أن يخفى ولو خصص بها لكان أولى وإما ثالثاً فلأنه لو سلم صحته لا يبعد أن يقال إن صاحب البيت قد يذهل عن كثير في البيت وإن أردت العثور على ذلك فانظر إلى شرح الشافية والكافية لمصنفهما وإلى شرحهما لغيره كالفاضل الجاربردي والشيخ الرضي وعد الاطلاع من المعاني مع أنه من العلم لأن المراد ما به الاطلاع بقرينة السياق كذا قيل ولا يخفى ضعفه إذ المراد بالمعاني العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التي عبارة عن العلم وحاصله إن معاني القرآن إما علوم يقصد منها الإدراك فقط أو علوم تقصد منها العمل قوله هي سلوك الطريق المستقيم يعم الاعتقاد فقط والأعمال بعد الاعتقاد وقد عرفت أن المراد بالأحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها للإشارة إلى أن العمل مقصود منه ولو أريد بها المعلوم لاختل الكلام إذ المراد بالأول الإدراك ولو أريد بالثاني المعلوم لا يصح كونه بياناً للمعاني ولو قيل المراد بالمعاني المعلومات لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية قيل والناظرون تحيروا في حل هذين الوجهين فقال بعضهم معنى قوله أو لأنها تشتمل على ما فيه على أصول المعاني التي فيه لئلا يرد أن القرآن لما اشتمل عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بهذا الاسم وكلمة أوفى أو على جملة معانيه كأنها إضرابية على مذهب الكوفيين وأبي الفتح وابن الدهان فإنه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات كالمبايعات والمناكحات والمندوبات ولا يرد عليه ما أورد على الوجه الأول من خلوه من الاشتمال عليها فلا يحتاج في الجواب إلى التزام التكلف في بيان اندراجها بأن مرجع بعضها إلى التعبد بالأمر والنهي ومرجع بعضها إلى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وبأن تلك الأحكام ليست إلا لمصلحة نظام المعاش الذي روعي لأجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الأحكام راجعة إلى مقصودية التعبد والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع إلى الوعد والوعيد أو تصديق النبي عليه السلام بإخباره عن الغيب فيرجع إلى التعبد فلا يكون مقصوداً وهذا التوجيه مع كونه قاصراً إذ لم يتعرض فيه لحل قوله التي هي سلوك الطريق المستقيم وأنه كيف يصح جعله صفة لجملة معانيه يرد عليه أن قوله من الثناء على الله تعالى لا يكون بياناً لكلمة ما بل للفظ الموصول المقدر إذ ليس جميع المعاني المذكورة فيه نفس الثناء والتعبد والوعد والوعيد اللهم إلا أن يراد مما يصدق عليه أحد هذه الأمور أو يرجع إليه وإن قوله أو على جملة معانيه يكون إضراباً نظراً إلى ذلك المقدر ولا يخفى أن استعمال كلمة أو للإضراب عما هو غير مذكور في الكلام مع كونه صريحاً في الترديد مخل لفهم المقصود موجب التعقيد لا يجترىء على هذا من له ذوق سليم وقال بعضهم المراد باشتماله على ما فيه اشتماله على معظم مقاصده ليصح بيان كلمة ما الظاهرة

في العموم بثلاثة أمور وإلا ففي القرآن مقاصد أخرى كالقصص والأمثال وقوله أو على جملة معانيه الخ وجه آخر للتسمية[1] بأم القرآن أي لأنها تشتمل على جملة معانيه ومحصلها وقوله من الحكم النظرية والأحكام العملية بيان لجملة معانيه وقوله التي هي سلوك صفة لجملة أو مجموع الحكم والأحكام على حذف مضاف أي مفيدة سلوك الخ لا للأحكام وحدها إذ سلوك الطريق المستقيم المشار إليه بقوله: ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ [الفاتحة: ٦] كما يكون بالنظر إلى الأعمال يكون بالنظر إلى العقائد وكذا الإطلاع على مراتب السعداء للاقتداء ومنازل الأشقياء للاتقاء المشار إليه بقوله: ﴿**صراط الذين أنعمت**﴾ [الفاتحة: ٧] لا يختص بالحكم النظرية فلا وجه للحمل على اللف والنشر سيما غير المرتب ويرد عليه أن اللازم من قوله سلوك الطريق المستقيم المشار إليه بقوله: ﴿**اهدنا**﴾ [الفاتحة: ٦] الآية أن يكون هذه السورة مشتملة على مفاد جملة الحكم والأحكام والمدعي أنها مشتملة على نفسها وإن الاطلاع المذكور إذا كان للاقتداء والاتقاء يكون من الحكم المفيدة لسلوك الطريق المستقيم فلا وجه لذكره وجعله ثمرة للحكم والإحكام وقال بعضهم: مبنى الوجه الأول على جعل مقاصد القرآن الثناء وبيان الأوامر والنواهي والوعد والوعيد واشتمال الفاتحة عليها باعتبار أجزائها ومبنى الثاني على جعل مقاصده الحكمة العملية والنظرية واشتمال الفاتحة عليها باعتبار ما هو دعاء منها فإن المشير إلى الحكمة العملية الصراط المستقيم وإلى الحكمة النظرية ذكر السعداء والأشقياء ويرد عليه مع قصوره عن حل قوله هي سلوك الطريق المستقيم أنه يلزم أن يكون قوله أو على جملة معانيه مستدركاً إذ يكفي حينئذ أن يقال أو من الحكمة النظرية والأحكام العملية وإن الصراط المستقيم لا خصوصية له بالحكمة العملية وكذا لذكر السعداء والأشقياء بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل. وقيل على ما فيه يعني أصول ما فيه إذ لا يخفى أنها لا تشتمل على ما فيه من جزئيات المعاني وقيل لا يجدي تقدير الأصول أيضاً لأن الثابت بالبيان الآتي اشتمالها على فرد من كل أصل من تلك الأصول وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها أقول لا نسلم أن الثابت اشتمالها على فرد من كل أصل فإنها اشتملت أولاً على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا يخفى أنه أصل كلي يعم جميع أفراد الثناء وثانياً على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة مطلقة تعم جميع العبادات فهي أصل كلي أيضاً وثالثاً الوعد والوعيد المأخوذين من ذكر الإنعام والغضب ولما كان الإنعام والغضب مطلقين كان الوعد والوعيد المأخوذين منهما مطلقين أيضاً فثبت الكلية ههنا أيضاً انتهى. ودلالة أنعمت وغير المغضوب على الوعد والوعيد لاسترة فيها ولا اعتبار لإنكار بعض المحشين.

قوله: (وسورة الكنز والوافية والكافية) الظاهر أن مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع

قوله: وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك أي لاشتمالها على ما في القرآن قوله وتعليم المسألة أي وتعليم العباد طريق السؤال وهذا مبني على أن يكون الحمد لله مقدراً بقل فيكون ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] داخلاً في حيز القول إرشاداً للعباد إلى إذا سألوا شيئاً

---

(١) قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب أيضاً ليكون مناسباً لما سبق من قوله لأنها مفتتحة ومبدأه قلنا نعم فإن ما يدل على الشيء حقه أن يكون فاتحة له وعنواناً يستدل به عليه كذا قيل ولا يخفى ما فيه.

سورة فاتحة الكتاب اسماً تأمل ويحتمل أن يكون مضافاً إضافة العلم إلى الخاص والوافية عطف على السورة إذ العطف على المضاف أولى ويحتمل كونه عطفاً على الكنز وكذا الكلام في الكافية.

قوله: (لذلك) أي لاشتمالها على مقاصد القرآن أو جملة معنية التي هي كالجواهر النفيسة المكنوزة لأنها ذخر المعاد والسعادة الأبدية فتفي وتكفي وفي ذلك قوله عليه السلام: «فاتحة الكتاب أنزلت من تحت كنز من كنوز العرش» وقوله عليه السلام: «إن الله تعالى قال فيما من به على رسوله إني أعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عرشي» أي مثل كنز وليس باستعارة لذكر الطرفين إلا أن يجعل من قبيل:

قد زرّ أزراره على القمر

وقيل سميت وافية لأنها لا تنصف في الصلاة كغيرها وكافية لأنها تكفي المصلي دون غيرها وجعلها من كنوز العرش فإنه محل ابتداء ظهورها وفيضها ولذا رفعت الأيدي في الدعاء نحوه وأنه قبلة حملة العرش كما أن الكرسي قبلة الكروبيين ولتمثيل عظم ما فيها وتصويره أضيفت إلى العرش وقيل إنه من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه.

قوله: (وسورة الحمد والشكر والدعاء) الظاهر أن مجموعه اسم لا الحمد وحده لعدم ورود إطلاق الحمد وحده على هذه السورة وكذا الكلام في الشكر والدعاء وتعليم المسألة فهي معطوفة على الحمد والقول بأنه حينئذ يلزم حذف جزء العلم أو العطف على جزئه وكلاهما ممنوعان ضعيف أما أولاً فلأن هذه التسمية بمعنى الإطلاق لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الأمن من الالتباس كما في رمضان إذ اشتهار إضافة السورة إلى هذه المصادر في الأحاديث يدفع الالتباس وأيضاً يجوز العطف على جزء العلم المركب الإضافي باعتبار معناه الأصلي وفيه نوع بعد والقياس على الإعراب قياس مع الفارق لأنهم أعطوا الإعراب الذي اقتضاه العامل في الجزء الأول في مثل عبد الله فإن آخر الجزء الثاني مشغول بإعراب الحكاية حين كونه علماً لا لأنهم أجر وأمثل هذا العلم مجرى غير العلم من التراكيب الإضافية فلا يلزم من جواز الإعراب في الوسط جواز العطف على جزء العلم.

قوله: (وتعليم المسألة) مصدر ميمي بمعنى السؤال أي طلب الهداية المشار إليه بقوله ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] وفي الكشاف فإن قلت فكيف قال الله تعالى متبركاً باسم الله ﴿أقرأ﴾ قلت مقول على ألسنة العباد ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون باسمه وكيف

ينبغي أن يسألوا ما هو سلب للسعادة الأبدية والنعيم المقيم وهو طريق الإسلام المعبر عنه بالصراط المستقيم.

وجه إطلاق الكنز عليها بالنظر إلى تحقق المناسبة بين الموضوع له وبين هذا وكذا وروده في الحديث الشريف لذلك.

يحمدونه وكيف يعظمونه وكيف يمجدونه والمصنف زاد عليه ويسأل من فضله انتهى. فيكون هذه السورة تعليم الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من النكتة في التخصيص بتعليم المسألة ولعل لدفع هذا قال بعض أرباب الحواشي أي تعليم طريق السؤال فإن السائل ههنا حمد أولاً ثم أثنى عليه ثم ذكر أن عبادتي ليس إلا له ولا استعانة إلا منه ثم سئل فقدم على سؤاله أموراً يحسن تقديمها عليه أي تكون سبباً لإجابة السؤال من الملك المتعال فيكون هذا اللفظ إشارة إلى أول السورة إلى اهدنا الخ لكن ما نقلناه عن الشيخين لا يلائمه فتأمل[1].

قوله: (لاشتمالها) أي السورة **(عليها)** أي المسألة اشتمال الكل على الجزء أو الكلي على الجزئي ولو كان المعنى لاشتمال السورة على كيفية تعليمها وكان إشارة إلى السورة من أولها إلى آخرها لكان أمر الاشتمال مشكلاً.

قوله: (والصلاة) بالجر أي سورة الصلاة أو بالنصب عطفاً على السورة إن قيل إن لفظ الصلاة اسم لها بانفرادها قوله **(لوجوب قراءتها)** أي لفرض قراءتها كما هو مذهب الشافعي قوله **(واستحبابها فيها)** وهو مذهب الحنفية إذ المراد بالاستحباب ما ليس بفرض فيتناول الواجب الاصطلاحي وهو المراد بقرينة المقابلة قيل أي في الصلاة كما هو عند الحنفية فإن المستحب والمندوب قد يجعل عندهم متناولاً للواجب والسنة والمستحب المتعارف وعبارة المدارك أحسن من هذه وهي أنها تكون واجبة أو فريضة انتهى. أو المعنى لوجوب قراءتها أي في كل الصلاة عند الشافعي وفي الأوليين عند أبي حنيفة واستحبابها في الركعتين الأخريين عند أبي حنيفة فقط بخلاف سائر السور إذ لا وجوب فيها ولا استحباب كذا قيل واستعمل الوجوب في معنييه ولا يجوز إرادة المعنيين بلفظ الوجوب معاً إما عند الشافعي فلأنه بمعنى الفرض فقط وإما عند الحنفية فلأنه بالمعنى المشهور ولك أن تجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني حقيقة في كل نوع كما ذكره الإمام ابن الهمام ولا محذور ح أيضاً لأنه من قبيل ذكر العام وإرادة ما تحته من النوعين كذا قيل ولا يخفى أن هذا لا يتمشى على مذهب المصنف فهو توجيه بما لا يرضي قائله لكن المص له أن يجمع بين معنيي المشترك وهذا تكلف يستغني عنه بما ذكرنا أولاً على أن الاستحباب المصطلح لا يصلح أن يكون وجهاً للإطلاق والتسمية.

قوله: (والشافية والشفاء) والشفاء أبلغ من الشافية والحديث الشريف يدل على صحة

قوله: لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها إشارة إلى المذهبين فإن الشافعي رحمه الله قال بوجوب قراءتها في الصلاة وأبا حنيفة باستحبابها فلكون قراءتها في الصلاة سبباً لأجزائها أو لفضيلتها كان للصلاة مزيد اختصاص بها فلذا سميت سورة الصلاة بالإضافة المنبئة من الاختصاص الكامل.

---

(١) وجهه أن الظاهر منه أن هذه السورة فيها تعليم كيفية الحمد وكيفية التعظيم وكيفية التمجيد والسؤال على حالهما لا أن الحمد وغيره طريق السؤال.

إطلاق الشفاء عليها والقرآن يدل عليه أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً فإذا صح إطلاق الشفاء صح إطلاق الشافية بطريق الأولى **(لقوله عليه الصلاة والسلام هي شفاء لكل داء)** أي داء حسي إذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان صفي وكذا شفاء لكل داء معنوي لاشتمالها ما هو شفاء من الحكمتين.

قوله: (والسبع المثاني) منصوب عطفاً على السورة أي ويسمى بمعنى يطلق لا بمعنى العلم بسبع المثاني.

قوله: (لأنها سبع آيات) علة لتسميتها سبعاً.

قوله: (بالاتفاق) أي باتفاق الأكثرين المعتد بهم فخلاف غيرهم لا يعتد به ذكر في التيسير أنها ثماني آيات[1] عند الحسن البصري وست آيات في قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم أنها تسع آيات لكنها لا يعبأ به لمخالفة اتفاق القراء والأئمة الحنفية والشافعية.

قوله: (إلا أن منهم من عد التسمية دون أنعمت عليهم) أي من القراء والأئمة من عد التسمية آية دون أنعمت أي دون **﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾** [الفاتحة: ٨] لوضوح أن الصلة بدون الموصول والمضاف إليه بدون المضاف لا يكون آية ومع هذه لا يكون مثل هذا الإيجاز مستحسناً وهذا صدر من الزمخشري وتبعه المصنف.

قوله: (ومنهم من عكس) أي عد **﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾** [الفاتحة: ٧] آية

قوله: إلا أن منهم من عد التسمية دون أنعمت عليهم ومنهم من عكس لا يتوهم منه أن ﴿أنعمت عليهم﴾ آية لأنه ليس بآية اتفاقاً فالمراد أنه آية مع ﴿صراط الذين﴾ [الفاتحة: ٧] لأن الصلة بدون الموصول لا تعد آية فإذا عدت التسمية آية من الفاتحة يكون ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] آية ثانية و ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ٣] ثالثة و ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] رابعة و ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] خامسة و ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] سادسة و﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] سابعة وإذا لم تعد التسمية آية يكون ﴿بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ١، ٢] آية أولى و ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ٣] آية ثانية و ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] ثالثة و ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] رابعة و ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] خامسة و ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] سادسة و ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] سابعة وفي المرشد إن وقفت على أنعمت عليهم كان آخر آية على مذهب أهل المدينة والبصرة وهو جائز وليس بحسن لأن غير مجروراً متعلق به على الوصفية أو البدلية ومنصوباً على الحالية أو الاستثنائية وجوازه إنما يكون بالخبر المروي فإنه ﷺ كان يقف عند آواخر الآيات وهذه آخر آية عند من ذكر فهذا وجه جوازه قال الطيبي رحمه الله القول الأول وهو عد التسمية آية دون أنعمت عليهم أولى من عكسه لأن أنعمت عليهم لا يناسب وزانه وزان فواصل

---

(١) وعن عمرو بن عبيد أنه جعل **﴿إياك نعبد﴾** آية وهي على عدة ثمان آيات لكنها شاذ صرح به الثقات كذا قاله خسرو.

دون التسمية وإن جعلها جزءاً من الفاتحة ولعل هذا الاختلاف منشأ من ذهب إلى أنها ثمان آيات جمعاً للقولين والمصنف أشار إلى رده بأنه على الاختلاف لا على الاتفاق.

قوله: (وتثنى في الصلاة) شروع في بيان وجه التسمية بالمثاني أي ولأنها تثنى أي تتكرر في الصلاة وهذا أولى مما في الكشاف من قوله تثنى في كل ركعة قيل وهي عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لأنها مؤولة بأن في بمعنى مع أي تكرر مع كل ركعة ولا يخفى أنه لا يدفع الإشكال وبأنه مجاز تسمية للكل باسم الجزء والداعي إلى المجاز التنبيه على أن الصلاة مع اشتمالها على أركان فعلة واحدة كركعة أو تثنى مجازاً تسمية للمطلق باسم المقيد أي تذكر وتقرأ أو الظرف مستقر لا لغو أي تثنى كائنة نفسها في كل ركعة أو واقعة في كل ركعة أو لفظة في ههنا[1] كما في قولهم هذا مستعمل في وضع اللغة لكذا بمعنى أنه مستعمل بحسبه وباعتباره فالمعنى تثنى في الصلاة بحسب كل ركعة وباعتباره كذا قيل ولا يخفى ما فيه كما أوضحه بعض أرباب الحواشي ويحتمل أن يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن أن يكون موقعاً للتكرار فيخرج الركعة الأولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر العام على بعض أفراده بقرينة العادة فلا محذور أصلاً[2] إذ هو حقيقة في الباقي مطلقاً على ما اختاره شمس الأئمة نقله صاحب المرآة ولهذه التكلفات عدل عنه إلى ما هو صريح في المراد بحيث لا يرد عليه الإيراد ولا يخفى أن إطلاق السبع المثاني على هذا الوجه يلزم أن يحدث بعد النزول والتزامه خارج عن مقتضى العقول.

قوله: (والإنزال) أي وتثنى في الإنزال قبل تثني المقدر هنا بمعنى ثنيت عبر به حكاية

السورة ولما روى محيي السنة عن ابن جريج أخبرني أبي عن سعيد بن جبير ولقد ﴿آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٨٧] هي أم القرآن قال أبي وقرأها على سعيد بن جبير حتى ختمها ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة قال سعيد قرأها عليّ بن عباس كما قراءتها عليك ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة **(ابن تمجيد)**.

قوله: ويثنى في الصلاة وفي الكشاف لأنها تثنى في كل ركعة ويرد عليه أنها لا تثنى في كل ركعة فتأويله إما بالحمل على المجاز بأن يعبر عن الكل بجزئه أو يراد أنها تتكرر في كل ركعة بالقياس إلى ركعة أخرى والتأويل بأن المراد بيان محل التكرير بمعنى أنها تكرر في الصلاة باعتبار ركعة ركعة لا باعتبار ركن ركن ولا ركعتين ركعتين بعيد خفي الأخذ من العبارة على أن المقصود بيان وجه تسمية الفاتحة بالمثاني وإذا كان المراد بيان محل التكرير يكون المعنى هكذا ويسمى الفاتحة بالمثاني لكون محل التكرير ركعة وهذا لا معنى له إلا أن يقال أصل المقصود بيان وجه التسمية وذلك المعنى الآخر مفاد في ضمنه بطريق الإدماج ولو قال في كل صلاة لفات هذا المعنى المدمج إليه وعلله الزمخشري رحمه الله تعالى في الفائق بأنها تثنى في قومات الصلاة فوجهه أيضاً ما ذكر وينبغي أن يحمل الصلاة على الأكثر لئلا يرد عليه التنفل بركعة واحدة عند من يجوزه وأما صلاة الجنازة فلا تسمى ركعة.

---

(١) ولو حمل كلمة في ههنا كما في قولهم الحرف يدل على معنى في غيره لكان أوضح في الجواب.
(٢) رد على غنى وزاده فإنه اعترض بأنه مجاز.

عن الحال الماضية أو يقدر ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبناً وماءً بارداً ولا يخفى أن تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني إنما يستفاد من قوله: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] فيكون واقعة قبل الهجرة وتكرار النزول ليس إلا بعدها فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي انتهى[١] هذا إنما يتم لو تعين إرادة الفاتحة من المثاني والمص بين هناك وجوهاً أخر على أن قوله تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني إنما يستفاد الخ ضعيف فالاستفادة المذكورة على إطلاقه غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيد وأنت تعلم أن التسمية أو ظهورها متأخرة عن تثنيتها في الصلاة وعن تكرار النزول لأن أحدهما وجه التسمية ولا ريب في تقديم وجه التسمية على التسمية كما في سائر الأسامي فلا وجه لما قال البعض من أن التسمية مقدمة على تثنيتها ثم بني عليه كون الإنزال وتكراره مستقبلاً كما وقع صريحاً في كلام بعض المتأخرين فالشجرة تنبىء عن الثمرة وأحسن ما قيل هنا إن المقدر صيغة الماضي أي ثنيت كما أن الأحسن كون تسمى بمعنى سميت كما وقع في بعض العبارة في مثل هذا وأشار إليه من قال وجه تسميتها بالسبع المثاني وكذا في سائر المواضع فإن المص حاك عن التسمية الماضية فالأولى إما تسميتها فكذا أو سميت لكن التسمية لكونها أمراً مستمراً عبر بالمستقبل تنبيهاً على ذلك.

قوله: (إن صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة حين حولت القبلة وقد صح أنها مكية) أي أن صحة تكرار نزولها مشكوك فيها إذ لا دليل عليه يفيد اليقين فلا يجزم بكونه وجهاً للتسمية أيضاً لأنه فرعها ولهذا أخره وضعفه فلما كان كون الشك في التكرار يحتمل أن يكون النزول في المدينة فقط كما هو قول مجاهد أو في المكة قال رحمه الله تعالى وقد صح أنها مكية الخ رد القول مجاهد إذ يلزم منه أن النبي ﷺ حين كان في المكة يصلي بغير الفاتحة ولا يرضى به للعقول السالمة حتى نقل عن الحسين بن الفضيل أن لكل عالم هفوة فهذا هفوة مجاهد فإنه تفرد به والعلماء على خلافه وقيل نزل بعضها في المدينة انتهى ويرد عليه ما يرد على مجاهد مع أن ذلك البعض الذي نزل مكة ومدينة غير متعين وتوجيه البعض بقول مجاهد بأنه لا يتكرر نزولها قرآناً والنزول وحياً متلواً لا يستلزم القرآنية يرد عليه أن قوله تعالى:

قوله: وقد صح أنها مكية وفي هذه المسألة ثلاثة أقاويل الأول إنها مكية والثاني إنها مدنية والثالث إنها مكية ومدنية والأصح إنها مكية لأنها لأن سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله عز وجل ولقد ﴿آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] والمراد به سورة الفاتحة أقول فيه نظر فإن كون هذا مكياً لا يستلزم أن تكون الفاتحة مكية لجواز أن يكون نزوله عند عود رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى مكة ثانياً بعد ما نزلت الفاتحة في المدينة اللهم إلا أن يقال ما نزل في أسفاره ينسب إلى وطنه الذي منه سافر صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: من الفاتحة خبر والمبتدأ بسم الله الرحمن الرحيم باعتبار اللفظ أي هذا اللفظ أو هذا الكلام من الفاتحة.

---

(١) وقد اعترف به هذا القائل في قول آخر منلا سيالكوتي.

﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] يقتضي أن يتلو القرآن في الصلاة ولا يكتفي بغيره وإن كان وحياً متلوا على أن ثبوت وحي متلو غير القرآن غير معلوم في الشرع ومجرد تجويز العقل غير كافٍ بل يؤدي إلى مفسدة والوحي الذي بإشارات الملك كقوله عليه السلام: «إن روح القدس نفث في روعي» الحديث لا يعد وحياً متلواً ولو سلم فلا يكتفي به في الصلاة لما ذكرنا وأعان الموجه بعض المحشين فإنه لا بعد فيه فإنه لا بد من التزام ذلك لمن قال نزولها مرتين وألا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم باطل بالإجماع انتهى وأنت تعلم ما في الالتزام المذكور من النظر قوله وألا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين غير تام ألا يرى أن الفاضل الخيالي أجاب عن الاعتراض على تعريف الرسول بان الرسول ثلاث مائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح اشتراط الكتاب في الرسول بأنه يمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة انتهى فلما لم يكن الكتب المتقدمة متعددة زائدة على القدر المذكور بتكرر النزول فعدم كون الفاتحة سورتين بتكرر النزول أولى إذ القياس على الآيات المذكورة في سورة الرحمن قياس مع الفارق[1] فإن كل واحد منها مسوقة لمعنى مغاير للمعنى المراد من السابق واللاحق كما لا يخفى على الناظرين في تفسير المص هناك وكذا الكلام في سورة المرسلات وأما سورة الفاتحة فلعل الحكمة في نزولها ثانياً مع كون المراد باقياً إظهار تعظيمها والترغيب على مداومة قراءتها في عموم الأوقات لاسيما في الصلاة والمكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أو بالمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أو سفر من الأسفار وهذا أشهر الأقوال والقول الثاني أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فما نزل بالأسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني والثالث ما وقع خطاباً لأهل مكة مكي والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة كذا نقل عن الإتقان والمراد هنا المعنى المشهور والنسبة بين المعاني أن الأول أعم منهما مطلقاً والثاني والثالث أخص منه مطلقاً وبين الثالث والثاني عموم من وجه وفي المعنى الثالث أيضاً يثبت الواسطة لكن بغير الوجه المذكور في الثاني.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾) [الحجر: ٨٧] لما في الصحيح البخاري عن أبي سعيد المعلى أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم أوتيته وبما فيه» ولما فسر النبي عليه السلام السبع المثاني بسورة الفاتحة علم أن المراد به في الآية المذكورة هي السورة الفاتحة قوله: **(هو)** أي قوله تعالى المذكور.

قوله: (مكي بالنص) أي بالأثر على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فإن للموقوف في أمثاله حكم المرفوع كما في الإتقان وقد تأيد ذلك بأن كون الفاتحة مكية مذهب عليّ وابن عباس وقتادة وأبيّ بن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء ولما ثبت كونها

---

(١) على أنه توقيفي وما تكرر في السورتين بعد آيات بطريق السمع ولا كذلك الفاتحة.

مكية بهذه المؤيدات لا وجه لما قيل من أن هذا معارض بما روى النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن السبع المثاني هي السبع الطوال أعني السور من أوائل البقرة إلى آخر الأعراف ثم براءة وقيل يونس على ما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في فتح الباري فإن للموقوف في أمثاله حكم المرفوع أما أولاً فلأن الموقوف وإن كان في حكم المرفوع لا يقاوم المرفوع وأما ثانياً فلأن رواية البخاري أرجح وأما ثالثاً فلأن كون المراد به سورة الفاتحة مؤيد بما ذكرنا حتى يكاد أن يكون مجمعاً عليه فكيف يدعي المعارضة ولذا مرض المصنف في تفسير هذه الآية ما سوى هذا الاحتمال وأما القول بأن مجرد كون الآية مكية لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة إلى المدينة فمدفوع بأن المراد هنا كما سبق أشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع في التيسير من أن سورة البقرة مدنية إلا آية منها نزلت يوم النحر في منى في حجة الوداع فبناء على الاصطلاح الغير المشهور وهو أن يكون المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة وما نزل في غيرهما خارج عنهما واسطة بينهما وتجويز كون آتيناك في الآية الكريمة من قبيل ونادى أصحاب الجنة احتمال عقلي لا عن دليل فلا يعبأ به نعم ثبوت كون الفاتحة مكية بهذه المؤيدات لا ينافي نزولها مرة أخرى في المدينة لكن لا بد من بيانه بالدليل ولم يثبت عند المصنف ولذا لم يرض به وغرضه بهذا الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لا نزولها مرة أخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى تقدير ثبوته فالمراد به الأثر كما مر[1] فما قاله بعض الأفاضل من أن المراد به أن ما قبله وما بعده إلى آخر السورة أي سورة الحجر في حق أهل مكة ضعيف إما أولاً فلأنه استدلال بالمعقول المستنبط من المنقول ومثل هذا لا يعد نصاً واستوضح ببرهان التمانع المقتبس من مشكاة أنوار قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية وإما ثانياً فلأن قوله إن ما قبله وما بعده في حق أهل مكة لو سلم كونه في حق أهل مكة لا يستلزم كون الآية مكية كما مر توضيحه وتجويز كون مبنى كلامه على اصطلاح ثالث يؤدي إلى تخليط الاصطلاحات في التقريرات والتحريرات وبعد تبين أن مراده بالمكي والمدني على الاصطلاح المشهور لا وجه لحمل كلامه على الاصطلاح الغير المشهور.

قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾

قوله: (هي من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي) أي جزء منها وإن اختلف في أنها آية تامة وبعض آية وما

---

(١) أشار إلى أن المراد بالنص ليس ما هو مصطلح أهل الأصول بل بمعنى الدليل قال صاحب المرقاة وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة أيضاً حينئذٍ بالنسبة إلى الحال ويطلق أيضاً على لفظ القرآن والحديث.

ثبت في الكتب الفقهية فهو أن البسملة جزء من كل سورة في أصح قوليه وإنما لم يتعرض لذلك لأن الدليل المذكور إنما يثبت جزئيتها من الفاتحة قيل وجزئيتها من غيرها إنما ثبت بالقياس عليها إذ الفرق تحكم انتهى فح يثبت التعرض في الجملة قيل وفيه أقوال عشرة الأول أنها ليست آية من السورة أصلاً الثاني أنها آية من جميعها غير براءة الثالث أنها آية من الفاتحة دون غيرها الرابع أنها بعض آية منها فقط الخامس أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤوس السور تيمناً وللفصل بينها وهذا وإن ارتضاه متأخرو الحنفية لا نظير له إذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض منها السادس أنه يجوز جعلها آية منها وجعلها ليست منها بناء على أنها أنزلت بعضاً[1] منها مرة ولم تنزل أخرى لتكرر النزول استقلالاً أو لمدارسة جبرائيل عليه السلام في كل عام وهكذا سائر القرآن وهو المشار إليه في حديث أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ وهذا أقربها وكان ابن حجر يرتضيه ويقرره في درسه ويدفع به الاعتراض بأن القرآن قطعي التواتر فكيف يصح إثباتها أو نفيها بدونه وقد نقله[2] القراء كأبي شامة وغيره وأطنب في تحسينه السيوطي في حواشيه[3] فإن قلت هذا لو سلم فجائز على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به وأيضاً لم يعهد في وجوه القراءات اختلاف في الآيات بل في الحروف وهيأتها ووقع في بعض حروف المعاني وهذا سر التعبير عن القراآت بالأحرف في الحديث وتقليلها واندفع به الاعتراض بأنه قرىء بالبسملة في السبعة وهي متواترة فيما عدا الأداء فكيف يصح تركها قلت هذا غير وارد فإنه يجوز ترجيح أحد المتواترين ولم يبلغ غيره مرتبته مع تواتره كما في وجوه القراآت السبعة وكونه خلاف المعروف يبعده ولا يبطله والسابع أنها بعض آية من جميع السور كما نقله السيد والثامن أنها آية من سورة الفاتحة وجزء آية من السور والتاسع عكسه والعاشر أنها آية فذة أي منفردة وإن أنزلت مراراً وعلى هذا اختلف الآراء وبنوا عليها فصلها ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائي يعتقدون أن البسملة آية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وأبو عمرو يرونها آية من الأول وحمزة يراها آية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبري والمص سكت عن سائر السور فلا ينافيه أن قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا إلى أنها آية من كل سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها آية وبعض آية انتهى وما اعترض به بأن ما ذكره متأخرو الحنفية أنه لا نظير له إذ ليس لنا قرآن الخ فمدفوع بأنه لما كانت نازلة للفصل بين

---

(١) لعل العبارة أنها أنزلت مراراً منها وأخرى لا قاسم.

(٢) أي ما نقل عن ابن حجر.

(٣) فيقول إثباتها ونفيها حينئذٍ متواتران وفيه بعد بعيد إذ حينئذٍ يلزم حمل القواطع على المعاني المتناقضة وهو غير صحيح قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى: **﴿ولا يلتفت منكم أحداً إلا امرأتك﴾** الآية لأن القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة انتهى ولا ريب في كون التواتر من القواطع فكيف يقال إن التواتر وقع على النفي والإثبات وليت شعري كيف يتجاسر أحد على مثل هذه المغلطة المؤدية إلى المفسدة بل تؤدي عند التأمل إلى الأمر باعتقاد النقيضين فإنهما إذا كانا متواترين يجب اعتقادهما لثبوت قرآنيته وعدم قرآنيته بالتواتر وهو مما يفيد اليقين ودليل أكثر أحكام الدين.

السور فكيف يكون بعضاً منها وأما عدم كونها سورة فلكون السورة أقلها ثلاث آيات فما المانع أن يكون قرآن ليس سورة ولا بعض سورة إذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣] وما نقل عنه قدس سره من قوله وأما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه في كونها آية من كل سورة أو كونها آية لا في كونها من القرآن في أوائل السورة إذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم انتهى. مخالف لما قاله صاحب المرآة من أن المالكية ينفون بقرآنيتها وأما الحنفية فالمشهور عن قدمائهم أنها ليست بقرآن إلا أن متأخريهم ذهبوا إلى أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنها آية فذة من القرآن حتى قال في متنه وقوة الشبهة في البسملة في أوائل السور تمنع الإكفار عن الطرفين ولو كان ما ذكره السيد السند يخشى الكفر على المنكر ولا أعلم من ذهب إليه وأما الإشكال بأن التسمية في سورة النمل من القرآن وفاقاً ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في أن ما في أوائل السور من القرآن أم لا فإن الآية من القرآن أو بعض الآية إذا كتبت في موضع آخر من المصحف أو قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فضعيف جداً إذ لم يذهب أحد إلى أن ما في أوائل السور بعينها في سورة النمل وكيف لا إن ما في سورة النمل منقول متواتراً ومنكرها كافر وفاقاً ومنكر ما في أوائل السور غير كافر اتفاقاً واختلف الأئمة في نزولها فمنهم من اثبته كالشافعي ومنهم من انكره كالإمام مالك والقياس على تكرار ﴿فبأي الآء ربكما تكذبان﴾ [الرحمن: ١٣] واه سخيف فإنه متواتر تكراره بخلاف البسملة والغلط من اشتباه اتحاد اللفظ حتى قال المتوهم فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة في النزول على سورة النمل ما تقول فيما وقع في أوائل سورة نزلت بعد سورة النمل انتهى وغرابته لا تخفى على ذوي النهى إذ لقائل أن يقول إن ما وقع في أوائل سورة نزلت بعد سورة النمل كما وقع في أوائل سورة نزلت قبل سورة النمل إذ لا قائل بالفصل والعجب أن أول كلامه جواب عن آخره ولم يدر ما أورده وما هو جوابه.

قوله: (وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام) قالوا إنها ليست من القرآن سوى البسملة في سورة النمل وروي عن مالك لا ينبغي أن يقرأ في الصلاة لا سراً ولا جهراً.

قوله: (وفقهاؤها) أي المدينة والبصرة والشام وهذه النسخة موافقة لما في الكشاف واعترض البلقيني بأنه يقتضي اتفاق أهل المدينة عليه وليس كذلك فإن جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهري وغيرهما يرونها آية من الفاتحة وغيرها فكان المصنف قصد دفع ذلك وقال وفقهاؤهما بالتثنية على ما في أكثر النسخ رجوعاً إلى البصرة والشام فقط لكن يرد على ما في بعض النسخ من صيغة الجمع ما يرد على ما في الكشاف والتفصي عنه أن الجمع بناء على أكثر فقهاء المدينة ينكرون قرآنيتها وأسند المخالفة إليهم إذ القول الأول مختار المصنف.

قوله: (ومالك) وهو من فقهاء المدينة **(و)** كذا **(الأوزاعي)** وللتنبيه على إنافتهما وعلو قدرهما أفرد ذكرهما والأوزاعي هو الإمام عبد الرحمن الشامي منسوب إلى الأوزاع وهي

قبيلة من همدان ولكونه علماً لم يغير في النسبة من الجمع إلى الواحد وأوزاع في الأصل جماعة مختلفة من الناس قوله **(ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة)** أي لم يصرح **(فيه)** أي في شأن البسملة **(بشيء)** من الإثبات والنفي من كونها من السورة أم لا فعلم أن مراده من فقهاء الكوفة ما عدا أبا حنيفة ويؤيد ما قلنا آنفاً من أن مراده بفقهاء المدينة ما عدا المخالفين على نسخة فقهائها بالجمع قيل فيه رد على العلامة حيث جزم بأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أن تكون التسمية قرآناً إذ لا يتجه الجزم على تقدير عدم تنصيصه انتهى والظاهر من كلام المص الظن[1] في أن التسمية ليست من السورة أي من سورة الفاتحة عنده دون كونها من القرآن فيوافق كلام المص كلام العلامة حيث أثبت قرآنيته ونفى كونها من السورة ثم أيد المص هذا بقوله وسئل محمد فإن السؤال والجواب يؤيدان أن النص من الإمام أبي حنيفة لم يتحقق وأن البسملة من القرآن عنده إذ هو من تلاميذ الإمام والظاهر أنه نقله منه حتى نقل أن قولهما في كل مسألة مروي عنه أيضاً كما في البحر في بحث تكبير التشريق وأيضاً قيل ومن عادته أن ما يقوله من غير نسبة إلى نفسه وإلى أبي يوسف فهو قول أبي حنيفة وصرح الزاهدي في باب سجود السهو بأنه يلزم السهو بتركها كما في البحر فالصحيح ما جنح إليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولو لم تكن من القرآن لمنع قراءتها في الصلاة كما منع الإمام مالك بل روى وجوبها في كل ركعة كما صحح الزاهدي في شرحه والقنية وتبعه ابن وهبان ولو كان ضعيفاً كما في البحر كذا في الشرنبلالي وبالجملة لا خلاف في سنية قراءتها وأما قراءة آمين فيها مع عدم كونه قرآناً فثابت بالخبر الشريف كما رواه المص هناك فلا إشكال به فقد بان من هذا التقرير أن القول بأن عبارة المص يشمل القولين ليس بتام.

قوله: (فظن أنها ليست[2] من السورة عنده) الفاء للسببية فإن عدم النص سبب الظن المذكور في الجملة إذ الأصل في الحكم عدمه حتى يتبين ثبوته فإذا لم ينص بشيء فظن أنه أبقاها على أصلها الذي هو عدم كونها من السورة أولى من الظن بخلافه مع كونها مكتوبة في أوائلها للفصل بين السور والأشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها في الفاتحة

قوله: فظن أنها ليست من السورة عنده وهذا الظن يستلزم الظن بأنها ليست من القرآن عنده لأن القرآن مفصل سوراً وسورة آيات فظهر منه قول محمد بن الحسن له وبهذا ينحل ما عسى أن يقال إنه لا يلزم من كون ما بين الدفتين كلام الله أن تكون البسملة جزءاً من الفاتحة لجواز أن يكون آية فردة أنزلت للفصل والتبرك فلا يكون لقول محمد بن الحسن دخل في هذا الخلاف وبما ذكرنا من معنى الاستلزام يكون قول محمد مثبتاً لقول من ذهب أنها من الفاتحة مقابلاً للقول بأنها ليست منها فإن الاختلاف في أن التسمية جزء من السورة أم لا عين الاختلاف في أنها هل هي من القرآن أم لا.

---

(١) أي مراد المص بقوله فظن.

(٢) أي من سورة الفاتحة كما هو الظاهر إذ الكلام فيها فاللام للعهد أو من كل سورة فاللام للاستغراق.

وكراهة قراءتها في أول السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور فالظن المذكور بملاحظة ما ذكرنا ومراده أن عدم النص له مدخل في ذلك لا أنه مستقل فيه فالفاء في فظن للسببية وحملها على التفريع خلاف مذاق الكلام قال المحقق في شرح التلخيص وأما قوله تعالى: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ [إبراهيم: ٣١] فلأن الشرط لا يلزم أن يكون علة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً على شيء آخر نحو إن توضأت صحت صلواتك انتهى ولا ريب في مدخلية عدم النص في ذلك الظن ألا يرى أنهم كثيراً ما ينفون الحكم بعدم النقل ويقولون لو كان كذا النقل إلينا لكن لم ينقل فلا يكون كذا ولعل هذا مراد من قال إن عدم تنصيصه بشيء منهما مع كونه من أهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى ولأرباب الحواشي مقالات في حله يتعجب منه الناظرون ويتحير منه الماهرون فإن منهم من تمسك بمفهوم المخالفة بأنه مذهب المص ومعتبر في عبارات المصنفين مع أنه مختص بالألفاظ ولا كلام من الإمام هنا قوله ولم ينص حكاية سكوته عن بيان حكمه ومنهم من تصدى للشرح والجرح والإجماع السكوتي حاله كذا ومنهم من جعل فظن مرفوعاً خبراً عن أن في قوله إنها ليست من السورة وقد مر البيان أن عدم نص الإمام في كونها جزءاً من الفاتحة ولا في سائر السور لا في قرآنيتها فلا إشكال أصلاً بل لا نعرف وجه انكار قدماء الحنفية قرآنيتها مع قول الإمام محمد ما بين الدفتين كلام الله[1].

قوله: (وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى) الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شيء ودفتا المصحف جانبا جلده المشتمل عليه والمعنى ما بين دفتي المصحف على أن اللام للعهد لشهرته بين الأنام أو عوض عن المضاف إليه والمراد بالمصحف مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه وهو المسمى بالأم وما يستنسخ منه والمراد بكلام الله تعالى اللفظي المؤلف من السور والآيات قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين انتهى ولما قال محمد هذا وفهم منه كونه قرآناً قيل له لمَ تسرّ بها ولم يجب إشارة إلى أنه أمر تعبدي لا ينبغي الخوض فيه كما قيل أو لقوة الشبهة في قرآنيتها في أوائل السورة أو ليعلم أنها ليست بآية من أول الفاتحة فإن المتعين في حق الإمام الجهر بالفاتحة والسورة في الأوليين دون الأخريين وما سوى الفاتحة والسورة لم يجهر بها تفرقة بين ما ثبت قرآنيته قطعاً ويكفر جاحده جزماً وبين ما ثبت الشبهة القوية في قرآنيتها من الأئمة تأويلاً وهذا أولى مما قيل إنها ألحقت بالأذكار والأصل فيها استحباب الأسرار فإنه يورث دهشة لأولي الأبصار.

---

(١) والإجماع يتوقف على مجتهد عصره فلو سلم اتفاق فقهاء الكوفة ما سوى الإمام فاختلاف قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها مانع من الإجماع فالتصدي لهذا البحث ضعيف جداً.

قوله: (لنا أحاديث كثيرة) الأحاديث جمع حديث على خلاف القياس وقيل جمع أحدوثة وهنا المعنى على الأول فلا تكون جمع أحدوثة[١] قوله **(منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم)** اعترض عليه بأنه موقوف على أبي هريرة رضي الله تعالى عنه كما روي عن أبي بكر الحنفي وللمصنف أن يجيب بأنه وإن صح الوقف لكنه قد تقررت مرفوعيته بطريق آخر كما نقله الإمام الواحدي وغيره من أهل الحديث أخبرنا أبو عبد الله إلى أن قال عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث ولو سلم موقوفيته لكنه في حكم المرفوع فإن ما لا يعرف بالرأي ويتوقف على السماع في حكم المرفوع كما ثبت في أصول الحديث وهنا كذلك واعترض أيضاً بأنه في سنده عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه سفيان فيكون الحديث ضعيفاً وأجيب بأن هذا القدر من التضعيف لا يقدح في الحديث لجواز أن يكون لضعف حفظ الراوي مع كونه من أهل الصدق والديانة وقد صرحوا بأن مثله إذا جاء من وجه آخر زال ذلك الضعف وقد انجبر هذا برواية الثعلبي بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] الآية قال هي فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فأين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض أيضاً بأنه معارض بما روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فإذا قال عبدي الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي» الحديث وأجيب أيضاً بأن في سنده العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش أيضاً بأنه خبر الواحد والمسألة مما يطلب به اليقين وهذه الشبهة قوية إذ القرآن إنما ثبت بالتواتر كما هو المشهور وفي المرقاة وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مطلقاً لأنه ليس بقرآن لعدم تواتره انتهى فمذهب الشافعي أن التواتر شرط في القرآنية ولو لم يتصد أئمتنا للاعتراضات المذكورة واكتفوا به لكان أولى وأقل مؤنة والعجب من القرطبي أنه قال المسألة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهلة من المتفقهة وهذا اجتراء عظيم على من هو في منصب جسيم وأما الجواب بأن المتواتر كونه منزلاً من عند الله للإعجاز بنوعه وقرآنيته وأما كونه جزءاً منه في بعض معين فليس بمتواتر وإلا لم يسمع الاختلاف فيه وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جداً[٢] إذ الإعجاز بنوعه إنما يتحقق لجزء معين

قوله: لنا أحاديث وإنما قال لنا لأنه رحمه الله شافعي المذهب وهذه الأحاديث من أدلة الأئمة الشافعية في هذه المسألة.

---

(١) لأن الاحدوثة ما يتحدث به الناس وهذا ليس بمراد هنا.

(٢) وفي هذا البحث كلام يعرف بالتأمل.

مقداراً قصر سورة فإذا لم يشترط التواتر في جزء معين اشكل الأمر جداً فإنه يستلزم عدم كون نوعه متواتراً إذ لا وجود له إلا في ضمن جزء معين والقول بأنه شرط في بعض معين دون بعض فمع عدم انفهامه من كلامه يلزمه منه الترجيح بلا مرجح والجهالة في ذلك البعض ولا محيص عن هذه الشبهة إلا بأن يقال التواتر في كل جزء منه شرط ثم قال إن الأحاديث تدل على أن البسملة آية من الفاتحة وهي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونه قرآناً والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافاً لأبي بكر الباقلاني حيث قال لا يكتفي هنا بالظن وشنع على الشافعية وقال كيف يثبت القرآن بالظن وأنكر عليه الغزالي وأقام الدليل على الاكتفاء بالظن فيما نحن فيه كحديث كان النبي عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم والقاضي معترف بهذا ويتأول على أنها كانت تنزل ولم تكن قرآناً وليس كل منزل قرآناً قال الغزالي ما من منصف إلا ويستبرد هذا التأويل ويضعفه انتهى مراد القاضي أبي بكر أنها كانت تنزل وثبت نزولها بخبر الآحاد ولم تكن قرآناً إذ القرآنية تثبت بالتواتر وهو لم يوجد في البسملة وليس كل منزل قرآناً بل المنزل المتواتر قرآن وقوله لا يكتفي هنا بالظن قرينة كنار على علم على ما ذكرنا ما من منصف إلا ويستصوب هذا التأويل فإن هذا هو الأحرى بشأن أنوار التنزيل وأما قوله وإلا لم يسمع الاختلاف فيه فجوابه أن القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الإداء كالإمالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواترة وما هو من قبيل الأداء لا يشترط فيه التواتر وأما الاختلاف الذي لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم القرآن واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين كذا في المرآة والبسملة من قبيل الجوهر فالتواتر شرط فيها وقيل أقول هذه مسألة أصولية اختلف فيها وحاصلها أنه هل يكفي فيما نحن فيه الظن لأن التواتر إنما يشترط فيما يثبت قرآناً على سبيل القطع كغيرها من القرآن فأما ما يثبت قرآناً على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن كما مر عن الغزالي ومعنى كونه على سبيل الحكم أن له حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الأصح عند الشافعية وذهب الحنفية إلى أن كل ما يسمى قرآناً لا بد فيه من القطع في نفسه وفي محله كما في سورة النمل وما بين السور ليس كذلك فحيث انتفى ذلك انتفى القرآنية والشافعية يختلفون في هذه المسألة فمن ذهب إلى المنع على الأصح عندهم ومن ذهب إلى التسليم شرع لثبوت موجبه لأن إثباتها في جميع المصاحف في معنى التواتر وإنما لم يتواتر تسميتها قرآناً وآية بالنقل عنه عليه السلام إذ لو تواتر كفر جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق ولا ضير فيه إذ لا يلزم من انتفاء تحققه انتفاؤه وهو المدعي لهم انتهى وفيه اضطراب أما أولاً فلأنه ما معنى ما ثبت له قرآناً على سبيل الحكيم ولم يكن قرآناً على سبيل القطع وقد نقل عن الشافعي إن التواتر شرط في القرآن وتقسيم القرآن إلى قسمين مما يتحير فيه العقول وينكره الفحول وإن صح عن الشافعي رحمه الله هذا التقسيم فهو محمول على اكفار جاحده كما في غير البسملة وعدم اكفاره كما في البسملة

سوى سورة النمل لا على كونه قطعياً وغير قطعي فإنه مخالف لما نقل عنه فإن عدم اكفار جاحده لا لكونه غير متواتر عنده بل لشبهة قوية للإمام مالك كما تقرر في الأصول وأما ثانياً بأن قوله ووجوب القراءة لا يلائم ذلك إذ وجوب القراءة ثبت بقوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾ [المزمل: ٢٠] فكيف يجب أن يفرض قراءة ما لم يثبت قرآنيته قطعاً مع أن دليل الوجوب يقتضي قراءة ما ثبت قرآنيته بالتواتر وأما ثالثاً فلأن الاختلاف المنقول من أئمة الشافعية أن البسملة في أوائل السورة هل هي من القرآن أو لا فيه قولان أو هل هي تكون في أول سورة آية برأسها أو بعض آية فيه قولان قال الإمام الغزالي حمل تردد الشافعي على الأول أصح كما قيل لا أنه هل يكفي فيما نحن فيه الظن وأما رابعاً فلأن قوله وذهب الحنفية إلى قوله فحيث انتفى ذلك انتفى القرآنية مذهب مرجوح عند علماءنا والمختار القرآنية اختارها ائمتنا المتأخرون.

قوله: (وقول أم سلمة رضي الله تعالى عنها) من امهات المؤمنين وسلمة بفتح السين المهملة واللام المفتوحة والميم **(قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الفاتحة وعد** ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ آية) قيل وحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد معناه وحديث أم سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وإنما الوارد في طرقه أنه عد البسملة آية وصحح البيهقي بعض طرقه وتفصيله في حاشية السيوطي وقد طعن الطحاوي فيه بأنه رواه ابن مليكة ولم يثبت سماعه منها مع أنه روى عنه ما يخالفه واجيب بأن له حكم الاتصال بأنه تابعي أدركها وعدم السماع خلاف الأصل وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وتأويله بأن معناه بفتح القراءة بهذه لأنه علم لها خلاف الظاهر وقد رووا أحاديث كثيرة تؤيده وقد حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر وقيل إن علياً رضي الله تعالى عنه كان مبالغاً في الجهر فشدد بنو أمية في المنع منه إبطالاً لآثاره واضطراب رواية أنس رضي الله تعالى عنه فيه لا يبعد أن يكون لخوف بني أمية ولا يخفى فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطني لم يصح في الجهر حديث يستشهد على فساده وما قيل من أن الخلاف في التسمية بنفي تواترها فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القرآن متواتراً رد بما في النشر من أن هذا الاختلاف كاختلاف القراءة بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القراءة في جواز الترك احتياطاً ليحصل الخروج من فرض الصلاة يقيناً انتهى وقد مر الكلام فيه فتذكر ثم تدبر والبعض قال نصرة للحنفية أن مراد الطحاوي هو إن مقتضى حديث الليث[1] أنه كان مقصود أم سلمة بالإفادة كيفية قراءة النبي ﷺ لا كيفية مقروئيته فلا

---

(١) والمراد بحديث الليث ما خرّج الطحاوي في شرح معالي الآثار وهو ما رواه عن عبد الله بن مليكة عن يعلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة النبي ﷺ فقالت كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين فنعتت ذلك بقراءة مفسرة حرفاً حرفاً قالوا إن أم سلمة تعني بذلك وصف قراءة رسول الله ﷺ كسائر القرآن كيف كانت وليس في ذلك دليل أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم.

يتعلق بخصوصية الفاتحة والبسملة غرض حتى يكون دليلاً فلا نسلم أن الظاهر حكاية تلاوة البسملة بخصوصها انتهى قد سبق منا أن مشايخنا لو اكتفوا بالرد بأنه خبر واحد لا يفيد القرآنية فضلاً عن جزئية الفاتحة وإنما يفيد أن قراءتها فضيلة كسائر الأذكار لكان أولى فما الفائدة في اشتغال جرح راوي الحديث والجواب عنه وإثبات العدالة له فتدبر فإن العقل يتحير.

قوله: (ومن أجلهما) أي من أجل الروايتين أو الحديثين وفي بعض النسخ **(ومن أجله)** أي من أجل ما ذكر من الحديثين**(اختلف)** أي وقع الاختلاف بين الشافعية **(في أنها آية برأسها)** اختاره بعضها بناء على الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه **(أم بما بعدها)** كما اختاره بعض آخر منها بناء على حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على أنها جزء من الفاتحة كما مر فعمل البعض بالحديث الأول والبعض الآخر بالحديث الثاني لمرجح لاح لهم فإن قيل الحديثان متعارضان فكيف يصح العمل بهما إذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجري فيه النسخ لجهالة التاريخ أجيب بأن أم سلمة فهمت كونها بعض آية من الوصل والوقف على رب العالمين وهو لا يدل على ذلك مع أن حديث أم سلمة لم يصح بهذا اللفظ كما في الإتقان انتهى وما فهم منه أن حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها يوافق حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ويرد عليه أنه حينئذٍ لا وجه للاختلاف المذكور كما أن المجتهدين تمسكوا بالأحاديث يرى تعارضاً بينها فرجح أحدهم بعضاً منها والآخر رجح بعض الآخر منها والجواب ما أشرنا إليه من أن كل فريق ترجح عنده أحد الحديثين المذكورين فعمل به دون الآخر فلا تعارض حينئذٍ ولما ثبتت جزئية البسملة من سورة الفاتحة والاختلاف فيها ثبت جزئيتها فيما عداها والاختلاف فيها أيضاً إذ الاختلاف فيما عداها متفرع على الاختلاف فيها كذا قيل ولا يخفى ما فيه إذا مر التفرع غير

قوله: ومن أجلهما اختلف أي ومن أجل رواية أبي هريرة وقول أم سلمة وقع الاختلاف في أنها آية من الفاتحة برأسها أو بما بعدها فإن من قال إنها آية تامة من الفاتحة تمسك برواية أبي هريرة ومن قال إنها آية بما بعدها أخذ قول أم سلمة وفي هذه المسألة خلاف آخر لم يذكره المصنف رحمه الله لعدم اعتداده به وهو أنها بعد ما ثبت أنها من القرآن هل هي آية فردة أنزلت للفصل والتبرك وليست جزءاً من السور كما هو مذهب المتأخرين من الحنفية أم هي جزء منها ولا خلاف في أن ما في سورة النمل بعض آية منها أقول عندي في هذا المقام شبهة وهي أن البسملة في سورة النمل من القرآن اتفاقاً ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في أن ما في أوائل السور من القرآن أم لا فإن الآية من القرآن أو بعض الآية إذا كتبت في موضع آخر من المصحف أو قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة في النزول على سورة النمل. قلت ما تقول فيما وقع في أوائل سور نزلت بعد سورة النمل فهذا كتكرر. ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ [الرحمن: ١٣] وكتكرر ألفاظ كلام من قصة واحدة في سورة بعد ذكرها بعينها في سورة أخرى فأقول الحق أن الخلاف إنما هو في كون البسملة آية من كل سورة لا في كونها من القرآن في أوائل السورة إذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم كذا ذكره الفاضل مولانا عضد الدين في نبوات المواقف.

مسلم إذ فيه أقوال كثيرة كما مر بيانه فالأولى أن يقال إن المص بين ما هو المختار عنده من الأقوال المنقولة عن الشافعي وهو أن البسملة جزء من الفاتحة ولم يتعرض فيما عداها لكثرة الاختلاف فيها وبيانه أنه يؤدي إلى طول الكلام ويكل عنده أي ويضعف الإفهام فلا يقال هنا لا قائل بالفصل فإذا ثبتت الجزئية والاختلاف فيها ثبت ذلك فيما عداها.

قوله: (والإجماع) أي لنا ثانياً في إثبات كونها من القرآن الإجماع القولي والفعلي وإلى الأول أشار بقوله **(على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى)** وأشار إلى الثاني بقوله **(والوفاق على إثباتها)** الخ ولما كان مطلوب المص إثبات جزئيتها من الفاتحة ورد مذهب المخالفين أعني عدم كونها من القرآن كما ذهب إليه مالك وقدماء الحنفية أثبت أولاً جزئيتها ثم حاول رد المخالفين بقوله ولنا الإجماع[1] وقدم الأول لكونه مقصوداً أصلياً والوجه الأول وإن استلزم إثبات قرآنيتها لكنه لم يكتف به إما للرد صريحاً أو لإثبات قرآنيتها في أوائل السور جميعاً وقيل والدليل الأول وإن كان مستلزماً لإثبات القرآنية إلا أن هذين الدليلين أقوى انتهى ولا يخفى أنه[2] مستلزم لإثبات القرآنية الكائنة في أول الفاتحة وأما بالنسبة إلى ما عداها فلا والمشهور من مذهبه القرآنية في أوائل كل سورة فالوجه ما قدمنا والاعتراض بأن أسماء السور وكونها مكية أو مدنية وعدد الآي مما بين دفتي المصحف مع أنها ليست بقرآن مدفوع بأن المراد ما بين دفتي المصاحف المتقدمة في زمن الأصحاب وتلك الأشياء ليست موجودة فيها كذا قيل وفيه أن المصاحف المذكورة إن كانت المصاحف المتداولة فيما بيننا فالأولى ذكر تلك المصاحف وإلا فمن أين يعلم الإجماع على ذلك ولعل لهذا قال المجيب ولو سلم أن المراد المصاحف المتداولة فيما بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية وهذه خارجة بالاتفاق فإنها مع حدوثها في المصاحف الحديث كما ذكره القرطبي وغيره ليس فيه احتمال القرآنية ولا قائل به ولهذا ميزوها عنه في اللون أو الخط أو فيهما معاً وقد كتبوا التسمية بحبر القرآن وخطه فالتفاوت نادر لا يعبأ به قيل قال النووي في شرح المهذب في البسملة وجهان أحدهما أن إثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على الأول القاضي تاج الدين منهم بأنا لا ندعي تواترها الآن فإنا نحن لم نثبتها إنما المثبت لها إمامنا الشافعي فلعلها تواترت عنده دون المخالفين ورب متواتر عند قوم دون آخرين وفي وقت دون آخر وإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يصح القول بظنيتها مطلقاً وإنما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح الجواب لابتنائها على كفاية الدليل الظني والقول

---

(١) وللخصم أن يمنع تحقق هذا الإجماع إذ قد ذكر في المواقف أنه روي أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بقي متردداً في كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن لكن الحق عدم صحة تلك الرواية عنه كيف وقد ذكر الفقهاء أن من أنكر قرآنية المعوذتين والفاتحة يكفر كذا قيل في الخلاصة رجل قال المعوذتان ليستا من القرآن لا يكفر هكذا روي عن ابن مسعود وأبيّ بن كعب أنهما قالا ليستا من القرآن وقال بعض المتأخرين يكفر لانعقاد الإجماع بعد الصدر الأول على أنهما من القرآن والصحيح القول الأول أنه لا يكفر لأن الإجماع المتأخر لا يرفع الاختلاف في الصدر الأول كذا في شرح المشكاة لعلي القاري.

(٢) أي الدليل الأول والمنفهم من قوله القائل إنه مستلزم للإثبات في أوائل السور جميعاً وليس كذلك.

بأنه مدفوع بإبراز دليل قاطع يدل على خلافه ليس بشيء فإنه مشترك الورود وهنا يمكن القول بذلك انتهى وفيه بحث أما أولاً فلأن هذا يؤدي إلى مفسدة عظيمة لأن أحداً من أهل الإلحاد إذا ادعى تواتراً على مذهبه الباطل ونقل ذلك التواتر عن إمامه فيماذا يجيب أهل الحق عنه وبأي شيء يتوسل إلى إلزامه ومثل هذا لا ينبغي أن يخطر بالبال فضلاً عن أن يعتبر عنه بالمقال وإما ثانياً فلأنه يبعد عن الإمام الشافعي السكوت عن بيان ذلك التواتر لا سيما إذا كان قصده رد المخالفين بإبراز الدلائل وإما ثالثاً فلأنه يبعد كل البعد التفرد بذلك التواتر مع توفر الناقلين والمنقول إليهم وفرط هممهم تتبع الأخبار والآثار في الحضر والأسفار وقوله ورب متواتر عند قوم دون آخرين إن أراد به في أمور الدين وبيان الحق المبين لا نسلم ذلك بل هذا أول المسألة فليبين واحداً من ذلك فمحال أن يفوز بما هنالك وإن أراد في أمر من أمور الدنيا فلأنه لو سلم ذلك فلا يضرنا ثم قال ثم إن الجواب الصواب من جانب المص هو أنه لا يقدح مخالفة مالك في ثبوت هذا التواتر لما عرفت من أنه يمكن أن يكون شيء متواتراً عند قوم دون آخرين والشاهد لذلك حال القراءات السبع[1] فإن كل واحدة منها متواترة عند صاحبها دون الآخر انتهى. هذا غير مطلوب البيان فإنه لو كان كذلك لا يكفر منكر من اختار إحدى القراءات السبع دون ما عداها وعدم جواز الصلاة بغير ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هنا إذ الإمام مالك يدعي التواتر على عدم قرآنيتها كما سيجيء الإشارة إليه فيلزم التواتر على المتناقضين مع أن القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة فضلاً عن القواطع الدالة على المعاني المتناقضة إلا أن يقال[2] إن مالكاً لا يدعي التواتر على عدم قرآنيتها بل يدعي عدم التواتر في قرآنيتها فالصواب أن كل واحدة من تلك القراءات السبعة متواترة عند كل قارىء من القراء السبعة لكن كل واحد اختاروا واحدة منها لكونها على لغته ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف» وقال ولده المحقق التاج في بعض فتاواه القراءات التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاثة التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل وليس تواتر شيء منها مقصوراً على من قرأها بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ولو كان مع ذلك عامياً جلفاً لا يحفظ من القرآن حرفاً قال ولهذا تقرير طويل وبرهان عريض لا تسعه هذه الورقة وحظ كل مسلم وحقه أن يدين الله وتجزم نفسه بأن ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا تتطرق الظنون ولا الارتياب إلى شيء منه انتهى كذا في الاتحاف في القراءات الأربعة عشر وقال الإمام عبد الوهاب السبكي قراءة العشرة متواترة

---

(١) وهذا الإشكال لا يرد على تواتر القراآت السبع لأن كل واحد مروي غايته أنه لم يصل إلى من يخالفه فحينئذٍ ينقل إليه أو وصل إليه لكن لم يحصل له تواتر ولا علم وأما ما ادعى هنا من أن التواتر لو حصل للإمام ولم ينقل إلينا فيؤدي إلى ما ذكرنا ولو صح هذا الباب لانسد الزام المخالفين على ذوي الألباب نعم يفيد مثل هذا في مقام التحقيق لا في الإلزام ولعل هذا مراد الشيخ.

(٢) أو يقال إن كل واحدة من تلك القراآت متواترة عند صاحبها لسبب من الأسباب وبهذا القدر يجوز العقل خبر جم غفير فيجوز أن يورث علماً قطعياً فيكون تواتر الشخص دون غيره مع وصوله إليه.

معلومة من الدين بالضرورة وليس تواتر شيء منها مقصوراً على من قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم كذا في شرح الدرة قيل إن التحقيق الذي لا محيد عنه هو أن التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف فهي قطعية الإثبات والنفي معاً لتواتر كل من إثباتها ونفيها وهي من قبيل الحروف التي اختلف فيها القراء السبعة فإنها قطعية الإثبات والنفي معاً لتواتر كل واحدة من القراءات السبع مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء بإثبات التسمية وبعضهم بإسقاطها كحمزة وابن عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطي في الشواهد قائلاً أخبرني بعض الفضلاء أنه سمع الحافظ ابن حجر يقرر في درسه ذلك فاستحسن ذلك جداً ثم رأيت تلميذه الشيخ برهان الدين البقاعي حكى ذلك عنه في ترجمته في معجمه ورأيت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين بن الجزري سبقه إلى ذلك في كتابه النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل إليها فرسان هذا الميدان حتى قال الشيخ أكمل الدين القطع مع وجود الشبهة لا يجتمعان ووجه اجتماعهما ما حقق في الحواشي الحسنية للتلويح من أن المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها إلا بالإمعان وهذه الشبهة لا تورث شكاً أو وهماً للطرف الآخر أصلاً وإنما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على إزالتها فلما أزالها ولو بالإمعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما احتاج إبطالها إلى الإمعان عد صاحبها الذي يتمسك بها معذوراً حتى لا يكفر كما لا يكفر المتأول وبهذا يندفع ما يقال إن أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكاً أو وهماً فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً انتهى قوله لتواتر كل من إثباتها ونفيها ينادي على أن الإمام مالك يدعي التواتر على عدم قرآنيتها والمشهور في كتب الأصول أنه ينكر التواتر على قرآنيتها وهذا لا يستلزم ذلك فحينئذٍ يرد عليه الإيراد المذكور فيلزم انعقاد التواتر على المتناقضين قوله وهذا التحقيق غاية لم يصل بناء على قوله أولا وهو أن التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه الخ. ولا ريب أن التواتر الذي ادعاه غير معلوم والقول بأنه معلوم عند الإمام الشافعي قد عرفت ما فيه وما عليه والتنظير الذي ذكره من اختلاف القراءات السبع معلوم تواتر كل واحدة منها عند صاحبها وهذا مبني على تواتر موهوم مفروض تحققه غير معلوم وجوده فافترقا[1] وهذه الريبة في التحقيق الذي تبجح به وافتخر من سوانح الزمان والأقرب منه ما قيل والتحقيق أن القرآن في كتب القوم يستعمل في المعنيين أحدهما ما هو المراد في العرف العام المحدود بما اعتبر فيه القيد المذكور يعني قيد بلا شبهة بعد قيد تواتر وهو المرادف للكتاب الذي هو أحد أركان الدين ولا مجال للاختلاف فيه لما ذكر آنفاً أي لكونه مشروطاً بقيد بلا شبهة والثاني أعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحيا متلواً غير منسوخ التلاوة وهذا يحتمل الاختلاف من السلف والخلف والقرآن في عرف القراء والمفسرين بهذا المعنى انتهى وهذا المعنى الأخير بناء على أن قيد التواتر بلا شبهة لم يذكر في كتب بعض المتأخرين لئلا يتوهم الاحتراز عن التسمية كصاحب التنقيح على ما قيل وأما قدماء الحنفية

---

(١) فلا يصح التنظير.

ذكروا هذا القيد احترازاً عما اختص بمصحف أبي وغيره ومما نقل بطريق الآحاد وعما اختص بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة وعن التسمية أيضاً فإن الجِصاص جعل المشهور أحد قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون المتواتر احترازاً عنهما وقوله بلا شبهة تأكيد قوله: **(والوفاق)** أي الاتفاق **(على إثباتها في)** جميع **(المصاحف)** قديمها وحديثها بخطها وحبرها فلا نقض بما كتب في أوائل السور لثبوتها في المصاحف الحديثة فقط ومع تميزها بالخط **(مع مبالغة)** كل شخص **(في تجريد القرآن)** عما ليس منه في اعتقاده **(حتى)** منع قوم العجم و**(لم يكتب آمين)** فعلم قطعاً أنها من القرآن بلا خلاف من أحد. كذا قيل ولعل مراده أن غرض المص بهذا الكلام ما ذكر وإلا فمن أين يعلم أنها من القرآن قطعاً مع كثرة المخالفين لا سيما الإمام مالك رحمه الله تعالى قيل نقل من المص في الحاشية منوطاً على قوله والإجماع الخ. هذان الدليلان يدلان على أنها من القرآن لا على أنها من الفاتحة إلا أن ينضم إلى الدليل الأول في كل محل أثبت فيه وإلى الثاني عما ليس من القرآن في المحل والقيدان في محل المنع انتهى وهي إما اعتراض لعدم تمامية الدليلين بناء على ما ذهب إليه كثير من الأصوليين من أن التواتر شرط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله وليس بشرط في محله ووصفه وترتيبه بل يكثر منه نقل الآحاد لكن ذكر في الإتقان لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وإضرابه وأما في وصفه[1] وترتيبه فلا وذلك عند محققي أهل السنة فالاعتراض ساقط على مذهب المحققين أو تحقيق للمرام بأن الدعوى مركب من أمرين كما حررنا لك كذا قيل وقد مر الكلام فيه.

قوله: (والباء) أي باء بسم الله **(متعلقة بمحذوف)**، وإنما تعرض له مع ظهوره تمهيداً لبيان ما هو المختار عنده من المحذوف ولهذا قال: **(تقديره بسم الله اقرأ)** الظ[2]. أنه اختار أن الظرف مستقر لما أفاده السيد السند من أن تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة أفيد ولا ينافيه كونه ظرفاً مستقراً لانفهام معنى عامله منه ولو بمعونة القرينة وقول النحاة المستقر ما يكون عامله محذوفاً وفعلاً عاماً لأنه يصح تقديره في كل موضع دون الفعل الخاص ما لم يدل عليه قرينة فإذا وجدت القرينة عليه فلا ينكرون كونه مستقراً وحاول بيان القرينة بقوله **(لأن الذي يتلوه مقروء)** الأولى لأن الذي يتلوه أي التسمية قراءة فإذ الاستعانة

قوله: لأن الذي يتلوه مقروء أي لأن الذي يتلو ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ١] ويتبعه مقروء فهو قرينة حالية بل مقالية على أن المقدر اقرأ كما أن المسافر إذا نزل في أرض أو ارتحل عنها فقال حين نزوله أو ارتحاله بسم الله يكون المعنى بسم الله أنزل وبسم الله ارتحل وكذا الذابح إذا شرع في الذبح وقال بسم الله معناه بسم الله اذبح والحاصل أن الأفعال المخصوصة

---

(١) كالإمالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحو ذلك وفي المرأة فقيل كلها متواترة لأنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الأداء لا يشترط فيه التواتر واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين.

(٢) وجه الظهور أن الفعل الخاص الذي هو اقرأ مثلاً متفهم بالقرينة فيكون الظرف مستقراً وبهذا ظهر ما في بيان مولانا خسرو من أن الباء إذا كان للاستعانة فظرف لغو بالاتفاق.

بها إنما هي للفعل دون المفعول به والقول بأن المراد بتلو المقروء وتلو القراءة لاستلزامه إياه فذكر اللازم وأريد الملزوم ضعيف فإن المتبادر من تلو المقروء تلو ذات المقرء وإرادة تلو المقروء تلوه من حيث هو مقرو كما يدل عليه التعبير بالمشتق غير تام إذا المتبادر في مثل هذا ذات المقروء لا هو مع الصفة المتعلقة به إلا أن يقال إن المراد الحاصل بالمصدر أو المراد بالوجود الوجود في نفس الأمر لا الوجود الخارجي والعذر بأنه إنما ترك ذكره ودل عليه يتلو المقروء رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو إذا أمكنت اشتغال بالمهم وترك الأهم ويؤيده قوله قدس سره بعد هذا القول وإنما أمكنت الرعاية[1] لأن تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها إلا الذبح ليتبع وجوده ذكرها وأما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم أن يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى. إذ الظاهر أن مراده بالمذبوح ما يتعلق بها الذبح لا من شأنه أن يذبح فاعتبر ذات المذبوح فاتضح ما ذكرناه من أن المراد ذات المقروء وإن أريد الحيثية المذكورة فلا فرق بينه وبين المذبوح فالفرق تحكم وأيضاً تلو المقروء في الذكر وتلو القراءة في الوجود لا في الذكر فلا يحسن اعتبار الحيثية فإن تلو المقروء لكونه في الذكر ليس من حيث تلو القراءة لكونها في الوجود لكن قوله عليه السلام كل أمر ذي بال يقتضي ظاهره أن الاستعانة بها للمفعول كما سيجيء توضيحه ولعل لهذا قال لأن الذي يتلوه مقروء فإن قلت على تقدير كونها من القرآن أو السورة كيف يتأتى تقدير اقرأ فعل المتكلم وهي متقدمة على هذا القارىء بل على وجوده وكيف يتسنى أن يقال القراءة قرينة لهذا المقدر فينبغي أن يقدر اقرؤوا من أمر الله تعالى للعباد ليشمل قائل الملفوظ والمقدر ويكون على نسق ما نطق به التنزيل قلت الظاهر أنه على هذا يقدر اقرؤوا قبل قراءة كل قارىء ويكون إخباراً منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقرأ متكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ [الأنعام: ٢٧] وبعد الوقوع ينوي كل بالضمير بنفسه كما في الاستفتاح بقوله تعالى: ﴿إني وجهت وجهي﴾ [الأنعام: ٧٩] الخ. ومن هنا تبين لك وجه جعل القرينة المقروء دون

الحسية التي شرع فيها قرائن أحوال تدل على خصوصية الفعل المقدر ولذا قدر الفعل الخاص وإلا فالأصل في متعلقات الحروف تقدير الفعل العام وهذا هو وجه الأولوية المرادة بقوله وذلك أولى من أن يضمر ابدأ ثم الظاهر أن يقال لأن الذي يتلوه قراءة إلا أنه عدل عنه رعاية للتجانس فإن البسملة مقروءة أيضاً وفي تلو المقروء تلو القراءة وبالعكس لاستلزام بينهما بخلاف فعل الذبح فإنه هو الذي يتبع بسم الله لا المذبوح فلا يصح أن يقال الذي يتلوا التسمية مذبوح لأن تلو الذبح لا يستلزم تلو المذبوح والحاصل أن التالي في الأول القراءة ووجود المقروء معاً وفي الثاني الذبح لا وجود المذبوح فاختار لفظ مقروء لأن المراد بالبسملة لفظ بسم الله الرحمن الرحيم لا المعنى المصدري فكأنه قيل لأن الذي يتلو ﴿بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ١، ٢].

---

(١) وذلك لأن هذا اللفظ يتلوه شيئان أحدهما من جنسه ويتلو ذكره ذكره وهو المقروء أي الحمد لله مثلاً والثاني من غير جنسه ويتلو وجوده ذكره وهو القراءة وتلو كل واحد منها يستلزم تلو الآخر لكن اختار الأول ليفهم الثاني مع رعاية التجانس هذا مراده قدس سره وقد عرفت ما فيه.

القراءة لأن ذلك المقدر اقتضى تقديره في الأزل يدل عليه المقروء قبل وجود القراءة فعبر به المصنف بناء على مذهبه والزمخشري ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره ولا للاعتذار بأن القرينة اللفظية أظهر كذا قيل سيجيء من المصنف هذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد الخ. مثل قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام: ١٠٤] قال المص هناك وهذا الكلام وارد على لسان الرسول فإذا ورد على لسان العباد كأنه تكلم به العباد فلا إشكال فيما نطقوا به وكذا لا إشكال فيما ورد على لسانهم فلذا لا يحتاج إلى تقدير قل في قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام: ١٠٤] لكونه مقولاً على لسان الرسول عليه السلام وكذا لا يحتاج هنا إلى تقدير اقرؤوا ولو سلم ذلك فتقدير قولوا أولى كما ذهب إليه بعض لدفع الالتفات. في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] فإذا قدر قولوا لذلك فلا وجه لتقدير اقرؤوا على أن قوله لأن ذلك المقدر اقتضى تقديره في الأزل يوهم قدم الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والأصوات والجمهور على خلافه نعم ذهب إليه صاحب المواقف وقال إن اللفظ قديم كالمعنى بمعنى أن اللفظ القائم بالذات ليس بمرتب الأجزاء في ذاته كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء لعدم تقدم البعض على البعض والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء وقديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه تعالى إلى الآلة انتهى. وقد تكلموا عليه وزيفوه فالظاهر أنه بنى كلامه عليه ولا يخفى ما فيه وما عليه ثم المراد باقرأ المقدر الإنشاء والمعنى أحدث القراءة بها لا الإخبار باستعانة القراءة بالمتلبس بها كما إن نويت[1] الصلاة والصوم إنشاء لا إخبار وإلا يلزم أن لا توجد النية هنا ولا الاستعانة بالتسمية بل لا يبعد أن يقال إن بسم الله افعل كذا إنشاء التيمن والتبرك كما أشار إليه جم غفير من العلماء أن التسمية آية أنزلت للفصل[2] والتبرك كما أن جملة الحمد لإنشاء الثناء لا الإخبار بأن الحمد ثابت له تعالى فلا ينبغي الذهول عن إشارات العلماء ورموز الفضلاء وهذا مع وضوحه بحيث لا يخطر بالبال خلافه قال البعض وهنا بحث إذا قرأ إخبار فلا يلزم من تلبس الأخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها وقيل: اعلم أن صاحب الآيات البينات نقل شبهة عن بعض شيوخه وهي أن هذه الجملة إما إخبارية فيرد عليه أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون الخبر والحكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا اللفظ وإن كانت إنشائية فمن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والذبح والسفر مما ليس بقول لا يحصل

---

(١) والمتعارف في مثله صيغة المضي كما اختاره البعض لكن المص اختار صيغة المستقبل للدلالة على الاستمرار التجددي.

(٢) يعني أنها كتبت في أثناء السور للفصل بينها وكتبت في أول الفاتحة للتبرك بابتداء كلام الله تعالى وإن لم يوجد فيها الفصل بين السور.

بالبسملة فكيف يقدر مثلاً اذبح أو أسافر بسم الله بقصد الإنشاء فإن جعلت لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة إنشائية لإنشاء متعلقها والأصل غيره مقصود وذلك في غاية الندرة انتهى[١]. والجواب عنه أن الهيئة التركيبية موضوعة للأخبار وكثيراً ما يراد بها لازمها كقول الشاعر:

هـواي مـع ركـب اليـمـانـيـن مـصـعـد

فإن المراد به إظهار التحزن فكذا هنا[٢] إذا قال الشارع في الفعل بسم الله اذبح مثلاً يريد به إظهار استعانته باسمه تعالى حال الذبح أو مصاحبته به للذبح ولا ريب في أن تحقق مصاحبة الاسم والاستعانة به إنما هو بهذا اللفظ المركب ولا يضره عدم تحقق نحو الأكل والسفر والذبح بهذا اللفظ كما أن ذهاب المحبوب مع الركب اليماني ليس بمتحقق بهذا اللفظ ومع ذلك لا يضر كونه لإظهار التحزن فكذا هنا قول المعترض وإن كانت إنشائية فمن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلاً اذبح أو أسافر باسم الله بقصد الإنشاء فهو فاحش منشأوه عدم التفرقة بين بعت واشتريت مثلا إنشائيين وبين مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران: ﴿رب إني وضعتها أنثى﴾ [آل عمران: ٣٦] فإنه في الأول البيع والشراء تحققه بهذا اللفظ وفي الثاني تحقق الوضع ليس بهذا اللفظ بل إظهار التحسر والتحزن متحقق بهذا اللفظ ومدلوله وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول واستوضح بالآيات المسوقة للوعيد فإنها مسوقة لإنشاء التهديد عند بعض العلماء وهذا المدلول متحقق به مع أن مدلول مفرداته ليس بمتحقق في حق العصاة وأجاب بعض أرباب الحواشي[٣]، وقال أقول في حلها نختار الشق الأخير وندعي أنه لا بأس بكون الأصل غير مقصود إذ لا يقصد الأصل ههنا إلا للتوسل به إلى الفرع فالمقصود الأصلي هو الفرع حقيقة وأيضاً إذ أثبت بعض النظائر له فلا بأس بندوره ونظيره ما ذكره السيد السند في بحث الإنشاء من حواشي المطول من أن رب لإنشاء التقليل وكم الخبرية لإنشاء التكثير ولا ينافيه كون ما دخلا عليه كلاماً محتملاً للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير (**فإن قلت: كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري محتمل للصدق والكذب وأما باعتبار استكثارهم إياهم فلا يحتملهما لأنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم انتهى. ويفهم من كلامه أن بسم الله مع قطع النظر عن متعلقه مثل اذبح وأسافر إنشاء مع أنه كلام غير تام والإنشاء كلام تام وأيضاً يشعر كلامه أن اذبح ونحوه خبر**) ويرد الإشكال المذكور على إرادة الخبر ومع ذلك فيه تسليم أن الإنشاء بالنسبة إلى مفردات الكلام

---

(١) وجوابه ما أشرنا إليه بقولنا بل لا يبعد أن يقال إن بسم الله الخ توضيحه أن المراد بالهيئة التركيبية لازمها فيكون مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران ﴿**رب إني وضعتها أنثى**﴾ فكما أن المراد به إظهار التحزن كذلك المراد هنا اظهار الاستعانة أو المصاحبة بالبسملة.

(٢) أو نقول هذه الجملة مستعملة في لازم معناها فيكون مجازاً مرسلاً فإن الشارع إذا اخبر بأنه يذبح باسم الله تعالى مثلاً يلزم عليه أن.

(٣) هكذا وجد من هنا إلى قوله واعلم اهـ في بعض النسخ.

وقد عرفت أن الإنشاء بالنسبة إلى الهيئة التركيبية. اعلم أن مقدرات القرآن من مدلولات القرآن قال صاحب التوضيح في أواخر قوله ومما يتصل بذلك المحذوف اللفظ إما حقيقة وإما تقديراً وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فإنه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بإحدى هذه الأقسام الأربعة[١]. فالدلالة المنقسمة على الأربعة دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى انتهى فقوله فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف صريح فيما ذكرنا من أن مقدرات القرآن من مدلولات القرآن لا من القرآن كما أن معاني القرآن ليست منه على الأصح بل القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى فالمعاني والمحذوفات كلاهما من مدلولات القرآن لا منه فلا تجوز الصلاة بقراءة المقدرات وإن كانت مقدار ما يجوز به الصلاة ولا يكفر من جحد كونها من القرآن لأنه كما عرفت عبارة عن النظم المنزل المنقول إلينا متواتراً والمقدرات ليست كذلك وأما كونها مدلول القرآن فإنكاره بطريق الإطلاق يخشى عليه الأمر العظيم وأما إنكار المقدر المخصوص فلا يخاف عليه خوف المقدر المطلق وتجوز قراءته للجنب والحائض[٢]. قال في أوائل التوضيح لو قرأ الجنب والحائض آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم هذا ما سنح بخاطر الفقير والعلم عند الله الملك القدير وهذا أولى مما قيل واعلم أن مقدرات القرآن ليست منه لأنها تذكر لإظهار المعاني، ومما قيل أيضاً إن مقدرات القرآن هي من المعاني القرآنية لدلالة المنطوق عليها التزاماً وأما ألفاظها فليست من القرآن انتهى فإن ذلك بناء على الذهول عن تحقيق المحقق صدر الشريعة.

قوله: (وكذلك يضمر) أي كإضمار البادي في القراءة بالتسمية اقرأ يضمر **(كل فاعل)** من المسافر والذابح والمرتجل **(ما يجعل التسمية مبدأ له)** فيضمر الشارع في السفر أسافر والذابح اذبح والمرتحل ارتحل أي كل فاعل يتصور ما هو بصدده من الأفعال ويقصد جعله تالياً لها يضمر ويقدر الفعل الاصطلاحي الذي يجعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقي الذي هو بصدده وإن وقع كثير من الأفعال تالياً لها ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومؤلفاً فيما نحن فيه وكونه ماشياً أو راكباً في نحو أسافر فمن لم يفهم مراد المص قال إن الذي يتلوه كما وقع القراءة وقع كثير من الأفعال ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومؤلفاً فإن هذه الأفعال لم يقصد أن يجعل التسمية مبدأ لها وأراد المص به إن هذا ليس بمختص بهذا المقام بل هو قاعدة مطردة فذكرها تتميماً للفائدة وتقريراً لما ذكر هنا وفي كلامه تسامح فإن التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقي كالقراءة والمضمر الفعل النحوي الدال عليه فتقدير كلامه[٣]. مبدأ لمعناه التضمني

---

(١) وهي الدلالة بالعبارة أو بالإشارة أو بالدلالة أو بالاقتضاء فهذه الأقسام الأربعة متحققة في اللفظ المحذوف.

(٢) وقد عرفت أن اللفظ المحذوف مدلول اللفظ المنطوق فهو من معانيه كسائر المعاني التي ليست بلفظ فإذا قرأ الجنب والحائض معاني القرآن بلفظ الفارسي لا يأثم فكذا لا يأثم بقراءة مقدرات القرآن لأنها من معانيه أيضاً.

(٣) أي تقدير كلام المص ومآله أحد الأمرين كأنه قال وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل مبدأ لمعناه التضمني أو يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له.

كما هو المختار أو لفظ ما يجعل التسمية الخ. وفيه خلاف الظاهر أما أولاً فلأنه اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة إليه وأما ثانياً فلأن المتبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وهنا اللفظ المقدر يدل على المعنى تضمناً وله وجه ثالث وهو أن يراد بما اللفظ وبضمير المعنى بطريق الاستخدام بلا تقدير مضاف ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف[1]. اعلم أن المتلفظ بالتسمية في أفعاله لا يقصد به قرآنيته بل يريد به التيمن والتبرك حتى تجوز تلاوته للمحدث كقوله الحمد لله رب العالمين والألفاظ الأدعية الشبيهة بالقرآن فالإشكال في مثل هذا من طغيان الوهم وسوء الفهم وأما القول بأن المراد بالإضمار الإخفاء في النفس فالمعنى كل فاعل يبدأ في فعله باسم الله كان مضمراً في نفسه ذلك الفعل فيناسب أن يقدر في الكلام لفظ يدل على ذلك المضمر فسخيف جداً أما أولاً فلأنه لا يلائم التشبيه وأما ثانياً فلأن الإضمار في قول المص أن يضمر ابدأ ولزيادة الإضمار إضمار بمعنى التقدير فكذا هنا رعاية للالتئام وأما ثالثاً فلأن فيه احتياجاً إلى تقديرات كثيرة كما قرره وأما رابعاً فلأن قوله دال على ذلك المضمر أي دلالة عقلية وهذا خلاف المتبادر وأما خامساً فلأن قوله مبدأ له يحتاج إلى التأويل فإن قلت على تقدير كون البسملة جزءاً من السور يلزم أحد الأمرين أما الشروع في قراءتها بلا جعل التسمية مبدأ لها أو جعل الشيء آلة لنفسه قلنا نختار الشق الأول قوله لأن الذي يتلوه مقروء قرينة عليه ولا محذور فيه إذ المراد اقرؤوا القرآن الذي يليه لا اقرؤوا جميع القرآن والأمر الذي هو ذو بال في الخبر الشريف مستثنى منه أمور والبسملة منها ويمكن اختيار الشق الثاني قوله جعل الشيء آلة لنفسه مدفوع بملاحظة الاعتبارين أي من حيث إنه تسمية بخصوصها آلة لنفسها من حيث إنه مقروء جزء من القرآن فيتحقق وقوع التسمية مع الفعل المبدأ به فحينئذٍ لا يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع محذور التسلسل بأن البسملة الواحدة تكفي في غيرها وفي شأن نفسه فلا تحتاج إلى بسملة أخرى فيظهر حسن كلمة في المفيدة للجزئية في الحديث الشريف هذا على تقدير كون الباء للاستعانة وأما على تقدير الملابسة فالأمر بين واعتبار الجزئية هين وإذا لم تجعل التسمية جزءاً من السور كما هو مذهبنا فالأمر سهل على من له أهل وإفادة في الجزئية ليست بكلي.

قوله: (وذلك أولى من أن يضمر ابدأ) كما ذهب إليه بعض النحاة مستدلاً بأن الأعم أولى بالتقدير ألا يرى أنهم يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلاً عاماً كالكون والحصول بأنه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبدأ له فتقديره أوقع في المعنى وكل منهما ضعيف أما الأول فلأنه إذا وجدت قرينة الخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل المخصوص أولى وأفيد كما نقلناه عن السيد السند كما إذا قيل زيد على الفرس فتقدير

---

(١) إذ الاستخدام يقتضي معنيين وهنا ليس كذلك وصححه بعضهم بأنه مثل قولك بعته بدرهم ونصفه وهنا لفظ ما عام عموماً على سبيل البدل وقد أريد به أحد ما يصدق عليه وارجع الضمير إليه باعتبار الآخر وفيه نظر لا يخفى.

راكب أفيد من كائن وحاصل ولا ريب في أن اقرؤوا يفيد تلبس القرآن كله بالتسمية على وجه الاستعانة والتبرك كالنية في أول الصلاة مثلاً تستوعب جميعها في اعتبار الشرع ما لم يوجد ما ينافيه وكذا هنا وتقدير ابدأ يفيد تلبس ابتدائها بنص وتصريح من الشارع ولا مجال لاعتبار الاستيعاب بالطريق المذكور من الجواب وأما الثاني فلأن معنى الابتداء ذكرها قبيل الشروع وهو حاصل فيما اختاره ولا حاجة إلى ذكر لفظ الابتداء بل مخل بالمقصود كما عرفت وبهذا ينحل ما أورده بعض المحققين من قوله أقول فيه امتثال للحديث فعلاً فقط وفيما ذكر من تقدير ابتدأ امتثال له قولاً وفعلاً ولا شك أنه أولى انتهى وجه الانحلال هو أن تقدير ابدأ وإن وافق لفظه لفظ الحديث لكن لما كان مخلاً بالغرض الأصلي رجح جانب المعنى على جانب المبنى ألا يرى أن البدأ بالحمد يقال الحمد لله ولا يقال ابدأ بالحمد لله بناء على المراد في الخبر الشريف إفادة المعنى لا إفادة خصوص المبنى ونظيره أكثر من أن يحصى.

قوله: (لعدم ما يطابقه) أي لا يوجد في الاستعمال تعلق التسمية بالابتداء بخلاف ما

قوله: لعدم ما يطابقه ويدل عليه لعله أراد به أن التالي مقروء بجميع أجزائه وليس بمبدوء بجميع أجزائه وإنما المبدوء هو الجزء الأول فعدم مطابقته ودلالته لعدم تلبس البداء بجميع أجزاء التالي بخلاف القراءة فإنها متلبسة بجميع أجزائه فلذا قويت دلالته عليه فنزل ناقص الدلالة منزلة عادمها والمراد عدم الدلالة اللفظية وإلا فدلالة الحال قائمة من المشروع وتعليله بقوله لأن الذي يتلوه مقروء لتعيين المقدر فإن حرف الجر يدل على مطلق الفعل لأن وضع حروف الجر لإفضاء معاني الأفعال إلى الأسماء غير أنها تدل على مطلق الفعل ولا بدّ في تخصيصه من قرينة فالقرينة فيما نحن فيه ما يتبع التسمية وهو قوله الحمد لله وهو مقروء متلو فدل ذلك على أن المضمر اقرأ أو اتلو قال صاحب الانتصاف الذي يقدره النحاة هو ابتدىء فعل القراءة وتقدير العام أولى ألا تراهم يقدرون متعلق الجار الواقع خبراً أو صفة أو صلة أو حالاً بالكون والاستقرار حيث ما وقع ويؤثرونه لعمومه وأيضاً أن تقدير فعل الابتداء مستقل بالغرض المقصود من التسمية فإن الغرض منها أن يقع مبدأ بها فتقدير فعل الابتداء أوقع وأما ظهور فعل القراءة في قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فلأن الأهم ثمة القراءة ولهذا قدم الفعل على متعلقه بخلاف البسملة فإن الأهم فيها الابتداء وأجاب عنه صاحب الانتصاف بأن تقدير اقرأ أصح لأنه أخص وأمس بالمقصود منه وأتم شمولاً فإنه يقتضي أن التسمية واقعة على القراءة كلها مصاحبة لها وإن القراءة كلها بالله بخلاف تقدير ابتدىء فإنه يقتضي مصاحبتها لأول القراءة واستشهاد بتقدير النحاة غير مجد لأنهم إنما فعلوه تمثيلاً وتقريباً. ولو قلت زيد على الفرس أو زيد من العلماء أو زيد في البصرة لقدرت راكب ومعدود ومقيم وكان أمس من الاستقرار وأما قوله إن الغرض أن يقع للتسمية مبدأ فقول بموجبه وإن ذلك يقع فعلاً بالبدء بها لا بإضمار فعل الابتداء لأن من صلى فبدأ بتكبيرة الافتتاح أو حج فبدأ بتكبيرة الإحرام يكون بادياً باسم الله ولا يحتاج في كونه بادياً إلى إضمار ابتدىء أو بدأت بذلك قال اليمني رحمه الله اختيار النحاة في متعلق الظرف الفعل العام إنما هو عند عدم قرينة الخصوص وأما عند وجود القرينة فتقدير الخاص أولى وأكثر فائدة وتقدير الخاص لا يخرج الظرف عن كونه مستقراً لأن معنى استقرار الظرف كون عامله مستقراً مضمراً فيه وهذا المعنى موجود فيه سواء كان مقدراً بالعلم أو الخاص.

اخترناه فإنه موجود نحو قوله تعالى: ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] وقوله عليه السلام: «باسمك ربي وضعت جنبي» وقوله عليه السلام: «بسم الله ولجنا وبسم الله خرجنا» فإذا كان في كل ما صرح بالمتعلق فعل مخصوص فتقدير الفعل الخاص فيما لم يصرح المتعلق به مطابق لذلك وقيل إذ ليس ههنا أمر من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اختاره لأن الذي يتلو التسمية وهو المقروء مطابق للمقدر ودليل عليه نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ابدأ لكنه خال عن المطابقة والأولوية[1] بهما وتوضيحه أن ما يتلو التسمية ليس فعلاً موصوفاً بالابتداء بل هو أمر موصوف بالقراءة أي المقروئية وكذا المأكول والمذبوح غايته أن المقروء مثلاً موصوف بالابتداء فيقال بهذا الاعتبار مبدوء قراءته ولا يقال مبدوء على إطلاقه وبهذا القدر لا يتحقق المطابقة وبالجملة إن الذي يتلو التسمية ويجعل التسمية مبدأ له ليس أمراً موصوفاً بالابتداء بل هو أمر موصوف بالقراءة مثلاً إلى آخره وإن لها حال الابتداء والانتهاء والتوسط فكما لا يقدر الانتهاء والتوسط فلا يحسن تقدير الابتداء فلا إشكال بأن الذي يتلو التسمية كما أنه مقروء ويطابق تقدير اقرأ ويدل عليه كذلك هو مبدأ يطابق تقدير ابدأ ويدل عليه فيتساوى الوجهان انتهى إذ قد عرفت أنه ليس مبدوء على إطلاقه بل مبدأ قراءته مثلاً على أنه إنما يحسن تقدير ابدأ في الزمانيات كالحركة والقراءة والأكل وأما في الإنبات كالوصول وسائر ما يقع في الآن فلا يحسن تقدير ابدأ وهذه الوجوه أولى من الوجه الأول إذ عدم وجدان الاستعمال لا يعبر بعدم المطابقة في المحاورات ويتضح منه وجه قوله ويدل عليه.

قوله: (وما يدل عليه) والضمير المرفوع للموصول والمجرور لابدأ وفي نسخة ويدل عليه عطفه على يطابقه والمنفي الدلالة الظاهرة مثل ما يدل على تقدير اقرأ وإلا فكون المقام مقام الابتداء دليل في الجملة على تقدير ابدأ كما أشرنا ويحتمل أن يكون المنفي المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه نفي كل واحد منهما فحينئذٍ ذكر الدلالة لعدم غناءها لا لانتفائها فلا إشكال بأن التعليل يفيد نفي الجواز والمدعي نفي الأولوية إذ القرينة موجودة إما بالجملة أو بالمرة لكن لما كان خالياً عن المطابقة انتفت الأولوية.

قوله: (أو ابتدائي) عطف على ابدأ أي وذلك أولى من أن يضمر ابتدائي وهو إضمار المصدر مع فاعله وخبره لما أمكن أن يقال تقدير ابتدائي أولى لكون الجملة حينئذٍ اسمية ولهذا اختاره الإمام أشار إلى رده صريحاً بعد انفهامه ضمناً وألا يفهم من تعليل عدم أولوية

قوله: وابتدائي لزيادة إضمار فيه أقول يشعر كلامه هذا أن ابتدائي حينئذٍ متعلق الباء لأن الكلام في بيان المتعلق وليس كذلك لأن المتعلق حينئذٍ حصل أو حاصل وجه زيادة الإضمار فيه أن المضمر عند تقدير اقرأ كلمتان وعند تقدير ابتدائي أربع كلمات بل خمس.

---

(١) مبتدأ قوله بهما خبره أي والأولوية حاصلة بهما أي بالمطابقة والدلالة معاً لا بالدلالة فقط أو بالمطابقة فقط.

ابدأ عدم أولوية ابتدائي بذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع واستفدنا منه أن تقدير قراءتي أيضاً مرجوح بعلة زيادة الإضمار فيه وتخصيص التعرض بابتدائي لما ذكرنا والقول بأنه يرجح تقدير ابتدائي موافقة لقوله تعالى: ﴿بسم الله مجريها ومرسيها﴾ [هود: ٤١] ودلالته على الاستمرار مدفوع بأن تقدير الفعل موافق لقوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فتعارضا فتساقطا وما ذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالته على الاستمرار إن أراد أن الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلا نسلم ذلك كما نقله المحقق التفتازاني في شرح التلخيص عن عبد القاهر عدم دلالته على ذلك وإن أراد أنها تدل عليه عقلاً كما ذهب إليه بعض توفيقاً بين الكلامين فلا نسلم ذلك أيضاً هنا إذ الابتداء لكونه أمراً غير ممتد لا يحسن فيه اعتبار الدوام والاستمرار والدلالة[1] المذكورة بمعونة المقام واعتباره بالنسبة إلى جميع الأمور ضعيفة فإن مثل هذا ليس بمتعارف.

قوله: (لزيادة إضمار فيه) ليست في تقدير اقرأ لأن مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يكفي بل لا بد من تقدير حاصل أو حصل فزاد الإضمار فيه والقول بأن الزيادة لاعتبار زيادة الحروف قاصر لأن تقدير بدئي أيضاً فيه زيادة إضمار لما ذكرنا لا لما ذكره فيندفع الاعتراض فيه أيضاً بأن حذف الجملة ليس أقل من حذف المضاف والمضاف إليه فإن فيه حذف الخبر أيضاً إما حاصل أو حصل فإذا اعتبر حصل يعادل اقرأ وما سواه زائد عليه ثم إن جعل الجار متعلقاً بابتدائي فالخبر مقدر بعد البسملة وهذا هو المفهوم من السوق وإن جعل متعلقاً بالخبر يقدر قبلها وعلى التقديرين الظرف مستقر لما ذكرنا من أن الابتداء[2] منفهم من المقام.

قوله: (وتقديم المعمول) أوقع لما أثبت كون تقدير فعل خاص أولى حاول بيان موقع تقديره ومقتضى السوق وتأخير العامل ههنا أوقع لكون الكلام فيه لكن راعى ما هو المتداول فقال وتقديم المعمول الخ قوله ههنا أي في البسملة الواقعة في أوائل السور لا في أول الفاتحة فقط فإنه احتراز عن مثل قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] على ما اختاره صاحب الكشاف من أن باسم ربك متعلق باقرأ المقدم ورضي به المصنف وأما على ما اختاره صاحب المفتاح فهو متعلق بالمؤخر فلا يكون احترازاً ووجهه على ما اختاره أن

قوله: وتقديم المعمول ههنا أوقع قوله ههنا تعريض بأن الأوقع في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] تقديم القراءة لأنها أول سورة نزلت فكانت القراءة هناك أوقع فإن قيل الأكثر على أن أول منزل من القرآن هو الفاتحة أجيب بأنه قد ثبت بالأحاديث الصحيحة أن أول منزل هو ﴿اقرأ باسم ربك﴾ إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ [العلق: ٥] فاختلاف الروايتين محمول على السورة بتمامها فالمراد أن أول سورة نزلت بتمامها هي الفاتحة ولا يضره تقدم نزول بعض من سورة أخرى على الفاتحة.

---

(١) أي دلالة الجملة الاسمية عقلاً على الدوام والاستمرار إنما هي بمعونة المقام وهذا المقام لا يلائم الدوام.

(٢) ولا يضر كونه فعلاً خاصاً.

القراءة هناك أهم لأنه أول ما نزل فكم من شيء يكون أهم لعارض قال العلامة هنا لأنها أول سورة نزلت[١] وقال السيد السند قد ثبت في الأحاديث الصحيحة أن أول ما نزل سورة اقرأ إلى قوله ما لم يعلم كما قرره الأئمة في مسألة تأخير البيان فليحمل عليه قوله لأنها أول سورة نزلت ولا ينافي ذلك قول الأكثرين أول سورة نزلت هي الفاتحة ولا قول بعضهم إنها سورة المدثر لأن الخلاف في نزول السورة بتمامها قوله إلى ما لم يعلم دليل واضح على أن مراده أن أول ما نزل بعض آية من سورة اقرأ ولم ينزل قبلها آية فكان الأهم القراءة لأمر عارض وإن كان اسم الرب أهم في ذاته من كل مهم وأما سورة الفاتحة أول سورة نزلت بتمامها فالأولية في الموضعين حقيقة **الأولى** بالنسبة إلى الآيات **والثانية** بالنسبة إلى السورة أما سورة المدثر فأول سورة نزلت بتمامها بعد تأخر الوحي بمدة متطاولة فأولية حقيقة أيضاً بالنسبة إليه فلا إشكال[٢] أصلاً على أن المقام مقام خطابي لا يطلب له برهان يقيني حتى يضر به احتمال وهمي أو ظني قوله **(أوقع)** أي أثبت وأمكن من وقع الحق إذا ثبت وثباتها باعتبار وقوعها في محل يقتضيها الحال هنا وحاصله أنه أحسن وقعاً وأزيد وقوعاً في قلب السامع من تقديم العامل قوله **(كما في قوله تعالى: ﴿بسم الله مجريها﴾)** [هود: ٤١] استشهاد بما هو نظير له لا تمثيل إذا جعل الجملة اسمية من مبتدأ أو خبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى أهم وفيما نحن فيه ظرف لغو قدم على عامله المحذوف وبهذا الاعتبار صار نظيراً له من حيث إن في كل منهما تقديم ما حقه التأخير مع قطع النظر عن كونه معمولاً أو لا يكون أو تمثيل على تقدير أن يكون مجريها عاملاً في بسم الله بناء على جواز تقدم عامل المصدر عليه لا سيما إذا كان جاراً ومجروراً لأنه مصدر ميمي[٣] والمعنى ح إجراؤها وإرساؤها باسم الله فقط لا بهبوب الرياح في الأول وإلقاء المرساة بكسر الميم في الثاني

قوله: كما في ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] وقوله: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] وفي ضمن التمثيل بأول هذين المثالين استدلال بما صرح به على ما لم يصرح فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً والمثال الأول ليس من باب تقديم المعمول على عامله لأنه لا يتقدم معمول المصدر عليه بل هو من باب تقديم الخبر على المبتدأ فالتمثيل في مجرد إفادة التقديم الاختصاص وأما ما نحن فيه فمن باب تقديم المعمول على العامل.

---

(١) وهنا إشكال وهو أن القراءة وإن كانت أهم لعارض فاسم الله تعالى أهم لعارض أيضاً وهو كونه نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بباله شيء إلا وهو سبحانه وتعالى يخطر قبله فتعارض المقتضيان فيتساقطا فتبقى الأهمية الذاتية سالمة عن المعارضة فينبغي تقديم المعمول هنا أيضاً ولعل لهذا ذهب إليه صاحب المفتاح تأمل ثم تدبر على أن الدليل لا يشفي العليل إذ كون القراءة أهم يقتضي تقديم القراءة في الذكر ولا يقتضي تعلق باسم به لجواز أن يكون معنى اقرأ أوجد القراءة وباسم ربك متعلقاً بالمؤخر ولو اسقط لفظة هنا وقال وتقديم المعمول أوقع اختياراً لمسلك السكاكي لكان أبلغ واحسن كما لا يخفى.

(٢) كذا حققه القسطلاني في شرح البخاري في التوفيق بين الأحاديث والأقاويل.

(٣) لأنه إن جعل اسم زمان أو مكان كما في غير هذا الوجه فلا يعمل.

حاصل أو كائن إذ الخبر محذوف كذا قرره المص في تفسير الآية[١] المذكورة وجوز فيه غير هذا الوجه فلا يكون فيه تنظير ولا تمثيل والمحتمل يصلح مثالاً وتنظيراً وإن لم يصلح دليلاً ولا يضره أن لا يكون الوجه راجحاً على سائر وجوه إعرابه فإن غير هذا الوجه قدمه المص هناك ورجحه لكن لا يخل بمقصوده قوله (**وقوله**: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]) استشهاد وتوضيح بما هو الأشهر وسيجيء بيانه وإنما أورد مثالين نظيرين لأن أحدهما وهو ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] عين ما نحن فيه على تقدير تعلق بسم الله بمجريها وهذا أحد محتملاته كما نقلناه عن المص ونظير ما نحن فيه على تقدير أن تكون الجملة جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وعلى تقدير غير هذا الوجه لا يكون مما نحن فيه ولهذا أورد نظيراً لا يحتمل غيره وهو إياك نعبد ولم يكتف به لأن المثال الأول يصلح أن يكون دليلاً على وجوب تقديره مقدماً كما اختاره صاحب الكشاف لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه إعرابه غير المصنف عبارة الكشاف وترك قوله والدليل عليه قوله: ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] لكن قدمه عكس ما في الكشاف إشارة إلى كمال مساسه لما نحن فيه ولو على وجه واحد.

قوله: (**لأنه أهم**) أي المعمول أهم صغرى وكبراها مطوية وهي كل ما هو أهم تقديمه واجب في نظر البليغ وهذا معنى أوقع فتقديم المعمول أوقع أما بيان الصغرى فلأنه لاشتماله على اسم الذات المقدس المعبود بحق المحمود على المطلق كان أهم بحسب اعتناء المتكلم الموحد به فإن اسم الله تعالى نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بقلبه شيء إلا وقد خطر هو معه بل إلا وقد خطر هو قبله[٢] فالمراد بالأهمية الأهمية الناشئة من هذا الوجه لا الأهمية الذاتية وإن كانت متحققة لكن الأهمية المقتضية للتقديم الأهمية العارضة بالأسباب الطارئة ولظهوره لم يتعرض له وأما صاحب الكشاف لما لم ينظر إلى هذه النكتة علل الأهمية بالدلالة على الاختصاص ولكل وجهة ونظر المص أدق لأنه جعل الدلالة على الاختصاص وجهاً مستقلاً للتقديم لا بياناً للأهمية بقرينة عطفه عليه وجعله عطف تفسير مع كونه نادراً قليلاً بالنظر إلى خلافه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه.

قوله: (**وأدل على الاختصاص**) ألظ أن صيغة التفضيل في المواضع الأربعة بمعنى

قوله: وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود بيان لوجه أهمية التقديم ههنا فالعطف من باب عطف التفسير وجه كون التقديم للاختصاص أهم أن المشركين كانوا يبتدؤون بأسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب على الموحد أن يقصد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء ذلك إنما يكون بتقديم اسمه تعالى وتأخير الفعل كما قصد

---

(١) والجملة على التقديرين حال بدون الواو لأنها في تأويل المفرد كقوله تعالى: ﴿**بعضكم لبعض عدو**﴾.

(٢) أدام الله سبحانه وتعالى أستاذنا المحقق فخر الملة والدين وأفضل المعاصرين من وجوه حيث جاء بعبارة تتضمن اقصى مطالب المجاهدين إذ ما من شيء إلا والله سبحانه وتعالى خالقه فعلى المؤمن أن يكون نظره دائماً إلى الخالق دون المخلوق.

اسم الفاعل أو الصفة المشبهة عبر عنه للمبالغة في ذلك بالتعبير بصيغة التفضيل فيندفع المحذوران معاً وقد يتكلف بأن دلالة[١] تلك الصيغ على معانيها الأصلية والمفضل عليه محذوف لظهوره مثل الله أكبر والمعنى أهم وأدل من تأخير المعمول وفي صورة تأخيره أصل التعظيم والموافقة في الوجود حاصل بجعل اسم الله تعالى صدر الفعل المشروع فيه وإذا قيل اقرأ باسم الله يستفاد منه صدارة اسم الله تعالى لكون معناه افتتح القراءة باسم الله تعالى فيتحقق أصل التعظيم والموافقة في الوجود حيث يستفاد منه أن اسمه تعالى لكونه موقوفاً عليه لتمامية الفعل مقدم على القراءة وبمعونة ذلك يحصل تعظيم اسمه تعالى وكذا يفهم منه أصل الاهتمام ففي صورة التقديم تتحقق الزيادة والتفضيل على ذلك وأما الاختصاص في صورة التأخير بمعنى الحصر[٢] فمن مذاق الكلام فإن الشارع في أمر ذي بال إذا شرع مستعيناً باسمه تعالى أو مصاحباً متبركاً به لا سيما القائل إذا كان موحداً يفهم منه أنه لم يستعن بغيره ولم يتبرك بما سواه فيحصل القصر لكن التقديم أدل على ذلك نظيره قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [الأنعام: ٣] الآية قال المص والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما لا غير انتهى وكذا في الكشاف وكم من موضع صرح المص والزمخشري بحصول الاختصاص القصري مع عدم تحقق أدوات القصر بمعونة المقام ومساق الكلام فدلالة استعانة الموحد باسمه تعالى على نفي ما عداه أظهر من أن يخفى ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما بينه قدس سره هو أن المشركين كانوا يبدؤون في أفعالهم بأسماء آلهتهم فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا

بتقديم الاسم الدال على ذاته تعالى على الفعل في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥]. معنى الاختصاص وتقديم المشركين أسماء آلهتهم لمجرد الاهتمام الناشىء من قصد التبرك والتعظيم لا لقصد الاختصاص الدال على تفهم التبرك باسمه تعالى فإنهم كانوا يتبركون به أيضاً لقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ولقولهم هؤلاء شفعاؤنا﴾ فيجب على الموحد أن يعبر بطريق القصر القاطع لشركة الأصنام نفياً لوهم تجويز الابتداء بأسماء آلهتهم فالقصر المؤدي بهذه العبارة هو قصر الإفراد لا قصر القلب وهذا هو الوجه لا ما يقال إن المعنى اختص اسم الله بالافتتاح للتبرك وأخالفهم في اختصاص أسماء آلهتهم به لذلك لأن هذا معنى التخصيص بالذكر لا معنى التخصيص المفيد للقصر ومعنى كون التقديم أوفق للوجود أن اسمه تعالى كان موجوداً قبل وجود القراءة والقراءة كيف لا يكون مقدماً عليها وقد جعل آلة لها وآلة الشيء متقدمة عليه لتوقفه عليها.

---

(١) اسم أن خبره على معانيها.

(٢) أي قصر الموصوف على الصفة إذ المعنى قراءتي مقصورة على الاتصاف بكونه باسم الله تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه بغير اسم الله تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه بغير اسم الله تعالى فالمقصور هو القراءة المسندة إلى الفاعل والمقصور عليه هو الاتصاف المذكور والمطلوب كون المقصور عليه الاستعانة باسم الله تعالى أو المصاحبة والتبرك به لكن ذلك يستلزم هذا فاتضح من هذا البيان أن القصر إضافي لا حقيقي إذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد أن يوجد حقيقياً فيكون قصر إفراد كما هو الصواب أو قصر قلب كما ذهب إليه البعض فيندفع البحث المذكور.

التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشىء من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص إذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى فوجب على الموحد أن يقصد بعبادته قطع شركة الأصنام كما يقصد بفؤاده الواحد العلام فيجب أن يأتي بعبارة أدل على الاختصاص والقصر وهذا لا يحصل إلا بتقديم المعمول فعلم منه أن القصر هنا قصر إفراد لا قصر قلب[1] كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه إذ قصر الإفراد والقلب والتعيين إنما يجري في القصر الإضافي بخلاف القصر الحقيقي فإنه لا تجري فيه الأقسام الثلاثة وما نحن فيه من قبيل القصر الحقيقي وإلى ذلك أشار بعض المحشين في حاشية شرح التلخيص قوله وأدل على الاختصاص والتقديم يستلزم التخصيص غالباً لا كلياً فالمراد بالدلالة الدلالة الظنية بمعنى الإمارة والمعنى وتقديم المعمول أقوى إمارة على الاختصاص من كون مساق الكلام إمارة عليه قيل هذا مع ما عطف عليه معطوف على قوله أوقع فيكون تقديم المعمول معللاً بوجوه أربعة ولا يحسن عطفه على أهم لأن ضمير لأنه راجع إلى المعمول لأنه هو الأهم لا التقديم فإذا عطف عليه يكون المعنى ولأنه أي المعمول أدل على الاختصاص ولا يخفى سقامته إلا أن يتكلف ويقال إن المراد تقديمه أدل بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه فحينئذٍ يجوز عطفه على أهم من قبيل علفتها تبناً وماء بارداً فتكون الأوقعية معللة بوجوه أربعة والاحتمال الأول هو المعول عليه.

قوله: (وأدخل) أي أشد مدخلية **(في التعظيم)** وأدخل في التعظيم من قولهم هو أحسن الدخلة والمدخل أي المذهب في أموره من دخل بمعنى جاز أي تجاوز كما هو الظاهر ودخل بمعنى جاز حقيقة أو مجاز والمعنى أن له دلالة وتسبباً في تعظيمه وحاصله وأقوى في التعظيم وصيغة التفضيل قد مرّ توضيحها.

قوله: (وأوفق في الوجود) من وفق أمره أي وجده موافقاً لا من وافقه حتى يكون اسم التفضيل على خلاف القياس لكونه من المزيد أو من وافقه على مذهب الكوفيين كما قيل في أبلغ أنه من المبالغة.

قوله: (فإن اسمه تعالى) سواء أريد به جميع الأسماء الحسنى أو لفظ الجلالة **(مقدم على القراءة)** سابق في الوجود فتقديمه على عامله المقدر أوفق من تأخره تقدير أو المراد بالوجود الوجود في نفس الأمر فاسمه تعالى مقدم وجوده في نفس الأمر على وجود القراءة في نفس الأمر لكون مسماه مقدماً على جميع الممكنات والقراءة من جملة الممكنات واسم السابق سابق وإنما اعتبرنا الوجود في نفس الأمر دون الوجود الخارجي لأن الاسم ليس له وجود خارجي ما لم يتلفظ به فتقدم تلفظه وتأخره منوط باعتبار التكلم به فينبغي أن يراد الوجود في نفس الأمر وأيضاً وجود القراءة في الخارج بالمعنى النسبي غير ثابت وبالمعنى الحاصل بالمصدر لا يساعده كلام المص وكذا الكلام في سائر تقادير الأفعال من الذبح والأكل والشرب.

---

(١) قيل يحتمل أن يكون قصر قلب لأن ابتداءهم بأسماء آلهتهم لما كثر وقوعه منهم على الانفراد قلبه الموحد انتهى ولا يخفى ما عليه.

قوله: (كيف لا) ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها بعضهم أي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدماً على القراءة ونحوها **(وقد جعل)** أي الاسم **(آلة لها)** وهذه الجملة الحالية إشارة إلى بعد ذلك لأن عدم كون اسمه تعالى مقدماً على القراءة مع جعله آلة لها مستبعد جداً مستنكر قطعاً إذ شأن الآلة التقدم لكونه موقوفاً عليها فمثل هذه الجملة الحالية كالتعليل لما قبلها ومراده بيان أن اسمه تعالى حين التلفظ واجب التقديم على قراءة المقر ولهذا التعليل وإلا فاسمه تعالى مقدم على كل ممكن لما ذكرنا سواء جعل آلة أو لا كما يشعر به قوله وأوفق في الوجود فذكر هذا بعد ذلك للتنبيه على ما ذكرنا وللإشارة أيضاً على أن المختار عنده كون الباء للآلة وللتمهيد أيضاً إلى رواية الخبر الشريف.

قوله: (من حيث إن الفعل لا يتم ولا يعتد به) الحيثية هنا للتقييد ويحتمل أن تكون للتعليل فهو احتراز عن حيثية كونه آلة غير مقصود بالذات بل تابَع للقراءة حتى يلزم ترك تعظيم اسمه تعالى فإن هذا من لوازم الآلة الحقيقية والمراد هنا كونه مشابهاً بالآلة من حيث توقف كمال الفعل عليه شرعاً ولعل هذا مراد من قال فإن للآلة جهتين جهة تبعية وجهة توقف نفس الفعل وكماله عليه وقد لوحظ ههنا الثانية دون الأولى انتهى وينكشف منه وجه الشبه كما لا يخفى فالباء مستعارة لهذا استعارة تبعية فتأمل وكن على بصيرة والمراد بالفعل الحاصل[1] بالمصدر لا المعنى النسبي فإنه لكونه معدوماً لا يوصف بالتمام ونحوه ولم يقل من حيث إن القراءة كما يقتضيه السوق للتعميم ولدخول القراءة دخولاً أولياً كأنه قيل من حيث إن القراءة ونحوها من الفعل فلا اختلال في الانتظام.

قوله: (شرعا) أي ولو كان تاماً حساً أو عقلاً لكن الاعتبار بالتمام شرعاً.

قوله: (ما لم يصدر باسمه تعالى) أي ما لم تذكر في أوله البسملة إذ الصدر استعير للأول استعارة مشهورة حتى صار كأنه حقيقة فيه الأولى أن يقال ما لم يصدر بالبسملة إذ التصدير باسمه تعالى أعم من البسملة وغيرها والكلام في البسملة والحديث الشريف ناطق به وأما الاعتراض بأنه لا يصح جعل اسم الله تعالى آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل اسم الله جزءاً من الفاتحة فمدفوع بما أوضحناه سابقاً وقد يجاب أيضاً بما أشرنا إليه آنفاً من أن المراد بالآلة ليست بآلة حقيقية لإيجادها بل مشابه بها من حيث توقف اعتداد الفعل شرعاً عليها فلا منافاة بين كونها جزءاً داخلاً في الفعل حقيقة وكونها شبه آلة خارجة عنه اعتبار انتهى ويرد عليه أن البسملة من حيث الاعتداد بها شرعاً تتوقف على نفسها فالإشكال باقٍ بعد فالوجه ما قدمنا سابقاً.

قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام) تعليل لقوله لا يتم الفعل بدونه ولا يعتد به شرعاً بيان له لأن المراد ليس آلة حقيقية حتى لا يتم بدونها في نفسه بل ما يشبه الآلة فالمراد ما

قوله: كيف وقد جعل آلة لها بيان الأظهر بالظاهر وكان ينبغي أن يعكس.

---

(١) فيتناول المكتوب والمقروء وسائر الأمور المباحة وممدوحة التناول ولذا ورد في الحديث الشريف كل أمر ولم يرد كل فعل وبهذا يتضح حسن قول المص فيما مر لأن الذي يتلوه مقروء ولم يقل قراءة.

ذكر لقوله عليه السلام **(كل أمر ذي بال)** أي ذي شرف لا يلام متعاطيه ولا يذم من يرومه البال الحال والشأن وأمر ذي بال أي شرف يعتني به والمراد كما مر مأذون التناول[١] شرعاً فيحترز به عن الأمر الممنوع تعاطيه شرعاً لا الأمر الحقير الذي يباح تناوله وقد يطلق البال أيضاً على القلب بناء على أن الأمر كأنه ملك قلب طالبه لاشتغاله به كما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿إنه عليم بذات الصدور﴾ [الأنفال: ٤٣] وقيل شبه الأمر بذي قلب على الاستعارة المكنية فإثبات القلب له تخييلية ولما كانت الاستعارة أبلغ كان هذا الوجه أرجح.

قوله: (لم يبدأ فيه باسم الله) صفة أخرى للأمر عدم البدء فيه بالبسملة بالترك عمداً وأما الترك نسياناً فمعفو كما قرره في تسمية الذابح مع أنه لا تحل الذبيحة بدونها فغيره أولى بذلك العفو والحديث الشريف على ما رواه الخطيب في جامعه كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر نقله علي القاري في أوائل شرح المشكاة وهذا يدل على تمام المدعي وما نقله المص لا يدل على تمامه مع أن البعض قال لم نجد هذا اللفظ بعينه فكأنه نقل بالمعنى انتهى النقل بالمعنى جوزه الشرع إذا لم يحفظ لفظه المنيف الصادر من معدن الفصح العريف وأما إذا احفظ فلا معنى لتبديل ما صدر من منبع البلاغة بما لا قدر له في جنبه أصلاً والمص اقتفى في ذلك بجار الله العلامة لكنه لم يصب.

قوله: (فهو أبتر) أي ناقص الآخر ومقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا عقب له أبتر وفيه تنبيه على أن نقصان الأول يسري إلى الآخر بل هو كناية عن نقصان الأمر بتمامه إذ نقصان الآخر يستلزم نقصان الأمر كله وإنما فسر بناقص الآخر مراعاة لأصل وضعه لأنه في الأصل مقطوع الذنب كما أفصح به كلام الجوهري واعلم أن تصدير الفعل باسم الله تعالى لا يكون إلا بذكر اسمه ويقع على وجهين أحدهما أن يذكر اسم خاص من أسمائه كلفظة الله مثلاً والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فإن لفظ اسم مضافاً إلى الله تعالى يراد به اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً فيستفاد أن التبرك والاستعانة بجميع أسمائه وأما الباء فهي وسيلة إلى ذكره على وجه يوذن بجعله مبدأ فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب كذا نقل عن السيد قدس سره في دفع الأشكال بأن الابتداء بالباء ولفظ اسم وليس شيء منهما من أسماء الله تعالى ولك أن تقول إن المراد بالابتداء الابتداء العرفي لا الحقيقي لأنه غير منقسم فلا يمكن أن يراد هنا فلا إشكال بالنظر إلى الابتداء العرفي ولا حاجة إلى تطويل الجواب ولما أريد بالحديث الشريف رجحان الآلية لدلالته على عدم التمام بدونها التزاماً بخلاف المصاحبة فإنها لا دلالة لها على ذلك مرضها فقال **(وقيل الباء للمصاحبة)** فيكون ظرفاً مستقراً عند الجمهور كما أشار إليه بقوله **(والمعنى متبركاً باسم الله اقرأ)** أشار إلى

---

(١) حتى منع الشعبي كتابة البسملة في أوائل كتب الأشعار وإن جوزه سعيد بن المسيب لكن مراد المانع الأشعار القبيحة ومراد المجوز الأشعار الحسنة فالنزاع لفظي فيصان إيراد البسملة في الهجويات والهذيان ومدح الظلمة كما تصان في أكل الحرام وشرب الحرام وموضع الخبثات قال علي القارىء في أوائل شرح المشكاة والأظهر أنه لا يكتب في أوائل كتب المنطق على القول بتحريم مسائله انتهى وكذا في أوائل الحكمة وعلم النجوم وغيرها من العلوم الممنوع تعاطيها.

أن بسم الله حال من فاعل محذوف وهو اقرأ على ما اختاره المصنف أو ابتدأ على ما اختاره البعض وجوز الرضي وصاحب اللباب كونه ظرفاً لغواً ثم إنه لم يرد به أن الباء صلة للتبرك والمصاحبة حين كونها للمصاحبة وإلا لزم التسلسل بل أراد بيان حاصل المعنى وأصل المعنى كائناً باسم الله تعالى اقرأ وحاصله ما ذكره أو لأنه لا يقتضي كون الظرف مستقراً فعلاً عاماً بل يجوز أن يكون فعلاً خاصاً حين قامت قرينة عليه كما مر واعلم أن الجمهور على أن الظرف إذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر كما أشرنا إليه فإذا كانت للاستعانة والآلية لغو لأن مدخولها يجعل آلة للفعل المقدر بالمعنى المذكور كالقراءة مثلاً فتكون الباء متعلقة به ومفضية معناه إلى مدخوله مع كون الفعل المقدر فعلاً خاصاً ولا يعتبر فيه معنى فعل آخر عامل في الظرف كما في باء المصاحبة وجوز الرضي وصاحب اللباب اللغوية على الأول أيضاً ونقل عن القاسم الليثي أنه إذا قصد بباء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحباً لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وإن قصدت مشاركته فيه فلغو ويؤيده التمثيل باشتري الفرس بسرجه لاحتمال الكلام لمعنيين فعلى أحد الوجهين يكون السرج مشترى دون الآخر بخلاف نحو نمت بالعمامة فإنه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه إذ لم يقصد إيقاع القراءة على اسم الله تعالى انتهى أما إن يريد التوفيق بينهما فإن من ذهب إلى كونه ظرفاً مستقراً نظر إلى القصد الأول ومن جوز كونه لغواً نظر إلى القصد الثاني أو يريد أن الظرف المستقر ليس على إطلاقه بل على قصد الأول وكذا اللغوية ليست على إطلاقها بل على القصد الثاني فهم لم يصيبوا في هذا الإطلاق وهذا الوجه الأخير هو اللائق بالاعتبار فإن في التوجيه الأول بحثاً لا يخفى وقد قيل عليه أن المصاحبة إنما هي المعنى الأول وأما الثاني فهو معنى الإلصاق ورد بأنه ليس بشيء إذ الإلصاق لا ينافي المصاحبة خصوصاً على مذهب القائل بعدم انفكاكه عنها انتهى قال بعض الأفاضل وفرقوا بين الباء للإلصاق والاتصال وبينها للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فإن الملتصق مصاحب من غير عكس فإن قولك اشتريت الفرس بسرجه أي ملابساً به لا يستلزم أن يكون السرج حال اشتراء الفرس ملتصقاً به انتهى ولا تخفى المنافرة بين الكلامين فإن الظاهر من هذا أن الإلصاق يستلزم كون السرج ملصقاً به حال اشتراء الفرس سواء كان مشترى أو لا والمتبادر من ذلك الكلام أن الإلصاق يستلزم كون السرج مشترى سواء كان ملصقاً به حال الشراء أو لا وقول بعض الأفاضل هو الأحرى بالقبول بل الأولى الإحالة إلى القرائن في كونه مشترى أو لا وملصقاً به حال الشراء أولى لا سيما على مذهب القائل بعدم الانفكاك بينهما قوله متبركاً بسم الله الرحمن الرحيم أشار إلى أن معنى الملابسة بسم الله

قوله: وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركاً باسم الله اقرأ ولا يظن أن متعلق الباء حينئذٍ يكون متبركاً وإن الظرف مستقر وقع حالاً من فاعل اقرأ المقدر لأن الغرض بيان معناه بحسب الانسحاب يريد بيان أن تلبس القراءة باسم الله على وجه التبرك لأن المتلبس به معنى التبرك حتى يكون الظرف مستقراً كما فهمه التفتازاني من عبارة الكشاف وإلا يمكن مثل هذا التقدير حين حمل الباء على الاستعانة نحو مستعيناً بالله اقرأ.

متبركاً إذا أصل الملابسة مستحيل هنا[١] وقيل ألا يصح رجوعه إليهما بناء على كونه آلة ليس إلا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخر إلى هذا انتهى وقد عرفت أن جعله للآلة تشبيهاً لا حقيقة فيفيد التبرك أيضاً فقوله فيرجع في الآخرة إلى هذا ضعيف إذ الاستعانة تفيد أن الفعل لا يتم بدونه بخلاف المصاحبة ومن هذا رجح المص الاستعانة عليها عكس ما في الكشاف ويؤيده قوله ليعلموا كيف يتبرك باسمه ولم يقل كيف يستعان باسمه اكتفاء بالقدر المشترك بينهما ولا يقال إن هذا القول من مقول قيل لأن تغيير مقول قيل يأبى عنه وأيضاً يلزم منه تمريض قوله ليعلموا الخ مع أنه لم يذكر نكتة غيره فمعنى قوله والمعنى أي على التقديرين متبركاً باسم الله تعالى.

قوله: (وهذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد) رفع[٢] لما يتجه على

قوله: وهذا وما بعده مقول على ألسنة العباد جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فإنه لما بين أن حاصل الكلام متبركاً بسم الله اقرأ أورد عليه أن الله تعالى كيف يقول هكذا قال الزمخشري رحمه الله مثاله ما إذا أمرك إنسان أن تكتب رسالة من جهة إلى غيره فإنك تكتب كتبت هذه الأحرف وإنما تفعل هذا على لسان أمره قال الراغب إن قيل لم لم يقل الحمد لي قيل لأن ذلك تعليم منه لعباده كأنه سبحانه وتعالى قال قولوا بسم الله والحمد لله وقيل قل غير مقدر لأن الله تعالى حمد نفسه ليقتدى به أو لأن أرفع حمد ما كان من أرفع حامد وأعرفهم بالمحمود وأقدرهم على إيفاء حقه قال لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقيل ما أثنى الله على نفسه فهو في الحقيقة إظهار بفعله محمدة لنفسه وإظهار نعمائه بمحكمات أفعاله وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ [آل عمران: ١٨] قال شهادته لنفسه إحداث الكائنات دلالة على وحدانيته ناطقة بالشهادة قال ذو النون لما شهد الله لنفسه أنطق كل شيء بشهادته وإن من شيء إلا يسبح بحمده. فإن قلت كيف استحسن حمده لنفسه وقد علم في الشاهد استقباحه حتى قيل للحكيم ما الذي لا يحسن وإن كان حقاً قال مدح الرجل نفسه أجيب إنما قبح ذلك من الإنسان لأن النقص فيه ظاهر وكفى نقصانه أنه خفي عليه نقصه فقد خدع عليه عقله وقد يستحسن منه عند تنبيه المخاطب على ما خفي عليه كقول المعلم للمتعلم اسمع مني فإنك لا تجد مثلي وعلى ذلك قول يوسف عليه الصلاة والسلام: «اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم» وسئل بعض المحققين عن شيء لم تقبح الخلافة في الله مع وجود الشرع فأنشد:

ويقبح من سواك الشيء عندي ... وتفعله فيحسن منك ذاكا

---

(١) إذ أصل الملابسة مستحيل هنا قيل إن الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك وضعفه ظاهر إذ التبرك ليس من جزئيات الملابسة بل هي يفيد التبرك في بعض المواضع فإذا استحال نفس الملابسة يحمل على التبرك.

(٢) أو يقال لما كان ما تقدم على الحمد وما تأخر منه أعني إياك مقولاً على ألسنة العباد فالمناسب أن يكون الحمد أيضاً كذلك ألا يرى أن حمده تعالى في سائر المواضع حمل على ظاهر.

ولذا درج في الجواب الجواب عنه فالأولى دفع لما يتجه على ما سبق وعلى ما لحق لكن اكتفى به إذ منشأ السؤال على ما لحق لم يذكر بعد.

ما سبق[١] أنه كيف تصح الاستعانة والتبرك في حقه تعالى بأسمائه ووجه عدم ذكر الاستعانة قد ذكر آنفاً من أن مرجع الاستعانة التبرك مع شيء آخر قوله وكيف يتبرك بصيغة المجهول ومعنى كيف يتبرك بأي عبارة يتبركون فلا يرد أن ما ذكره تعليم للتبرك لا لكيفية التبرك به كلمة كيف قد انسلخ عنها معنى الاستفهام في مثل هذا المقام والمعنى لينظروا ويعلموا على أي وجه يتبرك به ولما انسلخت كيف في مثل هذا المقام عن معنى الاستفهام وكان المعنى **(ليعلموا)** على أي وجه يتبرك به لا وجه للإشكال المذكور ولا معنى لحمل الاستفهام على الاستفهام الإنكاري وانسلاخ معنى الاستفهام عن كيف في مثل هذا الكلام مما صرح به الفاضل الرومي في قول صاحب التنقيح كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع ولا ريب إنما نحن فيه من هذا القبيل وفي كلامه إشارة إلى أنه ليس فيه قل مقدرة كما ذهب إليه البعض حتى أنكر الالتفات في إياك نعبد ونقل عن البلقيني أن جعله مقولاً على السنة العباد نزغة اعتزالية لم يتنبه لها من اتبع صاحب الكشاف وجهه أن المعتزلة يقولون إن تكلم الله تعالى خلقه الكلام على لسان غيره انتهى قال المص في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [هود: ٨٦] وهذا الكلام وارد على لسان الرسول عليه السلام يعني أنه تعالى تكلم من جانب الرسول تعليماً على أنه ينبغي له عليه السلام أن يتكلم هكذا وكذا المراد هنا مثل تكلمه تعالى سمع الله لمن حمده من قبل عباده على ما روي والفرق بين أنه تعالى خلق الكلام في لسان غيره وأنه تعالى تكلم من جانب عباده تعليماً لهم بين جلي لا يخفى على غبي فضلاً عن ذكي فقوله لم يتنبه لها من اتبعه هفوة من طغيان القلم والله أعلم.

قوله: (كيف يتبرك باسمه تعالى) مستفاد من بسم الله الخ **(ويحمد على نعمه)** معلوم من أول السورة إلى اهدنا إذ إياك نعبد من تتمة الحمد **(ويسأل من فضله تعالى)** مفهوم من اهدنا الخ الفضل إما بمعنى التفضل فمن ابتدائية ولم يذكر المسؤول وهو الصراط المستقيم لظهوره أو بمعنى خير وهو الصراط هنا وكالعلم والعمل والنصرة فمن تبعيضية فحينئذٍ المسؤول مذكور.

قوله: (وإنما كسرت) استئناف معاني **(ومن حق الحروف المفردة)** أي مما يليق بها

قوله: ومن حق الحروف المفردة أن تفتح وكان. الأصل أن يبنى على السكون لخفته ولكون السكون عدماً والعدم هو الأصل في الحادث لكن لما تعذر الابتداء بالساكن كان حقها أن تبنى على الفتح لمناسبة الفتح السكون في الخفة وإن كانت الكسرة مناسبة له في المخرج وإنما كسرت مع أن الخفة مطلوبة في الألفاظ لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر وكلا الأمرين يناسب الكسر أما الحرفية فلاقتضائها عدم الحركة والكسرة تناسب العدم لقلته حيث لم توجد في الفعل وفي غير

---

(١) لكن هذا الاتجاه بالنسبة إلى الحمد غير ظاهر وإن ظهر بالنسبة إلى إياك نعبد إلا أن يقال ٣ ذكر الحمد في الجواب استطرادي ليوافق ما قبله وما بعده وإلا فيصح الحمد من الله تعالى على ذاته العلية وصفاته الحسنى أو يقال.

المراد بالحروف ما يقابل الأسماء والأفعال المعبر عنها بحروف المعاني لا حروف المباني التي بني الكلام منها فيما هي مركبة والمراد بالمفردة ما جاء على حرف واحد كالباء واللام والكاف وحاصله الحروف البسيطة وإنما حقها وما يليق بها أن تفتح لأن الأصل في البناء سيما بناء الحروف لكونه أصلياً السكون لخفته ولكونه عدماً لأنه عبارة عن كون الحرف بحيث لا يمكن أن يوجد بعده صوت على ما عرف في موضعه والعدم هو الأصل في الحادث ولما تعذر ذلك في الحروف المبنية على حرف واحد لرفضهم الابتداء بالساكن كان من حقها أن تبنى على الفتح لكونه أخاً السكون في الخفة والخفة مطلوبة حسبما أمكن وأما كون الكسر أخا السكون باعتبار المخرج يعني مخرج الحرف المتحرك بالكسر قريب إذا كان ساكناً ولذا قيل إذا حرك الساكن حرك بالكسر قوله وقد رفضوا الابتداء بالساكن يشعر بإمكان الابتداء بالساكن[1] وفي شرح المواقف لا خلاف في أن الساكن إذا كان مصوتاً لم يمكن الابتداء به وأما الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم إذ التجربة قد دلت على امتناع الابتداء به وجوزه آخرون لأن عدم جوازه ربما يختص بلغة كالعربية انتهى وللإشارة إلى هذا قال وقد رفضوا الخ قوله **(لاختصاصها بلزوم)** أي لتميزها وانفرادها

المنصرف من الأسماء وفي الحروف إلا نادراً كجير وأما الجار فليوافق حركتها أثرها وإذا فقد واحد من هذين اللزومين في حرف من حروف المعاني لا يكون مكسوراً مثل كاف التشبيه فإنها لا تلزم الحرفية وإن لزمت الجر ومثله الواو فإنها لا يلزم الجر وإن لزمت الحرفية إذ قد تكون عاطفة والتاء غير لازم الحرفية والجر إذ قد يوجد بدونهما كتاء الخطاب والتكلم فإنه اسم لعل العبادة بل محذور فإنه ظاهر لا تكلف فيه لمصححه.

---

(١) وفي شرح المواقف الحرف إما متحرك أو ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحروف لأنهما بالمعنى المشهور من خواص الأجسام بل نعني بكونه متحركاً أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أو يوجد عقيبه صوت مخصوص من الأصوات الثلاث وبكونه ساكناً أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيبه شيء من تلك الأصوات انتهى وكون السكون عدمياً بينه بعض المحشين بهذا الطريق وهذا وإن كان تاماً في نفسه لكن لا يلائم اعتباره في بيان كون السكون أصلاً في البناء فالتعويل في ذلك على ما قاله السيد السند قدس سره من أن أصل الإعراب أن يكون وجودياً لكونه أثراً للعامل وعلما للمعاني فأصل ما يقابله أن يكون عدمياً وقد امتنع البناء على السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد لأنها من حيث إنها كلم برأسها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن فحقها أن تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون في الخفة وإن كانت الكسرة أختاً له في المخرج انتهى قوله فأصل ما يقابله أن يكون عدمياً لما ثبت في موضعه أن أشد أقسام التقابل الإيجاب والسلب وفي غيرهما إنما يثبت التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه لم يتقابلا فاندفع الاشكال بأن التقابل كما يكون بين الوجودي والعدمي يكون بين الوجودين كالتضاد وأما الإشكال بأنه إن أراد أن السكون متصف بالعدم أي بأنه عدم الحركة في الحركة أيضاً متصفة بالعدم أي بأنه السكون فسيخف جداً إذ الحركة إثر العامل الموجود والسكون ليس كذلك فأثر الموجود الأصل فيه الوجود وما ليس كذلك فالأصل فيه العدم وفي عبارة الشريف إشارة إليه والمعترض غفل عنه على أنه يلزم أن لا يوجد حينئذٍ تقابل العدم والملكة إذ يمكن أن يقال البصر عدم العمى وفيه من الفساد ما لا يخفى.

بلزوم **(الحرفية والجر)** لها فاللزوم بمعنى امتناع الانفكاك عنها وحاصله أن الحرفية والجر لازمان لها ممتنع انفكاكهما عنها فاللزوم مضاف إلى الفاعل والباء داخلة على المقصور فالباء الجارة لكونها ملزومة لا توجد بدون الحرفية والجر وإن كانا متحققين بدونها كما هو شأن اللازم الأعم وقيل يجوز أن تكون الإضافة إلى المفعول أي بلزوم الباء إياهما ولما ورد أن هذا يقتضي عدم تحقق الحرفية والجر بدونها إذ لا يجوز وجود الملزوم بدون اللازم مطلقاً وإن جاز العكس في صورة عموم اللازم كما في المعنى الأول قال[١] بمعنى أنها لا تخرج عنهما كما يقال فلان يلزم بيته أي لا يخرج عنه فحمل اللزوم على ما هو المعتبر عند أهل اللغة ولا يخفى أنه تكلف إذ الاحتمال الأول لما كان له مساغ لا يصار إلى غيره إذ اللزوم على مصطلح أهل الحكمة هو المتبادر ولقوته لا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف وإضافة اللزوم إلى الفاعل هو الظاهر الشائع بحيث يكاد أن لا يوجد خلافه نعم هذا التوجيه لا بدّ منه في عبارة الكشاف حيث قال وأما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فالمراد ما هو المعتبر عند أهل اللغة كما مرّ والمص عدل عنه إلى ما ذكره فلا إشكال في عبارته حتى يحتاج إلى تأويله وقيد الاختصاص لا بدّ منه إذ لزوم الحرفية والجر لها لا يقتضي الاختصاص لجواز أن يكون اللازم أعم والمقصود بيان اختصاص هذا اللزوم بالباء فيجب ذكره ولقد أخطأ من قال إنه زيادة على الكشاف ضارّة وصار الحاصل بهذه الزيادة أن الباء من حيث ذاتها مختصة من بين الحروف المفردة بامتناع انفكاك الحرفية والجر عنها وكلا الأمرين يناسب الكسر أما الجر فلموافقة حركة الحرف أثرها فإن الجر والكسر وإن كانا مخالفين نوعا لكنهما متوافقان صورة وأما الحرفية فلاقتضائها[٢] السكون تناسب الكسر لتقاربهما في المخرج بمعنى أن الحرف[٣] إذا كان مكسوراً يقارب مخرجها إذا كان ساكناً ولأن السكون عدم الحركة على ما مرّ والكسر لقلته بالنسبة إلى أختيه إذ لا يوجد في الأفعال ولا في غير المنصرف من الأسماء ولا في الحروف إلا نادراً كجبر بمنزلة العدم كذا قيل وأنت خبير بأن كون السكون عدمياً بمعنى أن العدم جزء من مفهومه وكون الكسر بمنزلة العدم بمعنى عدم ماهية[٤] فلا يحسن التعليل فالأولى الاكتفاء بالوجه الأول قيل وإنما قلنا من حيث ذاتها أي إذا اعتبرت صورة الحرف من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الإضافة أو غيرها إذ جميع حروف الجر بعد اعتبار

---

(١) بمعنى أنها لا تخرج عنهما ولو أريد مصطلح أهل الحكمة يلزم أن يكون كل حرف جار باء لأنه حينئذٍ يكون الباء لازمة والحرفية والجار ملزومان والملزوم لا يوجد بدون اللازم فلزم أن يكون كل حرف جار باء فلا بد من التأويل.

(٢) وأما الحرفية فلاقتضائها السكون يناسب الكسر أي فلاقتضائها السكون يناسب الفتح لكن لما لم يكن للفتح مساغ اختير الكسر لذلك.

(٣) وفيه إشكال لأن المخرج للحرف سواء كان ساكناً أو متحركاً بأية حركة كانت فلا يعرف له وجه لكنه قدس سره بين هكذا.

(٤) أي بمنزلة عدم ماهية لقلة وجوده.

خصوصية كونها حروفاً جارة مختصة بلزومها وعلى هذا لا يرد النقض بكاف التشبيه ولام الإضافة وواو القسم وتائه لعدم اختصاصها بهما من حيث ذواتهما لمجيء الكاف اسماً وحرف الخطاب واللام للابتداء والتأكيد والواو للعطف والتاء للتأنيث والنقل.

قوله: (كما كسرت لام الأمر ولام الإضافة) أي عدل في الباء عن الأصل الذي هو الفتح وكسرت كما عدل في هذين اللامين عن الفتح إلى الكسر لا لعلة مضت بل لدفع الالتباس المذكور ولم ينظر إلى إعراب مدخولها لأنه قد لا يظهر كما في حالة الوقف مع مناسبة عمل لام الجارة أيضاً لكنه لم يذكره إذ العلة مجموع لزوم الحرفية والجر وهو منتف في لام الإضافة لكن كون الكسر مناسباً لعمله يكون سبباً لرجحانه على العكس ولام الأمر كسرت أيضاً لأنها مشابهة لها في مطلق العمل فحمل على اللام الجارة والمراد بلام الإضافة هي لام الجر لأن بعض النحاة يسمي حروف الجر حروف الإضافة لأن الإضافة إفضاء وهي موضوعة لإفضاء معنى الأفعال إلى مجرورها واختاره المصنف.

قوله: (داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء) لأنها إذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة كما هو لأصل ولا داعي للعدول لعدم الالتباس إذ مدخول لام الابتداء لا يكون إلا ضميراً مرفوعاً ومنفصلاً مثل لهو ومدخول لام الجارة يكون مجروراً متصلاً فبجوهر المدخول عليه يحصل الفرق وأما كسر اللام في ياء المتكلم فلاقتضائه الياء فلا نقض ولم يذكره لظهوره ولام الاستغاثة ولام التعجب ولام التهديد فهي وإن كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر وهو كاف ادعوك ولذا فتحت فقوله داخلة على المظهر أي على المظهر حقيقة وصورة لا صورة فقط كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه لأن سبب الكسر وهو الالتباس متحقق في هذه اللامات والعذر المذكور غير تام إلا إن يقال إن لام الابتداء لا تدخل على ما تدخل عليه هذه اللامات فالوجه يكون هذا لا ذلك.

قوله: (والاسم عند أصحابنا من الأسماء التي حذفت إعجازها) عند ظرف متعلق

قوله: كما كسرت الخ يعني كما أن علة كسرة الباء مجموع هذين اللزومين كذلك علة كسر لام الأمر ولام الإضافة الداخلة على المظهر الفرق بينهما وبين لام الابتداء فلفقد أحد اللزومين في اللام أعني لزوم الجر ذكر لحركتها علة أخرى غير ما في الباء وإنما كسرتا وفتح لام الابتداء للفرق ولم يعكس مع حصول الفرق في العكس فلأن الجزم أثر لام الأمر وهو عدم الحركة والكسر يلائم العدم على ما مرّ وجهه ولأن الجزم في الأفعال بمنزلة الجر في الأسماء فأشبهت بهذا الوجه الباء الجارة في اقتضائها اللزومين المذكورين وأما كسر لام الإضافة عند دخولها على المظهر فليوافق حركتها أثرها وأما فتح لام الإضافة عند دخولها على المضمر وفتح لام الابتداء فللرجوع إلى الأصل ولم يفرق بينهما بالحركة لحصول الفرق بجوهر المدخول عليه فإن لام الابتداء لا يدخل إلا على المضمر المرفوع ولام الإضافة لا يدخل عليه.

قوله: والاسم عند البصريين من الأسماء التي حذفت إعجازها وهي أحد عشر اسماً ابن وابنم وابنة واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم الله ابنم هو ابن زيد فيه الميم وايم أصله ايمن حذف منه النون فهو منقوص ايمن فهذه أحد عشر اسماً على ما ذكره الزمخشري

بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر إلى المبتدأ قدم عليها للاهتمام تنبيهاً على اختياره ولئلا يفصل بين الحكم وعلته والإعجاز جمع عجز بفتح العين وضم الجيم وهو الآخر أي هو محذوف اللام كيد ودم فاصل اسم سمو بكسر السين كنصف وإنصاف أو سمو بضم السين كعضو وأعضاء وكقفل واقفاً أو سمو بضم السين وفتح الميم كرطب وأرطاب وعدل عن قول الكشاف والاسم أحد الأسماء العشرة التي بنوا أوائلها لأن انحصار تلك الأسماء في العشرة غير مقطوع به حتى صرح في المفصل بأنها إحدى عشرة وهي ابن[١] وابنة وابنم واثنان واثنتان وامرأ[٢] وامرأة واسم واست[٣] وايمن الله منها محذوفة الإعجاز وهي ابن وابنة[٤] ابن وابنم واست وايمن واثنان واثنتان[٥] ومنها ما ليس كذلك وهي أيمن وامرء وامرأة وليس كل ما هو محذوف الإعجاز أن يكون مبنياً أوله على السكون نحو يد ودم فبينهما عموم وخصوص من وجه فمن قال أي من الأسماء الاحد عشر التي حذفت إعجازها وبنيت أوائلها على السكون فحصل التخفيف في طرفيها فقد سهى كذا قيل وكذا كل مصدر كان بعد ألف فعله الماضي أربعة أحرف فصاعداً مثل احمرار أو استخراج يبنى أوله على السكون كذا قيل ولم يعد يد ودم لأن الكلام في الأسماء التي حذفت أواخرها وبنيت أوائلها على السكون واليد والدم ليسا كذلك.

قوله: (لكثرة الاستعمال) لا لعلة موجبة للحذف بل لمجرد التخفيف المطلوب في كثير الاستعمال وما ذكره المص علة ولما لم يكن الحذف لعلة قياسية دار الإعراب على آخر ما بقي لكون المحذوف منسياً بخلاف نحو عصا فإن المحذوف لكونه لعلة منويّ لا منسيّ فيكون إعرابه تقديرياً.

في المفصل لكنه قال في الكشاف والاسم أحد الأسماء العشرة فلعله لم يعتد بايم الله لأنه منقوص ايمن واعتد بابنم مع أنه مزيد ابن لأن الزيادة بها تعدد الصيغة كضارب من ضرب والحذف لا يتعدد به الصيغة كدم في دمو ولان المنقوص قد يوزن بوزن أصله فيقال وزن ايم أفعل كايمن فكأنه هو فعد واحداً بخلاف المزيد فإنه لا يوزن ابنم بوزن ابن أصلا فبهذا الاعتبار عد كل واحد من الزائد والمزيد عليه اسماً من تلك الأسماء على حدة.

---

(١) وابن أصله بنو كجمل لقولهم في تكسيره أبناء وأفعال في الأصل جمع فعل وابنم بمعنى ابن والميم زائدة للمبالغة كما في زرقم بمعنى الأزرق ويتبع نونه ميمه في الإعراب.

(٢) وامرأ وامرأة فيهما لغتان إحديهما هذه والأخرى وامرأ وامرأة وإنما أدخلوا الهمزة وإن كانتا تأمين غير محذوف الآخر من حيث إن لامهما همزة فيلحقها التخفيف فيقال مرء ومرءة فجريا مجرى ابن وابنة.

(٣) واست أصله سة كجمل إذ جمع مكسر اسناه فحذف آخره وادخل همزة وصل بعد إسكان أوله.
وايمن الله هذا مفرد عند البصريين كأنك وآجر وقد فصل في علم التصريف قوله وكذا كل مصدر إشارة إلى أنه قياسي لا سماعي وأما البواقي فسماعي.

(٤) وأصل ابنة بنسوة كشجرة لأنها مؤنث ابن.

(٥) إذا أصلهما ثنيان واثنيتان كجملان وشجرتان بدليل قولهم في النسبة ثنوي بفتحتين ولو كان العين ساكناً لقالوا ثني كظبي فحذف اللام وأسكن الثاء وجيء بالهمزة.

قوله: (وبنيت أوائلها على السكون) أي صيغت ووضعت مستأنفة وليست معطوفة على حذفت إن أريد بالأسماء جميع الأسماء التي حذفت إعجازها وإن أريد بها بعض الأسماء التي حذفت إعجازها فهو عطف على حذفت إعجازها يريد أنه لم يحذف نفس الأوائل كالأواخر لئلا يبقى الاسم على حرف واحد بل اكتفى بحذف حركتها دوماً لزيادة التخفيف بلا محذوف قال مولانا سعدي لأنه لما أعربت الميم لكونها آخر الكلمة سكنت السين فإنه لما حذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيلاً للتعادل كذا في تفسير الأصفهاني انتهى ولا يجري هذا في كل مادة حذف آخرها وبني أولها كاثنان واثنتان وأما ما ذكرناه فيجري في كل مادة.

قوله: (وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل) عطف على بنيت قيل عوضاً مما أصابها من الوهن بحذف الأواخر حقيقة أو حكماً وتسكين[1] الأوائل لرفضهم الابتداء بالساكن كما يشعر به.

قوله: (لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن) فيه إشارة إلى أن الابتداء بالساكن ممكن كما أن الوقف على الحركة ممكن لكنهم لم يجوزوه لأن لغتهم

قوله: وبنيت أوائلها على السكون لعل السر فيه التعين في الوضع أو طلب الخفة فإن هذه الأسماء كثيرة الدور في الاستعمال وأكثر استعمالها في الدرج وإذا وقعت نادراً في الابتداء احتيج في التلفظ بها إلى همزة الوصل وفي الدرج لا يحتاج في التلفظ بأوائلها إلى الهمزة للاستغناء عن الهمزة بآخر حرف مما قبلها.

قوله: لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن فيه إشعار بأن الابتداء بالساكن ممكن إذ يفهم من فحوى كلامه أن إدخال الهمزة عليها لئلا يترك دأبهم في الابتداء لا الامتناع الابتداء بالساكن إذ لو لم يمكن الابتداء بالساكن يتوقف التلفظ بالحرف في الابتداء على التلفظ بالحركة لكن الحركة عارضة للحرف والتلفظ بالعارض يتوقف على التلفظ بالمعروض فيلزم الدور لا يقال إن التلفظ بالحركة إنما هو مع التلفظ بالحرف فهو دور المعية لأنا نقول وجود الحرف والحركة ليس إلا في اللفظ ووجود المعروض سابق بالذات على وجود العارض فلو توقف وجود المعروض عليه ولا شك أن الموقوف عليه اسبق من الموقوف بالذات فهو دور السبق لا دور المعية بل يمكن أن يمنع لزوم التوقف من امتناع الابتداء بالساكن لجواز أن تكون الحركة لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم امتناع الابتداء يحتج بالاستقراء وهو وإن كان تاماً لا يدل إلا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع أوقعه المص رحمه الله في حيز الإمكان فكلامه دل على أنهم زادوا في هذه الأسماء همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن والابتداء بالساكن وإن أسكن إلا أن عادتهم جارية بأن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن إما ابتداؤهم بالمتحرك فلوجهين أحدهما أن الابتداء بالساكن لا يخلو عن نكتة وبشاعة فالتزموا الابتداء بالمتحرك لتسلم لغتهم عنها والثاني أن الابتداء أساس للبناء فكما أن البناء إلا يبنى على أساس ضعيف كذلك المتكلم لا يبني كلامه إذا أراد رصانته وإحكامه إلا على الحركة فإن الحركة كالوجود والسكون كالعدم وأما الوقف على السكون فلأنه ضد

---

(١) أي جعل الأواخر ساكناً.

موضوعة على غاية من الأحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة وفي الوقف على الحركة اختلال بالرصانة والإحكام وقد استدل بعضهم على إمكانه بأنه لو امتنع لتوقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة توقف وجود العارض على المعروض والجواب منع أنهما بعده لا معه وإلا لأمكننا الابتداء بالحرف من غير الحركة وإنه محال والمراد بالابتداء الأخذ في النطق بعد الصمت لا الأخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله كما تخيله بعضهم حتى لزم وقوع الابتداء بالساكن كذا قاله العلامة الجابردي وفهم منه التوفيق بين القولين فإن من جوز الابتداء بالساكن يجوز أن يكون مراده بالأخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله ومن ذهب إلى امتناعه أراد بالابتداء الأخذ في النطق بعد الصمت وإلا فلا يمكن التكلم بلا حركة والتجربة دلت عليه ومن أنكر ذلك فقد أنكر العيان وكابر المحسوس والتوفيق الذي ذكرناه وإن كان بعيد الكنه يحسن الحمل عليه حتى يلزم إنكار العيان من العلماء الأعيان والحركة والسكون حقيقة من صفات الأجسام وهنا صفات اللسان وصف الحرف به مجازاً ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية أيضاً.

قوله: (ويشهد له تصريفه) أي تصريف الاسم مصدر مضاف إلى المفعول وفي بعض النسخ تصريفهم مصدر مضاف إلى الفاعل **(التصريف)** التحويل من صيغة إلى أخرى من أبنية مختلفة **(على أسماء)** فإنه لو كان محذوف الفاء كما ذهب إليه الكوفيون لجمع على أوسام.

قوله: (وأسامي) جمع أسماء فهو جمع الجمع وياؤه في الأصل مشددة ويجوز تخفيفها قياساً مطرداً في نحو أماني وأثاني ولهذا رسم بالياء في النسخ **(وسميّ)** تصغير الاسم أصله سميو فاعل فصار سمي ولو كان كما ذهب إليه الكوفيون لكان تصغيره وسيم **(وسميت)** فعل من الاسم ويدل على كونه محذوف الآخر كون فعله سميت لا وسمت أصله سموت فقلبت الواو لوقوعها في الطرف ياء فقيل سميت.

قوله: (ومجيء سمى كهدى) عطف على تصريفه أي ويدل على ذلك مجيء سمى كهدى يعني في الوزن لا في كونه مصدراً كهدى و **(لغة)** بالنصب على أنه حال من سمى لكونه فاعل معنى أو بنزع الخافض أي في اللغة وهو الأولى.

الابتداء فجعلوا علامته ضد علامته قال صاحب الكشاف والاسم أحد الأسماء العشرة التي بنوا أوائلها على السكون فإذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن إذ كان دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن لسلامة لغتهم من كل لكنة وبشاعة تم كلامه وكلامه هذا أيضاً مشعر إشعاراً بينا بأن الابتداء بالساكن ممكن موجود في لغة غير لغة العرب لكنه مستنكر لتخصيص السلامة عن والبشاعة بلغة العرب وبه صرح صاحب المفتاح في صرف المفتاح قال هناك دعوى امتناع.

قوله: ويشهد له تصريفهم على أسماء وسمي وسميت ومجيء سمى وجه الشهادة أنه لو كان من وسم كما ذهب إليه الكوفيون لكان جمعه على أوسام وتصغيره على وسيما والفعل منه وسمت ولا يجيء سمي لغة فيه لأن الناقص لا يجيء لغة من المثال.

قوله: (فيه) أي في الاسم إذ فيه لغات اسم بالكسر والضم واسم بالضم والكسر أيضاً وسمة وسماة مثلثتين كما في القاموس وسمى كهدى وهذا يدل أيضاً على أن المحذوف في الاسم الآخر دون الأول فوزن اسم افع وأصل سمى سمو قلبت الواو الفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان الألف والتنوين فحذفت الألف وحق الرسم أن يكتب بالألف وكذا الكلام في أسماء وأسامي وسميّ أصلها اسماً ووأساميو وسميو كعصيّ قيل ووجه شهادته أن الناقص لا يجيء لغة في المثال فعلم أن الاسم ناقص محذوف الآخر لا مثال مقلوب الأول.

قوله: (قال) أي أبو خالد القشاني نسبة إلى قشان بن سلمة بن مدحج **(والله أسماك)** أي سماك لغة في سماك المشدد بمعناه وروي مشدداً أيضاً هكذا والله سماك ولا خلل في الوزن ومعناه وضع له اسماً أو يكون بمعنى دعاه باسمه والمراد هو الأول وأسند إليه تعالى لأنه تعالى هو الواضع أو ألهم الواضع إن قيل الواضع أبو البشر **(سمي)** مفعول أسماك وهو يتعدى بنفسه وبالباء أيضاً **(مباركاً)** المبارك ما يتيمن به ويتفاءل به مثل سالم وغانم ومحمد وسعيد.

قوله: (آثرك الله به) بالمد بمعنى اختارك واختصك باسم مبارك يتيمن به ويتفاءل.

قوله: (إيثاركا) أي آثرك بالفضل والمجد والشرف فهو مفعول مطلق للتشبيه كأعطيت إعطاء الأمير فإضافة الإيثار إلى المفعول والفاعل غير مذكور أو إيثارك للمعاني والذكر الحسن وهو مفعول مطلق أيضاً للتشبيه لكن الإضافة إلى الفاعل وقيل منصوب بنزع الخافض أي كإيثارك بالاحتمالين في الإضافة واستشهد به على أن سمى مثل هدى لغة في الاسم ولا يقدح في ذلك احتمال أن يكون على لغة من يقول سم بضم السين غير مقصور[1] فألفه ألف تنوين كما صرح به في شرح كتاب سيبويه إذ الاحتمال كاف في الاستشهاد.

قوله: (والقلب بعيد) تزييف لما أجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة فإنهم ذهبوا إلى أن هذه الأمثلة مقلوبة فإن أسماء أصله أوسام فقلبت إذ موضع الحذف اللام فصار اسماً وكذا البواقي ومع هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بأن أصله سمو فرده بأنه بعيد خلاف الأصل لا يصار إليه ما لم تدع ضرورة إليه وإلا لارتفع الأمان إذ كل لفظ يحتمل القلب ولو ارتكب بلا ضرورة يكون الأمر مشكلاً ومع بعده **(غير مطرد)** أي أنه شاذ لا يقاس عليه فلا ينبغي تخريج ما ذكر على الأمر الشاذ أو غير المطرد في أنواع تصاريف الكلم إذ لا توجد كلمة مقلوبة خولف الأصل فيه بالتقديم والتأخير في جميع تصاريفها

قوله: والقلب بعيد جواب عما يقوله الكوفيون من أن هذه الأمثلة مقلوبة قلب مكان حيث زحلقت الواو من أول الكلمة إلى الآخر.

قوله: والله أسماك سمي مباركاً أي سماك اسماً مباركاً.

---

(١) أي بلا ألف مقصورة وحاصله أن آخره ميم لا ألف مقصورة فألفه ألف تنوين كزيداً.

حتى لو وجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان ليس أحدهما مقلوب الآخر كما في جبذ وجذب كيف وشأن الجمع والتصغير ونحوهما رد الشيء إلى أصله هذا مراد المص ولا يخفى أن هذا جواب تحقيقي لا إلزامي إذ لهم أن يقولوا هذه القاعدة غير مطردة وكثيراً ما يعدل عنها لمصلحة وهي أن الآخر لما كان لائقاً بالتغيير والحذف ارتكبوا القلب في جميع تصاريفه للحذف وتخصيص القاعدة لا يضر باصطلاح العلوم العربية والمعنى الأول هو الأنسب للمقام وبالجملة هذا نزاع لا طائل تحته ولا يرام حله.

قوله: (واشتقاقه من السمو) لا يخفى أن الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد أيضاً وهو المراد هنا وفيما سيجيء السمو كالعلو وزنا ومعنى أي هو مأخوذ منه بنوع من التصرف فيه.

قوله: (لأنه رفعة للمسمى وشعار له) بكسر الشين المعجمة وفتحها أصله ما يلي شعر الجسد من اللباس أي لأن الاسم علامة على المسمى به يرتفع عن زاوية الهجران إلى منصة العرفان وعن حضيض الخفاء إلى أوج الجلاء سواء كان مشعراً بالمدح أو الذم أولاً فإذا كان مشعراً بالمدح ويتبرك به فالرفعة أظهر من أن تخفى.

قوله: (ومن السمة عند الكوفيين) بكسر السين وهي العلامة والاسم علامة على مسماه ولم يبين وجهه لانفهامه مما سبق من أن الاسم شعار له إذ كون الاسم علامة يعلم بها المسمى وجه مشترك بين وجهي الاشتقاق على المذهبين وأما كونه سبب الارتفاع فمختص بالاشتقاق من السمو وملحوظ فيه وأما على مذهب الكوفيين فلا تلاحظ فيه الرفعة وإن كانت لازمة له.

قوله: (وأصله) أي بحسب الإعلال والتغيير **(وسم)** بفتح الواو مثل وعد والفرق بين الأصل وبين الاشتقاق واضح إذ معنى الأصل أنه قبل الإعلال والتغيير وسم فاعل فصار اسماً ومعنى الاشتقاق أنه مأخوذ منه بنوع من التصرف لكن الأصل والمشتق منه هنا واحد إذ السمة بوزن عدة أصله وسم ومعناه العلامة فيلزم كون المشتق والمشتق منه واحداً وقد أشار البعض إلى الجواب عنه بأن أصل السمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو إلى السين ثم حذفت وعوض عنها التاء فصارت سمة انتهى. فالحاصل أن للاسم عند كل من الفريقين أصلاً إعلالياً واشتقاقياً فأصله الإعلالي عند البصريين سمو بالتخفيف والاشتقاقي سمو بالتشديد وعند الكوفيين أصله الإعلالي الوسم بالفتح والاشتقاقي السمة التي أصلها الإعلالي الوسم بالكسر فأصله الاشتقاقي عندهم بالأخير هو الوسم بالكسر كذا قيل فالمشتق بالأخير هو الوسم بفتح الواو قيل المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف

قوله: لأنه رفعة للمسمى وشعار له يعني أن اشتقاق الاسم من السمو وهو الرفعة ومناسبة الرفعة للتسمية باسم أن التسمية رفع للمسمى وتنويه لشأنها فإن محقرات الأشياء لا تجد في كثير منها ما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها أو نوعها وتسمية الأجناس والأنواع بالأسماء تنويه ورفع لشأنها كالتسمية بالأسماء الخاصة وقوله وشعار له ناظر إلى مذهب الكوفية في اشتقاق لفظ الاسم فإنهم يجعلونه من السمة بمعنى العلامة أراد به أن يشير إلى وجه التسمية على كل من المذهبين.

أيضاً لا ما يقابلهما فإنه مصطلح النحاة انتهى. ولو خص لم يبعد أيضاً كما قيل أيضاً.

قوله: (حذفت الواو وعوض عنها همزة الوصل ليقل إعلاله) أي إنما جعلوا أصله وسما لا سموا ليقل إعلاله فإن في مختار البصريين كثرة الإعلال حيث حذف العجز وبني الأول على السكون وأدخلت همزة الوصل عليه وإما على مذهبهم فحذف الأول فقط فقوله ليقل إعلاله علة لجعل أصل الاسم وسما وإما أن يكون علة للتعويض أو لقوله من السمة فضعيف مخالف لمذاق الكلام.

قوله: (ورد بأن الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم الخ) المعهود تعويضها في الأول عما حذف في الآخر كابن ونحوه كما مر وأما المعهود فيما حذف صدره أن يعوض عنه التاء في الآخر كعدة ونحوها فارتكاب كثرة الإعلال أهون من ارتكاب المصير إلى عدم النظير ولا يرد النقض بإشاح في وشاح وإعاء في وعاء لأن المراد بالهمزة ههنا همزة الوصل وفيما ذكرته من صورة النقض همزة القطع لأنها مبدلة من الواو كما أشرنا إليه فلا نقض وأما صيغ الأمر فلا نقض بها أيضاً إذ المراد بما حذف صدره ما كان الحاصل بعد هذا التغيير باقياً على معناه الأول كالاسم والوسم وفي صيغ الأمر ليس كذلك لنقله إلى الإنشائي بعد حذف حرف المضارعة أو نقول إن المحذوف فيها ليس صدرها فقط بل الصدر مع ما يليه إذ أصل اضرب لتضرب لا تضرب[1] فلا إشكال أصلاً قيل فائدة قال الإمام القرطبي من قال إن الاسم مشتق من العلو يقول لم يزل الله تعالى موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته وهذا قول أهل السنة ومن قال إن الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الأزل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات فإذا أفناهم بقي بلا اسم[2] ولا صفة انتهى. كأنه أشار إلى رجحان كون الاسم مشتقاً من السمو بمعنى العلو والمراد بقي بلا اسم يدل على ذاته بدون الدلالة على صفاته ولا صفة أي بلا اسم يدل على الصفة كالخالق والقادر فلا إشكال بأنه في حق الصفات منع ظاهر فإن هذا الجعل ليس في وسعهم.

قوله: (ومن لغاته سم) بكسر السين **(وسم)** بضم السين آخر هاتين اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال كون أصلهما وسما حذفت الواو وكسرت في الأول لأن الساكن إذا حرك حرك بالكسر وضمت في الثانية ليكون دليلاً للواو المحذوفة كما أنه يحتمل أن يكون

قوله: ومن لغاته سم وسم بالكسر والضم يحتمل أن يكون قوله هذا متصلاً بكلام الكوفيين والظاهر أنه كلام مستقل لبيان لغات تستعمل في معنى الاسم سواء كان اشتقاقه من السمو أو السمة.

---

(١) أي لا أصله تضرب.

(٢) هذا إذا كان الواضع أبا البشر وأما إذا كان الواضع هو الله تعالى ففيه منع ظاهر وأيضاً بعد جعلهم له تعالى أسماء وصفات لا معنى لعدم بقائه تعالى بلا اسم ولا صفة بعد فنائهم وبالجملة هذا الكلام في غاية الإجمال والإهمال.

أصلهما اسم بكسر الهمزة وبعد طرح الألف بقي سم بنقل حركتها إلى السين واسم بضم الهمزة وبعد طرح الفهابقي سم بنقل حركتها إلى السين ولهذا آخر بيانها بعد بيان المذهبين بخلاف سمى فإن أصله سمو قلبت الواو ألفاً لما مر ولا مجال لاحتمال كون أصلها وسما ولهذا قدم بيانه على قول الكوفيين ومجيء سمى يرجح كون سم وسم أصلهما اسم واسم بكسر الهمزة وضمها فالأولى ذكرهما عقيب ذكر مجيء سمى فإن اللغات المشهورة خمس اسم واسم وسم وسم وسمى.

قوله: **(قال)** قائله رؤبة بن العجاج **(بسم الله الذي في كل سورة سمه)** وبعده على ما في الكشف. أرسل فيها بازلاً يقرمه[1] فهو بها ينحو طريقاً يعلمه الباء يتعلق بأرسل المتأخر أي باسم الذي أرسل الراعي في الإبل بازلاً أي فحلاً انشق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما بزل في السنة الثامنة قوله يقرمه حال من فاعل أرسل أو صفة بازلاً أي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليقوى للفجلة فهو أي البازل ينحو أي يقصد بتلك الإبل طريقاً[2] يعلمه لاعتياده سلوكه قوله سمه بكسر السين وضمها ويجوز فتحها كما في كتب اللغة فسينه مثلثة.

قوله: **(والاسم إن أريد به اللفظ)** قد اشتهر الخلاف في هذه المسألة فقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وقال بعض الأشاعرة أنه عينه ونقل عن الشيخ الأشعري انقسامه إلى الأقسام الثلاثة كما فصله المص وههنا ثلاثة أشياء الاسم والتسمية والمسمى الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه مغاير له وأيضاً التسمية فعل الواضع وأنه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء وهي أي التسمية غير المسمى أيضاً ولذلك قال الآمدي اتفق العلماء والعقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وإن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه قولك الله قول دال على اسم هو

قوله: باسم الذي في كل سورة سمه هو لروبة وقبله أرسل فيها بازلاً يقرمه والباء في باسم متعلقة بأرسل في المصراع الأول والضمير في أرسل للراعي وفي فيها للإبل ويقرمه صفة بازلاً من ضمير أرسل أو حال أي أرسل الراعي في الإبل بازلاً أي فحلا يتركه ذلك الراعي عن الركوب والحمل للفحلة قال الجوهري المقرم المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة وبعده فهو بها ينحو طريقاً يعلمه أي فذلك البازل مع تلك الإبل يقصد ويتوجه إلى طريق يعلمه ويألفه.

---

(١) وذلك الطريق كناية عن الجماع.

(٢) يقرمه من الإقرام بمعنى الإكرام والمقرم البقر الكريم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل والبعض ضبطه من الثلاثي وقال من القرم معناه الحفظ والصيانة والمعنى هنا حفظه وصانه عن الركوب والحمل والأول أبلغ.

المسمى وكذا قولك عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً انتهى. وقال بعضهم ما هو عين وما هو غير وما هو ليس عيناً ولا غيراً كما قرره المص وفي شرح المواقف وقال الإمام المشهور عن أصحابنا إن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية[1] وعن الإمام الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها مغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظه اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة انتهى. ولا يخفى عليك أن اتحاد الاسم والمسمى بهذا الوجه مختص بلفظ الاسم ولا يجري في غيره ألا يرى أن قول المص وإن أريد به ذات الشيء فهو المسمى مسامحة فإنه لا اتحاد بين الاسم والمسمى بهذا الوجه المذكور بل المعنى إن ما هو المراد من الاسم هو عين المسمى كما يشعر به قوله وإن أريد به الخ والفرق بين اتحاد الاسم والمسمى وبين ما هو المراد من الاسم والمسمى واضح والكلام في الأول لا في الثاني وكذا في قول الأشعري وإن أريد به الصفة ولما كان مراد الإمام أن الاتحاد الذي ادعوه إنما يمكن بلفظ اس م كما أوضحه وأما ما صدق عليه لفظ الاسم كزيد وفرس مثلاً فلا يمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذي أثبتوه في بعض الاحتمالات ليس اتحاد الاسم والمسمى بل اتحاد ما هو المراد من الاسم والمسمى كما أوضحناه لا يرد إشكال مولانا منلاخسرو حيث قال بعد نقل ما استخرجه الإمام أقول يرد عليه أولا أن هذا إنما يصح إذا كان النزاع في لفظ الاسم فقط وثانياً أن هذا أيضاً لا يصلح محلاً للخلاف لأن المعتزلة لا ينكرونها وثالثاً أنه لا يناسب التمسك بقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى: ١] وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم انتهى. كأنه رحمه الله تعالى لم ينظر في أول كلام الإمام حيث قال والناس قد طولوا في هذه المسألة وعندي أنه فضول يريد به أن إصلاح كلامهم مشكل إلا في صورة كون النزاع في لفظ الاسم فإن توجيهه ممكن بهذا الوجه اللطيف الدقيق ولا يعني إصلاح كلامهم مطلقاً ولو كان مراده ذلك لا وجه لقوله وعندي أنه فضول **(وما خطر بالبال الحقير والعلم عند الملك الخبير)** أن استخراج الإمام تحقيق لا محيد عنه وتدقيق لا محيص عنه ولذا قرره السيد السند المعتمد ولم يورد عليه بحث لانتفاء المورد وأما ما حسنه المولى المزبور مما أفاده بعض المحققين

قوله: وقوله: ﴿سبح اسم ربك﴾ [العلق: ١] الخ رفع لاحتجاج من قال إن الاسم عين المسمى محتجاً بقوله عز وجل: ﴿سبح اسم ربك﴾ [العلق: ١] ذهاباً إلى أن المقدس هو المسمى والتسبيح الذي هو التقديس إنما يتعلق بالمسمى لا بالألفاظ فأجاب عنه بأنه كما يجب تنزيه ذاته الخ.

---

(١) أي أن الاسم عين التسمية بمعنى نفس الأقوال الدالة لا بمعنى فعل الواضع فيكون النزاع لفظياً.

وهو أن الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيداً وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فإذا أطلق بلا قرينة ترجح اللفظ أو المسمى كقولك رأيت زيداً فإنه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فإن من جعل الاسم عين المسمى جعله أيضاً عيناً لأن عين العين عين انتهى. فيعلم ضعفه مما ذكرنا من أنه يفيد اتحاد ما هو المراد من الاسم مع المسمى ولا يفيد اتحاد الاسم والمسمى مع ما في بيانه من الاضطراب والانغلاق إذا تقرر هذا فقوله والاسم أي ما صدق عليه الاسم الذي من جملته لفظ الاسم كما في شرح المقاصد وليس الكلام في لفظ الاسم المضاف إلى شيء لأن قوله ويختلف باختلاف الأمم يأبى عنه.

قوله: (فغير المسمى) ومن قال إن الاسم غير المسمى أراد به ذلك.

قوله: (لأنه يتألف من أصوات مقطعة) أي من حروف فإن المختار أن الحروف عبارة عن أصوات جعلت قطعاً متمايزة بعضها من بعض بالاعتماد على المخرج ولذا قيل في تعريفه اللفظ صوت من شأنه أن يخرج من الفم معتمداً على المخرج فيوافق قولهم اللفظ مركب من حروف المباني واختار بعضهم أن الحرف كيفية تعرض للصوت وأنت تعلم أن هذا لا يلائم كلام المصنف قال قدس سره في شرح المواقف الحروف تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض وهذا أنسب بمباحث العربية انتهى. قيل واختار المصنف كون الحروف كيفية تعرض للصوت في الطوالع فكأنه رجع عنه ههنا انتهى. ولا يخفى أن المناسب في الحكمة بيان ما هو مصطلح أهل الحكمة وهي كونها كيفية والمناسب هنا بيان ما هو اصطلاح أهل العربية فلا منافاة في كلامه حتى يدعي الرجوع.

قوله: (غير قارة) لأنها سيالة لعدم اجتماع أجزائها في الوجود.

قوله: (ويختلف باختلاف الأمم) كلفظة الله اسم للذات عند العربية وخداي وتكري في لغة الفرس والترك وغير ذلك.

قوله: (والإعصار) فكم من شيء اسمه في عصر يخالف اسمه في عصر آخر كأسامي البلدان واستوضح بالقسطنطينية واسلامبول والمسمى لا يكون كذلك **(ويتعدد تارة)** مع اتحاد المسمى كما في الترادف كالليث والأسد والغضنفر.

قوله: (ويتحد) أي الاسم تارة **(أخرى)** مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك كالعين ولا بد من هذا القيد وإلا لم يكن لذكره فائدة مع أنه يقتضي ذلك قوله والمسمى ليس كذلك فإنه مرتبط بالكل فالمعنى ما ذكرنا.

وجه الاضطراب أن القائل بالغيرية ماذا يقول في كتب زيد وإن القائل بالعينية ماذا يقول في كتبت زيداً لأن بيانه في صورة الإطلاق يشعر بأن القائل بالعينية قائل بالعينية في جميع الأحوال وكذا الغيرية وأيضاً قوله فإن من جعل الاسم عين المسمى جعله أيضاً منظوراً فيه قوله لأن عين العين عين لا يفيد لأن لفظ ا س م لا يكون عين لفظ زيد مثلاً.

قوله: (والمسمى) أي كل مسمى **(ليس كذلك)** فهو رفع للإيجاب الكلي لا السلب الكلي فإن عبارته هكذا وليس المسمى كذلك واستوضح بقولك كل إنسان لم يقم ولم يقم كل إنسان قوله والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى كلي والمسمى **ليس** كذلك رفع للإيجاب الكلي فلا وجه لترديد البعض بين كون المدعي كلية وبين كونها جزئية والترديد أيضاً في كون المسمى الخ سلباً كلياً ورفعاً للإيجاب الكلي وبعض المسمى لا يكون كذلك فإن اتفق شيء من ذلك فمن خصوص المادة كلفظ القرآن والقصيدة فإن مسماهما ونحوه مركب من أصوات لكن ليس من مقتضيات ذاته وإلا لم يختلف بل من خصوص المادة وعدم اعتبار خصوص المادة مما اتفق عليه العقلاء على أنه لا يضرنا ذلك إذ مغايرة المسمى للاسم بالتركيب من الحروف وعدمه وبأختيه في بعض المواد يكفينا في إثبات أن الاسم غير المسمى في تلك الصورة إذ لا قائل بالفصل.

قوله: (وإن أريد به ذات الشيء فهو) أي الاسم **(المسمى)** قد عرفت أن فيه مسامحة إذ المعنى وإن أريد به ذات الشيء فهو أي مدلول الاسم المسمى فمن قال إن الاسم هو المسمى أراد به ذلك **(لكنه لم يشتهر بهذا المعنى)** وقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى: ١] و ﴿تبارك اسم ربك﴾ [الرحمن: ٧٨] جواب سؤال مقدر يرد على قوله لم يشتهر بهذا المعنى بأن المسبح والمتبارك هو الذات لا اللفظ الدال فدفعه بأن **(المراد به اللفظ)** لا المسمى وبينه بقوله **(لأنه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الألفاظ الموضوعة بها)** وقيل جواب لتمسكهم بهذه الآية على أن الاسم نفس المسمى وهذا في نفسه تام لكن لا يلائم السوق ومذاق الكلام ما ذكر أولاً في توضيح المراد.

قوله: (عن الرفث) أي الفحش وما يستهجن ذكره وذكره لا على وجه التعظيم ولا يذكر في زمان أو مكان غير لائق بذكره أشار إليه بقوله **(وسوء الأدب)** ويجب التنزيه عن إطلاقه على غيره زاعماً أنهما فيه سواء وأشار به إلى أن التنزيه بالنسبة إلى ذاته مغاير له بالنسبة إلى اسمه وله فرق آخر وهو أن معنى تنزيه ذاته عن النقائص يجب تأويله بالاعتقاد بنزاهته بخلاف تنزيه اسمه عن الفحش ونحوه فإنه لا يجب التأويل بالاعتقاد في كل احتمال أو الاسم مجاز فيه عن الذات نبه عليه المص في سورة الواقعة.

قوله: (أو الاسم فيه مقحم) أي زائد مقحم في الأصل اسم مفعول من أقحمه إذا رماه أو أدخله في شيء ثم تجوز به عن الزيادة والتعبير بالإقحام دون الزيادة للإشعار بأن له فائدة كتحسين اللفظ والتأكيد وإن لم يختل أصل المعنى بطرحه وكثيراً ما يعبر عنه بالصلة في كلامه تعالى تأدباً ولو عبر عنه بها لكان أولى وهو جواب آخر عما يرد على قوله وإن لم يشتهر الخ وأخره لضعفه إما أولاً فلأنه يفوت تلك الفائدة وإما ثانياً فلأن عدم الصلة لما أمكن لا يصار إلى غيره[1].

---

(١) كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته أشار إلى أن الصفة على رأي الشيخ ما يدل على =

قوله: (كما في قول الشاعر) وهو لبيد بن ربيعة بن مالك قيل كان صحابياً عاش مائة وخمساً وأربعين سنة خمس وخمسون في الإسلام فلما حضره الموت وعنده ابنتاه أنشد شعراً أوله:

تمنى ابنتاي أن يعيش أبوهما ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فقد مضوا وهلكوا وحان وقت ارتحالي والوقوف بين يدي ربي فإن كان يوماً أن يموت أبوكما ووقع في بعض الحواشي بدله:

فقوما وقولا بالذي تعلمانه ... ولا تخمشا وجها ولا تكشفا[1] الشعر

وقولا هل المرء الذي لا خليله أضاع ... ولا خان ولا صديق ولا غدر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

قوله إلى الحول أي السنة متعلق بقوله قولاً ما ذكر إلى تمام السنة أي سنته وافعلا أما وصيتكما إلى الموت ثم اسم السلام عليكما ثم أودعكما وأقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء لأن من يبك ويندب حولاً كاملاً فهو معذور لا يلام فالاسم مقحم والمعنى ثم السلام عليكما إذ الوداع مختص بالمسمى لا يوجد في الأسماء يوصي ابنتيه بأن تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من فضائله ومحاسن أخلاقه وأحاسن أفعاله وينهاهما عما يفعله غيرهما من أهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لأجل الميت قيل وإقحام الاسم هنا في غاية الحسن لأنه ليس بسلام حقيقي فما لهم منه إلا اسمه قيل وتكلف بعضهم فقال إن السلام من أسماء الله تعالى والكلام إغراء والمعنى ثم الزما اسم الله تعالى أو المراد ثم اسم الله عليكما من السوء كما يقول القائل للشيء يراه فيعجبه اسم الله عليك انتهى. فلا يكون مما نحن فيه ولضعفه لم يلتفت إليه المصنف.

قوله: (وإن أريد به الصفة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري)[2] أي المعنى

قوله: وإن أريد الصفة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري انقسم انقسام الصفة إلى ما هو نفس المسمى الخ قال الشيخ أبو الأشعري قد يكون الاسم المدلول عين المسمى أي ذاته من

= الذات مشتقاً كان أو غيره فما كان مشتقاً منه ينقسم إلى ما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويقال لهذا المشتق صفة لدلالته على الصفة القديمة في الصفة حقيقة هي مبدأ الاشتقاق إلا أنه يسمى المشتق صفة لدلالته عليه فالمراد بكون الاسم الدال على الصفة عين الذات دلالته على ما هو عين الذات كالموجود الدال على الوجود الذي هو عين الذات وكذا الرازق الدال على اعطاء الرزق الذي هو أمر إضافي غير الذات وكذا العالم والقادر ونحوهما الدال على العلم والقدرة الذي ليس عين الذات ولا غير الذات.

(١) هكذا وجد بخط المصنف وآخر المحل يدل على أن آخر المصراع ولا تحلقا الشعر الخ لمصححه.

(٢) كما هو رأي الشيخ متعلق بالإرادة وقيل إنه متعلق بالصفة وقيد له لكن قال بعض الفضلاء إن الظاهر أن الطرف متعلق بالإرادة دون الصفة وهو الموافق لما نص عليه الشيخ في كتاب الصفات من أن الاسم هو الصفة فما ذكروه مردود لأنه ناشيء من عدم الاطلاع.

القائم بالموصوف لا الذات فقط توضيحه ما قاله في شرح المواقف من أنه قد اشتهر الخلاف في أن هل هو عين المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ ف ر س هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر آخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ قد يكون عين المسمى نحو الله فإنه علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنها غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفات انتهى. فعلم مما ذكره أن كلام المص لا يخلو عن مسامحة فإن قوله أريد به الصفة الخ يوهم أن الاسم كما يراد به اللفظ تارة ويراد به المسمى تارة أخرى يراد به بعينه الصفة أيضاً وليس كذلك لأن ما وضع للذات فقط لا يصلح لأن يراد به الصفة كما أن الموضوع للصفات لا يليق أن يراد به الذات من حيث هي ألا يرى أن الشيخ قال قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ولم يقل يراد به عين المسمى ثم قال وقد يكون غيره الخ ولم يقل وقد يراد به غيره إشارة إلى ما ذكرنا ولو قيل[1] إنه فسر الشيخ الأشعري الاسم المضاف إلى ذات الله تعالى بالصفة وإنه **(انقسم انقسام الصفة عنده إلى ما هو نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره)** فإن الاسم عنده حينئذ قد يكون عين الذات لأن الموجود عنده عين الذات لكون وجود كل شيء عنده عينه وقد يكون غيره الخ رد عليه إما أولاً فلأنه حينئذ لا يتناول لفظة الله مع أنه صرح بأنه عين المسمى وأنه علم للذات العلية على ما هو المختار فكيف يريد الشيخ بالاسم المضاف إلى الذات ما سوى لفظة

حيث هو نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة إلى غيره ولا شك أن تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقادر مما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته ومن مذهبه أن مثل هذه الصفة لا هو ولا غيره قال الآمدي اتفق العلماء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أصحابنا إلى أن التسمية هي الأنفس الأقوال الدالة على المسمى وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلفوا في أن الاسم عين للمسمى أو غيره فمنهم من قال كل اسم فهو نفس المسمى فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذا خالق وعالم فإنهما يدلان على الذات الموصوفة بكونه خالقاً وعالماً ومنهم من قال من الأسماء ما هو عين كالموجودات والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فإن المسمى ذاته والاسم نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية ووافقهم بعض أصحابنا وقال المتكلون صفات الله تعالى إما حقيقية كالوجود والحياة والقدرة والإرادة أو إضافية كالوجوب والقدم والخلق أو عدمية كالغنى وعدم التحيز قال الأشعري ومن تابعه الوجود عين حقيقة الواجب تعالى وما عدا الوجود من الحقيقيات لا عين الذات ولا غيرها وأما الإضافيات والعدميات فغير الذات.

---

(١) لعل الصواب وما قيل الخ لمصححه.

الجلال وإما ثانياً فلأن الكلام مطلق الاسم المضاف إلى الشي كما اعترف به هذا القائل في أول كلامه[١] بل الكلام فيما صدق عليه الاسم الذي من جملة لفظ الاسم كما مر وبالجملة الكلام في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب واختلال والعلم عند الله الملك المتعال.

قوله: (وإنما قال بسم الله ولم يقل بالله) أي سوق الكلام يقتضي ذلك لأن لفظة الجلالة تدل على الذات وضعاً أو غلبة والاستعانة إنما هي بالذات هذا على ما اختاره المص ظاهر وإما على ما اختاره الزمخشري من أن الباء للملابسة فلا يتمشى ذلك إذ التلبس بالذات من حيث هي هي غير ممكن وإما الاستعانة بالذات المقدسة فأكثر من أن يحصى فأشار إلى الجواب **(لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه)** أي التبرك والاستعانة في الابتداء إنما هو بالاسم لا بالذات قال النحرير التفتازاني في تلخيص الجامع ما قيل إن ذكر الاسم صلة أوتي به للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين قليل الجدوى لأن الابتداء إنما هو بالاسم لا بالذات انتهى. لكن المراد باللفظة الجليلة هو الذات بدلالة الوصف بالرحمن والرحيم كذا في الحاشية السعدية والبعض حمل كلامه على لف ونشر غير مرتب لأن التبرك بناء على أن الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه الأول انتهى. قوله ولم يقل بالله قرينة على أن الباء للاستعانة فكأنه قال لم لم يقل بالله مع أن الاستعانة إنما هي بالذات ولو كانت للمصاحبة لم يكن لقوله ولم يقل بالله وجه ولك أن تقول لم لم يقل بالله مع استوائهما في حديث الابتداء إذ الاسم عام بلفظ مخصوص كلفظة الله أو مطلقاً كلفظة الاسم وقد عرفت فيما مر أن مآل الاستعانة التبرك خصوصاً إذا جعل التبرك من البركة بمعنى الكثرة فمآل الاستعانة كونه التبرك أظهر من أن يخفى وأيضاً فرب بين أن يستعان من الشيء وبين أن يستعان بالشيء فالأول لا يكون إلا بالذات المقدسة[٢] والثاني لا يكون إلا بالاسم فالسائل[٣] لم يفرق بين المعنيين أو لم ينظر إلى الفرق المذكور والمص أشار إلى الجواب بأن المراد المعنى الثاني فلذا قال والاستعانة بذكر اسمه إذ طلب المعونة في كون الفعل معتداً به شرعاً مدلول ياء الاستعانة فلذا قال عليه السلام لم يبدأ فيه ببسم الله الحديث.

قوله: (أو للفرق بين اليمين والتيمن) قد عرفت أنه قليل الجدوى لأنه يوهم أنه لو ترك الاسم لا يضر المقصود لكن يقع الالتباس بينهما فذكر الاسم لدفع ذلك وقد بان لك أن التبرك بذكر اسمه ولو قيل إن المراد بالله لفظة الجلال فيكون التبرك أيضاً بذكر الاسم الخاص يرد عليه أن المراد بلفظة الجلالة هو الذات بقرينة الوصف بالرحمن كما مر والاستخدام في مثل هذا غير ظاهر وغاية توجيه كلامه الحمل على الاستخدام ولضعف هذا الوجه أخره ولعله تركه قيل فإن قلت لو ترك الوصف المذكور ولفظ الاسم واكتفى على قوله بالله وأريد به هذه الجليلة حصل المقصود مع الاختصار قلت قصد التبرك بجميع

---

(١) حيث قال يعني إن أريد بلفظ الاسم المضاف إلى الشيء كما في بسم الله.

(٢) لأن العون منه تعالى لا من اسمه.

(٣) لأن معناه جعل الشيء آلة لتحصيل الفعل شرعاً وهذا لا يكون إلا بالاسم.

أسمائه إجمالاً وإحضار الواجب تعالى وتقدس بجميع صفاته ونعمائه والتوجه إلى جانب القدس الذي هو المقصود الأعلى وأما الباء فهي وسيلة إلى ذكر الاسم على وجه يشعر بجعله مبدأ للفعل وبهذا يندفع ما قيل إن الابتداء بالتسمية ليس بابتداء باسمه تعالى لأن الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسم له انتهى. وأنت تعلم أن حديث الابتداء مذكور فيه الرحمن الرحيم على ما رواه الخطيب وقد نقلناه سابقاً فالسؤال ساقط عن أصله على أنه لو ترك لفظ الاسم مع ذكر الوصف المذكور لأمكن توجيهه بالاستخدام فيحسن الانتظام وأما قوله قصد التبرك بجميع أسمائه إنما يتم إذا لم يكن إضافة الاسم إلى الله للاختصاص وضعاً لذاته المتصف بالكمالات المستجمعة جميع الصفات والظاهر من كلامهم والمتبادر من الإضافة الاختصاص المذكور فهو لفظة الله خاصة فلا عموم في ذكر الاسم على الوجه المختار وقوله وأما الباء فهي وسيلة الخ قد سبق تحقيقه وتشييد أركانه.

قوله: (ولم يكتب الألف) أي ألف اسم بعد الباء إذ الأصل في كل كلمة أن تكتب باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف والابتداء وهنا بلفظ بالهمزة في حالة الابتداء وإلى هذا أشار بقوله على ما هو وضع الخط، فأجاب بأن الأمر كذلك لكنه لم يرسم **(لكثرة الاستعمال)**

قوله: ولم يكتب الألف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال أي لم يكتب همزة الوصل في بسم الله مع أن قاعدة الحظ أن يثبت في الكتابة وإن حذفت في اللفظ حالة الدرج لكثرة استعمال كتابة بسم الله بخلاف ما في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فإنها تثبت في الكتابة لقلة استعمال كتابته بالنسبة إلى كتابة البسملة قال صاحب الكشاف فإن قلت فلم حذفت الألف في الخط وأثبتت في قوله ﴿باسم ربك﴾ [العلق: ١] قلت قد اتبعوا في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذي عليه وضع الخط لكثرة الاستعمال يعني وضع الخط على أن يكتب الكلمة على صورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف عليها وحكم هذه الألف في الابتداء إثباتها وفي الدرج إسقاطها فاتبعوا في حذفها في الخط حكم الدرج لا حكم الابتداء الذي عليه وضع الخط فإثبات الألف في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١]. على قياس وضع الخط وقد خالفوا في بسم الله قياس الخط لكثرة الاستعمال هذا قال بعض الفحول من شراح الكشاف وأنت خبير بأن الجواب ليس إلا أن حذف الألف في بسم الله في الخط لكثرة الاستعمال وباقي الكلام مستدرك وما قيل في جواب الاستدراك من أن الفاء تفريع على المقدمة المطوية التي دل عليها كلامه السابق فإن الفاء دلت على أن السؤال ناشىء عما سبق لأن الهمزة لما كانت للابتداء ومن قواعدهم إن وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج لزم أن لا تحذف بل تثبت كما في باسم ربك فلهذا لم يقتصر في الجواب على أن يقول لكثرة الاستعمال بل تعرض لتلك المقدمة المطوية التي هي مبنى السؤال فبعيد إذ لا دلالة للكلام السابق عند من أمعن النظر فيه وأنصف على تلك المقدمة القائلة أن وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج بإحدى الدلالات الثلاث حتى تكون الفاء تفريعاً للسؤال للكلام السابق باعتبار تضمنه لتلك القاعدة والحق أن الفاء تفريع للسؤال على صريح الكلام السابق وهو قوله فإذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة وإذا وقعت في الدرج لم يفتقر إلى زيادة شيء ومنشأ السؤال هو صريح هذا الكلام فكأنه قيل إذا كانت حال الهمزة السقوط في الدرج كان ينبغي أن يكون حالها في الخط كذلك لأن الخط موضوع طبق العبارة ليفهم هي منه فما وجه ثبوتها في بعض صور الخط

وهي مناسبة للتخفيف فحذفت الهمزة روما للتخفيف ولذا تكتب في اقرأ باسم ربك على ما هو وضع الخط لقلة استعماله والألف والهمزة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً إذا حركت سميت همزة وإذا سكنت سميت ألفاً كالهواء يسمى ريحاً إذا هب وإذا سكن يسمى هواء وقيل عبر هنا بالألف وفيما سبق بالهمزة لأنها في الخط بصورة الألف.

قوله: (وطولت الباء عوضاً عنها) فلم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية فيرد عليه ظاهراً فيفوت الغرض المطلوب وهو التخفيف لكثرة الاستعمال إذ طول الباء وإن لم يكن زائداً على الألف في الثقلة كتابة فلا جرم في التساوي ولو علل هكذا لأنه قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودوّر الميم كما أشار إليه في الكشاف لكان أسلم وأعم قال قدس سره تحسيناً للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذي أريد به الأسماء العظيمة بكبرياء مسماها انتهى. وفي كلامه إشارة إلى ما ذكرنا وإيماء إلى أن هذا وإن لم يكن على ما هو وضع الخط في تطويل الباء أو في مجموعها لكنه لنكتة دقيقة أمر رحمه الله لكاتبه بذلك واختاره من بعدهم من السلف والخلف والموجود في النسخ السينات بدل سنات للمبالغة[1] والمعنى فرجوا بين أسنان السين بدل السينات للمبالغة كأنه جعل كل سنة كسين في الظهور.

قوله: (والله أصله إله) لما تحير العقول في تحقيق لفظ الجلال باعتبار أصله واشتقاقه

وسقوطها في بعض فحينئذٍ كان يكفي في الجواب أن يقال إنما سقطت في ذلك البعض لكثرة الاستعمال وباقي ما زاد في الجواب مستدرك لا حاجة إليه ولهذا اقتصر المص رحمه الله على كثرة الاستعمال وترك تلك الزيادة وقال أبو البقاء فلو قلت لاسم الله أو باسم ربي ثبتت الألف.

قوله: وطولت الباء تعويضاً عنها إشارة إلى أن الأصل مرعي بقدر الإمكان.

قوله: وطولت الباء عوضاً عنها وعن عمر بن عبد العزيز أنه قال لكاتبه طول الباء وأظهر السيئات وطول الميم وجه أمره بتحسين هذه الحروف تفخيم الاسم قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف وفي السينات نظر لأنه ليس في بسم الله سينات إلا أن يحمل على بسم الله المتعدد وحينئذٍ يجب أن يقول طول الباءات ودور الميمات فالأصح السنات جمع سنة وفي النسخ المعتبرة السينات بالياء فيجب أن يرجع إلى المجاز مبالغة بأن يجعل كل سنة من أسنان السين بمنزلة سينة في الظهور فالسينات أصح رواية والسينات أصح دراية وصاحب الكشف جعل السينات أصح رواية ودراية من السنات بدلها قال جعل كل سنة سينة تجوز لإفادة المبالغة في الإظهار كأنه يقول اجعل كل سنة بمنزلة سينة.

قوله: والله أصله إله أما وجود الهمزة في أصله فلوجودها في تصاريفه وأما صيغة الإله فلاستعمالها في معناها قال الشاعر معاذ الإله أن تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب أي أعوذ بالله من أن شبه الحبيبة بظبية ولا صورة منقوشة خالية عن الروح ولا مكرمة من بقر الوحش كأنه

---

(١) وقيل السينات ليس بجمع السين بل أصلها السنات أبدل من أحد حرفي التضعيف ياء كدينار أصله دنار قال صاحب الكشاف إنما سمي الجزء باسم كله مبالغة كأنه قيل اجعل كل سنة كسينة في الظهور انتهى وهو بالاعتبار أحرى.

وكونه عربياً أو غيرعربي كما تحير العقلاء في ذاته وصفاته حاول بيانه وما هو المختار عنده فقال والله أي هذا اللفظ الجليل أصله من جهة الإعلال آله واختار كونه منكراً لسلامته عن الاعتراض الوارد على كونه معرفاً **(فحذف الهمزة)** على خلاف القياس إذ حذف الهمزة بحركته على خلاف القياس ويدل على أن هذا حذف غير قياسي وجوب الإدغام والتعويض فإن الحذف لو كان قياسياً لكان المحذوف في حكم الثابت فلا يصح الإدغام فضلاً عن وجوبه إذ الثابت حكماً كالثابت حقيقة فكما يمنع هذا الإدغام يمنع[1] ذلك الإدغام أيضاً فوجوبه ولزوم التعويض يدل على ذلك هذا إنما يتم إذا جعل أصله منكراً كما اختاره المص وأما أبو البقاء فاختار أنه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها إلى لام التعريف فحذف الهمزة لالتقاء الساكنين الهمزة بعد نقل حركتها واللام قبلها ثم أدغم فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب الإدغام من خواص هذا الاسم الأعظم حاصله أنه إذا كان الحذف قياسياً فوجوب الإدغام والتعويض على خلاف القياس على ما اختاره أبو البقاء كما أن الحذف إذا لم يكن قياسياً فهما قياسيان لأن المحذوف لعلة كالموجود فعلى هذا ينبغي أن لا يدغم لوجود الهمزة حكماً وأن لا يجب التعويض لأن المعوض عنه كالثابت فوجوبهما حينئذ على خلاف القياس ومختص بلفظ الجلال ولا يخفى أن هذا إنما يتم أيضاً إذا جعل أصله الإله دون آله كما اختاره الشيخ الزمخشري وأبو البقاء[2] فإن قيل إذا كان أصله الآله معرفاً باللام لم يكن حرف التعريف عوضاً عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الأصل فلا يصح القول بالتعويض قلنا المراد بالعوض عنها لزوم حرف التعريف بتقدير المضاف وهذا أحسن الوجوه في دفع ذلك الإشكال ولورود ذلك الإشكال عدل المص عنه واختار كونه منكراً.

قوله: (وعوض عنها الألف واللام) حتى لا يجتمعان مع الهمزة إلا نادراً نحو معاذ

تصور أولا أنها مثل هذه الأشياء في الحسن ثم تأمل فظهر أنها أحسن منها ولما تنبه أنه أخطأ في التشبيه استعاذ بالله من الخطأ ولفظة لا في الموضعين مذكرة لمعنى النفي الضمني في الاستعارة ونظيرها.

قوله: ولا أب في قوله أبى الله أن اسمو بأم ولا أب في أن معنى النفي سابق والبيت من ديوان الحماسة.

قوله: فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام أي حذفت حذفاً غير قياس يدل عليه وجود الإدغام والتعويض فإن المحذوف قياساً في حكم المنبت لا يحتاج إلى التعويض ولا يجب إدغامه وإلا لم يبق ما يقوم مقام المحذوف أعني كسرة اللام يدل عليه أيضاً قولهم لاه أبوك أي لله أبوك فحذفت اللام الجارة ولام التعريف أيضاً فإن هذا الحرف حذف عن قياس قال المالكي قول من قال إن اللام في الله عوض عن الهمزة باطل لحذفهما معاً في لاه أبوك والعوض لا يحذف وأجيب بأنهم يحذفون من نفس الكلمة في نحو لم يكن ولا أدر إذا كان في الذي أبقى دليل على

---

(١) يمنع ذلك أي الثابت حكماً الادغام، أي الثابت حقيقة.

(٢) مثل الناس فالألف واللام فيه عوض عن الهمزة المتحركة مع أنه لم يعامل معاملة القطع.

الإله أن يكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة برب الربرب القطيع من بقر الوحش وعقيلة كل شيء أكرمه الدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفي الصحاح الصورة في العاج ونحو عدل عن عبارة الكشاف وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف لأن المتبادر من حرف التعريف اللام الساكنة كما هو مذهب سيبويه واختاره كثيرون فلا يصح أن يراد ذلك لأن العوض ح هو اللام دون الهمزة فلا يظهر وجه قطع الهمزة فيجب أن يراد منها الألف واللام كما هو مذهب الخليل فيظهر ح قطعية الهمزة لأنها جزء العوض من الحرف الأصلي فالمص صرح بما هو المراد بلا ارتياب وفي كلامه أيضاً رد على من قال العوض اللام وحدها وأن همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت من حرف متحرك كان للهمزة مدخل ما في التعويض فلذلك جاز قطعها انتهى وجه الرد هو أنه مع ما فيه من الإشكال بعدم اطراده وجريان دليله في بعض المواد مع التخلف عنه مستغنى عنه بما ذكره وهو كون العوض مجموع الألف واللام.

قوله: (ولذلك) أي ولكون الألف واللام معاً عوضاً عن الحرف الأصلي **(قيل يا الله**

المحذوف كالضمة في لم يكن والكسرة في لا أدر فالكسرة في لاه أبوك دليل على اللام المحذوفة لأنها أثرها وفي عبارة الكشاف فحذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف فأورد عليه أنه إن أراد بحرف التعريف اللام وحده كما هو مذهب سيبويه لا يكون للهمزة دخل في التعريف فيكون همزة وصل فلا بد من سقوطها في يا الله لأن العوض هو اللام لا الهمزة وإن أراد بها مجموع الألف واللام على ما هو مذهب الخليل فالواجب أن لا تسقط أصلاً في الدرج لأنها حينئذ تكون همزة وأصل لا همزة وصل مع أنها تسقط في الدرج في غير النداء فأجيب عنه على الأول أن اللام لما كانت عوضاً عن الهمزة المتحركة وليس في اللام حركة احتيج في التلفظ باللام إلى همزة وصل فبهذا السبب صارت الهمزة بمنزلة حركة اللام والحركة تابعة للحرف وإذا كان المتبوع عوضاً لزم أن يكون لتابعه الذي يتوقف هو عليه في التلفظ به دخل في العوضية لتعذر تلفظ المتبوع بدونه فلذلك قطع الهمزة في النداء وأما على الثاني فظاهر أما في النداء فلأنه إذا كان الكل عوضاً يكون لجزئه مدخل في التعويض فيقطع وأما في غير النداء فالعلة في سقوطها في الدرج ما قال الخليل أن أصلها القطع ولكن خففت لكثرتها واحتج بأن غالب حروف المعاني أن يكون على حرفين كهل وبل ويؤيده كونها مفتوحة لا مكسورة قال صاحب الضوء في سبب قطع الهمزة في النداء ووصلها في غيره أنها إنما تجردت للتعويض في النداء لأن التعريف الندائي أغنى عن تعريفها فجرت مجرى الهمزة الأصلية فقطعت وفي غير النداء لما لم ينخلع عنه معنى رأساً وصلوا الهمزة قال العلامة الزمخشري رحمه الله في مريم أخلصت في يا الله للتعويض واضمحل عنها التعريف وقال الفاضل الطيبي رحمه الله أنهم كثيراً ما يجردون الحرف عن معناه المطابقي مستعملين في معناه الالتزامي والتضمين نحو الهمزة في قوله تعالى: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] عزلت عن الاستفهام وجردت لمعنى الاستواء والواو في قوله تعالى: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] تجردت لمعنى الجمعية فقط وسلبت عنها معنى المغايرة.

قوله: ولذلك قيل يا الله أي ولأجل الحذف والتعويض قيل في النداء يا الله بالقطع ويعلم منه أنه لو لم يكن عوضاً وكان حذف الهمزة حذفاً قياسياً كما نقله أبو البقاء من أن أصله الإله فألقيت

بالقطع) أي بقطع الهمزة وإنما اختص بالنداء لأن الحرف هناك يتمحض للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة التعريف أصلاً حذراً عن اجتماع أداتي التعريف وأما في غير النداء فيجري الحرف على أصله وفيه نظر إذ لفظة الجلال لما كانت علماً وضعاً أو غلبة لا يبقى لحرف التعريف شائبة التعريف فإنه جزء[١] من العلم كسائر الأجزاء والقول بأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارض موجب أقوى كالتعويض واه وسخيف إذ كون مجموع اللفظ علماً موجب معارض أقوى من تمحيض التعويض والأقرب ما قاله النحرير التفتازاني قد يقال في قطع الهمزة[٢] أنه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه وقيل في توجيهه أن العظيم القدر الجليل يعد نداؤه باسمه من سوء الأدب فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى انتهى. وإن أمكنت المناقشة بأنه إنما يعد من سوء الأدب إذا لم يكن الاسم مشعراً بالعظمة والفخامة وأن النداء إذا لم يكن بطريق التضرع والتذلل وكلاهما ههنا ممنوع[٣] قيل إن كلام المص يحتمل أن يكون بياناً لعلة اجتماع أداتي التعريف والقطع معاً وأن يكون للقطع وحده والأول أوجه انتهى والأولى أن كونه بياناً للقطع وحده عبارة النص وكونه بياناً لعلة اجتماع أداتي التعريف إشارة النص ثم قطع الهمزة في النداء أكثر كما ذكره الرضي.

قوله: (إلا أنه مختص بالمعبود بالحق) يعني أنه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود

حركة الهمزة على لام التعريف ثم سكنت وأدغمت في اللام الثانية لم يجز القطع وهذا الذي اختاره المص رحمه الله هو أحد قولي سيبويه في هذا الاسم على ما نقله أبو علي في الأعقال قال أصله إله ففاء الكلمة همزة وعينها لام واللام هاء فقال فحذفت الفاء لا على التخفيف القياسي قال أبو علي فإن قيل هلا حمله على الحذف القياسي إذ تقدير ذلك سائغ فيه غير ممتنع والحمل عليه أولى قيل فلو طرح الهمزة على القياس لما لزم أن يكون فيها عوض لأن المحذوف القياسي ملغى في اللفظ مبقي في النية.

قوله: إلا أنه مختص بالمعبود بالحق يريد أن يبين الفرق بين اسم الله والإله بعد اشتراكهما في الاختصاص بالمعبود بالحق وكونهما علمين له يعني اسم الله مختص من أول الأمر ومن أصل الاستعمال بالمعبود بالحق بخلاف الإله هكذا معرفاً باللام فإنه في الأصل لكل معبود حقاً أو باطلاً ثم غلب استعماله في المعبود بالحق فلفظة الله عز اسمه في الأعلام بمنزلة لفظ زيد بلا تشبيه والإله بمنزلة النجم والصعق ومنهم من قال إن الإله غلب على هذا المفهوم الكلي الذي هو مفهوم المعبود بالحق لا على المعنى الجزئي الشخصي فح لا يكون بمنزلة النجم والصعق لأنهما غالبان

---

(١) وهذا يقتضي أن لا يحذف الألف في عامة الأحوال لكونه كاللام جزءاً من العلم لكن الجزء من الأعلام قد يسقط وسيجيء تحقيقه.

(٢) ولو قيل لفظة الله لا تخلو عن ارتكاب خلاف قياس فيه فليكن قطع همزته في النداء من هذا القبيل لكان أولى إذ العلل المسوقة له لا تخلو عن علل.

(٣) أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأنه وإن كان علماً لكنه منفهم منه جميع صفات الكمال ومثل هذا النداء من حسن الأدب بل أعز من الذهب.

بالحق بحيث لم يصح استعماله في غيره أصلاً استدراك لدفع توهم ناش مما سبق وهو أنه إذا كان أصله إله لا يكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق أصله إذ الظاهر عدم الفرق بين الكلمة وأصلها فدفعه بقوله إلا أنه أي لكنه لفظة الله مختصة بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجاهلية والإسلام وصار المراد به الذات كما في سائر الأعلام وأما انفهام كونه معبوداً بالحق فباعتبار أصل معناه إذ في الإعلام قد يشعر وصف مدح أو ذم لكن بالتبع والمقصود الذات وقد أشبعنا الكلام في الفرق بين الاسم والصفات وغيرهما في توضيح الفاتحة وسيجيء الكلام من المص أنه علم أو وصف في أصله الخ.

قوله: (والإلّه في أصله) أي قبل الغلبة **(يقع لكل معبود)** بالحق أو بالباطل **(ثم غلب**

على المعنى الشخصي والإله على الكلي الذي هو نوع من مطلق الإله فهو على هذا بمنزلة السنة التي غلبت على عام القحط الذي هو نوع مخصوص من مطلق العام فخصوصه على هذا خصوص نوع من الجنس وعلى الأول خصوص شخص منه ورد هذا القول بأن المتبادر من لفظ الإله عند إطلاقه الفرد المعين من الجنس لا النوع المخصوص منه ولذلك شبهه صاحب الكشاف بالنجم والمفهوم من ظاهر التشبيه أن غلبته من باب غلبة الجنس على الشخص علماً لا على النوع لأن غلبة المشبه به من هذا الباب فجعل أحد طرفي التشبيه علماً دون الآخر تحكم ولا يدفع التحكم تشبيهه ثانياً بالسنة الغالبة على عام القحط حيث قال والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بحق كما أن النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا وكذلك السنة على عام القحط لأن فيها مانعاً مخصوصاً يخرجها عما يقتضيها ظاهر التشبيه من كونه علماً إذ لا يفهم من السنة معنى شخصي ليجعل من أعلام الأشخاص ولا ضرورة في جعلها علم جنس وليس في الإله هذا المانع وقال صاحب الكشاف وأما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره قال الجرجاني رحمه الله فالإلّه قبل حذف الهمزة وبعدها علم لتلك الذات المعينة إلا أنه قبل الحذف أطلق على غيره إطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره أصلاً أقول فيه نظر لأن العلمية تمنع إطلاق الاسم على غير معناه العلمي فبعد القطع بأنه قبل هذه الهمزة علم للذات المعينة لا وجه لتجويز إطلاقه على غير تلك الذات نعم قبل غلبته على المعبود بالحق يجوز إطلاقه على الغير لكنه حينئذٍ ليس علماً بل هو اسم جنس لما أن العلامة صرح بأن الإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس ويمكن أن يقال إن للإله بعد الغلبة جهتين جهة كونه اسم جنس وجهة كونه علماً وجواز إطلاقه على الغير بالاعتبار الأول دون الثاني بخلافه بعد حذف الهمزة فإنه بعد حذفها ليس له إلا جهة إلهة بالكسر من باب علم الخ يعني اشتقاق الألد من إله بمعنى عبد هذا إذا اعتبر فيه معنى الصفة ولوحظه معنى الفعل وكان بمعنى المألوه وأما إذا اعتبر أنه اسم عين عني به مجرداً لذات يجوز أن يشتق إله وتأله منه كما يجوز أن يشتق الفعل من الأسماء الجامدة نحو اشتقاق استنوق واستحجر وإبل إبالة من الناقة والحجر والإبل وبه أخذ العلامة في الكشاف حيث قال ومن هذا الاسم اشتق تأله وإله واستأله كما قيل استنوق استحجر في الاشتقاق من الناقة والحجر فمعنى إله وتأله خدم الإله كما أن معنى إبل خدم الإبل وأحسن رعيه فورد عليه أن اشتقاق اللفظ من الأسماء الجامدة مخالف للقياس خصوصاً في الثلاثي وما جاء في إبل إبالة على اختلاف في جوازه والمشهور أن اللفظين إذا توافقا في التركيب

على **المعبود بالحق**) أي على ذاته المخصوصة فصار علماً بالغلبة ينصرف إليه عند الإطلاق ثم أكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصاً به فالإلّه المعرف قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده لا يطلق أصلاً وهذا ما اختاره السيد السند ولا يخفى أن كلام المص ومذاقه يشعر أن إله المنكر مستعمل في المعبود مطلقاً من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والله علم للذات المخصوصة حيث قال إلا أنه مخصوص بالمعبود بالحق في لفظة الله والإله في الأصل الخ. ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اختص بالمعبود بالحق ولا ريب أن الغلبة بحسب الاصطلاح أعم من أن يكون علماً أولاً وأن يستعمل في غيره أولاً وادعاء العلمية لا بد له من السند ألا يرى كان قولنا لا إله إلا الله توحيداً وقولنا لا إله إلا الإله ليس بتوحيد وللسيد الشريف مناقشة على المحقق[1] التفتازاني بيناها في الهامش مع أنه

وكان أحدهما أشهر في المعنى المشترك بينهما من الآخر كان الأشهر أولى بأن يكون مشتقاً منه ولا شبهة في أن الإله أشهر في معنى العبادة المشترك بينهما من الإلهة وتصاريفها فعلى هذا كان الأنسب أن يجعل المصنف رحمه الله إله وتأله مشتقاً من الإله لكنه عكس فجعل الإله من إله والعلامة الزمخشري جعل المعنى المشترك بينهما معنى المتحير لا معنى العبادة حيث قال فإن قلت هل لهذا الاسم اشتقاق قلت معنى الاشتقاق أن ينظم الصيغتين فصاعداً بمعنى واحد وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم إله إذا تحيروا من أخواته وله وعله ينظمهما معنى التحير والدهشة وذلك أن الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش الفطن ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وإنما اختاره لأن إله بمعنى عبد غير مشهور اشتهار الإله فورد عليه أن إله بمعنى تحير كذلك وإنما المشتهر في معنى تحير وله لا إله فوجه اختياره ذلك أنه اعتبر الشهرة الجنسية يرشدك إليه قوله ومن أخواته وله وعله على أن إله بمعنى عبد أشهر من إله بمعنى وله أقول يشعر كلام صاحب الكشاف في جوابه هذا أنه غير جازم في كون هذا الاسم مشتقاً وذلك أنه رحمه الله حين سأل نفسه بأنه هل لهذا الاسم اشتقاق كان حق الجواب أن يقول أولا نعم أو لا فعدل إلى تلك العبارة ليؤذن باختلاف الأئمة فيه نقل الأزهري أن سيبويه قال سألت الخليل عن هذا الاسم فقال الأصل الإله فأدخلت الألف واللام بدلاً من الهمزة وقال مرة أخرى الأصل لا فأدخلت الألف واللام لازمة لم يزد الخليل على هذا ولم يفسر مشتقه الذي اشتق منه وقال بعضهم أسامي الرب صفات كلها إلا الله فإنه اسم علم وسائر أهل اللغة أنه مشتق وقال أبو علي روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ويذرك وآلهتك﴾ [الأعراف: ١٢٧] أي عبادتك فقولنا الإله كأنه ذو العبادة أي بها يتوجه إليه ونظيره في أنه في الأصل اسم حدث ثم جرى صفة للقديم سبحانه السلام من سلم والمعنى ذو السلام فإن قلت فأجيز الحال عنه كقولك هو الله معبوداً وعلق الظرف به نحو هو الله في السموات كما يجوز ذلك في المصادر قلت ذلك لا يلزم ألا يرى أنهم قد أجروا أشياء من المصدر واسم الفاعل مجرى الأسماء نحو لله درك وزيد صاحب عمرو فلم يعملوها عمل الفعل وقال المالكي الله علم للإله الحق واللام فارقت وضعه وليس أصله الإله.

قوله: وقيل من إله إذا يحبر له هذا أيضاً بالكسر لأن أصله وله وهو من باب علم.

---

(١) قال النحرير التفتازاني يحتمل أن يكون اللام في الإله للعهد إشارة إلى الأصل المذكور أو لا فيكون =

ورد على ما اختاره السيد السند أن استعمال الإلّه المعرف قليل جداً لا يقع إلا في ضرورة الشعر كما صرح به العلامة في باب النون مع الطاء من الفائق فجعله علماً غالباً بكثرة الاستعمال بعيد جداً واعتذر بأن استعماله فيه تعالى أكثر من استعماله في غيره تعالى وإن كان هذا الاستعمال قليلاً في نفسه أيضاً فيمكن أن يتحقق الغلبة بهذه الأكثرية وأشكل عليه أيضاً بأن الجزء في الاعلام الغالبة لازم لا يحذف فأجيب بأنه غير مسلم مثل سورة فاتحة الكتاب بحذف لفظ سورة ويقال فاتحة مع أن العلم المجموع والكل تكلف غير محتاج إليه وهنا لابن مالك كلام مخالف لما ذهب إليه الشيخان حيث قال الله من الأعلام التي قارن وضعها ال وليس أصله الإله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الأسماء الحسنى كلها ولذا يقال لكل ما سواه اسم الله بلا عكس ولو لم يرد على من قال أصله الإله إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان كافياً لأن الله والإله مختلفان لفظاً ومعنى أما لفظاً فلأن أحدهما معتل العين والثاني مهموز ألف، صحيح العين واللام من مادتين فردهما إلى أصل واحد تحكم من سوء التصرف وأما معنى فلأن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاماً والإله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود ويوضحه قول الأنصاري (بيت):

باسم الإله وبه بدينا ولو عبدنا غيره شقينا

ومن قال أصله الإله لا يخلو حاله من أمرين لأنه إما أن يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم

= المراد أن الإله منكراً مستعمل للمعبود مطلقاً والمعرف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والله علم لذات معين هو المعبود بالحق سبحانه وتعالى وحمل عليه كلام الكشاف واستشهد له بتنكير الحق في الأول وتعريفه في الثاني وذكر أن الإله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لا إله إلا الله توحيداً وقال قدس سره إن الاستشهاد المذكور لا يجد به نفعاً لأن المفيد لتعيين ذات المعبود أو عدم تعيينه تعريفه أو تنكيره ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق ولا تنكيره كما في قولك جاء الذي له عليك الحق أو الذي له عليك حق وتأييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الاخص وبطلانه ظاهر ولا يشتبه على أحد أن المقصود من قوله على كل معبود هو الذات المعبودة لا المفهوم المتناول لها واللام في قوله المعبود بالحق إشارة إلى بعض تلك الذات المعبودة لا إلى مفهوم أخص من مفهوم الأصلي ولما كان المراد بالحق مفهومه المقابل للباطل ولا تعدد فيه فلا حاجة إلى تعريفه ذكره ثانياً منكراً وعرفه ثالثاً تفنناً فكان الثالث لتقدم ذكره مرتين عرفه ولو عرف الأول وقال على كل معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى قوله وتأييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف إذ عدم قولنا لا إله إلا الله توحيداً مثل قولنا لا إله إلا الرحمن مع كون قولنا لا إله إلا الله توحيداً شاهد عدل على أن الإله كالرحمن صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والفرق بين الإله والرحمن بأن الأول علم دون الثاني مع أن كل واحد منهما مختص به تعالى بالغلبة تحكم بحت وترجيح بلا مرجح وقوله لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الأخص في غاية السقوط إذ المراد بالإله المتكرر المنفي كون لمراد منه مفهومه الأخص بطريق ذكر العام وإرادة الخاص أو عام خص منه البعض مما اتفق عليه جمهور المحققين المحققين وأما قوله في تعريف الحق وتنكيره فمما لا يناسب منصبه الشريف إذ مقام التعريف يباين مقام التنكير ولا بد في نظر أرباب البلاغة من نكتة في إيراد النكرة والمعرفة وإن لم يكن لازماً في أصل وضعه والمثال الذي ذكره غير مسلم صحته باعتبار واحد وباعتبارين مسلم لكن لا يضررنا وللقوم في رده كلام طويل ذكره أرباب الحواشي.

أدغمت اللام أو يقول نقلت حركة الهمزة إلى اللام وحذفت على القياس وهو باطل لأنه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثي فذكر الفاء تنبيه على أن حذفها ابتداء أشد استبعاداً من حذف العين واللام لأن الأواخر وما يتصل بها أحق بالتغيير انتهى والحذف على خلاف القياس روما للاختصار أو لأجل التخفيف شائع في كلام البلغاء بل في كلام الله تعالى والمناسبة معنى كاف في الادعاء المذكور والإله بوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف لفظاً في الجملة ملتزم في بيان الأصالة والفرعية قوله معتل العين إن أراد به أنه معتل العين حالاً فلا يضرنا لأنه كان هكذا بعد التغيير والحذف وإن أراد به أنه في الأصل كذلك فهو ممنوع قوله وأما معنى الخ في غاية الضعف لأنه لا يفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالاً وشتان ما بينهما على أن اتحاد معناهما من أوضح الواضحات.

قوله: (واشتقاقه من إله) قد عرفت أن ما مر بيان لأصله الإعلالي وما يترتب عليه قدمه إذ بيان أصله الإعلالي لكونه متعلقاً بنفس اللفظ أهم ثم شرع في بيان أصله الاشتقاق فإن كونه مشتقاً مختار المص وإن ذهب البعض إلى أنه غير مشتق ثم الضمير راجع إلى الله لأن ما بعده ينتظم إليه ويحتمل رجوعه إلى الإله أيضاً لأن الإله أصل الله فبيانه مستلزم لبيانه وقيل اشتقاق إله منكراً وإرجاعه إلى المعرف غلط إذ لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف ولمنافاته لقوله وهو يجبره حقيقة أو بزعمه انتهى، والظاهر هو الأول إذ المراد الاشتقاق هنا هو الأخذ من أصل بنوع من التصرف فلا يضره اعتبار اللام قوله ولمنافاته لقوله وهو يجيره الخ. يعارض بأنه مناف لقوله وهو محتجب عن الأبصار والارتفاع على كل شيء وعما لا يليق بل مناف لعباراته الآتية كلها سوى قوله وهو يجيره الخ. فما هو جوابكم فهو جوابنا وكون الكلام في الله وأوفقيته لأكثر عباراته الآتية مرجح لكون الضمير راجعاً إلى الله أو إلى الإله قوله من أله بفتح الهمزة واللام كعبد وزناً ومعنى لما كان المراد بالاشتقاق الأخذ المذكور فذكر الماضي والمصدر سواء ولا وجه للقول بأن المضاف مقدر على مذهب[1] والكلام على ظاهره على مذهب آخر[2].

قوله: (الّهة) بفتح اللام مع مدها **(وألوهة وألوهية)** بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الأول بوزن صهوبة وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثاني فهذه الثلاثة مصادر إله **(بمعنى عبد)** فهي بمعنى عبادة وعبودة وعبودية وبينها فرق من وجه سيجيء في إياك نعبد فلا يقال ألوهة مصدر فأي حاجة إلى إلحاق الياء المصدرية إليها بمعنى عبد بفتحتين فح إله فعال بمعنى مفعول مألوه أي معبود بمعنى مستحق للعبادة فهو تعالى موصوف به في الأزل وكذا جميع ما سيأتي سوى قوله وإلهه غيره ككتاب بمعنى مكتوب فهو اسم لا صفة على ما فصلنا في توضيح الفاتحة وقد أوضحه هنا مولانا منلاخسرو نقلاً عن شراح الكشاف فقول البعض فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب وأما بمعنى المؤتم به فغير تام ذهب صاحب الكشاف إلى أن كلا من إله وتأله واستأله مشتق من الإله ولما لزم اشتقاق

---

(١) وهم البصريون. (٢) وهم الكوفيون.

الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستحجر في الاشتقاق من الحجر والناقة ثم جعل الإله مشتقاً من إله بالكسر والمص عدل عنه إما عن الأول فلأن اشتقاق الفعل من الأعيان على خلاف القياس لا يصار إليه ما لم يقتضيه داع لا سيما في الثلاثي المجرد فإنه في غاية الندرة كقولهم إبل إبالة بكسر الباء في الأول فعل ماض وفتح الهمزة في الثاني مشتق منه الإبل إذا تأنق في رعية الإبل وأحسن القيام بمصالحها وإما عدوله عن الثاني فلأن الإله إذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقاً من إله بفتح اللام بمعنى عبد لا إله بكسر اللام بمعنى تحير فإنه لا مناسبة بين مطلق المعبود وبين معنى التحير كذا فهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف بين مناسبة بقوله وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم إله إذا تحير ومن أخواته وله وعله ينتظمها معنى التحير والدهشة وهذا القدر كاف في مطلق الاشتقاق نعم ما اختاره المص أسلم من التكلف قيل وذهب الإمام المرزوقي وصاحب المدارك إلى أن الإله مصدر كآلهة وهو خلاف المشهور ولا وجه لما قيل عليه من أنه لم يوجد في اللغة مع أن الإمام المرزوقي إمام أهلها فكفى به مقتدى انتهى. فلصاحب الكشاف أن يقول أردنا به المصدر حين جعلناه مشتقاً منه وأردنا به اسماً بمعنى المألوه إذا جعلناه مشتقاً فيندفع الإشكال الأول كما اندفع الإشكال الثاني بالتوجيه المذكور **(ومنه)** أي من إله بمعنى عبد اشتقاق **(تأله واستأله)** أي تعبد واستعبد ولا يخفى أن تأله واستأله من المزيدات والمزيد مشتق من الثلاثي فاشتقاق تأله واستأله من إله ظاهر لكن لما ذهب صاحب الكشاف إلى أن إله وتأله واستأله كل منها مشتق من الإله حاول الرد صريحاً فتعرض له وأيضاً نبه به على أن معناهما تعبد واستعبد لا بمعنى صار إلهاً كتحجر واستحجر بمعنى صار حجراً كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه أن كل مزيد ليس بمشتق من ماضي الثلاثي إذ بعضه ليس له ثلاثي كتحجر فظهر حسن التعرض لبيان اشتقاقهما.

قوله: (وقيل من اله) بكسر اللام **(إذا تحير)** قائله جار الله العلامة وإنما مرضه لأن النزاع بين أئمة اللغة إنما وقع في أن الإله مشتق اشتقاقاً صغيراً أو لا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولذلك يرجح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى إله بمعنى تحير موجوداً في معنى الإله فضلاً عن أن يكون بتمامه ولا في معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابقي التحير وهو خارج عن المسمى والاكتفاء به في الاشتقاق الصغير بالمعنى اللازم غير متعارف إلا أن يقال الكلام في مطلق الاشتقاق صغيراً كان أو كبيراً فحينئذ يصح كلام الزمخشري ولعل لهذا جوزه وإن مرضه ولم يحكم ببطلانه وكذا الكلام في الاشتقاقات الآتية.

قوله: (لأن العقول[1] تحير بالتفكر في معرفته) في كبريائه وسائر صفاته العلية قائلين

---

(١) لأن العقول تتحير في معرفته أي معرفة المعبود أي الذي يعبد فاتخذ الناس آلهة شتى وزعم كل أن الحق ما هو عليه فكثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وما يؤدي إليه من الحق الصريح كذا في الحواشي الشريفية وإنما جعل الضمير إلى مطلق المعبود لأن الكلام في اشتقاق آله دون الله وكذا الحال في الضمائر التي ستأتي كذا قيل ولا يخفى ما فيه.

سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين المعرفة كما قيل العجز عن درك الإدراك إدراك ونسبه بعضهم إلى الصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه فهذا التحير الناشىء من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسبة التحير إلى العقول مجاز لكونها منشأ له وهذا التحير غير التحير الذي هو معنى وله كما ستطلع عليه والتحير المذكور لكونه سبباً للعبادة قدمه على ما بعده لمناسبته لما قبله.

قوله: (أو من آلهت إلى فلان) أي وقيل اشتقاقه من آلهت إلى فلان **(أي سكنت إليه)** سكن بمعنى استأنس وعدم الاضطراب وأما سكن فيه فلا يناسب هنا ولهذا قال سكنت إليه احترازاً عن سكنت فيه.

قوله: (لأن القلوب تطمئن بذكره تعالى) أي علة لكون الإله مشتقاً من آلهت إلى فلان وقد عرفت أن الكلام في الاشتقاق الصغير وهذا لا يفيده فلا بد من التزام أحد الأمرين إما تعميم الاشتقاق إلى الصغير والكبير أو تعميم المعنى المعتبر في الاشتقاق الصغير إلى المعنى المطابقي والالتزامي وكلاهما خلاف الظاهر ولهذا مرضه أيضاً ومعنى الاطمئنان الأنس به والاعتماد عليه والرجاء منه أو بذكر رحمته بعد القلق من خشيته أو بذكر دلائله الدالة على وجوده ووحدانيته أو بكلامه أي القرآن الذي هو أقوى المعجزات كذا قاله المص في سورة الرعد والمعنى الأول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله في سورة الفجر النفس المطمئنة هي التي اطمأنت بذكر الله فإن النفس تترقى في سلسلة الأسباب والمسببات إلى الواجب لذاته[1] وتستقر دون معرفته وتستغني به عن غيره انتهى. فالمراد بذكر الله معرفته كما أشار إليه بقوله **(والأرواح تسكن إلى معرفته تعالى)** أي من الاضطراب الحاصل من الترقي في سلسلة الأسباب والمسببات بمعرفته واطمئنان النفس والقلب مجاز كما في الأساس إلا أنه شاع حتى صار ملحقاً بالحقيقة في استقرارها بزوال القلق والاضطراب فلو قال لأن القلوب لا تطمئن إلا بذكره والأرواح لا تسكن إلا بمعرفته إشارة إلى الحصر كما في قوله: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ٢٨] لكان أولى والقصر المستفاد من تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لا يفيد الحصر المطلوب هنا ثم المراد بالقلب هنا الروح وجملة والأرواح الخ. تفسير لما قبلها على سبيل الترتيب الأرواح ناظرة إلى القلوب والسكون إلى الاطمئنان والمعرفة إلى الذكر وهذا ترتيب أنيق وسبك رشيق قيل ثم إن جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار إن عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن إليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا إنما يحتاج إليه إذا كان المقصود بيان اشتقاق إله منكراً كما اختاره البعض أو اشتقاق الإله معرفاً بلا اعتبار الغلبة وأما إذا كان المراد بيان اشتقاق لفظة الله كما هو الظاهر وهو مختار مولانا منلاخسرو فلا يحتاج إلى

---

(١) قوله وتستقر دون معرفته أي عندهما ومن لوازم هذه المعرفة التسليم له منقاداً بزمام الطاعة والصبر على البلية والسكونة تحت أمره وقضائه ويزول اضطرابها بسبب معارضة الشهوات والكدورات وح تصل الروح بنور المعرفة إلى مستقرها في مقعد صدق اللهم اجعلنا من الواصلين ولا تجعلنا من المحجوبين.

هذا التكلف وهذا المقام لا يخلو عن كدر فإنه لو قيل إن الكلام في اشتقاق الله يرد عليه أنه لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف فضلاً عن اشتقاق لفظة الله وأيضاً لا يلائمه قوله وهو يجيره حقيقة أو يزعمه ولو قيل إن المقصود بيان اشتقاق إله منكراً لكونه أصلهما يرد عليه أنه لا يلائمه أكثر العبارة الآتية إلا بالتكلفات الباردة وهذا الأخير هو المختار الأثير والكشاف أكثر كلامه هنا ناظر إليه فيلزم التكلفات البعيدة وقد قيل أيضاً في دفعه لا يبعد أن يكون ملحوظ واضع اللغة في وضع إله[1] للمعبود اطمئنان القلوب بذكر المعبود الحق لما مر من الحصر ثم استعمل في الآلهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم أو لاعتراف الكل به كما مر من أن الكفرة وإن أثبتوا شركاء معترفون بأنه تعالى إله الآلهة وأعظمها انتهى، وفيه ما لا يخفى إذ الكلام في إطلاق الإله بهذا الاشتقاق على المعبودات الباطلة ولا يفيد في دفع الإشكال المذكور اعترافهم المزبور والوجه الأول من أنه لا يبعد أن يكون ملحوظ واضع اللغة هو المعول عليه وأما قوله أو لاعترافه فينبغي أن لا يتعرض له وبهذا الوجه يندفع الإشكال عن جميع الاحتمالات.

قوله: (أو من إله) بكسر اللام أيضاً **(إذا فزع من أمر)** أي لأجل أمر **(نزل عليه)** فمن تعليلية كقوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا﴾ [نوح: ٢٥] وفزع بمعنى التجأ واستغاث بقرينة إذ العائذ يفزع لبه ولو قال أو إله مشتق من إله إذا فزع إليه من أمر الخ، لكان أصرح في البيان فحينئذٍ يكون إله فعال بمعنى مفعول أي مفزوع إليه ففيه حذف وإيصال وهذا من جملة أسباب الضعف.

قوله: (وآلهه) بالهمزة الممدودة ماض من الأفعال أصله أألهه فصار بقلب الهمزة ألفاً آلهه فالهمزة للسلب إذ لمعنى خلصه عما يخافه وأزاله عنه قيل لم يرد المص بقوله **(وآلهة غيره)** بيان مبدأ آخر للاشتقاق وإلا لقال أو من آلهه كما في أخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الإله من آلهه بل لكونه مزيداً مشتقاً من إله بالكسر أو من الإله إلا أنه لازم لهما وبهذا الاعتبار يمكن القول بأخذ الإله من إله كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار أنها لازمة له فالمقصود أن تحقق العلاقة بين الإله وبين إله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة بينه وبين لازمه فكأنه مشتق من مجموع إله بمعنى فزع وآلهه بمعنى **(أجاره)** ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق أيضاً[2] فقال **(إذ العائذ يفزع إليه)** إذ الأول ناظر إلى معنى إله بالكسر والثاني ناظر إلى إلهه فالإله مفزوع إليه ومجير انتهى. فيكون الإله على الوجه الأخير فعالاً من الأفعال بمعنى المفعل لكنه لا ضير فيه لأن العرض بيان كثرة مجيء مادته في معنى الفزع وما يتبعه لا بيان الاشتقاق كما عرفت.

---

(١) ويقرب من هذا الوجه أن يقال الواضع وضع إلّهاً أو الإلّه للمعبود باعتبار تحقق هذه المعاني من تحير العقول ونحوه في بعض إفراده الذي هو المعبود بالحق تقدس ذاته.

(٢) وأيضاً لا وجه لكون الأصل مشتقاً من غير ما اشتق منه الفرع ولا لكونهما من أصل واحد بل المتعارف اعتبار اشتقاق الأصل ولا يطلب اشتقاق الفرع.

قوله: (وهو يجيره حقيقة) وهو المعبود بالحق **(أو بزعمه)** بفتح الزاي على الأفصح ويجوز الضم والكسر بمعنى الاعتقاد الباطل فإنه مع غلبة استعماله في ذلك مقابل للحقيقة وهو المعبود بالباطل فإن العائذ إليه يزعم أنه مجير وفيه إشارة إلى أن ضمير اشتقاقه لإله منكراً ولهذا قيل وإنما قال ذلك ليطرد وجه التسمية في إله الباطل أيضاً فإن الكلام في اشتقاق إله كما عرفت بخلاف الوجوه الأخر فإنها جارية فيه حقيقة فإن الكفار عبدوه وتحيرت فيه عقولهم القاصرة وسكنت إليه قلوبهم ويفزعون إليه انتهى والكل منظور فيه فإن الكفار لا يعبدونهم إلا ليقربوهم إلى الله زلفى وهم يعرفون حقيقة ما عبدوه وصفته فما معنى التحير وإن أراد به معنى الآخر لا مساس له لبيان وجه اشتقاق الإله من هذه الوجوه وفزعهم[1] إليها لجعلهم وسيلة إلى الفزع إلى الذات العلية والمعبود بالحق الأعلى وكذا الكلام في الاطمئنان وكل ما ذكرنا ناطق به القرآن والأحسن ما قيل من أن كلاً من الوجهين ناظر إلى الحق بناء على إرجاع ضمير اشتقاقه لله فإنه تعالى لا يجير كل أحد لكن كل أحد يزعم ذلك انتهى. فالوجوه الأخر إذا أمعن النظر فيها يظهر أنها مختصة بالإله الحق.

قوله: (أو من إله) بكسر اللام أيضاً **(الفصيل إذا أولع بأمه)** الفصيل رضيع الإبل أو ولد الناقة إذا فصل عن أمه فحينئذٍ يكون حريصاً عليها ومشتاقاً إليها وأولع بمعنى لازم محبتها وأولع على المبنى للمفعول فإنه متعد ومعناه أنه جعل والعاً مشتاقاً إليها بسبب فصله عنها وتخصيص الكلام بولد الناقة مع أن كل ولد حاله كذلك عند الانفصال عن أمه لأن الفصيل مختص به لغة.

قوله: (إذ العباد) بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد إذ العباد كلهم **(يولعون)** أي يلتجئون **(إليه)** تعالى أخيارهم وأشرارهم وجوز ضم عينه وتشديد بائه على أنه جمع عابد وهو ضعيف فإنهم يولعون إليه تعالى **(بالتضرع)** في السراء والضراء **(في الشدائد)** والمعنى إذ العباد يولعون بفتح اللام أي يجعلون والعين مشتقين إلى لطفه والإنجاء عما يخافون والإعطاء لما يرجون فالإله حينئذٍ بمعنى متضرع إليه بالحذف والإيصال ولم يتعرض للمعبود بالباطل لما ذكرنا.

قوله: (أو من وله) أي الإله مشتق من وله بفتح الواو وكسر اللام **(إذا تحير وتخبط**

قوله: وهو يجيره حقيقة أو بزعمه الأول في المعبود بالحق والثاني في الباطل.

قوله: إذا أولع بأمه لفظ أولع على صيغة المبنى للمفعول بمعنى حرص وكذا بناء يولعون على صيغة المجهول.

قوله: أو من وله إذا تحير هذا يدل على أن الهمزة في إله في قوله وقيل من إله إذا تحير أصلية لا منقلبة من واو فيكون إله ووله مرادفين في معنى التحير.

---

(١) قال الله تعالى ﴿دعوا الله مخلصين له الدين﴾ قال المص في تفسيره من غير اشراك لتراجع الفطرة وزوال المعارض من شدة الخوف انتهى فكيف يقال إنهم يفزعون إليه مع أن القرآن ناطق بخلافه تجاوز الله تعالى عنا وعنهم.

عقله) فيه إشارة إلى أن التحير المعتبر في وله هو الناشىء[١] من تخبط العقل وفرط الجهالة فإن المحرومين من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات وتيه الضلالة وبوادي الجهالة كأنهم فقدوا عقولهم كالذي يتخبطه الشيطان التخبط التفعل من الخبط وهو الضرب بالأرض ونحوه أريد به فساد العقل من الخباطة بالضم وهي شيء كالجنون ولا يخفى أن هذا التحير لا يليق إسناده إلى العارفين فلا جرم أن المراد المحرومون من الجاهلين وأما ما سبق فهو مختص بالعارفين الكاملين بقرينة قوله في معرفته ولك أن تجعله عاماً وعلى التقديرين فالتقابل تام حسن ولم يصب من قال لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله إذ العقول تتحير في معرفته وفيه تصريح بأن كلاً من إله ووله لغة برأسها كما ذكره النسفي والسجاوندي لا أن أصل إله وله كما ذكره شراح الكشاف انتهى ولم ينظر إلى قوله وتخبط عقله فإنه وجه التحير لا ما سبق كما أوضحناه.

قوله: (وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسر عليها استثقال الضمة) إنما قال بلفظ التشبيه لأن أصله لم يثبت في الاستعمال فهو قياس محض كذا قيل وفي التوضيح لا يجري القياس في اللغة وهذا قياس في اللغة فلا يعبأ به وقال مولانا منلاخسرو وإنما قال وكان أصله ولاه لأن مصدر وله[٢] وله بفتح اللام وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله انتهى يشير إلى أنه مصدر لكنه غير مشتهر ويرد عليه أن آلها أصله ولاه فعال بمعنى المفعول والوجوه مبنية عليه فكيف يكون مصدراً غير مشتهر.

قوله: (في وجوه) حيث قلبت الواو همزة للنقل فصار أجوه قوله **(وقيل إله)** عطف على قلبت وليس بصيغة التمريض ولو قال وصار إله لكان أبعد من الاشتباه قوله **(كأعاء وأشاح)** نظير لما نحن فيه فإن أصلهما وعاء وهو الظرف ووشاح وهو حلي تشده المرأة على صدرها قلبت واوها همزة للاستثقال.

قوله: (ويرده الجمع على آلهة دون أوالهة) وجه الرد أن جمع التكسير كالتصغير يرد

قوله: وقيل إله كإعاءان همزته منقلبة عن الواو لكن يرد هذا جمعه على آلهة دون أولهة فإن الجمع يرد الحروف المنقلبة على أصولها.

قوله: وقيل أصله لاه عطف على قوله والله أصله إله فعلى هذا وجه قطع الهمزة في يا الله الاستغناء بالتعريف الندائي عن التعريف باللام على ما سبق فيكون الألف واللام بمنزلة جزء الكلمة لكونه هكذا محلى باللام علمه فهمزته كانت بمنزلة الهمزة في يا أحد هذا في النداء وفي غير النداء ملاحظ أصله وإن كان الأن مهجوراً مرفوضاً.

---

(١) بقي الكلام في وجه التخصيص لعل وجهه أن المص اطلع على أن إله بمعنى التحير الناشىء من أمر مرضي وله بمعنى التحير المسبب عن أمر ردي إما في اللغة أو في استعمال العرف.

(٢) كون لاه مصدراً لهذا الفعل لم يذكر في الكتب المعهودة ولعل المص ظفر بنقل كذا قيل وكذا الاعتذار مما قيل إن لاه يليه لم يثبت في اللغة.

الأشياء إلى أصلها فلو كان أصله ذلك لسمع فيه أولهة كأوعية فلا يكون أصله ولاه فلا يحسن أن يقال إنه مشتق من وله إلا أن يعتذر كما قيل بأنه لتوهم كون الهمزة أصلاً لعدم استعمال ولاه وفيه ما لا يخفى[١].

قوله: (وقيل أصله لاه) هذا عطف على والله أصله إله لما بين أن أصل الله إله وهمزته أصلية وذكر في اشتقاقه احتمالات خمسة ثم أشار إلى أن همزته مقلوبة من الواو كما ذهب إليه بعض مع تزييفه حاول بيان قول آخر لأصل لفظة الله فقيل وقيل أصله لاه فالضمير راجع إلى الله لا إلى الآلاه وإن جاز لاستلزامه ذلك لكنه خلاف السوق فهو في الأصل **(مصدر لاه يليه ليهاً ولاهاً)** بمعنى الفاعل لا بمعنى المفعول كما أوهمته عبارة المص أي المحتجب والمرتفع وأدخلت عليه اللام وصار علماً له تعالى بالغلبة فصارت اللام جزءاً من الكلمة كما في النجم وإنما مرضه إذ لا يظهر حينئذٍ وجه قطع الهمزة فإنه لا يكون حينئذٍ عوضاً عن الحرف الأصلي وقد يعتذر بما مر من أن وجه قطع الهمزة في حالة النداء حينئذٍ أنه ينوي به الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم ولا يخفى ما فيه لأن تفخيم الاسم يقتضي ذلك في غير النداء أيضاً وقيل لما استغني عن التعريف اللامي في صورة النداء تمحضت اللام للجزئية فلو حذفت الألف كان حذف جزء الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله بإسقاط الهمزة في الدرج انتهى قد عرفت ما فيه فتذكر.

قوله: (إذا احتجب وارتفع) وما ثبت في اللغة لاه يليه ليهاً[٢] إذا احتجب ولاه يلوه إذا ارتفع والمص رحمه الله تعالى جعلهما أي الارتفاع والاحتجاب معنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر وليس المراد أنه مستعمل فيهما معاً بناء على مذهبه في المشترك بل لصحة النقل[٣]. من كل منهما وهذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في كتب اللغة وقال ابن خروف أنه من لفظ متوهم كتاب أو هو مقلوب من وله لأن باب لوه وليه ليس في العرب كما قاله السيوطي وقيل لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة كذا قيل في الصحاح جوز سيبويه أن يكون لاه أصل الله أدخل عليه الألف فجرى مجرى اسم العلم كالعباس والحسن إلا أنه لم يخالف الأعلام حيث كان صفة.

قوله: (لأنه تعالى محجوب عن إدراك الأبصار ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به) فيه مسامحة والأولى محتجب كما قال أولاً إذا احتجب الخ. لأن المحجوب مقهور لا يليق بذاته ولا يقال إنه يرده قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥] لأنه في شأن المخلوق لا في الخالق وتصدى بعضهم لتصحيحه بأن احتجابه تعالى عن إدراك الأبصار إنما ينشأ عن ذاته فكأنه جعل ذاته مستوراً ومحجوباً انتهى. إن أراد به أنه مقتضى الذات لزم أن لا يدرك بالأبصار في النشأة الأخرى للإخبار

---

(١) فإنه إذا لم يستعمل ولاه فمن أين يعلم أن أصله إله مع أن اشتقاقه من جنس مادته شائع ذائع.

(٢) ليها بوزن طلباً بيان لأصله فقلبت الياء ألفاً فصار لاهاً وقيل أصله لوها أولوها كما في الدر المصون.

(٣) أي إلى الله من معنى الارتفاع والاحتجاب.

وإلا فلا يلزم منه دوام الحجاب خصوصاً للأحباب بل الأولى أن يقال إنه هفوة من قلم الناسخ الأول وأول كلامه قرينة على هذا الاحتمال المعول عليه.

قوله: (ويشهد له قول الشاعر) من تتمة مقول قيل فلا يضر تضعيف المص **(كحلفة من أبي رباح. يسمعها لاهه الكبار)** الحلفة واحد الحلف أي القسم وأبو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروي يشهد هنا مكان يسمعها أي يحضرها ويطلع عليها ومآلهما واحد قيل أبو رباح اسم رجل من بني ضبيعة وكان قتل رجلاً من بني سعد بن ثعلبة فسألوه أن يحلف أو بدية فحلف ثم قتل بعد حلفه فضربته العرب مثلاً لما لا يغني من الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الأعشى واسم الشاعر الأعشى والمراد بلاهه الكبار ضمه وجه الشهادة أن الضرورة رد الأشياء إلى أصلها وهذا مراد القائل المذكور ويرد عليه أن لاهاً هنا للضرورة أصله الإله فخفف للضرورة ولا يقال في سعة الكلام فأمر الشهادة ليس بتام ومن هذا زيفه المص قيل والاستشهاد بالقراءة الشاذة أولى انتهى. والقراءة الشاذة لا تعد قرآناً فكثرة دوران إله واستعمال الإله في المعبود إطلاقه عليه تعالى يرجح الحكم بأن أصله إله.

قوله: (وقيل علم[1] لذاته المخصوصة) هذا عطف على قوله والله أصله إله أي أنه اسم علم لذاته تعالى ابتداء ليس له أصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف عليه

قوله: كحلفة من أبي رباح بفتح الراء أي كجماعة جلسوا حول أبي رباح يشهدها أي يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار أي لاه أبي رباح وهو صنمه الذي اتخذه إلهاً الكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى الكبير المتبالغ في الكبر.

قوله: وقيل علم لذاته المخصوص عطف على قوله واشتقاقه من إله والمعنى وقيل لا اشتقاق له بل هو علم لذاته المخصوص لا على قوله والله أصله إله لأن في المعطوف عليه ما يغني عنه وهو قوله إلا أنه مختص بالمعبود بالحق فعلى هذا يكون كزيد وعمرو في أن الاشتقاق له على ما قال صاحب الكشاف فإن قلت اسم هو أم صفة قلت بل اسم غير صفة ألا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء إله كما تقول شيء رجل وتقول إله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير فإن صفاته تعالى لا بدّ لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال وجه الاستحالة أنه حينئذٍ يلزم أن العرب لم تبق شيئاً من الأشياء المعتبرة الاسمية باسم ولم تسم خالق الأشياء وموجدها قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه أي لا يصلح لأن يكون اسماً لذاته المخصوص سوى لفظة الله لعدم ظهور معنى الصفة فيه بخلاف سائر أسمائه الحسنى كالحي والقادر والمريد والخالق والرازق الخ لأن كل واحد منها صفات مشتقة لا خفاء فيه.

---

(١) قيل وحكي أن الأشعري رأى في المنام فقال غفر الله لقولي بعلمية الله وأقول هو الحق اللائق بكمال التعظيم صوناً لهذا الاسم الأعظم من أن يكون ملعبة لأصحاب الأقوال انتهى ولا يخفى أن المنام لا يكون من أسباب العلم لغير الأنبياء عليهم السلام واستنباط المعاني اللطيفة بملاحظة الاشتقاق عين تعظيم الاسم الأعظم وعن هذا اختاره المصنف والله اعلم.

أن كونه علماً بالغلبة في المعطوف عليه والمعطوف علماً ابتداء أي علم مرتجل غير منقول ولا يغني أحدهما عن الآخر فلا اختلاف في العطف قال منلاخسرو هذا بيان لمذهب ثان ذهب إليه الخليل والزجاج واختاره الإمام ونسبه إلى سيبويه والأصوليين والفقهاء[١] انتهى ولعل هذه رواية أخرى من سيبويه إذ قد مر النقل عنه أنه ذهب إلى أن الله مشتق من لاه استعمل[٢] الذات فيه بمعنى الحقيقة لأنه ورد عليه إطلاقه في الحديث الصحيح ولا تتفكروا في ذاته فلا وجه لإنكار إطلاقه عليه تعالى بل ذلك الإطلاق ربما يدعي الإجماع فيه لأن كلام السلف والخلف ناطق بإطلاقه والإنكار مكابرة صريحة.

قوله: (لأنه يوصف ولا يوصف به) وهذا من إمارة كونه من الأعلام المرتجلة وفيه ما لا يخفى يظهر من كلام المص عليه فإنه[٣] لو سلمت دلالته على العلمية لدل على العلمية مطلقاً لا على العلمية المرتجلة من غير غلبة.

قوله: (ولأنه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا تصلح له مما يطلق عليه سواه) فإن قيام الصفات في الخارج كما يحتاج إلى وجود الموصوف كذلك يحتاج في إجراء الصفات عليه في الألفاظ إلى وجود الاسم الدال على ذات الموصوف سواء كان مختصاً به أو لا إذ الوجود اللفظي بمثابة الوجود العيني فعلم من هذا التقرير أن هذا الدليل يفيد الاسمية لا العلمية مع أنها هو المدعي ولو سلمت دلالته على العلمية فلا نسلم دلالته على العلمية المرتجلة والقول بأن كونه علماً منقولاً من الوصفية لا يكفي لا بد له من بيان ولو قيل في بيانه إذ لا بد له من اسم في أصل الوضع يجري عليه لكان كالمصادرة على المطلوب لأن هذا أول المسألة وكذا قولهم العرب ما أهملوا شيئاً إلا وضعوا له اسماً تجري عليه صفاته فكيف أهملوا خالق الأشياء ولم يوضعوا له اسماً كلام إقناعي إذ الاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد على أنه لم يهملوا رأساً بل أهملوا وضع علم مرتجل لما سيأتي فيكفي العلم المنقول كما اختاره معظم الفحول.

قوله: (ولأنه لو كان وصفاً) هذا أقوى الوجوه وأثبتها توضيح الدليل أنه لو كان وصفاً لكان مثل الرحمن من الصفات الغالبة **(فلم يكن قول لا إله إلا الله توحيداً)** أي مفيداً للتوحيد **(مثل لا إله إلا الرحمن)** وهذا خلاف الإجماع والسبب في ذلك أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى دون الذات المعينة **(فإنه لا يمنع الشركة)** حاصله لو لم يكن علماً للفرد الموجود لا يمنع الشركة فنفي وجود المعبود بالحق أولاً ثم الإثبات للمفهوم الكلي لا يمنع الشركة فلا يفيد التوحيد وإن اختصت في الاستعمال بذاته تعالى باعتبار الغلبة بخلاف ما

---

(١) قيل ومن الفقهاء نسب إلى محمد بن الحسن الشيباني ومن أهل الحديث إلى الشافعي ومن المفسرين إلى الحسن بن الفضل البجيلي.

(٢) استعمل الذات ما الفائدة في ذكر الذات فلم لم يقل وقيل علم له تعالى مع أنه اخصر.

(٣) لو سلمت دلالته على العلمية فيه إشارة إلى أن نفي الوصفية لا يستلزم العلمية لجواز كونه جنساً مشابهاً بالوصف إذ لا يوصف به أيضاً.

إذا كان علماً مرتجلاً فإنه يكون مدلوله الذات المعينة فيفيد التوحيد ولا يضره تعقله بوجه كلي فإن تعقل الجزئي بوجه كلي لا يستلزم كلية المعلوم واستوضح بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته فاندفع ما قيل إنه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لا إله إلا الرحمن أيضاً توحيد وإن لم يكف واقتضى ما يفيده بحيث لا يجوز العقل الشركة لم يكن لا إله إلا الله توحيداً لأن الله تعالى لا يحضر ذاته على وجه التشخص[١] وجه الاندفاع هو أن عدم الإحضار على وجه التشخص يقتضي أن يكون الإحضار أمراً كلياً لا أن يكون المحضر أمراً كلياً وتجويز الشركة إنما يترتب على الثاني واستوضح بزيد فإن إدراكه قبل الرؤية على وجه كلي مع أنه جزئي حقيقي والغلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فيكون المستثنى حينئذٍ أي حين كونه علماً للفرد الموجود واحداً معيناً في نفسه وجزئياً حقيقياً بحيث لا يقبل الشركة أصلاً وإن لم يحصل في عقولنا إلا على وجه كلي كإدراك زيد قبل رؤيته والفرق بين كون المفهوم الكلي منحصراً في فرد في الخارج اتفاقاً وبين كون المفهوم الكلي منحصراً في فرد معين بالوضع واضح فلا حاجة إلى ما نقل[٢] عن المصنف في الهامش حيث قال وفيه نظر لجواز أن يكون التوحيد مستفاداً من الشرع أو من القرائن انتهى. لأن المراد كون اللفظ مفيداً للتوحيد بحسب دلالة اللفظ وقد بان تحققه ولهذا اعتبر الشارع جعل لا إله إلا الله توحيداً دون لا إله إلا الرحمن فلو قيل كون لا إله إلا الله توحيداً لجعل الشارع إياه توحيداً لكان فيه شائبة الدور[٣] على أن قوله الآتي وعدم تطرق الشركة إليه لا يلائم هذا المنقول[٤] وقيل الحق أن إيجاب إحضاره تعالى شأنه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إحضاره على وجه كلي ينحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافاً إلى غيره كرحمن اليمامة انتهى. إن أراد وجهاً كلياً ينحصر في فرد معين بالوضع فهو راجع إلى ما ذكر لا وجه مغاير له وإن أراد وجهاً كلياً ينحصر في فرد في الخارج بدون الوضع فلا يفيد التوحيد لما مرّ توضيحه وتقدير الخبر موجود أو ممكن[٥] فلا يليق بحثه بهذا المقام.

قوله: (والأظهر أنه وصف) وفي نسخة والحق بدل والأظهر قيل إنه مذهب ثالث

---

(١) قال بعض المحققين لم يعتبر قيد بعينه في تعريف العلم واعتبر أن يكون موضوعاً لمعنى مختص بشخص معين فحينئذٍ لا اشكال في كون الله علماً انتهى ومن اعتبر قيد بعينه فقد أشكل الأمر عليه بتسميته من ولد له ولد غائب عنه فما هو جوابه فهو جوابنا.

(٢) وهذا المنقول نقله مير صدر من المص ولم ينقله غيره والله اعلم بصحته.

(٣) إذ الشرع يتوقف على التوحيد فلو توقف التوحيد على الشرع لزم الدور إلا أن يقال إن المختار أن التوحيد معلوم من الشرع عند الشافعي.

(٤) إذ قوله وعدم تطرق الشركة يقتضي أنه كالعلم المرتجل في عدم تطرق الشركة فيكون اللفظ مفيداً للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فالمنقول منه يوهم خلافه.

(٥) يعني اختلفوا في خبر لا إله إلا الله والبعض اختار كونه موجوداً والآخر كونه ممكناً وله تحقيق لا يليق بهذا المقام وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى في آية الكرسي.

وقيل بل هو المذهب الأول وهو ألظ ويؤيده قوله ولأن معنى الاشتقاق الخ ولو كان هذا مذهباً ثالثاً مغايراً لما سبق لما تعرض للاشتقاق المذكور سابقاً فتعرضه قرينة على أنه المراد هنا ولذا قيل هذا إثبات لكونه وصفاً مشتقاً على أحد الوجوه السابقة مع الجواب عن أدلة كونه علماً لذاته أي علماً مرتجلاً غير منقول لكن ما نقلناه منه قدس سره في حل فاتحة الكتاب يقتضي أن يقال إنه اسم لا وصف لأنه لا يقع صفة[1] فلا يقال شيء إله بل يقع موصوفاً ويقال إنه إلّه واحد مع كثرة دورانه على الألسنة نظيره كتاب وإمام إلا أن يقال إن المصنف لا يسلم ما ذكره قدس سره كما قيل أو لما كان إله اسماً مشابهاً للصفة عبر المصنف بالوصف مبالغة كأنه قال والأظهر أنه اسم مشابه للوصف **(في الأصل)** وبالجملة مراد المصنف تزييف للقول بعدم الاشتقاق سواء كان اسماً مشابهاً للصفة أو صفة فلذا لم يتعرض فيما سبق لكونه اسماً أو صفة وهنا أشار إلى كلا الاحتمالين بقوله والأظهر فإنه كالصريح في ظهور كونه اسماً مشتقاً عنده وجه الأظهرية إنه لما كان المعنى الوصفي متبادراً في أصله فحمله على الوصف أولى من الحمل على كونه اسماً مشابهاً للوصف كيف وقد أنكره[2] بعض العلماء رأساً هذا إذا جعل المفضل عليه كونه اسماً مشابهاً له وأما إذا جعل المفضل عليه كونه علماً مرتجلاً كما هو ألظ من سوق الكلام فلا إشارة في كلامه إلى كونه اسماً مذكوراً بل يقال إنه ممن أنكره رأساً ثم حاول بيان رد المحذورات الثلاثة على اعتبار كونه وصفاً بحيث يتضمن الجواب عن أدلة العلمية فقال **(لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم)** الغلبة على قسمين تحقيقية وهي عبارة عن أن يستعمل اللفظ أولاً في معنى ثم غلب على شخص معين وتقديرية وهي عبارة عن أن لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس أن يستعمل في غيره فلما كانت الغلبة محتملة للمعنيين أراد بيان أن المراد هنا الغلبة التقديرية فقال **وصار** علماً أي وصار في إفادة التعيين كالعلم المرتجل فلو قال لم يستعمل في غيره أصلاً لكان أظهر في الإشارة إلى الغلبة التقديرية.

قوله: (مثل الثريا) فإنها في الأصل وصف لأنها تصغير ثروى بوزن سكرى تأنيث ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد ثم صار علماً للكوكب لكثرة كواكبه وكواكبه ستة أو سبعة المخصوص بالغلبة التقديرية إذ لم يستعمل من ابتداء وضعه في غير

قوله: مثل الثريا والصعق الثريا في الأصل كل من اتصف بالثروة وهي الغنى ثم غلب على الكواكب المجتمعة المسماة ببنات النعش الصغرى والصعق كل من أصابته الصاعقة ثم غلب على خويلد بن عمرو بن كلاب واللام فيهما لازمة لا تنزع عنهما.

---

(١) إذ منشأ الحصر في الأول عدم وجود الغير الفرد الموجود في الخارج وإن كان ممكناً في نفسه ومنشأ الحصر في الثاني اليقين بالوضع.

(٢) أي وجود اسم مشابهاً للصفة وليس بصفة.

ذلك الكوكب كما أن لفظة الله لم تستعمل من ابتداء وضعها في غير المعبود بالحق.

قوله: (والصعق) في الأصل صفة مشبهة لمن أصابته الصاعقة ثم صار علماً بالغلبة لرجل وهو خويلد بن نفيل بعد الاستعمال فيمن أصابته الصاعقة فالغلبة فيه تحقيقية فالتشبيه في العلمية بالغلبة وإن فرق بينهما بما مرّ فلو اكتفى بالثريا لكان أشد طباقاً بين المشبه والمشبه لكن أراد به التأييد بتكثير النظير ولما كانت لفظة الله لم تستعمل في غيره تعالى من ابتداء وضعها فلا إشكال بأن العرب لم يهملوا شيئاً حتى وضعوا له لفظاً تجري عليه صفاته فكيف يتأتى منهم إهمال اسمه تعالى إذ الغلبة التقديرية من عداد الوضع فاندفع الإشكال أيضاً بأن جواز الاختصاص بالغلبة لا يجدي نفعاً للزوم المحذور إلى زمان حصول الغلبة فالفرق بين العلم المرتجل والعلم المنقول من وجهين[1] أحدهما أن الأول لا يعتبر فيه معنى الوصف والاشتقاق والثاني معتبر فيه ذلك والآخر أن الثاني يقتضي القياس أن يستعمل في غيره بخلاف الأول فلا وجه لأن يقال فحينئذٍ النزاع لفظي أي فحينئذٍ يكون المراد بالعلم المنقول العلم من ابتداء وضعه النزاع لفظي لا طائل تحته.

قوله: (أجرى) جواب لما أي لما غلب وصار[2] كالعلم الشخصي المرتجل أجرى ذلك العلم المنقول **(مجراه)** أي مجرى المرتجل في الأمور الثلاثة فالدليل المذكور لا يدل على كونه علماً مرتجلاً بل يدل على كونه علماً مطلقاً فيجوز أن يكون علماً بالغلبة التقديرية ويرجح بأن معنى الاشتقاق المذكور لما تحقق فيه حسن اعتباره فيه ولما كان العلم بالغلبة التقديرية أقرب إلى العلم المرتجل فما معنى أنه أجرى مجراه مع أنه معدود ولو بالغلبة من الأعلام في إجراء الوصف عليه.

قوله: (وامتناع الوصف به) جواب عن قوله لأنه يوصف ولا يوصف به ودفع له أخره في الدفع مع أنه مقدم في الاستدلال لأن الفصل الواحد أولى من الفصلين **(وعدم تطرق احتمال الشركة إليه)** دفع للوجه الثالث لما ذكرنا من أن الوجوه لا تدل على كونه علماً مرتجلاً.

قوله: (لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر) لما زيف أدلة العلمية بطريق الوضع

قوله: لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ أي فإن ذاته تعالى من غير اعتبار معنى آخر مع الذات صالح لأن يكون وصفا لها فلا يمكن أن تعقل حتى يوضع له اسم إذ لا بدّ لوضع الاسم لشيء أن يكون ذلك الشيء معلوماً للواضع عند الوضع.

---

(١) وبالجملة ما اختاره المصنف ومسلك الجمهور متحد في المآل وفي إفادة التوحيد لأنه أيضاً يمنع تطرق الشركة كما صرح به المص حيث قال أجري مجرى العلم المرتجل في عدم تطرق الشركة والفرق بينهما ما ذكر في أصل الحاشية.

(٢) قوله وصار كالعلم إشارة إلى الفرق بين الله والرحمن فإنه وإن أخفي بذاته تعالى بحيث لم يستعمل في غيره تعالى إلا أنه لم يصر كالعلم القصدي في الدلالة على ذاته تعالى بدليل وقوعه صفة لا موصوفاً كذا صرح به السيالكوتي ولو ترى قوله لا موصوفاً لكان أولى.

القصدي ولم يلزم من إبطال الدليل إبطال المدعي حاول إبطاله فقال لأن ذاته.

قوله: **(حقيقي)** كالعلم والقدرة **(أو غير حقيقي)** وهو إضافي فالمراد بالحقيقي ما يقابل الإضافي مثال الإضافي التخليق والترزيق **(غير معقول للبشر)** اتفاقاً سواء كان ممكناً غير واقع أو ممتنعاً ظاهره أن هذا مبني على أن الواضع هو أبو البشر وأما القول بأن الواضع هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لأنه يعلم كنه ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطاً في وضع الاعلام لتم بالنسبة إليه تعالى والقول بأن الوضع في صورة كون الواضع هو الله تعالى لا يعلم إلا من تتبع موارد الاستعمالات وهو يتوقف على فهم ما أرادوا لأنه لا معنى للإجمال في البسيط إلا ما ذكر ضعيف لأنه يفيد عدم العلم بالوضع وهو ليس بمطلوب ولا يفيد انتفاء الوضع مع أنه هو المطلوب قيل وخلاصته أنه لو كان لفظ موضوعاً لذاته المخصوصة لأمكنت الدلالة عليه لكن التالي باطل والمقدم مثله أما الملازمة فلأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث متى أطلق فهم منه وهذه الحيثية هي إمكان الدلالة به عليه وأما بطلان اللازم فلأن إمكان الدلالة عليه يتوقف على تعقله لأن الألفاظ إنما تدل على ما في الأذهان وذاته من حيث هو غير معقولة انتهى. إن أراد تعقله بالكنه فيرد عليه أنه يقتضي عدم إمكان العلمية بالغلبة أيضاً فإنه من قبيل الوضع كما اعترفوا به فيدل بذكره عليه فإمكان الدلالة عليه أن توقف على التعقل بالكنه فلا تمكن الدلالة عليه به أيضاً كذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا وإن لم يتوقف عليه بل يكفي التعقل بوجه ما فيمكن أن يدل عليه تعالى به في صورة كونه علماً قصدياً كما يمكن في صورة كونه علماً بالغلبة ومقتضى قولهم الألفاظ إنما تدل على ما في الأذهان أن لا تمكن الدلالة عليه تعالى بلفظ إن أريد بما في الأذهان التعقل بالكنه سواء كان حين الوضع أو لا وسواء كان ذلك اللفظ موضوعاً له بالوضع القصدي أو لا فتخصيص ذلك بالوضع لا يظهر له وجه فالاكتفاء بالتعقل مطلقاً ولو بالوجه هو الأليق بالاعتبار كما يقتضيه صحيح الأنظار قال في شرح المواقف من ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوزه لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم لم يتصور وضع الاسم بإزائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بإزائه لا يتوقف عليه إذ يجوز تعقل ذاته بوجه من وجوهها ويوضع الاسم بخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظة الله اسم علمي موضوع لذاته من غير اعتبار فيه انتهى.

قوله: حقيقي أو غيره ناظر إلى معنى ما ذكره فيما سبق من قوله حقيقة أو بزعمه أقول فيه بحث وهو أن تعقل الذات بوصف مستفاد من الآثار الدالة على أن لها مؤثراً كامل الصنع يكفي في وضع الاسم بإزائها وفي فهم المسمى منه بالنسبة إلى العالم بالوضع ولا يلزم أن يكون ذلك الاسم مشتملاً على معنى ذلك الوصف دالا عليه فعلى هذا من أين يحكم بسبب إمكان أن يدل عليه بلفظ.

ويؤيده أن الوضع لو توقف على تعقل الكنه لما أمكن الوضع في غيره تعالى أيضاً إذ معرفة الأشياء بكنهها مختصة بخالقها كما صرحوا به وما ذكر في تعريفها أنه كنه حقيقته بناء على ظاهر الحال لا حقيقة في المآل وإن أرادوا بالكنه الإحضار بعينه فمع ما فيه من الخفاء لا يخلو عن إشكال لأنه يستلزم أن لا يقدر من يولد له ولد غائب أن يسميه وهذا خلاف الواقع وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في كلامه أنه يمكن أن يخلق العلم بكنه ذاته في البشر ولأنه إنما يتمشى[١] إذا لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى. والقول بأنه والتحقيق أن العلم بالشيء بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما إلا بالاعتبار ففي الحقيقة إذا تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون اللفظ موضوعاً لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون موضوعاً لذاته تعالى من حيث هو انتهى. في غاية بعد من السداد إذ فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء[٢] بالوجه واضح مثل تصور الكاتب وتصور الإنسان بالكاتبية فالأول تصور الوجه والثاني تصور الإنسان كما نبه عليه الفاضل الخيالي فدعوى العينية في غاية السقوط كيف لا والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء[٢] بالوجه العلم به بوجه غير الكنه فآلة الوضع العلم بالباري بأوصافه المختصة به والموضوع له هو الذات المخصوصة وهذا هو التحقيق الذي لا محيد عنه في هذا المرام ودع عنك خرافات الأوهام.

قوله: (فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ) بالبناء للمفعول وفي بعض النسخ فلا يمكن أن يدل بالبناء للفاعل أي لا يمكن للبشر أن يدل عليه غيره سواء كان الواضع هو الله تعالى أو البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر.

قوله: (ولأنه لو دل) أي لو لم يكن وصفاً في الأصل فصار علماً بالغلبة لكان علماً

قوله: ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله وهو الله في السموات معنى صحيحاً وجه عدم إفادته صحة المعنى أنه يلزم ح أن يفيد الكلام معنى استقراره تعالى في مكان لأن الظرف ح يكون إما حالاً على قول من جوز الحال من المبتدأ والخبر أو خبراً آخر وعلى التقديرين يكون الظرف مستقراً فيفسد المعنى إذ المعنى ح وهو الله كائناً أو كائن وأما إذا كان وصفاً في الأصل ولو كان معنى ذلك الوصف مهجوراً عند استعماله علماً يصح أن يتعلق به الظرف

---

(١) وإنما يتمشى هذا ما خطر بالبال الحقير وقد كتبنا أولاً قبل الوقوف على هذا المنقول فالحمد لله على هذا النوادر المعول المقبول.

(٢) نعم ذهب البعض إلى أن العلم بالشيء بالوجه ليس علماً بذلك الشيء حقيقة بل علم بذلك الشيء لكن يجب أن يكون مراده أنه ليس علماً بذلك الشيء بالكنه وإلا فالعلم بالشيء بخواصه اللازمة له انكاره مكابرة لأنه مجمع عليه ألا يرى أن الرسم التام والناقص عدا من التعريف وله تفصيل لا يسعه المقام.

مرتجلاً دالاً **(على مجرد ذاته المعينة)** ولو كان اسماً علماً كذلك **(لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات﴾** [الأنعام: ٣] معنى صحيحاً) لأن ظاهره أن يكون في السموات متعلقاً به باعتبار معناه الأصلي كما ذهب إليه الأكثرون وهو المعبود ونحوه وإنما قال لما أفاد ظاهره لأنه يمكن تعلقه بلفظة الله مع كونه علماً قصدياً لاشتهاره في ضمن هذا الاسم بالصفات والعمل في الظرف تكفيه رائحة الفعل كقوله أسد على وهذا الوجه أولى من القول بأنه متعلق بيعلم في ﴿يعلم سركم﴾ [الأنعام: ٣] الآية فإنه يحتاج إلى التأويل كما ذكره المص في سورة الأنعام.

قوله: (ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب) لما كان الاشتقاق يقتضي أن لا يكون جامداً فإن جريانه فيه كان نادراً ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم المشابهة بالصفة فلا يكون علماً لذاته وهو المطلوب إذ المطلب ظني يكفي فيه هذا القدر فلا يرد عليه أنه لا يستلزم الوصفية إذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية وأيضاً الكتاب والإمام من المشتقات ولا وصفية فيهما والمنكر لاشتقاقه لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه أنه إن أراد الاشتقاق بالعلم فمع عدم اعتراف المنكر له لا يفيد إذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وإن سمي مجرد كون المشاركة المذكورة بالاشتقاق فإن أريد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب العمل فغير مسلم وإلا فلا يفيد وإن أراد الاشتقاق بحسب العمل فمصادرة على المطلوب وتعريف المصنف يميل إلى الأول قيل يعني ثبوت معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الأصول المذكورة سابقاً يدل دلالة ظنية كافية في المباحث اللغوية على أنها مشتقة من أحدهما فلا يكون علماً لذاته المخصوصة ابتداء بل من الأعلام الغالبة ضرورة اختصاصه بذاته فهو في الأصل إما اسم أو وصف والأظهر هو الثاني لما مرّ انتهى. فحينئذٍ يرد عليه أن هذا من قبيل إثبات اللغة بالقياس وشبيه به وهذا وإن ذهب إليه البعض لكنه باطل كما في التوضيح.

قوله: (وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة) وهذا غير كافٍ ما لم ينقل من الواضع ودون إثباته خرط القتاد.

قوله: (وقيل أصله لاها بالسريانية) وقال بعضهم بالعبرانية[1] وهو المسموع من

باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الأصل فيكون المعنى وهو المعبود في السموات فيستقيم المعنى فبقي بيان وجه كون لا إله إلا الله مفيد للتوحيد ح فالوجه هو غلبة استعماله في ذات الواجب تعالى علماً له بحيث لا يصح إطلاقه على غيره.

---

(١) قوله اعلم أن العلماء اهـ كما تحيرت العقول في ذاته وصفاته لاحتجابه بأنوار الجبروت ولمعانه تحيروا في لفظة الله وتلاشت انظارهم في مقابلة معناه كأنه انعكست إليه تلك الأنوار فبهرت بأشعتها أعين ذوي الأبصار فتشعبوا إلى آراء مختلفة وأقوال متشتتة كما ذكره بقوله فمنهم من تورع اهـ.

أصحاب تلك اللغة والثابت في كتبهم ويحتمل أن يكون من قبيل ما اتفق عليه اللغتان كذا قيل هذا مذهب رابع اعلم[١] أن العلماء اختلفوا في لفظة الجلالة فمنهم من تورع عن طلب مأخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعلم المشتق منه ولم يتعرض لهما المصنف بل تعرض لمذاهب أصولها[٢] أربعة **الأول** إنه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة لأن أسماء الله تعالى كلها مشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها إليها **الثاني** إنه اسم عربي غير مشتق **الثالث** إنه صفة صارت علماً بالغلبة واختاره المصنف كما ستعرفه **الرابع** إنه سرياني معرب والكل مذكور في كلام المص مشروحاً فعرب بحذف الألف الأخيرة.

قوله: (وإدخال اللام) أشار إلى أن الهمزة ليس جزء من العلم وإنما جيء ليمكن الابتداء وأما ما سبق من قوله وعوض عنها الألف واللام فالتعرض فيه للألف لكونها من جملة العوض وقد مرّ توضيحه وآخر هذا القول لأن ما وقع في القرآن كونه عربياً هو ألظ المتبادر والمعرب قليل فلا يصار إليه بلا دليل ولا داع يقتضيه ومجرد المشابهة اللفظية غير كاف فيه وهم يلحقون الفاعلي أواخر الكلمة فيقولون لاها رحمانا كما في الفارسية ومعناه ذو القدرة قيل والتصرف فيه يدل على أنه لم يكن علماً في غير العربية ألا ترى أنهم اشترطوا في منع صرف العجمة كون الأعجمي علماً في العجمة انتهى فلو قال المص وأدخلت اللام عليه فصار علماً لكان أولى.

قوله: (وتفخيم لامه) أي لام الله لا لام الإله لتعين كسر ما قبله فينا فيه قوله إذا انفتح ما قبله والمراد بالتفخيم التغليظ ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم عى ترك الإمالة وليس بمراد هنا وعلى إمالة الألف نحو مخرج الواو وعدم إرادته أولى وليس في كلامه ما يوهم

قوله: وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضم سنة أي تفخيم لام لفظة الله دون لام الإله سنة لا مطلقاً بل إذا انفتح ما قبله أو انضم التفخيم يطلق بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الإمالة والمراد هنا الأول وقد يجيء التفخيم بمعنى إمالة الألف نحو مخرج الواو كما في الصلاة والزكاة قيد التفخيم بانفتاح ما قبله أو انضمامه لأن القراء قد أطبقوا على ترقيق اللام عند كسر ما قبله لأن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء الكسرة التسفل واللام المفخمة الاستعلاء فاستثقلوا الانتقال من التسفل إلى التصاعد وإنما استحسنوا التفخيم فيما عدا الكسرة فرقاً بين لفظ الله ولفظ اللات في الذكر ولأن التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله.

---

(١) والعبر والعبراني بكسر العين لغة بني إسرائيل من اليهود والسرياني لغة آدم وكان ابن الحبيب يقول كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربياً ثم حرف وصار سريانياً وهو منسوب إلى أرض سريانة وهو جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربي لأنه محرف وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجل واحد يقال له حر فلسانه عربي كذا في المزاهر لابن الأنباري كذا قيل.

(٢) أصولها أربعة لأن أصحاب المذهب الأول اختلفوا في أصله قبل دخول اللام له أولاه والقائلون بالأول اختلفوا في أن همزته أصلية أو مقلوبة من واو والقائلون بالأول تفرقوا خمس فرق فحصل من المذهب الأول سبعة مذاهب بينها المص إلى قوله وقيل علم لذاته.

اختصاص التفخيم بهذا الاسم إذ بيان أحوال الشيء لا ينافي وجود تلك الأحوال في غيره ما لم تذكر بأداة القصر.

قوله: (إذا انفتح ما قبله) للتعظيم وليكون ذكره بكل اللسان كما كان حضوره في جميع الجنان فإن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان كما يعرف بالحس والذوق ذوو العرفان وهذا يقتضي تفخيمه في عموم الأحوال لكن ثقلة الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة دعت إلى تركه في حالة الكسر أو انضم سنة.

قوله: (وقيل مطلقاً) أي سواء كان ما قبله مفتوحاً أو مضموماً أو مكسوراً مرضه لما ذكرنا من الثقلة المتروكة عند العرب العرباء حتى قيل يجوز أن يكون التفخيم في حالة الكسر من مستحدثات المتأخرين كما يشير إليه قوله سنة لأن معناها طريقة مسلوكة توارثه الخلف عن السلف من القراء وغيره لا سنة مصطلحة فأشار إلى أن خلافه غير متوارث ولا يخالف ما ذكرنا آنفاً إذ التعبير بالسنة أولاً ثم التزييف ثانياً قرينة قوية على ما ذكرنا.

قوله: (وحذف ألفه) أي الساكنة التي بعد اللام **(لحن)** أي خطأ في اللغة قال في القاموس اللحن الخطأ في القراءة وهو لازم للخطأ في اللغة سواء كان في الإعراب أو غيره.

قوله: (تفسد به الصلاة) وهذا ظاهر على مذهب الشافعي إذ تتغير به السورة لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فتنتفي به لفظة الله فتنتفي به السورة لكونها جزءاً منها ولا صلاة إلا بها عندهم وأما عندنا فوجه فسادها بحذفه إما لتغيير المعنى أو لكونه لغواً من الكلام قال قاضيخان لو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرف من أولها أو وسطها كما لو قرىء قرآناً عربياً ربياً بحذف العين أو عرباً بحذف الياء تفسد صلاته إما لتغيير المعنى أو لأنه يصير لغواً من الكلام وكذا لو حذف الحرف الأخير نحو أن يقرأ في ضرب الله مثلاً بحذف الباء فإن كان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد صلاته وشرط أن يكون بعد النداء في الأعلام الغالبة وأن لا يكون ثلاثياً بل يكون رباعياً أو خماسياً فيحذف الحرف الأخير كما لو قرأ في مالك يا مال لأن الترخيم نوع من الفصاحة انتهى. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

قوله: (ولا ينعقد به صريح اليمين) لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالي في الوجيز ولو قال بِلَّة على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وإن نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الألف على اللحن انتهى وهذا غير ظاهر لأنهم عللوا فساد الصلاة بأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلم يبق لفظة الجلال حتى ينعقد بها اليمين ولعل لهذا نقل عن الإمام النووي من الشافعية أنه قال إنه ينبغي أن لا يكون يميناً أصلاً لأنه بلغة يحتمل أن يكون فعلة من البلل وهو الرطوبة ولذا فسدت به الصلاة لتغيير المعنى انتهى. ومنهم منه أن علة الفساد تغيير المعنى عند الشافعي كما كان كذلك عندنا وما سبق من أن السورة لا يتحقق بتمامها تخريج آخر عندهم أيضاً ونقل عن الشيخ المقدسي أنه إذا قال بله لا يكون يميناً عند الحنفية إلا إذا أعرب الهاء بالكسر أو نوى اليمين انتهى. فالإشكال الذي ورد على الشافعية ورد على أئمتنا أيضاً واللفظ الذي خرج باللحن عن كونه اسماً له تعالى أو

صفة لا يظهر وجه كونه يميناً بالإعراب أو بالنية قوله تفسد به الصلاة أي إذا وقع في لفظ القرآن كما في الحمد لله أو في البسملة إذا قلنا إنها من السورة كلام على القوم كما هو مذهب المصنف وفي التفسير الكبير أنه في التكبيرة كذا قيل وهذه مسامحة إذ في التحريمة بحذف الألف لا تنعقد الصلاة وكذا إذا ذكر عند الذبيحة بحذف الألف ولو قال ولله وتالله بواو القسم وتاء القسم هل يكون يميناً بكسر الهاء أو إذا نوى به اليمين فلم يتعرض أرباب الحواشي له ومقتضى كلامهم كونه يميناً بل هو أولى به لانتفاء التدليس به الذي في بله لكن إشكالنا وارد عليه أيضاً.

قوله: (وقد جاء في ضرورة الشعر إلا لأبارك لله في سهيل) أي جاء في هذا المصراع الأول بحذف ألف الله وإن كان لحناً لضرورة الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي النماء **(إذا ما الله بارك في الرجال)** وفي هذا المصراع لم يحذف ألف الله الرحمن الرحيم.

قوله: (اسمان بنيا للمبالغة) المراد بالاسم ما قابل الفعل والحرف فلا ينافي الوصفية وإنما عبر بالمعنى الأعم تحاشياً عن إيهام أنهما من صيغ المبالغة فإن الاسم بالمعنى الأعم لا يدل بصيغته على أمر وراء مدلول مواده فضلاً عن الدلالة على المبالغة ولو قال صفتان الخ لا وهم ذلك وأنت خبير بأن التعبير بالصفة لا يدل على المبالغة ولا على عدمها ولذا قسم النحاة الصفة أعني ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قائم بها إلى صيغة المبالغة وإلى غيرها فلو قال صفتان كما قال صاحب الإرشاد[1] لكان أولى والوهم المذكور مندفع بأن يقول بنيا للمبالغة دون أن يقول وضعا للمبالغة إذ اللام في الأول للغاية وليست صلة للوضع بخلاف الثاني فإن المتبادر منه كون اللام صلة الوضع وإن أمكن حملها على الغاية لكن الإيهام حاصل بسبب التبادر وعدم كون الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير بصفتين فإنه لو سلم[2] عدم كون رحيم صفة مشبهة كالرحمن فلا ريب في أنهما داخلان تحت جنس الصفة وهذا كاف في التعبير بصفتان قوله بنيا للمبالغة ليس معناه أنهما من صيغ المبالغة لأنها عند الجمهور محصورة في ثلاث فعال ومفعال وفعول وما نقل عن سيبويه أن فعيلاً من صيغ المبالغة فمحمول على حالة العمل للنصب فحيث لا عمل له لا يحمل على كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى أن أكثر البصريين خالف سيبويه في أعمال فعيل وفعل والفرق بين العمل وبين غيره من أسرار العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه أولى لأن بالمبالغة تنتفي المناسبة بينه وبين الفعل فلا يعمل.

قوله: (من رحم) بكسر العين فيكون من رحم المتعدي في الأصل وههنا جعل لازماً

قوله: اسمان بنيا للمبالغة من رحم كغضبان من غضب والعليم من علم فإن قيل كون

---

(١) مولانا أبو السعود.

(٢) قوله فإنه لو سلم إشارة إلى المنع قال منلاخسرو أي بنيتا صفتين مشبهتين لإفادة المبالغة.

للإشعار بأنه كالطبائع اللازمة والصفات الغريزية أو من رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم بنقل المتعدي إليه والمآل واحد قوله من رحم دون من رحمه قرينة على أن المراد اللازم دون المتعدي ولا يساعد اللفظ الحمل على المتعدي لأن الشيخين إذا أرادا بيان اشتقاق اللفظ من اللازم يقولان في أكثر المواضع من فعل ومن المتعدي من فعله كما يظهر لمن تتبع كلامهما وأيضاً الظاهر أن المعنى على اللازم حيث لم يقصد تعديته إلى المفعول كما في قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن أهلكني الله ومن معي أو رحمنا﴾ [الملك: ٢٨] الآية وبناء الصفة المشبهة من الفعل المتعدي بعد نقله إلى فعل وجعل معناه كالطبائع اللازمة أي بجعله مدلول ذلك المتعدي من الغرائز مما صرحوا به كما نقله المحقق عصام الدين والإنكار خارج عن الإنصاف باليقين وهذا في رحمان ظاهر لأنه صفة مشبهة وكذا في الرحيم فإنه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختاره المص لما ذكرنا من أن رحم لازم وأما إذا جعل من صيغ المبالغة فبناؤه من رحم المتعدي وإن أمكن لكن لا يساعده اللفظ وإرادة اللازم والمتعدي من لفظ واحد في إطلاق واحد مما لا نظير له والتمحل باختيار التكلف مستغنى عنه بما ذكرنا فهو أيضاً من رحم اللازم وصيغة الأبنية للمبالغة ليست بمختصة بالمتعدي.

قوله: (كالغضبان)[1] فإنه صفة مشبهة **(من غضب)** اللازم في أصله ولا ضير فيه إذ المقصود بالتنظير به كونه صفة مشبهة وهذا لا يتوقف على كون مأخذ الاشتقاق فيهما متحداً في كونه لازماً ومتعدياً ولقد أصاب في هذا التشبيه حيث جمع بين المتقابلين وهو من شعب البلاغة وأحسن الطريقين وورد في الحديث الشريف «سبقت رحمتي غضبي» فمن قال إن هذا التشبيه من سوء الأدب فقد أساء الأدب وتجاوز الحد.

قوله: (والعليم من علم) أي من علم المتعدي بعد جعله لازماً ولهذا تعرض لبيانه مع أنه مستغنٍ عن ذكره إلا أنه لم ينقل إلى علم بضم اللام لعدم إرادة نكتة معتبرة في نقل رحم إلى فعل بضم العين كما مرّ ولبعض[2] المحشين تشنيع على الفحول يتعجب منه العقول.

قوله: (والرحمة رقة القلب) أي الروح فإن القلب كثيراً ما يراد به الروح لما بينهما

الرحمن صفة مشبهة يأبى أن يكون مشتقاً من فعل متعد فكيف يجوز اشتقاقه من حرم ورحم متعد قلنا قد نجعل الفعل المتعدي لازماً بمنزلة الفعل الغريزي فينقل إلى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة ذكره العلامة في الفائق في فقير ورحيم ورفيع ألا يرى أن قوله تعالى رفيع الدرجات

---

(١) أي الممتلىء غضباً وكان الغضب طبيعة له.

(٢) وهو الشهاب حيث قال قال الشريف تبعاً للشارح الفاضل فإن قيل الرحمن صفة مبنية فكيف يشتق من رحم وكذا القول في رب وملك وأما الرحيم فإن جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلاناً فلا إشكال فيه وإن جعل من الصفة المشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض اتجه عليه السؤال أيضاً وأجيب بأن المتعدي قد يجعل لازماً بمنزلة الغرائز فينقل إلى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في فقير ورفيع ومن ثمة قيل معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا راقع الدرجات انتهى ثم قال إنه كلام مموه مختل من وجوه إلى آخر ما قاله.

من التعلق الخاص ورقته عبارة عن تأثره وانفعاله والظاهر أنه مجاز إذ الرقة المقابلة للغلظة سبب للتأثر الحسي فاستعير للتأثر المعنوي الروحاني قوله **(وانعطاف)** كعطف تفسير لها إذ المراد الميل النفساني.

قوله: (يقتضي التفضل والإحسان) إشارة إلى علاقة المجاز إذ الإحسان معنى مجازي لها إذ الاشتراك خلاف الأصل والتفضل[١] والإحسان بمعنى واحد هنا.

قوله: (ومنه) أي أخذ منه **(الرحم)**[٢] وهو وعاء الولد ومنبته في بطن أمه قوله **(لانعطافها)** بيان إلى وجه اشتقاقه منه مع مناسبة معنوية كما أن بينهما مناسبة لفظية والاعتراض بأن الانعطاف المقتضي للإحسان روحاني وانعطاف الرحم **(على ما فيها)** جسماني وبينهما مباينة فلا وجه لقوله ومنه الرحم مدفوع ودفع أيضاً بأن الانعطافين سببان للحفظ فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها كذا قيل وفيه أن الاسم للرحم لا لانعطافه ولما كان التعريف السابق للاشتقاق شاملاً له صح الحكم بأنه مشتق منه فلا وجه للقول بأن المص إنما فصلها بقوله ومنه إشارة إلى أنه مشترك مع الرحمة في المادة لا أنه مشتق منها.

قوله: (وأسماء الله تعالى) جواب سؤال مقدر فالجملة استئناف بياني والمراد بالأسماء ما يؤخذ من أوصافها أو من أفعالها الصادرة عنه ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً كالعلم أو إضافياً كالماجد بمعنى العالي أو سلبياً كالقدوس وهي وإن كانت عامة لكن المراد بها هنا الأسماء الدالة على الصفات التي يستحيل ثبوتها له تعالى ومن هذا قال إنما تؤخذ الخ والقرينة على ذلك قوله إنما تؤخذ الخ لأن من أسمائه تعالى ما يطلق عليه تعالى من غير تأويل كالحي والعالم والقادر وغير ذلك وأما التخصيص بالرحمن والرحيم فليس بتام ألا يرى أن المص قال فيما سيأتي في تفسير الغضب وأريد به المنتهى والغاية على ما مرّ إحالة إلى هنا فكيف يسوغ التخصيص بل أراد بيان ضابطة كلية في إطلاق الألفاظ الدالة على صفات يستحيل اتصافه بها كالاستهزاء والمكر والغضب والرحمة والحياء فإن المراد بها غايتها ومنتهاها لا حقيقتها.

قوله: (إنما تؤخذ باعتبار الغايات)[٣] إما بطريق المجاز المرسل بذكر لفظ السبب

معناه ﴿رفيع درجاته﴾ لا رافع للدرجات وكذلك الرب والملك حيث عدا صفة مشبهة وأما الرحيم فإن جعل صفة مبالغة فلا إشكال وإن جعل صفة مشبهة فالوجه ما ذكر.

قوله: وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات جواب سؤال يرد على وصفه تعالى

---

(١) وقد يستعمل في الزيادة في الإحسان ولا بعد في أن يراد هنا أيضاً.

(٢) (بفتح الراء وكسر الحاء).

(٣) الأولى وباعتبار المنتهى عطفاً كما فعله في تفسير الغضب لأن الغاية ما يترتب على الفعل لا ما يترتب على الانفعال وتعميم الفعل إلى الانفعال ضعيف.

وإرادة[١] المسبب أو بطريق الاستعارة التمثيلية وإلى كلا الوجهين أشار في تفسير ﴿يخادعون الله﴾ [البقرة: ٩] الآية وفي تفسير الغضب اكتفى بالأول وهنا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات الاقتصار على الأول لكن في حدّ ذاته يحتمل الوجهين وتوضيح التمثيل أنه شبه الهيئة المنتزعة من معاملة الله المرحومين وإيصال الخير إليهم وإيصالهم إلى مبتغاهم وتخليصهم عن الذي يسوؤهم بالهيئة المنتزعة من حال الملك إذا عطف على رعاياه ولطف بهم فأصابهم بأنواع الإحسان إليهم وتخليصهم عما يضرهم ويسوؤهم فاستعمل الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه وهذا وإن لم يساعده ظاهر كلامه لكن لا كلام في حسنه وبراعته في البلاغة والغرابة.

قوله: (التي هي أفعال دون المبادي) ولو ترك قوله أفعال لكان أشمل إذ الرحمة كما تؤول بالإنعام الذي هو من الأفعال تؤول بإرادة الخير التي هي صفة ذاتية لا فعلية كما فصل في شرح الأسماء الحسنى وأيضاً الرقة سبب للإرادة أولاً وللإنعام ثانياً فالتجوز في الأول والحمل عليه أولى وكذا ترك قوله **(التي تكون انفعالات)** أما أولاً فلأن الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات وهو ضعيف إذ إدخال أحد المتقابلين في الآخر يحتاج إلى عناية وأما ثانياً فلان الأوصاف التي يستحيل اتصافه تعالى بها يراد بها منتهاها سواء كانت انفعالاً كالرحمة والحياء والغضب إن سلم كون ذلك انفعالاً أولا كالاستهزاء والمكر والخداع فالأولى دون المبادي التي يستحيل اتصافه تعالى بها.

قوله: (والرحمن أبلغ من الرحيم) إما من المبالغة كما هو مذهب الأخفش أو من البلاغة والقول بأنه ليس من البلاغة لأن البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى. مدفوع بأن المراد الكلام لأنه جعل وصفاً له تعالى فهو في قوة الخبر كأنه قيل الله رحمن ورحيم قوله من حيث إنه لا يوصف به غيره تعالى قرينة قوية على ما قلنا وكذا قوله يا رحمن الدنيا الخ وقيل الرحيم أبلغ لتأخره ويؤيده قول ابن المبارك الرحمن إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسأل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل كل أبلغ من وجه انتهى. والمص لم يلتفت إلى هذه الأقاويل بل أشار إلى تزييفها في أثناء إثبات ما اختاره.

بالرحمة وهو أن الرحمة في الأصل تنبىء عن الرقة والانعطاف وكلاهما من صفات الجسمانيات فكيف يوصف ذات الله تعالى المقدسة بالرحمة فخلاصة الجواب أن الرحمة هنا مجاز في معنى التفضيل والإنعام فإن رقة القلب والانعطاف النفساني يلزمهما عادة التفضل على من يرق عليه القلب وينعطف إليه ولما اشتمل معناها الحقيقي على معنى الانفعال الجسماني صير عند وصف الذات بها إلى معنى المجاز فأريد بها غاية تلك الرقة والانعطاف التي هي الإنعام اللازم لهما.

---

(١) والقول بأن الأقرب أن يقال إنه حقيقة شرعية لو سلم ذلك فلا يكون وجهاً مغايراً لأن فيه تسليماً أنه مجاز بالنظر إلى اللغة.

قوله: (لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى) هذا بناء على الأكثر والأغلب كقاعدة أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى فلا وجه للإشكال بأنه منقوض بحاذر وحذر فإن حاذر ليس بأبلغ من حذر بل الأمر بالعكس وأما الجواب بأن الشرط بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع فإنما يتم على تقدير كون الرحيم أيضاً صفة مشبهة وأما على تقدير كونه صيغة مبالغة فلا على أن الشرط لا يلائم قول المصنف **(نحو قطع وقطع)** الأول ثلاثي والثاني من التفعيل فمعنى الثاني التكثير بخلاف الأول **(وكبار وكبار)** بضم الكاف وتخفيف الباء والثاني بتشديدها في الصحاح كبر بالضم يكبر أي عظم فهو كبير وكبار فإذا أفرط قيل كبار بالتشديد.

قوله: (وذلك) أي المذكور من الزيادة في الرحمن أو كونه أبلغ من الرحيم.

قوله: (إنما تؤخذ) تعتبر **(تارة باعتبار الكمية[1])** أي باعتبار العدد **(وأخرى باعتبار الكيفية)** والكمية العدد نسب إلى كم بعد تشديد ميمه جرياً على القاعدة المعروفة في باب النسب وجه النسبة أن العدد يقع في جواب السؤال بكم وكذا الكيفية أي فخامة مدلوله التضمني منسوب إلى الكيف التي يسأل بها عن الحال والشأن وكيفيتها قوتها وفخامتها ونفاستها ولما كان ذلك جواباً لسؤال بكيف سميت كيفية وقدم الكمية لأن الزيادة فيها أظهر[2] بل إطلاق الزيادة على الكيفية باعتبار اشتمال الزيادة كما.

قوله: (فعلى الأول قيل) في الدعاء[3] المأثور **(يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر)** فالكثرة باعتبار كثرة المرحومين فإن إفراد المرحومين في الدنيا كثيرة جداً فإن الكافرين مع كثرتهم من إفرادهم أيضاً وأما المرحومون في الآخرة المؤمنون فقط فهم بالنسبة إلى الكافرين شرذمة قليلون **(و)** لذلك قيل على هذا الاعتبار **(يا رحيم الآخرة)** لكن يرد عليه[4] أن في الرحمن مبالغة بالنظر إلى الافراد ما ليس في الرحيم وفي الرحيم ح

قوله: وذلك إنما يؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية أي وتلك الزيادة تؤخذ تارة باعتبار الزيادة في العدد إما في عدد المنعم عليهم أو في عدد النعمة وأما في كيفية صفة الرحمة فعلى اعتبار الزيادة في عدم المنعم عليهم قيل يا رحمن الدنيا لأن النعم الدنيوية تعم المؤمن والكافر وعلى اعتبار قلة المنعم عليهم في الرحيم قيل يا رحيم الآخرة لأن النعم الأخروية

---

(١) أي كثرة أفراد متعلق مدلوله التضمني.

(٢) فاندفع ما قاله القاشاني حيث قال المبالغة فيه باعتبار الكمية لأن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وشموله لا على شدته وقوته انتهى مع أن عموم جريان ذلك مشكل في كل ما فيه زيادة الحروف.

(٣) أي في الدعاء المأثور في كلا الموضعين بناء على ما اختاره مولانا خسرو وقد طعن بعض أرباب الحديث فيه بأن شيئاً من القولين المذكورين ليس بمأثور وإنما المأثور المعروف يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما على ما أخرجه الحاكم في المستدرك مرفوعاً فأشار المصنف بلفظ قيل إلى أن القولين المنقولين ليسا من الأدعية المأثورة المرفوعة غاية ما في الباب بأن يكونا من أقوال الإجبار كذا قيل.

(٤) القول بأنه لم ينظر في الرحيم إلا الإفراد دون جلالة النعم بدلالة إضافة الرحمن إلى الدنيا وفي ذكر الرحيم في مقابلته وفي جنبه يدفع الإشكال ظاهراً لا باطناً.

مبالغة باعتبار الكيفية ما ليس في الرحمن وهذا يخل بغرضه ولا يلائم مرامه من أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى.

قوله: (لأنه يخص المؤمن) لأن الكافرين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون قوله في سورة الزلزال ولعل حسنات الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب قوله بطريق الترجي لا بطريق الرضاء ذكره بطريق الاحتمال كيف لا وقد نص في سورة النور والفرقان على أن أعمالهم التي يحسبونها صالحة نافعة عند الله يجدونها لاغية مخيبة في العاقبة كالسراب فمزقها وأبطلها ولم يبق لها أثر فلا وجه لما قيل إنه بالتخفيف ينزل من مرتبة من مراتب التخفيف يرده قول المصنف ولم يبق لها أثر وأما شفاعته عليه السلام لعامة الناس من هول الموقف فليست[1] برحمة لهم فإنهم بعدها يلاقون الشقاء المؤبد والعذاب الشديد المخلد.

تختص بالمؤمن وعلى اعتبار الزيادة في كيفية صفة النعمة قيل يا رحمن الدنيا والآخرة المعنى يا منعم جلائل النعم في الدنيا والآخرة وعلى اعتبار ضد ذلك قيل يا رحيم الدنيا نظراً إلى أن من نعم الدنيا ما هو حقيرة بخلاف النعم الأخروية فإنها كلها أجسام هذا قال صاحب الانتصاف التعليل بزيادة البناء على زيادة المعنى منقوض بحذر وحاذر فإن حذراً مع قلة حروفه أبلغ من حاذر أجاب عنه صاحب الإنصاف بوجهين أحدهما الحكم على الغالب وثانيهما أن حذر إما وقعت المبالغة فيه لنقص الحرف بل لإلحاقه بالأمور الجبلية كالشره والفهم والفطن والنقض إنما يكون في اتحاد العلة والعلة ههنا ليست متحدة قال صاحب الكشاف وهو من الصفات الغالبة كالدبران والعيوق والصعق لم تستعمل في غير الله عز وجل كما أن الله من الأسماء الغالبة وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه:

وأنت غيث الورى لا زلت رحماناً

فباب من تعنتهم في كفرهم يريد أن الرحمن من الصفات الغالبة غلبة تقديرية لا تحقيقية لأن الرحمن لم يستعمل قط من حين وضع وصفاً في غير ذات الواجب تعالى ومعنى كون غلبته تقديرية أن القياس كان يقتضي أن يستعمل في غيره تعالى بالنظر إلى معناه البالغ في الرحمة ولما اختص به تعالى ولم يستعمل في غيره مع صحة إطلاقه على الغير قياساً بالنظر إلى معناه الوضعي كان كأنه غلب عليه من بين ما اقتضى القياس إطلاقه عليه وأيضاً غلبة الدبران والعيوق من هذا القبيل أي من الغلبة التقديرية لأنهما لا يستعملان في غير هذين الكوكبين قطعاً وكذا غلبة لفظة الله من قبيل الغلبة التقديرية فلا ينافي قوله فيما تقدم وأما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره يرشدك الله.

قوله: في الرحمن أنه لم يستعمل في غير الله عز وجل وجعله في المفصل نحو المشتري والمريخ من الغالبة وأما غلبة الصعق فمن باب الغلبة التحقيقية لأنه كان يستعمل قبل الغلبة في كل من أصابه صاعقة ومن ذلك أنهم يقولون الغلبة إما بالنظر إلى الواقع والاستعمال وإما بالنظر إلى القياس والاستدلال ومن ذلك ما قال الطيبي أن الله والرحمن علمان بحسب الدليل لا الاستعمال.

---

(١) قوله ليست برحمة لا يخفى أن المنصوص عليه خلافه (لراقمه).

قوله: (وعلى الثاني) أي على اعتبار المبالغة في الكيف **(قيل)** في المأثور أيضاً **(يا رحمن الدنيا والآخرة)** من قبيل مالك يوم الدين أي يا رحمن في الدنيا والآخرة **(ورحيم الدنيا لأن النعم الأخروية كلها جسام)** قوية فخام جليلة لأنه ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الاسم كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وبالجملة نعم الآخرة مغايرة لنعم الدنيا ذاتاً متحدة اسماً فيما اتحد ولا يرد عليه ما يرد على الاعتبار الأول ولعل لهذا اكتفى به صاحب الكشاف ولم يتعرض للأول لما فيه من الاعتساف ولا يخفى عليك أن في هذا الاعتبار يتحقق الاعتبار الأول أيضاً إذ المرحومون[1] في الدنيا والآخرة أكثر[2] من المرحومين في الدنيا إذ المراد من الرحمن كما عرفت النعم الجليلة والرحيم النعم الحقيرة في الدنيا لكن لا يضر فيما نحن بصدده من أنه وارد بالاعتبار الثاني فإن قيل من أين ظهر وروده بالاعتبار الثاني قلنا فإنه لو أخذ بالاعتبار الأول فحينئذٍ لا مساغ لتقييد المرحومين بالنعم الجليلة فيعم جميع المرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حشواً لا طائل تحته قوله **(وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة)** فإذا أضيف الرحمن إلى الدنيا يراد به النعم الجليلة قوله وحقيرة فإذا أضيف الرحيم إلى الدنيا يراد به النعم الحقيرة كما أشرنا إليه ولو أريد بالرحمن والرحيم حين إضافتهما إلى الدنيا مطلق النعم لاختل المعنى ولم تحسن المقابلة في المبنى وأما ما روي يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بل الرواية المأثورة منحصرة فيه كما أوضحنا في الهامش فيجوز أن يراد في الأول جلائل النعم دقيقة أو جليلة وفي الثاني دقائقها حقيرة أو جليلة فبينهما عموم وخصوص من وجه فتصح المقابلة وتندفع المناقشة.

قوله: (وإنما قدم) أي الرحمن في الذكر **(والقياس يقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى)** أي مع أن القياس والقاعدة في نظائره مما جمع وصفين فيه أحدهما أبلغ فالقياس في مثله بمعنى القاعدة الشائعة في المحاورات أو اللائق المستحسن فما وجه العدول عن ذلك القياس **(لتقدم رحمة الدنيا)** وحاصله أنه لكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود إذ وجود رحمة الدنيا كما أو كيفا مقدم على رحمة الآخرة فالرحمن الذي يدل على

---

(١) وهذا لأنه إذا أخذ بالاعتبار الأول كان ذكر الرحيم تكراراً بخلاف ما إذا أخذ بالاعتبار الثاني فإن النعم الأخروية لما كانت جليلة والدنيوية متنوعة كان المعنى يا معطي النعم الجليلة في الدنيا والآخرة ومعطي النعم الحقيرة في الدنيا وفيه تأمل.

(٢) إلا أن يقال إن المرحومين بالنعم الجليلة في الدارين المؤمنون فقط وبالنعم الحقيرة الكافرون فلا يوجد فيه الاعتبار الأول.

والقول بأن المعطوف يجب أن يكون أعلى درجة من المعطوف عليه حتى يكون عدم استنكافهم[1] دليلاً على عدم استنكافه ليس بكلي فإن بعض المواضع اختير العكس لنكتة كما في قوله تعالى: ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ الآية ويجوز أن تكون النكتة فيه كون المسيح عليه السلام أظهر وجوداً بالنسبة إليهم من الملائكة المقربين.

---

(١) أي استنكاف الملائكة في قوله تعالى: ﴿**لن يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون**﴾.

وجود الرحمة في الدنيا فقط كما في الاعتبار الأول أو مع وجودها في الآخرة كما في الاعتبار الثاني يليق أن يقدم لفظاً لكن قد عرفت الرحيم في الاعتبار والثاني يدل على الرحمة في الدنيا وهذا الوجه لا يلائمه بل يقتضي تقديم الرحيم ثم إن هذا الوجه يقاومه لزوم خط بعد رفع لتقديم الرحمن وهو غير معقول فلا يثبت المطلوب به ومن هذا قال ولأنه صار أعلم أن الأبلغ لا يخلو إما أن يكون مشتملاً على معنى الأدنى أولاً وعلى التقديرين الكلام إما مثبت أو منفي فالاحتمالات أربعة فإن كان مشتملاً عليه فإن كان في الإثبات تعين الترقي وفي النفي عكسه نحو فلان يهب المئات والألوف ولو عكس لقبح وفي النفي فلأن لا يهب الألوف ولا المئات ولو عكس يعد قبيحاً ولو وجد نكتة يدفع بها القبح لكان عكسه حسناً كقوله تعالى: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال المص هناك وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود انتهى هذا مثال النفي ومثاله في الإثبات الرحمن الرحيم إن أخذ رحمن بحيث يشمل معنى الرحيم وترك قياس المبالغة ح لمراعاة ترتيب الوجود كما بينه المصنف فيخل به البحث المورود وإن لم يكن الأبلغ مشتملاً على معنى الأدنى لأن ذلك ليس بشرط بل يكفي أن يكون جنساً آخر أعلى منه كما بينه المص يسوغ فيه الأمر أن الترقي والتتميم نظراً لمقتضى الحال قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون فيه﴾ [النساء: ١٧٢] ترق من حيث إن الملائكة المقربين أقوى وأكمل من المسيح عليه السلام من حيث إنهم خلقوا بلا أب فإنهم وبلا أم أيضاً بخلاف المسيح ومن حيث إنهم ساكنون فوق العرش ولذا قيدوا بالمقربين وأما المسيح فساكن في السماء الرابعة على ما قيل فهم من هذه الحيثية أي الرفع والسكنى في السماء والمخلوقية بلا أب أقوى وأعلى من المسيح عليه السلام لا من حيث كونهم أفضل منه عليه السلام كما ذهب إليه الزمخشري فإنه لكونه معتزلياً حمل النظم الجليل على مذهبه وكل إناء يترشح بما فيه ولو اعتبرت الأفضلية لكان النظم الكريم من باب التتميم فيكون هذا النظم مثلاً للاحتمالين بالاعتبارين هذا في النفي وأما التتميم في الإثبات فمثل الرحمن الرحيم بحيث لا يشمل الرحيم كما أشار إليه المص في الوجه الرابع.

قوله: (ولأنه صار كالعلم) أي مثل العلم له تعالى في اختصاصه به تعالى استعمالاً كاختصاصه به معنى كما أشير إليه بقوله من حيث الخ. وأما قولهم لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة فمن باب التعصب في الكفر فهو من الصفات الغالبة غلبة تقديرية إذ لم يستعمل قط منذ وضعه في غيره تعالى حتى تكون الغلبة تحقيقية ولم يدع أنه علم لعدم كونه علماً بدليل وقوعه صفة لا موصوفاً لكونه موضوعاً بإزاء المعنى لا بإزاء الذات فقط وبهذا يحصل الفرق بين الصفات الغالبة والأعلام الغالبة غلبة تقديرية أو تحقيقية لكن المراد هنا الغلبة التقديرية كما في لفظة الله ولهذه النكتة اختير التتميم وترك قياس المبالغة وقد عرفت أن ظاهر الحال يترك المقتضي الحال.

قوله: (من حيث[١] إنه لا يوصف به غيره) فيناسب مقارنته للفظة الله.

قوله: (لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لأن من عداه) أي إن ذلك ليس لمجرد الاستعمال بل لمانع معنوي وهو أن معناه المراد هنا مشتمل أمرين كونه منعماً حقيقياً موجباً للنعم بأسرها وبلوغه في الإحسان غايته وفي الرحمة نهايتها وهو كونه بلا عوض ولا لغرض كما أشار إليه بقوله لأن من عداه مستعيض الخ. وفيه بحث لأنه قد بين أولاً أنهما اسمان بنيا للمبالغة ثم صرح ثانياً أن الرحمن أبلغ وبين وجه أبلغيته كما وكيفا فما ساقه هنا إن أراد به أن الرحمن كذلك في اللغة فغير مسلم بل معناه ذات متصفة بالرحمة على وجه المبالغة وكذا معنى الرحيم وإن تفاوتا كما وكيفا كما قرره فالمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقياً ما لم يعتبر كونه وصفاً له تعالى وإذ اعتبر ذلك فلا فرق ح بين الرحمن والرحيم إذ الرحيم أيضاً إذا لوحظ كونه وصفاً له تعالى يكون معناه كذلك إذ المفهوم الكلي من الصفات يتفاوت تحققه بالنسبة إلى موصوفه فإذا قيل الله الرحيم يكون معناه المراد المنعم الحقيقي البالغ[٢] في الرحمة غايتها إلى آخر ما ساقه فالتفرقة بينهما بهذا الاعتبار مشكلة جداً فإنه تعالى منعم بلا عوض ولا غرض سواء عبر عنه بالرحمن أو بالرحيم والقول بأنه إنما يستفاد ذلك إذا عبر بالرحمن دون الرحيم ليس بشيء بل إذا عبر عنه بالراحم يفهم منه أيضاً كونه بلا عوض ولا غرض فالأولى الاكتفاء بقوله من حيث إنه لا يوصف به لما عرفت من أنه أبلغ من الرحيم كما وكيفا وترك قوله لأن من عداه مستعيض الخ فإن هذا التعليل لا يثبت به المدعي ولا يعرف به وجه تقديم الرحمن والحاصل أن أبلغية الرحمن إما باعتبار الكمية أو باعتبار الكيفية لا باعتبار

قوله: لأن من عداه فهو مستعيض أي طالب بإنعامه العوض بخلاف رحمانيته تعالى فإن أنعامه تعالى إنما هو من محض جوده والجود هو إفاضة ما ينبغي لمن يبتغي لا لعوض ولا لغرض فالرحمة البالغة أقصى غاياتها إنما هي له تعالى دون غيره ولذا كان كالعلم المستحق للتقديم على الصفات.

قوله: ثم إنه الخ تحقيق بعد تحقيق لما في الوجه السابق من أن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره والضمير في أنه لمن عداه في قوله لأن من عداه.

---

(١) وأشار بقوله من حيث إنه أي إلى الفرق بين كون الله كالعلم وبين كون الرحمن كالعلم حيث قال هنا من حيث إنه لا يوصف به غيره ولم يقل وامتناع الوصف به وعدم تطرق الشركة فيه كما قال هناك فيكون من الصفات الغالبة وأما لفظة الله فمن الأعلام الغالبة وقد تقدم أنه يحصل به التوحيد دون الرحمن فلا تغفل.

(٢) وقيل لما ظهر من ابلغيته من الرحيم كونه في أصل اللغة بمعنى البالغ في الرحمة غايتها اعتبر في الاستعمال مع البلوغ إلى غاية الرحمة لازمها الذي هو الإنعام الحقيقي وهو ما لا عوض في مقابلته فاستعمل في المعنى المركب من الملزوم واللازم وغلب فيه ولا يخفى أن هذا المعنى الوصفي لا يصدق على غيره تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه لأن اعتبار المركب من اللازم والملزوم لا نظير له في الاستعمال مع أنه لا حاجة إليه إذ كون المراد من البالغ في الرحمة البالغ في الإنعام غايته وهو ما لا عوض في مقابلته كافٍ في المقصود.

الذي ذكره هنا[١] ثم إنه قيل وقد ذهب السكاكي إلى أن المخصوص به تعالى هو المعرف باللام دون المنكر والمضاف لوروده لغيره في اللغة فعلى هذا قولهم لمسيلمة رحمان الدنيا ليس من غلو الكفر فقط بل بحسب اللغة وبعضهم ذهب إلى أنه مخصوص به تعالى مطلقاً معرفاً أو منكراً مضافاً أو غيره بدليل عدهم القول المذكور من غلو الكفر مع أنه مضاف.

قوله: (فهو مستعيض) بالعين المهملة أي طالب العوض وأما الفاء فلا تناسب هنا وطلب العوض إما بجلب نفع أشار إليه بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق في العقبى أو من الخلق في الدنيا كمن وهب المال القليل لاستجلاب النفع الكثير أو جميل ثناء أي الثناء الجميل في الدنيا والصيت الحسن بين الأقران والتفوق على الإخوان أو بدفع ضر كما أشار إليه بقوله أو يزيح عطف على يريد رقة الجنسية أي ألم رقة الجنسية يعني يرق قلبه ويتأثر بما يشاهده من احتياج أبناء جنسه وشدة حالهم وضيق معاشهم فيزيل ذلك الألم عن نفسه بإحسانه فيستريح وهذه الحالة من مكارم الأخلاق وشيم الكرام فلما توجد في اللئام ودفع الألم والحزن عن نفسه غرض صحيح وعوض تام **(بلطفه وإنعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو يزيح أنفة الخسة أو حب المال عن القلب)** أي يزيل حب المال فإن إزالة حب المال الذي هو رأس كل خطيئة من معالي الأمور ومال إليه الصدور وفي بعض النسخ أو يزيح أنفة الخسة أي عارها والاستنكاف منها فإن من يمسك ماله عن فقير يستحقه يعد خسيساً ولئيماً وإن أعطى جاهاً عظيماً.

قوله: (ثم إنه كالواسطة في ذلك) شروع في بيان عدم كون غيره تعالى منعماً حقيقياً بعد بيان كونه منعماً بالغاً في الإنعام غايته ولما كان في انتفاء كونه منعماً حقيقياً مبالغة إذ كونه منعماً بالغاً في الإنعام غايته أي بلا عوض يتوقف على كونه منعماً حقيقياً دون العكس ترقى في النفي فقال ثم إنه كالواسطة ومن هذا ظهر وجه تأخير بيانه مع أن السوق يقتضي تقديمه وإنما قال كالواسطة لأن الإيصال إلى المستحق كسب العبد وإن كان خلق الرب والفعل ينسب إلى كاسبه حقيقة حتى تكون نسبته إلى الخالق فيما يتحقق فيه الكسب شبهة مجازية إلا أن الإيصال المكسوب للعبد لما توقف على أمور مخلوقة لله تعالى بلا مدخلية العبد صار كأنه واسطة في ذلك الإيصال.

قوله: (لأن ذات النعم) أي حقيقتها **(ووجودها)** الخارجي أي ماهية النعم باعتبار الوجود بمعنى أنها متصفة بالوجود من خلقه **تعالى** فليست ماهية النعم كسائر الماهيات

---

(١) قيل تحقيقه أن الرحمن كما عرفت صيغة أريد بها الغاية أي لغرض وصيغة مبالغة أبلغ من الرحيم والأولى تقتضي أن تدل على ذات ومعنى يقوم به والثانية تقتضي أن يكون ذلك المعنى في نفسه بالغاً نهاية المرتبة وإلا لم يكن أبلغ من الرحيم وأن يكون قيامه به وانتسابه إليه بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير انتهى قوله وإلا لم يكن أبلغ الملازمة ممنوعة إذ ابلغيته من الرحيم بطريق الكمية أو بطريق الكيفية كما قرره المص وعدم كون ذلك المعنى في نفسه بالغاً نهاية المرتبة لا يستلزم انتفاء الأبلغية على أن الأبلغية لو اعتبرت بهذا الوجه لاستغنى عن بيان أبلغيته من الرحيم كما أو كيفا.

مجعولة ولا وجودها كسائر وجود الماهيات في أنفسها مجعولة بل الماهيات هيئات في كونها موجودة مجعولة بمعنى أن الفاعل يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أن الفاعل يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً في الخارج وهذا المعنى مما لا ينبغي أن ينازع فيه هذا خلاصة ما ذكره قدس سره في شرح المواقف فجمعه الذات والوجود في الذكر إشارة إلى ما ذكرنا لا إن ماهيتها مجعولة على رأي ووجودها مجعولة على رأي آخر فإنك قد عرفت أن الصواب ما ذكرناه ومن أراد التفصيل فليرجع إلى شرح المواقف.

قوله: (والقدرة على إيصالها) أي القدرة التي يتمكن بها الفاعل من الفعل من خلقه تعالى فإنها حادثة مع الفعل عندنا لا قبله ولا بعده.

قوله: (والداعية الباعثة عليه) إذ الإنعام فعل اختياري لا يتصور وقوعه بلا داع ولا باعث على الإيصال لكن كون ذلك الداعي أمراً موجوداً في الخارج محتاجاً إلى الخلق على عمومه محل نظر لا سيما عند من يقول العلم ليس بموجود في الخارج فإن التصديق بفائدة ما من الدواعي مع أنه ليس بموجود في الخارج.

قوله: (والتمكن من الانتفاع بها) أي بتلك النعمة في جانب المنعم عليه إنما تعرض لذلك لأن النعمة إنما تكون نعمة باعتبار التمكن من الانتفاع بها فإن الطعام واللباس وسائر النعم ليست نعمة بالنسبة إلى ما ليس أهلاً للانتفاع بها ولا نعمة أيضاً بالنسبة إلى من هو أهل لها ما لم يتمكن من الانتفاع بها تمكنا مقارناً للفعل حاصله ما لم ينتفع بها والمراد **بالتمكن** والانتفاع الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج لا المعنى النسبي الغير الموجود في الخارج **(والقوي)** جمع قوة شاملة للقوة العقلية والحواس الظاهرة وأما الباطنة فليست ثابتة عند أكثر المتكلمين وهذا أيضاً معتبر في جانب المنعم عليه لما ذكرناه وعطف القوي على التمكن عطف العلة على المعلول إذ المراد بالتمكن الانتفاع بالفعل وذا لا يحصل إلا بالقوي قوله من خلقه خبر لأن ذات النعم والخلق إما بمعنى الإيجاد فمن ابتدائية أو بمعنى المخلوق فهي تبعيضية **(التي بها يحصل الانتفاع إلى غير ذلك من خلقه تعالى)**.

قوله: (لا يقدر عليها أحد غيره) فالمنعم الحقيقي هو الله تعالى والعبد كالواسطة ولا يتم المقصود بدون لا يقدر عليها أحد غيره وعن هذا تعرض له.

قوله: (أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم) هذا إذا أخذت الزيادة باعتبار

قوله: أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم الخ يعني لما وصف بما يدل على أنه المنعم بجلائل النعم ولم يف هذا الوصف بدقائقها أردفه بالرحيم تتميماً لوصفه بكمال الإنعام غير خارج عنه من النعم ما جل ودق وحاصل هذا الوجه أن هذا ليس من باب الترقي لأن الترقي إنما يكون إذا كان الأعلى مشتملاً على مفهوم الأدنى وزيادة كما في قولك هو شجاع باسل فإن الباسل

الكيفية كما أن الوجه الأول ناظر إلى أخذ الزيادة باعتبار الكمية ولقد أصاب حيث قدم ما هو المأخوذ باعتبار الكمية لكونه مأخوذاً أولاً وآخر ما هو المأخوذ باعتبار الكيفية لذلك وذكر ما هو خارج عنهما فيما بينهما والمراد بجلائل النعم عظيمها كالعقل والفهم وما هو وسيلة إلى نيل السعادة العظمى **(وأصولها)** كالوجود والحياة ونحوهما وخرج منهما ما دون ذلك وإن كان في حد ذاتها عظيماً وجسيماً **(فذكر الرحيم ليتناول)** النعم المستحقرة بالنسبة إلى النعم المستعظمة **(ما خرج عنها)** **(فيكون كالتتمة والرديف له)** دفعاً للتوهم فإنه لما دل الرحمن على جلائل النعم حين أخذت الزيادة باعتبار الكيفية ربما يتوهم أن حقائر النعم ودقائقها لا تستند إليه تعالى لحقارتها فأزيل ذلك التوهم بذكر الرحيم الدال على دقائقها وإنما اختير طريقة التتميم على الترقي الذي يقتضيه القياس لأنه المناسب للمقام لأن الملتفت إليه في مقام الكبرياء جلائل النعم فيقتضي ذلك ذكر الرحمن أولاً لدلالته على جلائل النعم فكان مقتضى الحال بمعونة ذلك تقديم الرحمن فلما قدم جاز التوهم المذكور فدفع بذكره وتمام الدليل يتوقف على ملاحظة ما ذكرنا وإلا فيقال ما الداعي إلى اختيار هذا الطريق المؤدي إلى ما ذكر من التوهم المذكور الدقيق وقد ذكرنا أن الأبلغ إذا لم يكن مشتملاً على مفهوم الأدنى جاز الأمر أن الترقي والتتميم نظراً إلى مقتضى الحال ومقتضى الحال هنا ما ذكرناه والنكتة ههنا ما ذكرنا والمراد بالتتميم معناه اللغوي ولو قال كالتكميل لكان على اصطلاح أرباب المعنى وإنما قال كالتتمة لأن أصل التتمة ما يكون متمماً للأول وهنا ليس كذلك بل لدفع وهم فيكون كالتتمة له.

قوله: (أو للمحافظة على رؤوس الآي) جمع آية والمراد بالرؤوس الأواخر فإن آخر كل شيء رأس له من ذلك الطرف لا من حيث إنه آخر بل من حيث إنه أول من ذلك

مشتمل على مفهوم الشجاع وزيادة وذلك أنه لو قدم الأعلى لم يكن لذكر الأدنى بعده فائدة وأما الرحمن والرحيم فهما نوعان متباينان لا يشتمل أحدهما على الآخر فالقياس يقتضي تقديم الأعلى لكونه أشرف وذكر الأدنى بعده للتتميم هكذا قيل أقول لا يلزم في الترقي أن يكون الأعلى مشتملاً على مفهوم الأدنى فإنه إذا قيل الرحيم الرحمن يحصل الترقي لكن لما كان المقام مقام أن تلتفت أولا إلى عظم نعم الله التي أنعمها على عباده قدم الرحمن ثم ذكر الرحيم بعده على سبيل التتميم وقيل تقديم الرحمن على الرحيم من باب الترقي من الأدنى إلى الأعلى فإن الرحيم أبلغ من الرحمن. لأن فعيلا لا يجيء إلا من الأفعال الغريزية كشريف وكريم وفعلان يجيء من الأفعال المتجددة ورد بأن ذلك يجيء من باب فعل بالضم وهذا من فعل بالكسر على أن الرحيم ليس بمشتمل على مفهوم الرحمن.

قوله: أو للمحافظة على رؤوس الآي هذا بناء على أن التسمية آية من الفاتحة والمراد بالمحافظة محافظة صيغ ما في رؤوس الآي لا هي مع رعاية موافقة الحرف الأخير لأن الحرف الأخير في بعضها ميم وفي بعضها نون وصاحب الكشف لم يستحسن أن يكون هذا التعليل وجهاً مستقلاً في تأخير الرحيم غير كونه ممداً للوجه المستقل حيث قال والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن ممداً.

الطرف وهذا مراد من قال أراد برؤوسها أواخرها متصفة بهيئة مخصوصة دون الحرف الأخير قيل سميت بذلك لأن عليها مباني الآيات كما أن الرأس مبنى الإنسان انتهى فظهر وجه اعتبار أنه أول من ذلك الطرف لا من حيث إنه آخر الطرف والمراد بالمحافظة عليها أن يكون تلك الأواخر متناسبة في هيئة مخصوصة وهي في هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الأخير ياء ساكنة مكسوراً ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستقيم ولا الضالين فلو قيل الرحيم الرحمن لفاتت تلك المحافظة ولا يخفى أن تلك المحافظة إنما تتم في هذه السورة الكريمة وإلا لانتقض بقوله تعالى: ﴿الرحمن علم القرآن﴾ [الرحمن: ١، ٢] فإن المحافظة بتأخير الرحمن وكأنه أراد بهذه السورة بناء على أنها أول سورة نزلت فقدم الرحمن هنا للمحافظة وفيما عداها طرداً للباب وكون هذه السورة أول سورة نزلت فيه مقال ولعل تأخير هذا الوجه لهذا ومن هذا قيل إن هذا في غاية الضعف لابتنائه على أن الفاتحة أول نازل فروعي فيها ذلك ثم اطرد في غيرها وعلى أنها آية من السورة قيل إن الكلمة التي هي آخر الآية آية ولولاه لكان يسمى فاصلة لأنها يفصل الآية التي هي آخرها عما بعدها ورأس الآية باعتبار أنه بوجودها تصير الآية آية ولولاه لكانت الآيتان آية واحدة وأن فواصل القرآن منحصرة في المتماثلة والمتقاربة مثال الأولى ﴿والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور﴾ [الطور: ١، ٤] والثانية ﴿الرحمن الرحيم مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٣، ٤] و ﴿القرآن المجيد﴾ [ق: ١] ﴿بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب﴾ [ق: ٢] كذا قاله الإمام الرازي وغيره وبهذا رجح مذهب الشافعي في عد الفاتحة مع البسملة سبع آيات وجعل ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: ٧] إلى آخره آية واحدة فإن من جعل آخر الآية السادسة ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] يلزمه عدم مشابهة الفواصل لكن قال الزمخشري في كشافه القديم إنما يحسن المحافظة بعد إلقاء المعاني على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتئامه فإما أن يهمل المعاني ويهتم بالتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة وبنى على ذلك أن التقديم في ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة: ٤] ليس بمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص وقال عبد القاهر أصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية أن تكون الألفاظ تابعة للمعاني انتهى فمجرد المحافظة على رؤوس الآي لا يصير نكتة للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعاني إذا أرسلت على سجيتها كانت تقتضي تقديم الرحمن على الرحيم اعلم أن المصنف عطف النكتة الثانية بالواو لإمكان اجتماعها مع الأولى وكذا الرابعة لمخالفتها الثالثة في كونها لفظية.

قوله: (والأظهر أنه غير منصرف) أي الراجح في الاعتبار أن لفظ الرحمن غير منصرف لانتفاء فعلانة لاختصاصه به تعالى لا يطلق على غيره لا على مذكر ولا على مؤنث وإنما قال والأظهر لأن من النحاة من اشترط في عدم انصراف فعلان وجود فعلي وعلى هذا المذهب يكون منصرفاً لعدم شرط كونه غير منصرف وهو وجود فعلي لكن الراجح عند المص وهو مختار الكشاف شرط عدم انصراف فعلان انتفاء فعلانة وهذا الشرط متحقق هنا هذا هو الظاهر وقد بين في شروح الكافية هكذا لكن لما كان قوله وإن

حضر الخ، لا يلائمه هذا التأويل قيل في تأويله وبيانه على ما حققه قدس سره أنه إن نظر إلى انتفاء فعلي وجب أن لا يمنع صرفه لأن وجود فعلي هو الشرط لمناط الحكم في الظاهر وإن نظر إلى انتفاء فعلانة وجب أن يمنع صرفه لأن انتفائها هو مناط الحكم في الحقيقة إذ بانتفائها تتحقق مضارعتها لألفي التأنيث في عدم قبول التاء إلا أنه لخفائها جعل وجود فعلي إمارة عليه ومناط لحكمه فاعتبار الاختصاص يوجب أن يكون ممنوعاً من الصرف وغير ممنوع منه وهو محال فوجب أن لا يعتبر امتناع التأنيث أي انتفاء فعلي وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها وذلك بالقياس إلى نظائرها من بابه وإلى هذا أشار المص بقوله إلحاقاً له بما هو الغالب في بابه وإنما قال بما هو الغالب في بابه لأن رحمن بابه في الأصل فعل بكسر العين فالغالب في فعل بكسر العين أن يكون فعلان منه غير منصرف كسكران وغضبان وجاء نادراً منصرفاً كخشيان لأن مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرزوقي ورضي به المصنف ومن هذا قال بما هو الغالب انتهى ولا يخفى عليك أن قوله قدس فاعتبار الاختصاص يوجب أن يكون ممنوعاً من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فيه إشكال لأن انتفاء فعلي بالاختصاص إن نظر إليه كان منصرفاً لانتفاء شرطه فإن هذا مذهب آخر لبعض النحاة فعلى هذا النظر لا يلتفت إلى انتفاء فعلانة حتى يكون غير منصرف أيضاً فإن هذا مذهب بعض آخر من النحاة وكذا الكلام في عكسه أي إذا نظر انتفاء فعلانة يكون غير منصرف لتحقق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت إلى انتفاء فعلي حتى يلزم أن يكون منصرفاً أيضاً فيلزم المحال ولو اعتبر مذهبان أو مذاهب فيما اختلف فيه للزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلاً لو اعتبر مذهب البصريين والكوفيين معاً في الصفات التي لا يعتمد على الأشياء لزم كونها عاملة أو غير عاملة وأيضاً لفظ رب المكفوف بما يجب أن يكون مدخوله ماضياً عند بعض ولا يجب عند بعض آخر فإذا اعتبر معاً لزم اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يضبطها الإفهام ولا الألسنة قيل وتحقيق المقام أن مدار سؤال الكشاف على المذهب الثاني وكذا جوابه ومراد السيد السند في تحرير الجواب هو أن للمذهب الثاني ظاهراً هو اشتراط وجود فعلي وباطناً هو رجوعه إلى انتفاء فعلانة فجلي النظر يقتضي الصرف لعدم فعلي ودقيق النظر يقتضي المنع ولما استحال اجتماعهما وجب المصير إلى الأصل فيكون العلامة منفرداً بين أصحاب هذا المذهب وأما الصرف فمبني على جلي النظر وقد ذهب إليه كثير من النحاة لغفولهم عن دقيقه فلا يرد على التوجيه الشريفي أنه لا ينبغي حينئذٍ ما ذكر في الكتب من أنه اختلف القوم في الرحمن فمن اشترط وجود فعلي صرفه على الإطلاق ومن اشترط انتفاء فعلانة منعه عن الصرف انتهى مآل هذا التحقيق أن كون الرحمن ممنوعاً من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب أن لا يعتبر امتناع التأنيث أي انتفاء فعلي وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص فيكون غير منصرف إلحاقاً له بما هو الغالب في بابه فيندفع البحث الذي أوردناه وأنت خبير بأن قوله وباطناً هو رجوعه إلى انتفاء فعلانة ضعيف

لأن وجود فعلي لا يقتضي انتفاء فعلانة إما عقلاً فظاهر وإما رواية فإن عند بعض بني أسد يجيء في كل فعلان فعلي وفعلانة أيضاً نحو غضبان وسكرانة كما نقل[1] عن بعض العلماء فمن أين الاقتضاء على أن تأنيث كلمة بالتاء والألف أيضاً كثير شائع ولو سلم فلزوم اجتماع الصرف وعدمه من جهتين كما اعترف به أي جلي النظر واجتماع المتقابلين بالجهتين مما لا نزاع في وقوعه فضلاً عن صحته لا سيما اجتماعهما بحسب النظر الجليل والدقيق على أنه تدقيق فلسفي لا يعبأ به عند أرباب العربية وأصحاب الأدبية ولو فتح باب هذا التدقيق لاختل كثير من القواعد المقررة فالظاهر ما أفاده ابن الحاجب في الكافية وإنما عدلوا إلى الاستدلال لأنه لم يسمع إلا مضافاً أو معرفاً باللام أو منادى وقد شذ قوله:

وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

مع أنه لا يصلح شاهداً للصرف ولا لعدمه لاحتمال أن يكون ممنوعاً وألفه للإطلاق ومصروفاً وألفه بدل من تنوين المنصوب كقوله تبارك رحماناً رحيماً ومولاً.

قوله: (وإن حظر) بالحاء المهملة والظاء المعجمة أي منع **(اختصاصه بالله أن يكون له مؤنث على فعلي)**.

قوله: (أو فعلانة إلحاقاً له بالأغلب في بابه) ذكرها لبيان الواقع لا لأن انتفاءه يضر المق فلما كان الحكم بأظهرية منع صرفه متضمناً لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كلمة أن الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط أولى بالجزاء لأنه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث فعلي أو فعلانة فالحكم عليه باعتبار أحد الأمرين أولى لأنه على تقدير وجود فعلي عدم الصرف يكون أولى وعلى تقدير وجود فعلانة يكون الصرف أولى وهذا الوجه أحسن وجوه ذكرت هنا لكن أن الوصلية كونها بالنظر إلى المنطوق وإلى المفهوم فيه تردد إذ الظاهر كونها بالنظر إلى المنطوق فالأولى أن قوله أو فعلانة ليس من تتمة الجزاء كقوله تعالى: ﴿إذا جاء أجلهم﴾ [يونس: ٤٩] الآية فإن قوله ﴿ولا يستقدمون﴾ [الأعراف: ٣٤] ليس من تتمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستئناف فكذا الحال هنا غايته أن النظم ورد بلفظ الواو وهنا ورد بلفظ أو بمعنى الواو وكون أو بمعنى الواو مما شاع استعماله وفصل في مغني اللبيب صحته.

قوله: (وإنما خص التسمية) أي البسملة لأنها تطلق عليها والباء في **(بهذه الأسماء)**

قوله: وإن حظر اختصاصه الخ أي وإن منع اختصاصه بالله بأن يكون له في الاستعمال مؤنث على فعلانة حتى يعلم انتفاء شرط منع صرفه ويحكم بأنه منصرف أو على فعلى حتى يعلم وجود شرط منع صرفه ويحكم بأنه غير منصرف ولما أخفي اختصاصه بالله وجود شرط منع صرفه وعدمه واشتبه الحال كان الأولى في حكم صرفه وعدمه أن يصار إلى الأغلب في بابه ويلحق به فإن الغالب في باب فعل بالكسر أن يكون غير منصرف كسكران وغضبان وعطشان.

---

(١) لعله غنى زاده عن خطيب زاده. ونقل عن الإمام المرزوقي خشيانة في خشيان.

داخلة على المقصور عليه ولو ترك إنما الدالة على القصر لكان أولى لأن إنما ولا يدلان على قصر القلب دون الافراد. كما في المطول عن الشيخ عبد القاهر ولا يحسن اعتبار قصر القلب هنا.

قوله: (لعلم العارف) الأولى[1] ليعلم العارف إذ العلية تحصيلي لا حصولي والمراد بالأسماء الثلاثة لفظة الله والرحمن الرحيم والتعبير بالأسماء مع أن الأخيرين وصفان لما مر من قوله اسمان بنيا للمبالغة وقد سبق حله وما فيه وما عليه.

قوله: (إن المستحق لأن يستعان به) أشار إلى أن الباء للاستعانة كما هو المختار عنده لكن الملائم لما سبق لأن يستعان بذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى وبين الاستعانة بذكر اسمه واضح وقد سبق بيانه **(في مجامع الأمور وهو المعبود الحقيقي)** إشارة إلى ذكر لفظة الجلالة وأنه في الأصل وصف ثم صار بالغلبة التقديرية علماً ولذا عبر بالوصف والمراد بمجامع الأمور المهمة المعزوم عليها أو جميعها وهو الظاهر واستفادة العموم مشكلة لأن المتعلق على ما اختاره فعل خاص وهو ما يجعل التسمية مبدأ له إلا أن يقال إن المراد العموم على سبيل الافراد لا على سبيل الاجتماع.

قوله: (الذي هو مولى النعم) أي معطيها هو اسم فاعل من الأفعال إشارة إلى الرحمن والرحيم.

قوله: (كلها عاجلها وآجلها) الأول أشار إلى الرحمن والثاني إلى الرحيم نظراً إلى الكمية.

قوله: (جليلها) معنى الرحمن **(وحقيرها)** معنى الرحيم بحسب الكيفية ولو قال أو جليها الخ. لكان أوضح في الإشارة إلى الاحتمالين ووجه إفادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعليته وكون لفظة الله وصفاً باعتبار أصله كما مر والأخير أن ظاهر وهذا مما لا يقف عليه إلا العارف بخواص التركيب أو المراد بالعارف من أمعن النظر في دلائل التوحيد وبراهين التفريد فلا يرى شيئاً إلا رأى الله تعالى معه أو قبله إذ التوجيه المذكور إنما يناسبه وأما العارف بمزايا التركيب فقط فمعزول عن ذلك وكم من رئيس من العارف المذكور لا يتخطى خطط النكات ولم يهتد إلى روضات المعارف بالآيات.

قوله: (فيتوجه) عطف على ليعلم فيكون منصوباً والعطف بالفاء تنبيهاً على السببية.

قوله: (بشراشره) أي بكليته والانفصال عن نفسه بملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة تحت قدرته في جنب قدرته الكاملة فكل علم مستغرق في علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلمية نسأل الله تعالى الهداية إلى وصول تلك المرتبة العلمية وإلى هذا التفصيل أشار المصنف بقوله فيتوجه بشراشره

---

(١) وفي نسخة ليعلم دون علم العارف فلا غبار فيه.

الخ. الشراشر جمع شرشرة بالفتح ويستعمل بمعنى النفس والجسد يقال ألقي عليه شراشره أي نفسه حرصاً ومحبة وتحقيقه أنه في الأصل أطراف الأجنحة والذنب فكني به عن الجملة كما يقال أخذه بأطرافه وتمثل به لمن يتوجه إلى الشيء بكليته فيقال ألقي عليه شراشره كما قال الأصمعي كأنه لتهالكه طرح عليه نفسه بكلية.

قوله: (إلى جناب القدس) أي إلى جناب الله المقدس والمنزه عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مبالغة الجناب في الأصل الفناء وما قرب من محلة القوم ومن هذا قيل كناية عن الذات تعظيماً انتهى ولك أن تقول مجاز عنه عند من يقول بشرط إمكان المعنى الحقيقي في الكناية كحضرة الباري فإنه كناية أو مجاز عنه للتعظيم وإظهار علوه بحيث لا يوصل إلا بقربه المعنوي وفي غيره تعالى بقربه المكاني ولعل هذا مراد من قال إنه مقحم للتعظيم وإلا فكون الزائد مفيداً للتعظيم ليس بواضح.

قوله: (ويتمسك بحبل التوفيق) أي التوفيق الذي هو كالحبل كلجين الماء أو استعارة مكنية وتخييلية ويحتمل التمثيل شبه توجيهه إلى أعالي قربه بملاحظة ملكه وملوكته والنظر إلى جبروته في خلواته وجلواته بالتوجه إلى ترقي من تمسك بالحبل المتين إلى العلو المبين فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به وكذا يمكن هذا في الأول أيضاً شبه الهيئة المأخوذة من العارف وتوجهه بأنواع القربات والمبرات والابتهال بالتضرع والمناجاة إلى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المنتزعة من شخص يطلب الوصل والقرب إلى جناب ملك عضوض بأنواع التحف والهدايا لأجل الامتياز من بين البرايا فاستعمل ما هو الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة فلا حاجة إلى ما ارتكبوه من التكلف والتعسف وقد يكتفي في الاستعارة التمثيلية من ألفاظ المشبه به على ما هو العمدة فيها كقوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية بل الأمر كذلك في أكثر مواضع التمثيلية فاحفظ هذه القاعدة الشريفة فإنها تنجيك عن الاضطراب في مواقع عديدة.

قوله: (ويشغل) المبنى للفاعل من الأفعال منصوب عطف على ما قبله أي ليعلم العارف ويجعل **(سره)** مشغولاً **(بذكره والاستمداد به)** بحيث لا يطمئن قلبه إلا بذكره وفكر عزه وجلاله ثم التفكر في جبروته أو بذكر رحمته بعد القلق من خشيته أو بذكر دلائله الدالة على وحدانيته وكمال قدرته حتى ينسلك في سلك من له حسن مآب في جنات مفتحة لهم الأبواب المراد بالسر الباطن سمي به لكونه خفياً وأصل السر الخفي قيل وفي كتاب البدائع لابن القيم نقلاً عن ابن عقيل أن من قال بين الله وبين فلان سر فقد كفر وكذلك قولهم أسألك بالسر الذي بينك وبين أنبيائك وأوليائك حقاقة وأي سر بين الله تعالى وعبده ورده ابن الجوزي بأنهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى قال المصنف في تفسير ﴿الم﴾ [البقرة: ١] وقيل إنه سر استأثر الله تعالى بعلمه وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم ما يقرب منه ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسله ورموز لم يقصد بها إفهام غيرهم إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد انتهى فمن أكفر من قال ذلك يخشى عليه أمر

عظيم إلا أن يوجه مراده بوجه مستقيم وقيل والذي يظهر لي من السر أنه أسماء الله تعالى وصفاته ونحوها مما أوقف الله عليها بعض خلص عباده واعلمهم أنه متى سئل بها أجاب كما ورد في الآثار الصحيحة أسألك بكل اسم هو لك استأثرت به أو علمته أحداً من خلقك[١] وقد اشتهر أن الاسم الأعظم الذي به يجاب الدعاء لا يعلمه كل أحد انتهى. وما نقله من الأثر الصحيح يكون عليه لا له قوله: **(عن غيره)** متعلق بيشغل باعتبار التضمين أي يجعل سره مشغولاً بذكره معرضاً عن غيره حتى عن نفسه وذاته فضلاً عن أحبائه وقرة عينه وفي كلام المصنف إشارة إلى حظ العارف من هذين الوصفين وهو أن يتوجه بكليته إلى جانب قدسه إلى آخر ما ذكره فيصرف الظالم عن ظلمه بالطريق الأحسن وينبه الغافل بالأسلوب الألين وينظر إلى العاصي بعين الرحمة والرأفة دون الازدراء ويجتهد في إزالة المنكر على أحسن ما يستطيعه ويسعى في سد خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته والإحسان في مقابلة الإساءة والعفو عمن ظلمك بعد الاستطاعة وستر العيوب وعدم إفشاء الذنوب ما لم يؤد إلى عدم رضاء علام الغيوب.

قوله: (الحمد هو الثناء) قال الجوهري أثنى عليه خيراً والاسم الثناء يعني ذكر الثناء وأريد به أثنى عليه خيراً على أنه اسم مصدر ولا يستعمل الثلاثي منه بمعنى الوصف بالجميل وفهم من كلامه أنه مختص بالخير واستعماله في الشر للمشاكلة ونحوها من التهكم كما صرح به شراح الحديث في شرح قوله عليه السلام: «من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أثنيتم عليه شراً وجبت له النار» وقال ابن القطاع إنه يستعمل في الخير والشر لكن الأصح هو الأول كما قال له ابن السيد وفهم أيضاً من شرح الحديث وإن العام هو الثناء بتقديم النون فوقع منه الغلط لكن في القاموس الثناء والتثنية وصف بمدح أو ذم أو خاص وهو الذكر الجميل إلا أنه قد يستعمل بمعنى إظهار صفات الكمال كما ورد في الحديث: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» لكن ترك المصنف النداء مخالفاً للكشاف[٢] يشعر أنه اختار العموم ولم يشترط الذكر باللسان وهو الأرجح إذ حقيقة الحمد كما صرح غير واحد من المحققين إظهار صفات الكمال سواء كان باللسان أو بغيره قوله وتقول حمدت زيداً الخ لا يفيد التخصيص فإنه توضيح له بالأعرف الأشهر عندهم لكن يخدشه أن مورد الحمد اللغوي هو اللسان كما صرح به القوم قاطبة فهذا يقتضي اختصاصه بالذكر اللساني وإطلاق الحمد بالمعنى اللغوي على إظهار صفة الكمال كونه مجازاً هو الأولى فما قاله الفاضل الرومي في حاشية المطول من أن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به ضعيف فحينئذٍ ذكر النداء كما في الكشاف في غاية الحسن والبهاء وتركه المصنف لأن ألفاظ التعريف غير متناولة للمجاز فلا يتناول الثناء ذلك الإظهار حتى

---

(١) اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك (هكذا في الحزب الأعظم) (لعلي القاري).

(٢) وفي الكشاف وهو الثناء والنداء على الجميل فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت.

يحترز به عنه ولكل وجهة وكلام المصنف في بيان النسب كالصريح في ذلك كما ستعرف هنالك فحينئذ لا يتناول حمده تعالى ولا ضير فيه إذ التعريف لحمد المخلوق أو إطلاق الحمد بهذا المعنى على حمده تعالى مجاز كالرحمة وكذا حمد الجمادات مجاز فلا يضر عدم تناول التعريف له وذهب المحقق صدر الشريعة إلى أن تسبيحها حقيقة فحينئذ يكون التعريف شاملاً له يجوز أن يكون الحمد والثناء مصدراً مبنياً للفاعل أو للمفعول أو الحاصل بالمصدر كما هو المشهور فأحسن التأمل فيه فلام الملك على الأول لاختصاص المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الأخيرين لاختصاص الصفة بالموصوف هذا في المحمودية ظاهر وإما في الحاصل بالمصدر فلأنه بالمعنى المعظمية ثم التعريف تعريف أسمى وقيل هذا تعريف لفظي للحمد لأنه بيان للمعنى اللغوي وظاهره يخالف ما اشتهر من كونه بالمفرد إلا أن يؤول بالتمحل قوله على الجميل هو صفة مشبهة من جمل الرجل بالضم أو الكسر جمالاً فهو جميل أي حسن فالجميل بهذا المعنى يوصف به الذوات والأفعال فلذا ترك الفعل لكن قيد الاختياري يخرج الذوات والغير الاختياري اعلم أنه لما كان الفعل متصفاً بالجمال والحسن لزم قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المذهب ولا يمكن الجواب هنا بمثل الجواب عن هذا الإشكال في باب صفة الصفة وهو أن للأحكام الشرعية حكم الجواهر بل الجواب بأن القيام المذكور جائز بل واقع مثل الحركة السريعة والبطيئة كما اختاره المحقق في التوضيح لكن الجمهور على خلافه.

قوله: (على الجميل الاختياري) كلمة على كهي في صلوا عليه وهذا الكلام إشارة إلى المحمود عليه والكلام ساكت عن المحمود به فلا يعلم حينئذ أن الاختياري شرط فيه أم لا واعتذر بعضهم بأن الثناء يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى ولو سلمت دلالته على المحمود به فإنما تدل عليه التزاماً وهو مهجور في التعريف كلا أو بعضاً والقول ما تضمن خلاف المتبادر إلا أن يقال إن معناه على الأصح الذكر بالخير والخير جزء مفهومه لكن الظاهر أن التقييد داخل والقيد خارج كالبصر في تعريف العمى وإما دلالته على جهة التعظيم ليخرج الاستهزاء إذ المتبادر من الثناء ما وافق فيه الجنان والأركان وألفاظ التعريف يجب حملها على المتبادر فمطابقة الاعتقاد والجوارح شرط لكون فعل اللسان حمداً لأجزأ منه ولا جزئياً له كما في حاشية المطالع والبحث المذكور وارد عليه أيضاً ولا يندفع هنا بما يندفع به هناك فالأولى اعتبار قيد الحيثية والمعنى **على** الجميل الاختياري من حيث إنه جميل اختياري فيخرج السخرية لأن الثناء بالجميل حينئذ ليس من إنه جميل بل من حيث إنه ذريعة إلى الاستهزاء والسخرية واعلم أن المحمود عليه والمحمود به قد يتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار فإنه إذا وصف الشجاع بشجاعته[1] فهي من حيث إنها كان الوصف بها كانت محموداً بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محموداً

---

(١) والتفصيل في حاشية المطالع.

عليها وينكشف منه نكتة أخرى لترك ذكر المحمود به صريحاً فإن المحمود عليه المحمود به هنا متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً كما هو الظاهر فإن قيل يفهم منه حينئذ اشتراط كون المحمود به اختيارياً وهو خلاف المشهور قلنا لعله اختاره وإن خالف المشهور إذ الحق أحق أن يتبع وهنا سؤال مشهور وهو أنه إذا خص الحمد بالأفعال الاختيارية لزم أن لا يكون وصفه بصفاته الذاتية حمداً له تعالى سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها بل على إنعاماته الصادرة عنه بالاختيار وأجيب بأن الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة الأفعال الاختيارية أو الاختياري كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختياري يجيء بمعنى ما صدر من المختار أو لكونها مبادىء أفعال اختيارية أعطي لها حكم غايتها أو أنها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر بالاختيار وبالإيجاب فالاختيار بالمعنى الأول أعم والثاني أخص أو لا نسلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز أن يكون سبق الاختيار ذاتياً كسبق الوجود على الوجوب لازمانياً حتى يلزم حدوثها وقيل بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء وإن لم يشترط فيه الاختيارية فالأمر ظ كذا قالوا والكل ضعيف أما الأول فلأن تلك الصفات إنما يحسن جعلها بمنزلة الأفعال الاختيارية إذا كانت صادرة مثل صدور الأفعال الاختيارية وليس كذلك فإن كل فعل اختياري إنما يصدر بعلم فاعله وقدرته وإرادته والصفات ليست كذلك على أنه يستلزم اعتبار المجاز الغير المتعارف في التعريف وهو مهجور وأما الثاني فلأن الاختياري بهذا المعنى غير مشهور والنسبة تكون مجازاً فيما صدر بالإيجاب إذ الحقيقية ما يكون صادراً بالاختيار بخصوصه فيلزم أيضاً استعمال المجاز الغير المتعارف وأما الثالث فلأنه مذهب الفلاسفة وقد أبطل في محله بالبراهين الساطعة فكيف يحسن اعتباره في العلوم الشرعية خصوصاً في توجيه كلام الله تعالى المختار في أفعاله العلية على أن اعتباره في صفاته الذاتية خصوصاً في الإرادة والمشيئة غير ظاهر وأما الرابع فلأنه قول اختاره الآمدي والكلام على مذهب الجمهور فإنه المؤيد المشهور فلا تقع في توجيه غير مرضي عندهم وأما الخامس فهو راجع إلى الجواب الثاني في الحقيقة على أنه يرد أيضاً استعمال المجاز الغير المتعارف فالأولى في الجواب[1] أن وصفه تعالى بتلك الصفات مدح لا حمد بالنظر إلى اللغة وإن كان حمداً نظراً إلى العرف والكلام في اللغة فلا إشكال بأنه ضعيف لأنه يطلق عليه الحمد عرفاً إذ ثناءً كثير يطلق عليه الحمد عرفاً لا لغة.

قوله: (من نعمة أو غيرها) أي من إنعام بقرينة إن الحمد على الفعل الجميل الاختياري والنعمة ليست منه وأيضاً الحمد على الإنعام بالذات وعلى النعمة بالواسطة لكن النعمة كما سيجيء الحالة المستلذة وما يتلذذ به فهي مجاز في الإنعام وقد مر مراراً أن المجاز الغير المتعارف لا يحسن في التعريف ومن هذا قال بعضهم فيه إشارة إلى أنه ليس

---

(١) هذا الجواب لصاحب لباب التفسير ومن قلده.

المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدري وفيه ما فيه فالأحسن أنه مجاز متعارف مستعمل في الشرع في هذا المعنى ويؤيده قول الكشاف في تفسير سورة المزمل النعمة بالفتح التنعم وبالكسر الإنعام وبالضم المسرة كما نقله بعضهم وأشار إليه هنا أيضاً حيث قال أولاً على الجميل من نعمة وغيرها ثم قال تقول حمدت زيداً على إنعامه انتهى فعلم أن استعمالها فيه شائع والاشتراك خلاف الأصل فيكون مجازاً متعارفاً وأما قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] فقيل إنه حال من يبعثك فلا إشكال أو نعت لمقاماً فيرد عليه أنه ليس باختياري فأجيب بأنه على الحذف والإيصال أي محموداً فيه الله تعالى لتفضله عليه بالشفاعة أو محموداً أنت فيه لشفاعتك فأسند إلى المقام مجازاً مثل نهاره صائم وأما القول بأنه تعالى يستحق الحمد لذاته[١] وقيد الاختياري ينافيه[٢] فمعناه أنه يستحق لصفاته الذاتية[٣] فإنها لكونها ليست غير الذات وإن لم تكن عينها أيضاً أعطيت حكم الذات وقد عرفت معنى الحمد على الصفات الذاتية قوله والمدح لما فسر الحمد حاول تفسير المدح لاتحادهما في حروف الأصول وللقرب منه في المعنى وللتمهيد لبيان وجه اختيار الحمد من بين ألفاظ الثناء ولهذا تعرض لتفسير الشكر أيضاً والنسبة بينها توضيحاً لذلك فقال **(والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً)** اختيارياً كان أو غير اختياري ثم

قوله: والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً جعل رحمه الله الحمد أخص مطلقاً من المدح وصاحب الكشاف رحمه الله جعلهما أخوين حيث قال الحمد والمدح أخوان ومن الشائع في كتبه أنه أراد بلفظ الأخوين في أمثال هذا المقام معنى الاشتقاق الكبير وهو أن يكون بين اللفظين اشتراك في الحروف الأصول من غير ترتيب مع المناسب في المعنى كالجبذ والجذب أو معنى الاشتقاق الأكبر وهو أن يشترك اللفظان في أكثر الحروف فقط كالفلق والفلج مع اتحاد في المعنى أو تناسب فمجرد الحكم بأنهما أخوان لا يدل على أنهما مترادفان لكن سوق كلامه في الكشاف وصريح كلامه في الفائق حيث قال فيه الحمد هو المدح والوصف بالجميل يشعر بأن مراده بالأخوين أنهما مترادفان ولذا جعل نقيض الحمد الذم الذي هو نقيض المدح حيث قال والحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفر إن قال الشريف الجرجاني رحمه الله في بيان قوله الحمد والمدح أخوان أي هما مترادفان ويدل على ذلك أنه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل أقول لا دلالة لقوله هذا على ذلك المعنى لصحة مثل هذا الحمل في كل عام مع الخاص كقولك الإنسان

---

(١) وقيد الاختياري ينافيه مربوط بقوله يستحق الحمد لذاته.

(٢) وفي بعض الحواشي لا يقال في لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختياري يقتضي أن لا يتحقق الاستحقاق الذاتي للحمد وهو خلاف ما صرحوا به لأنا نقول استحقاقه تعالى للثناء والتعظيم بازاء فعله الاختياري وصف يقتضيه ذاته كسائر الصفات الكمالية إذ لا فاعل في الوجود إلا هو فاستحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي له انتهى وفيه ما فيه.

(٣) لصفاته الذاتية وهذا من قوله قدس سره وهو أن الاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق بجميع الأوصاف لكنه يرد عليه استغناؤه عما ذكر بعده من الاستحقاق بصفة الإنعام ويحتاج الخ الجواب بأنه كالتصريح بما علم ضمناً لأجل كذا وكذا.

استشهد على ذلك بقوله **(تقول حمدت زيداً على علمه وكرمه)** لكونه فعلاً اختيارياً لكن في كون العلم اختيارياً نظر وإن كان بالمعنى المصدري لأنه من الكيفيات النفسانية الغير الاختيارية كما حقق في محله وعده من الاختيارية باعتبار مبادئه لا يفيد هنا إذ التعريف للاختياري الحقيقي فالاكتفاء بكرمه أي إكرامه وإحسانه أولى **(ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته)** لكون الحسن غير اختياري فهو أعم من الحمد بحسب التحقق ولظهوره لم يتعرض له **(وقيل هما أخوان)** أي مترادفان قائله صاحب الكشاف والمثال المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد به ما لم ينقل عن البلغاء ولما كان هذا محتملاً للوجهين

هو الحيوان وزيد هو الإنسان مع أنه لا ترادف بين لفظي العام والخاص فيجوز أن يكون المدح أعم من الحمد ويكون قوله الحمد هو المدح من قبيل حمل العام على الخاص فعلى هذا من أين يدل قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل على أنهما مترادفان ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده أنه تعريف أسمى معناه أن مسمى الحمد هو مسمى المدح وحينئذٍ يكونان مترادفين لأن المعرف يساوي المعرف سواء كان في التعريف الحقيقي أو الاسمي قال الطيبي رحمه الله قوله الحمد والمدح أخوان أي متشابهان لا مترادفان واعلم أن ههنا ألفاظ متقاربة المعنى متداينة المقرىء وهي الثناء والحمد والمدح والشكر فالثناء الذكر بالخير مطلقاً قال الراغب الثناء ما يذكر من محاسن الناس فتثنى حالاً فحالا قال الجوهري أثني عليه خيراً والاسم الثناء والشكر الثناء على المحسن بما أولى له من المعروف والحمد نقيض الذم والمحمد الذي كثرت خصاله المحمودة والمدح الثناء الحسن فالثناء هو القدر المشترك بين المعاني الثلاثة قال الإمام المدح أعم من الحمد لأن المدح يحصل للعاقل وغيره والحمد لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الإحسان والفضائل ومن ذلك قول المصنف رحمه الله الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً قال الراغب كل شكر حمد وليس كل حمد شكراً وكل حمد مدح وليس كل مدح حمداً وقال الإمام وإنما خص الحمد ههنا دون المدح ليؤذن بالفعل الاختياري ودون الشكر ليعم الإحسان والفضائل قال الطيبي رحمه الله ولعمري أن المقام يقتضي ما قاله الإمام لما أسلفنا أن الفاتحة هي أم القرآن لاشتمالها على المعاني التي في القرآن وأنها تنبىء عن إجمال ما يحتويه القرآن وإنها واقعة في مطلع التنزيل والبلاغة فيه أن تتضمن ما سبق الكلام له فينبغي أن لا يقيد شيء من كلماتها ما أمكن الحمل على الإطلاق فنحن بعون الله نراعي هذه الشريطة في التقرير فيما وافقنا المص فيها ويتبعه وفيما خالفنا نقف عنده ونجري الكلام على سننه نعم فيها كلمات ثلاث خصت بمعان مهمة في التوحيد فيقضى مزيد اختصاص به تعالى أحدها اللام في لله والكلمتان الأخريان الصيغتان المنصوبتان وهما ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] فإنهما مخصوصتان لغة ومعنى وتركيباً والتاء في أنعمت فانظر إلى أسرار كلام الله المجيد ولله در القائل:

أنعي إليك قلوباً طالما هطلت ... سحائب الوحي فيها أبحر الحكم

قوله: وقيل هما أخوان قائله العلامة صاحب الكشاف الظاهر من نقله في مقابلة ما اختاره من أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً أنه فهم من الإخوة معنى الترادف وقد يستدل عليه باستعمال الحمد في مقابلة الذم كما في قول الشاعر:

لا تحمدن امرأ حتى تجربه ... ولا تذمنه من غير تجريب

بين ما هو المراد في الحاشية وقال أي مترادفان لاختصاصهما بالأفعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان﴾ [الحجرات: ٧] حيث قال لا يمدح شيء بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال مأول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الأصول انتهى نقله بعض المحشين وحمل البعض بناء على ظاهر كلامه على أن المراد أنهما مترادفان بأن لا يعتبر الاختياري فيهما انتهى هذا تفسير لا يرضي قائله لأن كلام الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن الله﴾ [الحجرات: ٧] الآية يكذبه وكذا ينفيه القول بأنه أراد بالآخرة التلاقي في الاشتقاق لا الترادف لأنه الشائع في كتبه ولأن الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره انتهى فكأنه لم يطلع على تحقيقه في تفسير الآية المذكورة فإن من قال لا يمدح شيء بفعل غيره الخ كيف يقال إن المدح عنده أعم من الاختياري وغيره وكلامه هنا أيضاً ناطق به حيث قال أولاً والحمد والمدح أخوان ثم قال وهو الثناء والنداء إلى آخره غايته أنه ترك الاختياري إما لتبادره من الجميل أو الجميل صفة للفعل والفعل الجميل يكون اختيارياً أو للاعتماد على الأمثلة والأمران المجتمعان في تعريف واحد لا يكونان إلا مترادفين وكلامه في سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مساغ للاحتمال الآخر وإن أمكن الحمل على غير ذلك بالعناية لكن يأبى عنه الرواية فحينئذ لا حاجة في بيان ذلك إلى التمسك بقوله في الفائق الحمد هو المدح وأنه جعل ههنا نقيض المدح أعني الذم نقيضاً للحمد كما

فأورد عليه بأن الحمد مختص بالفعل الاختياري والمدح يعمه وغيره فأجاب عنه صاحب الكشف بأن قال إن العلامة صرح في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان﴾ [الحجرات: ٧] إن المدح لا يكون بفعل غيره وتأول التمدح بالجمال وحسن الوجه ونقل عن محققه النقاد أنه خطأ فلا دخل عليه بناء على ما ذهب إليه ولذلك جعل مقابله ومقابل المدح واحداً أعني الذم ثم إن الإخوة لا تقتضي الترادف وإنما لم يقيد بالاختياري مع أنه كذلك لأنه أراد الفعل الجميل وقوله من نعمه أي على المثنى وغيرها يرشد إلى ذلك ومن جعل مقابل المدح الهجو فلم يفرق بين المدح بمعنى عد المآثر والمدح بمعنى الثناء الخاص فهو مقابل الأول ومنه «أحثوا التراب على وجوه المداحين» والكلام في الثاني إلى هنا كلامه قال العلامة في تفسير تلك الآية في سورة الحجرات ومعنى تحبب الله وتكريهه اللطف والإمداد بالتوفيق وسبيله الكناية على ما سبق وكل ذي لب وراجع إلى بصيرة وذهن لا يعبأ عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله وحمل الآية على ظاهرها يؤدي إلى أنه ينبىء عليهم بفعل الله وقد نعى الله هذا على الذين أنزل إليهم ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا. ثم قال فإن قلت فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ ذلك أنهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي وأخلاق محمودة ومن ثمة قالوا أحسن ما في الدميم وجهه فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته ولكن لدلالته عليه على أن من محققة النقاد وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به وقصر المدح على النعت بأمهات الخير وهي الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع إليها وجعل الوصف بالجمال والرأفة وكثرة الحفدة والأعضاد وغير ذلك مما ليس للإنسان فيه عمل غلطاً ومخالفة عن المعقول.

جنح إليه قدس سره فإن فيه إشكالاً وجواباً أما الأشكال فهو أن ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز أن يكون المدح أعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الإنسان هو الحيوان وجوابه أنه يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة فيه انتهى والتعريف لفظي وقد جوز فيه استعمال الأعم في الأخص والعكس فالتعويل على ما ذكرناه من أن كلامه في سورة الحجرات يأباه واعترض أيضاً على ما ذكره قدس سره من جعل الذم نقيضاً للحمد أنه يجوز أن يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح أن يكون أمر واحد نقيضاً لغوياً للأمرين وأجيب عنه بأن النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل وكون أمر مقابلاً للأمرين غير ظاهر فإن قيل نقيض المدح هو الهجو دون الذم قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم فلما جعل المدح هنا الوصف المذكور كان نقيضه الذم فلا إشكال وقد يختص بعد المآثر والمناقب ويقابله الهجو وهو عد المثالب ولا كلام فيه هنا وإنما مرضه لأن المدح على غير الاختياري شائع في كلام الموثوق بهم وحمله على التمثيل والتنزيل خلاف الظاهر حتى قال الآمدي وناهيك به ما نصه جمال الوجه وحسنه مما يتمدح به لأنه تيمن به ويدل على الخصال الحميدة فالترادف كما اختاره العلامة ضعيف ثم قوله أخوان استعارة لطيفة فكن على بصيرة.

قوله: (والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً) الواقع في النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروي عن المص في الحواشي كما هو الظاهر فإن المراد الشكر اللغوي كما أن المراد بالحمد المعرف هنا اللغوي وبيان النسبة بينهما يقتضيه كما ستعرفه فالشكر اللغوي وهو فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً عبارة عن كل واحد منهما بشرط موافقة الآخر لئلا يكون سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تنبيهاً على ذلك وما وقع في بعض النسخ بلفظة أو الفاصلة للإشارة إلى ما ذكرناه من أنه عبارة عن كل واحد منها لكن لا يفهم حينئذٍ اشتراط كل منها بالآخر من العبارة على أن عبارة أو الفاصلة ينافي ما نقل عنه رح فعبارة الواو الواصلة أفصح وأحسن فعلم من هذا التقرير أن حمل الواو على أو الفاصلة بناء على الغفول عن سبب إيراده وهو الإشارة إلى اجتماع الأقسام بطريق الاشتراط لا بطريق الجزئية والحاصل أن الشكر هنا كلي[1] صادق على كل واحد منها

قوله: والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً وفي بعض النسخ أو عملاً أو اعتقاداً بأو الفاصلة.

فالأول لوهم أن أفعال الجوارح المذكورة أجزاء للشكر لا جزئياته فهذا ملائم لمعناه الاصطلاحي الذي هو صرف العبد جميع ما أنعم الله وأولاه إلى ما خلق لأجله والثاني يناسب معناه اللغوي فيكون كل واحد من الأفعال هذه الجوارح جزئياً من جزئياته لكن تعريفه بقوله فهو أعم منها من وجه وأخص من وجه آخر مبني على معنى أو الفاصلة.

---

(١) والحاصل أن الشكر هنا كلي هكذا وقع في كلام البعض اشتراط كون القول شكراً بموافقة الأركان والجنان ظاهر وكذا كون الأفعال شكراً شروط بعدم مخالفة الجنان وأما اشتراط موافقة اللسان في =

باشتراط كل منها بالآخر وكل واحد جزئي له فبالنظر إلى الاعتبارين يصح الإيراد بالحرفين قوله قولاً الخ أحوال من ضمير الظرف الراجع إلى الشكر كذا قيل ولا يخفى ما فيه فهو منصوب بنزع الخافض أي بالقول أو على التمييز أو خبر كان المقدرة وإضافة المصدر إلى المفعول والنعمة بمعنى الإنعام أو بمعناها والمقابلة بمعنى المكافأة أي مكافأة الإنعام أو النعمة الواصلة إلى الشاكر من جهة المنعم فالإضافة إما للجنس أو للاستغراق وإن إضافة المصدر يفيد الحصر أي كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلا بد من اجتماعها بطريق اشتراط كل منها بالآخر وإلا يلزم الإهمال بسبب الإجمال فيرد عليه السخرية بطريق الجدال وأما القول بأن التعريف للماهية وبالماهية فلا يحسن الاستغراق فمدفوع بما وقع به في قوله التوابع كل ثان معرب الخ ثم معنى مقابلة النعمة به أن يورد المنعم عليه أحد الأمور الثلاثة للمكافأة فيرجع إلى القول بأنه فعل ينبىء الخ فلا تسامح في العبارة وإنما عدل عنه[١] أما أولاً للتنبيه على أن الفعل في التعريف المشهور عام لا مخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حمل ألفاظ التعريف على المتبادر فيختل التعريف فنبه به على أن المراد العموم وإما ثانياً فللتنبيه على اشتراط كل منها بالآخر والتعريف المشهور ساكت عنه وأما ثالثاً فللتمهيد على بيان أن الشكر بالقول رأسه وينكشف منه وجه تقديم قولاً[٢] والقول وأخويه يجوز أن يكون مصادر بالمعنى النسبي أو الحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجوداً في الخارج أولى بالاعتبار إذ المراد بالقول الثناء باللسان[٣] لإنعامه والعمل أن يخدمه بالجوارح والتعظيم بها والاعتقاد التصديق بصفات الكمال والمحبة لإنعامه والاعتقاد باستحقاق التعظيم والتصديق وإن كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل فإنه فعل القلب مراداً به مقابل الانفعال قيل والمراد بالقول وأخويه الحاصل بالمصدر فيوافق ما قيل من أنه فعل ينبىء عن تعظيم المنعم سواء كان عملاً أو لا فإن

= الأفعال وفي الاعتقاد وأيضاً عدم مخالفة الأعمال اشتراطه في كون الاعتقاد شكراً غير ظاهر إلا أن يقال معناه أنه إذا تكلمه يشترط فيه الموافقة للاعتقاد والأعمال وكذا إذا عمل يجب أن لا يخالف في جنانه احترازاً عن اعتقاد العدو اتصافه بالكمال والجمال.

(١) وإنما عدل عنه الخ وعدل عن الفعل إلى العمل إذ الفعل هو الذي يكون زمانه يسيراً ولم يتكرر بخلاف العمل فإنه الذي يوجد من الفاعل في زمان مديد بالاستمرار والتكرار كذا في شرح البخاري للقسطلاني عن الخوبي فالعمل انسب بمقام الشكر لدلالته على الاستمرار لكن هذا على تقدير تمامه محمول على أنه الأصل وإلا فقد يستعمل كلا منهما مقام الآخر.

(٢) وأما أبعاد فلأن المقابلة لكونه فعلاً يدل على القصد الذي هو شرط في الشكر دون ينبىء فإن الإنباء عن الشيء لا يستلزم تحققه ولو سلم ذلك لا يدل على القصد الذي هو شرط إلا أن يقال مع ملاحظة كونه فعلاً يدل على القصد وإن لم يدل لفظ الإنباء تأمل.

قوله يدل أي أعضائي وجوارحي ولما كان اليد العاملة مختصة بالإنسان آلة لقدرته بها على عامة صنائعه ومنها أكثر منافعه عبر بها عن جميع الأعضاء ثم المراد بها الأعمال الصادرة منها مجازاً ففي اليد مجازان.

(٣) ولساني أي القول الصادر باللسان فهو مجاز أيضاً أخره مع أنه مقدم في التعريف لما سيجيء من أنه رأس الشكر لمحافظة الوزن والقول بأنه ذكر في الوسط لأن خير الأمور أوساطها لا يلائم تقديمه في التعريف قوله والضمير المحجبا أي الاعتقاد والضمير القلب ووصفه بالمحجبا للمبالغة مثل ليل اليل وسواد أسود وقيل لأنهم ملكوا ظاهره وباطنه ولا يخفى ما فيه.

المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدري وأما الاعتقاد فجعله شكراً على التسامح والمراد تحصيله ويصدق على المعنى المصدري أنه في مقابلة النعمة الحالة بالمصدر والواو بمعنى أو لما مر انتهى. وأنت تعلم أن الواو محمولة على معناها لما ذكرنا اهـ وما الإشكال بأن الاعتقاد أمر خفي فلا يرد على المص إذا قابله في نفس الأمر متحققة وهذا كاف في كونه شكراً فليكن هذا وجه آخر للعدول عن تعريفه المشهور والجواب عن الإشكال الوارد على التعريف المشهور بأن الاعتقاد يشعر في حد ذاته بحيث كلما اطلع عليه علم تعظيمه ولا يضر فيه الجهل بالمنبىء على أنه يجوز أن يطلع على اعتقاد الشاكر بإخبار الغير أو بالإلهام أو بإخبار المعتقد بنفسه أو بفعله أو يكون المنبىء بلا واسطة عن تعظيم المنعم بالنظر إلى الغير على كل من التقادير هو الاعتقاد لا غير تكلف بل تعسف لا يلتفت إليه سيما في التعريف فما اختاره المص أولى وأحرى.

قوله: (قال) أي الشاعر **(إفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا)** قيل هذا البيت لم يذكر أصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله ولا ما بعده وفي بعض الحواشي أنه لأعرابي أتى علياً رضي الله تعالى عنه سائلاً فأعطاه درهماً فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له ناوله إياه. فامتدحه بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه انتهى فحينئذ الخطاب بالجمع للتعظيم أو للخطاب له ولأمثاله واستعمال الإفادة هنا للمشاكلة التقديرية كما هو الظاهر ويؤيده قول البعض أفاد من الفائدة وهي الزيادة تحصل للإنسان ومعناه أعطي يقال أفدته مالاً أعطيته وأفدت منه مالاً أخذته وكرهوا أن يقال أفاد الرجل مالاً إفادة واستفادة وبعض العرب يقوله كما في المصباح والمعنى أظهرت إنعاماتكم على ثلاثة وأخبرتكم للمكافأة فالإسناد إلى الأعضاء الثلاثة مجاز عقلي والظاهر أنه أراد به إنشاء المدح والشكر بهذا لا الإخبار عما تحقق فيما مضى والنعماء بفتح النون والمدح النعمة بمعنى الإنعام قال المص في سورة الأنعام البأساء والضراء هما صفتا تأنيث لا مذكر لهما انتهى. والظاهر أن النعماء كذلك وذكر المحقق التفتازاني المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال على أن لفظ الشكر يطلق عليها وقال الشريف قدس سره هذا استشهاد معنوي على أن الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة فإنه جعلها بإزاء النعمة جزاء لها متفرعاً عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم أن المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على أن لفظ الشكر يطلق عليها فإنه غير مذكور ههنا توضيحه أن المصنف ادعى أن أعمال الموارد الثلاثة يطلق عليها الشكر لغة إذا جعل في مقابلة النعمة ثم استشهد عليه بوروده هكذا في كلام من يوثق به ويستشهد بكلامه على ثبوت القواعد كما استشهد فيما سبق على أن أصل الله لاه مصدر لاه يليه بقول الشاعر:

كحلقة من أبي رباح

يشهدها لاهه الكبار غاية الفرق أن الشكر غير مذكور هنا[1] ولذا قال قدس سره هذا استشهاد معنوي وقيل في توضيحه إن البيت يدل على مقدمة نجعلها صغرى لمقدمة كلية

---

(١) لو كان عدم ذكر الشكر باعثاً على عدم الاستشهاد لكان سبباً لعدم كونه تمثيلاً لجميع شعب الشكر.

معلومة لنا من الخارج فينتظم قياس منتج لما هو المطلوب من إطلاق لفظ الشكر على تلك الأفعال فكأنه قيل كل من هذه الأفعال يقع في مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الأفعال يطلق عليه الشكر أما الصغرى فلما ذكر في البيت وأما الكبرى فلما بين في اللغة إذ المحققون من أئمة اللغة متفقون على أن الشكر ما كان في مقابلة النعمة فبمعونة ذلك كان الشكر مذكوراً في البيت فاندفع قول المحقق فإنه غير مذكور هنا ولا يخفى أن المدعي إطلاق الشكر على الأفعال الثلاثة وما جعله جزء الدليل إطلاق الشكر على كل ما هو جزاء النعمة والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل أظهر من أن يخفى ومثل هذا لا يعد من الدور[١] وإلا فيبطل الشكل الأول الذي هو العمدة في إثبات المطالب فإن كبراه تتضمن المدعي كما قرر في محله والقول والعجب أن هذا القائل يعني قدس سره قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة باللسان وحده فما صدر عن غيره قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل مدفوع بما نقلناه عن المحققين من الأئمة اللغويين والكلام معهم فلا يضره من خالفهم وإن كثروا[٢] في أنفسهم لكن اتباع الجمهور هو المعتمد عند أرباب العقول ألا يرى أن أرباب التصنيف يصرحون بعموم مورده في بيان النسبة في المعقول والمنقول وقيل في بيانه والبيت استشهاد على عموم الشكر من حيث المورد لما في التفسير الكبير من أن الشكر اللغوي مورده اللسان فقط والفرق بين الحمد والشكر أن الشكر مختص بالأنعام الواصل إلى الشاكر بخلاف الحمد وتقريره إن الشاعر صاحب اللسان جعل في مقابلة النعمة الواصلة إليه كلا من الأمور الثلاثة بقرينة مقام التمدح إذ إفادة المجموع لا تقتضي إفادة كل واحد منها بخلاف العكس ومعلوم أنه ليس بحمد ولا مدح إذ هما مختصان باللسان فهو شكر إذ لا رابع انتهى قوله ومعلوم الخ غير مسلم وقوله إذ هما مختصان باللسان لا يفيده لأن اختصاص الحمد باللسان لا ينافي جمعه مع الأمرين بطريق الشرط الخارج بل يجب جمعه على ما بيناه سابقاً وإنما المنافي جمعه معهما بطريق الجزئية ولا يلزم ذلك من الجمعية فالتعويل على ما ذكره قدس سره مع أن فيه نظر أبعد فليتأمل[٣].

---

(١) ويؤيده قول البعض الدعوى يتوقف إثباتها على الاستشهاد وجعلها جزءاً لإثباته لا يستلزم الدور نعم جعلها جزءاً لنفس الاستشهاد أي ذكرها فيه لا في إثباته يستلزم الدور والفرق واضح على أنه لم يجعل الدعوى جزءاً لإثبات الاستشهاد أيضاً إذ إثباته بأن البيت ذكر لإثبات اطلاق الشكر على الأفعال المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهاداً أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأن كلا من الثلاثة جزاء للنعمة وكل ما هو جزاء للنعمة فهو شكر فالدعوى مقدمة لدليل صغرى اثبات الاستشهاد وأما العلاوة فمندفعة كيف وكون الشكر اعتباره في مقابلة النعمة أظهر من أن ينكر ولو سلم فغاية ما يلزم العلامة إيراد النقل وقول الطيبي مع ورود هذا المعنى في اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله وتوهم كثير كيف يصير منشأ للتعجب مع تصريحه بأنه مردود عنده بل يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول الطيبي أيضاً.

(٢) كصاحب التيسير والمرزوقي في شرح الحماسة والطيبي وصاحب مجمل اللغة.

(٣) لأنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون حمداً لغوياً وذكر الموردين الآخرين لكونهما شرطاً لكون الثناء باللسان حمداً لا لكونهما موردين على حيالهما للشكر اللغوي فقوله وكل ما يقع جزاء في مقابلة النعمة يطلق عليه الشكر إن أراد به أنه يطلق عليه الشكر لا غير فهو ممنوع والمستند ظاهر وإلا فهو مسلم لكن لا يفيده والحق أن البيت يحتمل الاستشهاد والتمثيل فلكل وجهة ومثل هذا مقام خطابي يكتفي فيه بالظن.

قوله: (فهو) أي الشكر اللغوي **(أعم من الحمد والمدح من وجه)** بحسب الصدق لأن مورده يعم الثلاثة على ما اختاره المص وهو المشهور عند الجمهور بخلاف ما إذا خص باللسان أيضاً كما ذهب إليه البعض واختاره الإمام الفخر وإما الحمد والمدح فموردهما اللسان فقط اتفاقاً وأخص منهما من وجه لأن متعلقه يختص بالإنعام اتفاقاً بخلافهما وهذا مقتضى تعريفهما فلذا رتب عليهما بالفاء أي إذا كان معنى الحمد والمدح ذلك ومفهوم الشكر هذا فهو أعم الخ لا على تعريف الشكر فقط ولهذا تحقق تصادقهما في الحمد باللسان في مقابلة الإحسان وتفارق الحمد في الوصف بالشجاعة وتفارق الشكر في الاعتقاد بالجنان[1] في مقابلة الإنعام وأما النسبة على ما اختاره البعض **(ف)** هو **(أخص)** مطلقاً من الحمد لتصادقهما في الثناء باللسان في مقابلة الإكرام وتفارق الحمد في الوصف بالجميل على علم زيد وشجاعته وهذا أي بيان النسبة على الوجه المذكور صريح في أن الإطلاق على كل واحد من الثلاثة لا على المجموع فلا حاجة إلى العناية التي ارتكبها قدس سره من أن الشكر يطلق على اللسان اتفاقاً وإنما الاشتباه في إطلاقه على فعل القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جمعه الشاعر مع الأخيرين وجعلها ثلاثة علم أن كل واحد منها شكر على حدة فإن الواو بمعنى أو في قولهم الحيوان إنسان وفرس لا في قولهم السكنجبين خل وعسل انتهى فإنه مع ما فيه من النظر كما عرفت آنفاً مستغنى عنه ببيان النسبة بالوجه المذكور **(من أخر)**.

قوله: (ولما كان الحمد) إشارة إلى وجه اختيار الحمد على الشكر مع أنه أعم مورداً وأحسن موقعاً فبين اختياره فقال ولما كان الحمد الخ فحينئذ السؤال المقدر يكون استفساراً وإلى ما ذكرنا أشير إليه في الكشاف كما يظهر لمن له فكر صائب ونظر ثاقب وأكثر المحشين ذهبوا إلى أنه جواب سؤال على جعل النسبة بينه وبينهما بالعموم من وجه لأن النبي عليه السلام جعل الحمد رأس الشكر فيكون جزءاً فيكون الحمد أعم مطلقاً منه أو مساوياً له كما هو شأن الجزء وقال أيضاً عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده وهو أيضاً يقتضي عمومه أو مساواته لأن الأعم من وجه لا يكون جزءاً من الأخص من وجه ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه فأجاب بقوله ولما كان الحمد الخ وهذا ضعيف لأن جعل الحمد رأس الشكر لا يشعر بالجزئية فضلاً عن الاقتضاء فإن مثل هذا يراد به العمدة والكمال فيه كقوله عليه السلام: «حب الدنيا رأس كل خطيئة» أي منشأوه ومنبعه والرأس في مثل هذا لا يراد به الجزء المخصوص ولا ما هو في منزلته كما هو الشائع في الاستعمال وأيضاً قوله عليه السلام: «ما شكر الله» الخ نفي الكمال وهذا شائع فيه وأيضاً ولو أريد به نفي أصله لما كان للتخصيص وجه لأن سائر الأركان كذلك فمنشأ الاعتراض في غاية الوهن ومن استيلاء الوهم والعلامة الزمخشري جعل كون الحمد إحدى شعب الشكر منشأ لقوله عليه السلام: «الحمد رأس الشكر» فكيف يكون هذا القول الشريف منشأ للوهم السخيف.

---

(١) وهذه العبارة أولى من اللسان بالجنان كما وقع في المطول يعرفه ذوو العرفان.

قوله: (**من شعب الشكر**) أي من إفراد الشكر وجزئياته عبر بها مع أنها ملائمة للأركان تنبيهاً على اشتراط كل منها بالآخر كما مر مراراً فالشعب استعارة للأفراد بعد اعتبارها كالأجزاء وهي جمع شعبة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الأضداد وأصل الشعبة الخشبة[١] المتشعبة قيل قال قدس سره هو إحدى شعب الشكر باعتبار المورد وإن كان الشكر إحدى شعبه باعتبار المتعلق وعبر عن الأقسام بها لتشعبها من مقسمها فإذا لم يعترف العبد بإنعام المولى ولم يثن عليه بما دل عليه على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهوراً كاملاً وإن اعتقد وعمل لم يعد شاكراً لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها كما أن كفرانها إخفاؤها وسترها والاعتقاد أمر خفي في نفسه وعمل الجوارح وإن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما يقصد به إذا لم يعين له بخلاف النطق فإنه ظاهر في نفسه ومعين لما أريد به وضعاً فهو الذي يفصح عن كل خفي فلا خفاء فيه ويجلي عن كل مشيئة فلا احتمال له وكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشملها على حقيقته إذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم انتهى وهذا البيان منه قدس سره على مذاق صاحب الكشاف وإلا فهو مخالف صريحاً لما حققه في حاشية المطالع من أن الأعمال أدل على الشكر[٢] وفي كلامه إشارة إلى أن الشكر بمنزلة

قوله: ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة الخ كون الحمد من شعب الشكر إنما هو باعتبار المورد وإن كان هو أعم منه باعتبار المتعلق فيكون الشكر باعتبار المتعلق إحدى شعبتي الحمد وعبر عن الأقسام بالشعب لأنها متشعبة عن المقسم هكذا قيل لكن أخذ معنى الجزء من لفظ الشعب أظهر من أخذ معنى الجزئي ولفظ أشيع أفعل من المزيد فهو من النوادر والمعنى أشد إشاعة وإظهاراً للنعمة وإنما كان الحمد أشيع للنعمة لأن الألفاظ أظهر دلالة على المعاني لأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني فإذا ذكرت أفادت معانيها الموضوعة التي هي لها قطعاً من غير احتمال معنى آخر غير معناها بخلاف الاعتقاد لخفائه واحتجابه وبخلاف أفعال الجوارح لأن الأفعال إذا وجدت لا يتعين منها المقصود بلا احتمال أمر آخر لأنها ما وضعت بإزاء المعاني ولهذا يحتمل خلاف ما قصد بها فإنك إذا قمت تعظيماً لأحد احتمل قيامك أمراً آخر غير التعظيم له لأن القيام لم يعين للتعظيم وأما النطق فهو يفصح عن كل خفي وجلي وكل مشتبه فليس فيه احتمال بل هو ظاهر في نفسه ومظهر لما أريد به معيناً ولذلك كان الحمد رأس الشكر فكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها وأصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشهرها وأشملها على حقيقة الشكر وإظهار النعمة حتى إذا فقد الحمد كان ما سواه بمنزلة العدم قال صاحب الكشف تحقيق قوله عليه السلام: «الحمد رأس الشكر» إن الحمد باللسان رأس الشكر لكن إنما يعتد به إذا واطأ القلب وإلا فهو كذب واستهزاء فلاشتماله على عمل القلب واللسان يكون أفضل من عمل القلب وحده.

---

(١) فيه استعارة مكنية وتخييلية شبه الشكر في الذهن بالشجرة العالية في العلو والارتفاع وكثرة الانتفاع مكنية وأثبت له ما هو رديفها أعني الشعب استعارة تخييلية أو شبه إفراد الشكر بالشعب في تشعبهما من أصل واحد وكونهما سببا زينة وقوامهما بهما فهي استعارة مصرحة.

(٢) إذ الأفعال تدل على المراد دلالة قطعية والقول دلالة وضعية ويجوز تخلف المدلول عن الدال دلالة =

الجسد والحمد بمنزلة رأسه كما أوضحه لكن بعد كونه بمنزلة الكل والحمد بمنزلة الجزء فحينئذ يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه الشكر في النفس بالجسد في القوام بأشياء كثيرة فهذا التشبيه استعارة بالكناية وإثبات الرأس له الذي هو من لوازم المشبه به تخييلية هذا مقتضى كلامه ولا يخفى أن فيه تكلفاً فإن هذا يناسب كون الشكر كلا والحمد جزءاً حقيقة وهذا بناء على الادعاء كما أشرنا فالأولى أن يجعل الرأس مستعاراً لما هو عمدة واصل للشيء استعارة مصرحة كما أشار إليه المصنف بقوله والعمدة فيه عطف عليه عطف تفسير.

قوله: (أشيع للنعمة) أي أكثر إشاعة وإظهاراً من سائر شعبه وهو أفعل التفضيل من الأفعال وهو مذهب سيبويه ومختار الكوفيين وعليه الرضي لكثرة استعماله مثل أبلغ من المبالغة والجمهور على أنه نادر موقوف على السماع وقيل معناه أكثر شيوعاً وتناولاً إذ ما نعمة إلا ويمكن التعبير عنها والتحميد بإزائها بخلاف العمل والاعتقاد وفيه نظر لأنه غير مسلم في نفسه إذ الاعتقاد أكثر تناولاً منه مع أنه لا يلائم قوله لخفاء الاعتقاد الخ فالأول هو المناسب للمقام وكفى بسيبويه قدوة لنا قوله أشيع خبر بعد خبر أو الأول حال أو صفة والثاني خبر **(وأدل)**.

قوله: (على مكانها) أي وجودها[1] مصدر ميمي من الكون بمعنى الوجود قوله للنعمة أي التعظيم الناشيء من النعمة وإنما اختاره تنبيهاً على أن الحمد أي الثناء باللسان يلزم أن يكون في مقابلة النعمة إذا اعتبر فرداً من الشكر وإن لم يلزم أن يكون في مقابلتها إذا أخذ حمداً لغوياً.

قوله: (لخفاء الاعتقاد) فكونه فعلاً يشعر عن تعظيم المنعم قد مر توضيحه لكن هذا بالنسبة إلى المخلوق وأما بالنسبة إلى الخالق فهو غير تام والحمد والشكر لا يكونان إلا للخالق حقيقة فحينئذ يكون الشكر بالقلب أساس سائر الشكر وموقوفاً عليه لصحة ما سواه كما قرر في موضعه فالأولى أن يقال[2] إن الحمد أي الثناء باللسان لدلالته على الاعتقاد بالجنان جعل رأس الشكر إذ به يظهر اعتقاده الذي هو العمدة في التعبد وبه يحصل سعادة الدارين والنجاة من عقوبة الكونين ولذا قال عليه السلام: «الحمد رأس الشكر». لدلالته على أساس الشكر إذ من اعتقد ولم يقر مع تمكنه من الإقرار فاعتقاده هدر عند بعض الأئمة ولم ينفعه في الآخرة وإن ذهب المحققون إلى اعتباره في بعثه عند ربه مع شرط فيه سيجيء توضيحه بعونه تعالى في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] الآية

= وضعية دون الدلالة العقلية مع أن في اللفظ احتمال الاستهزاء ولذا قيد بالتعظيم والاحتمال مشترك بينهما مع قوة الدلالة في الأعمال وما ارتكبوه في الجواب لا يخلو عن كدر.

(١) قيل ومكان النعمة المراد به النعمة على طريق الكناية المجلس العالي كناية عمن هو فيه أو لفظ مكان مقحم لورودها كذلك في كلام العرب ثم قال وأما كونه مصدراً ميمياً بمعنى الكون والثبوت فبعيد انتهى لم يبين وجه بعده كما هو عادته من ادعاء شيء وعدم اتيان شيء معتد به واستعماله في كلامهم بهذا المعنى بحيث يعد انكاره مكابرة ولا لمكان الالتباس قال ما قال.

(٢) كلام على المصنف.

ولا ينفعه في دينه ومن هذا قال عليه السلام: «ما شكر الله من لم يحمده» إما في الدنيا فظاهر وأما في الآخرة فعند بعض الأئمة وهذا المعنى مما خطر بالبال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير.

قوله: (وما في آداب الجوارح من الاحتمال) جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه السلام «الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده» الآداب بالهمزة والدال المهملة وآخره موحدة كالأتعاب لفظاً ومعنى والجوارح أعضاء الإنسان لأنه بها يكسب الأعمال من جرح بمعنى كسب قال الله تعالى: ﴿ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ [الأنعام: ٦٠] الآية قيل هذا الحديث رواه[١] عبد الرزاق من طريق الديلمي عن قتادة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وإنكار الطيبي له وقوله لم يوجد في الأصول لا يلتفت إليه[٢].

قوله: (والذم نقيض الحمد) والمراد الذم بمعنى الوصف بالقبح وعيوب على وجه التحقير نقيضه أي مساوٍ لنقيضه الذي هو لأحمد إذ وضع مساوي النقيض أو الأخص منه بوضع النقيض كثير شائع وقد قرر في موضعه أن للتصورات نقيضاً بمعنى التخالف لا بمعنى التمانع فهما متخالفان وإنما قال نقيضه مع أن الظاهر أنه ضده لكون كل منهما وجودياً إذ التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب وفي غيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر كما في المواقف وللإشارة إلى ذلك قال والذم نقيض الحمد ولم يقل ضده فأما المدح بمعنى عد المآثر فهو نقيض الهجو والفرق بين المدح بالمعنى الأول وبينه بالمعنى الثاني وأيضاً الفرق بين الذم والهجو يحتاج إلى التأمل.

قوله: (والكفران) الذي هو عبارة عن جحود النعمة وسترها **(نقيض الشكر)** بالمعنى الذي أوضحناه والكفران إنما يتحقق بالسلب الكلي كما أن الشكر يتحقق بالإيجاب الجزئي فإنه إذا تحقق بإحدى الموارد الثلاثة لم يتحقق الكفران قال الله تعالى: ﴿لئن شكرتم

قوله: وما في آداب الجوارح أي في إبقائها.

قوله: والذم نقيض الحمد هذا مبني على أن يكون الحمد والمدح مترادفين وأما إذا كان الحمد أخص من المدح فلا لأن نقيض الحمد هو اللاحمد واللاحمد لا يلزم أن يكون ذماً لجواز أن يكون مدحاً بفعل غير اختياري ويمكن أن يراد بالنقيض المقابل فإن الذم مقابل الحمد من حيث إن الحمد وصف بالمناقب والخصال الحميدة والذم وصف بما يقابلها بعد أن كان كلاهما باللسان فعلى هذا يكون الذم نقيضاً للحمد سواء كان الحمد أخص من المدح أو كانا مترادفين.

قوله: والكفران نقيض الشكر أي مقابله لأن معنى الكفران الستر أي ستر للنعمة وفعل ينبىء عما يضاد تعظيم منعمها وذلك يكون بالقول والاعتقاد أو الجوارح كالشكر بعد أن كانا في مقابلة النعمة.

---

(١) لعل العبارة مقلوبة صوابها ما رواه الديلمي من طريق عبد الرزاق انتهى. (لراقمه).

(٢) قال مولانا خسرو وهذا الحديث رواه بإسناده الإمام البغوي في آخر سورة بني إسرائيل.

لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ [إبراهيم: ٧] فعلم أن الكفران مقابل الشكران ثم إن الحمد كون نقيضه الذم بناء على الترادف كما اختاره الزمخشري وأما إذا جعل الحمد أخص من المدح كما اختاره المصنف ففيه إشكال لأنه نقيض المدح ونقيض العام إنما يكون نقيض الخاص إذا أريد الصدق بين نقيض أحدهما على جميع ما يصدق عليه نقيض[١] الآخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون أحد المفهومين عين نقيض المفهوم الآخر وهو ليس بمتحقق هنا إذ اللاحيوان الذي هو نقيض الأعم ليس عين اللاإنسان الذي هو نقيض الأخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الآخر نعم يصدق مفهوم اللاإنسان على كل ما يصدق عليه اللاحيوان لأن نقيض الأخص أعم مطلقاً من نقيض الأعم كيف ولو استلزم صدق أحد المفهومين على كل ما يصدق عليه الآخر اتحادهما لاتحد الحيوان مع الإنسان لأن كل إنسان حيوان ثم التعرض لبيان النقيض إذ الأشياء تنكشف بأضدادها فهو في الحقيقة توضيح للحمد.

قوله: (ورفعه بالابتداء) تعرض لذلك مع ظهوره وشهرة أمره لدفع ما يتوهم من أن المجرور معمول المصدر واللام للتقوية فيكون ظرفاً لغواً[٢] والخبر محذوفاً أو للتمهيد لبيان أصله **(وخبره لله)** إذ لو تعلق بالحمد مثل قولنا وجب الحمد لله لكان الخبر محذوفاً واختل المراد إذ المق أن الحمد مستحق أو مخصوص له تعالى لا إن حمد الله ثابت إذ الغرض[٣] إنشاء الحمد بإخبار ثبوت جنس الحمد أو كل حمد له تعالى ولا يحصل إلا بأن الحمد ثابت له تعالى ولا يحصل بأن حمد الله ثابت وفي قوله وخبره لله تنبيه على أن المسند مجموع الجار والمجرور مسامحة[٤] وأن القصر من قبيل قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن جنس الحمد أو كل حمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصراً غير حقيقي إذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد أن يوجد قصراً حقيقياً فإن من صفاته كونه عرضاً ومصدراً وملفوظاً إلى غير ذلك ومن قال إن القصر حقيقي أراد به قصر الصفة على الموصوف كما ذهب إليه البعض أي قصر

---

(١) اعترض بأنه على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضاً وضداً للذم إذ التضاد من الطرفين وقد تقرر عندهم أن ضد الواحد لا يكون إلا واحداً فالأولى أن المراد من النقيض المنافي ومنافي العام مناف للخاص أو يقال إن قول المصنف وهما أخوان إلى هنا داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر وهذا الأخير ضعيف لأن كلام الكشاف مغاير لكلام المصنف وأنت خبير بأن السواد ضد للبياض والحمرة والصفرة والخضرة وبالعكس فلا يعرف وجه ما قاله من أن ضد الواحد لا يكون إلا واحداً.

(٢) فيكون ظرفاً لغواً كما ذهب إليه البعض وذهب بعض إلى أن الحمد مرفوع بالجار والمجرور فاعلاً بناء على عمل الظرف وإن لم يعتمد وإن الفاعل مقدم والتقدير لله الحمد وكون ذلك مما توهم بعض صرح به منلاخسرو.

(٣) إشارة إلى أن قول القائل الحمد لله ليس بحمد إذ إخباراً أن الحمد ثابت له تعالى ليس بحمد بل خبر استعمل لإنشاء الحمد وهذا مراد من قال إن الجملة خبر لفظاً وإنشاء معنى.

(٤) مسامحة قد مر الكلام فيه في بحث باء البسملة.

الحمد عليه تعالى فإنه حقيقي مع أن فيه مناقشة لبعض المحققين وكلامنا في قصر الموصوف على الصفة كما هو الصواب وتمام البحث في شرح التلخيص في أواخر بحث المسند.

قوله: (وأصله النصب) لأن الشائع في نسبة المصدر إلى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع استعماله منصوباً بإضمار الفعل قال سيبويه من العرب من ينصب المصادر بالألف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها عامة بني تميم وكثير من العرب وفي شرحه للسيرافي إذا دخل الألف واللام على المصدر حسن الابتداء كما في الحمد لله والويل لك فإذا نكر ضعف الابتداء به إلا أن يكون فيه معنى المنصوب نحو سلام عليكم والمراد بمعنى المنصوب هو إخبار فإذا نصب فمعناه أحمد الله حمداً فإذا رفع فكأنه قال أجري وشأني فيما أفعله الحمد لله انتهى. ملخصاً قال قدس سره إنما كان أصله النصب لأن المصادر أحداث متعلقة بمحالها فتقتضي أن تدل على نسبتها إليه والأصل في بيان النسب والتعلقات هو الأفعال فهذه مناسبة تقتضي أن تلاحظ مع المصادر أفعالها وتأيد ذلك بكثرة النصب في بعضها والتزامه وقد ينزلونها منزلة أفعالها لفظاً فتسد مسدها وتستوفي حقها لفظاً ومعنى فلا يستعملونها معاً ويجعلون ذكر أفعالها كالشريعة المنسوخة في أنه خروج عن طريقة معهودة إلى طريقة مهجورة يستنكرها المتدين بعقائد اللغة انتهى. وهذا كله بناء على ظاهر الحال ومقتضى اللغة وأما مقتضى الحال فقد يستدعي خلاف ذلك والنظر عند أرباب البلاغة إلى مقتضى الحال وعن هذا قال وإنما عدل عنه الخ. فمعنى قوله وأصله أي أصله في حدّ ذاته وبالنظر إلى كونه صفة قائمة بالغير النصب وأما بالنظر إلى مقتضى المقام فقد تكون الجملة الفعلية راجحة وقد تكون الجملة الاسمية مختارة بل واجبة ولذا نراهم أن بعضهم اختار النصب والجملة الفعلية لاقتضائها اعتبار نكتة لا يخلو حسنها عنده والبعض الآخر رجح الجملة الاسمية لإرادة لطيفة مرجحة أو موجبة لذلك واختلاف العبارات باعتبار الاختلافات شائع ذائع في مقام الخطابيات لكن النكتة التي اقتضت كون الجملة اسمية أقوى النكات ولذلك اختيرت في النظم الجليل كما قرره المصنف بقوله ليدل الخ وتحية سيدنا إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿سلام﴾ [الأنعام: ٥٤] بالجملة الاسمية عدت مبالغة من تحية الملائكة عليهم السلام بقولهم: ﴿سلاماً﴾ [هود: ٦٩] وبه ظهر علو مقامه ورفعة شأنه من مقامهم عليهم السلام نفعنا الله تعالى بشفاعتهم قوله

قوله: وأصله النصب وقد قرىء به أي أصله النصب بإضمار فعل تقديره نحمد الله الحمد ليوافق ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] قال الزجاج الحمد رفع بالابتداء وهو الاختيار لأن السنة تتبع القرآن ولا يلتفت إلى غير الرواية الصحيحة التي قرأ بها المشهورون بالضبط والثقة ويجوز الحمد لله يريد أحمد الله الحمد إلا أن الرفع أحسن وأبلغ في الثناء على الله تعالى وهذه القراءة ما ذكرها ابن جني قال صاحب الانتصاف يدل على ذلك أن سيبويه اختار في قول القائل فإذا له علم علم الفقهاء الرفع وفي قوله فإذا له صوت صوت حمار النصب لإشعار النصب بالتجدد المناسب للأصوات وإشعار الرفع بالثبوت الذي هو في العلم مدح.

(وقد قرىء به) أي قراءة شاذة منسوبة لهارون بن موسى العتكي ومراده التأييد بكون النصب أصلاً ولا يخفى ضعفه إذ لا يقاوم القراءة المتواترة فضلاً عن دلالته على أصالته.

قوله: (وإنما عدل عنه)[1] لأن أصله بناء على مقتضى اللغة حمدت أو أحمد لله حمداً حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وأدخلت اللام عليه وعدل عن النصب **(إلى الرفع)** وقدم الحمد وجه العدول ما ذكره وأما بالنظر إلى العلة المقتضية فلا عدول.

قوله: (ليدل على عموم الحمد) أي بوسطة اللام جنساً كان أو استغراقاً ودلالة المجموع بالوضع النوعي وفيه إشارة إلى أن النصب لما دل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ امتنع قصد العموم لدلالته على النسبة إلى الفاعل المعين وينكشف منه أن النسبة إذا اعتبرت إلى فاعل ما لا يمتنع قصد العموم كيف وقد ذهب أئمة الشافعي إلى أن اضرب مختصر من أطلب منك ضرباً فلا عموم لكنه يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ومقام الحمد قرينة واضحة على العموم وما نقل عن المص هنا كما كتبنا[2] في الهامش منظور فيه إذ قوله إذ يمتنع إنشاء الحمد لله الذي يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع ضعيف إذ الحامد إنشاء الحمد بإخبار أن كل حمد من كل حامد أو جنسه مختص ثابت له تعالى فالحمد لله الذي انشاء الحامد يقوم بنفسه ولا عموم فيه بل العموم في إخباره أن كل حمد قائم بكل أحد مستحق له وهذا الخبر ليس بحمد بل هو محمود به ويحصل بذلك الإخبار الحمد والثناء وهذا ظاهر ولعل هذا المنقول افتراء عليه واعترض بأن اللام إذا قارنت النصب أيضاً بحمل على العموم فأجيب بأن ذلك عموم حمد المتكلم وليس

قوله: وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته المراد العموم بالنسبة إلى الحامد لا العموم بالنسبة إلى افراد الحمد فإن ذلك إنما يستفاد من اللام الاستغراقية مع معونة المقام لا من الرفع ألا يرى إذا قلنا أحمد الله الحمد بالنصب وجعلنا اللام لاستغراق الجنس يفيد الشمول والإحاطة بالإفراد وإنما كان أصله النصب لأن المصادر أحداث متعلقة بمحالها التي هي صادرة عنها لأنها معان غير قائمة بأنفسها محتاجة في قيامها إلى المحل فكانت هذه المصادر تقتضي أن تدل على نسبتها إلى محالها اقتضاء ذاتياً والأصل في الدلالة على النسب والتعلقات هو الأفعال الاصطلاحية فهذه المناسبة تستدعي أن تلاحظ مع المصادر أفعالها الناصبة لها وقد تأيدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بأفعال مضمرة كقولهم شكراً وكفراً وعجباً وسقياً ورعياً ومنها سبحانك ومعاذ الله ولا يكاد تستعمل معها أفعالها الناصبة لها وقد كان استعمالها معها عند أهل اللغة كالشريعة المنسوخة في أنه خروج عن طريقة مسلوكة إلى طريقة متروكة.

---

(١) الأولى وإنما عدل عنه وادخل اللام إلا أن يقال الكلام في الحمد مع اللام.

(٢) قيل إن هذا على تقدير أن يكون اللام في المبتدأ للعموم وفيه نظر لأنه أريد به معناه الذي يفيده النصب من إنشاء الحمد من نفس الحامد واللام في النصب متعين للجنسية إذ يمتنع إنشاء الحمد الذي يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع كذا نقل عن المص وفيه نظر يعرف بالتأمل.

بمقصود والمقصود العموم على الإطلاق وليس بلازم ولو قدر نحمده فلا عموم أيضاً لأنه إن سلم عمومه بالنسبة إلى العباد لا يتناول حمده تعالى وأما الاعتراض بأنه أيضاً لا يتناول محامد العباد الواقعة في الماضي ضعيف لأن المراد إنشاء لا إخبار كالجملة الاسمية فكما أنها محمود بها لا حمد كذلك الجملة الفعلية محمود بها يحصل بها الحمد من الحامد بالثناء بأنا نحمد معاشر المخلوقات بأسرها فيراد به الاستمرار فيتناول الماضي أيضاً وبه يظهر ضعف ما قيل إن المفعول المطلق يدل على الحدث ولا يصدر عن الفاعل إلا حقيقة ذلك الحدث في ضمن فرد دون الافراد فيكون لامه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى. لأنا بينا أن هذا اللفظ ليس يحمد بل محمود به فيفيد الحمد بالنصب أن حقيقة الحمد من حيث تحققه في ضمن كل فرد فرد فيحصل بهذا الثناء حمد قائم بالحامد ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين الحمد وبين ما يحصل به الحمد بل دلالة لام الجنس على العموم في مثل هذا أقوى من لام الاستغراق.

قوله: (وثباته له دون تجدده وحدوثه) دون تجدده حال من ثباته أي متجاوزاً عن التجدد والحدوث قيد بذلك لأن الفعل يدل على الثابت المقارن بالتجدد والحدوث لما في مفهومه من الزمان كذا قيل فلو قال ليدل على الدوام والثبوت احتراز عنه لكان أخصر على أن الثبوت اسم مصدر من ثبت الشيء يثبت إذا دام واستقر كما في المصباح وشموله للدوام التجددي غير ظاهر وصاحب الكشاف اكتفى بثبات المعنى وعطف عليه استقراره عطف تفسير لما عرفت مما نقل من المصباح قوله وحدوثه عطف تفسير للإشارة إلى أن التجدد بمعنى الحدوث لا التقضي شيئاً فشيئاً فإن الفعل لا يفيده إلا من قرينة خارجية واستعماله في الأمور الثابتة كعلم الله قيل إنه مجازي ولا يخفى ضعفه قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية دلت على خيريتهم فيما مضى ولم تدل على انقطاع طرف كقوله تعالى: ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾ [النساء: ٢٣] الآية انتهى. وأما يعلم إن أريد به التعلق الحادث الذي يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشيء موجوداً فلا إشكال وإن أريد به إثبات المعلوم كناية فلا إشكال في تجدده أيضاً والجملة الاسمية لا تدل على الدوام والثبوت وضعاً وهو الذي أراد الشيخ عبد القاهر نفيها وتدل على ذلك عقلاً في مقام التمدح ونحوه على ما ذكره الرضي في الصفة المشبهة أنها لما تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل إذ الأصل في كل ثابت دوامه أي لم يظهر ما يقطعه وهذا هو مراد المصنف بقوله ليدل على ثباته الخ فلا منافاة بين نفي الشيء وإثبات غيره لكن يلزم اجتماع الدلالة العقلية والوضعية في لفظ واحد بإطلاق واحد والمصنف ممن يجوز عموم المشترك لكن كون ما نحن فيه من هذا القبيل محل نظر وأما الإشكال بأن الجملة الاسمية التي خبرها فعلية تفيد التجدد كالجملة الفعلية وكذا إذا كان خبرها ظرفاً إذ عند الأكثر مأولة بجملة فعلية فمدفوع بأن هذا إذا لم يوجد داع إلى قصد الدوام والثبات وأما إذا وجد ذلك فلا بل يقدر باسم الفاعل نظراً إلى الداعي قال المصنف في سورة هود في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾ [هود: ٨١] والأولى جعل الاستثناء في

القراءتين عن قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل﴾ [النساء: ٦٦] ولأبعد أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح انتهى. فغير الأفصح إذا مال إليه أكثر القراء بالقراءة المتواترة ميلاً إلى المعنى وتصحيحاً له فاختيار مذهب البعض لقصد الدوام والثبات جوازه وحسنه ليس بمستنكر لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية على الدوام بقرينة العدول إذ لا بدّ في العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة على الدوام والثبوت.

قوله: (وهو من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها) قيل لأن هذه المصادر إن لم يبين بعدها ما تعلقت به فاعل أو مفعول إما بحرف جر أو إضافة المصدر إليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك سقياً وإن بين فاعله أو مفعوله كذلك فيجب[1] نحو شكراً لك ولبيك وسبحانك هذا قول البعض من النحاة والبعض الآخر حمل الكلام على إطلاقه وقالوا مثل حمدت الله حمداً وعجبت عجباً ليس من كلام الفصحاء صرح به العارف الجامي وكلام المص يميل إلى هذا القول حيث أبقى الكلام على إطلاقه وكذا كلام الزمخشري على إطلاقه حيث قال إنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار كقولهم شكراً وكفراً وعجباً وأما أشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة انتهى. فأطلق وبالغ في عدم الاستعمال معها وأشار إلى أن الاستعمال معها كالتمسك بالشريعة المنسوخة وقول الكشاف في معنى الإخبار أي لا الإنشاء ولذا فصل عنه سبحان الله ونحوه لأنه في معنى الإنشاء كذا في الكشف ولم يبين وجه تقييده في معنى الإخبار فإن الإنشاء كما اعترف به صاحب الكشاف مما يجب حذف فعله ولا يظهر لطف قوله أي لا الإنشاء قيل وذهب ابن مالك والشلوبين إلى أنه يجب في الإنشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق أي صاحب الكشاف في قوله في معنى الإخبار لا الإنشاء إلى آخره انتهى. وهذا غريب لأن المنفهم من كلام الكشاف عكس ذلك والملخص ما ذكرناه وأن كلام المص مطلق سواء كان إنشاء أو إخبار أو سواء كان مع اللام أو الإضافة أو لا وشرط بعضهم أن لا يكون ذلك المصدر لبيان النوع احترازاً عن قوله: ﴿ومكروا مكرهم﴾ [إبراهيم: ٤٦] ﴿وسعى لها سعيها﴾ [الإسراء: ١٩] انتهى. وكلام المص ساكت عنه أيضاً وكلام الرضي وهو[2] والضابط هنا ما ذكرناه من ذكر الفاعل أو المفعول بعد المصدر مضافاً إليه أو بحرف الجر لا لبيان النوع ناطق بذلك الشرط.

قوله: (والتعريف فيه للجنس) آخره لأنه مؤخر معنى وإن كان مقدماً لفظاً ذهب

---

(١) وبعضهم ذهب إلى أن وجوب الحذف في مثل حمداً فيما استعمل باللام والسر في وجوب حذف فعله إذا كان مستعملاً باللام كثرة استعماله بها دون غيرها والإضافة في مثل اللام وقيل حتى لا يلزم الاجتماع بين العوض والمعوض عنه لأن اللام عوض عن الفعل.

(٢) أي كلام الرضي.

المحققون إلى أن التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين فهو إشارة إلى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن وهذا القدر متحقق في جميع معنى اللام وقولهم من حيث هو معين احتراز فإن النكرة يقصد بها التفات النفس إلى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وإن كان متعيناً في نفسه ومعلوماً للمخاطب لأن الكلام في العالم بالوضع وبين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق واضح فإذا دخلت اللام على اسم الجنس فإما أن يشار بها إلى حصة معينة فرداً كان أو إفراداً مذكورة تحقيقاً أو تقديراً تسمى لام العهد الخارجي ونظيره العلم الشخصي وإما أن يشار بها إلى الجنس نفسه فإما أن يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قولنا الرجل خير من المرأة ونظيره علم الجنس وإما أن يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق ونظيره كل مضاف إلى نكرة أو في ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى لام العهد الذهني ونظيره النكرة في الإثبات فإن قلت إذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع وإشارة إلى تعيين معنى اللفظ في جميع أقسام التعريف فلم لم يجعل العهد الخارجي راجعاً إلى الجنس كأخويه قلنا إن فيه مانعاً عن ذلك الجعل وهو كون معرفة حصة معينة من المسمى شرطاً فيه ولا يكفي فيه كون المسمى معلوماً مثل الاستغراق والعهد الذهني فإن المراد فيهما المسمى ومعرفته كافية فيهما لا يحتاج إلى معرفة أخرى فالفرق ظاهر ومثل هذا جعله تحكماً من سوء الفهم أو من استيلاء الوهم نعم يحتاج في الاستغراق أو العهد الذهني إلى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققاً في ضمن جميع الافراد أو في بعض الافراد والفرق بين الاحتياج إلى معرفة أخرى غير معرفة الجنس والمسمى كما في العهد الخارجي وبين الاحتياج إلى قرينة معرفة تحقق المسمى المعلوم في ضمن جميع الافراد أو بعضها جلي على كل غبي فضلاً عن ذكي ومن لم يفهم ذلك الفرق فليتهم وجدانه ألا يرى أنهم قالوا إن في العهد الخارجي وضعاً آخر فيكون المعرف بلام العهد الخارجي موضعاً بإزاء كل فرد معهود بوضع عام بخلاف الاستغراق والعهد الذهني فإن المراد كما مرّ فيهما المسمى المعلوم لا الافراد كلا أو بعضاً لكن يقع في الخارج على الافراد كلا أو بعضاً بقرينة خارجية والفرق بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح لا سترة فيه وصرح به النحرير في المطول في بحث الاستعارة بل جميع ما ذكرنا مسطور فيه كما يظهر على من تصفح كلامه وأمعن نظره وأما إذا أريد باللام الماهية بشرط لا شيء كما في مثل الإنسان نوع أو إذا قصد بها الماهية في ضمن الفرد كما في القضية المهملة سواء كان في ضمن جميع الفرد أو البعض بلا قرينة على أحدهما فالأول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يعدوها منها ولم يلتفتوا إليها لقلة استعمالها لا سيما بالنظر إلى الأحكام وكذا الثاني من فروعه أيضاً لكنهم لم يتعرضوا لأنه في الحقيقة إما متحقق في ضمن الجميع فيكون استغراقاً أو في ضمن البعض فيكون العهد الذهني أو هو داخل في العهد الذهني أي تحققه في ضمن بعض

الافراد متيقن على التقديرين لأنه متيقن نظيره رفع الإيجاب الكلي فإنه للسلب الجزئي لتيقنه فلا يكون قسمان آخران ومن فروع لام الجنس ادعاء العينية نحو البطل المحامي وادعاء الاشتهار بمدلول المعرف ووالدك العبد.

قوله: (معناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد أن الحمد ما هو) أي معنى تعريف جنس الإشارة الخ أي الإشارة إلى الماهية من حيث هي هي أي لا بشرط شيء أعم من المخلوطة والمجردة مع وصف المعلومية والحضور في الذهن وتمييزها من سائر الماهيات هناك بخلاف المنكر لما مرّ من أنه وإن دل على ماهية حاضرة في الذهن بالنسبة إلى العالم بالوضع لكن لا إشارة فيه إلى حضور فيه ومنشأوه الوضع شخصياً كان أو نوعياً فلا تغفل فإن الواضع وضع النكرة بإزاء الماهية والمعنى مع قطع النظر عن معلوميته وأما المعرف بلام التعريف فوضعه بإزاء الماهية[1] والمفهوم من حيث معلوميته ومعهوديته فيكون الإشارة على وفق الوضع فالذهن لا يلتفت من سماع النكرة إلا إلى ذاته لا إلى تعينه وأما المحلى باللام فالذهن لا يلتفت إلا مع تعينه وعن هذا ظهر الفرق بين النكرة والضمير الراجع إليها وبين ما الموصولة والموصوفة فمراده بكل أحد كل أحد عالم بالوضع إذ لا ترجيح للبعض فيحسن إرادة الجميع على سبيل المناوبة كالخطاب العام باعلم مثلاً والمراد بالموصول جنس الحمد والإشارة إليه تعريفه ويؤيده كون أن الحمد ما هو بيان ما في قوله ما يعرفه والمعنى الإشارة إلى ما يعرفه من حيث إنه كذلك فيرجع إلى الإشارة إلى معلومية مفهوم الحمد فلا تسامح ولا حذف مضاف ورجحه بناء على أن المتبادر الشائع في

قوله: ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو فيه إشارة إلى أن تعريف الحقيقة راجع إلى تعريف العهد الذهني كما عليه المحققون اعلم إن المشهور عند الجمهور أن لام التعريف ثلاثة أقسام لأن لكل شيء ماهية وهي مغايرة للعموم والخصوص فاللام إما أن تدل على الماهية من حيث هي هي فهو تعريف الجنس نحو الرجل خير من المرأة أو على الماهية المخصوصة فإما أن تكون تلك الماهية مذكورة فيما سبق في اللفظ تحقيقاً أو تقديراً فهو العهد الذهني أو على الماهية العامة فهو تعريف الاستغراق وأما عند صاحب الكشاف فهو قسمان لأن لام التعريف هي اللام التي تدل على حضور شيء في ذهن السامع فإما أن يكون ذلك الشيء جزئياً أو كلياً فإن كان جزئياً فاللام لتعريف العهد خارجياً إن سبق له ذكر لفظاً أو تقديراً أو ذهنياً إن لم يسبق وإن كان كلياً فهو لتعريف الجنس ثم إنه محتمل للعلة والكثرة فهو في جانب الكثرة ذاهب إلى غير النهاية في المفرد والجمع وإما في جانب العلة فينتهي إلى الواحد في المفرد إلى الثلاثة في الجمع وإرادة الاستغراق وعدمه بحسب القرينة وذلك لأن اللام لا يعرف إلا ما دخلت عليه وما دخلت عليه هو الماهية لا إفرادها والاستغراق إنما هو باعتبار الافراد فهو ليس بمدلول اللام أصلاً وهذا إنما هو المنقول عن صاحب الكشاف في الحواشي من أن اللام لا تفيد شيئاً سوى التعريف والاسم لا يدل إلا على نفس الماهية المسماة بالحقيقة فإذن لا يكون ثمة استغراق أي استغراق مستفاد من اللام.

---

(١) أي وضعا نوعياً.

الاستعمال لا سيما في المصادر الجنس أو بناء على أن اللام لا يفيد إلا التعريف[١] في مدخوله عند عدم القرينة على العهد الخارجي والاسم لا يدل إلا على مسماه فلا مقتضى للحمل على الاستغراق فإذن ترجح الحمل على الإشارة إلى الماهية المذكورة وتعيينها ولذا اكتفى صاحب الكشاف بهذا لأن مؤدى الاستغراق حاصل في الجنس لأن اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهاني فإن فرداً من أفراد الحمد إذا لم يختص به تعالى فالجنس متحقق في ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص الجنس لكن المصنف بعد الإشارة إلى رجحانه لما ذكرنا جوز الاستغراق فقال أو للاستغراق وفي نسخة وقيل للاستغراق تنبيهاً على ضعفه.

قوله: (أو للاستغراق) أي اللام لتعريف الجنس لكن لا من حيث هي هي بل من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد بقرينة خارجية وهي أن ملاحظة شمول الافراد واستغراقها صريحاً في مقام تخصيص الحمد به تعالى أدخل في التعظيم وأقوى في التفخيم فحينئذٍ لم يكن اللفظ مستعملاً في المطلقة بل في المخلوطة فيكون مجازاً كما نقل عن صاحب كشف الكشاف وغيره من المحققين ولذا قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم إذ مدلول لام التعريف ومعناه الحقيقي هو المسمى والمفهوم ولا قرينة صارفة عنه إلى الاستغراق الذي هو المعنى المجازي لا لأن الاستغراق ينافي مذهبه لأنهم وإن كانوا قائلين بأن العبد خالق لأفعاله لكنهم يعترفون بأن الإقدار والتمكين منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم وقد صرح به صاحب الكشاف في سورة التغابن وتمام البحث في أوائل المطول وحواشيه له قدس سره ولكون الاستغراق مجازاً متعارفاً في المقامات الخطابية جوز المصنف مخالفاً للكشاف مع الإشارة إلى ضعفه لما ذكرنا ولضعفه وجه آخر وهو أن اللام الموضوعة لتعريف الحقيقة يلزم أن تكون موضوعة لغير التعريف وذلك لأن الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف نحو كل رجل وكل رجال ولا رجل ولا رجال وأيضاً يلزم من الجمع بين لام الحقيقة ولفظ المفرد الجمع بين المتنافيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول إن اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لا بعينها وإن لم يلزم ذلك عند من اختار كونه موضوعاً للماهية من حيث هي هي وأجيب عن الأخير بأن اللام إنما تدخل عليه مجرداً عن معنى الوحدة أو يراد به كل فرد فرد لا مجموع الافراد كما في شرح المفتاح له قدس سره وجواب الأول أن الاسم موضوع للماهية بلا شرط شيء وهي تتحقق في ضمن الماهية المخلوطة فالمستعمل فيه ليس إلا الماهية لا بشرط شيء واستغراق الافراد إنما فهم من القرينة ومن معونة المقام لا سيما في المقام الخطابي والماهية المأخوذة بلا شرط شيء معهودة أشير إلى حضورها وتعيينها في الذهن باللام ولا

---

(١) قيل نقل عن المص في حواشيه أن اللام لا تفيد سوى التعريف والإشارة إلى حضوره والاسم لا يدل إلا على مسماه انتهى.

يضره وجود الاستغراق في مثل كل رجل إذ الماهية المأخوذة فيه لا يعتبر عهديتها وحضورها في الذهن وإن كانت معهودة في نفس الأمر وبهذا ينكشف الجواب عن كونه مجازاً كما اختاره صاحب الكشاف ورضي به منلاخسرو وجه الانكشاف أن اللفظ ح مستعمل في معناه الموضوع له وهو الماهية بلا شرط شيء والافراد مستفادة من القرينة وقد سبق أن الفرق بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح.

قوله: (إذ الحمد[1] في الحقيقة كله له) ومعنى الحقيقة هنا وفي أمثاله نفس الأمر لا

قوله: إذ الحمد في الحقيقة كله له وإنما لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة إفادته للاستغراق لأن إفادة لام التعريف لمعنى الجنس بالوضع لا يحتاج في إفادتها له إلى التعليل بخلاف إفادتها للاستغراق فإنها لا بالوضع بل بقرينة خارجة عن الوضع فلا بد في إفادتها للاستغراق من دلالة الحال أو المقال فعلل إفادتها ههنا للاستغراق بدلالة الحال قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم قال صاحب اللباب إن اللام لا يفيد شيئاً سوى التعريف والاسم لا يدل إلا على نفس الماهية المعبرعنها بالجنسية فإذن لا يكون ثمة استغراق وقال الطيبي رحمه الله ما أدري كيف ذهل هذا الفاضل عن كلام صاحب المفتاح من أن الحقيقة من حيث هي هي صالحة للتوحد والتكثر لاجتماعها مع كل واحد منهما فإذا اجتمعت في المفرد والجمع في المقام الخطابي حملت على الاستغراق والحق إن الحمل على الجنس أو على الاستغراق إنما يظهر بحسب المقام ثم إن هذا المقام آت من الاستغراق لأن اختصاص حقيقة الحمدية به تعالى أبلغ من اختصاص افرادها جمعاً وفرادى لاستلزام الأول الثاني وسلوك طريقة البرهان أفضى لحق البلاغة وأيضاً أصل الكلام نحمد الله حمداً فيكون المراد بالحمد حمدنا وحمدنا بعض الحمد لأكله وفي اختصاص الجنس إشعار بأن حمد كل حامد لكل محمود حمد لله على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفة الكمالية المفاضة عليه من الفياض الحق جل وعلا فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل وهذا وإن لم يكن مذهب صاحب الكشاف لأنه يجعل العبد مستقلاً موجداً لفعله الاختياري جميلاً كان أو قبيحاً لكن لا يمنع أن الأقدار والتمكين من الله تعالى فمن ذلك الوجه يمكنه أن يعمم الحمد ويحمله على الاستغراق في بعض المقامات المقتضية له وقد صرح بهذا المعنى في أول التغابن فقال قدم الطرفين ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله ثم قال وأما حمد غيره فاعتداد بأن نعمة الله جرت على يده وبما ذكرنا سقط اعتراض صاحب الفرائد بأنه قال أراد بقوله وهم منهم إن ليس بعض الحمد لله بناء على مذهبه وليس كذلك فإنه لا حمد إلا لله تم كلامه ووجه آخر على أصله رحمه الله هو أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص به تعالى بل الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها فهو من باب ذلك الكتاب وحاتم الجواد لأنه الذي يحق أن يطلق عليه الحقيقة كأنه كل الحقيقة لا لأنها للاستغراق في المقام الخطابي.

---

(١) إذ الحمد في الحقيقة الخ تعليل للاستغراق والجنس فإن مؤدي الجنس مؤدي الاستغراق وكونه أصلاً لا ينافي ذلك إذ التعليل لبيان صحة مؤداه لا لبيان صحة حمله على الجنس فإنه أصل مستغن عن البيان.

مقابل المجاز إذ الحمد وإن كان بحسب الظاهر منسوباً إلى غيره تعالى كسباً لكنه في الحقيقة له تعالى لأنه خالق الأشياء كلها فالحمد على الكاسب راجع إلى خالقه إذ الخلق غالب على الكسب إذ الإيجاد وإعطاء الوجود يصح انفراد القادر به دون الكسب فإنه لا يصح انفراد القادر به فلا يعبأ به بالنسبة إلى الخلق فلا إشكال بأن من صلى وصام وقام يحمد عليه بالفعل الجميل الاختياري فيكون حمداً فلا يصح اختصاص الحمد به تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار أو بلام الاستغراق كما هو الملتفت إليه مرجوحاً وجه الاندفاع ظاهر مما قررناه واستفادة اختصاص جميع المحامد به تعالى من لام الاستغراق ظاهرة وأما من لام الجنس فلأن المبتدأ إذا كان محلى باللام يفيد قصره على الخبر فيفيد أن جنس الحمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى فيكون القصر إضافياً لما بيناه سابقاً لكن لما كان هذا الاختصاص مستلزماً لاختصاص الحمد به تعالى ذهبوا إلى أن اختصاص الحمد به تعالى حقيقي وإنه من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بأنه من قبيل قصر المتعلق على المتعلق إما راجع إلى قصر الصفة على الموصوف أو إلى عكسه إذ القصر لا يخلو عن هذين القسمين كما بين في فن المعاني فالمراد بالحمد إما مبني للفاعل أو مبني للمفعول أو الحاصل بالحمد أي الحامدية والمحمودية فالأخير أي المحمودية هو المناسب للمقام إذ العهد الخارجي مع عدم تعرض الشيخين له بعيد عن المرام إذ قد مرّ أن هذا اللفظ ليس بحمد بل هو محمود به ولا يحصل إلا بإخبار أن كل حمد أو جنسه من كل شخص مخصوص به تعالى وإخبار أن حمداً معهوداً مقصور عليه وإن حصل به الحمد لكنه ليس بمرتبة الإخبار المذكور قيل ويرد على ما قاله المصنف إن حمد العبد بصفة جميلة على الجميل الاختياري القائم به ليس حمداً لله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وإن خلقها والمتبادر من كون الحمد لله تعالى أنه المستحق له أو أنه محمود له انتهى. قد عرفت وجه اندفاعه بأن المراد المحمودية وهو وصف له تعالى ومعنى كونه مستحقاً له أنه تعالى مستحق لكونه محموداً أو متعلقاً للحمد لا أنه مستحق للقيام به وإن مثل هذا الكلام في غاية السقوط ولا يصدر مثله عن مثل المص فلا يليق عزوه إليه إذ أركان الحمد حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه فالحمد القائم بالعباد متعلق برب العباد وكون المراد بالحمد المحمدة بناء على أن كل محمدة له تعالى إما لكونه صفة له أو صادرة منه تعالى مخالف لما سبق من قوله وهو من المصادر الخ والتعريف للجنس ومعناه الخ فإنه ظاهر في أن المراد ماهية بالثناء والوصف بالجميل وقوله إذ ما من خير الخ بيان أن سبب الحمد وهو العطاء والكرم والنعماء ليس إلا منه تعالى فالحمد جنسه أو جميع افراده مختص به تعالى

وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فإنه تطويل للمسافة مع قصرها وفي اللطائف القشيرية اللام في الحمد للجنس ومقتضاها الاستغراق بجميع المحامد لله تعالى إما وصفاً وإما خلقاً فله الحمد لظهور سلطانه وله الشكر لوفور إحسانه ومن أراد الإطناب فعليه بمطالعة تفسير الإمام في سورة الأنعام.

أيضاً فلا دلالة فيه على أن المراد المحمدة قوله **(إذ ما من خير)** أي نفع[١] فيه للعباد **(إلا وهو)** تعالى **(موليه)** معطيه.

قوله: (بوسط)[٢] وهو ما لاختيار العبد مدخل فيه كالعلم وسائر المعارف من مكسوبات العبد **(أو بغير وسط)** وهو ما لا مدخل فيه لاختيار العبد أصلاً كالحسن والشجاعة والقوى المدركة والمحركة وتناسب الأعضاء وغير ذلك من النعم الموهبية كما فصل في تفسير ﴿أنعمت عليه﴾ وإلى هذا أشار بقوله **(كما قال الله تعالى: ﴿وما بكم**[٣] **من نعمة فمن الله﴾** [النحل: ٥٣] الآية وكون النعم الموهبية مما يحمد عليه قد مرّ بيانه فإن قيل إذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق أيضاً الحمد فلا يكون كله له تعالى قلنا قد سبق جوابه من أن الكسب بالنسبة إلى الخلق لا يعبأ به وإن كان في ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال إن ذلك راجع إليه تعالى باعتبار كون الأقدار والتمكين منه تعالى وإليه أشار المصنف بقوله في الحقيقة ولما كان الشر مقضياً بالعرض وأنه متضمن للخير لم يقل ما من خير وشر مع أن مقام الحمد يقتضي تخصيصه بالخير فلا مفهوم وإن كان القائل ممن يقول به قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] فإنه يدل على أن المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فإن معنى كونها من الله صدورها منه تعالى وهذه الآية برهان ساطع على أن الحمد لغيره تعالى ليس بحمد بل بحسب الظاهر فما فهم من إثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذماً للكافرين ويجوز أن يحمدوا ﴿بما لم يفعلوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] الآية فإنه يدل بمفهومه[٤] على أنهم إن أحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا من الأفعال الحسنة استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهر الحال.

قوله: (وفيه إشعار بأنه تعالى حي قادر مريد عالم) أي في إثبات الحمد له تعالى لأن الحمد يقتضي أن يكون المحمود عليه اختيارياً بخلاف المدح والفعل الاختياري لا يصدر إلا من الموصوف بتلك الصفات وعن هذا قال **(إذ الحمد لا يستحقه إلا من كان هذا شأنه)** وفيه إشارة إلى أن الحمد بمعنى الوصف بالجميل لا بمعنى المحمدة فمن حمل الحمد عليه هنا فقد غفل عن إشارته في مواضع عديدة من كتابه ولا إشعار في المدح ولذا اختير الحمد ولعل الأولى ترك هذا البيان[٥] والله المستعان والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيها وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة

---

(١) وظاهر هذا الكلام لا يتناول الحمد على صفاته تعالى إلا أن يقال إنها لكونها مبدأ للأفعال الجميلة والمنافع الجزيلة في حكم خير.

(٢) أما بوسط كالنعم الواصلة إلينا من يد غيرنا فما ذكر أولا هو الأولى.

(٣) وفي هذه الآية إشكال سيأتي دفعه من المصنف فالاشتغال بتوضيحه هنا خارج عن المقام.

(٤) أو على أن المؤمنين إن أحبوا أن يحمدوا بما فعلوا من الإيمان والإحسان لم يستحقوا الذم وهذا أولى مما ذكر أولاً.

(٥) إذ الحمد لا يكون إلا بعد العلم بأنه حي قادر مريد عالم فلو علم ذلك بالحمد لزم شائبة الدور والجواب باللمية والأنية لا يدفع ظاهر المحذور.

والقدرة صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وقال المص هي التمكن من إيجاد الشيء وقيل قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما شاء على ما يشاء ولذلك فلما يوصف به غير الباري تعالى كذا قاله في سورة البقرة فالأولى هنا حي قدير والإرادة والمشيئة عندنا عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات[١] والعلم صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقه بها ولو قال حي عالم قدير مريد لكان أحسن سبكاً وأبهى نظماً.

قوله: (وقرىء الحمد لله) بكسر الدال **(بـ)** سبب **(اتباع الدال اللام)** فيكون إعرابه تقديرياً كما صرح به الدماميني قارئه الحسن[٢] البصري رح قوله **(وبالعكس)** أي وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال قال صاحب الكشاف والذي جرهما على ذلك والاتباع إنما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر[٣] الجبل ومغيره تنزل الكلمتان منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنتان والمصنف أشار إلى هذا بقوله**(تنزيلاً لهما من حيث إنهما يستعملان معاً منزلة كلمة واحدة)** ثم قال وأشف القراءتين أي أفضلهما قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية التي هي أقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى فلو قدمها المص على قراءة الحسن لكان تنبيهاً على قوتها ورجحانها قيل وعدل عنه المص لما فيه من الإشارة إلى أن القراءة تكون بالرأي وسيأتي رده مع أن ما ذكره قد رد بأن الأكثر في اللغة جعل الثاني متبوعان[٤] غير اللازمة تابعة أولى من عكسه وكون الحركة الإعرابية أقوى غير مسلم والاتباع يتعدى إلى مفعول واحد وإلى اثنين واختلفوا في أن ما كان فاعلاً له قبل الهمزة هل يكون مفعولاً أولاً أو ثانياً فيحتمل كون الدال تابعاً وعكسه تدبر انتهى ولا يخفى عليك أنه لا إشعار في كلام الكشاف إلى أن القراءة تكون بالرأي وأنه رجح

قوله: وقرىء الحمد لله بالكسر وهي قراءة الحسن وقراءة إبراهيم بن أبي عبلة الحمد لله بضم اللام لإتباعها الدال وفي الكشاف والذي جسرهما على ذلك والاتباع إنما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة تنزل الكلمتين منزلة كلمة لكثرة استعمالها مقترنتين وأشف قراءة قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التي هي أقوى بخلاف قراءة الحسن ثم كلامه وقوله أشف القراءتين أي أفضلهما وإنما كانت تلك القراءة أفضل مع كون الحركة البنائية أثبت وألزم من الإعرابية لأن الإخلال بالإعراب المجتلب لتمييز المعاني المقتضية له يؤدي إلى اللبس المنافي للغرض من وضع الإعراب وهو الإفادة والإبانة عما في الضمير وفي لفظ جسر إشعار بأن هاتين القراءتين إنما هما محض متابعة اللغة بلا روايات وقراءة السلف مأخوذة بخصوصيات عن روايات وصلت إليهم وقول المص رحمه الله تنزيلاً لهما الخ بيان لعلة جسارتهما على تينك القراءتين.

---

(١) بالوقوع مع استواء القدرة إلى الكل.

(٢) والقراءة المنسوبة إلى إبراهيم والحسن شاذة.

(٣) الانحدار الانهباط منحدر بفتح الدال وجاء الضم للاتباع ومغيره بكسر الميم اتباعاً للغين.

(٤) ثم جعل الحركة متبوعة.

إحدى القراءتين المرويتين على الأخرى بالبيان ومنع كون الحركة الإعرابية أقوى ضعيف[١].

قوله: (الرب في الأصل) أي في أصل اللغة إما **(مصدر)** أطلق على الفاعل للمبالغة اطلاقاً مجازياً كقول الخنساء وإنما هي إقبال وإدبار بلا تأويل باسم الفاعل ولا تقدير لأنه يفوت المبالغة ويكون الكلام كالشيء المغسول وكلام عامي مرذول ومعنى تقدير المضاف في هذا أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه أن يجاء بلفظ المضاف لا أنه مراد كذا في المطول نقلاً عن الشيخ صاحب دلائل الإعجاز وكذا الكلام في تأويله بالمشتقات أي معنى تأويله باسم الفاعل ونحوه عين ما ذكر في معنى تقدير المضاف وإنما خص الشيخ الكلام في تقدير المضاف لأنه في حل معنى إقبال وإدبار.

قوله: (بمعنى التربية) أي الرب والتربية[٢] مترادفان كما هو الظاهر من تعريف اللفظي وإن كان ذلك التعريف يجوز أن يكون بالأعم والأخص[٣] على قلة وأما القول بأن زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فليس بكلي بل أكثري كما سبق في الرحمن **(وهي)** أي التربية[٤] **(تبليغ الشيء إلى كماله)** أي كماله الذاتي والعرضي والكمال ما يتم به النوع في ذاته أو في صفاته والكمال في ذاته كهيئة السرير فإنها كمال للخشب السريري إذ لا يتم السرير في حد ذاته إلا بها والكمال في صفات الشيء كالبياض فإنه كمال للجسم الأبيض لا يتم في صفته إلا به، وكالعلم وسائر المعارف للإنسان فهو تعالى مكمل جميع ما سواه من الموجودات ذاتاً وصفة.

قوله: الرب في الأصل بمعنى التربية يريد أن الرب في الأصل مصدر من ربه يربه ربا ثم وصف به للمبالغة مثل رجل صوم ورجل عدل وقيل هو نعت من ربه يربه أي قيل إنه صفة مشبهة من فعل متعد إلا أنه أخذ منه بعد جعله لازماً بالنقل إلى فعل بالضم إلحاقاً له بالغرائز التي منها يؤخذ أمثال هذه الصيغة ولما كان مجيء الصفة المشبهة على فعل من فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في المستقبل نادراً غريباً استشهد له بمثال فقال ثم الحديث ينمه بالضم والكسر.

في المضارع فهو نم ولا بد فيه من النقل إلى فعل أيضاً لأنه متعد مثل ربه قدم صاحب الكشاف هذا الوجه أي كونه صفة مشبهة على الوجه الأول نظراً إلى كثرة استعماله نعتاً حتى كاد في الندرة أن لا يوجد رب في الاستعمال بمعنى المصدر وحين ما وجد يحمل ذلك أيضاً في الأكثر على الوصف مبالغة والمص رحمه الله قدم كونه بمعنى المصدر ولو نادراً على كونه صفة مشبهة نظراً إلى شدة المبالغة في الوصف بالمصدر حتى كأنه عين التربية لا شيء ذو تربية.

---

(١) لأنها علم لمعاني مقصودة يتميز بها بعضها عن بعض ولولا الإعراب لاختل المقصود ولا يفهم الاحكام على وجوه الاحكام وما ذكروه ط في ترجيح البنائية لا يقاومه.
ط من قولهم جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة أولى من العكس.

(٢) والياء مقلوبة من الباء أصله ربيب فقلبت الباء الثالثة ياء مثل تقضي البازي وأصل التربية تربية بوزن تذكرة فقلبت ياء فصار تربية.

(٣) كقولهم سعدان نبت.

(٤) فهي من الصفات الفعلية.

قوله: (شيئاً فشيئاً) أي تبليغاً تدريجياً كتبليغ النطفة إلى مرتبة الإنسانية تدريجاً في أطوار الخلق قال الله تعالى: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ [نوح: ١٤] ويفهم منه أن تبليغه الموجود إلى كماله دفعياً لا تدريجياً لا يكون تربية وفيه إشكال لأنه رب العالمين ومنهم من خلق دفعياً تاماً كاملاً كمن ليس له حالة منتظرة كالملائكة عليهم السلام قوله شيئاً فشيئاً حال إذ المعنى متدرجاً مترتباً والظاهر من كلام المصنف أن التدريج معتبر في مفهوم التربية سواء عبر بالتفعيل الدال على التدريج كالتربية أولاً كالرب وما قيل وفيه إشارة إلى أن التفعيل يدل على التدريج ضعيف فإنه لا ينتظم في لفظ الرب بل قيل الضمير في وهو تبليغ الشيء على ما في بعض النسخ راجع إلى الرب والتعريف له وعلى هذا فإضافته معنوية يصح أن يقع صفة.

قوله: (ثم وصف به للمبالغة) أي ثم وصف المربي به للمبالغة في اتصافه بالتربية حتى كأنه عين التربية فيكون مجازاً عقلياً أسند إلى غير ما هو له وقد مر توضيحه آنفاً وإنما قال ثم وصف به لأن استعماله محمول على الذات بعد استعماله[1] مصدراً غير محمول على الذات للمبالغة (كـ)ـما أن استعمال **(الصوم والعدل)** محمولان على رجل بعد استعمالها بمعنى الحدث غير محمولين على الذات للمبالغة والظاهر أنه وصف مسند إلى ضمير مسند إليه تعالى والإسناد إلى الجار والمجرور مرجوح.

قوله: (وقيل هو نعت) قائله صاحب الكشاف وهو قائل بالأول أيضاً لكنه آخره والمصنف قدمه ورجحه ونسب إليه ضعفه لاحتياجه إلى النقل من المتعدي إلى اللازم كما فعل في الرحمن إذ الظاهر أن مراده الصفة المشبهة مع فوات المبالغة المذكورة الراجحة لدى أرباب البلاغة ولا يعدل عنها ما أمكنت المساغة ثم الأولى وقيل هو صفة والقول بأنه من شأنه أن ينعت به يشعر بضعفه ولم يصرح بكونه صفة مشبهة وإن ذهب إليه شراح الكشاف لأن شارح التسهيل منع كونه صفة مشبهة وقال الظاهر إنه من مبالغة اسم الفاعل أو اسم فاعل وأصله راب فخفف بحذف الألف فصار رباً وعدم تعيينه للإشارة إلى ذلك الاحتمال.

قوله: (من ربه يربه فهو رب) أي من المتعدي ذكر ذلك للتنبيه على تعديته ولو لم يذكر مضارعه لكفي في ذلك والقول بأنه للإشارة إلى بابه أي باب فعل يفعل بفتح العين والماضي وضمها في المضارع غير تام لعدم التصريح بذلك ولكون مجيء الصفة المشبهة من هذا الباب نادراً استشهد له فقال **(كقوله نم ينم فهو نم)** والنميمة رفع الحديث على وجه الإفساد أي نم الحديث ينمه بالضم كما هو الظاهر من الاستشهاد ويحتمل الكسر ولا بد فيه من النقل[2]. أيضاً وفي ترك المفعول إشارة إليه كذا قاله قدس سره ولا يخفى أن الأول أحرى بالإشارة إليه فالأولى من رب يرب والاستشهاد إنما يتم إذا كان ذلك الكلام

---

(١) بعد استعماله خبر إن قوله غير محمول حال والمعنى لأن استعماله حال كونه محمولاً على الذات كائن بعد استعماله حال كونه مصدراً وليس بمحمول على الذات للمبالغة فكلمة ثم للتراخي في الزمان.

(٢) أو هو مصدر نقل إلى الذات كالرب وهو الظاهر المعتمد عليه.

كلام من يوثق به مع أنه يحتمل كونه من مكسور العين في مضارعه فلا يحصل التأييد وينبغي أن يكون فعلاً بكسر العين فأدغم لا فعلاً لأنه جمع على أرباب وأفعال لا يقاس عليه قاله بعض شراح الكشاف وعلى هذا ينبغي أن يكون على وزن خنق إن اعتبر مصدراً.

قوله: (ثم سمي به المالك) وإن لم يكن مربياً أي نقل له بعد ما كان مصدراً بمعنى التربية أو نعتاً بمعنى المربي أو المعنى ثم سمي به المالك مجازاً للعلاقة. وهذا أولى لأن النقل يقتضي كون الأول مهجوراً وليس كذلك ويدل عليه قوله ثم وصف به للمبالغة والاستعمال ناطق بذلك وذهب بعض المفسرين إلى أن الرب لغة يطلق بالاشتراك اللفظي على المالك والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود ولكون الاشتراك خلاف الأصل اختار المص كونه مجازاً فيه.

قوله: (لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه) أي صورة وكسباً في صورة كون المالك عبداً مخلوقاً فكما أن إطلاق المالك عليه مجاز فكذلك إطلاق التربية عليه مجاز أيضاً ثم التربية في الجمادات غير ظاهرة بالنسبة إلى العبد وأما الحفظ فهو شامل فلو اكتفى به لكان أولى.

قوله: (ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً) أي لا يطلق في اللغة بدون التقييد بالإضافة إطلاقاً مستفيضاً على غيره تعالى وإن جاء نادراً في الجاهلية كقول الحارث بن حلزة[1] وهو الرب والشهيد على يوم الجبارين والبلاء بلاء قوله **(إلا مقيداً بإضافة)** أي بإضافة شيء تصح الإضافة إليه فلا إشكال بأنه يلزم منه صحة أن يقال فلان رب العالمين ورب الخلق أجمعين على أنه لا يصح رب الدار إذا لم يكن لها مالكاً أو ملابساً لها فضلاً عن صحة مثل رب العالمين كما هو الشائع المتبادر وغيرها مما يدل على ربوبيته بخصوصه فيقال رب الدين[2] ورب المال وفي التنزيل: ﴿فيسقي ربه خمراً﴾ [يوسف: ٤١] ولا يجوز استعماله بالألف واللام للمخلوق بمعنى المالك لأن اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات وهذا معلوم من أنه لا يطلق على غيره إلا مقيداً واستعمال الحارث بن حلزة بقوله فهو الرب نادر كما مر مع كونه في الجاهلية وكلامنا في الإسلام[3] لا يكاد يوجد إلا مقيداً هذا في المفرد وأما الجمع أي الأرباب قال قدس سره فحيث لم

قوله: ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً أي لا يطلق إطلاقاً سائغاً وإلا فقد يطلق على غيره تعالى على الندرة مجرداً عن الإضافة كما في قول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على يوم الجزاء والدين والبلاء بلاء وأما لفظاً لأرباب فقد جاء تقييده بالإضافة والإضافة كرب الأرباب وقال تعالى: ﴿أرباب متفرقون﴾ [يوسف: ٣٩] كلا هذين المثالين من الإطلاق لا من التقييد فسبب إطلاقه على غير الله بلا إضافة عدم جواز إطلاقه هكذا جمعاً على الله تعالى.

---

(١) ومدح المنذر بن ماء السماء ملك من ملوك العرب كذا قيل (ابن صدر الدين).

(٢) رب الدين وفيه تأييد لما قلنا من أن التربية لا توجد في كل مالك إذ لا تربية في الدين.

(٣) قال ائمتنا لم يسمع اطلاق المطلق على غيره تعالى في الإسلام وسمع في الجاهلية نادراً.

يطلق على الله وحده جاز تقييده بالإضافة كرب الأرباب وإطلاقه كقوله تعالى: ﴿ءارباب متفرقون﴾ [يوسف: ٣٩] الآية انتهى ورب الأرباب كونه مثالاً للإضافة مشكل إذ المضاف ليس بجمع والجمع ليس بمقيد بالإضافة والتوجيه بأن المراد كونه واقعاً في التركيب الإضافي ليس بمفيد وأما في الشرع فإطلاقه مقيداً بالإضافة مكروه على ما روي في الصحيحين أي البخاري والمسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا يقل أحدكم أطعم ربك وضبيء ربك اسق ربك ولا يقل أحدكم ربي وليقل سيدي ومولاي» لكن اختلف فقيل ذلك النهي للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم فيدل على الوقوع قبل النهي وإلا لم يفد فائدة معتداً بها ويؤيد الأول قول يوسف عليه السلام (**كقوله ﴿ارجع إلى ربك﴾**) [يوسف: ٥٠] الآية فإنه يدل على الجواز في الجملة والأمر المكروه قد وقع من النبي عليه السلام تنبيهاً لجوازه وهذا القول من يوسف عليه السلام من هذا القبيل على أنه صدر منه قبل النبوة على أصح الأقوال فشرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله تعالى ورسوله بلا إنكار وقيل إنه مخصوص جوازه بزمانه كالسجدة قال الله تعالى: ﴿وخروا له سجداً﴾ [يوسف: ١٠٠] لكن إثبات كونه من خصائصه أصعب من خرط القتاد وإذا عرفت ذلك فقول المصنف ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً على إطلاقه إما مبني على أن النهي للتنزيه أو مخصوص بغير المكلف وأنت تعلم أن الاشتباه في إطلاقه مضافاً إلى المكلف دون غيره مثل رب الدار ورب الناقة فلا وجه لما قيل من أنه لم ينكر أحد من أئمتنا استعمال رب المال استعمالاً واسعاً فظهر أن الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعاً فلا يسوغ لنا حمله على التحريم انتهى. فإنه غفلة عظيمة من مورد الحديث فإنه ليس مطلقاً بل المكلف بقرينة الإطعام والإسقاء والتوضي فهو محتمل للتحريم أيضاً لكن التنزيه هو الراجح لما ذكرنا[1] ثم السر في اختصاص المطلق به تعالى أنه لما قصد به المبالغة تعين أن يراد به الرب الحقيقي إذ حقيقة التربية التي هي التبليغ المذكور مختصة بالإيجاد وهذا إذا أريد به الحقيقة الأصلية وأما إذا أريد به المالك مجازاً أو حقيقة عرفية فكذلك مختص به تعالى أيضاً إذ المالكية حقيقة لا توجد في غيره.

قوله: (والعالم) لما بين المضاف وهو الرب أولاً لعدم توقف معناه على المضاف إليه شرع في بيان المضاف إليه وقدم في بعض المواضع بيان المضاف إليه لتوقف معرفة المضاف على معرفته **(اسم)** لا صفة **(لما يعلم به)** أي لما يعلم به الشيء مطلقاً فإنه مشتق

قوله: والعلم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب أي هو في الأصل اسم لما يعلم به الشيء أي شيء كالخاتم لما يختم به والقالب لما تقلب به ثم غلب استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة قال صاحب الكشاف اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من

---

(١) فلا وجه لما قيل أيضاً لا يجوز اطلاق الرب على غيره تعالى شرعاً لا مطلقاً ولا مقيداً استدلالاً بالحديث المذكور فإنه من سوء الفهم أو استيلاء الوهم لما ذكرنا من أن الحديث الشريف وارد في حق المكلف كما بيناه.

من العلم لا العلامة قال الراغب الفاعل كثيراً ما يجيء في اسم الآلة يفعل بها الشيء **(كا)** لطابع[1] **(والخاتم والقالب)** فجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالآلة في كونه علامة على صانعه انتهى فكان هذا مراد من قال وهو اسم آلة مشتق من العلم كالخاتم من الختم لكنه ليس بمطرد ولذا لم يذكر في علم التصريف وإلا فكونه اسم آلة كالمفعل والمفعال مشكل كالخاتم والقالب بفتح التاء في الأول وهو اسم لما يختم به الشيء وبفتح اللام في الثاني ويجوز كسرها آلة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة وإيراد النظيرين للتنبيه على كثرته كما مر من الراغب وهو في الأصل غير عربي معرب كالب كما في بعض كتب اللغة وقيل عربي اسم لما يقلب به الشيء فإنه يقلب الشيء من شكله الأصلي إلى شكل نفسه.

قوله: (غلب) بتخفيف اللام خبر بعد خبر أي كثر استعماله **(فيما يعلم به الصانع)** بعد ما كان عاماً قيل فلا يطلق العالم على ما يعلم على غير الصانع كالدوال الأربع مثلاً وفيه نظر اعلم أن بعض العلماء أنكر إطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرع بذلك وأجيب بأنه ورد في الحديث الشريف أخرج الحاكم وصححه والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات من حديث حذيفة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى

الأجسام والإعراض ثم قال فإن قلت لم جمع قلب ليشمل كل جنس مما سمي به فقال بعض شراح الكشاف لما فسر العالم بمجموع الموجودات العالمة أو لمجموع الموجودات المعلومة به الخالق ولا شك أن مجموع الموجودات لا يتعدد قال ولم جمع فأجاب بما أجاب أقول معنى كلام الكشاف ليس كما فهمه هذا الشارح لأن صاحب الكشاف ما جعل لفظ العالم اسماً للمجموع إما على الوجه الأول فظاهر وإما على الثاني فلأن قصده ليس إلى أن العالم اسم للكل من حيث هو كل بحيث لا يطلق على البعض حتى يقال إن المجموع لا يتعدد بل معنى كلامه إن العالم اسم لما يعلم به الخالق سواء كان جنساً واحداً أو مجموع أجناس أو فرداً ومجموع أفراد فهو اسم للقدر المشترك بين الأجناس وافرادها وبين جميع الأجناس وبعضها فإذا دخل عليه اللام وقصد الاستغراق نعم كل ما يتناوله معناه ويصدق عليه فمع إفادة لفظ واحده المقصود لم جمع فأجاب بأنه جمع ليشمل كل جنس مما سمى به أي جمع ليفيد شمول الأجناس المختلفة جزماً من غير احتمال يعني لو وجد لربما توهم أنه مستغرق لافراد جنس واحد فقط دون أجناس مختلفة فجمع ليعم جميع الأجناس والحاصل إن لفظ العالم اسم جنس من حيث هو مطلقاً قابل لأن يراد به بعض من الجنس أو جميع أفراد ذلك الجنس لا دلالة فيه على الشمول وعدمه فقصد شموله لجميع ما يتناوله فأدخل عليه اللام الاستغراقي ليشمل جميع أفراد الجنس وجمع ليشمل جميع الأجناس قطعاً يدل على أن قصد العلامة من كلامه هذا ما ذكرنا أنه سأل بكلمة لم الطالبة للفائدة ولم يسأل بكلمة كيف الطالبة لوجه الصحة فإنه لو قصد به ما فهم من المعنى المذكور لكان الأنسب أن يقول كيف جمع وقد ذكروا في حل كلام الكشاف في هذا الموضع وجوهاً لا طائل فيها غير الإطالة فخذ الزبدة وأغن بها عن سواها.

---

(١) قياس العالم على العالم والطابع يستدعي صحة اطلاقه على شخص واحد لكنه لا يطلق عليه عند الجمهور وسيجيء تفصيله.

صانع كل صانع وصنعته» وأخرج الطبراني أيضاً حديثاً آخره: «اتقوا الله فإن الله تعالى فاتح لكم وصانع» قيل لكن يرد عليه أن الشرط في صحة الإطلاق كون السنة متواترة وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منعوا صحته بخبر الواحد بأنه راجع إلى اعتقاد ما يجوز ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك ليس إلا القطع نعم قال القاضي عياض: الصواب جوازه لاشتماله على العمل لكنه ليس بصحيح لأن اشتماله على العمل لا ينافي اشتماله على الاعتقاد أيضاً فالصواب أن الإذن ههنا حاصل بالإجماع والحديث سنده[١] انتهى. قال قدس سره في شرح المواقف قد ورد في الحديث الحنان والمنان والتام والقديم والشديد والكافي وغيرها، انتهى. ولا يخفى عليك أنها ثابتة بأخبار الآحاد إذ الحديث المتواتر اللفظ قليل جداً فمن شرط ذلك فقد أشكل عليه إطلاق القديم والكافي وغير ذلك مما هو مشتهر بين الألسنة بل لا يثبت صحة الإطلاق بالحديث أصلاً إذ لا يرد المتواتر في شأن إطلاق الصحة بل قال ابن الصلاح إن شأن المتواتر على التفسير المتقدم يعز وجوده إلا أن يدعي ذلك في حديث: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» وكذا ابن حبان والحازمي ذهبا إلى عدمه ومنع ابن حجر العسقلاني ذلك ليس بوارد إذ المانعون إنما منعوا التواتر اللفظي والمثبتين جوزوا التواتر المعنوي كذا قاله العلي القاري في شرح النخبة فقول المشايخ يصح إطلاق الأسماء عليه تعالى بالحديث قول لا يوجد له مثال حينئذٍ أصلاً فالصواب ثبوته بالخبر الواحد وأما قوله فالصواب أن الإذن ههنا حاصل بالإجماع فضعيف لأنه إن أراد الإجماع الذي هو منقول بالتواتر فممنوع وإلا فيرد عليه ما أورده على الخبر الواحد وأيضاً يرد عليه أن كل من أطلق اسماً عليه تعالى يمكن أن يدعي أنه ثابت بالإجماع وسند الإجماع وإن كان لازماً لكن لا يلزم الاطلاع عليه فيؤدي إلى مفسدة عظيمة فالصواب أن لا يدعي من تلقاء نفسه الإجماع على أمر ما بل الواجب النقل عن الثقات والأئمة الهداة[٢].

قوله: (وهو كل ما سواه) فيه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله من الأجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا مذهب الجمهور واختاره المصنف وسيجيء القول بأن زيد عالم لكن الأشخاص من غير أولي العلم ليست بعالم اتفاقاً وفي كلامه تلويح إلى أن العالم

---

(١) قيل ولك أن تقول ليس اطلاق اللفظ بطريق الإسمية حتى يحتاج إلى التكلف بل بطريق الوصفية فلا محذور على ما اختاره الإمام الغزالي من أنه يجوز اطلاق ما علم اتصافه به تعالى على طريق الوصفية دون الإسمية لأن أجزاء الصفة أخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بخلاف التسمية فإنها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه إلا للأب والمالك ومن يجري مجريهما وهو تعالى منزه عن أن يتصرف فيه انتهى ولا يخفى أن هذا لا مساس له هنا كما لا يخفى.
قال قدس سره في شرح المواقف الاسم إما أن يؤخذ من الذات أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل الصادر عنه ثم ينظر إلى ما يمكن في حق الله تعالى أما المأخوذ من الذات ففرع تعقله فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له تعالى اسماً مأخوذاً من ذاته انتهى فعلم منه أن مراد الإمام الغزالي الاسم الذي وضع بإزاء حقيقته فالنزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال فالصانع من هذا القبيل لا الأول.

(٢) ولم ينقل الإجماع منهم فمن اطلع فليبينه من محله.

اسم للقدر المشترك بينها وهو المفهوم الكلي أعني ما يعلم به الصانع وموضوع له بالوضع العام فيطلق على كل واحد من تلك الأجناس وعلى كلها لا اسم للكل وإلا لما صح جمعه والقول بأنه يجوز أن يكون مشتركاً بين الكل وبين القدر المشترك فحينئذٍ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني ضعيف إذ الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر لا يصار إليه ما لم تمس حاجة إليه على أن كونه موضوعاً للقدر المشترك بينها يغني عن ذلك لأنه داخل في الموضوع له فلا حاجة إلى وضع آخر له بخصوصه وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه أن الجن عالم والإنس عالم والمواشي عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه أن العرب عالم والعجم عالم وأهل كل عصر عالم وروي عن رسول الله ﷺ: «إن لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم وأن دنياكم منها عالم واحد» وقال مقاتل: إن لله تعالى ثمانين ألف عالم أربعون ألف في البر وأربعون ألف في البحر[1]. وقال كعب لا يحصي عدد العالم إلا الله تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ والمناسب هو القول الأخير كيف لا وقد اعترفوا أن كل جماعة كثيرة من كل جنس يسمى عالماً ولا ريب في عدم تناهيها بمعنى لا يقف عند حد فكيف يدعي الانحصار والانحصار المنقول إما محمول على الأجناس فقط كما يؤيده قوله عليه السلام: «وأن دنياكم منها عالم» مع أن الدنيا مشتملة على العالم الكثير بحيث يكاد أن لا يتناهى أو المراد التكثير لا التحديد وبهذا يندفع المخالفة بين قول مقاتل وبين الحديث الشريف السديد فقول المصنف **(من الجواهر)** يشمل جميع المذكورات شمولاً ظاهراً باهراً والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الأجزاء التي لا تتجزى وما يتركب منها أي الأجسام فهذا أحسن من عبارة الكشاف من الأجسام **(والاعراض)** لعدم تناولها الجزء الذي لا يتجزأ إلى أن يقال إن وجودها بدون الأجسام غير ثابت أو لكونه جزءاً من الأجسام اكتفى عنه بذكرها وأما المجردات فليست بثابتة عندنا فالقول بتناولها ميل إلى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الأكابرين.

قوله: (فإنها لإمكانها وافتقارها) أي العالم والتأنيث باعتبار معناها أو الجواهر والاعراض وفي المواقف المحوج إلى السبب عند المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان وقيل هو الإمكان مع الحدوث وقيل هو الإمكان بشرط الحدوث وقد قال أولاً قال الحكماء الإمكان محوج إلى السبب انتهى. وما ذكره المصنف موافق لمذهب الحكماء فالأولى لحدوثها أو لإمكانها مع الحدوث أو بشرط الحدوث قوله وافتقارها لا يفهم منه الحدوث بل فائدته التنبيه على أن المراد الإمكان الخاص لا العام وغاية التوجيه أن مراده إمكانها مع حدوثها كما يدل عليه آخر كلامه وفيه دليل على أن الممكنات كما هي الخ. فظهر ضعف القول بأن المصنف اختار مذهب الحكماء وإن أوهمه كلامه في الطوالع حيث قال إن

---

(١) روي أن الله تعالى خلق مائة ألف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والأرض وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل إلا الله تعالى كذا قيل.

الإمكان محوج للممكن إلى السبب المؤثر لأن الممكن لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا لمرجح والعلم به بديهي وذلك المرجح يجب أن يكون واجباً لذاته وإلا لكان ممكناً فيحتاج إلى مرجح آخر فإما أن يتسلسل أو يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن أيضاً فيحتاج إلى مؤثر واجب انتهى. لكن كلامه هنا كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها ظاهر في أنه اختار مذهب البعض من المتكلمين وهو كون السبب المحوج الإمكان مع الحدوث أو بشرط الحدوث والقول بأن كون الإمكان محوجاً للممكن إلى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا منلاخسرو أحسن من القول بأنه اختار مذهب الحكماء فاتضح مما ذكره في الطوالع وجه دلالة الجواهر والاعراض على وجود صانعها ووجه تسميتها بالعالم والمصنف قرر البرهان في تفسير قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [المدثر: ٣١] الآية من سورة البقرة على وجه لا مزيد عليه فراجع إليه فإنه ينفعك في هذا المقام وينكشف به المرام.

قوله: (إلى مؤثر واجب لذاته) أي واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لا يسند إلى غيره كما سبق تحريره.

قوله: (تدل على وجوده) أي على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكمال قدرته وشمول علمه فالاكتفاء بوجوده لكفايته في بيان وجه تسميته بالعالم قيل وهذا مبني على كون المحوج هو الإمكان وهو مختار المصنف في الطوالع ومن حكم بأنه الحدوث أو الإمكان معه أو بشرطه انسد عليه باب إثبات الصانع لجواز أن يكون علة الحوادث ممكناً قديماً ولا حاجة إلى سبب على هذا التقدير ولذا قيل من تمسك بالحدوث في إثبات الصانع ولم يجعل الإمكان وحده محوجاً للمؤثر ما أثبت إلا قديماً تنتهي إليه الحوادث كما صرحوا به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله لو قال بدل[1]. لإمكانها لحدوثها الخ. كما ذكرنا تماماً في الهامش قال في شرح المواقف قال المتكلمون المحوج إلى السبب هو الحدوث لا الإمكان لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود أعني الحدوث إذ ماهيته لا تفي بذلك انتهى فالمتكلمون والحكماء اتفقوا على أن الممكن ما استوى فيه طرفا الوجود والعدم فالممكن المفروض قدمه إن كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض يثبت حدوثه فيحتاج إلى واجب وجوده وإلا فإن كان وجوده من ذاته فيكون واجباً خلاف المفروض مع أنه مطلوبنا وإن كان وجوده من غيره فيحتاج إلى مؤثر يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وإن فرض كونه قديماً فأين يلزم انسداد باب إثبات الصانع ولذا قال النحرير التفتازاني والمحدث

---

(١) نقل عن المص أنه قال لو قال بدل قوله لامكانها أو ضم له الحدوث لكان أحسن لأن علة الافتقار هي الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث أو كلاهما ويجوز على بعد حمل كلام المص على ما يوافق مذهب المتكلمين بأن يقال أراد بالافتقار سببه المستلزم له وهو الحدوث أو يقال جعل جهة الدلالة الإمكان والافتقار ولم يجعل الافتقار مسبباً عنه وحده فلعله مسبب عنهما والوجه ما تقدم انتهى ولعدم الاعتماد عليه وجهنا كلامه بما ذكرناه في الأصل.

للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح دليلاً على وجود مبدأ له انتهى. وقال الفاضل الخيالي هذا طريق الحدوث انتهى. وقيل في توضيحه أن مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له وإلا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثاً[1] فاللائق للعاقل أن يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد في وصول مراد المشايخ ولم يتبادر إلى تخطئة الأئمة الثقات والهداة قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣].

قوله: (وإنما جمعه ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة) وفي الكشاف فإن قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال قدس سره حاصل الجواب أن الإفراد وإن كان أصلاً أخف إلا أنه لو أفرد معرفاً باللام لربما يتوهم أن القصد إلى استغراق افراد الجنس الواحد أو إلى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع وأشير إلى تعدد الأجناس واستغراق الافراد بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المق بلا مرية انتهى وهذا البيان لا يلائم قولهم استغراق المفرد أشمل فلو اعتبر مثل هذا التوهم الناشىء لا عن دليل لا يحسن هذا القول منهم لجريان مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلى باللام وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الكتاب أكثر من الكتب إلا أن يقال إنه لما كان اسماً للقدر المشترك وكان يصح أن يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالف وأن يطلق على جنسين فصاعداً أيضاً جمع دفعاً لتوهم أن القصد إلى استغراق افراد الجنس الواحد لما عرفت من صحة إطلاقه عليه والمراد استغراق جميع الأجناس واستيعاب أفرادها بحيث لا يشذ فرد منها والوافي بهذا المقصود الجمع لدلالته على التعدد ولعدم قرينة البعض فيحمل على الاستيعاب المذكور وأما الافراد فليست نصاً في ذلك التعدد بل محتملة له فكان مقتضى الحال إيراده بالجمع في المقال وأما سائر الألفاظ المفردة فلما لم تكن موضوعة للقدر المشترك بين كل جنس وجنس وبين المجموع فاستغراق مفرده أشمل من جمعه مع أنه منظور فيه أوضحه النحرير في شرح التلخيص فعلم أن قولهم استغراق المفر أشمل عام خص البعض منه وهو مثل العالم فإن استغراق جمعه أشمل وبهذا البيان ينحل إشكال البعض بأن العالم بدون التقييد لا يستعمل إلا في القدر المشترك أو المجموع فتوهم أن القصد إلى استغراق افراد جنس واحد مما وجه له ومجرد صدق العالم بالمعنى الكلي على كل جنس لا يصير منشأ لذلك انتهى وجه الانحلال أن مجرد صدق العالم على كل جنس كونه منشأ لذلك أمر واضح والإنكار مكابرة ثم قال قدس سره فإن قلت: العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلاً فإذا عرف امتنع استغراقه لأفراد جنس

---

(١) غاية الأمر أن طريق الإمكان أوضح من طريق الحدوث.
كلام عليه قدس سره مع دفعه.

واحد فإن اللفظ المعرف لا يستغرق إلا أفراداً ينطبق على كل منها وكذا إذا جمع وعرف لم يتناول إلا الأجناس التي ينطبق عليها دون افرادها قلنا لما كان العالم منطبقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل إنه جمع لا واحد له من لفظه فكما أن الجمع إذا عرف استغرق آحاد مفرده وإن لم يكن صادقاً عليها كقوله تعالى: ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] أي كل محسن وقولك لا أشتري العبيد أي واحداً منهم كذلك العالم إذا عرف يشمل أفراد الجنس المسمى به وإن لم يكن منطبقاً عليها كأنها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما أن لفظ الأقاويل يتناول كل واحد من آحاد الأقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الأجناس فقوله يشمل كل جنس أي أفراده انتهى. وإنما حمله قدس سره على ذلك وتمحل في توجيهه إذ الربوبية لا تتعلق إلا بالأفراد دون الأجناس والأنواع والأصناف فلا جرم أن مراده لأفراد وإنما لم يعبر المصنف والزمخشري بالأفراد مع أنه يحكم عليها دون الأجناس لما عرفت من أن العالم لا يطلق على فرد ولذا قال قدس سره كأنها آحاد مفرده المقدر.

قوله: (وغلب العقلاء) من التغليب وهو ترجيح أحد المعلومين على الآخر في إطلاق لفظ عليهما والقيد الأخير لإخراج المشاكلة ولا بد أن يكون بين المعلومين نوع تعلق كمصاحبة ومشابهة ونحوهما وهو من المجاز المرسل كالمشاكلة وقيل التغليب وضع أدنى الشيئين موضع أعلاهما في الاسم كالعمرين والصفة كالقمرين كذا قاله صاحب التبيان كما نقله البعض ولشرافة العقلاء غلبوا على غيرهم فجمع العالم الشامل للعقلاء وغيرهم بالجمع المخصوص بالعقلاء مجازاً إذ جميع باب التغليب مجاز صرح به في المطول فأريد به معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي فلا جمع بين الحقيقة والمجاز **(منهم فجمعه بالياء والنون)**.

قوله: (كسائر أوصافهم) أي كيفية أوصافهم أي لما كان الجمع بالواو والنون مختصاً بصفات العقلاء وما في حكمها من الاعلام فإن العلم يأول بالمسمى بهذا الاسم على رأي بعض ليتجانس مسمياته ولفظ العالم وإن كان اسماً لكنه في حكم الصفة كما هو الظاهر من تعريفه لكونه بمعنى الدال على شيء ويعلم به الشيء لم يصرح به لكن نبه عليه بقوله كسائر أوصافهم وبين أيضاً أن العالم وإن لم يكن صفة مختصة بالعقلاء لكن لما اعتبر التغليب صار كأنه من صفات العقلاء فجمع بالجمع المخصوص بصفات العقلاء فعلم أن المراد بأوصافهم أعم من الحقيقة وما هو بمنزلتها والحاصل أن ههنا مطلبين الأول بيان أن العالم اسم لكنه بمنزلة الصفة لإفادته مؤداها كما مر والمصنف لظهوره لم يتعرض له صراحة بل أشار إليه بقوله كسائر أوصافهم وصاحب الكشاف تعرض له حيث قال فإن قلت فهو اسم غير صفة وإنما يجمع[1] بالواو والنون صفات العقلاء أو ما في حكمها من الاعلام قلت ساغ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم ولم يتعرض لاختصاصه

---

(١) وإنما يجمع بالواو الخ إنما قال المص فجمعه بالياء والنون رعاية لما وقع في النظم.

بالعقلاء والمصنف عكس الأمر تعريضاً عليه بأنه ترك الأهم واشتغل بالمهم والمطلب الثاني أن هذا الجمع مع كونه مختصاً بصفات العقلاء استعمل ههنا في الأعم منهم[١] ومن غيرهم للتغليب وقيل نزل ما ليس له العلم لكونه دالاً على معنى العلم منزلة مناله العلم فجمع بالواو والنون كما في قوله تعالى: ﴿أتينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] وقوله تعالى: ﴿رأيتهم لي ساجدين﴾ [يوسف: ٤] انتهى. فعلى هذا لا حاجة إلى اعتبار التغليب لجريانه في غير العقلاء الغير المجموع مع العقلاء كما في الآيتين المذكورتين وما اختاره المصنف هو المختار المعول عليه قيل وتقديم فائدة الجمع مطلقاً على صحة الجمعية المفيدة لأن بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد انتهى. ولك أن تقول آخره لأن فيه خلافاً منهم من اختار التغليب وبعضهم رجح عدم التغليب ولطول ذيله ينبغي التأخير.

قوله: (وقيل اسم وضع لذوي العلم) أي اسم للقدر المشترك بينهم وبين كل جنس من أجناسهم فلا يطلق على فرد منها والبحث السابق في تصحيح جمعية جار هنا سوى التغليب فإنه لا يحتاج إليه اللبيب.

قوله: (من الملائكة والثقلين) بيان لذوي العلم لمزيد التوضيح وللتنبيه على أن إطلاقه على أجناسه دون افراده يقال عالم الملك وعالم الإنس وعالم الجن دون جبرائيل عالم وميكائيل عالم وكذا في الثقلين سمي الإنس والجن بذلك لثقلتهما على الأرض أو لرزانة رأيهم وقدرهم أو لأنهما مثقلان بالتكليف قاله المصنف في سورة الرحمن قدم الملائكة لأن قائله صاحب الكشاف والملك أفضل عندهم لأن قواهم العقلية خالصة غير مشوبة بالقوة الغضبية والشهوانية وبهذا الاعتبار أحق بالتقديم أو لوجودهم أولاً.

قوله: (وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع) جواب سؤال مقدر أي العالم وإن كان موضوعاً لذوي العلم خاصة لكن يتناول غيرهم من الحيوانات والجمادات فالربوبية شاملة للكل أيضاً لكن التناول بطريق الاستتباع أي الاستلزام من غير أن يقصد من اللفظ يدل عليه بطريق دلالة النص كدلالة مجيء الأمير على مجيء جنوده إذ العقلاء أصل وذو شرف فتربية الأعلى يستلزم تربية الأدنى فلا يتصف اللفظ بالنظر إليه بكونه حقيقة أو مجازاً أو كناية[٢]

قوله: من الملائكة والثقلين الثقلان الإنس والجن وإنما سميا بذلك لأنهما ثقلا الأرض أي لثقلهما فيها وعن بعضهم جعلت الأرض كالحمولة والجن والإنس شبها بثقل الدابة.

قوله: وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع فإن الربوبية لأشراف المخلوقات وملائكته يستتبع الربوبية لسائرها ويستلزمها.

---

(١) قيل ولا يخفى أنه غلب فيه الذكور أيضاً وفي قوله منهم تغليبان.

(٢) أو لأن تربيتهما لا يكمل الابتر بينهما أي الحيوانات والجمادات بالنسبة إلى الثقلين فتربيتهم يندرج فيه تربية غيرهم فحينئذٍ يجوز أن يكون دلالة على تربية غيرهم باقتضاء النص فتأمل وجهه أن هذ لا يتم بالنسبة إلى الافلاك وما فيها وإلى الأرض نفسها وما عليها من الجبال ونحوها.

مرضه لأن هذه الصيغة موضوعة لما يكون آلة لمبدأ اشتقاقه أي لما يكون آلة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل نفسه فلا وجه لجعله اسماً للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع كذا قيل وفيه نظر لأن قوله اسم لذوي العلم لا يستلزم كونه فاعلاً بل هو كالأول اسم شبيه بالآلة أعني ما يعلم به الصانع بل وجه تمريضه أنه إن أراد أنه حقيقة فيه خالف اللغة وإن قيل إنه مجاز لم يفد فائدة كذا قيل ويمكن دفعه بأنه أراد أنه حقيقة لأنهم من أفراد العالم وإطلاق اللفظ على أفراده من حيث إنها أفراده حقيقة وإنما خصه بهم لأنهم أشراف الموجودات وبيان[1] أنه تعالى مربيهم بعبارة النص أهم المهمات مع أن تربية غيرهم منفهمة بطريق الدلالات فلا إهمال في بيان تربية جميع المخلوقات فأنى يلزم ضعفه ووهنه مع أنه كالأول في العموم والشمول مع سلوك طريق مستحسن لدى أهل العقول.

قوله: (وقيل عنى به الناس ههنا) عنى مبني للمفعول أي قصد وهذا أولى من كونه مبنياً للفاعل وهذا إما مجاز إن أريد بخصوصه أو حقيقة كما مر توضيحه في الوجه الثاني وهذا نسب إلى الحسين بن فضل احتجاجاً بقوله تعالى: ﴿أتأتون الذكران من العالمين﴾ [الشعراء: ١٦٥] لا يخفى ضعفه.

قوله: (فإن كل واحد منهم عالم) الخ. تعليل لصحة تلك العناية ووجه صحة الجمع حينئذٍ فيقال وإنما جمعه ليشمل ما تحته من الافراد ولما ورد أن كل واحد من الافراد لا يسمى عالماً أشار إلى أن كل فرد من افراد الإنسان يسمى عالماً إما حقيقة لكونه مشتملاً على نظائر ما في العالم الكبير أو استعارة قوله من حيث الخ. بيان العلاقة على ذلك التقدير وعلى الأول بيان وجه التسمية به وهذا هو الظاهر من سوق كلام المصنف ويرد عليه أن الافراد أخف واستغراقه أشمل فما وجه جمعيته ولا يجري هنا ما أجيب به هناك.

قوله: (من حيث إنه مشتمل على نظائر ما في العالم الكبير) قيد الحيثية هنا للتعليل وقد تستعمل للإطلاق وللتقييد ولا يناسبان هنا فلفظة من ابتدائية واختار الاشتمال لأنه يوصف به الكل بالنسبة إلى أجزائه وهنا كذلك وأما الشمول فهو يوصف به الكلي بالنسبة إلى جزئياته لكن هذا أغلبي في كلاهما لا كلي قيل قال المصنف في الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام أن بدن الإنسان المتكون فيه الأخلاط الأربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الأربعة الكائنة الفاسدة فالسوداء لكونها باردة يابسة كالأرض والبلغم لكونه بارداً رطباً كالماء والدم لكونه حاراً رطباً كالهواء والصفراء لكونها حارة يابسة كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لأمر البدن والمنبت للأعصاب التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط أمر السفليات به قال الله تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض﴾ [السجدة: ٥] هذا كلامه

قوله: فإن كل واحد منهم عالم فجمعه باعتبار أفراد نوع واحد هو الإنسان لا باعتبار الأجناس.

---

(١) قوله بيان مبتدأ خبره أهم.

بعبارته انتهى. والله أعلم بصحته[١]. والحاصل أن الإنسان لكونه فذلكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات بمنزلة جميع العوالم فإن رأسه كالفلك وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالكواكب السيارة سوى النيرين وظهره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشعره كالنبات ولحمه كالأرض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق كالمياه والأنهار ونفسه كالريح وهذا البيان نبذة مما فصله علماء الأعيان فسبحان من جلت حكمته وجلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه وتحيرت العقول في كبرياء ذاته وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وجبروته وتولهت الأذهان في بيداء عظيم صفاته يا من دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات ثبتنا على النهج القويم والطريق المستقيم واستعملنا بطاعتك وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين والوصول إلى الصديقين والشهداء والصالحين.

قوله: (من الجواهر والاعراض) بيان ما فيه تنبيه على أنه اسم للأجناس كما صرح به سابقاً وإشارة إلى أن المفرد شامل لجميع الجواهر والأعراض ويجوز كونه بياناً للنظائر والمآل واحد قوله **(يعلم بها)** أي بالنظائر **(الصانع)** فيصح أن يسمى الفرد المشتمل على تلك النظائر عالماً ولو قال يعلم به أي بكل واحد منهم الصانع لكان أوفق لقوله فإن كل واحد منهم عالم لكن نبه به على أن كون كل واحد منهم عالماً يعلم به الصانع باعتبار النظر في أحواله فهو دليل أصولي على وجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية وإلى ذلك أشار أيضاً بقوله **(كما يعلم)** أي **الصانع (بما)** أي بأحوال **(أبدعه)** أوجده الله تعالى **(في العالم الكبير)** مما سوى الله تعالى وصفاته العلية من الجواهر المعلومة وجودها والأعراض القائمة بها وينكشف من هذا أن كل فرد فرد من سائر العوالم أيضاً ينبغي أن يسمى عالماً إذ ما من ذرة من الذرات وحبة من الحبوبات وقطرة من القطرات إلا ويدل على صانعه وكمال قدرته وعلمه الشامل لكن الغلبة منعت ذلك وإنما مرضه لأن إخراج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص خلاف الظاهر والمتبادر مع أن مقام الحمد يناسبه العموم ويدخل فيه نوع الإنسان وأفراده دخولاً أولياً لما ذكر من اشتمال النظائر المذكورة وما ذكر من الحيثية لا يوجب الترجيح بل يشعر بالصحة على أن الجمع حينئذٍ غير ظاهر كما أشرنا وإن قيل المراد تناوله لغيرهم أيضاً على سبيل الاستتباع فمع عدم تصريحه بذلك تكلف مستغنى عنه لكنه أولى من التخصيص بلا تناول غيرهم بالاستتباع.

---

(١) قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ إذ ما في العالم شيء إلا في الإنسان نظيره يدل دلالته مع ما انفرد به من الهيئات النافعة والمناظر البهية والتركيبات العجيبة والتمكن من الأفعال الغريبة واستنباط الصنائع المختلفة واستجماع الكمالات المتنوعة انتهى فالمناسب أن يقال من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير مع ما تفرد به من الخواص لكان أوضح في بيان وجه التسمية.

قوله: (ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١]) دليل لمي للتسوية وهي برهان أنى لذلك الاشتمال على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكر بقرينة تعديته بفي وضمير فيهما للعالم الكبير والعالم الصغير وإضافة بين إلى النظر مع أنه يقتضي التعدد لكونه جنساً شاملاً للقليل والكثير مثل قوله تعالى: ﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة: ٢٨٥] على أن التعدد منفهم من قوله فيهما ومثل هذا لا يحسن التثنية فلا يقال بين النظرين فيهما والتسوية الواقعة في هذه الآية تسوية بين النظر في الأرض والنظر في الأنفس وهذا ليس بمدعي وإنما المدعي التسوية بين النظر في العالم الكبير وبين النظر في العالم الصغير والقول بأن قوله وقال الله تعالى أمر مستقل مغاير لما عطف عليه ضعيف فإن الظاهر عطف تفسير على أن قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ [فصلت: ٥٣] الآية انفهام التسوية فيهما منها غير واضح في تقرير المص وإن دلت عليها في نفسها إلا أن يقال إن المص أشار هنا إلى توجيه آخر يشعر بأن الآفاق يتناول جميع الممكنات سوى الإنسان وفي قوله ﴿أفلا تبصرون﴾ [القصص: ٧٢] أشار إلى أن مجرد الإبصار يكفي في الاستدلال بالآثار ولغاية وضوح الدلائل لا يحتاج إلى إمعان الأنظار والمعنى أفلا تنظرون نظراً باللب الخالص لتستدلوا بها على وجود صانعها ووحدانيته.

قوله: (وقرىء رب العالمين بالنصب على المدح) أي على القطع عن الموصوف والمدح مستفاد من المقام وقد مر في تفسير الرحمن توضيح المرام وهذه القراءة لزيد بن علي وهي من الشواذ **(أو النداء)**.

قوله: (أو بالفعل الذي دل عليه الحمد) أي أحمد رب أو نحمد أو يحمد وعلى كل يكون إنشاء وفيه نوع ركاكة ولذا أخره وكون الفعل المقدر أعني أولى وإنما لم يجعله منصوباً بالحمد لله لأن أعمال المصدر المعرف باللام قليل ولوقوع الفصل وهو الخبر والمناقشة فيه بأن مثل هذا المصدر جور أعماله مع الفصل بالأجنبي ضعيف لأنا لا ندعي العدم بل ندعي القلة والقول بأن الأظهر أن يقال إن فتحته فتحة بناء لأنه فعل ماض يقال ربه يربه إذا ملكه إخراج النظم عن سوقه أما أولاً فلفوات المبالغة وأما ثانياً فلمخالفة القراءة المتواترة وأما ثالثاً فلعدم صحة كونه وصفاح والحالية غير مناسبة لإيهام خلاف المق.

قوله: (وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة) أي في توصيفه تعالى برب

قوله: فلذلك سوى بين النظر فيهما أي أوقع التسوية بينهما أي بين العالم الكبير وبين كل نفس من نفوس الأناسي في قوله تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١] وفي قوله: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].

قوله: وفيه دليل الخ وجه دلالته على ذلك المعنى إن في صيغة الرب معنى الثبات واستمرار التربية ومعنى الاستمرار يستوعب جميع أحوال الممكنات من حال حدوثها وحال بقائها ويمكن أن

العالمين دليل على أن الممكنات أي من العالم فلا إشكال بصفات الله تعالى فإنها قديمة والكلام في الممكن الحادث فلو قال على أن الممكنات المحدثات لكان أصرح في المراد وفي كلامه[١] هنا إشارة وتأييد لما ذكرنا من أن قوله فإنها لإمكانها معناه لإمكانها مع حدوثها[٢] كما فصلناه هناك وأكثر المحشين ذهبوا إلى أن قوله هذا يؤيد أنه جعل علة الاحتياج الإمكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف له وجه والظاهر ما ذكرناه وقد اختاره بعض المحشين.

قوله: (إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها) إطلاق المحدث من قبيل إطلاق اللفظ على أعم من الله تعالى كذا قاله العصام في شرح شرح العقائد أو إطلاق لا بطريق الاسمية بل بطريق الوصفية كما مر توضيحه في إطلاق الصانع وكذا الكلام في المبقي قيل ومن حكم بأن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان قال اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثاً وبقاء فهو ابتداء وجوده واستمراره محتاج إليه ومن قال بأن المحوج إليه هو الحدوث لزمه استغناؤه عنه حال بقائه انتهى. قال قدس سره في شرح المواقف وإنما ذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين بل هي على التقضي والتجدد لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلاً انتهى فاندفع الوهم المذكور وأن اللائق للمص أن يختار أن علة الاحتياج هو الحدوث إما وحده أو مع الإمكان لأنه من أكابر الأشاعرة وبهذا البيان الواضح اتضح معنى قوله كما هي مفتقرة إلى المحدث الخ فأحسن التأمل فلا احتياج في بيانه إلى أن يقال وجه الدلالة أن التربية تبليغ الأشياء إلى كمالها شيئاً فشيئاً إلى انقضائها فيلزم استنادها حدوثاً وبقاء لما عرفت من أن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد في كل حين فيحتاج إلى رب العالمين قال النحرير في شرح العقائد والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبته إلى الزمان الثاني لأن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وقد عرفت أنه عرض وهو يحتاج إلى المؤثر دائماً سواء كان

يتمسك من ذهب إلى أن الجواهر والأعراض يتجدد بتجدد الأمثال لدلالة الآية على أن بقاء كل موجود بسبب فيضان الوجود عليه في كل أن من المبدأ الفياض حتى لو انقطع الفيض والإمداد عدم من ساعته فإن الإبقاء في الآن الثاني بعد حدوثه في الآن نوع تربية وذلك إنما هو بفيض الوجود الثاني في الآن الثاني وبتتابع الوجودات المتجددة في الآنات بشاهد الوجود شيئاً واحداً مستمراً.

---

(١) حيث قال إلى المحدث حال حدوثها ولم يقل إلى المؤثر حال وجودها.

(٢) وإن ذهب إلى خلافة في الطوالع لكن التوفيق بينهما ممكن (ابن صدر الدين الشيرازي).

المحوج إلى السبب هو الحدوث أو الإمكان أما في الحدوث[١] فظاهر مما ذكرناه وأما في الإمكان فلأن اتصاف الممكن بالوجود لما لم يكن مقتضى ذاته يحتاج إلى المؤثر في اتصافه به في زمان وجوده وزمان بقائه كما مر.

قوله: (كرره للتعليل على ما سنذكره) أي كرر ذلك من الرحمن الرحيم فتوحيد الضمير لذلك والتكرر صوري لا في الحقيقة فإن ذكره في كل موضع لغرض يناسبه فمثل هذا لا يسمى تكراراً والتعليل الذي سيذكره هو قوله فإن ترتب الحكم على الوصف الخ. فهذا تعليل لاستحقاقه للحمد وأنه لاتصافه بهما كما أن ذكرهما في البسملة تعليل للابتداء باسمه والتبرك بذكره وأنه مولى النعم كلها عاجلها وآجلها فعلم أن العلة في موضع الحمد تغاير العلة في البسملة قيل هذا دفع ما استدل به على أن التسمية ليست جزءاً من الفاتحة من أنها لو كانت جزءاً منها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستنداً بأن هذا التكرار له فائدة عظيمة وهي أنه للتعليل الخ وله أن يمنع التكرار مستنداً بما ذكرناه من أن ذكره في كل موضع لغرض آخر ولحكمة أخرى ثم ادعاء التعليل لا يناسب أنه تعالى يستحق الحمد لذاته والقول بأنه بيان استحقاقه بالنظر إلى انعامه وصفاته لا يدفع الإيهام وينكشف منه أن ذكر الألوهية مكررة أيضاً فينبغي أن يذكر له نكتة ولذكر المظهر في موضع المضمر وجه إذ الظاهر الحمد له ولعل النكتة فيه أنه لبيان استحقاقه الذاتي كما أن الأوصاف المذكورة لبيان استحقاقه الوصفي بالنظر إلى صفاته وفي بعض التفسير الحكمة في تكريره أنه في التقدير كأنه قيل اذكر أني رب مرة واذكر أني رحمن رحيم مرتين ليعلم أن العناية بالرحمة أكثر مما سواها ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فإني ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] فهو كقوله: ﴿غافر الذنب﴾ [غافر: ٣] الخ.

قوله: (قرأ عاصم والكسائي ويعقوب) الخ. أي مالك بالألف بوزن فاعل **(ويعضده قوله تعالى: ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [الانفطار: ١٩])** وجه التأييد هو أن تملك في هذه الآية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم إذ لا معنى لأن

قوله: كرره للتعليل في لفظ التكرير إشعار بأن البسملة جزء من الفاتحة على ما هو مذهب الشافعي في هذه المسألة والمص رحمه الله شفعوي المذهب وجه التعليل هو ما يذكره بعيد هذا من قوله وإجراء هذه الأوصاف الخ مع قوله فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له.

قوله: ويعضده قوله ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً﴾ وجه كونه عاضداً لهذه القراءة أن لا تملك استعمل فيه معدى إلى مفعول به كمالك فإنه مأخوذ من ملكه يملكه بخلاف ملك فإنه لازم مأخوذ من ملك يملك بعد نقله إلى فعل بالضم وجعله بمنزلة الغرائز وإن المراد بيوم الدين ويوم لا تملك واحد والقرآن يفسر بعضه بعضاً.

---

(١) وبهذا البيان يندفع الإشكال المذكور من أن من قال بأن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث لزم استغناؤه عنه حال بقائه سواء كان العرض باقياً في زمانين كما هو مذهب الجمهور أو لا كما هو مذهب أبي الحسن ومتابعوه.

يقال يوم لا يكون نفس ملكاً لنفس شيئاً بخلاف ما إذا قيل لا تكون نفس مالكة لنفس شيئاً أي نفعاً وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ [البقرة: ٤٨] ولم يرد على المعنى الأول نص وإن كان في الواقع كذلك إذ لا ملك لأحد على أحد ولا سلطنة له عليه ولا يحتمله النظم هنا لأن صلته[١] لفظة على دون اللام وذكر شيئاً يأبى عنه ظاهراً وتقدير الجار خلاف الظاهر فحينئذٍ يكون المراد بالأمر في قوله والأمر واحد الأمور بمعنى الشيء لا واحد الأمور بمعنى الشيء لا واحد الأوامر وإن كان الأمر حقيقة في الثاني مجازاً في الأول وإلا لاختل الارتباط لما عرفت من أن المنفي المالكية لا لملكية فينبغي أن يثبت له المالكية لا الملكية وأن التقوية قد تمت بدون قوله والأمر على ما عرفت فذكره للتنبيه على ما ذكرنا من أن الأمر يجب أن يكون واحد الأمور على هذا المعنى في ﴿يوم لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] محافظة للمناسبة ولو ورد النفي والإثبات على أمر واحد أو للإشارة إلى أن المفعول هنا محذوف وأنه هو الأمور وبهذا يظهر ضعف ما قيل إن قوله: ﴿والأمر يومئذٍ لله﴾ [الانفطار: ١٩] ظاهره يعضد قراءة ملك لمناسبته للأمر مناسبة تامة وقد فسره في التيسير وغيره بأن الحكم حكمه ولا قاضي سواه انتهى فإنه غفلة عن سبك ما قبله من نظم ﴿يوم لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] الآية والمصنف غير مقلد بل تابع للحق وتفسير غيره ليس بحجة عليه على الإطلاق على أنه يحتمل أن يكون مراده بيان حاصل المعنى إذ أحد المعنيين يستلزم بنوع الاستلزام الآخر إذ المالكية لكل أمر يستلزم الملكية[٢] وبالعكس نعم لا ملازمة في الجزئية بل الملازمة في الكلية وهذا القدر كاف في كونه بيان حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري وهو التاسع من القراء العشرة.

قوله: (والباقون ملك) أي قرأ الباقون أي من القراء الثمانية الذين قدم المصنف ذكرهم في خطبة فلا يرد أن قراءة خلف بن هشام توافق الأولى.

قوله: (وهو المختار) لوجوه ثلاثه الأول[٣] **(أن)** هذه القراءة **(قراءة أهل الحرمين)**

قوله: لأنه قراءة الحرمين أعل ولقوله: ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦] ولما فيه من التعظيم الأول استدلال بكونه قراءة الثقات والثاني استدلال بقرينة النقل القرآني والثالث بدلالة وضع اللغة وجه إفادة لفظ الملك التعظيم إن الملك هو المتصرف بالأمر والنهي والسلطنة والقهر بخلاف المالك فإن قلت قد تم الاستدلال بلفظ شيئاً فعل لإلحاق قوله: ﴿والأمر يومئذ لله﴾

---

(١) لأن صلته أي صلة الملك بمعنى السلطنة على دون اللام والصلة هنا اللام دون على.

(٢) في صفاته تعالى إذا المالكية لكل أمر يستلزم الملكية ويؤيده قول السمين على ما سيأتي نقله بل المالكية لكل شيء يستلزم مالكية رقاب المخلوقات فهو عين الملك بالضم.

(٣) قيل وقد قال أبو شامة قد أكثر المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قراءة مالك وملك حتى بالغ بعضهم إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأولى وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب بهما بمعناهما انتهى وقد عرفت وجه الرجحان بحيث لا يؤدي إلى اسقاط الأخرى والنقصان.

وهم أولى الناس بأن يقرؤوا القرآن غضاً طرياً كما أنزل وقراءهم الأعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلاثة المذكورين وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين ولا ريب في أن بعض القراءة أبلغ وأفصح من بعض قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحداً إلا امرأتك﴾ [هود: ٨١] والأولى أن يجعل الاستثناء في القراءتين عن قوله ﴿ولا يلتفت﴾ مثله في قوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ [النساء: ٦٦] ولا يدع أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح انتهى. إذ نصب المستثنى في كلام غير موجب غير مختار والبدلية افصح منه مع أن أكثر القراء المتواتر قراءتهم اختاروا الغير الأفصح فصح أن يقال إن هذه القراءة أفصح وهو المختار والسر فيه أن جميع القرآن أسوة في حد الإعجاز لكن بعضه أبلغ من بعض كما صرح به أرباب المعاني والمحقق التفتازاني في المطول وأيضاً جوز ترجيح بعضه على بعض باعتبار المعنى كسورة الإخلاص مثلاً أفضل من سورة لم تشمل التوحيد حتى ورد أنها تعدل ثلث القرآن في خبر شريف صحيح فما المانع من ذلك بحيث لا يؤدي إلى تنقيص غيره.

قوله: (ولقوله تعالى ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦]) وصف ذاته بأنه الملك يوم القيامة وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضاً فالمناسب له ههنا ملك لا مالك ولا يخفى عليك أن الآية السابقة يناسب لها مالك لا ملك والقول بأنها لا تعارضه لأنه ليس نصاً في المالكية كما مر مدفوع بما أوضحناه لك إلا أن يقال إن الوجوه الثلاثة علة واحدة كما يشعر به كلمة الواو وإعادة اللام ليس نصاً في كونه دليلاً مستقلاً على كونه مختاراً ولم يذكر قوله تعالى: ﴿ملك الناس﴾ [الناس: ٢] للتأييد لأنه تعالى ملك الناس في الدارين فالآية لا تطابق موضع التأييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيامة وقيل في وجه التأييد فيه نصرة للكشاف أنه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية في خاتمة القرآن ناسب أن يعقبه كذلك في الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره عمومه في الدارين لأن ملكية يوم القيامة تدخل دخولاً أولياً.

قوله: (ولما فيه من التعظيم) الأولى لما فيه من زيادة التعظيم إذ لا ريب في كون المالك تدل تعظيماً لا سيما في مالكية جميع الأشياء فإن لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة إذ قلما يخلو أحد من الناس من كونه مالكاً ولا يكون ملكاً إلا أعلاهم

[الانفطار: ١٩] دخل في الاستدلال قلت أجل له دخل فيه لأنه مشعر بمفعول مالك المحذوف لأن تقديره مالك الأمور يوم الدين فهو بيان لزيادة مناسبة بين الدليل والمدلول وإيماء إلى أن مالك متعد محذوف المفعول وإن إضافته إلى يوم الدين في المآل من باب الإضافة إلى الظرف كقبل الطف لا من قبيل الإضافة إلى المفعول به حقيقة كما هي كذلك الآن يرشدك إليه تنظيره بقوله يا سارق الليلة أهل الدار حيث صرح فيه ذكر المفعول به ذكر صاحب الكشاف لاختيار الملك وجهين آخرين حيث قال ولقوله: ﴿ملك الناس﴾ [الناس: ٢] ولأن الملك أعم والمالك أخص الوجه الأول مبني على رعاية التناسب بين الفاتحة والخاتمة مع ما فيه من التدريج من الوصف بالربوبية إلى الوصف بالملكية والثاني على أن يراد بالعموم والخصوص معنياهما اللغويان لا معنياهما المصطلح عليهما لعدم دخول أحدهما تحت مفهوم الآخر فالمراد أن ما تحت حياطة الملك من حيث كونه ملكاً أكثر إفراداً مما تحت حياطة المالك من حيث إنه مالك.

وأشرفهم فتصرفه عام قوي وإلى هذا أشار بقوله (**والمالك**) إذ التقدير إذ المالك (**هو المتصرف في الأعيان المملوكة**) على أن العطف عطف تفسير وشتان ما بين التصرفين إذ التحقيق أن الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وإن شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضي استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه ولذا لم يصح على الإطلاق إلا لله تعالى وهو أخص من الملك[1] بكسر الميم لأنه تعلق الاستيلاء مع ضبط وتمكن من التصرف في الموضوع اللغوي[2] وبزيادة كونه حقاً في الشرع من غير نظر إلى استغناء وافتقار وأن ما يملكه الملك من التملك عليه أعني سياسة الخاصة ملكه فيه أتم من تصرف المالك في المملوك وأما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاح أن بعض ما يتوهمه بعض العامة من أن تصرف المالك في المملوك أتم من تصرف الملك في الرعايا منشأة عدم اتحاد المورد والنظر إلى العرف الفقهي والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الأصلي المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم التصرف بالأمر والنهي في الجمهور ويختص بسياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم بناء على العرفي العامي ولذا قلنا لا يدخل أحدهما في مفهوم الآخر ويرجح هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المبالغة دون المالكية في قوله تعالى: ﴿مالك الملك﴾ [آل عمران: ٢٦] انتهى. خلاصة ما في الكشف وقال السمين في مفرداته هذا مخصوص بصفات الآدميين وأما في صفاته تعالى فالمالك أو الملك واحد انتهى. وهذا يؤيد ما قلنا بأن تفسير صاحب التيسير بأن الحكم حكمه الخ. بيان حاصل المعنى وأن أحد المعنيين يستلزم الآخر بنوع الاستلزام ثم قال والظاهر أن بين المالك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفاً فيوسف الصديق عليه السلام بناء على أنه ملك رقاب أهل مصر في القحط بناء على شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك لا ملك

---

(١) قال صاحب الكشاف إن الملك بالضم يعم وبالكسر يخص فقال صاحب الكشف لم يرد العموم والخصوص المصطلحين لأن أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر فلا غرض شاملاً له وهذا بحسب العرف الطارىء في الملك بالكسر وفي التحقيق الملك بالكسر جنس للملك بالضم والمراد أن ما تحت حياطة الملك من حيث إنه ملك أكثر مما تحته مما تحت حياطة المالك من حيث هو مالك إذ يوصف بالمالكية بالنظر إلى أقل قليل بخلاف الملكية والعموم والخصوص نفع على مثل هذا وجاز أن يراد أن شمول سياسته فوق سياسة المالك انتهى قوله لأن أحدهما لا يدخل بالنظر إلى مفهومهما كما قرره العلامة البيضاوي ولا ينافيه استلزام الملكية المالكية دون العكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً اصطلاحاً على ما قررناه أو من وجه على ما ذهب إليه السمين فلا يرد إشكال بأن الظاهر أن الملك بالضم هو التصرف في كل مملكة كما يرى وبالكسر تصرف خاص فيما تحت يده فالأول أعم وكذا الملك والمالك إذ هذا التفسير غير ما أورده صاحب الكشف كما بيناه وقوله وما ذكره في العموم والخصوص اللغوي بناء على ظاهر كلام الكشاف والشاهد عليه ما ذكره صاحب الكشف في التحقيق فلا يليق الاعتراض على مثله.

(٢) أي أن الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف الشرعي فللملك أن يتصرف فيهم بما شاء وأما كون التصرف حقاً أو ليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعاً وإلى هذا أشار بقوله وبزيادة كونه حقاً الخ فثبت أن كل ملك مالك وليس بالعكس.

والسلطان على بلد لا مالك له فيها ملك غير مالك انتهى. والظاهر أن كل ملك مالك فإنه لا بد وأن يكون مالكاً لأشياء ولو قليلاً وأقله لباسه وركابه وسائر لوازم سلطنته قوله لا مالك له فيها إن أراد السلب الكلي فممنوع وإلا فهو غير مفيد فبينهما عموم وخصوص مطلقاً.

قوله: (كيف يشاء من الملك) بنحو بيع وهبة استمتاع ما يجوز استمتاعه فيخرج عنه استمتاع ما لا يجوز استمتاعه فكلامه عام خص منه البعض والقول بأنه أراد به المعنى اللغوي فلا استثناء خروج عن الجادة المستقيمة **(والملك هو المتصرف بالأمر والنهي)**.

قوله: (في المأمورين) أي من العقلاء ولذا اكتفى بالمأمورين ولم يقل والمنهيين أي هذا مختص بالعقلاء والأول أي الملك بكسر الميم بالأعيان من غير العقلاء والعبيد والإماء المملوكين ملحقون بالجمادات وبالنظر إلى هذا قال صاحب الكشف لأن أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر كما أوضحناه دفعاً لإشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهراً تبايناً بحسب المفهوم بملاحظة الحيثية وإطلاق العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو بالقبول الحقيق كما ذكرنا آنفاً نقلاً عن المدقق صاحب الكشف قيل ولا يلزم منه رجحان المالك على الملك حيث لا يقدر على ذلك فيمن تحت حكمه لأن محل تصرفه أقل قليل بالنظر إلى الملك وقيل الكلام في الموضوع اللغوي لا العرف الفقهي فللملك أن يتصرف فيهم بما شاء وأما كون التصرف حقاً أو باطلاً فمما لا يعتبر في الملك ولا يعتبر في المالك لغة بل شرعاً انتهى قوله حيث لا يقدر على ذلك ضعيف إذ الملك كما يقدر على التصرف بالأمر والنهي في رعاياه كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالأعيان المملوكة له فأنى له الرجحان بهذا البيان غايته لا يقال إنه ملك من هذه الحيثية ثم قوله وقيل: الكلام أي كلام المصنف كما هو الظاهر الخ فيه مفسدة عظيمة حيث حمل الكلام الواقع في العلوم الشرعية على ما هو باطل في البداهة الجلية.

قوله: (من الملك) بضم الميم بمعنى السلطنة.

قوله: (وقرىء ملك بالتخفيف) أي بفتح الميم وسكون اللام مع أن أصله الكسر ولكون السكون أخف سمي بالتخفيف وهي قراءة شاذة وذهب بعضهم إلى أنه غير مخفف وأنه إما صفة بزنة صعب أو مصدر وصف به للمبالغة كما في الرب والظاهر ما ذكره المصنف من أنه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام إذ ما ذهب إليه البعض فالظاهر أن معناه المالك مبالغة فيتحد القراءتان فتفوت المبالغة المعتبرة في ملك بكسر اللام.

قوله: (وملك بلفظ الفعل) الماضي من باب نصر ينصر أو ضرب الأخير هو الشهير والجملة الفعلية في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو ملك الدين أو للاستئناف فلاحظ من الإعراب وقيل حال بتقدير قد الظاهر حال مؤكدة وقيل في محل الجر على أنها صفة لمحذوف منكر[1]. بدل من لفظ الجلالة أي إله ملك الدين فالأول هو

---

(١) وكون النكرة بدلاً من معرفة لوصفه تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل.

المعول إذ الحال لا يخلو عن إيهام خلاف المرام وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لأنه إما من الملك بكسر الميم أو من الملك بالضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي نشر ابن الجزري القراءة المنسوبة إلى أبي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن الجعفر الخزاعي ونقلها عنه أبو قاسم الهذلي وغيره لا أصل لها ولهذا سكت عنه المصنف ولم ينسب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

قوله: (ومالكاً بالنصب على المدح أو الحال) أو النداء كما في التيسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التقدير أمدح أو أعني وهو في عرف النحاة في النعت بمعنى القطع إلا أن النكرة لا يوصف بها المعرفة حتى يكون من ذلك القبيل إلا أن يقال هذا الكلام بناء على ما اختاره بعض النحاة من أن النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوته تعريفاً وتنكيراً وإنما يلزم لو تبع منعوته ولا ريب أنه غير متعارف والواجب اعتبار أحسن الوجوه في محكم التنزيل.

قوله: (ومالك بالرفع منوناً أو مضافاً على أنه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافاً بالرفع والنصب) فيوم منصوب حينئذٍ على المفعولية لا على الظرفية كما وهم إذ لا يفهم في الظرفية كونه مالك كل شيء قوله ومضافاً وهذه قراءة أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قيل وعلى تنوينه يوم ظرف أو مفعول فهو مخالف لما سبق وما قيل من أنه إذا نون رفعاً أو نصباً بألف ودونها فهو منصوب على الظرفية لا غير لأن الصفة لا تعمل النصب واسم الفاعل إنما يعمل بمعنى الحال والاستقبال وصفاته تعالى أزلية ليس بشيء لأن نصبه على التوسع فيجوز مطلقاً وأيضاً الأزلية لا تنافي العمل لشمولها للحال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه **(ويوم الدين)**.

قوله: (يوم الجزاء) المراد باليوم مطلق الوقت أشار إلى أن الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة والفرق بين الدين والجزاء بأن الدين ما كان بقدر فعل المجازي والجزاء أعم ليس بتام هنا فإن الجزاء على عمل السوء بمثله وعلى عمل الحسنة بعشر أمثالها فصاعداً فلا يفيد هنا وإن سلم العموم في نفسه واختير يوم الدين إذ الجزاء يناسب المالكية والملكية وأنه مقصود والحساب وإعطاء الكتاب وسائر أحواله كالتمهيد وفيه رعاية للفاصلة.

قوله: (ومنه كما تدين تدان) مثل مشهور أول من قاله خالد بن نفيل وله قصة في مجمع الأمثال وبعض حديث المرفوع قيل رواه أبو الدرداء رضي الله تعالى عنه. وهو البر لا قتلى. والأثم لا ينسى. والديان لا يموت. فكن كما شئت كما تدين تدان. وفي التوراة

قوله: كما تدين تدان أي كما تفعل تجازى بفعلك وإنما سمي الفعل المبتدأ بالجزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثواباً أو عقاباً للمشاكلة وكذا الكلام في دناهم كما دانوا أي جازيناهم كما فعلوا قوله ومعناه ملك الأمور يوم الدين.

ما معناه كما تدين تدان وكما تزرع تحصد. وفي الإنجيل[١] كما تدين تدان وكما تكيل تكال. والمعنى كما تفعل تجري فهو من المشاكلة قدم فيه المشاكل ولا ضير فيه وإن كان عكسه مشهوراً استعماله وقيل كما تجزي تجزى فلا مشاكلة لكن الأولى هو الأول على أنه شامل للثاني إذ الجزاء من قبيل الفعل والظاهر أنه عام للمتروك فإنها أفعال بمعنى كف النفس والأقوال أيضاً ولا يبعد تعميمه إلى الاعتقاد أيضاً.

قوله: (وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا) أي ومنه بيت الحماسة وأصل الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لأبي تمام الطائي جمع فيه أشعار الجاهلية مبتدأ بما وقع في الحروب فإذا قيل قال الحماسي يراد به أبو تمام وإذا قيل بيت الحماسة يراد به ذلك الكتاب فإضافة البيت إليها الأدنى ملابسة أي البيت الذي ذكر في الحماسة قائله شاعر يسمى أبا العتاهية الرماني أوله فلما صرح الشر وأمسى وهو عريان وصرح الشيء إذا انكشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر وكأنه عار عن كل سائر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزيناهم جزاء مماثلاً لما فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيه[٢] بليغ قوله سوى العدوان سوى فاعل لم يبق وخرج عن الظرفية كما هو مختار الكوفيين وأما على مذهب الأصح وهو مختار سيبويه أن سوى لازم الظرفية فحملوا البيت على أنه نادر أو فاعله محذوف قام سوى مقامه والعدوان بضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد النون أصله دنياهم فحذف الياء فبقي دنا فوزنه قلنا.

قوله: (أضاف اسم الفاعل) وهو مالك لم يتعرض ملك لأنه صفة مشبهة لأنه أشق من ملك بعد جعله لازماً كما مر مراراً فيكون إضافتها إلى غير معمولها مثل رب العالمين فيكون إضافته معنوية فتقع صفة للمعرفة وإنما اللفظية هي إضافتها إلى فاعلها كحسن الوجه وأما مالك فلكونه متعدياً يظن أن إضافته إلى معموله فلا يكون معنوية فلا تفيد معرفة فحاول بيانه وأوضح سبيله فقال وأضاف اسم الفاعل **(إلى الظرف)** إذ الظرف إما متصرف أو غير متصرف والأول كيوم والليلة فلك أن تتوسع فيها بأن ترفع أو تنصب أو تجر من غير أن يقدر فيه معنى في فيجري مجرى المفعول به تساويهما في عدم تقدير في فيهما ولا يخرج بذلك عن الظرفية ألا يرى أن الفعل اللازم يتعدى إليه ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر وإنما يظهر في الضمير[٣] لأنك إذا أضمرت في قلت سرت فيه وإلا قلت سرته كما في قوله ويوم شهدناه سليماً وعامراً. قليل سوى طعن النهار نوافله **(إجراء له مجرى المفعول به)**.

قوله: (على الاتساع) أي التجوز في النسبة الإضافية بترك تقدير لفظة في إذ الاتساع

---

(١) قوله كما تدين الخ والكاف اسمية محلها النصب على أنها صفة لمصدر محذوف أي تدان وتجزى ديناً وجزاء مماثلاً لفعلك والمماثلة في السوء ظاهرة وفي الحسنة مأولة.

(٢) قوله وهو عريان جملة حالية وقعت موقع خبر أمسى لأنه بمعنى صار في وقت المساء أو خبره والواو زائدة مثل قوله ما من نفس إلا وله نفس أمارة بالسوء لكن فيه شيء.

(٣) وإنما يظهر في الضمير إذ الضمائر لا تنتصب على الظرفية فالاتساع متعين في الضمائر المنصوبة.

في الظرف أن لا يقدر معه في توسعاً فينصب نصب المفعول به أو يضاف إليه على وتيرته فيتعلق الجار والمجرور بأضاف فإن قوله إجراء علة لإضافته على التوسع لا الإضافة بتقدير في إذ لا وجه حينئذٍ إلى الإجراء لأنه على بابه والنكتة في تأخير على الاتساع حينئذٍ أن يثبت الحكم أولاً معللاً فيكون له في النفس تقرر لا يكون لما يذكر تعليله بعده وهو أبلغ وأرجح وحينئذٍ لا تعرض لكون الإضافة مجازية صريحاً لكنه يفهم التزاماً وإن حمل الاتساع على المجاز فالجار متعلق بإجراء له فحينئذٍ يكون المعنى أضاف اسم الفاعل إلى الظرف بلا تقدير في لأجل الإجراء المذكور وذلك الإجراء على الاتساع أي على المجاز العقلي وإنما اختار هذا لاستلزامه كونه تعالى ما لكافيه الأمر كله لأن مالكية[1] الظرف من حيث إنه ظرف لا من حيث ذاته يستلزم مالكية ما فيه فهو كدعوى الشيء ببينة فيفيد المبالغة المطلوبة وإن حمل الإضافة بمعنى في أو بمعنى اللام يفوت هذه المبالغة ولأمر ما لم يتعرض لهما مع أن اعتبار أحدهما يغني عن التمحل المذكور وأما القول بأن الإضافة بمعنى في لم يثبت عند جمهور النحاة فضعيف لأن المصنف قد يعتبر بها على أنه غير تام لأنه يمكن جعلها بمعنى اللام يرد الإضافة بمعنى في ظاهراً إلى الإضافة بمعنى اللام فالمعنى ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] مالك ملكاً له اختصاص بيوم الدين بملابسة الوقوع فيه كما أن ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملابسة الوقوع فيه ثم المراد من التجوز هنا التجوز في النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فإن إضافة المضاف إلى غير ما حقه أن يضاف إليه مجاز لأنها جازت موضعها الأصلي كإسناد الفعل إلى غير ما هو له مثال يا سارق الليلة ونحوها مثال للمجاز العقلي في النسب الإضافية كذا في المطول قيل لكن ذكر الشيخ الرضي أنهم اتفقوا[2] على أن معنى الظرف متوسعاً فيه أو غير متوسع سواء ثم قال والذي أرى أن جميع الظروف متوسع فيها فقولك خرجت يوم كان في الأصل خرجت في

---

(١) لأن مالكية الظرف إلى قوله يستلزم مالكية المظروف أي كناية عنه بناء على أنه لا يلزم في الكناية إمكان المعنى الحقيقي فإن الزمان عند المتكلمين معدوم وتملك المعدوم ممتنع وبناء على أن الاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك فلا يرد منع الاستلزام كذا قيل وأنت خبير بأن صاحب الكشاف يشترط إمكان المعنى الحقيقي فلا يتمشى الجواب المذكور إذ المصنف معه في ذلك وأيضاً الزمان عندهم ليس بعدم محض كأنياب الأغوال فيجوز التملك ما هو متحقق في نفس الأمر على أن السيد السند لم يرض بذلك وتمامه في شرح المواقف ولعل هذا مراد من قال إن الكلام مبنى على العرف وأهل العرف يعدون الزمان أمراً موجوداً وح يمكن إرادة المعنى الحقيقي كما هو المشهور انتهى واثبات العرف في ذلك مشكل إن أريد به العرف بين العلماء كيف وهم يصرحون بعدمه وإلا فلا يعبأ بذلك العرف.

(٢) قوله اتفقوا على أن معنى الظرف الخ فمحمول على أنهما سواء بحسب المآل دون القصد الأولى فإن في المجاز الحكمي أيضاً يفهم معنى الظرفية مآلاً لأن الليلة في سارق الليلة وإن جعلت مسروقة لكن يفهم منه كون السرقة واقعة في الليلة كما لا يخفى وأما قوله والذي أرى أن جميع الظروف متوسع فيها فمعناه أن في جميع الظروف توسعاً لفظياً هو تعلق الظرف بلا واسطة حرف في ولا يلزم منه أن لا يكون في بعضها تصرف معنوي بطريق التجوز في الحكم مثل ما نحن بصدده وبالجملة فكلام الشيخ أولاً وآخراً في مرتبة التحقيق النحوي بحيث لا يمنع التوفيق البياني كذا قيل. (غنى زاده).

يوم الجمعة كان يوم الجمعة مع الجار مفعولاً به بسبب حرف الجر ثم صار مفعولاً به بلا واسطة حرف في اللفظ والمعنى على ما كان فعلى ما ذكره لا مجاز في النسبة لكن إذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الإيقاعية فإذا استعملت في النسبة الظرفية كانت مجازاً لغوياً أقول يمكن أن يقال ليس في كلام الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازاً حكمياً انتهى وهذا يخالف ظاهر ما نقلناه عن النحرير التفتازاني لكن يناسبه في الجملة ما قرر في الأصول من أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله فرق بين إثبات في وحذفها حتى ذهب إلى أن صمت هذه النسبة يقتضي الكل لأنه الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إلا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بأن ينوي الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن الظرف قد يكون أوسع بخلاف الإمامين كما في التلويح فالظاهر أن ما ذكره الشيخ مختار الإمام وعلى هذا لو ترك ادعاء التوسع في مالك يوم الدين حصل فائدة التوسع من المبالغة فلا حاجة إلى العناية وأما قول القائل أقول يمكن أن يقال الخ لا يلائم كون الهيئة التركيبية مجازاً عنده وقيل وتحقيقه أن التوسع في الظروف جعل نسبة الفعل إليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعاً فيه بمنزلة نسبته إلى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة لأن تجوز المفعول لمحل الفعل لظهور أثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبته إلى المفعول به الحقيقي وأثره يظهر في الإضمار كما مر فلذا كان اللازم معه متعدياً والمتعدي متعدياً بالأكثر مما كان متعدياً له فالمتعدي قبله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله نزل منزلة اللازم ومنه عرفت أن الجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعاً فيه أو غير متوسع سواء لا على ما توهمه بعض أرباب الحواشي وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه كما ستراه انتهى. قوله: ومنه عرفت أن الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ. ليس بشيء لأن أئمة الأصول أجابوا عن إشكال ورد علينا من قبل الشافعي أنكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز في قوله لا يدخل دار فلان بأنه من قبيل عموم المجاز لأنه يراد به نسبة السكنى وهي تعم الملك والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازاً كما في التوضيح فلو كان ذلك متفقاً عليه لما تمحل أصحابنا في تلك النسبة فالاختلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعدمه عام للحقيقة والمجاز العقليين أيضاً على أن تحقق النسبتين في النسبة الإضافية غير معروف بل المشتهر النسبة المجازية فقط في مثل سارق الليلة ومكر الليل ومالك يوم الدين ولم نطلع على خلافه وقول الشيخ الرضي ليس بمشير إليه فضلاً عن التصريح فيه واليوم من الفجر الصادق إلى الغروب في الشرع وفي العرف من طلوع الشمس إلى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لما عرف في محله أن اليوم إذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت وهنا كذلك وبالمعنى الأول يرادف النهار وسيجيء تفصيله.

قوله: (كقولهم يا سارق الليلة أهل الدار) حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع أهل الدار لكن لما سرق في الليلة جعلت مسروقة فإضافته إليها للملابسة مجازية وأهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء مثل يا ضارباً زيداً ويا طالعاً جبلاً بناء على النداء يناسب الذات فاقتضى بتقدير موصوف ففي الحقيقة الاعتماد على الموصوف ويرد عليه أن اسم الفاعل لكونه دالاً على صفة يقتضي موصوفاً فإذا لم يذكر يقدر فينبغي أن يعمل دائماً كما ذهب إليه الكوفيون فشرط الاعتماد يكون ضائعاً والفرق بين النداء وغيره لا يعرف له وجه والبناء المذكور لا يكون مرجحاً لما ذكرنا من أنه يقتضي موصوفاً الخ. وكذا سائر الصفات وقد صرح بعض بأن الموصوف المقدر لا يكفي في العمل ورد الرضي في بحث الموصول أيضاً أن تقدير الموصوف لا سند له في كلام العرب ولا شاهد لهم على ما ادعوه هنا فالأولى أنه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق يا سارق من أهل الدار واحذرهم كيلا تقع في هلاك أو أنه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين فيكون بدلاً من الليلة أو أن الليلة وإن اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به أهل الدار أو مفعول ثان لسارق بناء على أنه يتعدى إلى الأول بنفسه وإلى الثاني بالحرف وقد يحذف فيتعدى له بنفسه والأول هو المعول لسلامته عن التمحل.

قوله: (ومعناه ملك الأمور يوم الدين) يعني أن إضافة اسم الفاعل حقيقة معنوية إذا أريد به الماضي وهنا كذلك فتفيد التعريف فيصح أن تقع صفة له تعالى وهذا فذلكة قوله أضاف اسم الفاعل إلى الظرف وسيذكره صريحاً وأما ملك إذا اعتبر أنه صفة مشبهة فإضافتها إلى غير معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلا مرية وعن هذا لم يتعرض له مع أنه المختار عنده هذا فائدة التعبير بالماضي وأما فائدة جعل الأمور مفعولاً به مع أنه جعل يوم الدين أولاً مفعولاً به على الاتساع إشارة إلى أن حاصل المعنى لذلك المبنى هذا لأنا قد بينا أن مالكية[1] الظرف من حيث إنه ظرف مستلزم لمالكية المظروف بطريق برهاني أبلغ فيكون حاصل معنى مالكية يوم الدين نفسه من حيث إنه ظرف مالكية جميع الأمور

قوله: ملك الأمور على لفظ الماضي هذا تفسير على قراءة مالك أما أولاً فلأن الملك ليس اسم فاعل بل هو صفة مشبهة وأما ثانياً فلأنه لا يشتق من فعله إلا بعد تنزيل فعله منزلة اللازم بنقله إلى فعل بالضم فمن أين يصح الاتساع ومثله بقوله يا سارق الليلة أهل الدار فإن في قوله إجراء له مجرى المفعول به دلالة على أن له مفعولاً به لكن لم يضف هو إليه ههنا بل أضيف إلى الظرف إجراء للظرف مجرى مفعوله والتصريح بلفظ الأمور تصوير للمفعول به المحذوف.

---

(١) إن مالكية الظرف الخ ولا يرد أن الفقهاء قالوا إن الإقرار بهذا الصندوق لفلان لا يكون إقراراً بما في الصندوق انتهى لما عرفت من أن الكلام كنوي فلا ريب في صحة ذلك حتى إذا قام قرينة على أن المراد بالصندوق ما في الصندوق فإقراره إقرار بما فيه وقد عرفت أن الاستلزام ليس المراد عقلي بل هو بمعنى صحة الانتقال ولا شك في صحة الانتقال من مالكية الظرف إلى مالكية المظروف وإن لم يمتنع الانفكاك فإذا وجدت القرينة مع تلك الصحة تصح الكناية.

التي كانت فيه أو إشارة إلى أنه إذا لم يرد المبالغة فحق الكلام هكذا مالك الأمور كلها يوم الدين والمعنى ما قرره وساقه كما قال الشيخ عبد القاهر في قول من قال إن إدباراً وإقبالاً في قول الخنساء إنما هي إقبال وإدبار بمعنى مقبلة ومدبرة أن مراده أنه إذا تركت المبالغة فحق الكلام مقبلة ومدبرة وقيل يعني أن الظرف وإن أجري مجرى المفعول به فهو ظرف في المعنى والمفعول به محذوف يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوص انتهى إن أراد ما ذكرناه فلا غبار عليه وإن أراد ما هو الظاهر منه يرد عليه ما أورده الشريف المحقق[1] ويحتاج في دفعه إلى التكلف.

قوله: (على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤]) أي الملك وإن لم يتحقق بعد بل في المستقبل لكنه لكونه محقق الوقوع يشبه بالماضي فعبر عنه بالماضي استعارة مثل نادى هذا بيان وجه صحة التعبير بالماضي في كلام المصنف وأيضاً فيه إشارة إلى أن مالكاً مجاز يراد به المعنى الماضي وأن اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال وفي الماضي اختلف المشايخ فيه وفي المستقبل مجاز اتفاقاً قولنا في المعنى المتحقق في الحال دون في الحال إشارة إلى دفع إشكال بأن الدال على الزمان وضعا بالاتفاق هو الفعل وجه الاندفاع هو أنا لا ندعي أنه حقيقة في الحال حتى يلزم خلاف ذلك بل ندعي أن اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال والفرق بين المعنيين واضح لكن بعد هذا لا يخلو عن إشكال فتدبر والبحث مذكور في المطول وأما ما نقل عن المص أنه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقاً فالله تعالى اعلم بصحته إذ هو مخالف للمشهور عند الجمهور والحاصل أن مالكاً وكذا ملكاً أريد به المستقبل فعبر عنه بالدال على الحال أو الماضي لأنه كالماضي في تحقق الوقوع وإنما قال على طريقة ﴿ونادى﴾ [الأعراف: ٤٤] الآية لأنه ماضٍ صيغته مستعملة في المستقبل وهنا حال صيغة أريد به الماضي تأويلاً والذي خطر بالبال أنّ اسم الفاعل إنما تكون إضافته معنوية حين كونه بمعنى الماضي حقيقة وأما إذا كان بمعنى الماضي مجازاً ففي كون إضافته معنوية نظر لأنه بمعنى الاستقبال حقيقة وفي ترجيح جانب المجاز على الحقيقة خفاء لا يعرف به وجد والقول بأن الاعتبار باستعمال اللفظ لا بالوضع ضعيف إذ الماضي المستعمل فيه ماضٍ تأويلاً لا تحقيقاً فتأمل.

قوله: (أوله الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الإضافة حقيقية معدة

قوله: أوله الملك في هذا اليوم بكسر الميم أي له المالكية فيه وهو عطف على قوله ملك الأمور يوم الدين أي معناه ذاك وهذا ذكر رحمه الله حينئذ كون الإضافة في مالك يوم الدين محضة مصححة لجعله وصفاً لله وجهين الأول مبني على كونه بمعنى الماضي تأويلاً والثاني على كون مالكيته تعالى مستمرة في جميع الأوقات ولذا صور معناه بصورة الجملة الاسمية لقوله أوله الملك

---

(١) من أنه حينئذٍ يكون الكلام مغسولاً ومطروحاً والتكلف بأنه أراد أنه لم يرد المبالغة فحق الكلام أنه ظرف والمفعول به محذوف.

لوقوعه صفة للمعرفة) عطف على قوله ملك الأمور أو معناه له الملك بكسر الميم أو الضم يعني المراد به الماضي أو الاستمرار فلا يكون عاملاً فيما أضيف إليه لاشتراط عمله بمعنى الحال والاستقبال لتكون الإضافة حقيقة الخ واسم الفاعل والمفعول المستمر يصح أن يكون إضافته معنوية كما يصح أن لا يكون كذلك والتعيين مستفاد من القرينة وذلك لاشتماله على الماضي والحال أو الاستقبال فلا ينافي ما قاله الشيخان من أن الإضافة في قوله: ﴿جاعل الليل سكناً﴾ [الأنعام: ٩٦] لفظية لأنه دال على جعل مستمر كذا قالوا وهذا مؤيد لما قلنا من أن الماضي المأول لكونه مستقبلاً حقيقة وكون إضافته معنوية محل بحث ثم معنى استمرار الملك في هذا اليوم أنه إذا قام ذلك اليوم ظهرت مالكيته تعالى وملكيته واستمرت إلى غير النهاية وحاصله أنه سيقع ويتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار المعتبر في اسم الفاعل الذي تكون إضافته بسببه معنوية مشتمل على الماضي والحال والاستقبال فبين الاستمرارين فرق جلي فكيف إضافة المالك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية وحاول بعضهم دفعه فقال إن الاستمرار استفعال من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما في قوله تعالى: ﴿سحر مستمر﴾ [القمر: ٢] على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهو المراد هنا إلا أنه على وجوه فإنه يكون بمعنى الوجود في جميع الأزمنة الثلاثة وبمعنى عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالأمور الجبلية وعدم الانقطاع أزلاً وأبداً كما في الصفات الذاتية وجاعل ومالك وضعاً وضعاً ثبوتياً والجعل من صفات الأفعال وكذا

فحمله على الاستمرار المستوعب لجميع الأزمان حتى الماضي فباعتبار ملاحظة جانب الماضي صح أن يكون إضافته معنوية مفيدة للتعريف كما كانت الإضافة في ﴿وجاعل الليل سكناً﴾ باعتبار ملاحظة معنى الحال والاستقبال لفظية مع أن المراد به الاستمرار أيضاً وروى ابن الحاجب عن الكسائي أنه قال يجوز إعماله وإن كان للماضي وتمسك بقولهم الضارب زيداً أمس وقوله تعالى: ﴿وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد﴾ [الكهف: ١٨] وقال أبو البقاء في قوله تعالى: ﴿الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً﴾ [فاطر: ١] إن الإضافة في فاطر السموات محضة لأنه للمعنى وإما جاعل الملائكة فكذلك في أجود المذهبين وأجاز قوم أن تكون غير محضة على حكاية الحال ورسلاً مفعول ثان أقول يمنع إرادة الاستمرار هنا إضافته إلى يوم الدين الذي هو يوم القيامة وهو زمان مستقبل لا يتناول الماضي والحال فحين أضيف الملك إلى يوم الدين لا يظهر الاستمرار والاستيعاب لجميع الأزمنة ويمكن أن يجاب عنه ويقال إن مالكيته تعالى ليوم الدين صفة ثابتة له تعالى أزلاً وأبداً في الماضي والحال والاستقبال والحادث في المستقبل وهو تعلقها بيوم الجزاء لا يمنع الثبوت الاستمراري.

قوله: لتكون الإضافة حقيقة تعليل للتقييدين المذكورين معاً أعني تقييد الأول بقوله على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] وتقييد الثاني بقوله على وجه الاستمرار وإنما قيد الأول بذلك والثاني بهذا لأن في الأول لوحظ حدوث التعلق بالمفعول في الزمان المستقبل فاضطر إلى جعل المتوقع المحقق كالواقع وادعائه أنه وقع ومضى ليصير الإضافة محضة وفي الثاني لم يلاحظ ذلك بل فسر مطلقاً والإطلاق بملائمه معنى الاستمرار.

الملك إن فسر بالتصرف فإن فسر بالقدرة على التصرف كما هو رأي الإمام كان من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية أزلاً وأبداً متفق عليه وأما الأولى فذهب الماتريدية إلى أنها مثلها من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعاني الثلاثة يقتضي عدم العمل وإن الإضافة حقيقية لتخلف شرطه[1] فلا غبار على ما نحن فيه انتهى. ولا يخفى أن الصفات الذاتية والأفعال قديمة ولها تعلقات حادثة وهذا عندنا وعند أبي الحسن الأشعري صفات الأفعال حادثة عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماضياً وبعضها حالاً واستقبالاً بالنسبة إلينا فالاستمرار المشهور المعتبر في كون إضافة اسم الفاعل معنوية ممكن في التعلقات وما اختاره المصنف ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعاني الثلاثة يقتضي عدم العمل الخ. مطلوب البيان والمذكور في الكتب المشتهرة الاستمرار المشتمل على الأزمنة الثلاثة وكون الصفات نفسها مستمرة أزلاً وأبداً لا يفيد وحصول الأشياء بالتعلقات الحادثة والقديمة المتعلقة فيما لا يزال والاستمرار المشهور عدم تحققه في تعلقات الصفات غير مسلم وأجاب النحرير التفتازاني بوجهين أحدهما أن يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير أن يعتبر معه الحدوث في أحد الأزمنة وذلك ممكن في المستقبل كأنه قيل هو ثابت المالكية في يوم الدين وإذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لم يعمل لانتفاء مشابهته للفعل والآخر أن يجعل يوم الدين لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فتستمر مالكيته في جميع الأزمنة كما أنه في صورة الحمل على الماضي يختص اللفظ بالماضي ثم يستعمل في المستقبل المشبه به في تحقق الوقوع فلا يكون اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملاً بل بمعنى الماضي لكن استعمل في معنى مجازي هو المستقبل المشبه بالماضي انتهى. ولا يخفى ما فيه كما عرفت.

قوله: (وقيل الدين الشريعة) لا اسم القيامة تفسير الدين بالشريعة تفسير لفظي فإنهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإن ما جاء به النبي عليه السلام من حيث إنه يطاع له دين ومن حيث إنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية شريعة فإن أصل الشريعة الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية كما مر ومن حيث إنه يملي ويكتب ملة والدين وإن كان أعم لشموله دين الحق والباطل[2] والشريعة خاصة بما جاء به الأنبياء عليهم السلام لكن تفسير الأعم بالأخص وبالعكس جائز في التعريف اللفظي والدين والشريعة معنى شرعي له وبالنظر إلى المعنى الأصلي استعارة ولذا قال الراغب

قوله: وقيل الدين الشريعة فالمعنى يوم فصل الخصومات بالشرع والعدل وليس المراد به الشرع معنى التكليف إذ لا تكليف هناك.

---

(١) الأولى لتحقق شرطه.

(٢) والدين مقول على الدين الحق والباطل بالاشتراك اللفظي ودين الحق مقول على الأديان الحقة بالاشتراك المعنوي.

الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة الدين كالملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة انتهى واستعارة الشريعة قد ظهرت مما ذكرنا مرضه لما فيه من الاحتياج إلى التقدير مع أن المآل واحد فلا حاجة إلى اعتبار مضاف ولو قيل الأعمال في النشأة الأخرى هي نفس الجزاء فالعبادات في هذه النشأة والمنكرات أيضاً يكون ثواباً وعقاباً لم يحتج إلى تقدير المضاف كقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾ [النساء: ١٠] الآية.

قوله: (وقيل الطاعة) والفرق بينه وبين ما يليه أن الشريعة اسم للأحكام اعتقاداً وعملاً والطاعة هي التمسك بذلك والتدرع بلباس التقوى فهذا القول أردى مما قبله أما أولاً فلأنه يحتاج إلى تقدير مضاف أيضاً وأما ثانياً فلأنه لا يتناول الجزاء بالعقاب قوله **(والمعنى)** أي على التفسيرين **(يوم جزاء الدين)** أما معنى جزاء الطاعة فظاهر وأما معنى جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء أحكام الشريعة[1] إن قبلت فبالثواب وإلا فبالعقاب فإضافة جزاء إلى الشريعة لأدنى ملابسة فتلك الإضافة مجازية ولا يظن أنه دون الاحتمال الثاني فإن هذا المعنى في ذلك شائع بخلاف تخصيص الجزاء بالطاعة والثواب.

قوله: (وتخصيص اليوم بالإضافة) أي هو تعالى مالك للأمور كلها في جميع الأوقات فما وجه التخصيص بذلك اليوم فأجاب بذلك والباء داخلة على المقصور أي تخصيص إضافة مالك باليوم ممتازاً به عن سائر الأيام وقيل إنه محتمل لوجوه أربعة لأنه إما بمعنى كونه مضافاً إليه لمالك أو كونه مضافاً إلى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور أو

قوله: والمعنى يوم جزاء الدين أي يكون المعنى على تقدير مضاف والمعنى يوم المجازاة على الطاعة.

قوله: وتخصيص اليوم بالإضافة الخ يعني أن الله تعالى مالك لجميع الأشياء أو يخرج من حيطة ملكه وسلطنته شيء فما معنى تخصيص ملكيته بيوم الدين فالوجه تعظيم اليوم أو لأن الله متفرد بنفوذ الأمر في ذلك اليوم ليس لغيره ملكية ولا مالكية فيه لقوله: ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦] قال الطيبي في اختصاص يوم الدين دون القيامة وغيرها من أسمائها فائدتان إحداهما مراعاة الفاصلة وثانيتهما العموم المطلوب في الألفاظ فإن الجزاء يشتمل على جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إلى السرمد الدائم بل يكاد يتناول أحوال النشأة الأولى بأسرها إلى هنا كلامه يعني ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] أبلغ في العموم من مالك الأمور يوم الدين للفرق الظاهر بين قولك فلان مالك الدهر وصاحب الزمان وبين قولك مالك الأمور في الدهر وصاحب الحكم في الزمان فإن تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على أبلغ وجه في مقام العموم والتعظيم فهذا من باب الكناية وإثبات المطلوب بالبينة حيث جعل اليوم مملوكاً ليفيد الشمول التام لتملك جميع ما فيه فظهر من هذا أن الإضافة فيه ليست بمعنى في يشهد على ذلك.

---

(١) أي إن قبلت الأحكام عند الله تعالى.

مقصور عليه انتهى. والاحتمال الأخير بعيد عن المقام جداً مع أن قوله أو لتفرده بنفوذ الأمر فيه يأبى عنه كل الإباء فالإضافة مصدر مبني للمفعول أي تخصيص اليوم بكونه مضافاً إليه لمالك أو ملك ولهذا التعميم اطلق الإضافة.

قوله: (إما لتعظيمه) أي اليوم أي يوم عظيم لا يملكه إلا العظيم فالتفخيم لمالكه بهذا الطريق لا تفخيم وراءه وتجويز رجوع الضمير إليه تعالى للعلم من السياق إخراج للكلام عن المذاق.

قوله: (أو لتفرده تعالى) أو لمنع الخلو وجه إيراده بها دون الواو للتنبيه على أن كل واحدة علة بحيالها[1] فكيف إذا اجتمعا بأسرهما.

قوله: (بنفوذ الأمر فيه) يقال نفذ الأمر بالذال المعجمة بمعنى مضى ولو قال تنفيذ الأمر لكان أوضح وأولى إذ الوسائط مرتفعة يومئذٍ فالأمر يومئذٍ لله الواحد القهار ولا ملك لأحد ولو عارية سوى الملك الجبار وأما أيام الدنيا فتنفيذ أمره تعالى وقضاءه قد يكون بالواسطة وقد يكون غيره مالكاً بطريق العمرى ثم يترك لغيره بعد مدة الاستيفاء والأمر هنا مفرد الأوامر وفيه إشارة إلى رجحان قراءة ملك كما صرح به أو الأول إشارة إلى قراءة مالك والثاني إلى قراءة ملك فحينئذٍ يظهر حسن كلمة أو وقد عرفت أن المراد الوقت فلا إشكال بأن اليوم له مبدأ ومنتهى فلا حاجة إلى الحمل على التشبيه وقيل خص لإفادة ملكه لجميع الأمور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك ما فيه وهو يرجح كون الإضافة لامية لا على معنى في لأن كونه مالكاً في يوم الدين لا يقتضي العموم كما قاله قدس سره انتهى. قوله لدلالة تملك الزمان الخ. قد تقدم ما له وما عليه قوله لا على معنى في الخ مخالف لتقرير المصنف ويستفاد العموم بسبب جعل الظرف مفعولاً به توسعاً.

قوله: (وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى) الإجراء هنا مستعار من إجراء الماء إلى ما يسقى به أو من إجراء الوظيفة على من يأخذها بمعنى إيصالها إليه من غير انقطاع وهو حقيقة عرفية وإن أستعير من الأول لجعله صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند

قوله: إجراء له مجرى المفعول به وأما بيانه بقوله معناه مالك الأمور يوم الدين فذلك تصوير لأصل المعنى المعدول عنه يعني وإن عبر اليوم بعبارة المفعول به لكن كني به عن المفهوم فيه على أبلغ وجه وأشمله كما جعل البحتري الفعل المتعدي لازماً ثم كناه عن المتعدي في قوله:

شجو حساده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع

أي أن يكون ذا رؤية وذا سمع فعبر به عن قوله أن يرى مبصر آثار محاسن الممدوح ويسمع واع صيت محامده فلو أريد هذا المعنى ابتداء من مالك يوم الدين لم يفد تلك الفائدة وأيضاً مالك يوم الدين أعم معنى من مالك يوم القيامة لشمول مالك يوم الدين أحوال النشأة الأولى أيضاً بخلاف مالك يوم القيامة فإنه مختص بالأحوال الواقعة يوم القيامة.

---

(١) بحيالها أي برأسها.

المصنفين أيضاً وهذا ملخص ما في الكشاف كما بينه شروحه كذا قيل وجعله مستعاراً من إجراء الماء هو الظاهر بل المتبادر أن معنى الثاني أيضاً مستعار منه والعلاقة ظاهرة والداعي إليه تلطيف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد.

قوله: (من كونه موجداً للعالمين) وفيه إشارة إلى أن التربية تدل على الإيجاد اقتضاء إذ ربوبيته تعالى فرد كامل ولا يتصور فوقها ربوبية إذ ما فرض أنه رب فهو عبد مربوب من العالمين ولا ريب أنه يقتضي أنه يوجده ويبلغه إلى كماله آنا فآنا على أن الإيصال إلى كماله وتبليغه إليه من جملة الإيجاد بالنسبة إليه تعالى وأما بالنسبة إلى غيره تعالى كالوالد والمعلم فتربيتهما الكسب لا الإيجاد واختيار كونه موجداً إذ الإيجاد إعطاء الوجود أفضل الإنعام وموقوف عليه سائر الإحسان والإكرام ثم هذا التفسير للصفة الأولى باعتبار كونها بمعنى المربي كما هو المتبادر ولم يتعرض لتفسيره بمعنى المالك لأن الأول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بأن الملك إنما سمي به لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه فمعنى التربية ملحوظ فيه وفي بعض النسخ من كونه رباً هكذا في أكثر النسخ وهو الأولى لعمومه بكلام المعنيين بلا تمحل وفي بعض النسخ من كونه رباً للعالمين موجداً لهم وهذا مآل نسخة من كونه موجداً للعالمين رباً لهم غايته إنه قدم المفسر في إحديهما وآخر في الأخرى والقول بأن موجداً وما بعده تفصيل لربوبيته وقوله **(رباً لهم)** تعميم بعد التخصيص لمزيد الاهتمام لأن الكمال الأول الذي هو أساس جميع الكمالات لا ينبغي إخراجه من مفهوم الربوبية ضعيف فإن المتعارف في مثل هذا التفسير ولا وجه في أن يفسر اللفظ أولاً بالمعنى ثم يشار إلى التعميم بإعادة ذكر المفسر بل لا نظير له نعم أن المتداول ذكر اللفظ أولاً ثم ذكر ما هو المراد كما في بعض النسخ هنا وقد يذكر أولاً ما هو المراد ثم يذكر اللفظ بعده تنبيهاً على أن ما ذكر أولاً توضيحه وتفسيره كما في بعض النسخ الأخرى هنا.

قوله: (منعماً عليهم بالنعم كلها) إشارة إلى معنى الرحمن الرحيم وإن المراد بهما غايتهما كما مر وإنهما راجعان إلى الصفة الفعلية وقد يؤول بإرادة الخير فهما من صفات الذات وكلية النعم إما مستفادة من الرحمن لدلالته على المبالغة أو من مجموعهما وهو الظاهر وقد مر توضيحه فارجع إليه **(ظاهرها)** تخليق البدن والقوى الحالة فيه ونحوها **(وباطنها)** كنفخ الروح وإشراقه بالعقل والفهم والفكر والإخلاق المرضية **(عاجلها)** وهو النعم الدنيوية **(وآجلها)** وهو النعم الأخروية.

قوله: (مالكاً لأمورهم) قد عرفت أن مالكية الأمور عن آخرها يستلزم ملكيته وبالعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث قال إنما نظر ههنا إلى مآل المعنى فكونه مالكاً للأمور كلها يوم الدين في قوة كونه ملكاً فيه كما أن كونه مالكاً للعالمين في قوة كونه ملكاً لهم وما تقدم من اختيار الملك إنما كان بالنظر إلى اللفظ أو إلى مجرد مفهومي المفردين انتهى. وإنما رجحه على عكسه مع أنه أولى بالترجيح لأن ظهور سلطنته والتفرد بالغلبة والقدرة إنما يكون بمالكية أمورهم بالثواب للمطيعين والعقاب للعاصين قوله **(يوم**

الثواب والعقاب) ومعنى يوم الدين إشارة إلى ترجيح كونه بمعنى يوم الجزاء.

قوله: (للدلالة) خبر لقوله وإجراء هذه الأوصاف الخ. على أنه الحقيق بالحمد أي من جهة صفاته وإنعامه كما أن الحمد لله للدلالة **(على أنه الحقيق بالحمد)** من جهة ذاته قوله **(لا أحد أحق به منه)** إشارة إلى أن في الكلام قصراً حقيقياً إذ لام الحمد إما للجنس كما هو المختار عند الزمخشري ورضي به المحققون أو للاستغراق وعلى كلا التقديرين يفيد القصر أما الأول فلأن المبتدأ إذا كان معرفاً بلام الجنس يفيد أن جنس الحمد وحقيقته مقصور على الخبر فإذا كان فرداً من أفراده متحققاً في ضمن الفرد غيره تعالى كانت الماهية متحققة في ضمن ذلك فرد فيختل حصر الجنس ومن هذا رجح على الاستغراق وأما الاستغراق فإفادته الحصر ظاهرة لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد أو جميع أفراده على الاتصاف بكونه له تعالى على أنه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر إفراده وجنسه على الله تعالى فما ذكره المصنف حاصل المعنى إذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو بهذا الاعتبار قصر حقيقي وإلا فهو قصر إضافي وقد سبق تحقيقه ثم إن قوله لا أحد أحق به منه معناه لم يكن أحد غيره تعالى حقيقياً بالحمد عرفاً[1] وإن كان يشعر أن غيره تعالى حقيق به في الجملة لغة وله نظائر كثيرة كقولك لا أحد أعلم في البلد من زيد والمعنى أن زيداً أعلم البلد في العرف وأما لغة فلا ينفي المساواة لكنه مهجور في الاستعمال فلا غبار في الكلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقى[2] وقال **(بل لا يستحقه على الحقيقة سواه)** وإنما لم يستحقه غيره على الحقيقة لأن الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ومدخل العبد الكسب وقد عرفت أن الكسب لعدم استقلاله راجح عليه الخلق لاستقلاله فلا يستحقون الحمد عليها[3] وإن جرى عليهم ظاهراً حمد فهو له تعالى حقيقة وفي نفس الأمر ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع إلى مدح النقاش ونعم ما أنشده القيسي.

إذا نحن أثنينا عليك بصالح ... فأنت كما نثني وفوق الذي نثني

قوله: لا أحد أحق منه تأكيد للاختصاص المدلول عليه بقوله إنه الحقيق بالحمد اللازم من اختصاص المحمود عليه المجرى عليه تعالى وهذا الاختصاص أدى إلى الاختصاص المستفاد من التقديم في إياك نعبد لأن ذلك تفصيل الأول وبيانه ما قالوا إن القائل لما أخبر عن نفسه أنه يصدر عنه حمد من المحامد باللسان لمن يستحق الحمد اتجه السامع أن يسأل كيف تحمده أي بين لنا كيفية حمدك فإنها غير معلومة فلا بد أن يجيبه بما يلفظ به من الحمد وهو قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ لأن المفروض أن السؤال عن الشكر اللساني فإذن الحمد لله إخبار من القائل عن حمد الله تعالى وحقيقة الحمد القولي إياك نعبد وإياك نستعين وإلى ما ذكرنا نوع تلويح في قوله رحمه الله ليكون دليلاً على ما بعده.

---

(١) السرفيه أن الغالب فيما بين الشخصين الأفضلية والمفضولية لا التساوي فهذا نفي الأفضلية بهذه العبارة عرفاً.

(٢) أشار أن بل للترقي للمبالغة والقول بالإضراب لا يخلو عن اضطراب.

(٣) وأما الحمد على مثل الشجاعة والطبائع الغريزية فرجوعه إليه تعالى من أوضح الواضحات.

وإن جرت الألفاظ يوماً بمدحة لغيرك إنساناً فأنت الذي نعني

وأما استحقاقهم الثواب فبمقتضى وعده وموجب كرمه وأما اطلاق الحمد على الثناء بالجميل على غيره تعالى حقيقة أو مجازاً فهو بحث لفظي فإن قيل إنه موضوع للحمد الثابت في نفس الأمر فإطلاقه على غيره مجاز وإلا فحقيقة قيل وينبغي أن يعلم أن الحقيقة ههنا بمعنى نفس الأمر دون الحقيقة اللفظية حتى يعترض بأنه يلزم حينئذٍ أن لا يتصف العباد بالحمد حقيقة بل تجوز أو ليس كذلك فالعبد محمود حقيقة بحسب جلي النظر لكن بحسب دقيقه فالمحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد انتهى. فهو حقيقة في حمد العبد وأنت تعلم أنه لا يخلو عن كدر فالواضح الترديد المذكور وأما قوله في أوائل سورة سبأ وتقديم الصلة للاختصاص فإن النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لأجلها ولا كذلك النعم الأخروية انتهى. فهو مؤيد لما ذكره هنا لا مناف فإن استحقاق الواسطة الحمد لوساطته ليس باستحقاق في نفس الأمر بل بواسطته وما نفاه ههنا الاستحقاق على الحقيقة وفي نفس الأمر مع قطع النظر عما سواه فلا منافاة حتى يحتاج إلى المعذرة قوله ولا كذلك النعم الأخروية فإن الشفاعة وإن كانت سبباً لوصول نعمة الآخرة لكن وصولها بها من الله تعالى حقيقة وصورة لا من الشفيع ولو صورة بخلاف النعم الدنيوية.

قوله: (فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له) قيل لما ذكر أنه الحقيق ولا أحد أحق منه ثم أضرب عن الأحقية إلى نفي استحقاق الغير رأساً أشار إلى وجه ذلك انتهى. الأحسن أن يقال لما ذكر أنه الحقيق بالحمد بطريق الحصر لكونه معرفاً بلام الجنس وأردف قوله ولا أحد الخ للتنبيه على الحصر المذكور ثم ترقى بتصريح سلب استحقاق الغير على الحقيقة للمبالغة حاول بيان ذلك فقال فإن ترتب الحكم الخ. والمراد بالحكم هو ثبوت الحمد له تعالى المفهوم من قوله الحمد لله كذا قيل وظاهره أنه حمل قوله الحمد لله على جملة خبرية ولا يخفى أنه انشاء معنى والاعتبار للمعاني والإنشاء من حيث إنه انشاء لا يعلل إلا أن يقال إن العلة ما يفهم منه من الإخبار بأنه مستحق له على الحقيقة توضيحه قد مر سابقاً أن قول القائل الحمد لله ليس بحمد حتى يعلل وإنما الحمد ما يستفاد منه وهو الثناء بأنه تعالى مستحق للحمد لا يستحقه غيره على الحقيقة وهذا إنشاء والاعتذار ما مر ولا يبعد أن يقال إن العلة لإثبات أن جنس الحمد أو جميع أفراده مختص به تعالى وبعد ثبوت الحكم بتلك العلة يوجد الحمد والثناء بالطريق المذكور ومعلوم أن العلة لا توجد في غيره تعالى وإن علة الحمد منحصرة فيه فلا تتصف غيره تعالى بالجميل أصلاً فضلاً عن الاختياري الذي هو المحمود عليه إلا مجازاً وصورة باعتبار كونه مظهر آلة وواسطة فيفيد اختصاصه باستحقاق الحمد على الحقيقة فالتقريب تام بملاحظة هذه المقدمة لكن يرد عليه أن الشيء له علل شتى فيصح أن يوجد في غيره تعالى علة أخرى تصلح لكونه غيره مستحقاً للحمد بها ودعوى انحصار العلة في هذه الأوصاف غير مسلم مع أن كلام المصنف ساكت عن ذلك والقول بأن ثبوت العلة مع عدم ظهور علة أخرى يفيد الظن

بحصر العلية وهو كاف في مثله ضعيف لأن العدم في نفس الأمر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد والجواب أنه لو سلم وجود علة غير هذه الأوصاف في غيره تعالى فهي راجعة إليه لأنها من آثار رحمته وتربيته وثمرة إحسانه والظاهر أن كل واحد من هذه الأوصاف المذكورة علة مستقلة في إيجاب الحمد عقلاً لا المجموع كما يؤيده الاكتفاء ببعضها في بعض مواضع الحمد ولعل المصنف قال على الوصف للإشارة إلى ذلك نعم يحصل قوة وشدة في العلية بالمجموع من حيث المجموع واستحقاقه تعالى بالحمد بالصفات الذاتية لكونها مبدأ للأفعال الاختيارية فلا إشكال على أن كون الوصف المذكور علة لا ينافي كون غير ذلك من أوصافه تعالى سبباً له ألا يرى أن النحرير التفتازاني قال في المطول إنما تعرض الإنعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين انتهى. فعلم أن سبب الاستحقاق متحقق في غير هذه الأوصاف والمدعي نفى ذلك في غيره تعالى والمراد بالترتب المعنوي أي التعلق والارتباط فإن شأن الحكم أن يترتب على العلة وإن ذكر مقدماً وإنما قال يشعر لأن ترتب الحكم على الوصف ليس بصريح وأما إذا ترتب بالفاء فهو صريح عند بعض المحققين.

قوله: (وللاشعار من طريق المفهوم) عطف على قوله للدلالة والاشعار الاعلام في اللغة والمؤلفون يستعملونه لما ليس بصريح كما أشرنا إليه كالإيماء والإشارة وهو الذي عناه المصنف فكأنه في اصطلاحهم من أشعر الهدي إذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة **(على أن من لم يتصف بتلك الصفات)**.

قوله: (من طريق المفهوم) أي مفهوم المخالفة في البعض ومفهوم الموافقة في الآخر قال في المنهاج تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما لا توجد فيه تلك الصفة سواء كان حصل به نقص الشيوع أو لا انتهى. فكلامه ههنا مبني على ذلك وإلا فما ذكر في التلويح من أن معنى تخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه بأن يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيفيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة ولا شك أن التخصيص بهذا المعنى غير موجود هنا ولا يخفى عليك أن إشعار العلة لا يعد فائدة تمنع نفي الحكم عما عداه بل قالوا إن مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الإبل السائمة زكاة فيقتضي العدم عند عدمه فالإشكال في هذه غفلة عظيمة قيل عدم الاستيهال لأن تحمد بالمفهوم المخالف وعدم الاستيهال لأن يعبد[1] بالمفهوم الموافق أقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لأن في العبارة دلالة[2] على كون الحكم هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته كما مر آنفاً

---

(١) قوله لأن يعبد كما أن مفهوم هذا الكلام دليل على قصر العبادة عليه تعالى كذلك دليل على قصر الاستعانة به تعالى فلم يعرف وجه تخصيصه بذكر العبادة.

(٢) قوله دلالة على كون الحكم أي وهو قوله إن الحقيق بالحمد وقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه انتهى وما ذكرناه معارض لذلك وقد عرفت وجه هذين القولين فتذكر.

فالمفهوم المخالف له عدم اختصاص الحمد بمن لم يتصف بتلك الأوصاف وهو باطل إذ المراد عدم ثبوته للغير لا عدم اختصاصه المشعر بثبوته له في الجملة فالمراد مفهوم الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لأن يحمد انتهى. وقد بان لك مما ذكرنا سابقاً أن المراد ليس اختصاص الحكم إذ لا ندل الأوصاف المذكورة عليه ويؤيده قوله وللاشعار لأنه لو كان المراد ذلك لكان المشعر به أن لا يكون الغير مختصاً باستحقاق الحمد لا أن لا يستأهل له أصلاً كما قال المصنف فحينئذٍ يشعر بأن الغير يكون إهلاله في الحمد وهو باطل فإذا أضعف الأساس بأن وهن ما يبنى عليه والحاصل أن المصنف ذكر للإجراء فائدتين الأولى أن الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت الحمد له تعالى بواسطة إشعاره بعلية تلك الأوصاف وبملاحظة انتفاء تلك العلة في الغير يدل على اختصاصه به وعلى انتفائه عما سواه والثانية إنه بمفهوم المخالفة دالة على اختصاص العبادة به لأن من لم يتصف بها لا يليق به أي الحمد فعدم كونه أهلاً لأن يعبد أولى فالأول تأكيد لما قبله وتمهيد لما بعده قوله ليكون دليلاً على ما بعده شاهد على ما ذكرنا من التعرض لأن لا يستأهل للحمد تمهيد لبيان أنه لا يستأهل للعبادة.

قوله: (لا يستأهل لأن يحمد) بالهمزة أو الألف المبدلة منها استفعال من الأهل أي لا يستحق ولا يليق أنكر الجوهري الاستيهال في هذا المعنى وتبعه الحريري وقاله إنه مولد غير مسموع من العرب والمسموع استأهل بمعنى الإهالة وهي الشحم المذاب وفي الأساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لكذا وهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالاً واسعاً وفي القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وإنكار الجوهري باطل ومثل هذه المخالفة ينبغي أن تحمل على تفاوت[1] اللغات وإلا فيرتفع الأمان عن بيان أرباب اللغات وقوله **(فضلاً عن أن يعبد)**[2] مصدر يتوسط بين الأدنى والأعلى للتنبيه بنفي الأدنى واستبعاده عن الوقوع على نفي الأعلى وهذا القدر لا إشكال فيه وأما انتصابه على أنه مفعول مطلق فبأي طريق كان اختلفوا فيه اختلافاً كثيراً حتى قال بعضهم لا يتقاربون حل فضلاً بحسب الظاهر فضلاً عن تحقيقه واختار بعضهم أنه مفعول مطلق من فضل بمعنى زاد يقال زيد لا يجوز بدرهم فضلاً عن الدينار أي عدم اعطائه الدرهم أمر زائد على عدم إعطاء الدينار ولأنه يمتنع أولاً عن إعطاء الدينار ثم عن إعطاء الدرهم فعن بمعنى على أو للتجاوز ويستعمل بين كلامين مختلفين إيجاباً وسلباً تفيد انتفاء الأدنى ليلزم انتفاء الأعلى بالطريق الأولى كذا قاله السيرافي في حاشية المطول في أوائل أحوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين الخ غير مذكور في أكثر بيانهم ولعله بناء على الأكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى. لكن لم نطلع عليها[3].

---

(١) على تفاوت اللغات فكم من لفظ شاع استعماله في لغة ولا يستعمل أصلاً في لغة أخرى.

(٢) قوله فضلاً عن أن يعبد الخ الأول مستفاد بطريق مفهوم المخالفة والثاني بطريق مفهوم الموافقة.

(٣) قيل فضلاً بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطي درهماً فضلاً عن الدينار أي بقي عدم اعطاء الدينار بقاء من اعطاء الدرهم كذا قيل.

قوله: (ليكون دليلاً على ما بعده[1]) إن كان بالياء التحتية فالمعنى ليكون كل واحد من تلك الأوصاف وإن كان بالتاء الفوقية فالمعنى لتكون الأوصاف وإرجاع ضمير ليكون إلى إجرائها لا يخلو عن المسامحة إذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر أنه علة للإجراء المعلل وترك العطف للإشارة إلى ذلك ولو عطف لأوهم أنه علة ثانية للإجراء واختار المضارع هنا للتنبيه على أنه علة ذهنية وأما قوله للدلالة الظاهر أنه علة حصولية وإنما أفرد دليلاً لأن المراد كل واحد أو على أن وزنه فعيل يستوي فيه الواحد والجمع قوله على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول ولذا قال فضلاً عن أن يعبد.

قوله: (فالوصف) الفاء لتفصيل ما أجمله للإشارة إلى أن تلك الأوصاف بعد اشتراكها في علية استحقاق الحمد يمتاز كل واحد منها عن الآخر بإفادة شيء وراء ذلك.

قوله: (فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد) يعني أن مجموع الأوصاف وإن كان دليلاً لاستحقاقه الحمد واختصاصه به وعلة له إلا أن لكل واحد منها مدخلاً في ذلك فمدخلية الوصف الأول بأنه علة موجبة للحمد نفسه قوله **(وهو)** أي الموجب له **(الإيجاد والتربية)** المفهوم من كونه رباً لما سواه إذ الإيجاد من جملة التربية وموقوف عليه لسائر الكمالات وقد سبق توضيحه أشار إلى أن علة الحمد هي التربية والإيجاد لأنه لذاته علة للحمد لكن عليته مشروطة بالاختيار إذ لا ثناء على الإيجاب والاختيار مستفاد من الوصفين الرحمن الرحيم فراعى كلا الاعتبارين فنظر إلى أن الذات أي ذات العلة لا تؤثر بدون الشرط فحكم في الإجمال بأن المجموع علة للحمد ونظر إلى ذات العلية فحكم بأنها

قوله: فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد يريد تفصيل ما أجمله كلامه السابق من الدلالة على معنى التعليل والإشعار بالمعنى المذكور يعني أن الوصف الأول وهو الوصف بالربوبية أجرى عليه تعالى لسان ما أوجب الحمد فإن التربية يدخل فيها الأمجاد ثم يترقى تدريجاً في مراتب التكميل إلى الغاية فهذا الوصف موجب للحمد على الموجد الحق المربي إلى أن يبلغ الشيء ذروة الكمال والوصف الثاني والثالث وهما الرحمن والرحيم للدلالة على أنه المتفضل المختار في تفضله وإنعامه بمقتضى تربيته فكأنه قال رب ثم في تربيته مختار ليس ذلك بطريق إيجاب كما هو مذهب الفلاسفة أو بطريق وجوب عليه على مقتضى الأعمال كما هو مذهب المعتزلة ووجه دلالة الوصف بالرحمة على ذلك المعنى أن ما يصدر بطريق الإيجاب أو الوجوب لا يصح لغة وعرفا أن يقال لفاعله إنه صدر منه تعطفاً ورأفة ولا يقال أيضاً لما صدر تعطفاً ورحمة أن فاعله مضطر فيه ولا أنه كان واجباً عليه بسبب سابق.

---

(١) قيل وهو إياك نعبد فمنطوقه تعليل لاختصاص الحكم بالحمد به تعالى ومفهومه تعليل لاختصاص العبادة به تعالى وهذه دقة لطيفة عرى عنها الكشاف.

وفي شرح المفتاح للسيد قدس سره فضلاً مصدر منصوب بفعل محذوف أبداً يتوسط بين أدنى وأعلى للتنبيه بنفي الأدنى واستبعاده على نفي الأعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح أو ضمني انتهى وهذا أكثري لا كلي وفي شرح المفتاح للعلامة أن أكثر استعماله أن يجيء بعد نفي.

الربوبية في التفصيل فالاعتبار الأول هو المناسب للإجمال والثاني للتفصيل فلا منافاة بين الكلامين نظراً إلى الاعتبارين واعلم أن الإمام قال من ذهب إلى وجوب الشكر عقلاً قبل مجيء شرع استدل بقوله: ﴿الحمد لله﴾ [الفاتحة: ٢] لأنه يدل على أن الحمد حقه وملكه على الإطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولأنه قال: ﴿رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] وقد ثبت أن ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللاً بالوصف فلما ثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحماناً رحيماً بهم مالكاً لعاقبة أمرهم في القيامة دل على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده انتهى. قيل فكأن المصنف أشار بما ذكر إلى الرد عليه فإنه بيان من الله تعالى لإيجابه فهو سمعي لا عقلي فما ذكر دليل عليه لا له فتدبر ولا يخفى عليك إنه لا وجوب قبل ورود الشرع عند الأشعري والمصنف منهم وأما القائلون بالوجوب عقلاً فعندهم يجب الحمد علينا عقلاً حتى يكون معرضاً للثواب والعقاب ثم بورود الشرع يحصل الاعتداد وتمام البحث في التوضيح[1] فمعنى قوله ما هو الموجب ما هو سبب ظاهر لوجوب الحمد فالإسناد مجاز قوله وهو الإيجاد الخ. المراد به الحاصل بالمصدر **(والثاني والثالث للدلالة على أنه)**.

قوله: (متفضل بذلك) أي بذلك الإيجاد كما أنه متفضل بسائر الإنعام في الدنيا ويوم القيام فلا تخصيص به حتى يتوهم المنافاة بينه وبين قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والرأفة المستفاد من الرحمن الرحيم **(مختار فيه)** منفهم من الرحمن والرحيم أيضاً بطريق اللزوم فلذا لم يتعرض له فيما سبق إذ التفضل والإحسان الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك إذ ما صدر من الفاعل بلا اختيار لا يوصف بالتفضل.

قوله: (ليس يصدر منه) كالتفسير للاختيار وذكر وجوب عليه ونفيه لإتمام البحث لا مدخل له في تفسير الاختيار إذ الوجوب عليه لا ينافي الاختيار ففي كلامه نوع تعقيد فالأولى أن يقال وأيضاً لا وجوب عليه.

قوله: (لإيجاب بالذات) كما ذهب إليه الفلاسفة من أن إفاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بدّ فيه من المادة والمدة **(أو وجوب عليه)** كما ذهب إليه المعتزلة من أنه يجب عليه تعالى الأصلح وإعطاء الوجود وأما وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي عليه تعالى لا مناسبة هنا وإن قال به المعتزلة لكن كون إعطاء الوجود من قبيل الأصلح غير واضح إذ المراد بالأصلح إما وجوب الأصلح في الدين بمعنى الأنفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه كما ذهب إليه معتزلة البصرة إذ وجوب الأصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد فما ذكره المصنف لا ينطبق على شيء منهما إذ

---

(١) في المقدمات الأربع وقد أوضحنا بعون العلام الغيوب وبلطف ستار العيوب في شرح المقدمات الأربع إيضاحاً ينحل به المغلقات وينكشف به المعضلات.

الإيجاد ليس شيء مما ذكر وإن أمكن تطبيقه على المذهب الأخير بالتمحل فتأمل[١].

قوله: (قضية لسوابق الأعمال) مصدر أو اسم مصدر بمعنى القضاء أي الأداء كالعطية بمعنى العطاء منصوب على أنه مفعول له للوجوب أي يجب عليه تعالى أداء للأعمال السابقة بطريق الجزاء أي يجب عليه تعالى الإتيان بمثل الأعمال السابقة التي فعلها المكلف في دار الدنيا إذ القضاء اتيان مثل الواجب ونصبه مع أنه ليس فعلاً لفاعل الفعل المعلل لأنه في الحقيقة علة لما هو المضاف إليه للوجوب وهو الإيجاد والتربية وقد نقل عن الرضي أنه لم يرض اشتراط ذلك وبه يندفع الإشكال في كثير من المقال ولا يخفى عليك أنه غير متناول للإيجاد أو لا بلا سبق الأعمال وفي كلامه كثير من المسامحة والإهمال ولو ترك أو وجوب عليه لكان كلامه سالماً من الإشكال.

قوله: (حتى يستحق به الحمد) غاية لقوله متفضل الخ وحتى يجوز أن يكون للابتداء فيكون ما بعده مرفوعاً أو حرف جر فيكون منصوباً كما في قوله تعالى: ﴿وزلزلوا حتى يقول الرسول﴾ [البقرة: ٢١٤] الآية أي بسبب كونه تعالى متفضلاً مختاراً يستحق الحمد ومفهومه أنه لو لم يمكن كذلك لا يستحق الحمد فضلاً عن اختصاصه أما في الإيجاب فظاهر وأما في الوجوب فلأن فعل الواجب لا يستحق به فاعله الحمد والمدح لكونه أداء لما وجب عليه كأداء دين من وجب عليه وهذا كالصريح فيما ذكر من أن هذين الوصفين مع ما قبلهما علة لاستحقاقه لا علة لاختصاصه ويرد عليه أن الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه فعدم استحقاقه بفعله بالحمد والمدح محل نظر ألا يرى أن المكلف يمدح على فعل الواجب في الدنيا ويثاب في الآخرة فاتضح أن ترك هذا أحسن وأولى.

قوله: (لتحقيق الاختصاص) أي اختصاص الحمد به تعالى فاللام عوض أو للعهد **(فإنه)** أي الرابع وهو مالكيته أو ملكيته في ذلك اليوم **(مما لا يقبل الشركة فيه لوجه ما)** لا صورة ولا حقيقة لظهور أن لا ملك ولا ملك في ذلك اليوم لأحد سواه وأما الربوبية والرحمة فإنه يتوهم في كل منهما الشركة ولو مجازاً وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو المالكية هنا يوجب اختصاص المسبب به وهو الحمد هنا وقد عرفت أن الحكم منتف

قوله: والرابع لتحقق الاختصاص أي الرابع وهو الوصف بمالكية الأمور يوم الدين لتحقيق الاختصاص المستفاد من الصفات السالفة فإن كلا منها مختص به تعالى بالوجه الذي وصف به عز وجل من البلوغ إلى غاية تضمحل دونها صفات المخلوق لكن يمكن أن يتصور فيها نوع شركة الغير بالنظر إلى أصل المعنى لا بالنظر إلى ذلك الوجه الكامل بخلاف مالكية الأمور في ذلك اليوم فإنها لا تقبل الشركة بوجه من الوجوه.

---

(١) إذ التربية والإيجاد ليس من قبيل الأنفع في الدين فقط حتى ينطبق على مذهب معتزلة بصرة لكن يظن أنه من قبيل الأصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد ومع ذلك لا يتناول الإيجاد أولا بلا سبق الأعمال.

عند انتفاء علته فالمالكية التي هي علة الحكم منتف في غيره تعالى فالمسبب للحكم منتف أيضاً والأوصاف المذكورة محمود بها باعتبار كون الثناء بها وباعتبار دلالتها على أفعال اختيارية ومنشأ للثناء محمود عليها وقد عرفت أنهما يتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً وأشار بإفحام التحقيق إلى أن الاختصاص كان مستفاداً من الأوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها في غيره تعالى حقيقة لكنه لما كان توهم الشركة ممكناً ولو بحسب الظاهر يتوهم عدم الاختصاص فإذا تحقق في ذلك اليوم مالكيته ينكشف بها أن جميع الوسائط الدنيوية ساقطة عند التحقيق وجميع المحامد التي وقعت لهم كانت راجعة إلى الله تعالى فالاختصاص الحقيقي موجود في الربوبية أيضاً لكنه يظهر في ذلك اليوم ويتحقق بخلاف الوصف الرابع فإنه لا يتوهم فيه الشركة أصلاً فجعله محققاً بحيث لا يشوبه شائبة توهم قطعاً فالأوصاف المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى بمفهومه فلا منافاة بين كلاميه حيث قال آنفاً حتى يستحق به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى وهنا قال لتحقيق الاختصاص ولم يقل لتحقيق الاستحقاق.

قوله: (وتضمين الوعد) بالجر عطف على تحقيق الاختصاص وفي قوله: **(تضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين)** دون أن يقول وللوعد للحامدين إشارة إلى أن ذلك فائدة أخرى في ضمن ذلك التفصيل تابعة له وكون التفصيل مشتملة على زيادة فائدة من الإجمال غير عزيز في كلامهم على أن قوله مالكاً لأمورهم يوم الثواب الخ. مشير إليه نوع إشارة ولو قيل التقدير قولوا الحمد لله لكان انفهام ذلك من الإجمال واضحاً فيكون التفصيل أطبق له طباقاً.

قوله: (ثم إنه لما ذكر) شروع في بيان فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم أولاً بيان طريقه لتقدمه طبعاً فقال ثم إنه مؤكداً بأن الداخلة على ضمير الشأن لكمال العناية بشأنه لفخامته أو المبالغة في تحقق مضمون مدلوله والعطف بثم تنبيهاً على تفاوت ما بين المعطوفين لتباينهما ولتفاوت الرتبة وللإشارة إلى الانتقال من كلام مسوق لبيان أمر إلى آخر سيق لبيان أمر آخر والمعنى بعد ما عرفت أن إجراء هذه الأوصاف على الله تعالى لكذا وكذا فاعلم أنه أي الشأن لما ذكر الخ. بصيغة المجهول لقوله خوطب لا يبعد أن يكون قوله: **(الحقيق بالحمد)** إشارة إلى أن ذكر لفظة الجلال متضمن لاستحقاقه الذاتي كما أشرنا إليه سابقاً ولهذا لم يقل لما حمد **(ووصف)** مجهولاً أيضاً.

قوله: (بصفات عظام) والمراد إما النعت النحوي إشارة إلى رجحان قراءة الجر فيهما أو الصفة المعنوية فيعم جميع الاحتمالات من وجوه الإعراب في الصفات والعظام جمع عظيمة هنا وقد يجمع بعظم أيضاً قوله: **(تميز بها)** صفة صفات ولا ضير في تضمن الصفة المادحة التميز ولا يظن أنها صفات كاشفة.

قوله: وتضمين الوعد الخ معنى التضمين مستفاد من لفظ الدين من حيث إنه وقع مضافاً إليه للمالك فكأنه قيل مجاز بالثواب للحامدين وبالعقاب للمعرضين.

قوله: (عن سائر الذوات) لأن الصفات المذكورة لا توجد في غيره تعالى لا سيما الأخيرة والمراد التميز التام وإلا فاصل التمييز حاصل باسم الجليل المستجمع جميع الصفات لا سيما على القول بأنه علم له تعالى وإحضار الشيء باسمه العلمي يفيد من التمييز لكونه مختصاً به ما لا تفيد الصفات الكثيرة لكونها كلية بحسب المفهوم وإن كانت منحصرة فيه خارجاً لكن مع انضمامها إليه يزداد تمييزاً ويكمل علماً.

قوله: (وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب) الأولى أن يقال وتعلق المعرفة بمعلوم عطف على تميز بحذف العائد وجواب لما خوطب الخ. وفي بعض النسخ تعلق بدون الواو فهو ح. جواب لما ويلائمه نسخة فخوطب والباء في **(بذلك)** سببية والإشارة بذلك إلى التميز تأكيداً وتقرير لما فهم مما قبله إذ لما تفيد سببية مدخوله لجوابها إذ التقدير أنه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بها تميز وإذا تميز تعلق العلم وإذا تعلق العلم به خوطب بذلك والمراد ذكر الله تعالى ذلك تعليماً لعباده كما صرح به الشيخان في تفسير البسملة لا ذكر العباد لكن لما كان مقولاً على ألسنة العباد كما صرح به أيضاً حسن قوله خوطب فإنه تعالى مخاطب في تلك المرتبة فلا إشكال أصلاً والتميز التام هو المصحح للخطاب وإن لم يكن بمرائي من المتكلم كما في خطاب الأعمى إذ النعوت التي أجريت عليه بعد إحضاره باسمه العلمي لما أوجبت له أكمل تمييز وأتم ظهور بحيث يتبدل خفاء الغيبة بجلاء الحضور استدعى استعمال صيغة الخطاب لكن هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز والظاهر أنه مجاز فإن الخطاب وإن لم يشترط إلا الإسماع لا المشاهدة والعيان لكن من شرط وضعه أن يكون صالحاً للمشاهدة والعيان ولا كلام في أنه تعالى مخاطب حقيقة بل الكلام في استعمال اللفظ الموضوع للخطاب في خطابه تعالى في دعائه وتضرعه فكونه مجازاً أو هو الظاهر لكونه غير مرئي لنا في هذه الدنيا فلا إشكال بأنه يلزم منه أن لا يخاطب الأعمى حقيقة ولا من خارج الدار من في داخلها فإن المشاهدة هنا من شأنه وإن لم يشاهد لعارض بخلافه سبحانه وتعالى فإن هذه الدار ليس من شأنها المشاهدة وهذا سر حديث الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

قوله: (أي يا من هذا شأنه) عبر بصيغة البعد لما سيجيء أي لما كان صحة الخطاب

قوله: يا من هذه صفاته نخصك بالعبادة معناه إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه قالوا في تقديم إياك على نخص في عبارة الكشاف أنه للاهتمام أو لموافقة المنزل لا لتخصيص التخصيص وإلا لكان الأنسب أن يقول إياك نخص بالعبادة والاستعانة لا نخص غيرك ولما لم يقل في تأكيده ولا نخص غيرك بل قال ولا نعبد غيرك علم منه أنه لم يرد بتقديم المفعول على نخص معنى التخصيص ليكون الخطاب أدل على الاختصاص تعليل لخوطب والضمير في ليكون عائد إلى مصدر خوطب يريد به بيان النكتة الخاصة للالتفات الواقع هنا وجه كون الخطاب أدل على معنى الاختصاص أن ضمير الخطاب أعرف من ضمير الغائب وأكمل تميزاً منه بخلاف الغائب فإن فيه احتمالاً ما لغير المعنى المراد والحاصل أن

باعتبار تميزه بتلك الصفات وتعلق العلم بذلك التميز كان تعليق العبادة بمنزلة تعليقه بالذات المتميز بها فكأنه قيل يا من اتصف بتلك الأوصاف وتميز بها عن سائر الذوات نخصك بالعبادة فهذا إشارة إلى المذكور من الاتصاف بالأوصاف المذكورة شأنه بسكون الهمزة أو بقلبها ألفاً أي حاله وأمره قال قدس سره حاصل ما ذكر أنه لو قيل إياه نعبد وإياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهراً لم يكن فيه دلالة على أن العبادة له والاستعانة به لأجل اتصافه بتلك الأوصاف المجراة عليه والمتميز بها عن غيره لأن ذلك الضمير راجع إلى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة لأوصافه وإن اتصف بها فالحكم متعلق بذاته تعالى ولا

أصل الدلالة على الاختصاص كان حاصلاً في إياه نعبد فأريد الزيادة في تلك الدلالة فانتقل من طريق الغيبة إلى الخطاب ليعلم من غير احتمال أن المخصوص بالعبادة هو ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات العظام وإن العبادة له لاتصافه لتمييزه بها لترتب الحكم على الوصف المناسب وما ذكره المص رحمه الله من نكتة الالتفات الواقع هنا هو الذي اختاره صاحب الكشاف حيث قال ومما اختص به هذا الموضع أنه لما ذكر الحقيق بالحمد وأجري عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التمييز الذي لا يحق العبادة إلا به إلى هنا كلامه يريد أن لفظ كلمة الخطاب في الدلالة على التميز بالصفات المذكورة والإشعار بعلة الحكم بمنزلة اسم الإشارة في ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] فإن لفظ أولئك بمنزلة إعادة المتقين بصفاتهم المذكورة من الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة والإنفاق والإيمان بالكتب الإلهية السماوية بأسرها فهو كما قلت زيد صديقك القديم ذلك حقيق بالإحسان فإن لفظ ذلك يراد به الذات مع الصفة المذكورة فيدل بإشعاره بمعنى الوصف الملائم على علة الحكم بأنه حقيق بالإحسان فكان هو بالإعادة بمنزلة إعادة من استؤنف من الحديث بصفته في قولك أحسنت إلى زيد صديقك القديم أحق بالإحسان قال صاحب الكشف إن قيل هو الله تعالى لذاته يستحق العبادة لا لتلك الصفات الخاصة قلنا مسلم ولكن نميزه بتلك الصفات التي لا تشارك فيها يدل على تميز الذات عن سائر الذوات ولما لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالذات من حيث هي صح إن وجوب العبادة باعتبار التميز بتلك الصفات الخاصة وذكر صاحب المفتاح في نكتة الالتفات فيه وجه آخر غير ما في الكشاف حاصله أن العبد إذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد من نفسه محركاً للإقبال عليه وكلما أجري عليه صفة من تلك الصفات العظام قوي ذلك المحرك إلى أن يؤول الأمر إلى خاتمتها المفيدة أنه مالك الأمر كله في يوم الجزاء فحينئذ يوجب ذلك المتحرك لتناهيه في القوة الإقبال عليه بالمرة والخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فيكون هذا الالتفات منبهاً على أن العبد المنعم عليه بتلك النعم العظام الفائتة للحصر إذا فرض أنه مائل بين يدي مولاه من حقه إذا أخذ في القراءة أن تكون قراءته على وجه يجد معها من نفسه ذلك المحرك حتى تنطبق قراءته على المنزل على ما هو عليه وإلا لم يمكن قارئاً فالفرق بين الوجهين أن الأول مبني على الإدراك الفعلي والثاني على الحركة النفسانية قال ابن جني إنما ترك الغيبة إلى الخطاب لأن الحمد دون العبادة ألا تراك تحمد نظرك ولا تعبده ولما صار إلى العبادة التي هي أقصى أمد الطاعة قال إياك نعبد إصراحاً بها وتقرباً منه.

يفهم منه سببية عرفاً وإذا قيل إياك بدل إياه فقد نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التي أوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور ثم أطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب ففي إطلاقه عليه ملاحظة لتلك الأوصاف فصار الحكم مرتباً على الوصف المناسب كأنه قيل أيها الموصوف المتميز بهذه الأوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم عرفاً أن العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الأوصاف ونظير إياك هنا اسم الإشارة الآتي في قوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية. فإثباته له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف الغيبة فلذا قال ليكون أدل الخ. حاصله أن الخطاب يدل عرفاً وإن لم يدل وضعاً على أن العبادة والاستعانة تميزه بتلك الصفات وأما الغائب فلا يدل على ذلك لا لغة ولا عرفاً فلا إشكال بأن الضمائر كلها تدل على الذات دون اتصافه بالصفات وإن فهم من المقام فلما دل الخطاب على ذلك عرفاً عبر المصنف عنه باسم الإشارة الذي يدل على الذات المأخوذة مع الصفات لكن أراد به الصفات بل الاتصاف بها هذا إن أراد بدلالة العرف دلالته على ذلك لتقدم ذكرها فادعاء أن تلك الدلالة داخلة في مفهوم ضمير الخطاب عرفاً دون ضمير الغائب تحكم وإن أراد بها مطلقاً فلا دلالة عليها لا في صورة الخطاب ولا في صورة الغيبة وإشعار العلية قد حصل مما سبق ولذا قال فضلاً عن أن يعبد ليكون دليلاً الخ. والظاهر أن يقال إنه لما بين سبب صحة الخطاب وهو التميز المذكور حاول تصوير المعنى الذي استفيد من الفحوى.

قوله: (نخصك بالعبادة) أي نجعلك ممتازاً بالعبادة **(والاستعانة)** عن غيرك لا نعبد ولا نستعين غيرك على أن الباء داخلة على المقصور وهذا أكثر استعمالاً وإن كان دخولها على المقصور عليه كثيراً عند العرب ووجهه أن الاختصاص والتخصيص والخصوص بحسب مفهومه الأصلي يقتضي دخوله الباء على المقصور عليه في استعمال العرب إذ هو عبارة عن التعلق الخاص كما صرحوا به ومقتضاه أن يكون المتصف به مفعولاً بلا واسطة الحرف ومتعلقه مفعولاً بواسطته وقد تحقق الاستعمال نحو اختص الجود بزيد كما استعمله صاحب الكشاف ولا شك أن استعماله مثل روايته في اللغة كما نص عليه النحرير التفتازاني فثبت أن الأصل دخولها على المقصور عليه فدخولها على المقصور بأحد الطريقين المذكورين ولعل الاكتفاء ببيان دخول الباء على المقصور في مشاهير اللغة كالأساس والجوهري بناء على أشهريتها وكتب اللغة مشحونة بالمجاز فعدم ذكرهم دخولها على المقصور عليه لا يقتضي أن لا يكون عربياً إذ اقتضاء القاعدة مع استعمال الثقات كاف في ثبوته عند العرب إلا أن الأكثر في الاستعمال دخولها على المقصور إذ مادة التخصيص في معنى التمييز فإن تخصيص الشيء بالشيء الآخر في تمييز الآخر به كما اعترف به قدس سره في حاشية المطول في حل قوله نخصك بالعبادة أي نميزك ونفردك من بين الموجودين فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واختص المندوب بوا أي ميز المندوب عن المنادى بوا فتكون الواو مختصة بالمندوب وكذا قوله يختص برحمته من يشاء وبالجملة تخصيص شيء بآخر في قوة تمييز الآخر به فإما أن يجعل التخصيص مجازاً عن التمييز

مشهور في العرف حتى صار كأنه حقيقة فيه وإما أن يجعل من باب التضمين فيلاحظ المعنيان وتكون الباء المذكورة صلة المضمن ويقدر للمضمن فيه فيقال في نخصك بالعبادة مثلاً نميزك بها مخصصاً أيا هالك وهذا هو المشهور المتداول بين العلماء ولبعض أرباب الحواشي تبعاً لغيره بحث قليل الجدوى وخلاف الفحوى ثم إنه أدرج لفظ نخصك لإظهار فائدة التقديم وهي إفادة القصر إشارة إلى رد ابن الحاجب وابن الأثير حيث قال في المثل السائر أن التقديم في إياك نعبد وإياك نستعين لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون لا للاختصاص وابن الحاجب ذهب إلى أن التقديم في نحو الله أحمد وإياك نعبد للاهتمام ولا دليل على كونه للحصر كما في المطول والقصر هنا حقيقي إذ لا معنى أنه يكون لرد خطأ المخاطب إذ قصر القلب والأفراد والتعيين في القصر الإضافي دون الحقيقي صرح به في المطول في بحث متعلقات الفعل لكن قد أغرب ذلك المحشي حيث قال إنه لا يجيء في تقديم متعلقات الفعل عليه إلا القصر الإضافي كما ينبىء عنه ظاهر قول المصنف وتقديم مفعوله ونحوه عليه لرد الخطأ وإن احتمل بناؤه على الأكثر انتهى وغرابته لا تخفى فإن القصر في إياك نعبد وفي قوله تعالى: ﴿لا إلى الله تحشرون﴾ [آل عمران: ١٥٨] حقيقي مع أنه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولا يتصور فيه رفع الخطاء بلا خفاء.

قوله: (ليكون أدل) متعلق بخوطب وبيان للنكتة المرجحة للخطاب بعد التنبيه على النكتة المصححة فلا إشكال بأن الخطاب لكونه جزءاً معلل بما سبق من مضمون الشرط فكيف يصح تعليل المعلل به بدون عطف ولك أن تقول إنه لبيان عليه العلة وجه الأدلية قد سبق بيانه مع ما له وعليه **(على الاختصاص)**.

قوله: (والترقي) بدون اللام عطف على يكون لكونه مأولاً بالمصدر بسبب أن

قوله: والترقي من البرهان إلى العيان عطف على الاختصاص لكن المراد بالتفضيل في لفظ الأدل في حق المعطوف عليه الزيادة على ما أضيف إليه وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة لفقد أصل الدلالة على الترقي في الصفات لأن دلالة الصفات جمعاً وفرادى إنما هي من طريق البرهان الصرف وهذا وجه آخر في نكتة الالتفات والعطف في قوله والانتقال من الغيبة إلى الشهود يحتمل أن يكون عطف التفسير ويحتمل أن يكون وجهاً آخر من وجوه الترقي فإن الأول ترق من الدليل إلى المدلول كالترقي من المقدمات إلى النتيجة والثاني ترق من الغيبة إلى الحضور وهذا الذي ذكره هو محصل ما قالوا في هذا المقام بلسان أهل العرفان أن الحمد مبادي حركة المريد فإن نفس السالك إذا تركت ومرآة قلبه إذا انجلت فلاحت فيها أنوار العناية والعناية التي أوجبت الولاية تجردت النفس الزكية للطلب فرأت آثار نعم الله عليها سابغة وألطافه غير متناهية فحمدت على ذلك وأخذت في الفكر فكشف لها الحجاب من وراء أستار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ما سوى الله تعالى على شرف الفناء مفتقرة إلى المبقي محتاجة إلى التربية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الديار وظلمة السلوك إلى الأغيار فهبت من نفحات جنات القدس نسمات الطاف الرحمن الرحيم وفرحت من هذا المقام بلغات بوارق الجلال من وراء سحام الجمال إلى الأحد الصمد المالك الحقيقي فنادت بلسان الاضطرار في مقام ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ [غافر: ١٦] أسلمت نفسي إليك وألجأت ظهري إليك وهناك خاضت

المقدرة فيكون من فوائد الخطاب ويؤيده ما في بعض النسخ للترقي باللام الجارة والعطف على الاختصاص وإن كان أقرب لفظاً لكنه أبعد معنى لما يرد عليه من إخراج صيغة التفضيل عن ظاهرها أو من التمحل البعيد الذي ارتكبوه لكن الأول علة تحصيلية والثانية علة حصولية وعن هذا عبر الأول بصيغة الاستقبال والثاني بالحدث إذ الترقي ليس بحاصل بالخطاب كأدلية الاختصاص بل الأمر بالعكس العيان بكسر العين وفتحها خطأ وهو مشاهدة العين ولذا هو مأول هنا كما ستعرفه والظاهر أن هذا الترقي بسبب ذكر الحقيق بالحمد وتوجه النفس إلى الذات الحقيقي بالحمد وكلما أجري عليه صفة من عظام الصفات ازداد تيقنه واطمأنت به نفسه حتى انصرفت إليه بشراشرها معرضة عما سواه لتناهي وضوحه فكأنه صار عياناً فيحمده ويعبده كأنه يراه كما ورد في الحديث الصحيح الشريف: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» **(من البرهان إلى العيان)**.

قوله: (والانتقال من الغيبة إلى الشهود) عطف تفسير للترقي والبعض[1] تصدى للفرق بينهما فقال والفرق أن الصفات المذكورة من حيث دلالتها على الآيات الآفاقية والأنفسي تفيد الترقي من البرهان إلى العيان ومن حيث كل واحد منها يوجب تعقله تعالى بوجه يميز عما عداه حتى يصير كالحاضر المشاهد يفيد الانتقال إلى الحضور أي إلى مرتبة كالشهود بسبب كونه حاضر القلب بحيث كأنه يرى لتيقنه بأنه تعالى يراه فيراقبه مراقبة العبد لمولاه المجازي أو مراقبة الرعايا للملك المجازي والظاهر أن كلام المصنف بالنسبة إلى السالكين وأما بالنسبة إلى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترقي كيف لا قال بعضهم ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه ولم يرض به بعض آخر فقال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله حتى قيل إن قوله تعالى حكاية عن نبينا عليه السلام: ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] أحسن موقعاً من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] اللهم إلا أن يقال إن المراد مطلق الترقي سواء كان أصل الترقي أو دوام الترقي والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المصنف على أنه من عموم المجاز فلا نزاع في جوازه.

لجة الوصول وانتهت إلى مقام العين فتحققت بسمة العبودية فقال إياك نعبد وههنا إنهاء مقام السالك ألا ترى إلى سيد الخلق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله تعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً﴾ [الإسراء: ١] فطلبت التمكين بقوله: ﴿إياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] واستعاذت عن التلوين بقوله: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فقصد مستكملاً ورجع مكملاً وفي كلام صاحب المفتاح إيماء إلى هذا المعنى من أراد فليرجع إلى ما فصله في المفتاح وأطنب في بيان حسن موقع الالتفات في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] فقوله بني أول الكلام الخ استئناف أورده لبيان وجه الترقي المذكور.

---

(١) سيالكوتي.

قوله: (وكان المعلوم) جملة ابتدائية مسوقة لبيان أن الترقي والانتقال المذكورين مؤديان إلى هذه الحالة فلذلك صارا سببين للخطاب على سبيل كالمشاهدة وأما جعله عطف على الترقي بحسب المعنى أي ولصيرورة المعاني والمعلوم كالمعاين الخ. تكلف ولا باعث له وفي بعض النسخ فكان بالفاء وهذا يؤيد ما ذكرناه **(صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً)**.

قوله: (بني أول الكلام) جملة مستأنفة بيانية فلهذا اختير الفصل وقيل جملة مستقلة لبيان نكتة الانتقال من الغيبة إلى الخطاب على مذاق علماء الباطن بعد بيانها على مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها تنبيهاً على شرافة هذه النكتة كأنها ليست من جنس ما قبلها انتهى. ولا يخفى ما فيه إذ الظاهر أنه جواب سؤال كأنه قيل لم اختير أولاً التعبير بالغائب ثم بالخطاب حتى احتيج إلى القول بالترقي الخ. فهلا سلك أولاً مسلك الخطاب فأجاب بما ترى **(على ما هو مبادي)**.

قوله: (حال العارف) أي العارف بالله وصفاته وسائر ما يجب معرفته على المكلف ومعنى من هو بصدد المعرفة بعيد جداً إلا أن يقيد المعرفة بقيد يناسب المقام ويؤيد ما ذكرنا أن المصنف يذكر الإيمان بالشرائع بل اكتفى بالاستدلال بصنائعه على عظم الخ، لا على وجوده ووحدانيته.

قوله: (من الذكر) أي لله تعالى المستفاد من الحمد لله **(والفكر والتأمل)** في أحوال الآفاق والأنفس حسبما أمكن له وإن لم يقدر على ترتيب مقدمات موصلة إلى مطالب عالية حتى قيل من رأى أمراً عجيباً فقال سبحان الله فقد دخل في زمرة الناظرين وجملة المستدلين وهذا مستفاد من رب العالمين **(والتأمل في أسمائه والنظر في آلائه)** المستفاد من الرحمن الرحيم إذ المراد بالأسماء الاسم الذي يؤخذ من صفاته دون الاسم العلمي المأخوذ من ذاته قد مر توضيحه نقلاً عن المواقف واستفادة النظر في آلائه باعتبار النظر بعين الاعتبار ثم الفرق بين الآلاء وآيات الآفاق والأنفس اعتباري إذ لا يخلو آيات عن كونه آلاء **(والاستدلال بصنائعه)** مستفاد من رب العالمين أيضاً أخره لمدخلية الرحمن والرحيم أيضاً وقيل مستفاد من مالك يوم الدين ولعل مراده بملاحظة يوم الدين وما فيه من الأمور العظام التي تتحير دونه الأفهام فحينئذٍ يتضح حسن هذا الكلام لكن المتبادر من الاستدلال بصنائعه الاستدلال بمشاهدة الآثار الدالة **(على عظيم شأن)** صانعه القهار.

قوله: (وباهر سلطانه) من بهر بمعنى غلب والسلطان الولاية والقدرة وقد يجيء بمعنى الحجة ولا تناسب هنا لذا قفّى بما هو منتهى أمره وهو أن يخوض في لجلة الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً، اللّهم اجعلنا من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

قوله: (ومن عادة العرب) عدل عن قول الكشاف هذا يسمى الالتفات في علم البيان

قوله: ومن عادة العرب التفنن في الكلام يريد به أن يبين للالتفات نكتة عامة وهذه النكتة هي

لوجوه: أما أولاً فلأن كلامه خاص بالالتفات وهذا عام له ولغيره كما سيتضح، وأما ثانياً فلأن التعبير بعادة العرب أولى من التعبير بعلماء البيان إذ ظاهره غير عام لجميع العرب العرباء وإن اعتذر عنه النحرير التفتازاني بأنه أراد بالبيان ما يعم العلوم الثلاثة على ما هو اصطلاحه في مواضع كثيرة انتهى. إذ العلوم العربية غير منحصرة في العلوم الثلاثة بل لا يبعد أن يقال إنه لا يختص بالعلوم بل هو في محاوراتهم يحاورون بأفانين الكلام في أداء المرام وأما ثالثاً: فلأن كلام المصنف مشعر بالحصر كما هو الأمر كذلك إذ البلاغة والفصاحة مختصتان بلسان العرب فعلم منه أن المراد بالعرب هنا ما يقابل العجم لا مقابل الأعراب إذ أهل البادية وهم المراد بالأعراب لهم أو لأكثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة.

قوله: (التفنن في الكلام) أي إيراد الكلام بالأفانين أي الأساليب يقال تفنن الرجل في حديثه إذا جاء بالأفانين أي الأساليب أي التفنن بالإظهار والإضمار باستعمال كل منهما في الموضع الآخر وبالموصولات وأسماء الإشارات والإخبارية والإنشائية والمضي والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك مما يكون به الكلام مطابقاً لمقتضى الحال وإن كان مخالفاً لظاهر الحال.

قوله: (والعدول من أسلوب) من قبيل عطف الخاص على العام أن حمل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك الأسلوب بعد العمل به **(إلى)** أسلوب **(آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع)** فحينئذٍ النكتة فيه التنبيه على أن ذلك العدول لكونه متكاثر الفوائد ومتناثر الفرائد كأنه أمر آخر غير التفنن المذكور وأعلى منه بلاغة أو عطف تفسير أن حمل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار أسلوب من الأساليب باعتبار مطابقته للاعتبار المناسب مطلقاً وإليه مال بعض المحشين نظراً إلى أشد مناسبته بالمقام لكن يرد عليه أنه فما الحاجة إلى تطويل الكلام فلم لم يصرح في أول الأمر بالمرام كما فعله صاحب الكشاف والقول بأنه أراد الإجمال ثم التفصيل فإنه أوقع في النفس ضعيف فإنه لا حاجة إليه في مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيله فقال: **(فيعدل من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس كقوله تعالى:**

التي توجد في جميع صور الالتفات وخصوصيات موارده وإذا قورنت بهذه النكتة في بعض المواضع نكتة أخرى خاصة أفادت للكلام زيادة حسن وقبول وهي تختلف باختلاف المقامات والأحوال.

قوله: كقوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ [يونس: ٢٢] فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة لأن المراد بضمير الخطاب في كنتم وبالضمير المجرور في بهم واحد وفي قوله: ﴿والله الذي أرسل الرياح﴾ [فاطر: ٩] الآية من الغيبة إلى التكلم وفي قول امرىء القيس تطاول ليلك البيت فيه ثلاثة التفاتات في ثلاثة أبيات فإن مخاطبة الإنسان لنفسه عنده في باب الالتفات وعند غيره من باب التجريد فالالتفات الأول في ليلك التفت فيه من التكلم إلى الخطاب من حيث إنه قال ليلك في مقام ليلي والأفصح فتح الكاف في ليلك لأن المراد به الشخص من حيث هو لا النفس من حيث هي لأن النفس بعض الشخص لا كله ولو أريد بالنفس العين بمعنى الذات فالأنسب أيضاً الفتح لأن العين هو الشخص والدليل على ذلك أنه لم تكتب ياء المخاطبة

﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ [يونس: ٢٢]). وبعضهم حمل هذا على التفسير أيضاً

في آخر لم ترقد وفتح الكاف ذلك ومبنى الخلاف بينه وبينهم أنه لا يشترط في الالتفات وجود التعبيرين بل يكتفي بأن يكون مقتضى الظاهر طريقاً آخر لكنه لم يسلك بل سلك ما يقتضيه الحال غير مقتضى الظاهر والقوم يشترطه والالتفات الثاني من الخطاب إلى الغيبة حيث عبر عن نفسه أولاً بضمير الخطاب ثم بضمير الغيبة في باب والالتفات الثالث من الغيبة إلى التكلم حيث عبر عن نفسه بياء المتكلم في جاءني بعد التعبير بضمير الغيبة في بات ولو أجري الكلام على ظاهره لقال:

تطاول ليلي بالإثمد ونام الخلي ولم أرقد
وبت وباتت لنا ليلة كليلة ذي العائر الأرمد

وذلك من نبأ جاءني الخ والالتفات لغة مأخوذ من التفت الإنسان يمنة ويسرة وفي اصطلاح جمهور البلغاء هو التعبير عن الشيء بأحد الطرق الثلاث من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بطريق آخر من تلك الطرق والسكاكي لما التزم أن بعض ما يعبر به عن الشيء على خلاف مقتضى الظاهر من باب الالتفات لزمه أن يعمم التعريف ويقول بعد التعبير عنه بطريق آخر بعد أن يكون بمقتضى الظاهر طريقاً آخر ليندرج فيه مثل تطاول ليلك ومنهم من قرر الالتفاتات الثلاثة في الأبيات الثلاثة على مذهب الجمهور حيث تكلف وجود التعبيرين في كل التفات منها فزعم أن الالتفات الأول في بات حيث انتقل من الخطاب إلى الغيبة والثاني في ذلك انتقل من الغيبة إلى الخطاب والثالث في جاءني من الخطاب إلى التكلم وبعضهم تنبه أن حرف الخطاب في ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضمير السابق فجعل في جاءني التفاتين إحداهما من الخطاب السابق في ليلك والآخر من الغيبة في بات وكلاهما فاسد فإن كلام السكاكي في مواضع مشعر بأن أحد أقسام التجريد أعني مخاطبة الإنسان نفسه كما في تطاول ليلك التفات أقول في أن حرف الخطاب في ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضمير السابق نظراً لأن الكلام لا بد له من مخاطب والشاعر جعل المخاطب في بدء التكلم بهذه الكلمات نفسه جرى الأبيات على منوال مخاطبة النفس فحينئذ يجب أن يكون المراد بحرف الخطاب في ذلك نفسه فإذن يكون المعبر به عين المعبر بضمير الغيبة في بات وإن كان الإشارة بذلك إلى تطاول الليل والبيتوتة المذكورين والأثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع والإثمد بكسرهما حجر يكتحل به والخلي الخالي من الغم والجار أعني له حال من ليله لا متعلق ببات لأن الأفعال الناقصة لا تتعلق بها الحروف الجارة إذ ليس فيها حقيقة الحدث بل هي في التقدير قيود لإخبارها وأيضاً لا معنى لتعلقه به والعائر العوار وهو القذى الرطب الذي يرميه العين إلى الموق وإلى حواليها وقيل العائر الرمد والأرمد صفة ذي العائر والنبأ الذي جاءه هو خبر قتل أبي الأسود وهذه أبيات من قصيدة مرثية أبي الأسود والالتفات على ستة أقسام حاصله من ضرب الاثنين في الثلاثة فاستوفى رحمه الله ذكر أربعة منها بقوله فيعدل مع قوله وبالعكس وأهمل ذكر واحد من تلك الستة وهو الالتفات من التكلم إلى الخطاب لندرته ولم يهمله مثالاً إن قلنا إن في ليلك التفاتاً وإلا فلا ومثل الأصل بالآيتين وقول امرىء القيس واكتفى من مثالي العكس بما نحن فيه أعني الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وفي إياك نعبد وترك مثال واحدة من صورتي العكس أعني الالتفات من التكلم إلى الغيبة اللهم إلا أن يعد التعبير بلفظ المظهر في مقام المضمر المتكلم من الالتفات على ما ذهب إليه الإمام السكاكي وح يكون في آية الثانية مثال له أيضاً حيث قال: ﴿الله الذي أرسل الرياح﴾ في مقام أنا الذي أرسلت الرياح.

واعترض عليه بأنه أخص ولا يخفى أن الفاء ظاهر في التفصيل ولو كان تفسير الآتي بالواو كما في قوله والعدول الخ فإنه تفسير على زعمه على أن مجيء الفاء للتفسير ليس بشائع ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسيرياً وأنت تعلم حاله سقط إشكاله لكن تفصيله قاصر عن استيعاب الأقسام الستة للالتفات فإنه فصل أربع صور الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس وهو الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ومن التكلم إلى الغيبة ثم ذكر مثالها فإن الآية الأولى مثال الالتفات من الخطاب إلى الغيبة والآية الثانية مثال الالتفات من الغيبة إلى التكلم وفي البيت أيضاً كذلك فمن الخطاب إلى الغيبة حيث قال وبات والقياس باتت بالخطاب كالآية الأولى وأيضاً فمن الغيبة إلى التكلم في جاءني والقياس جاءه ولما لم يكن لإيراد المثالين للصورتين والسكوت عن البواقي وجه قال بعض المحشين إنما أورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم إلى الخطاب في ليلك والقياس ليلي وهذا مذهب السكاكي والظاهر أن مذهب صاحب الكشاف هذا أيضاً حيث قال: وقد التفت امرىء القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة أبيات فعلم أن مذهب السكاكي موافق لمذهبه والظاهر أن المصنف رضي به فحينئذٍ تتحقق الأمثلة الثلاثة للصور الثلاثة الأولان من الالتفات مطلقاً والثاني عند السكاكي وفيه خدشة جداً.

قوله: (وقوله ﴿الله الذي أرسل الرياح﴾ [فاطر: ٩]) الرياح ثمانية كما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما **(فتثير سحاباً)**[1] فإن الصباء تثير السحاب والشمال تجمعه والجنوب تدره والدبور تفرقه انتهى كذا قاله المصنف في سورة الأعراف فعلى هذا المراد بالرياح الصباء والجمع باعتبار افراده **(فسقناه)** من السوق إلى بلد ميت. لإحيائه أو لسقيه. فأحيينا به الأرض. بالمطر النازل منه وذكر السحاب كذكره أو بالسحاب فإنه سبب السبب أو الصائر مطراً. بعد موتها. بعد يبسها والعدول فيها من الغيبة إلى ما هو أدخل في الاختصاص لما فهم من مزيد الصنع. كذلك النشور. أي مثل إحياء الموتى نشور الأموات في صحة المقدورية إذ ليس بينهما إلا احتمال اختلاف المادة في المقيس عليه وذلك لا مدخل فيهما وقيل في كيفية الإحياء فإنه تعالى يرسل ماء من تحت العرش تنبت منه أجساد الخلق وقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿يوم يناد المناد﴾ [ق: ٤١]. إسرافيل أو جبرائيل فيقول أيتها العظام البالية والأوصال المتقطعة واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة أن الله يأمركن أن تجتمعن لفصل القضاء قاله المصنف **(وقول امرىء القيس: تطاول ليلك بالإثمد. ونام الخلي ولم ترقد. وبات وبانت له ليلة. كليلة ذي العائر الأرمد. وذلك من نبأ جاءني. وخبرته عن أبي الأسود)**. وامرىء القيس هذا هو ابن عانس بالنون قبل السين المهملة ابن يونس بن امرىء القيس وفد على النبي عليه السلام فأسلم وشهد فتح البحر

---

(١) فتثير سحاباً حكاية الحال الماضية والمعنى فأثارت استحضاراً لتلك الصورة البديعة الدالة على كمال الحكمة ولأن المراد بيان إحداثها بهذه الخاصية ولذلك أسنده إليه تعالى ويجوز اختلاف الأفعال للدلالة على استمرار الأمر.

باليمن ثم حضر الكنديين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على إسلامه وسكن الكوفة ومعنى امرىء القيس رجل الشدة لأن القيس في اللغة الشدة والمسمون جماعة والمراد ما ذكر تطاول ليلك بالإثمد الخ من البحر المتقارب.

قوله: (وأيا ضمير[١] منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الإعراب كالتاء في أنت والكاف في أرأيتك وقال الخليل أياً مضاف إليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستين) إن أياً اسم مبهم يكنى به عن المنصوب وجعلت الياء في إياي والكاف في إياك والهاء في إياه بياناً للمقصود نقل عن المحقق التفتازاني أنه قال إن المحققين كالخليل وسيبويه والأخفش[٢] والمازني وأبي علي وغيرهم أن أياً مشترك بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه المرجوع إليه المتقدم لا المفهوم بل ما صدق عليه كما في المرفوع للغائب أو للمخاطب أو للمتكلم انتهى وأرادوا بالاشتراك الاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الفرس والإنسان لما ذكرنا أن أياً اسم مبهم بحياله واللواحق حروف فيتنوع إلى متكلم ومخاطب وغائب بتلك اللواحق كتنوع الصلاة بالإضافة إلى محلها على ثلاثة أنواع فمنه قيل الصلاة من الله الرحمة الخ لكن لفظ المتقدم في قول الأئمة فكان معناه المرجوع إليه المتقدم لا يعرف له وجه إذ ظاهره ينتظم في صورة تحققه في ضمن الغائب بلحوق الهاء ولما كان معناه مستقلاً في نفسه بسبب أنه مبهم يكنى به عن المنصوب كان اسماً كلفظة ذوا وفوق والتعيين بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لا داخلاً في مفهومه وإلا لكان حرفاً بقي الكلام في أنه مضمر بحياله والمضمر ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره فتعريفه غير صادق على أياً لكونه غير موضوع للمتكلم وأخويه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلاً عن تعريف المضمر إذ المعرفة ما وضع لشيء بعينه وأياً ليس كذلك ويمكن الجواب بأن الوضع أعم من الشخصي والنوعي فلفظ أياً وإن لم يكن موضوعاً لشيء بعينه بالشخصي من التكلم ونحوه لكنها موضوعة له بالوضع النوعي كما أجيب به عن الإشكال بالمعرف باللام والنداء والإضافة فيندفع المحذوران معاً ولا يخفى ما فيه من التكلم والتعسف ولا يرد هذا على القول بأن الكاف وأخويه ضمائر وأياً عمدة[٣] لكن يرد عليه أنه منع[٤] تعذر النطق بها مفردة حين فصلت عن العوامل ولا يرد ذلك الإشكال على القول بأن الضمير هو المجموع وهو قول الكوفيين لكنهم اعترضوا عليه بأنه لا يعرف اسم

---

(١) لا اسم ظاهر كما ذهب إليه الزجاج والسيرافي واللواحق مضمرات اضيف إليها أياً كان إياك بمعنى نفسك قاله النحرير التفتازاني وقال بعضهم إن المضمرات موضوعة لمعان معينة من حيث إنها معينة باعتبار أمر كلي كما اختاره صاحب المواقف وأياً على هذا المذهب ليس كذلك.

(٢) والفارابي نسخه.

(٣) لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فإن العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت.

(٤) إلا أن يقال المراد تعذره بها دالة على معانيها حال الاتصال مثل ضربه وضربك وضربني فيندفع المنع.

يتغير آخره فيقال إياه وإياها وإياكم إلى غير هذا ولعل لهذا مرضه المصنف ورضي بالأول لأن التكلف الذي ارتكبه فيه له نظائر في كلامهم كما أشرنا إليه.

قوله: (فإياه وإيا[1] الشواب) أي فلينح نفسه عن التعرض للشواب ولينح الشواب عن التعرض له الشواب جمع شابة كدابة ودواب **(وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر وأياً عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم إليها أياً لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرىء إياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء)**.

قوله: (والعبادة) أي جنسها أو الفرد الكامل منها والأول هو المعول عليه إذ فيه تنبيه على أن العبد ما لم يكن خاضعاً له تعالى بأقصى غاية الخضوع لم يكن عابداً ولا يصير حامداً.

قوله: (أقصى غاية الخضوع والتذلل) لما كان للخضوع حدود أو نهايات ولفظة الغاية شاملة لها بأسرها ولم تختص بأقصى الحدود أضاف أقصى إليها تنصيصاً للمقصود فلا حاجة إلى جعل الإضافة بيانية بل لا وجه له فإن الجدران غايات وحدود للبساتين مع أن للجدران غاية أيضاً وأيضاً الرأس غاية للسمكة وله أيضاً نهاية الخضوع اللين والانقياد والخشوع الإخبات ومنه الخشعة للرملة المتطمئنة ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب كما ذكره المصنف في قوله تعالى: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ [البقرة: ٤٥] فاختيار الخضوع هنا إما للتنبيه على أن الاعتبار والنظر إلى خضوع القلب لأنه رئيس الأعضاء وملك الجسد فإذا خضع لربه وخاف من جلاله خشع جميع أعضائه أو استعمل الخضوع هنا في المعنى الأعم الشامل لخشوع الجوارح وانقياد القلب وتذلله وهذا التعريف في غاية البراعة ونهاية الحسن والوجازة حيث عم الفعل الجوارح والقلب والتروك أيضاً إذا ترك القبائح خوفاً من المولى ومخالفة للهوى بعد تمكنه من فعل المشتهي والعبودية أدنى منها وقيل العبادة فعل ما يرضى به الله تعالى والعبودية الرضاء بما فعل الله تعالى كذا قال أبو السعود وفيه مخالفة لما ذكره الإمام من أن العبودية[2] مع التنبيه على أن أعمال

قوله: فإياه وأيا الشواب أي فليبعد نفسه أن يتعرض للشواب وليبعد الشواب عن أن تتعرض لنفسه وهذا وإن كان شاذاً من حيث الإضافة إلى المظهر لكن فيه دلالة على أن بين أيا وبين هذه اللواحق إضافة وهي إما ضرورية أو غيرها الخ الأولى هي المسماة في أصول الفقه بالقدرة الممكنة أعني أدنى ما يتمكن به المرء من إيجاد الفعل وهو المسمى في علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وهي مناط التكليف اتفاقاً إما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر وإما عند من يجوزه كالأشاعرة فلأنهم إنما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع والثانية هي المسماة في الأصول بالقدرة الميسرة أعني ما يتمكن من إيجاد الفعل بدونه ولكن لا يحصل اليسر إلا به فهي مناط يسر التكليف لا أصله فلذا اختص ببعض التكاليف الشرعية بخلاف الأولى فإنها أعم.

---

(١) وجه الاحتجاج أنه استعمل أياً مضافاً إلى الظاهر فعلم أنه مضاف إلى الضمائر أيضاً.

(٢) العبادة أن يعبد الله طمعاً في الثواب أو هرباً من العقاب والعبود أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته أو =

الجوارح منوط صحتها على قصد القلب وتخضعه مع الوصول إلى غايته القصوى وتخشعه مع التعظيم بالمرتبة العليا وغير ذلك من المزايا الأوفى وأما تعريف ابن الخطيب كما في اللباب واختاره الشريف في التعريفات وهو فعل المكلف على خلاف نفسه تعظيماً لربه أو عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير فساكت عن التنبيه على هذه النكات وقاصر عن التعميم ظاهراً إلى ترك المنكرات.

قوله: (ومنه طريق معبد أي مذلل) بالوطىء.

قوله: (وثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة) أي ثوب معبد تفنن في البيان فذكر أحدهما بالمشتق والآخر بحمل ذو والمآل واحد وفي بعض الحواشي على الكشاف ومنه أي ومن معنى العبادة يريد أن العبادة مشتملة على معنى القوة قال في المجمل يقال: ناقة ذات عبدة أي قوة وشدة انتهى أي لما كانت العبادة عبارة عن أقصى غاية الخضوع كانت مشتملة على معنى القوة إما قوة العابد حتى وصل بها إلى تلك الغاية أو قوة في العبادة حيث وصلت إلى تلك الغاية في الخضوع والذلة وإليه أشار صاحب الكشاف حيث قال: ومنه ثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج ولو تعرض له المصنف أيضاً لكان أحسن بياناً وأعلى سبكاً ثم قيل: الطريق المذلل الطريق المنقاد الغير المتأبى والثوب ذو عبدة ما لا يتأبى في شيء مما يعمل به ويطبق كل ما يعمل به انتهى. ومعنى كون الطريق منقاداً كون السلوك سهلاً وكونها لقبول الإنبات أهلاً قال الله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً﴾ [الملك: ١٥] الآية[1] وهو مثل لفرط التذلل وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الثوب وتذلله قبول كمال النسج وعدم إبائه عنه لكونه في غاية الرقة واللينة والظاهر أن إطلاق الانقياد وعدم الإباء عليهما بطريق الاستعارة.

قوله: (ولذلك) أي ولكون أقصى غاية الخضوع **(لا تستعمل)** في الشرع **(إلا في الخضوع لله تعالى)** إذ غاية التعظيم ونهاية التذلل لا يستحقها إلا من له غاية الإفضال والإنعام وهو الله تعالى ذو الجلال والإكرام.

قوله: (والاستعانة طلب المعونة) مطلقاً سواء كان في جلب المنفعة أو دفع المضرة والنصرة مختصة بدفع المضرة كما سيصرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] ولذا اختير هنا الاستعانة على الاستنصار والقول بأنه اختير الاستعانة لرعاية الفواصل راجع إلى اللفظ.

قوله: (وهي إما ضرورية) أي لا بد منها ولولا ذلك لما حصل الفعل كما سيتضح **(أو غير ضرورية)** أي وليس بلازم لكن مطلوبة أيضاً لتيسير الفعل.

= بقبول تكاليفه أو بالانتساب إليه وهذه الدرجة أعلى من الأولى والعبودية أن يعبد الله لكونه إلهاً وخالقاً كذا قاله الإمام مختصراً فعلم منه أن العبودية أعلى مرتبة مما عداها.

قال الإمام العبودية أن يبعد الله لكونه إلهاً وخالقاً فهي أعلى مرتبة مما عداها.

(١) أشار به إلى أن مذلل اسم مفعول من التفعيل مأخوذ من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد لا من الذل بضم الذال ضد العز فإنه لا يناسب هنا.

قوله: (والضرورية ما لا يتأتى) ما لا يحصل **(الفعل دونه)** أي عند عدمه ووقت انتفائه **(كاقتدار الفاعل)** أي قدرة الفاعل على ذلك الفعل الذي أراده وقصده **(وتصوره)** أي تصور ذلك الفعل وإدراكه إذ توجه النفس إلى المجهول المطلق محال بالبداهة وبالاتفاق **(وحصول آلة)** كالمنشار والقادوم للنجار والقلم للكاتب **(ومادة)** كالخشب والأوتاد للنجار والقرطاس والمداد للكاتب مثلاً فعلم أن الأخيرين مختصان بالأشياء التي لها مواد يحتاج إلى آلة وأما الأولان فعامان **(يفعل بها فيها)**.

قوله: (وعند استجماعها) يصح أن **(يوصف الرجل)** أي المكلف فذكر الرجل للتغليب أو لأن بعض الأحكام مختصة به **(بالاستطاعة)** فهي أخص من القدرة إذ القدرة عبارة عن تمكن العبد من الفعل وحده وأن الاستطاعة فهي عبارة عن مجموع القدرة والآلات والأسباب والشرائط ولا مانع من استعمال كل منهما في موضع الآخر وبمعنى الآخر عند ظهور المراد **(ويصح أن يكلف بالفعل)** أي بأدائه فإن القدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب فإن نفس الوجوب يثبت بالسبب والأهلية كالمريض والمسافر فإن الصوم في رمضان واجب عليهما ولا تكليف عليهما بالأداء ثم القدرة هنا القدرة الممكنة وهي أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به من غير حرج غالباً وهي شرط لأداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنيا كان أو مالياً.

قوله: (وغير الضرورية تحصيل ما يتسير به الفعل ويسهل كالراحلة للسفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثه عليه) وما ثبت في كتب الأصول أن الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وكلامه رحمه تعالى يشعر بأنها من قبيل القدرة الميسرة **(وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف)** وإن وقع التكليف بسببه لكنه لا يتوقف عليه إذ يمكن بدونه **(والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات)** والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه من الحفظة وحاضري صلاة الجماعة أوله ولسائر

قوله: والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات الوجه الأول مبني على أن حذف المستعان فيه لأجل التعميم كحذف المفعول به في بعض المواضع لذلك العرض كما قال صاحب الكشاف في تفسير ﴿أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام يعني بناء على امتناع الترجيح من غير مرجح والوجه الثاني على أن حذفه للاختصار اعتماداً للقرينة والثاني هو الأوفق لتلاوم الآي وانتظام جملها في أخذ بعضها بحجر بعض حيث وقع إياك نعبد بياناً للحمد وإياك نستعين طلباً للإعانة على العبادة واهدنا بياناً للإعانة فتلاحقت الجمل الأربع فإن قيل التلاوم يحصل بالتعميم أيضاً لشموله الاستعانة على أداء العبادة يقال ليس ذلك من التلاحق والأخذ بالحجر في شيء لأن التلاحق إنما يكون إذا كانت الجملة الثانية ناظرة إلى الأولى بخصوصها وإذا كانت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة التي هي المعونة على أداء العبادة قال صاحب الكشاف والأحسن أن يراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله: ﴿اهدنا بياناً﴾ للمطلوب من المعونة كأنه قيل كيف أعينكم فقالوا: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] وإنما كان أحسن ليلاوم الكلام وأخذ بعضه بحجرة بعض.

الموحدين أدرج عبادته في تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها وتجاب إليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أوّلاً وبالذات ومنه إلى العبادة لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه ووصلة بينه وبين الحق فإن العارف إنما يحق وصله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى أنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظة له ومنتسبة إليه ولذلك فضل ما حكى الله تعالى عن حبيبه ﷺ حيث قال: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] على ما

قوله: ولسائر الموحدين اختيار لفظ الموحدين على المؤمنين لأن ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] من حيث إنه مفيد للحصر والتخصيص قوله بالتوحيد.

قوله: وتقديم ما هو مقدم في الوجود فإن الله تعالى كان ولا شيء معه والتنبيه الخ ذكر لتقديم المفعول وجوهاً خمسة لاحظ في خامسها كلام أبي علي في مقامات العارفين موضع منها أنه قال ثم إنه أي العارف ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة له لا من حيث هي بزينتها وهناك بحق الوصول ومنها ما قال من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يحده بل يحد المعروف به فقد خاض لجة الوصول.

قوله: ولذلك فضل الخ أي ولكون نظراً العابد العارف أولاً إلى المعبود واستغراقه في ملاحظة جنابه الأقدس وغيبوبته عن نفس وعن كل ما عداه معبوده أفضل فضل قول حبيبه ﷺ ﴿إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] على قول كليمه موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿معي ربي﴾ [الشعراء: ٦٢] من حيث إن الحبيب ﷺ قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس في أول كلامه لكن وافق في آخره.

قوله: وكرر الضمير أي كرر الضمير الأول المنصوب مع أنه يكفي أن يقال إياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه بالاستعانة فإن أصل التخصيص وإن كان حاصلاً بدون التكرير لأن المعطوف في حكم المعطوف عليه لكن ليفوت معنى التنصيص بذلك.

قوله: وليعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى إلى الإجابة هذا على أن يراد الاستعانة في جميع المهمات على ما هو الوجه المرجوع لا في ابتداء العبادة وإلا لكان الأولى تأخير العبادة لأن المعونة طلبت للعبادة لتتم العبادة وتكمل.

قوله: وأقول لما نسب المتكلم العبادة الخ هذا على أن يراد بالاستعانة طلب الاستعانة في العبادة كما هو الوجه الراجح المستحسن.

قوله: وقيل الواو للحال فيه نظر لأن المضارع المثبت إذا وقع حالاً يجب اخلاؤه عن الواو إلا أن يكون على مذهب ضعيف أدخل الواو نظراً إلى كونه جملة وإن كانت لا تحتاج إلى الربط نظراً إلى أنها بمنزلة المفرد لأن التقدير حينئذ إياك نعبد مستعينين بك وقد سمع قمت وأصك وجهه وأجاب عنه الزمخشري بأن أصك حال ماضية قالوا وفيه للعطف فتقديره قمت وصككت وجهه لكن أبرز في صورة المستقبل حركاته لتلك الحال العجيبة الشأن ويجوز على بعد أن يقدر نحن لتكون جملة اسمية قابلة لدخول الواو ونحن إياك نستعين.

حكاه عن كليمه حيث قال: ﴿إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] وكرّر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤوس الآي ويعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى إلى الإجابة وأقول لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أوهم ذلك تبجحاً واعتداداً منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ليدل على أن العبادة أيضاً مما لا تتم ولا تستتب له إلا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرىء بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم فإنهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء إذا لم يضم ما بعدها).

قوله: (بيان للمعونة المطلوبة) هذا على تقدير كون المراد بالاستعانة الاستعانة على أداء العبادة كما يفصح عنه عبارة الكشاف حيث قال الأحسن أن يراد بالاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله اهدنا بياناً للمطلوب من المعونة فيحصل بين الكلام كمال الانتظام وفي كلام المصنف أيضاً إشارة إليه حيث قال أو افراداً فإنه بناء على كون المراد الاستعانة في جميع المهمات فأراد بها هنا ما ذكرنا فإن قوله: ﴿إياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] بعد قوله نعبد دل على طلب الإعانة على العبادة التي نسبها العارف لنفسه وصار ﴿ٱهْدِنَا﴾ [الفاتحة: ٦] بياناً للمعونة المطلوبة واشتدت الملائمة بين الجمل الثلاث لكن هذا على تقدير كون المراد بالصراط المستقيم الحق مطلقاً كأنه قال العابد وفقنا لكل حق وصواب في أداء العبادة والصلاة وأما إذا أريد به ملة الإسلام فلم يكن الارتباط بتلك المثابة وعن هذا اختار المصنف كون المراد به طريق الحق ومن هذا الوجه المختار يكون اهدنا في بابه ولا حاجة إلى التأويل الذي ارتكبه المصنف فيما سيجيء وبالجملة أن طلب المعونة أما في المهمات كلها أو في أداء العبادات والمراد بالصراط المستقيم إما طريق الحق أو ملة الإسلام فالاحتمالات أربعة وإذا لوحظ كون المعونة ضرورية أو غير ضرورية يزداد الاحتمالات على أربعة فإذا أريد الاستعانة على أداء العبادة وبالصراط المستقيم طريق الحق يحصل بين الكلام أحسن الالتئام كما مر بيانه على التمام وهذا ما اختاره المصنف وما عداه من الاحتمالات المذكورة وإن وجد الارتباط بين الجمل الثلاث في الجملة لكنه ليس بهذه المرتبة يعرفه من له سليقة وإن نظر إلى مجرد الارتباط بين الجملتين ﴿وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] يتحقق الالتئام التام في بعض الاحتمالات المذكورة كما في الاحتمال المختار لكن الكلام في الانضباط بين الجمل الثلاث والمراد بالبيان المعنى اللغوي لأنه جواب سؤال مقدر فيكون استئنافاً معانياً كما أشار إليه بقوله: **(فكأنه قال)** الخ.

قوله: بيان للمعونة المطلوبة بإياك نستعين بياناً لها فكأنه قيل منك نطلب المعونة التي هي هدايتك إلى صراطك المستقيم هذا الوجه مبني على أن يراد بالاستعانة طلب المعونة المقيدة وهي المعونة على العبادة كما هو الأرجح والأقوى وقوله أو لدن الخ مبني على أن يراد بها طلب المعونة المطلقة الشاملة للمهمات فيكون تخصيص هذا المهم وهو الهداية إلى الصراط المستقيم بالذكر مع دخوله تحت حياطة الإطلاق المذكور للتشريف والتعظيم.

قوله: (فكأنه) الفاء للتعليل الفاء ليس بمذكور في عبارة الكشاف وهو الأولى وأيضاً عبارة قيل كما في الكشاف أحسن من لفظ قال وعبارة كأنه في غاية الحسن في المقال وغرضه بيان مناسبة هذا الكلام بما قبله بأنه جواب سؤال نشأ منه لا بيان اختيار الفصل على الوصل فإن هذا إنشاء وما قبله خبر فلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه تركه واختيار فصله نعم إذا عطف الإنشاء على الإخبار يطلب له وجه الصحة وأما تركه فعلى أصله فلا يرام له النكتة.

قوله: (كيف أعينكم) أي بأي شيء أعينكم **(فقالوا اهدنا)** اعنا بالهداية إلى الصراط المستقيم والحق القويم وهذا مراده ولا يخفى أن ذلك نفس المعونة لا كيفيتها لكن لما كانت الهداية على حال وصفة قرر الشيخان السؤال بالسؤال عن الحال وأراد السؤال عما به المعونة كناية للمبالغة وكون المراد المعونة في أداء العبادة أو في المهمات كلها لا يستلزم تعين ما به المعونة حتى يستغني عن استفساره والطلب عن كيفيته.

قوله: (أو إفراد لما هو المق الأعظم) هذا ناظر إلى قوله والمراد طلب المعونة في المهمات كلها كما أن الأول ناظر إلى قوله أو في أداء العبادات على طريق اللف والنشر المشوش سأل العارف أولاً المعونة في المهمات كلها ثم طلب ما هو المقصود الأعظم من بين المهمات وهو معونة متعلقة بالأمور الدينية فقط بعد طلب الإعانة في كل أمر دنيوياً كان أو دينياً من قبيل التخصيص بعد التعميم ولا يشترط فيه العطف ولما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق أيضاً ومثل هذا لا يقال إنه ابتداء سؤال غير مربوط بما قبله وكيف يرضى العاقل بأن كلامه تعالى خالٍ عن الارتباط والانضباط وكثيراً ما تسمع من الشيخين أن هذا الكلام مبين أو مؤكد لما تضمنه الكلام السابق ولا ريب في تضمن العام الخاص وقيل إنه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف اعينكم وليس بياناً لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما في قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨] لأن الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودة داخلة فيما قبله دخولاً أولياً لا يضر كونه طريقاً انتهى ولا يخفى عليك أن السؤال بكيف اعينكم ملائم لكون اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة لا لكونه إفراداً لما هو المقصود كما هو اللائح من كلام المصنف وأيضاً اهدنا طلب خاص فلا جرم أنه تخصيص بعد التعميم وكون العطف شرطاً مطلوب البيان وقد صرح المولى الفناري في تفسير الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التنبيه بالتخصيص بعد التعميم على أن الثبات على الهداية أهم الحاجة بل لا يبعد أن يستدل بهذا البيان على عدم الشرطية إذ الافراد كالنص على أنه خاص مما قبله.

قوله: (والهداية دلالة بلطف) أي ببر يصل بها العبد إلى مبتغاه من حيث لا يعلمون وينال بها مناه من حيث لا يحتسبون قال المصنف في قوله تعالى: ﴿الله لطيف بعباده﴾ [الشورى: ١٩] الآية يربيهم بصنوف من البر لا يبلغها الأوهام قال شارح المشكاة في شرح الأسماء الحسنى اللطيف أي البر بعباده يوصل إليهم ما ينتفعون به في الدارين ويهيىء لهم

ما يسعون إلى المصالح من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون فهو من أسماء الأفعال وقيل العالم بالخفيات وقيل هو الخفي عن الإدراك والمناسب هنا المعنى الأول ولهذا قال ولذلك تستعمل في الخير والبر هو التوسع في الخير ولأنها مستعملة في كل منهما وأما كونه بمعنى الرفق المقابل للعنف وهو في صفة الأجسام مقابل للغلظة والكثافة فلا يناسب التعرض لبيانه في حل معنى لطفه بل من اللطف السكوت عنه والدلالة بلطف أي الإرشاد بالخير أو إلى الخير مطلقاً سواء كان فيها الإيصال أو لا فإن هذه العبارة ظاهرة بل نص في كونها مشتركة بالاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي خلاف الظاهر وكونه حقيقة في أحدهما مجاز في الأخرى خلاف الأصل أيضاً والمعاني التي ذكرها المصنف فيما سيجيء يتحقق فيها الهداية بالمعنى المذكور ولا ريب في أن بعضها معتبر فيه الإيصال وفي بعضها الآخر لا يعتبر الإيصال فلا وجه ح للخلاف في أن الإيصال معتبر فيها أو لا نعم الاختلاف في أن الهداية هل يعتبر فيها الإيصال أم لا شائع كما سيأتي البيان في أوائل سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه على كلا المذهبين فلا وجه للتوقف في عمومه.

قوله: (ولذلك) دليل لمي أي ولكون اللطف مأخوذاً في مفهومه وحقيقته **(تستعمل في الخير)** أي في الدلالة إلى الخير حقيقة لأنه هو الموافق للطف كما عرفته قوله: **(وقوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾** [الصافات: ٢٣]) الآية قرينة على ما قلنا من أنه لا ينكر الاستعمال مطلقاً بل ينكر على وجه الحقيقة.

قوله: (على التهكم) أي على الاستعارة التهكمية توضيحه أنه نزل التضاد وهو شر عظيم ونار الجحيم منزلة الخير الجسيم بواسطة التهكم فاستعمل الهداية الموضوعة للدلالة على الخير في السوق إلى الشر الذي هو الجحيم كقولهم ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] والاستعارة التمثيلية غير متعارف في مثل هذا فإنه كما عرفت أن التضاد نزل منزلة التناسب والتمثيلية التشبيه في الهيئة وإذا كان استعمالها في مثل هذا الكلام مجازاً فلا نقض به وبأمثاله.

قوله: (ومنه الهدية) فصله بقوله ومنه لأنه مغاير له بحسب اللفظ والمعنى لأن الفعل الأول هدى والفعل من الإعطاء أهدى تقول أهديت الهدية إلا أنه يشاركه في أصل المعنى والمادة أما المادة فظاهر وأما في أصل المعنى فلأنها تدل بلطف على محبة المهدي للمهدى له ولأنها تقدم أمام الحاجة في الغالب كما يقدم الهادي المهدي وبهذه المناسبة سميت التحف[1] هدية.

قوله: وقوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات: ٢٣] وارد على التهكم لما ادعى أن معنى اللطف ملحوظ في مفهوم الهداية ورد عليه أن من الهداية ما يستعمل في غير موضع اللطف فحمله على المجاز المستعمل في معرض التهكم.

---

(١) جمع تحفة.

قوله: (وهوادي الوحش لمقدماتها) لتقدمها سائر الوحش كتقدم الهادي المهتدي أو لأنها كالدال لما خلفها على الماء والكلاء ومناسبتها لها أقرب من مناسبة الهدية لفظاً ومعنى ولو قدمه لكان أولى قيل الهوادي جمع هادي وهو العنق وأول القطيع من الظباء ونحوها لكن هذا لا يلائم كلام المصنف ولا يكون شر حاله.

قوله: (لمقدماتها) بكسر الدال بمعنى المتقدمة وفتح الدال غير فصيح كما بين في مقدمة الجيش ونحوها. قوله **(والفعل منه)** أي من الهداية والتذكير إذ التاء ليست بتمحضة في التأنيث **(هدى)** وإنما تعرض له مع ظهوره تمهيداً لما بعده وأما الفعل من الهدية فأهدي من باب الافعال ولم يتعرض له إذ ذكرها استطراد وأما الفعل من هوادي الوحش فهدى أيضاً لكن لا يتعلق الغرض ببيانه لما عرفته.

قوله: (والأصل أن يعدى) أي إلى المفعول الثاني ولشهادة الاستعمال لم يقيده وأما المفعول الأول فيتعدى إليه بنفسه اتفاقاً واستعمالاً.

قوله: (باللام أو إلى) أما تعديته بإلى لتضمنه معنى الانتهاء وأما باللام فللدلالة على أن المنتهى غاية الهداية وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى﴾ [الرعد: ٢] وفي موضع آخر: ﴿لأجل مسمى﴾ [الرعد: ٢] وسره ما ذكرناه.

قوله: (فعومل) أي إذا كان الأصل ذلك فعومل في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] **(معاملة اختار في قوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً﴾ [الأعراف: ١٥٥])** على الحذف والإيصال هذا مختار الكشاف وتبعه المصنف فإن الشيخين استدلا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] وقوله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] فإن الهداية إذا استعملت بأحدهما علم أن استعماله بدونها من قبيل الحذف والايصال وللقائل بأنه يتعدى بنفسه أن يقول معارضة أن الحمل على الحذف والإيصال ليس بأولى من أن اللام وإلى زائدتان فيما استعمل بهما ولا يخفى عليك أن الهداية يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بإلى ويتضمن أن المنتهى غاية الهداية فيعدى باللام كما عرفت ويتضمن معنى الأعلام والتعريف فيتعدى بنفسه وكثيراً ما تسمع الشيخين يقولان إن الفعل الفلاني يتعدى بنفسه لتضمنه معنى فعل آخر يتعدى بنفسه والهداية حاوية للمعاني الثلاثة فيحسن فيها الاحتمالات الثلاثة فمن انكر تعديته بنفسه لم يعتبر معنى التعريف بخصوصه بل مع الانتهاء أو الغاية ومن اثبتها لاحظ معنى الآراء والاعلام بخصوصه دون الانتهاء والغاية وعدم الملاحظة لا يقتضي الانتفاء وهذا الأخير أحق بالاختيار والاعتناء وبهذا ينحل ما خطر بالبال من أن الفعل

قوله: وأصله أن يعدى باللام أو إلى الأول كما في قوله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] والثاني كما في قوله عز وجل ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] فإذا استعمل معدى بلا واسطة الحال كما في هذه الآية يكون من باب الحذف والإيصال.

الواحد كيف يكون متعدياً بنفسه ومعدى بحرف الجر مع أنهما متقابلان إذ الوجهان يقتضيهما الاعتباران وهكذا في كل فعل يجري فيه الأمران وبعضهم حاول التلفيق وقال أنها تتعدى بنفسها وباللام وبإلى ومعناها على الأول الإيصال ولذا لا تسند إلا إلى الله تعالى وعلى الثاني اراءة الطريق فتسند تارة إلى القرآن وتارة أخرى إلى النبي عليه الصلاة والسلام ولا يخفى أن الأول منتقض بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت: ١٧] والثاني بقوله تعالى: ﴿ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [يونس: ٢٥] وتقدير إلى أو اللام خلاف الأصل مع أن المصنف حملها في هذه الآية على إراءة الطريق كما سيجيء قريباً وكذا حمل الكلام في المقامين على الحصر بحسب الاستعمال الأغلب بعيد عن السداد إذ لا باعث إلى ادعاء الحصر في ذلك مع الاستعمال في غير ذلك ثم الحمل على الاستعمال الأغلب وأيضاً هذا لا يكون توجيهاً لكلام الشيخين فإنهما ينكران تعديتها بنفسها ويجملان على الحذف والإيصال فيما استعمل بدونهما فيكون شرحاً لا يطابق المشروح والعلماء لا يهتدون في حل الهداية إلى بيان آخر وأكثر ما يأتون فيه قليل الجدوى وخلاف الفحوى.

قوله: (وهداية الله تعالى تتنوع أنواعاً لا يحصيها عد) ظاهره أن أنواع هدايته تعالى غير منضبطة وغير متناهية كما قال الله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤] ولما عرف مطلق الهداية كما هو دأبهم في محاوراتهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على اطلاقها قوله ومنه الهدية والإظهار في موضع الاضمار قرينة عليه والمراد بهداية الله تعالى الدلالة بلطف على أنه نوع من التعريف السابق فالإيصال وعدمه ليسا بمعتبرين فيها أيضاً وقيل المراد بكونها هداية الله تعالى أنها بخلقه وإحسانه فلا ينافي إسنادها إلى غيره مثل قوله تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ [الأنبياء: ٧٣] الآية وقد قال أولاً إن الدلالة السالفة أعم من هذه فمراده ما ذكرنا من أن هدايته نوع من التعريف السابق ومعرفاً به مع قيد الإضافة إليه تعالى أصل الإحصاء أن الحاسب إذا بلغ عقداً متعيناً من عقود الاعداد وضع حصاة ليحفظ بها فأصله العد بالإحصاء فاستعمل لمطلق العد والمعنى لا يحصرها عد ولا يطيق أحد عد أنواعها فضلاً عن افرادها فهي غير متناهية نوعاً فضلاً عن فرد والتفسير بأنه لا يحصي افرادها الجزئية أحد بعيد إذ يخالف صريح كلام المصنف وخلاف الواقع أيضاً إذ الافراد الجزئية للنوع الواحد منها غير متناهية فلا يحسن أن يقال إن الافراد الجزئية لمجموع أنواع الهداية غير متناهية فإنه لا يفهم منه أن افراد كل نوع منها غير متناهية وجه كونها غير متناهية أن ما دخل تحت الوجود وإن وجب كونها متناهية لكن الأمور العدمية التي لها دخل في وجودها ليست كذلك إذ لا استحالة في أن يكون لشيء موانع غير متناهية فارتفاع تلك الموانع التي لا تتناهى أعني بقاءها على العدم مع إمكان وجودها في نفسها في كل آنٍ من آنات الهداية أنواع من الهداية غير متناهية بالبداهة حقيقة لا ادعاء كذا قرره بعض المتأخرين في حل كون نعم الله تعالى غير متناهية أنواعاً باليقين ولك أن تقول إن أنواع الهداية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد أو المراد

بيان كثرتها بحيث لا يكاد أن تضبط بحذافيرها لا أنها غير متناهية عن آخرها لكنه خلاف العبارة ومحوج إلى العناية وأشار البعض إلى بيان كونها غير متناهية بقوله نعمة أنعمها على الإنسان ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤] انتهى وفيه ما لا يخفى.

قوله: (لكنها تنحصر) حصراً استقرائياً أي ينحصر متحقق الوقوع منها **(في أجناس مترتبة)** يندرج تحت كل جنس أنواع كثيرة كما يفهم من تقرير المصنف ثم المراد بالترتب الزماني وسيتضح في موضعه فالهداية جنس بعيد تحته أجناس قريبة.

قوله: (الأول إفاضة القوى) وإنما كان أول لأنها وإن كانت مؤخرة عن نصب الدلائل ذاتاً وفي نفس الأمر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وإنما الكلام من حيث الهداية والدلالة فهي مقدمة فإن صرف القوى ما لم يتحقق لا يمكن الاستدلال بالدلائل المنصوبة أنفسية أو آفاقية قيل الآفاقية ليست هداية ألظ إنها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عدها من الهداية أي المقسم لا يتناولها فكيف تعد من أقسامه وأجناسه والجواب بأن نفس إفاضة القوى ليست هداية أي دلالة بلطف بل هي سبب للهداية فلا يرد أنها من مقدمات الهداية الخ ضعيف بل الجواب أن إفاضة القوى من أفراد الهداية بلطف إذ العقل الذي من جملة القوى دليل من الأدلة كما صرحوا به قال الإمام في تفسير قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] العقل هو رسول الله إلى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الرسل فالعقل هو الرسول الأصلي انتهى فإذا كان رسولاً ودليلاً كان افاضته كنصب الدلائل فلا جرم أنه دلالة بلطف كما أن نصب الدليل وارسال الرسل كذلك فتسليم الثاني دون الأول فهو مما لا يعول عليه وعد سائر القوى من الهداية تغليب أو أن القوى باعتبار أنها من الآيات الأنفسية التي دلت على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووحدة خالقها من الهداية المذكورة فلا يحتاج إلى التغليب ويرضاه اللبيب قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ [فصلت: ٥٣] الآية صريح في الآيات الأنفسية كالآيات الآفاقية والانكار مكابرة وكونها موقوفاً عليها لسائر الهداية وسبباً لها لا يضره والأمر كذلك فيما بقي كما ستعرفه.

قوله: (التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه) سواء كان مهتدياً إليها أو لا إذ التمكن أي القدرة ممكنة أو ميسرة لا يقتضي الحصول فعلم عموم الهداية المعرفة سابقاً والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد والمراد بالقوة المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال وهو المراد هنا وقد يطلق على الإمكان المقابل للفعل مجازاً لأنه أي هذا الإمكان سبب القدرة عليه.

قوله: (كالقوة العقلية) تمثيل للقوى المفاضة والمراد بالقوة العقلية قوة للنفس ينتقل

قوله: لكنها تنحصر في أجناس مترتبة في مراتب الارتقاء إلى العلى من الفاضل إلى الأفضل فالأفضل.

بها من الضروريات إلى النظريات وبعبارة أخرى هي القوة التي يدرك بها النفس الأمور الكلية وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان ولذا قدمها وأما الحواس فمشتركة بين الحيوانات وإنما قال كالقوة العقلية ولم يقل كالعقل تصريحاً لما هو المختار عندنا إذ العقل فيه مقالات كثيرة والمختار منها كونه قوة عقلية **(والحواس الباطنة)** قدمها مع الاختلاف في وجودها لقربها من القوة العقلية إذ نهاية درك الحواس هو بداية الإدراك العقلي والتفصيل في التوضيح والحواس الباطنة مما اشتبه بعض المتكلمين والمصنف منهم وكتب الأصول مشحونة بيانها وتوضيحها **(والمشاعر الظاهرة)** واختار هنا المشاعر تنبيهاً على أن الإدراك بهذه الحواس يسمى شعوراً وهل يسمى علماً أم لا ففيه اختلاف.

قوله: (والثاني نصب الدلائل) والنصب نفسه هداية كما أن الإفاضة المذكورة نفسها هداية وصحة قولنا أرشده وأراه الطريق بإفاضة وبنصب **الدلائل لا** ينافي ذلك فإن الباء في مثله باء الطرق كقولنا اكرمته بإعطاء الدينار وليس مثل قولك ادبته بالضرب كما زعم[1] فإن الباء فيه للآلة.

قوله: (الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد) إشارة إلى وجه كونها ما به الهداية ولا يخفى أن المرتبة الأولى بهذا الوصف أحق وأحرى وأن المراد بالدلائل العقلية بقرينة الآيات والمقابلة الآفاقية وكونها فارقة بين الحق والباطل على إطلاقه بلا نظر إلى الشرع محل بحث لا سيما على مسلك الأشاعرة والمصنف من كبارهم المختار والتعميم إلى الأدلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت حسن المقابلة فالوجه حمل الكلام على الجزئية قيل أي في الاعتقادات إشارة إلى الكمال بحسب القوة العلمية كما أن قوله والصلاح أي في الأعمال والأخلاق إشارة إلى الكمال بحسب القوة العملية انتهى ويظهر ضعفه مما ذكرناه آنفاً **(وإليه)** أي إلى المعنى الثاني فقط لا إلى غيره **(أشار)** بقوله تعالى: **(حيث قال: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠])** أي طريقي الخير والشر بنصب الدلائل الفارقة بينهما ويؤيده قول الإمام ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [الإنسان: ٣] وقد فسر المصنف هذه الآية بنصب الدلائل وإنزال الآيات لكن الحصر منظور فيه إذ الهداية المذكورة يمكن أن يراد بها الدلالة بإنزال الكتب وإرسال الرسل فيما يمكن ذلك إذ بعضها يتوقف على الشرع كما مر ولا وصول إليه بمجرد الدليل العقلي والنجد في الأصل المكان المرتفع فاستعير هنا الطريقين المذكورين وجه الشبه الوضوح حساً في المشبه به عقلاً في المشبه فإراءة طريق الخير ليتمسك بها والدلالة إلى طريق الشر

قوله: حيث قال: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠] أي نصبنا له دليلي الخير والشر وطريقي الحق والباطل.

---

(١) صدر الدين الشيرازي.

للتوقي عنها وبهذا الاعتبار عد من الدلالة بلطف إذ فرق بين الشيء وبين طريقه فلا ينافي ما سبق من اختصاص الهداية بالخير حقيقة ولا يحتاج إلى ارتكاب المجاز أيضاً (**وقال**: ﴿**وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى**﴾ [فصلت: ١٧]) اختار المصنف هنا كون هدايتهم بنصب الدلائل العقلية فعد من الثاني وتفسيره بقوله ﴿فهديناهم الحق﴾ بنصب الحجج وارسال الرسل احتمال آخر وكثيراً ما يختار المصنف الوجه لبيان المعاني في موضع والوجه الآخر في موضع آخر فلا اشكال فيه لكن الحصر مختل لما ذكرنا وعلى مسلك المصنف في الآيتين حذف وإيصال والإيصال ليس بمعتبر في مفهوم الهداية فالهداية في الآيتين عدم كونها بمعنى الإيصال لا يضره فلا وجه لما قيل والمصنف تبع فيه الزمخشري والهداية فيه أي قوله فهديناه متعدية بنفسها وليست بمعنى الإيصال بل بمعنى الإراءة انتهى والمصنف لم يثبت كونها متعدية بنفسها بل حمل الهداية في مثله على الحذف والإيصال.

قوله: (**والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب**) الباء باء الطرقية كما مر بيانه فنفس الارسال هداية مخصوصة آخره لأن الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي إذ لولاه لما ثبت الدليل النقلي وأعاد الهداية تذكيراً للمقصود لنوع بعده من المقسم بخلاف الأولين قيل الظاهر أن المراد بالرسل ما يعم الملائكة لتناول هذا الجنس من الهداية الأنبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على أن المراد بالرسول ليس إنساناً بعثه الله تعالى بل المعنى اللغوي الشامل له وللملائكة ولا يخفى بعده.

قوله: (**وإياها عنى بقوله تعالى**: ﴿**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا**﴾ [الأنبياء: ٧٣]) الآية وهذا الجعل فعل الله تعالى وهو المراد بهداية الله تعالى إذ إرسال الرسل أي الأنبياء عبارة عن جعل المذكور لا الهداية المدلول عليها بقوله يهدون فإنها فعل الأنبياء عليهم السلام حقيقة إذ المراد إراءة الطريق وهي فعلهم كسباً وإسناد الفعل إلى الكاسب حقيقة ولا حاجة إلى التمحل الذي ارتكبه البعض ومراده بقوله: (**وقوله**: ﴿**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم**﴾ [الإسراء: ٩]) الآية أي إنزال هذا القرآن الذي هو هدى وشفاء لكل أمراض وداء والقرينة عليها قوله إنزال الكتب فإنه لو لم يكن هذا مراداً هنا لاختل الارتباط والانتظام ولا يوجد بين الكلام التئام وأيضاً ليس بيان انزال القرآن المجيد فقط بل بيان انزال الكتب السماوية لقوله بإرسال الرسل وإنزال الكتب بصيغة الجمع والآية الأولى أيضاً

قوله: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت: ١٧] أي نصبنا لهم دلائل الصلاح والفساد وهي وجود العالم وإمكانه وحدوث الحوادث الدالة على وجود الصانع الحي العليم القادر المريد الخالق وعلى وحدانيته فإن من نظر في هذه الأشياء نظر التأمل وتوسل بها إلى تلك المقاصد وصدق بها نال كل سعادة وخير ومن أهمل النظر في هذه وتكاسل ولم يصدق بتلك المقاصد أصاب كل شقاوة وشر.

قوله: وقوله ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] أي يهدي إلى الخصلة أو الملة التي هي خصلة أو ملة أقوم.

عامة لجميع الأنبياء عليهم السلام وكذا هنا وتخصيص القرآن لكونه مصدقاً لما بين يديه فذكره كذكره ولا حاجة إلى أن يقال بأن إسناد الهداية إلى القرآن مجاز وفي الحقيقة فعل الله تعالى فإنه مع ما فيه من التكلف لا يلائم لقوله انزال الكتب وبالجملة القسم الثالث عبارة عن إرسال الرسل وإنزال الكتب وهما فعل الله بلا واسطة كإخوانه وما ذكر في توضيحه واجب التطبيق له فالأقسام الأربعة بحذافيرها على نسق واحد.

قوله: (والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر) أي الأمور الخفية التي لا ينالها الحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولا ينصب لها دليل على قلوبهم التي هي محل العلم والمعرفة عند أكثر المتكلمين **(ويريهم الأشياء)** كالتفسير لما قبله إذ المراد الإراءة القلبية والأشياء الغائبة بالمعنى الذي ذكرناه **(كما هي)** أي مطابقة لما في نفس الأمر.

قوله: (بالوحي) قال صاحب التوضيح الوحي ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة أما الأول فما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام ويسمى خاطر الملك والثالث ما يبدو لقلبه بإلهام الله تعالى بأن أراه بنور من عنده انتهى وهذا الأخير مراد هنا وقول المصنف أن يكشف على قلوبهم ويريهم قرينة قوية عليه ولا شك في حسن مقابلته بإنزال الكتب والظاهر عدم دخول القسم الثاني فلا يضر إذ الاستيعاب ليس بمقصود ويمكن الإدخال بالعناية.

قوله: (أو الإلهام أو المنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الأنبياء) الإلهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال وقيل ما يخلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب إليه كذا في الرهاوي لم يقيد بالخير لأنه عام للشر إذ المراد الافهام والاعلام واعلام الشر للتوقي من افراد الهداية وأما الوسوسة فإغراء وتحريض على فعله فافترقا وتقييد الإلهام بإلقاء الخير احتراز عن الوسوسة ضعيف قد عرفت أن الإلهام من أقسام الوحي فالأولى العطف بالواو ولو أراد به إلهام الأولياء فهو ليس من أسباب المعرفة لغير الأنبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير إلا أن يراد مطلق العلم والمنامات الصادقة وهي جزء من أجزاء النبوة فهي مختصة بالأنبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقائق باجتهاد الأنبياء عليهم السلام كما هو المختار عند العلماء الأخيار لكن لم يتعرض له لاختلاف فيه بين الأئمة الأبرار **(والأولياء)** لكنهم يعملون به ولا يحتجون به على غيرهم كما مر بيانه.

قوله: (وإياه عنى بقوله) وإنما قال في الموضعين واياه عنى وفي الثاني وإليه أشار لنكتة لطيفة كأنه تفنن في البيان أو في الآية المذكورة في توضيح الثاني ليس نصب الدلائل بصريح فيها بل مشار إليه بخلاف ما ذكر في توضيح الثالث والرابع فإن الإرسال والإنزال مصرحان في الثالث والكشف والإراءة كالصريح في الرابع.

قوله: (أولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده) والمراد الهداية الأولى والمراد بهديهم

ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين دون الفروع المختلف فيها وسيجيء تحقيقه في سورة الأنعام وهذا ظاهر في المعنى الرابع والحمل على المعنى الثالث وإن أمكن لكنه بعيد إذ الأنبياء المتقدم ذكرهم كلهم ليسوا بصاحب كتاب فلا يناسب إرادة المعنى الثالث.

قوله: (﴿والذين جاهدوا فينا﴾ [العنكبوت: ٦٩]) أي في حقنا وطلب مرضاتنا لا في غرض آخر دنيوياً كان أو أخروياً (**﴿لنهدينهم سبلنا﴾** [العنكبوت: ٦٩]) سبل السير إلينا والوصول إلى لقائنا أو لنزيدنهم هداية إلى سبيل الخير وتسهيلاً لسلوكها والآية الأولى مختصة بالأنبياء عليهم السلام وهذه عامة لهم وللأولياء وهذا مقتضى كلام المصنف حيث قال وهذا قسم يختص بالأنبياء والأولياء ويجب أن يراد بالأولياء المؤمنون الكاملون إذ إرادة الولي المصطلح عليه مشكلة إذ الآية الكريمة عامة لكل المجاهدين من المؤمنين الكاملين ووجه كون المراد في هذه الآية القسم الرابع أن المتبادر من هداية سبل السير إلى مرضاته كشف السرائر على قلوبهم وإراءة الأشياء كما هي والحمل على التبادر واجب وأيضاً الهداية رتب على المجاهدة فتفيد العلية والهداية المسببة عن الجهاد لا تكون إلا الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل الخطابيات لا يرام فيها اليقين بل الظن الغالب كافٍ في ذلك والتعميق والتفحص فيه ليس من دأب أرباب اليقين.

قوله: (فالمطلوب) الفاء جزائية أي إذا أظهر لك مما قررنا أن الهداية تنقسم إلى أجناس مترتبة وأكثرها حاصل للحامدين فالمطلوب هنا **(إما زيادة ما منحوه)** على البناء للمفعول والمراد بالوصول ما تحقق في الحامد الطالب ويتفاوت بحسب تفاوت الحامدين في الأعمال والأخلاق فكل يطلب زيادة ما نالوه وإنما قال ما منحوه إشارة إلى أنه تفضل وعطاء منه تعالى وإن كان للتكسب مدخل فيه قال قدس سره إن من خص الحمد به تعالى وأجريت عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف يطلب الهداية فالمطلوب الزيادة أو الثبات أو ثمرة ذلك من سعادة الدارين ثم إن حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازاً وإن حمل على الزيادة فإن كان مفهوم الزيادة داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً أيضاً وإن جعل خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة لأن الهداية الزائدة هداية كما أن العبادة الزائدة عبادة ولا يخفى عليك أنه يعد حمل الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا الترديد إذ المطلوب بقوله: ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] زيادة ما منحوه وهو مستعمل فيه وهو مجاز قطعاً كما في الثبات ولو جعل خارجاً عنه كان اهدنا مستعملاً في طلب الهداية ومثل هذا لا يقال إنه من قبيل طلب الزيادة فلا يلائم كلام المص غايته أنه في الخارج موصوف بالزيادة

قوله: فالمطلوب إما زيادة ما منحوه مَن الهدى الخ وإنما أول اهدنا بهذا التأويل لأن أصل الهداية حاصل لمن حمد الله تعالى ووصفه بما يليق به من الصفات العالية وخصه بالعبادة والاستعانة فإذا حمل على طلب أصل الهداية كان استحصالاً للحاصل فلا بد أن يحمل على الزيادة في الهدى أو الثبات عليه فالظاهر أنه في معنى الثبات مجاز لكن معنى الزيادة أن اعتبر معنى الزيادة داخلاً في مفهوم الهداية كان مجازاً أيضاً وإن اعتبر خارجاً كان حقيقة لأن زيادة الهدى هو الهدى.

فلا اعتبار له بالنظر إلى المعنى المستعمل فيه إذ الاعتبار ما يقصد باللفظ لا ما يقع عليه في الخارج ألا يرى أنه إذا قلت رأيت إنساناً وأردت به معناه كان حقيقة لأنه لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه وقع في الخارج على زيد كما في المطول على أنه يمكن مثل هذا في الثبات بأن يقال إن مفهوم الثبات إن كان داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً وإن كان خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة إذ الثبات على الهداية هداية فإن كل ما له دوام وبقاء[1] فله حكم الابتداء كما قرر في الأصول والتفرقة بين الزيادة والثبات[2] ليس له وجه وثبات فهو مجاز على كلا التقديرين قطعاً وفي بعض النسخ وقع الواو في عطف الثبات فالصواب نسخة أو لأنه نكتة أخرى مغايرة للزيادة يصلح أن يكون وجهاً مستقلاً مثل الزيادة وجعلهما وجهاً واحداً لا يلائم مذاق الكلام ولأنه يلزم الجمع بين المعنيين المجازيين وهو مختلف فيه.

قوله: (من الهدى) أي الاهتداء فإن هدى جاء لازماً بمعنى الاهتداء ومتعدياً بمعنى الدلالة كقوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] واللازم كقوله تعالى: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾ [محمد: ١٧] والمراد هنا اللازم لأنه بيان ما منحوا والمراد بالزيادة زيادة الله تعالى على أن الزيادة مصدر مضاف إلى المفعول وفاعله هو الله تعالى إذ الزيادة كالنقصان تجيء لازماً ومتعدياً وهذا يدل اقتضاء على أن المطلوب زيادة الله تعالى هدايته وعنايته وعبر بالأثر المترتب عليه إما لظهوره بالنسبة إلينا أو لأنه النعمة التي يتنافس فيها المتنافسون وإلا فسياق الكلام يقتضي أن يقال فالمطلوب زيادة الهداية والعناية والتثبيت عليها قال الله تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا﴾ [إبراهيم: ٢٧] الآية كأنه قيل ثبتنا كما روي عن علي رضي الله تعالى عنه أو زدنا الهداية ويرشدك إليه قوله الآتي أرشدنا طريق السير الخ. لكنه عدل عنه لنكتة دعت إليه كما مرت الإشارة إليه **(أو الثبات عليه)**.

قوله: (أو حصول المراتب المترتبة عليه) هذه نكتة لم يتعرض لها في الكشاف وأخرها المصنف لما فيه من التمحل فيه وفيما بعده والمراد بالمراتب المترتبة عليه أي على ما منحوا المراتب الأخروية من الفوز باللقاء وسائر المطالب العلية بحيث لا يعد ولا يحصى وكون المراد مراتب أخر من جنسها من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء ضعيف لأن تلك المراتب إن لم تكن داخلة في الأجناس المذكورة يختل الحصر وإن كانت داخلة فندرج في زيادة ما منحوا إذ المراد الزيادة على ما أعطوا سواء كان من جنس ما أعطوا أو لا فما من مرتبة من مراتب الهداية إلا مندرجة في هذا البيان فلا تصح المقابلة وتخصيص الزيادة على ما منحوا بجنسه تصحيحاً للمقابلة اشتغال بما لا طائل تحته وهذا غاية التوجيه في كون المراد المراتب الدنيوية لكنه ليس بوجيه وهذا القول من المصنف يؤيد كون المراد بقوله فالمطلوب دفع

---

(١) فيه بحث إذ ما منحوه من قبيل الإعراض ولا بقاء له فلا زيادة له كذا أفاده المحقق التفتازاني في شرح العقائد في بحث زيادة الإيمان فتأمل في جوابه وسيأتي الإشارة.

(٢) على أن الثبات على الشيء زيادة عليه في كل ساعة من جهة الإعداد كما قال بعض أهل العرفان في توجيه زيادة الإيمان وقيد من جهة الإعداد جواب عن اشكال المحقق التفتازاني ومقتبس من كلام الفاضل الخيالي فحينئذٍ ظهر ضعف التفرقة بينهما كل الظهور فعلى هذا الثبات يستلزم الزيادة دون العكس.

إشكال منشأه تفسير الهداية بالدلالة وتقسيمها إلى أجناس مترتبة لا مجرد بيان هداية ما وصل الحامد إليها وهذا المعنى أيضاً مجاز بإرادة المسبب من السبب واتصاله.

قوله: (فإذا قاله العارف الواصل عنى به أرشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات أحوالنا وتميط غواشي أبداننا) الظاهر أنه تفريع على قوله فالمطلوب إما الزيادة أو الثبات للتنبيه على أن طلب الزيادة يختلف باختلاف الأشخاص بل باختلاف الأوقات وإلى هذا أشار سيد العارفين وسند الواصلين نبينا عليه السلام لأنه وصل إلى غاية مبتغاه ونهاية مناه في خبر لطيف أخرجه مسلم عن الأغر المزني «إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم مائة مرة» وكان عليه السلام في نهاية الكمال في الارتقاء إلى درجات الجلال وكان إذا ارتقى في كل ساعة إلى حالة ولاحظ ما في حالته الأولى من النقيصة بالنسبة إلى ما فوقها استغفر عنه وهذا الوجه أحسن الوجوه التي ذكرت في حل الحديث الشريف فعلم منه أن الحالات والسير فيها غير متناهية فالعارف الواصل يطلب في كل ساعة الإرشاد إلى حالة هي فوق الحالة الأولى فيترقى في كل ساعة إلى المقامات العلى كما أن غير العارف يطلب الوصول إلى مبدأ تلك الحالات والمقامات العاليات والمراد بالعارف الواصل إلى المرتبة العليا من التقوى وهو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل إليه بشراشره بحيث لا يخطر بباله شيء سواه ولو خطر ما سواه لشاهده مع الله أو شاهد الله قبله والأول مرتبة حبيب الله نبينا عليه السلام حيث قال: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] والثانية مرتبة موسى كليم الله عليه السلام حيث قال: ﴿إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] وكم بين المرتبتين فرق عظيم كما أن بينهما من جهة القرب فرقاً جسيماً والمراد بالواصل الواصل إلى مرتبة السير في طريق الله تعالى وبهذا البيان يندفع الإشكال بأنه كيف يصح للعارف طلب المحو والإماطة مع أنه مرتبة السالك وجه الاندفاع هو أن المطلوب ما لم يحصل بعد من تلك المراتب السنية إذ قد عرفت أن الحالات غير متناهية بالنسبة إلى رسولنا عليه السلام فما ظنك بغيره من سائر الأنام فما لم تحصل تلك الحالة بعد فهو كالظلمة في عدم الانكشاف فيطلب العارف وصولها حتى لا تبقى آثار الظلمة ومراسم الكدرة وهكذا إلى غير[1] النهاية فلا ينتهي هذا السير إلا بفناء السائر وطلب إماطة الغواشي أي كأنه الغواشي

---

(١) ومن هذا ظهر ضعف ما قاله ابن العربي محيي الدين العربي ومن شهد الخلق عين العدم فقد وصل وهذا مرتبة عين اليقين وعند هذا يتم السير إلى الله تعالى وهو المسمى بالتزكية والتحلية إلا أن يقال إن العارف الواصل إنما يطلب محو ظلمات تعرض في السير في الله قال مولانا خسرو ولعله الذي أشار إليه سيد الرسل وهادي السبل عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات بما أخرجه المسلم في صحيحه من قوله عليه السلام: «أنه ليغان على قلبي» الحديث ثم قال وثانياً إن الوصول لا يقتضي الدوام عليه ولا المحو والإماطة المذكورين بالكلية لأن السالك ما دام في دار الابتلاء لا يتخلص بالمرة عن درك الشقاء انتهى فحينئذٍ يتم ما ذكره ابن العربي لكن ما ذكره منلاخسرو وإن سلم صحته في العارف الغير الأنبياء لا يسلم إمكانه في شأن الرسل لاسيما في شأن رسولنا عليه السلام بل المعنى الصحيح ما نقلناه من شراح الحديث فإن قوله لا يتخلص بالمرة في شأنه عليه السلام هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم والحاصل أن السير إلى الله يتم والاستغفار المذكور وطلب المحو للدوام عليه وإن بين السير إلى الله والسير في الله فرق والأول يتم دون الثاني وقد عرفت ضعفه.

العارضة والحجب الطارئة من جهة البشرية المانعة من الوصول إلى تلك الحالة السنية والمنازل المرضية.

قوله: (لنستضيء) أي الغاية العظمى والفائدة القصوى من طلب المحو والإماطة المذكورين كونا مستضيئاً **(بنور قدسك)** أي بنورك المقدس المعرى عن شائبة الكدر المانع عن الصفوة **(فنراك بنورك)** لا بنور أبصارنا فإنه غير واقع لأحد في دنيانا سوى نبينا عليه السلام مع اختلاف فيه فنعبدك كأنا نراك فنترقى في مرتبة الإحسان في كل حين وآن وإذا أحرز العبد هذا المقام وتخطى خطط هذا المرام حصل له حلاوة العبادات وذاق لذة المناجاة بحيث ينسى في جنبها جميع المكروهات كما روي أنه عليه السلام: «إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة» وروي أيضاً: «أنه جعلت قرة عيني في الصلاة» وقيل الظاهر إنه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وإن هذا من جملتها ولذا قالوا إن العارف لا يزال مسافراً فكلما ألقى عصاه بدا له سفر فهو من معاني الهداية المترتبة على أحد الأربعة وقيل الحصر فيها بالنسبة إلى السالك وهذا متفرع عليها فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى أن الإرشاد المذكور جنس خامس من الهداية فإن الرابع هو هداية السير إلى الله كما سبق والحصر في الأجناس الأربعة غير مستقيم انتهى. ولا يخفى ضعفه أما أولاً فلأن قول المصنف وهداية الله تعالى تتنوع أنواعاً لا يحصيها عد لكن تنحصر الخ يأبى عنه إذ الأنواع الغير المتناهية لما كانت منحصرة في أجناس أربعة مرتبة فلا مجال لإثبات جنس خامس خارج عن تلك الأجناس إذ لو تحقق ذلك لزم تحقق بعض تلك الأنواع في ضمنه وقد نص المصنف بأن تلك الأنواع لا تخلو عنها وتخصيص الكلام بالسالك لا يفيد بالنظر إليه وأما ثانياً فلأن القسم الرابع مختص بالأنبياء والأولياء والتزام كون الأنبياء عليهم السلام من السالكين دون الواصلين العارفين ولو في أول حالهم وابتداء وحيهم هفوة من طغيان القلم وأما الترقي في طريق الله تعالى فما أثبته لنفسه النفيسة ﷺ فلا محذور وأما ثالثاً فلأن التقييد بالسالك فمما لا يلتفت إليه في التقسيمات كما لا يلتفت إليه في التعريفات صرح به الفاضل الخيالي في مقام تفسير الغيرية والتقسيم الخ. التعريف وإلا فيمكن تخصيص كل تقسيم أعم وتعميم كل تقسيم بالأخص أو التقييد بقيد يندفع به إشكال التقسيم بالمباين ونحوه وفيه من الفساد ما لا يخفى أو برفع الأمان في عموم البيان والقرينة منتفية هنا قوله فإذا قال العارف لا يكون قرينة لما عرفت وأيضاً قوله الظاهر إنه تفريع على قوله حصول المراتب مبني على أن المراد به حصول مراتب أخر من جنس الهداية وقد بان ضعفه فيما سبق وأشير إليه هنا أيضاً.

قوله: (والأمر والدعاء يتشاركان لفظاً ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل

قوله: يتشاركان لفظاً ومعنى إما لفظاً فظاهر وإما معنى فلأن معنى كل منهما طلب الفعل ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يريد أنه لا يشترط في الأمر العلو الحقيقي في الأمر وفي الدعاء والسفالة الحقيقية في الداعي بل إذا قال العالي لمن دونه أفعل كذا متسفلاً ومتواضعاً له يسمى قوله هذا دعاء وإذا قال الأدنى للأعلى منه مستعلياً ومستكبراً يكون قوله هذا أمر وقيل يشترط في الأمر أن يكون الأمر ممن يتصف بالعلو حقيقة وفي الدعاء أن يكون الداعي ممن نبعت بالسفالة في نفس الأمر.

بالرتبة) والأمر ما صدق عليه من نحو صل وصم وإرادة المفهوم لا يناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفر لنا وارزقنا ومنه قوله: ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] أما اشتراكهما لفظاً فلأن صيغتهما متحدة وأما معنى فلأنهما للطلب ولم يذكر الالتماس مع أنهما يتشاركهما لفظاً ومعنى وتفاوته باعتبار التساوي لأن المراد هنا بيان الفرق بين الدعاء والأمر حتى ينكشف أن اهدنا دعاء ثم المراد بالأمر الصيغة لما طلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كما هو المشهور واختار كونه عبارة عن الصيغة لأنها ملائمة لاصطلاح الأصول نبه عليه صاحب المرآة ومعتبرة في اصطلاح الشرع والظاهر أنه أراد هنا اصطلاح أهل العربية فإنهم يسمون الكل أمراً إن كان المطلوب الفعل ونهيا إن كان المطلوب الكف والاختلاف في أن صيغة الأمر هل هو حقيقة في الوجوب وما سواه مجاز أو لا اصطلاح لأهل الأصول أو المراد بيان اشتراكهما لفظاً ومعنى وتفاوتهما بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة أو مجازاً وإطلاق الاشتراك بالنظر إلى الاستعمال لا إلى الوضع وتفصيل الكلام في فن الأصول بالتمام ولو قيل صيغة الأمر في الدعاء مجاز لكان الجامع بينهما الطلب المطلق فيكون من قبيل استعمال المقيد في المطلق ثم في المقيد الآخر ولو جعل الاستعارة لا يحتاج إلى هذا التمحل وإنما قال بالاستعلاء ولم يقل بالعلو إذ العلو في نفس الأمر ليس بشرط وإنما الشرط الاستعلاء أي عد الطالب نفسه عالياً وإن لم يكن في الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الأدنى للأعلى على سبيل الاستعلاء أفعل إلى إساءة الأدب فلو لم يكن أمراً لما كان كذلك وكذا الكلام في التسفل لكن ينسب قائله الأعلى إلى التواضع تارة وإلى التملق تارة أخرى ولهذا قال وقيل بالرتبة إشارة إلى وهنه وهو مذهب المعتزلة كما اختاره صاحب الكشاف فإنهم يشترطون العلو في نفس الأمر في الأمر والسفالة في الدعاء.

قوله: (والسراط من سرط الطعام) كفرح أو نصر **(إذا ابتلعه)** ويسمى الطريق السهل أو الواضح أو المستقيم سرطاً لأنه يسرط السابلة أي يبتلعه توهماً نقل عن الراغب يسمى بالسراط على توهم أنه يبتلع سالكه أو يبتلعه سالكه إذ السابلة أي أبناء السبيل لما غابت عن العيون فكأنه ابتلعهم ولهذا الوجه أيضاً سمي لقماً بفتحتين فكأنهم يلتقمهم وأما عكسه فلا يظهر سره فإن ابتلاع السالك الطريق مما خفي معناه ولعل لهذا لم يتعرض له المصنف.

قوله: (فكأنه بسرط السابلة) الفاء للتعليل قوله **(تلتقمهم)** إشارة إلى أنه بمعنى فاعل ويحتمل أن يكون بمعنى المفعول بيان وجه أخذه منه إذ أدنى المناسبة يكفي في الأخذ والسابلة يطلق على الطريق وسالكها وهو المراد هنا كما أشرنا إليه وفي نسخة ولذلك سمي

قوله: وكأنه يسرط السابلة في الأساس مرت السابلة والسوابل وهم المختلفون في الطرقات لحوائجهم وفي الصحاح السابلة أبناء السبيل المختلفة في الطرقات قال صاحب الكشف والأولى في التعليل أن يقال لأنهم يشترطون السبيل وهي تشترطهم وكذا اللقم لأنه يلتقمهم أو هم يلتقمونه كما يقال أكلته المفازة أي أضمرته أو أهلكته وأكل هو المفازة إذا قطعها.

لقماً فحينئذٍ قوله لأنه يلتقمهم بدل من[١] ولذلك وفي نسخة وكذلك سمي لقماً فقوله لأنه يلتقمهم يكون حينئذٍ تعليلاً.

قوله: (والصراط من قلب السين صاداً) وليس في اللغة ثابتاً قوله **(ليطابق الطاء)** أي إنما قلب السين صاداً لمناسبة الصاد طاء **(في الإطباق)** أي في كونها من الحروف المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء وسميت مطبقة لانطباق اللسان معها على الحنك وأما السين فلكونها من المنفتحة[٢] لا يخلو الجمع بينها وبين الطاء نوع ثقل غير واصل إلى حد التنافر فبالقلب صار أفصح وإن كان بدون القلب فصيحاً لتداوله بين العرب العرباء وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة علة مصححة لا موجبة فلا يوجب الاطراد فلا يقال إن هذا يقتضي قلب الحرف الذي يخالف الحرف الذي جمع معه في الصفات بل في المخرج حرفاً يوافقه فيها.

قوله: (وقد يشم الصاد صوت الزاء) الإشمام في عرف أرباب القراءة خلط حرف بآخر والمراد به هنا خلط الصاد بالزاي وحاصله أن يتلفظ بالعبارة على نحو يشم السامع منه صوت الزاي المعجمة وله معان أخر لا تناسب هنا وبعض التفصيل سيأتي في يوسف في قوله تعالى: ﴿لا تأمنا على يوسف﴾ [يوسف: ١١] الآية.

قوله: (ليكون أقرب إلى المبدل منه) الذي هو السين لأن الصاد والسين والزاي مشتركة في الرخوة والصفار إلا أن السين والزاء من المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالشم المذكور يكتسي الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون أقرب إلى السين بعدما كان قريبة منها في كونها من المهموسة ولذا قال أقرب الخ.

قوله: (وقرأ ابن كثير) وهو من الأئمة القراء **(برواية قنبل عنه ورويس عن يعقوب بالأصل وحمزة بالإشمام)** أي المذكور آنفاً **(والباقون بالصاد وهو لغة قريش)** أي على وفق استعمالهم ولا ينافي هذا كون الأصل السين كذا قالوا والتعبير بلغة قريش يأبى عنه ظاهراً وحمل الأصالة على أكثر اللغات غير بعيد قيل وقول الجمهور السراط لغة في الصراط لا يقتضي أصالتها ولذا رسمت صاداً لما روي عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه قال إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش فإن القرآن نزل بها انتهى. أي القرآن أنزل على لغات ولغة قريش أشهرها أخرج الشيخان عن عمر رضي الله تعالى عنه أن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه وذهب

قوله: ليطابق الطاء في الإطلاق فإن الطاء مستعلية مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وتنافر فأبدل السين صاداً ليوافق الطاء في الاستعلاء ويتجانس الصوت وبعضهم أبدلها زاء ليوافقه في الجهر ومنهم من أبدلها صاداً ويشمها صوت الزاء روما للمجانسة في الاستعلاء والجهر معاً.

---

(١) أي من قوله ولذلك.

(٢) وتفصيل صفات الحروف ومخارجها في علم التجويد وسيأتي بنبذة منه في أوائل سورة البقرة فانتظره أو فارجعه.

الأكثرون أنها ألفاظ وهي اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وبني تميم وطيء وثقيف لكنها غير مجتمعة في كلمة بل متفرقة لكل منهم أن يقرأ بما هو موافق لغته بشرط السماع من النبي ﷺ وهو عليه السلام سمع قراءة كل منهم من جبرائيل لأن صدر الحديث الذي رواه الإمام الصغاني هكذا قال عمر رضي الله تعالى عنه سمعت واحداً يقرأ سورة الفرقان غير ما قرأته فجئت به رسول الله ﷺ فأقرأه فقال عليه السلام: «هكذا أنزلت ثم اقرأني» فقال هكذا أنزلت فقال عليه السلام: «إن هذا القرآن الحديث» كذا قال ابن ملك في شرح المشارق لكن قول عثمان رضي الله تعالى عنه للرهط القريشيين الثلاث إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوه لا يلائم هذا التوجيه فيحتاج إلى التلفيق.

قوله: (والثابت في الإمام) وهو لقب المصحف أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه عند المفسرين والقراء وغيرهم فإن الإمام لغة ما يؤتم به ويقتدى به وإن لم يكن من العقلاء ولهذا أطلق على اللوح والكتاب ومعنى الثبوت في ذلك المصحف أن يكون هو أو بدله مرسوماً فيه ولما رسم في الإمام صدق على الصراط أنه ثابت فكان قرآناً ولو كان في رسمه السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتاً فيه فلم يكن قرآناً وكذا الكلام في المصيطر ولو رسم بالسين لم يكن قرآناً المصيطر فلا يرد ما قيل هذا يدل على أن جميع السبعة بل العشرة غير ثابت فيه وقد صرحوا أنه لا بدّ من أمور ثلاثة صحة السند والثبوت في الإمام وموافقة العربية وجه الاندفاع تعميم الثبوت قال في النشر بعد قوله والثبوت في الإمام ولو احتمالا قولنا ولو احتمالاً نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديراً إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً وهي الموافقة الصريحة وقد تكون تقديراً وهي الموافقة احتمالاً انتهى والموافقة احتمالاً كموافقة السراط والمسيطر وقس عليهما ما عداهما ثم قال إشارة إلى ما ذكرنا فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطر بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الأصل لتكون قراءة السين وإن خالفت الرسم من وجه قد أتت على الأصل فتعتد لا ويكون الإشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لغات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل انتهى. وبمثل هذا الاعتبار يكون قراءة السبعة بل العشرة ثابتة في الإمام فلا إشكال أصلاً[1].

قوله: (وجمعه سرط ككتب وهو) سواء اعتبر مذكراً أو مؤنثاً كما هو الظاهر وقيل إنه إن ذكر جمع على أفعلة من القلة وعلى فعل في الكثرة كحمار وحمر وأحمرة وإن أنث فقياسه أن يجمع على أفعل كذراع وأذرع وفيه نظر[2] وفي بعض النسخ وجمعه صراط وهو

---

(١) ولا يخفى أن مثل ثبوت سراط تقديراً في ثبوت صراط صريحاً لا يجري في كل موضع يتعدد فيه الوجوه إذ السبب كما صرح به أصالة سراط ولا ريب في عدم جريانه في كل موضع ولم يبين سبب آخر يعرف به الثبوت تقديراً ولو قيل المصاحف متعددة ثبت قراءة السبعة فيها على سبيل البدل اندفع الاشكال.

(٢) وجهه هو أن قول المصنف وجمعه سرط إشارة إلى أن جمعه سرط فقط سواء استعمل مذكراً أو مؤنثاً ولو كان له جمع آخر لقال ويجمع سراط كذا وأيضاً الجمع سماعي ولو سمع فلينقل والقياس لا يجري فيه.

الموافق لما ثبت في الإمام وبيان جمع السراط لكونه أصلاً ويعرف به جمع الصراط لأنه مبدل منه **(كالطريق في التذكير والتأنيث)** فيه إشارة إلى أنه ليس كالطريق في المعنى لما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتاداً أو غيره والسبيل ما هو معتاد السلوك والسراط ما لا اعوجاج فيه يمنة ويسرة بل يكون على سمت المقصد فهو أخصها فحينئذٍ فائدة وصفه بالمستقيم لأن الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط **(والمستقيم المستوي)** ما لا ميل فيه إلى شيء من الجوانب الأربعة وأصل الاستقامة في الشخص القائم لكن كونه مثل الطريق والسبيل معنى هو الظاهر من كلام الشيخين والتقييد بقوله في التذكير والتأنيث لكونه أهم بياناً والاستعمال يؤيد ذلك قال الله تعالى: ﴿ولا تتبعوا السبل﴾ [الأنعام: ١٥٣] الآية وقال الله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات: ٢٣] ولا كلام في اعوجاجه وعدم كونه معتاداً وعن هذا قال بعض المحشين هو أي الصراط مثله معنى.

قوله: (والمراد به طريق الحق) أي طريق معنوي يوصل إلى الحق أو طريق هو الحق الثابت في نفس الأمر فمن تمسك به فقد فاز فوزاً عظيماً وهذا يعم ملة الإسلام وغيرها إذ الطريق الحق شامل للأنظار الصحيحة الموصلة إلى المطالب اليقينية وعام للحق الذي في المهمات أو في أداء العبادات[1] البدنية والمالية فإن أداءها غير العبادات ويلائم هذا ويؤيده قوله فيما سبق والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات[2] فلا ريب في عموم طريق الحق عن ملة الإسلام التي عبارة عن الأصول والفروع ولذا مرض تخصيصه بملة الإسلام فقال **(وقيل هو ملة الإسلام)** إذ العموم هو المناسب للمقام فيدخل ملة الإسلام دخولاً أولياً مع الاهتمام.

قوله: (بدل من الأول بدل الكل من الكل) فلذا استغني عن الضمير بدل الكل اسم للبدل الذي يتحد مع المبدل ذاتاً ويتغايران مفهوماً فهذا لا يقتضي الانقسام والتجزي بحسب الاصطلاح قيل ط وقد عاب ابن مالك في بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لأن الكلية لا تصح في مثل صراط العزيز الحميد الله الذي فإنها إنما يقال فيما ينقسم ويتجزأ والله تعالى منزه عن ذلك فالأولى أن يقال البدل الموافق أو المطابق انتهى. وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوي فيه وقد عرفت أنه معنى اصطلاحي لا يقتضي الانقسام ووجود معنى اللغوي في أكثر معنى الاصطلاحي كافٍ مع أنه ليس بشرط فيه عند بعض كالعلة التامة فإنها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول بمعنى أن المعلول لا يتوقف على ما سواه فيتناول العلة البسيطة بهذا المعنى مع أن الجميع يقتضي التعدد والتكثر ولو وجب اعتبار المعنى اللغوي في جميع افراد المعنى الاصطلاحي لاختل أكثر القواعد وضاع أكثر الفوائد كإطلاق

---

(١) ولا تنس ما ذكرناه سابقاً من أنه إذا كان المراد به شاملاً للحق في أداء العبادات كان اهدنا حقيقة بالنظر إليه وإلى الأعمال الصالحة التي لم تحصل له بعد فيلزم عموم المجاز فليتأمل.

(٢) وإصابة الحق في أدائها كونها على وجه اتم وإن كان دونه مسقطاً للواجب الأهم وكذا الكلام في المعاملات.

الغائب على لفظة الله وغير ذلك نعم لو أطلق بدل العين من العين في الصورة المذكورة لكان أحسن وفي مثل هذا البدل لا يكون المبدل منه في حكم المطروح كما أشار إليه صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ [الأنعام: ١٠٠] إلى أن المبدل منه فيه مقصود[١] أيضاً وكونه في حكم المطروح أكثري لا كلي.

قوله: (وهو في حكم تكرير العامل) بيان الخاصية البدل من بين التوابع[٢] وفائدته الآتي ذكرها متفرعة عليه.

قوله: (من حيث إنه المقصود بالنسبة) استدلال عليه أي أن البدل مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دائماً دون متبوعه فإنه في حكم السقوط معنى أكثرياً وإنما قيدنا به فإنه مقصود لفظاً ومعنى في بعض المواد كما ذكرناه آنفاً فإذا ذكر البدل فكان النسبة ذكرت وأعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكرراً حكماً لا حقيقة إذ لا تكرار للعامل لا لفظاً ولا تقديراً وإقحام الحكم لإفادة ما ذكرنا لأنه إذا كان مكرراً مقدراً لا معنى في إقحام الحكم إذ المقدر كالملفوظ فيكون مكرراً حقيقة لا حكماً عدل المصنف عن استدلال الكشاف بقوله تعالى: ﴿للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ [الأعراف: ٧٥] لأنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجار والمجرور بدلاً عن مجموع الجار والمجرور فيكون مجموع لمن آمن بدلاً من مجموع للذين فلا تكرير للعامل لأنه الفعل حينئذٍ كذا في القطب ثم أجاب بأن إبدال المفرد أكثر فكان أولى وأجاب عنه أيضاً قدس سره بأنه نحن نقول لما اعتبر في البدل أن يكون مقصوداً بالنسبة وعلم أن حروف الجر أدوات لإفضاء معاني الأفعال إلى ما بعدها تبين أن اللام ليست جزءاً من المنسوب إليه فلا يكون جزءاً من البدل انتهى. ويؤيده أن حروف الجار من تتمة العامل فكيف يكون من جملة المعمول والبدل والمبدل منه من جملة المعمول فلا يكون الجار منهما فتم استدلال العلامة ولو وقع في الكلام أن الجار جزء من المعمول لوجب حمله على المسامحة كما سيجيء التوضيح في قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] وأما اعتراض المحقق التفتازاني بأن الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظاً وهو أقل قليلة بل جميع صوره متنازع فيه فمدفوع

---

(١) قيل لا يقال بين كون البدل مقصوداً بالنسبة دون متبوعه وبين كونه في حكم تكرير العالم منافاة فإن تكرير العامل يستلزم كون المتبوع أيضاً مقصوداً بالنسبة لانا نقول أراد بقولهم إنه المقصود بالنسبة دون متبوعه أن المقصود بالذات من نسبة ما نسب إلى المتبوع هو النسبة إليه دونه لا أن المقصود بالنسبة هو البدل مطلقاً ومتبوعه ليس مقصوداً أصلاً والذي ينافي تكرير العامل هو الثاني لا الأول.
قال المحقق في شرح التلخيص لا ثم أن البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه ألا ترى إلى ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى: **﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾** إن لله وشركاء مفعولاً جعلوا والجن بدل من شركاء ومعلوم أنه لا معنى وجعلوا لله الجن انتهى.

(٢) من بين التوابع إذ في سائر التوابع ينصب عمل العامل على التابع والمتبوع انصبابة واحدة بخلاف البدل فإنه في حكم تكرير العامل.

بأن الجار لما لم يحصل منه[١] إلا التأكيد كان كالعدم فمثل هذا لا يكون تكراراً لفظاً وإلا لزم في صورة زيادة العامل في المعطوف تكرير العامل لفظاً فيه ولم يقل به أحد ومراد صاحب الكشاف تأييد ما ادعاه بما ذكر أن العامل في البدل في بعض المواضع للتأكيد والعجب من الفحول أنهم كيف يجوزون كون الجار جزءاً من البدل والمبدل منه مع أن الحرف لكونه غير مستقل لا يكون منسوباً ولا منسوباً إليه ولا يكون أيضاً جزءاً منهما نعم قد يعد مسامحة كما مر ولو سلم[٢] أن المركب من المستقل وغير المستقل مستقل فيكون مجموع الجار والمجرور مستقلاً فيجوز أن يكون الجار جزءاً منهما لكن المنسوب إليه الإيمان مثلاً فيما نحن فيه هو المجرور فقط وما الفائدة في اشتراك ما ليس له مدخل في الإيمان ومن مثل ذلك تتحير العقول والأذهان.

قوله: (وفائدته التوكيد) إشارة إلى نكتة التكرار والعدول عن الاختصار وحصول

قوله: وفائدته التوكيد والتنصيص الخ معنى التوكيد مستفاد من كون البدل في حكم تكرير العامل المفيد نسبة الفعل إليه مرتين مرة إجمالاً ومرة تفصيلاً ولا ينافيه ذكر المبدل منه على الوجه التوطئة لذكر البدل ومعنى التنصيص من إفادته إيضاح المبدل منه وتبيينه والتنصيص على الشهادة المذكورة إنما هو في جعل صراط الذين بدلاً من الصراط المستقيم لا في عكسه لإثباته على أن طريق المنعم عليهم بنعمة الإسلام أعرف وأشهر في الاستقامة حيث جعل موضحاً للمستقيم وهذا هو معنى قوله على آكد وجه وأبلغه والتعبير بلفظ المسلمين في قوله على أن طريق المسلمين إيماء إلى أن المراد النعمة المدلول عليها بلفظ أنعمت هي نعمة الإسلام قال صاحب الكشاف فإن قلت ما فائدة البدل وهلا قيل اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم قلت فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده كما تقول هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فيكون ذلك أبلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل أدلك على فلان الأكرم الأفضل لأنك ثنيت ذكره مجملاً أولاً ومفصلاً ثانياً وأوقعت فلاناً تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم والفضل وكأنك قلت من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع قال الفاضل مولانا قطب الدين رحمه الله فإن قلت البدل لو كان فيه تأكيداً لنسبة وإيضاح المتبوع لدخل في حد التأكيد وعطف البيان فيلزم أن يكون البدل تأكيداً أو عطف بيان وأنه باطل فنقول البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف

---

(١) لما نقل عن الرضي أنه ذهب في قوله تعالى: ﴿**لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم**﴾ إلى أن البدل هو الجار والمجرور ثم نقل عنه الاعتراض قائلاً بأنه لو لم يكن المجرور وحده بدلاً من المجرور لم يسم هذا بدل الاشتمال لأن الجار والمجرور بل البيت مشتمل على الكافرين وكذا في قوله تعالى: ﴿**للذين استضعفوا لمن آمن منهم**﴾ بعض الذين استضعفوا وأجاب عنه قائلاً لما لم يحصل من اللام فائدة إلا التوكيد جاز لهم أن يجعلوه كالعدم وسموه بدل الاشتمال نظراً إلى المجرور ولا يتكرر في البدل من العوامل الأحرف الجر لكونه كبعض حروف المجرور انتهى ما نقل عنه (الناقل غنى زاده).

(٢) وهذا إشارة إلى منع ذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

التوكيد بالأمرين ذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكماً وبتكريره يمتاز عن التأكيد وعطف البيان وبكونه مقصوداً بالنسبة أيضاً كذا قيل وهذا لا يلائم قول الرضي ولم يظهر لي فرق جلي بين عطف البيان وبين بدل الكل إذ به يظهر الفرق ويرفع إشكال الرضي والمراد بالتأكيد تأكيد النسبة كما أشار إليه بقوله من حيث إنه المقصود بالنسبة وكونه تأكيداً للمنسوب إليه هنا ليس بمناسب.

قوله: (والتنصيص على أن طريق المسلمين) أي المسلمين الكاملين في قوة العاقلة والعاملة كما صرح به في آخر الدرس فلا إشكال بأن[1]: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] طريق المسلمين مطلقاً ولا يخفى أن بعض المسلمين مغضوب عليهم فلا يكون مفهومه متحداً مع المبدل منه فلا يكون بدل الكل ثم هذه فائدة خاصة ههنا وأما الأولى ففائدة عامة في كل بدل قيل إلا أنه عكس التأكيد المصطلح وذلك لأن ذكر التابع في التأكيد للتأكيد وذكر المتبوع في المبدل لذلك انتهى ووجهه أن المتبوع في البدل لما لم

عطف البيان والتأكيد فإذا قلت هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فالقصد في هذا الدلالة إلى فلان وأما ذكر الأكرم والأفضل فللتوطئة ولا ينافي ذلك أن يكون البدل موضحاً للتوطئة والقصد في عطف البيان إلى متبوعه لا إليه فلا يكون هذا عطف بيان وكذلك لا يكون تأكيداً وإنما يكون تأكيداً لوكانت النسبة إلى المؤكد مطلوبة وليس كذلك بل المطلوب النسبة إلى المؤكد فهذه التوابع إنما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار إلى هنا كلامه وقول صاحب الكشاف فجعلته علماً في الكرم والفضل مشير إلى أن في البدل معنى التوكيد لما فيه معنى التكرير المفيد لرفع الإبهام عن نفس المتبوع ومعنى الإيضاح المفيدة لرفع الابهام عن نفس النسبة والتفصيل بعد الإجمال فإلى التوكيد الإشارة بقوله لما فيه من التثنية والتكرير وإلى التوضيح بقوله والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره الخ ثم إذا اجتمع رفع الإبهامين يصير ذلك المبهم مشخصاً معيناً وهو المراد بقوله وهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع فحينئذ الفرق بين التوكيد وعطف البيان والبدل هو أن البدل يوضح المتبوع كالبيان ويؤكد أمر المتبوع في النسبة كالتأكيد وفيه أمر زائد عليهما وهو أن يؤكد نفس النسبة وإليه أشار بقوله وهو في حكم تكرير العامل كأنه قيل اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم.

---

(١) وقد أجاب عنه قدس سره بأنه إن مثل قولك جاءني أخوك زيد إن قصدت فيه الإسناد إلى الأول وجئت بالثاني تتمة له وتوضيحاً فالثاني عطف بيان وإن قصدت فيه الإسناد إلى الثاني وجئت بالأول توطئة له ومبالغة في الإسناد فالثاني بدل انتهى ولا يخفى أنه يؤيد ما قاله الرضي ولا يدفعه إذ الفرق بالاعتبار ليس يقوي أن مآلهما واحد فلا يكون بينهما فرق جلي يكون مفهومهما هما متغايرين ذاتاً والشيخ الرضي لم ينف الفرق مطلقاً بل الفرق الجلي ولا ريب في انتفائه على[1] ما لا يخفى على الذكر.

---

(١) على أن ما بينه قدس سره ليس بكلي لما سبق من النقل عن شرح التلخيص من أن المبدل منه قد يكون مقصوداً ولا يكون في حكم المطروح كما أشار إليه صاحب الكشاف.

يكن مقصوداً بالنسبة يكون ذكره لذلك بخلاف التأكيد لكن ما وقع في المفتاح من أن البدل فائدته التقرير لا يلائم ذلك والتنصيص الخ إشارة إلى الفائدة الخاصة بمعنى أنه لا يجري في جميع صوره لا أنه مختص بهذه الصورة فإنها مطردة في كل موصوف أبدل من صفته يعني في الإبدال المذكور حيث أبدلت الذات من الصفات فإن المنظور إليه في المبدل منه هو الوصف وفي البدل الذات تنصيص على أن طريق المسلمين مقصور عليه كونه مشهوداً عليه بالاستقامة وعلماً فيه وذلك لأن التفسير بيان المعنى المبهم بلفظ أشهر وأظهر في الدلالة عليه فإذا حصل الموصوف المذكور بياناً وإيضاحاً للصفة المذكورة فلا بدّ أن يكون اتصافه بالاستقامة معلوماً كيلا يلزم تفسير المبهم بالمبهم وأن يكون وصف الاستقامة منحصراً فيه لأن الأصل في التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكأنه من البين الذي الخ حيث جعل اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهراً وحصره فيه وإنما أورده كافٍ التشبيه في الموضعين لأنه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار اتصافه بالاستقامة بيانه لأنه إنما يكون إذا جعل عطف بيان فإنه لمجرد الإيضاح بخلاف البدل فإنه المقصود بالنسبة إلا أنه لرفعه الإبهام عن المبدل منه يكون كالتفسير والبيان كذا قيل ومجموع هذين الفائدتين لا يحصل إلا بالبدل ولهذا اختار كونه بدلا دون عطف البيان على ما اختاره الجمهور كما مر بيانه من أن البدل لكونه في تكرير العامل حكماً يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان وأما الفائدة الثانية فإن البدل قد يقصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معاً إلا أن ذلك لا يكون مقصوداً أصلياً منه كما في عطف البيان وعن هذا قال المصنف لأنه جعل كالتفسير والبيان له ولم يقل لأنه جعل تفسيراً وبياناً له هذا مقتضى كلام المصنف وما فهم من الكشاف فهو كونه تفسيراً وبياناً له وكذا في شرح التلخيص للمحقق التفتازاني وفي شرح المفتاح للشريف الجرجاني ذكراً تفسيراً وبياناً بلا تشبيه ووجه التوفيق أن البيان ليس مقصوداً أصلياً وغرضاً للمتكلم وإن حصل منه البيان والتفسير وبالنظر إلى عدم كونه مقصوداً يحسن التعبير بالتشبيه وبالنظر إلى حصوله يناسب ترك التشبيه.

قوله: (هو المشهود عليه بالاستقامة) المفهومة من الصراط المستقيم فلو اكتفى بالبدل لفات هذه النكتة الجليلة فظهر وجه العدول عن الاختصار إلى التكرار وفي هذا الكلام إشارة إلى أن المبدل منه ليس في حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الإسقاط كما لا يصح إسقاط المبدل في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ [الأنعام: ١٠٠] عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم أو المجمع وعدل عن التعدية باللام كما وقع في الكشاف للمبالغة في الظهور كأن الشهادة مستعلية عليه استعلاء الراكب على المطايا وقريب من هذا ما قيل إن تعدية شهادة بعلى لتضمنه معنى الاجتماع وقيل لأنها إذا استعملت باللام يكون بمعنى الإخبار وحقيقته منتفية هنا فلا بدّ من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بعلى فإنها بمعنى الدلالة وهنا متحققة فلا يحتاج إلى المجاز انتهى. وغرابته لا يخفى لأنه جعل كالتفسير فإنه ذكر طريق المستقيم أولاً مهملاً ومجملاً حيث ذكره بلفظ عام ثم ذكر ثانياً تفصيلاً وبلفظ مخصوص به وهذا أوقع في النفوس والثاني يوضحه لأن التفسير وما يشبه

يجب أن يكون أجلى من المفسر وما في حكمه وقد سبق وجه تفسيره بالتشبيه مع أن الزمخشري أطلق البيان عليه بلا تشبيه وفي الكشاف فائدة البدل التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن طريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده كما تقول هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فيكون ذلك أبلغ في وصفه بالفضل والكرم من قولك هل أدلك فلان الأكرم الأفضل لأنك ثنيت ذكره مجملاً أولاً ومفصلاً ثانياً وأوقعت فلاناً تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم فكأنك قلت من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع انتهى فما قيل إن الأولى أن يقال على أن طريق المسلمين هو المستقيم لأن البدل لا يدل على كونه مشهوداً عليه بالاستقامة بل على استقامته فقط لا يعرف له وجه ولهذا قال صاحب الكشاف ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة فقول الكشاف فجعلته علماً في الكرم يناسبه أن يقال هنا إن صراط المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة فجعله علماً في الاستقامة فكأنه قيل من رام صراطاً موصوفاً بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع الاستقامة فيه غير مدافع ولا منازع فإن المدافع والمزاحم في ذلك كلا منازع ولا مدافع لمتانة ما يدفعه وقوة ما يزيحه ولما كان الغرض قصر الصفة على الموصوف قال إن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة إذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على المسند إليه والمعنى أن مفهوم المشهود عليه بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين لا يتجاوز إلى غيره فكأنه علم فيه ولو قال بالعكس لاختل الغرض والمقصود من وجهين[1] وله توجيه آخر أبلغ من هذا المذكور وهو دعوى اتحادهما لا القصر المزبور كأنه قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة وكيف ينبغي أن يكون الطريق حتى يستحق أن يقال له ذلك فإن كنت تصورته حق تصوره فعليك بطريق المسلمين فإنه لا حقيقة له وراء ذلك فطريق المسلمين هو هو بعينه نظيره زيد هو البطل المحامي وإلى هذا المعنى والوجه أشار صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقد حقق ذلك المحقق التفتازاني في شرح التلخيص في بحث قوله وأما الفصل فلتخصيصه بالمسند ولا يبعد أن يقال إن قول المصنف أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين إشارة إلى ما ذكرنا.

قوله: (على آكد وجه وأبلغه) نبه به على أن الاشعار والتنصيص المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على آكد وجه وأبلغه وفيه تأمل **(لأنه جعل كالتفسير والبيان له)**.

قوله: (فكأنه من البين الذي لا خفاء فيه أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) تقدم وجهه مشروحاً وحاصله أنه إذا تقرر كون طريق المؤمنين كالعلم المتعين في

---

(١) كون طريق المسلمين مقصوراً على صفة المشهود عليه مع أن له صفات أخر وكون المشهود عليه بالاستقامة شاملاً له ولغيره.

الاستقامة مع ادعائه أن هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل أحد فلا ريب في كونه مثل البديهي الذي لا سترة فيه فمن توقف فيه لم يتصور الطرفين حق التصور وعبر أولاً بالمسلمين ثم بالمؤمنين تنبيهاً على أن تساوي الإيمان والإسلام وإن تغايرا مفهوماً ولذا قال في شرح المصابيح الإسلام والإيمان متباينان إذا لظ إن مشايخنا أرادوا باتحادهما التساوي لا الترادف كما أوضحه المحقق التفتازاني في شرح العقائد فلا منافاة بين كلامه هنا وكلامه في شرح المصابيح وإنما قال فكأنه من البين الذي اهـ لأن كون الصراط المستقيم طريق المؤمنين نظري في نفسه لكنه لوضوح برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهي الذي لا يحتاج إلى نظر أصلاً تنبيهاً على أقومية حجته.

قوله: (وقيل الذين أنعمت عليهم الأنبياء) عليهم السلام بقرينة أن المطلق ينصرف إلى الكمال وأكمل النعم النبوة فحينئذٍ المراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر أصول الدين ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرائع مرضه لأن العموم هو المتبادر بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يطع الله والرسول﴾ [النساء: ٦٩] الآية فإنه ظاهر في العموم وهم عليهم السلام يدخلون فيه دخولاً أولياً وإن الظاهر من ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] الصراط المنعم به وقد عرفت أنه إذا كان المراد الأنبياء عليهم السلام يكون المراد بالصراط غير ما أنعم عليهم وأما إذا كان المؤمنين مطلقاً فيكون المراد طريق الحق كما اختاره المصنف فيعم الكل على أن كون المراد الأنبياء عليهم السلام لا يلائم كون المراد ملة الإسلام وأما العموم فينتظم كلا الاحتمالين وهذا المذكور يكون وجه ضعف القول الأخير وهذا القول نسبه الواحدي إلى السدي وقتادة.

قوله: (وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام) ونسبه الواحدي والسجاوندي إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وجه التخصيص لشهرة أمرهما وكثرتهما في عصر نبينا عليه السلام كذا قيل وضعفه ظاهر لأن أكثر ما وجد في عصره عليه السلام المغضوب عليهم والضالون ولا يلائم أيضاً قوله قبل التحريف والنسخ وقيل بقرينة ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فإنهما فسراهما بعد التحريف والنسخ وضعفه مستغن عن الجواب عنه وأيضاً ضعفه لأنه لا يليق لمسلم طلب صراط أصحاب موسى وعيسى

قوله: وقيل الذين أنعمت عليهم الأنبياء يدل عليه قوله: ﴿تعالى أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين﴾ [مريم: ٥٨] وقال ابن عباس رضي الله عنهما هم أصحاب موسى قبل أن يغيروا التورية مطلقاً وإنما صرف معنى المضيء في أنعمت على من مضي قبل أمة محمد ﷺ ولم يعممه على من مضى وقيل هم المؤمنون مطلقاً وهذا الوجه أولى لأنه عام لكل من آمن بالله من الأنبياء وغيرهم ومطابق لألفاظ السورة ويؤيده قول صاحب الكشاف الذين أنعمت عليهم لا توقت فيه ممن أنعم الله عليهم بنعمة الإسلام قبل وبعد لأن السورة كما ذكر نزلت لتعليم المسألة لأمة الدعوة كافة في زمن محمد صلوات الله عليه وسلامه فهي مقولة على السنة هذه الأمة فإذا قال هذه الأمة اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم يكون المطلوب صراط الذين مضوا قبلهم.

عليهما السلام ولو قيل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا كذا قيل وفيه إذ المراد أصول التوحيد والشرائع المتفقة عليهما كما مر ولظهور ضعف القول الأخير أخره المص وعدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول بأنهم الأنبياء عليهم السلام فإن قلت على التوجيه المختار وهو كون المراد المؤمنين مطلقاً مؤمني الأمم السالفة ومؤمني هذه الأمة يلزم طلب النبي ﷺ طريق آحاد الأمة قلت النبي عليه السلام يطلب لنفسه طريق الأنبياء عليهم السلام لأنه كما عرفت أن الأنبياء عليهم السلام يدخلون في ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] دخولاً أولياً ومعلوم بالبداهة أن النبي عليه السلام لا يطلب صراط آحاد الأمة من حيث كونه صراطهم وتدينهم به.

قوله: (قبل التحريف والنسخ) متعلق بكل منهما لأن التوراة والإنجيل حرفهما الرهبان والأحبار الأشرار والتوراة منسوخ بالإنجيل على قول أو هو والإنجيل منسوخان بالقرآن أما الإنجيل فبالاتفاق وأما التوراة فعلى قول آخر قيل[1]. واعلم أن التوراة والإنجيل اللذين عند اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظاً أو تأويلاً فأما التوراة فأفرط فيها قوم وقالوا كلها أو جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عليه السلام وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين إلى أن ذلك إنما وقع في التأويل فقط كما صرح به البخاري واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى: ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾ [آل عمران: ٩٣] وهو أمر للنبي ﷺ بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغيير أية منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا أبدل بعض منها وحرف لفظه وأول بعض منها بغير المراد منه وأنه لم يعط منها موسى عليه السلام لبني إسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها لأولاد هارون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن آخرهم في وقعة بخت نصر وبعض[2] ذلك جمع عزير بعضاً منها ممن حفظها فهو الذي عندهم اليوم وليس أصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتأويل وأما الإنجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض ألفاظه ومعانيه وهو مختلف[3] النسخ والأناجيل أربعة كما فصله بعضهم في كتاب عقد له سماه المفيد في التوحيد انتهى.

قوله: (وقرىء) قارئه ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما في الكشاف أو عمر بن الخطاب أو ابن الزبير رضي الله تعالى عنهما على ما في القرطبي والسجاوندي ولذا قال وقرىء بصيغة المجهول.

قوله: (صراط من أنعمت عليهم) بلفظ من الموصول بدل الذي قيل فيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة كمن على الله تعالى كما ورد في الحديث المشهور يا من بيده

---

(١) شهاب.

(٢) صوابه وبعد ذلك يدل وبعض ذلك كذا قيل.

(٣) فيه خلل فتأمل.

الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى ولا يخفى أن المراد بمن هنا من يراد بالذين من عموم المؤمنين أو الأنبياء عليهم السلام أو غير ذلك ولا يراد به الخالق تعالى حتى يكون فيه دليل على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القرآن كقوله تعالى: ﴿ءامنتم من في السماء﴾ [الملك: ١٦] الآية. ﴿أم آمنتم من في السماء﴾ [الملك: ١٦] الآية.

قوله: (والإنعام إيصال النعمة) لا بمعنى جعل الشخص قرير العين قال في القاموس أنعمها الله تعالى عليه وأنعم بها ونعيم الله تعالى عطيته وأنعم الله بك عيناً أي أقر بك عين من تحبه انتهى والمعنى إيصال النعمة إلى العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولظهور المراد ترك هذا القيد وأشار إليه في تعداد النعم المختصة بذوي العقول وهمزة الإنعام للتعدية ومقتضاها جعل العقلاء منعماً عليهم والإيصال حاصل معناه ولما كان المراد إيصال النعمة فحقها تعديته بإلى لكنه عدي بعلى إشارة إلى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم واستقراره عليه ففيه تمثيل له من اعتلى الشيء وركبه وسيجيء التفصيل في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية وفيه مبالغة عظيمة في استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار أنواعها ولو عدي بإلى لفاتت هذه المبالغة لكن الظاهر تعلقها بأنعمت بهذا المعنى لاعتبار تضمين معنى الاستعلاء.

قوله: (وهي) أي النعمة **(في الأصل)** أي في أصل اللغة **(الحالة التي يستلذها الإنسان)** أي بعدها لذيذة إذ سين الاستفعال قد يجيء للعد كاستحقر أو يجدها لذيذة قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لأن بناء الفعلة بالكسر للهيئة كالجلسة والمصنف عبر بالحالة ولم يقل الهيئة التي يستلذها بدل الحسنة إذ الهيئة متعارفة في المحسوس وجميع النعم ليست كذلك والاستلذاذ واضح في الدلالة على المق بخلاف الحسنة وقوله: الإنسان إشارة إلى ما مر من الاختصاص بالعقلاء واللام فيه للجنس مؤمناً كان أو كافراً وإن كان المراد هنا مختصاً بالمؤمنين الكاملين كما سيجيء في آخر الدرس والقول بأن الكافر ليس بمنعم عليه ضعيف. قوله: **(فأطلقت لما يستلذه)** الأولى ثم أطلقت كما هو الشائع في مثل ذلك أي نقلت في العرف العام إلى ما يستلذه من قبيل نقل اسم المسبب إلى السبب وعدي الإطلاق باللام وهو معدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال ولعل وجهه الإشعار بالاختصاص والمنفعة ولذا لم يتعد أن الاستعمال يعدى بفي والأحسن أن الإطلاق هنا بمعنى الوضع أي ثم وضعت في العرف لما يستلذه.

قوله: (من النعمة) خبر ثان لقوله وهي أي والنعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لما بين أولا معنى النعمة حاول بيان اشتقاقها ومأخذها إظهاراً للمناسبة ثم بين

قوله: وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان فأطلقت لما يستلذه الإنسان من نعمة الإسلام لم يبق نعمة إلا أصابته قال الإمام النعمة عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير.

وجه المناسبة بقوله: **(وهي)** أي النعمة بفتح النون **(اللين)** أي الملائمة ضد الخشونة صورياً كما في الثوب الحرير والبدن الناعم أو معنوياً كطيب العيش والصحة وغير ذلك من نعم بضم العين أي صار ناعماً أي ليناً ومنها النعومة والتنعم يقال كم ذي نعمة لا نعمة له بالفتح على الجناس المحرف أي لا تنعم له والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جلية قيل وفي بعض النسخ وهي الدين فكأنه تصحيف اللين وفي بعضها من نعمة الإسلام وهي الدين انتهى وهذه النسخة الأخيرة وإن لم تكن تصحيفاً لكن لا يلائم قوله ونعم الله تعالى إلا أن يقال إن من فاز بنعمة الإسلام فقد فاز بحذافيرها لاشتمالها على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وخامة الكونين ثم على هذه النسخة قوله من النعمة بيان لما في قوله يستلذه الإنسان فيكون بكسر النون لا بفتحها فيفوت بيان الاشتقاق فالنسخة الأولى هي الأولى.

قوله: (ونعم الله تعالى) إضافتها إليه للتشريف وللتنبيه على أن النعم كلها من عنده ولو ظهرت من يد غيره ولتقبيح من عزاها إلى ما سواه **(وإن كانت لا تحصى)** أي لا تضبط بعدد **(كما قال)** أي الله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤]. الآية والمعنى أن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا تطيقوا عد أنواعها فضلاً عن إفرادها فإنها غير متناهية فعلم أن قوله وإن كانت لا تحصى معناه لا يحصى نوعها قيل في بيانه: لأن ما يتوقف عليه وجود الشيء الذي هو أشرف النعم وإن وجب كون ما هو من الأمور الوجودية متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود لكن الأمور العدمية التي لها دخل في وجوده ليست كذلك وإنما الاستحالة في دخولها تحت الوجود فارتفاع تلك الموانع التي لا تتناهى أعني بقاءه على العدم مع إمكان وجودها في نفسها في كل آن من آنات وجوده نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء وكذا الحال في وجودات علله وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا في كمالاته التابعة لوجوده فاتضح أنه تعالى يفيض عليه كل آن نعماً لا تتناهى من وجوه شتى انتهى فعلى هذا يكون المراد بالغير المتناهي الغير المتناهي بالفعل وهو غير

قوله: ونعم الله وإن كانت لا تحصى الخ وفي التأويلات النجمية النعم إما ظاهرة كإرسال الرسل وإنزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسل واتباع السنة واجتناب البدعة وانقياد النفس للأوامر والنواهي والثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية وإما باطنة وهي ما أنعم الله على أرواحهم في بداية الفطرة بإصابة رشاش نوره كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصاب ذلك النور فقد اهتدى ومن أخطأ فقد ضل وأول الغيث رش ثم ينسكب» وأقول فعلى هذا كان المصنف رحمه الله أن يقول في التقسيم هكذا دنيوي وأخروي فالأول قسمان موهبي وكسبي الخ والثاني قسمان ظاهري وباطني ليكون التقسيم حاصراً لجميع أقسام النعم وهذا القسمان أعني القسم الظاهري والباطني المذكور في التفسير النجمي وإن كانا مما أولى في الدنيا لكن كونهما نعمة إنما هو بالنسبة إلى ثمرتهما في الآخرة وتأديتهما إلى النعم الأخروية فهما بهذا الاعتبار من النعم الأخروية إلا أن المصنف رحمه الله جعلهما من النعم الدنيوية حيث قال والموهبي قسمان الخ نظراً إلى أنهما من النعم من الموهوبة في الدنيا حالاً وإن كانا من الأخروية مآلاً.

محال لاعتبار عدم التناهي في المعدومات التي هي نعم حقيقة كما أوضحه ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلأن النعمة عبارة عما يستلذ به ولا ريب في أن الإعدام لا يصدق عليها ما يستلذ به وأما ثانياً فلأن الإعدام وارتفاع الموانع عدها من جملة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب المواقف وقال إنه من المسامحات ولكونه كاشفاً عن الوجود عد عدم المانع من جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى. فالموقوف عليه في الحقيقة هو الموجود الكاشف عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تمايز للمعدومات عندنا فكيف تعد أنواعاً مع أنها يستدعي تمايز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلا نسلم كونها نعمة كما مر فالحق الذي لا محيد عنه أن المراد بالغير المتناهي بمعنى لا تقف عند حد كمقدورات الله تعالى فإنها غير متناهية بالقوة[1] وما يدخل تحت الوجود من الأنواع والأفراد متناهية بالفعل.

قوله: (تنحصر في جنسين) أي انحصاراً عقلياً **(دنيوي)** أي جنس حاصل في الدنيا **(وأخروي)** أي جنس حاصل في الآخرة ولكون الموصوف جنساً ذكرهما وبملاحظة القسم الأخير تكون النعم غير متناهية بالقوة والإيمان من النعم الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليس من النعم الأخروية إذ لا تكليف فيها فقول البعض فمعرفة الله تعالى وإن كانت نعمة واحدة في الدارين إلا أنها نعمة دنيوية حدوثاً وأخروية بقاء لا يعرف له وجه فإن النعمة ما هو أثره المترتب عليها من المغفرة والرضاء والإسكان في الجنة الأعلى واللقاء كما صرح به المص فلا يلزم تداخل القسمين وإن أمكن الاعتذار بأن التقسيم ليس لانفصال حقيقي ولا مانع جمع بل المراد أن النعمة لا تخلو عن هذين القسمين وذلك لا ينافي اجتماع القسمين في نعمة واحدة بالاعتبارين نقول البعض دنيوي أي فقط ولو من جهة واحدة وكذا الأخروي فما يكون دنيوياً وأخروياً من جهتين كمعرفة الله تعالى ونفخ الروح وإعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيهما من جهتين والتقسيم الاعتباري يكفي فيه امتياز الأقسام بالاعتبار فلا يرد ما يتوهم أن ههنا قسماً ثالثاً كمعرفة الله تعالى على أن التقسيم الاعتباري لا يلزم فيه انحصار الأقسام بناء على أن معرفة الله من النعم الأخروية وقد بان أنه كسبي وقع التكليف بها والآخرة لا تكليف فيه لكن قوله والثاني أن يغفر ما فرط منه الخ. ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقي **(والأول قسمان)**.

قوله: (موهبي) أي ما لا دخل لكسب العبد فيه أصلاً والكسبي بخلافه فلا ينافي كونه من المواهب الإلهية إذ ما من نعمة إلا وهي من الله تعالى ومن فضله ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ. **(وكسبي والموهبي قسمان)**:

قوله: (روحاني) أي منسوب إلى الروح إن أراد بالروح النفس الناطقة المجردة **(كنفخ الروح)** فنفخه **(فيه)** أي في البدن جعله متعلقاً بالبدن مجازاً قال في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] حتى جرى آثاره في تجاويف

---

(١) هذا مسلك البعض فلا تغفل.

أعضائه فحيي وأصل النفخ إجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق أولاً بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملاً لها في تجاويف الشرايين إلى أعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخاً انتهى وحاصل المعنى جرى آثاره في تجاويف أعضائه فحيي وإن أراد بالروح الروح الحيواني وهي البخار المذكور فإنه يسمى روحاً عند الأطباء فمعنى نفخه فيه جعله حياً بنفخه وإلى كلا المعنيين أشار المصنف الأول في سورة الحجر كما مر والثاني في سورة ص حيث قال هناك ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] أي أحييته بنفخ الروح كما قيل فحينئذٍ يكون قوله نفخت مجازاً بذكر السبب وإرادة المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر مبني للمفعول وكذا الإشراق وحاصله الروح المنفوخ فيكون من قبيل النعمة وأما المبني للفاعل فهو إنعام لا نعمة فلا يراد هنا فلا تسامح في العبارة ولا يحتاج إلى العناية وإنما قدمه مع أنه مؤخر عن تخليق البدن تعلقاً أو حلولاً وأيضاً مؤخر عنه خلقاً على قول لشرافته وامتياز الإنسان به عن سائر الحيوان إذا أريد به النفس الناطقة ولكون الحياة بسببه إن أريد به الروح الحيواني.

قوله: (وإشراقه) بالجر عطف على نفخ الروح ومرجع الضمير الروح بتأويل المذكور فإن الروح مؤنث سماعي أي وكإشراقه بعد النفخ **(بالعقل)** أي بالقوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات إن أريد بالروح النفس الناطقة وبيانه أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة فإذا أشرق عليها العقل بمعنى القوة المدركة خرج إدراكها من القوة إلى الفعل بمنزلة الشمس إذا أشرقت خرج إدراك العين من القوة إلى الفعل ولها مراتب أربع **العقل** الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات والأول هو الملائم لقوله المصنف وما يتبعه من القوى الخ. وقد اختاره في تفسير قوله تعالى: ﴿وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] حيث قال والعقل في الأصل الحبس سمي به الإدراك الإنساني لأنه يحبسه عما يقبح ويعقل على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الإدراك.

قوله: (وما يتبعه من القوى) عطف على العقل أي كإشراقه بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها آلة لإدراكه والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهي السمع والبصر الخ. فإنها متفقة عليها وأما الحواس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال فذهب الحكماء وذهب بعض من المتكلمين إلى ثبوتها وأنكرها الأكثرون وتحقق الحواس المذكورة في سائر الحيوان لا ينافي كونها تابعة للعقل وإدراكه إذ التبعية لا تقتضي الاختصاص.

قوله: (كالفهم) بيان للإشراق وتمثيل له وهو إدراك الكليات والجزئيات تصورياً كان أو تصديقياً بديهياً أو نظرياً والأول شأن العقل وحده والثاني حاله بواسطة الآلة **(والفكر)** طريق العلم النظري وسببه ولكونه وسيلة أخره عن الفهم وإن تقدم عليه في الوجود ولو

قدمه لكان له وجه (**والنطق**) أي النطق الظاهري وهو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وإفهام الغير لما أدركه لتلقي الوحي وتعرف الحق وتعلم الشرع وبه يعرف كل أحد صاحبه وما في ضميره إذ الإشارة لا تفي بالمعدومات والمعقولات الصرفة وفي الكتابة مشقة ولكونه مسبباً عن الفهم والإدراك أخره فعلم أن الإشراق إنما يتم به وأما النطق الباطني وهو إدراك الأمور الكلية فلا يظهر آثاره ولا يتم فوائده إلا به فلذا من الله تعالى على عباده بقوله: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾ [الرحمن: ٣، ٤] إذ به يظهر تميز الإنسان عن سائر الحيوان ظهوراً باهراً كالعيان وأما تميزه عنه بالإدراك الكلي وهو النطق الباطني فخفي محتاج إلى البيان والمراد بالفهم والفكر مباديهما لا نفس الإدراك والفكر المؤدي إليه فإنهما من النعم الكسبية والتمثيل بها للقوى قرينة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهري كما مر توضيحه وهو موهبي لا كسبي.

قوله: (**وجسماني**) بضم الجيم منسوب إلى الجسمان وهو الجسم والجثماني بالثاء المثلثة بمعناه أيضاً كذا قيل أو بكسر الجيم منسوب إلى الجسم بزيادة الألف والنون كروحاني في النسبة إلى الروح.

قوله: (**كتخليق البدن**) البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما وتخليقه إحداثه وتكميل بنيته بأعضاء متناسبة سليمة معدة لمنافعها ومعدلة بما يستعدها من القوى وعن هذا قال (**والقوى الحالة فيه**) أي ما سوى القوة المدركة فإنها تابعة العقل كما مر فهي القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية التي مودعة فيه لبقاء شخص الإنسان أو لبقاء نوعه كما تقرر في موضعه.

قوله: (**والهيئات العارضة له**) جمع هيئة بمعنى العرض إلا أن العرض يقال للعارض باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال: العارضة ولو قال الحاصلة له لكان أولى لما ذكرنا (**من الصحة**) أي نفس الصحة وأما حفظها فقد يكون كسبياً باستعمال المعالجة الطبية واستعمال الأدوية النافعة قوله: (**وكمال الأعضاء**) وقد مر توضيحه والظاهر أنه داخل في تخليق البدن ولكونها أسباباً لتحصيل السعادات الأخروية والدنيوية أفردها بالذكر لأن المراد بكمالها كونها معدة لمنافعها الخاصة بها كالبطش بالأيدي والمشي بالأقدام فإنها نعمة جسيمة إذا صرفت لما خلقت هي لها.

قوله: (**والكسبي**) أي النعمة الدنيوية الكسبية قسمان أيضاً روحاني وجسماني وإلى الأول أشار بقوله تزكية النفس وإلى الثاني أشار بقوله وتزيين البدن قدم الروحاني لما ذكرناه ولأنه وسيلة إلى النعم الأخروية بل هي نفس الأخروية فإن المراد بها الاعتقادات الحقة والأخلاق المرضية والأعمال الصالحة وهي في النشأة الأخرى عين النعم المتنعم بها.

قوله: (**تزكية النفس**) أي النفس الناطقة المشار إليه لكل أحد بقوله أنا وفيها أقوال كثيرة واختار المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] كونها جوهراً مدركاً بذاته لا يفنى بخراب

البدن ولا يتوقف عليه إدراكه وتألمه والتذاذه انتهى وفيه ما لا يخفى من الضعف وقد بينا هناك وهنه وضعفه وأقواها أن يفوض عمله إلى الله تعالى كما قال الله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء: ٨٥] الآية. على توجيه والمراد بالتزكية التطهير ولذا عدي بعن فقال **(عن الرذائل)** أي الملكات الردية الملكة والمعاصي المردئة والأخلاق الذميمة كالكفر والكبر والحسد والعجب.

قوله: (وتحليتها) بالحاء المهملة ولو قال فيما مر تخلية النفس بالخاء المعجمة لكان أحسن سبكاً وأعجب نظماً **(بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة)** عطف العام على الخاص إذ الأخلاق من الملكات وهي الكيفيات النفسانية والمراد بالفاضلة ما هي مبدأ الكمال كما أن المراد بالرذائل ما هي مبدأ لما هو نقصان قدم الأول إذ التخلية مقدمة على التحلية وفي عدها من النعم الكسبية تنبيه على أن الأخلاق قابلة للتغير كما ذهب إليه أهل السنة لورود الشرع به كالنهي عن الكبر والحسد ولو لم يكن قابلة له لما وقع النهي عن ذلك خلافاً للمعتزلة قوله وتحليتها الخ إشارة إلى تكميل القوة النظرية بالعلم وإلى تكميل القوة العملية بالأعمال المرضية كما أشار إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ [الشمس: ٩] لكن في عموم الملكات إلى الأعمال الصالحة تأمل.

قوله: (وتزيين البدن) شروع في بيان القسم الجسماني توضيحه وتخلية البدن عن الهيئات القبيحة وتزيينه **(بالهيئات المطبوعة)** وهذا موافق لما سبق لكن ترك الأول لكونه مفهوماً من الثاني والمطبوعة أي المقبولة الراجحة المقبولة في ميزان الطبيعة قيل وقال المرزوقي الشعر منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بإنكار بعضهم له كتطهير البدن عن الأوساخ وقص الشارب وقلم الأظفار ونحو ذلك مما يورث البدن حسناً وزينة **(والحلي المستحسنة)** الحلي بكسر الحاء مقصوراً جمع حلية بكسر الحاء وسكون اللام أو بضم الحاء وكسر اللام وهي الزينة المجاورة للبدن المنفكة عنه كاللباس الفاخر والخاتم وغير ذلك من أنواع الحلي للرجال والنساء **(وحصول الجاه والمال)** عطف على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية ليس على إطلاقه بل إذا كان وسيلة إلى تحصيل الميراث وحفظ الحدود في عموم الأوقات وإلا فكم من جاه ومال يردي صاحبه في المال إلا أن يقال إن الروح الإنساني يتلذذ بهما فيهما من أجل النعم عنده وإن كان مؤدياً إلى خسرانه دمر الله من أصر على إساءته بحسب جاهه وماله فعلم مما ذكرنا أن حصولهما من النعم الروحانية التي لا لذة له فوقها وقيل إنه مشترك بين الروحاني والجسماني لكونه ذريعة إلى تهذيب النفس والبدن انتهى. وكونه ذريعة إلى تهذيب البدن وتزيينه مسلم لكن الثاني ليس بكلي وقيل إن هذا نعمة كسبية غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين انتهى فحينئذٍ يكون الأقسام ثلاثة ويتعين عطفه على تزيين النفس وأما في الاحتمالين فيحتمله وكأنه نظر إلى أن الروح لا يحصل له كيفية حسنة كما في الأول وأما من ذهب إلى الأول نظر إلى أن الروح يتلذذ به كمال التلذذ وإن لم يتعلق به فالأحرى ما جنح إليه القيل فإن ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح أيضاً ثم الأولى تحصيل الجاه والمال كما اختار التزيين.

قوله: (والثاني أن يغفر ما فرط منه) وفيه تأييد لما قلنا من أن معرفة الله تعالى من النعم الدنيوية الكسبية فقط ولا تعد أيضاً من النعم الأخروية حيث لم يتعرض له المصنف سوى المغفرة وأختيها كما أشرنا وأن الظاهر أن النعم الأخروية كلها موهبي وليس فيها كسبي إذ جزاء الأعمال فضل وعطاء من الملك المتعال على أن المكسوب الأعمال لا جزاؤه ولو سلم فكسبه في الدنيا بكسب سببه العادي لا في العقبى ثم المغفرة ظاهرها عامة لكل واحد من المكلفين حتى الأنبياء والمرسلين قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿كلا لما يقض ما أمره﴾ [عبس: ٢٣] إذ لا يخلو أحد عن تقصير ما والمفهوم منه أن كل أحد يحتاج إلى مغفرة وعفو ما فقول مولانا خسرو فيجعل ترك الأولى من الأولياء والأنبياء من الذلات المغفورة بناء على الظاهر لا يعد من نوع سوء الأدب كما زعم بعض من يسيء الأدب مع السلف وينصره قول من قال حسنات الأبرار سيئات المقربين الأحرار فإذا كان كذلك يحتاج إلى عفو الرحيم الغفور.

قوله: (ويرضى عنه) إشارة إلى نعم روحاني أخروي قوله: **(ويبوأه في أعلى عليين)** إشارة إلى نعم جسماني والمغفرة جامعة لهما فيجري في هذا القسم أيضاً روحاني وجسماني لكن كله موهبي كما مر فإن رحمة الله ورضاه تعالى أكبر النعم الروحانية قال الله تعالى: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ [التوبة: ٧٢] فإنه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدي إلى نيل الوصول والفوز باللقاء كذا قاله المصنف هناك وفيه إشارة إلى أن الرضاء مبدأ النعم لأنفسها ففي كلامه مسامحة يسيرة فهو أعظم النعم حتى من رؤية الله تعالى من هذه الحيثية وفرط منه بالفاء وتخفيف الراء من باب نصر وقد جوز تشديد الراء بمعنى قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ [الزمر: ٥٦] الآية. والمراد **ما** فعله في الدنيا من الذنوب أو ترك الأولى ولهذا اختار على الذنوب وصلة فرط محذوفة قوله منه متعلق بأن يغفر أي يغفر ما فرط فيه الإنسان منه ويبوأ مضارع بوأه بباء موحدة ثم واو مشددة وهمزة من التبوئة وهي الإنزال والإسكان وأما التسوية والتهيئة فغير مناسب هنا وإن جوزه المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوأ المؤمنين مقاعد للقتال﴾ [آل عمران: ١٢١] الآية والمغفرة والرضاء والتبوئة من قبيل الإنعام ولو اعتبرت الأفعال مبنية للمفعول لاندفع التسامح لكن ذكر المفعول في يبوأه يأبى عنه وعليين أعلى الجنة أو موضع في السماء السابعة تصعد إليه أرواح المؤمنين أو اسم لطيفة من الجنات كما صرح به المصنف في أوائل سورة البقرة أو ﴿كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾ [المطففين: ٢٠، ٢١] على معنى والمراد المعنى الأول ومعلوم بالضرورة أن فيه تفاوتاً بحسب تفاوت الأعمال والعمال فلا يتوهم فيه الإهمال وفي الأصل جمع علية أو علي بمعنى الغرفة هذا على بعض المعاني المذكورة أو لا واحد له أصله عليو كصديق وقسيس فاعل فصار عليّ.

قوله: (مع الملائكة المقربين) لكنهم لا يتنعمون بتنعم المكلفين بل تنعمهم التلذذ

بالمعرفة والذكر واستغراقهم في التنزيهات وأنوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت وأما الإنسان فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتنعمون بالمأكولات والمشروبات وأنواع الحلي وحور مقصورات فالإنسان أصل في هذا التنعم حتى ذهب بعض الحنفية إلى أن الملائكة لا يرون الله تعالى وهم في الجنة وإن كان الأرجح خلافه كما نص عليه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتابه وتابعه الإمام البيهقي وغيره كابن القيم والجلال البلقيني وجعله الملائكة أصلاً فيه لا يعرف له وجه ولم يتعرض لثواب الجن وقد قال في سورة الأحقاف والأظهر أن الجن في توابع التكليف كبني آدم انتهى. وإن توقف في ثوابهم الإمام الأعظم والهمام الأفخم وبعض أرباب الحواشي أشار إلى أصالة الملائكة في ذلك حيث قال ثم إن التبوئة في أعلى عليين نعمة أخرى روحانية أيضاً كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فإنه ليس لفضل الملائكة بل لأن مقامات الملائكة وقربهم من الله تعالى قرب معنوي لا ينالها إلا من انخرط في سلك المجردات انتهى فحينئذٍ يكون الملائكة أصلاً متبوعاً بذلك الاعتبار وأنت خبير بأنه أشار إلى ذلك بقوله ويرضى عنه فإنه مبدأ لكل سعادة كما نقلناه عنه وأيضاً يلزم عدم تعرضه لبيان النعم الجسمانية الأخروية فالمراد بقوله ويبوأه في أعلى عليين إشارة إلى النعم الجسمانية أو إلى الأعم منها ومن الروحانية فقوله مع الملائكة يحتاج إلى[1] التأمل.

قوله: (أبد الآبدين) ظرف للتبوئة بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع كدهر الداهرين فإنه أيضاً يستعمل في التأبيد والخلود وفي القاموس والأبد حركة الدهر والآباد وأبود والدائم وأبد الآبدين كأرضين وأبد الآباد بمعنى انتهى. فالآبدين جمع الأبد مبالغة الأبد كداهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر كما يقال أبد آبد للمبالغة كظل ظليل قال الإمام المرزوقي إن من شأن العرب أن يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تأكيداً وتنبيهاً على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى ولا شك أن الاشتقاق يجري في الجوامد أيضاً فاشتق من لفظ الأبد الآبد فأسند إليه مجازاً للمبالغة ثم جمع لزيادة المبالغة وأما جمعه بالياء والنون كالعليين فعلى خلاف القياس أو المراد بالأبد الدائم جمع بهما تغليباً للعقلاء كالعالمين.

قوله: (والمراد) أي من النعمة المطلوبة المدلول عليها بقوله أنعمت **(هو القسم**

قوله: والمراد هو القسم الأخير أي المراد بالنعمة المدلول عليها بأنعمت عليهم هو النعم الأخروية وما يكون وسيلة إلى نيلها من النعم الدنيوية كتزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة من القسم الكسبي وهذا التخصيص أيضاً لا ينافي الإطلاق الكائن في أنعمت عليهم لعين ما قلنا آنفا قال صاحب الكشاف وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام وقال القطب رحمه الله فرق بين المطلق والعام والإطلاق لا يستلزم العموم فنقول ليس المراد بالمطلق أنه كرجل

---

(١) ولقد أصاب وأجود من قال مع المقربين بحذف الملائكة.

الأخير) أي النعم الأخروية بجميع أنواعها وبعض القسم الأول وهو النعم الدنيوية كما أشار إليه بقوله: **(وما يكون وصلة إلى نيله من القسم الآخر)** وهو التخلية والتحلية والأعمال المرضية وحاصله ما يترتب عليه الغفران والرضوان والتبوء في أعلى الجنان يرشدك إليه قوله ما يكون وصلة الخ. وعدم قوله وما يكون موقوفاً عليه مع أن الاعتقادات السنية من النعم الكسبية فإنها موصلة إلى النعيم الأبد وسبب إلى السعادة المؤبدة سبباً عادياً بلا واسطة وأما الموهبية كنفخ الروح وإشراقه بالعقل الخ. فإنما يكون موصلة إليها بواسطة النعم الكسبية وحمل اللفظ على المتبادر كالواجب **ما** لم يصرفه صارف ومن هذا حمل النعمة المطلقة على الفرد الأكمل وهو ما يكون نعمة من كل وجه صافية عن وخامة العاقبة والشقاوة وهي ما اختاره وكم من نعم موهبية تكون سبباً لطغيان صاحبها وخسران مآله وإلى **ذلك** أشار بقوله **(فإن ما عدا ذلك)** من نفخ الروح وتخليق البدن وإشراقه بالعقل بمعنى القوة العاقلة المراد هنا كما بينا سابقاً وما يتبعه من القوى **(يشترك فيه المؤمن والكافر)** وإنما تكون هذه المذكورات موصلة إلى الدرجات والغرفات إذا صرفت إلى ما خلقت هي له من المبرات فلا وجه لإدراجه في الدعاء بنيله مع أن الدعاء بنيله إنما يكون ملائماً للكسبي والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى فيه على ما سيقع لتوقف النعم الأخروية عليه على وجه أتم وإن كانت أجل وأعظم أو لتنزيل منتظر الوقوع منزلة الواقع أو المعنى أنعمت عليهم في علمك على أن المراد بالإنعام إرادة إيصال النعم وفيه نوع بعد قيل وفيه استعارة تبعية ولو قيل العبادات والطاعات في النشأة الأولى هي بعينها النعم الأخروية واللذات في النشأة الأخرى لكان التعبير بالماضي عن مؤنة التوجيه أغنى وبالاعتبار أحرى وفي كلامه إشارة إلى أن المراد بالموصول المؤمن مطلقاً فإنه ذكر مقابلاً للكافر ولكن قوله الآتي لأن المنعم عليه من وفق للجمع يقتضي كون المراد به هنا المؤمن الكامل المكمل قوته النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن الكامل لا المؤمن مطلقاً على ما يقتضيه الذوق أيضاً بقي هنا شيء وهو أن صاحب الكشاف حمل النعمة هنا على العموم حيث قال وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة أصلاً إلا أصابته فظاهره أنه عام لكل نعم دنيوية سواء كان من النعم الموصلة إلى النعم الأخروية أو

وفرس بل المراد أن قوله: ﴿أنعمت﴾ [الفاتحة: ٧] لا بد له من صلة فحذفت صلته ولم يقيد بصلة معينة دون أخرى لقصد التعميم كما في إياك نعبد وإياك نستعين وقال صاحب الكشف لم يرد أن الإطلاق والعموم بمعنى بل المراد أن المقام إنما أفاد العموم لأنه أتى به مطلقاً لأنه لو أتي مقيداً لم يفده ولهذا علل العموم بقوله لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة إلا أصابته واشتملت عليه دلالة على أن المراد به نعمة الإسلام ولما كانت شاملة للنعم كلها أطلق الإنعام في إرادتها خصوصاً تنبيهاً على هذا المقام فلا وجه لتشنيع من شنع بأنه لا يفرق بين المطلق والعام أقول ينافي هذا التأويل إسناد العموم إلى الإطلاق إذ لو قيد وقيل أنعمت عليهم بنعمة الإسلام أو الذين أنعمت عليهم يستفاد منه العموم ولا دخل للإطلاق في إفادة العموم.

لا والمصنف خصها بما يكون وصلة إلى نيلها فبينهما مخالفة من هذه الحيثية ولعل هذا مراد الإمام السيوطي من قوله إن بينهما مخالفة لكن الظاهر من قوله لم تبق نعمة إلا أصابته لم تبق نعمة تكون وصلة إلى نيل النعم الأخروية بقرينة قوله لأن من أنعم الله عليهم بنعمة الإسلام فحينئذٍ لا مخالفة بينهما قيل في بدائع ابن القيم اختلف السلف هل لله على كل كافر نعمة فقيل لا نعمة له لظاهر قوله تعالى: ﴿أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين﴾ [مريم: ٥٨] الآية وقيل قد يكون منعماً عليه أن مطلق النعم يعم البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لإيصالها بسعادة الأبد وهو الحق انتهى. ولا يخفى عليك أن النظم الجليل ناطق بالإنعام قال الله تعالى نقلاً عن الأنبياء عليهم السلام واذكروا آلاء الله في مواضع وقال الله تعالى: ﴿بدلوا نعمة الله كفراً﴾ [إبراهيم: ٢٨] ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤]. والخطاب لجنس الإنسان فكيف يقال لا نعمة له قوله تعالى: ﴿أولئك الذين أنعم الله﴾ [مريم: ٨٥] الآية لا تدل على مدعاة أما أولاً فلأن المراد بالنعمة هناك النعمة الكاملة الشاملة للنعم الآخرة وأما ثانياً فلأن مفهوم المخالفة ليس بمعتبر هنا وإن جوزه البعض إذ التقييد لفائدة فمرادهم أن الكافر وإن كان متنعماً ظاهراً لكنه ليس بمتنعم حقيقة لكونه استدراجاً ولزواله ووخامة عاقبته فمن أثبتها يجب أن يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظياً لا معنوياً.

قوله: (بدل من الذين) الأولى بدل من الموصول ولم يجعله بدلاً من ضمير عليهم إذ لو جعله كذلك كان المعنى صراط الذين انعمت على غير المغضوب الخ ولا يخفى ركاكته بل لا يصح بدل الكل من الكل وهو اختيار أبي علي الفارسي واختاره المصنف حيث قدم أما أولاً فلإفادة التأكيد والتقرير كما هو شأن البدل والنكتة المذكورة في بدلية صراط الذين جارية هنا وأما ثانياً فلاحتياج الوجه الآتي إلى التمحل الواهي كما ستعرفه وإنما حسنت البدلية مع أنه في الأصل صفة بمعنى المغاير وأما ثالثاً فلأن فيه تنبيهاً على أن المقصود الأعظم والمطلوب الأهم السلامة عن الغضب والضلال فإنها مستلزمة للرضاء والوصول إلى الهدى ورضوان من الله تعالى أكبر وأيضاً التخلية أهم من التحلية حتى قيل إنه تعالى خاطب أهل الجنة بأنه رضي عنهم ولا يسخط أبداً فيزداد سرورهم فعلم أن السلامة من الغضب والوصول إلى الرضاء أعظم المطالب وأعلى المآرب فجعله مقصوداً بالنسبة أعون على المراد وادعى إلى السداد وأما القول بأن غاية ما نحن فيه أن يكتسى[1] مما اضيف إليه نوع تعريف مصحح لوقوع صفة للموصول وأما استحقاق أن يكون مقصوداً بالنسبة مفيداً لما ذكره من الفوائد فلا مدفوع بأن مناط ما ذكر من الفوائد في البدل هو كونه مشهوداً له

قوله: بدل من الذين أي بدل منهم بدل الكل وفي هذا الإبدال دلالة على أن الإيمان في العصيان وكذا إذا كان صفة مبينة أي كاشفة لأن الصفة الكاشفة بمنزلة الحد.

---

(١) لأنه بدل على المفهوم فكيف يصح جعل المفهوم بدلاً من الذات.

بما وصف به المبدل منه ولا ريب أن شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير المغضوب عليهم مشهوداً لهم بالإنعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم إلا إلى غير المغضوب عليهم وقد أشار إليه المصنف بقوله إن المنعم عليهم الذين سلموا الخ فإن معناه على الاتحاد كما هو الظاهر أنهم الذين إن حصلت صفة غير المغضوب عليهم وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقة فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة وسيجيء مثل هذا البيان من الكشاف في قوله تعالى: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] فالفائدة المذكورة من مزيد تقرير وتأكيد وفضل إيضاح والتفسير تحققها هنا من أجلى البديهيات والبدل بالوصف ضعيف[1] لأن غير غلبت عليه الاسمية فيدل على الذات أيضاً ولذا قال السيد قدس سره إذا جعل غير المغضوب بدلاً من الذين أريد بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فتؤخذ منه تلك المبالغات انتهى فقوله أريد به الذات إشارة إلى تلك الغلبة.

قوله: (على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال) تعريف المسند إليه لقصره على المسند وضمير الفصل لتأكيده فإنه وإن لم يفد قصر المسند إليه على المسند لكنه يؤكد ذلك القصر كما حقق في المطول ويحتمل أن يكون الكلام من قبيل هو البطل الحامي الذمار فلا قصر ح بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وستجيء الإشارة في كلام الكشاف في قوله تعالى: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] كما أشرنا إليه والمراد بالمنعم عليهم ما سبق ذكرهم سواء كان المراد الأنبياء عليهم السلام أو جميع المسلمين أو غير ذلك فيحسن البدل فيكون المراد نفي الغضب والضلال عنهم مطلقاً وإن كان المراد بالمغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى إذ قيدت السلامة عنهما بالغضب والضلال الكائن فيهما كما وقع في عبارة البعض مخل بالمرام إذ هو لا يستلزم نفي مطلق الغضب والضلال فالنفي متوجه إلى المطلق المتحقق في ضمن المقيد حينئذٍ وهذا احتراز عن كون المعنى هكذا أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة الخ كما سيأتي وإنما لم يجيء غير الذي غضبت عليهم وأضللتهم مع أنه المناسب لما سبق ولكونه بدلاً لمراعاة الأدب في الخطاب كقوله تعالى: ﴿بيدك الخير﴾ [آل عمران: ٢٦] ولم يجيء بيدك الشر وفيه أيضاً ترجيح الوعد حيث نسب إليه الإنعام وأبهم الغضب والضلال والانتقام وأيضاً فيه تنبيه على أن الإنعام تفضل منه تعالى والسيئة بكسب المعاصي وانهماك المناهي وفيه أيضاً مراعاة الفواصل.

قوله: (أو صفة له) عطف على بدل أي صفة للموصول إما صفة مبينة أي كاشفة

قوله: على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال هذا المعنى إنما يلائم الإبدال والوصف الكاشف لا الوصف المقيد المخصص لأن المنعم على هذا التقدير يكون أعم فلا يصح الحمل بهو هو اذ لا يقال الحيوان هو الإنسان فكان عليه أن يؤخر.

---

(١) من الكسوة.

تكشف المراد من الموصول وتصلح تعريفاً له ولو بالإشارة وبالرسم ولما وجب في التعريف وما في حكمه التساوي لزم كون المنعم عليهم وغير المغضوب عليهم متساويين ذاتاً فإن أريد المنعم عليهم بالنعم الأخروية ولا يكون مسبوقاً بالغضب والضلال كما في النبيين والصديقين والشهداء والصالحين تكون الصفة مبينة كاشفة وإلا فتكون صفة مقيدة سواء أريد بالنعمة النعمة الدنيوية والأخروية أو الأخروية فقط لكنها مسبوقة بالغضب والضلال كعصاة الموحدين فالموصوف عام والصفة مخصصة تقلل الاشتراك قول المصنف في كون الذين يؤمنون بالغيب صفة للمتقين يؤيد ما ذكرنا والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة عند أرباب المعاني ولو معرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة والتخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة **(مبينة أو مقيدة)**.

قوله: (على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة) أي المقصود بالذات غير مقيد بكونه مقصوداً بالغير كالرضاء والنزول في أعلى عليين والإيمان الموصل إلى نيل ذلك وأما السلامة المذكورة فإنما هي نعمة ووسيلة إلى ذلك وبهذا الاعتبار جعل تابعاً ومقصوداً بالغير وأما اعتبار كونها من قبيل التخلية المرتبة عليها التخلية فهو أصل مقصود وكونه بدلاً بالنظر إليه فلا منافاة فحينئذٍ يكون مراد المصنف بقوله **(وهي نعمة الإيمان)** الإيمان الكامل المعتد به الموصل إلى السعادة الأبدية فيتناول نحو المغفرة والرضاء والقرينة عليه كلامه السابق بطريق الكناية فيكون موافقاً لما اختاره من أن المراد القسم الأخير وهذا المعنى يلائم كونها صفة مبينة كما هو مساق الكلام ووجه كونه معنى على كونها مقيدة ما أشرنا إليه من أن المراد بالمنعم عليهم المنعم عليهم بالنعم الأخروية سواء كان الوصول إلى تلك النعم مسبوقاً بالغضب كدخول النار مدة من الزمان ثم الدخول إلى الجنان فتكون الصفة مقيدة ويصير المعنى هكذا لخروجهم بهذه الصفة فبقي من لم يكن مسبوقاً بهما كما كان المراد ذلك في صورة كونها مبينة بلا احتياج إلى الإخراج أو لا يكون مسبوقاً بهما أصلاً فتكون صفة مبينة كاشفة ثم إن لفظ الذي يقع صفة وموصوفاً بخلاف من وما من الموصولات فإنها لا يوصف بها كما في الرضي وغيره **(وبين السلامة من الغضب والضلال)**.

قوله: (وذلك إنما يصح) إشارة إلى جواب سؤال مقدر وبيان رجحان البدلية

قوله: أو مقيدة عن هذا التفسير لئلا يقع الفصل بالأجنبي بين التفسير والمفسر.

قوله: وذلك إنما يصح أي جعله وصفاً إنما يصح بجعل الموصوف نكرة أو بجعل الوصف معرفة أما الأول فبأن يراد بالذين أنعمت عليهم طائفة لا بأعيانهم بأن يصرف التعريف فيه على العهد الذهني لا الخارجي وهو المعنى بقوله إذ لم يقصد به معهود أي معهود خارجي وليس معناه أنه لا عهد فيه والمعهود الذهني يعامل معه معاملة النكرة إذ لا يقصد به أمر معين خارجاً بل المراد به الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد غير معين أو في حصة غير معينة من الجنس أقول سلب العهد الخارجي هنا على الإطلاق ينافي ما سبق منه من تجويز إن يراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء أو أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل نسخ شريعتهما.

لسلامتها عن التأويل إذ كون إبدال النكرة من المعرفة بلا وصف النكرة مما حكم الشيخ الرضي بحقيته إذا استفيد من البدل ما ليس في المبدل منه وهنا كذلك وأما الوصف فتجب المطابقة تعريفاً وتنكيراً ولذا حاول بيانه فقال: **(وذلك إنما يصح بأحد تأويلين)** إما في الموصوف بإخراجه إلى حيز النكرة وإما في الصفة بجعلها من عداد المعرفة والراجح هو الأول لمتانة دليله ولظهور اعتباره فقدمه فقال **(إجراء الموصول مجرى النكرة)**.

قوله: (إذ لم يقصد به معهود) أي لم يقصد به قوم بأعيانهم فلا يكون عهداً خارجياً ولا يقصد به جميعهم فلا يكون للاستغراق ولا تقصد به الماهية من حيث هي هي فإن الإنعام للافراد من الأنام فقوله معهود يتناول الأقسام الثلاثة فيكون عهداً ذهنياً فهو في حكم النكرة فتارة ينظر إلى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف بالنكرة وبالجملة وأخرى إلى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال وبالجملة يجري عليه إحكام المعارف مراعاة للفظه وليس المعهود بخاص بالعهد الخارجي وإلا فلا يتم التقريب قوله **(كالمحلى)** إشارة إلى أن الموصول كاللام في الاحتمالات الأربعة كما قرره العلامة في شرح التلخيص قوله كالمحلى باللام استعارة للمعرف باللام جعلوا التعريف باللام حلية للكلمة ثم صار حقيقة عرفية فيما ذكر فالمص طيب الله ثراه راعى الاعتبارين فجعل الموصول نكرة أولاً باعتبار أن المراد به بعض أفراد غير معهودة في الخارج وإن كان معهوداً في الذهن باعتبار كونه فرداً للحقيقة المتحدة في الذهن والمعلومة فيه فهي لكونها بعض أفراد مبهمة في الخارج في حكم النكرة فإذا كان الموصول مبهماً كان المراد بالغير مبهماً أيضاً فإن المراد به عين ما أريد بالموصول فإبهامه مستلزم لإبهامه فلا يكون غير معرفة حينئذٍ فيتطابقان نكرة وتلك الأفراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها ثم اعتبر جانب كون تلك الأفراد معرفة باعتبار أن حقيقة المنعم عليه معلومة قصد معلوميتها بلام التعريف وبالنظر إلى التعين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة فإذا كان الموصول معرفة كان الغير أيضاً معرفة لما عرفت من أن المراد بالغير عين ما أريد بالموصول وإذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون إضافته إلى ضد واحد وقد أشار إليه بقوله لأنه أضيف إلى مآله ضد واحد وهو المنعم عليه ولم يقل وهو المنعم عليهم فنبه على أن حقيقة المنعم عليه في صورة العهد الذهني هو المقصود من الكلام والافراد المبهمة مستفادة من الخارج قال العلامة في شرح التلخيص والمراد بادخل السوق نفس حقيقة السوق والبعضية مستفادة من الخارج انتهى فتلك الحقيقة ضدها المغضوب عليهم وضدية تلك الحقيقة ثابتة سواء أريد تحققها في ضمن جميع الأفراد أو في بعضها كما فيما نحن فيه ولا شك في أن مدار تلك المزايا والنكات تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات وليت شعري كيف ذهل عن هذا التحقيق أرباب الحواشي من الثقات وتمحلوا فيه ما يقضي عنه العجب من التعسفات **(في قوله)**.

قوله: (ولقد أمر على اللئيم يسبني) هذا الشعر لرجل من سلول:

ولقد أمر على اللئيم يسبني ... فمضيت ثُمَّتَ قلت لا يعنيني

قوله: كالحلي في قوله ولقد أمر البيت أي كاللئيم فإن المراد به لئيم من اللئام لا لئيم معين

غضبان ممتلئاً على إهابه أني وربك سخطه يرضيني

هذا بناء أن يسبني صفة اللئيم فإن لامه للعهد الذهني إذ لا يصح أن يراد الحقيقة من حيث هي هي ولا جميع الافراد إذ لا مرور عليه في نفس الأمر وادعاء ذلك للمبالغة باردة وإن صح في مقام الخطابيات فلا يعبأ به ولا يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصوره عن إفادة ما هو المقصود وهو الاتصاف بكمال الحلم والاناءة والوقار في مقام يطيش فيه ذوو النهى الضعيفة ولا يصبر عليه إلا أرباب الأحلام الكاملة وهذا لا يناسبه الحمل على فرد معين أو أفراد معينة فالمراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن أفراد مبهمة غير معينة واختير كونه صفة لا حالاً إذ المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على أن له مروراً مستمراً في أوقات متعاقبة على لئيم من اللئام معتاد بسبه سواء كان وقت المرور أو غيره ومع ذلك يعرض عنه مع الاقتدار منه على الانتقام فإنه أدل على إغماضه عن السفهاء وقيل أيضاً إذ اعتبر حالاً يتبادر منه الإعراض في حال السب فيفوت المبالغة إذ يحتمل أن يعرض عنه في حال السب لمانع ثم يكافيه وينتقم منه بعد ذلك فلا يحصل التمدح بالحلم والوقار وفيه نظر أما أولاً فلأن المقيد هو المرور لا الإغضاء وأما ثانياً: فلأن قوله ثمة قلت لا يعنيني يدفع الاحتمال وإن سلم أن المتبادر من تقييد المرور بالحال تقييد الإغضاء بها مع أن ورود المنع جلي واضح وأمر بمعنى مررت وكذا يسبني وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية أو للاستمرار التجددي أي وقع المرور مني والسب منه في الماضي أنا وهو في صدد ذلك في المستقبل لشدة شكيمته وخبث طبعه وفرط تحملي قيل: فمضيت وقلت بمعنى أمضي وثمة أقول عبر بالماضي للدلالة على الوقوع انتهى ولا يظهر وجهه إذ حمل أمر ويسبني على حكاية الحال الماضية يأبى عنه وتختص زيادة التاء في ثمة بعطف الجمل عند المازني وخالفه بعض النحاة فيه وهي هنا للتراخي في الرتبة أي ترقيت في عدم المجازاة إلى مرتبة أعلى وقلت لا يعنيني بذلك السب فكأنه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها بصورة أخرى تكرماً وصفحاً ولا كلام في حسن هذا التوجيه لكن الحمل على الحقيقة ممكن ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة.

قوله: (وقولهم إني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني) ذكره مع أن المثال الواحد يكفي

بقرينة وصفه بالجملة فإن الأنسب بتمدحه بصفة الحلم والوقار أن يحمل يسبني على الوصف لا على الحال إذ ليس قصد الشاعر أنه يمر ويمضي ويعرض عمن يسبه حال المرور بل قصد أنه يعرض عمن السب دأبه وعادته ولا يلتفت إليه فالمناسب أن يجعل سب اللئيم من أحوال الذات كما في جعله يسبني وصفاً لا من هيئات الفعل كما في جعل حالاً لفوات الوصف بكمال الحلم في تقييد العامل بالحال هكذا بينوا معنى وهذا مأخوذ من كلام ابن الحاجب فإنه قال الحقيقة الذهنية معرفة في الذهن نكرة في الخارج قوله يسبني صفة لئيم وقال الزجاج وهو بمنزلة قولك إني أمر على الرجل مثلك فأكرمه قالوا هذا المثال أظهر لأن الأول يحتمل الحال وأجيب بأنه لا يحتملها لأن القائل يمدح نفسه ويصف إناءته وأن الحكم دأبه وعادته لا أنه يمر على لئيم معين مرة وأنه احتمل مساءته ومسبته.

لفوائد الأولى أنه خال عن احتمال الحال والأول يحتملها ولو مرجوحاً والثانية أنه أشد مناسبة للأصل من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظاً ونكرتين معنى والثالثة اشتمالها على لفظ هو مثل الغير في الإبهام فإن قيل فالاكتفاء به أولى قلنا إن الأولى كلام من يستشهد به على إثبات القواعد وهذا ليس كذلك وإنما ذكره استظهاراً أو تقوية له ولذا سكت عن المثال الثاني صاحب الكشاف.

قوله: (أو جعل غير معرفة بالإضافة) قد بينا وجهه وهذا تأويل في الصفة قيل قال صدر الأفاضل للغير ثلاثة مواضع أحدها: أن تقع موقعاً لا تكون فيه معرفة وذلك إذا أريد به النفي الساذج نحو مررت برجل غير زيد تريد أن المرور به ليس هذا كأنه قيل مررت برجل ليس بزيد. والثاني: أن تقع موقعاً لا تكون فيه إلا معرفة وذلك إذا أريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو كما إذا قلت مررت بغيرك أي المعروف بمغايرتك إلا أنه في مثل هذا لا يجري صفة فيذكر لفظ غير بدون الموصوف كما في المثال المذكور والثالث أن يقع موقعاً يكون فيه نكرة تارة ومعرفة أخرى كقولك مررت برجل كريم غير لئيم والرجل الكريم غير اللئيم انتهى مشروحاً وقد تبين منه أن من قال إن غير ألا يتعرف أصلاً وإن أضيف إلى المعارف لم يصب كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى أنه قال صاحب الكشاف فإن قلت كيف صح أن يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وإن أضيف إلى المعارف ولا يخفى أنه ليس بطريق الالتزام بل على سبيل الإشكال ألا يرى أنه صرح بتعريفها في الجواب فمن أين علم أنه لم يعرف ما أريد به هنا بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو فإن التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي أورده هذا القائل فإن قولنا مررت بغيرك أي المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغايرك فيه إلا ما أريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يضاد المغضوب عليه والضالين فيه إلا المؤمنين كالكون منعماً عليهم في الآخرة أو كونهم مهتدين في الدنيا فلا يقال إنه لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة بغير السكون وأما الاعتراض بأن ما ذكره المصنف لم يعرف بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو فلا يوجد الشرط فمدفوع فإن المغضوب عليه ضد المنعم عليه فالإنكار مصادم لما هو بمنزلة البديهي.

قوله: (لأنه أضيف إلى ما له ضد واحد) لما كان المراد بالمنعم عليه من وفق الجمع بين المعرفتين وتكميل القوتين وكان المراد بضده من حرم من هذا الجمع كما سيجيء لا يكون شخصاً واحداً منعماً عليه ومغضوباً فلا إشكال بأنه يمكن الجمع بينهما في شخص واحد نعم هذا الإمكان إذا أريد بالغضب معناه الحقيقي وهنا المراد غايته ولا وجه للجواب عنه بأنه لا يكون ذلك الجمع من جهة واحدة فإن فيه تسليماً للجمع بينهما وقد بان فساده

قوله: لأنه أضيف إلى ما له ضد واحد قال أبو البقاء إن غيراً إذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تعرفت بالإضافة كقولك عجبت من الحركة غير السكون.

والتضاد بين المنعم عليه والمغضوب باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين وبين الإنعام والعتاب حقيقي **(وهو المنعم عليه)**.

قوله: (فيتعين) أي مفهوم المنعم عليه بالإرادة من غير المغضوب الخ. وبهذا الاعتبار يكون الغير معرفة.

قوله: (تعين الحركة من غير السكون) فإنك إذا قلت الحركة غير السكون تعين الحركة للإرادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون أي بقولنا غير السكون فإن الحركة تتعين بالإرادة لتضاد بينهما بلا واسطة فيزول ما يمنع تعرفه بالإضافة وهو التوغل في الإبهام كما هو المختار أو كونه بمعنى اسم فاعل[1] وهو مغاير فيكون إضافته حينئذٍ معنوية فيكون معرفة لكونه بمعنى الثبوت وما عداه يكون الإضافة لفظية فلا يكون معرفة بإضافته إلى المعرفة وفيه نظر لا يخفى فهنا لما أريد بالمنعم عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العاملون كما أفاده بقوله من وفق الجمع الخ. كان ضدهم ما ذكر بلا واسطة فيتعرف غير بالإضافة إلى ماله ضد واحد لما أن الضالين مغضوبون والمغضوب ضال والتقابل اعتباري أو الضد هو المجموع من حيث المجموع وإن كان كل منهما مقصوداً بالنفي كما سيجيء والمراد بالحركة هنا مطلق الحركة وإلا فلا يكون الغير معرفة والمعنى تعين ماهية الحركة المطلقة من غير السكون فلامه للجنس من حيث هو هو بلا اعتبار تحققه في ضمن الأفراد وما يتعين فيما نحن فيه أيضاً المفهوم لكن باعتبار تحققه في ضمن بعض الأفراد كما مر توضيحه والتضاد معتبر في المفهومات وقد أشار إليه المصنف بقوله المنعم عليه.

قوله: (وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور) ولم يقل وقرأ ابن كثير

قوله: وعن ابن كثير نصب على الحال عن الضمير المجرور وفي الكشاف وقرىء بالنصب على الحال وهي قراءة رسول الله ﷺ أي عادته في القراءة وإلا فجميع القراءات قراءته ﷺ وهذه القراءة شاذة سواء أسندت إلى رسول الله ﷺ أو إلى ابن كثير لأنها لم تثبت عند الأئمة السبعة قال صاحب الكشف القراءة المختصة من غير المتواترة بصاحبها شهرة تنسبه إليه وأما السبعة المتواترة فإنها تنسب كل واحد إلى إمام خاص لأنه تفرد في الأداء بأحكام خاصة مع اشتهاره بالقراءة بذلك الحرف قال الزجاج ويجوز النصب على الحال أي أنعمت عليهم لا مغضوباً عليهم أو على الاستثناء وحق في غير الاستثناء النصب إذا كان ما بعد إلا منصوباً وقال الفراء لا يجوز الاستثناء لأنه حينئذٍ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه بلا لأنها نفي وجحد ولا يعطف الجحد إلا على

---

(١) قيل وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون إضافة لفظية كما يشهد له إدخال اللام عليه في السيد قدس سره عبارة كثير من العلماء لكنه مما لا يرتضيه الأدباء وقالوا لم نجد له شاهداً في كلام يستشهد به انتهى وقد مر فيما مضى أن غيراً إذا أضيف إلى ما له ضد واحد يكون معرفة ولو كان بمعنى مغاير لكون الإضافة معنوية حينئذٍ فقوله لتكون إضافة لفظية ليس على اطلاقه وأيضاً أنه إذا لم يكن دخول اللام مرضياً للأدباء وهم علماء أهل العربية كيف يتأتى الاستشهاد به.

لأن هذه رواية عنه ولهذا قال: وعن ابن كثير وهذه القراءة غير متواترة ولهذا قال صاحب الكشاف وهي قراءة رسول الله ﷺ إذ نقل عن الكشاف أن كل واحد من السبع المتواترة نسب إلى واحد من الأئمة لاشتهاره بها وتفرده فيها بأحكام خاصة في الأداء وأما غيرها فإذا ظهر فيها أمر الرواية ولم يشتهر بها نسب إلى النبي عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتباره بها وهذا الوجه هو الذي رجحه قدس سره والمصنف لم يلتفت إليه ونسب إلى ابن كثير إذ المتداول في الألسنة النسبة إلى الأئمة ولو لم يكن متواترة عنهم وقد مر ما يتعلق بهذا المقام من تفصيل هذا المرام فلا بد أن يعتبر حجة نكارته على الوجه الذي أشير إليه آنفاً فإن المراد بالمغضوب عليهم ولا الضالين لم يكن معيناً على ما اختاره المصنف بقوله ويتجه أن يقال الخ كما سيأتي والمنعم عليهم غير معين لكون المراد بهم افراد مبهمة ولا بد أيضاً من جعل الموصول معرفة بالاعتبار الذي مر تحقيقه فيتحقق شرط الحال وذي الحال بملاحظة الاعتبارين في المآل ولا حاجة إلى جعل غير بمعنى المغاير إذ الاشتقاق ليس بشرط في الحال وقيل هذا إذا أريد بالمغضوب عليهم ولا الضالين معين مثل اليهود والنصارى لئلا يتعرف غير بالإضافة سواء أريد بالذين أنعمت عليهم معين أو غير معين انتهى. وهذا وإن احتمل في توجيه تلك القراءة لكن لا يلائم ما اختاره المصنف.

قوله: (والعامل أنعمت) فيتحد عامل الحال وذي الحال لأن حرف الجر لإفضاء معنى الفعل إلى مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعربين إن الجار والمجرور في محل النصب أو الرفع فمن قبيل المسامحة هذا وقد جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها في قوله تعالى: ﴿وإن جهنم لموعدهم أجمعين﴾ [الحجر: ٤٣] حيث قال أجمعين حال والعامل معنى الإضافة إن جعلت الموعد اسم مكان فإنه لا يعمل ثم قال بعد صحيفة إخواناً حال من الضمير المضاف إليه والعامل معنى الإضافة وقد نقل الرضي

الجحد ولا يجوز جاءني القوم إلا زيداً ولا عمراً وأجازه الأخفش وقال جاءني القوم إلا زيداً معناه لا زيداً فيجوز العطف عليه حملاً على المعنى.

قوله: والعامل أنعمت أي عامل غير على كونه منصوباً على الحال من الضمير المجرور في عليهم هو أنعمت ولا يرد عليه أنه حينئذٍ يلزم اختلاف العامل في الحال وذيها لأن العامل في الضمير المجرور أيضاً هو أنعمت بواسطة الجار وهو منصوب المحل على أنه مفعول به لأنعمت وإن كان مجروراً لفظاً بالحرف والتحقيق أن المرفوع المحل والمنصوب المحل والمجرور المحل هو المجرور فقط لأن أثر حرف الجر إنما هو في تقدير الفعل واقتضاء معناه إلى المجرور فلا يرد أن الإسناد إليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم كعليهم في غير المغضوب عليهم قال أبو البقاء وذو الحال الضمير في عليهم ويضعف أن يكون حالاً من الذين لأنه مضاف إليه والصراط لا يصح بنفسه أن يعمل في الحال وقيل يجوز ويعمل فيها معنى الإضافة ثم كلامه الوجه في كون معنى الإضافة أن معنى الإضافة هي النسبة فمعنى صراط الذين الصراط المنصوب إلى الذين أنعمت عليهم فهذا التأويل يجوز أن ينتصب الحال من المضاف إليه والعامل في الحال وذيها معنى النسبة التي دل عليها بالإضافة الصراط إلى الموصول.

عن المالكي جواز ذلك الاختلاف فلا إشكال بلزوم اختلاف العامل وصاحبها لأن العامل في الأول هو الفعل وفي الثاني الجار لما عرفت من أن كون الضمير ذا حال باعتبار كونه منصوب المحل لا باعتبار كونه مجروراً ولو سلم ذلك فلا محذور فيه إذ المختار عنده جواز ذلك ولا حاجة إلى ما ذكره الشريف.

قوله: (أو بإضمار أعني) عطف على الحال بحسب المعنى أي النصب إما بكونه حالاً أو بإضمار أعني فيجب أن يكون ما بعده مساوياً لما قبله وهنا كذلك على ما اختاره المصنف من أن المنعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون بتكميل القوتين والمغضوب ما حرم من المعرفتين فالمراد بغير المغضوب أيضاً هؤلاء الأخيار ولا ريب في تساويهما وقطع النظر عن ذلك له احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار وبعضها يعد من الأغيار يعرفه بالتأمل ذوو الأبصار ولما ثبت التساوي فلا حاجة إلى أن يقال إنه غير لازم لأنه قد يراد أعني منهم فلا ينافي العموم بل لا وجه له ههنا والفرق بين أعني ولفظة أي أن لفظة أي مستعملة فيما هو ظاهر ذكر للتوضيح وأعني وأمثاله مستعمل فيما هو فيه نوع خفاء وإزالة الإبهام ونقل عن السيوطي أنهما قد يستعملان بمعنى انتهى. والظاهر أن أعني هنا للتوضيح على ما اختاره أو لإزالة الإبهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد تكون للتوضيح على تقدير وقد تكون للتخصيص ونحوه على تقدير آخر.

قوله: (أو بالاستثناء) أي يحمل غير على الاستثناء فيكون حرفاً بمعنى إلا لكن لما كان في صورة الاسم أعطي له من الإعراب ما يستحقه ما بعده فتكون منصوبة على الاستثناء واختاره ابن عصفور وهو المذكور في كلام الجمهور ولما كان الأصل استثناء متصلاً حاول بيانه بقوله **(إن فسر النعم)**.

قوله: (بما يعم القبيلين) أي المؤمن والكافر فيدخل المستثنى في المستثنى منه كأنه قيل صراط الذين أنعمت عليهم بالنعم الدنيوية والأخروية إلا المغضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون إما مطلقاً إن أريد بالغضب غضباً أبدياً، أو المؤمنون الكاملون إن أريد بالغضب غضباً في الجملة وهذا الأخير هو المراد فيوافق لما قبله في المآل وهذا إذا جوز أن يكون المستثنى أكثر من الباقي إذ لا كلام في أكثرية الغاوين الكافرين لا سيما إذا كان المغضوب عليهم عاماً للمؤمنين القاصرين كما هو المختار عنده وأما إذا شرط كون المستثنى أقل من الباقي فلا يصح الاستثناء والمصنف اختار الأول أشار إليه في سورة الحجر في قوله تعالى: ﴿ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢]

قوله: أو بإضمار أعني عطف على قوله على الحال التقدير ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] أعني ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧].

قوله: إن فسر بما يعم القبيلين أي إن فسر الذين أنعمت عليهم بما يعم المؤمنين والكافرين فإن الأصل في الاستثناء الاتصال المقتضي أن يدخل المستثنى في المستثنى منه.

ومع هذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء ولو أريد بالنعم الأخروية ولم يفسر بذلك والتزم بأن المستثنى عين المستثنى منه لم يبعد فإنه وإن لزم منه استثناء الكل لكن ليس بلفظه ولا بما يساويه نحو قوله عبيدي أحرار إلا هؤلاء فإنه صحيح عند أصحابنا لأنه استثني بلفظ يكون أخص منه لكن في الوجود يساويه كما في التوضيح وهنا كذلك أخره وعبر بأن التي للشك إذ المرضي عنده كون المراد النعم الأخروية كما صرح به أولاً وأومىء إليه ثانياً وأوضحنا كلامه في كل موضع على هذه الإرادة وإنما قيده بذلك دون الأولين فإنهما يصحان بتفسير النعم الأخروية.

قوله: (والغضب ثوران النفس) الثوران بالفتحات كنز وأن التحرك من ثار يثور إذا تحرك بسرعة والنفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لأن نفس الحي به وللقلب لأنه محل الروح أو متعلقة وللدم لأن قوامها به كذا قاله المصنف في أوائل سورة البقرة والمراد هنا إما الذات أو الروح والنفس الناطقة لأن الغضب من كيفيات النفس وأما إرادة الدم وإن صحت بل وافق لما قيل من أنه غليان الدم لكن يأبى عنه قوله إرادة الانتقام لأنه ليس فعل الدم وقوله عليه السلام: «اتقوا الغضب فإنه جمرة في قلب ابن آدم» ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينه محمول على التشبيه أي فإنه كجمرة لأنه كيفية الحرارة الغريزية تعرض للنفس بسبب من الأسباب الدينية أو الدنيوية يتبعها غليان الدم وإطلاقه على ما عدا الكيفية مجاز باعتبار السببية فالظاهر أن إطلاقه على ثوران النفس بأي معنى أريد من النفس مجاز فإنه من مقولة الفعل والغضب من مقولة الكيف إلا أن يراد به الحاصل بالمصدر.

قوله: (إرادة الانتقام) علة حصولية فإن تلك الإرادة منشأ غليان الدم وحركة النفس وليس بالعكس ولا ينافيه ما ذكرناه آنفاً فإن لتلك الإرادة سبباً منشأ لها.

قوله: (فإذا أسند إلى الله تعالى) كما فيما نحن فيه إذ المغضوب المضاف إليه غير

قوله: والغضب ثوران النفس إرادة الانتقام فإذا أسند إلى الله تعالى أريد به المنتهى لما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لأنهما من الأعراض النفسانية المستحيلة على الله سبحانه وجب أن يصرف الكلام عن ظاهره ويصار الألفاظ الدالة على هذه الأعراض عند إسنادها إلى الله تعالى إلى المجاز فههنا قاعدة كلية هي أن للأعراض النفسانية كالرحمة والغضب والفرح والسرور والحياء والمكر والخداع والاستهزاء أوائل وغايات فإذا وصف الله تعالى بشيء منها يكون محمولاً على الغايات لا على البدايات مثلاً الغضب كيفية تعرض للنفس بسببها يغلي الدم ويتحرك الروح إلى خارج دفعاً للمكروه وطلباً للانتقام فابتداه غليان الدم وحركة الروح وغايته إرادة الانتقام من المغضوب عليه فهو في حق الله تعالى محمول على إرادة الانتقام لا على غليان الدم وأيضاً الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله عرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على الانكسار وهذه قاعدة لطيفة في هذا الباب واجبة الحفظ فإن فيها نجاة عن الشكوك الواقعة في إطلاقات بعض الأسماء الحسنى على الله تعالى وفي إسناد بعض الأفعال إليه تعالى.

أثبت لمن الذين كانوا مقابلين للمنعم عليهم وأسند إليه تعالى غايته ترك صريح الإسناد لما مر من النكتة اللطيفة ولو حمل غير على الاستثناء لكان الإثبات أظهر من أن يخفى وكون الغير بمعنى النفي بالنسبة إلى المنعم عليهم ثم الأولى فإذا وصف به تعالى كما قال في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب﴾ [البقرة: ٢٦] الآية. فإن المتبادر منه كون الإسناد مجازاً مع أن المجاز في الكلمة.

قوله: (أريد به المنتهى والغاية على ما مر) أي الانتقام والعقوبة إطلاقاً لاسم السبب على المسبب مع أن الغاية والمنتهى لا يلائم إرادة الانتقام لأنها منشأ الغضب كما أشار إليه في التعريف فهذا القول مانع عن إرادته هنا وقد أيد بعضهم كون المراد إرادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ولو قال وغضب الله لم يكن حالفاً إذ الغضب يراد به العقوبة انتهى. فهو من صفات الأفعال والقول بأن الغاية والمنتهى إرادة الانتقام إرجاع الصفة الفعلية إلى الصفات الذاتية بلا داع ولو جاز هذا لجاز في كل صفة فعلية كأن يقال: خلق أي أراد الخلق ورزق أي أراد الرزق وهكذا في كل صفة فعلية من غير ضرورة ولا يخفى أنه خارج عن الإنصاف وسلوك بالاعتساف والعجب أن المحقق التفتازاني والشريف الجرجاني جوزا ذلك وتبعهما أرباب الحواشي ومن تمسك بقول صاحب الهداية فهو المهتدي والنزاع في أن الانتقام أقوى في الترهيب أو إرادة الانتقام أقوى فيه مما لا طائل تحته إذ إرادة الله تعالى لا يتخلف عنها المراد فهما سواء في أداء المراد وأيضاً لا حسن للقول بأنه غليان الدم لإرادة الانتقام بل الأمر بالعكس أي إرادة الانتقام سبب لذلك الغليان والقول بأنه من قبيل ضربته تأديباً ضعيف إذ التأديب يترتب على الضرب غالباً وإرادة الانتقام ليس كذلك بل ما يترتب عليه الانتقام في الأكثر بقي شيء وهو أن غليان الدم وما يترتب عليه من الكيفية أمر ضروري فكيف يعلل بإرادة الانتقام فإن هذا شأن الأفعال الاختيارية وقد حقق في موضعه أنه لا غاية ولا غرض للفاعل الغير الاختياري فتدبر فيه وفي دفعه وحمل اللام على العاقبة خلاف المتبادر إذ الظاهر كونه للغرض.

قوله: (وعليهم في محل الرفع فيه) تسامح لأن المرفوع بالمحل فيه هو المجرور وحده لا مجموع الجار والمجرور والجار حرف لمجرد الصلة والتعدية والمجرور هو اسم فلا يرد الإشكال بأن المجموع ليس باسم والإسناد إليه من خواصه قيل نعم في الخبر الظرف مجموع الجار والمجرور في محل الرفع لأنه قائم مقام الخبر وفيه بحث لأنه لا

قوله: وعليهم في محل الرفع بأنه قائم مقام فاعل المغضوب والمعنى غير الذين غضب عليهم بخلاف عليهم الأول فإنه كما ذكر منصوب المحل على المفعولية لأنعمت قال القطب رحمه الله لما ذكر النعمة خاطب الله تعالى وصرح بإسناد النعمة إليه تقرباً منه ولما صار إلى ذكر الغضب عدل إلى الغيبة ولم يصرح بإسناد الغضب إليه تأدباً تم كلامه وهذه النكتة مأخوذة من كلام ابن جني حيث قال وفي ذكر الرحمة صرح بالخطاب لموضع التقرب من الله بذكر نعمته فأسند النعمة إليه ولما صار إلى ذكر الغضب روى عنه تعالى الغضب وانحرف إلى الغيبة فانظر إلى هذه الأسرار.

يسمى الظرف خبراً إلا مجازاً فلا نسلم انتقال إعراب الخبر إليه انتهى فلا يرد أن المجموع في الظرف المستقر ليس باسم ولا فعل والمعرب إما فعل أو اسم لا غير انتهى لأنه لما لم يكن الظرف المستقر خبراً حقيقة بل مجازاً بطريق النيابة فلا إشكال أصلاً إذ المجازاة لا اعتبار بها ولا يعم القاعدة والتعريف لها حتى يلزم المنافاة قال أبو البقاء لا ضمير في المغضوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل لعله اختار ما ذكره أبو علي في الحجة من تعلق الجار بالجانبين فإن حرف الجر من حيث إيصاله الفعل بمنزلة جزء من الفعل كالهمزة في أذهبت ومن حيث إنه قد عطف عليه بالنصب في نحو مررت بزيد وعمراً بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الإعراب لكون موضوع المجموع من الجار والمجرور نصباً ولا يجوز أن يكون العطف على محل المجرور خاصة لأن الإعراب المحلي إنما يستعمل فيما لم يكن له إعراب لفظي والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله البعض عن السيوطي انتهى وقد عرفت أن الجار آلة ووسيلة في إفضاء معنى المتعلق إلى المجرور فيكون من جملة المتعلق الذي هو العامل فكيف يكون من جملة المسند الذي هو من قبيل المعمول كذا في الامتحان وبه يظهر ضعف ما ذكره أبو علي في الحجة وأيضاً الإسناد إليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الإعراب يخل ذلك إذ المركب من الحرف والاسم ليس باسم وأيضاً لاحظ للحرف من الإعراب ولو محلاً لعدم توارد المعاني المختلفة عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة فجعله من جملة المعمول هدم لتلك القاعدة وهذا ينقضه وبالجملة وفيما ذهب إليه حرف القواعد الكثيرة فقوله وعليهم في محل الرفع من قبيل التسامح لا محالة قال الإمام البركوي فيما علقه على الامتحان قالوا التقديري إنما يكون فيما يستحقه الإعراب في نفسه ولكن في آخره مانع والمحلي فيما لا يستحقه فالمانع في نفسه وأقول معنى كون الإعراب محلياً أو تقديرياً في النفس أن نفس اللفظ محل للإعراب لتوارد المعاني المقتضية عليه لدلالته على المعنى المستقل بالمطابقة لكن في نفس اللفظ مانع لظهور الإعراب مطلقاً أو كونه مخصوصاً ككونه مبنياً أو مضافاً إليه أو مدخول الجار فلم يوجد فيه ذلك الإعراب أصلاً ما دام ذلك المانع باقياً وبقي مجرد المحلية والاستحقاق فسمي محلياً حتى لو زال ذلك المانع لظهر الإعراب لفظاً أو تقديراً نحو يا زيد وادعوا زيداً وزيد ضارب عمرو ومررت بزيد. وقوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه﴾ [الأعراف: ١٥٥] بخلاف مبنى الأصل فإنه ليس بمحل الإعراب أصلاً لعدم توارد المعاني عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة انتهى فظهر ما ذكرنا من أن حرف الجر لا يكون من جملة المعمول وبهذا ينحل أيضاً ما توهم من أنه إذا وصل معنى الفعل إلى ما بعده بنفسه وجب رفعه أو نصبه وأما إذا وصل بواسطة الجار فإيجابه لأحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر إما منصوب المحل أو مرفوعه فكان البصرة والكوفة منصوبي المحل بوصول معنى التيسير بواسطة من وإلى إليهما ولم يقل به أحد انتهى. وجه الانحلال هو أن الجار لما كان آلة

جاز أن يكون لفعل منصوبات كثيرة بواسطته فقوله لم يقل به أحد لم يقل به أحد إذ إشارات النحاة إلى ما ذكرنا أكثر من أن تحصى وكذا ينكشف جواب الاعتراض بأن الإعراب المحلي إنما يستعمل فيما لم يكن له إعراب لفظي والمجرور ليس كذلك والجار والمجرور كذلك وجه الانكشاف أنه لما كان الجار من تتمة العامل كان المجرور وحده فيما لم يكن له إعراب لفظي يستدعيه الفعل ما دام مشغولاً بإعراب الذي يقتضيه الجار قال بعض المهرة: الإعراب المحلي في موضعين أحدهما الاسم المعرب المشتغل آخره بالإعراب غير محكي نحو مر بزيد فإنه يحكم على محل زيد بالنصب على المفعولية لأنه نائب مناب الفاعل أي ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين وأما صاحب الكشاف فذهب إلى أنه فاعل وهو مذهب عبد القاهر حيث قال: ومحل الثانية الرفع على الفاعلية فالمصنف عدل عنه وقال **(لأنه نائب مناب الفاعل)** لكن الخلاف في أنه فاعل أو نائبه لا يظهر له ثمرة نافعة بل الظاهر أن الخلاف لفظي فمن زاد في التعريف قيداً على جهة قيامه كابن الحاجب لا يسمى مفعول ما لم يسم فاعله فاعلاً ومن أطلق التعريف المذكور عن هذا القيد عده من الفاعل واعتبار المصنف هو المناسب لقولهم ما لم يسم فاعله.

قوله: (بخلاف الأول) يعني عليهم في أنعمت **(فإنه)** أي الضمير هناك **(في محل النصب)** على المفعولية لأن الفعل مبني للفاعل وهنا مبني للمفعول وفيه نوع إشارة إلى أن مراده فيما سبق هو المجرور وحده كما أن المراد هنا كذلك.

قوله: (ولا مزيدة) يعني كلمة لا مزيدة لا عاطفة لانتفاء شرطها وهو تقدم الإثبات مثل جاءني زيد لا عمرو أو أمر كاضرب زيداً لا عمراً وأن لا يقترن بعاطف فإذا قيل ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا لتأكيد النفي وأن يتعاند متعاطفاها نحو جاءني رجل لا امرأة كذا في المغني ولما شرط في كون لا زائدة عند البصريين وقوعه بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتأكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم أن المنفي هو المجموع من حيث هو المجموع فيجوز ثبوت أحدهما وليس هنا نفي إذ الغير هنا وصف بمعنى المغاير لا بمعنى النفي فكيف يصح ادعاء زيادة لا حاول المصنف بيانه فقال **(لتأكيد ما في غير من معنى النفي)** أي الغير وإن كان في الأصل وصف بمعنى المغاير لكنه يستلزم نفي المضاف إليه من موصوفه وهنا النفي متحقق مآلاً وهذا القدر كافٍ في زيادة لا لتأكيد ذلك النفي اللازم ولهذا قال **(فكأنه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين)** وسوق الكلام حيث قال فكأنه قيل لا المغضوب على أن الغير لتضمنه معنى النفي كان قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] في قوله لا المغضوب عليهم ولا مستعمل في معنى النفي الذي لوحظ في غير المغضوب ضمناً إظهاراً وتنبيهاً على أنه في حكم المذكور وكون لا زائدة تدور على تلك الملاحظة وأما إثبات الغيرية فهو مستفاد من منطوق الكلام فلا إشكال بأنه يلزم حينئذ أن يكون العبارة ساكتة عما هو

المقصود الأصلي وهو إثبات الغيرية فإن هذا مقصود أصلي من الكلام ويترتب عليه كونه صفة أو بدلاً وأما النفي فملحوظ تبعاً وكم من لفظ يستفاد منه المعنيان بملاحظة الاعتبارين قيل اعترض التفتازاني على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله غير المغضوب عليهم ليست عاطفة إذ لم يرد اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لا صراط الذين المغضوب عليهم بل أريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى أن يكون بمعنى غير فلا فائدة حينئذ لتبديله بلا في تصوير معنى النفي وتحقيقه ثم أجاب عنه بقوله لأنا نقول لفظة لا في أصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له فهي وإن جعلت بمعنى غير لكن صارت أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدماً فيه انتهى وتبعه أكثر المحشين لكن حينئذ يكون قوله فكأنه المفيد للتشبيه أو للظن بالنظر إلى مجرد تعبير اللفظ والمتبادر كونه بالنظر إلى اللفظ والمعنى جميعاً فالمناسب لمذاق الكلام كون لا بمعنى النفي تصويراً للنفي الملحوظ تبعاً ولزوماً حتى يظهر كون لا زائدة ظهوراً باهراً.

قوله: (ولذلك جاز إنا زيداً غير ضارب) هذا استدلال أني على أن غير في حكم لا وإن إضافته كلا إضافة فيجوز تقديم معمول ما أضيف إليه عليه أي لأن غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا في جواز تقديم معمول ما أضيف إليه عليه وإن المعمول إنما يجوز تقدمه إذا جاز تقدم عامله والمضاف إليه لا يجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله إلا أنه لما مر من أن غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا وصارت إضافته كلا إضافة فجاز تقديم معمول ما أضيف إليه تلخيص الكلام إن غيراً وضعت للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها إثبات المغايرة كما في الآية فيكون إثباتاً متضمناً للنفي فيجوز تأكيده بلا وأخرى يراد بها النفي كقولك إنا زيداً غير ضارب أي لست ضارباً له لا أني مغاير لشخص ضارب له فيكون نفياً صريحاً والإضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف أيضاً كذا في الحواشي الشريفية وتلقاه أصحاب الحواشي بالقبول ويرد عليه أن غيراً إذا كان بمعنى لا وحرفاً في صورة الاسم في هذا المثال لا يتم هذا الاستدلال فإن مداره على أن غيراً إذا كان بمعنى المغاير يكون اسماً مستلزماً للنفي فيعطى له حكم لا

قوله: ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب أي ولكون غير بمنزلة لا جاز أنا زيداً غير ضارب حيث لم يمنع أن يعمل ما بعده فيما قبله لأن المانع من العمل هو الإضافة وإذا تضمن غير معنى لا كان كأنه لا إضافة فيه وإنما جاز ذلك في كلمة لا ولم ولن دون ما وإن والحال إن ما في حيز النفي لا تقدم عليه لأن ما يدخل على القبيلين وبه أشبه الاستفهام ولم ولن يخصان الفعل ويكونان كالجزء منه وأما لا وإن دخلت على القبيلين إلا أنها لكونها حرفاً متصرفاً فيها جاز أن يعمل ما قبلها فيما بعدها مثل جئت بلا شيء وأريد أن لا أخرج فجاز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها أيضاً.

قوله: ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي هذا عند البصريين وأما عند الكوفيين فهي بمعنى غير فالمعنى وغير الضالين.

كجواز تأكيده بلا دليل جواز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف في هذا المثال وهذا إنما يتم إذا كان غير باقياً على معناه في المثال المذكور وسبب الجواز المذكور كونه في حكم لا لكونه متضمناً للنفي[1] وإما إذا كان بمعنى لا حرفاً في صورة الاسم فلا يبقى بينه وبين ما وقع في النظم مناسبة تامة فأمر الاستدلال به على ذلك يكون مشكلاً وقوله كما جاز إنا زيداً لا ضارب لا يلائم ذكره الشريف أيضاً إذ المثالان يكونا متحدين معنى حينئذ والتغاير في التعبير فقط والاعتبار في التمثيلات والمحاورات بالمعاني والمفهومات.

قوله: (كما جاز إنا زيداً لا ضارب) إذ كلمة لا في مثله حرف سلب جزء من المحمول تحصيلاً لمفهوم عدمي ليكون القضية معدولة فلا يكون اسماً كما نقل عن السخاوي واعترض عليه إن هنا مانعاً من التقديم وهو إن ما في حيز النفي لا يتقدم عليه وأجيب بأن ذلك إذا كان النفي بما أو إن فإنهما لما دخلا على الاسم والفعل أشبها الاستفهام الذي يقتضي الصدارة فطلبا صدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فإنهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصار كالجزء منه فجاز أن يعمل ما بعدهما فيما قبلهما وإما لا فإنما جاز التقديم معها وإن دخلت على الاسم والفعل لأنها حرف متصرف فيها حيث أعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا ذنب وأريد أن لا يخرج فجاز أيضاً إعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما إذ لا يتخطاها العامل أصلاً والكوفيون جوزوا تقديم ما في حيزها عليها قياساً على أخواتها لكن المختار مذهب البصريين لما مر من أن ما وإن يطلبان الصدارة فامتنع التقديم والقياس على الأخوات قياس مع الفارق.

قوله: (وإن امتنع انا زيداً مثل ضارب) فإن الإضافة فيه ليست كلا إضافة وإذا منعت الإضافة من تقديم المضاف إليه على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف أمنع فإن المعمول لا يقع إلا حيث صح وقوع عامله فيه وإنما تعرض لهذا المثال مع أن عامة المضاف كذلك لأن فيه خلافاً فإن ابن جني أجازه أيضاً لأن معنى مثل ضارب أشبه ضارباً أو كضارب فخصصه بالذكر تبعاً للزمخشري رداً عليه إما أولاً فلأن المأول بشيء لا يلزم أن يعطى له حكمه وإما ثانياً فلأن هذا التأويل يمكن في أكثر المواضع فالتزام جواز التقديم فيه خروج عن صوب الانصاف وإما ثالثاً فلأن غير ضارب معناه غاير أو يغاير ضارباً ولم

قوله: وإن امتنع أنا زيداً مثل ضارب لأن المضاف إليه لا يتقدم على المضاف فبالحري أن لا يتقدم عليه معمول المضاف إليه قال الزجاج النحويون يجوزون أنت زيداً غير ضارب ولا يجوزون أنت زيداً مثل ضارب لأن زيداً من صلة ضارب فلا يتقدم عليه تم كلامه وذلك إن رقع المعمول فيما لا يقع فيه عامله ممتنع فامتناع وقوع معمول المعمول فيما لا يقع فيه العامل بالطريق الأولى.

---

(١) فما المانع من ذلك من أن غير اسم ومع ذلك جاز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف لعدم تمحض الإضافة لتضمنه معنى النفي فيكون في حكم لا في الجواز المذكور كما كان كذلك في التأكيد بلا فيتم الاستدلال ويحسن التمثيل.

يلتفتوا إليه في جواز التقديم المذكور بل حاولوا بيانه بغيره مما ذكر وجهه آنفاً.

قوله: (وقرىء ﴿وغير الضالين﴾) نسبه السجاوندي إلى عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما كذا قيل وقال بعض نسبها السجاوندي إلى عمر وعلي وأبي[١] رضي الله تعالى عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا أوردها المص رحمه الله تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه.

قوله: (والضلال العدول عن الطريق السوي) ابتداء كلام لبيان معنى الضلال المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والغضب الخ ثم الضلال في المحسوس إنما يكون في الوقوع في مكان غير الصراط السوي فكذا في المعقول يكون في الوقوع في محل غير الطريق المستقيم فكما أن البعد عن ذلك الصراط السوي المحسوس له عرض عريض كذلك يكون للبعد في المعقول عن الطريق الحق عرض عريض فتارة يكون بالوقوع في الكفر والعياذ بالله تعالى وهو أقصاه وتارة يكون بالوقوع في المعاصي غير الكفر فأدناه ترك الأولى وبين أدناه وأقصاه مراتب كثيرة صغيرة بالنظر إلى ما فوقه كبيرة بالنظر إلى ما تحته ولهذا يوصف الضلال بالشرك بالبعيد فقوله وله عرض[٢] عريض ينتظم كلا المعنيين وإن كان الظاهر كون المراد الضلال في الدين القويم نقل عن الأساس أن حقيقة الضلال في الطريق المحسوس المسلوك تفقده حتى لا يصل إلى مقصده ثم استعير لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة في اللغة والشرع الخ فقول المصنف العدول ظاهره بيان المعنى المراد في النظم إذ لا حسن في بيان معناه الأصلي والسكوت عن المعنى المراد هنا.

قوله: (عمداً أو خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير) والعدول عمداً ظاهر والعتاب عليه على إطلاقه وأما الخطأ فبترك التثبت والتحفظ كمن طلب الطريق السوي فأخطأ في الجهة أو أصاب أولاً ثم الخروج ثانياً وهذا النوع من الضلال قد يعاتب عليه وقد لا يعاتب بل يعذر فعده ضلالاً مطلقاً إما باعتبار الأمور المؤدية إليه أو بنفسه فإن الذنوب كالسموم يؤدي إلى الهلاك وإن كان تناوله خطأ فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد التجاوز عنه تفضلاً ورحمة أشار إليه المصنف في قوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية وقيل ولما كان ما مر من تنويع مراتب الهداية يقتضي تنوع ما هنا أيضاً أشار إلى أنه لا ينضبط ويعتني به مع أنه قد يهتدى له من التقابل انتهى وفيه خلل فتأمل[٣].

---

(١) وفي القاموس وأما قراءة ﴿غير الضالين﴾ فمحمولة على أن ذلك منهما على وجه التفسير انتهى يعني أن أصل القراءة ولا الضالين وقراءة غير الضالين بيان منهما معنى ولا الضالين وفيه نظر جلي إذ جميع القراءة لا بد وأن تكون مروية عن النبي عليه السلام ولو شاذة والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لا يقرؤون من تلقاء أنفسهم شيئاً تفسير للقراءة المروية.

(٢) عرض عريض من قبيل ظل ظليل.

(٣) إذ التنوع في الهداية بنحو إفاضة القوي ونصب الدلائل إلى آخر ما ذكره المصنف وتنوع الضلال إنما يكون بفقدان هذه المذكورات وليس إلا من كذلك وإن أراد غير ذلك مثل ما ذكرناه من أن له مراتب كثيرة فمسلم لكن ليس هذا من باب التنوع.

قوله: (وقيل المغضوب عليهم اليهود) عطف على ما فهم من الكلام كأنه قال قيل المغضوب جميع الكفرة لأنهم مغضوبون وضالون الخ قيل هذا ضعيف لأن منكري الصانع والمشركين أخيب ديناً من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى انتهى مسند هذا القول الحديث المرفوع كما سيجيء ولم يفسر في الحديث الشريف غير اليهود والنصارى وإن كان غيرهم أشنع حالاً منهم ألا يرى أن المنافق أخيب كفراً وأشد عذاباً ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لا يناسب أرباب التحقيق.

قوله: (لقوله تعالى فيهم) أي في شأنهم (**﴿من لعنه الله وغضب عليه﴾** [المائدة: ٦٠]) الآية والقرينة على أن هذه الآية نزلت في شأن اليهود لأن آخرها ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾ [المائدة: ٦٠] وقد أجمعوا على أن المسخ إلى القردة والخنازير لم يقع إلا في اليهود **(والضالين النصارى لقوله تعالى)** في حقهم (**﴿قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً﴾** [المائدة: ٧٧]) والدليل عليه أن ما قبل الآية ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول﴾ [المائدة: ٧٥] الآية. ثم قال: ﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق﴾ [المائدة: ٧٧] بأن ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة إلى مرتبة الألوهية ﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل﴾ [المائدة: ٧٧] وقالوا عيسى ابن الله ﴿وإن الله هو المسيح ابن مريم﴾ [المائدة: ١٧] أو ﴿إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة: ٧٣] وبالجملة كون المراد بالآية الأولى اليهود وبالثانية النصارى بإجماع أهل التفسير على ذلك إن تم تم وإلا فلا.

قوله: (وقد روي مرفوعاً) إلى النبي عليه السلام وهو ما رواه جمع منهم الترمذي وحسنه وابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله ﷺ: «إن المغضوب عليهم اليهود وإن الضالين النصارى» وفي مسند أحمد رحمه الله تعالى سأل رجل النبي ﷺ فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال: «اليهود» ومن هؤلاء الضالون فقال: «النصارى» وكأنه أراد به دفع إشكال بأن الآية الأولى تدل على أن اليهود مغضوب عليهم والمدعي أن المغضوب عليهم ليس إلا اليهود وكذا حال الآية الثانية فلا تقريب إذ الغضب والضلال مما وصف بهما الكفرة مطلقاً في مواضع عديدة من القرآن إن سلم الحصر لكن لا حصر في الحديث الشريف أيضاً وذكر الشيء لا ينافي ما عداه كما هو المشهور بل يجوز أن يكون تخصيصهما لشدة ظهور الغضب والضلال فيهما وفرط أذيتهما للأنبياء عليهم السلام خصوصاً برسولنا عليه السلام وجه الدفع هو أن الأمر كذلك لكن لما ورد البيان من النبي عليه السلام على الوجه المذكور ثبت المدعي ومثل هذا في مقام الخطابيات كاف وأنت خبير بأن الحديث الشريف يدل على المدعي المذكور فأي فائدة في إيراد الآيتين المذكورتين الشريفتين ثم التقوية بالخبر اللطيف مع أن الآيتين الكريمتين ليستا نصتين في أن المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج فيه إلى العناية فعلم منه أن مراده استدراك على صاحب الكشاف في تضعيفه أي وما ثبت بالحديث المرفوع الصحيح أو الحسن كيف يضعف حتى نقل عن أبي حاتم وقال لا أعلم فيه خلافاً عن المفسرين فهذه حكاية إجماع

منهم فكيف يعدل عنه بالرأي ولصاحب الكشاف أن يقول إن غير المغضوب عليهم عام ولا بد من تخصيصه بدليل قطعي كما هو المذهب عند الأئمة الحنفية وصاحب الكشاف منهم والحديث الشريف من خبر آحاد لا يخصص بمثله العام إلا عند الشافعي والمصنف منه ومعلوم أن كون المراد بالآيتين المذكورتين اليهود والنصارى لا يدل قطعاً على كون المراد بهما اليهود والنصارى ولو دلتا لدلتا ظناً فلا يصلح التخصيص أيضاً فاعتراض المصنف بناء على مذهبه غير وارد على الزمخشري.

قوله: (ويتجه) يظهر ظهوراً موجهاً أو لو فسر بهذا كان كلاماً موجهاً وإن خالف ما عليه الجمهور ظاهراً أو المعنى أي يصير موجهاً ومقبولاً وفاعل ينجه قوله أن يقال قيل **(إن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله)** بناء على التفسير المروي من الشارع لأن الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الأصل فقد وسع دائرة التفسير انتهى ولا يخفى عليك أن العكس أولى إذ المعنى ويتجه ولا يبعد أن يقال ذلك بناء على عموم اللفظ وإطلاقه فإذا كان الأمر كذلك فالمراد من الخبر اللطيف بيان أشنع الأنواع من ذلك الجنس لا الحصر لما مر ومن الشراح من حمل هذا على الاعتراض على القائل المذكور بأن العموم ظاهر والتخصيص عدول عن الظاهر والحديث الشريف لا يوجب التخصيص لجواز أن يراد التمثيل وهذا مع كونه مبنياً على أن كلمة عليه موجودة وهي في أكثر النسخ ساقطة خلاف السوق فإن المصنف لم يرض تضعيف الزمخشري هذا القول بل أيده بالحديث المرفوع وكيف يحمل على الاعتراض مع أن الجمع بينهما ممكن لما مر غير مرة من أن المراد من الخبر الشريف التمثيل ولا ينافيه الحمل على العموم.

قوله: (لأن المنعم عليه) شروع لبيان كونه موجهاً **(من وفق)** على صيغة المجهول أي جعل موفقاً **(للجمع بين معرفة الحق)** أي علمه هذا بناء على عدم التفرقة بين العلم والمعرفة.

قوله: (لذاته) متعلق بالمعرفة والضمير للمعرفة بتأويل العرفان أو أن يعرف أو تاؤه ليست بمتمحضة للتأنيث ومعنى كون معرفة الحق لذاته كون تلك المعرفة مقصودة لذاتها لا لتكون وسيلة إلى غيرها من العمل إذ المراد بالحق هنا الأمور الثابتة في نفس الأمر التي ليس لقدرتنا مدخل في وجودها ومعرفته التصديق بها والإذعان لها وهذا التصديق إنما يطلب لذاتها كالتأنيث بالله تعالى وصفاته العلى والملائكة وغير ذلك ولا ريب في أن المقصود هنا هو العلم فقط.

قوله: (والخير للعمل به) عطف على الحق أي معرفة الخير وهو الأحكام العملية التي لقدرتنا مدخل في وجودها كالصلاة والزكاة الواجبتان فإن معرفتها ليست لذاتها بل للتوسل إلى العمل ولذا قال هنا للعمل وفيما سبق لذاته فقوله للعمل متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف والضمير راجع إلى الخير لا للمعرفة إذ العمل بالخير بالمعرفة إلا أن يحمل الباء على السببية فيجوز فيتعين رجوعه إلى المعرفة وتعبير الأحكام الاعتقادية

بالحق والأحكام العملية بالخير لنكتة لطيفة ووجهه هو أن الحق في اللغة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالأحكام الاعتقادية ما كان ثابتاً في نفسه ولا يكون لقدرتنا مدخل في وجودها كان التعبير عنها بالحق أنسب والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له أن يليق به ويناسبه ولما كان المراد بالأحكام العملية ما يكون لقدرتنا مدخل في وجودها وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتاً في نفسه كان التعبير عنها بالخير أليق بهما وإن كان كل منهما حقاً بالمعنى المقابل للباطل وخيراً بالمفهوم المقابل للشر وهذا وجه التفنن على هذا الأسلوب ثم المراد بالخير أعم من الفعل والترك والشرور المعاصي تركها خير وكذا العمل شامل للتروك كما بين في حديث: «إنما الأعمال بالنيات» إذ المراد بالتروك كف النفس مع الاقتدار على إتيانها وهو خبر يثاب عليها وإما الترك بلا نية وبلا اقتدار على إتيانها فليست من باب الخير لا يثاب عليها صرح به شراح الحديث وكذا صرح به في أوائل التلويح والمراد بالعمل أعم من العبادات وغيرها واختار العمل لأنه أخص من الفعل كذا في شرح القسطلاني نقلاً عن الخطابي.

قوله: (فكان المقابل له من اختل إحدى قوتيه) ولما كان من اختل إحدى قوتيه مقابلاً له فكون من اختل كلتا قوتيه مقابلاً له بطريق الأولى والأحرى فلذا لم يذكره وأيضاً ما كان مقابلاً له في النظم الجليل من اختل إحدى قوتيه على ما اختاره المصنف لا من اختل كلتا قوتيه والمتقابل بين الذوات تقابل بسبب اشتمالها الوصف المتقابل والتقابل الحقيقي بين الصفات القائمة بها ولما كان التقابل في النظم الكريم بين الأشخاص بين المصنف التقابل بين الذوات وإن كان هذا بالنظر إلى الصفات قيل وينبغي أن يعلم أن كون المنعم عليه ما ذكر إنما يصح على تقدير البدل أو الصفة المبينة وإما على تقدير الصفة المقيدة فلا إلا أن يبنى الكلام عليه لرجحانه أو يقال أراد الأعم مما قيل التوصيف أو بعده انتهى والوجه الأخير هو المراد هنا وأمثاله.

قوله: (العاقلة والعاملة) بدل من القوتين بدل الكل من الكل إن اعتبر بعد العطف أو بدل البعض بتقدير الضمير إن لوحظ البدلية قبل العطف والمراد بالعاقلة ويسمى قوة نظرية ما يتأثر النفس عما فوقها من المبادي العالية ويستفيض منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته وأما العاملة ويسمى قوة علمية أيضاً فهي التي تؤثر بها فيما تحتها من الأبدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرائع النبوية والباطنة بالأخلاق المرضية وهو الذي أشار إليه بقوله والخير للعمل به ولكل منها مراتب أربع فصلت في شرح المطالع وحواشيه واختلالهما باختلال جميع مراتبهما وأما الاختلال ببعض المراتب دون بعض فإما داخل في المنعم عليه أو داخل في الأخيرين على بعض الاحتمالات أو واسطة قيل والمراد بالاختلال هو الاختلال صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لأنه ذكر العمل والعلم ولأن من اختل ذات إحدى قوتيه ليس كذلك انتهى لم يتعرض له كما في أكثر مواضع القرآن حيث يبين حال المؤمنين الكاملين والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين.

قوله: (والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه) أي المخل بالعمل والتارك له ولو مع العلم بذلك فاسق سواء كان في مرتبة التغابي أو الانهماك أو الجحود من مراتب الفسق فالمراد بالفاسق هو العاصي مطلقاً لا بمعنى الكافر فقط كما أن المراد بالعصاة فيما سبق هي الفساق مطلقاً فيتوافق الكلامان فيتم التقريب ولو أريد بالعصاة معنى غير ما أريد بالفاسق لا يتم التقريب فإن أريد بإخلال العمل إخلاله بجميع مراتبه فالأمر ظاهر وإن أريد إخلاله ببعض مراتبه دون بعض فإن لزم منه ارتكاب الكبائر فهو فاسق عاص وهذا هو الظاهر من كلام المص وإن لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس بفاسق وهذا الكلام من المصنف إشارة إلى اختلال القوة العاملة واختلالها بترك العمل وإن علم أن ذلك العمل واجب أو حرام ولو غفل عن عمله أيضاً لكان من قبيل اختلال القوة العاقلة وإنما قدمه مع أنه مؤخر فيما مر إذ الفصل الواحد أولى من الفصلين وإلا فالإخلال بالعلم أقبح لأنه شامل للكفر بل هو المتبادر منه فاللف والنشر المرتب أولى بالنظر إليه.

قوله: (لقوله تعالى في القاتل عمداً وغضب الله عليه) لكونه من الكبائر ولا قائل بالفصل فيكون كل مرتكب الكبيرة فاسقاً مغضوباً عليه فيتم التقريب وهذا بناء على أن المراد بمن في قوله تعالى: ﴿ومن يقتل﴾ [النساء: ٩٣] المؤمن القاتل ولم يعتقد حله فيكون كبيرة فثبت المدعي وإما إذا أريد به الكافر أو المؤمن لكن اعتقد حل قتل المؤمن فلا يثبت المدعي ولما كان المراد بإخلال العمل ما يلزم منه ارتكاب الكبائر علم أن كل مخل بالعمل بهذا المعنى فاسق مغضوب عليه إذ المراد بالغضب الغضب في الجملة ولا ريب في تحققه في كل مرتكب الكبيرة فلا إشكال بأنه إن أراد أن كل مخل بالعمل فاسق مغضوب عليهم فهو ممنوع ولا يدل عليه ما ذكره من الدليل وإن أراد أن بعض المخل بالعمل كذلك فهو مسلم لكن لا يصلح لكبروية الشكل الأول انتهى.

قوله: (والمخل بالعلم جاهل ضال) أي الغافل عما يجب علمه وإن كان عاملاً وعابداً جاهل ضال عن الطريق القويم إذ لا واسطة بين الحق والباطل **(لقوله تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾** [يونس: ٣٢]) فإن الحق هو الاعتقاد الذي طابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله تعالى وصفاته ونحوه وهو كفراً والجهل بنحو وجوب الصلاة والزكاة قيل فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به إلى أقسام ثلاثة لا يخرجون لأنه إما عالم به أو جاهل والعالم إما عامل أو مخالف والعلم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه المفلح المشار إليه بقوله: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ [الشمس: ٩] والعالم المتبع لهواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿وقد خاب من دساها﴾ [الشمس: ١٠] انتهى والناس في إخلال العمل متفاوت كترك الإنفاق والحج إخلال للغني دون الفقير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تركهما إخلال لمن قدر من العلماء والأمراء دون غيره وقس عليه ما عداه فثبت أن المخل بالقوة العاملة سواء كان مع الكفر أو لا فاسق مغضوب عليه وأن المخل بالقوة العاقلة سواء

يؤدي إلى الكفر أولاً جاهل ضال فينتج هذه المقدمات أن المغضوب عليهم هم العصاة مطلقاً وإن الضالين هم الجاهلون مطلقاً فينبغي أن يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود الضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين بأشنع أنواعهما كما فسر علي رضي الله تعالى عنه حسنة في قوله تعالى: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة﴾ [البقرة: ٢٠١] بالمرأة الصالحة وفي الآخرة الحوراء جمع حور وعذاب النار بامرأة السوء تمثيلاً للمراد بها وله نظائر كثيرة.

قوله: (وقرىء ولا الضألين بالهمزة) المفتوحة المبدلة عن الألف بعد الضاد لكون الألف أخت الهمزة قرأ أيوب السختياني قال ابن جني هي لغة وتبعه في ذلك جماعة من المتأخرين منهم الزمخشري والمصنف أيضاً حيث قال **(على لغة من جد)** وتأويله على

قوله: على لغة من جد في الهرب فإن التقاء الساكنين جائز في كل كلمة إذا كان أولهما حرف مد والثاني مدغماً في مثله والهرب عن هذا الجائز يكون جداً في الهرب وهذه القراءة هي قراءة أيوب السختياني كما قرأ عمرو بن عبيدة ولا جان ومنها ما حكاه أبو زيد من قولهم شابة ودابة قال ابن جني ذكر أن أيوب سئل عن هذه القراءة فقال هي بدل من المدة لالتقاء الساكنين وحكى السختياني في البار والبأر بالهمز ووجهه أن الألف ساكنة ومجاورة لفتحة الباء قبلها وقد ثبت أن الحرف الساكن إذا جاوز الحركة فإنهم ينزلونه منزلة المتجمل بها قال صاحب المطلع أيوب السختياني وهو أيوب بن تمتمة السختياني إمام ثقة أتى أنساً وسمع الحسن وابن سيرين والسختياني بسكون الخاء المعجمة وكسر التاء فوقها نقطتان بالنون منسوب إلى السختيان وهي الجلود قوله اسم للفعل الذي هو استجب أي هو اسم للفظ استجب لا مطلقاً بل باعتبار إفادة لفظ استجب مدلوله الذي هو طلب الإجابة لأن المطلوب بآمين هو الإجابة كما أن المطلوب باستجب ذلك فتسمية آمين بالاسم وإن كان المطلوب منه الحدث المقترن بالزمان باعتبار كون معناه الذي هو موضوع بإزائه لفظاً غير مقترن بالزمان والمقترن بالزمان هو مدلول مدلوله فالمراد بالدلالة في حد الاسم والفعل هي الدلالة الأولية فلا ينتقض التعريف بأسماء الأفعال وقيل هذه الأسماء موضوعة للمصادر السادة مسد أفعالها ولذا سميت أسماء الأفعال فلا ينتقض التعريف بها أيضاً لأنها موضوعة للمصادر من غير اعتبار لاقترانها بالزمان وملاحظة الزمان إنما جاءت من كون هذه المصادر سادة مسد أفعالها لا من نفس المصادر من حيث هي إذ لا دلالة للمصدر على الزمان إلا بالالتزام والمراد بالدلالة في تعريفي الاسم والفعل الدلالة بالمطابقة والدلالة الالتزامية مهجورة في التعريفات قال صاحب الضوء إنهم وإن قالوا إن هذه الأسماء موضوعة مواضع الأفعال إلا أن ذلك تجوز منهم لأنها موضوعة مواضع مصادر سادة مسد أفعالها فإذا قلت صه فمعناه سكوتك بالنصب على معنى اسكت سكوتك ثم أقيم صه مقامه ولما كان هو ساداً مسد الفعل عبر النحويون عنه باسم الفعل قصراً للمسافة وإلا فهو اسم للمصدر في الحقيقة وقديماً يختلج هذا التأويل في صدري حتى ظفرت بنص من قبل أبي إسحاق الزجاج فإنه ذكر في آمين أنه صوت موضوع موضع الاستجابة كما أنه صه موضوع موضع السكوت قال صاحب الكشاف آمين صوت سمي به الفعل الذي هو استجب كما أن رويد وحيهل وهلم أصوات سميت بها الأفعال التي هي أمهل وأسرع وأقبل تم كلامه قال مولانا سعد الدين روح الله روحه قوله صوت أي لفظ بل كلمة بل اسم إلا

القاعدة المقررة من أن جميع القراءات قراءته عليه السلام أن كل من كان على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين اختار هذه القراءة المروية عنه عليه السلام إذ لا يساعد لأحد أن يقرأ من تلقاء نفسه.

قوله: (في الهرب من التقاء الساكنين) أي حيث هرب من التقاء الساكنين على حدة مع كونه جائزاً وأبو البقاء قال هي فاشية في العرب في كل ألف وقع بعدها حرف مشدد لكن قال صاحب القاموس والذي نص عليه جماهير النحويين أن ذلك لا يقاس لأنه لم يكثر وإنما سمع منه اليُفاظ[1] منها دابة وشابة قال أبو زيد سمع عمرو بن عبيد يقرأ: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ [الرحمن: ٣٩] فظننت أنه قد لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل ط.

قوله: (اسم للفعل) أي أنه ليس بفعل مع تأديته معناه بل اسم له لأن دلالته على معنى استجب من حيث إنه موضوع لفعل دال على طلب الإجابة كوضع سائر الأسماء لمدلولاتها وتحقيق ذلك أن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل أو الحرف ففي قولنا خرج

أنهم يعبرون عن مثل هذه الأسماء التي لا يعرف لها تصرف واشتقاق بالصوت وقوله سمي به الفعل الذي هو استجب تحقيق لكونه اسماً مع أنه طلب الاستجابة كاستجب يعني أن دلالته على معنى استجب ليست من حيث إنه موضوع لذلك المعنى ليكون فعلاً بل من حيث إنه موضوع لفعل دال على طلب الاستجابة هو لفظ استجب كوضع سائر الأسماء لمدلولاتها ثم قال رحمه الله وتحقيق ذلك أن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل أو الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من هذه الثلاثة محكوماً لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركاً ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الأفعال إن وضعت لها أسماء أخر غير ألفاظها تطلق ويراد بها الأفعال من حيث دلالتها على معانيها وسموها أسماء الأفعال فآمين اسم موضوع بإزاء لفظ استجب أو ما يرادفه من صيغ طلب الاستجابة لكن لا ليطلق ويقصد به نفس اللفظ كما في الأعلام المذكورة بل ليقصد به استجب الدال على طلب الاستجابة الذي هو أمر ولما كانت اسمية أسماء الأفعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة إلى أنها أسماء للمصادر السادة مسد الأفعال وإن جعلها أسماء للأفعال ومفيدة معانيها قصر للمسافة ولهذا قال الزجاج إن آمين حرف موضوع موضع الاستجابة كما أن صه موضوع السكوت إلا أنهم احتاجوا إلى الفرق بينهما وبين المصادر المنصوبة السادة مسد الأفعال سيما التي لا أفعال لها ولا تصرف فيها حيث بنيت هذه وأعربت تلك إلى هنا كلامه رحمه الله قال الشريف الجرجاني قدس الله سره مهجته وفيه نظر لأن دلالة الألفاظ على أنفسها ليست مستندة إلى وضع أصلاً لوجودها في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوماً عليها لا يقتضي كونها أسماء لأن الكلمات

---

(١) تصغير الألفاظ. (ط خسرو).

زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كلا من الثلاثة محكوماً عليه لكن وضع غير قصدي ولا يصير اللفظ به مشتركاً ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الأفعال أن وضعت لها أسماء أخر غير لفظها تطلق ويراد بها الأفعال من حيث دلالتها على معانيها لا من حيث إنها يراد بها أنفسها وسموها أسماء الأفعال فإذا قلت آمين مثلاً فهم منه لفظ استجب أو ما يرادفه مقصوداً به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصوداً به نفسه كما في قولك استجب صيغة أمر وبذلك صح كونها اسماً وإن استفدنا منها معاني الأفعال لأن مدلولاتها التي وضعت هي لها ألفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان وأما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الألفاظ ينتقل من الأسماء إليها بواسطتها وهذا تأويل مناسب لتسميتها بأسماء الأفعال كذا قالوا ويرد عليه أن الدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فتدل الألفاظ المذكورة على المعاني المقترنة بالزمان فتكون أفعالاً ولعل هذا منشأ مذهب الكوفيين من أنها أفعال ودخول التنوين لا يضر كقوله تعالى: ﴿لنسفعا بالناصية﴾ [العلق: ١٥] الآية وكذا دخول اللام في بعضها وبالجملة أن ما قالوه من أن هذه الكلمات ليست أفعال مع تأديتها معانيها لأن صيغتها مخالفة لصيغ الأفعال وأنها لا تتصرف فيها تصرفها وتدخل اللام في بعضها والتنوين في بعضها غير تام لما ذكرنا فتأمل[1] في جوابه وأما الإشكال بأنه لا يصح أن يخبر عنها والاسم ما يصح أن يخبر عنه

متساوية الإقدام في جواز الإخبار عن ألفاظها بل هو جار في الألفاظ المهملة كقولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى أن الواضع وضع المهملات بإزاء أنفسها وضعاً قصدياً أو غير قصدي وأنها أسماء بهذا الاعتبار خروج عن الإنصاف ومكابرة في قواعد اللغة على أن إثبات وضع غير قصدي أمر لا يساعده عقل ولا نقل وإنما ارتكبه تفصياً عن إلزام الاشتراك في جميع الكلم والتحقيق أنه إنما أريد الحكم على لفظ يتلفظ بنفسه لم يحتج هناك إلى وضع ولا إلى دال على المحكوم للاستغناء بذاته عما يدل عليه فتشارك الألفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها أنفسها وإنما تحتاج إلى ذلك إذا لم يكن المحكوم عليه لفظاً أو كان ولم يتلفظ به فنصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم إليه وما وقع في عبارة بعضهم من أن ضرب ومن وأخواتها أسماء الألفاظ الدالة على معانيها وأعلام لها فكلام تقريبي فقالوا ذلك لقيامها مقام أسماء الأعلام في تحصيل المراد أقول إذا كان من العلماء من ذهب إلى ذلك القول وصح حمل ذلك القول إلى الكلام التقريبي فليكن كلام مولانا السعد التفتازاني رحمه الله في هذا المقام تقريراً لكلامهم هذا بحسب التوجيه التقريبي والتأويل بقدر الإمكان ولم يكن هو رحمه الله منفرداً في إحداث هذا الكلام ولم يخترعه هو من نفسه حتى يطعن في قوله هذا تعصباً ويحكم بأنه خروج عن الإنصاف ولا يستحق العتاب من أورد كلام القوم ووجهه بحسب الإمكان والعقوبة لا تكون إلا بقدر الجرم ولو فرض أن هذا الكلام جرم فالإنصاف أن ينسب الجرم إلى فاعله لا إلى حاكيه وناقله ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

---

(١) وجوابه أنه لا نسلم أن كل ما دل على معنى مقترن بالزمان فهو فعل وإنما كان كذلك إذا كان دلالته بالوضع وبالذات وهنا ليس كذلك.

إما الكبرى فظاهر وإما الصغرى فلأن معناها ألفاظ الأفعال المراد به معانيها التي لا يمكن أن يخبر عنها فيمتنع الإخبار عن تلك الكلمات لكون معانيها وهي ألفاظ الأفعال كذلك فلا وجه للقول بكونها أسماء فمدفوع بأن امتناع الخبر عن المعاني لا يستلزم امتناع الخبر عن الألفاظ التي يراد بها حال إرادتها منها ألا يرى أن الإخبار عن مفهوم ضرب ممتنع مع إمكان الإخبار عن لفظه بأنه فعل ماضي حال إرادة معناه منه وكذا الإخبار عن مفهوم اسكت بأنه فعل أمر حال إرادة معناه منه كما صرح السيد السند في صحة الإسناد إلى أنفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك ألف ضرب من ثلاثة أحرف أو مأخوذ معها كما في قولك لا تفسد وأنهى وآمنوا أمر إذ المسند إليه باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل[1] وسره إن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل والحرف فيصير كل من هذه الثلاثة محكوماً عليه حتى الحرف فما ظنك بالفعل وكونه محكوماً عليه باعتبار كونه اسماً لنفسه لا فعلاً لا يضر المق إذ المط أن أسماء الأفعال يمكن أن يخبر عنها لكون معانيها وهي الألفاظ المذكورة صحيح الإخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسماً لأنفسها لكن فيه شيء[2] فتأمل.

قوله: (الذي هو استجب) لا اسم للفعل الذي هو أفعل وما وقع في كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فمأول وفي كلامه رد قول من قال إنه مسامحة وقصر المسافة ومرادهم أنه اسم المعنى المصدري ومنصوب على المصدرية من الأفعال المحذوفة أبداً وأيضاً فيه رد من قال إنها أفعال كما سبق كرد قول إنها خارجة عن الأقسام الثلاثة وإن آمين اسم الله تعالى والتقدير يا آمين وضعفه أبو البقاء بوجهين[3].

قوله: (وعن ابن عباس)رضي الله تعالى عنهما **(سألت رسول الله ﷺ عن معناه فقال افعل)** قال الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف أنه واه جداً وأخرجه الثعلبي عن أبي الصالح كما في الدر المنثور وهذا كناية عن فعل خاص وهو هنا استجب كقول الأصوليين الأمر قول القائل استعلاء افعل فقيل افعل كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ أية لغة كانت وكذا هنا وكذا صرح صاحب الكشاف بأن الفعل كناية عن فعل خاص وهو كثير في القرآن فهذه الرواية تؤيد كون آمين بمعنى الأمر وترد قول من قال إنه اسم المعنى المصدري ولما كان معنى افعل استجب لما ذكرنا من أنه كناية عن فعل خاص إذ لا وجود

---

(١) غنى زاده.

(٢) وجهه أن تلك الكلمات كونها أسماء لألفاظ الأفعال باعتبار دلالتها وهي باعتبار ذلك لا تكون محكوماً عليها وكونها محكوماً عليها باعتبار كونها أسماء لا نفسها لا يجدي نفعاً فالاعتراض قوي والجواب غير جلي.

(٣) أحدهما أنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن يبنى على الضم لأنه منادى مفرد معرفة والثاني أن أسماء الله تعالى توقيفية كذا نقله صاحب اللباب وللقائل أن يقول إنه لما ورد في الحديث الشريف يكون مسموعاً من الشرع والقول بأنه اسم الله مبني على ذلك ولعل هذا القائل لا يسلم كونه مبنياً على الفتح.

للعام إلا في ضمن الخاص كان شاملاً للدعاء الذي بصيغة النهي كشمول استجب في مثل قولنا اللهم لا تعذبنا ولا تزغ قلوبنا ولا تهلكنا ولو قيل إن افعل في هذه الرواية علم جنس لكل طلب كفعل ويفعل لكل ما ينبي للمفعول من الفعلين أو بصيغة الخبر كرحم الله كان شموله بالدعاء الوارد بصيغة النهي أظهر كشمولها[1] لكل نفي ونهي كما صرح به شراح الكافية وآوى إليه صاحب المرآة في بحث الأمر.

قوله: (بني على الفتح كائن) هذا متضمن دعاوى ثلاثة بناؤه والبناء على الحركة والبناء على الفتح من بين الحركات قوله **(لالتقاء الساكنين)** علة للبناء على الحركة دون السكون ولا يكون علة على اختيار الفتحة لأن مثبت العام لا يثبت الخاص والقول بأنه علة لاختيار الفتحة أيضاً لأن الفتحة تناسب ما يدفع بها وهو السكون يعارضه أن الكسرة تناسب ما يدفع بها وقد اشتهر أن الساكن إذا حرك حرك بالكسر على أنه يحتاج في إثباته إلى هذه المقدمة فلا يثبت إثباته البناء على الحركة وجه اختيار الفتح للخفة في لفظ يكثر استعماله جداً ووجه بنائه شبهه بالفعل بحسب المعنى ولم يتعرض لهما لظهورهما ولانفهامهما من كلامه إما البناء فمن التعبير باسم الفعل المشعر بشبهه به وإما الفتح فمن قوله كائن والقول بأن وجه الحركة أيضاً مستفاد منه لا يضر إذ العلة مصححة والاطراد ليس بشرط وأسماء الأفعال لا محل لها من الإعراب عند المحققين على ما نقله ابن مالك والجمهور على ما نقله ابن هشام وهو المختار عندهما وقال الدماميني هذا مذهب الأخفش كذا قيل وجه كونه مختاراً هو كونها بمعنى الفعل وإن قلنا إنها أسماء ألفاظ الأفعال مع أن المختار عند المحققين أنها أسماء معاني الأفعال وقيل إنها مرفوعة المحل على الابتداء وفاعلها ساد مسد الخبر كما في أقائم الزيدان وقيل إنها منصوبة المحل بأفعال محذوفة على مفعول مطلق والأقرب إلى القبول هو الاحتمال الأول فإن في الأخيرين إشكالاً[2] قوياً كما بين في كتب النحو وحكمها حكم أفعالها في التعدي واللزوم غالباً ولا علامة للمضمر المرتفع بها من علامة التأنيث والتثنية والجمع بل مفرد مذكر دائماً وإنما قيد بغالباً فإن آمين بمعنى استجب المتعدي ولم يسمع لآمين مفعول ثم تكلموا في آمين فقيل إنه أعجمي معرب هامين لأن فاعيل كقابيل وهابيل ليس من أوزان العرب والأشبه أنه من أوزان العرب فإن أصله أمين بوزن كريم فأشبع فصار أمين بالمد فعلم أن قول من قال إن المد أصل والقصر فرع ضعيف بل الصواب عكسه.

قوله: (وجاء مد ألفه) للإشباع ورفع الصوت بالدعاء فإنه أحسن في التضرع والنداء فوزنه فعيل لا أفعيل ولا فاعيل ولا فعييل لأنها ليس من أوزان العرب **(و)** جاء في اللغة **(قصرها)** وهو الأصل لما مر والقول بأنه ليس بمعروف ولم يجيء إلا لضرورة الشعر لا

---

(١) أي كشمول فعل ويفعل.

(٢) خصوصاً في الأسماء التي بمعنى الأمر كلفظ آمين ونزال وتراك فإن كونها محل المرفوع على الابتداء أو منصوبة المحل على المصدرية مع أن معناها إنشاء بعيد جداً.

يضر الأصالة إذ شهرة المد لغرض صحيح وهو رفع الصوت لا يفيد الأصالة إذ لم يوجد له نظير ولا وزن في كلام العرب العرباء وقد يشدد الميم الممدود وروي عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المد صوناً لصلاة العامة عن الفساد لأن معناه القصد لأنه حينئذ جمع آم بالمد اسم فاعل من آم بمعنى قصد كما في قوله تعالى: ﴿آمين البيت الحرام﴾ [المائدة: ٢] الآية بمعنى قاصدي فيكون نصبه حينئذ على الحال من مفعول ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] أي نطلب منك الهداية قاصدي إجابتك كذا قيل[١].

قوله: (قال) أي المجنون العامري المشهور بحب ليلى روي أنه لما أمره أبوه حين قدم مكة أن يتشبث بأستار الكعبة واسأل الله تعالى الخلاص من حب ليلى أخذ بحلقة الباب فقال اللهم منّ[٢] عليّ بليلى فضربه أبوه فبكى قائلاً:

(يا رب لا تسلبني حبها أبداً ويرحم الله عبداً قال آمينا)

بمد الألف وروي أنه لما أنشد هذا البيت بكى أبوه وقال آمينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه عن حبها بعد وهذا البيت شاهد على المد ثم قال مستشهد المجيء قصر ألفه **(وقال)** آخر غير الأول قيل قائله جبر بن الأضبط أو له تباعد عني فحطل إذ دعوته **(آمين فزاد الله ما بيننا بعداً)** فحطل بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء كجعفر اسم رجل والمعنى تباعد عني هذا الرجل المسمى بفحطل إذ دعوته وحق آمين أن يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لأن طلب الاستجابة إنما يكون بعده لكنه قدم اهتماماً بالإجابة أو لمحافظة الوزن وهو الظاهر وقيل الرواية فيه المد أيضاً وما[٣] هنا محرف وهو هكذا تباعد عني فحطل وابن أمه فأمين زاد الله ما بيننا بعد أو لم يلتفت إليه المصنف إذ ما اختاره هو المشهور.

قوله: قال ويرحم الله عبداً قال آميناً المصراع للمجنون العامري وهذا مصراع أخير من أبيات ثلاثة هي قوله:

يا رب إنك ذو من ومغفرة بيت بعافية ليل المحبينا
الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا والنائمين على الأيدي مكبينا
يا رب لا تسلبني حبها أبداً ويرحم عبداً قال آمينا

حكي أن أباه عيره على حب امرأة من العرب ولامه بافتضاحه به بين الناس ونصحه بأن يزور بيت الله ويحج ويتوب عن حب ليلى فلما وصل الكعبة أخذ حلقة الباب فأنشد هذه الأبيات.

قوله: وقال آمين فزاد الله ما بيننا بعداً أوله تباعد عني فطحل إذ سألته قال الجوهر فطحل بفتح الفاء علم رجل ونقل الطيبي رحمه الله عن الزجاج إذ لقيته بدل إذ سألته وحق آمين التأخير عن قوله فزاد الله لأنه دعا وطلب الاستجابة يكون بعده إلا أنه قدم للاهتمام والمبالغة والمحافظة للوزن وآمين بعد تمام هذه السورة لطلب استجابة الدعاء لأن القارىء داع بإهدنا وعن الحسن أنه لا يقول الإمام آمين بل يقوله المأموم.

---

(١) ابن صدر الدين. (٢) من أمر من من يمن كمد يمد. (٣) أي ما ذكر هنا نسخه.

قوله: (وليس من القرآن وفاقاً) وكتبه في المصحف بدعة لا يرخص به بل يؤدب كاتبه وما نقل في بعض الكتب لا ينبغي نقله كما في التيسير إنها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتداد المصنف به قال وفاقاً فلا حاجة إلى ما قيل إنه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد بل لا وجه له لأنه يشعر بعدم الإجماع قبل عصر مجاهد وهو خلاف ما قيل من أن عدم قرآنيته مما اتفق عليه الأمة وصار مجمعاً عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرآنيته لأنه لم يكتب في الإمام ولم ينقل أحد من نقله القرآن من الصحابة والتابعين أنه قرآن فعلى هذا قول مجاهد يشبه خرق الإجماع فكيف يقال إنه محمول على إجماع من بعد عصر مجاهد.

قوله: (لكن يسن ختم السورة) أي سورة الفاتحة **(به)** فاللام فيها للعهد الخارجي لكن للاستدراك فإنه لما نفى كونه قرآناً أوهم ذلك أن لا يحسن ختم السورة به وهذا خلاف ما تعارف من السلف دفعه بقوله لكن يسن.

قوله: (لقوله عليه السلام علمني جبرائيل عليه السلام آمين) أي أن أقوله فالتعليم لقوله لا لنفسه وفي الكشاف موافقاً لكتب الحديث لقنني به بدل علمني وهذا الحديث رواه البيهقي وغيره والنقل بالمعنى لا يساعد إذا كان لفظ الحديث الشريف مضبوطاً معلوماً وهنا كذلك قوله لقوله تعليل لكونه سنة ويجوز أن يكون تعليلاً أيضاً لكونه ليس من القرآن لقوله **(عند فراغي من قراءة الفاتحة)** فإنه صريح في أنه ليس منها وإذا لم يكن من سورة الفاتحة فلا يتوهم من غيرها لأن ختم السور به غير سورة الفاتحة غير مشروع فلا يتوهم كونه جزءاً من غير الفاتحة وفيه دليل على جواز إطلاق الفاتحة على سورة الفاتحة **(وقال)** أي جبرائيل عليه السلام **(أنه)** أي آمين **(كالختم على الكتاب)** أي المكتوب وجه الشبه هو أنه يمنع الدعاء من فساد الخيبة كما أن الختم يمنع الكتاب من فساد التغيير وظهور ما فيه لغير أهله وبعبارة أخرى أنه لا يعتد بالدعاء بدونه كما أن الكتاب لا يعتد به إذا لم يختم هذا أي كون ضمير قال لجبرائيل هو المناسب للسوق وقيل إنه للنبي عليه السلام لأنه معطوف بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام فإن معناه لأنه قال عليه السلام فحاصل المعنى لأنه قال النبي عليه السلام: «علمني جبرائيل» الحديث وقال أيضاً عليه السلام في حديث آخر: «أنه كالختم» الخ قيل[1] وقال الشيخ المحدث ذكره السيوطي في تخريجه أي قال النبي عليه السلام في حديث آخر ثم قال روى الخبر الأول البيهقي وغيره والثاني أبو داود في سننه

قوله: أنه كالختم على الكتاب قال الطيبي رحمه الله روينا عن أبي زهير النميري قال: قال رسول الله ﷺ لرجل الخ. في المسألة أوجب إن ختم فقيل بأي شيء قال بآمين قال أبو زهير آمين مثل الطابع على الصحيفة أخرجه أبو داود كما أن الختم على الكتاب يمنع من ظهور ما فيه على غير المكتوب إليه وهو فساده كذلك الختم في الدعاء يمنعه من الفساد الذي هو الخيبة.

---

(١) سيالكوتي.

انتهى. فعلى هذا ضمير قال متعين للنبي عليه السلام وقد رجح هذا القائل كونه لجبرائيل فحينئذٍ في رواية المص نوع تعقيد إذا لظ ولقوله عليه السلام قال مولانا خسرو وقال الزيلعي لم أجده هكذا وفي الدعاء لابن أبي شيبة من رواية أبي ميسرة أحد كبار التابعين قال جبرائيل اقرأ النبي عليه السلام فاتحة الكتاب فلما قال: ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قال له قل آمين وروى أبو داود عن أبي زهير قال آمين مثل الطابع على الصحيفة وروى ابن مردويه عن أبي هريرة مرفوعاً آمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين انتهى. فعلى هذا إسناد المصنف هذا إلى علي رضي الله تعالى عنه دون النبي عليه السلام فيه خلل ظاهر إلا أن يقال هذه رواية وما ساقه المصنف رواية أخرى والله تعالى اعلم بما هو الصواب والأحرى.

قوله: (وفي معناه قول علي رضي الله تعالى عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده) وقد سبق أن ابن مردويه روى هذا عن أبي هريرة مرفوعاً فلا حاجة إلى ما قيل هذا الموقوف في حكم المرفوع وإنما قال في معناه لأن بينهما فرقاً من وجه وهو أن هذا يدل على أن الختم من جانب رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وذلك يدل بظاهره على أن الختم من جانب العبد[1] الداعين وإن احتمل كونه من قبل الله المجيب للمضطرين وأيضاً أن آمين شبه في هذا بالخاتم وفي ذلك شبه بالختم نفسه وجه الشبه حينئذٍ أنه كما أن من أعظم شأنه إذا وقع كتاب أحد عنده من صك أو محضر ووضع عليه خاتمه يصير ذلك سبباً لنفاذه وقبوله كذلك آمين إذا قاله العبد بعد الدعاء كأنه وضع عند رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين ولا قبول فوقه ولا سرور فيما سواه ووجه الشبه بين آمين وبين الختم من جانب العبد قد مر توضيحه ولما كان الفرق بهذا الوجه ظاهراً قال وفي معناه ووجه كونه في معناه إنه كالختم على كلا التقديرين سواء كان من جهة العبد أو من جانب الرب.

قوله: (يقوله الإمام) أي في كل صلاة **(ويجهر به في الجهرية)** هذا مذهب الشافعي وتخصيص الذكر بالإمام لقوله ويجهر به وإلا فالإمام والمأموم والمنفرد سواء في قول ذلك واختار المصنف أن الجهر لا يسن للمقتدي في الجهرية وهو قول الشافعي في الجديد وفي قوله القديم يؤمن المقتدي جهراً أيضاً وعن مالك في أحد قوليه إنه لا يسن التأمين للمصلي أصلاً كذا نقله البعض[2] عن العلماء وفي شرح الوجيز أنه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلاة أو فيها أن يقول عقيبها آمين بعد سكتة لطيفة ليتميز القرآن عن غيره ويستوي في استحبابها الإمام والمأموم والمنفرد ويجهر بها الإمام والمنفرد في الجهرية تبعاً للقراءة لحديث وائل المذكور انتهى فحينئذٍ تخصيص الذكر بالإمام ليس في محله إلا أن يقال إنه

---

(١) شهاب.

(٢) وما روي أن النبي عليه السلام قال لرجل قد ألحّ في سؤاله أوجب إن ختم فقيل بأي شيء قال بآمين وكذا ما روي في حديث آخر إذا دعا أحدكم بدعاء فليختمه بآمين فإن آمين في الدعاء مثل الطابع في الصحيفة فهو يدل على أن الختم من جانب العبد وإن الداعي ينبغي أن يؤمن من دعاء نفسه كما يؤمن دعاء غيره فإنه من جملة أسباب الإجابة.

رواية عن الشافعي وعندنا يؤمن الإمام والمأموم سراً في الجهرية وكذا يسن للمنفرد سراً والتفصيل في كتب الفقه.

قوله: (لما روي عن وائل بن حجر أنه عليه السلام كان إذا قرأ ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قال آمين ورفع بها صوته) هذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي والدارقطني وصححه ابن حبان ووائل بهمزة بعد الألف يليها لام وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم المعجمة ابن ربيعة الحضرمي من الصحابة كان أبوه من أقيال اليمن أي ملوكها فإن الملك عندهم يسمى قيلاً ووفد على النبي عليه السلام واستقطعه أرضاً فأقطعه إياها وقال عليه السلام هذا سيد الإقبال وله مع معاوية قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله وأكرمه وتوفي في عهده وأجاب أصحابنا عما ذهبوا إليه بأنه عليه السلام جهر بها للتعليم ثم خافته.

قوله: (وعن أبي حنيفة أنه لا يقوله) هذه الرواية وجهها أنه هو الداعي ولأن قوله عليه السلام إذا قال الإمام ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] فقولوا آمين قسمة فينافي الشركة وإليه ذهب الإمام مالك لكن هذه الرواية عن إمامنا غير مشهورة **(والمشهور أنه يقوله** لكن **يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل)** لأنه ذكر فيستحب الإخفاء كسائر الأذكار والدليل ما رواه[1] عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل ابن غنم من مشاهر الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين **(وأنس بن مالك)** رضي الله تعالى عنهما لكن الزيلعي قال لم أجده عن واحد منهما **(والمأموم يؤمن معه)**.

قوله: (لقوله عليه السلام) هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه **(إذا قال الإمام** ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]) أي في الصلاة الجهرية **(فقولوا)** أي المأمور كما هو الظاهر أو أي الإمام والمأموم (آمين) الأمر هنا للندب فإنه لو كان للوجوب لكان علينا لا لنا كما قيل في قوله تعالى: ﴿فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢].

قوله: (فإن الملائكة تقول آمين فمن رافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه) دليل على مجموع الدعوى من أن المأموم يؤمن مع الإمام إما على تأمين المأموم فبعبارة النص وإما على تأمين الإمام فبدلالة النص إذ الإمام بالمغفرة المذكورة بموافقة تأمينه تأمين الملائكة أحق وبإحراز تلك الفضيلة أليق ويؤيده ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إذا أمن الإمام فآمنوا فإن من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه» أي من الصغائر ما سوى حقوق العباد وقيل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الإمام والمأموم جميعاً ولا يخفى إنه تكلف وقيل ويمكن أن يقال إن تأمين الإمام قد علم مما سبق وهذا ضعيف إذ الدليل المسوق لإثبات المدعي هذا الخبر الشريف فلا بدّ من دلالته على تأمين الإمام وطريق دلالته عليه ما ذكرناه على ما ثبت في الأصول وتلقاه العقول وروى محيي السنة في تفسيره الحديث الشريف هكذا إذا قال الإمام ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قولوا آمين

---

(١) أي الإخفاء عن النبي عليه السلام بالتأمين.

فإن الملائكة تقول آمين وإن الإمام يقول آمين فمن وافق تأمينه الحديث فحينئذٍ لا إشكال أصلاً لكن المص اختار ما أخرجه الشيخان لقوته ولرجحانه فلا جرم أنه لا بدّ من تطبيقه على المدعي بالتأويل المذكور والمراد بالملائكة العموم[1] حفظة كانت أو غيرها من الملائكة الذين مع المصلي وقيل الحفظة فقط ولا شك أنه تخصيص بلا مخصص بل مع ما ينافي التخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف أهل السماء ثم الظاهر أن المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما وقيل في الإخلاص وقيل في الإجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولا يخفى أن هذه المعاني وإن كانت جيدة في أنفسها لكن لا يلائم مذاق الحديث الشريف حيث قيل إذا قال الإمام ولا الضالين قولوا آمين فإن من وافق الحديث الخ قوله فإن من وافق تعليل للأمر بالقول المذكور ولا ريب في أنه يلائمه اتحاد وقت تأمينهما قيل وإذا انضم الاعتقاد والعمل الصالح كمال الإطاعة وهو التسليم والرضاء بكل ما أراد الله تعالى تحصل سرعة الإجابة كما يشير إليه قوله عليه السلام لعمه أبي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وأنت يا عم إذا أطعته أطاعك.

قوله: (وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه) صحابي مشهور من أصحاب الصفة وفي اسمه الشريف اختلاف كثير يبلغ ثلاثين قولاً والأصح أنه عبد الرحمن وأبو هريرة كنيته وجه تسميته به وقصته مشهورة وقد بينها علي القاري في أوائل شرح المشكاة **(أن رسول الله ﷺ قال لأبي ألا أخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب إنها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته)** وهذا الحديث

قوله: ألا أخبرك الخ، قال محيي الدين النواوي صاحب الروضة ومن الموضوع الحديث المروي عن أبي بن كعب في فصل القرآن سورة سورة وقد أخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني صنعه رجل من أهل عبادان وقال لما رأيت الناس اشتغلوا بالأشعار وفقه أبي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم أردت أن أصنع لكل سورة فضيلة أرغب الناس بها في قراءة القرآن وقل تفسير خلا من ذكر هذه الفضائل إلا من عصمه الله تعالى قال مولانا سعد الدين رحمه الله تعالى وما اشتهر من أئمة الحديث أن الأحاديث الواردة في فضائل السور موضوعة يعنون أكثرها إذ قد صح هذا الحديث وقال الطيبي رحمه الله وفي معناه روينا عن الدارمي عن ثابت بن عجلان الأنصاري أن الله تعالى ليريد العذاب بأهل الأرض فإذا سمع تعليم الصبيان بالحكمة صرف ذلك عنهم يريد بالحكمة القرآن.

---

(١) ويؤيد العموم ما روي أنه عليه السلام قال: فإن من وافق قوله قول أهل السماء كذا نقله ابن ملك في شرح المشارق في شرح حديث إذا امن الإمام الحديث.
هذا خطأ عظيم وذنب جسيم إذ تعمد الكذب على النبي عليه السلام أعظم الكبائر بعد الكفر بالله حتى ذهب محمد الجويني إلى كفره تغليظاً وتهديداً فكيف يطلب به القربة ويرجى منه المثوبة وتأويلهم بأنه كذب له لا عليه فلا يتناول حديث: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» تأويل بارد وعذر فاسد إذ الكذب هنا بمعنى الافتراء وهو يتعدى بعلى فقط لا باللام ودلالة على على المضرة فيما استعمل الفعل به وباللام كلفظ الدعاء وما إذا استعمل الفعل بها فقط فلا دلالة عليها كلفظ الصلاة.

صحيح وليس بموضوع كما توهم وإن أكثر الأحاديث المروية عن أبيّ في فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب للجهالة والغواية وقال رأيت رغبة الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعتها قيل لأبي عصمة من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا فقال إني رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذه حسبة وهم أعظم أصناف من وضعوا ضرراً على أنفسهم وعلى غيرهم لأنهم يرونه قربة ويرجون عليه المثوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليه لزهدهم وصلاحهم ظاهراً قال العراقي في شرح الألفية كل من أودع من تلك تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطىء في ذلك ولكن من أبرز إسناده منهم كالثعلبي والواحدي فهو أبسط لعذره إذا حال ناظره على الكشف عن سنده وإن كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيانه وأما من لم يبرز سنده وأورده بصيغة الجزم فخطأه أفحش انتهى. لعل من لم يبرز سنده إنما لم يبرزه اعتماداً على ذكر المتقدمين لا لجزمه به فكلهم سواء في الخطأ وسببه التقليد وعدم التفحص والمراجعة إلى بيان الأئمة الثقات في بيان الموضوعات قال العسقلاني في النخبة واتفقوا على تحريم الموضوع أي إذا علم أنه موضوع إلا مقروناً ببيان كونه موضوعاً انتهى وأعجب العجائب أن فخر الروم أبو السعود المرحوم قد قلدهم وساق الأحاديث الموضوعة في أواخر السور والعقل من ذلك يتحير قد أوضحنا هذا المرام وإن لم يكن محل التوضيح هذا المقام تبعاً لكبار المحشين من الفهام قوله ألا أخبرك أي مثل هذا الاستفهام لإرادة الاستحضار وتوجيه الذهن إلى ما صدر عن سيد الأخيار وهذا كثير في الأحاديث والأخبار قوله لم تنزل في التوراة والإنجيل والقرآن أي الترتيب للنظر إلى التقدم في النزول مثلها فاعل لم تنزل والتأنيث لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه كقوله تعالى: ﴿وإن تك حسنة يضاعفها﴾ [النساء: ٤٠] الآية قوله قلت بلى يا رسول الله قال مولانا خسرو والذي يقتضيه سياق الكلام أن يقول قال بدل قلت أي قال أبي في جوابه بلى فاحتيج إلى تقدير أي وعن أبي أنه قال قلت بلى انتهى. وهذا لا يلائم صدر الحديث إذ ظاهره أن أبا هريرة أراد حكاية ما وقع في مجلس النبي عليه السلام من المكالمة بينه وبين أبي وأبو هريرة حاضر في المجلس فلا معنى حينئذٍ وروي عن أبي أنه قال قلت بلى وإن لم يكن حاضراً في المجلس فالتقدير لا بدّ في صدر الحديث أيضاً كأن يقال وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال روي أن رسول الله عليه السلام قال لأبي كذا وروي عن أبي أنه قال قلت بلى الحديث والتزامه تكلف وأحسن ما قيل هناك إن قائل قلت أبو هريرة فإنه لما خاطب عليه السلام أبياً بادر أبو هريرة رضي الله تعالى عنه إلى جواب السؤال إما شوقاً لبيانه أو حرصاً لعلمه أو لسكوت أبي عن الجواب مهابة عن أفضل من أوتي فصل الخطاب وفي بعض نسخ المصنف وقع قال بدل قلت والمشهور هو الثاني حتى قيل إن الأولى من تصرف النساخ ثم إن قوله بلى مخالف لما اتفق عليه النحاة من أن بلى إنما يجاب بها النفي لكنه وقع في كثير من الأحاديث ما

يخالفه كما ورد في مسلم أنت الذي لقيتني بمكة فقال بلى فلا يلتفت لما خالفه وإن اعترض عليه في المغني كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن هذا الحديث مثل قوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] قال العارف الجامي في شرح قول ابن الحاجب وبلى مختصة بإيجاب النفي يعني ينقض النفي المتقدم ويجعله إيجاباً سواء كان ذلك النفي مجرداً عن الاستفهام أو مقروناً به كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] انتهى مختصراً والحديث الشريف من هذا القبيل وليس فيه مخالفة لما اتفق عليه النحاة وبلى هنا ينقض النفي الذي بعد الاستفهام أي أخبرت أو تخبر أو أخبر يا رسول الله ذلك نعم ما وقع في مسلم مخالف له فإنه قد يجيء لتصديق الإيجاب مثل نعم على سبيل الشذوذ فمثل هذا في حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلا ينافي الفصاحة قيل ولم يذكر الزبور لأنه يفهم بطريق دلالة النص أن مثلها إذا لم تنزل فيهما فالأولى أن لا تنزل فيه لظهور كونهما أشرف منه وفيه ما فيه إذ لا مانع من نزول سورة مثلها فيه دونها مع كونها أشرف كما أن بعض الخصال الشريفة يوجد في المفضول دون الفاضل واستوضح بما أوتي سليمان عليه السلام مع أنه مفضول ونبينا عليه السلام أشرف وأفضل وقيل لأنه حينئذٍ لم يكن متلوا كتلاوة الثلاثة أو لأنه تابع للتوراة انتهى. وضعفه لا يخفى ووجهه أن الزبور ليس بمشتمل على الأحكام بل هو متضمن للعبر والأمثال والمواعظ والنصائح وسورة الفاتحة مشتملة على أحكام كثيرة كما ستعرفه والإنجيل الأصح أنه مشتمل على الأحكام وأنه ناسخ لبعض أحكام التوراة صرح به المص[1] في أوائل سورة آل عمران قوله قال فاتحة الكتاب إنها السبع المثاني لأنها سبع آيات بالاتفاق وتثنى في الصلاة أو الإنزال إن صح إنها نزلت بمكة مرة ثم نزلت في المدينة مرة أخرى قوله: ﴿والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٨٧] عطف على خبر أن أي سورة الفاتحة هي القرآن العظيم سمي بعض القرآن قرآناً لأنه في الأصل اسم الجنس يقع على الكل والبعض وصار علماً للكل بالغلبة كذا قاله المص في أوائل سورة يوسف ولا يختص هذا بالفاتحة حتى يطلب له نكتة فلا حاجة إلى قول البعض أن تسميتها بالقرآن لتضمنها جميع علوم القرآن ومذاق المصنف أن سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق عليها القرآن لما ذكر لا لتضمن جميع علوم القرآن فإن التزامه في كل ما يطلق عليه بعيد جداً والقول بأن وجه التسمية لا يلزم اطرادها لا يفيد

---

(١) حتى قالوا إنه عدل المص عن عبارة الكشاف وصرح باسم الراوي حيث قال وعن أبي هريرة للإفادة أن المجيب هو أبو هريرة فلا يرد عليه ما أورد على عبارة الكشاف وأما القول بأنه مستلزم لسوء الأدب فهو عين سوء الأدب إذ الخطاب شامل لكل أولي الألباب وتخصيص أبيّ بالذكر في الخطاب لكونه اقرأهم فلما هابه عليه السلام بادر قبله أبو هريرة إلى الجواب أو لحرصه إلى البيان بادر الخ غاية الأمر أنه ح يحتاج إلى تقدير قال أي قال الراوي أبو هريرة قلت وهذا أهون من تقدير وعن أبيّ أنه قال قلت ولعل لهذا قال البعض أقول فعلى ما زعموا لا يكون لعدول المص عن عبارة الكشاف فائدة بل زيادة نغمة طنبور الإيراد لأنه يرد عليه ما لا يندفع بما ذكره قدس سره أيضاً انتهى وأنت تعلم أن نغمة طنبور الإيراد يكون أهون فيه.

أخرجه الإمام محيي السنة بإسناده في معالم التنزيل وقيل حديث رواه مسلم بمعناه اشهر فيكون مؤيداً به.

هنا إذ الاسم بالغلبة لمجموع القرآن كما مر دون البعض والكلام في صحة الإطلاق فلو كان ذلك الإطلاق بما ذكره البعض للزم تحققه في كل موضع اطلق القرآن عليه وأما السبب الذي ذكرناه فموجود في كل موضع قوله الذي مع صلته صفة للقرآن العظيم وقيل الأولى كونه خبراً.

قوله: (وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أتاه ملك فقال له أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفاً منهما إلا أعطيته) بينا أصله بين فأشبعت الفتحة فقيل وهو ظرف زمان بمعنى المفاجأة ويضاف إلى الجملة الاسمية تارة وإلى الفعلية أخرى ويكون العامل معنى المفاجأة فالمعنى وقت حضورنا في مجلس رسول الله عليه السلام فاجأنا وقت إتيان ملك فبينا ظرف لذلك المقدر وإذ مفعول به بمعنى الوقت كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون﴾ [الزمر: ٤٥] أي وقت ذكر الذين من دونه فاجؤوا وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدأ خبر مقدر أي جالس ونحوه فبين مضاف إلى الجملة والمراد بالملك غير جبرائيل لما في مسلم بينا جبرائيل عند النبي عليهما السلام إذ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء فتح ولم يفتح إلا اليوم نزل منه ملك لم ينزل إلا اليوم فسلم وقال الحديث والنقيض بمعجمات صرير الباب ومعنى أبشر صر ذا بشارة وخبر سار فهمزة الأفعال للصيرورة فالأمر في مثل هذا التعجيل المسرة بنورين استعارة مصرحة لسورة الفاتحة وخواتيم سورة البقرة وجه الشبه ظاهر والمراد بخواتيم من قوله تعالى: ﴿آمن الرسول﴾ [البقرة: ٢٨٥] ويؤيده ما رواه في أواخر سورة البقرة وعنه عليه السلام: «أنزل الله آيتين» الحديث قوله لن تقرأ حرفاً منهما الخطاب عام لجميع الأمة في الموضعين وإن كان بحسب الظاهر خطاباً للنبي عليه السلام فقوله أوتيتهما لا ينافي العموم لقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية والإنزال والإيتاء بالنظر إلى الأمة يصحان لأنهم المتعبدون به لن تقرأ حرفاً والمراد به ما سيجيء في أوائل سورة البقرة من قوله لا أقول ﴿الم﴾ [البقرة: ١] حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى قوله إلا أعطيته حال من أعم الأحوال أي لن تقرأ حرفاً منهما في حال من الأحوال إلا حال كونك مأجوراً بثوابه الجزيل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ولذا أطلق الإعطاء إشعاراً بعدم الإحصاء والظاهر أن الضمير راجع إلى الحرف لكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا المجاز شائع في الشرع كقوله تعالى: ﴿ليروا أعمالهم﴾ [الزلزلة: ٦] وقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة: ٧] وهذا كثير في القرآن ومتعارف لدى أهل العرفان.

قوله: (وعن حذيفة بن اليمان) حذيفة بن اليمان العبسي من كبار الصحابة وكان أبوه يسمى محلا فأصاب دماً وهرب إلى المدينة فحالف بني عبد الأشهل فسماه قومه اليمان لكونه حالف اليمانية وهو نسبة إلى اليمن وأصله يمني فعوض عن إحدى يائيه ألفاً ورسم

بغير ياء كما هو معروف في عالم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثني رسول الله عليه السلام عما كان وعما هو كائن إلى يوم القيامة ومات بالمدائن في ست وثلاثين وكان عمر رضي الله تعالى عنه استعمله عليها (**أن النبي ﷺ قال إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة**) وهذا الحديث أسنده الثعلبي وقال العراقي إنه موضوع وقيل إنه ضعيف قوله حتماً أي واجباً **مقضياً** بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى لكن القضاء لعدم كونه مبرماً يرفع قوله في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب والمكتب أيضاً إما حقيقة للاشتراك أو مجازاً في المحل وهو الأرجح وهو المراد هنا وتخطئة المبرد إطلاقه عليه ردت بنقل الثقات إياه كالجوهري والأزهري والمغرب كذا قيل قوله فيسمع الله أي يقبل الله تعالى قوله أربعين سنة ثم يعود إلى ما يشاء الله تعالى عذابهم والتحديد بأربعين سنة مفوض علمه إلى الشارع إن ثبت صحة الحديث قيل ففيه إشارة إلى أن القضاء المختوم لا يقبل التغير والتبدل إذ لا راد لقضائه انتهى. وأنت خبير بأن الرفع في الأربعين من قبيل التبدل وحله أن المحو والإثبات جائزان كما نطق به القرآن المجيد.

قوله: في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء قال الجوهري الكتاب الكتبة والكتاب أيضاً والمكتب واحد والجمع الكتاتيب والمكاتب روى الأزهري عن الليث كذلك وعن المبرد أن الموضع المكتب والكتاب الصبيان ومن جعله الموضع فقد أخطأ قال صاحب الكشف والاعتماد على نقل الليث لترجيحه من وجوه ثم حامد الله ما تيسر من حل ما وقع في تفسير سورة الفاتحة بحوله المتين وتوفيقه المعين فالآن أشرع في حل ما في تفسير سورة البقرة مستعينا بالله ومتوخياً منه أن يعصمني عن الخطايا ويهديني بلطفه إلى طريق الحق والصواب وهو يقول الحق ويهدي السبيل اللهم أخلص نيتي في أمنيتي هذه ووفقني أن اجعل تعبي فيها خالصاً لوجهك الكريم اللهم بك اعتصم وأقول.

سورة البقرة

مائتان وثمانون وسبع آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

(سورة البقرة مدنية) بالاتفاق والاصطلاح المشهور المستقر أن المدني ما نزل بعد الهجرة وإن نزل بغير المدينة فنزول قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ [البقرة: ٢٨١] الآية في حجة الوداع يوم النحر لا ينافي كونها مدنية فلا حاجة إلى الاستثناء وكون هذه الآية آخر آية نزلت قد صرح به المصنف هناك فلا وجه لإنكاره ومن تمشى على اصطلاح غير هذا فيحتاج إلى الاستثناء ونظائره كثيرة كما ستسمعه من المصنف في أوائل السور وقد ورد في الخبر الصحيح أنه قال عليه السلام: «من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه» كما صرح به المصنف في آخر السورة فلا وجه للقول بأنه استكره سورة البقرة وينبغي أن يقال السورة التي ذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام: «السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها» فإن الخبر الناطق بصحة اطلاق سورة البقرة راجح لما روي في البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنها ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو مرجح بالراوي ومخرجه على أن الحديث المذكور لا يدل على كراهة ذلك الإطلاق لعدم النهي فيه وأما نقل البعض من أن البيهقي وغيره عن أنس رضي الله تعالى عنه مرفوعاً لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذا القرآن كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا فإسناده ضعيف حتى أن ابن الجوزي ادعى أنه موضوع وإن رده ابن الحجر بأن البيهقي رواه بسند صحيح موقوف على عليّ رضي الله تعالى عنه وأنت خبير بأن حديث البخاري راجح كما صرح به في أصول الحديث مع أن الموقوف لا يعارض المرفوع والحديث المذكور أولاً مما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى فلا يقاومه ما رواه البيهقي وإن سلم صحته وأما القول بأنه مكروه في ابتداء الإسلام تجافياً عن طعن المشركين ثم نسخ بعد ظهور شوكة الإسلام فضعيف إذ التاريخ غير معلوم على أن سورة البقرة نزلت في المدينة كما دل عليه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها وقد ظهرت حينئذٍ سطوع الإسلام وشوكة الأنام قيل وقد أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة أن المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزئون

بها فنزلت: ﴿إنا كفيناك﴾ [الحجر: ٩٥] الآية ثم بعد سطوع نور الإسلام نسخ النهي عنه فشاع من غير نكير وورد في الحديث بياناً لجوازه انتهى. ولا يخفى أن النكير بعد عصر النبي عليه السلام فكيف يقال إنه شاع من غير نكير على أن كون الحديث بياناً لجوازه يصلح أن يكون قرينة لكون النهي تنزيهياً فلا نسخ وأسماء السور توقيفية ثابتة بالأحاديث كما في الإتقان فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول بيانها فقال ولما كانت قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولا يخفى أن فيها حكاية أغرب منها قوله **(وآيها)** آي بالمد والتخفيف جمع آية أو اسم جنس كتمر وتمرة ومعناها لغة وشرعاً وبيان اشتقاقها سيبينها المصنف في قوله تعالى: ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ [البقرة: ٣٩] الآية.

قوله: (مائتان وسبع وثمانون آية) هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين وأربع وثمانون عند الشاميين كذا قيل وذكر آية لمجرد التأكيد كقوله تعالى: ﴿ذرعها سبعون ذراعاً﴾ [الحاقة: ٣٢] والظاهر أن البسملة آية مستقلة جزء من السورة عند الشافعي فهي إحدى آية من مائتان وسبع وثمانين آية كما اختاره المصنف وفي اللباب قال ابن العربي سمعت بعض أشياخي يقول فيها ألف أمر وألف نهي وألف حكم وألف خبر وهي مائتان وستة وثمانون آية وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة وخمسة وعشرون ألفاً وخمسمائة حرف انتهى.

قوله تعالى: الٓمٓ ﴿١﴾

قوله: (﴿الٓمٓ﴾ وسائر الألفاظ) أي هذا مزج غير مستحسن فالأولى أن يقال ألم وسائر الألفاظ من عند نفسه بعد قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾.

قوله: (التي يتهجى بها) التهجي والهجاء بوزن كساء بمعنى وهو على ما في القاموس

سورة البقرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ﴿الم﴾ [البقرة: ١] وسائر الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التي تتركب منها الكلم في الأساس معلم هجاء الحروف وتهجيتها وتهجاها وهو يهجوها ويتهجاها يعددها وقيل لرجل من قيس أتقرأ القرآن فقال والله ما أهجو منه حرفاً أي لا أقرأ ومن المجاز فلان يهجو فلاناً هجاء يعد معائبه وفي الصحاح يقال هجوت الحرف هجواً وهجيته وتهجيته كلها بمعنى قال الأزهري الهجو والهجاء القراءة ونقل هجأت الحروف مهموزاً وهجيته وتهجيته بهمز وتبديل وفي الحواشي التهجي تعداد حروف الهجاء بأساميها نحو ألف باء تاء قال صاحب الكشف وهذا هو المناسب المطرد في العرف والباء في بها لتضمين التهجي معنى الإتيان أي يؤتى بها يهجوه وقيل بل هي للصلة دلالة كما تقول الخشب الذي يضرب به على حذف المفعول بلا واسطة والمعنى يتهجى بها الحروف أي يتعدد وحملها على التضمين أي يؤتى بها مهجوة سهو لأن ذلك في المسميات لا الأسماء

تقطيع الكلمة بحروفها أي تجزيتها بتعداد حروفها المركبة هي منها بذكر أسامي تلك الحروف كزيد فإذا أردت الهجاء قلت زاء ياء دال فهذا التقطيع تهجئة وهجاء بذكر أسامي

هذا ما قاله السعد التفتازاني رحمه الله وقال الشريف الجرجاني رحمه الله وفيه بحث لأن التهجي لو كان بمعنى عد الحروف مطلقاً لكان الباء صلة دالة على قياس قولك عددت الحروف بأساميها لكنه ليس كذلك بل بمعنى عد الحروف بأسمائها فإن الحروف إذا عدت ملفوظة بأنفسها لم يكن ذلك تهجياً وعلى هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها بأساميها فلا تتعلق الباء صلة وآلة ولا يقال تهجيتها بأسمائها إلا إن جرد التهجي عن التقييد بالأسماء وجعل بمعنى عد الحروف مطلقاً أو ضمن معنى الإتيان وكلاهما خلاف الأصل فجاز الحمل على الثاني وإن كان الأول أظهر وأما قوله مهجوه فمعناه مهجوه لمسمياتها أقول ما ذكره من الطعن مبنى على ما ذكر في الحواشي وأما ما نقل من كتب اللغة المعتبرة كالأساس والصحاح فوافق لما حققه مولانا سعد الدين رحمه الله فلا وجه للطعن في قوله مع رصانة مبناه على أن ذلك صحيح أيضاً وإن كان معنى التهجي عد الحروف بأسمائها لوقوع مثل ذلك في مواقع من كلام الذي أعجز لبلاغته مصاقع الخطباء كقوله تعالى: ﴿ولا تنابزوا بالألقاب﴾ [الحجرات: ١١] ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه﴾ [الأنعام: ٣٨] والمصنف رحمه الله بين أولاً أن هذه الألفاظ من أي نوع من أنواع الكلم ثم بين ما هي موضوعة له ثم ذكر وجه مراعاة اللطيفة في تسمية هذه الأسماء دون سائرها من الأسامي ثم وجه وقوعها في فواتح السور فقال أسماء مسمياتها الحروف الخ. أي مسمياتها الحروف الوحدان التي هي عناصر الألفاظ مستعملة كانت أو مهملة وخص الكلم بالذكر لعدم الاعتداد بالمهملة.

قيل: قال ابن جني في سر الصناعة حيث قال فيه كل حرف يقرأ أوله حرف تسمية لفظه بعينه ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم وإذا قلت ألف فأول الحروف التي نطقت بها همزة ولما لم يمكن الواضع أن يبتدىء بالألف التي هي ساكنة أدغمها باللام قبلها متحركة ليمكن الابتداء بها فقالوا لا بزنة ما فلا تقل كما يقوله المعلمون لام ألف فإنه خطأ وخص اللام بالدعامة لأنهم توصلوا بها للنطق بلام التعريف بأن جعلوا قبلها الهمزة التي هي أختها فتوصلوا باللام لضرب من المعاوضة بين الحرفين فالألف التي هي أول حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة انتهى وقال ابن فارس في كتابه فقه اللغة يزعم قوم أن العرب لا تعرف الحروف بأسمائها والدليل على ذلك ما حكاه عن بعض العرب أنه قيل له أتهمز إسرائيل فقال إني إذا الرجل السوء لأنه لا يعرف من الهمز إلا الضغط والعصر ويرموه أنهم أهل مدر ووبر ومنهم من يعرف الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفهما كالأعراب انتهى فقول الزمخشري ومن تبعه هنا إلا الألف مخالف لكلام ابن جني فإنها عنده اسم الهمزة والألف اللينة اسمها لا التي يعبر عنها المتعلمون بلام ألف كما سيأتي فاللطيفة تامة بلا توجيه والهمزة صفة لها لأنها تسهل وتبدل وذلك كالعصر لها وليس اسماً مستحدثاً كما قيل وذهب غيره إلى أن الألف اسم اللينة إلا أنها أبدلت همزة لتعذر الابتداء بها وهو المراد بالاستعارة هنا فاللطيفة جارية فيها باعتبار أصلها ولم تتخلف اضطراراً انتهى ولا يخفى عليك أن ما قاله الزمخشري قول الجمهور قال سيبويه أصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفاً وهي الهمزة والألف والهاء وساقها إلى آخرها على ترتيبها في المخارج انتهى وإن كلام ابن جني

حروف الكلمة من حيث إنها حروفها وأما التعداد بالإشارة أو بذكر أسماء العدد أو بالتلفظ بأنفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجئة فما وقع في الأساس من أن الهجاء تعداد الحروف[١] فإن حمله على تعدادها بأساميها بقرينة شهرته في ذلك يكون موافقاً لما ذكر في القاموس وإن حمل على ظاهره يكون معنى مغايراً لما في القاموس ويلزم منه كون التهجي تعداد الحروف إما مطلقاً أو بأنفسها وهذا مخالف لما اشتهر من أن الهجاء والتهجئة تعداد الحروف بأسمائها الدالة عليها نعم إن التهجئة له معنى آخر قال في الأساس وقيل لرجل من قيس أتهجو القرآن فقال والله ما أهجو منه حرفاً ومن البين أن القراءة هنا غير مناسب إذ قوله: ﴿الم﴾ وسائر الألفاظ إلى قوله أسماء يأبى عنه ويجيء أيضاً بمعنى تعداد الحروف بأنفسها كما هو الظاهر من كلام الأساس وهذا أيضاً لا يلائم كلام المص لما ذكرنا وادعى السيد قدس سره أن التهجي تعديد الحروف بأساميها فلا بدّ من ذكر بها من تضمين معنى الإتيان أي يؤتى بها مهجوة أو تجريد عن بعض المعنى أي عن التقييد بالأسماء وكون التهجي عبارة عن تعداد الحروف مطلقاً ورد بأن هذا بعيد إذ لا بدّ من اعتبار لفظ المسميات ولا دليل عليه وبدونه لا يستقيم المعنى إذ المهجو المسميات لأنفسها نختار الشق الأول قوله لا دليل عليه ممنوع إذ ظهور الفساد قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل عليه كنار على علم والحمل على التجريد لا كلام عليه فإنه شائع في كلام البلغاء والحكماء وفي كلام الله تعالى ذلك أن تقول إن ذكر بها للتأكيد ولو حمل التهجي على تعداد الحروف مطلقاً فالباء حينئذٍ تكون صلة والمعنى الألفاظ التي تعد دانت بها على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف وإقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به لاستغني عن اعتبار التضمين أو التجريد أو التأكيد لكنه خلاف الاستعمال وإن سلم إنه موافق للغة فالاحتمال الأول هو الراجح المعول عليه إذ العرف راجح على اللغة كما صرح به صاحب المرآة لكن كلامه في حاشيته هنا لا يلائم لما ذكره هناك وتفسير التهجي بتعداد الحروف يقتضي أن يكون مفعوله داخلاً في مفهومه فقولهم هجوت الحروف محمول على التجريد أو على التأكيد أيضاً والقول بأن المفعول بلا واسطة

على ما نقله القائل هنا من أن الهمزة وصف لها وليس اسماً مستحدثاً كما قيل ٧ مخالف لما نقله بعض المحشين من أن الهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني انتهى والظاهر أن لا بزنة ما ليس اسماً معتبراً عند الجمهور فضلاً عن لام ألف وإلا لكان أسامي حروف الهجاء تسعة وعشرين ولم ينقل عنهم وأن الأصل أن الألف المتحركة حقها أن يقال أمزة قلبت همزته هاء كما صرح به شارح الجزري فحينئذٍ وإن كان أسامي الحروف المقطعة تسعة وعشرين لكنه في الجملة يفهم من كلامهم بخلاف ما إذا انضمت لا بوزن ما إليها فصارت تسعة وعشرين ولا يخفى عليك أن كلامهم هنا مضطرب غير منضبط والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب.

---

(١) يقال هجوت الحروف وتهجأ بها ناقصة ومهموزة أي عددتها بأساميها.

محذوف ضعيف ثم كون التهجي صفة للفظ أي متهجي بكسر الجيم وصفة للحرف نفسه أي متهجي بفتح الجيم وكونه صفة لاسمه الذي يتهجى به لا يقتضي كون الحرف الجار بعده مذكوراً لما عرفت أنه داخل في مفهومه كما أن نفس الحرف داخل فيه أيضاً لما ذكرناه آنفاً فظهر ضعف ما قيل[1] من أنه إذا وصف به اسمه الذي به التهجي فلا بدّ من توسيط الحروف وذكره فضلاً عن أن يكون زائداً محتاجاً إلى التأويل فإنه بناء على الغفول عن دخوله في مفهوم التهجي بناء على العرف بل على اللغة والكلام مع من ادعى دخوله فيه وإن أراد القائل عدم دخوله فيه كما زعم البعض فلا كلام فيه لكن ظاهر كلامه إشكال على من ادعى زيادته بناء على دخوله في مفهومه.

قوله: (أسماء) أي لا حروف كما يوهمه كون مسمياتها حروفاً وأما نفي كونها أفعالاً فلا حاجة إليه وأنت تعلم أن معنى التهجي إذا كان تعداد حروف الكلمة بأساميها فلا بد من التجريد في التهجي لذكر أسماء بعده كما لا بد منه بالنظر إلى ذكر بها وإلا لا يكون الكلام مفيداً لانتفاء فائدة الخبر حينئذٍ ولازمها.

قوله: (مسمياتها الحروف) أي حروف المباني التي ليس لها معان فلا تكون إلا مفردة وأما الحروف المعاني التي هي إحدى أقسام الكلمة سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام أو مركبة كمن وعن فلا يتركب منها الكلم بل يتركب منها الكلام.

قوله: (التي ركبت منها الكلم) أي فيما تكون مركبة وأما الكلم البسيطة كأكثر الحروف الجارة كما مر فلا تركيب فضلاً عن أن يتركب منها وتقديم كلمة من في الكشاف لما أوهم الحصر وإن أمكن التوجيه بأنه للاهتمام عدل المصنف عنه وآخرها من ركبت احترازاً عن ذلك الوهم فإن الكلم كما يتركب منها وهي أجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة الحاصلة من اجتماع الأجزاء وهي جزء صوري والدليل على كون الهيئة معتبرة في الكلم قول النحاة الفعل ما دل بهيئته وضعاً على أحد الأزمنة الثلاثة فلا وجه لأن يقال إنهم أرادوا بتركيب الكلام تركيبها من أجزاء مسموعة مترتبة في السمع كيف لا والحروف ما لم يعتبر معها هيئة لا يكون كلمة قولهم في التركيب المقابل للإفراد أنه أريد بالجزء الجزء المسموع المترتب في السمع يؤيد اعتبار الهيئة في الكلم من حيث إنه كلم لا عدم اعتبارها فيها بخلاف كونها مفرداً ومركباً فإن المعتبر فيها الأجزاء المسموعة وشتان ما بين كون الكلام كلما وبين كونها مفردة أو مركباً ثم المراد من الحروف التي ركبت منها الكلم الحروف التي من شأنها أن يتركب منها الكلم بناء على أن قضية يتركب ممكنة عامة[2] فهي أسماء للحروف باعتبار وقوعها في الكلام وبالنظر إلى كونها مبسوطة متفرقة وحذف قيد المبسوطة المذكورة في الكشاف روما للإيجاز ولأن في ذكرها مع التركيب نوع تنافر وأيضاً المراد بالكلام المعنى اللغوي أي ما يتلفظ به مفرداً كان أو مركباً موضوعاً كان أو مهملاً بل

---

(١) شهاب.

(٢) فيه رد للعصام.

٣٠٦ ـــــــ

يدل على أن كل داخل فيه من المحدود ولا يدل على أن كل خارج عنه ليس من المحدود فكأنه قال لدخولها في حد الاسم الجامع والمانع المتفق عليه حيث أجمع النحاة على جامعيته ومانعيته فلا يتوقف معرفة كونه حداً على معرفة كون تلك الألفاظ أسماء فلا دور.

قوله: (واعتوار ما يختص به) وفي القاموس اعتوروا الشيء تداولوه فكان كلاً من التعريف والتنكير وغيرهما يأخذ هذه الألفاظ على التعاقب ولم يكتف بالدليل الأول للمبالغة في بيان اسميتها بتعاضد الأدلة ولتأكيد ذلك زاد الاعتوار ويفهم من القاموس أن الاعتوار متعد بنفسه واستعمال النحاة بعلى إما لتضمنه معنى التعاقب أو لحمله عليه لأنه بمعناه مآلاً فالمعنى هنا واعتوار ما يختص به أي بالاسم إياها أو عليها على حذف المفعول صريح أو غير صريح والمصنف اختار الثاني تبعاً للنحاة والأول هو اللائق بالاختيار عند الثقات.

قوله: (من التعريف) أي من أداة التعريف مثل الصاد والضاد كذا **(والتنكير)** مثل قرأت ضاداً على الاستطالة **(والجمع)** نحو اجتمع الميمات في قوله تعالى: ﴿وعلى أمم ممن معك﴾ [هود: ٤٨] بلا شائبة تكلف قول المص في سورة الحجر: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] الآية. وقيل الحواميم السبع جمع حم كما ورد في الحديث ولأبعد أن يكون من هذا القبيل **(والتصغير)** مثل حويم وكويم وهكذا.

قوله: (ونحو ذلك) من التوصيف مثل الألف المقصورة كذا والإسناد إليه نحو الواو حرف علة والسين من الحروف المهموسة والإضافة مثل واو الجمع وألف التثنية كذا والنسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالإمالة والتفخيم وفيه ضعف فإنهما يجريان في الفعل اتفاقاً وفي حروف النداء أيضاً عند أبي علي والزمخشري إلا أن يقال إنهما من الخواص الإضافية أي بالقياس إلى الحرف مطلقاً ولا يضر جريانهما في حرف النداء لأنه مع كونه مختلفاً فيه نادر ملحق بالعدم ولعل لهذا عدهما صاحب الكشاف من الخواص وقدمهما على باقيهما والسر فيه أن المقصود دفع توهم حرفية هذه الألفاظ لوقوع إطلاق الحرف عليها حتى اشتبه بعض الخواص كأصحاب الخليل فضلاً عن العوام فذكر الخواص مطلقاً حقيقياً أو إضافياً ولما كان هذا الاختصاص مجمعاً عليه لا يتوقف معرفة ذلك الاختصاص على معرفة أن هذه الألفاظ أسماء كما مر توضيحه في الدليل الأول فلا دور أيضاً.

قوله: (عليها) متعلق بالاعتوار ووجه ذكر علي قد مر توضيحه وتوجيهه.

قوله: (وبه صرح الخليل) هو ابن أحمد البصري سيد أهل العربية في استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه وأخذ العلم من أبي عمرو بن العلاء أحد القراء المشهورين **(وأبو علي)** أيضاً من كبار أئمة النحو واسمه حسن بن أحمد الفارسي قال سيبويه قال الخليل يوماً لأصحابه كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول كاف باء فقال إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال: أقول كه به بدون ذكر الهاء في التلفظ وإنما يكتب مثلهما بالهاء على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وذكر أبو علي في كتاب الحجة في ياسين وإمالة يا أنهم قالوا يا زيد في النداء فأما الواو

وإن كان حرفاً قال: فإذا كانوا قد أمالوا ما لا يمال من الحروف من أجل الياء فلأن يميلوا الاسم الذي هو ياسين أجدر ألا يرى أن هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها كذا في الكشاف فقوله ألا يرى أن هذه الحروف أسماء تسامح منه بقرينة حمل الأسماء ولو قال ألا يرى أن هذه الألفاظ أي يا من ياسين وسين وأمثالهما أسماء لكان سالماً عن المسامحة ولله در المصنف حيث قال آلم وسائر الألفاظ التي يتهجى بها أسماء ولم يقل ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] وسائر الحروف فلو قال ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] وسائر الألفاظ أسماء لما يلفظ بها من الحروف التي يتركب منها الكلم لكان أسلم من التكلفات الكائنة فيما اختاره ثم معنى ما يلفظ بها الحروف الملفوظة وذكر الباء وتركها متساويان في الاستعمال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى فكأنه قيل هنا أسماء لما يلفظ أي الحروف المبانية فالضمير في بها راجع إلى ما والظرف قائم مقام الفاعل نحو مر بزيد فحينئذٍ يكون قوله: ﴿ما يلفظ بها﴾ كناية عن حروف المباني فإنها هي الملفوظ بها حقيقة في تراكيب الكلام ومفرداته إذ التلفظ بزيد تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة وأما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فمجاز إذ الهيئة غير ملفوظة ولا مسموعة والتلفظ بالمجموع المعروض للهيئة عين تلفظ مفرداته والتغاير الاعتباري لا يفيد كونه ملفوظاً آخر غير مفرداته والقول بأن الملفوظ حقيقة وإن كانت حروف المباني لكن هذه الحقيقة مهجورة ألا يرى إلى قول النحاة الكلمة لفظ ولا ريب في أن الكلمة هي مجموع الحروف وتلفظ المجموع هو المجاز المتعارف بل الاصطلاح مدفوع بأن قوله ألا يرى أن هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها قرينة قوية على أن المراد هو المعنى الحقيقي الأصلي لا المجاز الاصطلاحي إذ تلك الأسماء ليست إلا تلك أسماء كل واحد لا المجموع المركب وبهذا البيان يندفع ما يتوهم من أن ذكر العام وإرادة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج إلى قرينة ولا قرينة هنا انتهى. لما مر من أنه لا ملفوظ حقيقة إلا ذلك مع ملاحظة قوله أسماء لما يلفظ بها والمراد بالكناية المعنى اللغوي فينتظم المجاز ولما خفي على بعض المحشين هذا التحقيق قال بعد ما أورد على هذا المعنى أبحاثاً[1] أربعة فالصواب أن يراد بما يلفظ بها ما يصير ملفوظاً بهذه الأسامي أعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الأسامي وهو بحسب المفهوم وإن تناول ما سوى الحرف الأول من حروف الأسماء لكن اشتهار الأسماء لأوائلها قرينة لكون المراد أوائلها انتهى ولا يخفى ما فيه إذ فيه مخالفة الاستعمال المشهور من أن الباء صلة وأن الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الخالي عن ذلك التكلف.

قوله: (وما روى ابن مسعود) رضي الله تعالى عنه استئناف جواب سؤال مقدر أي وما ذكر وإن دل على اسميتها لكن ما روى ابن مسعود يعارض ما ذكر **(أنه عليه الصلاة والسلام قال)**.

قوله: (من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول

---

(١) التي اشرنا إلى دفعها في أثناء التقرير كما لا يخفى على الناظر النحرير.

﴿آلم﴾ حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف) أي من قرأ حرفاً من القرآن بالترتيل وتدبر معناها أو عن قلب حاضر ولو لم يقدر على تأمل معناه[١] وأراد بالحرف ما يتحقق في ضمن ما سمي قرآناً أو بعض قرآن إذ حروف المباني لا يسمى قرآناً في العرف أو أراد بها حرفاً من القرآن على نية كونه قرآناً ولا يبعد أن يقرأ حرفاً فقط وأن يجازى بعشر أمثالها وإن لم يسم ذلك قرآناً في العرف ولا يترتب عليه حكم كحرمة مس الجنب وجواز الصلاة وهذا هو المناسب للترغيب فله حسنة فيه إطناب للتقرير ولمزيد التمكن في الذهن وإلا لكفي أن يقال فله عشر أمثالها والمراد بالحسنة العمل الصالح على ما قيل والحسنة الثانية عامة لها ولغيرها بمنزلة الكبرى بناء على أن اللام للاستغراق والمعنى والحسنة تجازى بعشر أمثالها تفضلاً قوله: لا أقول ﴿آلم﴾ حرف ولا أقول إن لقارئه عشرة حسنة بل أقول ألف حرف يجازى قارئه بعشر ولام حرف كذلك وميم حرف كذلك قيل وقال أبو عمرو الداني في كتاب العدد أنه على صورة الكلم في الرسم دون اللفظ ألا ترى أن صورة ﴿آلم﴾ في الكتابة على ثلاثة أحرف وهي في التلاوة تسعة أحرف فلو كانت الكلمة إنما تعد حروفها على حال استقرارها في اللفظ دون الرسم لوجب لقارىء آلم تسعون حسنة فلذا قال إنها ثلاثة أحرف ولقارئها ثلاثون حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت أن حروف الكلمة إنما تعد على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى. وأورد عليه صاحب مصاعد[٢] النظر أن العامل إنما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقارىء يثاب على نطقه بالحروف سواء كتب أم لا تبت ما يكتب في الرسم أم لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه أحد فإن ثوابه على بعض عمله دون بعض تحكم والذي يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة ولما رسمت ﴿آلم﴾ بصورة كلمة واحدة بين في الحديث أنها ثلاث كلمات فإن المنطوق به أسماء الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن انتهى ويرد عليه أنه يلزم منه أن الثواب الموعود لمن قرأ جار على قراءة كلمة لا على قراءة كل حرف منها مثلاً قراءة ﴿الحمد لله﴾ [الفاتحة: ٢] يجازى بعشرين وهو لا يلائم مقام الترغيب بل المعتبر في عدد الحسنات الحروف المفردة التي هي أجزاء الكلمة فيكون عدد الحسنات في نحو الحمد لله تسعين[٣]. وأما الإشكال الذي أورده فبناء على أن العبرة في ذلك المعبر به دون المعبر عنه مع أن الصواب كون العبرة في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به فكما أن الحسنات في قراءة قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة لعددها كذلك في قراءة قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ بمقابلة حروفه الثلاثة المكتوبة

---

(١) إذا الكتاب في عرف الشرع يراد به القرآن ما لم يصرف عنه صارف.

(٢) البقاعي.

(٣) أخرج الطبراني والبزار عن عوف بن مالك رضي الله تعالى عنه هكذا لا أقول ﴿ألم ذلك الكتاب﴾ حرف ولكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وهذا هو المراد بالرواية الأخرى وعدم قوله عليه السلام والألف في ذلك حرف لما عرف من أول كلامه من أن الألف حرف.

وموافقة لعددها لا مقابلة أسمائها الملفوظة والإلفات الموافقة في العدد إذ الحكم بأن كلاً منها حرف واحد مستلزم للحكم بأنه مستتبع لحسنة واحدة لما عرفت من أن الاعتبار في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل السر فيه أن استتباع الحسنة منوط بإفادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكما أن سائر الكلمات الجليلة لا تفيد معانيها إلا بتلفظ حروفها بأنفسها كذلك الفواتح المكتوبة لا تفيد المعاني المقصودة بها إلا بالتعبير عنها بأسمائها فجعل ذلك تلفظاً بالمسميات مثل القسم الأول ألا يرى إلى ما في الرواية الأخرى من قوله عليه السلام والذال حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفي ذلك في ذلك الكتاب باسميهما مع كونهما ملفوظين بأنفسهما وإلى بعض ما ذكرناه أشار أبو السعود المرحوم نقلناه تأييداً لتزييف ما أورده المعترض على عمرو الداني عليه رحمة الباري فقوله وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه الخ، أي مدفوع بأنه يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها الخ. ولا يراد بها المعنى المراد بالكلمات القرآنية ولا محذور فيه لما عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الداني من قوله إنه على صور الكلام في الرسم دون اللفظ لكن ينبغي أن يكون مراده دون اللفظ الذي لا يراد به المعنى المراد فلا يشمل مثل الألف في رحمن وإسحاق وإسماعيل فإن الألف فيها لا تكتب ويتلفظ بها فيجب أن يتناولها الحسنة الموعودة.

قوله: (فالمراد به) خبر ما في قوله ما روي.

قوله: (غير المعنى الاصطلاحي) أي ما يقابل الاسم والفعل.

قوله: (فإن تخصيص الحرف به) أي بالمعنى الاصطلاحي وهو ما دل على معنى غير مستقل في المفهومية **(عرف مجدد)** أي محدث بعد عصره عليه السلام فلا يراد بالحرف المذكور في كلامه عليه السلام ذلك المعنى حتى يرد الإشكال بأن ما ذكرتم وإن دل على كون تلك الألفاظ أسماء لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فالتعويل على ما في الحديث إذ النفي والإثبات لم يتواردا على شيء واحد فإن ما نفيناه الحرف الذي يقابل الاسم والفعل وما أثبت في الخبر اللطيف الحرف بمعنى اللغوي كما قال: **(بل المعنى اللغوي)** الشامل لجميع أقسام الكلمة ولحروف المباني فلا تعارض إذ المعنى اللغوي العام هو الطرف قال تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾ [الحج: ١١] أي على طرف والحروف المباني أطراف للكلم كما أن الكلم أطراف للكلام المصطلح عليه فإطلاق الحرف على الكلمة حقيقة لغوية كإطلاقه على الحروف المباني وأما كونه مجازاً في الكلمة فاحتمال بعيد اختاره صاحب الإرشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت عمومه لها لغة كما صرح به الجوهري وأما ما ذكره صاحب الأساس من قوله من المجاز هو على حرف من أمره أي طرف فالمراد طرف معنوي والحقيقة طرف حسي.

قوله: (ولعله سماه باسم مدلوله) جواب آخر أي سلمنا أن المراد المعنى المصطلح عليه في الحديث الشريف لكن لا نسلم التعارض إذ إطلاق الحرف عليه حينئذٍ يكون مجازاً بعلاقة الدالية وكون اللفظ اسماً حقيقة وحرفاً مجازاً ليس بمستبعد والقرينة المانعة عن إرادة

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

قلت زيد عالم فالعبرة ما يعبر عنه وهو مدلوله ولا مناقشة في كونه عالماً دون المعبر به وهو زيد نفسه ولا مساس لما روي عنه عليه السلام لكون نفس الألف اسماً ونفس اللام والميم اسماً ولو جرد الكلام عن التعرض لهذا لكان أحسن سبكاً وأتم تحريراً.

قوله: (ولما كان مسمياتها) لما كان الاسم مركباً من ثلاثة أحرف والمسمى حرف واحد منها حاول تعيين المسمى من بين الأحرف الثلاثة فقال: **(ولما كان مسمياتها حروفاً وحداناً)** بضم الواو جمع واحد كركب وركباناً **(وهي)** أي الأسامي المذكورة **(مركبة)** أي من ثلاثة أحرف لئلا يلزم الإجحاف المعرب عن القدر الصالح هذا ظاهر كلام الكشاف حيث قال والأسامي عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة الخ وما قاله الرضي في شرح الشافية وأما أسماء حروف الهجاء والأصوات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوزوا أيضاً وضع بعضها على أقل من ثلاثة نحو باتا انتهى. يخالف ما هو الظاهر من الكشاف ولعل لهذا قال المص وهي مركبة بدون قيد ثلاثة لكن يلزم منه إجحاف المعرب عن القدر الصالح فالأولى أن مثل الباء وإن كان ذا حرفين عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلاثة إذا وقع في التركيب وصار معرباً نحو هذه باء وتاء والاعتبار بحال الإعراب والتركيب وكونه ذا حرفين بدون التركيب من باب الحذف روما للاختصار وإنما كان الظاهر من كلامه ذلك لأنه لما كان المحكوم عليه شاملاً لجميع الأسامي وقد حكم بأن عدد حروف كل منها مرتق إلى الثلاثة كان هذا جزماً يكون الكل ثلاثياً كما لو قيل ثلاثة كما ذكر السيد قدس سره وأما كون معناه إنما ينتهي إليه عدد حروف هذه الأسماء ثلاثة ولا يتجاوزها وبعضها على حرفين ضعيف أما أولاً فلما مر من أن المحكوم عليه شامل لجميع الأسامي وأما ثانياً

قوله: ولما كان مسمياتها حروفاً وحداناً الخ. لما استدل على كونها أسماء دون حروف بصدق حد الاسم عليها واعتوار خواصها عليها أخذ أن يبين وجه جعل المسمى في صدور تلك الأسماء فقوله وهي مركبة إشارة إلى إمكان جعل المسمى في صدر الاسم سواء كان الاسم مركباً من حرفين أو من ثلاثة أحرف فمن هذا تبين أن لفظ الثلاثة الواقعة في عبارة صاحب الكشاف في قوله والأسامي عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة محمول على بيان الواقع لا على الإمكان إذ يكفي في إمكان ذلك التركيب مطلقاً ولو بحرفين قال الإمام قطب الدين الغالي روح الله روحه اعلم أن تصدير الاسم بالحرف المسمى متوقف على ثلاثة أمور أحدها كون المسمى لفظاً إذ لو كان معنى لا لفظاً لم يكن تصدير الاسم به والثاني كون المسمى حرفاً واحداً ليقع في الصدر والثالث كون الاسم ثلاثياً إذ لو كان الاسم حرفاً واحداً كالمسمى اتحد الاسم والمسمى ولو كان اثنين لم يستقم أيضاً لوجهين أما أولاً فلأن الاسم المتمكن لا يكون على حرفين وأما ثانياً فلأن الحرف الثاني إما أن يكون صحيحاً أو معتلاً فإن كان صحيحاً لم يستقم لما مر وإن كان معتلاً فلا يستقيم أيضاً لأنه قابل للتنوين وعند التنوين سقط حرف العلة لاجتماع الساكنين وإذا سقط حرف العلة عاد محذور اتحاد الاسم والمسمى فتعين أن يكون ثلاثياً إذ لا احتياج إلى الزيادة في هذا المعنى أقول لا يتوهم من قوله فتعين أن يكون ثلاثياً إن اشتراط الثلاثة لأجل إمكان تصدير الاسم بالمسمى لأن كلامه صريح في أن اشتراط الثلاثة لكون هذه الألفاظ أسماء متمكنة لا لامتناع التصدير في المركب من حرفين.

فلأن الارتقاء إذا استعملت بحرف إلى تفيد دخول ما بعدها فيما قبلها وأما ثالثاً فلأنه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فالأحسن ما ذكرناه من التوفيق بين كلامي الكشاف والرضي نعم إذا كان الاسم مركباً من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدر الاسم ولا يتوقف ذلك إلى التركيب من الثلاثة وعن هذا جعل قدس سره قيد الارتقاء إلى الثلاثة بياناً للواقع لكن الكلام في صحة تركب الاسم من حرفين.

قوله: (صدرت) أي تلك الأسماء (بها) أي بالمسميات أي جعلت هذه الأسماء مصدرة بتلك المسميات فإن مسمى قاف ق وهو ضد القاف الذي هو اسمه وهكذا فصحة التالي أعني جواب لما موقوفة على تحقق أمور ثلاثة الأول كون المسمى لفظاً أشار إليه بقوله حروفاً وقد صرح به الكشاف فإنه لو لم يكن لفظاً لم يمكن جعله جزءاً من اسمه الذي هو اللفظ فضلاً عن التصدير به والثاني كونه حرفاً واحداً وإلا لامتنع جعله جزءاً أول لأنه حينئذٍ يكون مركباً ولو من جزأين فيكون الصدر جزئه الأول لا المجموع والثالث كون الاسم مركباً فإنه لو لم يكن مركباً بل كان حرفاً واحداً كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى فيمتنع التصدير لكن يرد عليه أن المتبادر من عبارة الشيخين أن يكون الأسماء أولاً مركبة من ثلاثة أحرف كما هو المشهور والصواب ثم يتجه للمسميين طريق إلى أن بدلوا في التسمية على المسمى فإن ما هو في حيز لما لكونه سبباً لا بد أن يتقدم على ما هو في حيز جوابه لكونه مسبباً حين كون القضية لزومية وهنا ليس كذلك إذ التركيب يستلزم التصدير ولا ينفك عنه فلا تقديم والجواب أن التقدم الذاتي كاف في ذلك ولا ريب في تقدم تركب الاسم ذاتاً على التصدير المذكور وإن تحققا معاً زماناً كما حقق مثل ذلك في قول النحاة وضع[1] لمعنى مفرد وقيل ط في الجواب أن قول الكشاف والأسامي مرتق إلى الثلاثة ليس إخباراً عما في الواقع بل عما في قصد المسميين وإرادتهم وكذا قول المصنف وهي مركبة معناه وهي مركبة في قصدهم وإرادتهم انتهى. ولا يخفى عليك أن قصد المسميين لا ينفك عنه قصد التصدير المذكور فإن أراد أن قصدهم مقدم على التصدير زماناً فهو غير مسلم وإن أراد أنه مقدم عليه ذاتاً فلا حاجة إلى اعتبار القيد المذكور وأما الإشكال بأنه يلزم من هذا تأخر الشيء عن نفسه لأن الاسم متأخر عن المسمى زماناً فلو جعل المسمى جزءاً من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخراً زمانياً فمدفوع بأن المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه جزءاً من الاسم متأخر على أن تأخر الاسم عن المسمى ليس لازماً لذاته لتخلفه في بعض المواضع كقوله تعالى: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦] الآية. وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في كلام المصنف إن شاء الله تعالى وقيل والتحقيق في الجواب[2] إن تأخر مجموع الشيء عن الشيء زماناً لا يستلزم تأخر كل جزء

---

(١) حيث قيل الوضع وإن كان مقدماً على الافراد لكنه مقارن له زماناً.

(٢) وأجيب أيضاً بأن المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد منه فالمقدم جنس والمؤخر فرد منه ولا يخفى عليك أن المسمى هو المشخص وتعدده بحسب المحال تدقيق فلسفي لا يعبأ به عند أهل العربية فالجواب ما ذكر في الأصل.

منه عنه زماناً فالمجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم مع أن جزء القديم ليس متأخراً عن القديم انتهى وهذا في التركيب الاعتباري متصور ألا يرى أن مجموع المركب من الواجب والممكن ممكن محتاج إلى العلة مع أن جزئه الواجب ليس بممكن أشير إليه في إثبات الواجب وأما في التركيب الحقيقي فلا يتصور ذلك وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقي.

قوله: (ليكون تأديتها بالمسمى[1] أول ما يقرع السمع) أي علة لترجيح التصدير على غيره فالعلة مرجحة لا موجبة حتى ذهب شراح الكشاف إلى أن اللطيفة التي أشار إليها صاحب الكشاف هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولا ريب أن رعاية اللطيفة وإن كانت كالواجب في نظر البلغاء لكنه في نفسه ليس بضروري واجب فلا يرد الإشكال بأن فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالأقرب من هذه الحالة اللفظ أن يذكر مسميات هذه الأسامي في أواخرها ولا حاجة إلى الجواب[2] بأنه لما كانت هذه المعاني مما يفهم قبل المعنى كيف وهي أجزاء للألفاظ لم تسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى انتهى على أن قوله مما يفهم قبل المعنى لا يعرف وجهه إذ الظاهر أن فهم المسمى بعد تمام الاسم وفهمه الباء في بالمسمى زائدة لأن أدّى يتعدى بنفسه أول ما يقرع خبر ليكون وما موصولة والمعنى ليكون التأدية أول الشيء الذي يقرع السمع أي يضرب به ويصل إليه والقرع إمساس شديد عبر به فإن الصوت إنما يدرك بالقوة السامعة بوصوله إليها وإمساسه بها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الإدراك بالقوة.

قوله: (واستعيرت الهمزة مكان الألف) جواب عن إشكال بأن الألف الساكنة خارجة عن هذه القاعدة الكلية فأجاب بأنه استعيرت أي أقيمت على سبيل العارية الهمزة وهي الألف المتحركة مكان الألف الساكنة لمشابهتها إياها حتى قيل إنه كالهواء إذا هب يكون ريحاً وإذا سكن قيل هواء فساكنها سمي ألفاً ومتحركها همزة فيكونان متحدين ذاتاً ومختلفين اعتباراً فبينهما مشابهة تامة فلذا استعيرت مكانه والاستعارة

قوله: واستعيرت الهمزة مكان الألف يريد بيان وجه عدم مراعاة تلك اللطيفة في وضع اسم الألف من بين سائر أسماء التهجي ومخالفته لما عداه في الوضع على ذلك الوجه المخصوص وذلك أن مسمى الألف هو مدة ساكنة قبلها فتحة ولما تعذر وضع هذه المدة في صدر اسمها لتعذر الابتداء بالساكن استعاروا الهمزة فوضعوها مكان تلك المدة الساكنة يفهم من كلامه هذا أن لفظ الألف حقيقة في هذه المدة والمفهوم من كلام ابن جني أنه حقيقة لغوية في الهمزة واستعماله في هذه المدة مجازاً وحقيقة اصطلاحية حيث قال الألف في الأصل اسم الهمزة واستعمالهم إياها في غيرها توسع وذلك أن الهمزة تصير هذه المدة إذا أتي بها في آخر الاسم ولما غلب استعمال الألف في هذه المدة أهمل ما وضع عليها.

---

(١) وفيه بحث يعرف بالتأمل فليتأمل وجهه إن كون المسمى هو المشخص مثل كون القرآن مشخصاً كما قرر صاحب التوضيح فإن تم ذاك تم هذا وإلا فلا. (ط منلاخسرو).

(٢) عصام.

بالمعنى اللغوي[1] هذا إذا أطلق على الساكنة التي هي المدة كأوسط قال كما هو المقرر في علم التجويد قيل وأما إذا أطلق على المتحركة التي هي الهمزة فقد روعي فيه التصدير المذكور انتهى وهذا قليل الجدوى إذ الكلام في الألف الساكنة دون المتحركة على أن إطلاقه على المتحركة ليس بمتعارف عند أرباب التجويد حتى قالوا إن الألف ليس له مخرج محقق.

قوله: (لتعذر الابتداء بالساكن) قال في المواقف هل يمكن الابتداء بالساكن قد منعه قوم للتجربة وجوزه آخرون قال قدس سره في شرحه لا خلاف في أن الساكن إذا كان حرفاً مصوتاً أي حرفاً مداً لم يمكن الابتداء به إنما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فلما كان الألف حرفاً مصوتاً جزم المصنف بتعذر الابتداء بها ولما كان للواو والياء حالة أخرى غير كونهما مدتين روعي فيهما التصدير المذكور فإن قيل تنتقض هذه الكلية فإنها اسم ولم يصدر بمسماه قلنا الكلام في الأسماء الأصلية والهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني كذا قيل ويلزم منه إهمال البلغاء في تسمية الهمزة فالأولى أن يقال إن الهمزة أصله أمزة قلبت الهمزة هاء فصار همزة وسره أنهم لما استعاروا للألف همزة فإنما أرادوا اسماً خاصاً للهمزة لم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة بلا تكرار في التسمية اختاروا في التسمية أمزة ثم قلبوها هاء كما قلبوا في إياك هياك ولعل مراد ابن جني بأنه اسم مستحدث أي أنه بالهاء اسم محدث وإلا لزم الإهمال المذكور وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكن فيه محافظة القاعدة والسلامة عن الإهمال المذكور.

قوله: (وهي) أي الأسامي المذكورة **(ما لم يلها العوامل)** أي لم يدخلها الولي هنا بمعنى الاقتران سواء كان بالتقدم أو التأخر لا بمعنى الوقوع بعده إذ العوامل متقدمة لا متأخرة والولي يعم الحقيقي كالعوامل اللفظية والحكمي كالعوامل المعنوية وأيضاً الولي هو الأصل وقد يفصل بين العامل والمعمول بشيء كالجملة المعترضة والعوامل جمع عامل لا عاملة.

قوله: (موقوفة) أي ساكنة وسكونها سكون وقف لا بناء لأنها معربة لكنها **(خالية عن الإعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة إياه)** الأسماء التي يختلف آخرها باختلاف العوامل قبل التركيب للنحاة فيها أقوال ثلاثة مبنية على السكون وهذا مختار ابن مالك وليست مبنية ولا معربة وهذا مختار البعض وذهب بعضهم إلى أنها معربة بمعنى قابلية الإعراب واختاره المصنف حيث قال موقوفة مع قوله لكنها قابلة للإعراب فللمعرب معنيان

---

(١) وأكثر المحشين حمل كلامه على أن الألف مشترك بين الساكن والمتحرك حتى قال الفاضل التفتازاني والشريف الجرجاني أن الألف اسم يتناول المدة والهمزة ورده بعض المحشين بأن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل والاشتراك المعنوي يستلزم عدم كون الحروف تسعة وعشرين ولك أن تقول قول العلامة ابن الجزري. فألف الجوف واختاها وهي. حروف مد للهواء تنتهي. ثم لأقصى الحلق همز هاء صريح في أن الألف اسم للساكن فقط وأن لا مخرج له محقق والهمزة لها مخرج محقق والظاهر أن مراد المصنف ذلك.

أحدهما هو المتصف بالإعراب بالفعل مفعول أعربت الكلمة لفظاً أو تقديراً والثاني مقابل المبنى سواء اتصف بالفعل أو كان من شأنه ذلك كما إذا وقع في التعداد قبل التركيب وتلك الأسماء قبل التركيب معربة بالمعنى الثاني غير معربة بالمعنى الأول فبين المعرب بالمعنى الثاني والمبني تقابل العدم والملكة فلا يجوز ارتفاعهما وبينه وبين المعرب بالمعنى الأول تقابل التضاد لكون مفهوميهما وجوديين ولذا جاز ارتفاعهما وبين المعرب بالمعنى الأول وبالمعنى الثاني عموم وخصوص مطلقاً فالعام هو المعنى الثاني.

قوله: (ومعرضة له) اسم مفعول من التعريض أي مستعدة له بمنزلة عطف تفسير لما قبله.

قوله: (إذ لم تناسب مبنى الأصل) استدلال على كونه معرضة للإعراب أي تلك

قوله: إذ لم يناسب مبنى الأصل هذا اختيار منه أن المعربات قبل توارد العوامل عليها معربات أيضاً وهذا بحث فيه اختلاف النحاة فعند ابن الحاجب أنها مبنية حيث قال المبني ما ناسب مبنى الأصل أو وقع غير مركب فقوله أو وقع غير مركب إدراج للمعربات التي لم يلها العوامل في قسم المبنى وعند البعض أنها معربة واختاره صاحب الكشاف حيث قال فإن قلت: من أي قبيل من الأسماء أمعربة أم مبنية قلت بل هي أسماء معربة وإنما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد مقتضيه وموجبه والدليل على أن سكونها وقف وليس ببناء إنها لو بنيت لحدى بها حد وكيف وأين ولم يقل صاد قاف نون مجموعاً فيها بين الساكنين أتي بحرف الإضراب إشعاراً بأن هذا محل فيه دقة وتأمل ولهذا أجمل في السؤال أولاً وفصله ثانياً قال في المفصل المعرب الذي يختلف آخره باختلاف العوامل أي من شأنه أن يختلف فأمثال زيد وعمرو وقبل التركيب يصدق عليها هذا التعريف فتكون معربة فسكونها سكون وقف لا سكون بناء ولا يلزم الجمع بين الساكنين وهذا مفتقر في المعربات التي وقف عليها لا في موضع المبنيات ولذا بني أين وكيف على الحركة تجنباً عن الجمع المحذور منه وإنما قلنا في وضع المبنيات لجواز ذلك في المبنيات بعد الاستعمال فإنه يجوز الوقف على أين وكيف ويغتفر الجمع بين الساكنين في الوقف لعروضه وقال الزجاج هذه الحروف تجري مجرى الأسماء المتمكنة والأفعال المضارعة التي يجب لها الإعراب وقال أجمع النحويون أن هذه الحروف مبنية على الوقف بمعنى أنك تقدر أن تسكت على حرف وتجمع بين الساكنين كما بني العدد على السكون وقال القطب أجاب صاحب الكشاف بأنها معربة وذلك لأنهم عرفوا المعرب بأنه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه أنه يختلف العوامل في أوله بالفعل ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل وإلا لزم أن يكون الاسم في حالة واحدة معرباً فزيد في قولك جاء زيد ليس بمعرب لأنه لم يختلف العوامل في أوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل بل المراد أنه لو اختلف العوامل في أوله لاختلف آخره والاسم قبل التركيب كذلك فيكون معرباً قطعاً ثم قال القطب فإن قلت القول بأنها معربة ينافي القول بأنها لا يمسها إعراب لفقد موجبه فنقول الإعراب يطلق على معنيين أحدهما أن يختلف آخره باختلاف العوامل وعلى هذا فالأسماء في حال عدم التركيب كما أنها معربة يمسها الإعراب لأنها تصدق عليها أنها تختلف آخره باختلاف العوامل والآخر الحركة الإعرابية وقد نبه عليه باستعمال الإعراب في مقابلة السكون والحركة الإعرابية لا يلحق الاسم إلا بعد عروض معنى من

الأسماء ونحوها معربة بمعنى أنها صالحة للإعراب لأنها لم تشابه مبنى الأصل مع انتفاء التركيب وكل ما هذا شأنه فهو معرب بالمعنى المذكور وأما كونه معرباً بمعنى كونها اسم مفعول من قولك أعربت فلا نزاع في ذلك فإن ذلك لا يحصل إلا بإجراء الإعراب على آخر الكلمة بعد التركيب كما مرت الإشارة إليه هذا دليل لمي وقوله **(ولذلك قيل ص وق مجموعاً فيها بين ساكنين)** برهان أن توضيحه هو أن الأسماء المذكورة ومثلها لو كانت مبنية ولم تكن معربة اصطلاحاً ولم يكن سكونها سكون وقف لما جوزوا فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا في البناء لكن تجويزهم في ص ونحوه يدل على أنهم يجعلونها معربة وسكونها سكون وقف فإنهم جوزوا التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير حدة.

قوله: (ولم يعامل معاملة أين وهؤلاء) أي معاملة هذه الأسماء المبنية حيث لم يبن منها على السكون مع خفته حذراً عن لزوم الجمع بين الساكنين فعلم أنها معربة اصطلاحاً قبل التركيب وأن سكونها للوقف لا للبناء وجه جواز التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير حدة لكونه على شرف الزوال فيكون بمنزلة العدم وأما سكون البناء فلازم ولا يخفى عليك أن تلك الأسماء قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متواصلة أو متفاصلة فإن الوقف قطع الكلمة عما بعدها إما لضرورة التنفس أو لتحسين اللفظ أو لعدم ما يوجب الوصلة في التركيب كما أفاده قدس سره وإنما قيل إنها قبل التركيب في حكم الوقف إذ الوقف حقيقة لا يكفي فيه مجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضي وليس كل إسكان وقفاً لأنه للوقف من سكتة بعد الإسكان انتهى. ودليل القول وهو أنها مبنية على السكون لشبهها بالحروف في كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا يسمى عنده بالشبه الإهمالي ولا يخفى ضعفه إذ المراد بالمناسبة تضمن الاسم معنى المبنى الأصل وشبهه له أو وقوعه موقعه وغير ذلك كما فصل في المفصل ودليل من ذهب إلى أنها ليست معربة ولا مبنية بل هي واسطة بينهما أنها ليست معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية لسكون آخرها في حال الوصل وما قبله ساكن وليس في المبنيات ما هو كذلك ولا يخفى ما فيه أما الأول فلأنه يدل على أنها ليست معربة حقيقة على كونه اسم مفعول من أعربت الكلمة ولا نزاع فيه وإنما النزاع في كونها معربة بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا ينفي ذلك وأما الثاني فلأنه يفيد كون تلك الأسماء معربة اصطلاحاً ولا يخفى أنه بعد ما أحطت بما ذكرناه خبراً تعلم أن النزاع كالنزاع اللفظي بناء على الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الموافقة لما هو الصواب أحب وأنسب وأيضاً أن هذا اختلاف

المعاني هو الفاعلية أو المفعولية أو الإضافة ومقتضى حدوثها العامل فلا يحصل الإعراب حينئذٍ إلا بعد التركيب مع العوامل وهو المراد بقوله في المفصل الاسم لا يستحق الإعراب إلا بعد العقد والتركيب ولهذا اكتفوا في الإعراب الاسم لعدم مناسبة ما لا تمكن له وحصر الزمخشري في المفصل سبب البناء في مناسبة ما لا تمكن له وذهب ابن الحاجب وغيره من المتأخرين إلى أنها قبل التركيب مبنية حتى عرف المعرب بأنه المركب الذي لم يشبه مبنى الأصل وجعل المبنى قسمين ما ناسب مبنى الأصل أو وقع غير مركب.

ليس له ثمرة مليحة وحمل بعضهم كلام المصنف على أنه ليس بصريح في كون تلك الأسماء معربة بالمعنى المذكور وهو خارج عن الإنصاف وسلوك إلى طريق الاعتساف ولما فرغ من بيان أحوال الأسماء شرع في بيان حال المسمى فقال: **(ثم إن مسمياتها)** وإنما قدم بيان حال

قوله: ثم إن مسمياتها الخ. يريد بيان وجه افتتاح السور بهذه الأسماء فالضمير في منها في قوله بطائفة منها راجع إلى الألفاظ المذكورة التي هي أسماء الحروف لأنها هي التي افتتحت السورة بها لا بمسمياتها التي هي الحروف الوحدان وإن كان المكتوب في الأوائل نقوش المسميات الظاهر أن الألف واللام في السورة في قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجي والمراد بها سور البقرة لا للاستغراق لأن من سورة القرآن ما لا يفتح بطائفة منها مثل صادق نون ويحتمل أن يكون للعهد الذهني احتمالاً مرجوحاً والسر في كتبه سور المسميات مع أن اسم السورة هو هذه الأسماء لا المسميات وكان القياس أن يقع ما في الكتابة مطابقاً لما في اللفظ على ما هو قاعدة الكتابة ما بينه صاحب الكشاف حيث قال فإن قلت فما بالها مكتوبة في المصحف على صور الحروف أنفسها لا على صور أساميها قلت لأن الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت أن يلفظ بالأسماء ويقع في الكتابة الحروف أنفسها عمل على تلك المشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح وأيضاً فإن شهرة أمرها وإقامة السن الأسود والأحمر لها وأن اللافظ غير مستهجاة لا يحلى بطائل منها وأن بعضها مفرد لا يخطر ببال غير ما هو عليه من مورده أمنت وقوع اللبس فيها وقد اتفقت في خط المصحف أشياء خارجة عن القياسات التي بني عليها علم الخط والهجاء ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان لاستقامة اللفظ وبقاء الحفظ وكان اتباع خط المصحف سنة لا تخالف قال عبد الله بن درستويه في كتابه المترجم بكتاب الكتاب المتمم في الخط والهجاء خطان لا يقاسان خط المصحف لأنه سنة وخط العروض لأنه يثبت فيه على ما أثبته اللفظ ويسقط عنه ما أسقطه تم كلامه أراد بقوله وأيضاً الخ أنه لما لم ينسبه في هذه الفواتح أن المراد هو التلفظ بالأسامي اختير في الكتابة ما هو أوجز وأخف وهو صور المسميات وعلل عدم الاشتباه بأمور ثلاثة الأول بشهرة أمرها والثاني بعدم الفائدة في التلفظ بها من غير أن يكون التلفظ على طريق تعداد الحروف بأسمائها والثالث يكون بعضها بحيث لا يخطر ببال أحد غير مورده الذي هو أي ذلك البعض عليه أي غير مورد الذي ذلك البعض المكتوب على حرف واحد وارد على ذلك الملفوظ الذي هو الاسم فإنه إذا كتبت في أول السورة ق أو ص أو ن هكذا مفردة على صورة المسمى لا يلتبس على أحد أن المراد بها أساميها وهي قاف وصاد ونون مركبة كل منها بثلاثة أحرف حيث لا يتردد في أن المراد بها صيغ أمر واقعة على حرف واحد أم غير ذلك فلما لم يلتبس أوثر ما ما هو أخصر وأخف على الكاتب على أن بعضاً من خط المصحف خارج عن قانون الكتابة وقياس على ما قال عبد الله بن درستويه قال ابن الأنباري عبد الله بن درستويه كان أحد النحاة المشهورين والأدباء المذكورين قال في كتاب صنفه في هذا الفن اعلم أن كتابة المصحف مثبتة بخط واحد على الأحرف السبعة وهي تنقسم إلى ما يوافق القياس وإلى ما لا يوافقه بل يتلقى بالقبول لأنها سنة واجبة الاتباع لأنه رسم زيد بن ثابت رضي الله عنه آمين رسول الله ﷺ وإنما خالفه لحكمة بليغة ومعرفة خفية ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ملك يوم الدين﴾ فإنه كتب بلا ألف ولا يجوز إثباتها لأن إثباتها يؤدي إلى مخالفة من قرأ بغير ألف وكذلك قوله تعالى: ﴿في غيابة الجب﴾ [يوسف: ١٠] كتبت بالتاء من غير ألف

الأسماء لأنها دالة عليها ومرتبة الدال من حيث إنه دال مقدم وإن كان المدلول مقدماً وجوداً أو لأن مسمياتها لها بحث طويل الذيل فينبغي التأخير وإيراد ثم للتنبيه على ذلك.

قوله: (لما كانت عنصر الكلام) أي ما يتكلم به قليلاً أو كثيراً فالمراد بالكلام المعنى اللغوي والعنصر أصل الشيء ومادته أي لما كانت مادة الكلام التي يتركب هو منها فهي جزء مادي له والجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية (و) قوله **(بسائطه التي يتركب منها)** عطف تفسير له والمراد بالكلام ما هو ذو جزأين أو أجزاء فلا إشكال بالكلام الذي بني على حرف واحد مثل الحروف الجارة والعاطفة أو القضية مهملة وإياك والظن بأن المسميات هي حروف المباني من حيث إن الكلام مركب منها فإنها مسميات مطلقاً كما مرت الإشارة إليه.

إذ لو ثبتت لبطلت قراءة من قرأ بالوحدة ولو كتبت غيابة بالهاء لبطلت قراءة من قرأ بالجمع إلى هنا كلامه أقول كتابة ملك بغير ألف يؤدي إلى مخالفة من قرأ مالك بألف وكذا قراءة غيابة الجب بغير ألف يؤدي إلى بطلان قراءة من قرأ غيابات بالجمع فيعود المحذور منه فلعل الوجه فيه إن في حذف الألف يمكن أن تشبع الفتحة ويتولد من إشباعها الألف بخلاف إثباته فإن مع وجود الألف في الكتابة لا وجه للقراءة بلا ألف وكذا لو كتبت غيابة بالهاء خرجت كتابة غيابة عن إمكان قراءة غيابات بالجمع لأن التاء يجب أن تكتب في جمع المؤنث السالم طويلة لا يكتب على صورة الهاء المدورة فلو كتبت في المفرد على صورة الهاء وأريد القراءة بالجمع بإشباع فتحة الباء لكانت الواقع في الجمع هاء وهذا غير جائز في الجمع فطولت التاء في غيابت لتحتمل كتابة القراءتين ومن الأشياء الخارجة عن قياس الخط أنه يكتب رحمت بتاء طويلة فإنه وقع في مصحف الإمام كذلك وقد وقع أيضاً والليل بلام واحدة على صورة واليل قال القطب رحمه الله في تقرير كلام الكشاف سؤالاً وجواباً تقرير السؤال أن قاعدة الخط أنه إذا سمي بأسماء الحروف يكتب على صورة الأسماء لا على صور الحروف فلا بد أن يكتب بصورة ياسين لا بصورة يس فلو كانت الفواتح أسماء للسور وجب أن تكون على صورة الأسماء فلم تكتب على صورة المسميات فإن ألم لا يكتب على صورة ألف لام ميم ويكتب على صورة الحروف وأجاب بثلاثة أجوبة الأول لا شك أن الكلم مركبة من الحروف واستمرت العادة إذا تهجيت وكتبت أن تلفظ بأساميها ويكتب بالحروف كما أن ضرب مركب من حروف منه ره به وإذا تهجيت تلفظ بأساميها ويقال ضاد راء باء وإذا قيل للكاتب اكتب ضاد يكتب الحرف نفسه وهو ضه لا اسمه وهو ضاد وإذا قيل اكتب الراء يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من الحروف وكان يلفظ بالأسماء ويكتب بالحروف عمل في هذه الفواتح على هذه الطريقة وهي أن يلفظ بالأسماء فيقال ألف لام ميم وتكتب بالحروف فيكتب ألم وهذا قياس أسماء الحروف على سائر الكلم الجواب الثاني أن أسماء الحروف إذا سمي بها إنما تكتب على صور الأسماء لئلا يؤدي إلى الالتباس فإن اسم ياسين يلتبس بليس وليس واسم ألف لام ميم بألم وألم إلى غير ذلك وههنا وألم أمور أربعة أمنت وقوع اللبس فيها الأول شهرة أمر هذه الفواتح فإنها تمنع اللبس الثاني أقامت السن الأسود والأحمر على قراءتها الثالث أن اللافظ لو لم يهتج بها ولا يقول ألف لام ميم بل يقول ألم لا يحلى بطائل أي لا يظفر بفائدة الرابع أن بعضها مفرد لا يخطر ببال إلا ما ورد عليه فلا يقال صه بل صاد الجواب الثالث وإليه الإشارة بقوله وقد اتفقت أي ولئن سلم أن ذلك ليس على قاعدة الخط لكن خط المصحف مستثنى من

قوله: (افتتحت السور بطائفة منها) والقضية الشرطية اتفاقية لا لزومية فإن كون المسميات عنصر الكلام سبب في الجملة فإن في سببية الشرط لا يعتبر التمامية صرح به الشارح النحرير في شرح التلخيص وفيه مناقشة لفظية وهي أن البسملة جزء من السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور بطائفة منها وجوابه سهل عليك واللام في السور للعهد والجنس دليل عليه أي افتتحت السور المعهودة وهي تسع وعشرون سورة والطائفة أقلها ثلاثة وقيل واحد أو اثنان كما صرح به المص في أوائل سورة النور فإن أريد المعنى الأول هنا فالكلام إما محمول على التغليب أو المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة منها إذ الواقع في بعضها منها واحد مثل ﴿ق﴾ [ق: ١] و ﴿ن﴾ [القلم: ١] وفي بعضها اثنان فصاعداً إلى الخمس والاثنان مثل ﴿حم طسين﴾ وإن أريد بها المعنى الثاني فلا إشكال أصلاً وإن أريد المعنى الثالث وهو إطلاق الطائفة على اثنين فصاعداً فيندفع بعض الإشكال والضمير في بطائفة راجع إلى الأسماء إذ هي المفتتح بها وليس فيه تفكيك الضمائر المحذور لظهور القرينة عليه كذا قال أكثر المحشين ودليلهم هو أن المراد افتتاح القراءة والمسميات إنما وقعت في افتتاح الكتابة انتهى وقد عرفت في أول البحث أن المراد المعبر عنه دون المعبر به فالمعبر عنه هو المسمى الذي يترتب على قراءته الثواب الموعود فلذا يجازى قارىء ﴿الم﴾ بثلاثين حسنة دون تسعين وافتتاح القراءة التي يترتب عليها الأجر الجزيل إنما هو بالمسميات وكلام المصنف في الأبحاث الآتية ملائم لكون مرجع الضمير المسميات لا سيما قوله في تصوير المعنى حيث قال والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف أو المؤلف منها كذا فالأحسن أن ضمير منها راجع إلى المسميات.

قوله: (إيقاظاً[1] لمن تحدى بالقرآن) أي إرادة إيقاظه إذ الإيقاظ بالفعل إنما يتحقق

قواعد الخط كما ذكر في كتاب الكتاب المتمم في الخط والهجاء والكتاب الثاني بمعنى الكتابة أي كتاب الكتابة إلى هنا كلامه أقول ما ذكر في الكشاف من وجوه إلا من اللبس ثلاثة وهي ما وقع في حيز أن في المواضع الثلاثة لا أربعة فإن قوله وإقامة السن الأسود والأحمر لها ليس وجهاً برأسه بل هو عطف على شهرة على سبيل التفسير لكن ظن القطب رحمه الله قوله وإقامة الخ وجهاً آخر فربع الوجوه. قال الطيبي رحمه الله قوله إن اللافظ بها وقوله وإن بعضها مفرد معطوفان على شهرة أمرها وقال مولانا سعد الدين رحمه الله قوله وأن اللافظ عطف على شهرة فوقع أن المفتوحة مع اسمها وخبرها في موقع اسم أن المكسورة أقول يلزم من هذا دخول حرف على حرف مثله إذ يكون التقدير وإن أن اللافظ وهو غير جائز اللهم إلا أن يقال لا يلزم جواز وقوع المعطوف حيث يقع المعطوف عليه كما في رب شاة وسخلتها حيث لا يجوز رب سخلتها لأن رب لا يليها إلا نكرة ويجوز زيد لقيت غلامه ورجلاً صالحاً ولا يجوز زيد لقيت رجلاً صالحاً.

قوله: إيقاظاً لمن تحدى بالقرآن التحدي طلبة المعارضة أي لمن طولب منه المعارضة بالقرآن وقوله تنبيهاً عطف على إيقاظاً عطف التفسير.

---

(١) قوله إيقاظاً الخ وهذه الألفاظ وإن كانت موضوعة للحروف المباني لكنها إذا ذكرت تدل على معانٍ أخر =

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز آخرهم وبلوغه غيرهم يوجب عموم العجز لهم بلا ريب والقول بأن التجاوز بمعنى التعدي والمجاوزة يتعدى بنفسه والذي يتعدى بعن معناه العفو مدفوع بأنه بتضمين معنى التباعد كما أشرنا إليه إذ لا معنى للعفو هنا وبأن التجاوز يتعدى بكلمة عن أيضاً في كلام من يوثق به كما قاله الشريف ومراده بمن يوثق به الشيخ الرضي وقيل عن بمعنى من والمعنى من آخرهم إلى أولهم ووجهه أن عجز الكل إنما يظهر بمشاهدة عجز الآخرون وتذكر عجز الباقي إلى الأول وعن هذا لم يقل من أولهم إلى آخرهم ولا يخفى أن هذا إنما يتم فيما يتعين آخره وأوله وهنا ليس كذلك إلا أن يعتبر أولاً وآخراً والأولى أن يحمل الكلام في مثل هذا على الاستعارة التمثيلية أو الكناية.

قوله: (مع تظاهرهم) أي تعاونهم على المعارضة والمضادة كما قال الله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣].

قوله: (وقوة فصاحتهم) أي بلاغتهم كما يدل عليه أشعارهم وديوانهم حتى قيل إنه لم يعهد مثلهم في الفصاحة والبلاغة فيما قبلهم ومن بعدهم وإنما قال مع تظاهرهم لأن حالهم المذكورة يوجب عدم عجزهم فهي أصل في هذا المرام.

قوله: (عن الإتيان بما يدانيه) فضلاً عما يساويه والجار متعلق بعجزوا ولا يلزم تعلق الجارين إذ الأول لا يكون متعلقة به بل لا يصح تعلقه به إذ معنى العجز عن الآخر عدم القدرة عليه بل هو متعلق بالمقدر بالتضمين كما مر والضمير بما يدانيه راجع إلى القرآن مراداً به أقصر سورة منه إذ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض أيضاً.

قوله: (وليكون أول ما يقرع الأسماع) عطف على قوله إيقاظاً ولقد راعى هنا ما هو

أبعد واحد إلى أن صدر عن آخرهم فالمعنى عجزاً صادراً عن آخرهم لا عجزاً متجاوزاً عن آخرهم لأن تجاوز عنه إنما يستعمل في معنى عفا عنه وهذا ليس بمناسب هنا ولا عن آخرهم إلى أولهم لأن مقابل إلى من لاعن قوله عن الإتيان بما يدانيه متعلق بعجزوا فإنه هو المعجوز عنه وعن الأول غير متعلق به بل بمحذوف على ما صورناه فلا يرد عليه أن حرفي جر بمعنى واحد لا يتعلقان بلا عطف على متعلق واحد.

وقوله: ليكون أول ما يقرع الأسماع الخ عطف على إيقاظاً وهذا هو الوجه الآخر لتسمية السور بهذه الأسماء والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه السابق عليه مع أن كلاً منهما دليل الإعجاز أن دلالة هذا الوجه على الإعجاز والغرابة إنما هي من أنفس تلك الأسماء باعتبار صدورها عمن لم يجر منه تعلم ودلالة ذلك باعتبار الألفاظ والتنبيه على غرابة لفظ القرآن بكمال بلاغته فلو تحدى به كاتب وقارىء لجاز بخلاف الثاني فإنه إنما يصلح لأن يتحدى به الأميون والحاصل أن الأول بالنسبة إلى القرآن المومي على النبي وحكى بلفظه عليه الصلاة والسلام والثاني بالنسبة إلى المبلغ الذي هو النبي عليه الصلاة والسلام فالوجه الأول ناظر إلى أن يرجع الضمير في مثله في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] إلى القرآن والوجه الثاني على أن يرجع إلى الرسول ﷺ.

المتعارف في العلة الغائية من الإيراد بالمضارع المصدرة باللام مع التفنن في البيان وإن كان الأول مستعملاً أيضاً كضربته تأديباً ومجيء اللام وإظهاره لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعلاً لفاعل الفعل المعلل به وللتنبيه من أول الأمر على أنه مغاير للوجه السابق لأنه بالنظر إلى حال الكلام المنزل ولذا اعتبر فيه أقصر سورة من القرآن كما بيناه آنفاً وهذا بالنسبة إلى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصل العجز بالنطق بأسماء الحروف لا بالمنطوق كما في الأول وشتان ما بين الوجهين وهذا خارج عن الأوجه التي بينت في إعجاز القرآن ولا ضير فيه لما عرفت من أنه ناظر إلى نطق المتكلم وحاله والأوجه المذكورة ناظرة إلى نفس المنزل المنطوق فلا إشكال بأن الإعجاز بما دون أقصر سورة لم يثبت فكيف بالنطق بأسماء الحروف.

قوله: (مستقلاً) غير محتاج إلى ما بعده **(بنوع من الإعجاز)** مغاير للإعجاز الذي حصل بالمنزل فإنه بمقدار أقصر سورة يحتاج إلى الكلمة بل الآية إلى ما بعدها في الإعجاز ولذا قال بنوع من الإعجاز أي بنوع غير متعارف في الإعجاز.

قوله: (فإن النطق بأسماء الحروف مختص بمن خط ودرس) كما أن تلاوة القرآن كذلك.

قوله: (فأما من الأمي الذي) الأمي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب كأنه نسب إلى الأم فإن الولد يولد من أمه غير كاتب ولا قارىء ولا حاسب وهو وصف مدح للنبي عليه السلام وذم لغيره الأولى وإما من الأمي بالواو إذ لا يظهر وجه ما إفاده الفاء هنا.

قوله: (الذي لا يخالط الكتاب) بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فإذا لم يخالطهم لا يقدر أن يكتب وأن يقرأ فإن الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختارهم دون القراء فالوصف وصف كاشف كتعريف الموصوف.

قوله: (فمستبعد) أي فالنطق بها مستبعد **(مستغرب خارق للعادة)** فيكون معجزة له

قوله: فأما من الأمي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة قال صاحب التقريب فيه ضعف لأنه ممكن تعلمه ولو بسماع من صبي في أقصر زمان وأجاب عنه الفاضل الطيبي بأن صدور مثل هذه الألفاظ من مثله وهو ممن لا يمارس الخط والقراءة ولم يشتهر به سواء تعلم أو لم يتعلم بديع وغريب وكان حكمه حكم العرب العرباء إذا تكلم بالزنجية مثلاً فمطلق التكلم به منه غريب قال صاحب الكشاف فكان حكم الناطق بذلك مع اشتهار أنه لم يكن ممن اقتبس شيئاً من أهله حكم الأقاصيص المذكورة في القرآن التي لم تكن قريش ومن دان بدينها في شيء من الإحاطة بها في أن ذلك حاصل له من جهة الوحي وشاهد بصحة نبوته وبمنزلة أن يتكلم بالرطانة من غير أن يسمعها من أحد وهذا السؤال الذي قرره صاحب التقريب هو الذي أورده القطب رحمه الله في حواشيه حيث قال وههنا سؤال وهو أن الصبيان يقرؤون في المكاتب أسماء الحروف ويحفظون بساعة فالتكلم مما لا يدل على الإعجاز وإن كان المتكلم أمياً لجواز تعلمه بسماع من صبي في أقصر زمان وأشار صاحب الكشاف إلى جوابه بقوله واعلم أنك إذا تأملت ما أورده الله تعالى في الفواتح من هذه الأسماء وجدت نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر الخ. وتقريره أنا لا نقول مجرد التلفظ بأسامي الحروف يدل على الإعجاز بل الدال على الإعجاز التلفظ بهذه الأسامي الواقعة في فواتح السور من الشخص الأمي

عليه السلام من هذه الجهة فإن من عاش بين أظهرهم أربعين سنة لم يمارس فيها علماً ولم يشاهد عالماً مع شهرة ذلك فيما بينهم ثم نطق بأسماء الحروف وذلك لا يكون إلا وحياً من الله تعالى فلا وجه للإشكال بأنه يمكن تعلم أسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبي في أقصر مدة فليس بالنطق بها استغراب وإعجاز على أنه لم ينقل ذلك الإشكال من المشركين ولو بطريق التعصب فلا يناسب إيراده من أهل اليقين وما نقل عنهم فقد رده الله تعالى بقوله: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣]. قيل عليه إذا عطف قوله وليكون أول الخ عطفاً على إيقاظاً تعلق بافتتحت وسببية عنصرية المسميات للكلام للافتتاح المعلل بكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز غير ظاهرة فالأولى في التقرير أن يقال وعليه كون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز للافتتاح المعلل بمدخول لما غير واضحة وجوابه أن عنصريتها للكلام يستند في تقديمها فناسبه أن يكون ذكر أساميها المستقلة بنوع من الإعجاز أول ما يقرع الأسماع فالعلة علة مصححة لا موجبة.

قوله: (كالكتابة والتلاوة) أي مثل الكتابة فإنها مستغربة من الأمي خارق للعادة فالكتابة إن وقعت منه عليه السلام فلا كلام في التشبيه وإلا كما هو المشهور فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلا يجب وجود المشبه به وسيجيء فيه كلام في قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾ [العنكبوت: ٢٩].

فإن هذه الأسامي مشتملة على فوائد يستحيل أن يتلفظ بها أمي إلا من جهة الوحي منها أنها نصف أسامي الحروف في تسع وعشرين سورة على عدد الحروف ومنها اشتمالها على أنصاف أجناس الحروف ومنها أن الحروف الغير المذكورة مغلوبة بالمذكورة ومنها أن من الحروف المذكورة ما أكثر وقوعاً في كلام العرب أكثر وقوعاً في فواتح السور إلى هنا كلامه فحاصل الجواب أن المستغرب ليس مجرد النطق بها بل مع الكيفية المشار إليه بقوله واعلم أنك إذا تأملت الخ. ورد هذا الجواب مولانا سعد الدين رحمه الله بأن قال وفيه نظر أما أولاً فلأن كلام المصنف صريح في أن المستغرب نفس المتكلم بأسامي الحروف مع اشتهار عدم الأخذ والتعلم وأما ثانياً فلان كون النطق بها مع الكيفية المخصوصة مما لا يتفطن له من حذاق العلماء إلا واحد بعد واحد بل ربما لم يخطر إلى زمن صاحب الكشاف أو من أخذه هو منه ببال أحد من السامعين فكيف يكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بوجه من الأغراب وتقدمه من امارات الإعجاز وأما ثالثاً فلأن المقصود بيان وجه وقوع هذه الألفاظ بالنظر إلى كل سورة مصدرة بها لظهور أن ليس ذلك بالنظر إلى جميع القرآن أول ما يقرع الأسماع ولا بالنظر إلى أول سورة نزلت وما ذكرتم أنها تظهر بعد تمام نزول القرآن والتأمل في جميع الفواتح وأما رابعاً فلأن قوله واعلم الخ. مسوق لزيادة تحقيق وتقرير ونصرة وتقوية للوجه الثاني الذي استحسنه ألا ترى أنه جعل نتيجة المقدمات أن الله تعالى كأنه عدد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم تبكيتا وإلزاماً وتنبيهاً على أن المتحدى به مؤلف منها لا غير فلا معنى لوجه اختصاصه بالمعنى الثالث.

إلى هنا كلامه ثم اقتفى الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشيه في تقرير وجوه التزييفات المذكورة أثر مولانا السعد التفتازاني تغمده الله بغفرانه.

قوله: (سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه) أصله سين بمعنى مثل يقال هما سيان أي مثلان فمعنى لا سيما لا مثل وما[١] زائدة أو موصولة أو موصوفة وعدوه من كلمات الاستثناء لأنه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم من جنس الحكم السابق فهو مغاير لسائر أدوات الاستثناء والمشهور ذكر اسم بعده معرب بالوجوه الثلاثة[٢] وأما إيقاع الجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنفين كما اختاره المصنف هنا فلم يذكره النحاة وحكى الرضي أنه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا وكفى به قدوة وإن أنكر الدماميني في شرح التسهيل حيث قال لم أقف عليه لغيره وهو كثير في كلام المصنفين.

قوله: (الأديب الأريب) العارف بالعلوم الأدبية وما يلحق بها مما فصله أرباب الحواشي في ديباجة الكتاب وهي اثني عشر علماً قيل وتسميتها أدباً والعارف بها أديباً من الاصطلاحات المولدة ومعناه في لغة العرب الأخلاق والصفات الحميدة والأديب العاقل الرشيد قوله **(الفائق في فنه)** أي في فن الأدب واختار بعض المحشين أن اعتراض صاحب التقريب إنما يندفع بملاحظة قوله سيما أي المستغرب ليس مجرد النطق بها حتى يرد الاعتراض المذكور بل مع اللطائف التي ذكرت بعد سيما فإن تلك اللطائف لا يمكن رعايتها من الأمي إلا بوحي ورد هذا بأن صريح كلام صاحب الكشاف دال على أن المستغرب هو النطق بأسامي الحروف مطلقاً مع الاشتهار بعدم الاقتباس كذا نقل عنه قدس سره والمصنف وإن لم يتعرض للشهرة صريحاً لكنه يستفاد من قوله الذي لم يخالط الكتاب إذ مضمون الصلة حقه أن يكون معلوم للمخاطب كأنه قيل وأما الأمي الذي أنتم تعلمون لم

قوله: سيما وقد راعى فيه ما يعجزه عنه الأديب الأريب لا سيما حذفت كلمة لا للعلم بها لكثرة استعمال سيما معها وما بمعنى شيء أي لا مساواة لشيء له حال كونه مراعى فيه ما يعجز عنه الأديب الأريب الأديب الفائق في علم الأدب وهو علم العربية من حيث أدب الرجل بالضم وهو أديب والأريب العاقل من الأرب بمعنى الدهاء بالمد وهو العقل.

---

(١) قوله وما زائدة ومعناه حينئذٍ نفي المثل فقط أي لا مثل وعلى كونها موصولة أو موصوفة معناه نفي المثل مع الشيء المعرف أو المنكر هذا أصله ثم جعل بمعنى خصوصاً فنصب سيّ في الأصل على أنه اسم لا التي لنفي الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد جعله بمعنى خصوصاً يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصاً واللفظ يكون باقياً على نصبه الذي كان له في الأصل حين كان اسم لا إذ المنقول مجموع لا سيما إذ المناسبة إنما يتحقق بين معنى لا سيما وبين التخصيص لا سيٌّ وحده كذا قالوا لكن الظاهر أن يكون منصوباً تقديراً لا محلاً.

(٢) قوله معرب بالوجوه الثلاثة أما الجر فبإضافة شيء إليه في صورة زيادة ما والرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف في صورة كونها موصولة أو موصوفة وأما النصب فعلى الاستثناء لأن النحاة عدوه من الاستثناء كما عرفت لكن هذا الاستثناء يغاير سائره لما ذكرنا في الأصل والواو فيما بعده اعتراضية لا عاطفة أو حالية كما فهم من كلام الرضي ويؤيده كلمة قد في قول المصنف وقد راعى فهي جملة حالية والمعنى أن النطق بأسماء الحروف كيف ما اتفق مستغرب من الأمي ونوع معجزة له خصوصاً حال كونه مراعياً في ذلك ما يعجز عنه الأديب.

يخالط الكتاب ولم يمارس علماً ولم يلاق عالماً فالنطق بها مستغرب لا يكون إلا بالوحي واعتبار اللطائف خارج عن ذلك على أن قوله سيما إنما يستعمل إذا تم ما قبله وجعله ما بعده زيادة تأكيد له لما عرفت من أن معناه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم يحكم من جنس الحكم السابق وهذا يقتضي أن يتم الحكم بدون ملاحظة ما بعد سيما ولك أن تقول إن كان ما بعد سيما ملحوظاً فيما قبله كان تصحيح علية كون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز للافتتاح المعلل بمدخول لما مشكلاً جداً.

قوله: (وهو) أي ما يعجز عنه الأديب فضمير عنه راجع إلى ما لا مصدر راعى كما قيل نظراً إلى قوله أورد.

قوله: (إنه أورد في هذه الفواتح) أي أوائل السور التي افتتحت بأساميها أو بمسمياتها.

قوله: (أربعة عشر اسماً) دالاً على مسماه مراداً به فلا ينافي ما سبق من أن الأولى رجوع ضمير منها في قوله افتتحت السور بطائفة منها إذ افتتاح الشيء إنما كان بذكر اسمه وكون الاسم أربعة عشر لإسقاط المكرر وإلا فمجموع الأسامي ثمانية وسبعون اسماً وهي الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون.

قوله: (هي نصف أسامي حروف المعجم) أي الحروف المقطعة نقل عن الليث أن الحروف المقطعة سميت معجمة لأنها لا بيان لها وإن كانت أصلاً للكلم كلها وقد شاع في كلام المصنفين تخصيص المعجمة بالمنقوطة وتسمية غير المنقوطة بالمهملة نقل عن الجوهري العجم النقط بالسواد كالتاء عليها نقطتان يقال أعجمت الحروف وعجمته بالتشديد ولا تقول عجمته مخففاً ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة التي يختص أكثرها بالنقط من سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على أن المعجم اسم

قوله: وهو أنه أورد الخ الضمير أعني هو راجع إلى مصدر راعى وهو الأولى والأنسب للإيراد ويجوز أن يرجع إلى ما في ما يعجز جوازاً مرجوحاً.

قوله: هو نصف أسامي حروف المعجم إن لم يعد فيها الألف حرفاً برأسها أي حرف الخط المعجم أراد رحمه الله بالنصف النصف على التحقيق إذ لو أراد به النصف على التقريب لما احتيج إلى هذا الاشتراط أقول لا حاجة إلى هذا الشرط لأن ما في الفواتح هو نصف أسامي حروف المعجم على التحقيق وإن عد الألف حرفاً برأسها بأن يكون لفظ ألف مشتركاً بين المدة الساكنة والهمزة بدليل قولهم الألف على ضربين لينة ومتحركة واسم الهمزة للمتحركة اسم مستحدث لا أصلي والمذكور في التهجي الألف دون الهمزة فعلى هذا يكون أربعة عشر نصف أسامي حروف المعجم على التحقيق لا على التقريب بخلاف جعل الثلاثة نصف الحروف المستعلية التي هي سبعة فإن الثلاثة نصف للسبعة على التقريب والحاصل أن الأسماء الأصلية للحروف المعجم ثمانية وعشرون أسماء سواء عد المدة الساكنة من تلك الحروف المسميات أو لا فنصف تلك الأسامي تكون أربعة عشر تحقيقاً.

مفعول فيكون من إضافة الموصوف إلى الصفة مثل صلاة الأولى في القاموس أي حروف الإعجام على أن المعجم مصدر أي حروف من شأنها أن تعجم أي تنقط فلا يكون من إضافة الموصوف إلى الصفة أشار بقوله من شأنها إلى وجه التسمية بالمعجم أي من شأنها أن تعجم سواء كانت معجمة بالفعل كالتاء والثاء ونحوهما أو غير معجمة بالفعل لكن من شأنها أن تعجم فيكون معجمة بالقوة وقد أشير آنفاً إلى أن التسمية بالمعجمة بناء على التغليب وجوز المحقق التفتازاني نقلاً عن بعضهم أن يكون معنى الإعجام إزالة العجمة بالنقطة بأن يكون الهمزة للسلب مثل اشكيته قال صاحب الكشف قائل هذا الكلام هو الأزهري وهو ثقة فالظاهر أنه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موضع لا يحتمل غيره فلا يرد إشكال الدماميني بأنه إنما يتم إذا كان جعل الهمزة للسلب مقيساً أو مسموعاً في هذه الكلمة على أن مجيء أفعل للتعدية وللسلب ونحوها قياسي كما يشهد به بيان أئمة علم التصريف لكن بقي إن الحروف المقطعة غير زائل عجمتها بالنقط لأنها لا بيان لها كما مر نقلاً عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والقول بأنه كأنه لما نقط زال إبهامه والتباسه بغيره من الحروف ضعيف لأن إزالة الإبهام بهذا المعنى بسبب هيئة الحروف في الكتابة في الأكثر وأما في الأقل كالحاء والجيم والدال والذال فنسبة إزالة الإبهام إلى النقط ليس بأولى من عكسه كما لا يخفى نعم لو تم هذا لكان التوفيق بين قولهم الحروف المقطعة معجمة غير مفهمة للمعنى وبين قولهم الحروف المعجمة أي إزالة عجمتها بالنقط حاصلاً لتغاير الجهتين وتخالف المسلكين وأيضاً هذا المعنى مختص بالحروف المنقوطة وكلامهم صريح في العموم وبالجملة حمل الهمزة على السلب تكلف بل تعسف.

قوله: (إن لم يعد فيها الألف) أي في حروف المعجم قال ابن جني في نشر الصناعة اعلم أن صورة حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفاً أولها الألف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم إلا أبا العباس المبرد فإنه يعدها ثمانية وعشرون أولها الباء الموحدة ويدع الألف من أولها ويقول هي همزة لا تثبت على صورة واحدة وليس لها صورة مستقرة ويكتب تارة باء وتارة واو أو تارة ألفاً فلا أعدها مع الحروف التي أشكالها معروفة محفوظة وهو غير مرضي عندنا انتهى قوله هي همزة أي جعل الألف والهمزة واحداً[1] محتجاً بأن كل حرف يوجد مسماه في أول اسمه والألف أوله همزة ونقض بأنه يلزم منه كون الهمزة هاء لأن الهاء أول اسمها والقول بأنه اسم مستحدث لا يفيد ولك أن تقول في الجواب أن اسم الهمزة في الأصل حقها أن يقال امزة لكنها أبدل هاء[2] ولذا قيل دليل تعددهما إبدال أحدهما من الآخر كما في الآل والأهل وأراق وهراق والشيء لا يبدل من نفسه فلا نقض به.

---

(١) جارية على الألسن موجودة في اللفظ يستدل عليها بالعلامات فعنده الألف اسم للساكنة كما هو المختار عند المصنف حيث قال لتعذر الابتداء بها فيما مر.

(٢) والقول بأن المصنف أراد بالألف أنه اسم لكل واحدة من الألف الساكنة والمتحركة وهو المذكور في التهجي دونها ضعيف لما سيجيء.

قوله: (حرفاً برأسها) إما بأن لا تعد حرفاً أصلاً بناء على أنها في الأغلب تكون منقلبة عن الواو والياء والهمزة أو متولدة من إشباع الفتحة أو تعد حرفاً لكن لا برأسها بل تدرج مع الهمزة تحت مدلول الألف بناء على أن اسم الألف يتناولهما معاً إذ التغاير بينهما باعتبار السكون في الألف والحركة في الهمزة وذلك لا يلائم ما سبق من المصنف من أنه استعيرت الهمزة مكان الألف فإنه كالنص بأن الألف للساكن وإنه حرف بحيالها لكن إن فرض عدم عدها فيها حرفاً برأسها كما يومي إليه إيراد لفظة أن المفيدة للشك يكون الأسامي ثمانية وعشرين ونصفها المحقق أربعة عشر والرأس حقيقتها معروفة ويستعمل في الأول توسعاً مثل رأس السنة والرئيس كرأس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة اللزوم فإن الحيوان لا يستقل بدون الرأس.

قوله: (في تسع وعشرين سورة) حال من مفعول أورد أو صفة مصدر محذوف أي إيراداً كائناً في تسع الخ أو بدل من الفواتح بإعادة الجار والاحتمال الأول هو المعول.

قوله: (بعددها) أي بعدد حروف المعجم إما حال مما قبله أو خبر لمحذوف أي وهي كائنة بعددها **(إذا عد فيها الألف)** أي الساكنة لأنها اسم للمدة التي هي وسط قال مثلاً كما هو المتعارف عند الجمهور واختاره المصنف قال الشيخ الجزري:

فألف الجوف وأختاها وهي ... حروف مد للهواء تنتهي

ثم لأقصى الحلق همزها انتهى وهذا صريح في أن الألف اسم للساكن فقط وإنه لا مخرج له محقق والهمزة اسم للمتحرك وإن لها مخرجاً محققاً فلا يمكن أداؤهما بلفظ واحد وإلا لاختل البيان والظاهر أن مراد المصنف فيما مر واستعيرت الهمزة مكان الألف أي أن الألف المتحركة أقيمت مقام الألف بمشابهتها إياها فجعلت اسماً للألف الساكنة فإذا قيل الألف كذا يراد بها الألف الساكنة دون المتحركة لاختلافهما حكماً كما عرفت من كلام العلامة الجزري وسائر أرباب علم التجويد فالقول بأن الألف[1] مشترك بين الساكن والمتحرك كما ذهب إليه المحققان الفاضل التفتازاني والمدقق الجرجاني وتبعهما بعض المحشين سواء كان اشتراكاً لفظياً أو معنوياً ضعيف جداً وأما الإشكال بأنه يلزم على هذا التقدير أن الاسم يكون للألف المتحركة إذ الهمزة اسم مستحدث فجوابه ما مر من أن الأصل في اسم الألف المتحركة حقها أن تكون أمزة لكن أبدل الهمزة هاء كما صرح به في شرح الجزري وبيناه سابقاً فلا يلزم عدم كونها مسمى باسم حين نزول القرآن والمصنف راعى كلا المسلكين عدم عد الألف وعدها احترازاً عن تعطيل واحد منهما واختار عدم العد في الأول والعد في الثاني لرعاية التناسب في كل منهما.

---

(١) فإن قيل فعلى ما ذكرت من الألف المتحركة له اسم مستقل له وهو الهمزة أصلها أمزة يلزم إنما أورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم تقريباً لا تحقيقاً وهذا يخالف كلام المصنف فالحق ما اختاره المحشون قلنا نعم ما هو المتبادر من كلام الشيخين ذلك لكن يخالفه ما ذكرنا من أرباب التجويد وتطبيق كلامهما على ما ذكر حسن.

قوله: (مشتملة على أنصاف أنواعها) حال من أربعة عشر فيكون حالاً مترادفة على وجه أو حالاً متداخلة من الضمير في تسع وعشرين أنصاف جمع نصف والمراد بأنصاف أنواعها بالصفات المشهورة مثل ذكر نصف المهموسة كما سيجيء لكن المراد بالنصف أعم من التحقيقي والتقريبي وإلا فأنواعها كثيرة ذكر بعضهم أربعة وأربعين نوعاً وبعضهم زاد وبعضهم لدليل لا حينئذٍ لهم فالمراد مشاهير أنواعها وأيضاً المراد بالاشتمال على أنصاف الأنواع باعتبار الأكثر إذ قد يشتمل على ثلثي نوع كما في حروف الصفير وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحرف المكرر كما سيجيء من المص تفصيلاً ولما كان عند أهل العربية الأجناس والأنواع سيان في الاستعمال اختار صاحب الكشاف الأجناس والمصنف الأنواع ومرادهما واحد وهو النوع المصطلح عند الميزانيين إذ تحت هذه الأقسام الجزئيات الحقيقية إذ فوقها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت في آخر السلسلة منتهية إلى الأشخاص كالإنسان فما اختاره المصنف أولى وهذه الأنواع[1] المعاني المراد بها متحققة في وقت النزول وإن كان الأسامي الدالة عليها مستحدثة ثم التقسيم المذكور تقسيمات متعددة متداخلة غير متباينة وتمايزها بالاعتبارات على ما هو شأن التقسيمات الاعتبارية فإن الحرف الواحد يجتمع فيه أقسام كالمهموسية والرخوة والاستعلاء والانفتاح وضدها كما لا يخفى على من له ممارسة بعلم التجويد.

قوله: (فذكر من المهموسة) الفاء للتفصيل فإنه لما أجمل أولاً بأنها مشتملة على أنصاف أنواعها فشرع في تفصيل تلك الأنواع.

قوله: (وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه) أي سميت تلك الحروف مهموسة

قوله: مشتملة على أنصاف أنواعها ينبغي أن يحمل الأنواع على الأكثر وإلا فالمذكور في بعض تلك الأنواع ثلثاه كما في الحروف الذلقية والحلقية فإن المذكور في هذين النوعين ثلثاهما في الذلقية الراء والميم والنون واللام وفي بعض الحلقية الحاء والعين والهاء والهمزة وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب فلا يرد عليه ما أورده الطيبي رحمه الله في حواشيه من الإشكال بحروف الذلاقة وبحروف المصمتة التي هي ما عدا حروف الذلاقة والمصمتة ثلاثة وعشرون حرفاً وقد ذكر منها عشرة والذلاقة الاعتماد على ذلق اللسان وهو طرفه والإصمات أنه لا يكاد يبني منها كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلاقة فكأنه قد صمت عنها.

قوله: وهو ما يضعف الاعتماد على مخرجه وجمعها ستشحثك خصفة الخصفة اسم امرأة والتشحث الإلحاح في المسألة كذا بينه الإمام جاربردي الهمس ضد الجهر والجهر إشباع الاعتماد

---

(١) اعلم أن هذه الأنواع صفات للحروف والمراد بالصفة هنا عوارض تعرض للأصوات الواقعة في الحروف من الجهر والرخاوة والهمس والشدة وأمثال ذلك فالمخرج للحرف كالميزان يعرف به ماهيته وكميته والصفة كالمحك أو الناقد يعرف بها هيئته وكيفيته وبهذا يتميز بعض الحروف المشتركة في المخرج عن بعض حال تأديته وقال الرماني وغيره لولا الإطباق لصارت الطاء دالاً والظاء ذالاً ولصارت السين صادراً والصاد سيناً فسبحان من دقت في كل شيء حكمته.

لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها عند خروجها واكتفى المصنف بما ذكره لأنه مشعر بجريان النفس واشتقاقها من الهمس وهو الصوت الخفي قال تعالى: ﴿فلا تسمع إلا همساً﴾ [طه: ١٠٨] أي الأحس مشي الإقدام إلى المحشر أوحس كلام أهله من هول ذلك المنظر وهو المناسب الأولى اعلم أن الهواء الخارج من داخل الإنسان إن خرج بدفع الطبع يسمى نفساً بفتح الفاء وإن خرج بالإرادة وعرض له تموج بتصادم جسمين يسمى صوتاً وإذا عرض للصوت كيفاً من كيفيات مخصوصة بأسباب معلومة تسمى حروفاً فالصوت معروض للحرف ومقدم عليه بالطبع وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء إلى الصماخ والحروف كيفية عارضة للصوت يصير بها قطعاً مختلفة بآلات معدة لذلك من الخنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضروري مطية للصوت ومركب للحروف والمخرج

في مخرج الحرف ومنع النفس أن يجري معه والهمس بخلافه وفي المفصل والذي يتعرف به «تباينهما أنك إذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس محصوراً لا يحس معها بشيء منه وتردد الكاف فتجده النفس مقاوداً لها وساوقاً لصوتها قال القطب رحمه الله في حواشيه البحث الثاني في قوله على أنصاف أجناس الحروف فإن من أجناس الحروف حروف الذلاقة والمصمتة وتلك الأسامي ليست مشتملة على نصفها أما حروف الذلاقة فلاشتمالها على أكثرها وأما المصمتة فلاشتمالها على أقلها والجواب أن المراد بأجناس الحروف أكثرها لا كلها وهو كاف فيما نحن بصدده ويؤيده اشتمالها على أكثر حروف الذلاقة وأقل الحروف المصمتة لسهولة الذلاقة حتى لا ينفك رباعي أو خماسي عن شيء منها وقال البحث الثالث في تعريف أجناس الحروف الحروف المجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركها وهي ما عدا حروف ستشحثك خصفة والمهموسة ما لا ينحصر والحروف الشديدة ما ينحصر جري صوتها في مخرجها وهي حروف أجدك قطبت وغير الشديدة ما عداها وتحقيق المقام أن النفس الخارج من فضاء الصدر إذا انفرغ بأقسام الرية أو عضلات النفس أو غيرهما يحدث له كيفية هي الصوت ثم الصوت إذا انقطع بالعضلات أو بالأسنان أو بالشفاه تحدث له كيفية يتميز بها صوت عن صوت هي الحرف فمدار الجهر والهمس على النفس الخارج فإن النفس الخارج الذي هو مطية الحرف أن تكيف كله بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوي كانت الحروف مجهوراً بها وإن لم يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شيء منه بلا صوت يجري مع الحرف كان مهموساً لكن هذا الجري وعدمه إنما يكون أبين عند تحرك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحريك ومثلوا بققق وككك ومدار الشداة والرخاوة على الصوت فالصوت الذي هو يتكيف بكيفية الحرف إما أن ينحصر في مخرج الحرف ولا يجري معها ولا ينحصر فإن تم الانحصار فهي الحروف الشديدة وإن الجري فهو الحروف الرخوة وإن لم يتم الانحصار والجري فهو الحرف الماتين ولما كان انحصار الصوت في المخرج وجريه أظهر عند سكون الحرف قدروه ساكناً ومثلوا بالحج والطش والطل لكن المص حصر الحروف بهذا الاعتبار في الشديدة والرخوة فلا بد أن يقول إن تم الانحصار فهي الحروف الشديدة وإلا فهي الرخوة سواء تم جريها أولاً والمطبقة ما ينطبق الحنك على مخرجه وهي الصاد والضاد والطاء والظاء والمنفتحة بخلافها والمستعلية ما بها يرتفع اللسان إلى الحنك وهي المطبقة والخاء والغين والقاف والمنخفضة ما سواها وحروف القلقلة ما ينضم إلى الشدة فيها ضغط اللسان في الوقف وهي حروف قد طبج تم كلامه طبج من طبج بالباء والجيم وهو الضرب على الشيء الأجوف كالرأس ويقال الرجل يطبج وهو أطبج أي أحمق.

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

يوثق به وذكر الراغب في مفرداته وبالجملة وقع النزاع في ثبوت شحث وبعد تصريح صاحب القاموس بأنه كلمة سريانية لا وجه لما قيل إنه عربي استعمله من يوثق به والقول بأنه معرب كدال كردن يحتاج إلى النقل من الثقات وقيل إنه لا يبعد أن يكون شحث مأخوذاً من الشحث وهي كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح أي ستفتح مغاليقك بلا مفتاح خصفة وهذا أقرب وإن كان فيه نوع بعد **(نصفها)** مفعول فذكر آخره ليليه تفصيله ولو أخر قوله من المهموسة من مجموعهما لكان بين المبين والمبين طولاً فاحشاً.

قوله: (الحاء والهاء والصاد والسين والكاف) الحاء كما تكون مهموسة تكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والصفات الضعيفة متحققة فيها وهي الهمس والاستفالة والرخوة والانفتاح سوى الزلق والصفات القوية وهي الجهر والشدة والاستعلاء والإطباق والإصمات متحقق منها في الحاء الإصمات فقط فليكن هذا أيضاً من اللطائف التي يعجز عنها الأديب اللبيب والهاء وهي أيضاً كما تكون مهموسة تكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والكلام فيها مثل الكلام في الحاء والصاد وهي مستعلية ومطبقة ورخوة ومصمتة وصفاتها الثلاث ضعيفة والثنتان منها قوية وهي الاستعلاء والإطباق وهذا من أغرب اللطائف والسين مستفلة رخوة منفتحة مصمتة وهي مثل الحاء والهاء والكاف وهي شديدة مستفلة منفتحة ومصمتة وواحدة منها قوية وهي الشدة وما عداها ضعيفة وما بقي من المهموسة الفاء والثاء المثلثة والشين والخاء المعجمتين والتاء المثناة من فوق.

قوله: (ومن البواقي المجهورة نصفها) عطف على قوله من المهموسة وصف البواقي بالمجهورة للإشارة إلى أنه لا واسطة بينهما واحترز به عن الحروف البواقي من المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما أشرنا إليه ما يمنع النفس جريانها معها لقوتها وقوة الاعتماد على مخرجها عند خروجها وهو في اللغة الصوت القوي الشديد ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف أحدهما منفهم من تعريف الآخر لم يتعرض تعريف المجهورة اكتفاء بتعريف المهموسة ولو عكس بتقديم المجهورة لكان أولى لقوتها إلا أن يقال إن المهموسة لقلتها سهل ضبطها فبينها أولاً ليعلم أن ما عداها مجهورة وهي تسعة عشر فالمراد بقوله نصفها نصف تقريبي وإن لم يعد الألف حرفاً برأسها فالنصف حينئذٍ تحقيقي كما في المهموسة لكن المختار عند المص عد الألف حرفاً برأسها.

قوله: (يجمعه) هذا القول أي **(لن يقطع أمر)** بصيغة المجهول فإن حروفها تسعة وتفنن حيث ذكر هنا ما يجمع النصف ولم يذكر ما يجمع المجموع وفي المهموسة عكس الأمر ويجمع مجموع الحروف المجهورة ظل قوّ ربض إذ غزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفة القو موضع وربض بالتحريك المأوى.

قوله: (ومن الشديدة) أي وذكر من الحروف الشديدة **(الثمانية المجموعة في أجدت**

قوله: المجموعة في أجدت طبقك أي جعلت طبقك جيداً.

طبقك) وفيه تفنن أيضاً أجدت على صيغة الخطاب بقرينة طبقك من الإجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف أي جعلت طبقك جيداً فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والدال والتاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدة في اللغة القوة وسميت شديدة لمنعها الصوت أن يجري معها فعلم الفرق بين المجهورة والشديدة بأن المعتبر في المجهورة عدم جريان النفس معها مع تحركه وفي الشديدة عدم جريان الصوت معها عند إسكانها في مخرجها ولا يستلزم أحدهما الآخر فإنه يجري النفس ولا يجري الصوت مثل الكاف عند إسكانها في مخرجها والتاء كذلك وقد يجري الصوت ولا يجري النفس كالضاد والعين مع تحركهما وقد يجتمعان في مثل قاف باعتبارين فإنها من المجهورة ومن الشديدة أيضاً وكذا الحال فيما يجتمع فيه الوصفان فعلم منه أن بين المجهورة والشديدة عموماً وخصوصاً من وجه وكذا بين المهموسة والشديدة عموم وخصوص من وجه **(أربعة)** مفعول ذكر المقدر بواسطة العطف **(يجمعها اقطك)** بفتح الهمزة وكسر القاف ثم طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن ولما صرح أولاً أن الشديدة ثمانية وهنا صرح بأن نصفها أربعة لرعاية التناسب بخلاف الأولين فإنه لم يصرح فيهما العدد لا في الأصل ولا في النصف.

قوله: (ومن البواقي) أي وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفاً إن لم يعد الألف حرفاً برأسها أو احد وعشرون حرفاً إن عد.

قوله: (الرخوة) بالجر صفة للبواقي **(عشرة)** مفعول ذكر المقدر وهي نصفها تقريباً أو تحقيقاً ثم كون الرخوة الباقية بعد الثمانية الشديدة أحدا وعشرين أو عشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة والرخوة كما ذهب إليه البعض واختاره المصنف وبعضهم أثبت الواسطة بينهما واختاره الشيخ الجزري حيث قال وبين رخوة والشديدة لن عمر ولن بكسر اللام أمر من لان يلين وعمر منادى بحذف حرف النداء وجه ما اختاره المصنف هو أن الشديدة سميت شديدة لمنعها الصوت أن يجري معها وينحصر جري صوتها عند إسكانها[1] في مخرجها سواء كان الانحصار المذكور تاماً أو لا والرخوة سميت رخوة لجري الصوت معها عند إسكانها حتى لانت عند النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجري المذكور تاماً أو لا فلا واسطة بينهما بل ما عده البعض ما بين الشديدة والرخوة داخل في الشديدة أو في الرخوة وأما من قيد الانحصار المذكور والجريان المذكور بالتام

قوله: تجمعها أقطك معناه أصرعك من وقط به الأرض إذا صرعته.

---

(١) قال الرضي وإنما كررت في امتحان المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فتظن أن النطق إنما خرج مع المجهورة لا بعدها فإذا تكرر وطار زمان الحرف ولم يخرج مع تلك الحروف المكررة نفس عرفت أن النطق بالحروف هو الحابس للنفس وإنما حركت الحروف لأن التكرير بدون الحركة محال وأما المهموسة فإنك إذا كررتها مع اشباع الحركة أو بدونها فإن جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس فيجري كما يجري الصوت نحو كك ككك انتهى.

فالحروف التي لا يتم الانحصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما وتلك الحروف ثمانية كما في الشافية يجمعها لم يرو عنا أو خمسة كما اختاره الشيخ الجزري يجمعها لن عمر كما مر واختار المصنف ما اختاره لتقليل الأقسام فإنه قريب إلى الإفهام ثم مثلوا لها بالحج فإنك لو وقفت على قولك الحج وجدت صوتك راكداً محصوراً حتى لو رمت مد صوتك لم يمكنك ذلك ولو وقفت على قولك الطش[1] وجدت صوت الشين جارياً بمده إن شئت.

قوله: (يجمعها حمس على نصر) حمس على وزن حمر جمع أحمس مهمل الحروف بمعنى المتصلب في الدين ويعدى بعلى أي هم أشداء على نصره.

قوله: (ومن المطبقة) أي وذكر منها وسميت بها لانطباق ما يحاذي اللسان من الحنك الأعلى عند خروجها لأنك ترفع اللسان إليه فيصير الحنك الأعلى كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي تخرج من بينهما مطبقاً عليها فالحروف مطبق عليها فهو من قبيل الحذف والإيصال كالمشترك فيه والإطباق[2] أبلغ من الاستعلاء ولعل لهذا قدمه عليه والشيخ الجزري قدم الاستعلاء لأنه أعم منه.

قوله: (التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء) ولم يعرفها لأن الغرض هنا تعيين أنواع الحروف بأعيانها واعدادها توضيحاً للطائف التي أوردت في الفواتح وأما المهموسة فإنما عرفها تنبيهاً على ما هو المختار في تعريفها فإن فيه اختلافاً ولذا لم يتعرض لتعريف الشديدة والرخوة[3] وكثير من الصفات **(نصفها ومن البواقي)** أي وذكر من الحروف الباقية بعد الأربعة المطبقة **(المنفتحة نصفها)** وذلك النصف اثنا عشر حرفاً وهي الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والقاف والنون وهذا نصف تحقيقي للحروف التي هي أربعة وعشرون إن لم يعد الألف حرفاً برأسها ونصف تقريبي إن عد والمصنف حين ذكر أحد الضدين ذكر الضد الآخر بقوله: ومن البواقي الخ. ثم حاول ذكر الضدين الآخرين بترك قول ومن البواقي حيث قال ومن المطبقة ومن القلقلة الخ. إذ قد عرفت أن تقسيم الصفات تقسيمات متداخلة متمايزة بالاعتبار قوله المنفتحة بكسر التاء

قوله: تجمعها حمس بالحاء على نصره حمس بالحاء المهملة جمع أحمس وهو الشجاع من الحماسة بمعنى الشجاعة وإنما قال في الشديدة أربعة وفي الرخوة عشرة ولم يقل نصفها كما قال كذلك في المهموسة والجهورة وغيرهما بعدم اعتداده بالنصف التقريبي لكن هذا الاعتبار كان يقتضي أن يقول في المستعلية أربعة لا نصفها الأكثر وأيضاً لما قال في المستعلية نصفها الأكثر كان ينبغي أن يقول في البواقي المنخفضة نصفها الأقل لا نصفها فكانت تلك العبارات المختلفة المبنية على الاعتبارات تفننات منه رحمه الله.

---

(١) الطش وهو المطر الضعيف. (٢) الإطباق في اللغة الالتصاق.

(٣) وإنما اعتبر الإسكان في امتحانها لأنك لو حركتها والحركة ابعاض الواو والياء والألف وفيها رخاوة ما جرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة إلى شيء من الرخاوة فلم يتبين شدتها كذا في الرضي.

على زنة اسم الفاعل لا غير وأما المطبقة بفتح الباء وجوز بعض شراح الجزري كسر الباء على التجوز كالتجوز في المستعلي ثم إنها سميت بالمنفتحة لأنها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينهما وهو لغة الافتراق.

قوله: (ومن القلقلة) أي وذكر في الفواتح **(وهي حروف تضطرب عند خروجها)** أي عن مخرجها ويقال لها حروف اللقلقلة[1] أيضاً وكلاهما بمعنى الحركة وهي المرادة بقوله تضطرب فإنه افتعال من الضرب معناه ما ذكر ومنه اضطراب الأمور بمعنى اختلافها وإنما سميت بذلك لأن صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم يخرج إلى شبه التحرك لشدة أمرها من قولهم قلقله إذا حركه وإنما حصل لها ذلك لاتفاق كونها مجهورة شديدة فالجهر يمنع النفس أن يجري معها والشدة تمنع أن يجري معها صوتها فلما اجتمع هذان الوصفان احتاجت إلى التكلف في بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة حتى يخرج إلى شبه تحريكها لقصد بيانها وعلل القاضي بأنها حين سكونها تقلقل عند خروجها حتى يسمع لها نبرة قوية وفيه تجوز لأنه أراد بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل لا تحركها حقيقة وإلا لزم اجتماع السكون والتحرك في حين واحد كذا في الفوائد السرية وفي بعض شروح الجزري وإنما وصفت بذلك لأنها حين سكونها لا سيما إذا وقف عليها تقلقل المخرج حتى يسمع له نبرة قوية لما فيها من شدة الصوت الصاعد فيها مع الضغط[2] دون غيرها انتهى. فالاضطراب صفة المخرج في هذا البيان وفي كلام المصنف يكون صفة الحروف وقيد الضغط مذكور في كلام أكثرهم فلا يعرف وجه تركه المص والقول بأن قوله تضطرب مستلزم له ضعيف لأن دلالة الالتزام مهجورة في التعريف على أن اللزوم غير مسلم وتعرض لتعريفها لأنه اختار تعريفاً وعدل عن التعريف عند القوم وهو أنها حروف يصحبها ضغط اللسان في مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدر انتهى كأنه أشار إلى أن الأحسن في تعريفه هو ما ذكره ولا يخفى ما فيه **(ويجمعها قد طبج)** من باب علم وبالجيم من الطبج وهو الضرب على الشيء الأجوف كالطبل وهي حروف خمسة والمذكور في الفواتح الكريمة منها اثنان وهما الطاء والقاف كما قال **(نصفها الأقل)** أي النصف التقريبي **قوله (لقلتها)** علة لذكر النصف الأقل أي لقلة هذه الحروف في نفسها اختير في الذكر النصف الأقل فيناسبها ترجيح جانب القلة إذ اللطف المومي إليه إنما يحصل به لا بذكر الأكثر والحروف المطبقة وإن كانت قليلة لكن إن لها نصفاً تحقيقياً فيمكن محافظة اللطائف المذكورة فيها من الاشتمال على إنصاف الأنواع بخلاف هذه فإنه لما لم يمكن محافظتها بهذه الطريق أشير إلى لطيفة أخرى بهذا الوجه الأحرى وإطلاق النصف على الأقل منه مجاز بعلاقة المجاورة ولما كانت القلقلة من الصفات التي اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير تحقق أضدادها لم يقل ومن البواقي التي كذا وهذا

---

(١) قال الخليل القلقلة شدة الصوت واللقلقة شدة كذا في الجاربردي.

(٢) الضغط العصر ويقال ضغطه بضغطه ضغطاً زحمه إلى حائط كما في الجاربردي.

٣٣٦ ـــــــ

منشأ الاشتباه وعادة المصنف هنا تعريف ما كان في تعريفه المشهور ضعف واشتباه ثم شرع في تعداده فقال: **(وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء)** واعترض بأن الخاء من الحروف[1] الحلقية فكيف الاستعلاء وأجيب بأنه يستعلى عنه ذلك تبعاً وإن لم يكن مخرجاً لها كما يشهد به الحس يؤيده أن الريح يخرج مستعلياً وقد يقال إن المصنف لأجل ذلك عدل عن قولهم يستعلي اللسان إلى قوله يتصعد الصوت انتهى ولا يخفى ما فيه فالصواب أن وجه العدول ما ذكرناه آنفاً **(نصفها)** مفعول ذكر المقدر **(الأقل)** وهو الثلاث الأول وفي بعض النسخ نصفها الأكثر وهو من طغيان القلم.

قوله: (ومن البواقي المنخفضة) وهي أحد وعشرون على تقدير واثنان وعشرون على تقدير آخر وسميت منخفضة وتسمى أيضاً مستقلة لانخفاض اللسان عن الحنك عند التلفظ بها وما ذكر في الفواتح منها نصفها الأكثر لكثرتها في نفسها أو نصفها التحقيقي بأن يعد الألف حرفاً برأسها فلذا أطلق النصف ولم يقيده بالأكثر ولما كان للمستعلية ضد وهو المنخفضة قال ومن البواقي الخ. **(المنخفضة نصفها)** ولو ذكر هذا قبل قوله ومن القلقلة الخ. لكان أحسن سبكاً لمناسبته لما قبله من قوله ومن المطبقة الخ في كونها صفة لها ضد والمصنف روح الله روحه لم يراع الترتيب هنا كما لا يخفى على من له ذوق في صناعة التجويد لا سيما الترتيب في فواتح السور الكريمة ومن رام الوجه في وجه تقديم ما قدمه فقد أتعب القريحة ولا ينال النكتة اللطيفة.

قوله: (ومن حروف البدل) أي وذكر من حروف البدل أي الحروف التي تبدل من غيرها لا التي تبدل منها غيرها.

قوله: (وهي أحد عشر) واحترز بقوله **(على ما ذكر سيبويه واختاره ابن جني)** عما ذكره غيره كما سيأتي وابن جني الإمام أبو الفتح المشهور وليس منسوباً إلى الجن وإنما هو معرب كني كما في شرح المغني **(ويجمعها أجد طويت منها)** وأجد فعل المضارع المتكلم من الوجدان وطويت بالخطاب يعني أعرضت يقال طوى الكشح عنه أي أعرب وضمير منها راجع إلى المحبوبة أي أجد أنك أعرضت عن المحبوبة فالهمزة تبدل من حروف اللين والجيم من الياء المشددة في الوقف نحو أبو علج في أبو علي ومن غير المشددة كما في قوله لا هم إن كنت قبلت حجتبح فلا يزال شاحج يأتيك بحج اقمرنهات سرى وفرتج والدال تبدل من التاء نحو أجد معواً أي اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطبر في اصتبر والواو تبدل من أختيها نحو ضويرب في ضارب وطوبى في طيبى والتاء تبدل من أختيها ومن الهمزة ومن أحد حرفي التضعيف نحو مفيتح في مفتاح وميزان في موازن وذيب في

---

(١) والضابطة أنه يجوز ادغام أحد المثلين في الآخر مطلقاً إلا الألف لأنه ساكن والمدغم فيه لا بد أن يكون متحركاً ويجوز ادغام أحد المتقاربين في المخرج أو الصفة في الآخر إذا لم يلزم ابطال صفة المدغم أو ادغام الأسهل في الأثقل فلا يجوز ادغام الألف في غيره واحفظ هذه القاعدة وكن على بصيرة واعلم أن ما لا يدغم في المتقارب لعدم إمكان محافظة تلك القاعدة.

ذئب وأمليت في أمللت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتسر في ايتسر وتجاه في وجاه والميم تبدل من اللام كما في قوله عليه السلام ليس من امبرا مصيام في امسفرا ومن النون نحو عمبر في عنبر والنون تبدل من الواو واللام نحو صنعاني في صنعاوي ولعن في لعل والهاء تبدل من الهمزة والألف والياء نحو هرقت في أرقت وحيهلة في حيهلا وهذه في هذي والألف تبدل من أختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وسال وتفصيل المقام في الشافية وشروحها **(الستة الشائعة المشهورة)** مفعول ذكر المقدر ومعنى شيوعها أنها لا خلاف في كونها من حروف المبدل مع كثرة استعمالها وهذه الستة نصفها الأكثر فالنصف تقريبي وجه اختيار النصف الأكثر هنا ما أشار إليه من الشهرة الشيوع والمراد بالأهطمين جبلان كما قيل **(التي يجمعها أهطمين)**.

قوله: (وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في أصيلال) وهذا ليس مختار سيبويه وإن ذكر في كتابه حيث قال في باب الإبدال وقد أبدلوا اللام وذلك قليل جداً انتهى ولقلتها وشذوذها تركوها الجمهور وهما اللام في أصيلال أصله أصيلان بضم الهمزة تصغير أصلان جمع أصيل وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب فأبدلوا النون لاماً فقالوا أصيلال قيل وفي شرح المعلقات لابن النحاس في قول النابغة وقفت فيها أصيلان لسائلها أصيلان تصغير أصلان جمع أصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا أصح لأن الجمع لا يصغر إلا أن يرد إلى أقل العدد.

قوله: (والصاد والزاي في صراط وزراط) فإنهما أبدلتا من سين سراط.

قوله: (والفاء في جدف) حيث أبدلت الفاء من الثاء المثلثة أصله أجداث جمع جدث وهو القبر.

قوله: (والعين) حيث أبدلت الهمزة **(في أعن)** أصله أن فيقولون في أن المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفي أن المصدرية عن وفي أن الشرطية فقول المصنف أعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ويجوز كسر العين وتشديد النون أصله أن.

قوله: (والثاء في ثروغ الدلو) أصله فروغ الدلو وهو مخرج الماء من الدلو من بين

قوله: وهي اللام في أصيلال فإنها بدل من النون أصله أصيلان وهو تصغير أصلان في جميع أصيل وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب وجمعه أصل وأصال وأصايل ويجمع أيضاً على أصلان فيصغر على أصيلان ثم أبدلوا من النون لاماً فقالوا أصيلال **(ومنه قول النابغة)** الذبياني:

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها ... عيت جواباً وما بالربع من أحد

قوله: والصاد في صراط والزاي في زراط يعني هما مبدلان فيهما من السين فإن الأصل فيهما سراط من سراط الطعام أي ابتلعه والفاء في أجداف بدل من التاء أصله أجداث جمع جدث بالتحريك وهو القبر والعين في عن بالكسر وتشديد النون بدل من الهمزة أصله أن وهي أحد الحروف المشبهة بالفعل والثاء في ثروغ بدل من الفاء أصله فروغ وهو جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو والباء في با اسمك من الميم أصله ما اسمك.

العراق الواحد ثرغ وثرع زيد كفرح اتسع مصب دلوه وفي القاموس عرقون الدلو كترقون ولا يضم أولها وعرقانها بمعنى والعرقونان خشبتان تعرضان عليها كالصليب جمعه العراقي انتهى. العراقي بفتح العين وكسر القاف **(والباء في باسمك)** حيث أبدلت من الميم إذ أصله ما اسمك على أن ما استفهامية وسمع إبدال ميمه باء أيضاً بااسمك وهذه لغة بني مازن كذا قيل **(حتى صارت ثمانية عشر)**.

قوله: (وقد ذكر منها) نصفها التحقيقي وهو تسعة **(تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين)**.

قوله: (ومما يدغم) أي وذكر من الحروف التي تدغم **(في مثله)** أي في نفسه باعتبار التغاير الشخصي **(ولا يدغم في المتقارب)** أي في المخرج فإن الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا المتقارب في الصفة التي تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والإطباق والاستعلاء **(وهي خمسة عشر الهمزة)** أي لعله آثر في هذه الحروف مذهب بعض الأئمة حسبما قاده الدليل إليه وإلا فمما ذكره مخالف لما فصل في المفصل من أن الهاء والعين تدغمان في الحاء وقعت قبلها أو بعدها وأن الحاء والعين تدغم كل منهما في الأخرى وأن الطاء والدال والتاء والظاء والذال والتاء ستتها يدغم بعضها في بعض وأن الصاد والزاي والسين يدغم بعضها في بعض.

قوله: (الهمزة) أي الألف المتحركة إذ الألف الساكنة لا تدغم في مثلها ولا في متقاربها ولا يكون مدغماً فيها أيضاً صرح به في المفصل لاستلزام إبطال لينته واستطالته إذا أدغم في غيره ولا يكون مدغماً فيها لكونه ساكناً والمدغم فيه لا بد أن يكون متحركاً ثم الأولى أن يقال الألف لئلا يتوهم كون الحروف الهجائية تسعة وعشرين كذا قيل والتعبير بالألف شائع في كلامهم في الألف الساكنة فيختل البيان على أن كون الحروف تسعة وعشرين لا خلل فيه وقد أشار إليه المص سابقاً فالأولى ما اختاره المص وإدغام الهمزة فرع بقائهما إذا التقتا بلا حذف إحديهما أو تخفيفهما حتى جعل إدغامه الشيخ الزمخشري لغة ردية ومع ذلك حصره في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فإنه باب قياسي حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها نحو قولك سأل ورأس ولما التزم المصنف بيان لغة فصيحة في بيان اللطائف ناسب أن لا يعد الهمزة منها **(والهاء)** فإنها تدغم أيضاً في مثلها نحو أجبه هلاك أي ضرب جبهته من جبه إذا ضرب أحد جبهته ومنعه عن أمره وقد مر أن الهاء تدغم في الحاء وقعت قبلها أو بعدها نحو قولك في أجبه حاتمها واذبح هذه لكن المصنف ما اختاره وإن ذهب إليه الزمخشري فلا إشكال **(والعين)** أي العين المهملة تدغم في مثلها مثل ارفع عليها **(والصاد والطاء)** أي المهملتان فإنهما تدغمان في مثلهما نحو قص يقص واط يأط **(والميم والباء والخاء والغين والضاد والظاء والشين والزاي والواو والفاء)**.

قوله: (نصفها الأقل) منصوب بذكر المقدر كما مر مراراً وهو السبعة المذكورة أولاً أي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء وما لم يذكر منها ثمانية بناء على أن

المذكور فيها الزاي المعجمة لا الراء المهملة كما ذهب إليه بعض المحشيين واعترض بأن الظاهر نصفها الأكثر ولعل النسخة فيما عنده بالراء المهملة فوقع ما وقع.

قوله: (ومما يمدغم) أي ذكر مما يدغم في مثلها وفي متقاربها **(وهي الثلاثة عشر الباقية)** بعد إخراج خمسة وعشرين **(نصفها الأكثر)** وهو سبعة كما ذكر وكلامه هذا بناء على أن الألف لم يعد حرفاً برأسها وإلا فالباقية أربعة عشر والنصف المذكور تحقيقي **(الحاء)** فإنها تدغم في مثلها وفي الهاء والعين أيضاً نحو اذبح حملاً واذبح هذه ومثال العين اذبح عتوداً **(والقاف والكاف)** فإن كلاً منهما يدغم في مثلهما وهو ظاهر ويدغم إحديهما في الأخرى أيضاً لقرب مخرجهما نحو ﴿خلق كل دابة﴾ [النور: ٤٥] الآية. وقوله تعالى: ﴿حتى إذا خرجوا من عندك قالوا﴾ [محمد: ١٦] الآية.

قوله: (والراء) المهملة فإنها تدغم في مثلها كقوله تعالى: ﴿واذكر ربك﴾ [آل عمران: ٤١] الآية. وأما الإدغام في متقاربها فمخالف لما في المفصل والراء لا تدغم إلا في مثلها ولعل ذلك منقول عن البعض والمص اختاره لكن يخدشه قولهم ولا يجوز إدغام حروف ضوي مشفر فيما يقاربها لزيادة صفتها من الاستطالة في الضاد واللين في الواو والياء والغنة في الميم والتفشي في الشين والفاء والتكرار في الراء وقد عرف في محله أن جواز إدغام أحد المتقاربين في الصفة في الآخر مشروط بعدم لزوم إبطال صفة المدغم ولا يجوز أن يجعل هذا معجمة وما عد في خمسة عشر مهملة لأن المعجمة ليست بمذكورة في الفواتح ولأنه يلزم أن يكون المذكور من خمسة عشر نصفها الأكثر كما ذهب إليه بعض واعترض على المصنف كما مر توضيحه.

قوله: (والسين) فإنها تدغم في مثلها نحو قوله تعالى: ﴿مس سقر﴾ [القمر: ٤٨] وفيما يقاربها من الزاي نحو قوله تعالى: ﴿وإذا النفوس زوجت﴾ [التكوير: ٧] ومن الشين نحو قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ [مريم: ٤] ومن الصاد وهو ظاهر.

قوله: (واللام) يدغم في مثلها نحو لله وفي الراء كقوله تعالى: ﴿كلا بل ران على قلوبهم﴾ [المطففين: ١٤] الآية.

قوله: (والنون) يدغم في مثلها كقوله تعالى: ﴿وعلى أمم ممن معك﴾ [هود: ٤٨] الآية وفيما يقاربها من الباء كقوله تعالى: ﴿من بعد غلبهم﴾ [الروم: ٣] الآية.

قوله: (لما في الإدغام من الخفة والفصاحة) أي تعليل لذكر النصف الأقل في الأول والأكثر في الثاني أي أن الإدغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم في مثلها وفيما يقاربها أكثر فائدة من التي لا تدغم إلا في مثلها فينبغي أن يذكر النصف الأكثر من الأفيد الأوفر والنصف الأقل من غيره وبهذا البيان اندفع ما قيل ومع ذلك لا يتم ما ذكر من النكتة في ذكر الأكثر من الثلاثة عشر لأنه ذكر مما يدغم أيضاً الأكثر انتهى. وجه الاندفاع هو أن قوله لأنه ذكر مما لا يدغم أيضاً الأكثر فبناء على أن المعدود من خمسة عشر الراء المهملة وقد بان خلافه إذ المذكور فيها الزاي المعجمة.

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

الحروف التي لا يتركب منها على انفرادها رباعي أو خماسي لعدم كونها مثلها في الخفة فكأنه قد صمت عنها أو كأنهم لما لم يجعلوها منطوقاً بها أصمتوها أي جعلوها صامتة ساكتة كانت حروف الذلاقة هي المنطوق بها وضدها كأنه المسكوت عنه مصمت وهي ستة فيكون البواقي المصمتة اثنين وعشرين وقال مكيّ في الرعاية أن الألف الساكنة ليست من المذلقة ولا من المصمتة لأنها هوائية لا مستقر لها في المخرج كذا في بعض شروح الجزري فكما أنها ليست مذلقة ولا مصمتة كذلك ليست مجهورة ولا مهموسة وغير ذلك من الصفات فلا يعرف وجه تخصيصهما بالذكر فعلى هذا تكون المصمتة اثنين وعشرين لا غير **(وهي ستة)**.

قوله: (يجمعها رب منفل) اسم فاعل من التنفيل وهو أن يقول الأمير للعسكر من قتل قتيلاً فله كذا والنفل الغنيمة.

قوله: (والحلقية) بالرفع عطف على الذلقية.

قوله: (التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة) أي لم يعد الألف الساكنة مع أنها من حروف الحلق أيضاً كما صرح به القوم نظراً إلى كمال قرب المخرج للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما كذا قيل وهذا مخالف لما نقلناه عن مكي في الرعاية من أن الألف هوائية لا مستقر لها في المخرج ولقول الشيخ الجزري. فألف الجوف وأختاها وهي. حروف مد للهواء تنتهي. ثم لأقصى الحلق همز هاء فالأولى أنه لم يعد الألف الساكنة لأنها ليست منها على التحقيق وفي شرح الجزري لعلي القارىء كما يتحول مخرج حروف المد واللين من مخرجه إلى الجوف على الصواب.

قوله: (كثيرة الوقوع في الكلام) خبر كانت في ولما كانت ذكر ثلثيها جواب لما وهو من كل منهما أربعة وهي الراء والميم والنون واللام في الذلقية والهمزة والهاء والحاء والعين من الحلقية أما كثرة وقوع الحلقية فظاهر وأما الذلقية فلما مر من أن رباعية أو خماسية لا يخلو عنها إلا دخيلة أو معربة أو شاذة قوله **(ذكر ثلثيها)**[1] فيه إشارة إلى أن المراد من قوله مشتملة على إنصاف أنواعها أكثرها وأغلبها وقيل مراده هنا النصف الأكثر لكن عبر عن النصف الأكثر بالثلثين اختصاراً في العبارة وفيه تكلف بل تعسف ولقلة مقابلي النوعين بالنسبة إليهما وهما المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما أقل النصفين وهو أحد عشر لأن الباقي من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة وهي من المصمتة الألف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وأما من غير الحلقية فهي اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون فالمذكور منهما نصفهما الأقل لتناسب القلة القلة.

---

(١) ثلثيهما نسخه.

قوله: (ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية) أي في الأسماء إلا بهاء التأنيث أو زيادتي التثنية أو النسب وأما مثل كذبذبان بتشديد الذال الأولى وقرعبلانة[1]. واصطفلنة فإنهما ثمانيتان فنادر لا يعبأ به وأصل قرعبلانة بفتح القاف والراء وسكون العين وفتح الباء قرعبل وهو الحيوان عظيم البطن وأصل اصطفلنة اصطفل فأصل كل منهما خماسي زيدت فيه ثلاثة أحرف هذا في الاسم وإن كان فعلاً فأبنية المزيد في الأفعال لا يتجاوز السداسية ولظهوره لم يقيده بالاسم وقيد بالمزيد إذ أبنية الأصول لا تتجاوز في الأسماء عن الخماسي وفي الأفعال عن الرباعي وقد عرفت أن ألف التثنية ونونها وعلامة الجمع والنسب لا يعد من أبنية المزيد فلا يرد أن الزيادة الشائعة في الأسماء ترتقي إلى التسعة مثل ﴿مدهامتان﴾ [الرحمن: ٦٤] وقد مر أن تجاوز يتعدى بعن إذا كان بمعنى تعدى كما يتعدى بمعنى إذا كان بمعنى عفى فلا إشكال.

قوله: (ذكر) جواب لما **(من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه)** قوله اليوم تنساه قال الرضي سأل تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سألتمونيها فظن أنه لم يجبه إحالة على ما أجابهم به قبل فقال ما سألتك إلا هذه النوبة فقال الشيخ: اليوم تنساه فقال: والله ما أنساه فقال: قد أجبتك يا أحمق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد أن كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد إلا منها لا أنها تقع أبداً زوائد فإن تلك الحروف كثيراً ما تكون أصلاً.

قوله: (سبعة أحرف منها) مفعول ذكر وهي ما عد الواو والتاء والألف الساكنة أعني الألف المتحركة واللام والياء والميم والنون والسين والهاء.

قوله: (تنبيهاً على ذلك) الإشارة إلى عدم تجاوزها السبعة لانفهامه مما قبله فإن قيل كون المذكور سبعة مبني على عد الهمزة والألف واحداً وكونها عشرة مبني على خلافه فلا يناسبه قيل إنها في نفس الأمر عشره فلذا بني أول كلامه عليه ولما لم يذكر الألف والهمزة معاً في أسماء السور ناسب عدهما واحداً لأنه أمر اعتباري بني عليه آخر الكلام إشارة إلى الوجهين كما قيل وفيه ما فيه إذ كون المذكور سبعة بناء على عد الألف حرفاً برأسها كما أن كونها عشرة مبنياً على ذلك فلا يعرف وجه ما قيل.

قوله: (ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة

قوله: ولو استقريت الكلم وتركيبها وجدت الحروف المتروكة من كل من جنس مكثورة بالمذكورة أي مغلوبة في الكثرة بالنسبة إلى التي ذكرت في هذه الفواتح من انصاف الأجناس فمكثور من كاثرته فكثرته أي غلبته في الكثرة فهو مكثوره وليس المراد بالكثرة كثرة المذكور عدداً لأن أربعة عشر ليست أكثر في العدد من خمسة عشر بل المراد كثرة الوقوع في الكلام أقول في

---

(١) قرعبلانة دويبة عريضة البطن الاصطفلنة جرز يؤكل.

بالمذكورة) الاستقراء استفعال من القراءة يقال استقرأت بالهمزة وقد تبدل ياء كما وقع في النسخ هنا والمعنى لو تتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها وأطلعت الحروف التي تتركب منها وجدت حروف المباني المتروكة أي في فواتح السور الكريمة من كل جنس أي من كل نوع من المهموسة والمجهورة وغير ذلك من الصفات المذكورة مكثورة أي مغلوبة بالكثرة من كاثرته فكثرته أي غلبة في الكثرة وحاصله أن المذكور في الفواتح أكثر استعمالاً في

قوله وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة نظراً لأنا نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة في الفواتح حرف واحد فضلاً عن غلبة المذكورة على المتروكة في الكثرة نحو ضرب زيد وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة شيء سوى حرفين الياء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة وليس فيه أيضاً شيء من الحروف الرخوة المذكورة وهي حروف حمس على نصره غير حرف واحد من الراء فكان الواجب عليه أن يقول من هذه الأجناس بدل قوله من كل جنس كما هو كذلك في كلام الزمخشري حيث قال ثم إذا استقريت الكلم وتراكيبها رأيت الحروف التي الغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته وقد علمت أن معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله وهو المطابق للطائف التنزيل واختصاراته فكان الله عز اسمه عدد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم إشارة إلى ما ذكرت من التبكيت لهم وإلزام الحجة إياهم إلى هنا كلامه يعني أن ما ذكر في هذه الفواتح من أجناس الحروف هي أكثر وقوعاً في كلام العرب من التي ترك ذكرها فيها فلم يوجد كلمة مع تركيب ليس أكثر حروفها ما في الفواتح ولو وجدت كلمة مفردة ليس أكثر حروفها ما في الفواتح فإذا وقعت تلك الكلمة في التركيب يكون أكثر حروف ذلك المركب مما ذكر فيها فإنك إذا احصيت حروف سورة من سور القرآن آية سورة كانت أو حروف قصة كاملة وجدت أكثرها ما في الفواتح وكذا حروف بيت من الشعر أو حروف قصيدة طويلة أو قصيرة مثلاً ستة وثلاثون حرفاً من سورة الاخلاص مما ذكر في الفواتح وعشرة أحرف مما ترك ذكرها فيها وكذا سبعة وثلاثون حرفاً من حروف مطلع القصيدة التائية وهو:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلت

من المذكورة في الفواتح وخمسة أحرف من المتروكة وكذا ثلاثون حرفاً من حروف البيت الثاني منها وهو وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن:

شمائلها لا من شمول نشوتي

وعشرة أحرف من التي ألغي ذكرها فيها وهذا مطرد في جميع كلام العرب والعجم فكلام صاحب الكشاف أوفى بالمقصود من كلام القاضي رحمهما الله لوجهين الوجه الأول ما ذكرت من ورود النظر عليه والثاني أن هذا الكلام ناظر إلى الوجه الأول من وجهي كون السور مفتتحة بطائفة منها وهو الإيقاظ والتنبيه على المعنى المذكور ومقرر له زيادة تقرير من حيث إنه يدل لتنزل الأكثر وقوعاً في الكلام منزلة الكلمة على أن جميع مباني الكلام المتلو عليكم هي هذه الحروف كما أن جميع مباني كلامكم هي هذه ﴿فإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] فإن نظمه مما منه نظمكم ففي كلام القاضي قصور من إفادة هذا المعنى حيث ألغي فيه ذكر تنزيل الأكثر في الاستعمال منزلة الكل وزيادة التقرير لا تتم بدونه.

كلام العرب العرباء ولغتهم مما لم يذكر في الفواتح وما ذكر واشتهر فيما بينهم كان له مدخل في الفصاحة تام فكان ما عداه في جنبه في حكم العدم[١] والمص أشار بذلك إلى أن هذه لطيفة أخرى غير ما ذكر من الوجه الأحرى فإن ما اختاره تعالى في أوائل السور يمكن اختيار عكسه فاختياره للتنبيه على تلك النكتة اللطيفة فسبحان من دقت حكمته وعظمت عظمته وجبروته ولما كان كثر من باب[٢] المغالبة حيث ثبت أن يقال كاثرته فكثرته إذا غلبته في الكثرة فهو مكثور أي مغلوب فلا إشكال بأن كثر بضم الثاء المخففة لازم كقل فكيف يبنى منه اسم مفعول بلا واسطة الجار ولا يذهب[٣] عليك أنه لا تزاحم في العلل وكثرة الاستعمال علة لذكر جميع المذكورات من حيث المجموع والنكات التي دلت على الإعجاز بناء على أن مثلها من الأمي مستغرب علة لبعضها كما بينه كلاً في محله.

قوله: (ثم إنه ذكرها) لما فرغ من بيان تشاركهما في المادة شرع في بيان تشاركهما في الصورة أيضاً ليكون الإلزام بالمادة والصورة جميعاً فقال ثم إنه وإيراد ثم للتنبيه على تراخي رتبة الأخيرة إذ بيان المادة لكونها معروضة للصورة مقدم رتبة كما أن المادة نفسها مقدمة على الصورة طبعاً فهو معطوف على قوله فذكر من المهموسة الخ. كما هو الظاهر **(ذكرها مفردة)** نحو ﴿ن﴾ [القلم: ١] **(وثنائية)** نحو ﴿حم﴾ [السجدة: ١] **(وثلاثية)** نحو ﴿طسم﴾ [الشعراء: ١] **(ورباعية)** نحو المص **(وخماسية)** نحو ﴿حم عسق﴾ [الشورى: ١، ٢] والقول بأنها مفردة أو ثنائية بالنظر إلى الكتابة كما مر توضيحه وأما في التلفظ فلا يوجد مفردة بل ثلاثية فصاعداً قيل وبعضها ثنائية ولا يعرف له وجه إذ لا يوجد اسم أقل من ثلاثة كما فهم من كلام صاحب الكشاف وجوز بعضهم كونه ثنائياً نحو با وتا ولنا فيه مقال هناك ولو سلم ذلك فلا يفيد إذ الفواتح لم يذكر فيها مثل ذلك.

قوله: (إيذاناً بأن المتحدى به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة ومركبة

قوله: إيذاناً بأن المتحدى به مركب من كلماتهم هذا أيضاً ناظر إلى الوجه الأول محقق ومقرر لوجه اعجاز الكلمات المفردة والمركبة من حرفين والمركبة من ثلاثة أحرف توجد في الأقسام الثلاثة مثال المفردة أما في الاسم فنحو الكاف في ضربك وفي الفعل نحو ق وفي الحرف نحو واو العطف ومثال الثانية أما في الاسم فنحو من وفي الحرف نحو من وفي الفعل مثل قل

---

(١) ويراد بالمغالبة ما يذكر بعد المفاعلة مسنداً إلى الغالب فإذا قلت كارمني اقتضى أن يكون من غيرك كرم مثل ما كان منك إليه فإن غلبته في الكرم وأردت بيانه فتبنيه على فعل بفتح العين لكثرة معانيه ثم خصوا من أبوابه بالرد إليه ما كان عين مضارعه مضمومة وإن كان من غير هذا الباب نحو كارمني فكرمته وإنما فعلوا كذلك لأن الفعل بمعنى المغالبة قد جاء كثيراً من هذا الباب نحن الكبر وهو الغلبة بالكبر والكثر وهو الغلبة بالكثرة كذا في الجاربردي فلا يتوهم أن كثر بضم الثاء المخففة لازم كما ذكر في الأصل.

(٢) وهذا معنى ما ذكر في الكشاف هو أن ما ذكر معظم ما يتركب منه كلامهم وجله فنزل منزلة كله فكان الكل قد عدد عليهم فيكون أدخل في الإلزام وأكمل في الإيقاظ.

(٣) فيه رد للعصام.

من حرفين فصاعداً) أي من جنس كلماتهم فتسامح في العبارة لظهور المراد بلا عناية وهذا التنبيه غير ما ذكر في أول الدروس من قوله وتنبيهاً على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينضمون منه كلامهم فإن التنبيه ليس على ذلك فقط بل على كونه مركباً من جنس كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة تارة ومركبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة تارة أخرى وهذا ليس بمفهوم مما سبق وإن كان مراداً فلا تكرار قوله **(إلى الخمسة)** الغاية هنا داخلة في المغيا بمعونة ما سبق ومثال الكلمة المفردة مثل همزة الاستفهام والمركبة من حرفين نحو من وقد والمركبة من ثلاثة نحو زيد وضرب ومن أربعة نحو جعفر وأحمر ومن الخمسة نحو سفرجل وقد ثبت أن كون الأصل خمسة مختص بالاسم وأما الفعل فلا يكون إلا ثلاثة أو أربعة والاسم يكون ثلاثة أو أربعة أو خمسة.

قوله: (وذكر ثلاث مفردات) وهي ص و ق و ن **(في ثلاث سور)** وهي سورة ص وسورة ق وسورة ن **(لأنها توجد في الأقسام الثلاثة)**.

قوله: (الاسم) نحو كاف الضمير والكاف بمعنى المثل **(والفعل)** نحو ق أمر من وقى بقى فعلم منه أنه وجود المفرد في الفعل بعد الإعلال والحذف إذ لا يوجد فعل أقل من ثلاثة وكذا لا يوجد ذلك في الاسم المتمكن وما وجد أقل من ثلاثة فهو اسم غير متمكن لكن هذا لا يضر مقصود المصنف **(والحرف)**.

قوله: (وأربع ثنائيات) بالنصب عطف على ثلاث مفردات **(لأنها تكون في الحرف بلا حذف كبل)**.

قوله: (وفي الفعل بحذف كقل) ومثل هذا البيان لا بدّ منه في الصورة الأولى بل هي محل البيان.

قوله: (وفي الاسم بغير حذف) أي الاسم الغير المتمكن **(كمن)** موصولاً أو موصوفاً أو استفهامية.

قوله: (وبه) تكون في الاسم بالحذف **(كدم ويد)**.

قوله: (في تسع سور) والأربع الثنائية طه ويس وطس وحم والسور التسع طه نمل يس مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية أحقاف **(لوقوعها في كل واحد من الأقسام الثلاثة)**.

ومثال الثالثة أما في الاسم فنحو رجل وفي الفعل مثل ضرب وفي الحرف نحو جير وأما المركبة من أربعة أحرف وخمسة فلا يوجد أن في الحرف بل في الاسم نحو عرعر وصنوبر وفي الفعل نحو دحرج واجتمع.

قوله: وذكر ثلاث مفردات وهي ص و ق و ن في ثلاث سور لأنها توجد في الأقسام الثلاثة يعني ذكرها مفرقة في سور ثلاث إشارة إلى وجود الكلمة المفردة في الأقسام الثلاثة.

قوله: وأربع ثنائيات هي طه طس يس حم.

قوله: (على ثلاثة أوجه) فتح الأول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة.

قوله: (ففي الأسماء) تفصيل لوقوع الثنائية كذلك **(من واذ وذو وفي الأفعال كقل وبع وخف وفي الحروف ان وان ومذ)**.

قوله: (على لغة من جربها) أي جعلها حرف جر احترازاً عن غيرها فإنها حينئذٍ تكون اسماً وهذا المقدار كاف في المقصود على أن هذه اللغة جيدة فلا إشكال بأن ضم الأول لا يوجد في الحرف عند من جعلها اسماً.

قوله: (وثلاث ثلاثيات) منصوب بذكر المقدر عطف على أربع ثنائيات وهي ﴿الم﴾ [البقرة: ١] و ﴿الر﴾ [يونس: ١] و ﴿طسم﴾ [الشعراء: ١] **(لمجيئها في الأقسام الثلاثة)**.

قوله: (في ثلاث عشرة سورة) سورة البقرة وآل عمران يونس هود يوسف إبراهيم حجر شعراء قصص عنكبوت روم لقمان سجدة.

قوله: (تنبيها على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشرة) والمراد بالأبنية هي الألفاظ باعتبار حروفها وحركاتها وسكناتها الموضوعة لها باعتبار كونها مادة للكلمة كذا في الچاربردي قوله الموضوعة لها احتراز عن الحروف والحركات الأعرابية قوله باعتبار كونها لزيادة بيان وإشارة إلى ما ذكرنا والمراد بالأصل ما ثبت في تصاريف الكلمة لفظاً كبقاء حروف الضرب في متصرفاته أو تقديراً كعين قلت وبعت والزائد ما سقط في بعضها كواو قعود الذي عدم في قعد المستعملة احترازاً عن الأصول الغير المستعملة كما فصل في الشافية.

قوله: (عشرة منها للأسماء) فإن الاسم الثلاثي كان مقتضى القياس أن يجيء اثني عشرة أبنية لكن سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس استثقالاً للنقل فيهما من الضمة إلى الكسرة وبالعكس فبقي عشر وهي فلس وفرس كتف عضد خبر عنب ابل قفل صرد وعنق **(وثلاثة للأفعال)** وهي فعل بفتح العين وفعل بكسر العين وفعل بضم العين وجه الحصر أن أوله مفتوح لا غير لخفته وامتناع الابتداء بالساكن وللعين ثلاث أحوال لأنه لا يكون ساكناً لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع إذ اللام حينئذٍ يسكن ولم يعد المجهور من أصول الأبنية حتى يكون ما للأفعال أربعة ثلاثة للمعروف وواحد للمجهور إذ المجهور مغير من صيغة المعلوم فلا يكون من أصول الأبنية ولما لم يكن للحرف أبنية الأصول والفروع لم يتعرض له وأما ما سبق فلما كان للحرف ما للاسم والفعل تعرض له فيه.

قوله: وثلاث ثلاثيات وهي الم والر وطسم لمجيئها في الأقسام الثلاثة نحو زيد وعلم ومنذ في ثلاث عشر سور تنبيهاً على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للأسماء وهي فلس فرس كتف عضد حبر عنب إبل قفل حرد عنق وثلاثة للأفعال فعل وفعل وفعل.

قوله: (ورباعيتين) أي ذكر رباعيتين وهي ﴿المر﴾ [الرعد: ١] ﴿المص﴾ [الأعراف: ١] في سورتين الأعراف والرعد **(وخماسيتين)** لها ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] ﴿وحم عسق﴾ [الشورى: ١، ٢] في سورتين سورة مريم وسورة شورى **(تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً كجعفر)** للرباعي وهو النهر الصغير **(وسفرجل)** للخماسي **(وملحقاً)** من الملحق للرباعي بزيادة الدال ولم يدغم إذ الملحق لا يدغم وهو المكان الغليظ المرتفع.

قوله: (وجحنفل) للملحق بالخماسي بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة ومن أراد توضيح هذا المقام فليراجع إلى الشافية وإلى شروحها.

قوله: (ولعلها فرقت على السور ولم تعد بأجمعها في أول القرآن لهذه الفائدة) بيان نكتة التفريق مع أنه يمكن ذكرها جملتها فأشار إلى وجهها بأنه وإن أمكن عند جميعها في أول القرآن وإن الفائدة المشار إليها بقوله افتتحت السور بطائفة منها إيقاظاً وبقوله ثانياً ليكون أول ما يقرع الأسماع أي حاصلة بعدها بأجمعها لكنه تفوت هذه الفائدة ومن هذا اختير التفريق تكثيراً للفائدة والمراد بهذه الفائدة ما استفيد من قوله ثم إنه ذكرها مفردة إلى قوله ولعلها الخ لو ذكر ثلاث مفردات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على أنها توجد في الأقسام الثلاثة وكذا لو ذكر الثلاثيات الثلاث في محل واحد لم يحصل التنبيه على أن أصول الأبنية ثلاثة عشر بل حصول التنبيه يتوقف على التفريق ولذا قال المصنف في تعليل ذلك تنبيهاً وإيذاناً إشعاراً بأن الغرض التنبيه فلا وجه للإيراد بأن هذا الإيذان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت بأجمعها في أول القرآن يحصل هذا الغرض أيضاً كما لا يخفى فإن أراد بحصول الغرض حصوله في نفس الأمر لا يفيد مع أن فيه ما فيه وإن أراد التنبيه على حصول هذا الغرض فغير مسلم ومنشأ هذا الإشكال الذهول عن قوله تنبيهاً وأفراد الفائدة مع أنه فوائد لإرادة الجنس أو اللام للاستغراق وقيل بالنسبة إلى التفريق فائدة واحدة وقد ذكرنا فيما مر أن معاني هذه الأسامي من المجهورة والمهموسة وغير ذلك من المذكور إلى أنها متحققة في وقت النزول وإن كانت الأسامي مستحدثة استحدثها أرباب العربية كذا نقل عنه قدس سره واختصاص كل سورة بما اختصت بها من الفواتح لحكمة دعت إليه وإن لم نطلع عليها فلا نشتغل ببيانها قال صاحب البرهان كل سورة بدئت بحرف منها فإن أكثر كلماتها وحروفها مماثل له فلو وضع قوله مكان لم يكن لعدم التناسب الواجب رعايته في كلام الله تعالى فسورة ابدأت به لما تكرر فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن

قوله: ورباعيتين وهما المر والمص وخماسيتين وهما كهيعص وحم عسق تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً كجعفر وسفرجل وملحقاً كقردد وجحنفل القردد المكان الغليظ المرتفع والجحنفل الغليظ الشفة أصله جحفل فزيدت النون.

قوله: ولعلها فرقت على السور الخ لفظ لعل لعدم القطع بأن هذه العلل مراد الله تعالى من ذكر الفواتح على هذه الوجوه وترك رحمه الله كلمة لعل في التعليلات المذكورة بل ذكر العلل هناك على وجه يفهم منه البتة والقطع اكتفاء بذكرها ههنا.

والحلف وتكرير القول ومراجعته والقرب من ابن آدم وتلقى الملكين وقول العتيد والرقيب والسابق والإلقاف في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون ونقبوا في البلاد وغير ذلك إلى آخر ما قال كما نقله البعض فإن أراد بأن أكثر كلماتها وحروفها مماثل له أن أكثر كلماتها بالنسبة إلى جميع ما ذكرنا فيها مماثل له فغير مسلم والسند ظاهر من التتبع وإن أراد أن أكثر منها بالنسبة إلى كل واحدة من الكلمة إذ الغير المصدر بالقاف من الكلمة أقل من المصدر بالقاف فهو مع ما فيه من الخفاء لا يفيد على أنه لو سلم ذلك في مثل ق ويس ون فاعتباره في مثل سورة البقرة وآل عمران مشكل فالصواب ما قررناه من إنه في مثل ذلك لا يرام النكتة.

قوله: (مع ما فيه من إعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه) إشارة إلى جواب ثانٍ وهو إعادة التحدي أي وتصديره بلفظة مع للإشارة إلى أن هذا الجواب هو الأصل الصواب والجواب الأول تابع له فالتكلف الذي التزم في الجواب الأول لا يحتاج إليه في هذا الجواب وتكرير التنبيه على إعجاز القرآن إذ بالتكرير تنشرح صدورهم إلى القبول والعرفان والمبالغة فيه أي في كل من التحدي والتنبيه وللمبالغة في أمر مدخل تام في دفع عنادهم وشدة شكيمتهم وتوجه أذهانهم إلى استماعهم والأولان يحصل له بالتكرير مرتين أو ثلاثاً والأخير بتكثير التكرير كما قيل لما كان كون الأسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب لبلاغة النظم الجليل قال **(والمعنى هذا المتحدى به)** الخ للإشارة إلى أنها قدرت بالمؤلف من هذه الحروف فهي في حيز الرفع بالابتداء أو الخبر كما سيصرح به وليس هذا مما لا حظ له من الإعراب كما فهم من كلام الكشاف ولما عرفت من أنه لا يناسب جزالة النظم الجليل قوله هذا المتحدى به الإشارة للمشخص في العلم أو في الخارج باعتبار وجود بعض أجزائه فيه كهذا الشهر في أول يومه مثلاً وفيه إشارة إلى أن القرآن عبارة عن الكلام المركب تركيباً خاصاً فيكون اسماً للكل لا اسماً لمفهوم كلي إلا أن يتكلف.

قوله: (مؤلف من جنس هذه) أي من هذه الحروف وأخواتها مما لم يذكر في الفواتح وهذا معنى قوله **(مؤلف من جنس هذه الحروف)** أي مؤلف تأليفاً بالغاً أقصى درجات البلاغة والبراعة ولا بدّ من هذا التأويل لا سيما في قوله **(أو المؤلف منها كذا)** إذا بقي على إطلاقه يلزم حمل الأخص على الأعم حملاً كلياً وإن لم يلزم ذلك في الأول لكن وصف

قوله: والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف يعني هذه الفواتح على تقدير أن لا تكون أسماء للسور بل حيث لمجرد التنبيه على وجه الإعجاز لها محل من الإعراب أيضاً رفع إما على الابتداء أو الخبرية لكن المفهوم من كلام الكشاف أن لا محل لها من الإعراب على ذلك التقدير بل إنما يكون لها حظ منه إذا جعلت اسماً للسور لأنها حينئذٍ تكون كسائر الأسماء الأعلام حيث قال لها محل من الإعراب فيمن جعلها أسماء للسور لأنها عنده كسائر الأسماء الأعلام ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل في مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعددة.

التحدي إنما يتحقق بملاحظة قيد الكمال ثم كون المتحدى به مبتدأ مرة وخبراً مرة أخرى لا بدّ من الاعتبار الذي حقق في زيد المنطلق والمنطلق زيد ودون اعتبارها خرط القتاد والقول بأن المتحدى به اعتبر أولاً معلوماً للمخاطب دون المؤلف منها فجعل مبتدأ وحمل المؤلف منها عليه والثاني اعتبر على عكس ذلك فجعل المؤلف منها مبتدأ والمتحدى به خبراً له ضعيف فإنه اعتبار بحت ليس له ثبوت في نفس الأمر قوله كذا كناية عن المتحدى به لكن لو قال أو هذا المؤلف كما في الأول لكان أولى.

قوله: (وقيل هي أسماء السور) هو عطف على ما فهم من قوله ثم إن مسمياتها الخ فكأنه قال هذه الفواتح أسماء حروف ذكرت لما مر وقيل هي الخ قوله **(وعليه إطباق الأكثر)** أي من المفسرين يقال أطبق الناس على كذا إذا اجتمعوا واتفقوا عليه وأصل معنى أطبق وضع الطبق ثم استعمل لما ذكر بملاحظة ما فيه من معنى الإحاطة والشمول مرضه كما سيأتي من قوله والوجه الأول أقرب الخ مع ما فيه من فوات النكات المذكورة واللطائف اللائقة بحيث يتحير منها أولو الألباب البارعة والحق أحق أن يتبع وإن خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف أن أسماء السور توقيفية ولم ينقل هذا لا مرفوعاً[1] ولا موقوفاً انتهى. وعدم العلم بهذا النقل لا يفيد عدمه فإطباق الأكثر من المفسرين ومعظم أهل العربية كالخليل وسيبويه عليها فحسن الظن بهم أنها ثبت عندهم لكن لما كان ثبوته على تقدير تحققه إنما هو بطريق الآحاد رجح المص الأول لما ذكرنا وقد زيف الإمام بأنها لم يشتهر اشتهار سورة البقرة ورد بأن عدم الشهرة لا يدل على عدم العلمية ألا يرى أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه اشتهر بكنيته أو لقبه ولا يعرف كثير اسمه وعلمه.

قوله: (سميت) أي السور **(بها)** أي سميت السور التي صدرت بها.

قوله: (إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب) أي بيان لوجه التسمية وتعليل له وجه الإشعار على ما نقل عنه قدس سره الأولى في الأعلام المنقولة أن يراعي مناسبتها لمعانيها الأصلية عند التسمية وربما تراعى عند الإطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه السورة مركبة

قوله: وقيل هي أسماء السور عطف على ما تضمنه.

قوله: ثم إن مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الخ. فكأنه قال هذه الفواتح أسماء حروف جيء بها ايقاظاً وتنبيهاً على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم وقيل هي أسماء السور.

قوله: سميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب الخ. فالدلالة على وجه الإعجاز معتبرة في هذا الوجه كما في الوجه الأول لكن اعتبارها في الوجه الأول إنما هو بالقصد الأول ومقصود بالذات وفي هذا الوجه ليس إلا لترجيح التسمية والقصد بالعرض والقصد الأولى هنا إلى جعل هذه الألفاظ أسماء للسور ليفهم مسمياتها عند ذكرها.

---

(١) وقد ورد عن النبي عليه السلام: «يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ إلى أن يصبح».

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

معروفة التركيب من مسمياتها لكنه لظهوره لم يتعرض له ولو كان الأمر كما ذكره لما كان الإيقاظ المذكور متحققاً به.

قوله: (واستدل عليه) أي على كون هذه الأسامي أسماء السور **(بأنها لو لم تكن مفهمة)** أي تلك الألفاظ لا يخلو إما أن تكون مفهمة أو لا فإن لم يكن مفهمة أي لأحد من الآحاد حتى لمن أوحيت إليه فهو سلب كلي اسم فاعل من الأفهام بمعنى دالة على شيء وأصل معنى مفهمة أي معلمة شيئاً لغيره مجازاً لكونه سبباً للإفهام أو الإعلام وما ذكرنا حاصل معناه أو بزنة المفعول من الأفعال عبر بها تنبيهاً على أن لا دخل للرأي في معرفتها بل يجب استفادتها من الغير وهذا أيضاً مجاز إذ هي سبب كون الشيء مفهماً كما أشار بقوله فإما أن يراد بها أي قدم هذا الشق مع كونه فاسداً لكونه عدمياً وهو مقدم على الوجود أو لعدم تقسيمه كالبسيط بالنظر إلى الثاني لكونه منقسماً إلى قسمين أو لكون الثاني طويل الذيل فأريد إخراج الأول من البين.

قوله: (كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل) في عدم الدلالة على المعنى وإن كان موضوعاً لمعنى غير مستعمل فيه أو غير معلوم الوضع له وهذا مجرد احتمال فرض لأن يستوعب الاحتمالات الممكنة عقلاً ثم ليبطل الاحتمالات الغير الثابتة ويثبت الاحتمال المرضي فلا إشكال بأن دلالتها على حروف الهجاء يوجد الإفهام إذ الغرض عدم دلالتها على معنى أصلاً ولو كان حروف الهجاء كما هو المتداول في الاستدلالات من الترديد القبيح لإسكات الخصم.

قوله: (والتكلم بالزنجي[1] مع العربي) في عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الأول وتغايره بالاعتبار وإلا فيمثل التكلم بالمهمل وقيد الزنجي اتفاقي إذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسانه سواء كان التكلم بالزنجي أو بالهندي أو بالتركي أو غير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربي من يقتضيه المقام والقول بأن تخصيص الزنجي إشارة إلى صعوبته بالنسبة إلى العرب من غيره ضعيف جداً فإن بالممارسة تكون اللغات المختلفة سهلاً وبدونها تكون صعباً مطلقاً من غير تخصيص بلغة دون لغة **(ولم يكن القرآن بأسره)** أي بجميعه **(بياناً وهدى)** عطف على قوله كان الخطاب الخ **(ولما أمكن التحدي به)** واللوازم الأربعة كلها باطلة فكذا المقدم أما بطلان الأولين فظاهر إذ إيراد الألفاظ التي تشابه المهمل لا يفهم منها معنى في التنزيل الذي هو نهاية في البلاغة والبراعة لا يليق بشأنه الجليل والاعتراض بأنه يجوز أن تكون مفهمة للنبي عليه السلام وإن لم تكن مفهمة على سبيل العموم مدفوع بأن المراد من الشق الأول السلب الكلي لا الرفع الإيجاب الكلي وما ذكر داخل كما ستعرفه في الشق الثاني وأما بطلان الثالث فلقوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ [آل عمران: ١٣٨] ولا يقدح ما فيه من المجمل

---

(١) أي بالبيان المنسوب إلى الزنج مع العربي بأن يخاطب العربي به.

والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان تعيين المراد كما صرح به في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] وأما بطلان الرابع فلأن التحدي بكل جزء من أجزاء القرآن مع انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاماً تاماً لا بدّ وأن يكون متحققاً به فإن لم تكن مفهمة لا يكون لها مدخل في التحدي وهو خلاف النص فلا إشكال بأن التحدي إنما يكون بأقصر سورة منها وهو ليس كلاماً تاماً فضلاً عن أن يكون في مرتبة التحدي لما عرفت أن كل جزء من أجزاء القرآن لا بدّ وأن يكون له مدخل في التحدي.

قوله: (وإن كانت مفهمة) إيجاب جزئي لأنه نقيض السلب الكلي أي وإن كانت مفهمة في الجملة سواء كانت مفهمة لكل أحد أو لأحد ما كالنبي عليه السلام فينحصر الترديد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع إشكال كثير وإن كانت مفهمة فلا يخلو **(إما أن يراد بها السور التي هي مستهلها)** أولاً فالحصر أيضاً عقلي قدم الشق الأول لأنه هو المراد هنا وإن الثاني مع كونه باطلاً طويل الذيل وإنما قال فأما أن يراد بها ولم يقل فإما أن يدل إذ الدلالة فقط بدون الإرادة لا تفيد مع أن قوله مفهمة معناه دلالة السور من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد التي هي مستهلها بزنة اسم المفعول أي أولها وأصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال إنما سمي هلالاً في أول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر قيل لكل أول مستهل مجاز ثم شاع حتى صار فيه حقيقة عرفية.

قوله: (على أنها ألقابها)[1] إذ اللقب هو المشعر بالمدح أو الذم إنما كانت ألقاباً لاشتمالها على الإشعار المذكور ولا مدح فوقه لكن الظاهر أن يشترط فيه أن يدل على ذلك بحسب معناه الوضعي كما ينبىء عنه بيانهم من أن إشعار المدح أو الذم تبعي على ما هو المختار فتسميتها ألقاباً محل نظر والقول بأن تسميتها ألقاباً على طريق الإدعاء والتشبيه غير متعارف والإشعار المذكور قد شيد أركانه فمن قال الإشعار هنا خفي فليتهم وجدانه.

قوله: (أو غير ذلك) أي أو أن يراد بها غير السور الخ وظاهر هذا الكلام أن يتناول أن يراد بها السور التي هي ليست مستهلها ومقتضى قوله سميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب جواز كونها أسماء للسور التي ليست مستهلها فقوله **(والثاني باطل)** على إطلاقه منظور فيه.

قوله: والثاني باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت هي له في لغة العرب فظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل أقول يمكن أن يجاب بأنا نختار أنها مفهمة وأن المراد بها ما وضعت هي له في لغة العرب من الحروف الواحدة لكن لا من حيث إنها هي المقصودة بالذات بل من حيث إنها تومي وترمز إلى المعنى الذي هو المقصود بالذات وهو التنبيه إلى وجه الإعجاز والإشارة إلى أن الكلام المتحدى به من جنس ما به نظم كلامهم فلو زعموا أنه كلام البشر فلينظموا من هذه الحروف كلا ما يساويه أو يدانيه ففيه تبكيت لهم والزام الحجة عليهم بما يلقمهم الحجر.

---

(١) نقل عن التسهيل أن الإضافة ودخول اللام في العلم المنقول ليس بشرط عند بعض أئمة اللغة فاندفع اشكال البعض.

قوله: (لأنها إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب) مما عدا السور التي مر مستهلها بقرينة المقابلة والمراد بالوضع أعم من الوضع الشخصي والنوعي الشامل للمجاز.

قوله: (وظاهر أنه ليس كذلك) إذ الظاهر أن المعاني الحقيقية وهي حروف الهجاء غير مرادة لعدم مناسبتها لما بعدها ولا علاقة لها بمعاني أخر ينتقل منها إليها سوى السور أو القرآن كله إذ لا معنى تسمية شيء واحد بأسماء متعددة بعلاقة واحدة فمعنى قوله إنه ليس كذلك إنه ليس المراد ما وضعت له مما عدا حروف التهجي لما عرفت من أنها غير صالحة للإرادة ولا خلل حينئذٍ في قوله ليس كذلك كما ادعاه البعض فقال وظاهر أنه كذلك لأن إرادة حروف التهجي من هذه الأسماء إرادة لما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها فوائد ولذا اختاره المصنف انتهى. والقرينة على ما ذكر قوله على أنها ألقابها فإنه إشارة إلى أن هذه الأسماء موضوعة لحروف الهجاء في اللغة العربية فإن الألقاب من الأعلام المنقولة فكيف يقول هنا إنه ليس كذلك إذا لم يكن مراده ما ذكرنا.

قوله: (أو غير ذلك) عطف على قوله ما وضعت له أو أن يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب بل يكون المراد ما وضعت له في اللغة الغير العربية ولا يكون أعم مما وضعت له في غير العربية وغير موضوع في لغة أصلاً إذ حال الشق الأخير قد علم مما سبق ولذا قال **(وهو باطل لأن القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى: ﴿بلسان مبين﴾** [الشعراء: ١٩٥] **فلا يحمل على ما ليس في لغتهم الخ)** ولا يخفى أن هذا الاحتمال داخل في قوله بأنها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها الخ فإن المراد بها إن كان ما وضعت له في اللغة الغير العربية كان التكلم بها كالخطاب بالزنجي مع العربي إلا أن يقال ذكر هنا للتعليل بعلة غير ما ذكر.

قوله: (لا يقال لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر) حاصله إذ لا نسلم أنها لو لم تكن مفهمة يلزم المحالات المذكورة والمستند ما ذكره وهو جواز كون الفواتح مزيدة لغرض التنبيه وهذا يجوز أن يدل عليه لا بالوضع فلا يكون الخطاب من الخطاب بالمهمل الخ والأولى أن يكون منعاً لبطلان قوله أو غير ذلك أي نختار أن المراد غيره قوله وهو باطل ممنوع إذ الآية الكريمة المسوقة لبيانه لا يشتبه فإن المراد بها ليس الوضع العربي بل المراد الاستعمال عندهم وهو موجود في هذه الأسامي.

قوله: (كما قاله قطرب) حيث قال إن الكفار لما قالوا: ﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه﴾ [فصلت: ٢٦] الآية أراد الله أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سبباً لإسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فأنزل الله تعالى هذه الأحرف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين استمعوا إلى ما يجيء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان سبباً لإسكاتهم وطريقاً لانتفاعهم به انتهى. ولا يذهب عليك أن هذه الرواية أن تمت يمنع بها كون المراد بها أسماء لحروف التهجي فتدبر وكذا الكلام في الوجوه الباقية يظهر لك بعد النظر وقطرب من أفاضل تلامذة سيبويه لقب به لأنه

كان يبكر إلى سيبويه فكلما فتح بابه وجده فقال ما أنت إلا قطرب ليل إذا القطرب دويبة لا تستريح في النهار من السعي قيل[١] قال الجوفي القول بأنها تنبيهات جيد لأن القرآن كلام عزيز وفوائده عزيزة فينبغي أن يرد على سمع متنبه وكان من الجائز أن يكون قد علم في بعض الأوقات كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم البشر مشغولاً فأمر جبرائيل أن يقول عند نزوله ﴿الم﴾ [البقرة: ١] و ﴿المر﴾ [الرعد: ١] و ﴿حم﴾ [غافر: ١] ليسمع النبي عليه السلام صوت جبرائيل فيقبل إليه ويصغي إليه قال وإنما لم تستعمل الكلمات المذكورة في التنبيه كإلا وإما لأنها من الألفاظ التي تتعارف في كلامهم والقرآن كلام لا يشبه الكلام فناسب أن يؤتى فيه بألفاظ مبهمة لم يعهد فيكون أبلغ في قرع سمعه قال قطرب إن العرب إذا استأنفت كلاماً فمن شأنهم أن يأتوا بغير ما يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيهاً للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الآخر كما في أما بعد انتهى. ومن هذا تبين أن ليس المراد انقطاع سورة سابقة عن سورة لاحقة حتى يرد أن التسمية كافية في ذلك انتهى. ومن هذا ظهر أيضاً أن قوله والدلالة على انقطاع كلام الخ عطف تفسير للتنبيه فإن المراد به المعنى اللغوي أي تنبيه المخاطب فهو بمعنى الدلالة فكلمة على متعلقة بالتنبيه أو الدلالة وأنكر البعض ذلك فقال هو وجه ثانٍ لا تفسير للتنبيه ولا وجه له وكلمة الواو الواصلة يرده قول الجوفي وكان من الجائز الخ أن سلم صحته يفيد وجه تخصيص هذا التنبيه ببعض السور دون بعض وبه يندفع إشكال آخر وهو أن بعض أوائل السور متصل بأواخر سورة قبله كما بينه الإمام في بعض المقام والفصل بالتسمية لا ينافي ذلك لأنها أنزلت للفصل بين السور لا لإفادة انقطاع الكلام بالنظر إلى ما قبله والاستئناف بالنظر إلى ما بعده وبه يعلم سر الفصل بالتسمية في كل سورة والفصل بتلك الأسامي في بعض السور ولقد سهى البعض[٢] هنا سهواً ظاهراً وكم من عائب قولاً صحيحاً.

قوله: (أو إشارة إلى كلمات هي منها) عطف على قوله مزيدة وسند آخر للمنع المذكور والممنوع هنا إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أي لا نسلم عدم إرادة ما وضعت له في لغة العرب ظاهراً لجواز أن يكون تلك الأسماء إشارة الخ أي يجوز أن يشير بتلك الأسماء باعتبار دلالتها على مسمياتها لا من حيث إنها مرادة بها بل للإشارة إلى كلمات مسمياتها جزء منها سواء كانت كل منها إشارة إلى كلمة أو مجموع منها كذلك.

قوله: (اقتصرت) أي وقع الاقتصار **(عليها)** أو اختصرت تلك الكلمة مقصورة عليها[٣] أي على الحروف التي هي مسميات تلك الأسماء فلا إشكال بأن الظاهر أن التاء سهو من الناسخ لأن اقتصر مبني للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل.

---

(١) سالكوتي. (٢) عصام.

(٣) فيه إشارة إلى أن في الكلام تضميناً فائدته إفادة أن الاقتصار للاختصار.

قوله: (اقتصار الشاعر) أي اقتصرت اقتصاراً مثل اقتصار الشاعر **(في قوله)** أي في قول الوليد بن مغيرة **(قلت لها قفي فقالت لي قاف)** أي فقالت قفت أو أقف آخره لا تحسبي أنا نسينا الإيجاف الإيجاف سرعة سير الخيل قيل وفي بعض النسخ ﴿ق﴾ [ق: ١] بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كما في قوله تعالى: ﴿ق والقرآن المجيد﴾ [ق: ١] فح لا يخل الوزن لأنه من البحر الرجز **(كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال)**.

قوله: (الألف الآء الله) بوزن أفعال ممدود مهموز الأول والآخر معناه النعم وهو جمع واحدة إلى بفتح الهمزة وسكون اللام وله لغات أخر.

قوله: (واللام لطفه) أي إحسانه أو تقريبه العبد إلى طاعته وتبعيده عن المعاصي **(والميم ملكه)** بضم الميم أو بكسرها قد مر الفرق وبيانه في سورة الفاتحة فاقتصر على الألف من الآلاء وعلى اللام من اللطف وعلى الميم من الملك فأشير بكل منها إلى كلمة فيكون المراد به ما وضعت له في لغة العرب.

قوله: (وعنه) أي وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن **(الر وحم ون مجموعها الرحمن)** وفي هذه الرواية أشير بمجموع الأسامي إلى كلمة كما قال مجموعها الرحمن لكن نظر فيها إلى المكتوب فلذا أسقطت الألف الساكنة مع إنها ملفوظة وأما اللام في الرحمن ملفوظ لأنه أدغم في الراء والمدغم في حكم الملفوظ **(وعنه أن الم معناه)**.

قوله: (أنا الله اعلم) فاقتصر من أنا على الألف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم فعلم منه أن الاقتصار أعم من الاختصار على الحرف الأول وعلى الوسط وعلى الأخير **(ونحو ذلك)**.

قوله: (في سائر الفواتح) كما فسر ﴿الر﴾ بأنا الله أرى و ﴿المر﴾ بأنا الله اعلم وأرى والمص بأنا الله الصمد.

قوله: (وعنه) أي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما **(أن الألف من الله واللام من جبرائيل والميم من محمد)** قيل إن هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا عن غيره من السلف انتهى. وعدم العرفان لا يستلزم الانتفاء ولعل المصنف اطلع عليه والقول بأن بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك يؤيد ما ذكرنا.

قوله: (أي القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما السلام) يعني أنه باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات إلى ما ذكر ولا يخفى أنه غير داخل في مضمون قوله أو إشارة إلى كلمات هي منها الخ وذكره في حيزه محل نظر على أن استفادة هذا من ذلك في غاية الخفاء.

قوله: (أو إلى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل كما قاله أبو العالية متمسكاً بما روى أنه عليه السلام لما آتاه[1] اليهود تلا عليهم ﴿الم﴾ [البقرة: ١] البقرة فحسبوه وقالوا كيف

---

(١) كما أتاه اليهود وهم أبو ياسر أن اخطب وأخوه جبير بن خطب وكعب بن الأشرف وحيي والسائل حيي وأسند المصنف القول إليهم مجازاً لرضائهم.

ندخل في دين مدته إحدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال ﴿المص﴾ [الأعراف: ١] و ﴿الر﴾ [يونس: ١] و ﴿المر﴾ [الرعد: ١] فقالوا خلطت علينا فلا ندري بأيها نأخذ) أو إلى مدد عطف على قوله إلى كلمات الخ أي أو إشارة إلى مدد جمع مدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء الشيء والأجل يطلق على آخر المدة مثل قوله تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم﴾ [الأعراف: ٣٤] وعلى جميعها كقوله تعالى: ﴿ثم قضى أجلاً﴾ وأجل مسمى عنده على وجه والمراد بها الثاني فيكون عطف تفسير للمدة وأقوام جمع قوم وهو مختص بالرجال لأنه إما مصدر نعت به فساغ في الجميع أو جمع لقائم كزائر وزور والقيام بالأمور من وظيفة الرجال وقد يعم القبيلتين على التغليب وهو المراد هنا كما هو الظاهر وآجال بالمد جمع أجل وقد مر توضيحه الجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة وهو تعداد الأبجدية ولكل حرف عدد معلوم فمن ألف إلى الطاء للآحاد ومن الباء إلى ص للعشرات ومن قاف إلى الظاء للمئات والغين للألف ويسمى هذا بالجمل الكبير وأما الجمل الصغير فهو أن يسقط من عدد كل حرف اثني عشر اثني عشر في فما بعد الإسقاط فهو عدد ذلك الحرف في هذا الحساب فأول حرف يمكن إسقاطه من عدده هو حرف الكاف وإذا أسقطنا من عدد حرف الكاف اثني عشر يبقى ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام للستة والميم للأربعة والنون للاثنين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فما بقي بعد الإسقاط يكون عدد ذلك الحرف فأول حرف يمكن إسقاط التسعة من عدده هو الياء فالباقي يكون واحداً فهو حرفه وعلى هذا القياس وأكثر ما يستعمله المشارقة هو الجمال الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشأن الجمل الصغير متمسكاً بما روى الخ أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم فحسبوه بوزن ضربوه من الحساب مدته إحدى وسبعون سنة فيه تنبيه على أن الإشارة إلى مدد قوم الخ باعتبار مسمياتها وفيه تأييد لما ذكرنا في أول البحث أن الثواب الموعود وعلى قراءة ﴿الم﴾ [البقرة: ١] ونحوه إنما يترتب باعتبار مسمياتها فاحفظ هذا فإن مقالات القوم فيه متفرقة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لفرط حماقتهم وشدة غباوتهم وسوء فهمهم فهل غيره أي فهل يجد غير ﴿الم﴾ [البقرة: ١] أو فهل غيره موجود فقال أي فقرأ: ﴿المص﴾ [الأعراف: ١] و ﴿الر﴾ [يونس: ١] و ﴿المر﴾ [الرعد: ١] فالأول مائة وإحدى وستون والثاني مائتان وإحدى وثلاثون والثالثة مائتان وإحدى وسبعون فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين متفاوتة فاشتبه الأمر عليهم ومن هذا قالوا خلطت علينا الخ وما روي في القصة أنهم قالوا فهل غيره في كل قراءته عليه السلام فقرأ عليه السلام على الترقي حتى بلغ مائتين وإحدى وثلاثين فما أوهمه كلام المص من أنهم لما قالوه بعد قراءة ﴿الم﴾ فهل غيره قرأ عليه السلام: ﴿المص﴾ و ﴿الر﴾ و ﴿المر﴾ وليس كذلك لكن المص أجمله لعدم تعلق الغرض بتفصيله فكان ذلك نقلاً بالمعنى قيل قال الجوني قد استخرج بعض الأئمة من قوله تعالى: ﴿الم غلبت الروم﴾ [الروم: ١، ٢] أي البيت

المقدس يفتحه المسلمون في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال انتهى. وقال السهيل لعل عدد الحروف التي في أوائل السور مع حذف المكرر للإشارة إلى بقاء مدة بقاء هذه الأمة انتهى. الأولى للإشارة إلى بقاء الدنيا بعد طلوع رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم فإن في قوله للإشارة إلى مدة بقاء هذه الأمة سوء إيهام يعرف بالتأمل.

قوله: (فإن تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم) تعليل للتمسك بما روي بهذا الترتيب حيث ذكر الأقل أولاً فالقليل فالكثير فالأكثر وفيه تأييد لما ذكرنا من أن التلاوة على الترتيب وإنما جمعه روما للاختصار وتقريرهم على استنباطهم المدد لكن لإمداد الأقوام بل مدة دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فإضافة التقرير إلى المفعول والفاعل هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أصل الاستنباط إخراج النبط هو الماء يخرج من البئر أول ما يخفى والمعنى على استخراجهم بأنظارهم وبمراعاة فنهم.

قوله: (دليل على ذلك) خبر إن والإشارة إلى المدد والآجال بحسب الجمل وجه دلالته أنه لولا ذلك لما قررهم ولما ساعدهم فتقريره صلى الله تعالى عليه وسلم دليل لأقوال اليهود فلإشكال فإن قول اليهود كيف يكون حجة.

قوله: (وهذه الدلالة[1] وإن لم تكن عربية) جواب معارضة بأن كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك إذ القرآن على لغتهم **(لكنها لاشتهارها فيما بين الناس)**.

قوله: (حتى العرب تلحقها بالمعربات) أي بالألفاظ التي يستعملها العرب فتعد بعد التعريب عربية فكذا ما ألحق بها أن استعمل العرب ذلك تكون معربة فما معنى الإلحاق بها وإلا فلا تكون معربة فلا ملحقة بها والقول بأنها لاشتهارها فيما بين العرب بلا استعمال ضعيف.

قوله: (كالمشكاة) تمثيل بالمعربات فإن المشكاة لغة حيثية على لغتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها المصباح **(والسجيلي)** فارسي معرب أصله سنك كل أي الحجر المكون من الطين وفي السجيل وجوه أخر ليست معربة على هذه الوجوه كما سيجيء **(والقسطاس)** بكسر القاف رومي معرب بمعنى الميزان استعمل كل منها في القرآن فعلم المعتبر في العربية كون اللفظ مستعملاً عند العرب لا الوضع العربي فقط أو دالة على الحروف المبسوطة عطف على إشارة إلى كلمات أو على مزيدة **(أو دلالة على الحروف المبسوطة)**.

قوله: فإن تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وجه دلالته عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما أنكر حسابهم هذا بل قررهم على استنباطهم ذلك وتبسم فعدم إنكاره لذلك تسليم منه أن المراد بها المدد وتبسمه يدل على أنهم أصابوا في مبلغ المدة التي يدل عليها الٓم لكن غلطوا في أن تلك المدة مدة أي شيء هي فكأنه عليه الصلاة والسلام قال هب أن المراد به ما حاسبتموه من مدة إحدى وسبعين سنة لكن اخطأتم في قولكم إنها مدة مجيء الشرع لأن الدال على مدة ليس الٓم وحده بل من ذلك المص والر والمر.

---

(١) أي تلحق تلك الدلالة هذه الألفاظ فالإسناد مجازي بعلاقة السببية.

قوله: (مقسماً بها) حال من الحروف المبسوطة وهذا أيضاً سند للمنع المذكور أي لا يقال لم لا يجوز أن يكون هذه الألفاظ دالة على تلك الحروف فقوله وظاهر أنه ليس كذلك ممنوع وسنده ما ذكر.

قوله: (لشرفها) علة مرجحة **(من حيث إنها بسائط)** أي عناصر ومواد **(أسماء الله تعالى)** كما أنها مواد سائر الكلمات فلا يكون مختصة بأسماء الله تعالى وهذا مذهب الأخفش حيث قال أقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لأنها مباني كتب المنزلة على الألسنة المختلفة ومباني أسمائه الحسنى وصفاته العليا وأصول كلام الأمم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه فقول المصنف: **(ومادة خطابه)** إشارة إلى أنها مباني الكتب المنزلة ولو قال ومادة خطابهم بعدد مادة خطابه لتمت الإشارة إلى كل ما نقل عن الأخفش ومنشأ شرافتها كونها عناصر الكلام لا مواد أسماء الله تعالى فقط فالله سبحانه وتعالى أقسم بغير أسمائه وصفاته إظهاراً لشرفه كقسمه بالعصر والفجر وغير ذلك وهذا مراد المصنف من هذا البيان الإشارة إلى أن القسم به راجع إلى القسم بأسمائه الحسنى كما أوهمه ظاهر عبارته.

قوله: (هذا) أي خذ هذا فيكون مفعولاً للفعل المحذوف أو الأمر والشأن هذا المذكور من أنه لا يقال أو هذا كما ذكر ومثله يسمى فصل الخطاب لكن حسنة إذا لم يتعلق ما بعده بما قبله إذ فصل الخطاب عبارة عن علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر وهنا ليس كذلك إلا أن يقال إن ما بعده إبطال المدعي وما قبله منع لمقدمات دليله وبهذا يتحقق الخروج المذكور فالأولى كونه بياناً لخطابه والإشارة للقرآن ولا إيهام للتخصيص به إذ تخصيص الذكر به لأن الكلام فيما وقع فيه.

قوله: (وأن القول بأنها أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب) بكسر الهمزة عطف على قوله لم لا يجوز وإشارة إلى إبطال المدعي بعد المنع لمقدمات دليله إذ لا يلزم من هدم الدليل هدم المدعي وهدم المدعي وإن استلزم هدم الدليل لكن تزييف مقدمات دليله يتضمن فائدة أخرى وهي تبيين ما هو المراد من تلك الأسامي ولذا تعرض له.

قوله: (لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستكره عندهم) ومثل ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] فصاعداً ومثل ﴿المر﴾ [الرعد: ١] ومثل ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] وإنما قال مستنكرة لما سيجيء من تسوية سيبويه الخ. فلا يدعي عدم الجواز وإنما قال بثلاثة أسماء إذ التسمية بثلاثة ألفاظ نحو سر من رأى وشاب قرناها وغير ذلك من الجمل معروفة عندهم.

قوله: لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستنكرة لم يقل فغير جائزة لاتفاقهم على جواز ذلك لكن على الاستنكار هذا إذا جعلت الأسماء المتعددة بالتركيب اسماً واحداً وأما إذا نثرت على الحكاية نثر أسماء العدد فلا استنكار على ما سيذكره في الجواب.

قوله: (ويؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى)[١] وأحسن ما قيل هنا في بيان الاتحاد أن هذا بناء على توهم أنه من الأسماء التي يتشارك الجزء والكل فيها كاسم الماء فإنه يطلق على الكل وعلى كل قطرة ومثل هذا يذكر في مقام الاعتراض إسكاتاً للخصم وإن كان مغلظة واضحة فإن غرض المعارض هدم مدعي الخصم لا إثبات مدعاه وأما الجواب بأن معناه يؤدي إلى اتحاد الاسم بالمسمى التضمني وأنه باطل لأن المسمى مدلول والاسم دال ولا بد للدلالة من طرفين فمع ما فيه من أنه ح لا ينفع ما ذكره المص في جوابه يرد عليه أن المتعارف المدلول التضمني لا المسمى التضمني كما لا يتعارف المسمى الالتزامي بل المتعارف المدلول الالتزامي والفرق بين التسمية والدلالة واضح.

قوله: (ويستدعي تأخر الجزء عن الكل) مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور[٢] قيل وقد أورد السيد عيني الصفوي على بعض الألفاظ القرآنية كالضمائر في نحو قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [يوسف: ٢] فإنها إخبار عن إنزال القرآن وهذه الجملة من جملته والضمير القرآن ومنه الضمير نفسه فيعود ح إلى نفسه حتى اضطر في دفعها إلى جواز كون الكلام خبراً عن نفسه نحو قول القائل كل كلام صادق إذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ما ذكروه في دفع المغالطة المعروفة بالجواز الأصم فتدبر انتهى. فعلم منه أن هذه الشبهة لا تختص بالأعلام بل تأتي في القرآن والسورة الواقعين في النظم وسيجيء جوابه.

قوله: (من حيث إن الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة) فإن الاسم إنما يطلب لأجل المسمى فهو متأخر عنه في الرتبة العقلية والتقدم بالرتبة ما كان أثوب من مبدأ محدود كتقدم بعض صفوف المسجد والمبدأ المحدود هنا هو العقل فالاسم متأخر عن المسمى بالنسبة إلى ذلك المبدأ المعقول والمتعارف المبدأ المحسوس والمص استعمله في المبدأ المعقول فإن كانت تلك الأسماء اسماً للسورة مع كونها أجزاء منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه عليه فيلزم الدور وفيه إذ تقدم الجزء من حيث إنه جزء تقدم طبيعي وما يلزم من كونه اسماً تأخر رتبي فلا يلزم الدور المحال.

قوله: (لأنا نقول) جواب لا يقال **(هذه الألفاظ لم تعهد)** أي لم تعرف **(مزيدة للتنبيه)**

قوله: وتؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى لأن الفواتح من السور.

قوله: لأنا نقول هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه أقول القائل بهذا الوجه لا يقول إنها مزيدة بل

---

(١) وقيل هو مبني على توهم أن الجزء لا يغاير الكل وإلا لغاير جميع الأجزاء فغاير نفسه وكون الاسم متحداً مع المسمى باطل لأن الشيء لا يكون علامة موضوعة لنفسه كذا في الحواشي الشريفية انتهى ولا ريب فيه عدم كون الجزء مغايراً للكل لا يكون منشأ للتوهم المذكور على أنهم صرحوا بأن اللفظ علم لنفسه حتى قيل إن إذا أريد به لفظه وكذا ضربه يكون أسماء فقوله لأن الشيء لا يكون علامة لا منظور فيه.

(٢) لأن الاسم الذي هو الجزء لكونه موضوعاً للمسمى الذي هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث كونه كلا موقوف على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور المهروب عنه وقد عرفت أن جهة التوقف مختلفة فلا يلزم الدور المحال.

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

الأسماء للاختصار أي لا يقاس عليه ولا يخفى ما فيه فالأولى أنه ابتداء كلام ونائب فاعل لم يستعمل مصدره أي ولم يقع استعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات معينة في لغة العرب بقرينة قوله **(أما الشعر فشاذ)** لا يقاس عليه إذ بإبطال الحكم على وجه كلي يثبت الحكم الجزئي وأما ادعاء عدم وقوع ذلك في مادة جزئية فيشبه المصادرة ويؤيده أن حذف بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز عند النحاة.

قوله: (وأما قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فتنبيه على أن هذه الحروف) يعني أن غرض ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مما نقل عنه ليس بيان أن هذه الحروف مختصة بهذه المعاني حتى يستشهد به على الاختصار المذكور وإنما مراده التنبيه على أن هذه الحروف الخ.

قوله: (منبع الأسماء) أي منها يجري ينابيع الأسماء الحسنى ففيه استعارة لطيفة ألا يرى أنه قال **(ومبادي الخطاب)** نظراً إلى غير أسماء الله تعالى أي منها تبدو وتظهر الخطابات والمحاورات بين المخلوقات لا سيما خطاب الشارع للمكلفين.

قوله: (وتمثيل بأمثلة حسنة) أي دالة على صفات الكمال ولو قال الألف انتقام الله واللام لعنة والميم مكره لكان تمثيلاً أيضاً لكنه اختار ما اختاره في التمثيل لما ذكره من أن أحسن الأمثلة مما ينشرح به الأفئدة.

قوله: (ألا ترى) استدلال على ما ادعاه وأشار إلى أن هذا المدعي كأنه مشاهد ومرئي كيف غفلوا عنه وقالوا ما قالوا.

قوله: (أنه عد كل حرف من كلمات متباينة) في المعنى فعد الألف تارة من أنا وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبرائيل وتارة من لطفه وتارة عد الميم من اعلم وأخرى من محمد وتارة من ملكه واللفظ الواحد في إطلاق واحد لا يكون مقتصراً من كلمات متباينة بداهة والإنكار مكابرة **قوله** معناه أنا الله أعلم من مأول بأن معنى ما هو هذه الحروف مبتدأة ومنبعه يؤيده قوله أولاً الألف آلاء الله واللام لطفه حيث ترك معناه ومثل هذا التأويل المقرون بالقرينة القوية لا يعد بعيداً ويؤيد أيضاً هذا قوله أي القرآن منزل من الله تعالى الخ. لأنه إشارة إلى تفسير خطاب هذه الحروف من مبادئه وبعد تأييد المص مقصوده بمؤيدات كثيرة لا وجه لما قيل وليس في كلامه ما يدل على ما ذكره المص هنا بوجه من وجوه الدلالات الثلاثة فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الأسماء لكان ما ذكر من التركيب لا وجه له انتهى وفي كلام ابن عباس ما يدل على ما ذكره المص من عد كل حرف من كلمات متباينة كما عرفت فحمله

قوله: وأما قول ابن عباس فتنبيه الخ أقول فيه نظر لأن كلامه رضي الله عنه صريح في معنى البيت القطع بالتخصيص بهذه المعاني وليس في كلامه هذا دلالة على معنى التنبيه المذكور بأحد وجوه الدلالة لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً فحمل كلامه على ما ليس فيه دلالة عليه خروج عن طريقة التحقيق.

عليه عين التحقيق وزبدة التدقيق ولو كان مقصوده الخ. أشار المص إلى الجواب عنه بقوله وتمثيل بأمثلة حسنة والمعترض غفل عنه مع أنه كنار على علم وبه ظهر ضعف قوله ولذا منع بعض المتأخرين صحة الرواية عنه وقال لو صحت لكانت من الرموز التي لا يفهمها إلا صاحب الوحي أو من تلقى عنه بواسطة أو بدونها كابن عباس رضي الله تعالى عنهما فإنه تكلف مستغنى عنه بما حققه المص على أنه يرجع في المآل إلى ما سيأتي من قوله ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله الخ.

قوله: (لا تفسير) لمعاني هذه الألفاظ عطف على قوله فتنبيه **(وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها)** بمعنى الآلاء واللطف والملك وغير ذلك.

قوله: (إذ لا مخصص) تعليل لا تخصيص قوله **(لفظاً ومعنى)** انتصابهما على التمييز أي لا مخصص من جهة اللفظ بأن يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى أي بمعنى الآلاء واللطف والملك لما عرفت من أنه يمكن أن يكون المراد من اللام اللعن والميم المقهور ولفظ اللام لا يقتضي اللطف والآلاء وإنما ذكره للتمثيل بأمثلة حسنة وقس عليه غيره ولا مخصص من جهة المعنى أيضاً فإن معنى اللطف كما يمكن أن يستفاد من اللام يمكن أن يستفاد من الطاء بل من الفاء كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن اللام من جبرائيل فإذا انتفى المخصص انتفى التخصيص.

قوله: (ولا لحساب الجمل) عطف على للاختصار أي لم تستعمل الحساب الجمل **(فتلحق بالمعربات)** هذا من قبيل ما تأتينا فتحدثنا لكن هنا كلاهما منتفيان أي لم يقع استعمال ولا إلحاق بالمعربات تقريره أن الإشارة إلى المدد والآجال إنما تصح إذا استعملت في كلام العرب لحساب الجمل حتى تلحق بالمعربات إذ الإلحاق فرع الاستعمال وبهذا بطل قوله إلى مدد وظهر منه الجواب عن قوله وهذه الدلالة[1] وإن لم تكن عربية الخ. وفي بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والمآل واحد والمعنى ولا بحساب الجمل وسببه على أن الباء سببية **(والحديث لا دليل فيه لجواز أنه تبسم تعجباً من جهلهم وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع)**.

قوله: (والحديث لا دليل فيه) أي على مدعاه لجواز أن لا يكون تبسمه عليه السلام

قوله: ولا بحساب الجمل عطف على للاختصار أي ولم تستعمل هذه الألفاظ في كلام العرب بحساب الجمل فتلحق بالمعربات واللفظ إنما يكون معرباً إذا استعمله في كلامه والعرب لم تستعملها لذلك وجدت فيما نظرت إليه من النسخ ولا بحساب بالباء والأصح أنه لحساب باللام والباء سهو من قلم الناسخين لأنه لا يقال لم يستعمل به بل يقال له.

قوله: والحديث لا دليل فيه لجواز أنه تبسم تعجباً من جهلهم أقول تبسمه ﷺ عند حسابهم ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] بحساب الجمل وعدم إنكاره ذلك ليس اخفى دلالة عليه من دلالة قول ابن عباس

---

(١) إذ لا يكفي اشتهار الدلالة بين العرب بل لا بد مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم.

لأجل التقرير على استنباطهم كما زعمه بل تعجباً من جهلهم وكمال حمقهم حيث فسروها مع كون القرآن عربياً بمعان[١] لم تستعمل فيها عند العرب والقول بأن أبا العالية لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام إياها على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف إما أولاً فلأن التقرير منه عليه السلام من الأدلة والتبسم من أمارات التقرير ما لم يصرف صارف فالظاهر أنه استدل بذلك فأبطله المص بما ذكره بناء على أنهم فسروها بما ليس في لغة العرب وخلاصة جوابه أنه لما لم يستعمل عند العرب في هذه المعاني فلا يكون تبسمه عليه السلام للتقرير ممن أراد البحث يتكلم عليه لا على ذلك وأما تلاوته على الترتيب المذكور فلزيادة الاطلاع بحالهم لعلهم يتفطنون للمعنى المراد منها أو يسألون عمن يعرف معناها ولما لم يقع التفطن أو الاستفسار تبسم تعجباً من حالهم ومن فرط جهلهم بلغة العرب أو جهلهم بأمر الدين حيث جعلوا لما هو دائم إلى يوم الدين مدداً وليت شعري كيف يتوهم تقريرهم منه عليه السلام على ذلك[٢] الوهم الكاذب وهذا قرينة على أن تبسمه للاستغراب من حالهم وشدة شكيمتهم فكيف يقال إنه فكما جاز كون التبسم لما ذكر جاز أيضاً كونه تعجباً من اطلاعهم على المعنى المراد فإنه لا يخلو من سوء الإبهام على أنه خارج عن قانون المناظرة فإنا من وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل إثبات الممنوع فاضمحل الإشكال بأسره[٣] وأعجب منه ما قيل والظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك مجازاة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتأمل انتهى فإن إلزامهم بما يعرفونه من مدة دينه إحدى وسبعين سنة أو مائة وإحدى وستون سنة أو غير ذلك مع أنه غير مطابق للواقع فاسد في نفسه مما لا يخطر بالبال فضلاً عن البيان بالمقال.

قوله: (لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها) وهو فعل القسم وفاعله وحرف

على أنه قصد به التنبيه على المعنى المذكور بل أخذ تسليم ذلك المعنى من تبسمه وعدم إنكاره له أهون وأيسر من أخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس لما ذكرنا من أن صريح كلامه على البت والقطع.

قوله: لكنه يحوج إلى اضمار أشياء وهي فعل القسم وفاعل ذلك الفعل وبالباء القسمية أقول يرد عليه أن المفسرين قد ارتضوا كونها مقسماً بها عند جعلها أسماء الله أو القرآن أو السور ولم يستضعفوا مع أن فيه ارتكاباً إلى تقدير عدة أشياء وهو رحمه الله أيضاً ورده فيما بعد ولم يعده ضعيفاً ولو قيل ارتضاؤهم في ذلك لشرف معانيها المناسب للقسم قلنا شرف المعنى موجود في هذه الحروف الوحدان أيضاً من حيث إنها منبع أسماء الله ومباني خطابه على أنه لم يجعل سبب الاستنكار فقد الشرف بل

---

(١) وفي المفتاح استعملته جعلته عاملاً واستعملته سألته أن يعمل واستعملت الثوب ونحوه اعملته فيما يعد له انتهى واستعمال الألفاظ في معانيها مأخوذ من الأخير وهو محدث ويقال استعمل بمعنى السير وفي معنى السير وبمعنى السير والكل شائع في كلامهم فلا يحمل نسخة الياء على السهو.

(٢) ويؤيد ما قلنا ما قيل قال ابن حجر هذا أي القول بأن المقطعات إشارة إلى مدد الأقوام باطل لا يعتمد عليه.

(٣) شهاب.

القسم وجوابه أيضاً محذوف لأن ذلك الكتاب لا يصلح جواباً لخلوه عما يتلقى به القسم من أن واللام والقول بأن عدم الدليل مطلقاً ممنوع لأن عطف القسم على بعضها نحو ﴿ن والقلم﴾ [القلم: ١، ٢] ﴿وق والقرآن المجيد﴾ [ق: ١] يدل على كونه مقسماً به ويحمل البواقي عليه مدفوع بأن غايته إفادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما أشار إليه المص بقوله وإن كان غير ممتنع لكنه لاحتياجه إلى إضمارها كأنه ممتنع في نظر البلغاء لوجود الوجه الخالي عن التكلف المذكور على أنه لا يسلم كون الواو عاطفة بل يجعلها قسمية على أن لا يكون للحروف محل من الإعراب على ما لا يخفى على من نظر في كلامه في سورة يس وص وق ون حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للإشارة إلى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه وأما ارتضاؤه كونه مقسماً بها إذا كانت أسماء الله أو القرآن أو السور لأن أسماء الله تعالى وصفاته كانت صالحة لأن يقسم بها في نفسها وهذا يعطي حسناً بارتكاب تلك الإضمار بخلاف أسماء الحروف المقطعة فإنها ليست بتلك المرتبة وقد عرفت أنه المتداول بين المعربين فيصح أن يرتكب فيه الإضمار وكثرة التقدير بخلاف الغير المتداول فإنه لكونه غير فصيح لا يلتزم مثل ذلك فيه.

قوله: (والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك وأما إذا نثرت[1] نثر أسماء العدد فلا) جواب عن أن التسمية بثلاثة أسماء مستنكرة وحاصل الجواب أن المستنكر في لغة العرب تركيب ثلاثة أسماء تركيباً خاصاً كحضرموت وبعلبك بحيث يجري الإعراب المستحق على حرفه الأخير فلا نزاع في أنه ليس من لغة العرب وأما إذا ركبت بطريق الإضافة وإجراء الإعراب المستحق على كل من تلك الألفاظ مثل أبي عبد الله وبطريق الحكاية وإبقاء الألفاظ على ما كانت هي عليه من الإعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شراً أو بآلم وبحم عسق ونحو ذلك منثورة نثر أسماء الأعداد فلا نزاع في وقوع ذلك التركيب في لغة العرب العرباء والمعارض ظن أن الثاني كالأول ليس من لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكر في التوضيح والتلويح **(وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر)**.

قوله: (وناهيك) أي حسبك وكافيك اسم فاعل من النهي كأنها لغاية كفايته تنهاك عن طلب دليل سواها ففي الكلام استعارة والباء زائدة كما في حسبك بدرهم وقيل إنها متعلقة

الاحتياج إلى اضمار أشياء وهو موجود فيها عند جعلها أسماء للسور مقسماً بها.

قوله: والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريق بعلبك أي إذا جعلت على طريق بعلبك وحضرموت في جريان الإعراب في آخره أقول الأولى أن يقول إنما تستنكر إذ لا امتناع في ذلك ولو جعلت اسماً واحداً لكن فيها استنكار ونفارة.

قوله: وناهيك أي حسبك وكافيك وأصله من النهي كأنه ينهاك من طلب دليل سواه.

---

(١) نثرت بنون وثاء مثلثة وراء مهملة من النثر ضد النظم والمراد ما لم تركب أصلاً.

بالتمسك أي ناهيك التمسك بتسوية سيبويه فلا تكون زائدة وقيل الباء متعلقة بناهيك نظراً إلى المعنى أي اكتف بتسوية سيبويه انتهى. ومثل هذا يمكن إجراؤه في بحسبك درهم أي اكتف بدرهم أو حسبك التمسك بدرهم والظاهر المنقول كونها زائدة وما ذكر تكلف وتسوية قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رخمت تأبط شراً من الأسماء لرخمت رجلاً مسمى بقوله عشرة يا دار عيلة بالحوا تكلمني كذا قيل.

قوله: (وطائفة من أسماء حروف المعجم) أي حروف الإعجام أو حروف الخط المعجم قيل نعم التسمية بأسماء منثورة لم توجد في كلامهم وما ذكره سيبويه مجرد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد انتهى. وأنت خبير بأن كلام سيبويه مع أنه إمام جليل في فن العرب إن كان محتاجاً للإثبات يرتفع الأمان في عموم البيان فإن سيبويه إذا نقله من إمام آخر يحتاج ذلك إلى الإثبات وهلم جرا وإذا نقل من شاعر فصيح فالناقل لكونه آحاداً لا يخلو عن شبهة فمثل هذا الإشكال يجب عنه صون المقال فإنه يؤدي إلى الفساد والإخلال.

قوله: (والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد) جواب عن المعارضة بأنه يؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى الخ. ولما كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنياً على توهم أنها من الأسماء التي تشارك الجزء والكل فيها مثل الماء وإن كان هذا مغالطة واهية أجاب بأنها ليست من هذا القبيل بل من قبيل الأسماء التي لا يتشابه أجزاؤها كإنسان وفرس فكما لا تقع التسمية على أجزائهما مثلاً لا يقال ليد زيد ورأسه إنسان كذلك لا تقع التسمية على كل جزء من أجزاء السور بل المسمى المجموع من حيث هو المجموع مأخوذاً فيه الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لأنه جزؤها وقد عرفت أنها غير متشابهة الأجزاء فلا يستلزم إطلاق الاسم على الكل إطلاقه على كل جزء منه حتى يلزم المحذور ولو قيل الاعتراض المذكور مبني على توهم أن الجزء لا يغاير الكل كما نقل عنه قدس سره فخلاصة الجواب ح أن كل واحد من تلك الأسماء لم يعتبر فيه شيء من

قوله: والمسمى هو المجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد أقول هذا الجواب يرد سؤال لزوم الاتحاد لكن لا يرد لزوم تسمية الشيء باسم نفسه لأن لهذا الجزء حظاً في التسمية بالاسم ولو مقروناً بسائر الأجزاء وأما جوابه عن لزوم تأخر الجزء عن الكل بقوله وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسماً فمدخول فيه أيضاً لأنه إنما وقع جزءاً من حيث إنه اسم للسورة على ما هو المفروض فالأولى أن يجاب بمنع لزوم تأخر الاسم عن المسمى بحسب الوجود العيني بأن يقال لا يجب تأخر ذات الاسم عن ذات المسمى إذ قد يكون جزءاً للمسمى كما في هذه الفواتح فيتقدمه وقد يكون المسمى جزء الاسم كما في أسماء الحروف فيتأخر الاسم عن المسمى وأما إذا لم يكن الاسم جزءاً من المسمى ولا المسمى جزءاً منه لا يوصف بالتقدم والتأخر وإن كان وصف الاسمية متأخراً ذاتاً وزماناً عن ذات المسمى مطلقاً أي سواء كان الاسم جزءاً من المسمى أو عكسه أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلأن تقدم ذات الجزء لا ينافي تأخر وصف اسميته ولا استحالة فيه وهذا كتأخر وصف الجزئية عن ذات الكل فإنه لا ينافي تقدم ذات الجزء على ذات الكل.

الأجزاء في تقومه بل المعتبر في تقومه مجموع الأجزاء من حيث المجموع معتبراً فيه الهيئة الاجتماعية العارضة للأجزاء بأسرها فلا اتحاد أي فلا يتوهم الاتحاد فضلاً عن لزومه.

قوله: (وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسماً فلا دور لاختلاف الجهتين) جواب عن لزوم الدور المشار إليه بقوله ويستدعي تأخر الجزء عن الكل حاصله إن أردت بتأخر الجزء عن الكل تأخره باعتبار كونه اسماً فمسلم لكن هذا لا يضرنا لأنه مقدم من حيث ذاته وتوقف الكل على الجزء من حيث الذات لا باعتبار كونه اسماً وتوقف الجزء عليه وتأخره عنه باعتبار كونه اسماً فجهتا التوقف متغايرتان فلا يلزم الدور الباطل المهروب عنه وإن أردت بتأخره عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكرناه وبالجملة تقدم الشيء على الشيء ذاتاً وتأخره عنه وصفاً مما لا محذور فيه بل كثير في كلامهم ونقل عنه قدس سره أن ذات الجزء متقدمة على الكل وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءاً له كما في الفواتح فتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كما في أسماء الحروف وإذا لم يكن الاسم جزءاً من المسمى ولا كلاً له لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر بأحد الاعتبارين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقاً لا يقال وقوع الفواتح أجزاء للسور من حيث إنها أسماء لها فإذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الجزء أيضاً لأنا نقول اللازم على ذلك تأخر وصف الجزئية عن الكل ولا استحالة فيه انتهى قوله بل ربما كان جزءاً له كما في الفواتح فيه نوع شائبة مصادرة إذ لا يسلم الخصم ذلك إلا أن يقال الكلام بناء على التحقيق قوله تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه بل الأمر كذلك في كل جزء خارجاً أو ذهناً كذلك وإنما قيد بالذات بالنظر إلى المقام وإلا فوصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية أيضاً فتدبر ثم الظاهر أن دعوى تأخر الاسم عن المسمى بناء على أن هذه التسمية من قبيل الوضع الخاص للموضوع له الخاص لأنه من الأعلام الشخصية ولا ريب في تأخره عن المسمى وأما تعيين الاسم لمن سيولد من الأبناء مثلاً من قبيل الوعد أو تعليق التسمية بوجود المسمى ألا يرى أنه لا يعرف أن من سيولد أهو ذكر أم أنثى فكيف يعين الاسم المذكر أو المؤنث وأما قوله تعالى: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦] الآية. فمن قبيل الإنشاء للتسمية بهذا الاسم الشريف وأشار إلى أنه رسول

قوله: فلا دور أقول المحذور المذكور هو لزوم تأخر الجزء عن الكل حال كونه جزءاً متقدماً على الكل لا لزوم الدور حتى يحتاج إلى دفعه باختلاف الجهة فلعله رحمه الله أراد أن لزوم تأخر الجزء عن الكل على تقدير اسمية الجزء لا يخلو عن لزوم الدور فإن اسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل ووجود الكل موقوف على وجود الأجزاء ومن جملتها الجزء الذي هو اسم الكل وهذا دور لأنه توقف الشيء على ما يتوقف عليه فحاصل الجواب أن توقف الجزء على الكل إنما هو في وصف الاسمية فيتأخر عن الكل وصفاً وتوقف الكل إنما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيتقدم على الكل ذاتاً فلا دور.

يحمده الأولون والآخرون والأنبياء والمرسلون ويؤيده قول من قال إن الواضع هو أبو البشر وفيه أيضاً محافظة القاعدة المتفق عليها وهي أن الأعلام الشخصية وضعها وضع الخاص للموضوع له الخاص وهذا لا يتحقق إلا بملاحظة الشخص بمشخصاته ولا شك في تأخره وأما القول بأنه لم لا يجوز أن يجعل المفهوم مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بإزائها بأن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً قول لم يقل به أحد إذ الوضع العام للموضوع له الخاص في الموصول واسم الإشارة والضمائر مع أن هذا قول بعض المحققين ورضي به المتأخرون وأما عند الجمهور فهذا الوضع العام للموضوع له الخاص غير متحقق وبالجملة لم يقل أحد بذلك الوضع في الأعلام شخصية كانت أو جنسية وبعض المحشين هنا مقال يفضي منه العجب ويتحير منه أرباب الأدب.

قوله: (والوجه الأول أقرب إلى التحقيق) أي من سائر الوجوه وليس المراد من الوجه الثاني وإن أوهمه ذكره عقب ذلك إذ العلة المذكورة توجب ذلك فعلم منه أنه لو ذكر جميع الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الأول الخ. لكان أقرب إلى التحقيق وقيل يعني به الوجهين الأولين لأنهما عنده وجه واحد كما مر لاتحادهما بحسب المراد والمآل انتهى. وفيه تأمل وجه الأقربية إلى التحقيق هو أن كونها أسماء الحروف المقطعة محقق لا ممالة بخلاف غيره من الاحتمالات فإنه ليس بمحقق مثل تحققها وإن ذهب إلى كونها أسماء للسور الأكثرون لأنك قد عرفت ما فيها وما عليها فلا يكون أقرب إلى التحقيق وصيغة التفضيل هنا بمعنى أصل الفعل بقرينة قوله وأسلم من لزوم النقل وقيل أصل القرب حاصل في كونها أسماء السور لاندفاع ما أورد عليه بما ذكر من الأجوبة انتهى وقد عرفت أن الوجه الأول ما ذهب إليه المبرد كما في ابن عادل وكفى به دليلاً على صحته فلا وجه لما قيل إن هذا الوجه الأول قول لم يقله أحد من السلف انتهى. فالمناسب له أن يقول لم نعرف كونه منقولاً من السلف والمبرد إمام موثوق به فلو لم يطلع على ذلك النقل من السلف لم يذهب إليه.

قوله: (وأوفق للطائف التنزيل)[1] وهي الإشارات الخفية والأساليب العجيبة فإن في

قوله: والوجه الأول أقرب إلى التحقيق أي إلى تحقيق إعجاز القرآن لما ذكرنا من أن الدلالة فيه على التحدي بالقصد الأولى وأنه هو الغرض الأصلي إذ به يحصل التبكيت والزام الخصم والدلالة على التحدي في الوجه الثاني إنما هي لترجيح التسمية وبالعرض لا لأنها هي أصل المقصود.

قوله: وأوفق للطائف التنزيل لما فيه من الدقة ولطف المعنى فإن فيه رمزاً وإيماء إلى المعنى المقصود بالذات الذي هو التحدي المؤدي إلى التبكيت وإلزام الخصم.

---

(١) ويقال مثل ما يقال في وجه إفادتها التحدي فإن تلك اللطائف حصلت في الأعلام بطريق التبعية لا بالقصد الأول.

الوجه الأول رمزاً في أول الأمر إلى التحدي المؤدي إلى إسكات الخصم وتسكين لهبهم كما فصله المص هناك وأما كونها أسماء للسور فإنما يستلزم ذلك ثانياً وبالعرض إذ المتبادر في الأسماء مسمياتها ابتداء والانتقال إلى التحدي المشار إليه بقوله إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب الخ بالواسطة وربما يغفل عنه لعدم سوق الكلام إلى إفادته بخلاف الوجه الأول فإن انتقال الذهن إلى اللطائف أسرع كما عرفت على أن اللطائف المومي إليها بقوله هناك وقد روعي في ذلك ما يعجز عنه الأديب الخ. منتفية بالمرة في احتمال كونها أسماء للسور اللهم إلا أن يتكلف فحينئذٍ يكون أصل الموافقة للطائف مشتركة بين الوجهين ولهذا قال وأوفق.

قوله: (وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك) افعل التفضيل هنا بمعنى أصل الفعل والأولان كذلك كما أشرنا إليه فلا حاجة إلى أن يقال إن كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من أسلم والمفضل عليه محذوف وهو الوجه الثاني أو الوجوه الباقية ما سوى الأخير كما هو الظاهر فإن فيها نقلاً عن المعاني التي هي الحروف المقطعة إلى معان

قوله: وأسلم من لزوم النقل لاستعمال تلك الألفاظ حينئذٍ في معانيها الموضوعة هي لها أولاً وهي الحروف الوحدان بخلاف الوجه الثاني فإن فيه نقلاً من تلك المعاني الأصلية إلى معانٍ أخر هي السور وكذا هو اسلم من وقوع الاشتراك في الاعلام المخل بالمقصود من العلمية وهو تعيين المعنى وتشخيصه من غير ليس بخلاف الثاني فإنه يلزم فيه اشتراك سورتين أو عدة سور في اسم واحد مثل الٓم وطسم وحم قال صاحب الكشاف وهذا القول من القوة والمتانة والقبول بمنزل وجه اختيار هذا القول ما قاله القاضي رحمه الله من أنه أوفق بلطائف القرآن واختصاراته مع بقاء الألفاظ على أصل وضعها وعدم النقل بوجه الاشتراك إلى معانٍ علمية ليس القصد فيها إلا إلى التمييز وفيه أن التسمية بأسامي الحروف وحكاية الأعلام بعد الوقوع في التركيب من غير أن يظهر الإعراب خلاف الظاهر وأما قوله وعليه اطباق الأكثر فمؤول بأنه نظير قول الناس فلأن يروي قفا نبك وعفت الديار وبقول الرجل لصاحبه ما قرأت فيقول الحمد لله وبراءة من الله ورسوله ويوصيكم الله في أولادكم والله نور السموات والأرض وليست هذه الجمل بأسامي هذه القصائد وهذه السور والآي وإنما يقصد به رواية القصيدة التي ذاك استهلالها وتلاوة السورة والآية التي تلك فاتحتها فلما جرى الكلام على أسلوب من يقصد التسمية واستفيد منها ما يستفاد من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز دون الحقيقة وما ذكره سيبويه من التسوية بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وبين التسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم مجرد قياس بلا نقل من أئمة العربية قال صاحب الكشف والحكاية فيها بعد الوقوع في التركيب الإسنادي فيها مخالفة ظاهرة للقياس وما قيل من أن النقل في الاعلام أكثر وإن العلمية لا تنافي بقاء الألفاظ المذكورة وفي اختيارها موافقة الجمهور والتمييز يحصل بالشهرة على أن الأصل في الأسماء الإعراب فظاهر السقوط لأن النقل فرع ثبوت العلمية نعم لو كان النزاع في النقل والارتجال لحسن ذلك والعلمية وإن لم تناف الألفاظ لكن تنافي قصد الألفاظ عند الاطلاق والمتبع الدليل لا كثرة الذاهبين إليه وأما قوله فأصل الأسماء الإعراب فهو حجة عليه لا له لأن الذاهب إليه يجعله معرباً ثم لا يظهر الإعراب للحكاية وأن الأصل فيها أن لا يعرب إلى هنا كلامه.

أخر وهي السور وأسماء القرآن أو أسماء الله تعالى إذ ما ذكرناه أولى من اختيار الحذف فكلمة من صلة لأسلم بمعنى سالم أو للسلامة المفهومة من أسلم لا للتعليل بمعنى أنه أسلم من الوجه الثاني من أجل لزوم النقل ووقوع الاشتراك للوجه الثاني فإنه مع بعده عن الفهم يخالف الاستعمال إذ السلامة يتعدى بمن يقال سلم من العيوب والذنوب وإذا بني أفعل التفضيل الذي يتعدى بمن قد تذكر صلته وتترك من التفضيلية قبل والأصل في الألفاظ المستعملة في القرآن أن يراد بها المعاني اللغوية حتى ذهب القاضي أبو بكر أن الحقيقة الشرعية أي المنقول الشرعي غير واقعة انتهى وهذا يخالف ما حقق في المرآة من قوله ولا شك أن مبنى أكثر الأحكام العرف والاستعمال لا مجرد الأوضاع العربية حتى أنها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز انتهى والصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك ممن لا تكاد أن تحصى التي ذكرت في القرآن منقولات شرعية فما نقل عن القاضي أبي بكر يشبه أن يكون افتراء وبما نقل من المرآة يرد الاعتراض على المص إلا أن يقال إن قوله ووقوع الاشتراك مع قوله من لزوم النقل وجه واحد والكلام في ترجيح الأول على الثاني فقط ويؤيده ذكره قبل بقية الوجوه فلا يرد ما أورده من أن الأولى ذكر ذلك بعد استيعاب الوجوه **(في الأعلام من واضع واحد)**.

قوله: (في الأعلام) أي الأعلام الشخصية أشار بها إلى أن المراد بكونها أسماء السور كونها أعلاماً شخصية فإن القرآن إن كان عبارة عما نزل به جبريل فلا ريب في أنه شخصي وكذا أجزاؤه فاسمه علم شخصي وإذا كان عبارة عن الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرأ به جبريل أو زيد أو عمر وعلى أن الحق هذا فالقرآن حينئذٍ مثل الشخصي فيكون اسم سورة علم شخصي وتمام البحث في التوضيح ولما كان أكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور كآلم والر وحم لزم وقوع الاشتراك وفق الأعلام من واضع واحد قيد به إذ وقوع الاشتراك في الأعلام حين تعدد الواضع حسن مثل زيد إذا وضعه جماعة لأولادهم فإنه عذر وإن كان يجري قوله ويعود بالنقض الخ.

قوله: (فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية) علة لقوله أي الاشتراك المذكور ليس بمستحسن فإنه يعود بالنقض والإبطال على مقصود العلمية أي على مقصود من العلمية من تمييز المعنى المسمى بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك لا يخلو عن الالتباس ما لم يقرن بالقرينة فإذا قيل حم لا يفهم السامع إحدى الحواميم السبع بخصوصها إلا عند قرينة وأما القول بأنهم أرادوا به أنها كالأسماء لها كما تقول قراءة: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] الآية فكما أن مثل هذا ليس باسم للسورة فكذلك ليست بأسماء لها لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها أسماء للسور أعني مجموع السور تسامحوا وقالوا إنها أسماء لها فلا نقل فيها فيكون سالماً عن ذلك كالوجه الأول إلا أن الأول لعدم احتياجه إلى التأويل يكون أسلم فضعيف جداً إذ استدلالهم على ذلك والاعتراضات الواردة عليه ودفعه يأبى عنه كل الإباء.

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

لاحتمال كون المراد ظاهره أو لأن عادة الكبار يستعملون كلمة الترجي والإطماع في مقام الجزم ولعله أراد يا منزلهما بتقدير مضاف فيه بدلالة أنه لا يظهر له معنى مناسب له من تعظيم أو تنزيه أو ما يرجع إليهما كسائر أسمائه مع أن أسماءه تعالى توقيفية وهذا الأخير مدفوع بأن مثل هذا في حكم المرفوع وإن كان موقوفاً على علي كرم الله وجهه فيكون إذناً من الشارع وإنما خصهما بالذكر مع أنه منزل الكل لحكمة لاحت له أو وقع اتفاقاً أو لكثرتهما من سائرهما مع أن لها إشارة إلى رموز خفية ولطائف دقيقة فالمناجاة بها أدخل في إسعاف الحاجات وقيل إن هذا التأويل يرده ويأباه ما ورد في الأحاديث مثل ما أخرجه ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس في قوله: ﴿كهيعص﴾ قال معناه من يجير ولا يجار عليه انتهى. ولعله أراد كلام من يجير ولا يجار عليه لأن التأويل في الأول ليس بأدنى منه في الثاني فمن رضي به في الرواية الأولى فقد رضي في هذه الرواية الأخرى وإلا فلا.

قوله: (وقيل) أي في لطائف تسمية تعالى باسم ﴿آلم﴾ **(الألف من أقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة وهي آخرها)** فيكون متعلقاً بتسميته تعالى باسم ﴿آلم﴾ خاصة أو المعنى وقيل في معنى ﴿آلم﴾ خاصة بطريق الإشارة إلى المخارج الثلاثة سواء جعل من أسماء السور أو من أسمائه تعالى أو من أسماء القرآن أو جعل من أسماء الحروف المبسوطة فهو تعميم بعد التخصيص وليس بعديل القول بأنها أسماء الله تعالى ولا قبله وهذا الوجه هو الأوجه **(جمع بينها إيماء إلى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى)**.

قوله: (ينبغي أن يكون أول كلامه) ولا يكون جميع كلامه كلام الدنيا فإنه يورث قسوة في القلب والأول مفتح الكلام وأوسطه خيره والآخر ختامه وعن هذا خص الذكر بها قيل هذا مع اختصاصه بآلم ليس واقعاً في محله فهو كالدخول بين العصا ولحهائها انتهى. ودفعه ظاهر مما ذكرناه والمراد بالألف الهمزة فإن أقصى الحلق أي أبعده مما يلي الصدر مخرجاً لا الألف الساكنة **(وقيل إنه هو استأثر الله تعالى بعلمه)**.

قوله: (استأثر الله تعالى) استأثر بالشيء استبد به أو اختص وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه أنها في أكثر النسخ فمعناه سر خصه الله تعالى بعلمه أو جعله مقصوراً على علمه وسيجيء تأويله وفي بعض النسخ استأثره الله تعالى بالضمير المفعول فالظاهر أنه

تعالى كلها تدل على معنى تعظيم أو تنزيه أو ما يناسبهما وليس فيها ما يدل على مثل تلك المعاني وأما ما وقع في دعاء علي رضي الله عنه فمؤول بما ذكره رحمه الله.

قوله: جمع بينهما إيماء إلى أن العبد ينبغي الخ هذا تأويل من استغرق في ذكر الله بحيث لا يشغله عن ذكره شاغل حسي أو عقلي مما سواه قال ابن الفارض قدس الله سره:

ولو خطرت لي في سواك إرادة ... على خاطري سهواً قضيت بردتي

قوله: وقيل إنها سر استأثر الله بعلمه أي تفرد بعلم ذلك واستبد به من قولهم استأثر فلان بالشيء أي استبد به والاسم الآثرة.

بتضمين معنى خص ويرجع الضمير له صلى الله تعالى عليه وسلم والباء داخل على المقصور وهذا لا يلائم كلام المص من قوله ولعلهم أرادوا الخ. فالأولى مرجع الضمير السر أي خصه أي السر الله تعالى بعلمه فالمص حاول إلى بيان ما أرادوا به إذا إرادة ظاهرة يؤدي إلى خلل عظيم وسئل الشعبي عنها فقال إن لكل كتاب سراً وسر القرآن فواتح السور فدعها وسئل عما بدا لك فهي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله والمتشابه نوعان الأول متشابه اللفظ إن لم يفهم منه شيء كمقطعات أوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لأنها أسماء حروف يجب أن يقطع كل منها عن الآخر في التكلم والثاني متشابه المفهوم إن استحال إرادته كالاستواء واليد كذا في كتب الأصول قوله لا يعلم تأويله إلا الله بالنظر إلى الأمة وأما النبي عليه السلام فربما يعلمه بإعلام الله تعالى كذا قيل كما في المرآة فاتضح معنى قول المص ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله وظهر منه أيضاً أنه لا منافاة بينه وبين قول الشعبي.

قوله: (وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه) فعن الصديق رضي الله تعالى عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن أوائل السور وعن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم الذي لا يفسر وعن علي رضي الله تعالى عنه أيضاً ما هو من قوله لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكلام حروف التهجي والحاصل أنه تفسير مأثور عن أكثر السلف فهو أرجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين واختاره أئمة الأصول المحققين لكن المص اختار الوجه الأول لاشتماله على اللطائف التي تحيرت العقول فيها ولاستلزامه التحدي فالحق أحق أن يتبع وإن خالف المشهور.

قوله: (ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره) لما كان مذهب الشافعي أن المتشابهات يعلمها الراسخون وكان هذا المنقول مخالفاً لمذهبه ظاهراً صرفه عن ظاهره فقال ولعلهم أرادوا الخ والتعبير بصيغة الترجي قد مر بيانه آنفاً.

قوله: (إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد) تعليل لوجوب تأويل كلامهم قال فخر الإسلام هذا في حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام انتهى. فعلم منه أن هذا المنقول عن الخلفاء كما يكون ظاهره مخالفاً لمذهب الشافعي يكون مخالفاً لمختار بعض مشايخنا فالتأويل المذكور ليس بمختص بمذهب المص كما زعم أرباب الحواشي لكن يرد

قوله: وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه قال الشعبي وجماعة ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] وسائر حروف الهجاء في أوائل السور من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه وهي سر القرآن فنحن نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها إلى الله تعالى وفائدة ذكرها طلبنا الإيمان بها قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن أوائل السور وقال علي رضي الله تعالى عنه إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي قال داود بن أبي هند كتب اسأل الشعبي عن فواتح السور فقال يا داود إن لكل كتاب سراً وأن سر القرآن فواتح السور فدعها وسل عما سوى ذلك.

عليه أنه كما يبعد خطاب الله تعالى لرسوله بما لا يفيد يبعد أيضاً تبليغ الرسول بما لا يفيد فيلزم منه أن آحاد الأمة كالخواص من الأنبياء لا يفهم ذلك أيضاً فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد إن أراد به أنه لا يفيد أصلاً فهو غير مسلم إذ يفيد ابتلاء الراسخين في العلم فإن الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم إذ العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به فابتلاؤهم يمنعهم عن التفكر والوصول إلى مطلوبهم من العلم فهو أعظم النوعين ابتلاء لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد كابتلاء الجاهل بالأمر على تحصيل العلم وإن أراد به أنه لا يفيد معنى فبعده ممنوع والمستند ظاهر مما تقدم ذكره.

قوله: (فإن جعلها أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور) شروع في بيان إعرابها بعد بيان معانيها أورد الفاء للإشارة إلى أن بيان إعرابها حقه بعد بيان معانيها بلا تراخ وكلمة الشك لعدم القطع في وقوعها ولا وقوعها وكذا الكلام في الاحتمالات الأخر ولرعاية الفصل الواحد قدم هنا ما أخره هناك وللزوم كونها ذات حظ من الإعراب على هذه التقادير.

قوله: (كان لها حظ من الإعراب) أي على القطع لأنها أسماء منقولة من مفرد أو مركب مع اعتبار التركيب فيها **(إما الرفع على الابتداء)**.

قوله: (إما الرفع) بكسر الهمزة وعديلها أو في قوله **(أو النصب)** وفي قوله **(أو الخبر)**

قوله: إما بالرفع بالابتداء أو الخبر أي المبتدئية أو الخبرية أو النصب بتقدير فعل القسم الخ يفهم من ظاهر كلامه هذا أن هذه الوجوه المذكورة بأسرها جارية في كل فاتحة من تلك الفواتح وإن كان جريان بعض هذه الوجوه في بعضها على ضعف كصاد وقاف ونون فإنهم استكرهوا الخبر فيها على القسمية وقال صاحب الكشاف فإن قلت فما وجه قراءة صاد وقاف ونون مفتوحات قلت الأوجه أن يقال ذاك نصب وليس بفتح وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف على ما ذكرت وانتصابها بفعل مضمر نحو اذكرتم قال فإن قلت هلا زعمت أنها مقسم بها وإنها نصبت قولهم نعم الله لافعلن وأي الله لافعلن على حذف حرف الجر وأعمال فعل القسم وقال ذو الرمة: «الأرب من قلبي له الله ناصح» وقال الآخر: «فذاك أمانة الله الثريد» قلت إن القرآن والعلم بعد هذه الفواتح مخلوف بهما فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك قال الخليل في قوله عز وجل: ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى﴾ [الليل: ١، ٢] ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾ [الليل: ٣] الواوان الأخيران ليستا بمنزلة الأولى ولكنهما الواوان اللتان تضمان الأسماء إلى الأسماء في قولك مررت بزيد وعمرو والأولى بمنزلة الباء والتاء قال سيبويه قلت للخليل فلم لا يكون الأخيران بمنزلة الأولى فقال إنما اقسم بهذه الأشياء على شيء ولو كان انقضى قسمه بالأول على شيء لجاز أن يستعمل كلاماً آخر فيكون كقولك بالله لأفعلن لاخرجن ولا يقوى أن تقول وحقك وحق زيد لافعلن والواو الأخيرة واو قسم لا يجوز إلا مستكرهاً قال وحياتي ثم حياتك لافعلن فثم ههنا بمنزلة الواو هذا ولا سبيل فيما نحن بصدده إلى أن تجعل الواو للعطف لمخالفة الثاني الأول في الإعراب ثم قال: فإن قلت: فقدرها مجرورة بإضمار الباء القسمية لا بحذفها فقد جاء عنهم الله لافعلن مجروراً ونظيره قولهم لاه أبوك غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير

والرفع على الابتداء وخبره أما ما يذكر بعده إن صلح أن يكون خبراً له نحو ﴿آلم﴾ الله لا إله إلا هو الخ. وفائدة الخبر باعتبار قيده فلا يكون بمنزلة الله الله بل المعنى الله الله الذي لا إله إلا هو الخ. ولما كان المخاطب النبي عليه السلام جاز أن يتعلق علمه بالتسمية قبل النزول بالوحي فيكون ما يجعل عنوان الموضوع معلوم الانتساب إليه عند المخاطب قبل ذلك فمن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان إذ يكفي لنا الجواز في ذلك لكونه من الخطابيات وقد نقل بعضهم أن جبرائيل لما نزل بقوله تعالى: ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] فلما قال كاف قال النبي عليه السلام علمت فقال ها قال علمت فقال يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال: صاد قال: علمت فقال جبريل كيف علمت ما لم أعلم انتهى. ويمكن إثبات ما عداه بطريق المقايسة وإن لم يصلح ما يذكر بعد الخبرية فيقدر الخبر مما يليق بالمقام نحو ﴿آلم﴾ أي الله ذلك الكتاب أي منزله[1].

قوله: (أو الخبر) مصدر بمعنى الخبرية بقرينة عطفه على الابتداء الصريح في المصدرية أو هو اسم لا مصدر فتأويله أنه يريد الخبر من حيث إنه خبر فيؤول إلى الخبرية أي الرفع بناء على أحد هذين المعنيين المقتضيين للإعراب.

قوله: (أو النصب بتقدير فعل القسم) فإن قيل كيف يجوز النصب فيما وقع بعده مجرور مع ﴿الر﴾ [يونس: ١] أو نحو ﴿ق والقرآن المجيد﴾ [ق: ١] و ﴿ن والقلم﴾ [القلم: ١] فإنك إن جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب وإن جعلتها للقسم يلزم اجتماع القسمين على شيء واحد وهو مستكره قلت: يجعل الواو فيه للعطف ولما كان المعطوف عليه في محل يقع المجرور فيه كان العطف على المحل أو للقسم على أن يقدر جوابه من جنس ما بعده كذا نقل عن المص على أن امتناع القسمين على شيء واحد مختلف فيه كما نقله ابن الحاجب ويؤيده ما قيل إنه لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكداً للآخر من غير عطف فيكتفي بجواب واحد حاصله اختار المصنف الشق الثاني من أنه لا استكراه في اجتماع القسمين على شيء واحد عند غير الخليل وسيبويه ولعل المصنف رجح قول غيرهما لدليل لاح له فاختار ذلك وإن أبيت عن ذلك فاجعل الواو للعطف لما ذكر فيوافق مذهب الخليل وسيبويه وقيل إن مراد

مصروفة واجعل الواو للعطف حتى يتبين لك المصير إلى نحو ما أشرت إليه قلت هذا لا يبعد عن الصواب ويعضده ما رووا عن ابن عباس أنه قال أقسم الله بهذه الحروف إلى هنا كلامه فالقاضي رحمه الله بنى الأمر على هذا فعمم أو أراد به التوزيع والتفصيل بأن يجري كلها في بعض هذه الفواتح مما لا يصلح أن يكون قسماً وبعضها في بعض آخر مما لا يصح النصب فيه بالقسم والجر وهو رحمه الله لم يدع جريان هذه الوجوه في كل واحدة منها حيى يمنع حمل كلامه على التوزيع.

---

(١) وقس عليه ﴿ألم ذلك الكتاب﴾ فإن أريد به اسم القرآن بكون ﴿ألم﴾ مبتدأ ﴿وذلك الكتاب﴾ خبراً له وإلا فيقدر له خبر يناسبه.

المصنف على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجري كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض إذ لم يدع جريان جميع الوجوه في كل واحدة بقرينة ظهور الفساد فلا مخالفة لما في الكشاف من أنه زيف النصب لعدم استقامته في ﴿ن والقلم﴾ [القلم: ١] و ﴿يس والقرآن الحكيم﴾ [يس: ١، ٢] لاستكراه أئمة العربية له لما فيه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الإعراب.

قوله: (على طريقة الله لأفعلن بالنصب) فالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وإيصاله للمقسم به نحو الله لأفعلن أي أقسم بالله لأفعلن ففي القسم لا يحذف حرفه إلا مع حذف فعل فلا يقال حلفت الله في فصيح الكلام كذا قيل.

قوله: (أو) بتقدير **(غيره)** أي النصب بتقدير غير فعل القسم **(كما ذكر)** ونحوه مما يناسب المقام.

قوله: (أو الجر على إضمار حرف القسم ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية) الخ. لأن عند بعض النحاة يضعف حذف حرف الجر مع إبقاء عمله بلا عوض عنه[1] لكن لا يرد عليه ما يرد على النصب وله رجحان في الجملة وهذا أي كون تلك الأسماء في موضع الجر بإسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختاره المفسرون[2] فلا يرد اعتراض صاحب المغني وهذا مردود فإن ذلك مختص عند البصريين باسم الله فإن اتباع البصريين ليس بلازم وإن كان مذهبهم في هذا قوياً مع أن مذهب الكوفيين في هذا يجوز أن يكون قوياً ولذا اختاره كثير من المفسرين والمعربين ومثل هذا التشنيع لا يعد من حسن الأدب ثم اعترض أيضاً بأنه لا أجوبة للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود والجواب إن أراد به أن لا جواب مذكور وما ذكر لا يصلح أن يكون جواباً له فلا يضرنا لأنه كثيراً ما يحذف الجواب ليدل ما ذكر عليه كقوله تعالى: ﴿والنازعات غرقاً﴾ [النازعات: ١] الآية أي ليبعثن لدلالة ﴿يوم ترجف الراجفة﴾ [النازعات: ٦] وقوله تعالى: ﴿والفجر وليال﴾ [الفجر: ١، ٢] الآية أي ليعذبن كما صرح به المص هناك والجواب هناك مضمون ما بعده واللام في الجملة الاسمية ليست بلازمة عند بعضهم بل هو الأغلب كما صرح به ابن مالك نقله البعض[3] واختار أكثر المفسرين قول ذلك البعض ولا يخفى أن كلام المشايخ حمله على الذهول عن ذلك المحذور في غاية من الغرابة على أنه يمكن حمل كلامه على التوزيع والتفصيل دون التعميم كما ذكرنا في صورة النصب ولم يخص المص الإضمار بالباء كما في الكشاف إذ العموم هو المناسب وإن كانت الباء لأصالتها في القسم تليق بالإضمار دون

---

(١) ولذا لم يذكر له مثال تنبيهاً على قلتها.

(٢) قال المص في سورة هود في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾ الآية ولا يدع أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح انتهى فكيف يعد أن يكون أكثر المفسرين على غير الأفصح غريباً إن سلم أنه غير فصيح.

(٣) وما نقل عن أبي حيان في شرح التسهل من أنه لم يذكر أصحابنا الاستغناء عن اللام وعن أن في الجملة الاسمية مخالف لما نقل عن ابن مالك.

الواو والتاء وعبر هنا بالإضمار وفيما مر بالتقدير للتفنن وقيل الإضمار مع بقاء الأثر والحذف أعم منه ولذا عبر هنا بالإضمار.

قوله: (ويتأتى الإعراب) لما بين إعرابها بالوجوه الثلاثة حاول بيان كونه لفظاً أو محلاً تتميماً للفائدة وإنما قال ويتأتى إشارة إلى جريانه بلا محذور قال في المصباح تأتي له الأمر تسهل وتهيأ وتأتي في أمره ترفق قوله **(فيما كانت مفردة)** مثل ص وق ون فإنها معربة لفظاً وإنما لم تنون لامتناع الصرف لكن هذا إذا كانت أسماء للسور للعلمية والتأنيث وأما إذا جعلت أسماء للقرآن أو أسماء لله تعالى فتكون منصرفة[1] فينبغي أن تنون وأيضاً إذا كانت أسماء للسور وغير منصرفة يجب الفتح في موضع الجر كما صرح به المص في سورة ص والكلام لا يخلو عن إجمال وإهمال فتأمل وأعط كل كلام وقع في أي مقام حقه.

قوله: (أو موازنة لمفرد كحم فإنها كهابيل) فإن الإعراب فيها يتأتى لفظاً ومحلاً أيضاً بأن يسكن آخره حكاية بحاله قبله ويكون إعرابه في محله أو يقدر إعرابه على اختلاف فيه

قوله: ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة بمفرد وفي الكشاف وقد ترجم صاحب الكتاب الباب الذي كسره على ذكرها في حد ما لا ينصرف بباب أسماء السور وهو في ذلك على ضربين أحدهما ما لا يتأتى فيه إعراب وهو أن يكون اسماً مفرداً كص و ق و ن أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحكم وطس ويس فإنها موازنة لقابيل وهابيل وكذلك طسم يتأتى فيها أن يفتح نونها وتصير ميم مضمومة إلى طاسين فيجعلا اسماً واحداً كدار الجرد فالنوع الأول محكي ليس إلا وأما النوع الثاني فسائغ فيه الأمر أن الإعراب والحكاية قال قال محمد بن طلحة السجاد وهو شريح بن أوفى العنسي «يذكرني حاميم والرمح شاجر» فهلا تلا حاميم قبل التقدم فأعرب حاميم ومنعها الصرف وهكذا كل ما أعرب من أخواتها لاجتماع سببي منع الصرف وهما العلمية والتأنيث والحكاية أن تجيء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك دعني من تمرتان وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها وقال وجدنا في كتاب بني تميم أحق الخيل بالركض المعار وقال ذو الرمة:

سمعت الناس ينتجعون غيثا فقلت لصيدح انتجعي بلالا

وقال آخر تنادوا بالرحيل غداً وفي ترحالهم نفسي إلى هنا كلامه.

قوله: والرمح شاجر أي طاعن من شجرته بمعنى طعنته أو مختلف أي وجنس الرمح مختلف فالمعنى على الأول لو ذكرني حم قبل أن طعنه بالرمح لسلم وعلى الثاني لو ذكرني حم قبل قيام الحرب وتردد الرماح لسلم.

قوله: دعني من تمرتان في جواب هل لك تمرتان أو عندك تمرتان أو يكفيك تمرتان.

قوله: احق الخيل بالركض المعار هذه الجملة وقعت مفعول وجدنا على الحكاية والموجود في كتاب بني تميم:

---

(١) والجواب عنه أن حم ونحوه على زنة اعجمي فتكون غير منصرفات أيضاً وصاحب الكشف أنه غير منصرف للعلمية والتركيب.

والحكاية هي أن يجيء باللفظ بعد نقله على صورته الأولى وإنما جازت الحكاية فيها مع أن الحكاية في الإعلام إنما تجري في الجمل كتأبط شراً[١] وفي الألفاظ التي وقعت إعلاماً لانفسها[٢] مثل أن حرف وضرب فعل لأن أكثر استعمال أسماء الحروف معدودة ساكنة الإعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كأنها أصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت أعلاماً للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيهاً على أن فيها شبهاً من ملاحظة الأصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية وهي الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية الإيقاظ[٣] فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء حال كونها أعلاماً للسور أو القرآن فلو سمي رجل بصاد أو بسورة الفاتحة لم تجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفية[٤] كما قيل وعلى هذا لا تجوز الحكاية على تقدير أسماء الله تعالى وكلامهم ظاهر في العموم والأولى حمل كلامه على التوزيع كما مر وحاصل ما ذكر أن الحكاية ليست بمختصة بما ذكر فإنهم اتفقوا[٥] على أن المفردات تحكى بعد من وأي الاستفهاميتين كما تقول لمن قال رأيت زيداً من زيداً وبدونهما أيضاً كما تقول لمن قال ألك تمرتان دعني من تمرتان فكيف يختص هذا باسم السور وتعلل بما ذكر من قولهم تنبيهاً على أن فيها شمة من ملاحظة الأصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية.

قوله: (والحكاية ليست إلا فيما عدا ذلك وسيعود إليك ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى) أي ما لم تكن مفردة ولا موازنة بالمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لأنه موقوف على تركيبه وجعله اسماً واحداً وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا ريب في امتناع إعراب عدة كلمات بإعراب واحد وأما نحو ق

اعيروا خيلكم ثم اركضوها احق الخيل بالركن المعار

يقال عار الفرس إذا جاء وذهب يميناً وشمالاً من فرحه ونشاطه وأعرته أنا وجعله من العارية خطأ والحكاية في قوله سمعت الناس البيت يرفع الناس على أنه مبتدأ خبره ينتجعون من انتجعت فلاناً آتيته اطلب منه معروفه والجملة مفعول سمعت على الحكاية وصيدح اسم ناقة ذي الرمة وبلال بن أبي بردة قاضي البصرة وكان جواداً فياضاً.

قوله: تنادوا بالرحيل غداً برفع الرحيل على أنه مبتدأ خبره غداً كقولك القتال يوم الجمعة أي في يوم الجمعة حكيت هذه الجملة من غير تغيير.

---

(١) لحفظ المجانسة مع المسمى والإشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية.

(٢) لرعاية صورها المنبئة عن أسباب نقلها إلى العلمية.

(٣) والقرع بالعصا لمن تحدى بالقرآن.

(٤) وكذا غاق علم معرف لا محكي على بنائه وأما غاق على حكاية صوت غراب فقط أريد به لفظه فلذا حكي بناؤه.

(٥) جواز الحكاية في المفرد قول الحجازيين وأما بنو تميم فلا يرون الحكاية في المفرد وإليه ذهب كثير من النحاة منهم سيبويه كذا في بعض شراح النحو فقوله اتفقوا على أن المفرد ليس كما ينبغي.

فكلمة واحدة فيعرب بإعراب واحد وكذا نحو حم وطس وإن لم تكن كلمة واحدة لكنها في حكمها كما أشار إليه بقوله أو موازنة لمفرد فيصح أن يعرب بإعراب واحد وهذا دليل واضح على أن مراده بقوله كان لها حظ من الإعراب وبقوله إما الرفع أو النصب أو الجر ليس بكلي بل المراد التوزيع والتفصيل حسبما يقتضيه المقام ويستدعيه النظام هذا أي كون ذلك غير معربة مختار المصنف وأما صاحب الكشاف صرح بجواز الإعراب والحكاية في موازن المركب أيضاً حيث قال ننظر الموازن للمفرد وكذلك طاسين ميم يتأتى فيها أن يفتح نونها ويضم ميمها مضمومة إلى طاسين فيجعلا اسماً واحداً كدار أبجرد[1]. **(وإن أبقيتها على معانيها فإن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء)**.

قوله: (وإن أبقيتها على معانيها) عطف على قوله فإن جعلتها أسماء الخ ففيه تفصيل **(فإن قدرت بالمؤلف)** من هذه الحروف بالرفع على الحكاية أو بالجر ومعنى إن قدرت إن أولت تلك الأسماء بالمؤلف من جنس هذه الحروف وجعلته بهذا المعنى بقرينة أن هذه الحروف مواد التأليف وأجزائه فذكر الجزء وأريد الكل **(كان في حيز الرفع بالابتداء أو الخبر)** قدم الابتداء ترجيحاً لحذف الخبر على حذف المبتدأ لأن المبتدأ الركن الأعظم فذكره أهم فاعتبار حذف أخبر فيما يحتمل الأمرين أولى وأما تقديم حذف المبتدأ فيما مر فللإشارة إلى جوازه فيما يحتمل الأمرين مع التفنن في البيان وأيضاً الأهم الحكم على المتحدى به بأنه مؤلف من جنس هذه الحروف يظهر وجهه بالتأمل ولما نبه أولاً على أن حذف المسند إليه راجح لهذا الغرض حاول هنا الإشارة إلى أن حذف الخبر محتمل والمراد بالرفع إما لفظاً أو حكاية كما مرت الإشارة إليه قدم هذا الوجه على باقيه لأنه راجح عنده حيث قال والأول أقرب إلى التحقيق ووجه تأخيره عما سبق قد مر بيانه.

قوله: (على ما مر) من قوله والمعنى المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف.

قوله: (وإن جعلتها مقسماً بها) إشارة إلى ما قدمه من جعل الحروف المبسوطة

قوله: وإن جعلتها مقسماً بها يكون كل كلمة منصوباً أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن أقول النصب على المقسم لا يتأتى في صاد وقاف ونون لوقوع المقسم به وهو القرآن والقلم بعدها فلو جاز النصب على القسم يلزم الجمع بين قسمين على مقسم به واحد وهذا مستكره عندهم والجواز من غير استكراه إنما هو في صورة الجر على اضمار المقسم ويمكن أن يجاب عنه أن النصب فيها يجوز أن يكون جراً بإضمار حرف القسم لكن لم ينجر بل فتح لأنها غير مصروفة.

---

(١) فيه إشكال لأن نحو ﴿كهيعص﴾ إذا جعل اسماً وركب مع عامله لا بد وأن يكون له إعراب وهو وإن لم يكن لفظاً فلا بد أن يكون تقديراً ومحلا ط.

ط فقوله ولا يعرب إن كان مراده ولا يعرب لفظاً فلا كلام فيه وإن كان مراده ولا يعرب أصلاً ففيه نظر لكن الأولى أن يكون مراده هو الأول يرشد إليه قوله فيما مر ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية فيما كانت مفردة فإن المراد بها الإعراب محلاً أو تقديراً فح لا مخالفة فيه لصاحب الكشاف وقد ادعى البعض بتلك المخالفة فالعلامة أراد الإعراب لفظاً وأنكره المص.

مقسماً بها لشرفها وهذا الوجه وإن كان مذكوراً بطريق الجواز وكونه سنداً لمنع كونها أسماء للسور لكنه لائق بالاعتبار في الجملة وهو مذهب الأخفش ورده بقوله وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها لا يضره لأنه لا ينكر الجواز.

قوله: (يكون كل كلمة منها منصوباً) على اللغة الفصيحة ولذا قدمه أو مجروراً وهذا غير جائز عند بعضهم وضعيف عنده كما مر والظاهر أن المراد بكل كلمة كل كلمة في افتتاح سورة مثلاً ألف كلمة ولام كلمة أخرى وميم كلمة أخرى فمحل كل واحدة منها أو لفظه منصوب.

قوله: (أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن) لأن كل واحدة منها كلمة على حيالها على تقدير إبقائها على معانيها فيعرب كل واحدة منها وأما كون المراد مجموع المذكور بناء على أن معنى كل كلمة منها ما وقع في افتتاح كل سورة مثلاً ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] كلمة و ﴿حم﴾ [غافر: ١] كلمة ﴿وطسم﴾ [الشعراء: ١] كلمة فضعيف جداً لاستلزامه عدم الفرق بين كونها أسماء للسور وغيرها وبين كونها باقية على معانيها وأما القول بأنه يلزم منه تعدد القسم على مقسم عليه واحد وهو مستكره عند البصريين فقد مر الجواب عنه في الدرس السابق ويؤيد الوجه الأول أن الإعراب يجري في كل جزء في نحو جاؤوا ثلاثة ثلاثة حيث أجري إعراب الحال على كل منها مع أن الحال واحدة بتأويل مفصلاً بهذا التفصيل وهنا لا يحتاج إلى مثل هذا التوجيه وأما في الوجه الأول وهو التأويل بالمؤلف من هذه الحروف فلا يعتبر الإعراب في كل جزء منها لكونها مؤولة بالمؤلف وهي كلمة واحدة أعربت بإعراب واحد.

قوله: (وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له) كأقسم وجواب القسم ما بعدها إن صلح لذلك نحو: ﴿يس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين﴾ [يس: ١ ـ ٣] وإلا فيقدر ما يناسب المقام بمعونة قرينة النظام وقد حقق فيما مر ما يتعلق بهذا المرام والقول بأن الرفع بالابتداء جائز أيضاً على تقدير القسمية بأن يقدر ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] قسمي كما ذكروه في لعمرك لأفعلن ضعيف بما صرح به الرضي وغيره من أن هذا التقدير مخصوص بما إذا كان المبتدأ صريحاً في القسمية ومتعيناً بها وقد مر مراراً أن المراد ببيان الاحتمال في الإعراب التوزيع والتفصيل وأنه مقيد بما إذا لم يمنع منه مانع فلا إشكال بأن جعل بعض الفواتح منصوبة نحو ﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾ [ص: ١] مع جر ما عطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه أو لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وقد مر الجواب عنه بوجه آخر فتذكر.

قوله: (وإن جعلتها أبعاض كلمات) والمراد ببعض الكلمات الحروف المقتصر

قوله: وإن جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتاً منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الإعراب أقول قد علم من هذا أن ما قال صاحب الكشاف ومن لم يجعلها أسماء للسورة لم يتصور أن يكون لها محل في مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المتعددة ليس على اطلاقه

سورة البقرة/ الآية: ١ ـــــــ

وجه ذكر بعضهم فائدة هنا نقلاً عن ابن القيم في بدائع الفوائد حاصله أن كل سورة بدئت بما يليق بها مثلاً ﴿ص﴾ [ص: ١] فإنه ذكر فيه الخصومات مع النبي عليه السلام والاختصام عند داود عليه السلام وقد ذكرنا مثل هذا وما فيه وما عليه فيما مر فتدبر.

قوله: (كالجمل المبتدأة) وهي المستأنفة استئنافاً نحوياً وقد يكون بيانياً فلا يكون لها حظ من الإعراب **(والمفردات المعدودة)** أي المسرودة على نمط التعديد مثل زيد عمر وبكر ولا إعراب لها لكن أنها هل هي معربة وسكونها سكون وقف أو هي مبنية قد مر الكلام في قوله وهي ما لم يلها العوامل موقوفة الخ. لما فرغ من بيان حالها بالنظر إلى المعنى وإلى الإعراب حاول بيان الوقف عليها فقال **(ويوقف عليها وقف التمام)**[1] تمام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فإن كان على كلام مفيد فحسن ثم إن كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي وإلا فهو التمام وإن لم يكن الكلام تاماً عنده فقبيح ناقص ولذا قال المص إذا قدرت بحيث لا يحتاج إلى ما بعده بأن أبقيت على معانيها وذكرت على نمط التعداد أو قدرت بالمؤلف من هذه الحروف مبتدأ أو خبراً أو جعلت أسماء السور أو القرآن أو أسماء الله تعالى ورفعت على الخبرية وحدها أو نصبت باذكر واقرأ أو جعلت مقسماً بها محذوفة الأجوبة فح الوقف عليها تام إذ المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدة وإذا لم تجعل وحدها خبراً بل جعل ما بعدها أيضاً خبراً لذلك المبتدأ المحذوف أو بدلاً منه أو جعلت مقسماً بها وأجوبتها جعلت ما بعدها فالوقف عليها غير تام بل ناقص والإشكال بأن الوقف التام كون الموقوف عليه غير محتاج إلى ما بعده وكون ما بعده أيضاً مستقلاً بنفسه غير مرتبط بما قبله أصلاً والمص أخل بالشرط الثاني مدفوع بأن المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها أصلاً حملاً للفظ على الفرد الكامل بقرينة قوله **(إذا قدرت بحيث لا يحتاج إلى ما بعدها)** فإن هذا التقدير والتأويل لا يحتاج فيه إلى ما بعده مع أن ما بعده كلام مستقل بنفسه وحمل اللفظ على معنى بمعونة القرينة لا يعد بعيداً لا سيما إذا كان ذلك المعنى فرداً كاملاً.

قوله: (وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين) هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ إشارة إلى من عداهم من البصريين أو غيرهم والقول بأن مراده أن شيئاً من الفواتح ليس أصلاً عند البصريين مخالف لما أشار إليه المص من التعميم.

قوله: (وأما عندهم) أي عند الكوفيين **(فألم في مواقعها)** وهي ست سور آية مستقلة وقيل في آل عمران ليست بآية والمص لم يلتفت إليه إذ الفرق يقرب إلى التحكم **(والمص**

قوله: وأما عندهم فالم في مواقعها الخ قيل فيه بحث لأنها في سورة آل عمران ليست بآية قال الطيبي رحمه الله والذي يعلم من كتاب المرشد هو أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها فكأنه رحمه الله اختار الرواية الصحيحة منهم.

---

(١) في نسخة التام وفي نسخة أخرى التمام.

وكهيعص وطه وطسم وحم ويس آية) خبر قوله فآلم الخ. **(وحم عسق آيتان والبواقي)** وهي الر وطس وص وق ون والمر **(ليست بآيات)** هذا على وفق ما في الكشاف وقيل ﴿الر﴾ [يونس: ١] آية كما في الإرشاد وقد نقل عن المرشد أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة **(وهذا توقيف)** أي لا يمكن الوقوف عليه إلا بتوقيف الشارع أي جعله واقفاً قوله **(لا مجال للقياس فيه)** بمنزلة التفسير لما قبله أي لا يدرك بالعقول بل يدرك بالمنقول فمنشأ الاختلاف اختلاف الروايتين أي روي أنه عليه السلام يقف على رؤوس الآي للإعلام فأخذ هذه الرواية الكوفيون وفي رواية أخرى أنه عليه السلام يوصل ما بعده فأخذ هذه الرواية غيرهم وإنما حملنا عليه إذ ما ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤوس الآي سوى الوقف والإعلام وهذا متفق عليه عند الكل فمنشأ الخلاف ليس إلا ما ذكرناه قيل وأما عدد الآيات ففيه مذاهب خمسة مدني ومكي وكوفي وبصري وشامي فالمدني رواه شيبة المدني مولى أم سلمة رضي الله تعالى عنها ويزيد بن القعقاع المدني والمكي رواه ابن كثير وغيره من أهل مكة عن أبي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم والكوفي عن حمزة بن حبيب الزيات مسنداً إلى علي رضي الله تعالى عنه والبصري عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامي عن ابن ذكوان وابن عامر ومن ثمة اعترض الكوراني في كشف الأسرار بأن التوقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يوجد في الآيات إذ لو كان كذلك لم يكن فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق أهل الأداء على نقل هذه المذاهب وقد نقل ابن الصائغ في حواشي الكشاف عن شيخه الجعبري ما يقرب منه والجواب عنه ما في مصاعد النظر أن موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالقراءة قال أبو عمرو هذه الأعداد وإن كانت موقوفة على هؤلاء الأئمة فإن لها لا شك مادة تتصل بها وإن لم نعلمها إذ كل منهم لقي غير واحد من الصحابة وسمع منه أو لقي الصحابة مع أنهم لم يكونوا أهل رأي واختراع بل أهل تمسك واتباع وقال السخاوي لو كان ذلك راجعاً إلى الرأي لعد الكوفيون ﴿الر﴾ [يونس: ١] آية كما عدوا ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] ومثله كثير وأما السور فقالوا إن عددها علم توقيفاً من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى أبيّ رضي الله تعالى عنه ما كنا نعلم آخر السور إلا إذا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اكتب بسم الله الرحمن الرحيم وأما ترتيبها الذي في مصاحفنا وهو في المصحف العثماني المنقول من مصحف الصديق رضي الله تعالى عنه المنقول مما كتب بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام وعليه القراء فهو توقيفي أيضاً إلا أنه أورد عليه ما في صحيح مسلم عن حذيفة رضي الله تعالى عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة فمضى فقلت: يركع بها ثم افتتح سورة النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها الخ. فإنه كما قال القاضي عياض يدل على ما قيل من أن ترتيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي عليه السلام بل وكله لأمته بعده وهو قول مالك وجمهور العلماء وقال أبو بكر الباقلاني هو أصح القولين مع احتمالهما فليس بواجب في الكتابة والقراءة في

الصلاة وغيرها ومن قال بأنه توقيفي يدل ذلك على أنه قبل التوقيف في المعرضة الأخيرة ولا خلاف في أن ترتيب الآيات في كل سورة على ما هو عليه الآن توقيفي كما فصله في شرح طيبة النشر.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾

قوله: (ذلك إشارة) أي لفظ ذلك أو ذلك إشارة إلى ذلك المذكور في النظم ففيه لطافة شريفة ولذا اختير كلمة ذلك أو يؤول صيغة البعد بما أول به المص ما وقع في النظم.

قوله: (إلى آلم) لكن لا باعتبار جميع الوجوه بل **(إن أول بالمؤلف من هذه الحروف)** سواء كان ذلك خبره أو لا كما سيجيء الإشارة إليه **(أو فسر بالسورة أو القرآن)** التعبير بأول وإلا ويفسر ثانياً إذ كون المراد بآلم المؤلف مجاز كما سبق توضيحه وكون المراد به السورة أو القرآن حقيقة عرفية لكونه اسماً لأحدهما على اختلاف فيه ولما احتمل لهما ولغيرهما عبر بالتفسير الذي هو الكشف والإظهار فالمراد به معنى لغوي لا مصطلح الأصول وتقديم الأول لكونه راجحاً عنده وإيراده محلى باللام كأنه إشارة إلى أنه مبتدأ خبره إما محذوف أي المتحدى به أو ذلك وقد مر منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من هذه الحروف ومقتضى ذلك أنه راجح عنده بخلاف ما فهم هنا الكتاب كالقرآن يطلق على المجموع وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء كما صرح به المص في أوائل السور المفتحة بها قال في أوائل سورة يوسف سمى البعض قرآناً لأنه في الأصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه وأما كون المراد بالسورة جميع القرآن فضعيف لأن ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] وغيره اسم للسورة التي بدئت به لا لجميع السور نعم إذا كان القرآن والكتاب عبارة عن المشخص المعهود كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازاً عن البعض لوجود العلاقة وقيام القرينة.

قوله: (فإنه لما تكلم به) بصيغة المجهول تعليله لما تضمنه كلامه السابق هذه الإشارة لكون المشار إليه بعيداً في غاية الحسن والبهاء وإنما كان بعيداً فإنه لما تكلم به **(وتقضي)** بصيغة المعلوم إن أريد بالتكلم الوحي من الله تعالى فلا يتصور الانقضاء بل هو تمثيل وكلام خفي يدرك بسرعة وليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة تتوقف على

قوله: فإنه لما تكلم به الخ هذا تأويل ذكر لفظ البعيد في مقام القريب وفي المفتاح أن القصد فيه إلى تعظيم المشار إليه وبعد درجته وإنما لم يذكر المصنف هذا الوجه لأن ما ذكره فيه من الوجهين مطرد نزله أهل العرف منزلة المتباعد من غير فرق فكان ذلك حقيقة عرفية وما ذكره صاحب المفتاح على المجاز وإخراج اللفظ عن حقيقته ولهذا قال الزمخشري في كل كلام ما امكن الحمل على الحقيقة فلا يعدل عنها ومثل ذلك يؤتى في كل كلام متقض يحدث الرجل بحديث ثم يقول وذلك ما لا شك فيه وكذا يحاسب المحاسب ثم يقول في آخر الحساب فذلك كذا ومنه ما في قوله تعالى: ﴿لا فارض ولا بكر عوان﴾ [البقرة: ٦٨] بين ذلك وقوله تعالى: ﴿ذلكما مما علمني ربي﴾ [يوسف: ٣٧] ومثاله فيما وصل من المرسل إلى المرسل إليه ما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئاً احتفظ بذلك فإن المعطي لما انفك منك ووصل إلى صاحبك فقد بعد منك.

تموجات متعاقبة وإن أريد به قراءة جبرائيل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو الظاهر فلا تفيد لأنه قيل القراءة كذلك قال صاحب الكشف البزدوي إذا ذكر شيء وتقضي فله جهتان جهة البعد فإن اللفظ إذا زال تكلمه وسماعه صار في حكم الغائب البعيد فيحسن أن يشار إليه بما يشار إلى البعيد مجازاً وجهة القرب لكون المعنى المذكور حاضراً متقناً متعيناً في الذهن فصار كالمحسوس القريب فيشار إليه بما يشار إلى القريب المحسوس المشاهد نحو هذا فلذلك تراهم يستعملون في مثل ذلك صيغة البعد تارة والقرب أخرى وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿كذلك يضرب الله الأمثال﴾ [الرعد: ١٧] مشيراً بذلك إلى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره وهو قوله تعالى: ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء﴾ [الرعد: ١٧] الآية وقوله إن هذا لهو البلاء المبين مبشراً به إلى الأمر بذبح الولد المتقدم ذكره الحاضر حضور المحسوس وهذا كثير جداً لا سيما في كلام الله تعالى الأعلى فلو قيل هنا هذا الكتاب لكان في غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وأئمة المعربين معنى ذلك الكتاب ولعل مرادهم التنبيه على ما ذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر إلى الجهتين وإلا لفاتت النكتة المتحققة في استعمال ذلك وهي التعظيم فلا إشكال بأن ذلك موضوع للإشارة إلى البعيد والمشار إليه هنا قريب فكيف يشار بذلك إلى ما ليس ببعيد وينكشف من هذا البيان وجه صحة استعمال اسم الإشارة الموضوع للإشارة إلى المشاهد المحسوس وجه الانكشاف أن ما هو معقول نزل منزلة المبصر بأمر مصحح لذلك فيشار إليه مجازاً واستعارة فذلك الأمر المصحح إن اقتضى بعداً فيشار باسم البعد وإن قرباً فيستعمل صيغة القرب ولاشتهار ذلك لم يتعرض لبيانه المصنف أو لانفهامه من كلامه بالعناية لم يلتفت إليه وما قيل[1] من أنه باعتبار التقضي أو باعتبار الوصول من المرسل إلى المرسل إليه في حكم المتباعد وإن كان مصححاً لإيراده لكنه بمعزل من ترجيحه على إيراد ما وضع للإشارة إلى القريب فمدفوع بأن المصنف اكتفى بالسبب عن ذلك المسبب فإن صيغة البعد إذا استعملت في غير ما وضعت له يراد به التعظيم والتفخيم في بابه والاكتفاء بذكر العلة شائع ذائع وقد اعترف المعترض بذلك حيث قال وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه للإيذان بعلو شأنه وكونه في الغاية القاصية من الفضل والشرف إثر تنويهه بذكر اسمه انتهى. فعدم التعرض لذكره لا يقتضي العدم بل ربما يعد من الفصاحة لكون اللفظ وجيزا والمعنى جزيلاً وبهذا تبين أن ما ذهب إليه صاحب المفتاح من أن ذلك هنا لتعظيم الكتاب والإشارة إلى بعد درجته في الهداية مآل ما اختاره صاحب الكشاف واختاره المصنف من أن ذلك للبعد المجازي المشعر للتعظيم والتفخيم **(أو وصل**[2] من **المرسل إلى المرسل إليه صار متباعداً أشير إليه بما يشار به إلى البعيد)**.

---

(١) كلام على العصام.

(٢) عطفه على تكلم والجامع بينهما واضح قيل ومبناه كون المشار إليه مدلول ﴿الم﴾ انتهى ولا حاجة إلى هذا البيان إذ لا مساغ للإشارة إلى لفظة ﴿الم﴾.

قوله: (أو وصل من المرسل إلى المرسل إليه صار في حكم المتباعد) كما تقول لصاحبك قد أعطيتك شيئاً احتفظ بذلك أي بذلك الواصل مني إليك ولا يخفى عليك أن القرآن نزل على محاورات العرب العرباء وأسلوب تراكيب البلغاء والبليغ إذا ألف كلاماً ليليقه على غيره قد يلاحظ في تركيبه وصوله إليه لتحقق وصوله في المستقبل فبمعونة تلك الملاحظة يحسن إيراد صيغة البعد وقد لا يلاحظ ذلك فيحسن إيراد صيغة القرب ألا يرى أن الاستفهام والترجي والتمني في كلام الباري قد يؤول بمثل ما ذكرنا كما جنح إليه بعض الأفاضل[1] في أوائل سورة النبأ فلا إشكال بأن ذلك في كلام الله تعالى غير ظاهر لعدم التأليف والتركيب والترتيب فيه لما مر من الوحي تمثل وليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة إذ النزول كما عرفت على وقف محاورات العرب وبه يندفع الإشكال بأنه قبل الوصول إلى المرسل كان كذلك قوله وأما كون المراد بالمرسل إليه غير النبي عليه السلام بل من وصل إليه حال إيجاده بمنزلة السامع لكلامك كملك الوحي فضعيف إذ سائر النكات كالتأكيد وتركه وتعريف الاسم وتنكيره مثلاً بالنسبة إلى النبي عليه السلام أو إلى من يلقى إليه الكلام ثم الوصول على تقدير أن يراد بالم القرآن أو المؤلف من هذه الحروف ظاهر لأن سورة البقرة نزل قبلها بضع وثمانون سورة والقرآن سور كذب بها المشركون ثم نزل الله تعالى سورة البقرة فقال ذلك الكتاب يعني ما تقدم البقرة من السور كذا نقل عن ابن كيسان فإن قيل لم يكن القرآن واصلاً ح قلنا قد ينزل ما هو محقق الوقوع بمنزلة الواقع أو أطلق الوصول على جميعه تغليباً للواصل على غير الواصل وإلى هذين الوجهين أشار المصنف في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية ولا حاجة إلى أن يقال إن القرآن يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لا وجه له إذ الظاهر إن القرآن اسم للمؤلف المخصوص تركيباً خاصاً فهو كالعلم الشخصي والإطلاق على القدر المشترك مما اصطلح عليه أئمة الأصول وعلى تقدير أن يراد به السورة نفسها فالوصول حينئذٍ بناء على أن بعض آيات هذه السورة نزل قبل هذه وينصره إن في هذه السورة آيتين مكيتين وهي قوله تعالى: ﴿فاعفوا واصفحوا﴾ [البقرة: ١٠٩] وقوله تعالى: ﴿ليس عليك هديهم﴾ الآية فإطلاق الأصول على مجموعها لما مر من التغليب أو التنزيل المذكور وقد مر توجيه آخر ولا يخفى عليك أن القرآن نزل على محاورات العرب[2].

قوله: (وتذكيره متى أريد بآلم السورة لتذكير الكتاب فإنه خبره أو صفته) جواب

قوله: فإنه صفته أو خبره فإذا كان صفته يكون خبراً لم نفس ذلك المقيد بصفته وإذا كان خبره يكون ذلك مبتدأ ثانياً والكتاب خبره وخبراً لم هو جملة ذلك الكتاب لا ذلك وحده وإنما

---

(١) وهو مولانا عبد الرحمن الآمدي.

(٢) وأيضاً ترتيب آيات كل سورة على ما هو عليه الآن لا يقتضي ترتيب النزول كذلك.

سؤال بأنه إن كانت الم اسماً للسورة فحقه التأنيث وأجاب بأن التذكير باعتبار الخبر وهو الكتاب وينكشف منه جواب اعتراض آخر وهو أن الإشارة إلى الم مراداً به السور غير صحيح لكون المشار إليه حينئذٍ مؤنثاً فأجاب بأنا لا نسلم عدم الصحة إذ رعاية المطابقة للخبر أولى من رعاية المطابقة للمشار إليه[1] فلما كان الخبر مذكراً فتذكير اسم الإشارة أولى وإن كان المشار إليه مؤنثاً وكذا الكلام إذا كان صفته ومراده بقوله فإنه خبره أعم من كونه خبراً أولاً أو خبراً ثانياً كما نشير إليه في بيان وجوه الإعراب[2] ولو قيل تاء السورة مثل تاء النعت والصفة في عدم انفكاك التاء عنه فلا تمحض له في التأنيث لم يبعد وفي قوله متى أريد بآلم السورة إشارة إلى توهين وهم من قال إن الإشارة إلى بعض القرآن من حيث هو هو ولا تأنيث فيه من هذه الحيثية إنما التأنيث فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة وإذ لا اعتبار له لا تأنيث فأشار إلى رده بأن التعبير عن ذلك المنزل بالسورة مشتهر ومستمر بحيث كان حقه أن يعبر بها فيقال قرأت سورة البقرة ولو قال قرأت بعض المنزل لم يفهم المرام والمعترض لذهوله عن إشارة المص وقع في هذا الريب الضعيف والظاهر أن قوله صفته إشارة إلى وجه التذكير على تقدير أن يكون المشار إليه الم مراداً به السورة فيكون التذكير لتذكير صفته وهذا وإن كان مخالفاً لما صرح به الكشاف لكن سوق الكلام يقتضي ذلك إذ القاضي كثيراً ما يخالف صاحب الكشاف فالرد بأنه مخالف لما صرح به الكشاف ليس بمستحسن فإنه لما حصر الكشاف حيث قال وإن جعلت الكتاب صفة فإنما أشير به إلى الكتاب صريحاً لأن اسم الإشارة مشار به إلى الجنس الواقع صفة له كما تقول هند ذلك الإنسان أشار المص إلى أن الحصر غير مسلم بل يصح حينئذٍ أن لا يكون المشار إليه الم ويكون التذكير لتذكير صفته كما صح أن يكون إشارة إلى الكتاب.

قوله: (الذي هو هو) صفة الخبر إذ الخبر في صورة حمل المواطأة عين المبتدأ في الخارج وإن تغاير إذ هنا قيل الظاهر إنه صفة الخبر ويعرف منه حال الصفة بطريق الأولوية

صح حينئذٍ أن يكون خبراً وليس فيها عائد لأن اسم الإشارة قائم مقام العائد فإذا كان الكتاب خبراً يكون المراد به الجنس فيفيد حصر الكمال ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب ليس بكتاب وأنه هو الذي يستحق أن يسمى كتاباً كما يقال هو الرجل كل الرجل وعلى التقديرين يجب التأويل في وقوع الكتاب خبراً عن السورة لأن السورة ليست نفس الكتاب وإنما هي بعض منه فتأويله بأن يصار إلى المجاز بأن يراد بالسورة الكتاب من باب ذكر الجزء وإرادة الكل أو يراد بالكتاب البعض على طريقة ذكر لفظ الكل وإرادة البعض منه والحاصل أن تذكير ذلك إما لتذكير صفته كقولك هند ذلك الإنسان أو لتذكير خبره كما في قوله تعالى: ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٨].

---

(١) كضمير دائر بين المرجع والخبر.

(٢) وفي أكثر النسخة فإنه صفته أو خبره وفي بعضها فإنه خبره أو صفته وقولنا فلو أخر احتمال الخبرية بناء على ما وقع في بعض النسخ فلذا ضربنا عليه بالخط الأحمر.

انتهى. ولا يخفى ضعفه إذ القياس لا يجري في اللغة وما يحذو حذوه إلا أن يقال الأوصاف قبل العلم بها أخبار يومي إلى أن الصفة مثل الخبر في حسن مراعاة المطابقة ولا يضره عدم ذكر النحاة ذلك صريحاً إذ إشاراتهم إليه كافية في ذلك قوله الظاهر فيه تنبيه على أنه يمكن أن يكون قوله الذي هو صفة للصفة لا سيما إذا كان هكذا فإنه خبره أو صفته الذي الخ كما في بعض النسخ فحينئذٍ يكون تذكير اسم الموصول باعتبار تذكير الخبر ولا يخفى لطفه ومساسه هنا كما لا يخفى ثم كون الكتاب صفة مع أنه جامد مما صرح النحاة بجوازه في اسم الإشارة لعل وجهه أن ذلك يدل على ذات مبهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية الذات المعينة بمنزلة معنى حاصل في الذات المبهمة فلذا صح أن يقع الكتاب صفة لذلك كما أفاده العارف في قول ابن الحاجب ومررت بهذا الرجل فاحفظ هذا فإنه ينفعك في مواضع كثيرة شتى ويندفع الإشكال بأن النعت تابع يدل على معنى في متبوعه فكيف يكون جامداً.

قوله: (أو إلى الكتاب) عطف على قوله إلى الم أعاد الجار لطول العهد أو للالتباس[1].

قوله: (فيكون صفة) لا احتمال لكونه خبراً له لكونه مشاراً إليه والمشار إليه لا يكون خبر الاسم الإشارة والقول بأن الإشارة يستدعي تقدم المشار إليه على الإشارة والكتاب متأخر عنه مدفوع بأن اللازم تقدمه في الوجود ولو ذهناً ولا يضره تأخره في الذكر لأن اسم الإشارة مبهم الذات كما عرفته ويرتفع إبهامه بالحيثية أو بالصفة ولذا التزموا في نعته أن يكون معرفاً باللام أو موصولاً لأنه بمعناه وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الإشارة أو أي في النداء أو إذا الفجائية فهي للعهد الحضوري انتهى. ولا يخفى عليك أن هذه الكلية غير مسلمة كيف وقد ذهب بعض إلى أن اللام على تقدير الوصفية أيضاً للجنس والتعيين مستفاد من اسم الإشارة فإنه بمنزلة لام العهد ح فيجب أن يكون مراد ابن عصفور أن الأمر كذلك في أكثر الاستعمال أو كلياً ما لم يدع داع إلى الحمل على خلافه في مقام الخطابيات كإرادة الحصر هنا فإنه يقتضي الحمل على الجنس كما كان كذلك في صورة كونه خبراً فتتوافق الاحتمالات في إفادة الحصر والقول بأنه لا فائدة في الإخبار عن السورة

قوله: أو إلى الكتاب عطف على ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] فإذا أشير به إلى الكتاب يكون الكتاب صفته ويكون الألف واللام فيه للعهد الخارجي إذ المراد به حينئذٍ الكتاب المعهود الموعود إنزاله ذكر في الكتاب وجهين كل منهما على المجاز غير أن التجوز في الأول في الإسناد وفي الأخير في الكلمة.

---

(١) وفي عدم تقييد هذا الوجه بشيء من تفسيرات ﴿الٓمٓ﴾ إشارة إلى جريانه في الكل كما لا يخفى كذا قيل وفيه ما فيه إذ لو كان المراد بألم اسم الله أو باقية على معانيها لا يصح حمل الكتاب عليه إلا بتكلف فالوجه أن المراد بألم معنى يصح حمل ذلك الموصوف بالكتاب عبارة عنه وذلك المعنى ما ذكره في كون الإشارة إلى ﴿الٓمٓ﴾ لكن إذا أريد به السورة ينبغي أن يراد بالكتاب بعضه مجازاً لأكله.

بصدق جنس الكتاب وإن قصد الحصر كان اسم الإشارة لغواً دفعه بعضهم بأنه على تقدير العهد أيضاً يلفي اسم الإشارة إذ التعيين والإشارة إلى المعهود حصل من اللام انتهى. وهذا الإشكال يرد في كل موضع وقع الاسم المعرف بلام العهد صفة للاسم الإشارة فيقال في دفعه إن التعيين في اسم الإشارة حسي وفي اللام العهدي عقلي فلا لغو فلا يضر كون الإشارة الحسية فوق الإشارة العقلية إذ الغرض يتعلق به أيضاً ولك أن تقول إن ما حصل من لام العهد من التعيين يؤكد التعيين الحاصل باسم الإشارة لكونه مميزاً بأكمل تمييز.

قوله: (والمراد به الكتاب الموعود إنزاله بقوله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥]) أي المراد بالكتاب هنا سواء كانت الإشارة إليه أو إلى الم الكتاب الموعود إنزاله على أن اللام للعهد الخارجي[١] قيل ظاهره إنه على هذا أعني وصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجي وهو مخالف لما في الكشاف فإنه جعله وجهاً مستقلاً فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذي وعدوا به وقال شراحه إنه جواب آخر بأنه ليس بإشارة إلى ﴿الم﴾ بل إلى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام أو بقوله: ﴿سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥] لتقدم نزوله تذكر انتهى. ولا يخفى عليك أن مخالفة الكشاف لو سلمت ليست ببعيد من المص لأن عادته إذا لم يكن ما ذكر في الكشاف مرضياً عنده عدل عنه وخالفه ألا يرى أنه عدل عن قول الكشاف وعدوا به إلى الموعود إنزاله إذ المخاطب بقوله إنا سنلقي عليك هو الرسول عليه السلام فلا يلائمه صيغة الجمع وأيضاً لم يعبر بوعد بل الموعود للدلالة على الثبات وإنه أي الإنزال من شأنه لا محالة ولا ينفك عنه ثم في جعل الإنزال نائب الفاعل للموعود مبالغة إذ الموعود هو النبي عليه السلام والإنزال موعود به قيل ثم إن كلام المص مخالف للكشاف لأنه جعل الوعد توجيهاً للبعد والمص جعله توجيهاً للتذكير ولم يخصه بالوصفية والمص خصه ولا يخفى أن مسلك العلامة أظهر فلا وجه للعدول عنه انتهى. وجوابه ما مر ولم يبين وجه أظهريته حتى نتكلم عليه على أن الظاهر من سوق كلام المص أن قوله أو إلى الكتاب إشارة إلى احتمال آخر في إشارة لفظة ذلك بعد بيان احتمال إشارتها إلى الم وبيان وجه البعد وتذكير ذلك متى أريد به السورة وليس غرضه هنا توجيهاً للبعد والتذكير أما الأول فقد شيد أركانه وأما الثاني فلا يختص الإشارة بالإشارة إلى الكتاب مراداً بآلم السورة حتى تصدى لتوجيه التذكير بل في هذا الوجه يجري تفسيرات ﴿الم﴾ بالمعنى الذي يصح حمل الكتاب عليه[٢]

---

(١) والقول بأن الجمع للتعظيم أو الموعود هو وأمته لا يلائم ظاهر قوله: ﴿سنلقي عليك﴾.

(٢) وقال مولانا خسرو قوله أو إلى الكتاب عطف على قوله: ﴿الم﴾ وإذ كان ذلك إشارة إلى الكتاب فيكون الكتاب صفة لذلك قطعاً بلا احتمال للخبرية ولا يرد الإشكال السابق لظهور البعد هنا إذا المراد بذلك الكتاب فإن هذه الآية في سورة المزمل وهي من السور النازلة في مبادىء الوحي في مكة انتهى وفيه نظر أما أولاً فلأنه خص المراد به الكتاب الموعود إنزاله باحتمال كون الإشارة إلى الكتاب وقد عرفت أنه عام له ولكون الإشارة ﴿ألم﴾ وأما ثانياً فلأن البعد يحتاج إلى التوجيه أيضاً كما لا يخفى على من له فكر صائب وقد صرح به العلامة تأمل.

قوله ونحوه بالجر عطف على قوله بقوله أي ونحو القول السابق كقوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ [الأعلى: ٦] الآية فإن قيل هذا إنما يستقيم إذا أريد بآلم السورة لا القرآن كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك﴾ [المزمل: ٥] الآية في الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به قلنا إنه إذا أريد بالم القرآن فيراد بالقرآن بعضه إما مجازاً كما هو المختار لما مر مراراً من أن القرآن وكذا الكتاب موضوع للمؤلف المخصوص تركيباً خاصاً أو هماً يعم الكل والبعض على ما هو مصطلح الأصوليين قلنا وكذا الكلام إذا أريد به المؤلف من جنس هذه الحروف أو المراد القرآن كله وإطلاق الموعود عليه للتغليب وهذا هو الظاهر إذ الكتاب الموصوف بكونه لا ريب فيه هدى للمتقين عام لكل جزء جزء منه أو لكل جزئي منه وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [القدر: ١] الآية فهل يجوز لك أن تقول والمنزل سوى هذه الآية وقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فهل يسوغ لك أن نتجاسر على أن الإعجاز بغير هذه الآية دونها وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم﴾ [النساء: ١٧٤] الآية هل البرهان والنور المبين غير هذه الآية دون هذه أم هو صادق عليها وما سواها فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: **(أو في الكتب المتقدمة)** الظاهر أن المراد بها التوراة والإنجيل فالجمع ما فوق الواحد فلا يرد ح ما يرد على الأول من أنه إنما يستقيم إذا أريد بالم السورة فلا يحتاج إلى الجواب ومع ذلك آخره لأن كون الموعود إنزاله في الكتب المتقدمة لا يفيد العهدية إلا إذا كان الرسول عليه السلام عالماً قبل هذه الإشارة بذلك الوعد والقول بأنه لعله أوحي إليه هذا من قبل لا يفيد إذ العهدية ح مستندة إلى الوحي لكن إن ثبت هذا يتحقق البعد على تقدير الإشارة إلى الكتاب الموعود مطلقاً ثم لا يخفى أن الموعود في الكتب كل القرآن فإذا أريد بالم القرآن أو المؤلف من الحروف فالأمر ظاهر وإن أريد به السورة فحمل الكتاب عليه إما أن يراد بالسورة كل القرآن مجازاً بطريق ذكر الجزء وإرادة الكل والقرينة

قوله: وأصل الكتب الجمع بيان لعلاقة المجاز فإن في كل من الكتابة والعبارة جمعاً غير أن العبارة جمع الحروف والألفاظ والكتابة جمع صور الحروف ونقوشها الدالة على ما في العبارة قال الراغب الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة وفي العرف ضم الحروف بعضها إلى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها إلى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله وإن لم يكتب كتاباً لقوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ١، ٢] وقوله إني عبد الله آتاني الكتاب ويعبر عن الإثبات والتقدير والإيجاب والغرض بالكتابة ووجه ذلك أن الشيء يراد ثم يقال ثم يكتب والإرادة مبدأ والكتابة منتهى ثم يعبر عن المراد الذي هو المبدأ إذا أراد توكيده بالكتابة التي هي المنتهى قال تعالى: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ [المجادلة: ٢١] وقال: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ [التوبة: ٥١] ويعبر بالكتابة عن القضاء الممضي أو ما يصير في حكم الممضي وقد حمل على هذا قوله: ﴿بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [الزخرف: ٨٠] وقوله تعالى: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ [المجادلة: ٢٢].

حمل الكتاب عليه أو أن يراد بالكتاب بعضه مجازاً وهو السورة إذ البعض كان موعوداً في ضمن وعد الكل أو لا يراد بالم ح السورة بل يراد القرآن كله أو المؤلف من الحروف إذ استيعاب جميع الاحتمالات في كل واحد من التوجيهات ليس بلازم ألا يرى أن الم يحتمل أن يكون اسم الله تعالى وأن يكون الحروف نفسها وغير ذلك ومع هذا لا يراد به هذه المعاني في هذا الاحتمال والذي قبله وبالجملة ما ذكره المص هنا يجب حمله على معنى يصح الحمل عليه وقد مر نظيره في بيان صفات الحروف.

قوله: (وهو مصدر) أي الكتاب في الأصل مصدر كتبه كتباً وكتاباً وكتابة أي خطه فهو مصدر الثلاثي كالقيام لا كالخطاب لأنه من خاطب لا من خطب ولعل مراد من قال فهو كالخطاب في أنه مصدر أريد به المفعول وإلا فيلزم أن يكون مصدراً من كاتب ولم يقل به أحد.

قوله: (سمي به المفعول) مبالغة كرجل عدل لكن النكتة التي اعتبرت في عدل تحققها هنا غير ظاهر والبعض تصدى لبيانه فقال جعل لكمال تعلقه به كأنه عينه وفيه ما لا يخفى قال الراغب الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفي العرف ضم الحروف بعضها إلى بعض[1] والأصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للآخر ولذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتاباً والكتاب في الأصل مصدر ثم سمي المكتوب كتاباً والمكتوب فيه كالكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه انتهى. ولم يذكر الراغب قول **(للمبالغة)** وذكر المص مع أنه أخذه من الراغب ولا يعرف وجهه كما مر ذكره.

قوله: (أو فعال بمعنى المفعول) أي ليس بمصدر بل هو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام والإله وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفة والصفة قد مر توضيحه في سورة الفاتحة في كشف معنى الفاتحة فعلى هذا يكون حقيقة في معنى المكتوب ويفوت المبالغة التي ادعاها المص وكأنه لهذا أخره ولعل منشأ التردد عدم الظفر بالنقل عن الثقات بأحد الاحتمالين على التعيين وما نقل عن شراح الهداية من أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة لا يضره إذ لا حصر فيه.

قوله: (كاللباس) الموضوع للملبوس من الثياب تمثيل للأخير إذ هو متعين للاسمية **(ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب)** قوله ثم أطلق أي في العرف على المنظوم بعد ما كان بمعنى المكتوب حقيقة على الثاني ومجازاً على الأول فهذا الإطلاق بالنظر إلى العرف حقيقة وبالنظر إلى اللغة مجاز فيكون مجازاً بمرتبتين كون المصدر بمعنى المفعول الذي هو المكتوب ثم كونه بمعنى المنظوم ولو أطلق الكتاب بالمعنى المصدر أولاً على المنظوم لم يبعد فيكون مجازاً بمرتبة واحدة قيل وهذا الإطلاق حقيقة بالنظر إلى اللغة لأن

---

(١) ومن قال في نقله عن الراغب في اللفظ بدل في الخط ثم اعترض على المص فقد وهم.

الكتاب في أصل اللغة بمعنى المجموع مطلقاً كما يفهم من قوله وأصل الكتب الجمع والظاهر أنه حقيقة في المنظوم عبارة أيضاً اللهم إلا أن يقال قد هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة في معنى الخط والرقم فانعكس الأمر بالنظر إلى العرف وكلامه أي كلام المص مبني عليه انتهى قوله وظاهر أنه حقيقة في المنظوم عبارة ضعيف إذ المنظوم عبارة لا يكون وجوده إلا متعاقباً كوجود الخطوات فإنهم قسموا الوجود إلى الوجود مجتمعاً وإلى الوجود متعاقباً ولا ريب أن الموجود في التلفظ لعدم مساعدة الآلة تلفظه دفعة ولا يكون الكتاب بمعنى المجموع المنظوم عبارة فيكون مجازاً في اللغة لكن لاشتهاره في العرف يكون حقيقة فيه قوله اللهم الخ قد أصاب في إشارته إلى ضعفه إذ هجره في العرف العام لا يكاد أن يخطر بالبال وأما المنظوم في الحظ فالجمع حقيقة فيه إذ المكتوب اللفظ إذ الكتابة[1] تصوير اللفظ بحروف هجائه كما نقل عن شرح المقاصد للمحقق التفتازاني فالأشكال والصور الدالة على الألفاظ مجتمعة في الوجود.

قوله: (لأنه مما يكتب) أي من شأنه أن يكتب ويجمع في الرقم والخط وإن لم يجمع في الخط فظاهر فيكون مجازاً أولياً فيكون قوله هذا إشارة إلى العلاقة **(وأصل الكتب الجمع)**.

قوله: (ومنه) أي من الكتب بمعنى الجمع **(الكتيبة)** للجيش المجتمع أو لجماعة الخيل إذا غارت من المائة إلى الألف والأول هو الأشهر وفصله بقوله ومنه لكونها بمعنى الاجتماع والمأخوذ الجمع ولعل هذا مراد من قال وفصله على عادة أهل اللغة في بيان ما يؤخذ من الأصل لمناسبة معنوية وإن لم تكن ظاهرة.

قوله: (معناه) أي معناه المراد هنا ولو مجازاً فإنه يصح إضافته إلى اللفظ لفهمه منه بقرينة معينة كما نبه المص عليها بقوله ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فغرضه دفع إشكال بأنه كيف يصح نفي الريب على الاستغراق مع كثرة المرتابين والريب فيه ودفعه بقوله **(إنه لوضوحه)** أي في نفسه من جهة اللفظ أو المعنى أو

قوله: معناه أنه لوضوحه الخ لما ناقض وجوه المرتابين في كون القرآن وحياً من عند الله نفى الريب عنه على سبيل الاستغراق صرفه عن ظاهره إلى أن معناه أنه لوضوحه الخ وحاصله أنه لا ريب فيه للعاقل الصحيح النظر في كونه بالغاً حداً أعجز البشر ببلاغته عن أن يأتوا بمثله وهذا لا ينافيه ثبوت الريب للقاصرين عن النظر فالمعنى أن وضوح أمره في الدلالة على أنه كلام بحيث لا ينبغي لعاقل أن يرتاب فيه فيؤول إلى أنه ليس يليق أن يظن فيه الريب ولا يناسبه وليس معناه أن أحداً لا يرتاب فيه لكثرة المرتابين قال صاحب الكشاف ما نفي أن أحداً لا يرتاب فيه وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه قال القطب يعني أن قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ [البقرة: ٢] ليس معناه أن أحداً لا يرتاب فيه بل

---

(١) إذ الكتابة تصوير اللفظ فيه إشارة إلى غلط من قال إن الكتابة تصوير النقوش.

مجموعهما فإن القرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى جميعاً لا سيما بالنسبة إلى العرب العرباء فإن وضوحه بالنظر إليهم في الذروة العلياء.

قوله: (وسطوع برهانه) الدال على إعجازه بسبب بلاغته وعلى كونه من عند الله تعالى وبرهانه عدم الاقتدار على المعارضة مع تهالكهم في المضادة والمعازة وهذا برهان أنى يفيد العلم بكونه وحياً من الله كما أن وضوحه في نفسه مع قطع النظر عن برهانه دليل لمي يفيد اليقين بإعجازه ولذا قدمه على سطوع برهانه إذ الدلالة على الإعجاز مقدمة على الدلالة على كونه من عند الله تعالى والسطوع ظهور النار والنور وارتفاعهما واستعير هنا لغاية الظهور والجامع مطلق الظهور أو البرهان شبه بالنور في النفس ففيه استعارة مكنية وتخييلية.

قوله: (بحيث لا يرتاب) خبر أن وما بينهما اعتراض لبيان علة قوله لا يرتاب فقوله لوضوحه تعليل لقوله لا يرتاب قدم ليثبت الحكم من أول الأمر معللاً فيكون له في النفس استقرار لا يكون لما يذكر تعليله بعده قوله **(العاقل)** فيه تعريض للكفار بإنهم لفرط جهلهم كالبهائم ليس لهم عقل المعاد بانهماكهم في العناد فأنى لهم النظر الصحيح المؤدي إلى الاعتقاد.

قوله: (بعد النظر الصحيح) متعلق بلا يرتاب والنظر التدبر والتأمل في لفظه فإنه كما ذكرنا معجز من جهة اللفظ أي النظم الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظمهم ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله مع ما فيه من كمال البلاغة ونهاية الفصاحة والتفكر في معناه حيث أخبر عن المغيبات وأقاصيص الأولين وأحاديث الآخرين أو التفكر فيه من جهة مناسبة العلم للمقام الذي أورد فيه الكلام ومعنى كونه صحيحاً كونه على وجه يطابق الواقع والرعاية بقاعدة المنطقيين ليست بلازمة في مثل هذا المقام.

قوله: (في كونه وحياً) متعلق بلا يرتاب لا بالنظر الصحيح إذ النظر كما عرفت ليس إلا في نظمه ومعناه وفي أحوالهما حتى يعرف إعجازه ثم كونه وحياً.

قوله: (بالغاً حد الإعجاز) أشار به إلى أن النظر الصحيح كونه مفيداً بأنه وحي من عند الله تعالى بسبب كونه بالغاً حد الإعجاز وبلوغ حد الإعجاز بسبب كونه في أعلى

معناه لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه لوضوح الدلالة فالكلام في مظنة نفي الريب إلا أنه أبرز في نفي الريب وفي عبارة الكتاب مساهلة في موضعين أحدهما في قوله ما نفي أن أحداً لا يرتاب فيه فإن الظاهر ما نفي أن أحداً يرتاب فيه إذ المنفي هو الريب لا عدم الريب فالوجه أن يقول في نفي ضمير يعود إلى الريب أي ما نفي الريب لأن أحداً لا يرتاب فيه الثاني في قوله وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له فإنه لو نفى مظنة الريب لكان السؤال باقياً لتحقق منفية الريب فكيف ينفي مظنة الريب بل الصواب أن يقال المراد كون الكتاب في مظنة نفي الريب كما ذكرنا إلى هنا كلامه أقول هذا خلاف ما أفاده التركيب فإن ذلك غير مستفاد منه بإحدى طرق الدلالات والحق ما ذكروا من أن النفي راجع إلى محليته ولياقته للارتياب فمعنى لا ريب فيه لا يليق أن يرتاب فيه ولا يناسبه ولا ينبغي له أن يشك فيه لأنه ليس محلاً للشك.

طبقات البلاغة بأن بلغ مرتبة لا يمكن للبشر أن يأتوا بمثله من جهة النظم والمعنى كما أوضحناه آنفاً فهذا الوصف كالعلة لعدم الارتياب في كونه وحياً وفيه رمز إلى أنه ممتاز عن سائر الكتب السماوية ببلوغه حد الإعجاز دون سائرها من الكتب الإلهية وإضافة الحد بيانية أي النهاية للبلاغة التي هي الإعجاز أو المرتبة التي هي الإعجاز فإن الحد يجيء بمعنى النهاية والمرتبة.

قوله: (لا أن أحد إلا يرتاب فيه) أي لا أن معناه ذلك وإن كان الظاهر الحقيقي هذا المعنى والقرينة الصارفة ما أشير إليه بقوله ألا يرى الخ وهو معطوف على قوله إنه لوضوحه والعطف ومعناه ضعيف والقصر المستفاد منه قصر قلب أي معناه ذلك لا هذا لأن المخاطب اعتقد العكس بناء على الظاهر فقلب الحكم لمكان القرينة والأحد هنا اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر فهمزته أصلية والأحد بمعنى الواحد همزته منقلبة عن الواو فلا يناسب أن يراد هنا وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي المنفي لا يخلو عن سوء الإيهام فالأولى أن يقال لا أنه لا يرتاب أحد فيه.

قوله: (ألا ترى) توضيح لعدم كون المراد المعنى الثاني وهو الظاهر لأن هذه الآية تدل على ذلك وأما كون المراد الأول فلا يدل عليه فمن قال إنه توضيح لكون المراد المعنى الأول دون الثاني لم يصب وإنما عبر بما ذكر للإشعار بأنه لغاية ظهوره كالمحسوس الذي يرى ويبصر فترى من الرؤية البصرية دون القلبية والاستفهام للإنكار الوقوعي قيل وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية والرواية بتاء الخطاب انتهى ومثل هذا البحث قليل الجدوى عدل عن قول الكشاف ما نفي أن أحداً لا يرتاب فيه انتهى لأن ظاهره نفى نفي الريب فيكون إثباتاً له فيفسد المعنى وشراح الكشاف تكلفوا في توجيهه ما تكلفوا والأحسن أن يقال إن قوله ما نفي مجمل وقوله إن أحداً لا يرتاب فيه تفصيله بتقدير القول أي ما نفي الريب نفسه ولم يقل إن أحداً لا يرتاب فيه بقرينة قوله بعده وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له وتقدير القول في مثله شائع كثير لكنه خلاف الظاهر وعن هذا عدل المص عنها وأصاب وأجاد والظاهر أن مراد المص كما في الكشاف هو أن المنفي في الحقيقة لياقة الريب به لا هو نفسه إذ نفي نفس الشيء يستلزم نفي لياقته فأريد هذا اللازم مجازاً لقرينة مضى ذكرها ومسلك صاحب المفتاح أن الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على أن الريب إنما يعتد به إذا كان من عاقل بنظر صحيح وريب غيره كالعدم لوجود ما يزيله ويقطعه عن اسه وهذا معنى لطيف وباب واسع عند أرباب البلاغة حيث نزلوا وجود الشيء منزلة العدم لما ذكرناه مثلاً لكن حمل كلام المصنف عليه بعيد بل غير صحيح لما في كلامه من الدلالة على أن مراده هو الأول إلى قوله: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وجه دلالتها على وجود نفس الريب إن كلمة أن لا تقلب كان إلى معنى الاستقبال وأنه إذا أريد إبقاء معنى الماضي مع أن جعل الشرط لفظ كان وإن كلمة أن بمعنى إذا فيفيد القطع بوجود الريب واختيار كلمة الشك للإشعار بالتوبيخ على الارتياب وتصوير أنه مما لا ينبغي أن يثبت لكم إلا على

سبيل الفرض والتردد لوجود ما يزيله أو لتغليب غير المرتابين على المرتابين كما بين في فن المعاني والدليل على ما ذكرنا من أن وجود الريب مقطوع به وإن أن بمعنى إذا هو أن سورة البقرة مدنية وقوله تعالى إن هذا الاختلاف حكاية عن المنكرين الدال على وجود الريب بل على إنكاره من الآيات النازلة في مكة وكذا قوله تعالى: ﴿ما هذا إلا إفك مفترى﴾ [سبأ: ٤٣] وكذا قوله تعالى: ﴿ما هذا إلا سحر مبين﴾ [سبأ: ٤٣] من السور المكية فنزول قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [البقرة: ٢٣] لكونها مدنية بعد وجود الريب والشك منهم فلا وجه لإشكال بعض الفضلاء ثم دفعه بما لا يسمع لدى العقلاء.

قوله: (فإنه ما أبعد الريب) أي لم يجعل الريب بعيد **(عنهم)** فما نافية لا تعجبية وإنما عبر بذلك مع أن الظاهر فإنه ما نفي عنهم الريب لما بيناه من ثبوت الريب للمحافظة على معنى الشك الظاهر من أن الموضوعة للشك وبما أيدنا من كون الريب متحققاً وقوله فإنه ما أبعد أي للمحافظة على كلمة الشك أضمحل ما قيل في التنوير الذي ذكره خفاء الخ.

قوله: (بل عرفهم الطريق المزيح له) أي المزيل له في نفس الأمر وبالنسبة إلى المنصف فإن قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] أمر للتعجيز فإذا عجزوا عن الإتيان تحقق أن ليس لهم محال للريب فيه فإن معنى قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الآية هو إنكم إذا شهدتم في معارضته وعجزتم عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه ظهر أنه معجز والتصديق به واجب فامنوا به وإلى ذلك أشار المص بقوله **(وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى إذا عجزوا عنها تحقق لهم)** المزيح اسم فاعل من الأفعال بمعنى المزيل والطريق يذكر ويؤنث وهنا جعل مذكراً فلذا جعل الضمير الراجع إليه مذكر أي قوله وهو وضمير المزيح والاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع والطاقة وهذا استفاد من الأمر بإتيان سورة والأمر بالتعاون بقوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] الآية النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذي لا ساق له ونجوم القرآن مقاديره النازلة في كل حين والمراد هنا السورة القصيرة أو مقدارها إذ لا تحدي بأقل منها يقال نجم عليه الدين إذا جعله نجوماً أي مقادير معينة يقال نجمت المال إذا وزعته كأنك فرضت أن تدفع إليه عند طلوع كل نجم نصيباً ثم صار متعارفاً في تقدير دفعه بأي شيء قدرت ذلك كما نقل عن الراغب.

قوله: فإنه ما أبعد عنهم الريب ما نافية لا تعجبية أي لم ينف ثبوت الريب منهم بل أرشدهم إلى إزالة ما ثبت من الريب.

قوله: وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه أي في معارضة حصة من حصصه ودفعة من دفعاته ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤدات واصل النجم الكوكب الطالع فإن النجوم عندهم معالم فنقل أولاً إلى دفعة ووقت لأن النجم علامة الوقت وبه يعين الأوقات ثم اطلق على ما حصل في الوقت ذكراً للمحل وإرادة للحال وهذا المعنى هو المراد هنا فإن المقصود آية نازلة وقت اقتضاء الحاجة وأقصر سورة تحدى بها.

قوله: (إن ليس فيهم مجال للشبهة) أصل المجال محل الجولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفي الشبهة على أبلغ وجه قوله ولا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفسير له.

قوله: (وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين) فحينئذٍ الكلام على ظاهره وإنه نفي جنس الريب لكن لا عن كل أحد بل عن المتقين الذين شارفوا التقوى واستعدوا لقبولها فلا إشكال بوجود المرتابين لكن التخصيص لا يناسب مقام المدح إذ الظاهر أن قوله لا ريب فيه يشهد على كمال الكتاب وتلك الشهادة لا تتم إلا بنفي الريب عن كل أحد وأيضاً على هذا يكون فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبر لا والغالب في الظرف الذي بعد لا التي لنفي الجنس كونه خبراً وهذا الوجه ليس بقوي وأيضاً كونه صفة يوهم أن فيه ريباً لكنه منتف عن المتقين إلا أن يقال إنه صفة لمجموع الريب والنفي ولا يخفى وهنه وأيضاً هذا المعنى لا يجري فيما لم يذكر فيه المتقين كقوله: ﴿تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ [السجدة: ٢] ولو كان المعنى ذلك لحسن نصب ريب بل وجب لمشابهته بالمضاف وأيضاً إن النفي ح يتوجه إلى القيد فيفسد المعنى إذ يلزم وجود الريب حال عدم كونه هادياً كذا قالوا والجواب أن المفهوم ليس بمعتبر عندنا وعند بعض العلماء ولعل من ذهب إلى هذا المعنى ممن لا يقول به على أن حال عدم كون الكتاب هادياً محالاً والمحال جاز أن يستلزم المحال ولهذا قيل إن هذه الحال لازمة فتفيد انتفاء الريب في جميع الأزمنة أو النفي متوجه إلى المقيد بملاحظة الحال أولاً ثم النفي ثانياً فإن المنفي هو الريب فقط نظيره قوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٤٦] حيث لوحظ النفي أولاً ثم المبالغة ثانياً فلا يلزم إيهام إثبات نفس الظلم له تعالى والقول في وجه تمريضه أنه يأبى عنه وصل المتقين بالذين إذ المعنى ح لا ريب في حقيته للمتقين المصدقين بحقيته مدفوع بأنه مبني على فصل الذين والمراد بالمتقين المشارفون للتقوى كما أشرنا إليه.

قوله: (وهدى حال من الضمير المجرور) إما بمعنى هادياً أو باق على معناه للمبالغة وعلى الأول مجاز لغوي وعلى الثاني مجاز عقلي.

قوله: (والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي) فيه أي في الحال لأنها تذكر باعتبار لفظه وتؤنث باعتبار تأويلها بالصفة أو الضمير راجع إلى هدى الواقع حالاً قوله والعامل عطف على هدى حال وهما من مقول قيل والمراد بالظرف الجار والمجرور لكن المراد به عامل الجار الذي هو الحصول والاستقرار إذ الصفة حاصل أو حصل وللتنبيه على ذلك قال الظرف الواقع صفة للمنفي ولم يكتف بالظرف[1].

قوله: وهدى حال من الضمير المجرور الخ المعنى لا ريب حاصل فيه للمتقين هادياً لهم.

---

(١) فإذا كان العامل ما ناب عنه الظرف لا يلزم اختلاف عامل الحال وذي الحال ولا كون المعمول جزءاً من العامل فإن عامل الظرف كما أنه عامل في الظرف عامل في الحقيقة في الضمير المجرور وهو ذو الحال أيضاً.

قوله: (والريب في الأصل مصدر رابني إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها) آخر بيان معنى الريب عكس الكشاف لأن تحقيق مضمون الجملة أهم لكونها مشبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف وهو أن منشأ الإشباه كون الريب بمعنى الشك فمن لم يعلم معناه لا يتوجه الإشكال حتى يشتغل بدفعه فللتقديم وجه وجيه لكن المص نظر إلى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج إلى البيان وبيانه بعد تحقيق مضمونها لتوضيح أصله وسبب إطلاقه على الشك لا لأنه بمعنى الشك فإنه معروف مفروق مفروغ عنه ولكل وجهة قوله في الأصل أي في أصل اللغة مصدر الفعل المتعدي وهو راب أشار إليه بقوله رابني الشيء إذا حصل من التفعيل فبك الريبة بكسر الراء وهي أيضاً مصدر لكنه لازم إذ قلق النفس واضطرابها لازم فتحصيل الريبة ريب والريبة مطاوعة وقد يستعمل الريبة متعدياً كما سيجيء في الحديث واصل فلق النفس عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعناه لأنه افتعال من الضرب كأنه ضرب فاضطرب ويقابله الاطمئنان ثم عم الحركات الحسية والمعنوية والقلق الحاصل من الشك حركة معنوية.

قوله: (سمي به الشك) أي استعمل فيه مجازاً بالنسبة إلى أصل اللغة والعلاقة ما أشار إليه بقوله **(لأنه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة)** أي من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب كذا قالوا لكن فيه نوع ضعف إذ قلق النفس كما يحصل بالشك يحصل أيضاً بغيره كالخوف والحزن فمن أين يعلم خصوصية الشك بذكر قلق النفس فتأمل في جوابه وأيضاً الشك من إفراد ما قام به الريب فإنه يقلق النفس ويحصل فيها الاضطراب لا من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب والغلط إنما نشاء من عدم التفرقة بين القلق المتعدي واللازم فإن الشك فرد من الشيء الذي يقلق النفس وسبب للقلق اللازم فهو أي الريب نقل من العام إلى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحاً وإن كان مجازاً بالنظر إلى اللغة من قبيل ذكر متعلق العام وإرادة الخاص وقوله سمي به يؤيد ما ذكرناه إذ التسمية شائعة في وضع اللفظ مطلقاً أو الاسم

قوله: إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس الخ حصل بالتشديد والريبة بكسر الراء قال الراغب الفرق بين الشك والمرية والريب والإرابة والتخمين والحدس والوهم والخيال والحسبان والظن أن الشك هو وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما عن الآخر بأمارة والمرية هي التردد في المتقابلين وطلب الأمارة مأخوذ من مري الضرع أي مسحه للدر فكأنه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب أن يتوهم في الشيء أمراً ما ثم ينكشف عما توهم فيه والارابة أن يتوهمه فيكشف خلاف ما توهم ولهذا قيل القرآن فيه إرابة وليس فيه ريب والتخمين توهم لا عن امارة والحدس اسراع الحكم بما يأتي به الهاجس من غير توقف فيه مأخوذ من حدس في سيره أي اسرع والوهم صورة تتصورها في نفسك سواء كان لها وجود من خارج كصورة إنسان ما أو لم يكن لها وجود كعنقاء مغرب والخيال تصور ما أدركه الحاسة في النفس والحسبان اعتقاد عن امارة اعتدت سواء كان له وجود في الحقيقة أو لم يكن وهو مشتق من حسب الحساب والظن أعم معنى من ذلك كله فإنه اعتقاد عن امارة مما قد ثبت فمتى كانت تلك الامارة ضعيفة جرى مجرى خلت وحسبت ومتى كانت قوية جرى مجرى علمت.

العلمي وإن استعمل في معنى الاستعمال مجازاً وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث يترجح أحدهما على الآخر بأمارة والمرية التردد في المتقابلين وطلب الأمارة مأخوذ من مري الضرع إذا مسحه للدر فكأنه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب أن يتوهم في الشيء أمر ما ثم ينكشف عما توهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار الأصل ولا فرق في الاستعمال بينهما.

قوله: (وفي الحديث دع) خطاب عام لمن يصلح أن يخاطب **(ما يريبك)** بفتح الياء من الريب أو بضم الياء من الإرابة فعلى هذا لا فرق بين الريب والإرابة وقد نقل عن أبي زيد أنه قال يقال رابني من فلان أمر إذا كنت مستيقناً منه بالريب وإذا أسأت به الظن ولم يستيقن منه بالريب قلت أرابني من فلان أمر هو فيه أرابه والارتياب يجري مجرى الإرابة وعلى هذا الفرق يتعين في الحديث أحدهما والظاهر الفتح والمعنى أترك ما يريبك أي ما يحصل فيه الريبة والقلق ذاهباً أو منتقلاً أو قاعداً **(إلى ما لايريبك)** أي ما لا يحصل فيه القلق والاضطراب **(فإن الشك ريبة)** لكن لا مطلقاً بل كون الشي في نفسه مشكوكاً فيه غير صحيح.

قوله: (ريبة) أي من إفراد ما يقلق النفس ويجعلها مضطربة فالأمر بترك ما يريبك وإن كان عاماً لكن المراد به الشك دون غيره من الخوف والحزن ونحوهما ولذا قال فإن الشك ريبة **(والصدق)** أي كون الشيء صادقاً في نفسه من جهة الحل والحسن **(طمأنينة)** أي مما تطمئن به النفوس وحاصل المعنى اترك ما شككت في حسنه أو حله ولم تظفر بدليل يكشف عن أحواله وخذ ما تيقنت حله وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد في الحديث

قوله: وفي الحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» والحديث من رواية الدارمي والنسائي دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة المعنى دع ما اعترض لك الشك فيه منقلباً إلى ما لا شك فيه يقال دع ذلك الشيء إلى غيره أي استبدله به أو دع ذلك ذاهباً إلى غيره وقوله: فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة جاء ممهد لما تقدمه من المعنى إذا وجدت نفسك ترتاب في الشيء فاتركه فإن نفس المؤمن تطمئن إلى الصدق وترتاب من الكذب ارتيابك في الشيء منبىء عن كونه باطلاً فاحذره واطمئنانك إلى الشيء مشعر بكونه حقاً فاستمسك به وهذا مخصوص بذوي النفوس الشريفة القدسية الطاهرة من أوضار الذنوب واوساخ الآثام فظهر أن قوله: فإن الشك ريبة لا يستقيم رواية ولا دراية قال صاحب الكشف وهما ممنوعان أما الدراية فقد بين صاحب الكشاف وجه المعنى بما لا مزيد عليه وأما الرواية فلأن إحدى الروايتين لا تبطل الأخرى ثم كلامه يعني ذكر صاحب الكشاف وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها ومنه ما روى الحسن بن علي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فإن الشك ريبة وأن الصدق طمأنينة أي فإن كون الأمر مشكوكاً فيه مما يقلق النفس ولا يستقر وكونه صحيحاً صادقاً مما تطمئن له وتسكن قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من أمر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة ورابني فلان إذا رأيت منه ما يريبك وتكرهه وأراب الرجل صار ذا ريبة فهو مريب وارتاب فيه أي شك واستربت منه إذا رأيت منه ما يريبك وريب المنون حوادث الدهر إلى هنا كلامه المنون الدهر والمنون أيضاً المنية لأنها تقطع المدد وتنقص العدد من المن بمعنى القطع.

الصحيح «اتقوا الشبهات فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه» وقال عليه السلام لواصبة «استفت نفسك يا واصبة ثلاثاً البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» كذا قيل وهذا إذا لم يوجد فيه نص يكشف عن أحواله وإذا وجد فلا بد أن يعمل به فلا اعتبار لعمل النفس والظاهر أن الأمر هنا للوجوب والمراد بالنفس النفس القدسية الطاهرة المواظبة على الطاعة فالضمير المستتر في دع عام خص منه البعض إذ النفوس المغلوبة المألوفة بالشهوات المشتبهة لا يعبأ بترددها وتقلقها وقال قدس سره أي إذا وجدت نفسك مضطربة في أمر فدعه وإذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك لأن اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلاً محلاً لأن يشك فيه وطمأنينة علامة كونه حقاً وصدقاً وقيل معناه دع ما تشك فيه إلى ما تعلمه فإن العمل بالمشكوك يقتضي قلقاً وتردداً وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فإنه يقتضي سكوناً وراحة والأول أقوى انتهى وما ذكرناه من القيود معتبر في تقريره وتطبيقه بلفظ الحديث خفي فإن قوله فإن الشك ريبة علة[1] لما قبله وحمل عليه ريبة وهذا لم يظهر من تقريره قدس سره خصوصاً كون الشك من أفراد الريبة فلو تركه رأساً وقال محلاً للشك الذي هو سبب الاضطراب أسلم من الإشكال وبالجملة الحديث الشريف من جوامع الكلم وحاوٍ لأنواع البلاغة والبراعة تحير في حله أرباب الفطانة قيل وقد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه وقال إنه رواه الطبري انتهى ثم غرض المص بنقل هذا الحديث الشريف الاستشهاد على أن الريب في أصل معناه مغاير للشك إذ الريبة في الحديث بمعنى قلق النفس بقرينة حمله على الشك وإلا لم يكن في الحمل فائدة فالحمل يدل على مغايرته للشك ومقابلته بالطمأنينة تدل على أن تلك المغايرة هو قلق النفس لكن يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل شعري شعري بالتأويل المناسب له وأنه لم لا يجوز أن يكون ريبة مجازاً في معنى القلق في الحديث **(ومنه ريب الزمان لنوائبه)**.

قوله: (ومنه) أي من هذا القبيل وهو استعمال المسبب في السبب على ما قالوا أو هو استعمال ما قام به العام في الخاص على ما قلنا ريب الزمان أي مصائبه الإضافة إما بمعنى في أو بمعنى اللام فيكون مجازاً في الإسناد للملابسة والمصائب كالشك مما يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وهذا دليل على ما ذكرنا من الريب بمعنى قلق النفس متعدياً عام للشك وغيره وما في الحديث عام خص منه البعض وجه فصله بلفظ منه هو أن الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها يشاركه في كونها سبباً لاضطراب النفس ولذا

---

(١) قوله فإن الشك علة لمحذوف أي فاحذر عن الشك فإن الشك ريبة ولو لم يقدر مثل هذا لم يظهر لميته لما قبله وكذا قوله فإن الصدق طمأنينة علة المقدر أي فاعمل بالصدق فإنه طمأنينة والمراد بما يريبك في الحديث وإن كان شكاً لما ذكرنا من أن غيره لا يتناوله الأمر لكنه لكونه في صورة العموم لا بد من ملاحظة هذا المقدر زوجه التعبير بالعموم للمبالغة كان ما يريب النفوس ويقلقها هو الشك لا غير لاستلزامه الخطر الشديد في الدين السديد.

ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه أيضاً ريب المنون في قوله تعالى: ﴿أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون﴾ [الطور: ٣٠] أي ما يقلق النفوس من حوادث الدهر كما قال المص الحوادث تعم الخير والشر كما في حديث مسلم نوائب الحق لكن خصت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد هنا.

قوله: (يهديهم إلى الحق) أي هدى وإن كان مصدراً لكنه بمعنى هاد مجازاً والتعبير به للمبالغة فإنه لكماله في الهداية كأنه هداية وحمل الهادي على المستقبل للاستمرار التجددي مع أنه استعمل في النظم هكذا قال تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] الآية ولو قال المص يهديهم للتي هي أقوم أو يهديهم للحق بلام الجارة لكان أوفق في النظم ولم يقل يهدي لهم كما يقتضيه النظم للإشارة إلى أن اللام الجارة للصلة ومزيد التفصيل قد مر في سورة الفاتحة قوله **(إلى الحق)** إشارة إلى أن المفعول الثاني محذوف اختصاراً لقيام القرينة.

قوله: (والهدى في الأصل مصدر) للفعل المتعدي لكنه ليس بمراد هنا لما عرفته ولذا قيده بقوله في الأصل.

قوله: (كالسري والتقي) ونقل عن سيبويه أنه قال مرة إن الهدى مصدر وأخرى ليس بمصدر لأن فعلاً لا يكون مصدراً ولوقوع الاختلاف في كونه مصدراً إن كونه مصدراً بمجيء نظائره مصدراً وأنت خبير بأن المنكر ذلك أنكر كون السري والتقي مصدراً أيضاً فلا يتم الاستشهاد به ولو قال اسم مصدر كالسري والتقي لكان أسلم عن المناقشة وهذا الوزن نادر في المصادر لا يوجد إلا الهدي والتقي والسري والبكاء بالقصر وزاد الشاطبي لفي بالضم ومن أنكر مصدريتها جعلها اسم مصدر ومعناه الدلالة.

قوله: (ومعناه) أي معناه العرفي لأنه كالهداية في اللغة الإرشاد قال ابن عطية الهداية في اللغة الإرشاد لكنها يتصرف فيها على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الإرشاد وكلها إذا تؤملت رجعت إلى معنى واحد كذا في الحاشية الخسروية في سورة الفاتحة (الدلالة مطلقاً).

قوله: (الدلالة) أي الدلالة بلطف لما مر من أنها في اللغة الإرشاد وهو عين اللطف ومن هذا لا تستعمل إلا في الخير كما مر توضيحه في سورة الفاتحة وجد الإيصال بالفعل أولاً.

قوله: (وقيل) قائله صاحب الكشاف **(الدلالة الموصلة إلى البغية)** البغية بالباء

قوله: وقيل الدلالة الموصلة إلى البغية لأنه جعل مقابلاً للضلال الخ قال صاحب الكشاف والهدى مصدر على فعل كالسري وهو الدلالة الموصلة إلى البغية بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] قال الله تعالى: ﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] ويقال: مهدى في موضع المدح كمهتد لأن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلاف معنى أصله ألا يرى إلى غمه فاغتم وكسره فانكسر وأشباه ذلك قال

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

الوصول فلا لأنه يجوز أن يراد بها الوصول بقرينة المقابلة كما في قوله تعالى: ﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] فالتقريب ليس بتام واعترض أيضاً بأن المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء إما تجوزاً أو اشتراكاً وكلامنا في المتعدي ومقابله الإضلال كما في قوله تعالى: ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل: ٩٣] والاستدلال به لا يتم إذ ربما يفسر الإضلال بالدلالة على ما لا يوصل إلى المطلوب لا يجعله ضالاً أي غير واصل وأجيب بأنه لا فرق بين اللازم والمتعدي إلا بأن اللازم تأثر والمتعدي تأثير فمعنى قوله لأنه جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدي مقابل الضلالة ففي العبارة استخدام ولن يكون المطاوع في خلاف أصله[1] ولما كان الوصول معتبراً في المطاوع كان الإيصال معتبراً في الأصل وإلا لكان الانكسار متحققاً بلا كسر وهذا سفسطة ولما كان مبنى هذا الاستدلال على المطاوعة ترك[2] المص دليل المطاوعة الذي ذكره الكشاف مع هذا الدليل حيث قال ولأن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلاف أصله تنبيهاً على أن الأدلة الثابتة للكشاف عند التحقيق دليلان فلا يرد إشكاله قدس سره بأن التمسك بالمطاوعة وجه مستقل وذكر المقابلة ح مستدرك لأن اعتبار الوصول في الاهتداء مستغني عن الدليل انتهى لأن هذا لو ورد إنما يرد على صاحب الشكاف دون المص ولا يخفى عليك أن المطاوع لا يخالف أصله إذا أريد به حقيقته فلا يصح أن يقال كسرته فلم ينكسر علمته فلم يتعلم إلا أن يراد المجاز ويقال كسرته أي أردت كسره فلم ينكسر وأردت تعليمه فلم يتعلم لكن كون الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع هدى المتعدي

والانكسار فإن هناك حاله والكسر إفادتها والانكسار التأثر بها ولما كان معنى الاهتداء الوصول إلى المطلوب فلا بد أن يكون معنى الهدى الإيصال إلى المطلوب وأيضاً لا معنى للمطاوعة إلا حصول فعل عن فعل فالثاني مطاوع لأنه طاوع الأول والأول مطاوع لأنه طاوعه الثاني فيكون المطاوع لازماً للمطاوع مترتباً عليه فليس معنى هديته إلا جعله مهتدياً كما أن معنى كسرته جعلته منكسراً فكما أن الانكسار لازم الكسر والاغتمام لازم الغم كذلك الاهتداء يكون لازماً للهدى قال صاحب

---

(١) وأما النقض نحو امرته فلم يأتمر وعلمته فلم يتعلم مردود بأن حقيقة الائتمار صيرورته مأموراً وهو بهذا المعنى مطاوع للأمر ثم استعمل في الأمثال مجازاً أو شاع حتى صار حقيقة عرفية وليس مطاوعاً بهذا المعنى وإن ترتب عليه في الجملة على صورة الإطاعة وأما نحو علمته فلم يتعلم فأريد به المعنى المجازي أي القيت إليه ما قد يفضي إلى العلم فأبى فلم يتعلم كما قيل كسرت الزجاج أي أردت كسره فلم ينكسر وكذا يؤول نخوف في قوله تعالى: **﴿ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً﴾** بأنه تبين لهم ما يوجب الخوف فلم ينتفعوا ولم يخافوا إلا أن التخويف الحقيقي قد تحقق ولم يتحقق الخوف ومن قال يتخلف فعل المطاوعة فقد أراد ما ذكرنا ومن منع بذلك فقد أراده حين أريد المعنى الحقيقي فالنزاع لفظي إذ تخلف الأثر عن المؤثر لا يقدم عاقل فضلاً عن أفاضل.

(٢) بل نقول إن كون الهدى بمعنى الاهتداء يتوقف على كون هدى المتعدي بمعنى الإيصال ولو اثبت كون هدى المتعدي بمعنى الإيصال يكون الهدى مطاوع هدى المتعدي وتوقف عليه لزم الدور ولعل المص تركه لذلك لكن يمكن الجواب فتأمل على وجه الصواب.

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

والاستقراء الناقص غير نافع ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى﴾ [فصلت: ١٧] الآية يفهم منه أنهم مهديون بالهداية بنصب الدلالة وإرسال الرسل مع أنهم ليسوا بمهتدين كما نطق به قوله تعالى: ﴿فاستحبوا العمى﴾ [فصلت: ١٧] الآية على وجه ظاهر واعترض على قوله إنه لا مدح إلا بالوصول بأن الاستعداد كمال والتمكن من الوصول إليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى وهذا غريب جداً إذ التمكن من الوصول إليه كونه فضيلة إذا لم يضيعوا وإذا أفسدوا تلك الحصلة وعملوا بخلافه صار صاحبه مذموماً مدحوراً وكون التمكن في نفسه فضيلة لا يفيد ولذا ذم الله تعالى الكفار بأنهم ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] الآية انظر كيف الحق العدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى: ﴿فلا يستطيعون سبيلاً﴾ [الإسراء: ٤٨] أي إلى الحق والصراط المستقيم فتأمل في أنه تعالى سلب عنهم الاستطاعة والتمكن الخ بالوصول إلى الحق بانهماكهم في الطغيان وإصرارهم على التقليد فكيف يقال إنه في نفسه فضيلة مع أنه ملحق بالعدم بالنص الصريح

من الأوصاف التي تستعمل في المدح مطلقاً لا أنه يعرض له ذلك وعن قوله: أمرته فلم يأتمر قاله البرذوي في أصوله ألا ترى أن أمر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي إلا أن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالانكسار فقضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالائتمار ألا أن ذلك لو ثبت بالأمر نفسه لسقط الاختيار من المأمور أصلاً وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار معنى هذا الكلام أن أصحاب اللغة ما أثبتوا لكل فعل متعد لازماً إلا إذا اتفقا في الوجود قال ابن الحاجب معنى المطاوعة حصول فعل عن فعل فالثاني مطاوع لأنه طاوع الأول والأول مطاوع لأنه طاوعه الثاني فإذا وجد المطاوع يجب أن لا يتخلف عنه المطاوع فإذن معنى أمرته فائتمر جعلته مؤتمراً فائتمر لكن منع الائتمار معنى سقوط الاختيار ولزوم الجبر فعرض له عارض فوجب العدول عن الحقيقة هذا وإن الواجب توخى الجمع بين القولين ورفع الحاجز بين البحرين بتحقيق معنى الهداية أهي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في الدلالة المخصوصة أو عكسه أم هي مشتركة بينهما أو موضوعة للقدر المشترك وهو البيان وفي صحيح الإمام محمد بن إسماعيل البخاري فهديناهم دللناهم على الخير والشر كقوله: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠] وكقوله: ﴿إنا هديناه السبيل﴾ [الإنسان: ٣] والهدي الذي للإرشاد بمعنى استبعدناه من ذلك قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩٠] وقال الزجاج والواحدي معناه البيان وقال الجوهري الهدى الدلالة والإرشاد وقال صاحب المطلع معنى الهداية في اللغة الدلالة فقال هداه في الدين هداية إذا دله على الطريق والهدى يذكر لحقيقة الإرشاد أيضاً ولهذا جاز النفي والإثبات قال الله تعالى: ﴿إنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] وفي كلام صاحب الكشاف اشعار بأن الهدى حقيقة في الدلالة الموصلة إلى البغية مجاز في مجرد الدلالة وذلك قوله في حم السجدة ﴿أليس﴾ [الأنعام: ٣٠] معنى هديته حصلت فيه الهدى والدليل عليه قولك هديته فاهتدى بمعنى تحصيل البغية فكيف ساغ استعماله في الدلالة المجردة ولهذا انتصب لإقامة الدليل على حقيقتها في هذا المعنى وأنها حقيق أن يحمل عليه في هذا المقام لاقتضاء مدح الكتاب وكونه كاملاً في بابه والإمام لما رأى الدلائل منصوبة في كونها حقيقة في مطلق الدلالة انتصب لإبطال مذهب صاحب الكشاف هرباً من الاشتراك إلى المجاز وكان الزجاج والواحدي ذهب إلى القول بالقدر المشترك بين المفهومين

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

بالاختصاص التخصيص لكن المتبادر منه الانحصار ويؤيد ما ذكرنا ما قيل المراد بالاختصاص التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد أن اللام لا يفيد الحصر وحاصله أن المراد الاختصاص في الإثبات لا في الثبوت والمعنى وتخصيص الهدى المفسر بالدلالة المطلقة بالمتقين في الذكر لوجهين.

قوله: (لأنهم هم المهتدون به) وأكده بتأكيدات إيراده بالجملة الاسمية وإيراد كلمة التحقيق وضمير الفصل والخبر المعرف باللام للمبالغة في بيان ثبوت الابتداء لهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله (والمنتفعون) عطف تفسير له وإشارة إلى أن اللام في للمتقين للانتفاع وإن كانت زائدة لتقوية العمل وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن مراده بالاختصاص الاختصاص في الإثبات لا في الثبوت إذ اللام لا يفيد الحصر بل الانتفاع الذي هو تعلق خاص ولهذا عبر عنه بالاختصاص.

قوله: (بنصبه) مصدر أضيف إلى مفعوله أي بنصب الله تعالى إياه دليلاً على ذلك لهم بشرح صدورهم له دون غيرهم ممن جعل على قلوبهم أكنة وإما نصبه تعالى الكتاب دليلاً على إطلاقه فعام كما سيجيء وقيل هو بضمتين دون بفتح النون وسكون الصاد وهو كل ما جعل علامة منصوبة قيل قال القاموس كل ما جعل علامة كالنصيبة انتهى فهو بهذا المعنى ليس جمعاً فالإضافة حينئذ بيانية والمنتفعون بعلامة هو الكتاب الكامل في العلامة والدلالة وفي بعض النسخ بنصيبه على أنه واحد النصوص أي بنص من نصوصه وآية من آياته كما فسره به بعضهم كأنه أشار به إلى أن آية من آياته تكفي في الهداية فما ظنك بمجموعه فح لا وجه للقول بأنه تحريف ثم المراد بالمتقين المشارفون للتقوى بكونهم مستعدين لها غير مطبوع القلوب سالمين عن آفات المشاعر وعن العيوب وأما من طبع الله على قلوبهم فبعيد عن التقوى لإصرارهم على الكفر والأذى فتسميتهم المتقين مجاز أولي باعتبار ما يؤول إليه والمعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول إليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان اللاحق بزمان وقوع النسبة ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قتلت قتيلاً وعصرت خمراً مجاز وإلا صار المسمى في زمان الإخبار قتيلاً وخمراً حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾ [النساء: ٢] كما في التلويح وما نحن فيه المتقي ليس حصول التقوى عن الشرك ثابتاً له في زمان وقوع النسبة أي نسبة الهداية وإن ثبتت له في زمان التكلم مثل قولك لصاحبك الكتاب يهديك فهو في وقت الهداية ليس بمؤمن متق مع أن وقت التكلم موصوف بالتقوى بل في أزمنة متطاولة قبله فإنه إذا عبر عن شيء بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدرياً فهم منه في عرف اللغة إن ذلك الشيء موصوف

قوله: لأنهم المهتدون به أي الممتثلون بهذا الكتاب أو المنتفعون بنصه أي بنص من نصوصه وآية من آياته.

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

إعادتك النظر فيه مرة بعد أخرى حتى تعرفه انتهى كما قيل وهو من الأمل أي الرجاء إلا من صقل بالتخفيف بمعنى الجلاء من صقل السيف والمرآة وفيه استعارة مكنية وتخييلية شبه العقل بالمرآة ونحوها في قبول الجلاء بعد التدنس بالأوساخ في الذهن وإثبات الصقل له والجلاء قرينة ومنه ينكشف تشبيه الأخلاق الردية بالأوساخ قوله واستعمله في تدبر الآيات عطف تفسير وبيان للمراد بقوله صقل العقل التدبر أصله النظر في أدبار الشيء والمراد هنا التفكر التام الصحيح في معاني الآيات وهي الدلائل لاشتمالها على الآيات الأفاقية والأنفسية فالمراد بالآيات آيات القرآن والمراد بالتدبر في الآيات القرآنية التدبر في الآيات الآفاقية والأنفسية لتذكير الآيات إياها والمراد بالنظر في المعجزات التأمل في بلاغة القرآن وهي معجزة دالة على صدق مبلغه وبه يعرف النبوات والجمع في الموضعين لتعدد دلالتها على النبوة وعلى الإعجاز وهذا هو الموافق لما قبله من قوله ولا ينتفع بالتأمل فيه أي في الكتاب وأكثر المحشيين حملوا على الأدلة التي وضعها الله تعالى للاستدلال بها على وجوده تعالى ووحدانيته وادعوا أنه لا وجه لحملها على آيات القرآن لفساد المعنى مع أنه لا يلائم قوله والنظر في المعجزات انتهى ولا يخفى أنه أراد به أن حمل الآيات على آيات القرآن مع قطع النظر عن اشتمالها وتذكيرها على الآيات الآفاقية والأنفسية فلا يضرنا وإن أراد به أن الحمل المذكور غير صحيح فمع عدم ملائمة ما ذكروه لقول المص بالتأمل

الغذاء نافعاً إنما هو لصحيح البدن لا لسقيمه بل ربما يستحيل الغذاء الصالح في بدن المريض خلطاً فاسداً مضاراً لاعتدال المزاج كما قيل بلسان العجم ازقضا سر كنكبين صفر افزود روغن بادام خشكى مى نمود ازهليله قبض شدا طلاق رفت اب اتش رامدد شد همجونفت ومن ذلك ترى كثيراً من ذوي الأحلام الفاسدة من ملاحدة الفرق يصرفون بعضاً من آيات القرآن لإفصاحه بخلاف ما هم عليه عما هو منطوق الظاهر ويؤولونه بتأويلات خارجة عن قانون النظم وتمحلوا فيه إلى أمور مستبعدة لضرورة تطبيقه لما ذهبوا إليه من مذاهبهم الزائغة عن الاستقامة وإلى هذا المعنى الإشارة بقوله تعالى: ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] قال صاحب الكشاف فإن قلت فلم قيل هدى للمتقين والمتقون مهتدون قلت هو كقولك للعزيز المكرم اعزك الله واكرمك تريد طلب الزيادة إلى ما هو ثابت فيه واستدامته كقوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] ووجه آخر وهو أنه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين كقول رسول الله ﷺ من قتل قتيلاً فله سلبه ثم قال فإن قلت فهلا قيل هدى للضالين قلت لأن الضالين فريقان فريق علم بقاؤهم على الضلالة وهو المطبوع على قلوبهم وفريق علم أن مصيرهم إلى الهدى فلا يكون هدى للغريق الباقين على الضلالة فبقي أن يكون هدى لهولاء فلو جيء بالعبارة المفصحة عن ذلك لقيل هدى للصائرين إلى الهدى بعد الضلال فاختصر الكلام بإجرائه على الطريقة التي ذكرنا فقيل هدى للمتقين وأيضاً فقد جعل ذلك سلماً إلى تصدير السورة التي هي أولى الزهروين وسنام القرآن وأول المثاني بذكر أولياء الله والمرتضين من عباده أقول الفاآن في السؤالين للتفريع على الكلام السابق القائل في الأول إذا كان الاهتداء معتبراً في مفهوم الهدى كان المعنى هدى للمهتدين فلم قيل كذا وهو استحصال الحاصل وفي الثاني إذا كان الكتاب هدى للمشارف للتقوى وهو ليس بمتق بل هو

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

لاختلال[١] مزاجه فعلم من ذلك التقريران قوله لأن الغذاء لتعليل لما تضمنه قوله أو لأنه لا ينتفع الخ وهو أن الانتفاع بهذا الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمرتبة الأولى من التقوى وإلا فلا ينفع بل يضر نظيره في المشاهد الغذاء الخ فأوضح روح الله روحه المعقول بالمحسوس ولله دره.

قوله: (وعلى هذا) ورد **(قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ [الإسراء: ٨٢])** ما هو في استصلاح نفوسهم كالدواء الشافي للمريض[٢] لكن لا للكل بل لمن له استعداد لذلك وهم المؤمنون ومن للبيان فإن كل القرآن كذلك وكونه للتبعيض لا يلائم غرض المص وهذا ناظر إلى قوله ينتفع به من صقل العقل **(وقوله تعالى: ﴿ولا يزيد الظالمين﴾ [الإسراء: ٨٢])** أي الكافرين **(﴿إلا خسارا﴾ [الإسراء: ٨٢])** لتكذيبهم وكفرهم يثبت قوله لا ينتفع به من كان في طبعه شقاوة وإصرار على التكذيب فالآية الكريمة تدل على شفي ما ادعاه لكن في النظم الجليل عبر بالشفاء بالنسبة إلى المسلمين والمص عبر بالغذاء لما ذكرنا في وجه اختياره فلا يضر ذلك إثبات ما ادعاه إذ الغذاء من قبل الشفاء والدواء مع زيادة المنافع الكثيرة لمن له صحة.

قوله: (لما لم ينفك) أي لعدم انفكاكه **(عن بيان تعين المراد)**[٣] والمعين إما العقل أو السمع هذا مذهب الشافعي فإنهم قائلون بأن المتشابهات يعلمها الراسخون في العلم ولا يلزم عندهم الوقف على قوله تعالى: ﴿إلا الله﴾ [البقرة: ٨٣] في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران: ٧] فإذا وجد البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فقول من قال إذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى في نفسه وإنما يكون كذلك لو أفاد ابتداء ما يفيده الكتاب ضعيف جداً بل مخالف لما في الأصول وأما عند الحنفية فلا يعلمها إلا الله تعالى والوقف المذكور عندهم ولو في النية لازم فتوجيه الهداية أنها تهدي إلى أن الله تعالى أسراراً يستد بها ولا يعرفها أحد وهذا مما يجب الاعتقاد به فالآية المتشابهة تهدي إلى ذلك وقد مر في أوائل السور ما يتعلق به فارجع إليه وأما القول بأن هذا التوجيه غير صواب لأن ذلك الإيذان ليس من قبيل الهدى فبناء على الحرمان من الهدى وأجيب أيضاً بأن كونه هدى يكفي فيه أنه هدى في بيان الشرائع وتأييد لما في العقول ولا يلزم أن يكون هدى كله ولا يخفى عليك أن كونه كذلك وإن سلم لكن لا حاجة إليه هنا لتحقق كونه هدى لما ذكرنا وأما المجمل فلا خفاء في عدم انفكاكه عن بيان تعيين المراد بل لو لم يتعرض له واكتفى بالمتشابه لكان أسلم وأظهر.

---

(١) وبهذا التوضيح ظهر ضعف ما قيل والأقرب تمثيل الهداية إلى المشير إلى الطريق فلا ينتفع بإشارته إلا من كان له عين انتهى إذ المشير إلى الطريق لا يكون مناسبته بهذه المثابة على أنه من قبيل الهادي فيحسن أن يشبه بما ذكر.

(٢) فلا يحسن أن يقال إن القرآن بالنسبة إلى غير الأصحاء كالداء لأنه لا يلائم حسن الأدب.

(٣) قوله: (ولا يقدح ما فيه من المجمل والمشابه في كونه هدى) القدح الطعن من قدح الزناد وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض فإنه ضرب معنوي وهذا جواب سؤال مقدر وتقريرهما ظاهر.

قوله: (والمتقي اسم فاعل) تمهيد لقوله **(من قولهم وقاه)** أشار إلى أن فاءه واو فتعرض لبيان ثلاثيه مع أنه غير متعارف قال في الصحاح اتقى أصله أوتقى فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وأبدلت منها التاء فأدغمت فلما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا أن التاء من نفس الكلمة فأزال هذا الوهم بقوله **(فاتقى)** ونبه على أن فاءه ليس بتاء بل واو وأيضاً إشارة إلى أن اتقى مطاوع وقاه ويتعدى إلى المفعولين قال الله تعالى: ﴿فوقاه الله سيئات ما مكروا﴾ [غافر: ٤٥] الآية فيتعدى اتقى إلى مفعول واحد قال تعالى: ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس﴾ [البقرة: ٢٤] الآية وليس كون المطاوع لازماً شرطاً إذ معنى المطاوعة قبول الأثر سواء كان متعدياً أو لازماً فبين اللازم والمطاوع عموم وخصوص من وجه اجتمعا في نحو الانكسار ويتحقق اللازم في نحو ذهب دون المطاوع وبالعكس في نحو اتقى والمطاوع بكسر الواو في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلاً لكنهم سموا فعله المسند إليه كالانكسار المسند إلى الزجاج الذي هو المطاوع حقيقة مطاوعاً مجازاً **(والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع)**.

قوله: (اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الآخرة) الأولى وصف لمن يقي نفسه مفعول أول له وقوله عما يضره مفعول ثان له وتعديته بعن لتضمينه معنى التبعيد ولا يبعد أن يكون إشارة إلى أن تعديته بنفسه إلى المفعول الثاني من قبيل الحذف والإيصال إذ أصل معناه الحفظ والصيانة كما ثبت في كتب اللغة وهما يتعديان إلى المفعول الثاني بحرف الجر نحو من وعن وهذا هو التحقيق وما ذكر أولاً مبني على الظاهر قوله يقي في بعض النسخ يتقي عما كما اختاره بعض المحشيين لكن مع قوله نفسه والمشهور بإسقاط لفظ نفسه وأشار بقوله في عرف الشرع إلى أنه من قيل نقل العام إلى الخاص كالصلاة والزكاة.

قوله: (وله) أي الاتقاء المدلول عليه بالمتقي **(ثلاث مراتب)** فالاتقاء مشترك بينها إشراكاً معنوياً ولما كان لها تفاوت عبر بمراتب دون الأنواع وأيضاً المرتبة الأولى متحققة في الأخيرين كما أن الثانية توجد في المرتبة الثالثة فلا يناسب التعبير بالنوع والقسم إذ الظاهر التباين الكلي **(الأولى التوقي من العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه)** أي أورد عليه **(قوله تعالى: ﴿وألزمهم كلمة التقوى﴾** [الفتح: ٢٦]) أي كلمة الشهادة والتوحيد التي بها يحصل التوقي عن العذاب المخلد أو المراد بسم الله الرحمن الرحيم أو الوفاء بالعهود والمعنى الأول هو الأوفق لغرض المص والإضافة إما لكونها سبباً للتقوى أي الوقاية من النار أو لكونها لأجل التقوى فعلى الأول الإضافة الأمية حقيقة لكونها من إضافة السبب إلى المسبب وعلى الثاني الإضافة لأدنى ملابسة مجازية وجه إرادة المرتبة الأولى في هذه الآية هو أن الظاهر منها كلمة الشهادة وإما على المعنيين الأخيرين فلا يظهر كونها من المرتبة

قوله: وعليه قوله تعالى: ﴿وألزمهم كلمة التقوى﴾ [الفتح: ٢٦] فإن المراد بها كلمة التوحيد وهي كلمة لا إله إلا الله.

الأولى من التقوى ولا شك في تحقق فرط الصيانة في هذه المرتبة الأولى التي هي الإيمان إذ ما يضر في الآخرة فرده الأكمل هو العذاب المخلد فيراد به هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق ما يضر في الآخرة سوى هذا الفرد الكامل أولاً فلا إشكال بأن المعنى اللغوي معتبر في المعنى الشرعي ففرط الصيانة غير متحقق في المرتبة الأولى إذ فرط الصيانة عما يضر في الآخرة أن لا يحوم حول ما يمضي إليه أصلاً مخلداً أو غير مخلد.

قوله: (والثانية والتجنب عن كل ما يؤثم) التجنب الترك والاحتراز وأصله الأخذ في جانب غير الجانب الذي هو فيه فهو ملزوم للترك فأريد به مجازاً ثم صار حقيقة عرفية يؤثم تفعيل من الإثم وقيل من الإيثام أي يوقع الإثم عمداً **(من فعل)** كالسرقة مثلاً **(أو ترك)** كترك الصلاة والتركيب من قبيل ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] إذ حاصل المعنى أن لا يقع فيما يؤثم من **فعل** أو ترك فيفيد الاستغراق **(حتى الصغائر عند قوم)** فعلاً كانت أو تركا عطف على قوله كل ما يؤثم إذ الصغائر أفراد ضعيفة من متبوعها متمسكين بما روي عن النبي عليه السلام لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس فيه حذراً مما به بأس وفي كلامه إشارة إلى أن المختار أن اجتنابها ليس بمعتبر في التقوى إذ الأنبياء عليهم السلام غير معصومين عنها سوى ما يدل على الحنسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عند الجمهور مع أنهم أئمة المتقين الحديث الشريف محمول على الزجر وبيان أن الاحتراز عنها أولى ونظائره كثيرة في الإخبار والآيات ولا يقال والحديث يحمل على تقدير صحته على المرتبة الثالثة لأن الأنبياء عليهم السلام في المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبائر متعينة كما ورد من أنها سبع أو تسع أو غير ذلك وأما على ما قيل من أن صغر الذنوب وكبرها بالإضافة إلى ما فوقها وما تحتها كما نقله المص في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ [النساء: ٣١] الآية فلا بد أن يجتنب عن الآثام كلها سوى حديث النفس فإن كل الآثام على هذا التقدير كبيرة باعتبار النظر إلى ما تحتها وحديث النفس صغيرة فقط لكن القول الأول هو المعتمد المعول عليه وبعضهم نقل عن أهل الحديث وكثير من أهل السنة أن الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأي المعتزلة فإن تم ذلك فالأمر ظاهر لكن ما رأيناه في الكتب الكلامية والثابت فيها أن ذلك مذهب المعتزلة وقول علمائنا ويجوز العقاب على الصغائر ولو مع اجتناب الكبائر يدل على خلاف ما نقله البعض.

قوله: (وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع) أي المتعارف في عرف الشرع لا يصار في عرفه إلى غيره إلا عند قرينة على خلافه فح يراد في عرفه المعنى الأول أو المعنى الثالث كما سيجيء **(والمعنى)** أي المراد اسم مفعول من عنى يعني أصله معنوي فاعل فصار معنيّ كمرميّ **(بقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا﴾** [الأعراف: ٩٦])

قوله: وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا﴾ [المائدة: ٦٥] فإن عطف واتقوا على آمنوا يؤذن بأن المراد بالتقوى فيه الإتيان بالأعمال الصالحة والتجنب عن المعاصي.

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

فنسخت هذه الآية قال مقاتل ليس في آل عمران من المنسوخ إلا هذه الآية كذا في معالم التنزيل والمص لم يرض بالنسخ بل نبه على أن مآل الآيتين واحد فبين كلامه هنا وكلامه في تلك الآية نوع تنافر إلا أن يقال أشار إلى ما قاله بعض المفسرين هنا وأما في سورة آل عمران فنبه على ما هو المختار عنده.

قوله: (وقد فسر قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] ههنا على الأوجه الثلاثة) واعلم أن الهداية على معنيين الدلالة المطلقة والدلالة الموصلة كما ذكرهما المص والتقوى على ثلاثة مراتب توقي الشرك وتجنب الكبائر من المعاصي واجتناب ما عاق عن الحق فالاحتمالات ستة في بعضها الهداية حقيقة وفي بعضها مجاز وكذا الاتقاء حقيقة في بعضها ومجاز في بعضها فإن أريد بالهداية الدلالة فالمتقين مجاز أولي بأي معنى كان أو الهداية مجاز في معنى الدوام والثبات وإن أريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الأولى والهداية بالنظر إلى المرتبة الثانية أو الثالثة فكلاهما حقيقة وإن أريد بالهداية الدلالة الموصلة مجازاً لأن الكتاب سبب للإيصال فالمتقين أيضاً مجاز أولي بأي معنى كان أو الهداية مجاز في معنى الدوام والثبات وإن أريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الأولى أو الثانية والهداية بالنظر إلى المرتبة الثانية أو الثالثة فكلاهما حقيقة وإن أريد بهم الموصوفون بالمرتبة الثالثة لا جرم أن الهداية مجاز في الثبات أو المراد المراتب المرتبة عليها وقد مر مزيد التوضيح في سورة الفاتحة ومذاق المص المجاز الأولى كما لوح إليه في آخر كلامه ولا إشارة في كلامه إلى أن هذا التفسير غير مرضي عنده إذ أشار إليه أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] الآية ولم ينبه على جواز أن يفسر بما يعمها إذ لا طائل تحته إذ المرتبة الثالثة جامعة للمرتبتين والثانية مشتملة على المرتبة الأولى مع أن اعتبار الهداية بالنظر إلى ما يعمها في غاية المتكلف.

قوله: (واعلم أن الآية تحتمل أوجها من الإعراب أن يكون ﴿الم﴾ [البقرة: ١] مبتدأ على أنه اسم القرآن أو السورة) استئناف بمنزلة فصل الخطاب في مثل هذا المقام خطاب

قوله: وقد فسر قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] على الأوجه الثلاثة فمعناه على الأول ذلك الكتاب هدى للذين يتقون عن الشرك بشهادة أن لا إله إلا الله وعلى الثاني للذين يتقون عن جميع الآثام وعلى الثالث للذين يتقون سرائرهم عن كل ما يشغلها عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحو منقطعين عما سواه. قال الراغب التقوى هو جعل النفس في وقاية مما يخاف هذا حقيقته ثم يسمي نارة الخوف تقوى والتقوى خوف وفي التعارف حفظ النفس عن كل ما يؤثم ولها منازل الأول ترك المحظور ولا يتم ذلك إلا بترك المباح كما جاء من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وقيل من لم يجعل بينه وبين محارم الله تعالى ستراً من الحلال فحقيق أن يقع فيها والثاني أن يتعاطى الخير مع تجنب الشر وإياه عني بقوله: ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً﴾ [الزمر: ٧٣] والثاني التبري من كل شيء سوى الله تعالى وهو المعنى بقوله: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ [آل عمران: ١٠٢] وهذه المنازل مترتبة بعضها فوق بعض.

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

الخارج على أن المراد بذلك كونه[1] معجزاً غير مقدور للبشر والدرجات المراقي كالسلم واحدتها درجة والمراتب جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعير للشرف كالمنزلة والمكانة والرتبة تشبيهاً للمعقول بالمحسوس والظاهر أن في كلامه تفنناً إذ المراد بالفصاحة البلاغة فاختيار الدرجات في الإضافة إلى الفصاحة والمراتب في الإضافة إلى البلاغة لمجرد التفنن إذ لا كمال في الفصاحة المشهورة وقيل لا تفنن لأن المرقاة توصل إلى الرتبة فهي أعلى منها فلذا أتي بها في البلاغة إشارة إلى أن البلاغة أشرف من الفصاحة ولا يخفى ما فيه.

قوله: (والكتاب صفة ذلك) أي لفظ ذلك أو أشير بذلك إلى ذلك ففيه لطافة لطيفة وكونه صفة لكونه مأولاً بالكامل في كونه كتاباً يدل عليه قوله على معنى أنه الكتاب الكامل الخ. ولا حاجة إلى التأويل بأنه الحاضر المحسوس بل لا يصح لأنه في كل جامد سواء فهم منه معنى المشتق أو لا فح لا وجه للنزاع في كون الجامد وصفاً لاسم الإشارة مع أن الزجاج وابن جني ومن تبعهما ذهبوا إلى أنه عطف بيان وذهب البعض إلى أنه بدل واللام فيه للعهد كما هو المتعارف في اللام الداخلة على الاسم الواقع صفة لاسم الإشارة لأنها تقتضي الحضور في الحس حقيقة أو تأويلاً فالمعهود الموعود إنزاله بقوله: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥] أو في الكتب المتقدمة كما صرح به المص فيما سبق وتجويز المص كون اللام للجنس في صورة كون ذلك مبتدأ والكتاب خبره وقد صرح به في فن المعاني يشعر بكون اللام للجنس في هذه الصورة إذ الصفة بمنزلة الخبر فيفيد حصر جنس الكتاب على القرآن ولا يضر ذكر ذلك فإنه بمنزلة التمهيد مع ما فيه من الإفادة للتعظيم المستفاد من كونه للبعد ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر لتغايرهما مفهوماً واتحادهما خارجاً وإما على السورة أو المؤلف فباعتبار صحة إطلاق الكتاب كالقرآن على الكل والجزء إما بالاشتراك إن جعل القرآن أو الكتاب عبارة عن مفهوم كلي صادق على الكل والجزء أو إطلاقه على الجزء مجاز إن قيل إنه اسم لمجموع ما نزل به جبرائيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام.

قوله: (أو أن يكون) أي أو يحتمل **(آلم خبر مبتدأ محذوف)** أي على أن يكون اسماً للقرآن أو المؤلف أو السورة كما صرح به أولاً تقديره القرآن أو السورة أو المتحدى به

قوله: وأن يكون ﴿الم﴾ خبر مبتدأ محذوف تقديره القرآن أو السورة أو المتحدى به الم أي مؤلف من جنس هذه الحروف التي الفوا منه كلامهم والمقصود من الإخبار بمضمون هذه الجملة الزام الحجة عليهم وتبكيتهم.

---

(١) وبذلك يندفع ما قاله البعض من أن المقصود من التعداد أن المتحدى به من جنس كلامهم وذلك لا يستدعي إلا وصفه بالتركيب من حروف كلمهم فذكر باقي الأوصاف لغو وجه الاندفاع هو أن المتحدى به يقتضي اعتبار هذه الأوصاف إذ لا تحدي بدونها فاللاعن هو الساهي.

﴿آلم﴾ أي المؤلف من جنس هذه الحروف التي ألفوا منها كلامهم مقابلة المتحدى به للسورة أو القرآن باعتبار تغاير المفهوم وإن كان عبارة عن أحدهما وهذا الترديد لا يخلو عن نظر إذ المحكوم عليه لا بد وأن يكون معلوماً للسامع دون المحكوم به فآلم إن كان معلوماً للمخاطب دون كونه قرآناً أو سورة أو المتحدى به فيتعين أن يكون مبتدأ والقرآن وأخواه أن يكون خبراً وإن كان عكس ذلك فيتعين آلم أن يكون خبراً وما ذكر في وجه صحة زيد المنطلق والمنطلق زيد اعتباره مشكل هنا فإن الخبر إذا كان معرفة لإفادة السامع حكماً على أمر معلوم بإحدى طرق التعريف بآخر مثله أو لازم حكم كذلك فلا بد في جعل أحد المعرفتين مبتدأ والآخر خبراً من ضابط كما بينه المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وتحقق ذلك الضابط[1] هنا خفي ليس بجلي والقول بأن غرض المص بيان مجرد الاحتمالات لا يناسب النظم الجليل.

قوله: (وذلك خبراً ثانياً) عند من جوز تعدد الخبر بلا عاطف.

قوله: (أو بدلاً) أي بدل الكل والخلو عن الضمير لا يضر **(والكتاب صفته)**.

قوله: (ولا ريب في المشهورة مبني) أي القراءة المشهورة والمراد بها المتواترة وهي قراءة الفتح قوله **(لتضمنه معنى من)** أي وجه البناء تضمنه معنى الحرف وهذا قول راجح مختار محققي النحاة وقيل لتركب لا مع اسمها تركيب خمسة عشر هذا وجه بنائه وأما وجه بنائه على الفتح ما أشار إليه بقوله **(منصوب المحل على أنه اسم لا)** أشار بقوله **(النافية للجنس العاملة عمل إن)** إلى أنه نص في الاستغراق إلا عند ظهور القرينة إذ نفي الجنس يستلزم نفي جميع الأفراد فيكون لعموم النفي لا لنفي العموم وأشار أيضاً إلى أن اسم الجنس موضوع للماهية كعلم الجنس وهذا قول البعض واختاره المص لأوثقية دليله ومن جعل اسم الجنس أيضاً موضوع لفرد ما فلا ينكر كونه للاستغراق في النفي إذ نفي فرد ما لا يكون إلا بانتفاع جميع الأفراد.

قوله: (لأنها نقيضها) وفي بعض النسخ نقيضتها بتاء التأنيث ونقيضها في بعضها أي لأن لا لتأكيد النفي وإن لتأكيد الإثبات أو تلك موضوعة للنفي وهذه للإثبات فهو من قبيل حمل النقيض على النقيض في العمل من وجه وإطلاق النقيض عليهما إما لأن المفرد يطلق النقيض عليه بمعنى المتنافي أو بملاحظة مدخولهما يرشدك قولهم إن لا لتأكيد النفي وإن لتأكيد الإثبات لكن كون لا لتأكيد النفي يقتضي أن يتحقق في الكلام نفي سواه فإنه لتأكيد إثبات الجملة التي دخلت هي عليها فالتعويل على القول بأنها موضوعة للنفي.

---

(١) والضابط في هذا المقام أنه إذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه بأحدهما دون الأخرى حتى يجوز أن يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج فأيهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك أن تحكم عليه بالأخرى يجب أن تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وأيهما كان بحيث تجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب أن تحكم بثبوته للذات أو بنفيه عنها يجب أن تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبراً.

قوله: (ولازمة للأسماء لزومها) فهو باعتبار هذا من حمل النظير على النظير.

قوله: (وفي قراءة أبي الشعثاء) بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وثاء مثلثة بعدها ألف ممدودة اسمه سليم بن الأسود المحاربي التابعي كذا نقل عن بعض حواشي الكشاف وقيل سليمان **(مرفوع بلا التي بمعنى ليس)** أي معرب مرفوع منون وفي هذه القراءة الشاذة الاستغراق بطريق الجواز لا الإيجاب كما نبه عليه صاحب الكشاف فإفادة الاستغراق بمعونة المدح والمقام.

قوله: (وفيه) أي لفظ فيه **(خبره)** أي خبر لا والتذكير باعتبار تأويل اللفظ والضمير راجع إلى ريب.

قوله: (ولم يقدم) تأخير الخبر وعدم تقديمه على أصله فلا يرام له نكتة فما وجهه كأنه نظر إلى أن الظرف هنا أهم لأن المقصود نفي الريب فيه لا مطلق نفي الريب فيليق بالتقديم أشار بقوله **(كما قدم في قوله تعالى: ﴿لا فيها غول﴾** [الصافات: ٤٧]) فإن تقديم الظرف فيه لكونه أهم فلم لم يقدم هنا كما قدم هناك مع تساويهما في الأهمية فأجاب **(لأنه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة)** أي لو قدم لأفاد ذلك التخصيص وهو ليس بمقصود لأنه يوهم نفي الريب عنه وإثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى فساده لكن يرد عليه أن التقديم يجوز أن يكون لإفادة مجرد الأهمية لا للحصر والتقديم ليس إفادته القصر كلياً كما بين في محله وقرينة عدم القصر ما ذكر من إثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ومما لا يفيد التقديم التخصيص قوله تعالى: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر﴾ [الضحى: ٩، ١٠] وقوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [النحل: ١١٨] وله نظائر كثيرة إلا أن يقال إن التخصيص لما كان لازماً للتقديم غالباً فتقديم الظرف هنا يوهم التخصيص ولم يقدم ليكون سالماً عن سوء الإيهام كما صرح به في آخر القول حيث قال وفي الثالثة تأخير الظرف حذراً عن إيهام الباطل وفي المفتاح أنه لو قدم لدل على أن ريباً في سائر كتب الله تعالى وهو باطل ولا خفاء في أنه توجيه آخر ولو قيل إنه مراد المص من أنه لم يقصد التخصيص إذ التخصيص يفيد أن الريب ثابت في سائر كتب الله تعالى وهو باطل لاتحاد التوجيهان ومعنى ﴿لا فيها غول﴾ [الصافات: ٤٧] أن عدم الغول مقصور على الاتصاف في خمور الجنة أو على الحصول فيها لا يتجاوزه إلى الاتصاف يفي خمور الدنيا أو الحصول فيها وإن اعتبر النفي في جانب المسند فالمعنى أن القول مقصور على عدم الحصول أو الكينونة في خمور الجنة لا يتجاوزه إلى عدم الحصول في خمور الدنيا فهو من قصر الموصوف على الصفة دون

قوله: وفيه خبره أي لفظ فيه خبره على كل من تقديري كونها لنفي الجنس وبمعنى ليس غير أن فيه مرفوع المحل على الأول ومنصوب على الثاني وقوله أو صفته عطف على خبره فالخبر ح للمتقين أي لا ريب مستقراً فيه حاصل للمتقين أو ليس ريب مستقر فيه حاصل لهم هادياً.

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

وقد مر تفصيله والقول بأن ذا الحال ذلك أو الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الإشارة مخالف لما مر من المص وإن كان صحيحاً في نفسه **(أو الخبر محذوف كما في لا ضير ولذلك وقف على ريب على أن فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وأن يكون ذلك مبتدأ أو الكتاب خبره)**.

قوله: (على معنى أنه الكتاب الكامل الذي يستأهل أن يسمى كتاباً) وإنما احتيج إلى ذلك دفعاً لتوهم حصر الجنس حتى يلزم أن لا يكون سائر الكتب الإلهية كتاباً بل المقصود حصر الكمال إذ القرآن لكونه معجزاً لاشتماله على البلاغة والفصاحة في غاية الكمال والكتب الإلهية مما سوى القرآن لا تماثله في هذا الكمال ولا يلزم منه نقصانها إذ الكمال من قبيل الكلي المشكك فهو أتم فيه مما هو في غيره والحاصل أن القرآن أكمل وما سواه كامل فالحصر بالنسبة إليه والمراد بالكتاب الكتاب كله لأنه بناء على كون المراد اسماً للقرآن أو مؤولاً بالمؤلف من هذه الحروف فإنه إذا كان اسماً للسورة فلا يستقيم هذا التوجيه إذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر السور لأنها المقابلة لها لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقرآن سائر الكتب الإلهية دون كتب العباد ولا يتجاسر على ذلك أحد والتوجيه الذي نقل عنه قدس سره تكلف وإلى ذلك أشار المص بقوله الذي يستأهل أن يسمى كتاباً فإن المتبادر من التسمية كونه حقيقة وإطلاق الكتاب مجاز على الوجه الراجح وهذا البيان مختص بكون الكتاب خبراً لذكره عقيب قوله والكتاب خبره وكذا إن كان الكتاب ذلك صفة ذلك إن حمل اللام على الجنس دون الحمل على العهدية كما ذهب إليه بعض المحشيين وإن حمل اللام على العهد بمعونة المقام في كونه خبراً مثل كونه صفة لكان سالماً عن الإشكال[1] **(أو صفته وما بعده خبره)**.

قوله: (والجملة) أي جملة ذلك الكتاب أو جملة ذلك الكتاب لا ريب فيه **(خبر آلم)** سواء أريد به القرآن أو المؤلف الكامل في تأليفه ولا يراد به السورة كما عرفت إلا بتكلف وخلو الجملة عن الضمير العائد إلى المبتدأ لاتحادها معه وهذا الاحتمال فيما إذا كان ﴿آلم﴾ مبتدأ وأما إذا كان خبر مبتدأ محذوف فلا يجري هذا الاحتمال ولم يتعرض له لأن

قوله: أو الخبر محذوف عطف على قوله وفيه خبره.

قوله: كما في لا ضير أي لا ضير فيه الضير الضرر فعلى هذا يكون للمتقين صفة هدى وخبر لا فيه المحذوف والمذكور خبر هدى أي فيه هدى للمتقين.

قوله: على معنى أنه الكتاب الكامل معنى الكمال مستفاد من القصر الادعائي المدلول عليه بتعريف الخبر باللام الجنسي على طريقة هو الرجل كل الرجل وزيد هو الإنسان.

---

(١) في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وإنكار الجوهري باطل هذا وانكار الجوهري أنه قال لا تقل فلان مستأهل لذلك بل أهل لذلك وظن أن استأهل لم يجيء إلا بمعنى أخذ الودك من الشحم الذائب أو لريب أو أكله.

سورة البقرة/ الآية: ٢ ـــــــ

أن يقال إنه اكتفى به لكونه مختاراً عنده وأحال على المقايسة على ذلك واكتفاؤه بهذا وعدم تعرضه لعكسه تنبيهاً على رجحانه على عكسه إذ كون الكتاب المتحدى به أمر معلوم يليق أن يكون محكوماً عليه وأما اتصافه بأنه المؤلف من جنس الخ. وإن كان معلوماً أيضاً لكنهم لما قالوا إنه سحراً وشعر كأنهم لم يعلموا أنه مؤلف من جنس ما يركبون فكان لائقاً بأن يكون محكوماً به فعدل عن عكسه مع أنه مختار صاحب الكشاف إذ الاعتبار المذكور وهو تنزيل علمهم بمنزلة الجهل غير جار هنا لإصرارهم على المتحدي والمعارضة والمعازة ومن هذا ينكشف حسن ما ذكرناه من أن جعل ﴿آلم﴾ مبتدأ تارة وخبراً أخرى لا يليق هنا إذ الضابط الذي ذكر في مثل زيد المنطلق والمنطلق زيد اعتباره هنا تكلف **(وذلك الكتاب جملة ثانية)**.

قوله: (مقررة لجهة التحدي) تفصيل ما أجمله أولاً **(ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله بأنه الكتاب)** متعلق بقوله مقررة **(المنعوت بغاية الكمال)**.

قوله: (تشهد على كماله) أي تبين عليه فالشهادة مستعارة له إذ قد عرفت أن الحصر المستفاد من تعريف المسند حصر الكمال على وجه المبالغة كما مر توضيحه واتصافه بغاية الكمال من جهة لفظه ومعناه فهو معجز من جهتهما وبإعجازه هاد إلى الطريق الأقوم بخلاف غيره من الكتب السماوية وهذا معنى قول شارح التلخيص معنى ذلك الكتاب أنه الكامل في الهداية لأن الكتب السماوية إنما تتفاوت بحسبها لا غير أي لا غير الهداية من نحو الإعجاز إذ لا إعجاز لكتب السماوية حتى يكون القرآن أكمل منها فيه بل ببلاغته وإعجاز نظمه يهدي إلى أنه من عند الله تعالى دون سائر الكتب فهذه الجملة بمنزلة التأكيد اللفظي كما نقل عن الشيخ عبد القاهر.

هو ارسخ عرقاً في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحاً وأن يقال قوله الم جملة برأسها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جيء بها متتابعة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها مناخية أخذاً بعضها بعنق بعض فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها وهلم جرا إلى الثالثة والرابعة بيان ذلك أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة المتحدي وشدا من اعضاده ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلاً بكماله لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص انقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض الحكماء فبم لذتك فقال في حجة تتبختر إيضاحاً وفي شبهة تتضاءل افتضاحاً ثم أخبر عنه بأنه ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ثم لم تخل كل واحدة من الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق ونظمت هذا النظم السري من نكتة ذات جزالة ففي الأولى الحذف والرمز إلى الفرض بألطف وجه وأرشقه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وإيراده منكراً والإيجاز في ذكر المتقين زادنا لله اطلاعاً على أسرار كلامه وتثبتاً لنكت تنزيله وتوفيقاً للعمل بما فيه تم كلامه.

قوله: (ثم سجل) أي حكم حكماً قطعياً أو قرره وأثبته يقال سجل عليه بكذا إذا شهره كافة كتب به عليه سجلاً كذا نقل عن شرح مقامات الزمخشري له والمص جعله استعارة للإثبات وهذا في بعض النسخ ليس بموجود **(على كماله بنفي الريب عنه)**.

قوله: (لأنه لا كمال أعلى مما للحق واليقين) أي كما لا نقض أنقض مما للباطل والشبهة ولهذا لما قيل لبعض العلماء فبم لذتك قال في حجة تتبختر اتضاحاً وفي شبهة تتضاءل افتضاحاً كما في الكشاف **(وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقاً لا يحوم الشك حوله بأنه هدى للمتقين)**.

قوله: والذي هو ارسخ عرقاً قالوا فيه لطيفة وهي أنه رمز به تعريضاً إلى أن الاعتبار اللفظي الذي لا يساعده المعنى كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والذي شد عضده بالمعنى كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

قوله: أن يضرب عن هذه المحال صفحاً أي عن البحث عن محال هذه الجمل بالطريق المذكور فإنها لا طائل تحتها وإن اللائق ببلاغة القرآن العظيم أن تسلك به طريق المعاني والبيان فإنها هي الطلبية وما عداها ذرائع ووسائل إليها.

قوله: صفحاً قال المرزوقي صفحت عنه عفوت عنه جرمه ويقال اعرضت عن هذا الأمر صفحاً إذا تركته.

قوله: مستقلة بنفسها أي غير مفتقرة إلى انضمام شيء معها إما لأنها كالإيقاظ وقرع العصا أو كتقدمة الإعجاز.

قوله: مفصل البلاغة قال الجوهري يقال لمن أصاب الحجة أنه طبق المفصل وفي النهاية أصل التطبيق إصابة المفصل وهو طبق العظمين أي ملتقاهما فيفصل بينهما.

قوله: موجب حسن النظم أي مكانه ومستقره.

قوله: مناخية أي متناسبة يقال آخاه مواخاة وتآخيت أخاً أي اتخذت أخاً.

قوله: اخذاً بعضها بعنق بعض تأكيد لمعنى المواخاة وترشيح للاستعارة.

قوله: وهلم جرا جرا منصوب على الحال عند البصريين وعلى المصدر عند الكوفيين قال ابن جني هو مصدر وقع حالاً أي جاراً أو منجراً قال الجوهري ونقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا إلى اليوم.

قوله: نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به إما تأويله على أنها أسماء السور فلقوله للإشعار على القرآن ليس إلا كلمة عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ وأما على أنها طائفة من حروف المعجم فلما مر مراراً وفي قوله وشدا من أعضاده اقتباس من قوله تعالى: ﴿سنشد عضدك بأخيك﴾ [القصص: ٣٥] ومراعاة لمعنى المواخاة في قوله مناخية وترشيح للاستعارة.

قوله: تسجيلاً بكماله وفي الأساس سجل عليهم وكتاب مسجل وكتب عليهم سجلاً يعني قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ [البقرة: ٢] تأكيد لمعنى ﴿ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ٢] وهو كونه كتاباً كاملاً لإكمال الحمل منه ولا يكون كاملاً كذا إلا أن يكون حقاً وصدقاً لا باطلاً وكذباً فلا يحوم الشك حوله.

قوله: (لا يحوم الشك حوله) فيه استعارة مكنية حيث شبه اليقين بماء عذب والشبهة بطائر يريد الشرب منه ولا يصل إليه وإثبات الحومان تخييل والأولى أنه استعارة تمثيلية إذ لا يصار إلى غيرها ما أمكنت شبهت الهيئة المأخوذة من الشك وعدم اعترائه جزماً باليقين وعدم قربه من الحق فضلاً عن وصوله بالهيئة المأخوذة من الماء وطلب الطائر شربه بدورانه في أطرافه ولم يقدر الوصول إليه فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة وبهذا ظهر ضعف كونه كناية ولما كانت الجمل الأربع كل منها مؤكداً لما قبلها كما فصله المص اختياراً لمسلك الزمخشري ظهر أن ترك العطف لازم إذ عطف التوكيد على المؤكد ممتنع في نظر البليغ ولم يذهب إلى ما ذكر صاحب الكشاف وسائر أرباب المعاني من أن لا ريب بالنسبة إلى ذلك الكتاب بمنزلة التأكيد المعنوي وهدى للمتقين بمنزلة التأكيد اللفظي كما فصل وجهه شروحه وحواشيه لأنه يرد عليه أن الأنسب عطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لاشتراكهما في أنهما تأكيد لذلك الكتاب ولا امتناع في عطف أحد التأكيدين على الآخر وإنما الممتنع عطف التأكيد على المؤكد كما اختاره الشيخان وإن أمكن الجواب عنه بأن يقال إنه لما كان لا ريب فيه مؤكداً للجملة الأولى اتحد بها فالجملة السابقة التي يتوهم العطف عليها هي ذلك الكتاب معتبر معه ما هو من تتمته قيل إذا تعدد التأكيد سواء كان من نوع أو لا يصح عطفه إذ لم يسمع ولم يقل به أحد من النحاة ثم إنه يقتضي قيل عليه إنه إن يكون من أسباب الفصل كون الثانية مؤكدة لما أكد بالجملة الأولى ولو قيل إنه لم يعطف على لا ريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو أحسن مما ذكره السيد وأقرب ولا يلزمه اختراع سبب آخر للفصل انتهى. ولا يخفى أن مثل هذا البحث قليل الجدوى وما اختاره الشيخان بالاعتبار أحرى.

قوله: (أو تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل للمدلول وبيانه أنه لما نبه أولا على إعجاز المتحدى به من حيث إنه من جنس كلامهم) عطف على قوله تقرر فلفظة أو لمنع الخلو للتنبيه على أن كل واحدة منها كاف في ترك العطف فما ظنك بالوجهين والمعنى أو يطلب التبعية كل واحدة منها ما يليها وهذا الاستتباع من قبيل استتباع الدليل الآتي للمدلول إذ الإعجاز معلول لكونه بالغاً حد الكمال وحد الإعجاز هذا في الجملة الأولى والثانية والثالثة دليلان لميان فوجه الفصل هنا لكون الجمل لوازم ودخول العاطف على اللازم ممتنع فيتحقق كمال الاتصال بينها كما في الوجه الأول فإن هذا الوجه إشارة إلى أنه من القسم الثالث من الاستئناف الذي هو سبب الفصل وهو أن تكون الثانية جواباً

قوله: لا يحوم الشك حوله كناية كقوله فما جاده جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير فهو في الكناية كقوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] هذه المبالغة مستفادة من وقوع المصدر خبراً لهو على طريقة رجل عدل.

قوله: الأنيق إلى العجيب والسري العظيم ومن المجاز سروات الطريق إلى معاظمها وظهورها قال الراغب السري من السرو أي الرفعة يقال رجل سري.

عن السؤال عن غير السبب مثل قوله تعالى: ﴿قالوا سلاماً قال سلام﴾ [هود: ٦٩] كأنه لما فهم من ﴿آلم﴾ إعجاز المتحدى به كأنه قيل فماذا يلزم من ذلك فأجيب عن ذلك الكتاب فلما فهم منه أنه الكتاب البالغ حد الإعجاز كأنه قيل فما يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه وقس عليه ما سواه كذا قيل ولا يخفى عليك أن هذا وإن كان حسناً في نفسه لكنه لا يلائم كلام المصنف حيث قال أولاً استتباع الدليل للمدلول وثانياً استنتج منه فإنه صريح في أن اللاحق دليل للسابق والعدول عنه إلى مثل ما ذكره القيل تحريف للكلام وتغيير للمرام وترك الفاء التفريعية على ما هو المعهود في ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الإخبار بكل جملة استقلالاً لكن اللاحق لكونه نتيجة للسابق ولازمة له في نفس الأمر ترك العاطف والنكات مبنية على الأغراض والإرادة كما صرح به أرباب البلاغة حتى قالوا إذا كان بين الشيئين علاقة المشابهة لكن لا تقصد تلك العلاقة فاستعمال لفظ المشبه به في المشبه يكون غلطاً لا استعارة ولا يلزم منه انتفاء المشابهة فكذا هنا لا يقصد الاستدلال فيحسن ترك الفاء بل يقبح إتيانها لما ذكرنا ولتحقق الدليلية والمدلولية في نفس لأمر يلزم ترك العاطف وقول المصنف تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل لا يبعد أن يكون إشارة إلى ما ذكرنا وكمال الاتصال بين اللازم والملزوم لا مجال لإنكاره والظاهر أنه من قبيل التأكيد مثل الأول لكن في هذا الوجه يقرر السابق اللاحق لكونه دليلاً له لا من قبيل الاستئناف لما عرفته ولا من قبيل بدل الاشتمال كما جنح إليه بعض المحشيين وقال فالأول لاستلزامه لما يليه وكونه في قوته بجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة والملازمة فوزانه وزان حسنها في أعجبني الدار حسنها فبترك العطف لشدة الاتصال كما قرر أهل المعاني في قوله أقول له ارحل لا تقمن عندنا لا إن الثاني مترتب على الأول ترتب المدلول على الدليل كما توهموه انتهى. كأنه غفل عن قول المص استتباع الدليل للمدلول فالواهم ابن أخت أخيه وتعبير المص عن الاستلزام بالاستتباع لأنه من الصنائع البديعية وفسروه بمدح شيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقوله:

نهبت من الأعمار ما لو حويته لهنيت الدنيا بأنك خالد

وهذا المعنى واقع هنا فإن كل سابق مدح مستتبع بمدح لاحقه والظاهر أن لفظ الاستتباع وقع قصداً من المص إشارة إلى تلك الصنيعة لا اتفاقاً.

قوله: (وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه أنه الكتاب البالغ حد الكمال) أشار به إلى أن كون الأول دليلاً على الثاني دليلاً أنبأ بملاحظة هذه المقدمة ولم يتعرض أولاً لظهوره مما سبق.

قوله: (واستلزم ذلك أن لا يتشبث الريب بأطرافه إذ لا أنقص مما يعتريه الشك أو الشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين) إشارة إلى أن كونه كتاباً بالغاً حد الإعجاز دليلاً لميا على نفي الريب واختار الاستلزام هنا للتنبيه على لميته كما أن الاستنتاج فيما قبله للإشعار على النية **(التشبث)** التعلق **(لا محالة)** بفتح الميم بمعنى لا بد هدى للمتقين أي الصائرين إلى التقوى.

قوله: (وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة) جملة ابتدائية مسوقة لنكتة لطيفة معنوية كانت أو لفظية بعد بيان تناسقها بالوجهين ويحتمل الحالية أي والحال أنه يوجد في كل واحدة أن النكتة هي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر من نكت رمحه في أرض إذا أثر فيها وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثر الخواطر في استنباطها ووصفه بذات جزالة تنبيهاً على كمال لطفها وحسنها وهي مصدر جزل الحطب بالضم إذا عظم وغلظ ثم استعير في العطاء فقيل أجزل له العطاء إذا وسعه وفي الرأي فيقال رأي جزل أي قوي والمعنى نكتة ذات جزالة أي قوة حسن وكثيرته.

قوله: (ففي الأولى) الفاء تفصيلية أو تعليلية **(الحذف)** أي إيجاز الحذف إذ **(الم)** إما مبتدأ محذوف الخبر أو العكس سواء كان مؤولاً بالمؤلف من جنس هذه الحروف أو اسماً للقرآن أو للسورة وكون الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي الحذف حذف المسند إليه أو المسند أو حذف حرف القسم أو الفعل لكن قد عرفت أن كلام المصنف هنا مختص بالوجوه الثلاثة فالمراد الأولين وأيضاً أنه من حيث يتعلق بمقام الإيجاز نكتة وظهر من هذا البيان أن النكتة داعي الحذف لا الحذف نفسه وقد حقق في موضعه إن داعي الحذف إذا وجد في كلام إما داعي حذف المسند إليه فقط أو داعي المسند فقط فتحققهما هنا معاً ولو على سبيل المناوبة على ما ذهب إليه المصنف مشكل إلا أن يتكلف ويقال هذا بناء على الاعتبار وما لم يعتبر كأنه لم يتحقق فإن نظر إلى داعي حذف المسند إليه يعتبر حذف المسند إليه وإن عكس عكس وهذا التوجيه لازم في كل موضع جوز فيه الأمر إن كقوله: ﴿فصبر جميل﴾ [يوسف: ١٨] الآية أو يقال مراد المصنف به حذف المسند إليه كما مر توضيحه ولعل بعض الأفاضل قال الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي حذف المسند إليه وسكت عن عكسه لما ذكرنا.

قوله: (والرمز) أي الإشارة **(إلى المقصود)** وهو التحدي وكونه وحياً من الله تعالى

قوله: ففي الأول الحذف أي حذف المبتدأ أي هذه الم إذا جعلت اسماً للسورة.

قوله: والرمز إلى الغرض أي الغرض الذي هو التحدي وأراد بألطف وجه كونها مشيرة إلى أن المتحدى به مؤلف من جنس ما ينظمون منه كلامهم على سبيل الاستدراج وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وهي الدلالة بتعريف اللام الجنسي على كونه كاملاً في بابه وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وهو الدلالة على نفي الريب عنه بالكلية من غير أن يتعرض لإبطال غيره كما في صورة تقديم الظرف وفي الرابعة الحذف أي هو هدى ووضع المصدر موضع اسم الفاعل على منوال رجل عدل وايراده منكراً أي هادياً لا يكتنه كنهه والإيجاز حيث لم يقل هدى للضالين الصائرين إلى التقوى رعاية لحسن المطلع هذا ثم نقول الوجه أن يحمل تلك الجمل هكذا متناسقة غير متعاطفة بالواو على التقرير والتوكيد وعلى الاستتباع وقد قيل الجمل الثواني وإرادة على طريقة الاستئناف جواباً لسؤال نشأ من الأولى فكأنه لما قيل هذه ﴿الم﴾ مشاراً به إلى التحدي قيل ما باله صار معجزاً فأجيب بأنه كامل بلغ اقصى الكمال لفظاً ومعنى ثم سئل عن مقتضى الاختصاص فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب لكونه من عند الله ثم لما طولب بالدليل على ذلك استدل بكونه

وجه كونه رمزاً إن ﴿ألم﴾ إنما تدل على أن المتحدى به مؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم وإما إعجازه وكونه وحيا بواسطة أنهم عجزوا عن آخرهم عن المعارضة فهو رمز وكونه مقصوداً بالإفادة من الجملة الأولى إضافي لا حقيقي فلا ينافيه تحقق مقصود غيره وبالجملة مختار المصنف كون ﴿الم﴾ معناه مؤلف من هذه وأكثر كلامه بناء عليه (**مع التعليل**) وهذا زيادة على الكشاف أي بيان علته وهي الإعجاز فإنه يلوح إلى أنهم إنما عجزوا عن المعارضة لإعجازه الناشىء عن كونه في ذروة العلياء من البلاغة والبراعة وكلمة مع في مع التعليل تشير إلى أن أصل النكتة هو التعليل لكن كونه أصلاً متبوعاً لعجزهم عن المعارضة ظاهر وأما بالنسبة إلى الحذف فمشكل هذا إذا جعل التعليل نكتة أخرى وأما إذا جعل من تتمة الثانية أو جعل متعلقاً به فقط فالأمر واضح.

قوله: (وفي الثاني فخامة التعريف) أي تعريف المسند المفيد للحصر وأما جعله عاماً لتعريف ذلك فليس بقوي إذ المتداول في إيراد ذلك كون نكتة الدلالة على كمال العناية بتمييزه والتوسل ببعده إلى التعظيم وعلو الدرجة لا فخامة تعريفه وأيضاً هذا إنما يقال في لفظ يعرف تارة باللام وينكر أخرى بترك اللام وأسماء الإشارة لا بتصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه بتعريف المسند ومن خطاء التخصيص وصوب التعميم لم يصب (**وفي الثالثة تأخير الظرف**).

هدى للمتقين ورده صاحب الكشف بأنه لو حمل على الاستئناف تصير الأجوبة مصادرات ثم إن من شرط جنس الاستئناف أن يكون السؤال ظاهر الورود إما بشهادة اللفظ في قوله تعالى: ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين﴾ [الشعراء: ٢٢١] أو بشهادة السباق كما في قوله عز وعلا ﴿قالوا سلاماً قال سلام﴾ [هود: ٦٩] لا أنه يصح في الجملة تقدير سؤال وليكن هذا ضابطاً محفوظاً قال القطب رحمه الله وحاصل تقدير صاحب الكشاف أن الجمل متحدة مرتبط بعضها ببعض في المعنى بحيث أغني ذلك الارتباط المعنوي عن حرف الربط وذلك أن الم لبيان التحدي بالقرآن إما إذا كان مذكوراً على نمط التعديد فظاهر وأما إذا كان اسماً للسورة فلما مر من أنه إنما سمي به للإشعار بأن القرآن كلم عربية مركبة من مسميات هذه الألفاظ ثم قرر جهة التحدي بأنه ذلك الكتاب أي الكتاب الكامل في أنه كتاب ثم قرر جهة الكمال بأنه لا ريب فيه وأنه حق فإنه لا كمال أكمل ما للحق ولا نقص انقص مما للباطل ثم قرر جهة نفي الريب بأنه ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] فكل جملة لاحقة مؤكدة للجملة السابقة ومقررة لمضمونها.

قوله: ففي الأول الحذف والرمز إلى المقصود مع التعليل أما الحذف فهو حذف المبتدأ أي هذه الم أو القرآن الم وأما الزبر قال إن هذا الكتاب مؤلف من مسميات هذه الأسماء وأما التعليل فإن هذا الرمز إنما هو للمتحدي والمقصود الأصلي من التحدي إثبات أن القرآن وحي من الله لا كلام البشر فالتحدي إنما هو لتعليل كونه من الله تعالى فكأنه قيل إن القرآن وحي من الله لا كلام البشر إذ لو كان كلام البشر لما عجزتم عن الاتيان بمثله مع أن تركيبه ليس من جنس ما تركبون منه كلامكم فلما عجزتم عن آخركم عن الإتيان بمثل كلام تأليفه مما تؤلفون منه كلامكم فاعلموا أنه ليس من كلام البشر بل هو كلام خالق القوى والقدر.

قوله: (حذرا من إيهام الباطل) وهو كون الريب في سائر كتب الله تعالى ولقد أصاب في إقحام الإيهام هنا وهذا مؤيد ما قلنا إن تقديم الظرف في لا ريب فيه لو تحقق لا وهم التخصيص لا أنه يفيده وقد مر البحث هناك.

قوله: (وفي الرابعة) أي النكتة في الجملة الرابعة وهي ﴿هدى للمتقين﴾ خمسة **(الحذف)** أي حذف المبتدأ وهو هدى وقد مر مراراً أن الكلام بناء على أن الأولى أن يقال إنها أربع جمل فلا حاجة إلى ما قيل وهذا مبني على أن لا يجعل الظرف خبراً مقدماً عن هدى وأن لا يعتبر الوقف على ما قبله.

قوله: (والتوصيف بالمصدر) توصيف بالمصدر وهو هدى والأصل كونه هاد **(للمبالغة)** في كونه هادياً كأنه تجسم فصار هدى لكن هذا إذا أبقي على ظاهره وجعل المجاز في الإسناد وأما إذا جعل بمعنى المشتق على كونه مجازاً مرسلاً فلا مبالغة فيه فالأولى أن لا يؤول بالمشتق مع أن المصنف فسره بالمشتق والقول بأن المبالغة مستفادة من التعبير بالمصدر وإن كان المراد مشتقاً ضعيف ألا يرى أن الشيخ عبد القاهر قال في دلائل الإعجاز لم يرد بالإقبال والإدبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وإنما المجاز في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجسمت من الإقبال والإدبار وليس أيضاً على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه انتهى كذا في شرح التلخيص إلا أن يقال مراد المصنف أنه لو لم يقصد المبالغة لكان حقه أن يجاء بالمشتق لا أنه مراد كما أشار إليه الشيخ أيضاً فبين كلامه هنا وكلامه فيما سبق لا يكون تنافر.

قوله: (وإيراده منكراً للتعظيم) هو هدى لا يعرف قدره ولا يكتنه كنهه قد سبق أن تعريف الكتاب للتفخيم أي للتعظيم وهنا تنكير هدى للتعظيم فإن التعظيم وإرادته إن كان داعياً للتعريف فلا يكون داعياً إلى التنكير وإن كان عكس ذلك فعكس هذا فتأمل في جوابه.

قوله: (وتخصيص الهدى بالمتقين) الباء داخلة على المقصور عليه نكتة رابعة للجملة الرابعة وجعله استئنافاً بعيداً أما أولاً فلأن المصنف في بيان النكات وأما ثانياً فلأن الجواب

قوله: حذراً عن ايهام الباطل يعني أو قدم الظرف على الريب وقيل لا فيه ريب لا وهم أن في غيره من الكتب السماوية ريباً في أنه منزل من الله تعالى وهذا وهم باطل إذ لا ريب فيها قطعاً كما لا ريب في القرآن ففي تقديم الريب على الظرف دلالة على نفي الريب عنه بالكلية من غير التعرض لريب غيره.

قوله: وإيراده منكراً للتعظيم المعنى هو هدى لا يكتنه كنهه بالبيان والوصف ولا يغادر قدره بالفرض والتقدير.

قوله: وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية عطف على قوله الحذف في قوله وفي الرابعة الحذف أي وفي الجملة الرابعة تخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وفيها أيضاً تسمية المشارف للتقوى متقياً إيجازاً وتفخيماً.

عن سؤال التخصيص قد مر بقوله لأنهم المنتفعون وبيان تعدد النكات لا ينافي قوله وفي كل واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات في بعض منها لأن النكتة اسم جنس يحتمل القليل والكثير وأيضاً جعل مجموع ما في كل واحدة نكتة واحدة واحدة نكتة واحدة مجازاً لتعلقه بأمر واحد **(باعتبار الغاية)** متعلق بالمتقين أي المتقين الذين يصرون موصوفين بالتقوى في المستقبل على الفور إلا أنهم موصوفون بها حالاً لأن فيه تحصيل الحاصل ظاهراً وظاهر كلام المصنف أن المتقين بأي معنى كانوا مجاز أولى وقد مر التوضيح فيه.

قوله: (وتسميته المشارف للتقوى متقياً) عطف على قوله تخصيص ونكتة خامسة للجملة الرابعة وإنما احتيج إليه إذ المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة إن حصل على الفور كما في قتل قتيلاً فإنه حقيقة عقيب تعلق القتل به وقد يكون بطريق الصيرورة إن حصل بعد زمان كتسمية العصير عنباً فلذا قال وتسمية المشارف الخ تنصيصاً على المقصود لكن كون ما نحن فيه من قبيل المشارفة على إطلاقه مشكل فإن منهم من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن بعد مدة والإنكار مكابرة على أن ذلك الفرق لم نطلع عليه في غير هذا المحل فالأولى أن تسمية المشارف بالجر معطوف على قوله على الغاية عطف تفسير بيان للعلاقة وأن يعمم المشارف إلى الفور وإلى بعد زمان ويؤيده ما في التلويح من قوله إن المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول إليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان اللاحق ولم يقيده بشيء وبالجملة لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا وإن ثبت الفرق المذكور وهذا أولى مما قيل إن هذين الوجهين مآلهما واحد ووجه واحد وإن قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشمول الصيرورة والمشارفة وتسميته الخ بيان صنفها.

قوله: (إيجازاً وتفخيماً لشأنه) إذ أصله الضالين الصائرين للتقوى فلا جرم إن التعبير عنهم بالمتقين يكون إيجازاً ولما سقط التعبير بالضالين وعبر باسم المتقين الذي كان في غاية من المدح يكون تفخيماً لشأن الهدى والمهتدي وضمير شأنه راجعاً إلى الهدى وتعظيمه للإشعار بأنه لا يليق أن يسند إلا إلى أشرف المخلوقين أو راجع إلى المتقي الدال عليه المتقين وتعظيمه إنه لصدد التقوى مدح بأنه كان متق بالفعل وهذا الوجه هو الأولى لشدة ارتباطه بما قبله بطريق أحرى فعلم من هذا التقرير أن قوله إيجازاً الخ متعلق بتسميته لا إلى التخصيص ثم قوله إيجازاً نكتة لفظية وتفخيماً نكتة معنوية فعلم منه أن قوله نكتة في قوله **(وفي كل واحدة منها نكتة)** عامة للفظية والمعنوية لا اللفظية فقط.

قوله: إيجازاً وتفخيماً لشأنه أي لشأن المشارف للتقوى أما الإيجاز فلما مر من أن هدى للمتقين اوجز وأخصر من هدى للضالين الصائرين إلى التقوى مع ما فيه من حسن المطلع وأما التفخيم فلأن فيه مدحاً للقابل للصفة المحمودة حال كونه غير متصف بها بأنه كالمتصف بها بالفعل هذا آخر ما ذكروا في وجوه إعراب ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ [البقرة: ١، ٢] ويمكن أن يرتقي وجوه إعرابه بضرب القسمة إلى أربعة وعشرين ألفاً وثمانمائة وثمانية وثمانين قسماً.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾

قوله: (إما موصول بالمتقين على أنه صفة) بيان للموصولية إذ المراد بالموصولية الاتصال لمقابلته موصول فالموصول معنى لغوي أعني الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظاً أو لا **(مجرورة)** إنما تعرض له لأنه مع كونه صفة لا يكون مجرورة كما سيجيء **(مفيدة)** أي صفة احترازية تفيد فائدة لا يفيدها موصوفها.

قوله: (إن فسر التقوى بترك ما لا ينبغي) أي بترك الشرك فإن ما لا ينبغي وإن كان عاماً لسائر المنكرات لكن الفرد الأكمل الذي يستأهل أن يسمى ما لا ينبغي الشرك معاذ الله تعالى والمعنى إن فسر التقوى بالمرتبة الأولى وهذا التوجيه أوفق لقوله فيما سبق وقد فسر قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] على الأوجه الثلاثة وأيضاً المعنى الشرعي هو المتبادر من اللفظ الوارد في كلام الشارع حسبما أمكن ولا ريب في إمكانه هنا فعلى هذا يكون قوله **(مرتبة عليه)** في غاية من الظهور واستغنى عن التكلف الذي يورث الفتور ولما كانت المرتبة الأولى عامة لفعل الحسنات وترك سائر المنكرات أولاً فإنها تعتبر بلا شرط شيء ولا تعتبر بشرط لا شيء فهذه الصفة تكون مخصصة ومقللة للشركاء وقيل إن هذا المعنى خارج عن المراتب الثلاثة التي ذكرها المصنف فيما مضى بحسب الظاهر فهو إما معنى آخر عرفي لغوي أو عرفي خاص أو عامي لا عرف للشرعي أو عرف شرعي غير ما ذكر لأنه لا ينافي أن يكون بين المراتب الثلاثة للتقوى مراتب أخر مؤكدة أو مفردة منها فحينئذ يكون معنى المتقين التاركين للمنهيات وهو أعم من أن يكونوا فاعلين للمأمورات أو غير فاعلين لها فهذا الوصف يخرج عن الفاعلين لها فيقل الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الأولى إذ هي عبارة عن ترك الشرك وهذا عام لترك جميع المنكرات وغير المرتبتين الأخيرتين وهذا ظاهر وضعفهما ظاهر أما الأول فلما عرفت من أن المعنى الشرعي لا يعدل عنه حسبما أمكن وأما الثاني فلأنه يشبه إثبات المعنى الشرعي بالرأي إذ صرح الأئمة بأن للتقوى ثلاث

قوله: مفيدة له أي فسر التقوى بترك ما لا ينبغي أقول يدخل تحت ترك ما لا ينبغي ترك الكفر والجحود وترك الإخلال بالأعمال الصالحة وترك المناهي وترك الكفر هو عين الإيمان بالحق وألا يلزم المنزلة بين المنزلتين وترك الإخلال بالأعمال إنما يكون بالإتيان بها فيدخل تحته جميع الأعمال التي أمر بها من قبل الشرع من الصلاة والزكاة وغيرهما والتجنب عن المعاصي يدخل تحت ترك المنهيات فكيف يكون الذين يؤمنون بالغيب صفة مقيدة للمتقين والتقييد إنما يكون بوصف زائد على ما دل عليه الموصوف فلعله رحمه الله رأى أن الأفعال لا تدخل تحت التروك يدل عليه قوله مترتبة عليه ترتب التحلية والتصوير على التصقيل قال الإمام الأقرب هذا الإجمال لأن كمال السعادة لا تحصل إلا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك فيه هو التقوى والفعل إما فعل القلب وهو الإيمان أو فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وإنما قدم التقوى لأن القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة يجب تطهيره أولاً عن النقوش الفاسدة يمكن إثبات النقوش الصالحة فيه فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي.

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

وما بعدها يومي إلى ذلك البحث ونقل أيضاً عن بعض آخر إن ترك الكفر عن الإيمان وإلا لزم ثبوت المنزلة بين المنزلتين انتهى والأحسن ما حققناه.

قوله: (والتصوير على التصقيل) عطف تفسير لما قبله إذ التصوير نقش الصورة لأن القلب كما قاله الإمام كاللوح القابل للنقوش فكما أن اللوح يجب أولاً تطهيره عن النقوش الفاسدة والأوساخ الردية ليمكن النقوش الصالحة فكذا يجب تطهير القلب والنفوس عن العقائد الزائغة والأخلاق الردية حتى يتمكن إثبات العقائد الحقة والأوصاف السنية فالتصوير هو التحلية بالحاء المهملة والتصقيل هو التخلية وأنهما مستعاران من المحسوس إلى المعقول.

قوله: (ما لا ينبغي) يجيء بمعنى لا يصح ولا يجوز وبمعنى لا يحسن وإن جاز وما نحن فيه من قبيل الأول إذ قد عرفت به الشرك وإن اعتبر العموم كما ذهب إليه أرباب الحواشي فإن شرط في التقوى الاحتراز عن الصغائر فالمراد معنى لا يحسن قيل وبهذا المعنى لا يستعمل إلا مضارعاً مثل قوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر﴾ [يس: ٤٠] الآية قال الآمدي في ابكار الأفكار الترك في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا إذا لم يفعله سواء لضده أو لا وسواء كان له قصد أم لا كالنائم والغافل ولا مانع منه لغة وخالفه بعض المتكلمين فشرط أن يكون الفعل مقدوراً له في العادة فلا يقال ترك خلق الأجسام وقد يطلق على مقدور مضاف على مقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا إن أوجبنا ربط الثواب والعقاب بالأفعال فلا يكون مرتبطاً بالترك بمعنى عدم الفعل باصطلاح الأصول وإن لم توجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي على كلام الأصوليين فيمتنع إطلاق ترك خلق العالم في الأزل عليه تعالى إذا تحقق أنه في الأزل غير مقدوره ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الأصولي إذ الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم وتقدير فعل الله تعالى في الأزل انتهى ومنه علم أن الترك فيه خلاف هل هو صرف أم لا كذا قيل وفي التلويح ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس مما يثاب عليه فإنه من قبيل فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وأما ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه انتهى ملخصاً فعلم منه أن قول الآمدي فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي منظور فيه بالنظر إلى الثواب.

قوله: (أو موضحة) من الإيضاح ويحتمل من التوضيح والضمير المستتر في **(إن**

قوله: وموضحة عطف على مقيدة أي صفة كاشفة للمتقين أي فسر الخ ولما اقتضى جعله صفة كاشفة كونه مساوياً للموصوف لأن الصفة الكاشفة من الموصوف بمنزلة الحد من المحدود وجب أن يفسر التقوى بما يعم الفعل والترك حتى يستقيم كشف المتقين وتفسيرهم بالذين اتقوا بالأفعال التي هي الإيمان وإقامة الصلاة والإنفاق والإيقان بالآخرة إذ لو لم يعتبر في التقوى معنى العموم على هذا الوجه لزم تفسير الترك بالفعل وهو تفسير الشيء بمقابله ولما اقتضى هذا الوجه

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

من الإيمان والصلاة والصدقة) عطف تفسير لأصل الأعمال فالأصل والأساس بمعنى واحد ومعناهما بالنظر إلى الإيمان ما مر وبالنظر إلى الصلاة والصدقة كونهما إما للعبادات وقرينة التعين في كل منها واضحة في اصطلاح الشرعي فإن أساسيتها ليس كأساسية الإيمان وإن اشتركا له في مطلق الأساسية والأصالة أو الإيمان بيان لأساس الحسنات والصلاة والصدقة بيان للأصل بمعنى الأم على اللف والنشر الغير المرتب فهو مشتمل على النكتة التي أفادها صاحب الكشاف وهي أن الإيمان موقوف عليه دون الصلاة والزكاة فإنهما بمنزلة الأم والأصل دون الأساس إذ الولد لا يتوقف على الأم بقاء بخلاف الأساس فعلى هذا فالأساس مغاير للأم لكنه ليس بواضح ولو قيل إن الإيمان بيان للأصل الذي معناه ما يبتنى عليه الشيء كما أشرنا إليه أولاً والصلاة والصدقة بيان لأساس الحسنات بمعنى أن الحسنات يتوقف عليها من جهة الاعتداد والكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الأفاضل لكان الكلام على سبيل اللف والنشر المرتب والعدول عن بيان الكشاف في غاية الحسن فإن في كلامه تنبيهاً على أن الإيمان موقوف عليه لصحة الأعمال والصلاة والصدقة موقوف عليهما لاعتداد الحسنات وإيراد الحسنات مع أن الإضمار مقتضى المقام يؤيد ما ذكرنا ومغايرة الأساس والأصل وإضافة الأصل إلى الأعمال والأساس إلى الحسنات لا بد من نكتة والنكتة ما ذكرناه ولا يظهر على ما ذكروه نكتة.

قوله: (فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية) يؤيد ذلك أيضاً فإن الأعمال النفسانية بيان أن الإيمان أصل الأعمال والعبادات البدنية ناظرة إلى الصلاة والمالية ناظرة إلى الصدقة فهو لف ونشر مرتب فكذا الأول فالأعمال وإن اشتهرت في الأفعال الجوارح لكن المراد بها هنا عامة للأفعال القلبية وأعظمها الاعتقاد لكونه موقوفاً عليه ابتداء وبقاء والأعمال البدنية وأصلها أي أمها الصلاة لأنها جامعة لجميع المبرات والعبادات سيجيء التفصيل في تفسير قوله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] الآية وشاملة أيضاً للأعمال المالية وأصلها أي أمها الصدقة فإنها علامة الثبات على الإيمان قال الله تعالى: ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم﴾ [البقرة: ٢٦٥] الآية لنسبة النفس بمعنى الروح على خلاف القياس وزيادة النسب ألفاً ونوناً للمبالغة وإنما اختير الأعمال دون الأفعال لأنها الأفعال الصادرة عن قصد فلذا لا ينسب إلى غير الإنسان غالباً بخلاف الأفعال قال عليه السلام يا أبا عمير ما فعل النغير.

قوله: (المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالباً) أي باقيها صفة الأمهات والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام المقتضي لوقوع غيره تبعاً له كالدليل والمدلول والأصول والفروع لكن المراد باللزوم هنا لزوم عربي لا عقلي فإن الإيمان المعتد به واختاره إذا تحققت في شخص فسائر المبرات وترك المنكرات يلزمها في الغالب وبهذا الاعتبار كانت الطاعات بأسرها وترك السيئات عن آخرها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفاً شارحاً للموصوف شرح الحد للمحدود ويظهر وجه قوله لاشتماله الخ فيكون ﴿الذين

يؤمنون﴾ [البقرة: ٣] الآية كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات أو في ذكر هاتين العبادتين وجعلهما دليلاً فائدتا الاختصار والإفصاح عن فضلهما بأنهما أصلان تبعهما ما سواهما فلا حاجة إلى ذكره معهما فسائر العبادات مفهومة لا داخلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات وهذا التوجيه بناء على ما ذكره قدس سره من أن دلالة الكلام على المعنى بغير الطرق الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كدلالة الكلام على إنكار المخاطب وتردده في الحكم وغير ذلك من النكات التي فهمت من إشارة العبارة وأنت خبير بأن دلالة الموصوف على ذلك بكونه داخلاً في مفهومه دون صفته مما لا يقبله العقل السليم لا سيما إذا كانت الصفة كاشفة شارحة والأحسن أن يقال إنه مجاز بطريق ذكر البعض وإرادة الكل وترك السيئات داخلة في الطاعات ومن أفرادها إذ المراد به كف النفس عن المنكرات عند تهيؤ أسبابها لا مجرد عدم مباشرة الفعل لما عرفت مما نقل عن التلويح من أن ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وكلام المص يدل عليه حيث قال (**ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** [العنكبوت: ٤٥]) الآية إذ النهي كف النفس عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب كما صرح به أيضاً في أوائل التلويح وإنما ذكر مع أنه داخل ح في الحسنات لأن فيه حيثية عدم مباشرة الفعل فتركها بهذا الاعتبار يليق أن يفرد بالذكر فلا إشكال بأن ترك السيئات ليس من أفراد الحسنات فكيف يدخل فيها.

قوله: (وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين) بيان كون الصلاة مستتبعة لسائر الطاعات وكذا قوله: **(والزكاة قنطرة الإسلام)** كما أن قوله: ﴿ألا ترى﴾ إلى قوله تعالى الخ بيان لاستتباع التجنب عن المعاصي ففيه لف ونشر غير مرتب إذ الفصل الواحد أولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استتباع الإيمان لأنه لظهوره غني عن البيان والإيمان ذكره كاف في حصول المرام فلم ذكر الصلاة والصدقة والجواب للتنبيه على فضلهما وأنهما أيضاً مستتبعتان لسائر العبادات وفي الكشاف أما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الإيمان الذي هو أساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلاة والصدقة لأن هاتين أم العبادات البدنية والمالية وهما العيار على غيرهما انتهى وأيضاً دخول ترك الحسنات تحت الصلاة

قوله: وسمى «الزكاة قنطرة الإسلام» هذا الحديث ضعفه الصغاني.

قوله: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [فصلت: ٦، ٧] هذا من أوصاف المشركين تعريضاً بالمؤمنين وحثاً على أدائها وتخويفاً شديداً من منعها وجعل النفقة في سبيل الله دليلاً على الثبات على الإيمان في قوله تعالى: ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم﴾ [البقرة: ٢٦٥].

قوله: والذي إذا وجد عطف على ما هو على طريق البيان.

قوله: أن تقترن به صح بإدغام النون التي هي لام الكلمة في النون التي هي ضمير أخواته.

قوله: ويكون صفة برأسها أي مخصصة مفيدة غير فائدة الكشف.

واستتباعها إياها ظاهر وفي قوله عليه السلام: «الصلاة عماد الدين» استعارة تخييلية إذ شبه الدين بالخيمة في الإحراز والحفظ لمن هو فيه وفي قوله عليه السلام: «الزكاة قنطرة الإسلام» استعارة مصرحة في القنطرة لأنها الجسر وما ارتفع من الأرض فاستعير هنا للموصل أو استعارة مكنية حيث شبه في النفس الإسلام بالنهر الكبير في اشتمالهما ما به الحياة وإثبات القنطرة له تخييلية فح لا مجاز في القنطرة بل في إسنادها والحديث الأول أخرجه أبو نعيم عن هلال بن يحيى مرفوعاً وهو مرسل وسنده رجال ثقات إلا أن لفظه إن الصلاة عمود الدين وأخرجه بلفظ الصلاة عماد الدين البيهقي في شعب الإيمان عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه مرفوعاً بسند فيه انقطاع وأما حديث الزكاة قنطرة الإسلام فأخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه مرفوعاً بسند ضعيف وفي الحديث الأول في إضافة عماد إلى الدين وفي الحديث الثاني في إضافة القنطرة إلى الإسلام إشعار بأنهما متساويان وإن تغاير مفهوماهما وتفصيلهما في فن الكلام وفي كلامه إشارة إلى أن المراد بالصدقة الزكاة لتمسكه بحديث الزكاة أو العام لها وللنافلة والتمسك المذكور لأن الزكاة أفضل افرادها.

قوله: (أو مادحة بما تضمنه) مسوقة للمدح وفي بعض النسخ أو مادحة بما تضمنه فح في مادحة مجاز عقلي في شرح المفتاح للشريف قدس سره إن حمل النفي على معناه الشرعي أعني من يفعل الواجبات بأسرها ويترك السيئات برمتها فإن كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحاً وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصاً انتهى ومراده بيان حال الوصف المذكور وإلا فقد يكون الوصف كاشفاً لا يكون مادحاً ولو كان المخاطب عالماً كالوصف المنبىء عن الذم وبالعكس كالوصف المشعر بالمدح فبينهما عموم وخصوص من وجه ثم كون هذا الوصف كاشفاً تارة ومادحاً أخرى بالنسبة إلى مخاطب واحد مشكل لأنه إما جاهل أو عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فالأولى اعتبار الحيثيتين فمن حيث إن الوصف تفصيل ما أجمله في الموصوف كاشف ومن حيث إنه ينبىء مدح الموصوف مادح.

قوله: أو مسوقة للمدح عطف على مفيدة مع ما عطف عليه أي أولاً هذا وإلا ذاك بل مسوقة للمدح ولما اتصف المتقون بسائر الصفات الفاضلة الصالحة للمدح غير المذكورة بين وجه تخصيص المذكورة بالذكر دون سائرها بقوله وتخصيص الإيمان بالذكر الخ يعني لما كان الغرض من الصفة المادحة اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والبناء عليه كان الأنسب أن يذكر من الصفات ما له زيادة أثر في هذا الغرض بالنسبة إلى ما عداه قيل وههنا بحث وهو أن كون الذين يؤمنون صفة أو نصباً على المدح أو رفعاً عليه إنما يحسن إذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة إذ لا شيء من الإيمان وإقام الصلاة وايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين إلى التقوى فنقول إن جعل الذين يؤمنون صفة كاشفة للمتقين ينبغي أن يراد بالتقوى ما هو في المرتبة الثانية من المراتب الثلاث المذكورة للتقوى وإذا جعل صفة مخصصة يكون المراد به ما هو في المراتبة الأولى وإذا جعل مدحاً لهم يكون المقصود منه ما هو في المرتبة الثالثة.

قوله: (وتخصيص الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر إظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى) كأنه قيل لم خص المدح بهذه دون غيرها مما تضمنه فأجاب بما ترى لكن هذا بناء على أنه يحتاج إلى تعميم الصفات لفعل الحسنات بأسرها وترك السيئات عن آخرها في الكاشفة بخلاف المادحة فإنها لا تحتاج إلى التعميم وأنت خبير بأن سبب التعميم متحقق سواء كان كاشفاً أو مادحاً فاعتبار التعميم في كونه كاشفاً دون كونه مادحاً يكاد أن يكون تحكماً بحتاً إذ الأمور الثلاثة لما كانت مستتبعة لسائرها فالاحتياج وعدمه لا مدخل في ذلك الاستتباع إلا أن يقل إن ذلك الاستتباع لما لم يكن كلياً وإن دلالة الكلام على سائر العبادات لما كانت محتاجة إلى التكلف اعتبر ذلك الاستتباع حين الاحتياج دون عدمه وينكشف منه فرق آخر بين كون هذا الوصف كاشفاً ومادحاً إذ الكاشف مجموع المبرات والمادح بعض الحسنات فلا يحتاج إلى ما ذكره قدس سره وإلى ما ذكرناه ثم كون هذا الوصف مادحاً بناء على كون الإيمان بالغيب وأخويه مجازاً أولياً كموصوفه والمدح كما يكون بالوصف بالفعل يكون بالوصف المشارف حصوله.

قوله: (أو على أنه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني) عطف على قوله على أنه صفة مجرورة الخ وجعل هذا من الموصول لما قبله لأنهما وصفان له معنى وإن لم يكن وصفاً لفظاً والاعتبار للمعاني ولهذا سماه النحاة صفة مقطوعة ووجه دلالته على ما قصد به في الاتباع والقطع من المدح أنه صفة حميدة علم ثبوتها فيفهم ذلك منه خصوصاً أن تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيبه في استماعه ومزيد اهتمام لشأنه وهل هذا إلا لإفادة معنى مدحاً أو ذماً بمعونة المقام لكن يرد عليه أن ذلك كما يكون صفة حميدة يفهم منها المدح

قوله: أو على أنه مدح منصوب عطف على قوله على إنه صفة مجرورة أي أو موصول بالمتقين على أنه مدح منصوب بتقدير أعني أو مرفوع بتقديرهم الفرق بين وصله صفة مادحة ووصله مدحاً منصوباً أو مرفوعاً أن الغرض الأصلي من الأول إظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكرها ومن الثاني اظهار أن تلك الصفة احق باستقلال التعظيم على سائر الصفات الكمالية إما مطلقاً أو بحسب اقتضاء المقام وسواء كان كذلك في نفس الأمر أو ادعاء وأن الوصف أصل في الأول والمدح تبع وفي الثاني بالعكس قال أبو علي إذا ذكرت صفات المدح أو الذم وخولف بعضها في الإعراب فقد خولف للافتنان وقال المرزوقي في قوله أنا بني نهشل لا ندعي لأب هو أنه لو جعل خبر لكان قصده إلى تعريف نفسه عند المخاطب فكان لا يخلو.

قوله: كذلك من خمول أو جهل من المخاطب بشأنهم فإذا جعل اختصاصاً فقد أمن من الأمرين جميعاً فقال مفتخراً أنا اذكر من لا يخفى شأنه لا نفعل.

قوله: لا نفعل خبر أنا وقوله اذكر من لا يخفى شأنه اعتراض وقال شرط هذا الأسلوب كون الممدوح مشهوراً والصفة صالحة للتمدح بها ومن ثمة لم يجز زيد الكريم في الدار وعند المخاطب زيود ولا زيد الاسكاف فيها وهو مشهور نعم لو أريد الذم لجاز فعلى هذا لو جعل الذين يؤمنون صفة لا وهم خمول المتقين ولم يعلم أن الصفات مادحة فسلك به ذلك المسلك وهو مسلك تغيير الأسلوب منه ليكون نصاً في المراد.

كذلك صفة توضح ما قبله فلم لا يجوز أن يكون منصوباً أو مرفوعاً على سبيل الكشف لما قبله وسره ما ذكرناه آنفاً من أنه حينئذٍ لا يحتاج إلى التعميم بفعل جميع الحسنات وترك السيئات فلا يكون كاشفاً وأما المدح فيصح أن يكون ببعض الحسنات بلا حاجة إلى تعميم جميع المبرات.

قوله: (أو هم الذين) بتقديرهم وحاصله هم الذين وحذف مثل هذا المبتدأ واجب.

قوله: (وأما مفصول عنه) عطف على قوله موصول بالمتقين أي غير موصول لا لفظاً ولا معنى لأنه حينئذٍ قصد به الإخبار عنه لا إثباته لما قبله وإلى هذا أشار بقوله **(مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى)** فليس جار على ما قبله في المعنى جريانه عليه في صورة كونه مدحاً منصوباً أو مرفوعاً بل كالجاري عليه لأنه فهم منه أيضاً مدح ما قبله وبهذا يحصل الارتباط بما قبله فيكون الكلام مستأنفاً بيانياً كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى كذا قالوا ولا يخفى ما فيه إذ سبب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة ولهذا بين التخصيص بقوله لأنهم المتقون بنصبه وأيضاً بالنسبة إلى المرتبة الثانية يشبه أن يكون مصادرة لأن المعنى حينئذٍ وخص المتقون الذين يفعلون الحسنات ويذرون المنكرات بالهدى لأنهم يعملون الصالحات وهذا مآل معناه ولا ريب في قربه ومشابهته المصادرة وحال المرتبة الثالثة يعلم منه بالطريق الأولى فالأولى أن تكون الجملة استئنافاً نحوياً أو جملة ابتدائية سيقت لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك الصفة وفلاحهم في معادهم وسبب الفصل حينئذٍ الانقطاع والقول بأن المتقين إن أريد به المشارفون لم يحسن أن يجعل الذين يؤمنون الخ صفة ولا مخصوصاً بالمدح نصباً أو رفعاً ولا استئنافاً أيضاً لأن الضالين الصائرين إلى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام عند من له ذوق سليم مدفوع بأنه إن حمل المتقين على المشارفين

قوله: وأما مفصول فيه إشارة إلى أن المنصوب على المدح أو المرفوع به في حكم التابع وأما المستأنف فلا وإن كان غير منفصل عنه بحسب المعنى ولهذا جعل الوقف على تقدير الاستئناف تاماً حيث قال فيكون الوقف على المتقين تاماً الوقف التام على ما فسره القراء هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط بما بعدها وأما الوقف الحسن فقد قيل إنه الوقف على جملة لها ارتباط بما بعدها ارتباط لا يمنع الاستقلال وفيه أن الوقف على كلام مستقل بعد ما لا يستقل كلاماً كالحمد لله مثلاً وفي الكشاف فإذا كان موصولاً كان الوقف على المتقين حسناً غير تام وإذا كان منقطعاً كان وقفاً تاماً قال السجاوندي الوقوف على مراتب لازم وهو الذي إذا وصل غير المرام كقوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين يخادعون الله﴾ [البقرة: ٨، ٩] فلو وصل يخادعون صارت صفة للمؤمنين فينتفي الخداع عنهم ويتقرر الإيمان خالصاً عن الخداع كما تقول وما هو بمؤمن مخادع والمراد نفي الإيمان وإثبات الخداع ومطلق وهو ما يحسن الابتداء به وجائز وهو ما يجوز الوصل فيه والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين قال الطيبي رحمه الله وحمل قوله حسن غير تام على هذا القسم حسن لأن اعتبار الصفة يقتضي الوصل واعتبار الفاصلة يقتضي الفصل وقال صاحب الكشف اعتبار الفاصلة في الوقوف لا يعتبرها السجاوندي ولا صاحب الكواشي.

للتقوى أن يأباه الذوق السليم فكذا يأباه الذوق السليم عن جعل الذين يؤمنون محمولاً على الاستقبال والمشارفة وإلا فلا بل نقول الأحسن جعل الموصوف والصفة على نسق واحد فجعل المتقين باعتبار الغاية والمشارفة وعدم حمل صفته على المجاز الأولى يأباه سياق الكلام عند ذوي الأحلام وقد عرفت أن المشارفة للصفة الحميدة والمستعد لها يستحق المدح لقربه لها لأنها واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بأنه يمكن دفعه بأن في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان إثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر إلى زمان إثبات الهدى فلا إشكال ونظيره أن يقال قتلت قتيلاً كفن في ثوب كذا ودفن في موضع كذا فإن اعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر إلى زمان إثبات نسبة القتل انتهى. وضعفه ظاهر إما أولاً فلأن ما ذكره مخالف لما ذكر في التلويح من أن المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول إليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع حصوله له في زمان اعتبار الحكم فكما يمتنع حصول التقوى في زمان اعتبار الحكم كذلك يمتنع في زمان الحكم حصول الإيمان بالغيب وإما ثانياً فلأن ما ذكره في التنظير ليس نظيراً له إذ الدفن والتكفين إنما يكونان بعد القتل حقيقة وأما الإيمان بالغيب فهو أما عين التقوى إن أريد به المرتبة الثانية أو الثالثة أو بعض منها فأين هذا من ذاك وأما القول بأنه يمكن أن يكون المتقين مجازاً بالمشارفة والصفة ترشيح له بلا مشارفة ولا تجوز أصلاً فاضعف من الأول إذ عدم اتصاف شخص بالتقوى بالفعل واتصافه بالإيمان وأخويه بالفعل مما لا يتصور أصلاً.

قوله: (فيكون الوقف على للمتقين تاماً) تفريع على قوله وأما مفصول الوقف في اللغة مصدر وقفت الدابة وقفاً أي حبستها فوقفت هي وقوفاً وفي الصناعة قطع الكلمة عما بعدها إن كان بعدها شيء والوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده مستقلاً أيضاً والوقف الحسن وهو الوقف على مستقل سواء استقل ما بعده أولاً وإنما كان هذا الوقف تاماً على تقدير الاستئناف لأن المستأنف كلام مستقل وإن كان مرتبطاً بما بعده ارتباطاً معنوياً مانعاً لصلوحه أن يعطف عليه قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] الآية كما سيشير إليه المص وأما على تقدير أنه مدح منصوب فإنه غير مستقل حتى أنهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف الفعل أو المبتدأ ليكون باقياً على صورة المفرد فيكون في الصورة متعلقاً بما قبله فيكون الوقف ح حسناً غير تام فاتضح الفرق بينهما وإن كان كل منهما جملة برأسها إذ الفرق بين كون اللفظ جملة صورة وحقيقة وبين كونه جملة حقيقة ومفرداً صورة واضح في مثل هذا الكلام مما يرتبط ما قبله ارتباطاً معنوياً وهذا معنى كونه غير مستقل مع أنه مستقل بتقدير أعني أوهم ألا يرى أن المص عد المستأنف مفصولاً عما قبله والمنصوب عن المدح موصولاً بما قبله اعلم أن المص قدم كون الصفة مخصصة إذ الأصل فيها التخصيص والاحتراز بناء على أن المعتبر في القيود التخصيص وإطلاق القيد على الأمر المساوي صوري ثم كونها موضحة لكونها كاشفة تشابه المخصصة في تبيين ما هو المراد من الموصوف لكن المخصصة تقلل الشركاء دون الموضحة فهي أقوى منها وبالتقديم

أحرى وفي الكشاف وقع عكس هذا وآخر كونها مادحة لنقصانها عن الغرض المقصود من القيود ولذا قالوا إن في قوله مسوقة للمدح إشارة إلى أنه أقل من أخويه ولذا أخره لأن لفظ السوق يشعر بأنه لا يفيده بنفسه ولذا غير الأسلوب ثم أخر كونه منصوباً أو مرفوعاً على المدح لما قاله قدس سره قد فرق بين المدح صفة وبين المدح اختصاصاً بأن الوصف في الأول أصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس وبأن المقصود الأصلي من الأول إظهار كمال المدح والممدوح والاستلذاذ بذكره وربما يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيهاً على أن الصفة المذكور أشرف من سائر صفاته ومن الثاني إظهار أن تلك الصفة أحق باستقلال المدح من باقي صفاته الكمالية إما مطلق أو بحسب ذلك المقام حقيقة أو ادعاء انتهى. ثم ذكر كونه مستأنفاً لعدم اتصاله حينئذٍ بما قبله لفظاً ومعنى وإن كان مرتبطاً به نوع ارتباط لكن نقل عنه قدس سره أنه لما كان الاستئناف أرجح لم يكن في الترجيح بين هذه الأقسام فائدة انتهى. ونظر المصنف إلى الاتصال بما قبله وعدم الاتصال.

قوله: (والإيمان في اللغة) لما بين حال الجملة بأنها إما موصولة أو مفصولة حاول

قوله: والإيمان في اللغة التصديق الخ ظاهر هذا الكلام أن الإيمان حقيقة لغوية في معنى التصديق لكن المفهوم من ظاهر كلام صاحب الكشاف أنه مجاز فيه حيث قال والإيمان افعال من الأمن يقال وامنينيه وأمنيته غيري ثم يقال أمنه إذا صدقه وحقيقة أمنه التكذيب والمخالفة قال القطب الإيمان من الأمن يقال أمنته ثم زيد عليه همزة آخرى فصار أأمن على وزن أفعل ثم لين الهمزة الثانية فصار أمن فالهمزة يحتمل وجهين أحدهما التعدية ولما كان أمن متعدياً إلى مفعول واحد فعدي بالهمزة إلى مفعول ثانٍ يقال أمننيه غيري أي جعلني غيري أمناً منه ثم نقل من هذا المعنى إلى معنى صدقه ثم قال فإن قلت هذا المعنى متعد إلى مفعول واحد وقد كان متعدياً إلى مفعولين أجاب بأن حقيقته أمنه التكذيب فالمفعول الثاني محذوف على التحقيق وفيه أيضاً إشارة إلى بيان علاقة النقل ثم قال فإن قلت هذا المعنى متعد بنفسه فما له تعدي بالباء ويقال أمن به أجاب بأنه ضمن فيه معنى الاعتراف قال إنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعماله كما في قوله تعالى: ﴿يقلب كفيه على ما أنفق﴾ [الكهف: ٤٢] ادخل فيه حرف على لما ضمنه معنى الندم وكما نقول أحمد إليك فلاناً أي انهى إليك حمد فلان والوجه الثاني أن الهمزة للصيرورة كاغد وأجرب فمعنى أمن صار ذا أمن وحينئذٍ يكون لازماً ثم نقل إلى معنى الوثوق وتعدى بالباء وقد حذفت فيما يحكى عن العرب لأن حذف الجار مع أن وأن قياس مطرد فقوله فحقيقته صرت ذا أمن إشارة إلى أنه موضوع لهذا المعنى أو لا ثم نقل إلى الوثوق كما أنه كان في الوجه الأول موضوعاً لمعنى جعلته آمناً منه ثم نقل إلى التصديق ولا خفاء في أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين لأن من آمنه التكذيب فقد صدقه ومن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمآنينة فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم والعمدة أن المستعمل في هذين المعنيين لا يلاحظ حقيقته ثم كلامه قال الشريف الجرجاني رحمه الله تعالى إلا من يتعدى إلى مفعول واحد يقول أمنته فإذا عدي بالهمزة يتعدى إلى مفعولين فيقول أمنته غيري ثم استعمل الإيمان في التصديق إما مجازاً لغوياً كما أشار إليه بقوله وحقيقته أي حقيقة أمن بمعنى صدق يعني أن الإيمان حقيقته في جعل الشخص أمناً ثم أطلق على التصديق لاستلزامه إياه فإنك إذا صدقته فقد أمنته التكذيب وأما

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

المصطلح عليه وهو كما قاله قدس سره أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كأحمد إليك فلاناً لاحظت مع الحمد معنى الإنهاء ودللت عليه بذكر متعلقه وصلته يعني إلى أي أحمده منهياً إليك حمدي إياه وفائدة التضمين إعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معاً أو تبعاً وأما نحو قولهم هيجني شوقاً متعد إلى مفعولين وإن كان متعدياً بإلى لتضمنه معنى ذكر مشدداً فداخل فيما قالوه فإن ذكر المنصوب الثاني من متعلقات الثاني فلا حاجة إلى ما قيل إن الأحسن أن يزيد قول أو حذف شيء من متعلقات الأول بعد قوله ويدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته ليشمل نحو هيجني شوقاً إلا أن يخص المتعلق بالحرف الجار لكنه بعيد واختلفوا في حقيقة التضمين فذهب بعضهم إلى أن المضمن مراد بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيداً فيه على أنه حال كقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هديكم﴾ [البقرة: ١٨٥] أي حامدين وتارة بعكس فيجعل المحذوف أصلاً

مع فعل آخر يناسبه وهو كثير في كلام العرب فالمعنى الذين يعترفون بالغيب مؤمنين لا الذين يؤمنون معترفين بالغيب لأن حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وأنه هو المقصود الأصلي ففائدة التضمين إعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان ثم إنهم اختلفوا في باب التضمين اختار بعضهم أن اللفظ المذكور مستعمل في معناه الحقيقي فقط ومعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيدا بأن يكون حالاً كما قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥] كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة يجعل الأمر بالعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما في قولهم هيجني شوقاً عدي هيج بنفسه إلى مفعولين مع أنه متعد إلى الثاني بكلمة إلى يقال هيجه إلى كذا وذلك لتضمينه معنى ذكر بالتشديد أو حالاً كما يدل عليه قول الزمخشري هنا أي يعترفون به فإنه لا بد ح من تقدير الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازاً لا تضميناً والحق أنه من باب الإضمار وتسميتهم تضميناً إنما هي لقوة مناسبة للمذكور بمعونة صلته فكأنه جعل في ضمنه ولذا قالوا إن جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه أقول ذكر أحد المعنيين بصريح لفظه والدلالة على المعنى الآخر بذكر متعلقه يدل على أن المصرح به أصل والآخر تبع إذ لولا أنه كذلك لكان المناسب العكس فما ذكر من أن صلة المتروك يدل على أنه المقصود أصالة مدفوع بأن ذكرها إنما يدل على كونه مراداً في الجملة إذ لولاه لم يكن مراداً أصلاً وفيه أن القائلين بالتضمين يجعلون الصلة متعلقة بالمذكور لا بالمتروك وذلك يدل على أن معنى اللفظ المتروك أولى بالاعتبار وذلك يؤيد أصالة المتروك دون الملفوظ ولكن هذا القول بدرجة في باب المجاز دون التضمين فجعله من قبيل التضمين محل نظر إلا أن يدعي ويتكلف بأن التضمين أحد أنواع المجاز وقرينة التجوز ح ذكر الصلة معه وتعليقها به لكن يشكل ح بيان وجه تسميته بالتضمين دون ما عداه من المجازاة وذهب بعضهم إلى أن كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريقة الكناية بناء على أن المراد المعنى الأصلي للفظ ويتوسل بفهمه إلى المعنى الآخر المقصود الحقيقي وضعفه الشريف الجرجاني رحمه الله بأن المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد إلى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه وأقول وجوب

والمذكور مفعولاً كما مر في أحمده إليك فلاناً أو حالاً كما في يؤمنون بالغيب أي يعترفون مؤمنين به كذا نقل عنه قدس سره لكن الأولى يعترفون مصدقين به ثم الأحسن أن يجعل المذكور أصلاً هنا والمحذوف حالاً أي يصدقون معترفين به لأن يكون إشارة إلى أن التصديق أصل في الإيمان والإقرار إما شرط أو ركن يحتمل السقوط وأيضاً جعل الجملة مفعولاً لما لا يعمل في الجمل مخالف لما صرح به أئمة العربية وتأويله بالمصدر كما أشير إليه بقوله حمدي إياه وإن صح مثل تسمع بالمعيدي الخ لكنه بلا سابك كان المصدرية قليل نادر ثم قيل إن الأول أرجح لأن المضمن أحق أن يجعل قيداً ورجح الثاني بأن ذكر صلة المتروك وحذف صلة المذكور يدل على أن المضمن مقصود أصلي فلا يليق به أن يجعل قيداً ورد بأن ذكرها إنما يدل على كونه مراداً في الجملة إذ لولاه لم يكن مراداً أصلاً

القصد في التضمين لا يخرجه عن كونه من الكناية غايته إن الكناية قد لا يقصد فيها ثبوت المعنى الأصلي وقد يقصد فيها ذلك جوازاً أو وجوباً فجواز إرادة المعنى الأصلي ووجوبها خارجان عن حقيقة الكناية وذكر جواز الإرادة في تعريفها إنما هو لبيان أن الكناية من حيث إنها كناية لا تنافي جواز إرادة المعنى الأصلي لا أن جواز الإرادة داخل في حقيقتها ألا يرى أن جوازاً إرادة أصل المعنى قد تمنع في بعض صور الكناية كمن لا يقال لمن لا بد له أنه مبسوط اليد كناية عن جوده وكما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فإن صاحب الكشاف جعله من باب الكناية كما في قولهم مثلك لا يبخل فظهر مما ذكرنا أنه لا يجب في كل كناية أن يصح إرادة أصل المعنى فكما لم يعتبر جواز إرادته فيها لم يعتبر وجوب الإرادة بالطريق الأولى ثم قال الشريف الجرجاني والأصل أن يقال اللغة مستعمل في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ ويقدر لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الإضمار بل من قبيل الحقيقة التي بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة أقول تلخيص كلامه هذا أن المعنى الأصلي في التضمين مقصود إصالة وفي ضمنه إرادة المعنى الآخر المناسب له تبعاً وذلك المعنى مقصود أيضاً والمقصود الأصلي في الكناية المعنى الآخر الكنائي فالقصد إلى المعنى الأصلي لأنه وسيلة إلى المقصود لا لأنه مقصود أصلي أقول قوله اللفظ مستعمل في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة ليس كما ينبغي لأن الصلة لكونها متعلقة باللفظ المذكور يمنعه أن يستعمل في معناه الأصلي وأيضاً تعلق الصلة به يبطل قوله لكن قصد بتبعيته معنى آخر من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ لأن ذكر الصلة معه وتعليقها به دليل استعماله في ذلك المعنى الآخر وأيضاً ذلك يخالف ما ذهب إليه صاحب الكشاف في تفسير يؤمنون بالغيب حيث قال أي يعترفون به على أن ذكر اللفظ وإرادة المعنى الأصلي أصالة وقصد المعنى الآخر المناسب له تبعاً بحيث يكون المعنيان كلاهما مقصودين معاً غير معهود في الاستعمال والاستشهاد بصور التضمين مصادرة والمعنيان في صور الإيهام والتعريض والكناية المطلقة على عكس ذلك لأن المعنى الآخر فيها مقصود أصلي والمعنى الأصلي مقصود بالتبع إذ القصد إليه إنما هو ليتوسل به إلى المقصود فلو قيل تعليق الصلة بالمذكور وتفسير يؤمنون بيعترفون إنما هو باعتبار إرادة المعنى الآخر الضمني لا باعتبار المعنى الأصلي قلنا ذلك عدول عن الظاهر المكشوف إلى الخفي المستبعد لأجل تصحيح تسميتهم بالتضمين فإن معنى التضمين جعل معنى

والأولى أن يقال إن وجدت القرينة على أن المراد بالأصالة هو المضمن لكونه موقوفاً عليه للمضمن فيه أو أصلاً له مثلاً فالمضمن جعل أصلاً والمضمن فيه قيداً ولو كان عكس ذلك فالمضمن فيه جعل أصلاً والمضمن قيداً وهذا هو اللائق بالاعتبار لا مجال للنزاع لأولي الأبصار وما ذكروه أمر لفظي لا يعبأ به وذهب بعضهم إلى أن كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف إذ ح يلزم أن يراد بلفظ واحد في إطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معاً لذاتهما وهو غير صحيح كما صرح به في التلويح ومختار السيد قدس سره أن اللفظ مستعمل في معناه الأصلي قصداً وأصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما يرد على الكناية ومن غير أن يقدر له فيه لفظ آخر انتهى. وهذا بناء على أن اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره استدلالاً بمستتبعات التراكيب كإنكار المخاطب الحكم أو تردده فإن قولنا إن زيداً قائم يدل عليه مع أن الكلام بالنظر إليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذا الحال فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فإن القياس

فعل في ضمن فعل آخر والفعلان مقصوان معاً أصالة لأن المقصود فيه إعطاء مجموع المعنيين كما ذكر لكن قصد معنى الفعل الآخر تابع لقصد معنى الفعل الأول فإرادة معنى ذلك الفعل الآخر من اللفظ ليست بطريق الإضمار لأن الصلة متعلقة بالمذكور ولا بطريق الحقيقة لأن اللفظ ليس بموضوع لذلك المعنى حقيقة ولا بطريق المجاز لأن المعنى الأصلي في التضمين مراد ولا كذلك بالمجاز ولا بطريق الكناية لأن أصل المعنى غير مقصود أصالة في الكناية وفي التضمين مقصود فلما اشتبه الحال في أنه من أي نحو من أنحاء استعمال اللفظ حارت عقول الألباء فيه قال صاحب الكشاف في سورة الكهف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تعد عيناك عنهم﴾ [الكهف: ٢٨] وإنما عدى عدا بعن لتضمين عدا معنى نبا وعلا في قولك نبت عنه عينه وعلت عنه عينه إذا اقتحمته ولم تعلق به ثم قال فإن قلت أي غرض في هذا التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك ولا تعل عيناك عنهم قلت الغرض فيه اعطاء مجموع المعنيين وذلك أقوى من إعطاء معنى فذا إلا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك ولا تقتحم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم ونحوه قوله: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ [النساء: ٢] أي ولا تضموها إليها آكلين لها را قول كلامه هذا يدل على أن مجموع المعنيين مراد من اللفظ أصالة لأن المعنى الآخر تبع في القصد كما قيل قال صاحب الكشف فمعنى آمن به أقر به مصدقاً والقاعدة في التضمين أن يراد الفعلان معاً قصداً وتبعاً لأن أحدهما مذكور لفظاً والآخر مذكور معنى بذكر صلته ثم قال الزمخشري تعترفون به وقدرنا أقر به مؤمناً لا آمن معترفاً به لوجهين أحدهما أن حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وأنه المقصود بالأصالة الثاني أن المتروك إذا جعل أصلاً كان الاكتفاء بذكر متعلقه عن متعلق المذكور منقاساً وإن جعل تبعاً فبالعكس لتعينه بالمضمن وهو كناية على هذا وجاز أن يقال مجاز على إرادة الاعتراف المخصوص لأنهما مرادان على السواء فينقض الأصل المعلوم من منافاته لإرادة الحقيقة هذا والإضمار أيضاً وجه سديد لكن الأنسب على ذلك التقدير أن يقدر آمن معترفاً به فيفوت ما ذكر من الفائدة وقد ارتكبه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥] ومواضع أخر ستمر عليها إن شاء الله تعالى فدل على جواز الوجهين ورجحان ما أوثر ههنا في الأغلب والله أعلم.

عليها سخيف جداً فإنها منفهمة بإشارات التراكيب والكلام في دلالة الكلام على المعاني المقصودة من اللفظ وذا لا يكون إلا بإحدى الطرق الثلاثة كما حققه المحقق التفتازاني في بحث الكناية في شرح التلخيص فالأولى هو الوجه الأول وما أورد عليه من أنه حينئذٍ هو الحذف فلا معنى لتسميته بالتضمين فمدفوع بأنه لا بعد في أن يسمى قسم من الحذف شائع في كلام العرب بحيث قال ابن جني لو جمع تضمينات كلام العرب لصارت مجلدات باسم خاص وأما تسميته بخصوص اسم التضمين فلأن المحذوف اعتبر في ضمنه والاطراد في وجه التسمية ليس بشرط فلا إشكال أصلاً[1] والاعتراض بأنه لا يوجد في الكلام آمنت الله أو الرسول بل الباء لازمة وقد ذكره الشيخ الرضي أنه إذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف جوابه أن اللزوم إنما نشاء من نقله شرعاً إلى هذا المعنى وأما في أصل معناه فلا لزوم ألا يرى يقال أمنته وآمنته غيري ثم يقال آمنه إذا صدقه كما في الكشاف.

قوله: (وقد يطلق بمعنى الوثوق) قيل إنه مجاز كما اختاره السعد والسيد وهو الراجح مما ذكرنا من أن الاشتراك خلاف الأصل وما في الأساس في بيان الحقيقة وما أؤمن بشيء مما يقول أي ما أصدق وما أثق وما أؤمن أن صحابه بقوله نادى السفر أي ما أثق أن أظفر أرافقه يشعر بكونه حقيقة وأما كلمة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال فالأول أحسن لكثرة استعماله كما أشار إليه المص بتأخيره وكلمة قد وبالجملة فالإيمان في أصل اللغة بمعنى جعل الشيء أميناً ثم نقل في عرف اللغة تارة إلى التصديق وتارة إلى الوثوق للمناسبتين المذكورتين بقوله كأن المصدق الخ في الأول من حيث إن الواثق في الثاني الخ هذا إذا قيل إنه حقيقة لغوية فيهما وإلا فالإيمان مجاز فيهما للعلاقة المذكورة.

قوله: (من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا آمن منه ومنه ما آمنت أن أجد صحابة) فالهمزة حينئذٍ للصيرورة لا للتعدية وإن آمن لازم ويعدى بالباء فحينئذٍ لا يحتاج إلى التضمين لكونه مستعملاً بالباء وفيه إشارة إلى أن رعاية أصل المادة في هذا الفرع أيضاً على ما هو قاعدة اللغة من كون أصل المادة معتبراً في جميع اللغات المأخوذة منه وإن كان على أنحاء شتى.

قوله: (ومنه) أي من الإيمان بمعنى الوثوق **(ما آمنت)** بمد الهمزة أي ما وثقت **(أن**

قوله: ومنه ما آمنت أن أجد صحابة حكى أبو زيد عن المعرب ما آمنت أن أجد صحابة أي ما وثقت به يقول هذا الكلام من نوى سفراً ثم تأخر عنه لهذا العذر أي ما اثق أن اظفر بمن أرافقه في الطريق فعلى هذا يكون الوجه من قبيل المجاز لما قال صاحب الكشاف بعد نقل حكاية أبي زيد عن العرب فحقيقة صرت ذا آمن به أي ذا سكون وطمأنينة قال الأنباري أبو زيد المذكور هو سعد بن أوس البصري وكان سيبويه إذا قال سمعت الثقة أراد به أبا زيد هذا فمعنى ما آمنت أن أجد صحابة ما صرت ذا سكون منه وطمأنينة فإن الذي آمن وجد من نفسه سكوناً وطمأنينة كما أن من خاف من شيء يجد في نفسه قلقاً واضطراباً منه وفي الأساس ما آمن بشيء أي ما أصدق وما اثق.

---

(١) وعلى ما اختاره قدس سره ما لعامل في متعلق الفعل المحذوف على ما اعتبره البعض وأيضاً ما معنى قولهم إن المتعلق الأجنبي من المذكور بدل على المحذوف مع أن المتعلق لا يكون إلا للفظ.

أجد صحابة) بأن أجد رفقاء فالكلام على الحذف والإيصال فالصحابة بالمعنى اللغوي أي الرفقاء والصحابة بالكسر والفتح مصدر صحب كسمع ويستعملان بمعنى الأصحاب إطلاقاً للمصدر على المشتق وهذا كلام يقوله من نوى السفر ثم تأخر عنه بهذا العذر.

قوله: (وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب) أي هنا وإن كان الأول أحسن لما ذكرنا من أنه كثير الاستعمال فالمعنى على الأول يعترفون به مصدقين أو يصدقون معترفين به أو يثقون به أي بأنه حق واجب الاعتقاد به فالوجه الأول هو التصديق والتعدية بالباء بتضمين معنى الاعتراف والوجه الثاني المعنى الوثوق والتعدية بالباء أصالة وفيه إشارة إلى أن إبقاء التصديق هنا على اللغة صحيح لإمكانه لكن الكلام في الرجحان وبعضهم لوح إلى رجحان اللغوي حسبما أمكن لقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [الزخرف: ٣] لكن الراجح المعنى الشرعي حتى صرح صاحب المرآة بأن المعنى اللغوي مهجور حسبما أمكن المعنى الشرعي.

قوله: (وأما في الشرع) معطوف على قوله في اللغة وعديله إذ المعنى إما في اللغة كذا وإما في الشرع أو استئناف كأنه قيل قد علم المعنى اللغوي ما معناه الشرعي فلا يكون عطفاً وجه التأخير لأنه منقول من اللغوي فيتوقف على معرفته والقول بأن تصدير كلمة إما إشارة إلى أن المقصود هو معرفة الإيمان الشرعي وبيان اللغوي إنما يحتاج إليه ليعرف المناسبة بينهما لا يعرف له وجه إذ إفادة كلمة أما لهذا المعنى مما لم يعهد أصلاً فالمعنى الشرعي اختلف فيه أهل القبلة على عشرة أقوال أصحابها فرق أربع كما فصله الإمام وستجيء الإشارة إليه أيضاً.

قوله: (فالتصديق بما علم) فهو من قبيل نقل العام إلى الخاص إذ اللغوي مطلق التصديق وفي الشرع التصديق بأمور مخصوصة هذا إذا كان الإيمان الشرعي التصديق المذكور وحده وأما إذا كان التصديق والإقرار معاً فالنقل من قبيل نقل العام إلى ما هو الخاص جزء منه وهذا غير متعارف أو من قبيل نقل الدال على الحقيقي إلى المجاز وهذا شائع ذائع والمراد بما علم **(بالضرورة)** ما علم بلا نظر واستدلال **(إنه من دين محمد عليه السلام)** كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار إلى النظر سواء كان الحكم في نفسه ضرورياً أو نظرياً ويرد عليه أنه إن أريد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلاً فلا يتناول الإيمان الإجمالي وهو معتبر بالاتفاق فيما يلاحظ إجمالاً وإن لم يعتبر فيما لوحظ تفصيلاً وإن أريد التصديق بما علم بالضرورة إجمالاً فلا يعتبر فيه كونه معلوماً بالضرورة بل التصديق بجميع

قوله: وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب أي بالنظر إلى أصل المعنى اللغوي وأما بالنظر إلى اصطلاح الشرع فالحمل على التصديق ارجح لما أن الإيمان المعتبر شرعاً نفس التصديق أو التصديق داخل فيه وهو أعظم أركانه.

ما جاء به واجب إجمالاً سواء علم ضرورة أو لا فالأولى ما وقع في بعض الكتب من أنه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ويمكن أن يتكلف بأن يقال يكفي في الإيمان الإجمالي التصديق بجميع ما علم بالضرورة من الدين إجمالاً كما أشير إليه في المواقف حيث قال التصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً أو يقال من ضرورات الدين أن جميع ما جاء به النبي حق فالتصديق به تصديق بما علم بالضرورة أنه من دين الرسول عليه السلام فالإيمان الإجمالي داخل في التفصيل من وجه كما قاله بعض الأفاضل وحاصله أن من صدق إجمالاً جميع ما علم بالضرورة أنه من الدين صدق أن جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق فإن هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليتأمل قيل ويلزم على هذا أن لا يكون إنكار الحكم القطعي الغير المشتهر كفراً ثم أجاب بأن المراد ما علم باليقين فخرج ما علم بالظن فإنه لا يجب التصديق به فيراد بالخواص المجتهدون وبالعوام ما عداهم من العلماء انتهى. فحينئذٍ يلزم أن يكون إنكار الحكم القطعي الغير المشتهر كفراً لاشتهاره بين الخواص والعوام من العلماء الأعلام فلا اعتداد بعدم اشتهاره فيما بين العوام الهوام من جهلاء الأنام ولا يخفى أن فيه حرجاً عظيماً وهو مدفوع بالنص **(كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء)**.

قوله: (أو مجموع ثلاثة أمور) عطف على التصديق في قوله فالتصديق فالنقل حينئذٍ من التصديق اللغوي إلى هذه الأمور يوجه بما ذكرناه آنفاً **(اعتقاد الحق)** اعتقاد ما علم بالضرورة إنه من الدين والاعتقاد افتعال من العقد أي عقد القلب وهو الجزم أو الظن الغالب لأنه عام ولهذا يقيد في بيان اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر أن المراد الجزم كما أن المراد من التصديق الجزم واليقين إذ كون الظن الغالب معتبراً في باب الإيمان مختلف فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطور احتمال النقيض صرح به السعدي في سورة الحاقة في قوله تعالى: ﴿إني ظننت أني ملاق حسابيه﴾ [الحاقة: ٢٠] وعند المص لا يعتبر أصلاً[1].

قوله: (والإقرار به) بالحق تفصيلاً أو إجمالاً والتلفظ بكلمة الشهادة إقرار معتبر شرعاً لكنه إجمال **(والعمل بمقتضاه)** أي بالحق فإذا كان الحق عملياً ولم يقيده لظهوره ولو قيل الضمير في بمقتضاه راجع إلى اعتقاد الحق لاستغنى عن هذا العذر ويؤيده لفظ مقتضاه وإن لزم التفكيك فلا ضير فيه لعدم الالتباس **(عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج)** لكن

---

(١) فإن قلت ما المراد من التصديق بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال فإن أريد التصديق بجميع ذلك لزم أن من صدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى ولم يصدق بغير ذلك لأنه لم يبلغه لأنه في دار الكفر أو لقرب عهده بالإسلام لا يكون مؤمناً وهو مؤمن بالإجماع وإنما الخلاف في الإيمان المجمل وهو أن يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته وقبلت جميع أحكامه وإن أريد به التصديق في الجملة ولو ببعضه كالتوحيد فهو غير كافٍ بالإجماع قلت قد أورد بعض الفضلاء وأجاب عنه بأن المراد التصديق بجميع ذلك بشرط بلوغ الخبر إليه وعلم من كونه من ضروريات الدين وفيه بحث فتدبر كذا قيل.

كون العمل جزءاً من الإيمان مثل كون اليد جزءاً من الإنسان حيث لا يلزم من انتفائه انتفاء المركب فكما لا ينتفي الإنسان بانتفاء اليد بل ينقص كذلك لا ينتفي الإيمان بانتفاء العمل هذا عند جمهور المحدثين وحاصله أنه جزء من كماله وكذا من قال إن الإقرار ركن من الإيمان يريد هذا المعنى ولذا قيل إنه ركن يحتمل السقوط وأما عند المعتزلة والخوارج فالأعمال جزء أصلي كالتصديق ينتفي الإيمان نفسه بانتفائها وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العمل جزءاً من الإيمان منقول عن الأئمة الشافعية بهذا التأويل ولما كان العمل جزءاً سواء كانت من أصله أو من كماله قال عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فجمع بينهم لظهور القرينة على المراد ولما كانت القرينة واضحة لا يتوجه عليه الإيراد فلفظ الإيمان حقيقة عندهم في التصديق وحده أو فيه مع الإقرار وأما الإطلاق على مجموعهما فمجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج إذ المركب من الداخل والخارج خارج فمن قال فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والأعمال فإطلاقه على التصديق فقط أو على مجموع التصديق والأعمال حقيقي فمختل كلامه من وجه وتنظيره بالشجرة حيث قال كما أن المعتبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط ومجموع الساق والأوراق والشعب ولا يتطرق إليها الانعدام ما بقي الساق ضعيف جداً.

قوله: (فمن أخل بالاعتقاد) تفريع لمجموع البيان يقال أخل إذا افتقر لأنه صار ذا خلة أي احتياج وفقر على أن همزته للصيرورة وأخل بالشيء إذا ترك أو قصر فيه وهو المراد هنا عبر به ليعم الشك والوهم واعتقاد خلاف الحق **(وحده)** أي أقر واعمل أو أقر فقط **(فهو منافق)** وأما المخل بالاعتقاد والعمل أيضاً فهو كافر عند الخوارج وخارج عن الإيمان عند المعتزلة وليس بمنافق اتفاقاً بل منافق عند أهل السنة والمقصود بيان كونه منافقاً اتفاقاً وهو مختص بمن أخل بالاعتقاد ولذا قيده بقوله وحده والمنافق من يظهر الإيمان ويبطن الكفر فهو كافر لكن ذكره في مقابله لأنه مرد الكفر وخلط به استهزاء ولذا صار قسماً آخر يباين الكافر وهو أخبث الكفرة كما سيجيء التوضيح من المصنف **(ومن**

قوله: فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق أي من أخل بالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ وأتى بالشهادتين وعمل منافق مخف كفره ومظهر ما دل على التصديق ومن أخل بالإقرار وحده أو ما يقوم مقامه كالإشارة من الأخرس ولكن وجد في قلبه التصديق وفي ظاهره الأعمال الصالحة فهو كافر ظاهراً ومؤمن فيما بينه وبين الله عند بعضهم وكافر عند آخرين ففي قوله على الإطلاق فكافر نظر فإن من عرف الله بالدليل ولم يجد في الوقت ما يتلفظ بالشهادة هل يحكم بإيمانه وكذا لو وجد من الوقت ما أمكنه التلفظ به روي عن الإمام الغزالي رحمه الله نعم والامتناع من النطق الواجب يجري مجرى المعاصي التي تؤتى مع الإيمان ومن أخل بالعمل وحده دون التصديق والإقرار فهو فاسق وفاقاً ويفهم من قوله هذا أن المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين أيضاً وهذا ينافي ما قالوا إن الإيمان مجموع أمور ثلاثة فإن سلب أحد أجزاء الشيء يستلزم سلبه.

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

قوله: (والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب) لما بين المذاهب حاول إثبات ما هو الصواب المختار لدى الأخبار ولم يتعرض لكون الإيمان مجموع التصديق والإقرار لما سيجيء التنبيه عليه وترجيحه على غيره أي مما يدل على أن الإيمان وضع في الشرع للتصديق وحده لا لمجموع ثلاثة بل لمجموع الأمرين التصديق والإقرار أنه تعالى أضاف الإيمان أي نسبه وأسنده إلى القلب فالإضافة لغوي وهي في الإصل الإمالة وقد تطلق على تعلق خاص مثل كونه صفة وملابساً له ملابسة تامة لا لأدنى ملابسة فإنه تعالى جعل القلب ظرفاً للإيمان ولو مجازاً تارة وأسند الإيمان إليه ولو سلباً تارة أخرى فتكون بينهما ملابسة تامة فيكون الإيمان من أحواله.

قوله: (فقال) تفصيل لما أجمله **(أولئك)** أي الذي لم يوادوا أعداء الله **(كتب في قلوبهم الإيمان)** أي أثبته فيها وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الإيمان فإن جزء الثابت في القلب يكون ثابتاً فيه وأعمال الجوارح لا تثبت فيه كذا قاله المص والمناقشة بأنه يجوز أن يكون كتابة الإيمان كناية عن لزوم قلوبهم التوجه بالإيمان الذي هو عبارة عن مجموع الثلاثة أو الأمرين مدفوعة بأن القرينة الصارفة عن ظاهره منتفية والاحتمال الناشيء لا عن دليل بل عن وهم لا يعبأ به **(وقلبه مطمئن بالإيمان)** لم تتغير عقيدته قال المص وفيه دليل على أن الإيمان هو التصديق بالقلب والاشكال بأن الاطمئنان بالقلب لا يجب أن يكون بالتصديق لأنه قد يطمئن القلب والمآل فلم لم يجز اطمئنان القلب بالإقرار والعمل الصالح سخيف جداً مبني على الذهول عما قبل الكلام إذ مآله أن من تلفظ بكلمة الكفر وترك الإقرار لا يضره حال الإكراه وحال كون قلبه ثابتاً على عقيدته لم يتغير عن حاله **(ولم تؤمن قلوبهم)** أي المنافقين وجه الاستدلال مع أنه نفي إذ النفي فرع الإثبات فإذا أثبت الإيمان للقلوب كما في موضع دل على المطلوب فكذا النفي **(ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)** الخطاب للمنافقين حال من ضمير قولوا أي ولكن قولوا أسلمنا ولم تواطيء قلوبكم ألسنتكم بعد والكلام فيه مثل ما قبله ومعنى عدم دخوله فيها ما ذكره المص من عدم التواطؤ والتوافق فلا يقال إن اتصاف الذات بالوصف لا يعبر عنه بدخول الوصف فيه فلا يقال في بيان اتصاف الذات بالحمرة إنه دخل فيه الحمرة.

قوله: (وعطف عليه العمل الصالح) قال في سورة البقرة الأصل أن الشيء لا يعطف على نفسه وعلى ما هو داخل فيه انتهى. فلا يعدل عن هذا الأصل ما لم يتحقق صارف عنه

قوله: والذي يدل على أنه التصديق وحده أي والدليل الدال على أن الإيمان مجرد التصديق القلبي بلا مقارنة القول والعمل أن الله تعالى أضاف الإيمان في كتابه الكريم إلى القلب وعطف عليه العمل الصالح ولو كان العمل داخلاً في الإيمان لما احتيج إلى إعادة ذكره وقرنه بالمعاصي وقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [الحجرات: ٩] الآية فأثبت الإيمان مع وجود القتال وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة: ١٧٨] فإنه اثبت القتل مع الإيمان إذ لا قصاص حيث لا قتل وقال: ﴿الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] الآية فإنها تفيد اجتماع الإيمان مع الظلم وإلا لم يكن لنفي الظلم فائدة.

وأيضاً لا يكون من قبيل ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ أما أولاً فلأنه عطف الخاص على العام وهنا ليس كذلك بل هو كل وجزء وأما ثانياً فلأن النكتة المذكورة في مثل هذه الآية منتفية ههنا وأما تخصيص العمل بالنوافل فغريب إذ ترتب الثواب ورفع الحجاب على الفرائض والواجبات غاية الأمر أنه بالنوافل مع الواجبات يضاعف الأجر في دار الثواب والنجاة عن العقاب (**في مواضع لا تحصى**) وفيه مبالغة جداً إذ الكثرة يعبر عنها بعدم الإحصاء قوله (**وعطف**) يفيد عدم ركنية العمل فقط ولا يفيد عدم ركنية الإقرار فلا يتم التقريب ومن هذا آخره إلا أن يقال لا قائل بالفصل والدليل مسوق لعدم كونه عبارة عن مجموع أمور ثلاثة فإذا بطلت ركنية العمل بطلت ركنية الإقرار وفيه بحث.

قوله: (وقرنه بالمعاصي) عطف على عطف وشروع ببيان عدم الضرر بارتكاب المعاصي وإن العمل أي ترك المنكرات ليس جزءاً من الإيمان وقد عرفت أن الترك بمعنى كف النفس من قبيل فعل الواجب كما نقلنا عن التلويح فالعمل في قوله والعمل بمقتضاه شامل للتروك بهذا المعنى كشموله على فعل الفرائض والواجبات الوجودية (**فقال تعالى ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾** [الحجرات: ٩]) تقاتلوا والجمع باعتبار المعنى فإن كل طائفة جمع وجه الدلالة أنه تعالى أثبت لهم الإيمان مع الاقتتال المنهي عنه بالنظر إلى أحد الفريقين فإن تعلق الحكم بشيء موصوف بصفة يدل على حصول تلك الصفة حال التعلق نص عليه سيبويه كذا قيل فلو كان ترك المعاصي بمعنى كف النفس عنها جزءاً من الإيمان لما ثبت لهم الإيمان لانتفائه بانتفاء جزئه (**﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾** [البقرة: ١٧٨]) الفاء للسببية كهي في قوله تعالى: ﴿لمتنني فيه﴾ [يوسف: ٣٢] الآية والقتلى جمع قتيل والإتيان بصيغة الجمع للاهتمام في المنع عن التعدي فإنه إذا كان ممنوعاً في قتيل جماعة فالمنع عنه في قتيل واحد بطريق الأولى فأثبت فيها الإيمان مع القتل الموجب للقصاص وهو القتل عمداً الذي هو أكبر الكبائر بعد الإشراك يرد عليه أن إثبات الإيمان في مثل هاتين الآيتين لم لا يجوز باعتبار ما كان فتأمل (**﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾** [الأنعام: ٨٢]) أي بمعصية غير الكفر وهو وإن كان قول البعض ومرجوحاً عند المص إذ المختار عنده الشرك فلا يناسب إيراده هنا لكنه اختار هنا وجه الدلالة أن اللبس يقتضي استتار الملبوس بالملبوس به فتفيد اجتماع الإيمان مع المناهي وفي بيانه هذا يؤيد ما ذكرنا أن المنقول عن الشافعي وهو كون العمل جزءاً من الإيمان مؤول بأنه جزء من كماله ولا ننكره فالنزاع لفظي ثم قيل إن كل واحد من هذه الأدلة وإن كان محلاً للمناقشة لكن بالمجموع يحصل الطمأنينة انتهى. ولعل لهذا أورد الآيات المتعددة ولم يكتف بالآية الواحدة لكن ظم الظن إلى الظن لا يفيد القطع فالأولى ما ذكرنا من أن الاحتمال لا عن دليل لا يعتد به.

قوله: (مع ما فيه من قلة التغيير) إشارة إلى الدليل العقلي بعد بيانه الدليل النقلي

قوله: مع ما فيه من قلة التغيير في محل النصب حال من فاعل يدل في قوله والذين يدل

وجعله أصلاً بإدخال مع **(لأنه أقرب إلى الأصل)** إذ أصله وهو المعنى اللغوي التصديق المطلق فإذا كان المعنى الشرعي التصديق الخاص يكون التفاوت بينهما قليلاً وهو المتعارف في المنقولات وأما في قولهم فمع ذلك زيادة الإقرار والعمل وفي بعض النسخ وأنه أقرب إلى الأصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد وأما في النسخة الأولى فتعليل لما قبله والقول بأنه سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكر راجع إلى أن المكلف الروح فقط والبدن آلة لها ومركب أو البدن أو مجموعهما فإن قلنا بالأول فهو التصديق وإن قلنا بغيره فهو يعتبر عمل اللسان والجوارح ضعيف أما أولاً فلأن مقتضى ما ذكره لو سلم صح اعتبار عمل اللسان دون عمل الجوارح كما حقق في التوضيح والتلويح وأما ثانياً فلأن كون المكلف مجموع البدن والروح هو المختار وأما ثالثاً فلأن هذا الاختلاف راجع إلى أن الأعمال ركن من الإيمان وأن المخل بها يخرج متمسكين بظواهر الآيات والأحاديث وعند أهل الحق أن الإيمان هو التصديق فقط أو الإقرار معه وأجابوا عن شبهاتهم كما في فصل في علم الكلام.

قوله: (وهو متعين الإرادة في الآية) الظاهر أن هذه جملة حالية كما أن قوله مع ما فيه كذلك والمعنى أنه يدل على أن الإيمان مجرد التصديق ما ذكرنا مقروناً بما فيه الخ.

على أنه مجرد التصديق ما ذكر مقروناً مع ما في التصديق من قلة التغيير فإن الإيمان المعبر عند القائلين بأنه التصديق وحده هو التصديق الجازم المطابق للواقع وهو فلما يقبل التغير بتشكك المشكك بخلاف القول والعمل فإنهما ينعدمان كثيراً بعد وجودهما وقلة طريان العدم للتصديق يدل على أنه أصل بالنسبة إلى القول والعمل فهذا أيضاً مما يدل على أن الإيمان هو التصديق فقط.

قوله: وإنه أقرب عطف على قوله إنه سبحانه قال حجة الإسلام روح الله روحه في الأحياء وللإسلام والإيمان حكمان أخروي ودنيوي أما الأخروي فهو الإخراج من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا فمن قائل يقول إنه مجرد العقد ومن قائل إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة الدرجة الثانية أن يوجد اثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الأعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الإيمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الفاسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلد في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال والجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب المكي رحمه الله العمل من الإيمان ولا يتم دونه وادعى الإجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] إذ هذا يدل على أن العمل وراء الإيمان لا من نفس الإيمان وإلا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب أنه ادعى الإجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله ﷺ لا يكفر أحد إلا بجحوده لما أقر به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر والقائل هذا قائل بعين مذهب المعتزلة إذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقي حياً حتى لو دخل وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم

والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهو متعين الإرادة من المعاني الشرعية فلا ينافي قوله فيما سبق وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب فمعنى.

قوله: (إذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقاً) أي لا المجموع فلذا قالوا إن النزاع في لفظ الإيمان إذا لم يكن موصولاً بالباء كما في النصوص السابقة كذا قالوا وحينئذٍ يرد عليه أنه لا وجه لإيراد صورة الوفاق في بيان الاستدلال على أن الإيمان هو التصديق وحده ثم إن كلام المص بناء على الوجه الراجح وهو كون الباء للصلة وهذا كاف في مرامه فلا ينافيه ما سيأتي من جواز كونها للمصاحبة أو للآلة وأن مراده بالتصديق المعنى الشرعي فإن ضمير هو في قوله وهو متعين نقل عن الإمام أنه قال أجمعنا على أن الإيمان المعدى بالباء يجري على طريقة أهل اللغة أما إذا ذكر غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول عن المسمى اللغوي وهو التصديق إلى معنى آخر وهذا مخالف لما تقرر من أنه إذا وقع في القرآن لفظ يصح حمله على المعنى اللغوي والشرعي يتعين حمله على المعنى الشرعي كما نقلناه سابقاً عن المرآة ولو قيل إن المعدى بالباء على المعنى اللغوي قبل ذكر معموله وبعد ذكره يكون بالمعنى الشرعي إذ مطلق التصديق يتحقق حينئذٍ في ضمن المقيد الشرعي لا غير فح يرتفع النزاع وإلا فإرادة المعنى الشرعي أولاً يحتاج إلى التجريد أو التأكيد وإرادة المعنى اللغوي مطلقاً أو محققاً في ضمن المقيد الغير الشرعي مما لا مجال فيه.

مات فهل يخلد في النار فإن قال نعم فهو مراد المعتزلة وإن قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يستدم على شيء من الأعمال الشرعية فما ضبط تلك المدة وما عدد الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان ويشتغل بالأعمال مات فهل نقول مات مؤمناً بينه وبين الله وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الإيمان يقول هذا مات قبل الإيمان وهو فاسد إذ قال ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وهذا قلبه طافح بالإيمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل للإيمان إلا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر كما سبق الدرجة الخامسة أن يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم بوجوبهما ولكنه لم ينطق بهما فيحتمل أن يجعل امتناعه من النطق كامتناعه من الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار والإيمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الإيمان فلا بد وأن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الأظهر إذ لا مستند الاتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن له ليس كلمة الشهادة اخباراً عن القلب بل هو إنشاء عقد وابتداء شهادة والتزام والأول أظهر وقد غلا في هذا انتظار طائفة المرجئة فقالوا هذا لا يدخل النار أصلاً وقالوا إن المؤمن وإن عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا إله

قوله: (ثم اختلفوا في أن مجرد التصديق) لما أثبت أن الإيمان هو التصديق وحده حاول بيان اختلاف القائلين بأنه هو التصديق إذ بيان الاختلاف موقوف على الأول ولهذا أورد هذا بثم الدالة على التراخي **(بالقلب)** وتركه أولى **(هل هو كاف)** في كونه مؤمناً عند الله تعالى **(لأنه المقصود)** من التكليف[1] وأما الإقرار فإنما هو لإجراء الأحكام الدنيوية

إلا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الأغرة من الكفار وأنه مخلد في النار ولا نشك أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالأئمة والولاة من المسلمين لأن قلبه لا يطلع عليه ثم قال رحمه الله فإن قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة قالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله تعالى: ﴿فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً﴾ [الجن: ١٣] ولقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هو الصديقون﴾ [الحديد: ١٩] وقوله تعالى: ﴿كلما ألقى فيها فوج﴾ [الملك: ٨] وقوله كلما ألقى عام فينبغي أن يكون كل فوج ألقي فيها مكذباً ولقوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾ [الليل: ١٥] وهذا حصر وإثبات ونفي ولقوله: ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذٍ آمنون﴾ [النمل: ٨٩] والإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى: ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٤٨] وقال الله تعالى: ﴿أنا لا نضيع أجراً من أحسن عملاً﴾ [الكهف: ٣٠] ولا حجة لهم في ذلك حيث ذكر الإيمان بهذه الآيات أريد به الإيمان مع العمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» فكيف يخرج إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] والاستثناء بالمشئية يدل على الانقسام وقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن: ٢٣] وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله إلا أن الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى: ﴿ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار﴾ [النمل: ٩٠] فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لأن الأخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون بل قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم: ٧١] كالصريح في أن ذلك لا بد منه للكل إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى﴾ [الليل: ١٥] أراد به من جماعة مخصوصين إذا أراد بالأشقى شخصاً معيناً أيضاً وقوله: ﴿كلما ألقى فيها فوج﴾ [الملك: ٨] أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للأشعري وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الألفاظ يتوقف فيها إلى أن ترد قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى: ﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾ [طه: ٨٢] وقوله تعالى: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا

---

(١) وذلك لأن للإيمان وجوداً عينياً يترتب عليه آثاره وهو الحاصل للقلب بحسب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق ووجوداً ذهنياً وهو ملاحظة ذلك النور ووجوداً لفظياً وهو أن شهادة أن لا إله إلا الله والوجود العيني هو الأصل باقي الوجودات هو الفرع والتابع كذا نقل عن النيسابوري وهذا بيان مسلك الطائفة الأولى فلا يرد عليه أن من جعل الشهادة ركناً كلمة يقول الشهادة ليست إخباراً عن عقد القلب بل إنشاء عقد وابتداء شهادة والتزام كذا في الإحياء انتهى على أنه يخالف ما ذكره صاحب كشف البزدوي من أن اللسان لما كان معبراً عما في القلب الخ وأيضاً على ما ذكر في الإحياء يلزم أن لا يحتمل السقوط كالتصديق.

كالصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين وإسقاط الجزية والخراج وغير ذلك وهذا منقول عن الأشاعرة والراجح عندهم فمن صدق بقلبه وترك الإقرار مع تمكنه منه لكن لا على وجه الإباء كان مؤمناً بينه وبين الله تعالى ويكون مقره الجنة **(أم لا بد من اقتران الإقرار)** أي غير كاف بل لا بد من انضمام الإقرار به **(للتمكن منه)** أي بالتصديق في كونه مؤمناً بينه وبين الله تعالى وحاصله أن الإقرار ركن آخر من الإيمان إلا أن الأصل هو التصديق ولهذا قارن الإقرار فمن صدق بقلبه وترك الإقرار مع التمكن منه يكون كافراً مؤبداً في النار وهذا هو الراجح عند أصحابنا وقد مر التفصيل بما لا مزيد عليه بقي الإشكال بأنه بعد كون حقيقة الإيمان التصديق وحده فكيف يعد الإقرار جزءاً من حقيقته وجوابه على ما أشير إليه في كشف البزدوي أن الإقرار ليس معدن التصديق الذي هو الأصل في الإيمان وهذا

الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [العصر: ١ ـ ٣] وقوله: ﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجي الذين اتقوا﴾ [مريم: ٧١، ٧٢] وقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ وكل آية ذكر العمل الصالح مقروناً فيها بالإيمان وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾ [النساء: ٩٣] وهذه العمومات مخصوصة أيضاً بدليل قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك ولذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وقوله: «إن الله لا يضيع أجر المحسنين» فكيف يضيع أصل الإيمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾ [النساء: ٩٣] أي لإيمانه وقد ورد على مثل هذا السبب ثم قال رحمه الله فإن قلت فقل مال الاختيار إلى الإيمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الإيمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الإيمان لأنه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليد من الإنسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه إنساناً بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لا تبطل بفقدها والتصديق بالقلب من الإيمان كالقلب من وجود الإنسان إذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها أعلى من بعض وقال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن حقاً» والصحابة ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الإيمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن إيماناً كاملاً كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف هذا ليس بإنسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الإنسانية ثم قال طاب رمسه فإن قلت فقد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فإذا كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ونقصان فأقول السلف هم الشهود العدول وما لأحد عن قولهم عدول فما ذكره حق وإنما الشأن في فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه والزائد موجود والناقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بأن الإيمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان ثم قال رحمه الله فإن قلت فالإشكال قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فأقول إذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يشغب في وكشفنا الغطاء ارتفع الإشكال فنقول الإيمان اسم مشترك يطلق على ثلاثة أوجه الأول أنه يطلق على التصديق بالقلب

يقتضي أن لا يكون الإقرار ركناً لكن اللسان لما كان معبراً عما في القلب كان الإقرار دليلاً على التصديق وجوداً وعدماً فيصح أن يكون ركناً يحتمل السقوط فيكون جزءاً معتبراً معه في حالة الاختيار حتى يكون عدمه في غير حالة الإكراه دليلاً على عدم التصديق فالركنية بهذا الاعتبار أعني باعتبار كونه دليلاً على التصديق الذي وضع لفظ الإيمان له في الشرع لا ينافي كون حقيقة الإيمان التصديق وحده فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مراد القائل بأنه لا بد من انضمام الإقرار الانضمام على وجه كونه شرطاً خارجاً عن مسماه فلا إشكال قلنا إن أريد بالشرط الخارج عن مسماه الشرط في إجراء الأحكام الدنيوية فهو مسلك الطائفة الأولى فالوجه ما ذكرناه هكذا ينبغي أن يحقق هذا المرام لأنه مشتبه الأعلام قوله للمتمكن منه قد مر التوضيح في الدرس السابق.

على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام بل الخلق كلهم إلا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلاً ولا تستبعد هذا واعتبروا باليهودي في صلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه منها بتخويف وتحذير ولا تخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك في عقده الأول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضاً والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار ولذلك قال تعالى: ﴿فزادهم إيماناً﴾ [آل عمران: ١٧٣] وقال تعالى: ﴿زادتهم إيماناً﴾ [الأنفال: ٢] وقال: ﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾ [الفتح: ٤] وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما روي في بعض الأخبار: «الإيمان يزيد وينقص وذلك بتأثير الطاعات في القلب» وهذا لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وأدرك التفاوت في السكون إلى عقائد الإيمان في هذه الأحوال حتى يزيد عقده استقصاء على من يزيد حله بالتشكيل بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة إذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل به وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه مقبلاً أو ساجداً لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال إليها فيؤكدها ويزيدها الإطلاق الثاني أن يراد به التصديق والعمل جميعاً كما قال عليه الصلاة والسلام الإيمان بضع وسبعون باباً وكما قال عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم يخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد اشرنا إلى أنه مؤثر فيه الإطلاق الثالث أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة ولكن أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينته إليه وليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمانينة أن العالم مصنوع حادث وإن كان لا شك في واحد منهما بل التعيينات تختلف في درجات الاتضاح ودرجات طمأنينة النفس وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الإخبار أنه يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وفي بعض المواضع في حكم آخر

قوله: (ولعل الحق هو الثاني) وهو كون الإقرار جزءاً معتبراً مع التصديق ولم يجزم لتعارض الأدلة ولكون الدليل القائم على حقيقته مجاباً بما يجيء وعدم كون الإقرار ركناً هو الراجح عند الأشاعرة ومنهم المص **(لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر)** المعاند من عرف الحق يقيناً وجحده والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح حيث قال تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ [البقرة: ٧٨] الآية في ذم الجاهل وقال تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة: ٧٩] الآية.

قوله: (وللمانع أن يجعل الذم للإنكار) أي لمن منع انضمام الإقرار إلى التصديق أن يقول الذم المذكور لإنكار الحق مع معرفته وقد مر أن من ترك الإقرار إباء وعناداً فهو كافر بالاتفاق ركناً كان الإقرار أولاً إذا لا شك أنه علامة التكذيب **(لا لعدم الإقرار للمتمكن منه)** فإن ترك الإقرار مع تمكينه لا على وجه الإباء لا يضر التصديق الذي هو الإيمان وإنما يضر إجراء الأحكام الدنيوية عليه وهنا مذهب رابع اختاره الكرامية وهو أن الإيمان الإقرار فقط كما سيشير إليه المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] ولم يلتفته هنا لظهور فساده فحاصل المذاهب أن الإيمان إما اسم لفعل القلب فقط أو لفعل اللساني فقط أو افعلهما جميعاً وحدهما أو مع فعل سائر الجوارح.

قوله: (والغيب مصدر) يقال غاب الشيء غيباً وغيبة وغياباً ومغيبة **(وصفت به)** أي

مثقال دينار فأتى لكل بمعنى لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لا يتفاوت تم كلامه وجه ضبط المذاهب لأن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو حينئذٍ أما فعل القلب فقط وهو التصديق القلب المذكور وأما فعل الجوارح فقط وهو أما فعل اللسان وهو الكلمتان أو فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات وأما فعل القلب والجوارح معاً والجارحة أما اللسان وحده أو جمع الجوارح هذا وإنما اطنبنا الكلام في بحث الإيمان بنقل المذاهب وتقرير ما هو الصحيح منها لأن هذه الآية أول محل ذكر الإيمان فيه من القرآن المجيد فلا بد هنا من الاستقصاء في بيان حقيقته وثمراته ومكملاته حتى يتبين منه في بواقي موارد وقوعه منه أن المراد به ما هو.

قوله: لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من الجاهل المقصر المعاند من عرف الحق ويعتقده بقلبه ولا يقربه بلسانه والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح.

قوله: وللمانع الخ أي وجه منع من منع اشتراط انضمام الإقرار به أن يجعل ذم المعاند المخل بالإقرار لأجل كون السكوت عنه مع القدرة عليه من دلائل الجحود قلباً لا لكون الإقرار من حيث إنه إقرار ركناً من أركان الإيمان وشرطاً من شروطه.

قوله: والغيب مصدر وصف به للمبالغة ليس في وصف ضمير بل القائم مقام فاعله هو الجار والمجرور اعني به فالمعنى يؤمنون بما هو غيب أي غائب عن الحس وعن درك بداية العقول وفي الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ به ابتداء إلا علم اللطيف الخبير وإنما نعلم منه نحن ما علمناه أو نصب لنا دليلاً عليه وذلك نحو الصانع وصفاته والنبوات وما يتعلق بها والبعث والنشور والحساب والوعد والوعيد وغير ذلك فقوله وإنما نعلم نحن ما اعلمناه أو نصب لنا دليلاً عليه تقسيم لما جمع في حكم الغيب وقوله وذلك نحو الصانع وصفاته والنبوات وما يتعلق بها

الذات أي يقال شيء غيب **(للمبالغة)** بجعله كأنه هو فيكون إسناده إلى الذات مجازاً عقلياً ثم أقيم مقام الذات واسم الفاعل ولم يلتفت إلى كونه مصدراً بمعنى المفعول لما ذكره أبو حيان في البحر من أن الغيب مصدر غاب وهو لازم فلا يبنى منه اسم المفعول **(كالشهادة في قوله تعالى: ﴿عالم الغيب والشهادة﴾** [الأنعام: ٧٣]) وهي أيضاً مصدر **(وصفت به)** الذات للمبالغة ثم أقيم مقام اسم الفاعل أي الشاهد وهو ما يحس ويشاهد ولكونها اعرف في هذا جعلها مشبهاً بها لكن الأولى وكذا الشهادة.

قوله: (والعرب تسمي المطمئن) بفتح الهمزة اسم مكان فلا مجاز وبكسرها اسم فاعل تجوزاً في الاسم والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان وأما على كونه اسم مكان فلا يحتاج إلى التوجيه[1] وهي الوهدة المنخفضة **(من الأرض غيباً)** مجازاً لغوياً لأنه لا يغيب عن الحس بالكلية بل في الجملة ولهذا قال والعرب تسمي الخ. وإلا فجميع الألفاظ اللغوية تسمي العرب معناها وأيضاً فيه استشهاد على إطلاق المصدر على الذات **(والحمصة)** بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الصاد الحفرة الكائنة في الجنب متصلة بالكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان في جنبي كل حيوان يقال بالفارسية كرده وهي في الأصل الجوعة سمي به الحفرة المذكورة لأنه يعلم منه جوع الحيوان وشبعه قوله **(التي تلي الكلية)** وصف موضح قيل والمقصود أن الغيب جاء اسم جامد غير المصدر لا أنه تأييد لقوله مصدر وصف به لأنه مبالغة فيه أصلاً وهذا بعيد فالوجه ما تقدم ثم تسمية الحمصة **(غيباً)** غير واضح لأنه في حال الجوعة ظاهر وبعد الشبع لا يبقى حفرة فلا يسمى حمصة.

قوله: (أو فيعل) عطف على قوله مصدر وصف به وهو في الأصل غيب بالتشديد على وزن فيعل **(خفف)** بحذف إحدى اليائين فصار وزنه فيل أو فعل **(كقيل)** أصله قيل

متعلق بقوله أو نصب لنا دليلاً وقوله والبعث والنشور الخ متعلق بقوله ما اعلمناه أي ما اعلمناه بالنص وهذا مبني على ما قال الإمام وهو أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل بها إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل وكلما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل ولا شبهة أن إثبات الصانع والنبوات من قبيل الأول وإثبات الحشر والنشر وما يتعلق بهما من قبيل الثاني فقوله ما اعلمناه إشارة إلى الدليل النقلي وقوله أو نصب لنا دليلاً إشارة إلى الدليل العقلي قال الراغب الغيب ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقول وإنما يعلم لنا بواسطة علم ما واستشهاد به عليه رأما بخبر الصادق.

قوله: والخمصة التي تلي الكلية الخمصة الحفرة من خمص الجرح أي سكن ورمه والأخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الأرض وهو خميص الحشا أي ضامر البطن ويقال أيضاً للجوع.

قوله: خفف كقيل أصله قيل بالتشديد اشتقاقه من القيلولة بمعنى قائل يقال قوم قيل بالتشديد والتخفيف وقيل أيضاً اسم رجل من عاد واسم ملك.

---

(١) إذ ادخال التاء في اسم المكان ليس بقياسي مطرد بل هو مقصور على السماع والتفصيل في الجاربردي.

بالتشديد ثم خفف فصار قيل بفتح القاف واحد أقيال أو أقوال وهو الملك دون الملك الأعظم من ملوك حمير ينفذ ما يقول كأنه الذي له القول قال لا ينبغي أن يدعى في قبل وأمثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلاً كنظائره نحو ميت وهين فإنه سمعت مخففة ومثقلة ولعل لهذا آخر الشيخان هذا الاحتمال مع أن الوصف حينئذٍ لكونه صفة مشبهة على ظاهره وأيضاً تفوت فيه المبالغة المذكورة.

قوله: (والمراد به) أي بالغيب **(الخفي الذي لا يدركه الحس)** أي لا يقع تحت إدراك الحواس الظاهرة مطلقاً **(ولا يقتضيه بداهة العقل وهو قسمان)** وإن أدرك بالعقل ولذا لم يقل ولا يدركه العقل والمراد ببداهة العقل ما لا يحتاج إلى فكر ونظر من بدأه بداهة وبدها إذا بغت وفاجأ وفي الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء الأعلم اللطيف الخبير وإنما نعلم منه نحن ما أعلمناه أو نصب لنا دليلاً عليه ولهذا لا يجوز أن يطلق فيقال فلان يعلم الغيب انتهى. وما ذكره المصنف أولى لأنه أوضح في المقصود وإن سلم أن هذا بعينه ما ذكره المصنف إلا أن كلام المصنف لا يتناول الخبر الصادق من أسباب العلم ولو قيل إن هذا مندرج تحت بداهة العقل فمع ما فيه من إباء البداهة يكون ذكر الحس مستدركاً فإنه داخل فيه أيضاً إذ مرجع الكل هو العقل فالحواس آلة له ويمكن العناية فتأمل.

قوله: (قسم لا دليل عليه) فضلاً عن نصبه إذ النصب يقتضي وجود الدليل فأريد هنا نفي الدليل لا نصبه إذ نفي نصبه أعم من وجوده وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لا يعرف له سبيل لنا إليه أصلاً لا **بالحس** ولا بالعقل بديهة أو نظرية ولا بسبب من الأسباب إلا بإعلامه تعالى.

قوله: (وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب﴾ [الأنعام: ٥٩]) الآية. بناء على أن المفاتح جمع مفتح بالفتح بمعنى المخازن فيفيد اختصاص علم غيب به تعالى لدلالة قوله **(لا يعلمها إلا هو)** وأما إذا جعلت جمع مفتح بالكسر فيكون جعل كون مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيب لا دليل عليه به تعالى وسيأتي توضيحه في تفسير هذه الآية إن شاء الله تعالى.

قوله: (وقسم نصب عليه دليل) يعرف ذلك الغيب بالنظير الصحيح ولهذا قيد فيما مر ببداهة العقل احتراز عنه **(كالصانع وصفاته)** فإنه تعالى تعرفه بالآيات المنصوبة في الآفاق وفي أنفسنا وبالنظر الصحيح فيها وقيل والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة وإطلاق المتكلمين قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصلح سنداً له وجوابه أن السلف مطبقون على تفسيرها بما ذكر وكفى بنا سنداً قيل وليس فيها إطلاقه عليه بخصوص فليس هذا من قبيل التسمية ولو سلم هذا فيما نحن فيه لا يسلم في قولهم قياس الغائب على

قوله: كالصانع وصفاته هو مما نصب عليه دليل من طريق العقل وقوله واليوم الآخر وأحواله ما ثبت بدليل نقلي فالمراد بالدليل في قوله وقسم نصب عليه دليل ما يعم العقلي والنقلي.

الشاهد فالأولى أن يكتفي بقوله فليس هذا من قبيل التسمية والقول بأنه يقال الله غيب ولا يقال إنه غائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه وبالغيب ما لا تراه أنت ضعيف لما مر من تعبير السلف في قياس الغائب على الشاهد والتفسير المذكور غير منقول عن السلف ثم جواز إطلاق الصانع عليه بما ورد في حديث مسند وهو أن الله تعالى صانع كل صانع وصنعته كذا قيل وهذا مبني على جواز الإطلاق بخبر الآحاد وهو المختار **(واليوم الآخر وأحواله)** فإنها وإن كانت غائبة عنا لكنه نصب عليها دليل قطعي.

قوله: (وهو المراد به في هذه الآية) فالغيب الذي يؤمنون به الله تعالى وصفاته وما يجب اعتقاده إجمالاً أو تفصيلاً وعدم كون المراد القسم الأول إذ لا يمكن التصديق بما لا طريق إليه بخصوصه وباعتبار أنه لا يعلمه إلا الله تعالى داخل في القسم الثاني حيث نصب عليه دليل نقلي وهو قوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب﴾ [الأنعام: ٥٩] الآية. ولا يبعد أن يكون تعرضه لهذا القسم الأول ونقل هذه الآية للإشارة إلى هذه الدقيقة البارعة فلله دره ما أدق نظره تغمده الله بغفرانه.

قوله: (هذا) أي إرادة القسم الأخير **(إذا جعلته)** أي قوله بالغيب **(صلة للإيمان)** أي المفعول به بواسطة حرف الجار الصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف وتطلق على الزائد كالباء في كفى بالله ولدفع هذا الاحتمال قال: **(وأوقعته موقع المفعول به)** فالضمائر راجعة إلى قوله بالغيب لا إلى الباء ليأباه قوله وأوقعته إذ لا وجه رجوع ضميره إلى الباء والتفكيك خلاف الظاهر وإطلاقه على المفعول به بواسطة الحرف مصرح به في اصطلاحهم كإطلاقهم على حرف الجر زائد أو غير زائد قدمه لأن تعدية الإيمان بالباء كثير في استعمالاتهم بخلاف الأخيرين ولهذا قال فيما سبق وهو متعين الإرادة الخ. ولم يلتفت إلى الاحتمالين الأخيرين توهيناً لهما[1] ولذا أورد هنا إذا للتحقيق وفي الثاني أن للشك وفي الثالث وقيل.

قوله: (وإن جعلته حالاً) فعلى هذا يكون الإيمان بمعنى التصديق الشرعي بلا تضمين

قوله: هذا إذا جعلته صلة الإيمان الصلة في اصطلاح النحاة المفعول به بواسطة حرف الجر.

قوله: وإن جعلته حالاً الخ فعلى هذا يكون الجار متعلقاً بعامل محذوف وذلك العامل حال من واو يؤمنون والباء للمصاحبة والغيب بمعنى الغيبة والاختفاء فح غيبتهم إما عن المخاطبين بقول هم آمناً بالغيب يؤمنون بالغيب معنى يخلصون في إيمانهم أو عن المؤمن به فعلى كونه حالاً يكون مفعول يؤمنون محذوفاً على طريقة العموم والمبالغة ليقع على جميع ما يجب أن يؤمن به وهذا الوجه مختص بغير الصحابة لأنهم شاهدوا بعض ما يجب الإيمان به وهو النبي ﷺ فلا يصح في حقهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به وكذا الآية مختصة بغير الصحابة في الوجه الأول اعني في

---

(١) لما روي أني وما روي وإن كان مسوقاً لتأييد كون المراد المؤمن به لكنه يصلح أن يكون تأييداً لهذا الوجه حين أريد به غير الصحابة.

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

الانتظام وتخصيص الموصوف أيضاً يأبى عنه المقام إذ كون الكتاب هدى للأصحاب الكرام وإفادة ذلك من أجل المرام وأيضاً هو الأنسب لظاهر الحصر في ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] فلا حاجة إلى القول بأنه يجوز أن لا يخصصها إما على أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مثل بنو فلان قتلوا أو التخصيص بالغيب لفضل الإيمان في الغيب وشرافته.

قوله: (أو عن المؤمن به لما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه) عطف على عنكم والمراد بالمؤمن به النبي[1] عليه السلام وفي الكشاف ويعضده ما روي أن أصحاب عبد الله ذكروا أصحاب رسول الله عليه السلام وإيمانهم فقال ابن مسعود إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان[2] بينا لمن رآه **(قال والذي لا إله غيره ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ هذه الآية)** انتهى فيكون المراد بالمؤمن به النبي عليه السلام وإنما قال ويعضده لاحتمال عموم المؤمن به والأثر والمذكور لكون النبي عليه السلام داخلاً في جملة المؤمن به ويكفي الدخول في هذا فما الباعث إلى التخصيص قول ابن مسعود إن أمر محمد الخ. لعله من بعض الرواة إذ الدعاء والذكر باسمه الشريف ليس بمستحسن وابن مسعود هو عبد الله بن مسعود وهو من أجل الصحابة وفقهائهم قيل وهذا أثر صحيح مخرج في السنن موقوف عليه ثم قيل وبمعناه ما روي مرفوعاً في السنن أيضاً أن أبا عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله هل أحد خير منا أسلمنا وجاهدنا معك قال: «نعم يكونون قوم بعدكم يؤمنون بي ولم يروني» انتهى فالمناسب أن يتمسك بهذا الحديث المرفوع لقوته ثم المراد بقوله ما آمن مؤمن **أفضل** من إيمان بالغيب أن إيمان بالغيب أفضل مما عداه لأن هذا المعنى شائع في العرف لهذا المبنى وأما بالنظر إلى اللغة فيحتمل المساواة أيضاً والمعنى العرفي هو المتبادر ومن هذا ورد الإشكال بأن هذا يفضي إلى أن إيمانهم أفضل من إيمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم والجواب أن معنى كون إيمانهم أفضل وأشد اعتداداً وأعجب حالاً ممن آمن به بعد ما رآه ومعجزاته عياناً وهو أسهل والإيمان بالغيب أصعب والوصول إليه أتعب وهو من هذه الحيثية أفضل وأكثر ثواباً وأما الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهم خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول عليه السلام وتزكية ظواهرهم وبواطنهم بالنور المقتبس من حضرة النبوة وملازمة الاستقامة وكمال الخشية والتقدس عن دنس المعصية والترقي من الغيبة إلى الحضور وإيمانهم في القوة والوثاقة والضياء كبدر البدور ومن هذا قال عليه السلام: «لو وزن إيمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع إيمان جميع الخلائق لرجح» فإيمانهم بحسب الكيفية والشدة والطمأنينة أفضل بمراتب كثيرة من إيمان غيرهم

---

(١) وكون المراد به النبي عليه السلام لا ينافي تناوله للصحابة إذ المراد به نبوته ورسالته وهي غير محسوسة ولا مدركة بالحس إلا أن يقال إن معجزاته الدالة على النبوة لما كانت مشاهدة لهم كان المؤمن به محسوساً لهم دون من عداهم ويومي إليه أثر ابن مسعود رضي الله تعالى عنه.

(٢) واسقط المص شطر الأول إذ الاستدلال يتم بالشطر الأخير إذ صيغة التفضيل تقتضي أن قوله بالغيب صلة الإيمان لا بمعنى غائبين عنكم ولا بمعنى القلب إذ لا يتحقق المفضل عليه وفيه ما فيه الأولى ما يقال إن صدره كان معروفاً بين أهل الحديث فاكتفى بإيراد ما هو موضع الاستشهاد طلباً للإيجاز.

وجواز وجود منقبة في المفضول مع عدم وجودها في الفاضل مما لا ريب فيه والسقط.

قوله: (وقيل المراد بالغيب القلب لأنه مستور) لأنه غائب مخفي لكن صدق التعريف المذكور عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والخفاء كما في الوجه الثاني فلا يضره كونه مدركاً ببداهة العقل كما لا يضره كونه مدركاً بالحواس في الغيب أو إشارة إلى أن اللام في الغيب للاستغراق وفيه نظر في الوجه الثاني قوله **(والمعنى)** أي على هذا التقدير **(يؤمنون بقلوبهم)** وجمع القلوب لأن الغيب مصدر ولو تم هذا الوجه لدل على أن الإيمان هو التصديق قوله **(لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم)** أي كالمنافق فيتحد مآله مع الوجه الثاني على بعض احتمالاته.

قوله: (فالباء) الفاء للتفريع **(على الأول للتعدية)** أي جعل الفعل اللازم متعدياً بتضمنه معنى التصيير بإدخال الباء على فاعله فمعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهباً فالمعنى هنا يصدقون الغيب لكن الغيب ليس فاعلاً للفعل اللازم وفيه نوع التخالف للقاعدة المذكورة ولعل لهذا قال المص وأوقعته موقع المفعول به ولم يقل وجعلته مفعولاً به وأما التعدية بمعنى إيصال الفعل إلى معموله بواسطة حرف الجر فليس بمختص بالأول وأيضاً يحتاج في الأول إلى التضمين وعلى الثاني إلى التقدير بخلاف الثالث.

قوله: (وعلى الثاني للمصاحبة) أشار إلى أن الملابسة والمصاحبة لا فرق بينهما قيل فمن فرق بينهما بأن الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف التي للملابسة وادعى أن الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططاً انتهى. قال الرضي تكون الباء بمعنى مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو قوله تعالى: ﴿وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به﴾ [المائدة: ٦١] قيل ولا تكون بمعنى مع إلا مستقراً والظاهر أنه لا مانع من كونه لغواً انتهى ونقل بعض المحشيين عكس ما ذكره القائل الأول[1] فقال قيل إذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم أن يكون المتعلق محذوفاً حتى يكون حالاً فالوجه تعلق الباء بالإيمان وما مر من تقدير الحال معنى انسحابي لا من حاق اللفظ انتهى. انظر هذا النزاع بلا طائل والاضطراب بين كلامهم فالحق أن الحالية في كلام المصنف على ظاهرها وعليه أكثر المحققين من القدماء

قوله: وعلى الثاني للمصاحبة أقول إذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم أن يكون المتعلق محذوفاً حتى يقدر معنى الحال لانك إذا قلت دخلت عليه بثياب السفر ليس معناه دخلت مصحوباً بثياب السفر لأن الباء متعلقة بالدخول لا بمعنى الصحبة التي دل عليها الباء فالوجه أن يكون الباء في بالغيب متعلقة بالإيمان وما ذكره من تقدير الحال هو المعنى الانسحابي لا تقدير أصل المعنى المستفاد من حاق اللفظ وفرق آخر بين الوجه الأول والثاني غير ما ذكره وهو أن الإيمان في الوجه الأول مضمن معنى الإقرار أو مجاز من الوثوق فالمعنى تقرون بالغيب أو تتقون به وفي الوجه الثاني بمعنى التصديق أي تصدقون بما يجب تصديقه غائبين عنه.

---

(١) كلام في كون باء المصاحبة ظرفاً مستقراً أو لغواً.

والمتأخرين وناهيك بيانهم في بسم الله وقيل إن قصد بباء المصاحبة مجرد كون الفعل معمول مصاحب لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وإن قصد مشاركته فيه فلغو فاشترتب الفرس بسرجه يحتمل المعنيين بخلاف نحو نمت بالعمامة فإنه لا يحتمل اللغوية انتهى. وما نحن فيه من قبيل نمت البارحة بالعمامة فيتعين الحالية ولا يحتمل اللغوية فمن ذهب إليها فقد لغى لغواً فاحشاً كمن سهى في جعل الباء متعلقة بدخلت في دخلت عليه بثياب السفر فالقاعدة المذكورة هي الحق والصواب يجب حفظها على أولي الألباب وينكشف منها أن المصاحبة على تقدير الثاني بمعنى مع وهذا محمل ما ذكره نجم الأئمة الرضي وعلى تقدير الأول يكون بمعنى الملابسة وهذا أشار إليه المصنف هنا وبهذا التلفيق يرتفع النزاع بين العلماء **(وعلى الثالث للآلة)**.

قوله: (أي يعدلون أركانها) الأولى ويعدلون أركانها لئلا يتوهم كون الواو زائدة ذكر ليقيمون الصلاة أربعة معان هي على الأولين استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل فقدم الأقرب ثم الأقرب وكون بعض الوجوه كناية ضعيفة وأركان جمع ركن وركن الشيء جانبه وفي الاصطلاح جزء الشيء والموقوف عليه الخارج لا يسمى ركناً والمراد هنا أفعالها لأنها بأسرها أجزاء لها إما بحسب الوجود الشرعي نفسه وهي فراضه أو بحسب الإكمال والكيفية المعبر عنها بالإحسان وهي فرائضها وواجباتها وسننها وآدابها قلباً وقالباً وهذا هو المراد هنا ومن[1] هذا ويحفظونها من أن يقع الخ. وتعديلها أي تسويتها إتيان تلك الأركان

قوله: ومعنى إقامة الصلاة تعديل أركانها فسر معنى إقامة الصلاة بأربعة أوجه الوجه الأول من باب الاستعارة التبعية حيث شبه تعديل المصلي أركان الصلاة وحفظها من أن يقع فيها زيغ بتقويم الرجل العود المعوج فقيل يقيمون وأريد يعدلون والوجه الثاني من باب الكناية التلويحية حيث كنى بالإقامة عن الدوام فإن إقامة الصلاة التي هي بمعنى تعديل أركانها وحفظها من أن يقع فيها زيغ في فرائضها وسننها وآدابها مشعرة بكونها مرغوباً فيها واضاعة تعديلها يدل على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة يدل على توجه رغبات الراغبين إليها وتوجه الرغبات يقتضي الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة فقوله فإنه إذا حوفظ عليها كانت كالنافق بيان لمعنى اللزوم الكائن بين المواظبة والإنفاق المعتبر في الكناية المحافظة تستعمل بمعنى المداومة وفي الأساس هو محافظ على سبحة الضحى مواظب عليها ومن المجاز قام على الأمر دام عليه وثبت أقامه دامه وقيل هذا الأمر من باب الاستعارة أيضاً حيث شبه المداومة على الصلاة بإنفاق السوق وجعلها مرغوباً فيها والجامع كون كل واحد منهما مشتملاً على جعل متعلقه بحيث يتوجه إليه الرغبات فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ الإقامة وهو وإن كان في معنى الإنفاق أي جعل الشيء ذا نفاق مجازاً لكنه صار فيه بمنزلة الحقيقة فاستعير للمحافظة ويجوز أن يكون تجوزاً عن المجاز وإن لم يصير بمنزلة الحقيقة قال صاحب الكشف وأما الدوام على الصلاة من أقام السوق ففيه أن

---

(١) قال الإمام المراد بالصلاة الصلاة المفروضة انتهى فالأولى التعميم لأن التعديل لازم في الكل ولو سلم التخصيص فيعلم حال النفل بالإشارة.

على وجه مشروع مع جمع الخاطر وسكون الظاهر والترقي إلى مرتبة الإحسان كأنه يرى مولاه الملك المنان هذا إذا أريد بالتقوى المرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة وإن أريد بها المرتبة الأولى فالأمور موكولة إليك إذ المراد بالأركان والأجزاء هنا مثل ما عرفت في بحث الإيمان من أنها ينتفي الكل بانتفائها وينتفي كمال الكل بانتفائها فالتفاوت بهذا الاعتبار شائع ذائع.

قوله: (ويحفظونها) عطف تفسير وفيه تنبيه على أن التعديل هنا مستعار لهذا الحفظ **(من أن يقع الزيغ)** الميل عن الاستقامة **(في أفعالها)** أي الصلاة فالإضافة لأدنى ملابسة إذ الفعل أي الإيقاع على ما هو المعنى المصدري أو بمعنى الحاصل بالمصدر وهو المراد هنا للمصلي والمراد بها يعم التروك أيضاً بمعنى كف النفس عن الأفعال والأقوال المفسدة والموقعة للكراهة التحريمية والتنزيهية أو التحريمية فقط ثم أشار إلى كونها استعارة **(بقوله من أقام العود إذا قومه)** أي إذا سواه بإزالة اعوجاجه فهو قويم تشبيهاً بالقائم ضد القاعد وتوضيحه أن الإقامة بالمعنى اللغوي جعل الشيء قائماً أي منتصباً وهذا من خواص الأجسام ثم قيل أقام العود إذا قومه وأزال اعوجاجه فصار[1] قويماً يشبه القائم ثم استعير من تسوية الأجسام لتسوية المعاني أي كتعديل الأركان لزيادة المناسبة بين الحقيقي والمجازي أو بين المعنيين ولو جعلت الاستعارة من تحصيل القيام في الأجسام لم تتحقق المناسبة بهذه المرتبة وقد قيل الإقامة بمعنى التسوية حقيقة في الأعيان والمعاني فلا حاجة إلى الاستعارة فعلى هذا معنى قوله من أقام العود من باب أقام العود لا بأنه مستعار من أقام العود لكن كونها مجازاً في المعاني راجح مختار إذ التسوية لا توجد حقيقة فيها وأيضاً

الأول مجاز كما في قام بالأمر وقعد عنه ثم تجوز عن ذلك المجاز بعلاقة غير مطردة أعني أن الدوام لا يلزم منه النفاق وبالعكس أو شبيه غير واضح والوجه الثالث أن يكون معنى يقيمون الصلاة يتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان من قام بالأمر وأقامه فإن القيام لأجل تحصيل فعل هو تهيؤ وتشمر لذلك الفعل وجد في تحصيله وفيه أن المعنى حينئذٍ يجعلون الصلاة متشمرة متجلدة لا كما فسر به من معنى يتشمرون لأدائها والوجه الرابع أن تكون الإقامة عبارة عن الأداء لاشتمال الصلاة على القيام ظاهر ما ذكر في هذا الوجه مشعر بأن يقيمون من أقام بالمكان بمعنى قام والهمزة للصيرورة فالمعنى يقومون الصلاة فيؤول إلى معنى يصلون الصلاة حيث عبر بالقيام عن الصلاة كما يعبر عنها بسائر أركانها وبما فيها من التسبيحات فعل هذا يكون نصب لفظ الصلاة على أنه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوساً وكذا الظاهر من عبارة صاحب الكشاف أن الإقامة في هذا الوجه بمعنى القيام حيث قال فعبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام بعض أركانها وفيه أيضاً ارتكاب وجه بعيد فالأولى في توجيه تفسيره بالأداء أن يقال معنى أقام الصلاة جعلا الصلاة قائمة حاصلة في الخارج وهذا هو بعينه معنى إداء الصلاة فالوجهان الأخيران من قبيل المجاز المرسل غير أن الأول من هذين من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم فإن القيام بالأمر يلزمه التشمر والجد فيه وبالعكس والوجه الأخير منهما من باب ذكر الجزء وإرادة الكل.

---

(١) فصار قويماً شبيهاً بالقائم إشارة إلى أن أقام العود مستعار في قومه وأزال اعوجاجه.

الاشتراك خلاف الأصل وقد صرح به غير واحد من الفحول وإنما حمله على ذلك كثرة الاستعمال فيها وهذا ضعيف إذ المجاز المشهور كثير الاستعمال ولو أراد أنه حقيقة عرفية فلا مناقشة لكن كلامه آب عنه وما قيل من أن ما استند إليه من أن التقويم عام للقبيلتين من الأعيان والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الإقامة كذلك إذ معناها جعل غير المستقيم مستقيماً بإزالة اعوجاجه ولا شك أن التسوية المتعلقة بالمعاني معناها الإتيان بالمعنى على ما ينبغي لا جعلها مستقيمة بعد أن لم تكن فمدفوع بأنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل ضيق فم البئر وهذا المعنى شائع أيضاً.

قوله: (أو يواظبون عليها) وظب على الأمر وظباً ووظوباً وواظب عليه لازمه وداوم عليه فصيغة المفاعلة للمبالغة نبه المص على أن المواظبة تتعدى بعلى لكن الإقامة التي بمعنى المواظبة لا يلزم أن تتعدى بعلى كنطقت الحال بكذا بمعنى دلت مع أن الدلالة تتعدى بعلى وسره أن كون فعل بمعنى فعل آخر لا يستلزم فيه الاتحاد في الصلاة فلا حاجة إلى أن فيه حذفاً وإيصالاً.

قوله: (من قامت السوق إذا نفقت) أي معنى المواظبة للإقامة مأخوذ من هذا أو أنه من بابه ومثله قال قدس سره إنفاق السوق كانتصاب شخص في حسن الحال وظهور التمام فاستعمل القيام فيه والإقامة في إنفاقها أي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء فإن كلا من الإنفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوباً متنافساً فيه متوجهاً إليه انتهى. فمعنى قامت الصلاة نفقت ونفاقها كانتصاب شخص إلى آخر ما ذكره قدس سره فمعنى النفاق مجاز للقيام فالقيام مستعار فيه والإقامة استعملت في إنفاقها أي جعلها نافقة استعارة ثم استعيرت منه للمداومة وإنما لم تجعل الإقامة أولاً للمداومة مع أنها المقصودة لعدم المناسبة بينهما فيحتاج إلى طول المسافة فقامت السوق **(وأقمتها إذا جعلتها نافقة)** وقامت الصلاة وأقمتها من باب واحد فكون معنى قوله من قامت السوق أنه من بابه ومثله أولى من أنه مأخوذ منه فلا إشكال بأن المشابهة في هذه الاستعارة خفية غايته أن لا يكون مبتذلاً عامياً وهذا كتشبيه البنفسج بنار الكبريت ولا ريب في مقبوليته وقد أوضح قدس سره وجه الشبه بين القيام والنفاق وبين الإقامة والإنفاق ثم بينه وبين الإقامة والمداومة إذ الإقامة المستعارة للمداومة بمعنى الإنفاق لا بمعنى كون الشيء قائماً منتصباً حتى يقال إن في هذه المشابهة خفاء ولا شك في أن المداومة الصلاة تجعل الصلاة مما يرغب فيها كما أن الإنفاق بجعل الشيء نافقاً رائجاً مرغوباً فيه فلا وجه للقول بأن مداومة الصلاة لو سلم أنها تناسب النفاق لكنها لا تناسب الإنفاق أي جعل الشيء مما يرغب فيه الغير بل مناسبة المداومة للإنفاق أظهر منها بالنفاق وأيضاً التجوز عن المجاز سواء كان المجاز واصلاً إلى مرتبة الحقيقة أولاً مصرح به في كلام المفسرين كقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية. وسيجيء في كلام الكشاف أن التجوز من المجاز في قوله الصلاة من الصلوين وأما اعتبارهم العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي دون

المعنيين المجازيين أما مبني على ما هو الغالب أو المعنى المجازي الأول بمنزلة الأصل والحقيقة للمعنى المجازي الثاني أو لكونه معلوماً بالمقايسة ولقد أغرب من قال إنه لا يجوز تفرع المجاز عن مجاز آخر وادعى أن المفهوم من كلام السيد ههنا وفي حاشيته لشرح المختصر ذلك ولم يدر أن كلامه قدس سره ههنا صريح في جوازه حيث قال ثم استعيرت منه للمداومة الخ. ولا يذهب عليك أن المواظبة بدون تعديل الأركان وعكسه ليس مما يمدح به بل الممدوح من جمع بينهما فلا يحسن التقابل وحمل لفظة أو على منع الخلو مما لا مساغ فيه هنا لوجود المعنى الثالث والرابع إلا أن يقال إن غرض المص بيان المعاني المحتملة هنا ولا ينافيه اعتبار معنى آخر حين يراد منه معنى من المعاني المذكورة بقرينة تقتضيه فالمواظبة معتبرة حين إرادة التعديل وبالعكس لدليل دل على أن المواظبة بلا تعديل الأركان وبالعكس ليست بمعتبرة في الشرع ولا كافية في حصول التقوى.

قوله: (قال) أي الشاعر **(شعراً قامت غزالة)** علم امرأة شبيب الخارجي قتله الحجاج وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت على الحجاج بعسكر تطلب دمه وحاربته سنة كاملة فهرب فهجمت عليه فصلت في جامعه صلاة الصبح بسورة البقرة إظهاراً لامتهانه وقصتها مشهورة كما في كامل المبرد وإليها يشير القائل يهجو الحجاج أسد على وفي الحروب نعامة فنخاء تنفر من صفير الصافر هلا برزت إلى غزالة في الوغاء بل كان قلبك في جناحي طائر **(سوق الضراب)** استعارة مكنية وتخييلية شبه الضراب أي المضاربة بالسيوف في الذهن بالأشياء الرائجة في الرواج والكثرة وأثبت له السوق تخييلاً مراداً به معناه إذ المجاز في الإسناد وجعله تمثيلية بعيد وأبعد منه كون السوق استعارة مصرحة البين لابن خريم الأنصاري من بحر[1] المتقارب كذا قالوا والاستشهاد لمجيء أقام السوق بمعنى جعلها نافقة أي رائجة **(لأهل العراقين)** أي الكوفة والبصرة **(حولاً)** أي سنة كاملة **(قميطاً)** بالطاء المهملة أي تاماً تأكيد للحول دفعاً لاحتمال المجاز أصل القميط ما يشد بالقماط وهو ما يشد به الصبي في المهد قيل ومن جملة حكاياتها العجيبة حكاها ابن دريد وهي أنها دخلت الكوفة ومعها ثلاثون فارساً وكان فيها ثلاثون ألف مقاتل من أتباع الحجاج فصلت صلاة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه.

قوله: (فإنه إذا حوفظ عليها) إشارة إلى وجه الشبه لكن الأولى إذا واظب عليها كأنه نبه به على أن المواظبة والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بأن المداومة المواظبة على أدائها كما صرح به العلامة في قوله تعالى: ﴿على صلاتهم دائمون﴾ [المعارج: ٢٣]

قوله: أقامت غزالة هي اسم امرأة شبيب الخارجي الذي قتله الحجاج هيجت الحروب وهزمت الحجاج والضراب المضاربة بالسيف والمقاتلة والعرقان البصرة والكوفة وأراد بأهل العرقين الحجاج وأتباعه قميطاً أي تاماً هيجت هي الحروب مع الحجاج سنة تامة فهزمته آخراً.

---

(١) قوله المتقارب صوابه الكامل كما لا يخفى انتهى. لمصححه.

والمحافظة رعاية سننها وآدابها فالدوام راجع إلى نفس الصلاة والمحافظة إلى أحوالها كذا نقل عن العلامة في قوله تعالى: ﴿على صلاتهم يحافظون﴾ [الأنعام: ٩٢] لكن المصنف لا يسلم المغايرة كما يفهم من تفسير هاتين الآيتين **(كانت)** أي الصلاة **(كالمنافق)** وكان المصلي المواظب أيضاً كالمنفق **(الذي يرغب فيه)** جعله مرغوباً فيه متوجهاً إليه بل هذا هو المناسب لمقام بيان الإقامة لكن المتداول بيان الثلاثي لكونه أصلاً **(وإذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه)**.

قوله: (أو يتشمرون لأدائها) قال في المصباح التشمر في الأمر السرعة فيه وشمر في العبادة إذا اجتهد وبالغ والأداء لغة دفع ما يحق دفعه وتوفية كأداء الدين والأمانة قال تعالى: ﴿فليؤد الذي اؤتمن أمانته﴾ [البقرة: ٢٨٣] وفي الاصطلاح أخص منه لأنه عبارة عن فعل الشيء الذي عين له الشارع وقتاً معيناً في وقته أولاً بأي جزء كان والقضاء الفعل بعده هذا هو الأصل الذي أراده المصنف هنا وقد يطلق القضاء بمعنى الأداء والأداء بمعنى القضاء **(قوله من غير فتور ولا نوان)** بيان ما هو المراد من تشمر أدائها **(من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه وتجلد)** أشار إلى أن الباء للتعدية لأن مآله أقامه ولما توهم أن يقال إن الإقامة إذا كانت مأخوذة من ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعلت الصلاة متجلدة ومتشمرة لا أن المصلي متشمر في أدائها بلا فتور وأيضاً لا يصح ذلك المعنى إلا إذا وصفت الصلاة بما هو لفاعلها نحو جد جده أشار إلى دفعه بقوله إذا جد فيه وتجلد فأشار إلى أن الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية أيضاً صفة المصلي دون الصلاة كذا قيل فما المانع من جعله كجد جده للمبالغة قال قدس سره وحقيقة قام بالأمر والقيام به على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمر والتجلد فأطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحروب على ساقها إذا التحمت واشتدت كأنها قامت وتشمرت لسلب الأرواح وتخريب الأبدان انتهى. وما نحن فيه كأن الصلاة قامت وتشمرت لإخراج المصلي عن عهدة أدائها والخلاص عن تبعة تركها وذلك لا يتحقق ولو ادعاء إلا بتشمر المصلي لأدائها على وجه شرعي فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من أقام بالأمر وأقامه استعمل في لازم معناه وهو الجد والتجلد فيكون مجازاً مرسلاً وجعل الباء للملابسة بناء على ادعاء أنه مفهوم من كلامه قدس سره لا يفيد إذ النظم الشريف من أقامه لا من قام به فلا ريب في أن المعنى على هذا يجعلون الصلاة متشمرة للمبالغة في تشمر المصلي كأنه بلغ تشمره مبلغاً تجاوز إلى صلاته فذكر قام به للمناسبة فلا تكون للملابسة بل للتعدية والنزاع في مثل هذا خلاف الفحوى نعم إذا جعل قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ [البقرة: ٣] من باب الحذف والإيصال لكان للنزاع في أن الباء للملابسة فيكون التشمر صفة المصلي بلا عناية أو للتعدية فيحتاج إلى التمحل وجه لكن لم ينقل هذا عن الثقات وإن ذهب إليه بعض أو الصواب ما ألقينا إليك فمعنى قوله من قام بالأمر الخ. أي من بابه ومثله.

قوله: (وضده) أي ضد المذكور **(فعد عن الأمر وتقاعد)** أي عن الأمر يعني أن الثلاثي والتقاعد بمعنى واحد والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما فإذا كان في الأول

الجد والتجلد يكون في الثاني التكاسل والفتور فالضدية في المفهوم بهذا الاعتبار لا في المركب فلا إشكال والضدية باعتبار أصل المعنى وهو القيام والقعود وإن صحت لكن لا يناسب المقام لعدم كونه مراداً من الكلام قيل إن عن تجيء للتعدية كما في رضي عنه وأرضاه فأي مانع من جعل قعد عنه بمعنى أقعده أي تركه وأهمله على أن التعدية بمعنى التصيير مختص بالباء صرح به العارف الجامي فمعنى رضي عنه كونه بمعنى أرضاه وكون معنى قعد عنه أقعده سهو فاحش فلا يتم قولهم إن جعل الباء في قام به للتعدية يبطله قولهم في ضده قعد عن الأمر لأنه لازم قطعاً لكن قعد عنه كونه بمعنى أقعده بناء على كون رضي عنه بمعنى أرضاه غير منقول عن السلف والقياس في اللغة ليس بمقبول فالأولى فأي مانع من جعل ضد القيام المتعدي القعود اللازم باعتبار اللازم فإن القيام المتعدي مستلزم للقيام اللازم على أن الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم فلا يضره كون أحدهما متعدياً والآخر لازماً باعتبار أصل المعنى ولا تنس ما سبق من أن التشمر وحده لا يكفي في التقوى بل مع المداومة ومراعاة التعديل ثم الأولى أو يتشمرون في أدائها كما يشعر به قوله إذا جد فيه إذ يتشمرون لأدائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا ليس بمقصود وألا يكون عين ما سبق بل المراد التشمر في أدائها بلا فتور.

قوله: (أو يؤدونها لاشتمالها على القيام) معنى رابع ليقيمون الصلاة.

قوله: (عبر عن الأداء بالإقامة) مجازاً أولاً ثم عبر عن أن يؤدونها بقوله: ﴿يقيمون الصلاة﴾ [المائدة: ٥٥] تبعاً ففيه إشارة إلى أن المجاز المرسل كالاستعارة يكون مجازاً مرسلاً بالتبع ككونه مجازاً بالأصالة وفيه تردد لما كانت التأدية والأداء واحدة إذ الأداء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن الأداء ولم يقل عن التأدية يعني ذكر الإقامة وأريد بها الأداء مجازاً مرسلاً والأداء فعل الصلاة في وقتها المعين لها وهذا معنى قول أئمة الأصول الأداء تسليم عين الواجب وفي اختياره على يصلون مع أنه المراد وأخصر تنبيه على أنهم يفعلون الصلاة في وقتها ويسارعون الخروج عن عهدتها ويراعونها حق رعايتها وهذا المعنى هو الذي رجحه المحقق السعد حيث قال إنه لا يفهم من إقامة الصلاة إلا أداؤها وإيقاعها دون غيره من المعاني السابقة ويؤيده عندي تعينه في كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث البخاري «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني ودماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ولا يخفى على ذي لب تعينه فيه» انتهى. وهذا عجيب منه إذ مجرد الأداء يكفي في العصمة عن القتل ونهب الأموال ولا كلام فيه وإنما الكلام في تحقق التقوى ولا ريب في أنه لا يكفي مجرد الأداء كما يشير إليه المص بالصوت الأعلى مع أنه قيل عليه أنه إن أراد أن القيام يطلق على الصلاة لكونه بعض أركانها ثم يؤخذ منه الإقامة ورد عليه أن الهمزة إن جعلت للتعدية كان معنى إقامة الصلاة جعلت الصلاة مصلية وإن جعلت للصيرورة كان معنى أقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلاة معه إلا أن يجعل مفعولاً

مطلقاً والكل مما لا يرتضيه الطبع السليم وإن أردت أن القيام لما كان ركناً منها كان فعله وإيجاده أعني الإقامة ركناً لها أيضاً توجه عليه أن ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام في المصلي حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها في الصلاة وجعلها قائمة فإن قيل لعله أراد أن القيام جزء منها فيكون إيجاده أي الإقامة جزءاً من إيجاد جميع أجزائها الذي هو أداؤها فعبر عن أدائها بجزئه قلنا فمعنى يقيمون حينئذٍ يؤدون الصلاة فيحتاج في ذكر الصلاة معه إلى ارتكاب كونها مفعولاً مطلقاً كذا نقل عنه قدس سره وهذا لا يلائم قوله لاشتمالها على القيام فوجه المجاز كون الصلاة مشتملة على القيام الذي هو ركنها وينصره قوله كما عبر عنها بالقنوت واعتذر بعضهم بأنه لما جعل في الشرع التعبير عن الصلاة التي فعل المصلي بجزئها شريعة جعل التعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فعبر عن أدائها بالإقامة التي هي تحصيل جزئها ويقيمون الصلاة تجريد وذهب البعض إلى أنه لا تجريد فيه إذ الأداء متعلق بالصلاة من غير أن يكون الصلاة داخلة في مفهومه وأنت خبير بأن العلاقة المعتبرة هي الكلية والجزئية لا تحصيلهما فالتعبير عن تحصيل الكل بتحصيل البعض غير منقول إذ لا جزئية بينهما حتى يكون مجازاً مرسلاً وأما جعل البعض الإقامة التي هي إيجاد القيام جزء من إيجاد جميع أجزائها كما نقلناه آنفاً فمن قبيل اشتباه العارض بالمعروض والشريف العلامة لم يرض بذلك وعدم رده لتزييف ما ذكر بوجه آخر غاية الأمر سكت عنه ولا يفهم منه عدم الرد والظاهر أنه لا تركيب في الإيجاد الاعتبار كالتركيب الحاصل من الحجر الموضوع في جنب الإنسان على أن الإيجاد لكونه مصدر أمراً اعتباري لا موجود في الخارج فضلاً عن أن يكون له جزء وتركيب بخلاف القياس والقراءة وغيرهما من الأركان[1] وبهذا التقرير يندفع ما قيل من أن إيجاد ركن الشيء لا يلزم أن يكون ركناً له ولو لزم ذلك يكون إيجاد إيجاده ركناً له وهلم جرا فيلزم التسلسل وجه الاندفاع أن التسلسل إما غير متحقق في الأمور الاعتبارية أو غير مستحيل فيها فالوجه أن يقال القيام الذي هو مفهوم من الإقامة التي هي إيجاد القيام كما اعترفوا به مجاز في الصلاة لاشتمالها عليه ويلزم منه بالضرورة كون الإقامة مجازاً في إيجاد الصلاة تبعاً كما هو شأن المجاز والاستعارة في المزيدات فذكر الصلاة بعده إما محمول على التجريد أو على التأكيد أو على تعيين القيام المفهوم من الإقامة كما قيل نظيره وفق سواء السبيل فحينئذٍ قول الشيخين لاشتمالها الخ يكون على ظاهره[2].

---

(١) واستوضح بقولنا زيد وعمرو تقاتلا أي تضاربا يكون المجاز في القتل الذي هو الثلاثي ويلزم منه كون التقاتل مجازاً وله نظائر كثير مثال.

(٢) قيل وحاصل كلامه أن الصلاة لما كانت مشتملة على القيام الذي يلزم الإقامة التي هي إيقاع القيام عبر عن اداء الصلاة الذي هو إيقاع الصلاة بالإقامة تعبيراً عن الملزوم الذي هو الأداء باللازم الذي هو الإقامة فيكون كناية لكونه انتقالاً من اللازم إلى الملزوم ولا يغرنك قوله لاشتمالها على القيام أن يكون هذا مجازاً مرسلاً من باب إطلاق الجزء على الكل لأن ذلك إنما يتم إذا عبر عن الصلاة بالقيام وهنا التعبير عن ادائها بإقامتها ولا جزئية بينهما انتهى ويندفع بهذا البيان المذكور هنا هذا الاشتباه على أن قوله لكونه =

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

إليه المقيد لا سيما إذا كان جزءاً من المقيد لكن الأولى هو الأوفق لقول المصنف من أقام العود والمراد بالمعنى الحقيقي تسوية الأجسام كالعود وإزالة اعوجاجه كما هو الظاهر مع أنه مجاز أيضاً فإن الإقامة في اللغة كما مر جعل الشيء منتصباً فكونه معنى حقيقياً بالنظر إلى المعرف ولو أريد به جعل الشيء منتصباً لم يبعد لأنه أقرب من الثاني وغيره وإن كان بينهما واسطة كما في المعاني البواقي لأن بالتسوية صار الشيء قويماً مشابهاً بالقائم إما كونه أقرب من الثاني فلثبوت الواسطة بينه وبين المعاني الحقيقية لأن الإقامة حقيقة جعله الشيء قائماً ثم استعملت بمعنى الإنفاق وجعل الشيء رائجاً ثم جعلت بمعنى المداومة وإما بالنظر إلى المعنى فلأن الإقامة جعل الشيء منتصباً والقيام الانتصاب وهو يشعر بالاعتناء وبواسطة الاعتناء استعمل في لازمه وهو الجد والتجلد وإما بالنظر الرابع فلأن الإقامة كما مر جعل الشيء منتصباً والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل في الصلاة مجازاً ثم استعمل الإقامة في أداء الصلاة وأما قرب الثاني وتقديمه فلأنه مع كمال المناسبة بمقام المدح أقل تكلفاً من الثالث وكذا الثالث بالنسبة إلى الرابع كما فهم من التقرير البارع.

قوله: (وأفيد) بالياء وافد بالواو افعل تفضيل من الفائدة لأنه واوي أو يائي كما في القاموس والفائدة ما استفيد من علم أو مال والأول هو المراد هنا قيل إنه عطف على أظهر لا على أشهر وأقرب لكن لم يبين وجهه والظاهر أنه يحتمل أن يكون معطوفاً عليه ويكون من تتمة التعليل ولا شك في كون الأفيدية سبباً للأظهرية **(لتضمنه)** أي يقيمون الصلاة على هذا التقدير **(التنبيه على أن الحقيق بالمدح)** بأنهم يقيمون الصلاة **(من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة)** أي من عدل أركانها وهو المعنى الأول أو التنبيه على ما سيمدحون به من قوله أولئك الخ. والأول هو الظاهر المتبادر ولذا قال قدس سره يعني أن يقيمون الصلاة لما كان في معرض المدح بلا دلالة على إيجاب كان حمله على تعديل الأركان أولى فإنه المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل **(من الخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى)** المفسر بأن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهذا يلائم كون المراد بالتقوى المرتبة العليا أو الوسطى دون المرتبة الأولى وقد جوز كونها مرادة أيضاً ثم الأحرى بهذا التنبيه كون المعاني الأربعة مرادة معاً بعموم المجاز أي يتصفون بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر مراراً أن اعتبار المعاني في صورة إرادة معنى واحد منها لازم بقرينة خارجية ألا يرى أن من راعى حدودها بدون المواظبة بدون التشمر لا يستحق المدح **(لا المصلون ﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [الماعون: ٤] ولذلك)** أي للتنبيه المذكور **(ذكر في سياق المدح)** والمقيمون الصلاة هذا برهان أنى يفيد العلم بذلك التنبيه وأما كون المراد بالإقامة المعنى الأول فلشهرته وأقربيته فغرضه بيان فائدة ذكره المقيمين في سياق المدح **(و)** تركه **(في معرض الذم ﴿فويل للمصلين﴾ [الماعون: ٤] والصلاة فعلة)** وعدم الإيراد في الموضعين على نسق واحد لا أن المراد بالمقيمين المعنى الأول فإنه مفروغ عن بيانه فلا وجه للإيراد بأنه لا يدل على مدعاه أن الأول أولى إذ يمكن أن تكون

الإقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلاة كما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المنافقون الذين يتركونها إذا غابوا ويؤدونها إذا حضروا والمعرض بكسر الميم وفتح الراء كما هو المشهور معناه في الأصل اللباس الذي تتزين الجارية به إذا عرضت للبيع فاستعيرت للسياق أو للعبارة الواقعة فيه والأول هو المناسب هنا لوقوعه في حذاء السياق فاختيار السياق أولاً والمعرض ثانياً للتفنن وعدم اختيار عكسه لنكتة تعرف بالتأمل.

قوله: (والصلاة فعلة) بفتح العين فاعلت فصارت صلاة وجوز سكونها فحينئذٍ تكون حركة العين منقولة عن اللام وكذا الزكاة المأخوذة من التزكية وهي التنمية أو التطهير ثم نقل إلى المعنى الشرعي وهو القدر المعين من المال وهذا مستعمل في القرآن وأما في اصطلاح الفقهاء هو تمليك ذلك القدر المعين قوله **(من صلى)** أي مأخوذة منه فينتظم المذهبين **(إذا دعا كالزكاة من زكى)** أي النداء والسؤال مطلقاً أو من الأدنى إلى الأعلى وهذا هو الشائع في الاستعمال وأما الأول فوجه صحته لكونه بمعنى النداء لكنه مهجور الاستعمال وتخصيص الصلاة بالدعاء مع أنها مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء إذ المناسب هنا الدعاء لقوله وإنما سمي الخ. والاشتراك بين هذه المعاني لفظي أو معنوي بيانه مذكور في التوضيح مفضلاً قيل جعل الصلاة من صلى لعدم استعمال التصلية بمعنى الدعاء حتى قال في القاموس اسم يوضع موضع المصدر فيقال صلى صلاة ولا يقال صلى تصلية انتهى. وكذا في الصحاح يعني أن صلاة اسم لا مصدر لكن يوضع موضع المصدر فيكون مفعولاً مطلقاً والقياس صلى تصلية لكن لم يسمع استعمالها بمعنى الدعاء بل معناها إتيان الصلاة على النبي عليه السلام وأيضاً في قوله من صلى إشارة إلى أن الثلاثي المجرد منه لم يسمع فلا يكون صيغة التفعيل للكثرة والمبالغة.

قوله: (كتبتا بالواو) مع أن الظاهر أن يكتب بالألف إذ مدار الكتابة على التلفظ فأشار إلى وجهه بقوله **(على لفظ المفخم)** بكسر الخاء المعجمة المشددة والمراد بالتفخيم هنا

قوله: والصلاة فعلة بفتح الفاء والعين.

قوله: على لفظ المفخم بكسر الخاء المراد بالتفخيم في مخارج الحروف ما هو ضد الترقيق قيل التفخيم يستعمل على ثلاثة معانٍ الأول ترك الإمالة والثاني إخراج اللام من أسفل اللسان كما في اسم الله تعالى والثالث الإمالة إلى الواو كما في اسم الصلاة جعل رحمه الله الصلاة من صلى إذا دعا فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية في الدعاء مجازاً لغوياً في الأركان المعلومة وحقيقة اصطلاحية فيها عند أهل الشرع منقولة من الدعاء وهذا هو المشهور بين جمهور العلماء لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك الصلوين ومجازاً مرسلاً في الأركان المخصوصة واستعارة في الدعاء على ما عليه صريح كلامه حيث قال وحقيقة صلى حرك الصلوين لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده ثم قال وقيل للداعي مصل تشبيهاً له في تخشعه بالراكع والساجد إلى هنا كلامه هذا خلاف ما اشتهر بين الأئمة على أن ما ذكره مخالف لمذهبه فإن المعتزلة على أن أمثال هذه الاصطلاحات من الصلاة والزكاة وغيرهما حقائق مخترعة شرعية لا أنها منقولات عن معانٍ لغوية كما خالف مذهبهم في الإيمان حيث جعله منقولاً من المعنى اللغوي إلى المعنى

إمالة الألف نحو مخرج الواو إلا ترك الإمالة وإخراج اللام مغلظة في أسفل اللسان كلام الله إذا لم تل كسرة وهذا معنى التفخيم ضد الترقيق وهو الشائع عند أرباب التجويد فعلم منه أن للتفخيم معاني ثلاثة الإمالة المذكورة وترك الإمالة وضد الترقيق.

قوله: (وإنما سمي الفعل المخصوص بها) أشار إلى وجه المناسبة بين المنقول عنه وهو المعنى اللغوي الذي هو الدعاء والمنقول إليه وهو المعنى الشرعي الذي هو فعل مخصوص والمراد بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وهو الأثر أعني الهيئة الحاصلة من تركب أمور مخصوصة ولما كانت الهيئة موحدة لأمور كثيرة جعل افعل مفرداً تنبيهاً على ذلك لكن فيه كلام فتأمل **(لاشتماله على الدعاء)** اشتمال الكل على الجزء فهو من قبيل نقل الحقيقي إلى المجازي أي من المنقول الذي غلب في غير الموضوع له.

قوله: (وقيل أصل صلى) ليس دعاء بل **(حرك الصلوين)** قائله صاحب الكشاف

الشرعي والحق ما عليه الجمهور فإن ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل مشروعية الصلاة المصطلح عليها وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة المشتملة على التخشع دليل على اصحية المعنى المشهور فيما بينهم وأيضاً الاشتقاق من الجامد قليل ذكر في الأصول أنه لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وإنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها يدل على تلك المعاني بلا قرينة ليكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا وتعيينها في تلك المعاني في لساني أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيه مجازاً لمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي أبي بكر وإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقاً وأما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية وهذا ملخص ما ذكر في شرح مختصر ابن الحاجب من أن محل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات أولا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة أو استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية لقرينة من غير وضع مغنٍ عن القرينة فتكون مجازاً لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لمسيس حاجتهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجرداً عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما يحمل وأما في استعمال أهل الشرع فيحمل على المعنى الشرعي بلا خلاف ولم يذكر في الأحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه المعتزلة أو نفيه ونسبه القاضي أي لم يذكر الآمدي الأحكام والإمام في المحصول سوى مذهبين إثبات كونها حقائق شرعية ونسبه كل منهما إلى المعتزلة مع تصريح الآمدي بنسبة إلى الفقهاء أيضاً وثانيهما نفى ذلك ونسبه كل منهما إلى القاضي والحق أنه لا ثالث لهما.

قوله: وقيل أصل صلى حرك الصلى وفي الأساس ضرب الفرس صلويه بذنبه عن يمينه وشماله وقال أبو علي الصلاة من الصلوين وذلك لأن أول ما يشاهد من أحوال الصلاة إنما هو تحريك الصلوين للركوع وأما القيام فلا يختص بالصلاة دون غيرها قال ابن جني هو حسن فقوله رحمه الله لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده بيان العلاقة بين المعنى الأصلي والمجازي.

وتوضيحه أنه يريد إن صلى مأخوذ من الصلاء بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان النابتان في أعلى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه أي ما في يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازاً لغوياً **(لأن المصلي يفعله)** يحرك صلويه **(في ركوعه وسجوده)** ولما اشتهر هذا المعنى استعير منه معنى دعا تشبيهاً للداعي بالمصلي في خضوعه وتخشعه وفيه ضعف من وجهين الأول أن الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثاني أن الصلاة بمعنى الدعاء شائعة في إشعار العرب ولم يرو عنهم إطلاقها على ذات الأركان بل ما كانوا يعرفونها فأنى يتصور لهم التجوز فالصواب ما ذهب إليه الجمهور من أن لفظ الصلاة حقيقة في الدعاء ومجاز لغوي في الهيئات المخصوصة المشتملة عليها كما حقق في أصول الفقه كذا نقل عن الفاضلين في شرحهما ويرد عليه أنه إن أريد بأن الاشتقاق مما ليس بحدث قليل أنه قليل بالنسبة إلى الاشتقاق من الحدث فلا يضر وإن أريد أنه قليل في نفسه خارج عن الفصاحة فغير مسلم وقد بين العلامة فيما سيأتي وقوعه في مواضع كثيرة كاستحجر واستنوق وابل إذا أحسن رعي إبله وأترب الكتاب إذا ألفي عليه التراب وزفت الأنام وغير ذلك مما سيجيء من الشيخين من التصريح به في محله وصاحب الكشاف من أرباب اللغة وله كتاب في اللغة يعتني به الفحول ويتلقونه بالقبول وقد صرح به المحققون من أرباب العربية كأبي علي الفارسي حيث قال الصلاة من الصلوين لأن أول ما يشاهد من أحوال الصلاة تحريك الصلوين للركوع وأما القيام فلا يختص بها قال ابن جني وهو حسن وكذا في الروض الصلاة أصلها انحناء وانعطاف من الصلوين وهما عرقان في الظهر إلى الفخذين ثم قالوا أصلي عليه أي أنحني عليه رحمة وفيه مخالفة في تفسير الصلوين لما مر من تفسيرهما وهذا قول آخر وقيل في الفخذين وقيل عظمان نابتان في جانبي الذنب ثم قوله ولم يرو عنهم إطلاقها على ذات الأركان بل ما كانوا يعرفونها أعجب من ذلك إذ عدم الرواية إنما يعرف بالاستقراء التام وهو متعسر بل متعذر والاستقراء الناقص غير مفيد على أن تصريح هؤلاء الثقات كاف في الرواية ولولاه لارتفع الإمام في التحرير والبيان فالمناسب لشراح الكشاف أن يقولوا ولم تعرف الرواية عنهم الخ والقول بأنهم ما كانوا يعرفونها في غاية من الغرابة فإن الصلاة الشرعية عبادة قديمة شرعت في كل شريعة وإن تفاوتت وقتاً وكمية وكيفية كما ذكرت في مواضع من النظم الجليل والقول بأن أهل الجاهلية برمتهم غافلون عنها بعيد عن السداد ومناف للرشاد والله رؤوف بالعباد[1] غاية الأمر أن ما اختاره المص مذهب الجمهور وفيما بين العلماء هو المشهور ومن هذا مرضه ولم يرض به.

---

(١) قال ابن فارس في كتاب فقه اللغة كانت العرب في جاهليتها على ارث من ارث ابائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات ومما جاء في الشرع الصلاة وأصله في لغتهم الدعاء وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هذه الهيئات فقالوا وردة صدفية غواصها بنهج متى يرها يهل ويسجد وقال الأعشى يراوح من الصلاة المليك طوراً سجوداً وطورا جواراً وهذا وإن كان كذا لكن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت والتحريم للصلاة والتحليل منها وكذلك الصيام والحج والزكاة انتهى كذا قيل. (شهاب).

قوله: (واشتهار هذا اللفظ) وفي التفسير الكبير أن ما اختاره الزمخشري من الاشتقاق يفضي إلى الطعن في كون القرآن حجة لأن الصلاة من أشهر الألفاظ واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة فلو جوزنا ذلك وقلنا إنه خفي واندرس بحيث لا يعرف إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ ولو جاز ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر إلى أفهامنا منه لاحتمال إرادة تلك المعاني المندرسة إلى آخر ما قاله أشار المصنف إلى جوابه بأن اشتهار هذا اللفظ وهو الصلاة لا صلي أو مادته **(في المعنى الثاني)** أي المنقول إليه وهو الأركان المعلومة **(مع عدم اشتهاره)** أي لفظ الصلاة **(في الأول)** أي تحريك الصلوين **(لا يقدح)** أي لا يضر **(في نقله عنه)** إذ قد يغلب النقل بحيث يهجر المعنى الأول كما يشتهر المجاز بحيث تكون الحقيقة مهجورة بالكلية حتى أن الأئمة اختلفوا في أن المجاز المتعارف أولى أو الحقيقة المهجورة واشتقاق اللفظ من أبعد الأشياء معرفة لو كان مؤدياً إلى ما ذكره الإمام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزامه أشد عيباً مما عابه قوله واشتهار هذا الخ وإنما سمي ليس بموجود في الكشاف الذي عندنا ومن هذا أشار المص إليه الخ. لكن بعض أرباب الحواشي قال وإنه كله مقول القول فإنه بعينه كلام الكشاف ولو صح ذلك قوله واشتهاره الخ. ليس جواباً للإمام بل يقال إن كلامه هذا يرده ما ذكره الإمام كأنه غفل عن هذا اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لا يقدح أي لا يضر وهو مجاز من قولهم قدح في عرض ونسبه إذا عابه هذا هو المراد بنوع تسامح والأولى والقدح بمعنى العيب ثم صار شائعاً في الضرر فصار كأنه حقيقة فيه.

قوله: (وإنما سمي الداعي) هذا من مقول الكشاف مراده دفع إشكال بأن الداعي

قوله: واشتهار هذا اللفظ الخ هذا جواب عن سؤال الإمام الرازي رحمه الله حيث قال هذا الاشتقاق يفضي إلى الطعن في كون القرآن حجة لأن الصلاة من اشهر الألفاظ واشتقاقها من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة ولو جوزنا ذلك ثم إنه خفي واندرس بحيث لا يعرفه إلا الإلحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ ولو جاز لما قطعنا بأن مراد الله من هذه الألفاظ ما يتبادر أفهامنا إليه ولعل المراد تلك المعاني في المندرسة إلى هنا كلام الإمام ولما كان قوله واشتقاقها من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة مشعراً بأن المشتهر لا ينقل من الخفي أجاب عنه القاضي رحمه الله بقوله واشتهار هذا اللفظ الخ.

قوله: وإنما سمي الداعي مصلياً الخ هذا الكلام متعلق من حيث المعنى بالوجه الأخير وهو أن يكون الصلاة من تحريك الصلوين فكأنه قيل إذا كان اشتقاق الصلوة من تحريك الصلوين فما وجه استعمالها في الداعي فبين بأن وجه استعمالها فيه أنه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعي في تخشعه بالمصلي فاستعير لفظ المصلي للداعي بهذا الجامع وحاصله أن الصلاة نقلت أولاً من تحريك الصلوين إلى الأركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع وهذا أي جعل الصلاة من تحريك الصلوين لا من الدعاء خلاف ما عليه أهل اللغة فإنهم جعلوا أصل صلى دعا لا حرك الصلوين يدل على أن قوله وإنما سمي متعلق بالوجه الأخير أنه إن جعل من دعا لا يحتاج إلى تصحيح التسمية لأن ذلك يكون

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

في الموضعين الاحتمالين ولا يخفى بعده في مثل هذا المقام ثم هذا القائل قال في حل قول المص وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب وإبقاء النظم على اللغة ما أمكن أوفق لقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] وهنا يدعي أن العدول عن العرف خلاف الظاهر مع إمكان اللغة والغرض مجرد الاستئناس واحتمال اللغة كاف فيه ولهذا قال الراغب في تفسيرها تجعلون نصيبكم من النعم تحويل الكذب والمصنف تبعه هنا فيه.

قوله: (والعرف خصصه) الظاهر من كلامه أن الرزق بالكسر اسم للحظ المعنى والتفسير **(بتخصيص الشيء بالحيوان)** يناسب المصدر إلا أن يقال هذا من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الشيء المخصص ولكمال مدخلية التخصيص فسر به يؤيده قوله للانتفاع به إذ الانتفاع لا يكون إلا بالشيء المخصص لا التخصيص وينصره قول شارح المواقف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتعدي أو بغيره مباحاً أو حراماً انتهى. والمراد بغيره المشروب والملبوس والعبيد ولهذا قال تخصيص الشيء ولم يقل تخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشيء عليه بحيث لا يوجد في غيره ولما كان المعنى اللغوي شاملاً للغذاء ولغيره وللأمور المحسوسة والمعنوية وللحرام والحلال والأولاد والأزواج والعرف خصصه الخ. والمعنى اللغوي عام والعرفي خاص ببعض افراد العام قوله **(للانتفاع به)** علة غائية للتخصيص والانتفاع به كالأكل والشرب واللبس والركوب والسكنى ونحوها واحترز به عن تخصيص الشيء بالحيوان لا للانتفاع بل للمضرة **(وتمكينه منه)** بالجر أي ولتمكينه منه[1] أي من الانتفاع به بحيث لا يمنعه مانع منه بأن ساقه الله تعالى إليه وأعطاه إياه لينتفع به وليس معنى التمكين إعطاء القدرة إذ لا خلاف في أن أصل القدرة من الله تعالى وأن القدرة المتعلقة بالفعل ليست منه تعالى وإنما الخلاف هل يسوق الحرام إلى العباد ويعطيهم إياه لينتفعوا به أم لا فعندنا الشق الأول مختار وعند المعتزلة الشق الثاني كما سيجيء.

قوله: (والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى) أي عدوا محالاً فسين استفعل للعد

قوله: والمعتزلة لما استحالوا من الله الخ هذا رد على صاحب الكشاف فيما فسر به هذه الآية الشريفة موافقاً لمذهبه حيث قال وإسناد الرزق إلى نفسه للاعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى ويسمى رزقاً منه فإن في قوله يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقاً منه أن الحرام لا يستأهل أن يسند إلى الله تعالى وأن يسمى رزقاً منه بناء على ما ذهبوا إليه من أن القبائح لا ينبغي أن تسند وتضاف إلى الله عز وجل لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في أن المراد بما رزقناهم الحلال وإنما النزاع في أن صرفه إلى الحلال لأي سبب فعند المعتزلة أنه من جهة أن الحرام ليس برزق عندهم فإن الإسناد إلى الله تعالى يكون للإشعار بأنه لا يكون إلا حلالاً لأن القبائح لا تسند إلى الله تعالى وعندنا من جهة أن المدح والاتصال بالتقوى إنما يكون في

---

(١) الواو بمعنى أو الفاصلة إذ مراده الإشارة إلى القولين الأول الانتفاع بالفعل معتبر والقول الثاني التمكن من الانتفاع يكفي وإن لم ينتفع بالفعل والمص جمع بينهما فلو قال أو التمكن لكان أولى.

(أن يمكن من الحرام لأنه يمنع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه) بناء على أصلهم الفاسد من أن التمكين من القبيح قبيح وخلقه أيضاً قبيح فإن مذهبهم أن الحسن والقبح يعرفان بالعقل والحاكم بهما العقل.

قوله: (قالوا الحرام ليس برزق) أي شرعاً لأن الإضافة إلى الله تعالى مأخوذة في مفهوم الرزق قال الله تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [الذاريات: ٥٨] وقد عرفت أنه تعالى يستحيل منه أن يمكن من الحرام بمعنى أن يسوق الله تعالى الحرام إلى العباد ويعطيهم إياه لينتفعوا به وهذا غير واقع من الله تعالى في زعمهم لأنه مأخوذ في مفهومه أن لا يمنع من الانتفاع به شرعاً وذلك لا يكون إلا حلالاً إذ الإذن في التصرف الشرعي لا يكون في الحرام وبهذا ظهر ضعف ما قيل إن استحالة تمكينه من الحرام تقتضي أن لا يكون سوق الحرام منه تعالى لا أن يكون رزقاً لما مر من أن ذلك السوق غير واقع منه تعالى قيل ذهب بعض أهل السنة إلى مذهب المعتزلة بناء على أنه لا يمكنه لخبثه كما

الإنفاق من الحلال خصوصاً عند التصريح بالإسناد إلى الله تعالى فإنه ينصرف إلى الأفضل الأكمل ففائدة الإسناد الإيذان بأنهم ينفقون من الحلال ما هو من عظائم العطايا وعند أهل السنة الرزق أعم يتناول الحلال والحرام وتمسكوا بقوله: ﴿قل كل من عند الله﴾ [النساء: ٧٨] وفسره صاحب الكشاف بكل من الخصب والجذب النازلين بهم ثم الاتفاق على أنه من فضل الله عليهم كما تفضل بالإيجاد وسائر أسباب التمكين قال صاحب الكشف فليس عدم الإسناد لكونه ليس من فعله تعالى كما توهم بعضهم بل كانوا يقولون لا يحسن أن يسند إليه تعظيماً أو لأن فيه شوباً من فعل العباد لأنه كسبوه على وصف الحرمة فنقول التعظيم في إسناده إلى الله تعالى لئلا يوهم إيجاد العبد ما لا يستقل به اتفاقاً وأما وصف الحرمة فلو سلم أنه بإيجاده لم يفدكم كيف وقد ثبت بدليل العقل والنقل أن الكل منه وبه إليه نعم لا يوصف الفعل بالصفات الخمس إلا من حيث قيامه بالمكلف وأما من حيث صدوره عنه تعالى فلا إلى هنا كلامه قال القطب اعلم أنه لا خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في أن قوله: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] لا يتناول إلا الحلال وإن اختلفوا في أن الحرام رزق أم لا وذلك لأنه تعالى مدحهم بالإنفاق من الرزق والمدح بالإنفاق لا يكون إلا إذا كان من الحلال وأيضاً إسناد الرزق إلى نفسه وإذا أضيفت الأفعال إلى الله تعالى فإنما يختص بالأفضل فالأفضل وإن قيل الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى فقوله وإسناد الرزق إلى نفسه للاعلام لا يدل على مذهب المعتزلة فإنه مشترك بين المذهبين نعم مجرد الرزق بدون الإسناد يدل عندهم على الحلال أقول هب أن قوله وإسناد الرزق إلى نفسه للأعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى لا يدل على مذهب المعتزلة لاشتراك ذلك بين المذهبين لكن في قوله ويسمى رزقاً منه دلالة على مذهبهم لإفادته أن الحرام لا يسمى رزقاً فإن قلت المنفي استحقاق الحرام لأن يكون منه تعالى قلت ذلك قد استفيد من قوله لا يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى فإن قلت المراد تقرير ما فهم من الأول قلت لو كان غرضه ذلك لكان يكفي أن يقال ويكون منه بدل ويسمى رزقاً منه وعدوله من هذه العبارة إلى التعبير بلفظ التسمية يدل على أن مراده نفي أصل التسمية مع قيد أنه منه تعالى وقال القطب ثم الإنفاق بالنظر العامي إنما هو من المال ومن النظر الخاصي فمن المال والكمال قال حكيم الجود التام بذل العلم فمتاع الدنيا

قاله النسفي وفي أحكام القرآن للجصاص إطلاق اسم الرزق إنما يتناول المباح دون المحظور لأنه لو كان رزقاً جاز إنفاقه والتقرب به إليه تعالى وجوابهم يظهر من جوابنا المعتزلة ثم اختلف في عمل الخبر بمال مغصوب فقال ابن عقيل لا ثواب للغاصب لأنه آثم ولا لرب المال لأنه لا نسبة له وإنما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل إنه نفع حصل بما له كمن له ولد صالح يؤجر به انتهى والقول الأول هو المعول عليه فإن الأعمال بالنيات وتمثيله بالولد غير مفيد لأن الأجر به لكونه سبباً له ولا يجري هنا مثله وأيضاً لو كان الأمر كذلك لزم أن لا يؤاخذ الغاصب في دار الجزاء[1].

قوله: (ألا ترى أنه تعالى أسند الرزق ههنا إلى نفسه إيذاناً بأنهم ينفقون الحلال الطلق) تنوير لتقوية الدليل المذكور لا إثبات أصل المدعي فإنه مثبت وإثبات الثابت تحصيل الحاصل فلا وجه للإشكال بأنه لا تنوير لاختصاص الرزق بالحلال لأن استفادة الحل من الإسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال يعني أن الرزق في نفسه يجوز أن يكون عاماً للحرام أيضاً واختصاصه بالحل هنا لأجل الإضافة إليه تعالى وتخصيص العام بقرينة شائع وجه الاندفاع هو أن إسناده تعالى الرزق إلى ذاته مع ملاحظة أنه تعالى لا يمكن من القبيح يؤيد اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بملاحظة تلك المقدمة والحاصل أنه بذلك الإسناد يعرف إضافته إليه تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم فبملاحظتها يتم المقصود وغرضه توضيح ما أجمله الكشاف وينحل بذلك أيضاً ما أورد على الكشاف حيث جعل الإسناد للاعلام بحل ما ينفقون أن التعبير عما ينفق بالمرزوق يغني عن استفادته من الإسناد ولا حاجة إلى جوابه قدس سره بأنه لما كان الرزق في أصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحلال والحرام تمسك بالإسناد وجه الانحلال ظاهر مما تقدم على أنه قدس سره أشار إلى أن المعنى اللغوي للرزق مراد هنا وقد مر مراراً أن المعنى العرفي راجح

عرض زائل ينقصه الإنفاق والعلم بالضد وقال الإمام الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾ [الواقعة: ٨٢] أي حظكم من هذا الأمر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسن البصري الرزق التمكين من الانتفاع بالشيء بحيث لا يكون لغيره منعه من الانتفاع به وعلى هذا لا يكون الحرام رزقاً إلى هنا كلامه أقول فعلى هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة في هذه المسألة لفظي راجع إلى تفسير الرزق فإن من فسر بتخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به يجعله اعم من الحلال والحرام ومن فسره بما قاله أبو الحسين بجعله مختصاً بالحلال.

قوله: إيذاناً بأنهم ينفقون الحلال الطلق أي الحلال الصرف الخالص عن شوب الحرام قال الجوهري والطلق بالكسر الحال يقال هو لك طلقاً.

---

(١) ومن هذا قال الجصاص ولا خلاف بين المسلمين في أن الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وفي الحديث: «لا يقبل الله تعالى صدقة من غلول» ولم يلتفت إلى هذا القول فمعنى قوله ولا خلاف لا خلاف معتد به.

سورة البقرة/ الآية: ٣ ـــــــ

هذا جواب الأول وأما الجواب عن الثاني فما أشار إليه بقوله **(والذم)** أي ذم المشركين لا لعدهم الحرام رزقاً كما زعموا بل **(لتحريم ما لم يحرم)** أي بل لحكمهم برأيهم تحريم ما لم يحرم أي الله مثل ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا﴾ [الأنعام: ١٣٩] الآية. فإنهم حكموا باختراعهم بلا استناد من الدليل فذمهم الله تعالى بوجهين جعل ما أحل الله تعالى حراماً واختراعهم التحريم بآرائهم الفاسدة وهذا المعنى كالتصريح في النظم ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿قل آالله أذن لكم﴾ [يونس: ٥٩] الآية. يؤيد هذا وأما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لأنه لأخذه من النص الدال على المقيس مستند إلى الدليل لا إلى الاختراع.

قوله: (واختصاص ما رزقناهم) جواب سؤال مقدر من طرف المعتزلة بأن ما رزقناهم مختص **(بالحلال)** عندكم أيضاً فثبت أن الإسناد للإيذان المذكور فأجاب بأن تخصيصنا **(للقرينة)** المشعرة بذلك الاختصاص وهي أن المقام مدح المتقين والاتصاف بالتقوى يدل على أن الإنفاق من الحلال إذ التعاطي بالحرام يخل بالتقوى وكذا الإسناد إليه ينصرف عند الإطلاق إلى ما هو أفضل وأكمل وهو الحل وأما إذا انتفت القرينة ووجد المانع من الحمل إلى ما هو أكمل فلا اختصاص إذ الأشياء كلها مسندة إليه تعالى وإما المعتزلة فلا يجوزون إسناد الحرام إليه تعالى لتعاليه عن القبائح وزيف المصنف الوجهين من التنوير ولم يتعرض للجواب عن شبهتهم المشار إليها بقوله والمعتزلة لما استحالوا لطول ذيله ولشهرته في علم الكلام وقد أشرنا إليه ولما أبطل شبهاتهم حاول بيان أدلة تدل على أن الحرام رزق فقال **(وتمسكوا)** أي أصحابنا عطف على جعلوا التمسك بمعنى الأخذ يقال تمسك به بمعنى أخذ به وتعلق ثم تجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل إلا فيما له قوة ووثاقة إلا على سبيل التهكم **(لشمول الرزق له بقوله ﷺ)**.

قوله: (في حديث عمرو بن قرة) بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة وبعدها تاء تأنيث قيل وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله إن الله كتب على الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي وكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلاة والسلام: «لأذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدو الله **(لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله)** وآخره أما إنك لو قلت بعد هذه النوبة شيئاً ضربتك ضرباً وجيعاً» كما في التفسير الكبير واللباب وجه الاستدلال إن المراد من قوله عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلاله لأنه ذكر في مقابله فقد أطلق الرزق على الحرام وأيضاً من رزقه بيان لما في قوله ما حرم الله فقد أضاف الرزق الحرام إليه تعالى وفائدة عليك للزجر عنه وإلا فما اختاره حرام مطلقاً لأنه حرام في نفسه نعم قد يحرم الشيء على شخص دون غيره لعدم حرمته في ذاته كالمغصوب على الغاصب دون المالك ولمن أذن له المالك كما أن الحل كذلك كالميتة ولحم الخنزير للمضطر دون غيره وبهذا البيان ينحل ما قيل عليه إنه لا

يدل على أنه رزق عليه لمن حرم فليكن رزقاً لمن حل له ولذا استدل به المعتزلة على مذهبهم وجه الانحلال أن مراده الكسب بالغناء فهو حرام مطلقاً فلا يحال لأحد قطعاً غايته أن المخاطب لكونه سائلاً قال عليه السلام «ما حرم الله عليك» ولفائدة ذكرناها آنفاً فما معنى فليكن رزقاً لمن حل له مع أن الكلام في كسب الخبيث قوله عليه السلام: «يا عدو الله» يشعر بأنه كافر أو منافق لكن نقل عن ابن حجر أنه قال في الإصابة أنه ذكره غير واحد في الصحابة وأسندوا هذا الحديث له ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام: «يا عدو الله» للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالغناء وإضافة الحديث إلى عمرو بن قرة لكونه سبباً لوروده إذ الراوي صفوان كما مر ثم تمسك أصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة بالقلب لأن المعتزلة استدلوا على مذهبهم بهذا الحديث كما صرح به في التفسير الكبير واللباب.

قوله: (وبأنه لو لم يكن رزقاً) عطفاً على قوله بقوله عليه السلام أي وبأن الحرام لو لم يكن رزقاً يلزم **(لم يكن المتغذي به طول عمره)** أي في جميع عمره **(مرزوقاً وليس كذلك)** وهذا باطل مخالف **(لقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾** [هود: ٦]) المتغذي من التغذي تفعل من الغذاء بالذال المعجمة مطلق الطعام وأما بالدال المهملة فمختص بالطعام أول النهار هذا دليل عقلي تمسك به أصحابنا بعد الدليل النقلي قدم النقلي لوثاقته وأما الدليل العقلي فيرد من طرفهم عليه أنه قد ساقه الله تعالى إليه كثيراً من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره وبأنه منقود بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب أنه لا بد من تحقق مادة النقض ومثل هذا الشخص لا نسلم تحققه إذ هو مرزوق في بطن الأم بالدم وقد صرح به الفقهاء والمفسرون قال الشيخ البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة﴾ [النحل: ٦٦] الآية فيندفع الزائد أولاً إلى الرحم لأجل الجنين انتهى والقول بأنا نفرض ذلك الشخص أنه مات في بطن أمه إذا نفخ فيه الروح بلا تغذي أصلاً مدفوع بأنه لا نسلم تحققه فلا بد من إثبات مادة النقض للناقض ودون إثباتها خرط القتاد ونحن في وراء المنع فيكفينا الجواز فإن قيل إنه يرد عليكم مثل ما أورد عليهم من أن وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال غير مسلم فالملازمة في قولكم بأنه لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذ به مرزوقاً ممنوعة فالجواب إن وجود ذلك الشخص في غاية الظهور خصوصاً في زماننا ألا يرى أن الصبيان الذين من الزواني والبغايا وأهل الهواء الذين لا شغل لهم دون كسب الحرام كثيراً ما يموتون قبل أن يصلوا إلى صلاحية الكسب فيتحقق وجود شخص اغتذوا في جميع العمر بالحرام وألبان أمهاتهم لكونها متولدة من الغذاء الحرام لا يحكم بحله ومنع هذا مكابرة وأما قولهم إنه قد ساقه الله تعالى إليه كثيراً من المباحات فمدفوع بأن الكلام في رزق ساقه الله تعالى إليه ليأكله قال قدس سره في شرح قول صاحب المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى إلى الغير كله الخ ليس ما ذكره تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال

انتهى فما لم يؤكل ولو سلم ذلك فدليلنا النقلي سالم عن هذه المناقشة وقيل أقول الجواب عن الأول هو أن المفروض مرزوقاً هو الصبي قبل البلوغ وقبل أن يكون أهلاً للاكتساب ولو كان بالغاً قادراً يفرض أنه تعالى لم يسق إليه شيئاً من المباح فإن قيل فحينئذ يكون مضطراً فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الأصول إن المحرم والحرمة باقيان في صورة الاضطرار وأما عن الثاني فهو أن معنى الآية والله أعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى ولا يخفى عليك إن هذا المعنى لا يناسب جزالة النظم الجليل إذ تخصيص العام إما باللفظ المستقل أو الغير المستقل وإما بغير اللفظ كالعقد والعرف والعادة والكل منتف هنا وأما المثال المذكور فمخصص بالعادة والوجه ما قدمناه.

قوله: (وأنفق الشيء وأنفذه أخوان) خلا أن في الثاني معنى الإذهاب بالكلية دون الأول والمراد بالإخوة توافقهما في الاشتقاق الأكبر وهو الاشتراك في أصل المعنى وأكثر الحروف مع التناسب في الباقي في المخرج وإلى هذا أشار بقوله **(ولو استقربت الألفاظ)** حيث اقتصر على الفاء والعين **(وجدت كل ما فاءه نوناً وعينه فاء)** نقد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفح ونفخ ونفى ونفض ونفل دالاً على معنى الذهاب وإن لم يكن الذهاب بالكلية وكذا الخروج والإنفاق يذهب بسببه بعض المال.

قوله: (والظاهر من إنفاق ما رزقهم الله تعالى صرف المال) إذ إبقاء المطلق على إطلاقه ما لم يتحقق ما يوجب التقييد هو الظاهر بل بمنزلة الواجب وهنا كذلك وإنما قال صرف المال مع أن الظاهر صرف الرزق تنبيهاً على أن الرزق هنا كما أشار إليه في تفسيره مطلق المال لا بمعنى ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكله وقد يقال إطلاق الرزق على

قوله: وأنفق الشيء وانفده أخوان أي هما يتناسبان في المعنى فبينهما اشتقاق أكبر فإن بينهما تناسباً في التركيب أي في أكثر حروفه والمعنى لأن كل واحد منهما مشتمل على معنى الذهاب والخروج وكذا كل ما فاؤه نون وعينه فاء مثل نفث ونفر ونفس ونفل ونفع ونفى.

قوله: والظاهر من هذا الإنفاق صرف المال إلى آخره أي صرف المال في سبل الخير مطلقاً من غير تخصيصه بالإنفاق الواجب وجه ظهور معنى الإطلاق أنسب للمدح من التقييد لإفادته أنهم ينفقون من كل جنس ما يحمد به فإن المقام المدح ومن أراد به الزكاة المفروضة نظر إلى أنها هي التي تقترن بمطلق الصلاة نحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] وقولهم باب الصلاة وباب الزكاة فإن اقتران ذكر الزكاة بذكر الصلاة في مواضع كثيرة قرينة لكون المراد به ههنا الزكاة المفروضة لوقوعه في قرآن الصلاة وهو المعنى بقوله أو خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها أو نظراً إلى أن الزكاة أفضل أنواع الإنفاق والأصل فيه فإن مرتبة قرب الفرائض أعلى واسنى من مرتبة قرب النوافل وما يحصل به زيادة القرب من العبادات فهو أفضل من سائرها وهو الأصل فيها قال صاحب الكشاف وجائز أن يراد به الزكاة المفروضة لاقترانه بأخت الزكاة وشقيقتها وهي الصلاة وأن تراد هي وغيرها من النفقات في سبل الخير لمجيئه مطلقاً يصلح أن يتناول كل منفق.

المنفق لكونه بصدده إلا على معنى الذهاب والخراج والظاهر من إنفاق ما رزقهم الله صرف المال **(في سبيل الخير)** ووقع في بعض النسخ في سبيل الله بدله ومعناه جهة القربة والطاعة وسيجيء الإشارة إليه من المصنف **(من الفرض)** كالزكاة ونفقة الزوجات والأقارب والإنفاق على النفس **(والنفل)** أي المندوب **(ومن فسره بالزكاة)** لا يريد التخصيص لأنه خلاف الظاهر بل **(ذكر أفضل أنواعه)** وأكمله **(والأصل فيه)** أي في الإنفاق وكونها أصلاً فيه بالنسبة إلى الإنفاق على نفسه وعلى من تجب نفقته محل تأمل إلا أن يقال مراده بالنظر إلى النفل أو تعميم الزكاة **(أو خصصه بها)** أي أراد التخصيص ولم يجعله عاماً **(لاقترانه بما هو شقيقها)** أي أختها ونظيرها فحينئذٍ لا تظهر نكتة العدول من يؤتون الزكاة أو الزكاة يؤتون واحتمال الأول أرجح أما أولاً فلحمل المطلق على إطلاقه وأما ثانياً فلأن مقام المدح يناسبه العموم ودخول الزكاة تحت العموم كاف في الاقتران بما هو شقيقها والمراد بها الصلاة من حيث إن كلا منهما أم العبادات أما الصلاة فأم العبادات البدنية وأما الزكاة فأم العبادات المالية وأفضلها أو من حيث استتباعهما لغيرهما.

قوله: (وتقديم المفعول) أي المفعول به بواسطة الجر وهو ما ينفقون لا مجموع الجار والمجرور بتأويل بعض ما رزقناهم لأن قوله وإدخال من التبعيضية عليه يأباه لكن المنفق بعض المرزوق لا نفس المرزوق ومن هذا قال قدس سره الجار والمجرور مفعول للفعل على الإطلاق تنبيهاً على أنه بحسب المعنى مفعول به أي بعض ما رزقناهم وإن كان بحسب اللفظ صفة مفعول مقدر أي شيئاً مما رزقناهم وفي مثل هذا لا تسامح في قولهم الجار والمجرور مفعول به فتدبر فمعنى قوله **(وإدخال من التبعيضية عليه)** أي على المجرور من المفعول تسامح ولو ترك لفظ عليه لكان خالياً عن المسامحة **(للاهتمام به)** والمراد الاهتمام العارض بحسب اعتناء المتكلم أو السامع بشأنه واهتمامه بحاله لغرض من الأغراض وهو كونه نصب عين المنفق في حال الإنفاق لشرفه المكتسب من إسناده إليه تعالى فلا إشكال بأن مجرد الأهمية لا يكون نكتة في التقديم ما لم يتبين وجه الأهمية ثم

قوله: وتقديم المفعول للاهتمام به وجه الاهتمام التخصيص أعني حصر الإنفاق في بعض المال الحلال فإن من تبعيضية فالمعنى بعض ما رزقناهم ينفقون لأكله سواء أريد به الزكاة المفروضة أو مطلق ما انفق في سبل الخير أما تخصيص البعض على أن يراد به الزكاة بالذكر فظاهر لأن الزكاة إنما تكون بعض المال وأما على أن يراد به مطلق الإنفاق فللحث على الاقتصاد الذي هو وسط بين الإسراف والاقتار ففيه مع الاهتمام بشأن المنفق ورعاية الفاصلة تضمين المدح باجتناب عن رذيلة السرف أيضاً فعلى تقدير أن يخص البعض المفروض يوهم التقديم نفي مقابله الذي هو الإنفاق المقطوع عنه وهذا لا يناسب مقام المدح فالوجه أن يراعى التقابل حينئذٍ فيما بين مفهومي البعض والكل لا بين مفهومي الواجب وغير الواجب.

قوله: وإدخال من التبعيضية عليه للكف عن الإسراف المنهي عنه هذا مبني على أن يراد بالإنفاق مطلق صرف المال في سبل الخير لا على أن يراد به الزكاة.

المراد مجرد الأهمية بلا اعتبار الحصر والتخصيص كما هو الظاهر أو الاهتمام والتخصيص معاً إذ يحتمل أن يكون المنفق البعض الذي هو متحقق في ضمن انفاق الكل ولدفع هذا الاحتمال قدم للتخصيص أو لدفع احتمال إنفاق بعض ما رزقهم غيره تعالى لعدم وجوده وامتناعه والمعنى وينفقون بعض ما رزقناهم فقط لا كله لعدم مشروعيته أو ينفقون بعض ما رزقناهم لا بعض ما رزقهم غيرنا لامتناعه وهذا الاحتمال الأخير وإن يرى خلاف الظاهر لكنه أدخل في التحريض على الإنفاق والترغيب فيه[1].

قوله: وقيل تقديمه لأن المكتسب مقدم على الإنفاق انتهى قال تعالى: ﴿وأنفقوا مما رزقناكم﴾ [المنافقون: ١٠] ونظائره كثيرة في القرآن.

قوله: **(وللمحافظة على رؤوس الآي)** بالمد جمع آية أي لمحافظة الفواصل ويسمى سجعاً في غير كلام الله تعالى وفي القرآن يسمى فاصلة ولا يقال في القرآن إسجاع للتأدب قيل وقال البقاعي في كتاب مصاعد النظر اختلف فيه السلف فقال أبو بكر الباقلاني في كتاب الإعجاز ذهب أصحابنا الأشاعرة كلهم إلى نفي السجع في القرآن كما ذكره أبو الحسن الأشعري في غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم إلى إثباته انتهى ولا يعرف للإنكار وجه لأن مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجع بأنواعه وهي مطرف وترصيع ومتواز متحقق في كلام الله تعالى أيضاً ونفيه من كلامه تعالى مع إثباته في غير كلامه تعالى ظاهره تحكم بحت وما قاله أبو حيان في قوله تعالى: ﴿ولا الظل ولا الحرور﴾ [فاطر: ٢١] أنه لا يقال في القرآن قدم وآخر كذا للسجع لأن الإعجاز ليس في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى فمع مخالفة ما قرره في والصافات من أن التعبير بما رد دون مريد للفاصلة مدفوع بأن القرآن معجز من جهة النظم كما أنه معجز من جهة المعنى قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة﴾ [الأنعام: ٢٥] الآية ولما كان القرآن معجزاً من حيث اللفظ والمعنى أثبت لمنكريه ما يمنع عن فهم المعنى وإدراك اللفظ وفي مرآة الأصول في بحث شرط الراوي بخلاف القرآن فإن فهم تمام معناه ليس بشرط إذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به أحكام مخصوصة نعم إن البلاغة ليست صفة اللفظ من حيث إنه لفظ وصوت بل من حيث إفادته المعنى المصوغ له الكلام ولا شك في إفادة المعنى حال رعاية الفاصلة قوله ومتى حول اللفظ لأجل السجع عما كان لا يتم به المعنى بدون سجع نقص المعنى ضعيف فإنه يرد في كل وجه ذكر في التقديم والتأخير وبعضهم حاول التوفيق فقال والحق إنه وقع في القرآن من غير التزام فمن نفاه نفي التزامه ومن أثبته أراد وروده بلا التزام انتهى ملخصاً وبهذا حصل التوفيق بين ما ورد في الحديث الشريف من السجع ومن الشعر وبين نهيه عليه السلام عن ذلك.

---

(١) والحاصل أن التخصيص إن اعتبر بالنظر إلى المضاف فقط فهو قصر بعض ما هو رزقهم وإن لوحظ المضاف مع المضاف إليه فيتحقق الاحتمال الثاني.

قوله: (كالكف عن الإسراف المنهي عنه) وإنما قال كالكف لأن الكف ليس بصريح ولما كان عند المصنف كون المراد صرف المال في سبيل الخير عاماً للفرض والنفل راجحاً اكتفى بهذه النكتة إذ الإسراف إنما يتصور في النفل إذ الزكاة لا تكون بجميع المال وأما على تقدير تخصيصه بالفرض فلأن الفرض البعض فللتنبيه على ذلك أدخل من التبعيضية ثم إن هذا مختص بمن لم يصبر على الفاقة وأما من صبر بتوفيق إلهي فإنفاق الكل محمود كما روي أن أبا بكر الصديق فعل ذلك وأنت خبير بأن الكف عن الإسراف في النظم الجليل مطلق وأيضاً قال الله تعالى خطاباً بالنية ﴿ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ [الإسراء: ٢٩] فمن يعادل الرسول عليه السلام في الصبر المذكور فإذا منع عليه السلام عن ذلك فمنع الغير يكون بالطريق الأحرى والقول بأن الكف عن الإسراف في معلل بعدم الصبر والسؤال من الناس فإذا انتفت العلة انتفى الحكم يخدشه منع النبي عليه السلام عن ذلك الإسراف المنهي عنه **(ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون)**.

قوله: (المعاون) بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به من العون وهو المظاهرة يقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة وزنها مفعلة بضم العين فجمعه على معاون على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم أصلية ووزنها فعولة وجمعها على معاون على القياس والعون أعم من النصرة كما سيجيء من المصنف بيانه وفي بعض النسخ المعادن بالدال المهملة جمع معدن بكسر الدال والنسخة الأولى هي الأولى قوله **(التي آتاهم الله تعالى)** إشارة إلى أن الرزق بمعنى الإعطاء مجاز بعلاقة الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص وكذا الإنفاق مجاز للإيصال بطريق استعمال المقيد في المطلق فيدخل فيه المعنى الحقيقي والمجازي واستعمال اللفظ في المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي جائز بالاتفاق مثل استعمال لا أضع قدمي في دار فلان في الدخول حافياً الذي هو من معناه الحقيقي والدخول متنعلاً وراكباً الذي هو معناه المجازي بعموم المجاز وهو الدخول مطلقاً الشامل للدخول حافياً وراكباً ومتنعلاً لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة وما نحن فيه استعمل الرزق والإنفاق في الإعطاء والإيصال مجازاً الذي هو شامل للرزق الحقيقي والإنفاق الحقيقي والمجازي منهما.

قوله: (من النعم الظاهرة) كالأموال **(والباطنة)** كالعلم وبذله وتعليمه انفاق.

قوله: (ويؤيده قوله عليه السلام إن علماً لا يقال به) وهو الصحيح وفي نسخة يفاد وفي نسخة لا يقال فيه وهذا حديث أخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله تعالى

قوله: ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون الخ أخذ هذا المعنى العام وإن كان أعانه عليه لفظ ما الإبهامية لكن لا يساعده لفظ الإنفاق إلا بتكلف ارتكاب المجاز في البعض كالعلم وما أشبهه وأيضاً يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز في لفظ ينفقون والرجوع إلى عموم المجاز خلاف الظاهر.

عنهما مرفوعاً ومعنى لا يقال به لا يحدث به في محل ينبغي أن يحدث فيه فإنفاق العلم تعليمه وإنفاق ذي الجاه شفاعته الحسنة وذي القدرة نصر العاجزين وجه التأييد هو أنه يتضمن تشبيه علم يقال به ويحدثه بكنز ينفق منه فيصح تعميم الإنفاق إلى إنفاق المال وغيره.

قوله: (ككنز لا ينفق منه واليه) أي إلى هذا الاحتمال الذي يراد به الإنفاق من جميع المعاون **(ذهب من قال ومما خصصناهم من أنوار المعرفة يفيضون)** التعبير بالتخصيص لرعاية أصل معنى الرزق وفائدة التبعيض حينئذ الإشارة إلى ما ورد من أنه كلموا الناس على قدر عقولهم لا على قدر عقولكم فالاحتراز عن الإسراف بل عن التبذير واجب هنا أيضاً لكن لا لضر يعود إلى المنفق بكسر الفاء كما في إنفاق المال بل لضر يعود إلى المنفق بفتح الفاء وجه الترقي إن التبذير صرف المال في غير محله وهو حرام ولو فلساً وكذا تعليم العلم وتحديثه لغير أهله ممنوع كما أن الإسراف وهو البذل متجاوز الحد حرام وممنوع فيهما والرزق على هذا الاحتمال وإن كان عاماً لكن الذاهب خص أنوار المعرفة بالذكر لشرفها وللإشارة إلى أن الإنفاق التام والجود الكامل بذل الحكمة والعلم فإن متاع الدنيا عرض زائل وينقصه الإنفاق وأما العلم فيزيد بالإنفاق والتعليم ولا يضره عدم تحقق معنى الذهاب لأنه معنى مجازي وهذا لذاهب لم يدع إن هذا مختص بإنفاق المعرفة إذ لم يذهب إليه أحد بل مراده التعميم لكنه أظهر لما خفي وأعرض عما ظهر فلا إشكال بأن المص قال **(وإلى هذا التعميم ذهب من قال)** الخ مع أنه لم يذهب إليه بل إلى تخصيص إنفاق المعرفة فإضافة الأنوار من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه ويحتمل أن يكون استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه المعرفة بالنيرين ويفيضون استعارة تبعية من فاض الماء فيضاً وفيضوضة إذا كثر حتى سال عن جانب الوادي والفيض في الاصطلاح إنما يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض كذا في حاشية المطالع فاختيار يفيضون حاوٍ على إشارات بارعة ورموز فائقة منها التنبيه على مداومة التعليم ومنها التحديث بلا عوض ولا غرض من الأغراض الفانية وتوضيح الاستعارة مفوض إلى السليقة المستقيمة.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾

قوله: (هم مؤمنو أهل الكتاب) ذكر في توجيه العطف أربعة أوجه قدم هذا الوجه

قوله: هم مؤمنو أهل الكتاب بقرينة ﴿وما أنزل من قبلك﴾ [البقرة: ٤] قوله إذ المراد بأولئك تعليل لتغاير المعطوفين ذاتاً وكان عليه أن لا يقطع به بل يقول على أن المراد بدل إذ المراد لاحتمال أن يكونوا عين الأول والعطف لتغاير الصفات كما ذكر بعده بقوله ويحتمل أن يراد به الأولون بل هذا الاحتمال وهو احتمال أن يكونوا عين الأولين هو الراجح لأن امتياز مؤمني أهل الكتاب عن المؤمنين بالغيب بهذه الصفات غير لائح لأن سائر المؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات فتخصيص كل بطائفة تحكم وما قيل من أن إيمان من آمن في عهد النبي ﷺ بالكتاب المنزل من قبل من غير أهل الكتاب إنما هو في ضمن إيمانهم بالمنزل على النبي ﷺ بخلاف إيمان أهل الكتاب فإن إيمانهم بما أنزل قبل القرآن ليس في ضمن إيمانهم بالقرآن فبذلك قد تمايزا

لرجحانه إما أولاً فلأنه مأثور عن الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم وإما ثانياً فلأن التغاير في العطف هو الأصل مع قربه والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى وتوحيد الكتاب لكونه جنساً وخص بعضهم النصارى وبعضهم اليهود والصحيح ما ذكرناه لأن العموم ظاهر ولا قرينة للتخصيص **(كعبد الله بن سلام رضي الله عنه)** بتخفيف اللام وهي مشددة في غيره من الإعلام صحابي أنصاري[1] وهو من يهود بني إسرائيل من بني قينقاع بفتح القاف وسكون الياء وفتح النون قبله من اليهود من ولد يوسف عليه السلام فكان اسمه الحصين فسماه النبي عليه السلام عبد الله وقد شهد له النبي عليه السلام بالجنة واختلف في زمان إسلامه[2] وأنه توفي بالمدينة سنة ثلاث أو وأربعين من الهجرة النبوية **(والإضراب)** جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها والزمخشري رجح الثاني وقيل جمع ضريب على وزن شريف وإشراف مأخوذ من يضرب بالقداح أي قداح الميسر ثم تجوز به عن كل نظير وشبيه فإضرابه أمثاله قال قدس سره الجمهور على أنه جمع ضرب بالفتح وعند المص رحمه الله بكسرها فعل بمعنى المفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل ولا بد أن يكون مماثلاً للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه ولعل هذا معنى عرفي له وإلا فهو مخالف لما ثبت في اللغة وفي بعض النسخ **(أصحابه)** أي الذين صاحبوه في الإيمان مع كونهم من أهل الكتاب سواء كانوا من أهل التوراة أو أهل الإنجيل.

قوله: (وأضرابه معطوفون) وفي بعض النسخ معطوف والجمع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار لفظ الذين **(على الذين يؤمنون بالغيب)** لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس للتنبيه على أن كون الموصول معطوفاً عليه ومعطوفاً باعتبار ملاحظة الصلة ألا يرى قال معطوفون أي مؤمنو أهل الكتاب سواء كان منقطعاً عن المتقين أو موصولاً به **(داخلون معهم في جملة المتقين)** إما على تقدير كونه موصولاً بالمتقين فظاهر وإما على تقدير كونه

وانفراداً مرفوع بأن ذلك الامتياز إنما حصل بما يخص كلا من الإيمانين والمقصود إنما يتم إذا حصل التمايز بين مفهومي المعطوف والمعطوف عليه وهذا لم يحصل من مفهوميهما إذ قد قلنا إن سائر المؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها مفهوم المعطوف ويمكن أن يقال في الامتياز أن المراد بالمعطوف عليهم هم الذين حصل لهم اليقين من طرف أدلة العقل وبالمعطوف عليهم من حصل له ذلك من طرف أدلة النقل وذكر النقل في الثاني تخصيص الأول بالعقل وتقييده به للمقابلة مع كونه عام المعنى على نحو ما قالوا في بيان قول الزمخشري الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً ونزله بحسب المصالح منجمان إن المراد بالإنزال هنا إنزاله جملة واحدة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المنبىء عن التفصيل والتوزيع وإن كان الإنزال بحسب اللغة أعم مما أنزل جملة وموزعاً.

قوله: أو على المتقين أقول كان الأولى عليه أن يذكره بعد الاحتمال الثاني لئلا يقع الفصل

---

(١) يروي عنه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه.

(٢) قيل أسلم أول ما قدم النبي عليه السلام المدينة وقيل تأخر إسلامه إلى سنة ثمانية.

منقطعاً عن المتقين فلأنه وإن لم يكن جارياً عليه حقيقة لكنه كالجاري عليه فيكونون داخلين في جملة المتقين وقد مر التوضيح هناك وجعل مؤمني أهل الكتاب تابعين لهم لسبقهم في الإيمان إذ المراد كما سيصرح به الذين آمنوا عن الشرك ولا ريب في سبقهم قوله داخلون خبر ثالث للفظ هم كما أن معطوفون خبر ثان وتعدد الخبر بلا عطف جائز ومذهب البعض والمختار عند المص **(دخول أخصين تحت أعم)** مفعول مطلق وأخصين بفتح الصاد مثنى أخص وجوز كسر الصاد على أنه مذكر سالم لا خص باعتبار المعنى وهو تكلف وغير شائع الاستعمال **(إذ المراد بأولئك)** يعني الذين يؤمنون بالغيب **(الذين آمنوا عن الشرك)** أي إيماناً متباعداً عن الشرك **(والإنكار)** جزم كون المراد أولئك وإن كان عاماً بحسب المفهوم لأولئك ولهؤلاء لاقترانهم في الذكر بأهل الكتاب كما قال تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين﴾ [البينة: ١]) الآية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذا كاف في إيراد الكلام في صورة الجزم توهيناً لما عداه من الاحتمال فاتضح كون أولئك أخص من المتقين وأما أخصية هؤلاء فلأن المراد بهم لا يتناول الطائفة الأولى إذ المراد بالإيمان بما أنزل من قبلك الإيمان تفصيلاً وهو مختص بأهل الكتاب إذ وجوب الإيمان بذلك على من عدا أهل الكتاب إجمالاً دون تفصيل كما سيصرح به المصنف في آخر الدرس فظهر أيضاً أخصية هؤلاء أيضاً وثبت أيضاً تباين المتعاطفين فقوله إذ المراد دليل للأخصية ظاهر أو مثبت للتباين أيضاً والمراد بالشرك عبادة الأصنام ونحوها فلا يدخل فيهم أهل الكتاب فإنهم وإن كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله ولقولهم المسيح ابن الله لكنهم ليسوا عابدين الأصنام ولا مشركين بهذا المعنى وأيضاً يزعمون أنهم موحدون ومن هذا يحل ذبائحهم ونزوج نسائهم كما صرح به أئمة الفقهاء والمراد بالإنكار إنكار النبي عليه السلام وإما أهل الكتاب فلا ينكرونه بل يعرفونه قال الله تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه﴾ [البقرة: ١٤٦] الآية وإن لم تكن تلك المعرفة إيماناً ما لم يصدقوه باختيارهم وبهذا البيان ظهر وجه قوله **(وهؤلاء مقابلوهم)** إذ بين الشرك والتوحيد وبين الإنكار والمعرفة تقابل وقد يطلق على المحل والموصوف به كما هو المراد هنا.

قوله: (فكانت الآية تفصيلاً للمتقين) سواء كان الموصول الأول موصولاً به أو مفصولاً عنه.

قوله: (وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما) قيل أخرجه ابن جرير مسنداً.

قوله: (أو على المتقين) هذا الوجه الثاني من الوجوه الأربعة وفي هذا الوجه أيضاً العطف عطف المباين على المباين كما في الأول وما ذكره فيه معتبر هنا أيضاً خلا أن الآية الأولى بيان

بين الرديفين بالأجنبي فإن هذين الاحتمالين إنما هما على أن يعطف الذين يؤمنون بما أنزل إليك على الذين يؤمنون بالغيب وذكر العطف على المتقين بين هذين الاحتمالين المتصلين بحسب المعنى ليس كما ينبغي فلعل توسيطه بين هذين الوجهين لكونه مناسباً للوجه الأول في كونه تفضيلاً للمتقين بخلاف الوجه الثاني.

للمتقين بخلاف الآية الثانية في هذا الوجه وعلى تقدير أن يكون الذين يؤمنون بالغيب موصولاً بالمتقين لئلا يلزم الفصل بالأجنبي بين المبتدأ والخبر وبين المعطوف والمعطوف عليه وبهذا يظهر وجه تقديمه على ما بعده وأما تأخيره عن الأول فلبعده عن المعطوف عليه.

قوله: (فكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك) أي فقط أو عن جميع الكبائر أو مع التبتل إليه تعالى بشراشره فتنتظم الأوجه الثلاثة والذين آمنوا أي (و) هدى **(للذين آمنوا من أهل الكتاب)** بالقرآن بعد الإيمان بالكتب المنزلة قيل وهم وإن كانوا متقين ومن إفرادهم لكنهم ليسوا بمتقين عن الشرك بالمعنى المذكور وبهذا الاعتبار تصح المقابلة فلا إشكال بأنهم من جملة المتقين كما صرح به أولاً فكيف تصح المقابلة والنكتة في هذا التخصيص للإيذان بتنزههم عن حالتهم الأولى بالمرة لما فيها من كمال الخروج عن الشرائع بأسرها المستدعية الانتقاء عن تلك الحالة الشنيعة بخلاف أهل الكتاب فإنهم متمسكون بأصول الشرائع وإن حرفوا بعضها عن موضعه وموحدون على زعمهم فلا يخرجون عنها بالكلية فلا يليق الإيذان بأنهم تنزهوا عن حالتهم الأولى بالمرة وهذه نكتة مصححة لا موجبة فلا تغفل وإنما قال فكأنه قال هدى الخ لعدم الجزم بهذا المعنى وإنما قلنا إيمان أهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل الإيمان بالقرآن لأن إيمانهم بما أنزل قبل القرآن إيمان قديم ليس بحادث ومثابون عليه كما قال الله تعالى: ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين﴾ [القصص: ٥٤] الآية قال المصنف هناك مرة على إيمانهم بكتابهم ومرة على إيمانهم بالقرآن قال المصنف في أواخر سورة الحديد ولا يبعد أن يثابوا على دينهم السابق وإن كان منسوخاً ببركة الإسلام إذ إيمانهم السابق بكتابهم كان معتداً به بسبب إيمانهم بالقرآن كما أن أعمال الكفار الصالحات يكون معتداً بها بعد الإيمان بالقرآن صرح به علي القاري في شرح حديث لأهل الكتاب أجران ولذهول ابن الكمال عن هذه الدقيقة اللطيفة قال إن إيمانهم بما أنزل من قبله إيمان حادث لا إيمان ثابت لأن إيمانهم السابق إنكار له في الحقيقة لا تصديق به وقد أنطق الله الحق في تفسير الآية المذكورة فقال مرة الخ على إيمانهم بكتابهم ومرة على إيمانهم بالقرآن.

قوله: (ويحتمل أن يراد بهم الأولون) فتعريف الموصولين للجنس وزيفه بالتعبير بالاحتمال لانتفاء ما هو الأصل في العطف وهو تباين المتعاطفين وأما عدم كونه مأثوراً فمشترك بين هذا وبين الوجه الثاني والمراد بالأولين هم الذين آمنوا عن الشرك والإنكار وهذا ضعيف بل المراد بهم جميع المتقين سواء كانوا من أهل الشرك أو من أهل الكتاب فيجعل كلا الموصولين عبارة عن الكل مندرجاً تحت المتقين واندراج إيمان الكتب المنزلة في الإيمان بالغيب لا يضر لأنه للاعتناء بشأنه ذكر بعده على أن الاندراج غير ظاهر كما سيجيء التوضيح من المص **(بأعيانهم)** والأعيان جمع عين بمعنى الذات أي ما صدقت عليه الأسماء الموصولة في النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات وذكر أعيانهم للتنبيه على ذلك أي أن المراد الأولون لكن من جهة الذات وأما من جهة الصفات فلا وإلى هذا أشار بقوله ووسط العاطف الخ.

قوله: (ووسط العاطف) جواب سؤال نشأ من بيان اتحاد الموصولين المتعاطفين مع أن العطف يقتضي التغاير فحاول بيان صحة ذلك العطف وبين أن التغاير بحسب الصفات كاف في العطف ونبه بإيراد تعدد الشواهد على كثرته وفصاحته لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل الآتي الذي يفيد العلم وأما سببه الخارجي فهو في الحقيقة عطف الصفة على الصفة وذكر الذوات لتعيين الموصوف.

قوله: (كما وسط في قوله:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم)

البيت من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه هذا أصله ثم قيل للسيد المكرم بين قومه استعارة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من أسماء الملوك لعظم هممهم أو لأنهم يفعلون ما يهمون به والكتيبة الجيش وليث بمعنى أسد تشبيه بليغ لا استعارة ومؤول بالشجاع اللازم له إذ الكلام في توسيط العاطف بين الصفات والمزدحم اسم مكان من الازدحام أي موضع الازدحام أي معركة القتال بقرينة أن المقام مقام المدح.

قوله: (ويا لهف زيابة للحارث الصابح فالغانم) اللهف كلمة تحسر نزلت منزلة العقلاء فناداه أي تعال فإن هذا أوانك وزيابة بفتح الزاي وتشديد الياء تحتانية المثناة وبعد الألف موحدة اسم أم شاعر أو اسم أبيه أجاب ابن زيابة التيمي عن شعر قاله الحارث بن همام الشيباني توعده بالقتل في شعره فقال يا ابن زيابة إن تلقني لا تلقني في النعم العازب

قوله: ووسط العاطف كما وسط في قوله إلى الملك القرم لما اقتضى العطف تغاير المعطوفين والمعطوفون في هذا الاحتمال عين المعطوف عليهم ذاتاً بين معنى المتغاير بأن حمله على تغاير معاني الصفات ومثل ذلك يجري في العطف بالواو والعطف بالفاء واستشهد على جريانه في الحرفين بالبيتين القرم الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه ثم سمي به السيد والهمام اسم من أسماء الملوك الذين عظمت همتهم وإذا هموا بأمر فعلوه لا يقدر على منع ما هموا به العدو الكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم إذا وقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمعركة مزدحم لأنها موضع المزاحمة ومعنى البيت إلى الملك الجامع للسيادة والكمال في النسب والشجاعة.

قوله: يا لهف زيابة البيت اللهف كلمة استغاثة يتحسر بها على ما فات والزيابة اسم أبي الشاعر القائل لهذا الشعر قاله في جواب حارث بن همام حين قال الحارث يا ابن زيابة أن تلقني لا تلقني في النعم العازب وبعده وتلقني يشدني أجرد متقدم البركة كالراكب يعني يا ابن زيابة أنت إن تجدني لا تجدني راعياً الأنعام في المراعي البعيدة مثلك والعازب من عزبت الإبل أي بعدت في المرعى وبعد هذا البيت وتلقني يشدني أجرد متقدم البركة كالراكب.

قوله: وتلقني عطف على جواب الشرط في البيت السابق ويشد من الشد بمعنى العدو واجرد فرس قصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الإبل وكذا البرك بالفتح يقال ما أحسن بركة هذه الناقة يعني وتجدني نعدو على فرس قصير الشعر بتقدم الصدر مشرف إشراف كإشراف الراكب كإشراف المركب فقال ابن زيابة في جوابه يا لهف زيابة البيت أي يا حسرة لأبي من أجل الحارث

وتلقني يشدني أجرد متقدم البركة كالراكب يعني يا ابن زيابة أنت إن تجدني لا تجدني راعي الأنعام في المراعي البعيدة مثلك بل تجدني بخلافه والعازب من عزبت الإبل إذ بعدت في المرعى فأجاب يا لهف زيابة الخ أي يا حسرة أبي وأمي من أجل ذلك الرجل من الصفات فإنه صابح أي مغير صباحاً وغانم وآيب راجع سالم قيل ذلك حقيقة على تقدير حصول تلك الصفات للحارث وتهكم على تقدير عدم حصولها إذ الحارث توعد لابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حرابه ولما كانت الغنيمة تعقب الغارة والإياب يعقبها عطف بالفاء ففهم منه أن العطف بتغاير الصفات يكون بالفاء كالواو ونحوه.

قوله: (على معنى أنهم) متعلق بقوله وسط الخ لما ادعى أولاً أن العطف بتغاير الصفات والظاهر أنه لا تغاير هنا في الصفات فإن متعلق التصديق في كلام المقامين واحد حتى قال بعضهم فظهر أن ما فصل بقوله: ﴿بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآية بعينه ما عبر عنه إجمالاً بقوله تعالى: ﴿بِٱلْغَيْبِ﴾ الآية حاول مغايرته لما قبله فقال على معنى أنهم الخ فبين أن متعلق التصديق في الأول ما يدركه العقل جملة وفي المعطوف متعلقه ما لا طريق إليه غير السمع فهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعداه بعلى للإشارة إلى ما وقع التوسيط عليه من الوجه المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طبقتين فيعدى بعلى لأسلوبه الخاص كذا قيل نقلاً عن المحقق الدواني **(الجامعون بين الإيمان بما يدركه العقل جملة)** كتوحيد الله تعالى وسائر صفاته العلية **(والإتيان بما يصدقه)** عطف على الإيمان والضمير إليه تصديق الفرع بالأصل فإن العبادة فرع الإيمان بوجوده تعالى لكنها إمارة على وجوه التصديق دالة

فيما يحصل له من المراد والاتصاف بهذه الأوصاف التي وقعت بعضها عقيب بعض من الصبح والغنيمة والإياب الصابح الإغارة صباحاً أي الذي صبح فغنم فآب فالعطف بالفاء للدلالة على الترتيب في الاتصاف بهذه الأوصاف فعلى هذا يكون الكلام محمولاً على الاستهزاء والتهكم لأن الحارث توعد ابن زيابة بالقتل ثم نكص عن جوابه وقيل الكلام محمول على ظاهره ليس صادراً على قصد التهكم هذا ولكون حمل معنى العطف على تغاير الذوات اظهر آخر رحمه الله هذا الوجه عن الوجه الأول وكون دلالة العطف بالواو على تغاير الذوات اظهر إنما هو إذا توسطت الواو بين الألفاظ الدالة على الذوات أو الدالة على الذوات الموصوفات بالصفات المتعددة وأما إذا توسطت بين صفتين بدون إعادة لفظ دال على الذات كالموصول فالظاهر فيه تغاير الصفات نحو زيد كاتب وشاعر ومنجم بخلاف الذي هو شاعر والذي هو منجم فإن الظاهر في أمثاله تغاير الذوات ويحتمل أن يحمل على تغاير الصفات فيما يصلح فيه الحمل على الأمرين احتمالاً مرجوحاً كما في هذا المقام إلا إذا قامت قرينة على استرجاح تغاير الصفات.

قوله: على معنى أنهم جامعون بين الإيمان بما يدركه العقل جملة الخ يعني أن معنى الجمع المستفاد من الواو المتوسطة بين المعطوف راجع إلى جمع معاني الصفات التي نضمها مفهوماً هما وهي في طرف المعطوف عليهم الإيمان بالغيب وفعله ما يصدق ذلك من إقامة الصلاة والإنفاق وفي طرف المعطوف التصديق بما أنزل إلى النبي ﷺ وبما أنزل قبله إلى الأنبياء الماضين عليهم الصلاة والسلام وقوله جملة ناظر إلى أن يكون بالغيب حالاً ومفعولاً يؤمنون محذوفاً على قصد العموم.

عليه وهذا معنى تصديق العبادة للإيمان والإيمان مصدق لها بمعنى أن الإيمان سبب لصحتها ووجودها شرعاً فلا محذور ولا يخفى أن الإتيان بما يصدقه فرع الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع وهو أحرى بأن يصدقه ذلك الإتيان ولا يخفى عليك إن ذكر الشيء لا ينافي ما عداه فالإتيان المذكور مصدق لهما وجه التخصيص بالأول لسبق ذكره وأيضاً أن الإيمان بالغيب أهم وأعظم لكون الثاني موقوفاً عليه فإن العقل مقدم على النقل فبيان مصدقه أولى وبهذا ظهر وجه الفصل بين الآيتين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة **(من العبادات البدنية)** كالصلاة المفهومة من قوله: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ [البقرة: ٣] وفي إيراد الجمع إشارة إلى أن المراد بإقامة الصلاة أداء **(و)** جميع العبادات البدنية والزكاة المدلول عليها بقوله: ﴿ويؤتون الزكاة﴾ [المائدة: ٥٥] وهي عبارة عن إتيان جميع العبادات **(المالية)** وقد سبق توضيحه **(وبين الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع)** وقد أشار إلى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهومهما الأول ما أشار إليه بقوله جملة أي إجمالاً في الأول وتفصيلاً في الثاني والأول عقلي والثاني نقلي وإن كان الكل نقلياً من جهة الاعتداد والأولى الاكتفاء بالثاني إذ التفصيل بالإيمان الثاني في مقام التفصيل وأما في مقام الإجمال فالإيمان الإجمالي كاف فيه أيضاً وجه كون الإيمان إجمالاً إذ العقل عاجز عن إدراك تفاصيله لكونه غائباً عرف بدلائله واماراته لا سيما إذا اعتبر في الغيب المؤمن به اليوم الآخر وأحواله على ما مر من المصنف لكنه ضعيف بل أنه داخل فيما لا طريق إليه غير السمع ولهذا قال البعض الظاهر إن الإيمان بالآخرة ح داخل في الإيمان بالكتب المنزلة لا مترتب عليه وإنما ذكره بعده للتعريض بمن عداهم ومن هذا لم يقل هنا وما يترتب عليه من الإيقان.

قوله: (وكرر الموصول) جواب سؤال مقدر بأنه لم أعيد الموصول مع أن ذات الموصولين متحدة على هذا الاحتمال وأما على الاحتمالين الأولين فذات الموصولين متغايرة فلإعادة الموصول وجه فالأولى الاكتفاء بعطف الصلة بعضها على بعض فأجاب بأنها **(تنبيهاً على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين)** أي قسمي الإيمان من الإيمان بما يدركه العقل والإيمان بما لا طريق إليه غير السمع فبسبب تغايرهما كان الموصوف بالأخرى غير الموصوف بالأولى فحسن إعادة الموصول للتنبيه المذكور والمراد بالسبيلين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك إشارة إلى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكأن ذات الموصولين متغايرة تنزيلاً وادعاء متحدة حقيقة قال قدس سره رجح هذا الاحتمال على الأول بأن الإيمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة

قوله: وبين الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع أنه هنا بطريق الحصر دون الأول لأن الأول يجوز أن يدرك بالسمع أيضاً بخلاف الثاني.

قوله: وكرر الموصول تنبيهاً على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين أي تباين طريقي إدراك العقل والنقل وجه إفادة التكرير هذا المعنى هو دلالته على الاستبدال والاستقلال فكأنهما بلغا في التباين وصفاً جداً نزل فيه منزلة التباين ذاتاً.

فلا وجه لتخصيصه بأهل الكتاب ولا دلالة في الآية للأفراد بالذكر على أن الإيمان لكل منهما بطريق الاستقلال ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية فقد أفرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الإيمان بها على الانفراد أقول قوله بأن الإيمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين ضعيف إذ المراد بإيمان أهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل نزوله إيمان قديم ثابت قبل البعثة لا إيمان حادث في ضمن إيمان القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين﴾ [القصص: ٥٤] الآية وبقول الرسول عليه السلام لأهل الكتاب أجران وقد بين شراح الحديث بأن إيمانهم السابق معتد به بعد الإيمان بالقرآن كما مر تفصيله فبمعونة هذه القرينة الرابية يدل الافراد في الذكر على أن الإيمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية فإنه لا دلالة فيه على الاستقلال لعدم القرينة بل القرينة قائمة على عدم الاستقلال إذ الخطاب لنا وشتان ما بينهما ألا يرى أنه لم يدع في هذا الاحتمال الثالث استقلال الإيمان بكل منهما فالنكات تختلف بالاعتبارات ثم قال وبأن ما ذكر في تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم إنما يقع موقعه إذا عم المؤمنين وإلا لأوهم نفيه عن الطائفة الأولى أقول إن المصنف دفع هذا الوهم بتعميم الغيب الآخرة وأحوالها فالإيمان بالغيب شامل للإيمان بالآخرة فإنه نصب عليها دليل سمعي فآمن بها الطائفة الأولى ودفع أيضاً بأنه تعريض بمن عداهم من أهل الكتاب على أن الإيهام بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبأن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فإن اليهود لم يؤمنوا بالإنجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتوراة ثم نقل الجواب عنه ورده ثانياً أقول المراد من أهل الكتاب هم الذين آمنوا بجميع الكتب المنزلة مطلقاً سواء أنزل عليهم وأمروا بالعمل بما فيه أولاً ثم أدركوا الإسلام وآمنوا بالقرآن لا مطلق أهل الكتاب ومنهم الذين يقولون نؤمن ببعض وننكر بعض فإن إيمانهم كلا إيمان وهم الكافرون حقاً وقد مر مراراً أن إيمانهم الثابت قبل البعثة معتد به إذا آمنوا بالقرآن فذلك الإيمان بجميع الكتب وإلى ما ذكرنا أشار المص بقوله كعبد الله بن سلام وإضرابه ولا يظن أنهم آمنوا بالتوراة ولم يؤمنوا بالإنجيل وسائر الكتب الإلهية قبل البعثة حاشاهم عن ذلك وأيضاً أشار المصنف في آخر البحث إلى أن المراد بما أنزل من قبلك التوراة والإنجيل وسائر الكتب السابقة ولا مساس لهذا المقام كون التوراة منسوخة بالإنجيل أو غير منسوخة به لما مر من أن المراد اعتقاد أنها كتب إلهية سواء أمروا بالعمل بما فيه أولاً وبحثه سيجيء إن شاء الله تعالى في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿ومصدقاً لما بين يدي من التوراة﴾ [آل عمران: ٥٠] الآية وهذا كله ظاهر من المصنف لكن قدس سره تبع في ذلك غيره وترك الأهم فإن حب الشيء يعمي ويصمي.

قوله: (أو طائفة منهم) عطف على قوله الأولون وهذا وجه رابع لأن حاصل كلامه

قوله: أو طائفة منهم عطف على الأولون أي ويحتمل أن يراد بهم طائفة من الأولين لا كلهم وهم مؤمنو أهل الكتاب على أن يكون الأولون عاماً شاملاً لهم ولمن آمنوا من الشرك فذكرهم ثانياً

أن المعطوف إما أن يكون مبايناً للمعطوف عليه بالذات أولاً وعلى الأول إما أن يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب وهو الوجه الأول أو المتقين وهو الوجه الثاني وعلى الثاني إما أن يكون متحداً بالمعطوف عليه بالذات وهو الوجه الثالث أو طائفة منه وهو الرابع فعلى هذا تعريف الموصول للجنس في الأول وفي الثاني للعهد إذ المراد من الأول مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك وإنكار أولاً فيدخل فيهم **(وهم مؤمنو أهل الكتاب)** فيكون عطف الموصول الثاني على الأول عطف الخاص على العام والنكتة الشائعة فيه متحققة وإلى ذلك أشار بقوله **(ذكرهم مخصصين)** بفتح الصاد الأولى **(عن الجملة)** وفي هذا الوجه يدخل في الإيمان بالغيب إيمان ما يدركه العقل وإيمان ما لا طريق إليه غير السمع فلا يرام فيه تغاير الصفات بل يطلب تغاير الذوات تأويلاً وادعاء كما أشار إليه **(كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة)** فإنهما لكمال قربهما ورفعة منزلتهما عند ذي العرش كأنهما نوع آخر مغاير لجنس الملائكة وأعلى منه كذلك مؤمنو أهل الكتاب لإحرازهم الإيمانين والأجرين عليهما كأنهم مغايرون لجنس سائر المؤمنين بالغيب وأعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتباري فلا يلزم التفصيل على الخلفاء الراشدين وسائر عظماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لما سبق من أن المفضول قد يكون له فضل لم يوجد في الفاضل كفضل الغائبين بالإيمان بالغيب كما مر من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فلا إشكال قطعاً **(قوله تعظيماً لشأنهم)** أي من هذا الوجه لا من كل وجه وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن المراد أهل الكتاب أدركوا الإسلام وآمنوا بالنبي عليه السلام وكان إيمانهم السابق معتداً به بسببه **(وترغيباً لأمثالهم)** أي من الذين آمنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن في الإيمان به حتى أحرزوا بهذا الشرف كما مدح به السلف.

قوله: (والإنزال) الفرق بين التنزيل والإنزال أن الأول **(تحريك الشيء من علو إلى سفل)** على سبيل التدريج إذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة هنا في الفعل وذلك لا يكون إلا بالتدريج بخلاف الإنزال فإنه أعم من أن يكون تدريجاً كقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق﴾ [النساء: ١٠٥] الآية أو دفعة كقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة﴾ [المائدة: ٤٤] الآية لكن في اللغة لم يفرق بينهما واستعمال التنزيل في قوله تعالى: ﴿وقالوا لولا نزل عليه القرآن﴾ جملة واحدة إما على معنى اللغة أو المجازي واختير هنا الإنزال في الموضعين لعموم التدريج وغيره.

قوله: (وهو إنما يلحق بالمعاني) المعاني هنا مقابل للذات أي القائم بالغير والذات

مع دخولهم في الأولين تشريفاً لهم وتعظيماً حيث جمعوا الإيمانين أعني الإيمان بالقرآن والإيمان بالكتاب الإلهية المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من أهل الشرك فإنه إيمانه بالكتاب المقدم عليه أصالة بل إنما هو في ضمن إيمانه بالقرآن المصدق لما تقدمه وترغيباً لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن أن يؤمنوا بالقرآن أيضاً كما آمن هؤلاء الكتابيون.

قوله: وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها هذا جواب اتصافه بالنزول

القائم بنفسه دون المقابل بالألفاظ (**بتوسط لحوقه الذات**) إذ الحركة لا تقع وصفاً بالذات إلا للمتحيز بالذات من الجواهر والأجسام فإن الحركة الكون الأول في مكان ثانٍ كما أن السكون كون ثانٍ في مكان أول وهذا أولى من القول بأن الحركة كون الشيء في آنين في مكانين والسكون كون الشيء في آنين في مكان واحد ولا شك في كونها وصفاً للمتحيز بالذات والمراد باللحوق التعلق لا لعرض أشار إليه بقوله (**الحاملة لها**) دون المعروضة لها والحامل واسطة في عروض النزول للمعاني لكن لا يقتضي التجوز مطلقاً إذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية محله[1] ثم إن القرآن المركب من الألفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس من مخترعات البشر لا إنه صفة تلقفه جبريل عليه السلام فنزله على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإذا اعتبرت النسبة إلى الله تعالى لا يتصور فيه النزول لا بالذات ولا بالواسطة وإذا اعتبرت نسبته إلى جبرائيل عليه السلام الذي حمله وقيل أنزل الله القرآن فإن أريد بإنزال القرآن تحريكه بتحريك جبرائيل عليه السلام من حيث إنه محل وهو قائم به بالفعل لم يحتج إلى التجوز بل غاية الأمر أن يصار إلى الحذف ويجعل التقدير نزل الفرقان بتنزيل محله وإلا احتيج إلى التجوز إما في النسبة بأن يجعل تنزيل جبريل عليه السلام من حيث كونه محلاً في الجملة ولو عند الأداء إلى المنزل عليه تنزيلاً له مجازاً كما يوصف الكتاب بوصف صاحبه نحو الكتاب الحكيم أصله هو حكيم في أسلوبه وكتابه فيكون مما بني للفاعل وأسند إلى المفعول بواسطة حرف كما في المطول وما نحن فيه أسند الفعل إلى الحال لملابسته المحل الذي إيقاع الفعل عليه حقيقة[2] وإما في المفرد بأن

فكيف يصح تعلق الإنزال به فتقرير الجواب أنه جعل إنزال المحل الذي يقوم به الكلام المسموع في الجملة ولو عند الأداء إنزالاً للكلام مجازاً في التعلق لا في الكلمة فإن الإنزال حقيقة في معناه وهذا كوصف الكلام بوصف صاحبه كما إذا قيل هذا كلام صادق إذا كان متكلمه أو حامله صادقاً.

---

(١) ذهب النحرير التفتازاني إلى أن المحال حركة العرض بمعنى زواله عن محله وحصوله في جوهر آخر على ما عرف في موضعه لا حركة العرض بتبعية المحل لأنه لا يستلزم الانتقال المحال واعترض عليه بعض تلامذته بأنه إنما يتم لو كانت علة الاستحالة وهي استلزامها الانتقال المذكور فقط وهو ممنوع لجواز أن يقال بعدم التحيز العرض وما ذكر من حركة العرض بتبعية المحل فالظاهر أنها ليست حركة إلا بالمجاز إذ العرض لم ينتقل عن محله الذي هو الجوهر أصلاً قال متلاخسرو المخطىء مخطىء لأنه إن أراد بعدم تحيز العرض عدم تحيزه بالذات فمسلم لكن لا يلزم منه إلا عدم حركته بالذات والكلام في الحركة بالتبع وإن أراد عدم تحيزه مطلقاً فممنوع كيف والمذهب أن معنى قيامه به تبعيته في التحيز فيكون نسبة الحركة بالتبع إليه نسبتها إلى ما هي له خصوصاً في العرف فإن الجسم مثلاً إذا انتقل انتقل معه اللون بحسب الحس الظاهري من أهل العرف ومداراً لحقيقة ماهر له عند المتكلم في الظاهر ولا يخفى أن ابطال مثل هذا السند ابطال المنع.

(٢) حتى إذا لم يعتبر بهذه الحيثية لم تصح النسبة أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً لانتفاء المحلية كما إذا نسب إلى ميكائيل مثلاً فالحاصل أنه إذا اعتبرت المحلية والقيام بالفعل كان حقيقة وإن اعتبرت المحلية والقيام في الجملة كان مجازاً وإن لم يعتبر هذا ولا ذاك لم تصح النسبة أصلاً.

يكون التنزيل مجازاً عن الإيجاد في قلب الرسول عليه السلام دون الإيجاد في اللوح المحفوظ إذ الإيجاد وإن تحقق في اللوح لكن قوله إليك يأبى عنه.

قوله: (ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً) دفع اشكال يرد على قوله وهو إنما يلحق المعاني بأنه كيف حمله جبرائيل عليه السلام مع أنه كلام أزلي قائم بذاته تعالى وإن اعتبر اللفظ والمعنى جميعاً كما هو الظاهر فكيف أخذه وحمله فأجاب أولاً بأن المراد بما أنزل القرآن المركب من الألفاظ والحروف لكن أمين الوحي جبرائيل عليه السلام أدركه بسرعة لأنه تمثل ليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة فإذا كان إدراكه بطريق التمثيل والارتسام الدفعي يكون بسرعة وإن كان كلاماً طويلاً مشتملاً على أجزاء كثيرة بلا تقدم ولا تأخر بينها والموجب لبطء الإدراك تموج الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مخارجها لأن ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات إلى الصماخ متعاقبة حرفاً بعد حرف فيحتاج إدراك بعضها إلى انقضاء بعض وانصرامه على التعاقب فيلزم البطء وهذا توضيح ما أشار إليه المصنف في أو آخر سورة الشورى فمعنى قوله تلقفاً روحانياً أي أخذاً سريعاً وقيل روحانياً أي معنوياً غير مكتس بكسوة الحروف والأصوات فينزل ويلقيه إلى الرسول عليه السلام.

قوله: (أو يحفظه) هذا وجه آخر لكيفية إنزال الملك بالكلام الإلّهي أي ويكون نزول الكلام على الرسول عليه السلام بأن يخلق الله تعالى **(من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه إلى الرسول)** وصور الكلمات الدالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علماً ضرورياً بأنه هو العبارة المؤدية من ذلك الكلام النفسي القديم وهذا خلاصة ما قاله الإمام فإن قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه ليس من جنس الحروف والأصوات قلنا يحتمل أن الله تعالى يخلق له سماعاً لكلامه يقدر على عبارة يعبر بها عن ذلك القديم فيسمع له كلام بلا صوت كما يرى بلا كم ولا كيف عند الأشعري رحمه الله

قوله: ولعل نزول الكتب الآلهية على الرسل بأن يتلقفه الملك من الله أي يتلقفه منه تعالى فعلى هذا معنى إنزال الله الكلام تلقينه للملك سمي تلقينه للملك إنزالاً لما أنه وصل من الأعلى إلى الأدنى فالمجاز على هذا إنما هو في الكلمة لا في التعلق قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف والحكماء الإسلاميون قالوا إن نفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام زكية تقية شديدة النقاء عن الشواغل الجسمانية وبذلك يقوي اتصالها بالملائكة العلوية العظام فينتقش بما فيها من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فينتقل منها إلى القوة المتخيلة ومنها إلى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلاماً منظوماً من مشاهد يخاطبه ويشبه أن يكون نزول الكتب من هذا الوجه ثم قال وأقول جعل الإنزال من المتشابهات في الكيف اسلم كما في الرؤية فإن الدليل يدل على كونه منزلاً لقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [القدر: ١] وقوله: ﴿أنزل الفرقان﴾ [آل عمران: ٤] وغير ذلك مما فيه كثرة وأما كيفية ذلك فمفوض علمه إلى الله تعالى.

تعالى[1] ويجوز أن يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص انتهى. فالمصنف أشار إلى هذا بقوله ولعل وإنما قال ولعل تأدباً لأنه ليس بمأثور ولذا ذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابهات أي نجزم بالنزول بلا معرفة لكيفيته لكن الأولين مؤيد أن بالحديث الشريف روى الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعاً إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فإذا سمع بذلك صعقوا وخروا له سجداً فيكون أولهم يرفع رأسه جبرائيل عليه السلام فيكلمه الله تعالى بما أراد من وحيه فينتهي به على الملائكة كلما مر بسماء سأل أهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث أمر فلا وجه للقول بأن التوقف هو الحق لا سيما أنه منقول عن الشيخ الأشعري وأورد عليه أنه غير صادق على ما نزل صحفاً وألواحاً كما في إنزال التوراة فإنها قد أنزلت على موسى عليه السلام مكتوبة في اللوح والجواب أنه بناء على الغالب.

قوله: (والمراد بما أنزل إليك) تعرض لبيانه مع ظهوره للتنبيه على أن المراد **(القرآن بأسره)** لا البعض الموجود منه كما يوهمه التعبير بالماضي قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً﴾ [التوبة: ١٢٤] الآية بزيادة العلم الحاصل في تدبر السورة وانضمام الإيمان بها وبما فيها إلى إيمانهم انتهى. ففهم منه أن الإيمان الممدوح عليه هو الإيمان بالموجود منه حتى روي عن إمامنا رئيس المجتهدين أن زيادة الإيمان محمولة على أنهم آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون فرض خاص والقول بأن مراده الإيمان إجمالاً ضعيف إما أولاً فلأن المراد حينئذٍ يكون أن الإيمان بالموجود بكل منه واجب تفصيلاً وبما سينزل واجب إجمالاً وإرادتهما في إطلاق واحد مشكل وإما ثانياً فلأن هذا لا يلائم بقوله والإيمان بالأول دون الثاني تفصيلاً فإن مقتضى هذا كون الإيمان بالقرآن تفصيلاً واجباً وذا غير ممكن فيما لم ينزل بعد فظهر ضعف ما قيل من أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما أنزل وكل ما سينزل حق وإن لم يجب تفصيله إذ المراد ليس الإيمان بأنه حق فقط بل مع التعدد بتفاصيله كما ظهر من كلامه ألا يرى أن أصحاب الكتب المتقدمة لم يؤمروا بالإيمان بما سينزل إذا لم يذكر ذلك في كتبهم.

قوله: (بأسره) أي بجملته والأسر ما يشد الأسير وإذا أعطي الأسير بقيده فقد أعطي بكليته ثم أريد به ذلك مطلقاً لكونه لازماً له **(والشريعة عن آخرها)** بمعنى إلى آخرها وقد مر التوضيح فيه فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرها فإن القرآن فيه تبيان لكل شيء من أمور الدين على التفصيل أو الإجمال بالإحالة على السنة والقياس وأما القول بأن الإنزال يعم الوحي الظاهر والخفي فيعم الشريعة كلها فضعيف **(وإنما عبر عنه بلفظ الماضي وإن كان بعضه مترقباً)**.

قوله: وإنما عبر عنه بلفظ المضي الخ يعني إذا كان المراد بما أنزل إليك القرآن بأسره

---

(١) وما روي عن بعض خواص عباد الله تعالى أنه تلا في مقدار لمحة ألف ختمة فإنما يكون ذلك بهذا الطريق.

قوله: (تغليباً للموجود) لشرافته وإن كان قليلاً **(على ما لم يوجد)** وباب التغليب كله من قبيل المجاز كما صرح به في شرح التلخيص فهنا يكون مجازاً من قبيل تسمية الكل باسم جزئه وتحقيقه أن إنزال جميع القرآن معنى واحد يشمل ما هو حقه صيغة الماضي وما حقه الاستقبال فعبر عنهما معاً بالماضي ولم يعكس تغليباً للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل أو إطلاق اسم الجزئي على الكلي والمراد بالوجود الخارجي وأما بحسب الوجود العلمي فكلها موجودة والمراد بالوجود ليس ما هو حقيقته الموجودة في الخارج فإنه كلام نفسي قائم بذاته تعالى فالإنزال غير متصور فيه وهو ظاهر بل المراد الألفاظ المنطوقة المسموعة الموجودة في التلفظ ولو متعاقباً الدالة على الكلام النفسي دلالة عقلية الموجود في الأعيان وإرادة النقوش بعيدة هنا إذ تلقف الملك ليس إلا الألفاظ وإنما أوضحناه مع ظهوره إذ المتبادر الموجود في الأعيان وهو الكلام النفسي وإرادته هنا متعذرة.

قوله: (أو تنزيلاً للمنتظر منزلة الواقع ونظيره) أي شبه مجموع المنزل بشيء نزل في تحقق النزول لأن بعضه منزل وبعضه منتظر سينزل قطعاً فيصير إنزال مجموعه مشبهاً بإنزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة المضي من إنزاله لإنزال المجموع فلا إشكال بتوهم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلا الوجهين إما في التغليب فلأنه أريد به معنى واحد يتركب من الحقيقي والمجازي يعمهما ولم يستعمل اللفظ في كل واحد منهما بل في المجموع ومثل هذا الجمع جائز بالاتفاق وقد مر توضيحه فأنزل استعمل في إنزال جميع القرآن مجازاً وهو معنى واحد يشمل ما حقه صيغة الماضي وهو معنى حقيقي له ويشمل أيضاً ما حقه صيغة المستقبل وهو معنى مجازي له لكن لم يستعمل أنزل فيهما لما عرفت

والشريعة عن آخرها وهذا ما كان منزلاً كذلك احتيج في التعبير عن نزوله بلفظ المعنى إلى تأويل فتأوله أنه لما كان بعضه نازلاً وبعضه مترقباً النزول غلب ما أنزل منه على ما لم ينزل فكان كأنه كله قد أنزل وفي الكشاف المراد المنزل كله وإنما عبر عنه بلفظ المضي وإن كان بعضه مترقباً تغليباً للموجود على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال أنا وأنت فعلنا وأنت وزيد تفعلان ولأنه إذا كان بعضه نازلاً وبعضه منتظراً لنزول جعل كأنه كله قد نزل وانتهى نزوله يعني أن الوجه في التعبير عن الماضي والآتي معاً بلفظ الماضي إما تغليب ما حصل له الوجود على ما لم يحصل وإما جعل المترقب بمنزلة المتحقق فالأول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير الموجود في تحقق وجوده بما هو موجود كائن وإنما حمل ما أنزل إليك على الجميع مع أن اللفظ يحتمل الصرف إلى البعض النازل الموجود لأن المقام مقام مدح للمتقين والمدح إنما يكمل ويتم في الإيمان بالجمع مما هو ماضٍ ومترقب ولدلالة تنكير هدى وحصر الكمال عليه في جملتي ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] وأفادة لفظ يؤمنون معنى الاستمرار الدال على عدم اقتصار إيمانهم على ما تحقق نزوله ومضى كأنه قيل يجددون إيمان بما نزل شيئاً فشيئاً ماضيه ومترقب على حسب تجدد الإنزال.

وأما في الاستعارة فلأنه استعمل في مجموع ما نزل وما سينزل لفظ أنزل الذي هو موضوع للمشبه به وهو معنى نزل ولم يستعمل في ما نزل وما سينزل حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على أن هذه العناية إنما يحتاج إليها في كلام الشيخ الزمخشري لأنه حنفي المذهب وأما في كلام الإمام البيضاوي فلا لأنه يجوز عنده ذلك الجمع لكونه شافعياً واعترض أيضاً بأن وجوب اشتمال الإيمان على السالف والمترقب لا ينافي الإخبار عنهم في ذلك الوقت بأنهم يوقنون بالفعل بالسالف إذ الإيمان بالمترقب إنما يكون عند تحققه وإن أريد الإيمان بأن كل ما نزل فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة إلى اعتبار تحقق نزوله وأجيب بأنه لما وجب ذلك وجب في مقام الإخبار عنهم بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به أن يتعرض لذلك سيما ولفظ يؤمنون المضارع مبني على الاستمرار بلا اقتصار على المضي وهذا ظاهر إذا أريد بالمؤمنين مطلق المؤمنين وأما إذا أريد الذين آمنوا فلا يخلو عن تكلف ولا يخفى أن الفرق بين الاحتمالين تحكم لأن المراد أنه أن أهل الكتاب من آمن منهم الآن لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب الإيمان به يقيناً أو المراد به أن إيمان أهل الكتاب السالف قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضي أو وجه التكلف أن بعض المؤمنين من أهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن أن يحكم بأنهم يؤمنون على الاستمرار التجددي بحسب تجدد المنزل عليه فكل ما ذكر في وجه التكلف جار في مطلق المؤمنين لا سيما الأخير فإن جميع المؤمنين لم يدركوا جميع القرآن أهل الكتاب وغيرهم بل المراد أن مطلقهم يدركه كمطلق المؤمنين على الإطلاق وإن اعتبر الاستغراق فلا يصح ذلك في الفريقين فالوجه ما قررناه أول البحث والمضارع إما محمول على بقاء الإيمان لحظة فلحظة وإما محمول على حكاية الحال الماضية ثم قولهم إنه من إطلاق الجزء على الكل فيه خدشة إذ إطلاق الجزء على الكل المعدوم غير متعارف ليس له نظير ولو سلم أن إطلاق الجزء على الكل المعدوم فلا يرد ما أورده البعض من قلة التدبر من أن المحقق صرح في التلويح أنه لا يصح أن يقال لا تقتل الأسد ويراد الرجل والأسد فإن ما نحن فيه ليس كذلك فإن القرآن مركب ح من المنزل وما سينزل كالإنسان المركب من الأعضاء تركيباً حقيقياً وفي التلويح أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين انتهى. فثبت التركيب وليس هذا من قبيل لا تقتل الأسد ويراد به الرجل والأسد في كونه اعتبارياً محضاً ومعلوم بالبديهة أن هذا الكل أي القرآن لازم للجزء لزوماً عربياً بمعنى انتقال الذهن من الجزء من حيث إنه جزء إليه واللزوم العقلي منتف في سائر الأجزاء قال في شرح التلخيص واللزوم إما ذهني محض كإطلاق البصر على الأعمى أو منضم إلى لزوم خارجي بحسب العادة أو بحسب الواقع وح إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر كالقرآن للبعض الخ وأيضاً هو لازم بمعنى إذا انتفى الجزء انتفى الكل فثبت صحة اسم الجزء على الكل لتحقق شرطه ولا اضطراب فيما ذكر بأسره وإنما الاشتباه في إطلاق الكل على المعدوم كما مر وأما الإشكال بأنه أن القول

بالاستعارة يفضي إلى إحداث قسم للاستعارة ثالث إذ لا شك أنه ليس استعارة أصلية وهو ظاهر ولا تبعية لجريانها في المشتقات باعتبار المشتق منه وهنا ليس كذلك إذ الاستعارة هنا باعتبار الهيئة لا باعتبار المادة وهذا الإشكال وارد في مثل ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] الآية قوله تعالى: ﴿وسيق الذين اتقوا﴾ [الزمر: ٧٣] الآية وغير ذلك فجوابه أن الاستعارة هنا اعتبرت أولاً في الإنزال بأن شبه أولاً الإنزال فيما سينزل وما نزل أي المجموع المركب منهما بالإنزال المحقق في الماضي في تحقق الوقوع فاعتبرت الاستعارة أولاً في الإنزال المقيد بالماضي للإنزال المعتبر في المستقبل ثم اعتبر بواسطة ذلك في إنزال فيكون استعارة تبعية هكذا حقق في فن البيان وإن اختلف فيه العلماء الأعيان والقول بأنه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل لما يلزم عليه من تشبيه الشيء بنفسه مدفوع بأن المجموع من حيث المجموع مغاير للجزء وإن المشبه به ليس هو الجزء المنزل بالفعل في الماضي بل الأمر المنزل في الماضي غير الجزء كالتوراة مثلاً على أنه لا يجب أن يكون المشبه به أمراً محققاً بل يكفي كونه موجوداً فرضاً كما حقق في قوله تعالى: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية والعجب من هؤلاء الفحول كيف ذهلوا عن التحقيق مع أن ذلك كله مسطور في كلام الثقات وفي الكتب المعتبرات.

قوله: (ونظيره قوله تعالى) حكاية عن الجن **(أنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى)** النظير يستعمل في معنى المثال وفيما كان مثلاً للشيء في الاعتبارات في غير تلك المادة وهذا هو المتعارف والظاهر أنه مراد المصنف إذ سمعنا كتاباً وأنزل كتاباً كلاهما يحتاج إلى أحد التوجهين المذكورين إما التغليب أو التنزيل وإلى ذلك أشار بقوله **(فإن الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلاً حينئذٍ)** ولا ريب في أن المجموع ليس عين ما مر بل نظيره على أن كونه مثالاً لا معنى له إذ الجزئي لا يكون مثالاً للجزئي فتعين ما ذكرناه والقول بأنه لا يخفى أن المتبادر من سمعنا كتاباً سمعنا بعض كتاب لظهور أن ليس المقصود سمعنا بعض كتاب ونسمع بعضاً آخر لأنه غير معلوم بخلاف الإنزال فإنه معلوم أنه ينزل بعضاً آخر تدقيق خارج عن تحقيق أما أولاً فمن أين يعلم أنهم لم يسمعوا بعده وعدم العلم بذلك لا يستلزم العدم مع أنهم آمنوا به فلا بدّ من سماع البعض الآخر لتعبدهم به فإن الجن مكلف بشرعنا اتفاقاً وأما ثانياً فلأنه لا فرق بين سمعنا كتاباً وأنزل كتاباً بأن المتبادر من الأول البعض والثالث إنزال الكل بل هما سيان في أن المتبادر من كل منهما ما هو المتبادر من الآخر بل يمكن أن يقال الأمر بالعكس إذ بشهادة الإيمان يعلم أنه يجب عليهم سمع البعض الآخر المنزل وأما إنزال بعض آخر فمن أين يعلم ما لم ينزل بعد فالتعبير بصيغة المضي في سمعنا وأنزل إما للتغليب أو للتنزيل إذ الكتاب كالقرآن يراده المجموع لا سيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كله لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله لكن يرد عليه أيضاً ما يرد على ذلك فلا تغفل.

قوله: (وبما أنزل من قبلك التوراة والإنجيل) لا التوراة فقط ولا الإنجيل فقط كما

ذهب إليه البعض فالأولى التنبيه على مؤمني أصحاب الإنجيل بعد قوله كعبد الله بن سلام وتعميم الإضراب إليهم ضعيف إذ المتبادر أمثال عبد الله بن سلام من أهل التوراة وفيه دليل على ما ذكرناه من أن المراد بالإيمان بذلك الإيمان بأنه كلام الله تعالى سواء كانوا مأمورين بما في ذلك الكتب أولاً وظهر بطلان ما قيل من أن أهل التوراة آمنوا بالتوراة ولم يؤمنوا بغيرها وأصحاب الإنجيل آمنوا ولم يؤمنوا بالتوراة وقد نبهنا عليه فيما مضى **(وسائر الكتب السابقة)**.

قوله: (والإيمان بهما) أي بما أنزل إليه عليه السلام وما أنزل من قبله **(جملة)** أي إجمالاً **(فرض عين)** على كل أحد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الأنام **(وبالأول)** أي القرآن **(دون الثاني)** وهو الكتب المتقدمة **(تفصيلاً)** أي الإيمان بما فيه من الأحكام والقصص والمواعظ وغير ذلك تفصيلاً فرض كفاية أي لا بدّ في مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية وإلا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم كان إنما فإذا تحقق ذلك بعض شخص سقط عن الباقين وإلا فأثموا كلهم إذ الفرض الكفاية فرض على الكل كالعين إلا إذا قام به البعض سقط على من عداهم بخلافه فرض العين قيل إنه لا بدّ من شخص كذلك في كل إقليم وهو الصحيح وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الإسلامية المعاش بفتح الميم مكسب الناس الذين يعيشون به أي يبقون في الحياة لأنه من العيش وهو الحياة وهو في الأصل مصدر كالمعيشة ثم سمي به ما به المعاش والحياة **(من حيث إنا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش)**.

قوله: (متعبدون) بفتح الباء وكسرها وهو ألظ أي مكلفون وفيه دليل على ما ذكرناه سابقاً من أن الإيمان بالقرآن المراد منه ليس الإيمان بأنه حق فقط بل معه الإيمان بما فيه تفصيلاً للعمل بما فيه.

قوله: (أي يوقنون إيقاناً) أي ليس المراد الإيقان المشترك بين مؤمني أهل الكتاب وبين من عداهم بل الإيقان المقيد بهذا القيد وهذا بناء على ما مر ذكره من أن المراد من الموصول الثاني مؤمنو أهل الكتاب وهو المختار عنده وغرضه بذلك دفع ما عسى أن يورد على قوله: ﴿وبالآخرة﴾ [البقرة: ٤] الآية أنه لو كان المراد بالموصول الثاني مؤمني أهل الكتاب لذكر فيه ما يختص بهم وليس كذلك إذ الإيقان بالآخرة عام لهم ولغيرهم فأشار

قوله: لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش وذلك لأن الإيمان بكل حكم شرعي في القرآن وبالقصص والأخبار والأمثال الواقعة فيها على التفصيل يحتاج إلى التحصيل والاجتهاد والتعلم في أزمنة متطاولة وهو لا يمكن إلا بترك الاشتغال بأمر التعيش فيؤدي ذلك إلى الإخلال بالمعاش وفساده فعلم بما قرره أن الإيمان بالثاني تفصيلاً ليس فرض عين ولا فرض كفاية.

قوله: أي يوقنون إيقاناً زال معه ما كانوا عليه الخ هذا على أن يكون المراد بالذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك مؤمني أهل الكتاب لا الأولين.

٥٠٤ ـــــــ

في التوراة ولا في الإنجيل ولم يخبر بينهما فمن أين يعلم اليهود والنصارى ذلك مع أنه تعالى حكى عنهم اختلافاً في الدار الآخرة[١] وأيضاً أنه بأي طريق يعلم أن المعاد الجسماني لم يذكر فيهما ولم يذكر بينهما فالبيان الشافي مطلوب من موضعه ولا اعتماد فيهما على ما في أيدي اليهود والنصارى للتحريف والتغيير ومثل هذا شبهة تورث فتنة وقد قال تعالى: ﴿وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء﴾ [الأعراف: ١٤٥] الآية أي كل من المصالح الدينية والدنيوية وأعظم المصالح الدينية بيان الآخرة وأحوالها.

قوله: (وفي تقديم الصلة) يعني بالآخرة على عامله وهو يوقنون **(وبناء يوقنون على هم تعريض عين عداهم من أهل الكتاب)** أي جعله جبراً له وحاصله وتقديم المسند إليه وهو هم على الخبر الفعلي فهنا تقديمان[٢] يفيد أن الحصر بمعونة المقام وفحوى الكلام الأول يفيد أن إيقانهم مقصور على الاتصاف بكونه للآخرة لا يتعداها إلى الاتصاف بكونها لغيرها وهذا مقتضى القاعدة فيرد على ظاهره أنهم يؤمنون بالآخرة ولا يؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلاً عن التعريض فأشار المصنف إلى دفعه بأن المراد بغير الآخرة المنفي عنهم إيمانهم بالآخرة التي يزعمها أهل الكتاب فمن قال أي إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى ما هو على خلاف حقيقتها أشار إلى هذا الدفع فالحصر إضافي لا حقيقي فلا إشكال والقرينة عليه الإخبار أولاً أنهم يؤمنون بما أنزل الآية فلا جرم أن المعنى ما ذكر فحينئذٍ يكون في ذلك تعريض بأن ما عليه مقابلوهم وأضدادهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء وحاصل المعنى أنهم يوقنون بالآخرة على ما هي عليه لا بغيرها مثل من عداهم من أهل الكتاب والتقديم الثاني يفيد أن الإيقان مقصور عليهم لا يتعداهم إلى غيرهم من أهل الكتاب فالقصر أيضاً إضافي بدلالة أن من عداهم من غير أهل الكتاب إيقانهم بالآخرة وغيرها مبين في الموصول الأول إذ الإيمان بالغيب شامل للإيمان بالآخرة فلا إشكال أصلاً وقد نبهنا عليه فيما مر فقوله **(وبأن اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق)** إشارة إلى خلاصة القصر الأول وقوله **(ولا صادر عن إيقان)** إشارة إلى حاصل القصر الثاني

قوله: وفي تقديم الصلة وبناء ﴿يوقنون﴾ على ﴿هم﴾ تعريض لمن عداهم الخ حاصله أن هنا حصرين الحصر الأول مستفاد من تقديم الصلة أعني بالآخرة على متعلقه الذي هو يوقنون والثاني من تقديم الفاعل المعنوي أعني هم على الفعل وكل من هذين الحصرين أفاد من معنى التعريض غير ما أفاده الحصر الآخر فالحصر الأول تعريض لهم بأن اعتقادهم بالآخرة غير مطابق والثاني تعريض بأن اعتقادهم ذلك ليس صادراً عن إيقان فقوله غير مطابق ولا صادر عن إيقان نشر على ترتيب اللف.

---

(١) لا سيما اليهود في زمان موسى عليه السلام فإن معتقدهم فعل هو مغاير لمعتقدنا مع أن العلماء صرحوا كافة بأنه لا اختلاف في الاعتقاديات في جميع الشرائع.

(٢) ومثل هذا وهو قوله تعالى: ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ مذكور في أوائل سورة لقمان واعتبار القصرين هناك مشكل فلا تفعل.

وأنه قصر الصفة على الموصوف والأول قصر الموصوف على الصفة كما أشرنا إليه في أثناء التقرير ولغرض التعريض ذكر. ﴿وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ مع أنه داخل في عموم ما أنزل والنكتة المشهورة في عطف الخاص على العام هي أن الإيمان بالآخرة سبب لإيمان ما عداها قال الله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به﴾ [الأنعام: ٩٢] الآية فبهذه الحيثية يكون لها شأن وفخامة ولا يضره شرافة سائر المؤمن به عليها وغرض التعريض يؤيده.

قوله: (واليقين إتقان العلم) بالتاء المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وفي بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه له إذ فيه شائبة المصادرة **(بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال)** وهذا مذهب البعض واختاره المصنف وبعضهم عرفوا بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك مشكك المطابق وهو المشهور بين أئمة الأصول والكلام فيتناوله وغيره لكن لا يتناول التصور وبعضهم اختاروا كالإمام النسفي هو العلم الذي[1] لا يحتمل النقيض مطلقاً فيتناول التصور أيضاً وقال الإمام القشيري في كتاب مقامات الصوفية اليقين

قوله: واليقين إيقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال ولذلك لم يوصف به علم الباري تعالى ولا العلم الضروري قال الإمام يقال تيقنت أن السماء فوقي ويقال تيقنت ما أردته بكلامك وقال الراغب اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتهما يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون النفس مع ثبات الحكم يقال استيقن وايقن أقول قول المص هذا يناقض ما ذكره في سورة التكاثر قال هناك فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فإنه تصريح بأن المشاهدات من اليقينيات وهي علوم ضرورية وقد قال هنا اليقين لم يوصف به العلم الضروري ولعل ما ذكره هناك بناءً على ما فصله حجة الإسلام وفي الأحياء من أن اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين أما النظار والمتكلمون فيعنون به عدم الشك ثم قال وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقيناً سواء حصل بنظر أو حصل بحس أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب أو بتواتر كالعلم بوجود مكة أو بتجربة كالعلم بأن المطبوخ مسهل أو بدليل ذكرناه فشرط اطلاق الاسم عندهم عدم الشك فكل علم لا شك فيه يسمى يقيناً عند هؤلاء وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف إذ لا تفاوت في نفي الشك ثم قال الاصطلاح الثاني للفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء وهو أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت مع أنه لا يشك فيه ويقال قوي اليقين في اتيان الرزق مع أنه قد يجوز أنه لا يأتيه فمهما مالت النفس إلى التصديق بشيء وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المتحكم والمتصرف في النفس بالتحريض والمنع سمي ذلك يقيناً ولا شك أن الناس مشتركون في القطع بالموت والانفكاك عن الشك ولكن فهم من لا يلتفت إليه وإلى الاستعداد له وكأنه غير موقن به وفهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق همه بالاستعداد له ولم يغادر فيه متسعاً لغير فيعبر عن مثل هذه الحالة بقوة اليقين ولذلك قال بعضهم ما رأيت يقيناً لا شك فيه اشبه بشك لا يقين فيه من الموت وعلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة.

---

(١) إذ المراد العلم الذي من شأنه أن يتطرق إليه الشك والشبهة إذا انتفيا عنه كان ايقاناً ولا ريب أن علمه تعالى ليس من شأنه أن يتطرق إليه الشك.

علم لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ولا يطلق في وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم إطلاقه على الله تعالى لعدم السمع من الشارع وهذا وإن كان مرادفاً للعلم لكن لا يثبت من إطلاق أحد المترادفين صحة إطلاق المرادف الآخر واستوضح بالجواد والسخي فإن الثاني لا يصح إطلاقه على الله تعالى مع صحة الجواد الذي يرادفه لأن الجواد مسموع من الشارع دون السخي فكذا هنا وأما على ما اختاره المصنف فعدم إطلاقه لإشعار النقص إذ نفي الشك بالاستدلال معتبر فيه ولا ريب في عدم الصحة فلا وجه للاعتراض على المصنف بمذهب آخر قال في الأحياء اليقين مشترك بين المعنيين الأول عدم الشك فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر كوجود مكة أو دليل وهذا لا يتفاوت قوة وضعفاً والثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو ما لا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا قوة وضعفاً ظاهر انتهى. وهذا المعنى الأخير عند العلماء غير متعارف إذ ظاهره يناسب الظن قوله واليقين إشارة إلى أن الإيقان واليقين متحدان لا فرق بينهما فمن[1] وهم الفرق فقد وهم ثم قوله ولذلك لا يوصف به علم الباري فيه سوء إيهام فإنه يوهم أنه إن فسر اليقين بغير ما ذكر يوصف علم الباري به وقد عرفت أنه لا يصح إطلاقه عليه تعالى بأي معنى كان فالأولى الاكتفاء بالعلم الضروري والمراد بالضروري إن كان البديهي الأول فإنه قد يفسر به فيكون مراد قاله فلا يرد على المصنف أنه فسر في قوله تعالى: ﴿عين اليقين﴾ [التكاثر: ٧] بالرؤية التي هي نفس اليقين فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينياً وهو من الضروري إذ المشاهد المذكور ليس من الضروري المراد هنا فلا تناقض بين كلاميه وإن أريد به مطلق الضروري الشامل للأوليات والحدسيات والمتواترات وغيرها كما هو المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبني على اصطلاح آخر فلا تناقض أيضاً وأما الاعتراض بأنه لا حاجة إلى اعتبار الاستدلال في الآية لأنه لو حصل الإيمان بالآخرة بالحس والمشاهدة كان في أعلى مرتبة التقوى ولا يتوقف على الاستدلال فضعيف جداً إذ الآخرة من الغيب الذي لا يقتضيه بديهة العقل ولا يدرك بالحس فهذه النشأة لا يدرك فيها الآخرة بالحس ولو فرض وقوعه في حال التكليف لا يقبل وأما الحس والمشاهدة لأرباب التقوى من المرتبة العليا فمحمول على التشبيه لا على الحقيقة وأجيب أيضاً بأن اعتبار الاستدلال لكون الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلاً للإيمان وأمر الآخرة نعم قد لا يتوقف التقوى على الاستدلال بل قد يحصل بالإلهام مثلاً لكن الكلام

---

(١) قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي اليقين المعرف ههنا بمعنى الإيقان يؤيد ذلك أن صاحب الكشاف قال والإيقان اتقان العلم أي لا اليقين بمعنى الاعتقاد وأيضاً الواقع في التنزيل المحتاج إلى التعريف إنما هو الايقان فيكون الايقان تحصيل اليقين بالدليل واليقين يكون عاماً فلا يرد شيء على القاضي انتهى وكأن الفاضل لم ينظر إلى قول المصنف ولذلك لا يوصف به علم الباري فإنه صريح في الايقان واليقين كلاهما بمعنى الاعتقاد فإضافة الاتقان إلى العلم إضافة الصفة إلى الموصوف أي العلم المتقن.

مبني على الأغلب وهو حصوله بالاستدلال بالكتاب انتهى. وفيه ما فيه إذ الإلهام ليس من أسباب العلم لغير الأنبياء عليهم السلام[1] **(ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية)**.

قوله: (والآخرة تأنيث الآخر) اسم فاعل من آخر الثاني بمعنى تأخر وإن لم يستعمل ولم يسمع من العرب كما أن الآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه صفة الدار أي في الأصل **(صفة الدار)** إذ الآخرة على ما عرفت اسم فاعل وصفة فلا بد له من موصوف إما الدار مذكور أو النشأة **(بدليل قوله تعالى ﴿تلك الدار الآخرة﴾)** ﴿ثم الله ينشأ النشأة الآخرة﴾ [العنكبوت: ٢٠] وما اختاره المصنف أكثر وقوعاً في القرآن وهذا باعتبار وقوعها في القرآن وإلا فموصوفها قد يكون غير الدار أيضاً **(فغلبت)** بفتح اللام وتخفيفها **(كالدنيا)** فإنها في الأصل صفة بمعنى القربى من الدنو أي القرب أو الدني من الدناءة وعلى المعنى الأول قوله تعالى: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا﴾ [الملك: ٥] الآية. وقوله تعالى: ﴿وما الحياة الدنيا﴾ [آل عمران: ١٨٥] يحتمل المعنيين أي الحياة القربى أو الحياة الدنية الفانية الفارغة ثم غلبت على هذه الدار الدنية الفانية فإذا لم يذكر معهما موصوفهما يراد بهما الدار الآخرة الباقية والدار العاجلة الزائلة ما لم توجد قرينة على خلافه والغلبة تكون في الأسماء كالبيت على الكعبة كما سيجيء وفي الصفات كالرحمن وفي المعاني كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع في الباطل خاصة وغلبة الوصف قد تكون على موصوف

قوله: فغلبت إلى غلب استعمالها اسماً للدار لا مطلقاً بل من حيث اتصافها بالأخروية وكذا لفظ الدنيا فإنه في الأصل موضوع للصفة لكن غلب استعماله اسماً للدار من حيث إنها متصفة بالدنو وفي الكشاف وهي من الصفات الغالبة قال في المفصل الغلبة تكون في الأسماء كالبيت على الكعبة والكتاب على كتاب سيبويه وقد تكون في الصفات كالرحمن والرب دون إضافته إلى الباري عز وجل وقد تكون في المعاني كالخوض على الشروع في الباطل خاصة تريد إن الغلبة هنا في الصفات وكذا الدنيا ثم إنهما مع الغلبة المذكورة جرياً مجرى الأسماء لما حذف موصوفهما ولم يستعمل بهما كما قيل في سعي الدنيا ظالماً قد مدت أقول المعتبر في مفهوم الصفات سواء كانت غالبة ولا شيء له صفة لا ذات مخصوصة مع صفة والمراد هنا دار لها صفة فالوجه أن يكونا من قبيل الصفات الغالبة في الاسمية ولا يضر في اسميتها اعتبار معنى الصفة فيهما فإن أسماء الزمان والمكان والآلة من قبيل الاسماء مع أن فيها معاني الصفات كالمسجد والمفتاح كذا هذان اللفظان غلبا في نفس الدار مع اعتبار صفة الدنو والتأخر ولذا لم يذكر معهما الموصوف في الاستعمال إلا قليلاً نحو السماء الدنيا وتلك الدار الآخرة حين استعمال الموصوف معهما يكون المراد بهما معنى الصفة على الأصل فهما في كونهما من الصفات الغالبة المستعملة اسماً مثل الصعق والعيوق والآخر نقيض الأول لأن معناه الأخير من أخر بمعنى تأخر وإن لم يستعمل آخر كما أن الآخر بفتح الخاء أفعل منه والأول أفعل أصله أوال فقلبت الهمزة واو فأدغمت فيه الواو الأولى.

---

(١) قال البغوي الايقان العلم وقيل العلم بالاستدلال وفي اللباب ايقن بمعنى استيقن الايقان هو العلم وما ذكره الآمدي غير متعارف.

معين لكثرة جريه عليه وخرج بذلك عن الوصفية في الجملة لا بالكلية مثل اسم الزمان والمكان إذ أصل الصفة أن توضع لمعنى قائم لذات مبهمة غير معينة وأسماء الزمان والمكان موضوعان لذات معينة في الجملة وهو الزمان والمكان وقد تكون تلك الغلبة على موصوف غير معين بحيث خرج عن الوصفية بالكلية كالأبطح فلا يجري على الموصوف أصلاً ويحمل على هذا قول الرضي الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام فلا يطلق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال قيد أدهم وبين سره قدس سره في حواشيه عليه أن خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح على غيره ولا على عينه أيضاً إذ يصير معنى أدهم قيد فيه دهمة والحاصل أن بالغلبة إن كانت بمنزلة الأسماء الجامدة بسبب قوة الغلبة يمتنع إجراؤها على الموصوف وإلا فلا يمتنع وما نحن فيه من قبيل الثاني لصحة إجرائها على الموصوف كما مر مثاله وهذا أولى مما قيل إن السيد السند جوز هنا ذكر الموصوف مع كون الكلمة مترقبة إلى الاسمية فينا في ما ذكره في تلك الحاشية ويمكن التفصي عنه بأن الترقي إلى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية أحياناً انتهى. إذ كون الوصف مترقباً إلى الاسمية يعلم باستعماله بلا موصوف مثل الأسماء الجامدة وأما إذا استعمل مع إجرائه على الموصوف ولو أحياناً يكون من قبيل الوصف الذي هو لا يخرج بالغلبة عن الوصفية إلى الاسمية بالكلية لا من الوصف الذي هو صار بالغلبة بمنزلة الاسم وبهذا هو الأنسب لامتياز أحد الوصفين الغالبين عن الآخر ولو صرح بصحة ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المترقي بالغلبة إلى كونه بمنزلة الاسم الجامد لكان الحمل على أنه للمبالغة في كون الغلبة قوية كاد الوصف بها أن يكون بمنزلة الاسم الجامد أولى من القول بأن الترقي إلى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية أحياناً فإنه حينئذٍ بأي طريق يمتاز أحد الوصفين الغلبين عن الآخر وقلة الاستعمال وكثرته لا يجدي نفعاً في الفرق لانتفاء الاستقراء التام.

قوله: (وعن نافع أنه خففها بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام) التخفيف هنا نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها وإسقاطها وهو نوع من أنواع تخفيف الهمزة والمفردة وهو لغة لبعض العرب والتفصيل في الشافية وشروحها وهذه رواية عن ورش ولعل المصنف ظفر بروايته عن نافع.

قوله: (وقرىء يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها إجراء لها مجرى المضمومة) الواو إذا ضمت ضمة غير عارضة يجوز إبدالها همزة مطردة كما **(في وجوه ووقتت)** جمع وجه أبدلت الواو همزة فقيل أجوه فالواو هنا ليس بمضموم فالوجه في إبدالها همزة لمجاورتها للمضموم أعطيت حكمه وهو من أحكام الجوار وهذا كثير مثل كسر الدال في الحمد لله وضم اللام في لله كما نقل عن ابن جني في كتاب الخصائص.

قوله: (ونظيره) أي نظير إجراء الواو وما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها لحكم الجوار قول الشاعر وهو جرير مدح بها موسى وجعدة أبناء بالكرم الاشتهار به وقيل البيت

لأبي حبة العمري قوله **(لحب)** أصله حبب من الباب الخامس فأدغم فصار حب بضم الحاء إذ نقل حركة العين إليه أو بفتح الحاء بدون نقلها أي صار محبوباً واللام جواب قسم مقدر ولم يؤت بقد مع أن إتيانه في مثله واجب لإجرائه مجرى فعل المدح مثل والله لنعم الرجل زيد إذ المعنى ما أحبه إليّ فإنه يقال حب إليّ فلان وبفلان على زيادة الباء أي ما أحبه إليّ فهو في حكم نعم كذا قالوا لكن لفظ حب بمعنى ما أحبه فيه نظر ظاهر قولهم يقال حب إليّ فلان بمعنى ما أحبه ظاهره أنه مصنوع وإلا فلا بد من استناده إلى أحد من أئمة العربية ولو قيل حذف قد لضرورة الشعر لكان حسناً **(المؤقدان)** ابنا جرير فاعل لحب **(إلي)** بالياء المتكلم **(موسى وجعدة)** عطف بيان لموقدان أو بدل كل منه **(إذ أضاءهما الوقود)** بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد به وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار بحيث يتضمن وصف نفسه به أيضاً على احتمال فكني عن الأول بإيقاد نار القرى فإنه ينتقل منه إلى الجود والكرم ولو بوسائط وعن الثاني بإضاءة الوقود أمامهما فإن إضاءته تستلزم الاشتهار فعلم أن المؤقدان كناية أو استعارة إذ قد عرفت أن الإيقاد حقيقة ليس بمراد هنا وعلم أيضاً أن إذ أضاءهما بدل من موسى وجعدة بدل اشتمال لكن الأولى كونه علة للمحبة أو طرفاً له.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ٥﴾

قوله: (الجملة في محل الرفع إن جعل أحد الموصولين مفصولاً) أي إن جعل الذين

قوله: لحب الموقدان إلى موسى بالهمزة في الموقدان وموسى البيت لجرير وموسى وجعدة ابناؤهما عطفاً بيان لموقدان كانا يوقدان نار القرى قال صاحب الكشف أي ما حبهما إلى حيث اشتهرا بالكرم وكنى عنه بإضاءة الوقود وأراد وقود نار القرى فإنه المراد عند الإطلاق في استعمالات العرب واستعمال الإضاءة شديد الطباق في هذا المقام لترددها بين الحقيقة والمجاز واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بقد لإجرائه مجرى فعل المدح كما يقال والله لنعم الرجل زيد إلى هنا كلامه يعني إذا وقع الماضي المثبت جواب قسم يؤتى بكلمة قد وكان القياس هنا أن يقال لقد حب الموقدان فتركها لجرى لحب الموقدان إليّ مجرى فعل المدح كما في والله لنعم الرجل زيد ولذا فسره صاحب الكشف بما أحبهما إليّ على طريقة ما أحسن زيد قال القطب واللام في لحب للقسم أي أوقد نار الضيافة فأضاء وجوههما الوقود وهو بالفتح ما يوقد به وبالضم المصدر وصح عن صاحب الكشاف هنا بالضم وقال الطيبي رحمه الله قوله إذا أضاءهما بدل اشتمال من موسى وجعدة لحمد فعلهما وشكر صنيعهما المعنى حبب الله إليّ وقت إضاءة وقودها إياهما ونحوه في البدل قوله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً﴾ [مريم: ١٦] أي اذكر وقت انتباذها تقلب الواو في الموقدان وموسى همزة لحب يروى بضم الحاء وفتحها قال الجوهري يقال أحبه فهو محب وحبه يحبه بالكسر فهو محبوب ولقد حبيت أي صرت حبيباً تم كلامه الرواية بالفتح مبنية على إسكان الباء الأولى عند إرادة الإدغام وبالضم على نقل ضمة الباء إلى الحاء لأنه من باب حسن يحسن فإن أصل حب حبب كشرف وبصر.

قوله: إن جعل أحد الموصولين مفصولاً عن المتقين فإن جعل الموصول الأول مفصولاً عنهم يكون هو مبتدأ والموصول الثاني معطوفاً على الأول وجملة ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] خبر

يؤمنون بالغيب مفصولاً (عن المتقين) وجعل مبتدأ فجملة أولئك خبره كما صرح به هناك وإنما أعاده هنا ليظهر صحة قوله وإلا فاستئناف لأنه لو لم يضم إليه الموصول الثاني لاحتاج إلى التأويل في قوله وإلا فاستئناف كعبارة الكشاف والمعنى إن جعل أحد الموصولين مفصولاً سواء كان الموصولان مفصولاً بأن يجعل الأول مفصولاً ومبتدأ فإنه يستلزم كون الموصول الثاني مفصولاً إذ لا قائل بخلافه فإنه يستلزم الفصل بين الأول وخبره بالأجنبي أو الموصول الثاني مفصولاً فقط يجعله مبتدأ مع أن الأول موصول بالمتقين وغرضه إفادة هذا الموصول الثاني وأنه إذا كان مفصولاً فقط فالجملة أيضاً خبر وقد سكت عنه صاحب الكشاف فاحتيج في قوله وإلا فاستئناف إلى التأويل قوله (خبر له) خبر بعد خبر للفظ الجملة.

قوله: (فكأنه لما قيل ﴿هدى للمتقين﴾ الخ) وإنما قال فكأنه إذ ليس هناك سؤال محقق بل أمر فرضي يظن ورود السؤال فكلمة كان في مثل هذا الموضوع للظن ولا يخفى عليك أن هذا التقدير مختص بكون الموصولين جميعاً مفصولاً عن المتقين بأن يكون الأول مبتدأ والثاني عطفاً عليه وأما إذا كان الثاني وحده مفصولاً عنه بأن يكون الأول حصولاً به والثاني مبتدأ وجملة أولئك خبره والجملة معطوفة على جملة ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ فلا يصح

المبتدأ وإن جعل الموصول الثاني مقطوعاً عن المتقين يكون هو مبتدأ وجملة ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] خبره والموصول الأول متصلاً بالمتقين على أنه صفة لهم أو مدح ويكون هذه الجملة الكبرى الملتئمة من المبتدأ والخبر على الأول استئنافاً فالبيان علة اختصاص المتقين يكون القرآن هدى لهم وعلى الثاني عطفاً على الجمل الأربع المسوقة لمدح الكتاب لكن يشترط على هذا الوجه أن ملاحظ معنى التعريض لمن ليسوا على صفتهم ليكون درجاً للمعطوف في سلك المعطوف في الغرض المسوق له الكلام وهو وصف الكتاب بصفة الكمال إذ لولا اعتبار معنى التعريض يكون بين المعطوفين تباين في الغرض فلا يحسن العطف.

قوله: وإلا أي وإن لم يكن لعد الموصولين مفصولاً عن المتقين بل يكون الأول صفة للمتقين والثاني عطفاً عليه يكون جملة ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] جملة مستأنفة واردة ما أثمرته وأنتجته الأحكام المتقدمة والصفات المذكورة والمراد من الأحكام المتقدمة ما تضمنه الجمل الأربع من الم إلى هدى للمتقين ومن الصفات ما تضمنه الموصولات فيكون كونهم على هدى معللاً بعلته التي هي الأحكام والصفات السالفة المدلول عليها بلفظ أولئك فإنه بمنزلة إعادة من استؤنف منه الحديث بصفته وإثبات الشيء بالشاهد وتنوير الدعوى بالبرهان بخلاف ما إذا قيل هم على هدى من ربهم وهم المفلحون فإن في اسم الإشارة ملاحظة الذوات المذكورين مع صفاتهم المسوقة عليهم وليس في الضمير هذه الملاحظة فإنه موضوع لاحضار الذات فقط ولهذا قال إياك نعبد للعدول إلى الخطاب المشعر بالتميز ما لم يفده إياه نعبده على ما قرر فيما سبق نعم في التعبير بالضمير في مثل هذا التركيب دلالة على الغلبة مستفادة من ترتب الحكم على الوصف المناسب أيضاً لكن هذه الدلالة في التعبير بلفظ اسم الإشارة يحصل من طريقين الأول طريق وضع اللغة والثاني طريق ترتب الحكم على الوصف فالدال على المقصود بجهتين أبلغ وآكد من الدال لجهة واحدة.

هذا التقدير أما أولاً فلأن قوله فأجيب بقوله ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ ولم يقل أو أجيب بقوله والذين يؤمنون يأبى عنه وأما ثانياً فلأنه إذا فصل الموصول الثاني فقط كان الموصول الثاني ابتداء كلام لا جواباً لسؤال وهو ظاهر ولعل عدم تعرضه له لأن فصل الثاني وحده ضعيف لأن الموصول الثاني إما أن يتحد مع الأول أو لا فإن كان متحداً فحقه أن يجري على ما أجري عليه الأول فإن قطع عن ذلك وجعل مبتدأ فإن لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذي يتضمنه المبتدأ تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ومع ذلك أنهم يظنون أنهم على هدى كما ذكر في الكشاف فقد قطع عن حقه وأضيع فائدة الاستئناف بلا داع ظاهر مع أنه تكرار لما تقدمه وإن جعل تعريضاً به كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر والوجه في تصوير التعريض على ما قاله قدس سره أنه لما عبر عن المؤمنين بأنهم جامعون بين المنزلتين قابلهم بهذا الاعتبار من الانفراد بأحدهما وهم كفار أهل الكتاب فعرض بأن ظنهم أنهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم في نيل الفلاح تخيل فارغ ومعنى الكلام أن الكتاب هدى للذين آمنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى فالجملتان بحسب المعنى وإن تقابلتا في إثبات الإيمان وسلبه في الطرف ليسا على حد يحسن العطف بينهما فإن الأولى في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية لسلب الاهتداء عن طائفة أخرى لم يؤمنوا به ولو قيل المعنى على التعريض أن الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم لفساد استعدادهم وعدم تدبرهم فالجملتان تكونان متناسبتين غاية التناسب فإن سلب كونه هدى لغير من صقل العقل واستعمله في تدبر الدلائل صفة كمال للكتاب كما أن كونه هدى لمن هو صحيح المزاج وتام الاستعداد وطالب السداد صفة كمال قال الله تعالى في شأن الكتاب: ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] في معرض مدح الكتاب لم يتوجه الإشكال المذكور بلا ارتياب إذ تفاوت أحوال الشيء بحسب المحال من أوصاف الكمال وإن كان الموصول الثاني مخالفاً للأول كما هو المختار عند المصنف كان الأولى بالثاني أن يعطف على الأول تقسيماً للمتقين فإن جعل مبتدأ بلا تعريض فقد ترك الأولى بلا سبب وفاتت نكتة السؤال المقدرة وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافياً في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وإن قصد التعريض كان أظهر ولم يكن التخصيص مقصوداً في المعطوف بل وسيلة إلى التعريض ويتعين أن يكون بالقياس إلى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف ويمكن العناية التي ذكرناها في كون العطف حسناً بها وجعل الواو اعتراضية وإن أمكن لكنه خلاف الظاهر ولك أن تقول هذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذي يضطرب عنه الأذهان وخروج الواو عن العطف شائع ذائع فالتكلف الذي ذكره شراح الكشاف مما لا يناسب جزالة النظم الجليل فأشار المصنف إلى أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ ليس للعطف بل جملة ابتدائية مسوقة لبيان أحوال مؤمني أهل الكتاب تعريضاً لمن عداهم ولضعف هذا لم يتعرض له في ذيل قوله فكأنه الخ. ولم ينبه عليه فيما سبق ومن جملة أسباب ضعفه أنه على هذا التقرير يوهم اختصاص

كمال الفلاح بمؤمني أهل الكتاب ولا يحسن جعل القصر إضافياً هنا لما سيجيء من المصنف من بيان تشبث الوعيدية ورده فإنه نص في العموم فجملة أولئك انقطاعها عن الموصول الأول وربطها بالموصول الثاني في غاية من السخافة بل نهاية من الغباوة بل نقول إن المص لم يشر إلى هذا أولاً أيضاً بأن يقال إن الأحد في قوله أحد الموصولين أراد به الموصول الأول فقط بناء على الإضافة للعهد كما صرح به في شرح المقاصد من أن أحد الأمرين قد يستعمل في طرف واحد فقط فحينئذٍ يوافق آخر كلامه أوله ويكون كلامه عين ما ذكره الكشاف ويندفع الإشكال بحذافيره.

قوله: (قيل ما بالهم خصوا بذلك) أي حالهم إذ هو يجيء بمعنى القلب والخاطر والشأن والحال والمناسب هنا هو الأخير خصوا مبنى للمفعول حال من ضمير بالهم فالسؤال المستفاد من الاستفهامية في الحقيقة راجع إليها كأنه قيل ما سبب تخصيصهم بذلك واختيار ذلك للمبالغة بالإجمال أولاً والتفصيل ثانياً والباء داخلة على المقصور أي ما وجه امتيازهم بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط والتعلق لا الحصر فإنه مستفاد من اللام فهو يفيد الاختصاص في الإثبات لا في الثبوت الذي هو معنى القصر فمن ذهب إلى أنه بمعنى القصر لم يصب ثم السؤال إما عن سبب الاستحقاق أو عن وجود الاستحقاق فالأول هو الظاهر لأن لفظة ما تستعمل في السؤال عن السبب مطلقاً أو عن سبب خاص كما هو الغالب فيها ولأن السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال عن وجود الاستحقاق إذ الشيء إذا تحقق بالاختيار تحقق بسببه فإذا خفي سببه خفي وجوده فيما لم يظهر وجوده بيقين وهنا كذلك ومن هذا ينتقل من إنكار السبب إلى إنكار الوجود المختار فقوله قدس سره فمآل السؤال إلى أنهم هل يستحقون فأثبت لهم من الاختصاص بيان حاصل المعنى لأجل المبنى ألا يرى أنه قال في شرح المفتاح إنه سؤال عن سبب الاستحقاق فلا منافاة بين كلاميه كما توهم ولما كان السؤال عن سبب مطلق استغني عن التأكيد.

قوله: (فأجيب بقوله ﴿الذين يؤمنون﴾ [البقرة: ٢]) الآية. وحاصل الجواب أن هؤلاء لأجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمسكون على الهدى الكامل واستقرارهم عليه باختيارهم ذلك وصبرهم وتوفيق من ربهم بتحبيبه إليهم ذلك وإنزال الكتاب الكامل في الهداية ولما كان السبب مختصاً بهم يكونون أحقاء لاختصاص الهدى فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه أي سببه كأنه قيل هم أحقاء بما أثبت لهم من الاختصاص وسببه تلك الأوصاف من الإيمان بالغيب الخ. التي رتب عليها الحكم وهذا الأسلوب وإن لم يشتهر لكنه أوفى بتأدية الغرض فإنه من قبيل إرادة الحكم مع دليله ولا يخفى متانته ووثاقته والقول بأن السبب فيه تلك الأوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغني عن تأكيد النسبة ببيان علتها مستغنى عنه بما ذكرناه من أن السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر أن المراد بالأوصاف المذكورة التي هي ثابت للمتقين بالقوة والمشارفة إذ كون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضي ذلك وإلا فلا يحسن بل لا يصح اتصاف

المتقين بالمشارفة بتلك الأوصاف بالفعل وإن أريد بهم المتقون بالفعل يصح ذلك لكن المختار عند المصنف كونهم متقين بالمشارفة كما صرح به هناك.

قوله: (وإلا فاستئناف) أي وإن لم يجعل أحد الموصولين مفصولاً بأن يكون كلاهما موصولين بالمتقين بأن يكون الأول صفة مثلاً والثاني عطفاً عليه أو معطوفاً على المتقين لأن لامه لكونه موصولاً في قوة الجملة فيكون عطف الموصول الثاني عطف الجملة على الجملة وفيه نوع ضعف فحينئذٍ قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ جملة مستأنفة بالاستئناف النحوي ولهذا قال **(لا محل لها)** على أنها صفة كاشفة قوله **(فكأنه نتيجة الأحكام)** إشارة إلى وجه الفصل وترك العطف يعني أن الفصل لكمال العناية بالاتصال المانع من العطف فإن ما قبله سبب له فهو في ضمنه حتى كأنه نتيجته وإنما قال كأنه لأنه ليس عين النتيجة بل هو بمنزلة إجمال بعد تفصيل وفذلكة لما سبق ومعنى كونه سبباً له أن التفصيل سبب للإجمال في الجملة كعكسه فلا إشكال بأن النتيجة تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفريع والمراد بالأحكام الصفات المذكورة ولهذا جمع الأحكام وعبر عنها بالأحكام لأنها جمل مشتملة على الحكم أي النسبة التامة الخبرية لا العلم بها **(والصفات المتقدمة)** إذ الصفات تشتمل على النسبة التامة بطريق الإشارة.

قوله: (أو جواب سائل) عطف على قوله كأنه نتيجة وهذا أولى من القول بأنه عطف على النتيجة وإنما قال جواب سائل ولم يقل استئناف للفرق بين الوجهين وللتنبيه على أن المراد بالاستئناف النحوي لا المعاني بمعونة المقابلة وأنت خبير بأن النكات مبنية على الإرادة والاعتبارات فلا يرد أن الاستئناف النحوي ليس بجواب سائل والاستئناف المعاني جواب سؤال فكيف يجتمعان في مادة واحدة قوله **(قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى)** الأولى كأنه قال ما للموصوفين إذ سبب إتيان كان في قوله كأنه متحقق لما قيل هنا إلا أن يقال إن اكتفى في التنبيه بما سبق والأول أن يقال إنه بتقدير أو كأنه جواب سائل بجعل عطفه على النتيجة لا على قوله كأنه فقوله نتيجة مع ما عطف عليه من قوله أو جواب سائل تفصيل لكون جملة أولئك مستأنفة ولا يبعد أن يقال إنه عطف على قوله استئناف أي وإلا فهي مستأنفة بالمعنى اللغوي أو جواب سائل فحينئذٍ ترك كأنه لما مر وإنما أخره لضعفه لأنه بعد ما أجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهراً لم يبق لهذا السؤال اتجاه إلا بأن يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور إعادة للدعوى تنبيهاً على أن التأمل فيها يغني عن مؤنة السؤال إلا أنه غير النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازاً عن بشاعة التكرار كذا قرره قدس سره ويمكن أن يقال إن السؤال هنا ليس عن سبب لمي فإن الصفات المذكورة سبب لمي لذلك الاختصاص وليس للسائل الغفلة عن ذلك فإن الظاهر أن السائل المؤمنون فإنهم وإن علموا أنه تعالى لا يسأل عما يفعل لكنهم لإرادة الاطلاع على الحكمة سألوا وإسناد الغفلة إليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب حقيقي بعد الجواب عن سؤال سببه

الظاهري فإن لكل حكم سبباً ظاهرياً وحقيقياً كما حققه أئمة الأصول والسبب الحقيقي هنا لكون الكتاب هدى لهم لا لغيرهم حكمه تعالى في الأزل وقضاؤه باهتدائهم بهداية الكتاب وتحبيبه إليهم الإيمان وتزيينه في قلوبهم الإيقان بسبب علمه الأزلي أنهم يختارون باختيارهم الجزئي الاهتداء به والإذعان كأنه قيل قد علمنا أن سبب الاختصاص المذكور الظاهري تلك الصفات فما سببه الحقيقي فأجيب بقوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] أي الموصوفون بهذه الصفات مستقرون على هدى من الكتاب مقضى لهم باستقامة شكيمتهم من ربهم من مالكهم الذي نواصي خلقه بيده يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا معقب لحكمه في شيء من الأشياء وبهذا تم الجواب لأولي الألباب وذكر وأولئك هم المفلحون من قبيل الاطناب كأنه فهم من السؤال أن السبب الحقيقي ما هو وما يترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقي وما يترتب على الانتفاع بهداية الكتاب ليطابق الجواب الغرض الذي هو فهم من فحوى الخطاب وإلى مثل ذلك أشار المصنف في قوله له تعالى: ﴿قال هي عصاي أتوكأ عليها﴾ [طه: ١٨] الآية. وأنت خبير بأن لفظ من ربهم ولفظة على في ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] كالتصريح فيما ذكرناه وقد غفل عن ذلك كثير من أرباب الحواشي وأطالوا الكلام بلا طائل يضطرب عنه الأذهان لبعده عن منهج البيان.

قوله: (ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك صديقك القديم حقيق بالإحسان) أي نظير الاستئناف الثاني يؤيده قوله **(فإن اسم الإشارة)** وقيل إن نظير الاستئناف المقدم على الوجهين قوله فإن اسم إشارة من قبيل تخصيص البيان بما يحتاج إليه فالأولى أن الاستئناف الأول لظهوره في كونه بإعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم يتعرض له قد عرفت أن النظير ما كان مثلاً للشيء في الاعتبارات في غير المادة وهنا كذلك لأن هذا تعليق الحكم بالوصف وما نحن فيه كذلك لكن المادة متغايرة لأن الإعادة باسم الإشارة من قبيل الإعادة بالصفة لأنه إشارة إلى الموصوف بالصفات لا إلى الذات وحدها كما في الضمائر وإلى هذا

قوله: ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك القديم حقيق بالإحسان فإن صديقك القديم حقيق بالإحسان استئناف مشتمل على موجب الحكم وهو أبلغ من زيد حقيق بالإحسان لعرائة عن ذكر الموجب وإذا قلت أحسنت إلى صديقك القديم زيد ذلك حقيق بالإحسان يفيد لفظ ذلك لكونه بمنزلة إعادة من استؤنف عنه الحديث بصفته يعني صديقك القديم ولا فرق بين التعبير عن زيد بلفظ صديقك القديم وبين التعبير عنه بلفظ ذلك في إفادة ذلك المعنى غير أن الأول نص والثاني إشارة قال الزمخشري وفي اسم الإشارة الذي هو أولئك إيذان بأن ما يرد عقيبه فالمذكورون قبله أهل لاكتسابه من أجل الخصال التي عدت لهم كما قال حاتم ولله صعلوك ثم عدد له خصالاً فاضلة تم عقب تعديدها بقوله:

فذلك أن يهلك فحسنى ثناؤه ... وإن عاش لم يقعد ضعيفاً مذمما

والحاصل أن الإعادة باسم الإشارة من قبيل الإعادة بالصفة لأنه إشارة إلى الموصوف بالصفات لا إلى نفس الذات فالاستئناف هنا سواء وقع على الذين يؤمنون أو على أولئك وارد على الوجه الأحسن.

أشار بقوله فإن اسم الإشارة **(ههنا كإعادة الموصوف بصفاته المذكورة)** وترك الكاف هنا أحسن موقعاً لكن المص نظر إلى أن إعادة الموصوف بصفاته إنما يكون بلفظ دال عليه مطابقة كما في النظير فإن الصديق يدل على الذات الموصوفة بالصداقة مطابقة وهنا ليس كذلك وفيه نظر.

قوله: (وهو أبلغ) من البلاغة أو من المبالغة بحذف الزوائد وجوازه مذهب البعض **(من أن يستأنف بإعادة الاسم)** كقولك أحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان **(وحده)** أي منفرداً في الإعادة بدون إعادته مع صفاته يعني أن الاستئناف يجيء تارة بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك قد أحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان وتارة أخرى بإعادة صفته كقولك أحسنت إلى زيد صديقك القديم أهل لذلك هذا خلاصة ما في الكشاف وتبعه السكاكي وغيره من علماء البيان واختاره المصنف لأن الثاني أبلغ من الأول **(لما فيه)** أي في الثاني **(من بيان المقتضي)** أي للحكم وهو الوصف فيما استؤنف بإعادة الموصوف بصفة صريحاً **(وتلخيصه)** أي تلخيص المقتضي فيما استؤنف بإعادته باسم الإشارة فإن في اسم الإشارة تلخيص بيان المقتضي من غير تصريح به كما قال فيما سبق فإن اسم الإشارة كإعادة الموصوف[1].

قوله: (فإن ترتب الحكم على الوصف) أي الوصف المناسب الصالح للعلية **(إيذان بأنه)** أي الوصف **(الموجب له)** أي للحكم إيجاباً عادياً عندنا أو إيجاباً عقلياً بحيث يذم تاركه عند المعتزلة وأحد المعنيين مراد والقرينة عليه اعتقاد قائله فلا إشكال بأنه يلزم استعمال في معنييه معاً أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مردود قوله بأنه الموجب له الحصر المنفهم من تعريف الخبر بالنظر إلى أنه جواب عن سؤال الاختصاص إذ الظاهر أن السبب منحصر فيه ولو كان له سبب آخر فالحصر بالنظر إلى الحكم المشخص فإن سببه ما هو مذكور معه وإن كان لنوعه سبب غيره ثم المراد بإعادة الوصف ذكر الصفة في الاستئناف وهو حاصل في النظير وأما الإعادة بالفعل فمثله قولك أكرم إلى زيد العالم العامل ذلك الموصوف حقيق بالإكرام كان وجه ذلك أن المراد بإعادة اسمه وبإعادة وصفه

---

(١) تقدير السؤال هل هو حقيق بالإحسان فإن تقديره بأنه ما سبب الإحسان واستحقاقه اياه يقتضي كونه طلب التصوير سبب مخصوص بعد العلم بأن هناك سبباً في الجملة فلا يصح في جوابه زيد حقيق بالإحسان إذ لم يذكر فيه سبب مخصوص ثم الظاهر أن تقدير السؤال من المخاطب بأحسنت أي لمحسن إذ القائل لما قال خطاباً له قد أحسنت إلى زيد كأنه قال إحسان هل وقع في موقعه أم لا وهل هو حقيق بالإحسان وهذا كثير في المحاورات والاشتباه من ضيق العطن فلا حاجة إلى القول بالنسيان أو قصد الامتحان وفائدة الخبر في قد أحسنت بملاحظة قد اصبت في إحسانك فقال ما وجه اصابتي في الإحسان فأجيب بأنه حقيق به أو قصد المتكلم إفادة لازم فائدة الخبر وهو علمه بذلك أو الغرض بمثل توضيح ذلك المقصود فلا يناسب التعمق في مثل ذلك في تقرير السؤال وفي تعيين السائل أهو مخاطب أو سامع وكان هذا مراد من قال إن هذا السؤال يلوح به غرض الكلام من غير نظرت لسائل معين والنظر لمثله تكلف يجر إلى تكلف آخر.

إعادة ذكر من استؤنف عنه الحديث إما باسمه أو بصفته فلا إشكال بأن المثال لا يناسب الممثل له إذ الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالمناسب في التمثيل أن يقال أحسنت إلى زيد الفاضل السخي ذلك الموصوف حقيق بالإحسان لما عرفت من أن المقصود ذكر الصفة في الاستئناف وهو حاصل في النظير نعم الأولى ما ذكرنا وتقدير السؤال في مثل أحسنت إلى زيد كيف تصور فقيل يقدر بأنه هل هو حقيق بالإحسان كما هو المختار وقيل يقدر بأنه ما سبب الإحسان إليه واستحقاقه إياه وهو ضعيف لعدم مطابقة الجواب للسؤال وفائدة الخبر في أحسنت زيداً إما بملاحظة قد أصبت في إحسانك إليه أو المراد إفادة لازم فائدة الخبر وهو إفادة المتكلم علمه بذلك وقد أوضحنا آنفاً ثم تقدير السؤال في الآية الكريمة يصح كونه من النبي عليه السلام أو من أصحابه الكرام إذ القرآن المجيد لما نزل بلغة العرب وعلى وفق محاوراتهم حسن أن يقال هذا الكلام جواب سؤال كما صرح به المص وهذا ليس من باب السؤال عما يفعل قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام في أوائل سورة النبأ الظاهر أن الوجه ههنا أي في مقام ورود الاستفهام في كلام الملك العلام أن يقال إن القرآن على لسان العبد فيندفع الشبهة بلا خفاء انتهى. ولا يخفى دلالته على ما قلنا فلا وجه لما قيل ألا ترى أن ما في الآية لا يصح أن يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى مسبب الأسباب العالم بجميع الخفيات ومن الملقي إليه الكلام أولاً وهو النبي عليه السلام والمؤمنين لعلمهم بأنه لا يسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم من عداهم لا يسلم الهداية من أصلها فلا يسأل عن سببها انتهى وهذا عجيب منه أما أولاً فلم عرفت من أن القرآن على لسان العرب فيصح تقدير السؤال من الملك العلام أيضاً وقد روي أنه تعالى قال سمع الله لمن حمده على لسان عبده وأما ثانياً فلأن السؤال هنا بمعنى الاستفسار والكشاف مشحون به فلا يكون من باب قوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣].

قوله: (ومعنى الاستعلاء في على هدى) قال ومعنى الاستعلاء دون ومعنى على للتنبيه

قوله: ومعنى الاستعلاء في ﴿على هدى﴾ تمثيل لتمكنهم من الهدى الخ يريد إن استعمال كلمة على هنا إنما هو على وجه الاستعارة التمثيلية التبعية أما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من أمور متعددة حيث شبهت حالهم في تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه لوحظ في طرف المشبه المتمكن والتمكن والهدى والاستقرار وفي طرف المشبه به الراكب والعلو والمركوب والركوب فوقع بدل كل أمر في طرف المشبه أمر يناسبه في طرف المشبه به فلكون كل من طرفي التشبيه المبنى عليه الاستعارة حالة منتزعة عن أمور كانت الاستعارة من قبيل التمثيل وأما كون الاستعارة هنا تبعية فلجريانها أولا في متعلق على وتبعية جريانها في المتعلق وقعت فيها لا يقال الاستعارة التبعية الجارية في الحرف لا تكون تمثيلية لأن كلا من المستعار منه والمستعار له في الاستعارة التمثيلية يجب أن يكون مركباً من متعدد ومتعلق الحرف لا يكون إلا مفرداً لأنا نقول لا يجب أن يكون طرفا التمثيل مركبين بل التمثيل مبني على تشبيه حالة بحالة بل على تشبيه وصف صورة منتزعة من عدة أمور بوصف صورة أخرى مثلها

على أن الاستعارة في الحروف إنما تكون بتبعية متعلقاتها وهي ما يعبر بها عند التعبير عنها فمتعلق لفظة من الابتداء وإلى الانتهاء وعلى الاستعلاء وهو معنى كلي شامل لجميع أفراد الابتداء والانتهاء وغيرهما وهو معنى مستقل بالمفهومية يصلح أن يكون مشبهاً ومشبهاً به وأما الاستعلاء المستفاد من لفظة على فمعنى جزئي غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح أن يكون مشبهاً ومشبهاً به ففي قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى مسامحة إذ قد ظهر مما ذكرناه أن المستعار بالأصالة الاستعلاء الكلي المستقل بالمفهومية والاستعلاء الذي في ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] الاستعلاء الجزئي إلا أن يقال مراده بيان ما هو مستعار بالتبع فحينئذٍ يفوت نكتة التعبير بمعنى الاستعلاء دون معنى على وحاصل كلامه أن في هذا الكلام استعارة تبعية تمثيلية أما التبعية فلجريانها أولاً في متعلق معنى الحروف وتبعيتها في الحروف وأما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من أمور عديدة كما ينادى عليه تعبير الشيخين حيث قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله: ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] **(تمثيل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه)** وتمسكهم به شبهت حالهم **(بحال من اعتلى الشيء وركبه)** ونحوه هو على الحق وعلى الباطل انتهى والمصنف لخصه ونقحه كما تراه وتشبيه الحال بالحال من تغييرات التمثيل قال المصنف في سورة النحل في تفسير قوله تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل: ٧٤] الآية. فإن ضرب المثل تشبيه حال بحال والتمثيل ضرب المثل والإتيان بمثله فكلام الكشاف مثل لتمكنهم وقول البيضاوي تمثيل تمكنهم كالصريح في أنهما حملا الكلام على الاستعارة التمثيلية ومعلوم أن على ليس على ظاهرها بل محمول على الاستعارة وهذا مختار المحقق التفتازاني حيث ذهب إلى جوازه متمسكاً بما صرح به العلامة في مواضع من كشافه كما صرح به هنا يريد بذلك ما قلنا من أن التعبير بتشبيه حال بحال يناسب الاستعارة التمثيلية بل من خواصه قيل **(وقد صرح)** بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني وصاحب البسيط والمحققون من شراح المفتاح وفهم من تقرير المفتاح والكشاف وذهب الطيبي أيضاً وقال إنه مسلك الشيخين الزمخشري والسكاكي لكن صاحب الكشاف لم يرتضه وأول ما في عبارتهم وتبعه فيه السيد

وهذا يوجب إلا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه والحاصل أن كلا من المشبه والمشبه به وصف وحداني يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد وإن كان ذلك الوصف الواحد أنى مأخوذاً من أشياء متعددة وأيضاً لا ينافي التمثيل كون الاستعارة في متعلق الحرف وسيمر عليك مراراً في تفسير الكلام المجيد في مواضع كثيرة جريان الاستعارة التمثيلية في الحروف وإن شئت فعليك بمطالعة كلام صاحب المفتاح في استعارة لعل وتمام التحقيق في الاستعارة التبعية الحرفية التمثيلية أن معنى الحرف فيها لما كان كالعنوان والأصل لسائر المعاني المأخوذة والحاكم في تسمية الكلام استعارة إذ لولا وجود الحرف فيه لا يتسمى باسم الاستعارة كان لكونه آلة ملاحظة لجميع المعاني المأخوذة من كل واحد من الطرفين قد جمع وصير تلك الأمور في كل من الطرفين أمراً واحداً مشبهاً ومشبهاً به ومراد التمثيل على جميع الأمور التركب ومن أمعن النظر فيما حققناه ايقن أن دفع من منع جريان التمثيل في الاستعارة التبعية الحرفية دفع مدفوع.

قدس سره وقال في حل كلام الكشاف يريد أنه المستعارة تبعية شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقول الكشاف مثل أي تصور فإن المقصود من استعارة تصور المشبه بصورة المشبه به إبراز وجه الشبه فيه بصورته في المشبه به ثم إنه قدم تصوير وجه الشبه أعني التمكن والاستقراء على تصوير المشبه الذي هو التمسك لأنه المقصود الأعلى بالقياس إليه ومن الناس من زعم أن الاستعارة في على تبعية تمثيلية وأن كونها تبعية لجريانها في متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية لكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور فورد عليه أن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين أن متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب فلا يكون مشبهاً به في تشبيه تركب طرفيه وانضم إليه معنى آخر وجعل المجموع مشبهاً به ولم يكن معنى الاستعلاء مشبهاً به في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة إلى معنى الحرف والحاصل أن كون استعارة على تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبهاً به وتركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهاً به فلا يجتمعان وأجيب بأن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركبه بل يقتضي تعدداً في مأخذه كالحيوان الذي هو جزء للإنسان فإنه منتزع من أمور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك بالإرادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الأمور المتعددة كذلك والقول[1] بأنه بحث فلسفي لا يناسب المقام لأن أهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وأهل البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما خارج عن الإنصاف وتمسك بالاعتساف فإن أهل البلاغة يستمدون أيضاً من المنطق لا سيما في الحدود والقضايا فكيف لينكرون كون أجزاء الحد مع كونه مفرداً منتزعاً من أمور متعددة **(فقد بان)** صحة قوله إن انتزاع كل من طرفيه من أمور عديدة لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعدداً في مأخذه فيجوز أن يكون المدلول الحرفي لكونه أمراً إضافياً كالاستعلاء والظرف ونحوهما حالة منتزعة من أمور متعددة ولا يلزم كونه مركباً لأن دلالة على مثلاً على

---

(١) والقول إشارة إلى بحث جرى بين أبي السعود والحافظ التاشكندي حيث قال الحافظ إني اظن أن الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية وأن حقيقته في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني أشار إليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما أحس صاحب الارشاد اعني أبي السعود انكار ما حققه في تفسيره وترجيحه جانب التحرير قال هذا مبني على الغفول عن تحقيق المقام فإن مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول في الحيوان الذي هو جزء للإنسان فإنه منتزع من أمور متعددة وهي جسم حساس متحرك بالإرادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الأمور المتعددة كذلك فقال صاحب الإرشاد وهذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لأن أهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وأرباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الأمر إلى التناحر بينهما أقيم لصلاة العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلا على ذلك كذا قاله محمد الأمين بن صدر الدين الشيرازي لا يخفى عليك أن فلما كان جواب أبي السعود بناءً على التعصب والمكابرة أشرنا إلى جوابه في أصل الحاشية.

الاستعلاء مطابقية وعلى البواقي التزامية واللفظ لا يكون مركباً باعتبار المدلول الالتزامي الذي دل على اعتباره القرينة الخارجية فلجريان الاستعارة في الحرف باعتبار المعنى المطابقي تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور عديدة تكون تمثيلية ومن هذا قال صاحب الكشاف شبهت حالهم بحال من اعتلى وقد عرفت أن تشبيه حال بحال من تعبيرات التمثيل وأشار إلى الاستعارة التبعية بقوله **(ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى)** وأما قوله قدس سره فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاعتلاء إنما يكون تبعاً لا قصداً وذلك لا يكفي في اعتبار الهيئة بل لا بد أن يكون كل واحد منهما ملحوظاً قصداً كالاعتلال لتعتبر هيئة مركبة منهما وهما من حيث إنهما قصدا مدلولاً لفظين آخرين فلا بد أن يكونا مقدرين في الإرادة فيرد عليه أنه إن أراد بعدم كفاية مفهومهما تبعاً في اعتبار الهيئة عدم كفايته في نفسه فمسلم لكن لا يضرنا فإن المراد كفايته في اعتبارها بالقرينة وإن أراد بعدمها عدم كفايته مطلقاً أو بالقرينة فممنوع إذ قرينة اعتبار الهيئة هنا حيث مدح سبحانه وتعالى بأنهم لكمال تمسكهم وتمكنهم على الهدى حالهم وهيئتهم مشابهة بحال من اعتلى الشيء واضحة كنار على علم فإذا قامت القرينة على الشيء يجب اعتباره وجعلهم استعارة المصادر كالضرب والقتل استعارة في المفرد وعدم اعتبارهم فيها الهيئة مع أن كل واحد منهما يستلزم فاعلاً ومفعولاً مع حصول التركيب بهذا الوجه لعدم قيام القرينة على اعتبارهما وحصول التركيب بهما لا لعدم إمكانها ولا ندعي تحقق التمثيل في كل استعارة تبعية بل إذا قامت قرينة على اعتبار الهيئة المنتزعة من أمور عديدة ولو بالتبعية كما فيما نحن فيه ألا يرى أن المستعار بالكناية لمشبه به المرموز إليه يذكر لوازمه من غير تقدير في عرض الكلام كما هو مذهب السلف فلتكن الهيئة المرموز إليها بالقرينة الخارجية تمثيلية كذلك وينكشف منه أنه لو قلنا إن تلك الهيئة ملحوظة قصداً بالقرينة الخارجية لا يقتضي كونها مدلولة للفظ مقدر في الإرادة كالمستعار بالكناية فلا يلزم التركيب أيضاً إذ تبين من ذلك أن الملاحظة للمعنى لا يقتضي كونه مدلولاً للفظ مقدر في الإرادة والتعريضات من هذا القبيل فإنها مقصودة من الكلام مع أنها لم يقدر لها ألفاظ في إفادة المرام والهيئة المذكورة منتزعة من مجموع تلك الأمور من حيث المجموع كالوحدة الاعتبارية فإنها مأخوذة من مجموع الأمور المتعددة مع أنها لا تركيب فيها بداهة واتفاقاً قال بعض الأفاضل نعم لا يجري الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الحرف فإنها في مجموع الكلام المركب من ألفاظ متعددة مفصلة بلا تصرف في الأجزاء كما في أني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى إذ يراد بمجموع أراك متردداً في أمرك وقد اعترف بذلك جدي سعد الدين التفتازاني انتهى.

فعلم منه أنه لا خلاف في أن التمثيل التفصيلي المعروف يستدعي تركب الطرفين حقيقة وأن التمثيل الذي هو مختلف فيه هل يشترط فيه التركيب في نفسه أو يكفي التركيب في مأخذه واختار المحقق التفتازاني الثاني إذ كلام الكشاف ظاهر فيه والسيد قدس سره ذهب إلى أنه يشترط فيه أن يكون أجزاؤه مرادة منوية فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف مثل على ولفظة في مما هو عمدة المعنى المجازي مستعملاً في معنى مجازي بل حقيقة

وإلا لكان مجازاً مفرداً لا تمثيلاً وقد عرفت أن الحق ما ذهب إليه المحقق التفتازاني فإنه مع كونه منفهماً من كلام الأئمة في فن البلاغة كالعلامة الزمخشري وصاحب المفتاح مؤيد بما ذكرناه وقد صرح أرباب البيان بأن الاستعارة التمثيلية أجزاؤها باقية على ما كانت عليه من كونها حقيقة أو مجازاً ولا يشترط أن تكون حقيقة بل قد تكون مجازاً أيضاً فلفظة على هنا جاز أن يكون مجازاً مستعارة في التمسك بالهدى والمرموز إليها من الهيئة المنتزعة من أمور عديدة وهي الراكب والمركوب واعتلائه عليه استعارة تمثيلية للهيئة المأخوذة من المتقي والهدى وتمسكه به ويندفع به إشكاله قدس سره والحاصل أن كون على استعارة تمثيلية وتبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبهاً به وأن تركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهاً به فلا يجتمعان وجه الدفع أنه إنما يتم هذا لو كان كون أجزاء التمثيل حقيقة واجباً في التمثيل المذكور المشهور وليس كذلك كما عرفت فجاز أن يكون على مستعارة تبعاً بالمعنى المطابقي وتمثيلاً بالاعتبار المعنى الالتزامي لكون مأخذه مركباً فالحيثيتان متغايرتان فلا منافاة في جمعهما وليس المراد أن الحرف استعارة تمثيلية باعتبار كونها استعارة تبعية إذ لا يتصور ذلك من العاقل فضلاً عن شيخ الأفاضل بل المراد ما ذكرناه من اعتبار الحيثيتين واجتماع المتقابلات بالحيثيات شائع ذائع في المحاورات واعلم أن ﴿عَلَىٰ هُدًى﴾ يحتمل لوجوه ثلاثة الأول تشبيه تمسكهم باعتلاء الراكب وهذا استعارة تبعية والثاني تشبيه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فتكون تمثيلية لتركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح به من الألفاظ التي بإزاء المشبه به إلا بكلمة على فإن مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تابع له يلاحظ في ضمن ألفاظ منوية وإن لم يقدر في نظم الكلام وبينهما فرق فليس في على استعارة أصلاً بل هي على حالها لو صرح بتلك الألفاظ والثالث أن يشبه لهدى بالمركوب فهو مكنية على قرينة التخييلية هذا خلاصة ما ذكره قدس سره هنا وما ذكره في الوجه الثاني فهو مأخوذ من كلام الكشاف في قوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ [البقرة: ٧] الآية. وهذا مخالف أيضاً للتشبيه التمثيلي المشهور من ذكر ألفاظ المشبه به كلها وأكثرها فإنه من الاستعارة المصرحة وهي أن يذكر عن المشبه به ويراد المشبه كما صرحوا برمتهم فذكر جزء من الألفاظ المشبه بها ولو كان عمدة وتركب الباقي ولو كان مراداً منوياً مخالف لتصريحهم لا سيما مع ذكر المشبه ولو بعضاً فإنه ينافي ظاهر قولهم إن الاستعارة المصرحة يجب فيه ترك المشبه فإن مبنى الاستعارة تناسي التشبيه والعذر بأن المشبه ههنا هو المجموع ولما لم يذكر كله حصل التناسي من أعجب العجائب إذ ما ذكر من أجزاء المشبه يدل على ما لم يذكر كدلالة جزء من أجزاء المشبه به على ما بقي وإلا فالفرق تحكم فاعتباره قدس سره ذلك بناء على ما فهم من كلام الكشاف وأنه لا مشاحة[1] في الاصطلاح دون ما اختاره النحرير روح الله

---

(١) ولا مشاحة في الاصطلاح يظهر ذلك فيما سيأتي في قوله تعالى: ﴿والله محيط بالكافرين﴾ من أنه بعد ما اثبت في الإحاطة التبعية اطلق عليها التمثيلية أيضاً معللاً بما في طرفين من اعتبار التركيب فجعل مدار =

روحه مع أنه مأخوذ من كلام الكشاف أيضاً يكاد أن يكون تعصباً بحتاً ومكابرة صريحة فالصواب أن النكات مبنية على الاعتبارات والإرادات فإذا أريد في الاستعارة التبعية التمثيل بالوجه الذي ذكرناه يكون في غاية من الحسن والبهاء وأوفق للمحاورات والفحوى وإذا لم يعتبر التمثيل يكون استعارة تبعية فقط وإذا لم تعتبر الاستعارة التبعية يكون تمثيلاً فقط وإذا أريد به التشبيه المضمر يكون استعارة مكنية وتخييلية فالاحتمالات هنا وفي مثله أربعة فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: (بحال من اعتلى الشيء) فيه نوع تسامح إذ تمكنهم ليس بمشبه بل المشبه حالهم والمعنى تمثيل حالهم في تمكنهم واستقرارهم بحال من اعتلى وجه التسامح ما أشار إليه قدس سره من أن تقدم وجه الشبه في البيان لأنه المقصود الأعلى بالقياس إلى المشبه وفي قوله اعتلى تنبيه على أن سين الاستعلاء ليس للطلب عدل عن عبارة الكشاف وهي مثل لتمكنهم للتنبيه على أن مراده بالمثل هنا ليس بمعنى القول السائر المثل نضربه بمورده كما هو المتعارف بل بمعنى التمثيل والتشبيه بقرينة إضافته إلى التمكن.

قوله: (وقد صرحوا به في قولهم) أي وقد صرحوا به أي بتشبيه نحو الهدى

قوله: وقد صرحوا به الخ يعني معنى الاعتلاء والركوب في ﴿على هدى﴾ غير مصرح به بل هو مرموز إليه بكلمة وقد صرحوا به في قولهم امتطى الجهل أي ركبه واتخذه مطية وكذا قولهم اقتعد غارب الهواء معناه ركب الهواء فإن القعود في غارب الدابة عين الركوب عليها والمثالان من باب الاستعارة المكنية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية وثبت لازم المشبه به وهو الإمطاء والغارب للمشبه وذكر الاقعاد في المثال الثاني ترشيح الاستعارة وقيل هما من قبيل الاستعارة المصرحة التبعية حيث شبه الاتصاف بالجهل واستقراه عليه بامتطاء المطية فذكر المشبه به وأريد المشبه ثم اعتبر ذلك في الفعل الذي هو امتطى تبعاً للمصدر وجعل المفعول وهو الجهل قرينة وكذا شبه تثبيت النفس على الهوى بالاقتعاد على غارب الدابة فاستعمل في المشبه ما هو موضع للمشبه به وهو الاقتعاد والقرينة تعلق الاقتعاد بالغارب المضاف إلى الهوى ثم سرت الاستعارة إلى الفعل صارت تبعية الغارب ظهر الدابة ما بين المسام والعنق ومنه حبلك على غاربك أي اذهبي حيث شئت وقيل امتطي الجهل من باب التشبيه البليغ لأن معناه اتخذ الجهل مطية وهو في حكم الجهل مطية في أنه من باب التشبيه نحو زيد أسد وهذا

= الأمر الاعتباري ثم صرح بأنها ليست من قبيل أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى لتكون أجزائها على حقيقتها وكأنه قدس سره لم ينظر إليه أو أوله بمثل ما قاله هنا من أن معنى قوله مثل أي تمثيل وتصوير فإن المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به إبرازاً لوجه الشبه فيه بصورته في المشبه به وهذا بعيد جداً فإن من تتبع كلام البلغاء اطلع على أنهم يعبرون الاستعارة في المفرد بالاستعارة والاستعارة التمثيلية بالتمثيلية قال في الكشاف في قوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ الآية وهما أي الختم والتغشية الاستعارة والتمثيل أما الاستعارة فكذا وأما التمثيل فكذا انتهى انظر كيف قابل التمثيل بالاستعارة وكذا العلامة البيضاوي قال أولاً وسماه أي الإحداث المذكور على الاستعارة ختماً وتغشية ثم قال ثانياً أو مثل قلوبهم ومشاعرهم قيل نعم الظاهر مما نقل عن التحرير ههنا دعوى كونها تمثيلية مشهود كما لا يخفى انتهى وقد عرفت أن الفاضل الحفيد نقل عن جده السعد أنه أراد به التمثيل الغير المشهور.

بالمركوب في قولهم **(امتطى الجهل والغوى)** أي ركبه واتخذه مطياً إن جعل بمنزلة ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية وإن جعل في قوة اتخذ الجهل مطية كان تشبيهاً[1] وأياً ما كان تشبيه الجهل والغواية بالمطية مقصوداً منه وهو المراد بكونه مصرحاً به[2] فالتقدير الثاني أوفى بالمرام ومراده منه دفع استبعاد تشبيه الهدى ونحوه بالمركوب فإنه لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى بالمركوب وقد يتوهم استبعاده أزال ذلك الاستبعاد بأن هذا التشبيه ضمني غير مقصود من الكلام وقد صرحوا بأمثاله وجعلوه مقصوداً منه كما عرفته والمراد بالجهل هنا بمعنى البغي والتجاوز وهو أصله الشائع في كلام الفصحاء وسره أن الجهل سبب للبغي فأطلق عليه مجازاً والصارف عن الحقيقي كون المقام مقام الذم واللوم وذلك أدخل فيه ولو حمل على المعنى الحقيقي لم يبعد قيل وفي بعض النسخ والغوى معرفاً بالألف واللام كأنها تحريف لأن الغوى كالهوى فساد الجوف فجعله بمعنى الغواية وإن كان له وجه تكلف انتهى. ولا يخفى أن الغوى مشتهر استعماله في الغواية نعم نسخة غوى كتوى بمعنى ضل ماضياً أوضح في إفادة المرام ثم إنه إن كان منشأ الاستبعاد كون الهدى ونحوه من المعاني وتشبيه المعاني والأوصاف بالمركوب الذي يعتلي عليه حقيقة مستبعد فإزالته بذلك الغوى ونحوه واضح وإن كان منشأه كون الهدى من الأمور الشريفة فإزالته بذلك محل نظر إذ من حسن تشبيه الجهل والغواية بالمطية لا يفهم حسن تشبيه الهدى بالمركوب.

قوله: (واقتعد غارب الهوى) شبه الهوى بالمطية وأثبت له الغارب تخييلاً فالتشبيه أيضاً مقصود مصرح به ولا يضره كون الاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه فإن للتشبيه فيها مقصود مطلقاً لكنه ادعى فيها تناسي التشبيه للمبالغة واقتعد بمعنى ركب فإنه افتعال من القعود استعمل هنا في الركوب فإنه من أفراد القعود فيكون ترشيحاً للكناية كما أن الغارب وهو ما بين السنام والعنق قرينة لها وذهب النحرير إلى أن امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه فسرت الاستعارة إلى الفعل وذكر المفعول قرينة واعترض قدس سره بأنه لا فرق حينئذٍ بينه وبين قوله: ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] في أن تشبيه الهدى والجهل ليس مقصوداً فيهما فكيف يجعل مصرحاً

ليس بصحيح لأن هذا المعنى ملزوم معنى امتطى الجهل لا معناه الموضوع له هو له ولو صح بهذا التأويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح أن يكون رأيت في الحمام أسداً من باب التشبيه لأن أصل معناه رأيت في الحمام رجلاً شجاعاً مثل الأسد.

---

(١) إذ المعنى اتخذ الجهل كالمطية فيكون تشبيهاً بليغاً.

(٢) أما في الثاني فظاهر وأما في الأول فلأنه شبه الجهل بالمطية وأثبت له لازم المشبه به وهو الامتطاء إذ معناه الركوب فعلى هذا ينبغي أن يكون التقدير هكذا ركب الجهل لكن أرباب الحواشي أولوه تبعاً له قدس سره بركب مطية الجهل فتشبيه الجهل بالمطية مصرح به بخلاف ما نحن فيه فإن تشبيه الهدي بالمركوب ليس بمصرح به بل يلزم من تشبيه التمسك بالهدي بالاعتلاء على المركوب.

به في أحدهما دون الآخر وأجاب حفيد النحرير بأن التصريح لا يقتضي أصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك أن تشبيه الجهل بالمطية والمركوب في هذا المثال أظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على أحد سواء اعتبر فيه الإشارة بالكناية أو التبعية أو التشبيه ثم قال بل نقول اسم الإشارة في قوله وقد صرحوا بذلك إشارة إلى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب فإن ذلك أيضاً خفي يحتاج إلى التنظير والتوضيح ولا يخفى ما فيه أما الأول فلأن معنى الاستعلاء لكونه معنى حرفي يقتضي المتعلق فدلالته على تشبيه الهدى بالمركب أظهر من دلالة هذا المثال على تشبيه الجهل به لكن الالتفات إلى تشبيه التمسك بالهدى باعتلاء الراكب دون تشبيه الهدى بالمركوب وإن فهم التزاماً فالمثالان سيان على كون امتطى استعارة تبعية في ذلك المذكور والمراد بكونه مصرحاً به الالتفات إليه وبعدمه عدم الالتفات إليه وأما الثاني فلأنه احتمال آخر في حل العبارة لا توجيه كلام جده النحرير العلامة على أنه يرد عليه أنه لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود المحذور وعدم الفرق المذكور.

قوله: **(وذلك)** أي التمكن والاستقرار المذكور لا يحصل للعبد المؤمن إلا باستكمال القوة النظرية أشار إليه بقوله **(إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب)** فإنه يحصل بذلك العلم اليقين بما يجب الاعتقاد به لا سيما التوحيد الذي هو خلاصة العلم والمراد بما نصب **(من الحجج)** الآيات العقلية المنصوبة في الآفاق وفي الأنفس والآيات النقلية أيضاً إذ الاعتداد بالاعتقاد إنما يكون بالأخذ من الشرع وقوله **(والمواظبة على محاسبة النفس في العمل)** وإشارة إلى استكمال القوة العملية إذ بتلك المواظبة واظب على الطاعات والاجتناب عن جميع المنكرات وهو المسمى بالاستقامة التي هي منتهى العمل فما ذكره المصنف سبب السبب وفي قوله استفراغ الفكر رمز إلى تشبيه الذهن بقليب يستسقى منه حتى لا يبقى منه شيء وتشبيه ما يفيده بماء عذب فرات سائغ في إزالة الأمر المضر وفي إفادة روح الإكبار وشراح الفؤاد وأيضاً فيه تنبيه على كون ما أفاده المنكر على وجه أتم لحصوله بطريق أهم ثم نفس الهدى سبب لحصول استكمال القوتين واستكمالهما سبب لاستقرارهم وتمكنهم على الهدى فلا دور.

قوله: **(ونكر هدى للتعظيم)** وجه إفادة التنكير التعظيم هو أنه يفيد الإبهام وضعاً

قوله: وذلك إنما يحصل ذلك إشارة إلى التمكن من الهدى والاستقرار عليه أي وذلك التمكن والاستقرار لا يحصل إلا باستكمال القوتين النظرية والعملية وذلك لا يتم إلا بتفريغ القلب عما سوى الحق واستعمال الرؤية وإدامة النظر في الحجج والعلامات الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل.

قوله: ونكر هدى للتعظيم وفي الكشاف ومعنى هدى من ربهم أي منحوه من عنده وأوتوه من قبله وهو اللطف والتوفق الذي اعتضلوا به على أعمال الخير والترقي إلى الأفضل فالأفضل قال القطب جميع بين معنى وأي وهو غير جد في الظاهر ويمكن أن يقال معنى مبتدأ خبره منحوه وأي

والإبهام قد يفيد فخامة إذ الشيء إذا كان عظيماً لا يعرف كيفيته كما في قوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة﴾ [القارعة: ١، ٢] وقد يفيد الإبهام التحقير إذ الشيء ما لم يلتفت يكون مجهولاً مبهماً أو بيان أنه بلغ مبلغاً في انحطاطه لا يعرف قدره والتعيين موكول إلى القرينة والجهة متغايرة فلا إشكال فقوله: **(فكأنه أريد به ضرب لا يبلغ كنهه)** إشارة إلى ما قلناه وإن إفادته التحقير من وجه آخر مغاير له قوله **(ولا يقادر قدره)** مجهول من قادره بالقاف وقدر بسكون الدال ويجوز فتحه أي لا يعرف مقداره وفي الأساس قدرت الشيء قدره وهذا شيء لا يقادر قدر وهو من قولهم تقادر الرجلان إذا طلب كل منهما مساواة الآخر في المقدار وفي كلامه إشارة إلى أن هذا الهدى غير الهدى المذكور كيف لا والمراد به هنا الاهتداء وهناك الهداية وقيل أي أعيد النكرة نكرة لإفادة التعظيم مع عدم سبق الذهن إلى غيره إذ لا تعدد في الهدى ولا يخفى ضعفه لما مر على أنه إن أراد عدم تعدده في نفسه فمسلم لكن لا يفيده وإن أراد عدمه بحسب المراتب فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكره المصنف في سورة الفاتحة[1].

التفسيرية مقحمة لمزيد البيان وقال صاحب الكشف ولك أن تقدر الخبر محذوفاً أي واضح أو لا يخفى بعد ما فش معنى كونه منه وهذا أقرب مأخذاً أقول توجيه القطب أقرب إلى الذهن لأن المتبادر من قوله أي منحوه من عنده معنى الخبرية فإن السامع عند استماع هذا الكلام يأخذ منه أن معنى ﴿هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] هدى منحوه من ربهم ولا يخفى منظر إلى أن خبر المبتدأ بعده ما فالوجه أن يكون مجيء أي المفسرة بين المبتدأ والخبر لتأكيد الاتحاد بينهما كما توسط الواو بين الصفة والموصوف في ﴿وثامنهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف وبين مفعولي صير لتأكيد الاتحاد بينهما كما في قوله وصير في هواك وبي لحيني بضرب المثل فإن معناه وصيرني هواك بضرب المثل في لحيني والواو مزيدة لتأكيد اللصوق وأقول يمكن أن يكون خبر المبتدأ.

قوله: وهو اللطف والتوفيق توسط الواو بين المبتدأ والخبر لتأكيد اتحادهما وارتكاب زيادة الواو بين المبتدأ والخبر أوفق للاستعمال من زيادة أي التفسيرية إذ لم يعهد زيادة أي المفسرة بين المبتدأ والخبر في كلام العرب بخلاف الواو وما في البيت من هذا القبيل لأن مفعولي أفعال القلوب مبتدأ وخبر في الأصل على أن جعل الخبر قوله هو اللطف والتوفيق أنسب لحال الزمخشري في ترويج مذهبه لأن الإخبار به عنه مهتم بشأنه عنده والمقصود من الجمل الخبرية إفادة المتكلم لمخاطبه ما أفادته له مقصودة عنده ومن المعلوم أن المشاغب يقصد أولاً وبالذات أن يدمج في أثناء كلام هو بصدده ما هو مطلوبه من المشاغبة فاقتضى ذلك هنا أن يكون قوله ومعنى مبتدأ ولفظة أي مع ما بعده تفسيراً للمبتدأ والخبر قوله هو اللطف والتوفيق مع أن فيه تكرر الإسناد المنبىء عن حد المتكلم في إفادة مضمونه وهو كما قال الحكيم الفلسفي في جواب قول السني العالم حادث العالم أي ما يعلم به الصانع وهو قديم فإن جعل خبر المبتدأ ما يعد الواو هنا أولى

---

(١) قوله لا يبلغ ببناء المجهول أي لا يدرك والكنه الحقيقة والنهاية كما في كتب اللغة أي لا يصل أحد إلى حقيقته ونهايته ومثل هذا شائع في كلامهم مرادهم إما البالغة أو ظاهر حقيقته.

قوله: (ونظيره قول الهذلي) هو أبو خراش خويلد بن مرة يرثي به خالد بن زهير الهذلي وقد قتل وقامت الطير عليه ولزمته تأكله وكان خالد رجلاً عظيم القدر فاستعظم الشاعر لحمه ونكره وأبو خراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائهم وكان يعدو على قدميه فيسبق الخيل ثم أسلم وحسن إسلامه ومات في زمن عمر رضي الله تعالى عنه من نهش حية كذا نقل.

قوله: (فلا وأبي الطير) ولفظة لا رد للكلام السابق أو رد لما يتوهم من تحقيره بأكل الطير له أو كلمة لا زائدة كما في قوله تعالى: ﴿لا أقسم﴾ [القيامة: ١] والواو في وأبي الطير للقسم وأبي إما جمع آب إذ أصله أبين حذفت النون بالإضافة والمعنى أقسم بآباء الطير والغرض تعظيم الطير بخلف أبيها والمقصود منه تعظيم لحمه فتعظيم أبيها راجع إلى

وأحسن من جعله ما بعد أي التفسيرية لأن الإخبار عن العالم بأنه قديم في جواب قول السني أهم عند الفلسفي من الإخبار عنه بأنه هو ما يعلم به الصانع بل ليس غرضه ومدعاه هذا وإنما مدعاه ما ينفي قول الخصم ويقابله والهدى عند أهل الحق خلق الاهتداء في العبد وعند المعتزلة اللطف من الله والتوفيق واللطف عندهم ما يختار العبد المكلف عنده الطاعة بمعنى قوله وأوتوه من قبله أوتوه بتوفيقه ولطفه والفاء في قوله الأفضل فالأفضل مثل الفاء في قوله ﷺ: «الأمثل فالأمثل» فهي للتعقيب على سبيل الاستمرار إلى ما لا نهاية المعنى إذا ساعدتهم الالطاف من ربهم وتداركهم التوفيق اقتداراً على عمل من الأعمال الصالحة وهذا العمل يستنزل لهم لطفاً جديداً فيدعو ذلك اللطف إلى عمل آخر أعلى من الأول فاللطف يدعو إلى العمل والعمل يدعوا إلى استجلاب اللطف فلا يزال اللطف والعمل يتناوبان حتى يتمكنوا على الأعمال فيصير ذلك فيهم ملكة راسخة وإليه ينظر من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم وروي عن الجنيد الحسنة بعد الحسنة ثواب الحسنة والذنب بعد الذنب عقوبة الذنب.

قوله: لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره في الأساس سله عن كنه أمر أي عن حقيقته وكيفيته واكتنه الأمر بلغ كنهه وغايته وفي الأساس قدرت الشيء اقدره وهذا شيء ولا يقادر قدره وقدرت أن فلاناً يفعل كذا وفلاناً يقادرني يطلب مساواتي وتقادر الرجلان طلب كل واحد منهما مساواة الآخر.

قوله: فلا وأبى الطير المبيت نقل عن صاحب الكشاف أنه كان يقول ما افصحك يا بيت قال القطب كان خالد قد قتل والطير أقامت عليه تأكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره والتفت إلى الخطاب له وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث اقسم بها ثم ما اكتفى بالقسم بها بل اقسم بأبي الطير وصدر القسم بلا كما في لا اقسم وأبي أي أبين سقط نونه بالإضافة وأرب بالمكان إذا أقام ولزم إلى هنا كلامه قيل لا حاجة إلى جعل أبي جمعاً على الشذوذ فالوجه أن يكون مفرداً وياؤه أصلي فإن أصل أب أبو قال الطيبي كان خالد هذا رفيع الشأن على القدر فاستعظم لحمه حيث نكره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث أقسم بأبيها والإقسام بالشيء دليل تعظيمه وكذلك الكنى يدل على التعظيم ثم إن جعلت لا زائدة كان جواب القسم لقد وقعت وفيه إشارة من حيث الالتفات إلى التعظيم ومن حيث إن سبب الإقسام بها كونها واقعة على ذلك اللحم وفيه تعظيم الشيء بنفسه فيعود إلى معنى قول الطائي **(وثناياك أنها عريض)** أي صافية نقية وقوله تعالى: ﴿حم والكتاب المبين إنا جعلناه قراناً عربياً﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣] وإن لم يجعل لا زائدة رداً للكلام السابق يكون المعنى ليس الأمر كما زعمت وحق أبي الطير المقول في حقه ذلك.

تعظيم أنفس الطير إذ لا شرف لأبيها سوى كونه أباً لها وتعظيم أنفس الطير راجع إلى تعظيم اللحم إذ لا شرف لها سوى أكله وتعظيم اللحم راجع إلى تعظيم خالد أو لفظة الأب مقحم فالقسم حينئذٍ بالطير أو مضاف إلى ياء المتكلم فيكون الطير حينئذٍ مرفوعاً على أنه فاعل فعل مقدر مفسر بما بعده أي وقعت الطير أو المراد بأبي الطير نفس خالد لوقوعها عليه مراراً كما يقال أبو التراب فيكون القسم بخالد نفسه هذا إذا قرىء الأب بلا ياء وفيه ضعف لعدم ملائمته بما بعده لقد وقعت على لحم وأيضاً مثل هذه يقال لمن لازم الطير لا لمن لازمه الطير قوله **(المربة)** أي الواقعة الملازمة من آرب بالمكان إذا أقام فيه ولازمه والباء في **(بالضحى)** بمعنى في متعلق بالمربة والتخصيص بالضحى وجهه ظاهر وكلمة على **(في على خالد)** متعلق بالمربة أيضاً بمعنى على لحم خالد كما قال **(لقد وقعت)** جواب قسم بكسر التاء المثناة خطاباً للطير على أنه التفات وعلى تنزيلها منزلة العقلاء وقد روي وقعن وعلقن أيضاً فلا التفات حينئذٍ قوله **(على لحم)** أي نوع لحم لا يعرف قدرة ولا يطلب مساواة مبلغه لعدم إمكان معرفته وهذا محل الاستشهاد على كون تنكير هدى للتعظيم.

قوله: (وأكد تعظيمه) أي تعظيم الهدى المستفاد من التنكير بالإضافة إليه تعالى حيث قبل من ربهم على أنه من ابتدائية أي على هدى حاصلة من ربهم ومالكهم وما كان ابتداء منه تعالى لا يكون إلا عظيماً فخيماً إذ عطاء العظيم عظيم فإذا أريد إظهار فخامة ذلك الشيء أضيف إليه تعالى وإن كان الكل من الله تعالى خلفاً فلا إشكال **(بأن)** الهدى لا يكون إلا من **(الله تعالى)** فما فائدة قوله: ﴿من ربهم﴾ [البقرة: ٥] والتعبير بالرب للتنبيه على أن الهدى من آثار التربية وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستجمعاً لجميع الصفات ولتربية المهابة وإنما قال **(مانحه)** أي معطيه من المنحة بمعنى العطية تنبيهاً على أنه تعالى لا يجب عليه اللطف والتوفيق والمراد بالتوفيق هنا هو اللطف الداعي إلى أعمال الخير كما أن العصمة هي اللطف المانع من أعمال الشر **(والموفق له)**.

قوله: (وقد أدغمت النون في الراء بغنة) الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون أشد

قوله: وأكد تعظيمه بأن الله مانحه أي معطيه ومولية معنى التأكيد مستفاد من وجعل من ربهم صفة هدى أي هدى كائن من ربهم على أن من ابتدائية.

قوله: وقد ادغمت النون في الراء بغنة وبغير غنة وفي الكشاف والنون من ربهم ادغمت بغنة وبغير غنة فالكسائي وحمزة ويزيد وورش في رواية والهاشمي عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنها الباقون إلا أبا عمرو فقد روي عنه روايتان قال صاحب الكشف الذي ذكره الشيخ الشاطبي في كلمته أن كل القراء أدغموا النون والتنوين بلا غنة في اللام والراء ولذلك ذكره الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل قال في بعض الشروح هذا الذي ذكرناه من ذهاب الغنة هو المشهور عند القراء المأخوذ به عن أئمة أهل الآداء قال النحويون إظهار الغنة هنا في العربية جائز وقد روى الخياط في كتابه الجامع إظهار الغنة عند اللام والراء عن نافع وابن كثير وعاصم وابن عامر ناصاً عليه ولم

الحروف غنة والخيشوم أقصى الأنف وبرهان الغنة في سد الأنف ولهذا لو أمسكت الأنف لم يمكن خروجها وقال القراء إنه يجب إدغام النون الساكنة والتنوين في اللام والراء بلا غنة عند الجمهور وعليه العمل وإليه أشار المصنف بقوله **(وبغير غنة)** ولو قدمه لكان في أعلى ذروة وذهب كثير من أهل الأداء إلى الإدغام مع بقاء الغنة وورده عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم ويعقوب وقد أظهر النون والمنوين عند الراء واللام أبو عون عن قالون وأبو حاتم عن يعقوب وأوجب غيرهم الإدغام كما قاله الجعبري ففيهما عند أهل الأداء ثلاثة أوجه الإدغام بغنة والإدغام بلا غنة والإظهار ولم يتعرض المصنف الأخير لعدم ظهوره.

قوله: (كرر فيه اسم الإشارة) لفظة فيه موجودة في بعض النسخ وفي بعضها غير موجودة وهو الظاهر الموافق لما في الكشاف إذ التكرار وهو ذكر الشيء مرة بعد أخرى لا يكون في هذا القول.

قوله: (تنبيهاً على أن اتصافهم) أي المتقين **(بتلك الصفات)** وهي الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة **(يقتضي)** اقتضاء عادياً **(كل واحدة)** على حيالها **(من الأثرتين)** وجه التنبيه ما عرفت من أن إعادة اسم الإشارة بمنزلة إعادة الصفة فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة يشعر بتعدد المعلول ولو لم يعد أولئك لربما توهم أن الاستقلال بالمجموع من حيث المجموع لا بكل واحدة من الصفتين مع أنه المراد هنا إذ مجرد العطف بدون التكرير إنما يدل على اجتماعهما فيهم بدون تعرض كون الاستبداد بمجموع الصفتين أو بكل واحدة منهما بل انفهام المراد إنما هو بقرينة خارجية وأما في التكرار فمفهوم من حاق الكلام وقد بين في موضعه أن المعلول لا يتخلف عن العلة ولما كانت

يذكر عنهم غير ذلك وكذا روى أبو الغلام الهمداني في الغاية عن هؤلاء غير هاشم فإنه روي عنه حذف الغنة كالباقين ثم قال وأهل العراق يحذفون الغنة في اللام والراء عند الإداء لجميع القراء والنص ما ذكرنا قال الشارح والذي رواه المشهور ما تقدم يعني في الكلمة والحاصل أن المشهور عند القراء أن لا غنة مع اللام والراء لكن وردت عنهم الغنة معاً في بعض الروايات ولكن لا نزاع في جوازها بحسب العربية.

قوله: كرر فيه اسم الإشارة الخ قال صاحب الكشاف وفي تكرير ﴿أولئك﴾ [البقرة: ٥] تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى فهي ثابتة لهم بالفلاح فجعلت كل واحدة من الاثرتين في تميزهم بها بالمثابة التي لو انفردت كفت مميزة على حالها الأثرة بفتح الهمزة والثاء التقدم والاستبداد أي تنبيه على أنهم كما تقدموا واستبداد بسبب اتصافهم بالأوصاف السابقة بالهدى كذلك تقدموا واستبدوا بها بالفلاح وإن كلا منهما كافٍ في تميزهم به وهذا المعنى إنما يحصل بإعادة لفظاً ﴿أولئك﴾ في الثاني بخلاف ما إذا قيل ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ وهم المفلحون فإنه حينئذٍ يفوت معنى التشبيه على الاستبداد والاختصاص بكل واحد منهما والإشارة إلى حصول التميز به ومعنى التنبيه المذكور مستفاد من وضع المظهر أعني لفظ أولئك موضع المضمر مع ما فيه من الإشارة إلى الأوصاف المذكورة فيوهم أن المحكوم عليه بالفلاح كانوا كأنهم غير المحكوم عليهم بالهدى فجاء منه معنى الاستبداد والاستقلال.

العلة وهي اتصافهم بتلك الصفات مختصة بهم كان المعلول وهو التمكن على الهدى والفلاح الكامل مختصاً بهم فلا حاجة إلى القول إن هذا الوجه إنما يستقيم إذا أفاد مجرد تعريف المسند إليه التخصيص ليحصل في الجملة الأولى يعني ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] وهو مختلف فيه[1] نعم يرد عليه أن تعدد العلة التامة جائز بحسب النوع فاستلزام اختصاص العلة اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه بالتأمل فتأمل والأثرة بفتح الثاء المثلثة وراء مهملة وهاء لغة بمعنى الاستئثار والاستبداد وقيل اسم لما يستبد به ويتقدم على غيره ويتميز من قولهم استأثر بالشيء أي استبد به وتمييز عن غيره بسببه ويجوز فيه الضم وسكون المثلثة والمراد بالأثرتين هنا تمكنهم من الهدى في الدنيا والاستبداد بالفلاح في العقبى.

قوله: (وأن كلاً منهما) فائدة ثانية لذلك التكرار فلو لم يكرر ولتوهم أن تمييزهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما مع أن المقصود بيان أن كل واحدة منهما **(كاف في تمييزهم بها عن غيرهم)** وجه ذلك ما ذكرناه في الفائدة الأولى من أن مجرد العطف إنما يدل على امتيازهم بهما بلا تعرض كون الامتياز بهما معاً أو بكل واحدة منهما وأما التكرار فيفيد الامتياز بكل واحدة منهما.

قوله: (ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] فإن التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للأولى فلا تناسب العطف) جواب استفسار

قوله: لاختلاف مفهوم الجملتين هنا فإن الفلاح وهو الفوز بالمطلوب يحصل لهم في الدار الآخرة والهدى الذي هو الدلالة إلى ما يوصل إلى المطلوب إنما هو في الدنيا فاختلفا اختلاف الوسيلة والمتوسل إليه ولما كانت الجملة الحاكمة عليهم بالفلاح غير الجملة الحاكمة بأنهم على هدى بحيث لا يؤدي إلى كمال الانقطاع وتناسبتا مناسبة لا يوجب كمال الاتصال وكان المقام مقام التوسط بين الكمالين محلاً للعطف عطفت الثانية على الأولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر وفي الكشاف فإن قلت لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ ﴿أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] قلت قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فإنهما متفقتان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل.

قوله: شيء واحد أراد به واحد في المآل وإن اختلفا مفهوماً وأراد بالخبرين ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] لأنهما خبران لمبتدأ وهو الذين يؤمنون بالغيب هذا إذا قدر الاستئناف من قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] وأما إذا قدر من أولئك

---

(١) فكأنه تبع فيه صاحب الكشاف فإنه قائل بالحصر في نحو قوله: ﴿الله يبسط الرزق﴾ الآية ﴿والله يستهزىء بهم﴾ الآية ونحو ذلك انتهى وظني أن قوله بالحصر في الأمثلة المذكورة لتقديم المبتدأ على الخبر الفعلي لا لإفادة مجرد تعريف المسند إليه التخصيص.

بأن المقام مقام الفصل لتناسب الجملتين أما في المسند إليه فظاهر وأما في المسند فلأن كون المتقين على هدى وكونهم مفلحين متناسبان إذ التسجيل على كونهم على هدى وكونهم مفلحين شيء واحد وأن الهدى سبب للفلاح والفلاح نتيجته كما في قوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام﴾ [الأعراف: ١٧٩] الآية. وإلا فما الفرق بينهما فأجاب طيب الله ثراه بأن الخبرين هنا مع كونهما متناسبين مختلفان مفهوماً ووجوداً فإن الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر أو بمعنى الدلالة الموصلة في دار التكليف والفلاح التام وهو الظفر إلى المطلوب بلا شائبة المؤاخذة والمناقشة في دار الجزاء واختلاف مفهومهما واضح مع أن إثبات كل منهما أمر مقصود في نفسه أما الفلاح فظاهر وأما الهدى فلأنه في نفسه أمر يتلذذ به وتنشرح به الأرواح ويتنافس فيه المتنافسون وإن كان وسيلة وسبباً للفلاح فالجملتان المشتملتان عليهما المستحدثتان في المخبر عنه بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذا عطف إحديهما على الأخرى بالواو التي تقتضي التناسب بين المتعاطفين والجامع بينهما ظاهر مما قررناه آنفاً وأما كالأنعام والغافلون فهما وإن اختلفا مفهوماً فقد اتحدا مقصوداً إذ لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة فلم تفد الجملة الثانية إلا ما أفادت الأولى فتكون مقررة للأولى ومؤكدة لها فلا يناسب العطف فمراده بقوله شيء واحد واحد بحسب المآل والمقصود لا واحد مفهوماً وما ذكرناه من كون الهدى مقصوداً في نفسه مع كونه وسيلة إلى الفلاح لا يمكن جريان مثله في الغفلة وفي كونهم كالأنعام مع أن مثل هذه النكتة أمر يدور على تلك الإرادة فلو نظر إلى اختلاف مفهومهما وإلى اختلاف

يجب أن يراد بالخبرين الإخبار عنهم بالهدى والفلاح قال صاحب الكشف في اختلاف الخبرين أن الهدى في الدنيا وإن استلزم الفلاح في العقبى وبالعكس فضلاً أو عدلاً على المذهبين لكنهما أمران مختلفان معنى ووجوداً والهدى وإن كان وسيلة إلى الفلاح لكنه مطلوب لذاته كأخطاء النفس القدسية بالمعارف الحقة والملكات الفاضلة فإنها وإن كانت مراقي إلى الشهود العياني والنيل الوجداني في دار لكنها في أنفسها مما تلتذ بها النفس في هذه الدار أيضاً لذة لا يضاهيها اللذات المخدجة الدنيوية مع ما فيها من الفراغ عن المتاعب التي قلما يخلو منها العاكفون على طلب الحطام فلم يناسب أن يجعل أحدهما مؤكداً للآخر لاختلافهما لفظاً ومعنى واباء المقام عن ذلك ركناً ومبنى وأما قوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ [الأعراف: ١٧٩] فالإشارة به إلى من ليس له قلب يفقد عن الله ولا بصر يستبصر به آياته المبثوثة في الآفاق والأنفس ولا سمع ينجع فيه كلام المنذر فهو كما ترى مقرر كغفلتهم وبلادتهم وأعراضهم عما يجب النظر فيه وقوله: ﴿أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] كالتصريح بما تضمنه التشبيه وإبراز وجه الشبه وتبين أن كمال الغفلة الذي هو عبارة عن القصور عن درجات الإنعام مقصور على هؤلاء الطغاة والتسجيل بكمال الغفلة والتشبيه بالإنعام وإن اختلفا لفظاً لا يختلفان غرضاً ولا سبيل إلى جعلهما مقصودين لذاتهما إذا لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا النداء بكمال الغباوة وبهذا يظهر ما قيل إن أريد الاختلاف والاتحاد في أصل المعنى فلا فرق لاختلاف التشبيه والغفلة كاختلاف الفلاح والهدى وإن أريد باعتبار اللوازم فكذلك.

سورة البقرة/ الآية: ٥ ـــــــ

الحكمية لما فيه من زيادة الربط فإنه كما عرفت رابطة في صورة الاسم[١] قال النحرير في شرح الشمسية إنه ليس بموضوع للربط في العربية انتهى. لكن الظاهر من كلام المص هنا أنه مشى على اصطلاح المنطقيين من أنه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال النحرير في تأكيد كونه مؤكداً للحكم قال الحكيم أبو نصر الفارابي إن معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عاد لست ومعنى التأكيد هنا ليس كمعنى تأكيد لفظة أن ونحوها للنسبة بل بمعنى زيادة الربط بسبب ذكره.

قوله: (ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه) إما ابتداء كما إذا كان الخبر منكراً أو معرفاً بلام العهد أو تأكيداً فيما إذا كان الخبر معرفاً بلام الجنس فإن القصر مستفاد من لام الجنس وضمير الفصل يؤكد ذلك القصر وإفادة الاختصاص أعم من أن يكون ابتداء أو تأكيداً وإن كان الظاهر هو الأول هذا ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وقيل وتعريف العهد الخارجي أيضاً يفيد القصر على ما اختاره قدس سره في حواشي المطول فلا فرق بين الصورتين فح معنى إفادته التخصيص في المعرف بلام العهد تأكيده أيضاً فقول البعض ويمكن أن يقال أراد أنه للقصر على تقدير كون اللام لتعريف العهد بناء على ما اختاره التفتازاني وفي المطول تفصيل وتوضيح في إفادة ضمير الفصل القصر ومن رام الاطلاع فليرجع إليه.

قوله: (أو مبتدأ) عطف على قوله فصل والظ من جعله قسيماً له أنه إذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم مرفوع المحل على كونه مبتدأ لكن جعل الشيخ ابن الحاجب كونه مبتدأ فذهب بعض في الفصل على خلاف مذهب الأكثر من جعل لفصل حرفاً لا محل له من الإعراب ويمكن حمل كلام المص[٢] عليه بالعناية فعلى هذا يكون الفصل تأكيداً للمحكوم عليه لكونه عبارة عنه وراجعاً إليه ولذا التزم مطابقته له تذكيراً وتأنيثاً وغير ذلك والقصر مستفاد من تعريف الخبر إذ ألظ إنه للجنس وتأكيد النسبة مفهوم من كون الخبر جملة فالتأكيد في الاحتمال الثاني أقوى منه في الاحتمال الأول لتحقق تأكيد المحكوم عليه والحكم معاً بخلاف الأول **(والمفلحون خبره والجملة)** أي جملة هم المفلحون وهي جملة صغرى **(خبر أولئك)** نقل عن الطيبي أنه قال فعلى هذا تكون الجملة من باب تقوى الحكم أو من باب التخصيص على نحو هو عارف انتهى. والظاهر هو

قوله: أو مبتدأ والمفلحون خبره وفي المفصل وكثير من العرب يجعلونه مبتدأ وما بعد مبنياً عليه وعن رؤبة أنه يقول أظن زيداً هو خير منك ويقرؤون وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمون.

---

(١) لدلالته على معنى غير مستقل بالمفهومية وهو رفع اللبس فلا يكون معمولاً أصلاً.

(٢) بأن يقال مراده أنه فصل لا محل له من الإعراب أو فصل مبتدأ فالتقابل في كونه معرباً أو غير معرب لا في كونه فصلاً أو غير فصل ولظهور المراد تسامح في العبارة.

الأول إذ القصر مستفاد من تعريف الخبر وهنا خدشة وهي أن المبتدأ الأول لكونه اسم إشارة عبارة عن الذات والصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف يكون مبتدأ ثانياً راجعاً إلى ما أريد باسم الإشارة ودفعها أن الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا إثباتاً ولا نفياً فيجوز أن يراد به الذات مع الصفات بقرينة خارجية ولعل لهذا رجح المص الأول فتأمل[1]. **(والمفلح بالحاء)** وهو المشهور المتعارف **(وبالجيم الفائز بالمطلوب)** يريد أنهما مترادفان لغة لا أنهما وقع القراءة بهما إذ القراءة بالحاء المهملة ولم يقر بالجيم ولو في الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو العرفي المعروف في الاستعمال وما سيجيء من معنى الشق والفتح معناه الحقيقي اللغوي قوله **(كأنه الذي انفتحت)** بيان للمناسبة بينهما ولم يذكر الشق بأن يقال كأنه انفتحت وانشقت **(له)** الوجوه إما للاكتفاء أو لاشتمال الفتح على الشق أو للتنبيه على كثرة استعماله في الفتح لكن لو قدم عليه بيان دلالته على الفتح والشق لكان أحسن سبكاً وأتم انتظاماً ولو قال كأنه فتحت له **(وجوه الظفر)** لكان أولى والمراد بالوجه النوع ظاهره لا يتناول انفتاح وجه ظفر واحد **(وهذا التركيب)** أي تركيب فلح **(وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى)** هذا بناء على ما عليه قدماء أهل اللغة من أن المشاركة في أكثر الحروف اشتقاقاً يدور عليه معنى المادة فيتحد أصل معناها ويتغاير بعض الوجوه كما يعرفه من طلع التهذيب والمعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبروا في الترتيب الأول وما يليه ولم ينظروا إلى الأخير كما فعله الجوهري كذا قيل وما قاله المصنف في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ من قوله ولو استقرئت الألفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا ما سيجيء في قوله تعالى: ﴿جنات تجري﴾ [البقرة: ٢٥] الآية.

قوله: والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب قال الراغب الفلح الشق وقيل الحديد بالحديد يفلح أي يشق والفلاح الظفر وإدراك البغية وذلك ضربان دنيوي وأخروي فالدنيوي الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز وفلاح أخروي وذلك أربعة أشياء بقاء بلا فناء وغنى بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولذلك قد ورد ولا عيش إلا عيش الآخرة وقال الله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقال: ﴿إن حزب الله هم المفلحون﴾ [المجادلة: ٢٢] وفي الفائق عن ابن مسعود إذا قال الرجل لامرأته استفلحي بأمرك أو الحقي بأهلك ففعلت فواحدة باتنة أي استبدي به واقتطعي به إليك من غير أن تنازعيه وفيه أيضاً كل ما فيه فاء ولام ففيه معنى الشق وفلق الصبح بمعنى شق وفلد أي قطع وفلى هو من فلوته عن أمه إذا فطمته وفلوته بالسيف وفليته إذا ضربته به.

---

(١) وجهه أن أهل المعاني ساقا نكتة لتعريف المسند إليه بالإضمار ونكتة أخرى لتعريف باسم الإشارة فكيف يجوز إيرادهما في حالة واحدة معاً والجواب يجوز إيراد بهما معاً بملاحظة الحيثيتين اللتين لا منافاة في اعتبارهما كما أشرنا إليه.

قوله: (يدل على الشق والفتح) أي بحسب اللغة يقال فلح الأرض أي شقه ومنه سمي الزراع فلاحاً والزراعة الفلاحة ثم صار في العرف بمعنى ظفر إلى البغية فأفلح بمعنى الثلاثي لأن افعل قد يجيء بمعنى الثلاثي كأخلق الثوب وخلق إذا بلي ومع ذلك لا يخلو افعل من المبالغة ولعل لذلك قال المصنف فيما مر كأنه انفتحت له وجوه الظفر وهذا أولى مما قيل إن همزة أفلح من المفلح للصيرورة وفلق بمعنى شق ومنه سمي الصبح فلقاً قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿فالق الإصباح﴾ [الأنعام: ٩٦] شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وفلذ كضرب بمعنى قطع وفي القطع الشق والفتح وفلى بمعنى فرق يقال فلى شعره إذا فرقه لطلب القمل وغيره ولا ريب في أن التفريق يتضمن الشق والفتح.

قوله: (وتعريف المفلحون) أي اللام وإن كان موصولاً إما للعهد أو للجنس فعلى الأول فضمير الفصل لإفادة القصر ولتأكيد النسبة وإلى الأول أشار بقوله **(للدلالة على أن المتقين)** كأنه أشار به إلى وجه كون المفلحين معرفاً باللام فإن ضمير الفصل يفيد اختصاص المسند بالمسند إليه ولو كان المسند نكرة أو معرفة فلا حاجة إلى تعريف المسند لهذا الغرض فما وجهه فبين وجهه بأن تعريف المسند هنا ليس للحصر بل للدلالة على أن المتقين **(هم الناس الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة)** وجه كون المفلحين خبراً والمتقين مبتدأ بناء على ضابطة بينها المحقق التفتازاني في شرح التلخيص حيث قال والضابط في هذا التقديم أنه إذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه بإحديهما دون الأخرى حتى يجوز أن يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج

قوله: وتعريف المفلحون الخ فسر معنى المفلحون بحسب دلالة التعريف الآتي على وجهين الوجه الأول مبني على التعريف فيه للعهد الخارجي والثاني على أنه للحقيقة من حيث هي والجنس من حيث هو أو للعهد الذهني والإشارة إلى الحقيقة لا من حيث هي بل من حيث وجودها في ضمن خصوصيات الأشخاص فأشار إلى الأول بقوله من حقيقة المفلحين وإلى الثاني بقوله وخصوصياتهم وفي الكشاف ومعنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك واستخبرت من هو فقيل زيد التائب أي هو الذي اخبرت بتوبته أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحقق ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيداً هو هو تم كلامه فإذا حمل التعريف على العهد يكون القصر فيه من قصر المسند على المسند إليه قصر إفراد فالفلاح لا يتعدى منهم إلى غيرهم وهم يجوز أن يتصفوا بصفة أخرى غير الفلاح وإذا حمل على الحقيقة والجنس يكون من قصر المسند إليه على المسند فلا يعدون من صفة الفلاح إلى صفة أخرى وصفة الفلاح يجوز أن يتصف بها غيرهم والقصر على هذا ادعائي زيد الشجاع وهو الرجل فإن في هذه الصورة يدعي أن زيداً هو ذلك الجنس فكان من عدا زيداً ليس شجاعاً ولا رجلاً ويسمى هذا النوع من الحصر حصر كمال فكان من عداه لانحطاطه عن حد الشجاعة والرجولية ليس بشجاع ولا رجل ولا ينافي هذا اتصاف غيره بصفة الشجاعة والرجولية بحسب أصل المعنى.

فأيهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك أن تحكم عليه بالأخرى يجب أن تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وأيهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب أن تحكم بثبوته للذات أو بنفيه عنها يجب أن تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبراً فإذا عرف السامع زيداً بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بأنه أخوه وأردت أن تعرفه ذلك قلت زيد أخوك وإذا عرف أنه له أخاً ولا يعرفه على التعيين وأردت أن تعينه عنده قلت أخوك زيد ولا يصح زيد أخوك انتهى. هذه ضابطة في وجه تقديم إحديهما وأما إيراد المسند معرفاً باللام فضابطته ما أشار إليه الشيخ في دلائل الإعجاز حيث قال إنك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت في الأول فعلاً لم يسمع السامع من أصله أنه كان وفي الثاني فعلاً قد علم السامع أنه كان ولكن لم يعلمه لزيد فإذا بلغك أنه كان من إنسان انطلاق مخصوص وجوزت أن يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوباً وزال الشك وحصل القطع بأنه كان من زيد ثم إذا قصد تأكيد هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق وإذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على أنك رأيت إنساناً ينطلق بالبعد منك فلم يثبت ولم تعلم أزيد هو أم عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد أي هذا الشخص الذي تراه من بعيد هو زيد انتهى. وإذ أريد تأكيده قيل المنطلق هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه فإنك[1] إذا عرفت المتقين وبلغك أن قوماً مفلحون في الآخرة إلا أنك لا تعلم أن إحدى الطائفتين هل هي مغايرة بالذات للطائفة الأخرى أو هي متحدة معها فإن كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوماً للمخاطب لا يستلزم أن يكون أحدهما هو الآخر فنطلب الحكم على المتقين بأنهم هم الذين بلغنا أنهم المفلحون في الآخرة أم لا فبين أنهم هم المفلحون فيفيد ح الفصل قصر المسند على المسند إليه افراداً أو تعييناً دفعاً لتوهم الشركة أو دفعاً للتردد وهذا إذا قيل بجواز جريان قصر القلب وأخويه في القصر الحقيقي وإلا فلا يسمى مثل هذا القصر إفراداً ونحوه لأنه مختص بالقصر الإضافي ح والقصر هنا حقيقي لكون المراد بالفلاح الكامل منه ثم كون المتقين مبتدأ والمفلحين خبراً دون العكس واضح من الضابطة المذكورة وكذا الإتيان بضمير الفصل وجهه معلوم منه وإن لم يجعل هم فصلاً فلم يعتبر القصر أو القصر مستفاد من كون الجملة من باب نحو هو عارف كما نقل عن الطيبي.

قوله: (أو الإشارة إلى ما يعرفه كل واحد) أي اللام في المفلحين لتعريف الجنس فإن أريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد التخصيص أيضاً وإن جعل هم مبتدأ ثانياً فالأمر ظاهر وإن أريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشاف حيث قال أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيداً هو

---

(١) أي عرفت أن المكلف موصوف بالاتقاء ولم تعرف اتصافه بالفلاح في الآخرة فيجب تقديم اللفظ الدال على الاتقاء وجعله مبتدأ وتأخير الفلاح وجعله خبراً.

هو ويمكن حمل مراد المصنف عليه لكنه ليس بنص فيه بل يحتمل أن يكون للقصر بلا دعوى الاتحاد ثم حمل النحرير التفتازاني على أن هذا معنى آخر لتعريف الخبر دون الجنس والعهد وأوضحه في المطول والسيد قدس سره ذهب إلى أنه من فروع التعريف الجنسي كيف لا والتعريف لا يعد والعهد والجنس إلا أنه أشير به إلى مفهوم اللفظ بعد تقييده بالاتحاد وتصويره في الواهمة بصورة المسند إليه وهذا اعتراف منه قدس سره بعدم كونه من فروع الجنس إذ الإشارة في تعريف الجنس إلى الجنس المحقق وبعد جعله مصوراً بصورة المسند إليه بالقوة الواهمة يكون موهوماً غير محقق ليتوسل به إلى دعوى الاتحاد فكيف يقال إنه من فروع تعريف الجنس المحقق مع أن المشار إليه موهوم غير محقق فإن قيل إن ادعى أن المتقين عين حقيقة المفلحين فما وجه استعمال الفصل المشعر بالقصر قلنا قد أشرنا إلى جوابه أنه حينئذ يتمحض لتمييز الخبر عن الوصف وتأكيد الحكم وقول صاحب الكشاف لا يعدون الخ تأكيد للاتحاد لا بيان حصر المبتدأ في الخبر فإنه مع عدم استقامة القصر هنا كما عرفت مخالف للقاعدة المقررة من أن تعريف الخبر الجنسي يفيد قصره على المبتدأ لا على عكسه[1] وكذا ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند إليه لا على عكسه وتمام البحث يطلب من المطول في بحث الفصل.

قوله: (من حقيقة المفلحين) أي اللام إشارة إلى الحقيقة من حيث هي هي ويسمى لام الطبيعة وهو الملائم لدعوى الاتحاد فإنه إنما بين المفهومين والماهيتين كما نقل عن الشيخ في دلائل الإعجاز وقد لا يقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر فعلم أن المراد الحقيقة من حيث هي هي فما قال بعضهم أن قوله **(وخصوصياتهم)** إشارة إلى أن التعريف للإشارة إلى الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد فيكون التعريف للعهد الذهني ظاهره سهو بل عطفها على الحقيقة عطف تفسير للإشارة إلى أن المراد بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء أو للإشارة إلى أن معرفة حقيقتهم إنما هي باعتبار الخصوصيات والعوارض إذ لا يمكن الاطلاع على حقيقة الفلاح الأخروي إلا في الأخرى لكن في الوجه الثاني خفاء ظاهر فالمعول عليه هو الوجه الأول بقي هنا شيء وهو أن الخبر إذا كان عين

---

(١) اعلم أن الشيخ طيب الله ثراه ذكر في المعرف باللام الجنس ثلاثة وجوه الأول أن يقصر الجنس على المخبر عنه لقصد المبالغة نحو زيد هو الجواد أي الكامل في الجود إلا أنك تخرجه في صورة توهم أنه لا يوجد إلا فيه لعدم الاعتداد بغيره الثاني أن يقصر جنس المعنى الذي يفيده بالخبر على المخبر عنه لا على عدم الاعتداد بغيره بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه ولا يكون إلا إذا قيد بشيء تخصصه ويجعله في حكم نوع برأسه نحو هو الوفي حين لا يظن نفس بنفس خبر الثالث أن لا يقصد قصره في جنسه لا على ما ذكر بل على وجه آخر جاء في قول الخنساء إذا قبح البكاء عن القتل فإن بكاءك الحسن الجميل إرادته أنه قد قرر في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكر ولا يشك فيه شاكٍ ثم لما فصل هذه الأقسام قال للخبر المعرف باللام معنى آخر غير ما ذكرت لك وله مسلك دقيق إلى آخر ما ذكر كما في شرح التلخيص.

المخبر عنه ولو ادعاء هل يحتاج إلى تأويل ما ذكر في قوله شعري شعري أم لا والظاهر عدم الاحتياج لكون الاتحاد ادعاء ولوجود التغاير حقيقة[١] **(تنبيه تأمل)** مصدر نبهه إذا أيقظه وفي الاصطلاح يستعمل في معنيين إزالة الخفاء الذي في البديهيات لمية أوانية والثاني لما يعلم مما قبله أو لما يدرك بأدنى التفات وما نحن فيه من هذا الوجه الأخير وهو إما معرب خبر مبتدأ مقدر ونحوه أو ساكن موقوف غير معرب لأنه لم يقصد تركيبه كالأسماء المعدودة تأمل خطاب عام لمن من شأنه التدبر والتأمل النظر في الشيء مرة بعد أخرى أمره به اهتماماً بشأن ما يذكر بعده والخطاب فيه لغير معين وعمومه على سبيل الشمول دون البدل فتأمل[٢].

قوله: (كيف نبه)[٣] كيف في مثل هذا منسلخ عن معنى الاستفهام فيجرد لمعنى الحال فيكون معمولاً لنبه قدمت عليه لمحافظة صدارتها والمعنى تأمل على أي حال نبه **(سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد من وجوه شتى)** أي نبه على حال عجيب وأسلوب غريب بحيث يتحير منه اللبيب ثم بين غرابة ذلك التنبيه وفخامته بقوله **(بناء الكلام على اسم الإشارة للتعليل)** نقل عنه قدس سره أنه قال لما كان النظر وسيلة إلى العلم كان متضمناً لمعناه فجاز إيقاعه على الاستفهام وكذا التأمل هنا معلق كما يعلق العلم وقد جوز بعض النحاة في أمثاله خروجه عن الصدارة فهو حينئذ معمول لتأمل ولذا قيل معناها تأمل في كيفية تنبيه الله تعالى فانسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية أو هي مفعول به والأولى أن يكون حالاً من ضمير نبه والمعنى تأمل في تنبيه الله تعالى مكيفاً بكيفية مخصوصة تشتمل على نكات جليلة والمراد بالمتقين في قوله على اختصاص المتقين الموصوفين بالمرتبة الوسطى من التقوى بقرينة مقابلتهم بالفساق من عصاة الموحدين وقد

قوله: للتعليل مع الإيجاز كلا هذين المعنيين مستفاد من لفظ ﴿أولئك﴾ فإنه كما ذكره بمنزلة اعادة الموصوف بصفقته فلتضمنه معنى الصفة دل على أن الحكم معلل بتلك الصفة وأما الوجازة فلتأدية كلمة واحدة معنى كثيراً ومعنى الموصوف والصفة معاً.

---

(١) واعلم أن في الخصوصيات وأمثالها طريقان أحدهما أنها مصدر وضع هكذا كالطفولية والرجولية وهو كثير من المصادر المأخوذة من أسماء الأجناس فياؤه كياء كرسي كما في التسهيل الثانية أن الفعولة بالضم كثرت في المصادر المأخوذة من الجوامد كالأبوة والبنوة والفعولة بالفتح نادرة فيها فلما ضعفت في باب المصدرية ألحق بها ياء المصدرية تأكيداً وإيذاناً بأنها جارية مجرى أسماء الأجناس في قلة تصرفها وبناء الأفعال منها كما قال الإمام المرزوقي في شرح الفصيح وعليها فالتاء للتأنيث اللفظي كتاء أبوة ولا بد منها على الطريقة الثانية لأنها يلزم المصدر الذي بواسطة الياء فيقال عالمية لا عالمي كذا قيل.

(٢) وقيل إنما وسمه به لكون الآتي بعده معلوم مما سبق بأدنى توجه.

(٣) ولم يذكر وجوه التنبيه في الجملة الأولى من تنكير هدى للتعظيم وإضافته إلى الرب وإضافة الرب إليهم المبالغة في استقرارهم في الهدى وتمكنهم منه حتى صار مطية لهم لأن غرضهم تمهيد لبيان تمسك الوعيدية وجوابه فاختص البيان بذكر وجوه التنبيه بالجملة الثانية فإن من جملة الوجوه اختصاص المتقين بما ذكر وهو منشأ تمسك الوعيدية.

قال فيما سبق وقد فسر التقوى في قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] بالأوجه الثلاثة وفيه نوع منافرة يحتاج في دفعها إلى تمحل قوله **(من وجوه شتى)** جمع شتيت كمرضى جمع مريض وهذا الوزن مختص بفعيل بمعنى المفعول فإذا جمع فعيل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فعيل بمعنى المفعول الذي جمع على هذا الوزن كمرضى جمع مريض بمعنى فاعل لأنه محمول على جرحى والظاهر أن شتى جمع شتيت بمعنى مفعول أي مفروق وما قيل في تفسيره متفرقة فهو بيان حاصل المعنى إذ المفروق والمتفرق متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً كالمكسور والمنكسر ويؤيده أن مجيء فعيل بمعنى متفعل لم يسمع من الثقات بناء الكلام[1] مجرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير أو بدل الكل مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب أيضاً وإفادة اسم الإشارة التعليل لأن البناء على اسم إشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للاختصاص كما مر في الجملة الأولى حيث قال المص فيها فإن ترتب الحكم على الوصف إيذان بأنه الموجب له أي إيجاباً عادياً فيكون مختصاً به لكن هذا الاختصاص إنما يتم إذا انحصر العلية في المذكور وفيه مقال وقد مرت الإشارة إليه ولا ريب في أن البناء المذكور أوجز من إعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال **(مع الإيجاز)** وإدخال مع فيه إيذان بأنه الأصل المتبوع إذ إعادة الموصوف من حيث هو موصوف يشعر ويفيد تركيب الحكم على الوصف لكن يفوت الإيجاز فالأصل في النكتة هو الإيجاز وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية ولذا قدم النكتة الأولى على الباقية.

قوله: (وتكريره) عطف على البناء ومرجع الضمير اسم الإشارة كما قال فيما مر كرر اسم الإشارة وجه التنبيه على الاختصاص ظاهر إذ البناء على اسم الإشارة كما أفاد الاختصاص المذكور لإفادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الأولى كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لأجل اختصاص علة الفلاح بهم ولا يظن أنه مفهوم من قوله بناء الكلام على اسم الإشارة فإن هذا البناء مطلق سواء كان بطريق التكرير أو لا لأن المقصود اختصاص كل واحدة منهما ولولا التكرار لتوهم أن الاختصاص مجموع الهدى والفلاح **(وتعريف الخبر)** وهو المفلحون لكن هذا إذا كان اللام فيه محمولاً على الجنس[2] وأما إذا

قوله: وتكريره مع ما عطف عليه من تعريف الخبر وتوسيط الفصل عطف على بناء إما دلالة التكرير على إظهار قدرهم فمن حيث إفادته الاستبداد في التميز بكل من حكى الهدى والفلاح وإما دلالة تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل عليه فمن جهة إفادتهما الاختصاص وحصر الكمال وهذا ناظر إلى جعل التعريف في المفلحون للجنس كما هو الوجه الثاني من وجهيه وأما معنى الترغيب فمن لوازم إظهار القدر الراغب فيه ونتائجه.

---

(١) الأولى أن يقال بناء الخبر إذ الكلام متعارف في الكلام الاصطلاحي.

(٢) والنذر جمع نذير إشارة إلى الآيات النقلية أو هي إشارة إلى الآيات العقلية أو النقلية والنذر إلى النقلية فقط.

حمل على العهد الخارجي فالاختصاص مستفاد من توسيط الفصل ولذا قال في الوجه الرابع (**وتوسيط الفصل**) وأما على الحمل على الجنس فهو تأكيد والظاهر من كلامه أنه مشى هنا على الوجه الأول وهو كون هم ضمير فصل لا محل له من الإعراب وأما على كونه مبتدأ ثانياً فلا يسمى فصلاً على المختار وأيضاً الخبر ح يكون جملة فلا حسن لقوله وتعريف الخبر نعم أنه حينئذ خبر مبتدأ ثان وخبر المبتدأ الأول جملة فتعرض لخبر المبتدأ الثاني وعدم الالتفات إلى خبر المبتدأ الأول ليس بمستحسن ثم الموافق لما سبق تقديم توسيط الفصل على تعريف الخبر.

قوله: (لإظهار قدرهم) متعلق بنبه مع ملاحظة قوله من وجوه شتى وقدر بسكون الدال وهو الأفصح الأكثر ويجوز الفتح وهو الموازن لأثرهم الواقع في أكثر النسخ وفي بعضها آثارهم فعلى هذا يختار السكون في القدر وعلى الأول الفتح كالكذب والفصيح فيه بكسر الذال وإذا قوبل بالصدق فالفصيح بسكون الذال والمعنى لإظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده تعالى (**والترغيب في اقتفاء أثرهم**) وهذا إشارة إلى أنهم مكملون كما أن الأول إشارة إلى أنهم كاملون لكن هذا إذا أريد بهم قوم بأعيانهم وإلا فهم عامون شاملون لمن اتصف بهذه الصفات إلى انقضاء دار التكليف إلا أن يقال المراد الكافرون.

قوله: (وقد تشبث به الوعيدية) المراد بهم المعتزلة والخوارج فإنهم متفقون على إن

قوله: وقد تشبث به الوعيدية أراد بهم أهل الاعتزال فإنهم قالوا بخلود المؤمن العاصي في العذاب كما قال الزمخشري فانظر كيف كرر الله عز من قائل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف المفلحين وتوسيط الفصل بينه وبين أولئك ليبصرك مراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجا الكاذب والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته ولم تسبق به كلمته اللهم زينا بلباس التقوى واحشرنا في زمرة من صدرت بذكرهم سورة البقرة إلى هنا كلامه وخلاصة كلامه أن المتقي من صدر منه تلك الخصال المذكورة فمن أخل بشيء من تلك الخصال لم يكن متقياً ومن لم يكن متقياً لم يكن مفلحاً ومن لم يكن مفلحاً خلاص له من العذاب السرمد والحاصل أن الآية أفادت أن المفلح هو المتقي الموصوف بالصفات المذكورة فيلزمه أن من أخل بشيء من تلك الصفات لا يكون متقياً فإذا لم يكن متقياً لا يكون مفلحاً فائزاً بمطلوبه وحرمان المطلوب الذي هو السعادة الأبدية نعوذ بالله من ذلك والخلود في العذاب السرمد شيء واحد فأجاب عنه القاضي رحمه الله بقوله ورد الخ قال الطيبي ويمكن أن يقال إن الذين يؤمنون صفة مادحة للمتقين أو مخصصة لا صفة كاشفة والمراد بالمتقين الذين يجتنبون عن الشرك فح يدخل المؤمن من العاصي في هذا الحكم أقول حاصل جواب الطيبي أن أولئك إشارة إلى ذوات المتقين من غير ملاحظة صفاتهم المجراة عليهم وأنت قد علمت غير مرة أن المعاد بلفظ اسم الإشارة بمنزلة المعاد بصفته المذكورة والمعنى أولئك المتقون الموصفون بالخصال المذكورة هم المفلحون لا غيرهم فيلزمه دخول من ليس على صفتهم في حكم من لا فلاح لهم فيرد الاشكال على جعل الصفة مادحة ومخصصة كما ورد على جعلها كاشفة فح يجب في التفصي عن الاشكال الرجوع إلى ما أجاب به القاضي رحمه الله من حمل الحصر فيه على حصر الكمال.

٥٤٠ ـــــــ

رأساً ولو سلم لزومه فيندفع المحذور المذكور بما ذكرناه وما قيل من أن الأحسن في الجواب أن المراد بالمتقين المجتنبون عن الشرك ليدخل العاصي فيهم فقد أشير إلى جوابه على أن قوله الآتي لما ذكر خاصة عباده الخ يأبى عنه وأيضاً لا كلام في جواز حمل الاتقاء على المرتبة الوسطى فيلزم المحذور المذكور فيحتاج إلى دفعه.

تم الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني

وأوله قوله تعالى

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

فهرس المحتويات

مـقـدمـة ٣
حاشيتا القونوي وابن التمجيد على تفسير البيضاوي ٥
ترجمة البيضاوي ٥
ترجمة ابن التمجيد ٧
خطبة الشارح ٢١
شرح مقدمة البيضاوي ٢٦

سورة فاتحة الكتاب

الآيات: ١ ـ ٧ ..... ٦٧

سورة البقرة

الآية: ١ ..... ٣٠٢
الآية: ٢ ..... ٣٨٤
الآية: ٣ ..... ٤٣٠
الآية: ٤ ..... ٤٨٨
الآية: ٥ ..... ٥١٠

حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

ومعه

حاشية ابن التجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته

عبد الله محمود محمد عمر

الجزء العشرون

المحتوى:

من أول سورة النبأ - إلى آخر سورة الناس

تنبيه:

وضعنا في أعلى الصفحات نص حاشية القونوي وضمنه نص تفسير البيضاوي ضمن قوسين بالألوان الأسود، ووضعنا أسفل منه مباشرة نص حاشية ابن التجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة "قوله"، ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نص القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات وهو القسم المخصص لحاشية القونوي.

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

Copyright ©
All rights reserved
Tous droits réservés

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لـدار الكتب العلميـة بـيروت ـ لبـنان

ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Exclusive Rights by
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah *Beirut - Lebanon*

No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Droits Exclusifs à
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah *Beyrouth - Liban*

Il est interdit à toute personne individuelle ou morale d'éditer, de traduire, de photocopier, d'enregistrer sur cassette, disquette, C.D, ordinateur toute production écrite, entière ou partielle, sans l'autorisation signée de l'éditeur.

الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ١١ ـ ٩٤٢٤ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-2706-3
90000
9 782745 127068

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

سورة النبأ

﴿عما يتساءلون﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة النبأ وهي مكية وآيها أربعون) مكية الاتفاق واختلف في آياتها فقيل أربعون وقيل إحدى وأربعون.

قوله تعالى: عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ﴿١﴾

قوله: (أصله عن ما) دخلت الجارة عليها فأدغمت نونه بعد قلبه ميماً في الميم لأن أحد المتقاربين لا يدغم في الآخر إلا بعد قلبه بالآخر تحقيقاً للمماثلة الموجبة للإدغام وقد قرىء به على الأصل في الشواذ وهو مخالف للاستعمال ومنه يعلم أن حذف الألف ليس بواجب والعلة للحذف علة مصححة لا موجبة.

قوله: (فحذفت الألف لما مر) أي في سورة الصف حيث قال ولم مركبة من لام الجر وما الاستفهامية والأكثر حذف ألفها مع حرف الجر لكثرة استعمالها معاً واعتناقهما في الدلالة على المستفهم عنه وهذا يؤيد ما قلنا من أن الحذف ليس بواجب وإن العلة المسوقة لبيانه علة مصححة لا موجبة فلا وجه للإشكال بأنها جارية في الموصولة بل الموصوفة

سورة النبأ

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: أصله ﴿عما﴾ وفي الكشاف أصله عما على أنه حرف جر دخل على ما الاستفهامية وهو في قراءة عكرمة وعيسى بن عمرو وقال حسان:

على ما قام يشتمني لئيم ... كخنزير تمرغ في رماد

والاستعمال الكثير على الحذف والأصل قليل ومعنى هذا الاستفهام تفخيم الشأن كأنه قال عن أي شيء يتساءلون ونحوه ما في قولك زيد ما زيد جعلته لانقطاع قرينه وعدم نظيره كأنه شيء خفي عليك جنسه فأنت تسأل عن جنسه وتفحص عن جوهره كما تقول ما الغول وما العنقاء تريد أي شيء هو من الأشياء هذا أصله ثم جرد للعبارة عن التفخيم حتى وقع في كلام من لا يخفى عليه خافية.

وكذا لا إشكال في بيان الحذف بأنه للتفرقة بينها وبين كونها موصولة بأن التفرقة يحصل بالعكس أيضاً لما عرفت من أنه وجد في كلام العرب هكذا وسبق علة مصححة له وفي مثل هذا لا وجه للنقض ولم يكتف المص بكثرة الاستعمال بل ضم إليها قوله واعتناقهما في الدلالة الخ والقول بأن إثبات الكثرة فيه دون غيره دونه فرط القتاد ضعيف وبالجملة هذا من قبيل تعليل الشيء بعد الوقوع بالعلة المصححة فلا حسن للإشكال عليه وأكثر قواعد الصرف معلل باستعمال الكثرة وكثرة الدوران ولو منع كثرة الاستعمال لاختل كثير من القواعد لأن الاستقراء الناقص غير مفيد والاستقراء التام غير ثابت.

قوله: (ومعنى هذا الاستفهام تفخيم شأن ما يتساءلون عنه) أي أن الظاهر من الكلام تفخيم شأن ما يتساءلون عنه من بين المعاني المجازية إذ المعنى الحقيقي مستحيل إذ لا يخفى عليه تعالى خافية فيكون مجازاً عن التفخيم والتعظيم فإن الشيء إذا كان عظيماً يبعد عن العقول فلا يعلم فيكون مجهولاً فالاستفهام عن الشيء مسبب عن الجهل به والجهل مسبب عن فخامته فيكون مجازاً مرسلاً بذكر المسبب وإرادة السبب هذا هو الظاهر من كلام المولى خسرو في بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لكلمة الاستفهام في حاشية المطول وما فهم من كلام المص كونه استعارة.

قوله: (كأنه لفخامته خفي جنسه) أي كان ما يتساءلون خفي أي لم يعلم جنسه المراد بالجنس الجنس العربي الشامل للنوع دون الجنس المنطقي أشار به إلى أن السؤال بما عن الجنس غالباً كما صرح به في سورة البقرة في قصة البقرة وقد يسأل به عن الوصف ولو قليلاً بالنسبة إلى الجنس ولو قيل هنا كأنه لهوله خفي وصفه فسئل عنه لم يبعد وإن لم يلائمه قوله: ﴿عن النبأ العظيم﴾ [النبأ: ٢] قال قدس سره في هامش حاشية المطالع السؤال بما إما أن يكون عن شيء واحد كلي فالجواب بالحد وإما عن شيء واحد جزئي أو أشياء متفقة الحقيقة فالجواب بالنوع الحقيقي وإما عن أشياء مختلفة الحقائق سواء كانت جزئيات أو كليات فالجواب بالجنس انتهى فهنا السؤال عن شيء واحد جزئي كما هو الظاهر فيكون الجواب بالنوع فيكون المراد بالجنس هنا النوع كما هو مقتضى البيان وإن اعتبر البعث قبل الوقوع كلياً مثل زيد قبل الرؤية فيكون السؤال عن شيء واحد كلي فيكون الجواب بالحد فالمراد بالجنس حقيقته لما قال في المطول ويدخل في السؤال عن الجنس السؤال عن الحقيقة ولذا قال خفي جنسه ولم يقل خفي نوعه أو حقيقته ليكون عاماً والاعتراض عليه بأنه لا يليق بشأنه تعالى أن يكون شيء عظيم مشبهاً بما يخفى عليه وهو لا يخفى عليه خافية في غاية من السقوط إذ ليس في كلامه إشعار فضلاً عن التصريح أنه كان لفخامته خفي جنسه عليه تعالى كيف لا وهو كفر معاذ الله تعالى بل معناه خفي جنسه بالنسبة إلى من يخفى عليه خافية ولو كان الأمر كما زعمه يرد عليه أنه لا يصح لشأنه تعالى الخ لا أنه لا يليق بشأنه الخ فشبه الأمر المفخم شأنه بما يخفى جنسه على من يخفى عليه خافية فيسأل عنهم بما ويستعمل لفظ المشبه به في المشبه استعارة أصلية وقيل استعارة

تبعية ولا يعرف وجهه إذ ما الاستفهامية اسمية فيكون المراد مجرد التفخيم مع ادعاء أن الأمر المفخم من أفراد المجهول الغير المتعارفة كما هو شأن الاستعارة.

قوله: (فيسأل عنه) الأولى فسأل عنه بل الأحسن فتساءل عنه وحكاية الحال الماضية في مثله بعيدة.

قوله: (والضمير لأهل مكة) لسبق ذكرهم في أواخر السورة المتقدمة إذ السور كلها في حكم سورة واحدة وقيل وإن لم يسبق ذكرهم للاستغناء عنه بحضورهم حساً وهذا شائع في اسم الإشارة دون الضمير وعلى تقدير التسليم يكون ذكرهم مسبوقاً حكماً وترك ذكرهم صريحاً للتحقير كما أن تركه في قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [القدر: ١] للتعظيم والمقام قرينة على ذلك.

قوله: (كانوا يتساءلون عن البعث فيما بينهم) استئناف يتساءلون عن البعث فيما بينهم على سبيل الاستهزاء والسخرية حمل أولاً صيغة التفاعل على أصلها وهو كون أصل الفعل بين الاثنين فصاعداً بأن يكون كل بعض منهم فاعلاً له بالبعض الآخر إذ وضع تفاعل لنسبة الفعل إلى المشتركين فيه من غير قصد إلى تعلق له فإن كان تفاعل من فاعل المتعدي إلى مفعول واحد كضارب يكون التفاعل لازماً وإن كان متعدياً إلى مفعولين كجاذبته الثوب يكون متعدياً إلى مفعول واحد كما في الجاربردي والسؤال يكون متعدياً إلى مفعولين لكن يتعدى إلى الثاني بعن كما هو المشهور المتعارف وقد يتعدى بنفسه كقوله تعالى: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون﴾ [البقرة: ٢١٩] لكن الظاهر أنه من قبيل الحذف والإيصال وهنا تعدى إلى المفعول الثاني بعن ولا يقدر له المفعول الأول كما يقدر في كونه بمعنى يسألون فقول البعض لأن التفاعل في الأصل مطاوع فيكون لازماً وفاعله فاعل المفاعلة ومفعولها معاً بناء على التسامح فإنه إذا تعدى المفاعلة إلى مفعول واحد أو مراده باللازم المطاوع بكسر الواو وبهذا يتم قول من قال إن تفاعل لا يكون إلا لازماً ولا يقال إنه غلط كما نقل عن شارح أدب الكاتب فإن المتعدي إلى مفعول واحد مطاوع فاعل المتعدي إلى مفعولين ولازم بالنسبة إليه وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه أولى من حمله على الغلط لأن تعديته إلى المفعول أشهر وأوفر.

قوله: (أو يسألون الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين عنه استهزاء كقولهم يتداعونهم ويقراؤونهم أي يدعونهم ويرونهم) أو يسألون الرسول أي التفاعل بمعنى الثلاثي فإنه قد يجيء بمعنى فعل كما صرح به في الشافية نحو توانيت بمعنى ونيت من الونى بمعنى الضعف والظاهر أنه مجاز لأن وضعه كما عرفته وصرح به الجاربردي لنسبته إلى المشتركين فيه الخ ولذا أخره ويؤيده كونه مجازاً قول أبي السعود وقد يجرد عن المعنى الثاني فيراد به مجرد صدور الفعل عن المتعدد عارياً عن وقوعه عليه وهو المعنى الثاني

قوله: كقولهم يتداعونهم استشهاد على مجيء تساءل بمعنى سأل.

فيكون اللفظ مستعملاً في جزء معناه فالعلاقة الكلية والجزئية قوله الرسول عليه السلام إشارة إلى أنه حينئذٍ يتعدى إلى مفعول فيقدر له مفعول وسؤالهم وتساؤلهم ليس عن حقيقته ومسماه بل عن وقوعه في أي وقت كقوله تعالى: ﴿ويقولون متى هذا الوعد﴾ [يس: ٤٨] الآية وقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها﴾ [النازعات: ٤٢] الآية فثبت ما قلنا من أنه لو قيل كأنه لفخامته خفي وصفه لهوله لم يبعد لأن وقوعه في الوقت وصف من أوصافه ولم يذكرني ولم يذكر في القرآن تساؤلهم ولا سؤالهم عن حقيقة البعث ومسماه بل السؤال عن وقوعه إنكار أو استهزاء كما مر بيانه.

قوله: (أو للناس) أي عموماً أما الكافر فظاهر وأما سؤال المؤمن فلزيادة إيقانهم واستعداد لها مع الخشية أخره لأنه لم يسبق ذكره وإن فهم من المقام إذ السؤال من شأن الناس وأيضاً هذا لا يلائم قوله تعالى: ﴿كلا سيعلمون﴾ [النبأ: ٤] فإنه وعيد عليه وردع عن التساؤل كما صرح به المصنف فالأولى أن يقال إن مراده بالناس ما يعم الكفرة من كفار مكة وغيرهم.

قوله تعالى: عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢﴾

قوله: (بيان لشأن المفخم) أي المفخم شأنه أي قوله: ﴿عم يتساءلون﴾ [النبأ: ١] كلام تام وارد على نهج السؤال وإن كان المراد مجرد التفخيم ولذا قال بيان[1] لشأن المفخم وفيه إشارة إلى أنه من قبيل الإجمال أولاً والتفصيل ثانياً لكمال تقرره في الذهن ولذا قدمه.

قوله: (أو صلة ﴿يتساءلون﴾ [النبأ: ١]) فحينئذٍ لا يكون ﴿عم يتساءلون﴾

قوله: بيان لشأن المفخم يعني أن قوله: ﴿عن النبأ العظيم﴾ [النبأ: ٢] ليس صلة يتساءلون لأنه أخذ صلته وهي عم فهو صلة محذوف عى طريقة الاستئناف للبيان مثل لك في هيت لك فإنه لما قيل هيت قيل لمن الأمر بهيت فقيل لك وكذا ههنا لما قيل عن شيء عظيم يتساءلون قيل وما ذلك الشيء العظيم الذي يتساءلون عنه فقيل يتساءلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وهو النبأ عن وقوع البعث.

قوله: أو صلة ﴿يتساءلون﴾ [النبأ: ١] فعلى هذا يقدر لعم فعل مثله يتعلق به والفعل المذكور مفسر له أي يتساءلون عمه يتساءلون عن النبأ العظيم ويدل عليه قراءة يعقوب عمه بهاء الوقف فإن الوقف يدل على القطع وعدم تعلقه لما بعده قيل لا يجوز أن يكون عن النبأ بدلاً من عم لأنه لو كان بدلاً لوجب تكرار حرف الاستفهام لأن الجار المتصل بحرف الاستفهام أعيد ح مع الحرف المستفهم بها كقولك بكم ثوبك أبعشرين أم بثلاثين ولا يجوز بعشرين بغير همزة فحينئذٍ يكون متعلقاً بفعل آخر دون هذا الظاهر وقال أبو البقاء يجوز أن يكون بدلاً وألف الاستفهام التي

---

(١) كأنه قيل عن أي شيء يتساءلون هل أعلمكم به ثم قيل بطريق الجواب **﴿عن النبأ العظيم﴾** كقوله تعالى: **﴿وما أدراك ما يوم الدين﴾** [الانفطار: ١٧] إلى قوله: **﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً﴾** [الانفطار: ١٩].

[النبأ: ١] كلاماً تاماً ويتم الكلام بقوله عم لأنه متعلق بمضمر مفسر به ويكون مجموع يتساءلون عن النبأ بياناً للمفخم شأنه وعلى الأول يكون عم متعلقاً بيتساءلون المذكور وعن النبأ متعلق بما يدل عليه المذكور من مقدر حقه أن يضمر بعدها مراعاة لترتيب السؤال ولو قدم لصح أيضاً.

قوله: (وعم متعلق بمضمر مفسر به ويدل عليه قراءة يعقوب عمه) بالهاء السكت لأنه وقف على عمه كما هو الظاهر وهو يدل على أنه غير متعلق بالمذكور لأنه لا يحسن الوقف عليه بين الجار ومتعلقه وهذا يفيد الظن لأنه يحتمل أن يكون هاء السكت إجراء للوصل مجرى الوقف ولو قال ويؤيده قراءة يعقوب لكان أولى ولا يصح إبداله من الأول فإن معناه حينئذٍ أعن النبأ العظيم أم عن غيره وهذا لا يطابقه أعيد الاستفهام أم لا قيل وهذا ليس بشيء فإنه يجوز فيه البدلية كما ذكره المعرب ولا يلزم إعادة الاستفهام لأن الاستفهام غير حقيقي ولا أن يكون عينه كما ادعاه لجواز كونه بدل بعض انتهى وأنت خبير بأن بدل البعض لا بد فيه من الضمير ولا ضمير فيه وأيضاً يلزم إعادة الاستفهام على أنه غير حقيقي أيضاً فيكون الجواب عن الاستفهام مرموز إليه لا صريحاً فالبدلية لا يحسن وإن سلم صحته ولذا لم يلتفت إليه الشيخان ومنه يظهر ضعف ما قيل ويجوز أن يكون قوله: ﴿عن النبأ﴾ [النبأ: ٢] استفهاماً آخر متصلاً بما قبله بتقدير همزة الاستفهام الخ.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿٣﴾﴾

قوله: (بجزم النفي والشك فيه) جواب إشكال بأن المراد من الضمير أهل مكة فما معنى الاختلاف فيه فأجاب بأن المراد الاختلاف في الجزم بأن البعث مستحيل جزماً وبالشك في وقوعه وعدم وقوعه قوله تعالى: ﴿إن نظن إلا ظناً﴾ [الجاثية: ٣٢] قال المص ولعل ذلك قول بعضهم والشك كفر كالجزم لكن الاختلاف في الكيفية.

قوله: (أو بالإقرار والإنكار) هذا ناظر إلى كون الضمير للناس للعام للمؤمن والكافر لكنه احتمال مرجوح والراجح الاحتمال الأول ولذا قدمه والقول بأنه يجوز أن

ينبغي أن تعاد محذوفة قال صاحب الكشف وفيه أنه ليس بدلاً عن الأول إذ لا يصح فإن معنى الأول أعن النبأ العظيم أم غيره والبدل لا يطابقه أعيد الاستفهام أو لا أقول إذا كان التقدير في الثاني أعن النبأ العظيم بحرف الاستفهام يستفاد منه معنى أم غيره فعلى هذا يطابق البدل المبدل منه فما وجه عدم مطابقته له حينئذٍ.

قوله: بجزم النفي والشك فيه يعني اختلافهم في البعث من جهة أن بعضهم يجزمون بانتفائه وعدم وقوعه وبعضهم يشكون فيه ويترددون ولا يجزمون أو من جهة أن بعضهم يقرون به وبعضهم ينكرونه والضمير أعني لفظ هم في ﴿هم فيه مختلفون﴾ [النبأ: ٣] تأكيد فيه معنى التخصيص ولم يكن لقريش اختصاص بالاختلاف لكن لما كان خوضهم فيه أكثر وتعينهم به ظهر جعلوا كأنهم مخصوصون به.

يكون الإقرار والإنكار على كون الضمير لأهل مكة أيضاً وضميرهم للسائلين والمسؤولين ضعيف لأنه بناء على أن يتساءلون بمعنى يسألون الرسول عليه السلام الخ وهو احتمال ضعيف على أنه لا يلائم قوله تعالى: ﴿كلا سيعلمون﴾ [النبأ: ٤] الآية وأيضاً يلزم تفكيك الضمير.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٤﴾﴾

قوله: (ردع عن التساؤل ووعيد عليه) اكتفى به لأنه الراجح المتبادر ولذا قال ووعيد عليه وهذا عادة المص حيث ذكر وجوهاً أولاً ثم اكتفى بالوجه إلا وجه منها فالقول بأن التساؤل إما بمعناه الظاهري أو بمعنى السؤال كما مر قوله ووعيد عليه هو على الأول ظاهر وعلى الثاني بتغليب المنكرين تكلف بل تعسف على أن التغليب في مثله غير متعارف على أنه ليس بأولى من عكسه وقوله ردع عن التساؤل لا يلائمه فإن هذا الكلام صريح في أن المراد به المنكرين للبعث وذكر المص الاحتمال الثاني لكونه احتمالاً بعيداً وللتنبيه على ضعفه ذكره وقد عرفت أن كون المراد بالناس ما يعم كفار مكة وغيرهم من سائر الكفرة أولى من كونه عاماً للمؤمنين والتعرض له ليس إلا على التنبيه على ضعفه ثم كونه ردعاً عن التساؤل معنى كلا وكونه وعيداً مستفاد من سيعلمون أي سيعلمون بذوق العذاب وخاصة التساؤل وما يترتب عليه حذف المفعول لظهوره ولرعاية الفاصلة ومثل هذا الكلام شائع في الوعيد ولو قيل إنه منزل منزلة اللازم لم يبعد فإن هذا التعبير ينبىء عن الوعيد الشديد ولا يحتاج إلى تقدير المفعول قوله: ﴿ثم كلا سيعلمون﴾ [النبأ: ٥] يدل على ما ذكرناه فإنه مشعر بالتهديد الأكيد.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾

قوله: (تكرير للمبالغة) أي تكرير بحسب الظاهر وعند التحقيق لا تكرير كما ستعرفه.

قوله: (وثم للإشعار بأن الوعيد الثاني أشد) أي اختير ثم دون الواو أو الفاء للإشعار وجه الإشعار الخ هو أن الثاني مؤكد للأول فيكون أشد منه لكونه مقرراً له نحو جاءني زيد زيد فزيد الثاني أبلغ وأشد في إخبار مجيئه زيد فثم للتراخي الرتبي استعارة تبعية تشبيهاً للتراخي الرتبي بالتراخي الزماني في مطلق التباعد بين الأمرين فاستعير التراخي الزماني للتراخي الرتبي وبواسطته استعير ثم الموضوع للتراخي الزماني للتراخي الرتبي نقل عن السند أنه قال التكرير للتوكيد وزعم ابن مالك أنه من التوكيد اللفظي ولا يضره توسط حرف العطف انتهى قوله من التوكيد اللفظي مراده أي في وزان التوكيد اللفظي إذ التأكيد

قوله: تكرير للمبالغة فإن في تكرير الوعيد سيما مع الردع تشديداً في ذلك وكلمة ثم في الثاني مشعراً بأن الثاني أشد لدلالتها على التراخي في الرتبة والترقي في معنى الشدة ليستدلوا بذلك على صحة البعث تعليل لقوله تذكير والمقصود منه بيان اتصال ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً﴾ [النبأ: ٦] الآيات بما قبله اتصال الشهادة بالدعوى.

وسائر التوابع من خواص المفرد أشار إليه أرباب المعاني بقولهم فوزانها وزان كذا فلا إشكال بأن التأكيد من التوابع فلا بد له من الإعراب ولا إعراب هنا قوله ولا يضره توسط حرف العطف هذا مسلك النحاة وأهل المعاني يمنعون ذلك لكمال الاتصال ومثل هذا شاهد عليهم إلا أن يقال إن ثم في مثل هذا مجرد عن العطف والمراد التراخي الرتبي فقط كما مر في الاستفهام فكما أن الاستفهام جرد لمجرد التفخيم فلذا ثم جرد لمجرد التراخي الرتبي والنحاة قائلون بعطف التأكيد فلا يحتاجون إلى هذا التمحل ولم يقل بأن الردع الثاني أشد لأن الغرض الوعيد والردع تمهيد له وهذا أولى من القول بأن الوعيد يتضمن الردع لأن عكسه كذلك.

قوله: (وقيل الأول عند النزع والثاني في القيامة أو الأول للبعث والثاني جزاء) وقيل الأول عند النزع أي عند خروج الروح وعنف الملائكة لهم بقولهم اخرجوا أرواحكم عن أبدانكم أو خلصوا أنفسكم من العذاب ﴿اليوم تجزون عذاب الهون﴾ [الأنعام: ٩٣] الخ فحينئذٍ يعلم وخامة عاقبتهم والثاني في القيامة بمشاهدة العذاب ومسهم العقاب فحينئذٍ لا تكرار إلا في اللفظ ومتعلقهما مختلف وثم حقيقة لما بينهما من البعد الزماني والتأخر زماناً وكذا الكلام فيما بعده أيضاً إذ البعث مقدم والجزاء متأخر عنه زماناً طويلاً فالمعنى حينئذٍ كما سيعلمون حقية البعث وحلول العذاب لهم وبهذا الاعتبار يكون وعيداً وكون الثاني وعيداً ظاهر وينكشف منه احتمال كون الأول عند النزع والثاني للجزاء مرضيه مع أنه لا تكرار وثم حقيقة إذ التخصيص خلاف الظاهر والمتبادر كونه عاماً لكل ما ذكر والتكرار للتأكيد حسن كما مر في المرسلات وكون ﴿سيعلمون﴾ [النبأ: ٥] للمؤمنين والثاني للكافرين أو بالعكس على تقدير كون الضمير للناس يأباه قوله: ﴿كلا﴾ [النبأ: ٥] لأنه للردع والزجر إذ المعنى سيعلم المؤمنون عاقبة تصديقهم وهو وعد ولا معنى للردع عنه.

قوله: (وعن ابن عامر ستعلمون بالتاء على تقدير قل لهم ستعلمون) وإنما قدر هكذا لأن غرضه بيان المقدر وكون التقدير بعد كلا أمر بديهي فلذا لم يتعرض له وجعله الإمام من قبيل الالتفات فلا تقدير حينئذٍ ولم يلتفت إليه المص لأن نكتة الالتفات غير ظاهرة فيه فلا بد من تقدير القول إذ لا ينتظم الكلام بدونه.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾

قوله: (تذكير ببعض ما عاينوا من عجائب صنعه الدالة على كمال قدرته) نبه به على أنهم غافلون عن الأمر المعاين المحسوس فضلاً عن الأمر الغيب فذكر ذلك وفيه بيان شدة شكيمتهم وعدم التفاتهم لفت الحق رأساً وعن هذا أصروا على إنكار البعث.

قوله: (ليستدلوا بذلك على صحة البعث) أشار به إلى اتصاله بما قبله وأنه كلام مسوق لإثبات النبأ العظيم المتساءل عنه استهزاء بما ذكر من الشواهد الناطقة بكمال قدرته الدالة على إمكان البعث وقد أشار إلى ثبوته بالردع والوعيد وعن هذا ترك العطف وبهذا

علم أن المراد بالنبأ العظيم البعث لا القرآن أو نبوة النبي عليه السلام كما ذهب إليه البعض حيث قال النبأ اسم للخبر لا المخبر عنه والبعث والنبوة مخبر عنهما والجواب أن النبأ كالخبر شائعان في المخبر عنه وإن قوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض﴾ [النبأ: ٦] ارتباطه بكون المراد بالنبأ القرآن غير ظاهر والقول بأنه انتقال منه إلى إثبات إمكان البعث بالاستدلال عليه ضعيف وإن كان صحيحاً في نفسه إذ له نظائر كثيرة غاية الأمر أنه يلزم حينئذٍ عدم الاستدلال على حقية القرآن أو نبوة النبي عليه السلام ولا ضير فيه لما مر الاستدلال عليه مرة قوله ليستدلوا أي ليستدل منكر البعث بذلك ويعترفون بأنه حق إذ استدلاله تعالى على ذلك لا ينفعهم ولذلك قال ليستدلوا الخ وعدم ترتب هذا الغرض لا يضر إذ الغرض غير الإرادة إذ عدم المراد غير متصور.

قوله: (كما مر تقريره مراراً) من أنه تعالى لما كان قادراً بالقدرة التامة يكون قادراً على البعث فإن الإعادة أهون من البدء ومواد الأبدان قابلة للاجتماع والافتراق بالذات وما بالذات لا يزول وأنه تعالى عالم بالأجزاء المتفرقة ومواقعها وأنه تعالى قادر على جمعها فعلم مما ذكرنا أنه لو قال الدالة على كمال قدرته وتمام علمه لكان أولى إذ الاستدلال على صحة البعث بدون ملاحظة علمه المحيط لا يتم وإن عجائب صنعه المذكورة كما دلت على قدرته الكاملة يدل أيضاً على علمه التام.

قوله: (وقرىء مهداً أي أنها لهم كالمهد للصبي مصدر سمي به ما يمهد للنوم عليه) فالكلام من قبيل التشبيه البليغ ولم يجعل استعارة لكون الطرفين مذكورين وإنما جعل قول الشاعر:

قد زر ازراره على القمر

استعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين لأن ذكر المستعار له أي المشبه لا ينبىء عن التشبيه وهو المانع من الاستعارة وهنا ذكر المشبه ينبىء عن التشبيه لكون الحمل بين طرفيه والحاصل أن ذكر المستعار له إذا لم يكن بين طرفيه حمل أو ما في معناه لا ينافي الاستعارة وإلا ينافي الاستعارة قوله مصدر سمي به أي في أصله مصدر ثم سمي به ما يمهد مجازاً تسمية للمفعول بالمصدر مبالغة وهذه القراءة شاذة هنا كما صرحوا به قال الجوهري المهد مهد الصبي والمهاد الفراش وقد مهدت الفراش مهداً بسطته ووطأته وتمهيد الأمور تسويتها وإصلاحها انتهى وما يستفاد منه أن بينهما فرقاً وقيل إنهما بمعنى واحد كما في القاموس ولهذا قيل قوله مصدر الخ راجع لهما أي للمهد والمهاد لكن الظاهر أنه بيان للمهد لأنه قال في طه والمهاد اسم ما يمهد كالفراش أو جمع مهد فالمهاد بمعنى الفراش والبساط كقوله: ﴿والله جعل لكم الأرض بساطاً﴾ [نوح: ١٩] الآية وقوله تعالى: ﴿الذي جعل الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية ففسر الفراش بأن جعل بعض جوانبها بارزاً عن الماء وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لا يقعدوا ويناموا عليها كالفراش المبسوط وهذا المعنى لا ينتظم في مهد الصبي والقول بأنه راجع

لهما تفسير بما لا يرضى قائله قيل فلا ينافي هذا القول المص في طه أنه قرىء هنا وفي الزخرف مهداً ولم يختلفوا في الذي في النبأ أي اتفقوا على قراءة مهاداً كما يتوهمه بعض القاصرين قوله: ﴿والجبال أوتاداً﴾ [النبأ: ٧] أي كالأوتاد لتسكن ولا تميل بأهلها قال والجبال أرساها أثبتها فهو أيضاً من التشبيه البليغ.

قوله تعالى: وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾

قوله: (ذكراً وأنثى) والمراد الجنس فيتناول الكثير أيضاً وقيل الظاهر ذكوراً وإناثاً لأنه أنسب بقوله: ﴿خلقناكم أزواجاً﴾ [النبأ: ٨] لكن ما اختاره المص فيه تنبيه على أن كل زوج ذكر وأنثى وقد يطلق الزوج على واحد منهما فلو قال ذكوراً وإناثاً لم يظهر التنبيه المذكور قوله: ﴿وخلقناكم﴾ [النبأ: ٨] عطف على قوله ﴿ألم نجعل الأرض﴾ [النبأ: ٦] لأن الاستفهام لإنكار النفي وتقرير المنفي والمعنى قد جعلنا الأرض مهاداً واختير الجعل هناك لأن فيه معنى التضمين وهو هناك تصيير شيء لشيء وأما الخلق فبمعنى الإيجاد ولذا اختير خلق هنا وكذا الكلام في قوله: ﴿وجعلنا نومكم﴾ [النبأ: ٩] الآية.

قوله تعالى: وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾

قوله: (قطعاً عن الإحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية وإزاحة لكلالها) اختار كون سباتاً بمعنى القطع يقال سبت الشعر إذا حلقه وهو يرجع إلى معنى القطع فيكون قوله وأصله القطع بناء على التسامح فلا إشكال بأن السبات النوم كما في القاموس وهو مسلك أكثر أهل اللغة فيصير المعنى حينئذٍ وجعلنا نومكم نوماً ولا فائدة فيه لما عرفت أنه يجيء في اللغة بمعنى القطع إما مطلقاً أو القطع الحسي فيكون استعارة هنا ولو سلم ذلك لكن لا تم أنه لا فائدة فيه لم لا يجوز أن يكون من قبيل شعري شعري أي جعلنا نومكم نوماً عجيباً إذ النوم حال يعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث يقف الحواس الظاهرة رأساً وهذا حالة عجيبة ونعمة جسيمة والمص جعل السبات نفس القطع والاستراحة علة له فلا يرد إشكال على ابن الأنباري بأنه لم يسمع سبت بمعنى استراح القوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والباطنة وأما القوة الإنسانية فهي العقل فلا كلال لها ولذا قيدها بالحيوانية وكذا الكلام في القوى النباتية إذ لا كلال لها أيضاً فلا استراحة وإزاحة بالزاي المعجمة بمعنى الإزالة على أن الإسناد مجازي إذ إسناد القطع والإزاحة إلى النوم كما هو الظاهر لكونه سبباً له والظاهر أن يقال إراحة للقوى الحيوانية ليوافق إزاحة ولأن الاستراحة صفة القوى دون النوم إلا أن يقال إنها بمعنى الإراحة إذ الاستفعال قد يجيء بمعنى الافعال.

قوله: قطعاً عن الإحساس وقيل المعنى خلقنا نومكم منقطعاً لا دائماً فإن النوم بمقدار الحاجة من أنفع الأشياء.

قوله: وإزاحة لكلالها فإن الإنسان إذا تعب ثم نام يزيل النوم ذلك التعب فلا جرم ذكر الله تعالى في معرض الانعام.

قوله: (أو موتاً لأنه أحد التوفيين ومنه المسبوت للميت وأصله القطع أيضاً) أو موتاً توجيه آخر دفعاً للإشكال المذكور قوله لأنه أحد التوفيين قال تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ [الزمر: ٤٢] فالمعنى حينئذٍ ﴿وجعلنا نومكم﴾ [النبأ: ٩] موتاً ينقطع به إثر الحواس الظاهرة عن البدن لا موتاً ينقطع به الروح عن البدن[1] لأن قوله أحد التوفيين يأباه فيكون مآله وجعلنا نومكم نوماً فالتوجيه الأول هو المعول ولو قيل إن عنوان الموت مغاير لعنوان النوم وهذا القدر يكفي في الحمل لم يبعد.

قوله تعالى: وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾

قوله: (غطاء) أشار به إلى أن الكلام من التشبيه البليغ وجه كونه كاللباس كونه غطاء سبباً لاستتار ما يريد الإنسان إخفاءه ولا يجب ظهوره والاطلاع عليه ومن هذا يظهر حسن تشبيهه باللباس دون سائر الأغطية.

قوله: (يستتر بظلمته من أراد الاختفاء) الإضافة بيانية إن كان الليل عبارة عن الظلمة أو لامية إن كان عبارة عن معروضها قوله يستتر بظلمته أبلغ لأنه عام الاختفاء نفسه أو غيره من الأموال وغيرها خص مريد الاختفاء لأنه في مقام تعداد النعم فهو نعمة أقوى في حقه وإن كان كاللباس لكل أحد وذكر بعد ذكر النوم سباتاً للإشارة إلى أن النوم يقع في الليل غالباً لأن النائم كما عرفته يتعطل حواسه فهو محتاج لساتر عما يضره ويضر أمواله وغيرها وقدم أحوال النوم على ذلك لأنه مقصود بالذات لكون الاستراحة به كما عرفته وأيضاً الجمع بين الضدين مستحسن فلو قدم الليل وذكر النوم عقيبه لزم الفصل بين المتضادين ولو أخر عن ذكر النهار لزم الفصل بين النوم وما يقع فيه غالباً فانظر حسن هذا الانتظام فإنه يتحير منه أولو الأحلام.

قوله تعالى: وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾

قوله: (وقت معاش) حمل المعاش على أنه مصدر ميمي بمعنى العيشة وهي الحياة فلا جرم أن الوقت مقدر إذ لم يجعل النهار نفس معاش ولو أريد بالمعاش اسم مكان لاستغنى عن تقدير المضاف لكن قيل إن معاشاً لم يجيء في اللغة اسم زمان وهو ضعيف لأن هذا الوزن مشترك بين كونه مصدراً واسم زمان ومكان والإنكار مكابرة فهو في النظم الكريم محتمل للمصدرية وكون اسم زمان بلا تقدير المضاف وأما في كلام المص فمتعين للمصدرية حيث قال وقت معاش فلو أريد به اسم زمان لزم أن يكون للوقت وقت.

قوله: لأنه أحد التوفيين هذا مقتبس من قوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ [الزمر: ٤٢].

---

(١) فالقول بأن المعنى وجعلنا نومكم موتاً أي كالموت على التشبيه البليغ ضعيف.

قوله: (تتقلبون فيه لتحصيل ما تعيشون به) هذا لازم لكونه وقت معاش وإشارة إلى أن المعاش بمعنى التعيش وهو ما يكون به قوام البدن وبقاء حياته من المآكل وغيره من الحوائج وقيل التعيش وهو التقلب في تحصيل أسباب المعيشة والدنيا معاش لأنها مكان العيش والنهار معاش لأنه زمان العيش انتهى ولا يخفى أنه مخالف لما ثبت في اللغة ولا يلائم قول المص لتحصيل ما تعيشون به.

قوله: (أو حياة) بالجر معطوف على قوله معاش فإن معاشاً كما يجيء بمعنى التعيش يجيء أيضاً بمعنى الحياة نقل عن الجوهري أنه قال العيش الحياة يقال عاش فلان مدة كذا انتهى فهو إما حقيقة فيكون المعاش بمعنى التعيش مشتركاً بين المعنيين اشتراكاً لفظياً أو مجازاً بإطلاق اسم السبب على المسبب فإن كتب اللغة مشحونة بالمجاز وهذا التفسير ناظر إلى تفسير السبات بالموت وإن كان الموت هناك مجازاً والحياة حقيقة هنا كما أن التفسير بالحركة لتحصيل الخ ناظر إلى تفسير السبات بالقطع عن الإحساس والحركة فيكون إشارة إلى أن بين قوله تعالى: ﴿وجعلنا نومكم سباتاً﴾ [النبأ: ٩] وبين قوله تعالى: ﴿وجعلنا النهار معاشاً﴾ [النبأ: ١١] صنعة المطابقة كما بين قوله: ﴿وجعلنا الليل لباساً﴾ [النبأ: ١٠] وبين قوله: ﴿وجعلنا النهار﴾ [النبأ: ١١] أيضاً كذلك وإنما قدم الليل لأنه مقدم على النهار وجوداً وأعيد الفعل لأن الجعل في كل موضع مغاير للآخر باعتبار متعلقه.

قوله: (تنبعثون فيه عن نومكم) ولما فسر المعاش بالحياة مقابلة للسبات بمعنى الموت عبر عن اليقظة بالانبعاث قوله فيه أي في النهار وفيه تنبيه على تقدم وجود الليل.

قوله: أو حياة تبعثون فيها عن نومكم وفي الكشاف لما جعل النوم موتاً جعل اليقظة معاشاً أي حياة راعى المطابقة والتقابل بين قوله: ﴿وجعلنا نومكم سباتاً﴾ [النبأ: ٩] وبين قوله: ﴿وجعلنا النهار معاشاً﴾ [النبأ: ١٠] والمطابقة الحقيقية في وجعلنا يقظتكم حياة فوضع موضع اليقظة النهار لأنها تقع فيه غالباً ووضع موضع حياة معاشاً لأن المعاش إنما يكون بالحياة فبقي قوله: ﴿وجعلنا الليل لباساً﴾ [النبأ: ١٠] جملة مستطردة بين القرينتين لذكر النوم في القرينة الأولى هذا إذا جعل السبات بموت الموت وأما إذا جعل بمعنى الراحة على ما قال الزجاج السبات أن ينقطع الحركة من بدنه في النوم أي جعلنا نومكم راحة يكون قوله: ﴿وخلقناكم أزواجاً﴾ [النبأ: ٨] قرينة لقوله: ﴿وجعلنا نومكم سباتاً﴾ [النبأ: ٩] لا قوله: ﴿وجعلنا النهار معاشاً﴾ [النبأ: ١١] فحينئذٍ يكون التطابق والموافقة بين القرينتين الأوليين لأن القرينة الثانية مع القرينة الأولى متناسبتان فإن أكثر استمتاع الزوجين في حال النوم والراحة وكذا يكون بين القرينتين التاليتين للقرينتين الأوليين أعني بين قوله: ﴿وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً﴾ [النبأ: ١٠، ١١] تناسب وتوافق أيضاً لأنهما تكونان مثل قوله سبحانه: ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله﴾ [القصص: ٧٣] يؤيده قول الزجاج ﴿وجعلنا الليل لباساً﴾ [النبأ: ١٠] أي لتسكنوا فيه وجه التأييد هو تناسبهما تناسب المقابلة من حيث السكون والحركة أو من حيث الاستراحة التعب.

قوله تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾﴾

قوله: (**﴿وبنينا فوقكم﴾ [النبأ: ١٢]**) عبر عن الخلق بالبناء لأنه أريد تشبيهها بالقباب المضروبة على الخلق قال المص في قوله تعالى: ﴿والسماء﴾ [البقرة: ٢٢] بناء قبة مضروبة عليكم البناء الذي بمعنى المبني كل ما يرفع ليستر به بيتاً كان أو خيمة لكن بالغلبة التحقيقية في الأول صار حقيقة عرفية ولما كان الرفع معتبراً في البناء عبر عن خلق السماء بالبناء كما عبر بالسقف في قوله تعالى: ﴿وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً﴾ [الأنبياء: ٣٢] فالقول بأن البناء يختص بأسفل البيت ضعيف جداً.

قوله: (**سبع سموات أقوياء محكمات لا يؤثر فيها مرور الدهور**) إشارة إلى أن مميز سبع سموات وشداداً صفتها في الحقيقة أقوياء معنى شداد حذف المميز لظهوره ولذكره في مواضع شتى وذكره بعد جعل الأرض مهاداً للإشارة إلى أن خلق السماء بعد خلق الأرض ومختار المصنف عكسه وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى في سورة والنازعات.

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾﴾

قوله: (**متلألئاً وقاداً من وهجت النار إذا أضاءت أو بالغاً في الحرارة من الوهج وهو الحر**) أي وهاجاً مأخوذ من هذا المعنى ولا يلاحظه فيه كونها حارة قوله من الوهج والأمر فيه بالعكس أي يلاحظ فيه الحر دون الإضاءة ويجوز أن يراد المعنيان معاً أما عند المصنف فظاهر حيث جوز إرادة المعنيين المشتركين معاً إذا لم يتخالفان وأما عندنا فبأن يراد ما يطلق عليه وهاجاً.

قوله: (**والمراد الشمس**) لأن ما ذكر وصف منحصر فيها فاستغنى بذكر الصفة عن ذكر الموصوف والظاهر أن جعل متعد هنا إلى واحد فيكون بمعنى خلق لأن وهاجاً صفة سراجاً واحتمال كون وهاجاً مفعولاً ثانياً ضعيف لأنهما نكرتان وإن قيل إن الشمس لانحصارها في فرد كالمعرفة فإنه بعيد وهذا أيضاً من التشبيه البليغ أي كالسراج.

قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾

قوله: (**أي السحائب إذا أعصرت أي شارفت أن تعصرها الرياح فتمطر كقولك احصد الزرع إذا حان له أن يحصد**) لما كان المراد بها السحائب وهي معصورة لا عاصرة ومعصرة حاول بيان وجه كونها من المعصرات باسم الفاعل فحمل همزة الأفعال على الحينونة فقال أي شارفت أن تعصرها الرياح فتمطر ثم أوضحه بقوله كقولك احصد الزرع الخ فإن الزرع فاعل احصد مع أنه محصود لا حاصد ولا محصد وكذا ما نحن فيه إذ السحاب فاعل المعصرات مع أنها معصورة كما عرفته ووجه ذلك أن همزة الأفعال للصيرورة أي لصيرورة الشيء منسوباً إلى ما اشتق منه الفعل كاغد البعير أي صار ذا غدة لكن في احصد الزرع ليس حصول المعنى وتحققه بل مشارفة

وقت حصوله ولذا جعل بعضهم الهمزة للحينونة وأنت خبير بأن النسبة أي نسبة الشيء إلى ما اشتق منه الفعل منتظمة سواء كان ذلك الشيء فاعلاً أو مفعولاً فالمعنى وأنزلنا من المعصرات من السحائب ذات إعصار بمعنى قرب إعصار كقوله تعالى: ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] أي ذات رضاء أن المعيشة مرضية.

قوله: (ومنه أعصرت الجارية إذا دنت أن تحيض) أي دنت أن تعصر طبيعتها رحمها فتحيض فالجارية وإن كانت فاعلة لأعصرت لكنها ليست عاصرة ولا معصرة بل معصور رحمها وإنما تصله عما قبله لأن ما جعل فاعلاً هنا ليس بفاعل حقيقة كما عرفته من أن الفاعل هو طبيعة الجارية فيكون مغايراً لما قبله وأيضاً الفاعل أي الطبيعة عاصرة لا معصورة بخلاف ما نحن فيه.

قوله: (أو من الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب) عطف على السحائب فتكون همزة الأفعال للصيرورة كما اختاره ابن الحاجب أو للحينونة عند بعضهم والفرق أن المعنى هنا وأنزلنا من الرياح ذوات الإعصار على أنها عاصرة ومعصرة لا معصورة بخلاف السحائب فإنها معصورة كما مر وقد ثبت ما ذكرناه من أن صيغة النسبة منتظمة سواء كان ذلك الشيء فاعلاً أو مفعولاً.

قوله: (أو الرياح ذوات الأعاصير) قيل فبناء افعل للنسبة يتبادر منه أن افعل في الاحتمالين الأولين ليس للنسبة وقد عرفت ما نقلناه من المحقق الجاربردي من أن الصيرورة كون الشيء منسوباً إلى ما اشتق منه الفعل والفرق أن في هذا الاحتمال المعصرات كلابن وتامر وما سبق كون الشيء منسوب إلى ما اشتق منه الفعل كما مر مراراً والأعاصير جمع الإعصار وهي الريح التي تستدير في الأرض مع الشدة وترفع الغبار كالأعمدة ونسبة الإنزال إلى المعصرات حينئذٍ من قبيل قتل بنو فلان إذا كان القاتل واحداً منهم ولا بد من التجريد لما عرفت من أن الإعصار نفس الريح الشديدة وفي التفسير الكبير نقلاً عن المازني أنه يجوز أن يكون المعصرات هي السحائب ذوات الأعاصير فإن السحاب إذا عصرتها الأعاصير لا بد وأن ينزل المطر فيها والمراد فيها والمراد بكونه من هذا الباب نسبة ما للبعض للكل لتعدده وكثرته هنا ومن هذا علم ترجيح قول المازني كذا قيل والمص لم يتعرض لكون المراد من المعصرات السموات كما روي عن قتادة بناء على أن المطر ينزل من السماء للسحاب لأن كون السموات معصرات يحتاج إلى التأويل وفي الكشاف فكأن السموات يعصرن أي يحملن على العصر ويمكن منه ولا كلام في أن الماء ينزل من السموات إلى السحاب عند أهل الشرع قال تعالى: ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ [البقرة: ٢٢] الآية قال المص أو الفلك فإن المطر يبتدىء من السماء إلى السحاب ومنه إلى الأرض على ما دل عليه الظواهر.

قوله: أو الرياح ذوات الأعاصير قال الجوهري الإعصار ريح تثير الغبار ويرتفع في السماء كأنه عمود ويقال هي ريح تثير سحاباً ذات رعد وبرق ويعصر.

قوله: (وإنما جعلت الرياح مبدأ للإنزال لأنها تنشىء السحاب وتدر أخلافه) جواب سؤال مقدر بأن المطر لا ينزل من الرياح سواء كان المراد من الرياح الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح ذوات الأعاصير وإن كان الظاهر هو الأول إذ إنشاء الثاني السحاب غير ظاهر قوله مبدأ إشارة إلى أن من ابتدائية ولم يلتفت إلى كونها للسببية لأنه خلاف الظاهر وإن أيده قراءة بالمعصرات على أن من التعليلية من فروع معنى الابتداء وتدر بالدال المهملة من الأفعال من الدر وهو اللبن والأخلاف جمع خلف بكسر الخاء المعجمة وسكون اللام هو ضرع الناقة وإسناداً لإنشاء إلى السحاب مجاز وكذا إسناد الدر والإدرار أي إسالة الدر بمعنى اللبن استعارة وكذا الخلف بمعنى ضرع الناقة مستعار لما يشبهه في السحاب.

قوله: (ويؤيده أنه قرىء بالمعصرات) أي يؤيد كون المراد من المعصرات الرياح أنه قرىء بالمعصرات لأن الباء السببية ظاهرة في المبدأ وهو الرياح لأن المطر ينزل بالرياح كما أنه ينزل من السحاب لا من الرياح إلا بتكلف وإذا أريد السحاب يكون تأويله أنه إذا كان الإنزال من السحاب فهو بها كما تقول أعطى من يده درهماً وأعطى بيده كذا في الكشاف والباء يفيد السببية دون من الابتدائية ويعل من تعليلية وجه آخر كما مر.

قوله: (منصباً بكثرة يقال ثجه وثج بنفسه) منصباً بكثرة إشارة إلى أن ثجاجاً من ثج اللازم قوله بكثرة من صيغة المبالغة والمبالغة في الكم لا في الكيف قوله يقال الخ إشارة إلى أنه قد يجيء متعدياً كما يجيء لازماً.

قوله: (وفي الحديث أفضل الحج العج والثج أي رفع الصوت بالتلبية وصب دماء الهدي) هو حديث صحيح كما قيل معناه أفضل أعمال الحج بتقدير المضاف قوله رفع الصوت الخ معنى العج وصب دماء الهدي معنى السبح لف ونشر مرتب وهذا على أنه قد يجيء متعدياً أي أنه مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً.

قوله: (وقرىء ثجاجاً ومثاجح الماء مصابه) ثجاجاً أي بجيم ثم حاء مهملة لقوله ومثاجح الماء مصابة إشارة إلى أنه متعد أي ثجاجاً صاباً نفسه لتتابع القطر وكثرة الماء كأنه صب نفسه

قوله: وإنما جعلت مبدأ للإنزال الخ وإنما حقق معنى من في هذا الوجه دون الوجه الأول لأن مبدأية السحاب للماء ظاهرة لا يحتاج إلى البيان بخلاف الريح إذ يمكن أن يقع شك في أن مجرد الريح كيف يكون مبدأ للماء فبينه بأن الريح تنشىء السحاب وتدر أخلافه جمع خلف أي تدر نتائجه وفوائده قال محيي السنة وعلى تأويل المعصرات بالرياح ذوات الأعاصير يكون من بمعنى الباء وفي الكشاف أعطى من يده درهماً واعطى بيده بمعنى فهمزة أعصر في الوجه الأول وفي أحد شقي الثاني للحينونة وفي الشق الثاني منه للصيرورة.

قوله: ويؤيده أنه قرىء بالمعصرات أي قرىء بالباء مكان من أي يؤيد كون المعصرات بمعنى ذوات الأعاصير قراءة وأنزلنا بالمعصرات ماء وجه التأييد أن التسبيب المستفاد من الباء انسب لمعنى الاعصار ح من الابتدائية التي افادها كلمة من.

فالفاعل والمفعول متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً فيكون مراد فاللثجاج المأخوذ من المتعدي كما ذهب إليه الزجاج وما اختاره المصنف في ﴿ثجاجاً﴾ [النبأ: ١٤] فلازم مغاير له.

قوله تعالى: لِنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾

قوله: (ما يقتات به وما يعتلف من التبن والحشيش) ما يقتات به افتعال من القوت والقوت ما يقوم به بدن الحيوان إنساناً أو غيره غير خاص بالإنسان وإن كان شائعاً فيه وعطفه قوله وما يعتلف عليه بناء على ذلك إذ العلف مما يقوم به الحيوان وحباً شامل لجميع الحيوانات كالحنطة والشعير والإفراد لكون المراد به الجنس وكذا الكلام في ﴿نباتاً﴾ [النبأ: ١٥] والتنكير في الإثبات قد يعم عند قيام القرينة كما صرح به في التلويح وقدم الحب لأنه أصل في الغذاء ثم النبات لأنه غذاء سائر الحيوانات غير الإنسان بل للإنسان أيضاً إما بذاته أو بواسطة انقلابه إلى اللبن واللحم وغيرهما وجنات أكثرها ليس من الغذاء بل للتفكه والتلذذ قيل والقوت خاص بالإنسان والعلف للحيوان وليس فيه لف ونشر لأن الإنسان يأكل النبات أيضاً ويجوز أن يكون لفاً ونشراً على الأغلب في كل منهما انتهى والظاهر من كلام المصنف أن قوله ما يقتات به ناظر إلى حباً وهو عام للحنطة والشعير وغيرهما وبعضه قوت الإنسان في الأغلب كالحنطة وبعضه قوت سائر الحيوان في الأغلب كالشعير فقوله ما يقتات به عام لقوت الإنسان وقوت سائر الحيوان فتخصيص القوت بالإنسان مطلوب البيان.

قوله تعالى: وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾

قوله: (ملتفة[1] بعضها ببعض) أشار به إلى أن المراد بالجنات الأشجار إذ المخرج من الأرض بالماء هو الأشجار وأصل الجنة مصدر جنة إذا ستره وسمي الأشجار به لكون أغصانها ملتفة بعضها ببعض للمبالغة قوله بعضها مبتدأ خبره ببعض والجملة مفسرة لقوله ملتفة ولذا لم يعطف وكون بعضها بدلاً من ضمير ملتفة بدل البعض وكون ببعض متعلقاً بقوله ملتفة ضعيف وكذا يكون بعضها فاعل ملتفة على سياق صفة جرت على غير ما هي له بعيد لأن حق العبارة ملتف بعضها الخ.

قوله: (جمع لف كجذع وأجذاع قال جنة لف وعيش مغدق) أشار به إلى رد

قوله: ما يقتات به وما يعتلف أي لنخرج به حباً يكون للإنسان قوياً ونباتاً هو للحيوان علف.

قوله: جمع لف بكسر اللام وفي الكشاف ألفافاً ملتفة لا واحد له كالأوزاع والأخياف قال الجوهري الأوزاع من الناس الجماعات والأخياف المختلف من الناس وإخوة أخياف وإذا كانت الأم واحدة والآباء شتى وقيل الواحد لف وقال صاحب الأقليد أنشدني الحسن بن علي الطوسي:

جنة لف وعيش مغدق ... وندامى كلهم بيض وزهر

---

(١) هذا حاصل المعنى إذ الظاهر ملفوف بعضها الخ.

الزمخشري حيث قال إن الفاء جمع لا واحد له من لفظه كالأوزاع[١] والأجياف وقيل الواحد لف انتهى ولما كان فيه اختلاف استشهد عليه بقوله قال أي قال صاحب الأقليد أنشد في الحسن بن علي الطوسي:

جنة لف وعيش مغدق ... وندامى كلهم بيض زهر

فاللف بمعنى ملتفة الأشجار على أنه صفة مشبهة بمعنى الملفوف والملتفة حاصل معناه فإن مفهومهما وإنه تغاير لكن ما صدق عليه واحد كالمكسور والمنكسر فإضافة جنة إلى لف من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة لكن الظاهر كونه وصفاً لها كعيش مغدق والعيش بمعنى المعيشة مغدق[٢] في الأصل من الغدق وهو الماء الكثير والمراد هنا السعة والرفاهة مجازاً لكونه لازماً له وندامى جمع ندمان بمعنى النديم والمصاحب وزهر كحمر جمع أزهر بمعنى البيضاء والمشرق أي حسان الوجوه يصف الشاعر الممدوح بطيب العيش والمكان وحسن المصاحب والإخوان ومحل الاستشهاد قوله لف فثبت أن لفاً واحد الألفاف ومن أنكره جعله شاذاً نادراً لضرورة الشعر.

قوله: (أو لفيف كشريف) فعيل بمعنى المفعول أي الملفوف فكيف مثل لف بكسر اللام فإنه أيضاً بمعنى الملفوف لكن اختلاف في استعماله في اللغة وهذا قول الكسائي كما قيل.

قوله: (أو لف جمع لفاء كخضراء وخضر وأخضار) أو لف بضم اللام جمع لفاء كخضراء ممدوداً فيكون ألفافاً جمع الجمع وهذا قول ابن قتيبة أخره لضعفه فإن صاحب الكشاف وما أظنه واحداً له نظيراً من نحو خضر وأخضار وحمر وأحمار ومراده أن أفعالاً كونه جمع جمع بعيد لأن نظيره لا يجمع على افعال.

قوله: (أو ملتفة بحذف الزوائد) أي أو جمع ملتفة الخ وقال صاحب الكشاف إنه قول وجيه وفي الكشاف فيه إنه لا نظير له أيضاً أي وقع ما هرب عنه لأن تصغير الترخيم ثابت أما جمعه فلا وتصغير الترخيم وهو أن يحذف الزوائد كلها من الاسم ثم يصغر نحو حميد

يقال عيش مغدق أي ناعم والغدق الماء الكثير والندامى جمع ندمان يقال نادمني فلان فهو نديمي وندماني وبيض أي حسان جمع أبيض وللزوم الحسن للبياض فسر به في مقام يناسبه ورجل أزهر أي أبيض مشرق الوجه يصف طيب الزمان والمكان وكرم الإخوان.

قوله: أو لفيف أي أو جمع لفيف كأشراف في جمع شريف.

قوله: أو لف بالضم جمع لفاء كخضر واخضار وحمر وأحمار فإن أخضار جمع خضر وهو جمع خضراء وأحمار جمع حمر جمع حمراء وفي الكشاف ولو قيل هو جمع ملتفة بتقدير حذف الزوائد لكان قولاً وجيهاً.

---

(١) الأوزاع الجماعات المتفرقة وكذا الأخياف

(٢) وهمزة مغدق للصيرورة أي صار ذا غدق ورفاهية.

في أحمد ولم يسمع من النحاة أن تحذف زوائد الاسم ثم أن يجمع على ما بقي وفي الجامي والطوائح جمع مطيحة على خلاف القياس كلواقح جمع ملقحة ورضي به المصنف في سورة الحجر وإنكاره البعض ليس بسديد فما له قاله صاحب الكشاف غير مسلم غاية الأمر أنه قليل.

قوله تعالى: إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ﴿١٧﴾

قوله: (في علم الله أو في حكمه) توجيه لصيغة الماضي وفي أكثر المواضع حمل الماضي على تحققه استعارة وهذا قريب منه لأنه ما ثبت في علمه تعالى يكون واقعاً لا محالة وما تحقق وقوعه لتعلق علمه تعالى بوقوعه وحكمه به في الأزل والمراد بالعلم تعلقه القديم بأنه سيوجد والمراد بالحكم قضاءه في الأزل وهذا أولى مما قيل والمراد به ما حكم به وقضاه في الأزل أو المراد تعلق إرادته في الأزل على ما ذهب إليه بعض المشايخ من أن تعلق الإرادة كالإرادة أزلي أي تعلق إرادته في الأزل بوجوده فيما لا يزال واو لمنع الخلو دون الجمع فإنه ليس بصحيح فلو قال وفي حكمه بالواو لكان أحسن ولعله أشار إلى أن اعتبار كل واحد منهما كاف في توجيه الماضي بدون ملاحظة الآخر وأنه محقق لا محالة وارتباطه بما قبله هو أنه لما كان المذكور دليلاً على صحة البعث وكان متحققاً بذلك كان مظنة السؤال عن وقته متى ما هو فقال: ﴿إن يوم الفصل﴾ [النبأ: ١٧] بالتأكيد لكمال آية بشأنه أو المبالغة في وقوعه أو المقام مقام التردد وإن لم يوجد التردد والتعبير بيوم الفصل لملائمته قوله: ﴿هم فيه مختلفون﴾ [النبأ: ٣] أي إن يوم الفصل بين المحق والمبطل وبين المضر بالبعث والمنكر به.

قوله: (حداً يوقت به في الدنيا وتنتهي عنده) حداً أي تعين به قوله وتنتهي عنده كالتفسير لما قبله قال في البقرة المواقيت جمع ميقات من الوقت ثم قال والوقت الزمان المفروض لأمر انتهى والمراد به هنا الزمان المفروض لنهاية الدنيا فإنه أول أيام الآخرة وهو يوم الفصل بين الخلائق وبين الحق والباطل وهذا بناء على أن الدنيا لا تنتهي عند النفخة الأولى ويؤيده ما قاله المصنف في سورة البقرة والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار فلو انتهى الدنيا عند النفخة الأولى لزم كون ما بين النفختين واسطة بين الدارين ولو ثبت ذلك بالنقل الصحيح يوجب أن يحمل على أن عمارة الدنيا تنتهي عندها.

قوله: (أو حداً للخلائق ينتهي إليه) لأنه لا يخلق بعده مخلوق على وجه البدء

قوله: حداً يوقت به الدنيا قال الراغب الوقت نهاية الزمان المفروض للعمل كقولهم وقت كذا جعلت له وقتاً قال الله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ [النساء: ١٠٣] والميقات الوقت المضروب للشيء والوعد الذي جعل له وقت به قال تعالى: ﴿إن يوم الفصل كان ميقاتاً﴾ [النبأ: ١٧] وقد يقال الميقات للمكان الذي يجعل وقتاً لشيء كميقات لحج وعن بعضهم علم للحد كالميعاد علم للوعد والميلاد علم وقت الولادة.

واتصال الأرواح بالأجساد إعادة لا بدء قيل إن الميقات أخص من الوقت وهو الوقت المحدود كالميعاد والميلاد لتوقيت زماني الوعد والولادة انتهى توضيحه إن الميقات ما قدر فيه عمل من الأعمال والوقت الزمان المفروض لأمر سواء قدر فيه عمل من الأعمال أو لا فالميقات أخص مطلقاً من الوقت فتأمل.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾﴾

قوله: (بدل أو بيان ليوم الفصل) بدل من يوم الفصل بدل الكل لأن المراد النفخة الثانية أو بيان أي عطف بيان له لزيادة توضيح مع تهويل والمراد باليوم زمان ممتد يقع فيه نفخ الصور والفصل فلا ضير تأخر الفصل عن النفخ وتقديمه في الذكر لأنه يترتب عليه الثواب والعقاب[1] والصور هو القرن الذي ينفخ فيه إسرافيل عليه السلام.

قوله: (فتأتون جماعات من القبور إلى المحشر) فتأتون الفاء فصيحة تنبىء عن محذوف أي تبعثون من قبوركم حين نفخ الصور فتأتون أفواجاً قول المصنف جماعات من القبور أي المحشر إشارة إلى ذلك الخطاب عام أو خاص لمنكري البعث بدلالة ما قبله ومعنى أفواجاً جماعات متفرقة الأحوال متباينة الأوضاع موافقة لأعمالهم وما رواه من الخبر الآتي مشير إليه وغرضه من الرواية تبيين معنى أفواجاً.

قوله: (روي أنه عليه السلام سئل عنه فقال تحشر عشرة أصناف من أمتي وبعضهم على صورة القردة وبعضهم على صورة الخنازير وبعضهم منكوسون يسحبون على وجوههم وبعضهم عمي وبعضهم صم بكم) سئل عنه والسائل معاذ رضي الله تعالى عنه فقال يا معاذ سألت عن أمر عظيم نقل ابن حجر أنه حديث موضوع وآثار الوضع عليه لائحة لكن قال ابن العراقي رواه الثعلبي وابن مردويه في تفسيرهما إلى آخر ما قاله الفاضل السعدي وما اختلف في وضعه فيسوغ روايته قوله من أمتي المراد أمة الإجابة أو عام لأمة الدعوة أيضاً ويؤيد عموم الخطاب في ﴿فتأتون﴾ [النبأ: ١٨] الآية القردة جمع قرد قوله: ﴿يسحبون﴾ [غافر: ٧١] تفسير منكسون وبعضهم عمي جمع أعمى كحمر جمع أحمر وكذا صم جمع أصم وبكم جمع أبكم.

قوله: (وبعضهم يمضغون ألسنتهم فهي مدلاة على صدورهم يسيل القيح من أفواههم يتقذرهم أهل الجمع وبعضهم مقطعة أيديهم وأرجلهم) يتقذرهم أي يكرههم كراهة الأمور القذرة ففيه استعارة تبعية قال المصنف في أواخر سورة الإسراء روي أنه قيل لرسول الله عليه السلام كيف يمشون على وجوههم قال عليه السلام «إن الذي أمشاهم على أقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم» انتهى فمن قال إنه لا بد من التغليب في قوله: ﴿فتأتون أفواجاً﴾ [النبأ: ١٨] إذا لا يتصور الإتيان بلا أرجل وأريد الخ فكأنه غفل عما ذكر.

---

(١) ويجوز تأخير ذكر نفخ الصور وليترتب عليه قوله: **﴿فتأتون أفواجاً﴾**.

قوله: (وبعضهم مصلوبون على جذوع من نار وبعضهم أشد نتناً من الجيف وبعضهم ملبوسون جباباً سابغات من قطران لاذقة بجلودهم) مصلوبون على جذوع الخ هذا محمول على التشبيه وإن حال النشأة الأخرى لا يقاس على حال النشأة الأولى فلا إشكال بأن الصلب يقتضي الإمساك والإتيان لا يكون إلا بالحركة والمصلوب يتحرك بحركة تلك الجذوع وبالجملة لا يناسب البحث عن مثل هذا الأمر الأخروي.

قوله: (ثم فسرهم بالقتات وأهل السحت وأكلة الربا أو الجائرين في الحكم) ثم فسرهم أي على سبيل اللف والنشر المرتب بالقتات بوزن النمام مبني ومعنى وتخصيص الصور المخصوصة بمن ذكر بعده مما يفوض علمه بالشارع وقد تصدى بعض بوجه ذلك تقريباً وتأنيساً في الفهم فقال والتخصيص بهذه الصورة لأنها معهودة في المسخ وهو لما غير ما نقله وكذب غير الله صورته وأهل السحت هم الذين يأكلون الحرام غير الربا كالرشوة وهم أيضاً يعدلون عما أحل الله تعالى لغيرهم فلذا غير صورهم ولا يخفى إن هذا جار في آكل الربا بل جار في كل معصية لأن العدول عما أمر الله وأحله متحقق فيها ثم لا بد من النكتة في تخصيص القردة بالنمام والخنازير بأهل السحت فلم لا يكون بالعكس وتخصيص التنكيس بالجائرين لعدولهم عن الحق وأنت خبير بأن كل ما ذكر فيه عدول عن الحق.

قوله: (والمعجبين بأعمالهم) عمياً لنظرهم لأنفسهم ولا يخفى أن كل من أعرض عن ذكر الله فهو ناظر لهواه ولذا قال تعالى: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ [طه: ١٢٤] الآية وظاهر هذه الآية أن الكفار كلهم يحشرون أعمى فيحتاج إلى التوفيق بينها وبين الخبر الشريف فليتأمل.

قوله: (والعلماء الذين خالف قولهم فعلهم والمؤذين جيرانهم والساعين بالناس إلى السلطان والتابعين للشهوات المانعين حق الله) خالف قولهم الخ لأنه لم يسمع ما قاله للناس في حق نفسه والكفار برمتهم لم يسمعوا الحق فلزمهم كونهم محشورين صماً ولم ينطقوا الحق فيحشرون بكماً ولذا قال تعالى في حق الكافرين ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] الآية فالصواب تفويض علمه إلى الشارع.

قوله: ثم فسرهم بالقتات قال ﷺ وأما الذين على صورة القردة فالقتات من الناس وأما الذين على صورة الخنازير فأهل السحت وأما المنكوسون على وجوههم فأكلة الربا وأما العمي فالذين يجورون في الحكم وأما الصم والبكم فالمعجبون بأعمالهم وأما الذين يمضغون السنتهم فالعلماء والقصاص الذين خالف أقوالهم أعمالهم وأما الذين قطعت أيديهم وأرجلهم فهم الذين يؤذون الجيران وأما المصلوبون على جذوع من نار فالسعاة بالناس إلى السلطان وأما الذين هم أشد نتنا من الجيف فالذين يتبعون الشهوات واللذات ومنعوا حق الله في أموالهم وأما الذين يلبسون الجباب فأهل الكبر والفخر والخيلاء.

قوله: (والمتكبرين الخيلاء) بضم الخاء المعجمة وفتح الباء المثناة التحتية واللام والمد أصل معناه التكبر فوصف به مبالغة أو جمع خائل كجاهل وجهلاء والأول هو المشهور المتعارف.

قوله تعالى: ﴿وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ أَبۡوَٰبٗا ١٩﴾

قوله: (وفتحت وشقت وقرأ الكوفيون بالتخفيف) شقت حمله على شق السماء لقوله تعالى: ﴿فكانت أبواباً﴾ [النبأ: ١٩] لأنه إذا كان المراد بفتح السماء فتح أبوابها بتقدير المضاف لم يظهر لقوله: ﴿فكانت أبواباً﴾ [النبأ: ١٩] فائدة ولقوله تعالى: ﴿ويوم تشقق السماء﴾ [الفرقان: ٢٥] بالغمام فإنه صريح في الشق وهنا يحمل عليه لما مر وأيضاً المراد بيان الأحوال الواقعة في نفخ الصور الثاني وفتح الأبواب بالمعنى المتعارف واقع قبل النفخ بحيث لا يحصى وهو إما مجاز لكون الشق لازماً له أو حقيقة لأنه يستعمل في فتح الجسور ونحوه لكنه خلاف الأصل والظاهر إذ الاشتراك خلاف الأصل وجه العدول إلى المجاز هو إشارة إلى كمال القدرة أي شق هذه الأجرام العظام كفتح الباب في السهولة والسرعة وهذه النكتة لم تراع في قوله تعالى: ﴿ويوم تشقق السماء﴾ [الفرقان: ٢٥] ونحوه النكتة مبنية على الإرادة وكذا قوله وفتحت بالماضي بمع أنه معطوف على قوله: ﴿فتأتون أفواجاً﴾ [النبأ: ١٨] اعتبر تحقق الوقوع هنا دون هناك وأما جعله حالاً فيحتاج إلى التمحل لأن شق السماء قبل إتيانهم فوجاً فوجاً.

قوله: (فصارت من كثرة الشقوق) أشار إلى إن كان بمعنى صار لأنه للانتقال من حالة إلى أخرى وهنا كذلك فلا يصح أن يراد بكان معناه المتعارف الدال على الدوام والثبات.

قوله: (كأن الكل أبواب أو فصارت ذات أبواب) كأن الكل أبواب إشارة إلى أن الكلام من قبيل التشبيه البليغ أو بتقدير مضاف كما قال أو فصارت ذات أبواب قدم الأول لأن فيه مبالغة وإنما لم يحمل على ظاهره لأنه من البديهة أن السماء لا تصير بالشق أبواباً حقيقة لأن كلها إن كانت أبواباً حقيقة فلا بد من ذي الأبواب فماذا هو لكن المعنى على الثاني فصارت ذات أبواب كثيرة جداً وإلا فهي ذات أبواب منذ خلقت عند أهل الشرع ومن

قوله: وقرأ الكوفيون بالتخفيف قرأ حمزة والكسائي وعاصم بالتخفيف والباقون بالتشديد وعن بعضهم وفتحت معطوف على فتاتون وليس بشرط أن يتوافقا في الزمان كما يظن من ليس واقفاً على هذا النوع أي كما يظن من لا يقف على جواز استعمال لفظ الماضي في مقام المستقبل إشعاراً بتحقق وقوعه وقال الطيبي هما متوافقان معنى عند من تدرب في هذا النوع فإن كلا من المعطوفين يكتسب من معنى الآخر فإن في عطف الماضي على المضارع الدلالة على أنهما واقعان لأن المخبر صادق وكون المعطوف عليه مضارعاً مشعر بأنهما حكايتا حال آتية تصويراً لتينك الحالتين الفظيعتين في مشاهدة السامع كما في قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم﴾ [السجدة: ١٢].

هذا علم أن ليس المراد فتح الأبواب كما جنح إليه الإمام لأنه حينئذٍ يكون المعنى فكانت أبواباً مفتوحة حينئذٍ وأما قبله فكانت أبواباً مغلقة فكأنها معدومة ثم وجدت حين النفخ وضعفه ظاهر لأن كونها مغلقة غير مسلم إذ كل يوم يعرج الملائكة ويفتح الأبواب لهم وأيضاً تنزيل وجوده منزلة العدم بعيد جداً.

قوله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾

قوله: (أي في الهواء كالهباء) أي رفعت من أماكنها وذلك إنما يكون بعد تفتتها وجعلها أجزاء متصاعدة كالهباء وأزيلت عن وجه الأرض بحيث يرى الأرض تحتها بارزة بأن يرسل الرياح فتطيرها في الهواء كأنها غبار قوله في الهواء إشارة إلى ما ذكرناه.

قوله: (مثل سراب إذ ترى على صورة الجبال ولم تبق على حقيقتها لتفتت أجزائها وانبثاثها) مثل سراب أي الكلام تشبيه بليغ فإن الجبال في هذه الحالة أمر موجود والمعدوم هيئتها والأجزاء باقية وإليه أشار بقوله ولم تبق على حقيقتها لزوال صورتها بسبب تفرق أجزائها الخ والسراب معدوم إذ هو عبارة عما يرى من بعيد ماء وليس الماء موجوداً فهي كالسراب في أن ترى جبالاً وليست بجبال حقيقة لا نفس السراب فإطلاق الجبال عليها مجاز باعتبار ما كان والفاء في ﴿فكانت سراباً﴾ [النبأ: ٢٠] للترتيب في نفس الأمر إن قيل إن صيرورتها سراباً بعد تسييرها أو الترتيب الذكري إن قيل بالعكس قيل إن أحوال الجبال أولها الاندكاك والانسكار لقوله تعالى: ﴿وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة﴾ [الحاقة: ١٤] وثانيها أن تصير كالعهن المنفوش وثالثها أن تصير كالهباء ورابعها أن تنسف وتقلع من أصولها وخامسها رفع الرياح عن وجه الأرض فتطيرها في الهواء كأنها غبار وسادسها أن تصير مثل سراب وهذه الأحوال تداخل بعضها في بعض فالتغاير اعتباري قال المص في قوله تعالى: ﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾ [القارعة: ٥] كالصوف ذي الألوان المنفوش المندوف لتفرق أجزائها وتطيرها في الجو ومن جملة أحوالها كونها كثيباً مهيلاً ولم يذكره القائل المذكور وأيضاً بعض الأحوال المذكورة عند النفخة الأولى كاندكاكها وانصداعها وبعضها بعد النفخة الثانية مثل تسيير ما في الهواء ولذا ذكر هنا وعطف على قوله: ﴿فتأتون أفواجاً﴾ [النبأ: ١٨] وكذا الكلام في أحوال السماء كما ذكرت في مواضع عديدة وكذا الأرض ولم يلتفت إلى كون المراد أنها تجري جريان الماء فيزيد عطش الكفرة إذا رأوها وظنوها ماء لأنه بعيد جداً.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾﴾

قوله: (موضع رصد يرصد فيه خزنة النار الكفار) نبه به على أن مفعالاً قد يجيء

قوله: موضع رصد الرصد جمع راصد وهم الحراس قال الجوهري القوم يرصدون كالحرس يستوي فيه الواحد والجمع وقال الراصد للشيء الراقب له والمرصد موضع الرصد قال الأصمعي رصدته أرصده ترقبته وترصدت له أعددت له والمرصاد الطريق.

بمعنى اسم مكان كما يكون اسم آلة وصيغة مبالغة اسم الفاعل والظاهر أنه مشترك بين هذه الثلاثة أي إن جهنم كانت في علم الله تعالى وقضائه موضع رصد كما مر في قوله تعالى: ﴿إن يوم الفصل كان ميقاتاً﴾ [النبأ: ١٧] الآية فلا يفهم منه أن أهل النار منتظر ومطلوب لجهنم من قديم الزمان كما لم يفهم كون يوم القيامة يوم الفصل من قديم الزمان.

قوله: (أو خزنة الجنة المؤمنين ليحرسوهم من فيحها في مجازهم عليها) أو لمنع الخلو هذا بناء على أن أهل الجنة يمرون على جهنم وتقول جهنم جزائها المؤمن فإن نور إيمانك اطفأني أي كاد أن يطفئني[1] فيكون رصدهم ليحرسوهم لمزيد التعظيم قوله من فيحها من لهبها وضررها في مجازهم أي في تجاوزهم على جهنم وتعديته بعلى لتضمنه معنى المرور فيه تنبيه على أنه لا صراط على جهنم كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم: ٧١] وهذا قول البعض والصراط الممدود عليها قول آخر.

قوله: (كالمضمار فإنه الموضع الذي يضمر فيه الخيل) أي المرصاد اسم مكان كالمضمار فإنه لقلة استعماله أيده بالمثال فإنه الموضع الذي يضمر فيه الخيل تضمير الفرس أن تعلفه حتى يسمن ثم ترده إلى القوت وذلك في أربعين يوماً وهذه المدة تسمى المضمار والموضع الذي تضمر فيه الخيل مضمار أيضاً ولذا قال المص فإنه الموضع الخ.

قوله: (أو محدة في ترصد الكفرة لئلا يشذ عنها واحد كالمطعان) محدة بالحاء المهملة[2] بزنة اسم الفاعل من الحد وهو الاجتهاد فيكون مرصاداً من أبنية المبالغة قوله في ترصد الكفرة الترصد وهو الترقب فعل العقلاء فإسناده إلى جهنم إما مجاز لكونه فعلاً للخزنة وهي محل له أو حقيقة إن قيل إن لها إدراكاً وشعوراً كما في قوله تعالى: ﴿تكاد تميز من الغيظ﴾ [الملك: ٨] الآية قال المص في سورة الفرقان وإن الحياة لما لم تكن مشروطة عندنا بالبنية أمكن أن يخلق الله تعالى فيها حياة فترى وتتغيظ انتهى فترى وتترصد لئلا يشذ أي لئلا يخلص ولا ينفر الخ أو محدة في ترصد المؤمنين لئلا تضرهم إن كان المراد خزنة الجنة ولم يتعرض له لانفهامه مما مر أو لأن المختار عنده خزنة النار كالمطعان وهو كثير الطعن بالرمح استشهاد على كون وزن مفعال لمبالغة اسم الفاعل.

قوله: (وقرىء أن بالفتح على التعليل لقيام الساعة) أي بتقدير حرف الجر وفيه

قوله: أو محدة في ترصد الكفرة من أحددت النظر إليه فيكون المرصاد صفة مشتقة بمعنى المبالغ في الرصد أي في الترقب وحدة النظر إلى الكفار لئلا يشذ منها واحد كما أن المطعان صفة مشبهة بمعنى المبالغ في الطعن.

---

(١) أو نار جهنم خامدة حين مجازهم عليها.

(٢) وقيل أو مجدة بالجيم من الجد والاهتمام والمآل واحد.

إشارة إلى ارتباطه بما قبله لما كان قوله تعالى: ﴿إن يوم الفصل﴾ [النبأ: ١٧] الآية مجملاً فيه شرع في بيان تفصيل أحكام الفصل وقدم أحوال الكفار لأن الإنذار أهم ولأن ما مر من الكلام مسوق لإثبات البعث ورد منكريه وقراءة إن بالكسر على الاستئناف مسوق لبيان أحوالهم.

قوله تعالى: ﴿لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابٗا ٢٢﴾

قوله: (مرجعاً ومأوى) مرجعاً معنى مآباً إذ الأوب هو الرجوع قوله: ومأوى بيان ما هو المراد إذ المرجع يقتضي العود إليه بعد ما انتقل منه وهذا ليس كذلك فالمراد كونها مكاناً لهم كناية أو مجازاً ﴿وللطاغين﴾ [النبأ: ٢٢] خبر آخر لكانت أو صفة للمرصاد أو لمآبا قدم فانتصب حالاً أو يتعلق بمرصاداً أو مآباً فالاحتمالات خمسة والراجح هو الأول ثم الثاني وهذا يؤيد كون مرصاداً عاماً للخزنتين أي إن جهنم مرصاد للفريقين ومأوى للطاغين أي للكافرين خاصة ولا إشارة في كلام المصنف إلى شيء من الوجوه الخمسة وقيل والظاهر من صنيع المصنف ترجيح الثالث والخامس حيث فصل له عن قوله مرصاد أولاً يخفى بعده ومآباً على الوجوه كلها بدل من مرصاداً بدل الكل لكن المبدل منه مقصود أيضاً ولا يخفى عليك أن مرصاداً لا يكون مرصاداً لخزنة الجنة على بعض الوجوه الخمسة المذكورة يعرف بالتأمل.

قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا ٢٣﴾

قوله: (وقرأ حمزة وروح لبثين وهو أبلغ) لكونها صيغة مبالغة كحذر وحاذر قولهم زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى مستثنى منه صيغة المبالغة ﴿لابثين﴾ [النبأ: ٢٣] حال مقدرة بيان لخلودهم في قوة خالدين فيها أبداً.

قوله: (أحقاباً دهوراً متتابعة) أحقاباً ظرف للابثين أشار إليه بقوله دهوراً متتابعة أشار بها إلى أن التتابع معتبر في الأحقاب بحيث لا يكاد يستعمل إلا حيث يراد تتابع الأزمنة وتواليها لكن لا يقتضي عدم التناهي كما لا يقتضي التناهي.

قوله: (وليس فيه ما يدل على خروجهم منها إذ لو صح أن الحقب ثمانون سنة أو سبعون ألف سنة فليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الأحقاب لجواز أن يكون المراد أحقاباً مترادفة كلما مضى حقب تبعه آخر) وليس فيه الخ جواب سؤال مقدر قوله إذ لو صح الخ أي لا تم صحة ذلك لأن ذلك ليس بمنقول من الثقات بل هو قول البعض وفي الكشاف وقيل الحقب ثمانون ولو سلم ذلك فليس فيه الخ قوله لجواز أن يكون المراد أحقاباً مترادفة أي متتابعة الخ ولا يخفى عليك أن مثل هذا الجواز لا يفيد في المطالب اليقينية فإنه كما يجوز ذلك يجوز خلافه فيفهم الخروج إلا أن يقال إن هذا الجواز مؤيد بالنصوص القاطعة الدالة على الخلود وعدم الخروج إذ القرآن يفسر بعضه بعضاً فيكون في مرتبة اليقين فلا احتمال لخلافه لكن المصنف وغيره لم يتصدوا لهذا البيان مع أنه به يتم البرهان.

قوله: (وإن كان فمن قبيل المفهوم فلا يعارض المنطوق الدال على خلود الكفار) وإن كان أي وجد وصح ما يقتضي التناهي كما ذكرنا آنفاً من أنه يجوز خلاف ما ذكره لا سيما إن الأحقاب جمع قلة ومنكر والجمع المنكر اختلف وفي عمومه والجمع القلة المنكرة كذلك وعن هذا سلم ذلك وإن كان فمن قبيل المفهوم إذ النظم لا يدل بمنطوقه على الخروج بل فهم من التعبير بأحقاباً بالدلالة الالتزامية بعد التسليم فلا اعتداد بهذا المفهوم لأنه لا يعارض المنطوق الدال دلالة مطابقة على خلود الكفار المقيد بالأبد كقوله تعالى: ﴿إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً﴾ [النساء: ١٦٩] فلا إشكال بأنه إنما يسلم أو لم يسغ حمل الخلود على الدهر الطويل فإن هذا إذا لم يقيد بالأبد على أن هذا المساغ في الخلود الوارد في شأن العصاة وأما الخلود الثابت للكفار فلا مساغ له وإن لم يقيد بالأبد للإجماع على أن الكفار لا يخرجون من النار وهذا الإشكال والجواب عند من يقول بالمفهوم ومنهم المصنف وأما عند علمائنا الحنفية فلا مفهوم المخالفة فلا إشكال أصلاً فلا تغفل **(ولو جعل قوله تعالى: ﴿لا يذوقون﴾ [النبأ: ٢٤] الآية).**

قوله تعالى: لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾

(حالاً من المستكن في ﴿لابثين﴾ [النبأ: ٢٣] أو نصب ﴿أحقاباً بلا﴾ [النبأ: ٢٣] يذوقون) ولو جعل الخ جواب آخر على التسليم المذكور وكذا قوله أو نصب أحقاباً بلا يذوقون حاصل الجوابين أن التناهي بالنسبة إلى العذاب المخصوص لا مطلقاً فلا محذور

قوله: وإن كان فمن قبيل المفهوم أي وإن كان فيه ما يقتضي تناهي تلك الأحقاب فذلك الاقتضاء من قبيل المفهوم وجه اقتضائه ذلك بطريق المفهوم أن الأحقاب جمع قلة متناولاته من ثلاثة إلى عشرة فلا يعارض الاقتضاء بطريق المفهوم الدلالة بالمنطوق فإن الآيات والأحاديث الدالة بطريق المنطوق على خلود الكفار في النار كثيرة.

قوله: ولو جعل قوله: ﴿لا يذوقون﴾ [النبأ: ٢٤] الخ فإذا جعل ﴿لا يذوقون﴾ [النبأ: ٢٤] الخ حالاً من الضمير المستكن في ﴿لابثين﴾ [النبأ: ٢٣] يكون المعنى ﴿لابثين أحقاباً﴾ [النبأ: ٢٣] غير ذائقين في تلك الأحقاب ﴿إلا حميماً وغساقاً﴾ [النبأ: ٢٥] وإذا نصب أحقاباً بلا يذوقون على أنه مفعول فيه يكون معناه لا يذوقون في تلك الأحقاب إلا حميماً وغساقاً وجه احتماله على تقدير الحالية من ضمير لابثين أو على نصب أحقاباً بلا يذوقون لهذا المعنى كون لا يذوقون قيداً للبث المقيد بكونه في الأحقاب أو كون الذوق مقيداً بكونه في الأحقاب فإن قلت من أين يلزم أن ينقطع منهم ذوق الحميم والغساق في تلك الأحقاب ثم التبديل بنوع آخر من العذاب قلنا معنى انقطاع ذوق الحميم والغساق مستفاد من كون اللبث أو الذوق مقيداً بالأحقاب الدالة على الزمان المحدود بصيغة جمع القلة وبالتنكير المنبىء عن التقليل وأما معنى التبديل فمستفاد من معنى الخلود الذي أفاده النصوص الأخر فإن الخالد في النار لا يخلو عن نوع عذاب أقول فيه إنه من أين يلزم تبديل العذاب نوعاً بعد نوع إلى أبد الآبدين وأما الدليل في الآية على ذلك لم لا يجوز أن ينقطع عنهم نوع من العذاب أو أنواع منه ولا يدوم التبدل بالأنواع بل ينصرم ويدوم بعده عذاب النار أبد الدهر.

وأنت خبير بأن انقطاع نوع من العذاب مما لا يدل عليه دليل من الأدلة ولا خبر من الأخبار بل الظاهر من النصوص كونهم معذبين بالحميم والغساق وقتاً فوقتاً إلى غير النهاية وإن انقطع في بعض الأحيان في كما في سائر العذاب كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذاباً﴾ [النبأ: ٣٠] فلا جرم إن هذا الاحتمال ضعيف جداً ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل﴾ [الكهف: ٢٩] الآية يدل على عموم الأوقات وغير ذلك من الآيات الكريمة ولذا قال: ولو جعل قوله الخ بلو الفرضية المشعرة بضعفه فجملة ﴿لا يذوقون﴾ [النبأ: ٢٤] جملة ابتدائية سيقت لبيان أنهم معذبون بالحميم والغساق ولا يذوقون ما يروحهم من حر النار.

قوله: (احتمل أن يلبثوا فيها أحقاباً غير ذائقين إلا حميماً وغساقاً ثم يبدلون جنساً آخر من العذاب) بين المعنى على الحالية لأن قوله غير ذائقين يناسب الحالية وفهم منه حال كونه معمولاً ليذوقون لأن مآلهما واحد وهذا من عادة المصنف حيث تعرض الوجه المختار عنده ولم يتعرض لغيره إما لانفهامه مما ذكر أو لعدم اعتنائه رأساً والظاهر هو الأول وذهب بعضهم إلى الثاني.

قوله: (ويجوز أن يكون جمع حقب من حقب الرجل إذا أخطأه الرزق وحقب العام إذا قل مطره وخيره فيكون حالاً بمعنى لابثين فيها حقبين وقوله: ﴿لا يذوقون﴾ [النبأ: ٢٤] تفسير له) ويجوز أن يكون جمع حقب بفتح الحاء وكسر القاف صفة مشبهة بمعنى المحروم من الكرم كما قال من حقب الرجل إذا أخطأ الرزق أي إذا حرم من الرزق كناية لأن معناه الحقيقي وهو أخطأ الرزق غير متصور وحقب العام الخ والحقب في الحقيقة صفة المطر فحينئذٍ يكون أحقاباً حالاً من ضمير لابثين والحرمان عن النعم بطريق المعاقبة لأن قوله: ﴿لا يذوقون﴾ [النبأ: ٢٤] جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب فلا حاجة إلى القول بأن حرمان كناية عن كونه معاقباً أخره وضعفه لأن مثل حقب كون جمعه أحقاباً غير متعارف ولو كان لهذا الوجه حسناً لكفى في الجواب ولا يحتاج إلى التمحلات المذكورة البعيدة والوجه المعتمد عليه هو الوجه الثاني من أن المفهوم لا يعارض المنطوق أو أن لا مفهوم أصلاً.

قوله: (والمراد بالبرد ما يروحهم وينفس عنهم حر النار) مجازاً لأنه لازم؛ للبرد لمعتدل فلا ينافي تعذيبهم بالزمهرير والقرينة عليه قوله: ﴿ولا شراباً﴾ [النبأ: ٢٤] والاستثناء أيضاً.

قوله: (أو النوم) أي المراد بالبرد النوم مجازاً والجامع إزالة التعب وجلب الراحة فهو استعارة وقيل إنه لغة لبعض العرب وهو ضعيف لأن القرآن نزل على سبعة أحرف أي على سبعة لغات والظاهر أن هذا ليس منها[1].

---

(١) لكن قال المحشي لغة هذيل فيكون منها.

قوله: (وبالغساق وما يغسق أي يسيل من صديدهم) بيان لما من غسقت العين إذا سال دمعها وبالحميم الماء الحار قال تعالى: ﴿وسقوا ماء حميماً فقطع أمعاءهم﴾ [محمد: ١٥] ولذكره فيما مر لم يتعرض له هنا وإنما تعرض الغساق مع أنه من ذكره ليكون تمهيداً لذكر قوله وقيل الزمهرير.

قوله: (وقيل الزمهرير وهو مستثنى من البرد إلا أنه أخر ليتوافق رؤوس الآي) وهو أي غساقاً مستثنى من البرد على كون المراد بالغساق الزمهرير وإن أريد به الصديد فهو مستثنى من الشراب كما أن الحميم مستثنى منه ولا شيء مستثنى من برد حينئذٍ إذ المراد به كما عرفته ما يروحهم وإن أريد بالغساق الزمهرير فيكون الاستثناء منقطعاً على التفسير المذكور فيكون الاستثناء على سبيل اللف والنشر الغير المرتب كما نبه عليه المصنف واستثناء الحميم أيضاً منقطع إن فسر الشراب بالنافع اللذيذ وإلا فهو متصل وإن فسر البرد بمطلق البرد مروحاً كان أو لا فاستثناء الغساق متصل ومن ههنا اختلف في الاستثناء قيل إنه متصل وقيل إنه منقطع وسره ما ذكرناه.

قوله: (وقرأ حمزة والكسائي وحفص بالتشديد) والباقون بتخفيف السين وهو الذي اختاره المص ومعناهما واحد.

قوله تعالى: جَزَآءً وِفَاقًا ﴿٢٦﴾

قوله: (أي جوزوا بذلك جزاء ذا وفاق لأعمالهم أو موافقاً لها أو وافقها وفاقاً) جوزوا بذلك الخ أشار به إلى أن جزاء مفعول مطلقاً لفعله المحذوف من المفاعلة قدر الماضي لتحقق وقوعه وصيغة المفاعلة للمبالغة قوله وفاقاً صفة جزاء بتقدير المضاف أو بمعنى اسم الفاعل أو مفعول مطلقاً لفعله المحذوف والجملة حال أو وصف له بدون تأويل أي جزاء عين الوفاق ولعله أولى كما قرر الشيخ عبد القاهر في قولها:

وإنما هي إقبال وإدبار

قوله: وهو مستثنى من البرد أي غساقاً على أن يكون المراد به الزمهرير يكون مستثنى من برداً وحميماً من شراباً فمقتضى الظاهر حينئذٍ أن يقال إلا غساقاً وحميماً أي لا يذوقون فيها برد زمهرير ولا شراباً حميماً لكن أخر غساقاً عن موضعه لأجل رعاية توافق الفواصل.

قوله: ذا وفاق لأعمالهم أو موافقاً لها أو وافقها وفاقاً يريد أن نصب وفاقاً إما على أنه صفة جزاء أو على أنه مصدر منصوب لفعل مقدر أي وافق أعمالهم وفاقاً وعلى تقدير كونه صفة لجزاء يحتاج إلى تأويل لأن الجزاء ليس وفاقاً بل هو موافق وتأويله إما بحذف مضاف التقدير ذا وفاق أو هو مصدر بمعنى الفاعل أي جزاء موافقاً ويجوز أن يكون وصفاً بالمصدر مبالغة قوله بيان لما وافقه هذا الجزاء أي هذه الجملة استئناف لبيان معنى الوفاق المذكور كان المعنى المذكور من العذاب جزاء موافق لرذيلتين فيهم وهما عدم رجائهم حساب الآخرة لعدم اعتقادهم بالبعث وتكذيبهم بآياتنا.

ومعنى الموافقة لا عملها أنه بقدرها في الشدة والضعف فكما لا ذنب أعظم من الشرك فكذا جزاؤه أعظم حيث إن عذابه غير متناه بحسب الكم وإن كان متناهياً بحسب الكيف فإنه تعالى قادر أن يعذبه أشد مما عذبه والشرك زمانه متناه لكن كيفيته غير متناهية إذ قبحه غير واقف في حد وبهذا الاعتبار تحقق الموافقة والقول بأن الكافر عزيمته على الكفر المؤبد إذ لو عاش في الزمان الغير المتناهي لعاش على الشرك فيوافق العذاب الغير المتناهي ضعيف لأن بمجرد النسبة والفرض المذكور[1] لا عذاب فتدبر.

قوله: (وقرىء وفاقاً) وفاقاً بكسر الواو وتشديد الفاء قراءة شاذة لابن أبي عيلة وأبي حيوة.

قوله: (فعال من وفقه كذا) بكسر الفاء من باب علم أي صادفه موافقاً ويشعر عبارته بأن وفق متعد إلى مفعولين لكن في الصحاح والقاموس وفقت أمرك بالكسر تقف أي صادفته موافقاً فيكون متعدياً إلى مفعول واحد فقول المصنف كذا يحتمل أن يكون فاعل وفقه أو منصوب بنزع الخافض أي بكذا فوصف الجزاء بالوفاق وصف له بحال صاحبه لأن الذي يصادفه جزاء موافقاً للعمل من قبيل صفة جرت على غير ما هي له أي وفاقاً صاحبه فإسناده إلى الجزاء مجاز للمبالغة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ﴿٢٧﴾﴾

قوله: (بيان لما وافقه هذا الجزاء) أي تعليل لاستحقاقهم الجزاء المذكور فما ذكره المصنف حاصله أي لأنهم كانوا على الاستمرار ﴿لا يرجون﴾ [النبأ: ٢٧] لا يعتقدون يوم الحساب حتى ماتوا على هذا الاعتقاد.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾﴾

قوله: (﴿وكذبوا بآياتنا﴾ [النبأ: ٢٨]) النقلية أو العقلية أو كلاهما ويندرك فيه تكذيب الرسل فمن كان حال هكذا فجزاؤه الوفاق على ما ذكر على الخلود لما بيناه آنفاً قدم إنكارهم البعث لأنه منشأ لإنكارهم الآيات والرسل.

قوله: (تكذيباً وفعال بمعنى تفعيل مطرد شائع في كلام الفصحاء) أي كذا بالمصدر بمعنى التكذيب والظاهر أنه اسم مصدر مطرد الخ مثل كلم كلاماً.

قوله: (وقرىء بالتخفيف وهو بمعنى الكذب كقوله:

فصدقتها وكذبتها والمرء ينفعه كذابه

قوله: وقرىء ﴿كذاباً﴾ [النبأ: ٢٨] بالتخفيف كقيام كما في قول الشاعر والمرء ينفعه كذابه قال ابن جني قال قطرب قالوا رجل كذاب صاحب كذب.

---

(١) فظهر ضعف ما قال الفاضل السعدي هنا في وجه كون العذاب الغير المتناهى موافقاً للكفر المتناهى زماناً.

وإنما أقيم مقام التكذيب للدلالة على أنهم كذبوا في تكذيبهم) البيت من البحر الكامل وزنه متفاعل أربع مرات وهو للأعشى ذكره المحشي والضمير للنفس والمراد صدقتها تارة بأن تقول إن أمانتها محققة وكذبتها مرة أخرى بأن تقول بخلافه أو غير ذلك وبالجملة الصدق والكذب ليسا في محل واحد فلا منافاة وفيه صفة الطباق والمرء ينفعه كذابه أي الكذب النافع كالكذب لإصلاح ذات البين قوله كذا به محل الاستشهاد قوله وإنما أقيم الخ جواب سؤال مقدر وفي هذا القول إشارة إلى أنه من قبيل أنبتها الله نباتاً للإيجاز فيكون مصدراً لفعله الثلاثي أي كذبوه في تكذيبهم هذا كذباً أو مصدر للفعل المذكور باعتبار دلالته على الكذب لأن تكذيب الحق كذب وللتنبيه على ذلك أقيم الكذب مقام التكذيب ولم يلتفت إلى ما نقل عن ابن الحاجب من أن كذاباً بالتخفيف مصدر فعل بالتشديد فيكون بمعنى المشدد لأنه حينئذٍ يفوت التنبيه المذكور من أنهم كاذبون في تكذيبهم.

قوله: (أو المكاذبة فإنهم كانوا عند المسلمين كاذبين وكان المسلمون كاذبين عندهم فكان بينهم مكاذبة) أو المكاذبة عطف على قوله بمعنى الكذب فحينئذٍ صيغة المفاعلة إما في بابها كما بينه فإنهم عند المسلمين كاذبين في تكذيبهم الآيات وإنكارهم وكان المسلمون كاذبين عندهم في تصديقهم الآيات أشار به إلى أن المفاعلة استعملت في مقابلة الكذب الاعتقادي بالكذب الاعتقادي مجازاً لا مقابلة الكذب الحقيقي بالكذب الحقيقي كما قال فكأن بينهم مكاذبة بأداة التشبيه وذلك لأن كل واحد من المشاركين في باب المفاعلة يريد أن يغلب على الآخر في ذلك الفعل وهذا إنما يكون إذا اتصف كل منهما

قوله: أقيم مقام التكذيب للدلالة على أنهم كذبوا في تكذيبهم يعني أقيم كذاباً بالتخفيف مقام تكذيباً على نحو قوله: ﴿أنبتكم من الأرض نباتاً﴾ [نوح: ١٧] في أنه مصدر غير مصدر الفعل المذكور للدلالة على أنهم كذبوا في تكذيبهم فيكون انتصابه على المصدرية لفعل محذوف مفعول مطلقاً له تقديره كذبوا بآياتنا فكذبوا كذاباً وانتصابه بفعل مذكور من غير تقدير فعل لأن التكذيب يتضمن معنى الكذب لأن من كذب بالحق فهو كاذب فإن جعل مصدر الكاذب يكون انتصابه بفعل محذوف على المصدرية له على أنه مفعوله المطلق التقدير كذبوا بآياتنا مكاذبين ومجيئه على صيغة المفاعلة حينئذٍ إما لأن بينهم وبين المسلمين مكاذبة يكذب كل منهم آخرين وإما على المبالغة فإن الفعل القادر من أحد المشاركين في ذلك الفعل يكون صدوره منه على جد وقوة لصدوره منه على قصد الغلبة على المشارك الآخر فإن استعمل فيمن لا مشارك له فيه يقصد به المبالغة غالباً هذا أقول في جعله من المفاعلة بناء على أن كلا من المسلمين والكافرين كاذب عند الآخر نظر لأن كل واحدة المشاركين في باب المفاعلة يريد أن يغلب على الآخر في ذلك الفعل وهذا إنما يكون إذا اتصف كل منهما به نحو خاصم وقاتل وكاتب وشاعر وحال المسلمين مع الكافرين ليست كذلك لأن كلا من هؤلاء ينزه نفسه عن الكذب ويتبرأ منه ويسنده إلى الآخر فإن معنى كاذب زيد وعمرو وقصد كل منهما السبق في الكذب على الآخر وليس معناه أنه جرى بينهما تكذيب وإن كلا منهما كذب الآخر.

بذلك الفعل نحو خاصم وحال المسلمين مع الكافرين ليس كذلك لأن كلا منهما ينزه نفسه عن الكذب ويسنده إلى الآخر فلا يكون المكاذبة حقيقة بل مجازاً لأن ما ذكر لازم للمعنى الحقيقي ولهذا التكلف أخره ولعله تركه لأن فاعل كذبوا الكفرة فقط فأين يفهم المسلمون حتى يشاركوا الكافرين الكذب الاعتقادي بمعنى أن كلاً اعتقد كذب الآخر فنزل اعتقاده منزلة فعله إلا أن يقال إن بيان تكذيبهم يفهم منه تصديقها المسلمون وبهذا الاعتبار يفهم المكاذبة بينهم فلا تغفل.

قوله: (أو كان مبالغين في الكذب مبالغة المغالبين فيه) فيكون بناء المفاعلة للمغالبة دون المشاركة قوله مبالغة المغالبين إشارة إلى أنه مجاز لأن المفاعلة والمغالبة تقتضي الاجتهاد والجد من الطرفين في الفعل فأريد بها لازم معناه وهو المبالغة في الفعل من طرف واحد وهذا أحسن مما قبله فينبغي أن يكتفي به لما في الأول من التكلف البعيد مع إشكال فيه لبعض الناظرين.

قوله: (وعلى المعنيين يجوز أن يكون حالاً بمعنى كاذبين أو مكاذبين) وعلى المعنيين أي على الكذب أو المكاذبة بالوجهين يجوز أن يكون حالاً كما يجوز أن يكون مفعولاً مطلقاً بمعنى كاذبين أي بالتأويل باسم الفاعل ويجوز أن يكون حالاً بدون تأويل مبالغة أو بتقدير المضاف أي ذوي كذب أو ذوي مكاذبة قوله أو مكاذبين هذا ظاهر على الوجه الثاني وأما على الوجه الأول فذو الحال المسلمون والكافرون مع أن المسلمين لم يذكروا هنا فتأمل.

قوله: (ويؤيده أنه قرىء كذاباً وهو جمع كاذب) كذاباً بضم الكاف وتشديد الذال جمع كاذب فح يكون حالاً لا غير ويؤيده ما ذكر.

قوله: (ويجوز أن يكون للمبالغة فيكون صفة المصدر أي تكذيباً مفرطاً كذبه) للمبالغة مثل كبار وحسان للمبالغة في وصف الكبر ووصف الحسن فيكون صفة للمصدر أي لمصدر كذبوا ولذا قال أي تكذيباً مفرطاً كذبه ولكونه مفرداً لم يجعله حالاً بل جعله صفة لمصدر أي كذبوا فيفيد المبالغة مثل ليل. اليل وظل ظليلاً فالإسناد مجازي والتكذيب المراد به الحاصل بالمصدر لكونه مفعولاً مطلقاً فيكون إسناد الكذاب مجازاً فما قيل التكذيب إن كان بمعنى الإيقاع والإحداث فنسبة إفراط الكذب له مجازية وإن أريد به الحاصل بالمصدر فهو حقيقي لاتصاف الخبر بالصدق والكذب ضعيف لما عرفت من أن الترديد قبيح لأن كون المراد بالمفعول المطلق الحاصل بالمصدر نقله ابن الكمال عن السيد قدس سره والحاصل بالمصدر لا يكون جزءاً حتى يتصف بالكذب بل المراد هيئة المكذبية بكسر الذال مثل هيئة الضاربية في الضرب المراد به الحاصل بالمصدر.

قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ﴿٢٩﴾﴾

قوله: (وقرىء بالرفع على الابتداء) ﴿وأحصيناه﴾ [النبأ: ٢٩] خبره وقراءة

الجمهور بنصب كل شيء بالإضمار على شريطة التفسير وهو الراجح لتقدم جملة فعلية وهي قرينة خلاف الرفع.

قوله: (مصدر لأحصيناه فإن الإحصاء والكتبة يتشاركان في معنى الضبط) فيكون مثل قعدت جلوساً وإن خالفه من وجه فيكون منصوباً بفعل موافق معنى قيل فإما أن يأول الإحصاء بالكتابة أي كتبناه كتاباً أو الكتابة بالإحصاء أي أحصيناه إحصاء والأول أولى إذ الكتابة أقوى في الضبط بحيث لا يتطرق الزوال ولهذا قال عليه السلام قيدوا العلم بالكتابة كما قيل فقوله كتاباً يفيد تأكيد الإحصاء بحسب أفهامنا وإلا فإحصاء الله تعالى وهو عبارة عن العلم باق ممتنع الزوال والعلم المكتوب فيما بيننا يقبل الزوال واحتمال الاحتباك بحذف الفعل الثاني بقرينة الأول وحذف مصدر الأول بقرينة الثاني وإن ساغ لكنه تكلف لكثرة الحذف فيه مع عدم الاحتياج إليه وأيضاً يفوت المبالغة المستفادة من كون كتاباً مصدراً للإحصاء.

قوله: (أو لفعله المقدر) أي كتبناه كتاباً أخره لأن التقدير خلاف الأصل مع إمكان جعله مصدراً للمذكور وينكشف منه ضعف الاحتباك.

قوله: (أو حال بمعنى مكتوباً في اللوح أو صحف الحفظة) أخره لاحتياجه إلى التأويل ولو أبقي على ظاهره للمبالغة صح وليس هذا تمثيلاً لإحاطة علمه تعالى بالأشياء لتفهيمنا وإلا فهو تعالى غني عن الكتابة والضبط كما قيل فإن هذا مخالف لمذهب أهل السنة بل قيل إنه مذهب الحكماء فهو على ظاهره مبني على الحكمة وإن لم نطلع عليها قول أو صحف الحفظة أو لمنع الخلو.

قوله: (والجملة اعتراض) فائدة الاعتراض تأكيد للوعيد السابق بأنه واقع البتة لضبط

قوله: والجملة اعتراض وفائدة هذا الاعتراض الإشعار بأن تكذيبهم البعث والرسل والكتب إنما نشأ من اعتقاد أن الله تعالى لا يعلم جريان أعمالهم وأعمال الرسل فلا حساب ولا بعثة ولا كتاب ومجيئه على طريقة الالتفات للمبالغة وفي الكشاف وهي آية في غاية الشدة وناهيك بلن نزيدكم وبدلالة على أن ترك الزيادة كالمحال الذي لا يدخل تحت الصحة وبمجيئها على طريقة الالتفات شاهداً على أن الغضب قد تبالغ تم كلامه فالمبالغة في الغضب مستفادة من الالتفات من الغيبة إلى الخطاب فإن في قوله: ﴿فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذاباً﴾ [النبأ: ٣٠] من المبالغة ما ليس في فليذوقوا فلن نزيدهم إلا عذاباً وذلك أنه تعالى لما حكى مآب الطاغين ومرجعهم واستمرار لبثهم في جهنم وأن لا ذوق لهم فيها سوى الحميم والغساق وعلل ذلك على سبيل الشكاية إلى الغير بقوله: ﴿إنهم كانوا لا يرجون حساباً﴾ [النبأ: ٢٧] أي لا يخافون أن يحاسبوا كناية عن أنهم كانوا ينكرون البعث إنكاراً بليغاً ثم بين تكذيبهم رسل الله ووحيه وأكده بقوله كذاباً التفت إليهم قابلاً فذوقوا أيها الجاحدون المكذبون ذلك الغساق والحميم وليس لكم شيء عندي سوى المزيد من أنواع العذاب وهذا كما تشكو إلى الناس من الجاني عاداً أنواع جناياته لهم وهو حاضر عندهم ثم تقبل عليه إذا حميت في شكايته وغلب غضبك عليه مواجهاً بالتوبيخ والزام الحجة.

معاصيهم عنده تعالى مع الإشارة إلى أن ما صدر منهم من إنكار ما يجب اعتقاده والبغي في العمل كلها مضبوطة عنده تعالى وكفرهم ليس بمنحصر في تكذيب الآيات وإنكار الحشر والحساب وإن كان إنكار الآيات مستلزم لإنكار سائر المعتقدات وذكر إنكار القيامة بعده للاهتمام بشأنه فعلم ما ذكرناه أن هذه الجملة كما تكون اعتراضية تكون تذييلية لما عرفت من أنها مقررة لما قبلها وقوله.

قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾﴾

قوله: (فذوقوا) الأمر للتهكم والذوق استعارة إذ أصله إدراك الطعوم فاتسع واستعمل لسائر إدراك المحسوسات والحالات وقد مر توضيحه في أواخر سورة آل عمران.

قوله: (مسبب عن كفرهم بالحساب وتكذيبهم بالآيات) مسبب الخ أي الفاء للسببية داخلة على المسبب والمراد بالمسبب الأمر بالذوق أو الذوق نفسه وهما متلازمان عن كفرهم الخ وقد عرفت أنهما مستلزمان لسائر الكفريات والسيئات ولا يحسن ارتباطه بقوله: ﴿لا يذوقون فيها﴾ [النبأ: ٢٤] الخ على معنى أنه أي إذا ذاقوا الحميم فيقال لهم ذوقوا الخ لأن ذوق الحميم والغساق لا يكون سبباً لزيادة العذاب فالسبب كفرهم وعصيانهم قال المص في أواخر سورة الفرقان ومضاعفة العذاب لانضمام المعصية إلى الكفر وكذا زيادة العذاب لذلك الانضمام فلا إشكال بأن جزاء السيئة مثلها فما معنى الزيادة وترك الزيادة في ابتداء العذاب للترقي في العذاب كما هو عادة الملوك في بعض الأوقات ولبعض الأشخاص وليس هذا الترك إحساناً حتى يكون إيقاعه بعده رجوعاً عن الإحسان.

قوله: (ومجيئه على طريقة الالتفات للمبالغة) الالتفات من الغيبة إلى الخطاب للمبالغة في التهديد إذ الخطاب وقت الغضب والإهانة يفيد زيادة التقريع والتوبيخ والمبالغة في الإهانة والتحقير كما أن الخطاب وقت اللطف لزيادة التعظيم ونهاية التفخيم ومثل هذا موكول إلى القرينة قيل ولو قدر القول فيه لم يكن التفاتاً فيكون عدم تقدير القول مختار المص لكن ارتباطه إلى ما قبله غير ظاهر وتقدير القول أظهر أي فيقال لهم في دار العقاب ﴿ذوقوا﴾ [الذاريات: ١٤] الخ إلا أن يقال إن الكلام المذكور بطريق الغيبة في يوم الفصل فيرتبط بما قبله من قوله: ﴿إن جهنم كانت مرصاداً﴾ [النبأ: ٢١] الآية.

قوله: (وفي الحديث هذه الآية أشد ما في القرآن على أهل النار) في ثبوته كلام لابن حجر والظاهر أنها أشد لو اطلعوا عليها مع أذن داعية هذا إن أريد أشديته في الدنيا كما هو الظاهر وإن أريدت في الآخرة فالأمر واضح لكن لا يظهر وجهه وجه الأشدية أن لن تفيد التأكيد مع حصر الزيادة على العذاب وفيه إقناط عن تخفيف العذاب فضلاً عن التنفس في وقت ما وأيضاً فيه إظهار كمال المقت والغضب من جانب أرحم الراحمين مع أن حالهم تقتضي الترحم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾﴾

قوله: (**﴿إن للمتقين﴾ [النبأ: ٣١]**) هذا مما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب وبالعكس تنشيطاً لاكتساب ما ينجي وتشبيطاً عن اقتراف ما يردي والمراد بالاتقاء المرتبة الأولى من التقوى بقرينة مقابلة الطاغين أي إن للمتقين من الشرك المخلد.

قوله: (**فوزاً**) أي مفازاً مصدر ميمي.

قوله: (**أو موضع فوز**) على أن مفازاً اسم مكان.

قوله تعالى: ﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٢﴾﴾

قوله: (**بساتين فيها أنواع الأشجار المثمرة**) بساتين تفسير حدائق كما صرح به في الكشاف والأعناب الكروم ولظهوره لم يتعرض له قوله أنواع الأشجار أي حدائق جمع للأنواع لا للأشخاص.

قوله: (**بدل من مفازاً بدل الاشتمال**) فيكون الفوز بمعنى الظفر بالمطلوب وهو مستلزم النجاة من المكروه فيكون المراد بالفوز كلا المعنيين الأول بعبارة النص والثاني بإشارة النص لدلالة اللفظ عليه دلالة التزامية مع أنه غير مسوق له الكلام قوله بدل الاشتمال إن أريد به الفوز فإن ذكره سبب لتشوق السامع وانتظاره إلى ذكر البدل مع عدم ملابسة الكلية.

قوله: (**أو البعض**) على تقدير كون مفازاً اسم موضع لكن هذا ظاهر في حدائق دون الأعناب وكواعب والظاهر أنهما بدلا اشتمال أيضاً فيكون أو لمنع الخلو أي لا يخلو عنهما سواء كان مفازاً مصدراً أو اسم موضع والظاهر من كلام المص أن الكلام لف ونشر مرتب والكروم وهي المراد بالأعناب محل فوز أيضاً ولو أريد بها المأكول لكان ما ذكره صحيحاً وكواعب محل وقاع فهو محل فوز أيضاً والرابط محذوف تقديره حدائق هو محله.

قوله تعالى: ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾﴾

قوله: (**نساء فلكت ثديهن**) أي استدارت مع ارتفاع يسير وصارت كالكعب في النوء فهي أخص من النساء وعن هذا جيء الكواعب دون النساء وهي المرادة من قوله

قوله: فوزاً أو موضع فوز الأول على أن مفازاً مصدر ميمي والثاني على أنه اسم مكان.

قوله: بدل من مفازاً بدل الاشتمال أو البعض بدل الاشتمال على كونه مصدراً فإن بين الفوز والحدائق ملابسة فإن الفوز بمعنى الظفر بالمقصود والحدائق من المقاصد المظفر بها والثاني على أنه موضع فإن موضع الظفر يشتمل على الحقائق وغيرها فالحدائق بعض من مواضع الفوز.

قوله: فلكت ثديها قال الجوهري فلك ثدي الجارة تفليكاً وتفلك استدار.

تعالى: ﴿ولهم فيها أزواج مطهرة﴾ [البقرة: ٢٥] ثديهن بضم الثاء المثلثة وكسر الدال المهملة وتشديد الياء التحتية جمع ثدي ثم المراد بها إما نساء الدنيا أو حور عين أو الأعم وهو الظاهر.

قوله: (لدات) جمع لدة بوزن عدة من تساوى في السن ويلزمه اتحاد وقت الولادة وفي بعض التفاسير نساء الجنة كلها بنات ستة عشر ورجاله أبناء ثلاث وثلاثين كذا قيل ومراده أنها هيئة النساء التي كان سنها ستة عشر لا تتغير بمرور الأعوام الغير المتناهية وكذا الكلام في الرجال ولعل وجهها أن النساء في هذا السن يتم طراوتها ويكمل حسنها وإن الرجال في هذا السن يتم قوته ويكمل عقله لقربه بأربعين.

قوله تعالى: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾﴾

قوله: (وكأساً) الظاهر أنه عطف على قوله: ﴿حدائق﴾ [النبأ: ٣٢] فيكون بدلاً أيضاً إما اشتمال وهو الظهر أو بعض لأنه موضع فوز وقيل بدل اشتمال على تقدير كون المراد بالمفاز موضع الفوز أيضاً وهذا يخالف ظاهر كلام المص وإن عطف على مفاز فالأمر واضح وينكشف منه جواز عطف أعناباً وكواعب على مفازاً فيستغني عن تمحل البدلية وأيضاً يجوز أن ينصب حدائق بتقدير أعني والمراد بالكأس قدح يكون الخمر فيه وقد يستعمل في نفس الخمر مجازاً كقوله تعالى: ﴿يشربون من كأس﴾ [الإنسان: ٥] أي من خمر.

قوله: (ملأناً وأدهق الحوض ملأه) أي مملو من ملأ كسمع لا من ملأه أي أنه من اللازم لا من المتعدي فلا إشكال بأن بناء فعلان لا يجيء من المتعدي فقوله أدهق الحوض ملأه ليس كما ينبغي لأن الأنسب دهق الحوض أي ملأ من للازم لأن دهاقاً لا يناسب الأفعال فإنه مصدر الثلاثي قيل دهق وأدهق بمعنى فحينئذٍ يكون وأدهق الحوض إشارة إلى أن استعمال دهق وأدهق بمعنى وقد عرفت إن ملأناً لازم فيكون دهاقاً لازماً أيضاً ولذا قال في القاموس كأس دهاق ممتلئة بعد قوله دهق الكأس ملأها فعلم منه أن دهق مثل ملأ مستعمل لازماً ومتعدياً والمراد هنا اللازم.

قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا ﴿٣٥﴾﴾

قوله: (وقرأ الكسائي بالتخفيف أي كذباً أو مكاذبة إذ لا يكذب بعضهم بعضاً) أي كذباً إشارة إلى ما مر قريباً من معنى المخفف في قوله: ﴿وكذبوا بآياتنا كذاباً﴾ [النبأ: ٢٨] في قراءته بالتخفيف والمراد بالكذب الخبر الكاذب على أن يكون المراد بالكذب الحاصل بالمصدر فإنه هو المسموع لا المصدر بمعنى الإيقاع وكذا المراد بالمكاذبة فمعنى قوله إذ

قوله: لدات والأتراب اللدات أي كلهن في سن واحد قال الجوهري لدة الرجل تربه والهاء عوض من الواو الذاهبة من أوله لأنه من الولادة.

قوله: وأدهق الحوض ملأه وفي الكشاف الدهاق المترعة وأدهق الحوض حتى قال قطني.

لا يكذب الخ إذ لا يقول بعضهم قولاً كاذباً لبعض هذا لبيان المفاعلة أو عام لها ولغيرها وفيه تنبيه على أن عدم سمعهم كناية عن عدم المكاذبة وكذا الكذب إذ عدم سمعهم كناية عن انتفائه وكذا الكلام في اللغو فهو أبلغ من قوله: لا يكذبون فيها ولا يلغون أعيد لا في ﴿ولا كذاباً﴾ [النبأ: ٣٥] للتنبيه على أن كل واحد منفي لا المجموع من حيث المجموع.

قوله تعالى: جَزَآءً مِّن رَّبِّكَ عَطَآءً حِسَابًا ﴿٣٦﴾

قوله: (بمقتضى وعده تفضلاً منه إذ لا يجب عليه شيء) بمقتضى وعده فيه رد على المعتزلة في زعمهم في وجوب إثابة المتقين وتعذيب العصاة والمشركين كما أشار إليه المصنف بقوله إذ لا يجب عليه شيء فلا يجب عليه إثابة المطيع فما ذكره المص كبرى والوجوب المنفهم من قوله: ﴿جزاء﴾ [النبأ: ٣٦] بناء على وعده ولما كان خلف الوعد محالاً كان الموعود كالواجب فقوله: ﴿جزاء﴾ [النبأ: ٣٦] بالنظر إلى الوعد وقوله: ﴿عطاء﴾ [النبأ: ٣٦] بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن الوعد فلا منافاة بين جمعهما ومراد المصنف دفع وهم المنافاة فإن كونه جزاء ينافي كونه عطاء إذا كانا من جهة واحدة فحين يحملان على الجهتين اندفع ذلك التوهم وحسن الإبدال منه ولم يعكس للتنبيه على أن كونه عطاء هو الأصل وكونه جزاء بواسطة الوعد وجزاء مفعول مطلق مؤكد بمعنى إن للمتقين مفازاً لأنه بمعنى جار بالفوز كذا قيل أي إنه مصدر مؤكد لمضمون جملة لا محتمل لها لغيره فيكون فعله محذوفاً وجوباً أي جوزوا بذلك جزاء كائناً من ربك أي جزاء عظيماً لا يعرف كنهه لأن الجزاء الكائن من العظيم لا يكون إلا عظيماً ولذا قيد بقوله: ﴿من ربك﴾ [النبأ: ٣٦] مع ظهوره واسم الرب هنا أوقع من سائر الأسماء السامية لأن ذلك الجزاء من آثار التربية وإضافته إليه عليه السلام دونهم تشريفاً له عليه السلام.

قوله: (وهو بدل من جزاء وقيل منتصب به نصب المفعول به) قائله صاحب الكشاف مرضه المصنف لأن النحاة صرحوا بأنه إنما يعمل المصدر إذا لم يكن مفعولاً مطلقاً مع شروط أخر واعترض عليه بأن ذلك إذا كان الناصب للمفعول المطلق مذكوراً أما إذا حذف لازماً كان أو جائزاً ففيه خلاف هل هو العامل أو الفعل وما نحن فيه منه فإن جزاء مصدر مؤكد كما قاله غايته اختار إعمال المصدر ولعل وجه التمريض مرجوحية إعمال المصدر قال الرضي الأولى أن يقال العمل للفعل على كل حال انتهى لأن الأصل في العمل هو الفعل ومهما أمكن اعتبار عمله لا يصار إلى غيره ولذا مرضه المصنف والزمخشري نظر إلى أنه مذكور والعمل للمذكور هو الأولى وهو إمام في العلوم العربية غير مقلد والاعتراض عليه بما اختاره غيره ليس بمستحسن غاية الأمر أن المصنف اختار مسلك غيره والمعنى على ما اختاره الزمخشري جزاهم عطاء أي معطي أو نفس العطاء مبالغة فحينئذٍ لا إشكال في جمع الجزاء والعطاء ولا يحتاج إلى التمحل في دفعه فهو راجح بهذا الاعتبار ولعله قصده بذلك.

قوله: (كافياً) أشار به إلى أن حساباً مصدر بمعنى اسم الفاعل ولو أبقي على ظاهره للمبالغة صح.

قوله: (من أحسبه الشيء إذا كفاه حتى قال حسبي) فيكون حساباً مصدراً حسب بحذف الزوائد[1] واعلم أنه لما كان معظم اللذات الحسية مقصوراً على المساكن والمطاعم والمناكح على ما دل عليه الاستقراء حكم الله تعالى بأن العطاء المذكور كاف لأهل الجنة لا يحتاجون إلى غير ذلك على أن التنعم بغير ذلك كلحم طير مما يشتهون وشرب اللبن والعسل والماء وجريان الأنهار من تحت قصورهم وغير ذلك منفهم من ذكر هذه النعم إما إشارة أو دلالة نص أو اقتضاء نص كما لا يخفى على من تأمل بالفكر الثاقب ولو سلم عدم الانفهام فالتلذذ بنعم الجنة ليس لدفع الحاجة فهذه المذكورات كافية في التنعم ثم قوله: ﴿لا يسمعون﴾ [النبأ: ٣٥] الآية من قبيل الاحتراس والتكميل لأنه لما ذكر الخمر والنساء وهم أن الخمر مثل خمر الدنيا فيكون باعثاً للغو وهو ما ينبغي أن يلقى ويطرح فهو أعم من الكذب والنساء منبع الأكاذب فدفع الله تعالى هذا التوهم بقوله: ﴿لا يسمعون﴾ [النبأ: ٣٥] الخ واللغو ناظر إلى الخمر والكذاب ناظر إلى الكواعب على سبيل اللف والنشر الغير المرتب.

قوله: حتى قال قطني مأخوذ من بيت أنشده الزجاج:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملأت بطني

وهو بدل من جزاء وقيل منتصب به نصب المفعول به كأنه قيل جزاهم الله عطاء وجزاء مصدر مؤكد منصوب بما دل عليه قوله: ﴿إن للمتقين مفازاً﴾ [النبأ: ٣١] كأنه قيل جازى الله المتقين بمفاز جزاء قال الزجاج جزاء منصوب بمعنى أن للمتقين مفازاً أي جازاهم بذلك جزاء وكذلك عطاء لأن معنى أعطاهم وجازاهم واحد وبينه أبو البقاء حيث قال عطاء اسم للمصدر وهو بدل من جزاء جوز القاضي وصاحب الكشاف أن يعمل جزاء في عطاء وينتصب هو به نصب المفعول به وهذا غير مرضي عند علماء النحو حيث قال المصدر إنما يعمل إذا كان منزلاً منزلة أن مع الفعل المنصوب على المصدر لا يكون واقعاً موقع أن مع الفعل نص على ذلك سيبويه في كتابه حيث قال ويعمل عمل فعله ماضياً كان أو غيره إذا لم يكن مفعولاً مطلقاً وقال شارح الكتاب في تعليله لأنه إذا كان مفعولاً نحو ضربت ضرباً زيداً كان العمل للفعل لا للمصدر لوجهين أحدهما أن الفعل هو الأصل فلا يعدل عنه إلى الفرع بلا موجب والثاني أن المصدر إنما يعمل لكونه مصدراً بمعنى أن والفعل نحو اعجبني ضرب زيد عمراً أي إن ضرب زيد عمراً ولا يمكن إذا وقع مفعولاً مطلقاً ذلك إذ لا يقال ضربت إن ضرب زيد عمراً إذ لا يؤكد الفعل بأن والفعل بل بالمصدر صريحاً والعجب أن الشارح تبع صاحب الكشاف في التقريب مع قوله هذا وقال صاحب الكشاف في تصحيح قوله صاحب الكشاف أقول لأن المصدر ههنا يدل على الفعل المحذوف وفي مثله وجهان مشهوران وصاحب الكشاف ذكر أحد الوجهين ولا عيب في ذلك وكلاهما سديدان تم

---

(١) وقيل ليس المراد أنه مصدر أحسب حتى يرد عليه أن المصدر لا يشتق من الفعل وأن مصدر أفعل لا يجيء على فعال بل بيان المناسبة بينهما وتلاقيهما في المعنى انتهى والمصدر مشتق من الفعل عند الكوفيين ولعله اختاره وجواب الإشكال الثاني قد مر.

قوله: (أو على حسب أعمالهم) أي على قدر أعمالهم بفتح السين أو سكونها فيكون حساباً بمعنى الحسب والقدر لا بمعنى الكفاية وإن الجار محذوف أي عطاء بحسب أعمالهم وفي الصحاح حسبته وأحسبه بالضم حسباً وحساباً إذا عددته وقدرته ولم يتعرض له المصنف كما تعرض في الأول حيث قال من أحسبه الخ لأن المختار عنده هو الأول ومعنى على حسب أعمالهم أن في الجنة مراتب ودرجات مختلفة بحسب تفاوت الأعمال والعمال كما صرح به المصنف في أوائل سورة البقرة فمن كان عمله متزايداً كماً وكيفاً كان درجته أرفع وهكذا فلا يضره كون جزاء الحسنة بعشرة أمثالها مثلاً.

قوله: (وقرىء حساباً أي محسباً كالدراك بمعنى المدرك) حساباً بالفتح وتشديد السين من صيغ المبالغة لكنه بمعنى المحسب أي الكافي فيكون حساباً صيغة مبالغة من الأفعال وفيه مقال إذ نقل الراغب عن بعض أهل اللغة إن فعالاً لا يجيء من الأفعال وجبار من جبر لا من أجبر لكن كلام المص بناء على قول من جوزه وسره أنه بحذف الزوائد وإن كان ذلك نادراً قوله كالدراك بمعنى المدرك أي إنه مبالغة المدرك ومراده تأييد ما ذكره بذلك ولمن أنكر ذلك أن يقول إنه من درك لا من أدرك كجبار من جبر لا من أجبر إن جاء درك بمعنى أدرك.

قوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾﴾

قوله: (بالجر بدل من ربك) لكن المبدل منه مقصود أيضاً قيل وفي إبداله تعظيم له أيضاً وإيماء إلى ما في الآثار المقدسة لولاك لما خلقت الأفلاك وفيه تأمل فلا تغفل ولو كان بالعكس لكان لما ذكر وجه في الجملة إذ البدل أصل مقصود بالنسبة فلو جعل بدلاً لتوهم أنه أصل مقصود ويخل التعظيم فالأحسن أن يجعل صفة مادحة لربك على أن الإضافة فيهما معنوية أو لفظية فتم ما ذكر من أنه إشارة إلى ما في الآثار المقدسة الخ في الجملة.

قوله: (وقد رفعه الحجازيان وأبو عمرو على الابتداء) الحجازيان نافع المدني وعبد الله بن كثير المكي قوله على الابتداء وخبره الرحمن ورجحه على كونه خبر مبتدأ محذوف لأن السلامة عن الحذف حسبما أمكن أولى.

كلامه أما بيان الوجهين في مثله فإن المفعول المطلق إذا كان فعله محذوفاً ووقع بعده معمول منصوب يصح أن يتعلق هو به جاز أن ينتصب هو به ويفعله نحو سقيا زيداً فإن زيداً يجوز أن يكون معمول الفعل المحذوف ويجوز أن يكون المصدر بناء على أنه قائم مقام فعله فكان كأنه معمول الفعل وما قاله سيبويه إذا كان فعله مذكوراً لا محذوفاً وأقول الفعل الناصب جزاء ههنا ليس محذوفاً بل بمنزلة المذكور صريحاً فإن معنى جازاهم مستفاد من قوله عز وجل: ﴿إن للمتقين مفازاً﴾ [النبأ: ٣١] فكان كأنه لفظ مرادف لجازاهم وإذا كان كذلك يرد اعتراض النحاة عليه ويسقط اعتذار صاحب الكشف من قبل صاحب الكشاف.

قوله: وقرىء ﴿حساباً﴾ [النبأ: ٢٧] أي قرأ ابن قطيب ﴿حساباً﴾ [النبأ: ٢٧] بالفتح على أن حساباً بمعنى المحسب.

قوله: (بالجر صفة له في قراءة ابن عامر وعاصم ويعقوب وبالرفع في قراءة أبي عمرو وفي قراءة حمزة والكسائي بجر الأول ورفع الثاني على أنه خبر محذوف أو مبتدأ خبره ﴿لا يملكون﴾ [النبأ: ٣٧] الآية) في قراءة ابن عامر الخ وفي أكثر النسخ إلا في قراءة ابن عامر الخ ولذا قيل في النسخ هنا اختلاف واختلال وتحريره ما في النشر قال اختلفوا في رب السموات والأرض فقرأ يعقوب وابن عامر والكوفيون بخفض الباء والباقون برفعها واختلفوا في الرحمن فقرأ ابن عامر ويعقوب وعاصم بخفض النون والباقون برفعها انتهى.

قوله: (والواو لأهل السموات والأرض) الدال عليه رب السموات فيكون مرجع الضمير مذكوراً حكماً.

قوله: (أي لا يملكون خطابه تعالى والاعتراض عليه في ثواب أو عقاب لأنهم مملوكون له على الطلاق) لا يملكون خطابه فضلاً عن أن يخاطبوا والكلام لعموم الأوقات ولعموم الأشخاص فيكون منشأ للإشكال بأن الشفاعة خطاب مع الله تعالى فالأنبياء والملائكة وغيرهم من أهل الشفاعة يخاطبون الله تعالى بالفعل فكيف ينفي عنهم ملك الخطاب وقدرته فالمصنف أشار إلى الجواب عنه بأن المنفي هو الخطاب بطريق الاعتراض الاعتراض فلا ينافي الشفاعة بإذنه وبهذا يستفاد الجواب لمن تمسك بهذه الآية ونحوها على نفي الشفاعة ولو منع عموم الأشخاص أو عموم الأوقات لاندفع الإشكال كما قال علماؤنا في قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] الآية لا نسلم عموم الأشخاص ولو سلم ذلك لا نسلم عموم الأوقات الخ فنقول هنا لا نسلم عموم الأشخاص ولو سلم ذلك فلا نسلم عموم الأوقات ولو سلم ذلك فلا تم عموم الخطاب بل المراد الخطاب بطريق الاعتراض عليه في ثواب أو عقاب بقرينه ذكره إثر ذكر الثواب والعقاب وقوله تعالى: ﴿لا يتكلمون إلا من أذن له﴾ [النبأ: ٣٨] الآية قرينة عليه والحاصل أن منشأ الإشكال أمور ثلاثة عموم الأشخاص وعموم الأوقات وعموم الخطاب فندفعه بمنع كل واحد لكن المصنف اكتفى بمنع الأخير لأنه

قوله: أي لا يملكون خطابه وفي الكشاف والضمير في لا يملكون لأهل السموات والأرض أي ليس في أيديهم مما يخاطب به الله ويأمر به في أمر الثواب والعقاب خطاب واحد يتصرفون فيه تصرف الملاك فيزيدون فيه أو ينقصون منه أو لا يملكون أن يخاطبوه بشيء من نقص العذاب أو زيادة في الثواب إلا أن يهب لهم ذلك ويأذن لهم فيه إلى هنا كلامه فسره على وجهين الوجه الأول على أن تنكير خطاباً للتقليل ومن للبيان أي لبيان أن الخطاب خطاب من الله والظرف حال من خطاباً والمعنى ليس في أيديهم خطاب كائن من عند الله في أمر الشفاعة أي ليس لهم تمسك ونص يتصرفون منه في أمر الشفاعة والوجه الثاني على أن يكون التنكير للنوع لأن قوله: أن يخاطبوه بشيء من نقص العذاب أو زيادة في الثواب عبارة عن الشفاعة ومن ابتدائية صلة لا يملكون أي لا يقدرون أن يخاطبوا الله تعالى في الشفاعة إذ ليس لهم من جهته إذن فيها روى الواحدي عن مقاتل المعنى لا يقدر الخلق على أن يكلموا الرب إلا بإذنه.

يكفي في دفع الإشكال قوله أي لا يملكون خطابه ظاهره إن منه صلة خطاباً قدم عليه فانقلب بياناً أي في أصله زائدة لأن تعدية الخطاب بمن غير مسموع ولما قدم صار بمعنى البيان وما قاله صاحب الكشاف من أنه يقال خاطبت زيداً وخاطبت من زيد كما يقال بعت زيداً وبعت من زيد فاعترض عليه بأن تعدية الخطاب بمن يحتاج إلى النقل من أئمة اللغة ولا أظنه واحداً وهذا الاعتراض على قوله وخاطبت من زيد لا على أنه جعل من صلة لخطاباً وحكم بأن الخطاب في النظم الكريم متعد بمن حتى يعترض عليه بأن صاحب الكشف لم يقل بأنه صلة الخطاب حتى يرد عليه ما ذكر إذ هو في الوجه الأول جعل من ابتدائية متعلقة بيملكون وفي الثاني جعلها بيانية فهو ظرف مستقر وصاحب الكشاف اختار كون المعنى أنهم لا يتصرفون في خطاب الأمر والنهي فينقصون ويزيدون كما يريدون[1] وأراد صاحب الكشاف بالوجه الأول كون المعنى لا يملكون من الله تعالى أي من جهته خطاباً واحداً أي لا يملكهم الله تعالى ذلك كما تقول ملكت منه درهماً إشارة إلى أن مبدأ الملك منه وهذا أظهر أو لا يملكون أن يخاطبوه بشيء من نقص العذاب وهذا الأخير قريب مما ذكره المصنف وهو الأظهر لأن المعنى أنهم لا يستحقون من عند أنفسهم مخاطبة الله تعالى لأنهم مملوكون على الإطلاق على أنه تعالى لا يمكنوه من أن يخاطبوه فإن هذا المعنى ينافي الشفاعة ظاهراً فما قاله صاحب الكشاف من أن هذا الوجه أظهر ضعيف.

قوله: (فلا يستحقون عليه اعتراضاً وذلك لا ينافي الشفاعة بإذنه) فلا يستحقون عليه اعتراضاً الأولى فلا يقدرون اعتراضاً عليه في ثواب أو عقاب فإنه لما كان ذواتهم وصفاتهم وكل ما يتعلق بهم جوهراً أو عرضاً مخلوقة له تعالى فله التصرف فيها كيف ما يشاء فلا يملكون خطابه من عند أنفسهم مطلقاً فضلاً عن الاعتراض عليه في فعله فلا يجب عليه شيء أي مصطفين وهو مصدر ولذا أفرد وعن النبي عليه السلام أنه قال «الروح جند من جنود الله تعالى ليسوا ملائكة لهم رؤوس وأيد وأرجل يأكلون الطعام» ثم قرأ: ﴿يوم يقوم الروح﴾ [النبأ: ٣٨] الآية وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه إذا كان يوم القيامة قام هو وحده صفاً والملائكة كلهم صفاً وهذا بناء على كون المراد بالروح ملك ما خلق الله تعالى بعد العرش خلقاً أعظم منه وإطلاق الصف على قيامه واحداً مسامحة لقيامه مقام جماعة كثيرة كإطلاق الأمة على إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿إن إبراهيم كان أمة﴾ [النحل: ١٢٠] الآية وقيل هما صفان الروح صف واحد أو متعدد والملائكة صف أو صفوف وهو الأوفق لقوله تعالى: ﴿والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر: ٢٢] وقيل يقوم الكل صفاً واحداً فيكون قوله: ﴿صفاً صفاً﴾ [الفجر: ٢٢] تأكيداً لا إشارة إلى تعدد الصفوف كما كان كذلك في القول بتعدد الصفوف.

---

(١) وهذا غير ما ذكره المص.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾

قوله: (تقرير وتوكيد لقوله: ﴿لا يملكون﴾ [النبأ: ٣٧] فإن هؤلاء الذين هم أفضل الخلائق وأقربهم من الله) أي أفضل المخلوقات من جهة القرب المعنوي ودخول حظائر القدس ورفع ستارة الملكوت بالاطلاع على ما غاب عنا مع التجرد عن العوائق البشرية فإنهم أفضل بهذا الاعتبار حتى قال بعضهم إنهم على أفضل من هذه الحيثية بالاتفاق وإنما الاختلاف في الأفضلية من جهة الثواب فعندنا البشر أفضل وعند المعتزلة الملائكة أفضل قول المص وأقربهم من الله تعالى أي من جهة النزاهة كالصريح فيما ذكرناه وعن هذا ترك قول الزمخشري وأكثرهم طاعة وقد تقرر في موضعه أن المفضول قد يكون له فضل على الفاضل فلا حاجة إلى ما قيل من أن هذا ليس خروجاً عن اختيار أهل السنة فإن عبد الله الحليمي وغيره من أهل السنة ذهبوا إلى أن الملائكة أفضل فإنه قول مرجوح يخالف مسلك الجمهور ولا يناسب كون كلام المصنف مبنياً عليه والجواب الصواب ما ذكر ومنشأ الإشكال الغفول عن قوله وأقربهم منه تعالى كما عرفته والقول بحمل معناه على مذهب القائل والمصنف من أكابر أهل السنة فمعنى قوله يجب حله على مذهبه ألا يرى إن أنبت الربيع البقل إسناده حقيقي إن كان القائل دهرياً ومجاز عقلي إن كان القائل موحداً.

قوله: (إذا لم يقدروا أن يتكلموا بما فيه يكون صواباً كالشفاعة لمن ارتضى إلا بإذنه فكيف يملكه غيرهم) نبه به على أن لا يتكلمون الخ نفي قدرة التكلم لا نفي التكلم مع القدرة على التكلم أي إن عبارة النص تدل على عدم قدرة تكلم هؤلاء ودلالة النص تدل على عدم القدرة على تكلم غيرهم بالأولوية فثبت أن أحداً من أهل السموات والأرض لا يقدرون التكلم والخطاب إلا بإذنه ولهذا قال وتوكيد لقوله: ﴿لا يملكون﴾ [النبأ: ٣٧] مع

قوله: فإن هؤلاء الذين هم أفضل الخلائق إلى آخره بيان لتوكيد هذا الكلام قبله وتقريره قال صاحب الكشاف هم شريطتان أن يكون المتكلم منهم مأذوناً في الكلام وأن يتكلم بالصواب فلا يشفع لغير مرتضى لقوله: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ [الأنبياء: ٢٨] قال صاحب الانتصاف هو تعريض أن الشفاعة لا تكون لأصحاب الكبائر والجواب أن المؤمنين مرتضون لقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾ [الزمر: ٧] فجعل الشكر بمعنى الإيمان المقابل للكفر وقال الطيبي المرتضى ههنا كالمصطفى في قوله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه﴾ [فاطر: ٣٢] وقال الإمام فإن قيل لما أذن له الرحمن جل وعلا في التكلم علم أنه حق وصواب فما الفائدة في قوله: ﴿وقال صواباً﴾ [النبأ: ٣٨] الجواب من وجهين أحدهما أن التقدير لا ينطقون إلا بعد ورود الاذن ثم يجتهدون في أن لا يتكلموا إلا بالحق والصواب وهذا مبالغة في وصفهم بالطاعة وثانيهما أن التقدير لا يتكلمون إلا في شخص أذن له الرحمن في شفاعته والمشفوع له ممن يقول صواباً وهو قول لا إله إلا الله لأن قوله: ﴿صوابا﴾ [النبأ: ٣٨] يكفي في صدقه أن يتكلم بالصواب الواحد فكيف بمن يتكلم طول عمره بأشرف الكلمات.

أن هذا خاص بالروح والملائكة ولا يملكون عام لأهل السموات والأرض نبه بقوله فإن هؤلاء الخ على أن هذا أيضاً عام لهم بما ذكرناه قوله فكيف يملكه الخ ظاهره إنكار الكيفية لكن المراد إنكار المالكية كتابة قوله إذا لم يقدروا أن يتكلموا بما يكون صواباً الخ قيل قد دفع به ما يشكل في النظم من أنه لا حاجة إلى قوله: ﴿وقال صواباً﴾ [النبأ: ٣٨] بالوجهين أحدهما أن لا إذن إلا لمن قال صواباً وثانيهما أن الروح والملائكة لا يقولون إلا صواباً وجه الدفع أن المراد أنهم لا يقدرون على التكلم بالصواب إلا بإذن ولا يكفي في التكلم كون الكلام صواباً أي حقاً وحاصله أن ذكر ﴿وقال صواباً﴾ [النبأ: ٣٨] لإفادة أن كون الكلام صواباً لا يكفي في التكلم بل لا بد من الإذن فلو لم يذكر ذلك لم يفهم هذا المعنى ومعنى كونه صواباً كونه شفيعاً لمن ارتضى هذا إذا جعل إلا من أذن الرحمن بدلاً من واو يتكلمون كما هو المختار وإن جعل مستثنى من عموم الأشخاص يكون المعنى ولا يتكلمون ولا يشفعون لشخص من الأشخاص إلا لمن أذن له الرحمن في الشفاعة وكان ذلك الشخص ممن قال صواباً أي حقاً بأن يقر في التوحيد والرسالة.

قوله: (ويوم ظرف للا يملكون) وهو الظاهر إذ الخطاب إنما يكون في ذلك اليوم إن وجد الخطاب فلا مفهوم بأنهم يملكون في غير ذلك اليوم.

قوله: (أو ليتكلمون والروح ملك موكل على الأرواح) قال في الأحياء الملك الذي يقال له الروح الذي هو يولج الأرواح في الأجسام فإنه يتنفس فيكون كل نفس من أنفاسه روحاً في جسم وهو حق يشاهده أرباب القلوب ببصائرهم انتهى كذا قيل ولا يخفى ما فيه فإن الأولى الاكتفاء بقوله هو الذي يولج الأرواح في الأجسام بإذنه تعالى.

قوله: (أو جنسها) أي جنس الأرواح وقيامها وهي المجردات بدون الأجساد غير متصور ولذا قال المحشي تقديره ذوات الأرواح والقول بأن فيه نظراً والظاهر أن ضمير جنسها راجع للملائكة ضعيف لأن عطف الملائكة على الروح يأبى عنه.

قوله: (أو جبرائيل أو خلق أعظم من الملائكة) وقيل هم حفظة على الملائكة أو خلق أعظم الخ وقد مر بيانه.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ﴿٣٩﴾﴾

قوله: (الكائن لا محالة) تفسير للحق إذ الحق هو الحكم المطابق للواقع وهو يستلزم الكون والوجود وهو المراد هنا وذلك مبتدأ إشارة إلى يوم قيامهم مصطفين وصيغة البعد للتعظيم خبره ما بعده أي ذلك اليوم العظيم الذي لا يقدر أحد أن يتكلم إلا بإذنه فلا يلزم حمل الشيء على نفسه الحق صفته وبهذا الوصف يتم فائدة الخبر ولك أن تقول إن اليوم صفة ذلك والحق خبره أي الكائن ليس له دافع قطعاً فهذه الجملة كالفذلكة لما قبلها مؤكدة

قوله: أو جنسها أي أو من جنس الأرواح.

له ولذا ترك العطف إذ جميع ما ذكر فيما مر من قوله: ﴿رب السموات﴾ [النبأ: ٣٧] الآية لإثبات إمكان ذلك اليوم ووقوعه.

قوله: (﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه﴾ [النبأ: ٣٩] إلى ثوابه ﴿مآباً﴾ بالإيمان والطاعة) فمن شاء الفاء سببية لأن ما قبله سبب لمضمون هذه الجملة الشرطية وقيل هي فصيحة نسيئة عن شرط محذوف كأنه قيل إذا كان الأمر كذلك من تحقق اليوم المذكور فمن شاء أن يتخذ مرجعاً إلى ثواب اتخذ لك بالإيمان والطاعة أشار به إلى دفع توهم اتحاد الشرط والجزاء وإنما قدر المضاف لأن الرجوع لذاته محال وإنما المراد الرجوع إلى حكمه أو أمره أو ثوابه حسبما يقتضيه المقام فالمناسب هنا تقدير الثواب وقيل لأن رجوع كل أحد إلى ربه ليس بمشيئة إذ لا بد منه شاء أو لم يشأ والمعلق بالمشيئة الرجوع إلى ثوابه فإن العبد مختار في الإيمان والطاعة ولا ثواب بدونهما وهذا حسن لكن لا بد في بيان معنى الرجوع إليه تعالى الذي لا بد منه شاء أو لا ولا يتصور ذلك إلا بتقدير المضاف الذي يناسب المقام كما عرفته غاية الأمر أن بعض المضاف كالحساب والقضاء والحكم وغيرها مما لم يكن لمشيئة العبد مدخل فيه الرجوع إليه لا بد منه شاء أو لا وبعض المضاف كالثواب والرضاء ونحوهما مما يكون لمشيئة العبد وكسبه مدخل فيه الرجوع إليه إنما يكون بمشيئته وكسبه وما نحن فيه من هذا القبيل لأنه لما ذكر المشيئة علم أن المراد ما يحصل بإرادة العبد وهو الثواب والرضاء فلا حاجة إلى ما قيل إن الثواب قدر لما مر من قوله تعالى: ﴿للطاغين مآباً﴾ [النبأ: ٢٢] فإن لهم مرجعاً إليه تعالى لكن للعاقب لا للثواب فإن هذا كلام ظاهري خال عن التحقيق.

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنذَرْنَٰكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا ﴿٤٠﴾﴾

قوله: (﴿إنا أنذرناكم﴾ [النبأ: ٤٠]) أي مشركو العرب فإنهم أنكروا البعث أي أنذرناكم بما ذكر في هذه السورة الكريمة من الآيات الناطقة بالبعث المشتمل على فنون العذاب للكافر أهل الحجاب وعلى أنواع النعم لأهل الوصال لكن الإنذار باعتبار الأول فائدة الخبر التأكيد لما قبله فإنه كالفذلكة له وأيضاً هو بيان قربه ولكونه تقريراً له ترك العطف واكتفى بالإنذار لأنه أهم والتأكيد بأن لكمال العناية به.

قوله: (يعني عذاب الآخرة وقربه لتحققه فإن كل ما هو آت قريب) وقربه لتحققه استئناف جواب سؤال مقدر بأن عذاب الآخرة كيف يكون قريباً مع أن بعده ظاهر قوله لتحققه فإن إخبار الله تعالى رافع لا محالة فيشبه الأمر المستقبل بالأمر الماضي في التحقق وعدم احتمال اللاوقوع قوله فإن كل ما هو آت أي متحقق إتيانه في المستقبل بخلاف ما تحقق في الماضي ولذا قيل ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت.

قوله: (ولأن مبدأه الموت) جواب آخر أي البرزخ داخل في الآخرة ومبدؤه الموت

وهو قريب حقيقة والقبر أول منازل الآخرة اخره لأنه خلاف الظاهر ولأنه القيامة الوسطى والمراد القيامة الكبرى.

قوله: (﴿يوم ينظر المرء﴾ [النبأ: ٤٠]) ظرف مستقر صفة لمقدر أي قريباً كائناً ﴿يوم ينظر﴾ [النبأ: ٤٠] الآية وجوز كونه بدلاً من عذاباً إذ الظاهر أنه بدل الاشتمال والضمير محذوف أي يومه وأما تعلقه بقريباً على أنه ظرف لغو فليس بمستحسن إذ اليوم عبارة عن الأمر الممتد فيكون العذاب واقعاً فيه بالفعل لا قريباً بالوقوع إذ المراد به يوم الآخر والمراد به من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار كذا قاله المصنف في أوائل البقرة وقد صرح في مواضع أن المراد باليوم في مثل هذا الأمر الممتد فظهر ضعف ما قيل إنه لو كان ظرفاً لغواً فلا حاجة إلى توجيه القرب لأنه في ذلك اليوم قريب لا فاصل بينه وبين المرء والقول بأن المراد باليوم الزمان المتناهي الذي يقع فيه النظر المذكور بعيد لأنه خلاف الاستعمال كما عرفته وأما القول بأنه إذا تعلق به فالمراد به بيان قرب اليوم كما في قوله: ﴿اقتربت الساعة﴾ [القمر: ١] فضعيف لأن قريباً صفة عذاباً.

قوله: (يرى ما قدمه من خير أو شر) يرى من الرؤية البصرية لأنه معنى ينظر لكنها للمبالغة أي يعلم علماً كالرؤية في القوة إذا كثر ما قدمه ليس بمرئي بل كله ليس بمبصر فلا تغفل.

قوله: (والمرء عام) إذ النظر عام للفريقين والظاهر أن يبقى العام على عمومه.

قوله: (وقيل هو الكافر لقوله: ﴿إنا أنذرناكم﴾ [النبأ: ٤٠] فيكون الكافر ظاهراً

قوله: والمرء عام وقيل هو الكافر لقوله: ﴿إنا أنذرناكم﴾ [النبأ: ٤٠] وجه كونه قرينة لإرادة الكافر بالمرء أنه خطاب بثبوت الإنذار بعذاب الآخرة وهذا خطاب وارد على اسلوب قوله: ﴿فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذاباً﴾ [النبأ: ٣٠] الوارد في حق الكفار وهذا متصل بذلك في المعنى وقع بينهما ذكر أحوال المتقين قال الطيبي رحمه الله إن النظم يساعد العموم في المرء وذلك أنه تعالى ذكر في فاتحة هذه السورة الكريمة أن الميقات المضروب هو يوم الفصل ووصف اليوم بصفات متعددة ومن أوصافه قوله: ﴿إن جهنم كانت مرصاداً للطاغين مآباً﴾ [النبأ: ٢١، ٢٢] وقوله: ﴿إن للمتقين مفازاً﴾ [النبأ: ٣١] ولما فرغ من بيان جزاء الفريقين أراد أن يرجع إلى ذكر ذلك اليوم ويصفه بصفات أخرى فجعل التخلص إلى ذكرها إبدال رب السموات من ربك ووصف ذاته بالجبروت والكبرياء وأن واحداً لا يملك منه خطاباً وجعله ذريعة إلى ذكر اليوم وأن الملائكة والروح لا يشفعون فيه للمرتضى إلا بالاذن ثم ذكر أنه يوم الحق أي الكائن الواقع أو يحكم الله فيه بالحق كقوله تعالى: ﴿وقضي بينهم بالحق﴾ [الزمر: ٦٩] وهذا أولى لما سبق من ذكر المتقين والطاغين وبيان ﴿مفازاً﴾ [النبأ: ٣١] أولئك ومآب هؤلاء وكذلك رتب عليه قوله: ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾ [المزمل: ١٩] أي بينا السبيلين للفريقين فمن سلك سبيل المتقين واتخذ إلى ربه مآباً فاز وأفلح ومن اختار سبيل الطاغين خاب وخسر فقد أزحنا العلل لأنا أنذرناكم عذاباً قريباً وجعل تخلصاً إلى ذكر الاختتام بما افتتحت السورة لأن الظرف صفة لعذاباً أي أنذرناكم عذاباً كائناً يوم هذا شأنه وهو نظر المرء ما قدمت يداه مثله في الاختتام ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن

وضع موضع المضمر لزيادة الذم) فإن ظاهره الخطاب للكافرين وجعله شاملاً للمؤمنين بعيد مرضه مع هذا الدليل لأن هذا لا يقتضي التخصيص لأن فعل الإنذار يناسب الكفار ولذا ذكر مقابلاً للتبشير في أكثر المواضع وإذا ذكر وحده يعتذر بأن الإنذار أهم وتخويف الكفار هو المقصود الأصلي كما لا يخفى على من تأمل في كلام الشيخين وفعل النظر يلائم العموم مع أن المرء عام أيضاً وإسناد الفعل قد يكون قرينة على الخصوص وقد يكون دليلاً على العموم وهذا من ذلك فتمريضه لذلك لا لأن الإنذار عام للفريقين أيضاً كما عرفته ولم يلتفت إلى القول بأن المراد المؤمن وحده كما روي عن قتادة لأن ضعفه ظاهر لما عرفته من دليل العموم ولأن الكلام في حال الكفار وتخصيصه بالكافر له وجه في الجملة ورجحه الإمام بأن بيان حال الكافر بعده يدل على أنه حال المؤمن وهو غريب لأن هذه الحال للكافر بعد نظره إلى عمله وعرف بهلاكه فيكون هذا حجة عليه لا له.

قوله: (وما موصولة منصوبة بينظر) وهي الراجح ولذا اكتفى في تفسير ينظر المرء بقوله: ما قدمه من خير الخ فإنه بناء على الموصولية والعائد محذوف أي ما قدمته يداه وذكر يداه قد مر وجهه في قوله تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم﴾ [البقرة: ٩٥] ولذا قال فيما سبق يرى ما قدمه الخ وأسقط اليد.

قوله: (أو استفهامية منصوبة بقدمت أي ينظر أي شيء قدمت يداه) بقدمت لاقتضائها الصدارة فالجملة معلق عنها لأن النظر طريق العلم أو المراد به هنا العلم.

قوله: (في الدنيا فلم أخلق ولم أكلف أو في هذا اليوم فلم أبعث) في الدنيا فحينئذٍ كان في بابه ولذا قدمه وكذا في اليوم الخ.

قوله: (وقيل يحشر سائر الحيوانات للاقتصاص ثم ترد تراباً فيود الكافر حالها. عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ سورة عم سقاه الله برد الشراب يوم القيامة) وقيل يحشرهم الخ كما ورد في الحديث عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه لتؤدى الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء فيود الكافر الخ فيكون كان بمعنى صار الحمد لله على تسهيل إتمام ما يتعلق بسورة النبأ. والصلاة والسلام على من أوتي أشرف النبأ. وعلى آله وأصحابه الذين اختاروا بأفضل الخبر والنبأ. وعملوا به.

تمت بحمده تعالى في يوم السبت وقت الضحوة الكبرى في شهر رجب مضر سنة ١١٩٢.

يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] وقال الإمام الأظهر أن المرء عام لأن المكلف إن اتقى الله فليس له إلا الثواب وإن كفر بالله فليس له إلا العذاب فلا حال للمكلفين حينئذٍ سوى هذين فطوبى له إن قدم عمل الأبرار وويل له إن قدم عمل الفجار فإن قلت لم خص قول الكافر بالذكر دون المؤمن قلت دل ذكر قول الكافر على غاية الخيبة ونهاية التحسر ودل حذف قول المؤمن على غاية التحجج ونهاية الفرح بما لا يحيط به الوصف تمت السورة الحمد لله أولاً وآخراً اللهم متوكلاً عليك ومستفضلاً من أفضالك أشرع وأقول.

سورة النازعات

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة النازعات) وتسمى سورة الساهرة والطامة وهي مكية بالاتفاق.

قوله: (وآيها خمس أو ست وأربعون) لا قول غيره.

قوله تعالى: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا ۝١ وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا ۝٢ وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ۝٣ فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا ۝٤ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ۝٥﴾

قوله: (هذه صفات ملائكة الموت) أي على المختار فلا ينافي ما سيأتي من الأقوال الآتية أشار به إلى أن الموصوف واحد والعطف لتغاير الصفات المنزلة منزلة تغاير الذوات كما مر في سورة المرسلات والذاريات والصافات وهذا الجمع بتأويل الطائفة فالمعنى اقسم الطوائف الملائكة وجمع الملائكة لأن لعزرائيل عليه السلام أعوان.

قوله: (فإنهم ينزعون أرواح الكفار) معنى والنازعات واسم الفاعل بمعنى المضارع واللام موصولة والمضارع[1] للاستمرار قوله ينزعون إشارة إلى أن أصل الكلام صيغة

سورة النازعات
مكية وآيها خمس أو ست وأربعون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: فإنهم ينزعون أرواح الكفار غرقاً أي غرقاً في النزع فإنهم ينزعونها من أقصى الأبدان معنى الأقصى مستفاد من لفظ غرقاً بمعنى إغراقاً فإن فيه مبالغة ومنه الإغراق في القول وغيره وهو المبالغة والإطناب وأغرق الكأس ملأها وإلى المبالغة أشار بقوله فإنهم ينزعونها من أقاصي الأبدان أي من أناملها وأظفارها قال الرغب نزع الشيء مده كنزع القوس عن كبده ويستعمل ذلك في الاعراض ومنه نزع العداوة والمحبة من القلب ونزع فلان كذا أي سلب قال تعالى: ﴿تنزع الملك ممن تشاء﴾ [آل عمران: ٢٦] والتنازع والمنازعة المجاذبة ويعبر بهما عن المخاصمة والمجادلة قال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] والنزع من الشيء

---

(١) وفي المرسلات فسر بالماضي تفننا إذ المراد بهما الاستمرار.

العقلاء أي والنازعين الخ ولذا عبر بصيغة العقلاء وسر مجيء والنازعات ما مر من أن المراد طوائف الملائكة ولو قال اقسم بطوائف الملائكة النازعات كما قال في سورة والصافات لكان أحسن بياناً.

قوله: (من أبدانهم) وفيه إشارة إلى أن الروح جسم لطيف.

قوله: (غرقاً أي إغراقاً في النزع) أشار إلى أن غرقاً اسم مصدر بمعنى الإغراق وهذا أولى من كونه مصدر أغرق بحذف الزوائد نحو لبيك فإنه تكلف في الجملة.

قوله: (فإنهم ينزعونها من أقاصي الأبدان) تعليل لكونه إغراقاً في النزع لكن المراد فإنهم ينزعونها من أقاصي الأبدان بشدة إذ النزع جذب الشيء بشدة إذ الإخراج من أقاصي الأبدان مشترك بين الكفار والأبرار والفرق الإخراج بشدة والإخراج برفق إلا أن يقال هذا مختص بالكفار لأن نفوسهم غرقة في الأجساد كما سيجيء الإشارة إليه فإن هذا حال الفجار دون الأخيار.

قوله: (أو نفوساً غرقة في الأجساد) عطف على أرواح الكفار كما هو الظاهر فالتقابل بينهما باعتبار أن الأول بناء على أن غرقاً مصدر مؤكد للنازعات والمفعول به محذوف وهو أرواح الكفار وفي الثاني غرقاً مفعول به إما مصدر بمعنى اسم المفعول أي مغرقة في الأجساد أو مخفف غرقاً بكسر الراء صفة مشبهة بمعنى مغرقة وهي أيضاً أرواح الكفار غير عام لأرواح المؤمنين وهذا مراد من قال ولا تقابل بينهما وهما متحدان بقرينة حمل الناشطات على مخرجي أرواح المؤمنين ولا ينكر التقابل بالاعتبار المذكور وأيضاً نفوس المؤمنين ليست بغرقة في أجسادهم من حيث إن لها اتصالاً بعالم القدس والملكوت لا سيما في أوقات توجههم إلى عالم الجبروت وفي وقت عبادتهم كأنهم يرون الله تعالى وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهد أنهم ينزعون الأرواح على الإطلاق وما اختاره المصنف قول علي وابن مسعود وسعيد بن جبير ومسروق من أنهم يخرجون أرواح الكفار قدم هذا لأنه في قوة الإنذار والثاني بمنزلة التبشير والإنذار أهم.

الانتهاء عنه والنزوع الاشتياق وذلك هو المعبر عنه بارتحال النفس مع الحبيب قوله وينشطون أي يخرجون أرواح المؤمنين برفق من نشط الدلو من البئر إذا أخرجها وفي الأساس بئر نشاط يخرج دلوها بجذبة واحدة وفي الصحاح نشطت الدلو من البئر نزعتها بغير بكرة قال محيي السنة الناشطات الملائكة ينشط نفس المؤمن أي يحل حلاً رفيقاً فيقبضها كما ينشط العقال من يد البعير أي يحل برفق حكى الفراء هذا القول ثم قال والذي سمعت من العرب أن يقولوا انشطت العقال إذا حللته ونشطته إذا عقدته انشوطة وفي الحديث كأنما نشط من العقال قال الإمام وهي الملائكة التي تنشط روح المؤمن فتقبضها فالمناسب أن يخصص هذا بالمؤمن والأول بالكافر لما بين النزع والنشط من الفرق فإن النزع جذب بشدة والنشط جذب برفق ولين.

قوله: (وينشطون أي يخرجون أرواح المؤمنين برفق) أرواح المؤمنين مفعوله المحذوف وفي التعبير بالإخراج لما مر والإسناد ليس بمجاز عقلي كإسناد النزع فإن الإسناد إلى الكاسب حقيقي.

قوله: (من نشط الدلو في البئر إذا أخرجها) فيه إشارة إلى أن أرواحهم في الأجساد مثل كون الدلو في البئر تعلقها بها ضعيف لما مر من توجهها إلى عالم القدس والجبروت فأرواحهم تنزع من أبدانهم برفق كإخراج الدلو من البئر وتنزع أرواح الكفار كما تنزع الأشجار المتفرقة العروق في أطراف الأرض قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه تنزع روح الكافر من جسده من تحت كل شعرة من تحت الأظافير وأصول القدمين ثم تفرقها في جسده ثم تنزعها حتى إذا كادت تخرج تردها في جسدها وهذا حال الكفار والأول حال المؤمنين وعصاة الموحدين يدخلون فيهم وإن خص الأول بالمؤمن الكامل فحال العصاة يكون مسكوتاً عنها كما في أكثر المواضع والظاهر أن المراد بها الطائفة الأولى بعينها فالعطف لتغاير الصفات قيل ولو أريد بالنازعات ملائكة العذاب وبالناشطات ملائكة الرحمة فالعطف في بابه لتغاير الذوات لكن إخراج الروح لغير ملائكة الرحمة والعذاب كما هو الظاهر وإن كان ذلك ملائماً لقوله فيه يرون أمر ثوابها الخ فلا تغفل.

قوله: (ويسبحون في إخراجها سبح الغواص الذي يخرج الشيء من أعماق البحر) معنى والسابحات وفيه استعارة مصرحة كما نبه عليه بقوله سبح الغواص شبه ملابسة ملائكة الموت في إخراج الروح برفق بسبح الغواص فإنه يتحرك برفق وتأن لئلا يغرق ثم استعمل لفظ السبح في تلك الملابسة ثم اشتق منه السابحات وجه الشبه الرفق والتأني لئلا يغرق في المشبه به ولئلا يصل ألم السكرات في المشبه حتى تقبض الأرواح ويسلونها سلاً رويداً ثم يدعونها حتى تستريح ثم وثم إلى خروجها بتمامها وهذا صريح في دخولهم في البدن لإخراجها والنشط لا يستلزم عدم الدخول فيها فلا منافاة غاية الأمر أنه في السهولة يشبه عدم الدخول والدخول حقيقي وعدم الدخول تشبيهي وسباحة الغواص من فوق إلى أعماق البحر فلا إشكال بأن إطلاق السبح على الغوص غير متعارف.

قوله: (فيسبقون بأرواح الكفار إلى النار وبأرواح المؤمنين إلى الجنة) السبق هنا مجاز عن الإسراع لأنه لازم له والعطف بالفاء هنا وفيما بعده للدلالة على عدم التراخي وترتبهما على ما قبلهما فهي للسببية مع التعقيب وأشار أيضاً إلى أن السبق بالنظر إليهما فالمفعول المحذوف الأرواح المقبوضة مطلقاً لا الأرواح الكفار وأرواح المؤمنين بل الأرواح الشاملة لهما.

قوله: فيسبقون فيدبرون إشارة إلى أن الفاء في ﴿فالسابقات﴾ [النازعات: ٤] وفي ﴿فالمدبرات﴾ [النازعات: ٥] للسببية دالة على أن السبق مسبب عن السبح والتدبير عن السبق.

قوله: (فيدبرون أمر ثوابها وعقابها) أي المفعول الأمر العام الأمر الثواب وعقابها لف ونشر مرتب.

قوله: (بأن تهيئها لإدراك ما أعد لها من الآلام واللذات) أشار به إلى أن ملائكة العذاب غير ملائكة الموت فإن ملائكة الموت تهيئها وتوصلها لإدراك الألم واللذة فإسناد التدبير إليهم لأنهم من أسباب التدبير.

قوله: (أو الأوليان لهم والباقيات لطوائف من الملائكة يسبحون في مضيها أي يسرعون فيه فيسبقون إلى ما أمروا به فيدبرون أمره) أو الأوليان أي النازعات والناشطات لهم أي لملائكة الموت والباقيات أي السابقات والسابحات والسابقات والمدبرات لطوائف من الملائكة وهم ملائكة الرحمة والعذاب قوله يسبحون في مضيها مصدر مضاف إلى المفعول أي في مضيهم إياها وفي الاحتمال الأول معنى السبح السبح في إخراج الروح لكونها عبارة عن ملائكة الموت ولما حملت على غير ملائكة الموت كان معنى السبح المضي دون السبح في الإخراج فهو أيضاً مجاز لكنه مجاز مرسل لكون الإسراع لزماً للسبح قوله: فيسبقون أي فيسرعون الخ ومعنى السبق والتدبير مثل ما مر والمعايرة في معنى السبح فقط وفي قوله والباقيات لطوائف من الملائكة إشارة إلى أن الواو في ﴿والسابحات﴾ [النازعات: ٣] للقسم كواو والنازعات قوله: ﴿فالسابقات﴾ [النازعات: ٤] الخ عطف عليها عطف الصفة كعطف ﴿والناشطات﴾ [النازعات: ٢] وحينئذٍ في الكلام قسمان قدم الأول لأنه المتبادر إذ السبح بالمعنى المذكور وكذا السبق والتدبير من أحوال ملائكة الموت وفي الاحتمال الثاني تبقى تلك الأحوال مهملة غير مبينة وأيضاً في التعبير بالطوائف تنبيه على وجه كون الجمع بالألف والتاء دون جمع العقلاء كما مر تفصيله في المرسلات.

قوله: (أو صفات النجوم) عطف على قوله صفات ملائكة الموت فحينئذٍ الجمع بالألف والتاء لا يحتاج إلى التمحل.

قوله: أو صفات النجوم عطف على صفات ملائكة الموت قوله فتدبر أما نيط بها كاختلاف الفصول وتقدير الأزمنة وظهور مواقيت العبادات فيه ابطال لزعم المنجمين أن النجوم مدبرة لهذا العالم بالكون والفساد ويعضده ما روى البخاري عن قتادة رحمهما الله خلق الله هذه النجوم لثلاث جعلها زينة السماء ورجوماً للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها بغير ذلك فقد أخطأ وأضاع نصيبه وتكلف ما لا يعلم وعن الربيع مثله وزاد والله ما جعل الله في نجم حياة أحد ولا موته ولا رزقه وإنما يفترون على الله الكذب ويتعللون بالنجوم قال الشيخ أبو القاسم عبد الكريم القشيري في كتابه المسمى بمفاتيح الحجج في ابطال مذهب المنجمين واطنب فيه وذكر أقوالهم وقال وأقربها قول من قال هذه الحوادث يحدثها الله تعالى ابتداء بقدرته واختياره ولكن أجرى العادة بأنه إنما يخلقها عند كون هذه الكواكب في البروج المخصوصة ويختلف باختلاف سيرها واتصالاتها ومطارح أشعتها على جهة العادة من الله سبحانه وتعالى كما أجرى العادة بخلق الولد عقيب الوطء وخلق الشبع عقيب الطعام ثم قال هذا في القدرة جائز لكن ليس فيه علم من دليل

قوله: (فإنها تنزع من المشرق إلى المغرب غرقاً في النزع بأن تقطع الفلك حتى تنحط في أقصى المغرب) فإنها تنزع أي تسير وتجري في القاموس نزع الفرس إذا جرى والظاهر أنه حقيقة فيه كالإخراج فيكون مشتركاً لفظياً غرقاً في النزع أي في الجري مفعول مطلق بأن تقطع الفلك كقطع المسافة إذا جاوزها فحينئذٍ يكون المراد بالنجوم السيارات على أن اللام للعهد والشمس والقمر داخلان فيها لكن الظاهر مطلق النجوم سيارة كانت أو ثوابت إذ المراد الحركة التابعة لحركة الفلك بقرينة قوله فإنها تنزع من المشرق إلى المغرب وإنما أسند الحركة إليها مجازاً لأنه في النظر الظاهر يظن أن الحركة للنجوم لأن حركة السيارات الحقيقية ليست من المشرق بل على خلاف التوالي كما بين في موضعه وأيضاً ليست غاية حركتها أقصى الغرب بل حركتها التبعية ليست غايتها أقصى الغرب أيضاً إلا بالنسبة لما يبدو لنا في النظر قوله حتى تنحط أي حتى تنزل.

قوله: (وتنشط من برج إلى برج) أي تخرج بالحركة المخصوصة لها فحينئذٍ يكون المراد بالنجوم السيارات وفي الأول النجوم مطلقاً كما عرفته لأن الحركة القسرية التابعة لحركة الفلك عامة لها غير مختصة بالسيارات فحينئذٍ يختل انتظام الكلام في الجملة إذ كون النجوم في المعطوف عليه عامة وفي المعطوف خاصة بعيد عن الفهم إلا أن يقال إن النزع وهو الجذب بشدة يناسب الحركة القسرية السائلة لجميع الكواكب والنشط وهو الخروج أو الإخراج برفق يلائم الحركة الذاتية المخصوصة للسيارات وبهذه القرينة القوية لا ضير في الاختلاف.

قوله: (أي تخرج من نشط الثور إذا خرج من بلد إلى بلد) أشار به إلى أن نشط يستعمل متعدياً كما في الاحتمال الأول ويستعمل لازماً كما فيما نحن فيه.

ولا إلى القطع سبيل لأن ما كان على وجه العادة يجب أن يكون الطريق فيه مستمراً وأقل ما فيه أن يحصل التكرار وعندهم لا يحصل وقت في العالم مكرر على وجه واحد لأنه إذا كان في سنة الشمس مثلاً في درجة من برج فإذا عادت إليها في السنة الأخرى فالكواكب لا يتفق كونها في بروجها كما كانت في السنة الماضية والأحكام تختلف بحسب اختلاف القوانين والمقابلات ونظر الكواكب بعضها إلى بعض فلا يحصل شيء من ذلك مكرراً واتفقوا على أنه لا سبيل إلى الوقوف على الأحكام ولا يجوز القطع على البت لتعذر الاحاطة على التفصيل ومما يدل على أنه لا حجة في قولهم إنهم اختلفوا فيما بينهم في حكم الزيج فلا هل سند وهند طريق يخالف طريق أصحاب الزيج الممتحن وفصل الشيخ في الاختلافات تفصيلاً ثم قال ومما يدل على فساد قولهم أن يقال لهم اخبرونا عن مولودين ولدا في وقت واحد ليس يجب تساويهما في كل وجه لا تميز بينهما في الصورة والقد والمنظر وحتى لا يصيب أحدهما بلية إلا أصاب الآخر وحتى لا يفعل هذا شيئاً إلا والآخر يفعله مثله وليس في العالم اثنان هذا صفتهما قالوا من المحال أن يوجد مولودان في العالم في وقت واحد وعن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «من اقتبس باباً من علم النجوم لغير ما ذكر الله فقد اقتبس شعبة من السحر» المنجم كاهن والكاهن ساحر.

قوله: (ويسبحون في الفلك فيسبق بعضها في السير لكونه أسرع حركة) ويسبحون معنى والسابحات حينئذٍ قوله فيسبق بعضها الخ فحينئذٍ السبق في بابه لكون السابق والمسبوق متحققان حينئذٍ بخلاف ما سبق فإن السبق هناك بمعنى الإسراع فلا يقتضي المسبوق.

قوله: (فيدبر أمراً نيط بها كاختلاف الفصول وتقدير الأزمنة) كاختلاف الفصول فإنه بحركة الشمس وتقدير الأزمنة لأن تقدير السنة الشمسية بحركة الشمس وتقدير السنة القمرية بحركة القمر.

قوله: (وظهور مواقيت العبادات) كمواقيت الصوم والزكاة والحج فإن ظهورها بحركة القمر وظهور مواقيت الصلاة بحركة الشمس حركة قسرية والمراد بالحركة فيما مر الحركة الذاتية وإسناد التدبير إليها مجاز عقلي لكونها سبباً له.

قوله: (ولما كانت حركاتها من المشرق إلى المغرب قسرية وحركاتها من برج إلى برج ملائمة سمى الأولى نزعاً والثانية نشطاً) قسرية لأنها تابعة لحركة الفلك الأعظم لأن ما في الفلك يتبعه في الحركة ضرورة وهي معنى القسر فعبر عنها بالنزع لأنه عبارة عن الجذب بشدة فيناسب القسر وعبر عن الثانية بالنشط لأنه عبارة عن الخروج برفق وعن الإخراج أيضاً كذلك فيناسب الحركة الذاتية وقد أشرنا إليه فيما مر وما ذكره المص هنا مذهب الفلاسفة ومختار المتفلسفة لكن لا ضير فيه مع اعتقاد حدوثها.

قوله: (أو صفات النفوس الفاضلة حال المفارقة) أي المتقية بالمرتبة الوسطى من التقوى المنقطعة عن العلائق الجسمانية وأما المتقية بالمرتبة العليا فيعلم حالها بالطريق الأولى.

قوله: (فإنها تنزع عن الأبدان غرقاً) تنزع بصيغة المجهول فحينئذٍ يكون النازعات من صيغ النسبة كعيشة راضية أي ذات رضاء وهنا ذات نزع لكونها منزوعة عن البدن وعبر بالنزع لانقطاعها عن الأبدان بالكلية لكونها سابحة في عالم الملكوت وقيل لأنه يعسر عليها مفارقة البدن بعد الالفة ولذا قال عليه السلام «إن للموت لسكرات» وقيل المراد بالنزع الكف فالمعنى أي تكف عن الأبدان قال الراغب نزع الشيء جذبه عن مقره والنزع عن الشيء الكف عنه انتهى وهذا قريب من معنى الإخراج لأن إخراج الشيء عن الشيء يستلزم كفه عنه وإن لم يكن عكسه كذلك.

قوله: ولما كانت حركاتها من المشرق إلى المغرب قسرية وحركاتها من برج إلى برج ملائمة سمى الأولى نزعاً والثانية نشطاً أي لما كانت حركات الكواكب مع افلاكها المركوزة هي فيها بقسر القاسر الذي هو الفلك الأعظم تاسع الأفلاك وحركاتها الذاتية التي هي من المغرب إلى المشرق أمارة على توالي البروج من برج ملائمة لطباعها لا قسراً ناسب أن يسمي الحركة الأولى نزعاً نظراً إلى كونها بالقسر وخلاف الطبع والثانية نشطاً لما فيها من السهولة لكون الحركة على وفق طباعهن واقتضائهن بالذات تلك الحركة.

قوله: (أي نزعاً شديداً) إشارة إلى أن غرقاً مفعول مطلق لأنه بمنزلة نزعاً شديداً.

قوله: (من إغراق النازع في القوس فتنشط إلى عالم الملكوت وتسبح فيه فتسبق إلى حظائر القدس) من إغراق النازع فيه إشارة إلى أن غرقاً مصدر أغرق بحذف الزوائد مثل لبيك كما أشرنا إليه قوله فتنشط إلى عالم الملكوت أي فتشوق بطريق السرعة إلى عالم الملكوت إلى عالم القدس وهو عالم المغيبات فإن النشاط هو خفة الشوق وحاصله ما ذكرناه فتسبح فيه أي في عالم القدس أي فتسير فتسبق إلى حظائر القدس أي المقدس من النقائص.

قوله: (فتصير لشرفها وقوتها من المدبرات) أي أمراً ما في الجملة مثل إرشاد الأستاذ الكامل تلميذه بعد موته لما يهمه وغيره والتدبير في كل احتمال يحمل على ما يناسبه ومن البديهي الجلي أن تدبير النفوس الفاضلة بعد المفارقة ليس كتدبير الملائكة مثلاً ونقل عن جالينوس أنه مرض مرضاً عجز عن علاجه الحكماء فوصف له في منامه علاجه وإفاقته ففعل فأفاق كذا نقل عن الغزالي وليس المراد بالمدبرات الملائكة وأن النفوس بعد الاستكمال ومفارقة البدن ودخولها في الحظائر القدسية تلحق بالملائكة فإن هذا قول طائفة من النصارى قال المصنف في أوائل البقرة وقال طائفة من النصارى هي أي الملائكة النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان بل المراد النفوس الكاملة المهذبة الفاضلة فإنها لشرفها وقوتها القدسية تكون مدبرة بالتدبير المناسب لها كما مر مما نقل عن جالينوس ونحوه وزيارة القبور ليست من هذا القبيل كما قيل ولذا اتفق الناس على زيارة الخ فإن زيارة القبور لكونها مذكرة للموت كما صرح به في الحديث لا للتوسل باستعانتهم من أهل القبور كما يشعر به قوله إذا تحيرتم في الأمور فاستعينوا من أهل القبور فإن معناه ليس ما ذكر بل معناه فاستعينوا في دفع تحيركم من أصحاب القبور بتذكر الموت ولحوقكم بهم عن قريب فإنه حينئذٍ يدفع التحير وحصل انشراح الصدر كما قال عليه السلام «اذكروا هاذم اللذات فإن ما ذكره أحد في سعة إلا ضيقه وما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه» وهذا صريح فيما ذكرنا والتوسل بالصلحاء والعلماء أحياء وأمواتاً في الدعاء ليس من باب مدبرات النفوس الفاضلة ألا يرى أنه يتوسل بالأماكن الشريفة كالكعبة والأزمنة المباركة وكذا التوسل بالقرآن وسائر الكتب السماوية قيل قول إذا تحيرتم في الأمور الخ ليس بحديث كما توهم.

قوله: (أو حال سلوكها فإنها تنزع عن الشهوات وتنشط إلى عالم القدس فتسبح في مراتب الارتقاء فتسبق إلى الكمالات حتى تصير من المكملات) أو حال سلوكها عطف على قوله حال المفارقة قوله فإنها تنزع بصيغة المجهول عن الشهوات الردية المردئة لا عن الشهوات الموافقة للشرع قال فيما مر عن الأبدان لأنها حال المفارقة وهنا قال عن الشهوات لأنها في حال الحياة فحينئذٍ يكون معنى قوله غرقاً أي بالإغراق في امتثال الأوامر منصوب بنزع الخافض أو غرقاً في اتيان المأمورات ولظهوره لم يتعرض له أو تنزع بصيغة المعلوم أي تنتهي عن الشهوات المحرمة من نزع عنه نزوعاً انتهى. عنه على ما في

القاموس فيكون النازعات حينئذٍ من الفعل اللازم لكن المختار هو الأول قوله فتنشط الخ الفاء للتنبيه على أنه مرتب عن النزع ومسبب عنه في هذا الاحتمال والذي قبله بخلاف ما سبق والترتيب حينئذٍ موكول إلى فهم السامع والمراد بعالم القدس عالم الملكوت وعبر به هنا للتفنن والنشاط هنا إلى عالم القدس التوجه إليه للوصول إليه بأنواع المبرات ولذا قال فتسبح في مراتب الارتقاء الخ وأما فيما قبله فالنشاط إلى عالم الملكوت بعد مفارقة الروح الوصول إليه الخ ففي كل احتمال ذكر الأوصاف المذكورة بما يناسبه من الصلة فتسبق إلى الكمالات والمسبوق النفوس القاصرة حتى تصير من المكملات أي من المدبرات أمراً يناسبه كإرشاد النفوس الناقصة وتدبير أمر الحكومة والرياسة وجوز كون المكملات بصيغة اسم المفعول فلا يكون تفسيراً للمدبرات فالصواب هو كونها بصيغة اسم الفاعل.

قوله: (أو صفات أنفس الغزاة أو أيديهم) الغزاة فحينئذٍ كون الجمع بالألف والتاء بتأويل الطوائف أو الجماعة أو أيديهم فحينئذٍ الجمع المذكور في بابه.

قوله: (فإنها تنزع القسي بإغراق السهام وينشطون بالسهم للرمي ويسبحون في البر والبحر فيسبقون إلى حرب العدو فيدبرون أمرها) فإنها أي نفس الغزاة أو أيديهم والإسناد في الأول حقيقة وفي الثاني مجاز ومآلهما واحد ولذا جمع بينهما القسي جمع قوس القسي مقلوب قووس قدم اللام فصار قسوو فقلب الواو ياء ثم كسر القاف فأدغم فصار قسي قوله بإغراق السهام وهو يستلزم مد القوس ولذا قال في الصحاح نزع القوس مدها وينشطون صيغة العقل في نفس الغزاة ظاهر وفي الأيد مأولة وكذا الكلام فيما بعده ويسبحون مجاز واستعارة أيضاً لا سيما في البر وتأنيث الضمير في أمرها لأن الحرب مؤنثة.

قوله: (أو صفات خيلهم فإنها تنزع في أعنتها نزعاً تغرق فيه الأعنة لطول أعناقها) كقوله تعالى: ﴿والعاديات ضبحاً﴾ [العاديات: ١] الآية فالجمع المذكور في بابه قوله فإنها تنزع أي تمد لما عرفت مما نقل من الصحاح من أن النزع قد يكون بمعنى المد فحينئذٍ الأولى تنزع أعنتها ولذا قيل هو مجاز عن قولهم نزع في القوس إذا مدها لأنه يتعدى بفي كما ذكره الأزهري انتهى وهذا مخالف لما نقل من الصحاح فلا تغفل فالأولى أن يكون المعنى تنزع أي تفعل النزع والمد في أعنتها أو زائدة لتحسين اللفظ قوله لطول أعناقها وهو من محاسن الخيل.

قوله: (وتخرج من دار الإسلام إلى دار الكفر وتسبح في جريها فتسبق إلى العدو فتدبر أمر الظفر) من دار الإسلام أي بخروج أصحابها أو بإخراجهم وهذا معنى والناشطات الخ ولسهولة الخروج عبر بالناشطات وفي الأول لكونه يجذب بشدة وإسناد هذه الأمور إليها إما مجاز أو حقيقة أو بعضها حقيقة وبعضها مجاز فتأمل ولا مساغ في إرادة هذه الأمور المذكورة بأسرها إلا بتمحل[1] بعيد لا يليق بجزالة النظم الجليل وكذا إرادة الأمرين منها أو الثلاثة أو الأربعة قوله فتدبر أمر الظفر مجاز عقلي لسببيته.

---

(١) والتمحل بإرادة عموم المشترك.

قوله: (اقسم الله تعالى بها على قيام الساعة) للمبالغة في رد المنكرين وتنبيهاً على شرافة المقسم به إذ القسم من الله تعالى بغير ذاته وصفاته للإعلام بأنه عنده تعالى مزيد شرافة وأناقة ولا ريب في شرافة المذكورين لا سيما الملائكة المكرمين.

قوله: (وإنما حذف لدلالة ما بعده عليه) علة مصححة لا موجبة وإطلاق ما بعده مع كونه محذوفاً مبني على المسامحة والمراد بما بعده قوله تعالى: ﴿يوم ترجف الراجفة﴾ [النازعات: ٦] الآية ويؤيده قوله تعالى: ﴿والمرسلات عرفاً﴾ [المرسلات: ١] إلى قوله: ﴿إنما توعدون لواقع﴾ [المرسلات: ٧] والظاهر أنه جعل قوله تعالى: ﴿يوم ترجف الراجفة﴾ [النازعات: ٦] بدلاً عن قوله بما بعده على سبيل المزج وهو غير مستحسن فالأولى أن لا يجعل بدلاً ولم يبين ما بعده لظهوره.

قوله تعالى: يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ ﴿٦﴾

قوله: (وهو منصوب به) أي بالجواب المقدر والواو في وهو ابتدائية وهذا بناء على أن المراد باليوم الزمان الممتد كما صرح به في سورة التكوير فيسع النفخة الأولى والثانية فلا إشكال بأن يوم ترجف الراجفة زمان النفخة الأولى وقيام الساعة بعد النفخة الثانية.

قوله: (والمراد بالراجفة الأجرام الساكنة التي تشتد بها حركتها حينئذٍ كالأرض والجبال لقوله تعالى: ﴿يوم ترجف الأرض والجبال﴾ [المزمل: ١٤]) فيكون المعنى يوم تتحرك الأجرام التي من شأنها التحرك فالراجفة مجاز مرسل باعتبار ما يؤول إليه مثل قوله تعالى: ﴿إذا وقعت الواقعة﴾ [الواقعة: ١] الآية ففائدة الإخبار واضحة ولعل التعبير به إشارة إلى سرعة الرجفة عند النفخة وفي قوله الأجرام الساكنة إشارة إلى رد من قال إن الأرض متحركة قوله لقوله تعالى: ﴿يوم ترجف الأرض والجبال﴾ [المزمل: ١٤] فيكون إسناد الرجفة إلى الأرض حقيقة فما ذكر هنا أبلغ من ذلك والمراد الحركة الطبيعية لا القسرية.

قوله: (أو الواقعة التي ترجف الأجرام عندها وهي النفخة الأولى) عطف على الأجرام الخ قوله التي ترجف الأجرام أي الساكنة إشارة إلى أن إسناد الرجف إلى الواقعة مجازي لكونها سبباً لحركة الأجرام ومآل الوجهين واحد ففي الأول المجاز في الراجفة وهو مجاز في الكلمة وفي الثاني مجاز في الإسناد لا في الكلمة قدم الأول لأن فيه مبالغة كما عرفته قوله وهي النفخة الأولى وهو المختار.

قوله: أقسم الله بها على قيام الساعة وإنما حذف لدلالة ما بعده عليه يعني جواب القسم محذوف تقديره ليقوم القيامة أو لتبعثن والأول أولى فإن في الثاني تكلفاً في جعل الظرف أعني ﴿يوم ترجف﴾ [النازعات: ٦] منصوباً بتبعثن إذا أريد بالراجفة النفخة الأولى بأن يجعل مجازاً في الوقت الواسع الذي يقع فيه النفختان وإلا فالبعث لا يكون عند النفخة الأولى.

قوله تعالى: تَتْبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ ﴿٧﴾

قوله: (التابعة وهي السماء والكواكب تنشق وتنتشر) التابعة معنى الرادفة من ردفه إذا تبعه ولكون انشقاق السماء وانتثار الكواكب أي تساقطها متفرقة بعد حركة الأرض جعلت رادفة لها ولعل ذلك لكون الأرض مخلوقة أولا على ما ورد في الخبر الصحيح كما مر توضيحه في حم السجدة جعل خرابها أولاً وخراب السماء ثانياً وإن ذهب المصنف إلى أن السماء مخلوقة أولاً في أوائل سورة الأنعام لكن الصحيح ما ذكرناه.

قوله: (أو النفخة الثانية) تفسير آخر للرادفة ولوقوعها بعد النفخة الأولى سميت رادفة كما أن النفخة الأولى سميت راجفة مجازاً والظاهر أن تسمية النفخة الثانية رادفة مجاز أيضاً لوقوع الرادفة عندها لما عرفت أن المراد باليوم الزمان الممتد.

قوله: (والجملة في موقع الحال) أي جملة ﴿تتبعها الرادفة﴾ [النازعات: ٧] في موقع الحال لما عرفت أن المراد بالوقت الزمان المتسع فالمقارنة بهذا الاعتبار حاصلة وإن كان في التحقيق حالاً مقدرة لوقوع الراجفة في جزء من الزمان الممتد وهي ذو الحال ووقوع الرادفة في جزء آخر من ذلك الزمان الممتد وهذا مراد من قال إنها حال مقدرة إذ حدوث الرادفة بعد انقضاء الراجفة فلا يكونان في زمان واحد وأما المقارنة المذكورة فيجعل الزمان الواسع زماناً واحداً فلا جرم أنه اعتباري لا تحقيقي ولو جعل الجملة مستأنفة لكان أسلم من التمحل وإسناد الفعل إلى الرادفة مجاز إن أريد بها النفخة الثانية وهذا التفسير إن أريد بالراجفة النفخة الأولى وكلاهما خلاف الظاهر ولذا أخرهما المص خلاف ما في الكشاف للرد عليه.

قوله تعالى: قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ﴿٨﴾

قوله: (شديدة الاضطراب من الوجيف وهي صفة لقلوب والخبر ﴿أبصارها خاشعة﴾ [النازعات: ٩]) من الوجيف هو مصدر كما صرح به صاحب المفتاح وهو شدة الاضطراب وهو صفة قلوب مخصصة لأنها قلوب الكفار وهي مسوغة لكونها مبتدأ مثل قوله تعالى: ﴿ولعبد مؤمن﴾ [البقرة: ٢٢١] الآية وأما كونها خبراً بحمل تنوين قلوب على التنويع وجعل ذلك كالوصف فتعسف وإن كان ملائماً لقولهم الشيء قبل العلم خبر وبعد العلم

قوله: من الوجيف وهو الاضطراب يقال وجف الشيء إذا اضطرب.

قوله: وهي صفة لقلوب أي قوله: ﴿واجفة﴾ [النازعات: ٨] صفة للمبتدأ الذي هو قلوب وخبره ﴿أبصارها خاشعة﴾ [النازعات: ٩] كقوله تعالى: ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ [البقرة: ٢٢١] وإنما لم يجعل ﴿واجفة﴾ [النازعات: ٨] خبراً بل صفة للمبتدأ ليخصص النكرة بها ويصلح أن تكون مبتدأ قال صاحب الكشف إن بعض المذكور وصف مخصص وبعضه خبر وهو جائز في نظائره من نحو ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] و﴿وجوه يومئذٍ خاشعة﴾ [الغاشية: ٢] عاملة والأظهر في الكل أنها إخبار وتنكير التنويع يقوم مقام الوصف المخصص انتهى.

وصف وكونها واجفة قد علم هنا إلا أن يقال إنها معلومة قبل هذا في موضع آخر وهو الذي يفيد شدة حال الكفار حين النفخة الثانية.

قوله تعالى: أَبْصَـٰرُهَا خَـٰشِعَةٌ ﴿٩﴾

قوله: (أي أبصار أصحابها ذليلة من الخوف) بتقدير المضاف إذ من الظاهر الجلي أن القلوب لا أبصار لها ولو جعل الإضافة لأدنى ملابسة تجوزاً لم يبعد بل هذا أبلغ ذليلة من الخوف لمشاهدة آثار العذاب المخلد والشقاء المؤبد أصل الخشوع الإخبات والتواضع وما ذكره لازم معناه وما ذكره في سورة البقرة من أن الخشوع للجوارح والخضوع للقلب ففيما يجتمعان فيه أو الأصل ذلك وقد يستعمل كل منهما في موضع الآخر.

قوله: (ولذلك أضافها إلى القلوب) أي ولأن المراد وصفها بالذل والحقارة الناشىء من الخوف أضافها إلى القلوب فإنها محل الخوف والسرور وغيرهما من الكيفيات لكن ظهورها في الأبصار ولذلك قدر الأصحاب وجملة ﴿قلوب يومئذٍ﴾ [النازعات: ٨] الآية جملة مستأنفة كأنه قيل ما حال منكري البعث حينئذٍ فأجيب بذلك ولذا لم يعطف ونكر القلوب لأن المراد قلوب الكفار فلو عرفت بلام الاستغراق لم يصح إلا أن يكون المراد الاستغراق العرفي.

قوله تعالى: يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلْحَافِرَةِ ﴿١٠﴾

قوله: (﴿يقولون﴾ [النازعات: ١٠]) استئناف جار مجرى التعليل ولذا ترك العطف أي لأنهم يقولون أئنا الخ إنكاراً ويكون قلوبهم واجفة على الإسناد المجازي وكذا خاشعة إذ المضطرب والخاشع الكافر نفسه يقولون إما لحكاية الحال الماضية أو للاستمرار.

قوله: (في الحالة الأولى يعنون الحياة بعد الموت) الحالة الأولى معنى الحافرة المراد هنا ولذا قال يعنون الحياة الخ وكونه الحالة الأولى لأنه كما أن الحياة الأولى الحياة بعد الموت لقوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] الآية كذلك الحياة الثانية حياة بعد الموت وإن كان الموت هنا حقيقة ومجازاً هناك وكونها الحالة الأولى بحسب النوع لا الشخص.

قوله: (من قولهم رجع فلان في حافرته أي طريقته التي جاء فيها فحفرها أي أثر فيها بمشيه) من قولهم رجع الخ أي هذا المعنى مأخوذ من قولهم لأن بينهما مناسبة مآلاً أنه مشتق منه لأنه لا معنى للاشتقاق هنا وإن كان المراد الاشتقاق الأكبر فحفرها الخ بيان وجه تسمية تلك الطريقة حافرة وهذا المعنى غير متحقق فيما نحن فيه وإطلاق الحافرة على الحالة الأولى باعتبار الرجوع إلى الطريقة التي جاء فيها فهو مجاز هنا لأنه مستعمل في جزء معناه أو إرادة المعلق من المقيد والأول هو المعول.

قوله: (على النسبة كقوله: ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١]) أي الحافرة من صيغ

قوله: على النسبة والمعنى لمردودون في ذي الحفر كقوله: ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] أي عيشة ذات رضى.

النسبة مثل عيشة راضية أي ذات رضاء والمعنى هنا ذات حفرة فلا مجاز فإن ذات حفرة صادقة على المحفورة حقيقة كما يصدق على الحافر فإن ذا الشيء صادق على الفاعل وعلى المفعول أيضاً.

قوله: (أو تشبيه القابل بالفاعل) والمشهور في أمثاله كون التجوز في النسبة إذ ما هو له النسبة حقيقة الماشي في الطريق والطريقة محفورة إلا أنها جعلت حافرة مجازاً في الإسناد لما بين الفاعل والمفعول من الملابسة التامة وما ذكره المصنف مختار صاحب المفتاح توضيحه أن القابل وهو المفعول أي الطريقة المحفورة بالفاعل وهو الحافر وجه الشبه توقف وجود الفعل على الفاعل والمفعول معاً إن كان متعدياً وهذا التشبيه هو التشبيه المضمر والمشبه مذكور وهو الضمير المستتر في الحافرة الراجعة إلى الطريقة والمشبه به متروك وهو الفاعل وإسناد الحافرية إلى ذلك الضمير الذي عبارة عن القابل تخييلية قرينة فالاستعارة المكنية عند السكاكي هو ذلك المشبه أي الضمير المستتر في الحافرة فذكر المشبه وأريد المشبه به وهو الفاعل الذي ادعى اتحاده مع المشبه فالمراد المشبه به ادعاء ومبالغة لا حقيقة لظهور أن ليس المراد الفاعل حقيقة بل الفاعل ادعاء ومبالغة وحاصله أن المراد القابل الذي ادعى اتحاده مع الفاعل والعجب من المصنف أنه اختار مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية مع أن فيها أشكالاً عظيماً تحير في دفعه العلماء الكرام كما أوضحه النحرير في المطول فالأولى أن يقال إن مراده أن الاستعارة بالكناية نفس التشبيه المضمر وهو مذهب صاحب التلخيص أو المشبه به المرموز إليه وهو مذهب صاحب الكشاف ومختار السلف فإن كلامه منتظم للمذاهب الثلاثة تأمل فلا تغفل فالأحسن الحمل على المجاز المعقلي كما عرفته.

قوله: (وقرىء في الحفرة بمعنى المحفورة) الحفرة بفتح الحاء وكسر الفاء صفة مشبهة وهي قراءة شاذة مروية عن أبي حيوة وأبي عيلة بمعنى المحفورة وهي شاذة إذ الصفة المشبهة بمعنى الفاعل لكونها مشتقة من فعل لازم إلا أن يقال مراده أن معنى الحفرة قابل الحفر لكونها مشتقة من الحفر اللازم المطاوع لحفر مجهولاً فيكون الحفرة بمعنى اسم الفاعل أي قابل الحفر كما مر فهي متحدة مع المحفورة ذاتاً فإن المحفورة مشتقة من حفر مجهولاً فلما كان الحفرة والمحفورة متحدان بالذات وإن تغايرا مفهوماً قال بمعنى المحفورة ومراده ما ذكرناه واستوضح بالمكسور والمنكسر فإنهما متحدان بالذات وهو الزجاج فإنه يقال إنه مكسور ومنكسر ومفهومهما متغايران فكذا ما نحن فيه.

قوله: (يقال حفرت أسنانه فحفرت حفراً أو هي حفرة) حفرت أسنانه بالمبني للمفعول تغيرت وتأكلت فحفرت تلك الأسنان بصيغة المعلوم بكسر الفاء مطاوعه حفراً بفتحتين أي فصارت ذوات حفر بأن ركبها الوسخ من ظاهرها وباطنها.

قوله: أو تشبيه القابل بالفاعل القابل الطريقة والفاعل سالكها وصفت الطريقة بصفة السالك فيها.

قوله تعالى: أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً ﴿١١﴾

قوله: (﴿أئذا كنا﴾ [النازعات: ١١]) متعلق بمحذوف أي أنبعث بقرينة قوله: ﴿أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون﴾ [الواقعة: ٤٧] واكتفى هنا بالعظام والمراد أئذا كنا تراباً وعظاماً.

قوله: (وقرأ نافع وابن عامر والكسائي إذا كنا على الخبر) أي بدون الاستفهام وقراءة الاستفهام أبلغ وهذا الخبر يراد به الاستهزاء أيضاً لأنه تكلم على لسان مقر البعث تهكماً وإذا تعلق إذا بقوله: ﴿لمردودون﴾ [النازعات: ١٠] فالاستهزاء مستفاد من الاستفهام في قولهم: ﴿أئنا لمردودون﴾ [النازعات: ١٠].

قوله: (بالية وقرأ الحجازيان وأبو عمرو والشامي وحفص وروح نخرة وهو أبلغ) من المبالغة بحذف الزوائد أو من البلاغة وجه الأبلغية دلالته على كمال بلاه حتى صارت كالتراب أو قربت إلى انقلابها التراب إذ فعل أبلغ من فاعل لدلالته على الثبوت[1] دون فاعل كحاذر وحذر وكون ناخرة بمعنى نخرة وكونها مغير ناخرة للازدواج بما قبلها وما بعدها خلاف الظاهر وإن صح في الجملة.

قوله تعالى: قَالُوا۟ تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ﴿١٢﴾

قوله: (ذات خسران أو خاسر أصحابها) ذات خسران أي خاسرة من صيغة النسب كلابن وتامر إذ الخسران لأصحابها المكذبين ولذا قال أو خاسر أصحابها إما بتقدير المضاف أو الحمل على المجاز العقلي وما ذكره حاصل المعنى والخسران هنا استعارة إذ الخسران كما قاله الراغب انتقاص رأس المال وينسب إلى الإنسان فيقال خسر فلان أو إلى الفعل فيقال خسرت تجارته انتهى والظاهر أن الإسناد إلى الإنسان مجاز لما عرفته من أن الخسران انتقاص رأس المال وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦] الآية وهو كما يطلق على انتقاص رأس المال يطلق على هلاكه بالمرة والمراد بالفعل ما يتعلق بالمعاملة وقد يطلق على غيره مجازاً.

قوله: (والمعنى أنها إن صحت فنحن إذا خاسرون لتكذيبنا بها وهو استهزاء منهم) وكون المعنى هذا بدلالة الحال فإن قائلهم هم المكذبون ولذا قيل في جوابهم قل: ﴿نعم وأنتم داخرون﴾ [الصافات: ١٨] في سورة والصافات أي إن صحت الكرة أي الرجعة إلى الحياة بالبعث فنحن في خسران عظيم وإنما قال إن صحت دون إن وقعت إشارة إلى أنهم ينكرون إمكان البعث دون وقوعه فقط لكن الخسران يترتب على وقوعه لا على صحته فقط فالمراد إن صحت ووقعت الخ كما أخبر به الأنبياء عليهم السلام ولذا قال استهزاء منهم حيث أبرزوا ما قطعوا باستحالته وانتفائه في صورة المشكوك المحتمل للوقوع واللاوقوع

---

(١) ومثل هذا مستثنى من قاعدة أن زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى.

فمثل هذا يقال فيه بناء على زعم المخاطب وبهذا وضح كونه استهزاء وكلمة إذن حرف جواب وجزاء والمعنى الذي ذكره مستفاد من هذه الكلمة والكرة مرة من الرجوع وهذا لما سمعوا من أن البعث وقع بصيحة واحدة وقد يستعمل الكر متعدياً كالرجع لكن المراد هنا اللازم بمعنى الرجوع.

قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (متعلق بمحذوف أي لا تستصعبوها فما هي إلا صيحة واحدة يعني النفخة الثانية) متعلق بمحذوف أي الفاء فصيحة منبئة عن محذوف وهنا المحذوف لا تستصعبوها فإنما هي صيحة واحدة قال في والصافات جواب شرط مقدر أي إذا كان كذلك فإنما البعثة زجرة أي صيحة واحدة من زجر الراعي إذا صاح عليها وهنا حمل الفاء على تعليل قوله ولا تستصعبوها ونحوه إما للتفنن أو لتقدم قوله هناك ﴿نعم وأنتم داخرون﴾ [الصافات: ١٨] دون هنا وفيه بيان قدرته تعالى بأن تلك الكرة إنما هي بزجرة واحدة لا يحتاج إلى صيحتين فضلاً عن صيحات كثيرة وأيضاً فيه تهويل أمر الإعادة على وجه المبالغة حيث فرع عليه قوله فإذا هم بالساهرة.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (فإذا هم أحياء على وجه الأرض بعد ما كانوا أمواتاً في بطنها والساهرة الأرض البيضاء المستوية) أي التي لا نبات ولا بناء لأن الأرض المزروعة ترى بما فيها من الخضروات كأنها سوداء وهذا إشارة إلى ما في التيسير من قوله والظاهر أن بياض الأرض عبارة عن خلوها عن الماء والكلأ والأشجار وبهذا علم وجه التسمية بها ولعل قوله سميت بها الخ إشارة إلى وجه آخر لا توضيح ما قبله.

قوله: (سميت بذلك لأن السراب يجري فيها من قولهم عين ساهرة للتي يجري ماءها وفي ضدها نائمة) لأن السراب أي شبه جريان السراب وهو الذي يظن أنه ماء ولا حقيقة له ولا وجود على الأرض بجريان الماء عليها فقيل لها ساهرة بمعنى جارية الماء تشبيهاً لها

قوله: أي لا تستصعبوها فما هي إلا صيحة واحدة يعني لا تحسبوا تلك الكرة صعبة على الله عز وجل فإنها سهلة هينة في قدرته ما هي إلا صيحة واحدة من قولهم زجر البعير إذا صاح عليه قال صاحب الانتصاف ما أحسن تسهيله أمر الاعادة بقوله زجرة فهي أخف من صيحة وبقوله واحدة أي غير محتاجة إلى معونة من قولهم عين ساهرة فإذا وصفت بها الأرض المستوية يراد بها جريان السراب فيها كجريان الماء في العين والمقصود المبالغة في وصفها بالاستواء والسعة فإن السراب إنما يرى في أرض هذا شأنها قال الشاعر:

وساهرة تضحى السراب مجللاً ... لاقطارها قد جبتها متلثما

أي رب أرض بيضاء مستوية تظهر السراب مجللاً أي مغطياً وساتراً لاقطارها وجوانبها جبتها أي قطعها متلثماً أي مشدداً اللثام من خوف هبوب السموم والحر القاتل.

بالعين الساهرة لأن تشبيه جريان السراب عليها بجريان الماء عليها مستلزم لتشبيه تلك الأرض بالعين الساهرة التي تجري ماؤها قيل قولهم عين ساهرة ففيه مجاز على المجاز لشهرة الأول التي ألحقته بالحقيقة انتهى وفي قوله وفي ضدها نائمة تنبيه على أن الساهرة من السهر ضد النوم على الحقيقة فاستعمالها في الأرض مجاز وفي العين كذلك.

قوله: (أو لأن سالكها يسهر خوفاً) أي لا ينام خوفاً من سوء العذاب فيكون إطلاق الساهرة على الأرض مجازاً عقلياً بعلاقة الظرفية وللتنبيه على كمال سهره كأنه سرى إلى الأرض.

قوله: (وقيل اسم جهنم)[1] عطف على قوله الأرض البيضاء ولأن أهلها لا ينامون فلذا سمي جهنم بها.

قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (أليس قد أتاك حديثه) أشار به إلى أن هل بمعنى قد لا للاستفهام وهمزة الاستفهام مقدرة قبلها والاستفهام تقرير وتقريب ولذلك فسر بقد وأصلها أهل كذا قاله في سورة الدهر وزاد ليس لأنه أظهر دلالة على ذلك إذ التقرير بعد إنكار النفي أبلغ وآكد ولذلك كان ﴿أليس الله بكاف عبده﴾ [الزمر: ٣٦] أبلغ من الله كاف مع أنه بمعناه وكذا نظائره مثل ﴿ألم نشرح لك﴾ [الشرح: ١] الخ وليس مراده أن ليس مقدر في النظم إذ لا داعي له.

قوله: (فيسليك على تكذيب قومك ويهددهم عليه بأن يصيبهم مثل ما أصاب من هو أعظم منه) أي المقصود من إخبار حديث موسى تسلية عليه السلام فإن موسى عليه السلام تحمل مشاقاً عظيمة في دعوة فرعون فصبر على ذلك فانتقم الله تعالى منه فأهلكه وجنوده بالغرق فاصبر يا أيها النبي على أذى قومك وتكذيبك بقولهم: ﴿أئنا لمردودون في الحافرة﴾ [النازعات: ١٠] إلى ﴿تلك إذاً كرة خاسرة﴾ [النازعات: ١٢] ولذا قال ويهددهم الخ إذ الاتحاد في السبب يؤدي إلى اتحاد المسبب وبهذا البيان ظهر ارتباطه بما قبله قوله من هو أعظم منهم وهو فرعون فإنه أعظم منهم جاهاً ومالاً وسلطنة ومراده بذلك أن إصابة العذاب بهم بطريق الأولوية إذ لم يقدر من هو أعظم منهم دفعه وهذا بالنظر إلى العباد وإلا فعنده تعالى كلهم سواء في الحقارة والدناءة وإتيان الحديث إن وجد قبل هذه الآية فيكون المعنى قد أتاك فتكون الهمزة للتقرير بمعنى حمل المخاطب على الإقرار وإلا فالمعنى قد قرب أن يأتيك فلكونه محقق الوقوع عبر بالماضي ويؤيده التعبير بقد فإنه للتقريب مثل قد قامت الصلاة.

---

(١) وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الساهرة أرض من فضة لم يعص الله تعالى عليها منذ خلقها وقيل أرض يوجدها الله تعالى يوم القيامة وقيل هي اسم الأرض السابعة يأتي بها الله تعالى فيحاسب الخلائق عليها وذلك حين تبدل الأرض غير الأرض وقال الثوري الساهرة أرض الشام وقال وهب بن منبه جبل بيت المقدس وقال الساهرة بمعنى الصحراء على شفير جهنم كذا قاله أبو السعود فالأولى أن لا يشتغل بتعيينه إذ لا يتعلق الغرض به مع عدم بيانها في النظم الكريم.

قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾

قوله: (قد مر بيانه في سورة طه) أي بيان طوى وهو اسم موضع في الشام فيكون عطف بيان للوادي يصرف لكون المراد بالموضع المكان ولا يصرف لكونه مأولاً بالبقعة كما في سائر الأمكنة فلا حاجة إلى جعله معدولاً عن جهته كعمر وزفر مع أنه لم يوجد له نظير في الاسم كما قيل قال المصنف هناك وقيل هو كثنى من الطي مصدر نودي أو المقدس أي نودي ندائين أو قدس مرتين انتهى فهنا مصدر نادى أي نادى ندائين الخ أي طوى بمعنى ثنى بكسر الثاء وهو الشيء المثنى وكون إذ ظرفاً لا ذكر المقدر أولى من جعله ظرفاً للحديث إذ إراءة الكبرى وما بعدها لم يكن في ذلك الوقت إلا أن يراد بالزمان الوقت المتسع للأخبار المذكورة كلها لكنه بعيد هنا.

قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (على إرادة القول) أي فقال عطف على ناداه عطف المفصل على المجمل.

قوله: (وقرىء أن اذهب لما في النداء من معنى القول) على أن يكون أن تفسيرية بالوجود شرطها المشهور وهو كونها واقعة بعدما فيه معنى القول دون القول الصريح وإلى ذلك أشار بقوله لما في النداء الخ ولم يتعرض لجواز أن يكون مصدرية لأن في دخولها على الأمر والنهي يحتاج إلى تأويل كما بينه في أواخر سورة يونس مع أن في جوازه اختلافاً مر تفصيله في أوائل سورة نوح.

قوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (هل لك ميل) هذا دعوة في صورة عرض ومشورة حذراً أن تحمله الحماقة على أن يسطو عليه أو احتراماً له لما له حق التربية كذا قال المصنف في طه وإلا فالمراد دعوة جزماً.

قوله: (إلى أن تتطهر من الكفر والطغيان) إشارة إلى أن المراد من الطغيان الطغيان على الخالق بالكفر والعصيان وقيل الطغيان مطلقاً على الخالق أو على الخلق

قوله: ﴿هل لك﴾ [النازعات: ١٨] ميل إلى أن تتطهر وفي الكشاف هل لك في كذا وهل لك إلى كذا بمعنى هل ترغب فيه وهل ترغب إليه قال ابن جني متى كان فعل من الأفعال ففي معنى لعل آخر فله أن يجري أحدهما مجرى صاحبه فيعدل في الاستعمال إليه ويحتذي به في تصرفه حذو صاحبه ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿هل لك إلى أن تزكي﴾ [النازعات: ١٨] وأنت إنما تقول هل لك في كذا لكنه لما دخل معنى أجد بك إلى كذا وادعوك إليه قال: ﴿هل لك﴾ [النازعات: ١٨] إلى ﴿أن تزكى﴾ [النازعات: ١٨] وقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: ١٨٧] لا يقال رفثت إلى المرأة إنما يقال رفثت بها ومعها لكنه لما كان الرفث في معنى الافضاء عدي بإلى وهذا من أشد مذاهب العربية لأنه موضع يملك عنان الكلام فيأخذه إليه تم كلامه وقيل هل لك في كذا محمول على ادعوك فكأنه قال ادعوك إلى النزل فهل ترغب فيه وقال الواحدي المبتدأ محذوف أي هل لك إلى نزل حاجة.

وفي قوله هل لك ميل إشارة إلى أن لك خبر مبتدأ محذوف وإلى متعلق به وفي الكشاف هل لك في كذا وهل لك إلى كذا كما تقول هل ترغب فيه وهل ترغب إليه والمصنف اختار في تعديته بإلى كون المقدر ميلاً لكونه واضح المعنى وقدر الزمخشري الرغبة وهو مما يتعدى بفي وإلى كما نبه عليه وفي النظم لما عدي بإلى كان المعنى الميل إليه فاختار المصنف ما هو المراد.

قوله: (وقرأ الحجازيان ويعقوب تزكى بالتشديد) أي بتشديد الزاء أصله تتزكى فأدغم التاء الثانية في الزاء والقراءة الأولى بحذف التاء الأولى فالمعنى واحد وتقديم التزكية لأنها تخلية والهداية تحلية أو أنها إجمال والهداية تفصيل أو التطهير مسبب والهداية سببه إذ التزكي من الكفر وسائر المعاصي بسبب الهداية إلى معرفة الله تعالى وهذا هو الأولى إذ الوجه الأول بناء على أن التطهر حاصل وليس كذلك بل المراد الميل إلى التزكي.

قوله تعالى: ﴿وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (وأرشدك) أي المراد بالهداية الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب لا الدلالة الموصلة فإنها فعل الله تعالى.

قوله: (إلى معرفته) إشارة إلى حذف المضاف والمراد معرفة ذاته بأنه واجب الوجود وإن ذاته يقتضي وجوده ومعرفة صفاته وكان فرعون دهرياً غير عارف به تعالى على ما اختاره البعض ولذا قال عليه السلام وأهديك إلى معرفته أولاً ولو قيل إنه عارف بالله تعالى فالمعنى وأهديك إلى معرفته المعتد بها وفيه إشارة إلى أن أول الواجبات معرفة الله تعالى وهذا قول البعض أو إلى أن المقصود بالذات هو المعرفة وإن كان أول الواجبات النظر في معرفته أو الجزء الأول من النظر وفي قوله: ﴿إلى ربك﴾ [النازعات: ١٩] إشارة إلى التعريض بأنك ادعيت الربوبية ونسيت العبودية وما أنت إلا عبد ذليل حقير ولك رب جليل فهل أهديك إلى معرفته وللإشارة إلى ما ذكرناه اختير العرب من بين الأسامي السامية وأضيف إليه.

قوله: (بأداء الواجبات وترك المحرمات) إذ الخشية أمر قلبي لا يعرف إلا بالأمارة الظاهرة وهي هنا أداء الواجبات الخ قدم أداء الواجبات لكونها وجودية.

قوله: (إذ الخشية[1] إنما تكون بعد المعرفة وهذا كالتفصيل بقوله: ﴿فقولا له قولاً

قوله: إذ الخشية إنما تكون بعد المعرفة تعليل للتسبيب والتعقيب المستفادين من الفاء في ﴿تخشى﴾ [طه: ٧٧].

قوله: وهذا كالتفصيل لقوله تعالى: ﴿قولاً ليناً﴾ [طه: ٤٤] وجه كونه مفصلاً له أن ﴿هل لك إلى أن تزكى﴾ [النازعات: ١٨] وأهديك إلى ربك فتخشى كلام من باب الرفق والملاينة.

---

(١) علة لتقدير المعرفة في ﴿إلى ربك﴾ أو بيان لموقع الفاء.

ليناً﴾ [طه: ٤٤]) أي إذ الخشية الخوف مع الإجلال أو الخوف مطلقاً إنما تكون بعد المعرفة ولذا قال تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [فاطر: ٢٨] الآية وقوله بعد المعرفة إشارة إلى معنى الفاء ولو قال وسبب المعرفة أيضاً لكان إشارة إلى معنى الفاء بتمامه والخشية تعقب المعرفة ولذا اختير الفاء على ثم قوله وهذا كالتفصيل الخ لما عرفت أن هذا دعوة إلى التوحيد بطريق العرض والمشورة وهذا قول لين وإنما قال كالتفصيل لأن تأخره عن قوله: ﴿فقولا له قولاً ليناً﴾ [طه: ٤٤] غير معلوم وإنما اكتفى هنا بقوله فقل الخ لأن موسى عليه السلام أصل في الدعوة ولشركة هارون عليه السلام في الدعوة ولو تبعا قيل: ﴿فقولا له قولاً ليناً﴾ [طه: ٤٤].

قوله تعالى: فَأَرَىٰهُ ٱلْآيَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾

قوله: (أي فذهب وبلغ فأراه المعجزة الكبرى) نبه به على أن الفاء فصيحة منبئة عن المحذوف وفي الكلام حذف إيجاز أكثر من جملة واحدة قوله وبلغ لقوله عليه السلام له ﴿هل لك إلى أن تزكى﴾ [النازعات: ١٨] الخ وفيه حذف آخر وطلب الآية الدالة على صدقه كما ذكر في موضع آخر كما في سورة الشعراء ﴿فأراه الآية الكبرى﴾ [النازعات: ٢٠] بعد الطلب وبالجملة اختصر القصة هنا.

قوله: (وهي قلب العصا حية فإنه المقدم) وهذا قول البعض اختاره المصنف وأثبته بقوله فإنه المقدم لقوله تعالى في طه ﴿واضمم يدك﴾ [طه: ٢٢] إلى قوله: ﴿لنريك من آياتنا الكبرى﴾ [طه: ٢٣] قال المصنف هناك وهي معجزة ثانية فلا جرم أن المراد بالآية الكبرى قلب العصا حية وقيل إنها اليد البيضاء لقوله تعالى في طه ﴿واضمم يدك﴾ [طه: ٢٢] الآية ولا مساغ لأن تراد هنا لما مر من أنها معجزة ثانية فما وقع أولاً عقيب الدعوة ليس إلا قلب العصا حية.

قوله: (والأصل) أي الراجح لأنها أقوى المعجزات فيكون راجحاً على الغير وكون الأصل بمعنى ما يبتنى عليه الشيء تكلف وبين بأنه أصل بالنسبة إلى اليد البيضاء على الخصوص فإنها كالتبع لأنه كان يتقيه بيده فقيل له: ﴿ادخل يدك في جيبك﴾ [النمل: ١٢] الآية فالأصل هو الأحق بالوصف بالكبروية فحينئذٍ الصغرى اليد البيضاء فإنها صغرى بالنسبة إلى العصا وإن كانت كبرى في نفسها أو بالنسبة إلى سائر المعجزات سوى العصا فإن الكبر والصغر يختلفان بالإضافة.

قوله: (أو مجموع معجزاته فإنها باعتبار دلالتها كالآية الواحدة) أو مجموع معجزاته

قوله: أي فذهب وبلغ فأراه المعجزة فالفاء في ﴿فأراه﴾ [النازعات: ٢٠] هي الفاء الفصيحة لافصاحها عن هذين المحذوفين لأن إراءة المعجزة لا تكون إلا بعد الذهاب والبلوغ.

قوله: فإنه كان المقدم والأصل بيان لوجه كبر قلب العصا حية من بين سائر معجزات موسى عليه السلام.

والوحدة لما ذكره وحاصله أن مدلولها واحد فحينئذٍ جهة الدلالة واحدة وإن كان الدوال متعددة أو المراد الجنس والتاء للوحدة النوعية فتناول المجموع بدون اعتبار التشبيه والاستعارة إذ ما ذكره المصنف بناء على التشبيه والاستعارة نبه عليها بقوله كالآية الواحدة لكن لا صغرى حينئذٍ[1] فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٢١﴾﴾

قوله: (فكذب موسى وعصى الله بعد ظهور الآية وتحقق الأمر) الفاء للتعقيب بدون سبب أو مع السبب للتوبيخ بأن تلك الآية الكبرى سبب للتصديق بأن جعلها سبباً للتكذيب لفرط طغيانهم أشار إليه بقوله بعد ظهور الآية الخ أي آية العصا أو مجموع الآيات واعتبر في كذب كون المفعول المحذوف موسى عليه السلام وفي عصى تعالى شأنه إذ التكذيب في الظاهر به عليه السلام وإن كان مكذباً بالله تعالى والعصيان وإن كان به عليه السلام كما قال تعالى: ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ [المزمل: ١٦] لكن عصيان الله أقوى في الذم فعلم أن تقدير المفعول في الفعلين يحتمل احتمالات أربعة ومعنى عصى أي دام على عصيانه ولذا لم يجيء فعصى بالفاء.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾﴾

قوله: (عن الطاعة ساعياً في إبطال أمره أو أدبر بعد ما رأى الثعبان مرعوباً مسرعاً في مشيه) عن الطاعة وهذا معنى وعصى لكن محط الفائدة قوله: ﴿يسعى﴾ [النازعات: ٢٢] لأنه جملة حالية كما أشار إليه بقوله ساعياً ولذا اختير ثم لأن إبطال أمره يقتضي زماناً كما قيل لكنه ضعيف لأن إبطال الأمر لم يتصور وقوعه فضلاً عن الوقوع وما وقع السعي في الإبطال فهو غير متراخ فثم للتراخي الرتبي وكذا الكلام في قوله أو أدبر بعد ما رأى الثعبان الخ فإن ثم أيضاً للتراخي الرتبي فهذا الإدبار حقيقي والسعي حسي وفي الأول الإدبار مستعار للإعراض المعنوي والسعي معنوي وجيء سعي مضارعاً مع أن أدبر ماض إذ السعي بالنظر إلى الإدبار مستقبل وإن كان ماضياً أيضاً في وقت الإخبار وقدم الاحتمال الأول مع أن الثاني حقيقة لأنه يلائم قوله: ﴿فحشر﴾ [النازعات: ٢٣] لأن هذا الحشر لإبطال أمره فيكون مناسبته له أتم وإن كان الثاني مناسباً له.

قوله تعالى: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٢٣﴾﴾

قوله: (فجمع السحرة أو جنوده) أي المفعول محذوف وذلك المحذوف إما السحرة وهو الظاهر لقوله تعالى في موضع آخر ﴿فجمع السحرة لميقات يوم معلوم﴾ [الشعراء: ٣٨] أو جنوده وهو المناسب لما بعده وجمعهما واقع فالأولى أن يقدر المفعول عاماً لهما مثل فجمع قوماً ونحوه.

---

(١) أي لا يوجد آية أخرى تكون صغرى مع أن الآية الكبرى تقتضي الصغرى إلا أن يقال إن الكبرى حينئذٍ بمعنى أصل الفعل.

قوله: (في المجمع) إما السحرة أو جنوده وهو الظاهر إذ الفاء تقتضي التعقيب وجمع السحرة في زمان مديد إلا أن يقال بداية الجمع معقب للإدبار المذكور أو يقال إن الفاء للتفصيل كما قيل.

قوله: (بنفسه) فيكون الإسناد حقيقياً ولذا قدمه ولكمال تحيره ترك عادة الملوك المستكبرين كقوله فماذا تأمرون بهره سلطان المعجز حتى حط عن دعوى الربوبية إلى مؤامرة القوم وايتمارهم وكذا هنا باشر النداء مع أنه مناف للسلطنة فضلاً عن دعوى الربوبية.

قوله: (أو مناد) فيكون إسناد النداء إليه مجازياً لكونه آمراً له عطف على الضمير في ﴿فنادى﴾ [النازعات: ٢٣] لوجود الفاصل وفي نسخة أو بمناد وهو ظاهر.

قوله تعالى: فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾

قوله: (فقال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات: ٢٤]) وهذا يؤيد كون المنادي نفسه وعلى الثاني ففيه إيجاز الحذف أي فقال يقول لكم فرعون أنا ربكم الأعلى.

قوله: (أعلى من كل من يلي أمركم) بمن التفضيلية وهو ظاهر وفي نسخة كل من يلي بنصب كل بنزع الخافض لأن افعل التفضيل لا ينصب المفعول به في غير مسألة الكحل وهذا أولى من القول بأنه مفعول لفعل مقدر أي علوت كل من يلي الخ وإنما أوله بذلك لأن كون المعنى أنه خالق السموات والأرض وخالقكم ظاهر الفساد لا يتقوله إلا مجنون وإن فرض أنه مجنون لا يصح الدعوة إلى الدين القويم فلا جرم أن المعنى ما ذكر سواء كان أنه دهري منكر للصانع أو لا أما على الأول فلأنه يزعم أن ليس للعالم إله حتى يبعث رسولاً بل المربي لكم والمحسن إليكم أنا لا غير وأما على الثاني فلأنه وإن اعتقد أن للكائنات إله لكني أسلط لكم وأتصرف في أمركم دون موسى عليه السلام ومراده تنفيرهم عن موسى عليه السلام لعرفانه أنه سيغلبه ويزيل دولته وملكه.

قوله تعالى: فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْآخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ ﴿٢٥﴾

قوله: (أخذاً منكلاً لمن رآه أو سمعه في الآخرة بالإحراق وفي الدنيا بالإغراق) أشار به أن النكال مصدر للأخذ المقدر فيكون بمعنى المشتق لعدم صحة الحمل عليه إلا أن يراد المبالغة أي منكلاً ومانعاً عن فعل مثله فعله قال المصنف في أوائل البقرة والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول أعذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك ثم قال فأطلق على كل ألم قادح وإن لم يكن نكالاً أي عقاباً لأنه يردع الجاني عن المعاودة انتهى فهنا أريد بالنكال الردع وزجر الغير عن فعل مثل ما فعله كما نبه عليه بقوله منكلاً أي زاجراً لمن رآه في زمنه أو

قوله: أخذاً منكلاً لمن رآه أو سمعه هذا على تقدير أن يكون النكال من نكل به تنكيلاً إذا جعله نكالاً وعبرة لغيره ولذا قال لمن رآه أو سمعه أي أخذه عبرة لكل من رآه وسمعه فيكون نكالاً صفة لمصدر منصوب محذوف بمعنى منكلاً ولذا قال أخذاً منكلاً.

سمعه ممن لم يره عن الطغيان والكفران فعلم منه أن النكال ما يردع الجاني عن المعاودة إن لم يهلك بذلك النكال ويزجر الغير أيضاً عن فعل ما فعله الجاني أو يردع غيره عن ذلك إن هلك الجاني به وهذا ظاهر في التنكيل في الدنيا بالإغراق وأما الإحراق في الآخرة فيكون تنكيلاً لمن سمعه سمعاً يوجب التصديق وأما من رآه في الآخرة فلا يكون نكالاً بالنسبة إليه ولذا قال لمن رآه أو سمعه وقدم الآخرة بالإحراق لأنه أشد وأبقى فمبدأ عذاب الآخرة يتحقق بموت كما صرح به المصنف في أواخر سورة النبأ فصيغة المضي في موقعه في الأخذ في الدارين فلا حاجة إلى اعتبار عموم المجاز في أخذه ولا وجه أيضاً لتقدير أخذه في المعطوف مراداً به المعنى الحقيقي والمذكور المعنى المجازي.

قوله: (أو على كلمته الآخرة وهي هذا وكلمته الأولى وهي قوله: ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ [القصص: ٣٨]) أو على كلمته الآخرة فيكون الآخرة صفة للكلمة وكذا الأولى وكلمة على للتعليل كما في قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥] كما قيل قوله وهي أي الكلمة الآخرة هذه وهي ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات: ٢٤] أي أخذاً منكلاً لمن رآه أو سمعه لأجل كلمته الأولى الخ فهو عطف على قوله في الآخرة وإضافة النكال حينئذٍ من إضافة المسبب إلى السبب وفي الأول الإضافة بمعنى في كما قال في الآخرة أخره لاحتياجه إلى الحذف وأيضاً المعنى الأول أقوى في زجر الغير وأيضاً العلة تكذيب موسى عليه السلام كما قال تعالى ﴿فتولى بركنه وقال ساحر أو مجنون فأخذناه وجنوده﴾ [الذاريات: ٣٩، ٤٠] الآية فالمراد هنا السبب الناقص.

قوله: (أو للتنكيل فيهما) على أن النكال مصدر ومفعول له والمراد بالأولى والآخرة الدارين والإضافة بمعنى في كما في الأول وقد مر وجه كون التنكيل في الآخرة لمن سمعه الخ أخره مع أن النكال حينئذٍ باق على المصدرية بخلاف الوجه الأول لأن تعليل فعل الله تعالى يحتاج إلى التمحل فلا يحسن أن يصار إليه ما أمكن الغير.

قوله: (أو لهما) أي للكلمتين فالأولى والآخرة بمعنى الكلمتين والإضافة لامية من إضافة المسبب إلى السبب وجه التأخير ظاهر.

قوله: (ويجوز أن يكون مصدراً مؤكداً) فالتقدير نكل الله تعالى به نكال الآخرة

قوله: أو للتنكيل فيهما عطف على أخذاً منكلاً هذا تفسير آخر للآية يحمل نصب نكال على أنه مفعول له لأخذ أي أخذه للتنكيل في الآخرة والدنيا أو للتنكيل لأجل كلمتيه الآخرة والأولى ففي قوله أو للتنكيل فيهما أو لهما لف ونشر.

قوله: ويجوز أن يكون مصدراً مؤكداً مقدراً بفعله أي ويجوز أن يكون نكال مصدراً منصوباً على أنه مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره فأخذه الله بنكل نكال الآخرة والأولى على أن ينكل المقدر حال من فاعل أخذ عن اسمه أو من مفعوله على أن التقدير ينكله بالضمير للربط إلى ذي الحال قدم رحمه الله الوجه الأول ترجيحاً له على سائر الوجوه بقرينة قوله سبحانه: ﴿إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾ [النازعات: ٣٦].

إلى آخره من باب التفعيل والنكال اسم مصدر بمعنى التنكيل كما مر الإشارة إليه والمراد بالتأكيد تأكيد ما يتضمنه مطلق الفعل لا ما اصطلح عليه النحاة بقرينة أن الإضافة تأباه ولا ريب إن ضرب يتضمن ضرباً شديداً أو خفيف أو ضرب الأمير وغيره وضربة واحدة ومتعددة وغير ذلك من الاحتمالات فضرب شديد وضرب الأمير مؤكد لضرب بهذا المعنى وإن لم يكن مؤكداً بالمعنى المصطلح ولاحتياجه إلى هذا التكلف ضعفه بقوله ويجوز الخ وبالتأخير.

قوله: (مقدراً بفعله) أي فعله على أن الباء زائدة كما في ﴿كفى بالله﴾ [العنكبوت: ٥٢] لتأكيد إسناد الفعل بإسناد الإضافة فحذف فعله واجب صرح به الرضي كما نقل عنه.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾

قوله: (لمن كان من شأنه الخشية) أوله به إذ الاعتبار يحتاج إليه من لم يخش بعد لكن المشارف لها دون من يخشى بالفعل إلا أن يراد دوام الخشية في شأنه بعموم المجاز وهو تكلف وتقديم خبر أن للاهتمام به أو لكون الاسم نكرة ولا يناسب الحصر هنا وتأكيد الجملة بأن للعناية بها أو للمبالغة في تحققها وصيغة البعد لفخامة المشار إليه وهو قصة فرعون وما فعل به من الإغراق والإحراق وجنوده ولم تذكر اكتفاء بالمتبوع عن التوابع وتذكير اسم الإشارة بتأويل ما ذكر.

قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾﴾

قوله: (﴿ءأنتم أشد﴾ [النازعات: ٢٧]) الخطاب لمنكري البعث من كفار مكة فحينئذٍ المراد بالخلق البعث كقوله تعالى: ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى﴾ [يس: ٨١] الآية.

قوله: (أصعب خلقاً) وفسر به لأن الشدة كيفية يقتضي الصعوبة والمعنى أخلقكم بعد كونهم تراباً أصعب في تقديركم أم السماء وقد ظهر أنه أسهل ووقوعه إنما هو بزجرة واحدة وهذا مثل قوله تعالى: ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس﴾ [غافر: ٥٧] الآية وقوله تعالى: ﴿وهو أهون عليه﴾ [الروم: ٢٧] الآية قال المصنف هناك والإعادة أهون عليه من الأصل بالإضافة إلى قدركم والقياس إلى أصولكم وإلا فهما عليه تعالى سواء وكذا المراد هنا إذ المعنى السماء أشد خلقاً منكم إذ الاستفهام للتقرير أي لحمل المخاطبين على الإقرار فيقرون لا محالة أن السماء أشد خلقاً فيلزم عليهم أن يقروا البعث لأنه أهون وحذف خبر أم السماء أي أم السماء أشد خلقاً لأنه لو ذكر الخبر لكان أم منقطعة وهو يوهم خلاف المقصود فأم متصلة إذ المعنى بحسب الظاهر أي أحد الأمرين وقع وإن كان المراد التقرير كما عرفته.

قوله: لمن كان من شأنه الخشية حمله على المجاز لأن الحاشي بالفعل ذو اعتبار واتعاظ بالفعل.

قوله: (ثم بين كيف خلقها فقال بناها) ثم للتراخي الرتبي وأشار به إلى أن قوله تعالى: ﴿بناها﴾ [النازعات: ٢٧] جملة مفسرة لما فهم من الكلام من أنه خلق السماء على وجه النمط البديع مشحونة بأنواع التعاجب ولذا فصل ولم يعطف قوله: ﴿بناها﴾ [النازعات: ٢٧] بمعنى خلقها استعارة نبه عليه بقوله كيف الخ والتعبير بالبناء للمبالغة[1] في الأحكام.

قوله: (ثم بين البناء فقال: ﴿رفع سمكها﴾ [النازعات: ٢٨]) وثم أيضاً للتراخي الرتبي بين المجمل والمفصل وفي الإجمال أولاً والتفصيل ثانياً مزيد عناية بذلك.

قوله تعالى: رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾

قوله: (أي جعل مقدار ارتفاعها من الأرض) والسمك يستعمل في الرفع والثخن وإلى الأول أشار بقوله أي جعل مقدار الخ قوله مقدار ارتفاعها معنى السمك قوله جعل رفيعاً معنى رفع فهو متضمن للرفع.

قوله: (أو ثخنها الذاهب في العلو رفيعاً) إشارة إلى معنى السمك أيضاً والثخن أن لوحظ من السفل إلى العلو فيسمى سمكاً وإن لوحظ من العلو إلى السفل فعمقاً ولذا قال المصنف أو ثخنها الذاهب إلى العلو ولم يقل عمقها لقوله رفع الخ قوله رفيعاً مفعول ثانٍ لجعل لأنه بمعنى صير وإن حمل على معنى خلق فرفيعاً حال وقدم الأول لتبادره وما بين الأرض والسماء الدنيا خمسمائة عام وكذا ما بين السماء الدنيا والسماء الثانية مسيرة خمسمائة سنة وثخن كل واحد منها كذلك.

قوله: (فعدلها أو فجعلها مستوية) فعدلها قيل تعديلها جعلها بسيطة متشابه الأجزاء والشكل من جميع الجهات ولو أريد به جعلها مستوية بعدم التفاوت بين أجزائها بأن يكون بعضها أقرب إلى المركز بالنسبة إلى البعض الآخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة إلى المركز فيكون إشارة إلى كونها كروية ولا ضير فيه إذا حكم بأنها حادثة وقد قال شراح الحديث في قوله عليه السلام «سلوا الله الفردوس فإنه وسط الجنة وأعلاها» إن في هذا الحديث إشارة إلى الكروية.

قوله: فعدلها أي قومها يقال عدلت الشيء فاعتدل أي قومته فاستقام.

قوله: أو فجعلها مستوية أي مستوية ملساء ليس فيها تفاوت ولا فطور فالوجه الأول والثاني على أن يكون التسوية عبارة عن تعديل ذوات السموات وتسويتها والوجه الثالث على أن تكون عبارة عن اصلاحها بزوايد خارجية من كونها مقراً للملائكة المقربين ومسارح نظر المعتبرين ومزينة بزينة الكواكب ومبدأ نزول البركات في الأرض وأحكام الدين.

---

(١) إذ البناء يستعمل في أسافل البيت في الغالب لا في الأعالي فهو أبعد عن تطرق الاختلال إليه بالنسبة إلى السقف.

قوله: (أو فتممها بما يتم به كمالها من الكواكب والتداوير وغيرهما) من الكواكب فإنها زينة لها قال تعالى: ﴿وزينا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾ [الصافات: ٦] فيتم كمالها العرضي بها دون الكمال الذاتي وكذا الكلام في التداوير جمع تدوير وهو جسم كري مصمت مركوز في ثخن الفلك الجزئي له بحيث يماس سطحه المحدب والمقعر والكواكب السيارة غير الشمس لها تداوير كما بين في كتب فن الهيئة كالتذكرة للطوسي وهذا مسلك الفلاسفة والأولى الاكتفاء بقول الكواكب فإن كونها زينة ظاهرة كما نطق به النص الكريم.

قوله: (من قولهم سوى فلان أمره إذا أصلحه) فيكون حقيقة أيضاً وإنما أخره لأنه بيان كماله الوصفي والأولان بيان كماله الذاتي ولذا قدم الأول لأنه أظهر في بيان كماله الذاتي.

قوله تعالى: وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾

قوله: (أظلمه منقول من غطش الليل إذا أظلم) أظلمه أي جعله مظلماً منقول من غطش أي مأخوذ من غطش اللازم بالهمزة فيكون متعدياً بها إن كان المراد بالليل نفس الظلام فيحتاج الكلام إلى تأويل بأن يكون المعنى وأغطش أي أحدث ليلها أي ظلامها بتجريد أغطش عن معنى إلا ظلام وإن كان المراد به الزمان المعروض للظلام فالأمر واضح.

قوله: (وإنما أضافه إليها لأنه يحدث بحركتها) وإنما أضاف لأدنى ملابسة مجازاً لأنه يحدث بحركتها فإن بسبب حركتها يكون الشمس تحت الأفق فيحدث الليل والقول بحركة السماء مذهب الحكماء والإضافة على مسلك المتكلمين لأنه يحدث بسبب تحريك الملك الشمس إلى تحت الأفق والشمس مركوز في السماء وهذا القدر كاف في الإضافة لأدنى ملابسة وهذا أولى مما في الكشاف لأن الليل ظلها لأنه ظل الأرض لا ظل السماء والجواب بأنه على ظاهر الحال ورأي العين ضعيف مع أن إطلاق الظل على ظلام الليل فيه نظر ظاهر إذ الظل عبارة عن النور المستفاد من المضيء بالغير على ما فصل في المواقف وشرحه فيكون مقابلاً للظلمة فلا يجتمعان.

قوله: (وأبرز ضوء شمسها كقوله تعالى: ﴿والشمس وضحاها﴾ [الشمس: ١] يريد النهار) وأبرز معنى أخرج عبر به للتنبيه على أن الليل مقدم فإفاضة الضوء بعد الظلمة أتم في الإنعام وأكمل في الإكرام كان الضوء أخرج من الليل وقد مر في قوله: ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار﴾ [يس: ٣٧] ما ينفع في هذا المقام وأشار إلى أن الضحى عبارة عن ضوء الشمس مجازاً لأن وقت الضحى أشرف أوقات ضوء الشمس نقل عن الراغب أنه قال الضحى انبساط الشمس وامتداد النهار ويسمى الوقت به انتهى ففيه مضاف مقدر وحاصله

قوله: أو فتممها بما يتم به كمالها من الكواكب والتداوير وغيرها وفي الكشاف أو فتممها بما علم أنها تتم به وأصلحها.

قوله: وإنما أضاف إليها لأنه يحدث بحركتها وقال الإمام إنما أضاف الليل والنهار لأن الليل والنهار إنما يحدثان بسبب غروب الشمس وطلوعها وهما إنما يحصلان بسبب حركة الفلك.

أنه في الأصل الضوء ولذا أضيف للشمس كذا قيل وما ذكرناه أولاً خال عن التكلف والإضافة أيضاً لأدنى ملابسة لأنه يحصل بحركتها قوله يريد النهار أي المراد بضحيها النهار مجازاً بذكر الجزء وإرادة الكل لا حاجة إليه إذ إخراج وقت ارتفاع الشمس يدل على النهار بطريق اقتضاء النص.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾

قوله: (بسطها أو مهدها للسكنى) وقد مر الكلام من المصنف في سورة البقرة فتذكر وكذا الكلام في سورة فصلت قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما خلق الله تعالى الأرض من غير أن يدحوها قبل السماء ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ثم دحى الأرض بعد ذلك فلا ينافي قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٩] الآية والحاصل أنه تعالى خلق الأرض غير مدحوة بل كائنة كالكرة المجتمعة ثم خلق السماء ثانياً ثم دحى الأرض ثالثاً فلا معارضة بينها وبين قوله تعالى: ﴿الذي خلق الأرض في يومين﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] ودفع التعارض أيضاً بحمل ثم في قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] على التراخي الرتبي دون التراخي في الزمان وقيل بعد بمعنى مع وقيل بمعنى قبل والأحسن ما اختاره المصنف في سورة البقرة من أن ثم للتراخي الرتبي الخ وقد مر التفصيل في البقرة.

قوله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾﴾

قوله: (أخرج) أي أبرز ماءها والإضافة إلى الأرض لأدنى ملابسة **(بتفجير العيون)** سواء كانت راكدة أو جارية وأنهاراً.

قوله: (ورعيها) بكسر الراء وهو الكلأ وبفتح الراء مصدر ولا يراد هنا والمراد بالرعي المأكول مطلقاً للإنسان وغيره من الحيوان مجازاً لأنه في الأصل ما يأكله الحيوان سوى الإنسان والعلاقة الإطلاق والتقييد فذكر مأكول الحيوان وأريد مطلق المأكول بقرينة قوله: ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم﴾ [النازعات: ٣٣] وهذا ليس من قبيل إطلاق المرسن على أنف الإنسان نقل عن الطيبي أنه قال يجوز أن يكون استعارة مصرحة لأن الكلام مع منكر الحشر كأنه قيل أيها المعاندون الداخلون في زمرة البهائم الملزوزون في قرنها في تمتعكم بالدنيا وذهولكم عن الآخرة وتخصيص الكلام بالمنكر لأن الخطاب في ﴿متاعاً لكم﴾ [النازعات: ٣٣] لهم فيقتضي اختصاص المرعى بهم وكون المرعى عاماً يفهم من إشارة النص أو بدلالة النص فذكر الكلأ وأريد مأكول الإنسان المذكور المنكر استعارة لمشابهته له في كون مأكولاً للبهائم ادعاء كما أشار إليه بقوله في تمتعكم بالدنيا الخ فعلم منه أن هذا التشبيه والاستعارة بناء على تشبههم بالبهائم لكن يرد عليه أن قوله تعالى: ﴿ولأنعامكم﴾ [النازعات: ٣٣] يأبى عنه فلا تغفل.

قوله: (وهو في الأصل لموضع الرعى) أي المرعى في الأصل لموضع الرعي أي

اسم مكان لأنه لكونه أشهر معانيه فاكتفى به وهذا لا ينافي كونه في الأصل لزمان الرعى والمصدر الميمي إذ لا حصر في الكلام والشهرة قرينة على ما ذكرناه ولم يحمل على أصله مع أن موضع الرعي مخرج من الأرض بسبب الدحو حيث كان مختفياً فيه قبل الدحو لأن قوله تعالى: ﴿متاعاً لكم﴾ [النازعات: ٣٣] الخ لا يناسبه.

قوله: (وتجريد الجملة عن العاطف لأنها حال بإضمار قد) من ضمير دحيها والحال مقارنة لذيها زماناً وإن لم تكن مقدمة عليه.

قوله: (أو بيان للدحو) إذ بسط الأرض وتمهيدها إنما هو بالدحو وفيه نظر إذ الأمر بالعكس فالأولى الحالية ولذا قدمها وكل منهما يقتضي الفصل.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾

قوله: (أثبتها) أي على الأرض لكونها كالأوتاد لئلا تميد ولا تتحرك فإن الحكمة في دحوها كونها سكنى للحيوان ولا يكون كذلك إلا باشتمالها على ما يقوم به قوام البدن وهو المأكل والشرب بإخراج الماء للشرب وسائر المنافع والرعي بكسر الراء للأكل إما بنفسه أو بالواسطة ثم لا بد من قرار الأرض المدحو ليمكن السكنى فذكر قوله: ﴿والجبال أرساها﴾ [النازعات: ٣٢] بعد ذلك فعلم منه تناسب الجمل والتقديم لأن الماء سبب حياة كل شيء والرعي قوت الحيوان وإرساء الجبال خارج عنها وتأخيره في الذكر لا يقتضي تأخر خلق الجبال عن الدحو لكن المصنف ذهب في سورة فصلت إلى أن دحوها متقدم على خلق الجبال من فوقها فحينئذٍ يكون الذكر على ترتيب الوجود وذهب المحشي إلى خلافه حيث قال الوجه الأول أي كون أخرج منها الخ حالاً بإضمار قد يقتضي تقدم خلق الجبال فإن قد لتقريب الماضي إلى الحال وقد عرفت أن إخراج الماء الخ بعد الدحو ذاتاً ومقارن له زماناً وكذا خلق الجبال وإرسائها إذ قبل دحو الأرض لا يتصور إخراج الماء والكلأ وخلق الجبال من فوقها وهذا ظاهر لمن تأمل بالنظر الصائب.

قوله: (وقرىء والأرض والجبال بالرفع على الابتداء وهو مرجوح لأن العطف على جملة فعلية) وتناسب الجملتين من محسنات الوصل إلا لمانع والمانع هنا التنبيه على أن الإخراج المذكور متجدد وإرساء الجبال أمر ثابت غير متجدد فقوله وهو مرجوح غير مسلم وفي صورة النصب لم ينبه على ثبات الجبال اعتماداً على القرينة كقوله: ﴿والسماء بناها رفع سمكها﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨] الخ وقد بين في موضعه أن النكتة مبنية على الإرادة قيل هذا إذا كان قوله: ﴿والأرض﴾ [النازعات: ٣٠] بعد ذلك ﴿دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] عطفاً على قوله: ﴿رفع سمكها﴾ [النازعات: ٢٨] وهو لا يناسب لأنه لا يصلح بياناً لبناء السماء والجواب أن العطف لا يقتضي كون المعطوف مثل المعطوف عليه في البيان

قوله: وهو مرجوح لأن العطف على جملة فعلية قال الزجاج القراءة بنصب الأرض أجود من الرفع لأن عطف الفعل اللازم على الفعل أحسن.

المذكور بل اجتماعهما في الوجود كاف في حسن العطف والقول بأنه يجوز عطف الأرض على السماء من حيث المعنى كأنه قيل السماء أشد والأرض بعد ذلك أي الأرض بعد ما ذكر من أن السماء أشد فيكون وزان قوله: ﴿دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] ﴿أخرج منها ماءها﴾ [النازعات: ٣١] الخ وزان قوله: ﴿بناها﴾ [النازعات: ٢٧] ﴿رفع سمكها﴾ [النازعات: ٢٨] الخ فحينئذٍ فلا يكون قوله بعد ذلك مشعراً بتأخير دحو الأرض عن بناء السماء ضعيف جداً إذ لا معنى لكون أشدية خلق الأرض بعد أشدية خلق السماء مع أن العطف بعيد من حيث اللفظ كما اعترف به وغير ذلك من أسباب الضعف وغرضه دفع كون المرفوع مرجوحاً وقد عرفت دفعه بقاعدة أهل البلاغة.

قوله تعالى: مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٣﴾

قوله: (تمتيعاً لكم ولمواشيكم) أي متاعاً اسم مصدر وهو ما يدل على ما يدل على الحدث كالسلام والكلام بمعنى التسليم والتكليم فهو إما مفعول مصدر لفعله المقدر أي متعناكم ومواشيكم تمتيعاً فحذف الفعل وأقيم المصدر مقامه كسبحان الله ويحتمل أن يكون مفعولاً له أي فعلنا ذلك تمتيعاً لكم ولأنعامكم وتجحدون أيها الكفار المنكرين للبعث هذه النعم الجسيمة كنتم تغفلون عن الاستدلال بهذه الموجودات الحادثة على النمط البديع على صحة البعث فكنتم كالأنعام ولعل لهذا قال: ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم﴾ [النازعات: ٣٣] الظاهر أن الخطاب لمنكري البعث بقرينة قوله تعالى: ﴿ءأنتم أشد خلقاً﴾ [النازعات: ٢٧] الخ لكن هذا لا ينافي عموم الحكم وعلم منه أن المراد بالمرعى ما يأكله الإنسان ومواشيه بناء على استعارة الرعي للمأكول مطلقاً كاستعارة المرسن بفتح الميم وكسر السين وهو موضع الحبل الذي يوضع في أنف الفرس للأنف مطلقاً وفي الكشاف واستعير الرعي لما يأكله الإنسان كما استعير الرتع في قوله تعالى: ﴿يرتع ويلعب﴾ [يوسف: ١٢] لأكله وتنعمه يعني في الأصل أكل الماشية والظاهر أنه مستعار لما يأكله الإنسان والحيوان كما مر بذكر المقيد وإرادة المطلق ولا يعرف وجه ما ذكره قيل دل الله سبحانه وتعالى بذكر الماء والمرعى على عامة ما يرتفق به ويتمتع مما يخرج من الأرض حتى الملح لأنه من الماء إذ حياة كل شيء من الماء ولو لم يذكر المرعى لفهم من ذكر الماء لأن حياته منه أيضاً لكنه ذكر لنكتة وهي أن الإنسان الذي لم يؤد شكر هذه النعم ولم يستدل به على إمكان البعث ملحق بالبهائم قوله: ﴿متاعاً لكم﴾ [النازعات: ٣٣] تعليل لقوله: ﴿أخرج منها﴾ [النازعات: ٣١] الخ على وجه أو مصدر لفعله المحذوف مربوط بهذا القول أيضاً فذكر قوله: ﴿والجبال أرساها﴾ [النازعات: ٣٢] فيما بينهما لما عرفت من أن الانتفاع بالماء والمرعى إنما هو بقرار الأرض وذلك إنما هو بإرساء الجبال.

قوله تعالى: فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٣٤﴾

قوله: (الداهية التي تطم أي تعلو على سائر الدواهي) أي أعظم الدواهي بقرينة قوله

أي تعلوا الخ قوله التي تطم أي اللام موصولة واسم الفاعل بمعنى المضارع كقوله تعالى: ﴿وإن الدين لواقع﴾ [الذاريات: ٦] فيكون من قبيل التعبير بالماضي عن المستقبل أشار إلى أن طم بمعنى علا وعلوها عبارة عن غلبتها وزيادتها بلية ومشقة فحينئذٍ يكون قوله: ﴿الكبرى﴾ [النازعات: ٣٤] صفة مؤكدة دفعاً لاحتمال المجاز ولم يفسر الطامة بكونها عالية على الخلائق لأنه لا معنى لكونها عالية إلا بمعنى كونها شديدة وهذا خلاف الظاهر مع أنه يفوت المبالغة التي كانت في المعنى المذكور فإنه يفهم منه أنه عال على جميع الطامات والوصف بالكبرى يدفع احتمال المجاز بخلاف ما ذكر من التفسير.

قوله: (التي هي أكبر الطامات) الأولى التي هي أكبر من كل الطامات لأن ما ذكره ليس بنص في كونها أكبر بالنسبة إلى الطامات فلا تغفل ولو فرق بين العلو والكبر لكان الوصف تأسيساً وإلا فيكون تأكيداً.

قوله: (وهي القيامة أو النفخة الثانية) وسميت القيامة والنفخة الثانية طامة لأنها تنسي عنده كل هائل وبلية والأول هو الأولى لأنه عام لما عداه ولذا قدمه.

قوله: (أو الساعة التي يساق فيها أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار) قيل فإذا ظرف لمجيء الساعة لا للساعة لئلا يكون الزمان في الزمان أو الظرفية عرفية من ظرفية الكل للجزء باعتبار الأول زماناً متسعاً وظرفية الكل للجزء شائعة نحو الضحى في اليوم والعشاء في الليل والكلام في كون تلك الظرفية مجازاً أو حقيقة والأول هو الظاهر المتبادر والثاني أشير إليه في المواقف في بحث الجوهر والمجيئة هنا مستعارة لوجوده وتحققه وهذا بيان أحوال معادهم إثر بيان أحوال معاشهم الدالة على إمكان المعاد كما أشرنا إليه فظهر ارتباطه بما قبله والفاء للدلالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها لما مر من أن قوله تعالى: ﴿ءأنتم أشد﴾ [النازعات: ٢٧] إلى هنا دليل على صحة البعث.

قوله تعالى: يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ ﴿٣٥﴾

قوله: (﴿يوم يتذكر﴾ [النازعات: ٣٥]) الآية منصوب بأعني أو مبني على الفتح على ما قيل في مثله وهذا أولى من كونه بدلاً من إذا جاءت كما اختاره المصنف لأنه لا يناسب كون المراد به النفخة الثانية أو الساعة التي يساق الخ وجوز كونه بدلاً من الطامة الكبرى وقد عرفت أنه مناسب لكون المراد بها القيامة فقط والالتفات من الخطاب إلى الغيبة للإشارة إلى أن الإنسان معروض للنسيان كما نبه عليه المصنف بقوله وقد نسيها.

قوله: (بأن يراه مدوناً في صحيفته) بيان لسبب التذكر وهذا أولى من القول بأن تذكره كناية عن رؤية صحفه الضمير راجع إلى العمل كما هو الظاهر أو الإنسان.

قوله: (وكان قد نسيها من فرط الغفلة أو طول المدة) وقد كان نسيها أي الأعمال هذا ناظر إلى عمل الشر قوله أو طول المدة ناظر إلى الخير أو كلاهما ناظر إن إلى مجموعهما وإنما قال بأن يراه مدوناً أي مكتوباً ولم يقل بأن يقرأه ليتناول الفريقين فإن السعداء يقرؤون

كتابهم دون الأشقياء كما صرح به المصنف في قوله تعالى: ﴿فأولئك يقرؤون كتابهم﴾ [الإسراء: ٧١] الآية.

قوله: (وهو بدل من ﴿إذا جاءت﴾ [النازعات: ٣٤]) أي بدل الكل وهو الظاهر وجوز كونه بدل البعض وهو يحتاج إلى تقدير الضمير في البدل وهو تكلف.

قوله: (وما موصولة أو مصدرية) موصولة والعائد محذوف أي ما سعاه أي ما عمله من خير أو شر والتعبير بالسعي للتنبيه على الجد في تحصيله أو مصدرية فحينئذٍ لا يحتاج إلى تقدير الضمير لكن يحتاج إلى جعل المصدر المسبوك بمعنى اسم المفعول أو الحاصل بالمصدر فيؤول إلى المعنى الأول ولذا قدم الاحتمال الأول.

قوله تعالى: وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ﴿٣٦﴾

قوله: (﴿وبرزت الجحيم﴾ [النازعات: ٣٦]) عطف على جاءت قوله: ﴿يوم يتذكر﴾ [النازعات: ٣٥] اعتراض على تقدير كونه منصوباً بأعني.

قوله: (وأظهرت لكل راء بحيث لا يخفى على أحد) وأظهرت أي إظهاراً بيناً بحيث لا يخفى على أحد وإليه أشير بقوله: ﴿لمن يرى﴾ [النازعات: ٣٦] لعمومه كما قال لكل رائي الخ لأن من قدم يعم بمعونة المقام ولا يستفاد هذا العموم من حذف المفعول والقول بأنه كيعطي ويمنع ضعيف لأن المستفاد منه عموم المفعول والمطلوب عموم الفاعل والمعنى أظهرت للكافرين والمؤمنين فيزداد سرور المؤمنين لخلاصهم عنها ويتحسر الكافرون تحسراً شديداً وأما قوله في سورة الشعراء وبرزت الجحيم للغاوين فالمراد منه إظهارها بحيث تمسهم فلا منافاة بين العموم والخصوص.

قوله: (وقرىء ﴿وبرزت﴾ [النازعات: ٣٦] ولمن رأى ولمن ترى) وبرزت بالتخفيف أي ظهرت ولمن رأى أي وقرىء لمن رأى بناء على أنه لتحقق وقوعه عبر بالماضي ولمن ترى أي وقرىء لمن ترى بالتاء.

قوله: (على أن فيه ضمير الجحيم كقوله تعالى: ﴿إذا رأتهم من مكان بعيد﴾ [الفرقان: ١٢]) بناء على أنه مؤنث غائب فاعله الجحيم والمفعول محذوف أي لمن تريه وإسناد الرؤية إليها مجاز عقلي لكونها محل رؤية الزبانية أو بخلق الله تعالى الرؤية فيها ويؤيده قوله تعالى: ﴿إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً﴾ [الفرقان: ١٢] وهذا مختار المصنف هناك.

قوله: (أو أنه خطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أي لمن تراه من الكفار) بناء على أن الفعل مذكر مخاطب للرسول عليه السلام فيكون ضمير المخاطب حقيقة ولذا قدمه

قوله: لكل راءٍ بحيث لا يخفى على أحد هذا المعنى مستفاد من حذف مفعول يرى وجعله منزلاً منزلة الفعل اللازم أي لمن يصح منه الرؤية.

وفي بعض النسخ أو لمن تراه فالمعنى حينئذٍ أو الخطاب لكل راء كقوله: ﴿ولو ترى إذ المجرمون﴾ [السجدة: ١٢] الآية وفيه نوع تعقيد فالأولى ما في بعض النسخ أي لمن يراه من الكفار فالخطاب له عليه السلام فقط والمراد بمن الكفار وهو الموافق لما في الكشاف حيث قال وقيل لمن ترى يا محمد ولا يعرف وجه قوله أو لمن تراه إلا أن يقال إن الخطاب لكل كافر والمراد بمن كل كافر أيضاً والتغاير اعتباري ولا يخفى ضعفه.

قوله: (وجواب ﴿فإذا جاءت﴾ [النازعات: ٣٤] محذوف) أي وجواب إذا في ﴿فإذا جاءت﴾ [النازعات: ٣٤] ولظهور المراد تسامح في العبارة نبه به على أن إذا شرطية لا ظرفية والظرفية صحيحة أيضاً وعاملها محذوف رجح الشرطية لإشعارها بأن مجيئه الطامة سبب للجواب المحذوف فإذا نظر إليه لا يحسن الظرفية بل لا تصح.

قوله: (دل عليه ﴿يوم يتذكر الإنسان﴾ [النازعات: ٣٥]) فالمعنى سر المؤمنون سروراً ليس في فوقه سرور وحزن الكافرون حزناً لا يساعده تحرير القلم ولا يقدر ظهرت الأعمال ونشرت الصحف لأنه عين التذكر أو لازمه ولا يقال أيضاً إنه كان من عظائم الشؤون ما لم يشاهده العيون لأنه من تذكر الشرور دون تذكر الخير كما هو الظاهر والتعميم إلى تذكر الخير خلاف الظاهر إذ عظائم الشؤون ظاهرة في البلية والدواهي التي تسكب فيها العيون.

قوله: (أو ما بعده من التفصيل) أي أو جوابها قوله: ﴿فأما من طغى﴾ [النازعات: ٣٧] الآية وهو مختار الزمخشري فقوله أو ما بعده عطف على محذوف لأن مراده جعل التفصيل نفسه جواباً لما مر من أنه مختار صاحب الكشاف وصاحب الإرشاد وأما كونه عطفاً على قوله: ﴿يوم يتذكر﴾ [النازعات: ٣٥] للإشارة إلى أن التفصيل دليل الجواب المحذوف فاحتمال بعيد لأنه لا طائل تحته إذ يكفي في الدلالة عليه ﴿يوم يتذكر﴾ [النازعات: ٣٥] على أنه يلزم عدم تعرض ما في الكشاف وهو خلاف عادته وأما القول بأن فيه غموضاً فمردود بأنه لا غموض فيه لحسن أن يقال:

قوله: وجواب فإذا جاءت محذوف دل عليه يوم يتذكر أو ما بعده من التفصيل فإذا جعل جواب الشرط مدلول يوم يتذكر كان التقدير فإذا جاءت يجازى الإنسان على سعيه وإذا جعل مدلول التفصيل يكون التقدير فإذا جاءت يأوي الإنسان في الجحيم أو في الجنة وعلى التقديرين يكون التفصيل بكلمة إما مناسباً لما أجمل قبلها جعل صاحب الكشاف جواب إذا قوله تعالى: ﴿فأما من طغى﴾ [النازعات: ٣٧] أي فإذا جاءت فالأمر كذلك والمعنى فإن الجحيم مأواه قال صاحب الكشف ناقلاً عن الحواشي ذكر العلامة رحمه الله في الدرس وجهاً آخر وهو أن يكون جواب إذا محذوفاً كأنه قيل فإذا جاءت وقع ما لا يدخل تحت الوصف وقوله فأما تفصيل لذلك المحذوف والذي ذكره في المتن من أنه هو الجواب فيه غموض ثم قال صاحب الكشف أقول لا غموض بعد تحقق استقامة أن يقال فإذا جاءت فإن الطاغي للجحيم مأواه والخائف للجنة مأواه وزيادة إما لم تفسد إلا زيادة المبالغة.

﴿فإذا جاءت﴾ [النازعات: ٣٤] الخ فإن الطاغين مأواهم جهنم والخائفين مأواهم النعيم المقيم كقوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾ [البقرة: ٣٨] الآية قال المصنف هناك الشرط الثاني مع جوابه جواب للشرط الأول فكما لا غموض هناك لا غموض هنا أيضاً دخول أما في الجواب غير مضر بل مفيد للمبالغة وتحقيق الترتب والثبوت على كل تقدير يمكن اعتباره كما قالوا في زيادة أما في أما بعد حمداً لله وزيادة أما لما كانت لهذا الغرض[1] لا يمنع كونه جواباً لأنه في حكم العدم كما أشرنا إليه في بيان حاصل المعنى واستقامته ولهذا التكلف أخره المصنف.

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾﴾

قوله: (حتى كفر) أشار به إلى أن الطغيان هنا ليس بمعنى الكفر لأن مقابله دليل على ذلك كما قيل ولا ضير في حمله على الكفر لأنه فرد أكمل.

قوله تعالى: ﴿وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾﴾

قوله: (فانهمك فيها ولم يستعد للآخرة بالعبادة وتهذيب النفس) وهذا صفة الكفار وتهذيب النفس أي بالعقائد الصحيحة فلا يتناول المؤمن.

قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾

قوله: (هي مأواه واللام فيه ساد مسد الإضافة للعلم بأن صاحب المأوى هو الطاغي) واللام أي لام المأوى ساد الخ أي عوض عن الإضافة كالتنوين لكن التنوين يكون عوضاً عن المضاف إليه بالاتفاق وفي اللام اختلاف فذهب الكوفيون وبعض البصريين إلى أن اللام يكون عوضاً عن الإضافة كالتنوين كذا في مغني اللبيب والآخرون من البصريين ذهبوا إلى أن اللام لا يكون بدلاً عن الإضافة بل أصل الكلام في مثله هي المأوى له حذف العائد إلى المبتدأ للعلم بأن الطاغي هو صاحب المأوى وهذا مختار الزمخشري حيث قال وليس الألف واللام بدلاً من الإضافة لكن لما علم أن الطاغي هو صاحب المأوى تركت الإضافة ودخول التعريف لأنه معروف انتهى ومراده بيان مذهب البصريين أي التقدير هي المأوى له فلا يرد إشكال أبي حيان وظاهر كلام المصنف أنه اختار مذهب الكوفيين ولما سد اللام مسد الإضافة يغني[2] عن العائد إلى المبتدأ وجوز بعضهم في مثله كون اللام للعهد وإن أنكره السعدي لأنه وإن لم يذكر صريحاً لكنه في حكم المذكور لأن إظهارها لهم في معنى

---

(١) وحاصله أن إما ليست للتفصيل حقيقة وإن كانت في صورة التفصيل إذ لا يتصور تفصيل المجمل وهو فإذا جاءت الطامة الكبرى بحسب الظاهر بل هي حرف جيء لتأكد ترتب الجواب على الشرط نحو أما زيد فمنطلق قوله من التفصيل مبني على الظاهر.

(٢) فيه إشارة إلى أنه ليس مراده بقوله ساد مسد الاضافة أنه أقيم مقام العائد في إفادة ربط الخبر إلى المبتدأ بل مراده ما ذكرناه من الإغناء.

أنها مقرهم ومأواهم أو كونها مأوى لهم مذكور في مواضع أخر فهو معلوم لهم أو معلوم من الشرع أنها مأواهم على طريق التأبيد وهو المراد هنا بخلاف عصاة الموحدين.

قوله: (وهي فصل أو مبتدأ) وهي أي لفظة هي في قوله: ﴿هي المأوى﴾ [النازعات: ٤١] فصل لا محل له من الإعراب وهو يؤكد الحصر المستفاد من كون الخبر معرفاً باللام أو الحصر هو المستفاد من ضمير فصل إن حمل اللام على العهد أو مبتدأ فيكون اسماً راجعاً إلى الجحيم قدم الأول لرجحانه.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾﴾

قوله: (﴿وأما من خاف﴾ [النازعات: ٤٠]) عطف على ﴿أما من طغى﴾ [النازعات: ٣٧] إذ المعنى وأما من لم يطغ ولم يتجاوز الحد بل خاف الخ فالخوف علة عدم الطغيان فوضع موضعه كما أن الطغيان مسبب عن عدم الخوف ففي الكلام نوع احتباك وقدم الفريق الأول لكثرته كماً ولأن الكلام في منكري البعث فيناسب ما قبله وقدم الفريق الثاني في بعض المواضع لشرافته أو لكثرته كيفاً.

قوله: (مقامه بين يدي ربه) أوله به للتنبيه على أن إضافة المقام إلى الرب مجاز لأدنى ملابسة قوله بين يدي ربه مستعار مما بين الجهتين المسامتتين ليدي الإنسان كذا قاله المصنف في أوائل سورة الحجرات وهنا استعارة أخرى فصلت في الكشاف في أوائل الحجرات والمراد هنا الموقف الذي يقف فيه العباد للحساب فأضاف إلى الرب تفخيماً وتهويلاً وله معان أخر مذكورة في سورة الرحمن.

قوله: (لعلمه بالمبدأ والمعاد) ذكره العلم بالمبدأ تنبيهاً على أن علمه بالمعاد كعلمه بالمبدأ أو للإشعار بأن من لم يعلم لمعاد لم يعلم المبدأ كما هو حقه.

قوله: (لعلمه بأنه مرد) أي الهوى مرد أي مهلك اسم فاعل من أردى بمعنى أهلك فالمراد بالهوى ما خالف الشرع فإن الهوى رأى يتبع الشهوة المنهية وأما الهوى الذي يوافق الشرع بأن يتبع الشهوة بإذن الشرع فليس بمحظور تناوله وعن هذا قال بعض شراح[1] الحديث نعم الهوى لو وافق الشرع وإن كان الهوى شائعاً في اتباع الشهوات المنهية.

قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾

قوله: (ليس له سواها مأوى) إشارة إلى الحصر المستفاد من تعريف الخبر وضمير الفصل يؤكده كما مر أو المستفاد منه ولو اعتبر الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ باللام لكان المعنى فإن الجنة هي مأواه لا غيره وليست مأوى لغير الخائف كما أن الجحيم ليست مأوى لغير الكافرين على الخلود وكلا الحصرين صحيحان هنا ولا يعرف وجه عدم تعرض الحصر المستفاد من تعريف المسند إليه إلا أن يقال إن ما ذكره من الحصر مستلزم لهذا

---

(١) علي القاري في شرح المشكاة.

الحصر وإن كان عكسه كذلك فلا تغفل والحاصل أن في الجملة الصغرى وهي جملة فإن الجحيم الخ فإن الجنة الخ مشتملان على الحصرين على المسند إليه وهو ﴿فأما من طغى﴾ [النازعات: ٣٧] ﴿وأما من خاف﴾ [النازعات: ٤٠] فالمصنف أشار إلى أحد الحصرين دون الآخر لما ذكرناه لكن بقي الكلام في ترجيح ما ذكره فتدبر ولا تتحير.

قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾﴾

قوله: (يسألونك) حكاية حال ماضية أو للاستمرار عن الساعة عن القيامة فإن الساعة من الأسماء الغالبة قد مر بيانه في أواخر سورة الأعراف.

قوله: (متى إرساؤها أي إقامتها وإثباتها) من رسوء الشيء ثباته واستقراره ومنه رسى الجبل وأرسى السفينة واشتقاق أيان من أي لأن معناه أي وقت حمل المرسى على المصدر الميمي ولم يحمل على كونه اسم زمان لئلا يلزم للزمان زمان وإن أمكن التأويل كما في قوله تعالى: ﴿أيان يوم القيامة﴾ [القيامة: ٦] وهذا مؤيد لكون المرسى اسم زمان فالسؤال عن وقت الساعة.

قوله: (أو منتهاها ومستقرها) عطف تفسير لمنتهاها وكلاهما اسم زمان كذا قيل قوله من مرسى السفينة يشعر بأنهما اسم مكان وهو غير مستقيم بحسب الظاهر إذ لا مكان للساعة وعن هذا قيل إنه استعارة وتمثيل بجعل اليوم المتباعد فيه كشخص سائر لا يدرك ولا يوصل إليه ما لم يستقر في مكان فجعل وقت إدراكه مستقراً له ولا يخفى بعده فالأولى أن يجعل اسم زمان.

قوله: (من مرسى السفينة وهو حيث تنتهي إليه وتستقر فيه) إشارة إلى أنه بمعنى المنتهى والمستقر لكن فيما نحن فيه بمعنى الزمان المستقر فيه وفي القول المذكور بمعنى المكان المستقر فيه وما ذكر من الاستعارة ركيك جداً والإشكال بأنه يلزم أن يكون للزمان زمان قد مر توجيهه في قوله تعالى: ﴿فإذا جاءت الطامة﴾ [النازعات: ٣٤] الخ.

قوله تعالى: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾﴾

قوله: (أي في أي شيء أنت) أشار إلى أن ما استفهامية حذف ألفه لما مر في أوائل سورة الصف وهو للإنكار الوقوعي وهو في قوة النفي وعن هذا قال أي: ﴿فيم أنت من ذكراها﴾ [النازعات: ٤٣] الخ وهو خبر مقدم وأنت مبتدأ مؤخر.

قوله: (من أن تذكر وقتها لهم أي ﴿ما أنت من ذكراها﴾ [النازعات: ٤٣] لهم وتبيين وقتها في شيء) نبه به على أن الوقت محذوف إذ الإنكار ناظر إليه لا لذكر نفسها ووقوعها بقرينة أن السؤال عن وقتها ومن متعلق بما يتعلق به الخبر أي في أي شيء كائن

قوله: متى إرساؤها أو منتهاها ومستقرها فسر لفظ المرسى على محتمليه فإنه يحتمل أن يكون مصدراً ميمياً وأن يكون اسم مكان.

من ذكراها وهي ابتدائية وهذا إجمال ما في أواخر سورة الأعراف وهو قوله تعالى: ﴿كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله﴾ [الأعراف: ١٨٧] الآية وحفي أي عالم بها.

قوله: (فإن ذكراها لا يزيدهم إلا غياً ووقتها مما استأثره الله تعالى بعلمه) فإن ذكراها أي ذكر وقتها لا يزيدهم إلا غياً لأن نفس ذكرها سبب لغيهم وذكر وقتها لا يزيدهم إلا غياً وطغياناً فذكر الوقت يزيد لهم غياً وعتوا فقوله لا يزيدهم إلا غياً إشارة إلى ما ذكرناه ولا يقال ظاهره أنه عليه السلام منع عن ذكر نفس القيامة لأن هذا مع مخالفة أنه أمر بتبليغ ما أنزل عليه ومن جملته القيامة وأهوالها كما مر قريباً دليله أولاً ووقوعه ثانياً حيث قال تعالى: ﴿ءأنتم أشد خلقاً﴾ [النازعات: ٢٧] إلى هنا لا يوافق هذا السؤال المذكور فإنه سؤال عن وقتها وأيضاً أنه قدر المضاف أولاً في تبيين معنى النظم فقال من أن تذكر وقتها فلا جرم أن قوله وتبيين وقتها عطف تفسيري لقوله: ﴿ذكراها﴾ [النازعات: ٤٣] ولا ينبو عنه قول المصنف ووقتها مما استأثره الله تعالى بعلمه لأنه من قبيل وضع المظهر موضع المضمر فلا مجال لأن يقال إنه تفسير آخر لما مر من أنه لا يطابق السؤال وإن ذكره عليه السلام نفس الساعة لهم وإنكارهم له مشحون في كلام الله تعالى قال تعالى: ﴿وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم﴾ [سبأ: ٧] الآية ونظائره كثيرة ولا يقال إن هذا المنع بعد الذكر كقوله تعالى: ﴿فذكر إن نفعت الذكرى﴾ [الأعلى: ٩] لأن هذا مطلق على أنه لا يوافق السؤال على أن هذا الكلام في قوة النفي والمراد نفي القدرة ولذا قال أي ما أنت من ذكراً لهم في شيء ولو حمل على ما ذكر لكان الكلام نفياً بمعنى النهي والمنع عن ذكر الساعة نفسها ولا يخفى ضعفه وذكر قوله فإن ذكراها لا يزيدهم إلا غياً للتنبيه على حكمة أنه تعالى استأثره بعلمه قوله الآتي وهو لا يناسب تعيين الوقت دليل على ما قلناه وقد غفل عن مجموع ما ذكرنا بعض المحشيين.

قوله: (وقيل ﴿فيم﴾ [النازعات: ٤٣] إنكار لسؤالهم ﴿وأنت من ذكراها﴾ [النازعات: ٤٣] مستأنف معناه أنت ذكر من ذكراها أي علامة من أشراطها فإن إرساله خاتماً للأنبياء أمارة من أماراتها) إنكار سؤالهم على أنه خبر مبتدأ محذوف أي فيم هذا السؤال فالإنكار حينئذٍ إنكار الواقع بمعنى أنه لا ينبغي أن يسأل عنه لأنه أمر عظيم ثقلت في السموات والأرض لهولها وعلى هذا يحسن الوقف عليه أشراط جمع شرط بمعنى العلامة كما أشار إليه بقوله فإن إرساله أمارة الخ أخره ومرضه لأنه خلاف الظاهر فإن ما ذكره أولاً هو الموافق لما في آخر سورة الأعراف والقرآن يفسر بعضه بعضاً مع أن إنكار سؤالهم منفهم من الأول فتأمل.

قوله: (وقيل إنه متصل بسؤالهم والجواب ﴿إلى ربك منتهاها﴾ [النازعات: ٤٤]) أي من تتمته بتقدير القول أي يسألونك ذلك قائلين لك في أي مرتبة أنت من علمها ولم لا تبين وقتها فحينئذٍ والجواب قوله تعالى: ﴿إلى ربك منتهاها﴾ [النازعات: ٤٤] فقوله والجواب مبتدأ خبره ﴿إلى ربك منتهاها﴾ [النازعات: ٤٤].

قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَا ﴿٤٤﴾﴾

قوله: (أي منتهى علمها) قدر العلم إذ الكلام فيه والكلام يفيد الحصر أي منتهى[1] علمها مقصور على الاتصاف بكونه إلى الرب وحاصله أن علمها مخصوص به تعالى كما في قوله تعالى: ﴿قل إنما علمها عند ربي﴾ [الأعراف: ١٨٧] فأقحم لفظ المنتهى للمبالغة وهذا يفيد أيضاً ما أفاده الوجه الأول وإضافة الرب إليه عليه السلام للتشريف وجه التمريض أنه يحتاج إلى تقدير القول مع أنه يحتاج إلى تقدير القول مع أنه خلاف سوق الكلام.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴿٤٥﴾﴾

قوله: (إنما بعثت لإنذار من يخاف هولها) إنما ذكر بعثت لأن الإنذار إنما يكون به والحصر إضافي أي ﴿إنما أنت منذر﴾ [النازعات: ٤٥] وما أنت بعالم بوقتها فلا ينافي كونه مبشراً.

قوله: (وهو لا يناسب تعيين الوقت) لأنه لا فائدة فيه مع أن التعيين ربما يورث التكاسل وعدم التهيؤ له في كل حين[2] وأما الإخفاء فيوجب الجد في كسب الأعمال والتجنب عن قبائح الأفعال لاحتمال وقوعها في كل وقت وحين والظاهر أنه من قصر الموصوف على الصفة فيكون إضافياً أي ما أنت إلا منذر لا مبين للوقت كما مر أو من قصر الصفة على الموصوف كما نقل عن المفتاح أي ما أنت منذر إلا من يخشيها والإضافة لمجرد التخفيف فلا تنافيه وهذا القصر من قصر الفعل الصادر من الفاعل على المفعول فكيف يكون من قبيل قصر الصفة على المفعول وجوابه أنه مأول بأن مفهوم الكون منذراً للنبي عليه السلام مقصور على من يخشى كما قال قدس سره في حاشية المطول في بحث قصر الفعل على الفاعل الخ معنى ما ضرب زيد إلا عمراً مفهوم الكون مضروباً لزيد مقصور على عمرو فيكون قصر الصفة على الموصوف وهكذا في كل قصر الفعل على الفاعل أو المفعول به أو الحال وغير ذلك من معمولات الفعل لا بد من التأويل المذكور ونحوه فاحفظ هذا فإن أكثر العلماء عنه غافلون ووجه القولين هو أن المقصور عليه في إنما الكلام الأخير فإن اعتبر منذر من يخشلها الأخير بناء على الإضافة فالقصر قصر الموصوف على الصفة وإن اعتبر الأخير المنذر بناء على عدم الإضافة كما أشار إليه بقوله والإضافة

قوله: وهو لا يناسب تعيين الوقت أي أنت لم تبعث إلا لإنذار من يخاف لا لتعيين وقت الساعة فإن ما بعثت لأجله لا يناسب تعيين وقت الساعة.

تمت السورة حمداً لك يا مستعان اللهم لا قوة إلا منك فمستعيناً بك أشرع وأقول.

---

(١) وهذا التأويل لا بد في مثله كقوله تعالى: ﴿لا فيها غول﴾ [الصافات: ٤٧] كما فصل في المطول فيكون من قصر الموصوف على الصفة لا العكس وإن كان مآله راجعاً إلى العكس.

(٢) لأنه بعيد ويعتمد على استغفار ذنوبه ولو بعد ستين بخلاف ما أخفي.

لمجرد التخفيف فالقصر ما قاله صاحب المفتاح لكنه تكلف فالوجه الأول هو المعول.

قوله: (وتخصيص من يخشى بالذكر لأنه المنتفع به) وأما غيره فلا يغني النذر عنه فلا يلزم عدم إنذاره عليه السلام غيره ولذا قال تعالى في موضع آخر ﴿ليكون للعالمين نذيراً﴾ [الفرقان: ١] وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً نظيره قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [٢] ﴿وهدى للناس﴾ [الأنعام: ٩١] في شأن القرآن فلا مفهوم المخالفة بأن هذا القيد يقتضي عدم إنذار غيره لأن المفهوم إنما اعتبر عند القائلين به إذا لم يكن في القيد فائدة سواها والفائدة هنا كونه منتفعاً به.

قوله: (وعن أبي عمرو منذر بالتنوين) فالظاهر أنه حينئذٍ يتعين مسلك السكاكي.

قوله: (والإعمال على الأصل) أي الأصل فيه الإعمال حسبما أمكن وهو كون اسم الفاعل بمعنى الحال كما نبه عليه بقوله لأنه بمعنى الحال فإذا لم يقصد التخفيف اختير العمل وإذا قصد التخفيف يكون الإضافة الأصل والنكات مبنية على الإرادة والغرض كما نبه عليه أرباب المعاني حيث قالوا أما ذكر المسند إليه فلكذا وكذا وأما حذفه فلكذا وكذا فنبهوا على أن الأصل هو الذكر مرة والحذف أخرى ونظائره كثيرة جداً ومعنى الأصل في مثله هو الراجح فاندفع إشكال أبي حيان بأنه بل الأصل الإضافة الخ[1] وذهل من أن الأصالة تختلف باعتبار الأغراض لما عرفته من أن المراد بالأصالة هي الرجحان بالنسبة إلى الغرض.

قوله: (لأنه بمعنى الحال) بناء على أن الاعتبار حال الإنذار ووقته فلا ينافي كون إنذاره عليه السلام مستمراً إذ الإنذار الماضي حال حين وقوعه وكذا المستقبل وإنما اعتبر حال الوقوع لأن الانتفاع وعدمه ظاهر حال الإنذار فمن غفل عن هذه النكتة الرشيقة فاعترض عليه بأن إنذاره مستمر الخ فقد غفل.

قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا ﴿٤٦﴾﴾

قوله: (أي في الدنيا أو في القبور) في الدنيا كما قال تعالى حكاية عنهم: ﴿قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾ [المؤمنون: ١١٣] بعد قوله تعالى لهم: ﴿كم لبثتم في الأرض عدد سنين﴾ [المؤمنون: ١١٢] فعلم منه أن المراد لبثهم في الدنيا أحياء أو في القبور أمواتاً استقصاراً لمدة لبثهم فيها بالنسبة إلى خلودهم في النار ولما كان المراد استقصار المدة عبروا عن هذا الاستقصار بعبارات مختلفة وهي ﴿لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها﴾ [النازعات: ٤٦] ولم يلبثوا إلا ساعة من نهار ﴿لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾ [المؤمنون: ١١٣] فلا منافاة إذ المقصود الاستقصار لا خصوصية المعنى.

قوله: (أي عشية يوم أو ضحاه كقوله: ﴿إلا ساعة من نهار﴾ [الأحقاف: ٣٥] ولذلك أضاف الضحى إلى العشية لأنهما من يوم واحد) أي عشية يوم أشار إلى أن التنوين

---

(١) تمامه فإنها هي الأصل في الأسماء وإنما أعمالها للشبه.

عوض عن المضاف إليه وإنما صرحه مع ظهوره لتمهيد ذكر قوله أو ضحاه للتنبيه على أنهما من يوم واحد كما سيصرح به كقوله تعالى: ﴿إلا ساعة من نهار﴾ [الأحقاف: ٣٥] قد مر بيانه والمناسب لهذا القول كون أو في قوله أوضحاه لمنع الجمع والخلو معاً ولو جوز الجمع بينهما بحمل أو على منع الخلو لم يبعد لأن المراد بالساعة المدة قليلة أو كثيرة ولو أريد بالساعة العرفية فالأمر واضح وقيد الساعة بكونها من نهار لأن اللبث في النهار واضح وإلا فالمراد الساعة مطلقاً ثم ارتباط هذا القول الكريم بقوله تعالى: ﴿ويسألونك عن الساعة﴾ [النازعات: ٤٢] الآية والمراد شدة ما سألوه إنكاراً واستهزاء ببيان أنهم لكمال شدته زعموا أنهم لبثوا في الدنيا مدة قليلة وصاحب الإرشاد ذهب إلى أنه مرتبط بقوله: ﴿إنما أنت منذر﴾ [النازعات: ٤٥] الخ وادعى أن المعنى كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا بعد الوعيد بها إلا عشية أو ضحاها واعتبار كون اللبث في الدنيا أو في القبور لا تقتضيه المقام انتهى وهذا عجب منه لأن كون اللبث في الدنيا الخ كالصريح في موضع آخر كما نقلناه آنفاً مع أنه لم يذكر فيه الإنذار فجملة كأنهم مستأنفة لا محل لها من الإعراب أو حال من ضمير ﴿يسألونك﴾ [النازعات: ٤٢] لأنهما من يوم الخ لأن العشية لا يتصور أن يكون له ضحى ولو مجازاً إلا بكونهما من يوم واحد **(عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ سورة والنازعات كان ممن أحبه الله في يوم القيامة حتى يدخل الجنة قدر صلاة المكتوبة)**[1]. الحمد لله على توفيق إتمام ما يتعلق بسورة النازعات. والصلاة والسلام على أفضل الكائنات. وعلى آله وأصحابه الذين هم أشرف من قبل الآيات البينات. وعمل بالدلائل الواضحات.

تمت بعونه تعالى بعد العصر من يوم الاثنين من شوال سنة ١١٩٢.

---

(١) ذكره موضوع لا أصل له.

سورة عبس

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة عبس مكية وهي إحدى وأربعون آية) مكية أي بلا خلاف وهي إحدى وأربعون آية وقيل آياتها أربعون.

قوله تعالى: عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾

قوله: (عبس) أي قطب وجهه وكلح وأعرض بوجهه.

قوله: (روي أن ابن أم مكتوم أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) قيل اسمه عبد الله وقيل عمرو واختلف أيضاً في اسم أبيه فقيل قيس وقيل شريح وأما أم مكتوم فأمه بلا خلاف واسمها عاتكة ولما كان اختلاف في اسمه واسم أبيه عبر باسم أمه وكذا شهرته به وقول أبي السعود واسمه عبد الله بن شريح بن مالك بن أبي ربيعة الفهري ليس بمناسب لأنه جزم في اسمه واسم أبيه مع الاختلاف فيهما وإن تبع فيه الزمخشري[1] وفي الكشاف أم مكتوم أم أبيه وقيل إنه غلط لكن لم يبينه وهو مطلوب[2] البيان وهو قرشي من كبار الصحابة دل عليه قوله الآتي من إكرامه عليه السلام.

قوله: (وعنده صناديد قريش يدعوهم إلى الإسلام) صناديد جمع صنديد وهو السيد

سورة عبس
مكية وآيها إحدى وأربعون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ﴿وأن جاءه﴾ [عبس: ٢] لي أو عبس على اختلاف لو علة المذهبين أي على اختلاف المذهبين في تنازع الفعلين وحذف اللام من ﴿أن جاءه﴾ [عبس: ٢] على القياس المشهور فإن كثيراً ما يحذف الجار من أن وأن لا لكونه مفعولاً لأنه ليس فعلاً لفاعل الفعل المعلل فهو كقولك أكرمتك لإكرامك لي فإنه لا يجوز فيه إكرامك لي لعدم شرط نصبه.

---

(١) تمامه فيه من بني عامر بن لؤي.

(٢) وتنصيص ابن عبد البر وغيره لا يكون حجة عليه لأنه لعله اطلع رواية أخرى فتدبر.

الكبير[١] دنيوياً يدعوهم إلى الإسلام استئناف أو حال وهو أهم لأن إسلامهم سبب لإسلام غيرهم إذ العادة إذا مال سيد القوم إلى أمر مال غيرهم إليه وهذا إشارة إلى وجه إعراض الرسول عليه السلام عنه لكنه عوتب عليه.

قوله: (فقال يا رسول الله علمني مما علمك الله وكرر ذلك ولم يعلم تشاغله بالقوم فكره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطعه لكلامه وعبس وأعرض عنه فنزلت) فقال الفاء للتعقيب وفيه إشارة إلى أن تعليم الأهم لا يجوز تأخيره علمني الأمر للتضرع مما علمك الله أي بعض ما علمك الله أو علمني شيئاً مما علمك الله لمشاكلة علمني إذ التعليم فعل يترتب عليه العلم والمراد مما أوحاك الله تعالى وإنما لم يكتف بقوله علمني مع أنه عليه السلام لا يعلمه إلا بما أوحى إليه للتبرك بذكر الله تعالى والتلذذ به وإفادة لمن حضر عنده أنه عليه السلام ﴿لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] تشويقاً لهم للاتباع وكرر ذلك لذلك فقوله ولم يعلم تشاغله بالقوم بناء على الظاهر والقوم صناديد قريش فاللام للعهد وهم أبو جهل وعتبة بن ربيعة وأمية بن خلف والوليد بن المغيرة كذا قيل ولم يتعرض له المصنف لعدم تعلق الغرض به مع أنه تعيينهم مشكل قيل لأنه لو علم ذلك لم يقل ما قاله والظاهر أن هذا بناء على الظاهر لأنه رضي الله تعالى عنه لم يكن أصم فيسمع دعوته إياهم[٢] وما قال لهم من بيان الحق والصواب والباطل والخطأ لكن الكلام بني على ظاهر الحال والعلم عند الله الملك المتعال والقول بأنه لا يليق بمثله أن يكلم النبي عليه السلام لو علمه مدفوع بما ذكرناه من أن غرضه الإعلام بأنه عليه السلام لا ينطق إلا بالوحي في أمور الدين ترغيباً للحاضرين اتباعه عليه السلام فكراهته عليه السلام لاستجلاب قلوب الحاضرين.

قوله: (وكان النبي عليه السلام يكرمه ويقول إذا رآه مرحباً بمن عاتبني فيه ربي) يكرمه لما نزل في شأنه ما نزل فإنه يدل على قربه من الله تعالى وهذا أولى من القول لما علمه من قدم صحبته وقرابته من خديجة رضي الله تعالى عنها لأنه من ابن خالها فإن ما ذكرنا هو المناسب للمقام ويؤيده قوله ويقول أي مستمراً إذا رآه أي كلما رآه مرحباً بمن عاتبني الخ فإنه هذا القول من جملة الإكرام مرحباً مفعول به لمحذوف أي أتيت مرحباً أي مكاناً واسعاً إذ الرحب الوسعة قال تعالى: ﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت﴾ [التوبة: ١١٨] أي مع سعة الأرض قوله بمن عاتبني ربي متعلق بمحذوف أي قلت مرحباً لمن عاتبني وهذا لطف منه عليه السلام ونوع من الملاطفة لا غير وفيه إشعار لكمال محبته له وهذا إكرام لا فوقه إكرام.

قوله: (واستخلفه على المدينة مرتين وقرىء عبس بالتشديد للمبالغة) واستخلفه أي جعله خليفة على المدينة أي مستعلياً على المدينة ولإفادة ذلك لم يقل في المدينة كما هو

---

(١) الشجاع.

(٢) ولا يضره عدم رؤيتهم.

الظاهر أي يصلي بالناس ويؤمهم إذا ذهب النبي عليه السلام للغزو وكراهة إمامة أعمى لكونه غير عالم بمسألة الصلاة وهو رضى الله تعالى عالم بها مرتين وقال ابن عبد البرروي أهل العلم بالنسبة والسير استخلف عليه السلام ابن أم مكتوم ثلاثة عشر مرة ثم استخلف بالبانة والمصنف لم يعتمد عليه فقال مرتين قوله للمبالغة لا للتعدية لأنه لازم أيضاً.

قوله: (وأن جاءه علة للتولي أو عبس) أي اللام مقدرة وحذفها قياس في مثله والعلة حصولية وكونه علة له بحسب الظاهر وإلا فعلة التولي قوله علمني وتكراره لأن مجيئه سبب له.

قوله: (على اختلاف المذهبين) أي البصري والكوفي في إعمال الفعل الأول أو الثاني إذ الأولى إعمال الثاني عند البصريين وهو المختار ولذا قال المصنف علة لتولى إشارة إلى رجحانه فأيهما يتعلق يقدر العلة للآخر وفي كلام المصنف تنبيه على أن ابن أم مكتوم جمع مع صناديد قريش في مكة وأنه هاجر في المدينة إما قبل هجرة النبي عليه السلام أو بعدها فهو قريشي مكي وفيه إشارة إلى رد قول من قال إنه مدني وإنه لم يجمع مع الصناديد المذكورة كما قاله ابن عربي وهو سهو كما في سيرة الشامي كما نقله بعضهم وعمي رضي الله تعالى عنه بعد وقعة بدر وقيل ولد أعمى ولذا لقبت أمه أم مكتوم إلا أنه لم يذكر الطبري وابن حاتم ولذا لم يتصد المصنف بيان[1] وقته.

قوله: (وقرىء آإن جاء الأعمى بهمزتين وبألف بينهما بمعنى ألئن جاءه الأعمى فعل ذلك) وبألف بينهما للفصل بين الهمزتين لروم التخفيف والاستفهام للتقرير فيؤول إلى القراءة الأولى والقول بأن الاستفهام للإنكار ضعيف فإن مدخولها المجيء فيكون واقعاً فلا يكون إنكار الوقوع ولا إنكار الواقع بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون كذلك إلا أن يقال والاستفهام في الحقيقة عن التولي والتعبس أي لهذه العلة تولى وتعبس وحاصله أتولى الخ فيكون للإنكار الواقعي قوله فعل ذلك فعل كناية عن التولي والتعبس للاختصار واللام متعلق بأحد الفعلين كما مر لا متعلقاً بالفعل العام المفهوم من ﴿عبس وتولى﴾ [عبس: ١] فإنه خلاف التنازع مع أن المصنف أشار إليه بقوله على اختلاف المذهبين.

قوله: (وذكر الأعمى للإشعار بعذره في الإقدام على قطع كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالقوم) أي تعبيره بالأعمى مع أنه يوهم التحقير ظاهراً للإشعار بعذره الخ وقد مر أن العمى لا ينافي استماع دعوته وكلامه وإن لم يعلم لمن ألقى إليه الكلام فكونه عذراً غير واضح.

قوله: وذكر الأعمى للإشعار بعذره في الإقدام على قطع كلام الرسول والدلالة على أنه أحق بالرأفة والرفق لأنه أعمى.

---

(١) لعدم الجزم به مع أنه لا يتعلق به الغرض.

قوله: (والدلالة على أنه أحق بالرأفة والرفق) ولا يخفى أن السعي في إزاحة الشرك أهم لا سيما إن فيه إعلاء الدين وتكميل النفوس الناقصة الذي هو المقصود من بعثة الرسول عليه السلام فهم بهذا الاعتبار أحق بالاهتمام بهم.

قوله: (أو لزيادة الإنكار كأنه قال تولى لكونه أعمى كالالتفات في قوله: ﴿وما يدريك﴾ [عبس: ٣]) الآية لزيادة أي إنكار التولي وإنما قال لزيادة لأن أصل الإنكار فهم من قوله: ﴿عبس وتولى﴾ [عبس: ١] وقد عرفت أن تعبسه عليه السلام وتوليه لتأليف قلوب الصناديد فالإنكار وزيادته بناء على ظاهر الحال وكذا الكلام في الالتفات على أن الالتفات في مثله ينبغي أن يحمل على اللطف بلذة الخطاب بعد قوله: ﴿عبس﴾ [عبس: ١] الخ إذ فيه إنكار بحسب الظاهر فلعل التعبير بالأعمى لتعريض صناديد قريش بأنهم مع كونهم بصيرين محرومون عن النظر في المعجزات بسبب التقليد والإعراض عن التحقيق وهو رضي الله تعالى عنه مع كونه أعمى غير راء أكثر الآيات الدالة على صدق الرسول عليه السلام أمعن الفكر في أحواله عليه السلام وصدق به فهم عمي في نفس الأمر وهو رضى الله تعالى بصير في الحقيقة وللإشارة إلى هذه النكتة الرشيقة عبر بالأعمى ففيه تعظيم له وملائم لكونه من كبار الصحابة هذا[1] ما سنح ببال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير.

قوله تعالى: وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾

قوله: (أي أي شيء) نبه به على أن ما استفهامية أي أي جنس الأشياء لأن ما يسأل به عن الجنس غالباً ولما كان هذا مستلزماً للسؤال عن تمييز الجنس المطلوب عن غيره فسره بقوله أي أي شيء الخ.

قوله: أو لزيادة الإنكار فكأنه يقول قد استحق عنده العبوس والإعراض لأنه أعمى وكان يجب أن يزيده لعماه تعطفاً وترؤفاً وتقريباً وترحيباً يعني في العدول من العلم إلى الوصف مزيد إنكار مثل ما في العدول من الغيبة إلى الخطاب أي أهذا حق الأعمى أهذا حق الضعيف وبيانه أن في إسناد ﴿عبس وتولى﴾ [عبس: ١] إلى ضمير الرسول ﷺ في حال الغيبة إشعاراً بأن ذلك مما لا يليق بمرتبة من هو في صدد الرسالة لا سيما أنه ما أرسل إلا رحمة للعالمين وأنه لعلى خلق عظيم فكان العابس والمتولي المعرض غير ذلك ثم التفت بخطابه قائلاً وما يدريك أي مثلك بتلك المرتبة لا ينبغي أن يتصدى لغني ويتولى عن فقير وكذلك صفة العمى من حيث اعتبار الجبلة النفسانية منقصة توجب الإعراض والتولي عمن هو متصف بها ومن حيث اعتبار مرتبتك من الخلق العظيم ينبغي عليك أن تقمع النفس عن مقتضاها وتعمل بموجب الخلق العظيم لا بمقتضى شهوة النفس أو في تلك الصفة إشعار باستعمال التعطف والترؤف والتقريب والترحيب لا سيما من مثلك وقد وصفك الله سبحانه وتعالى بالخلق العظيم ولا سيما ما في تلك الصفة من تمهيد العذر في ترك الأدب بالاقدام على قطع كلام الرسول أي أنه معذور في ذلك لأنه أعمى ما علم اشتغاله عليه الصلاة والسلام بالكلام مع الغير.

---

(١) أي ما ذكر في أول الدرس إلى هنا وإن كان مخالفاً لما اختاره المصنف وأرباب الحواشي.

قوله: (يجعلك دارياً بحاله) إشارة إلى أن همزة الأفعال للتعدية قوله بحاله إشارة إلى أن مفعوله مقدر دون قوله: ﴿لعله﴾ [عبس: ٣] الخ فتم الكلام به ويحسن الوقف عليه لأن لعل ابتداء كلام وقيل لعله ساد مسد مفعوله إذ الفعل متعلق به إذ الترجي جار مجرى الاستفهام في كونه للطلب كذا نقل عن الدر المصون وأبي حيان فلا يقدر حينئذٍ بحاله وما اختاره المصنف أقل تكلفاً نعم قوله لعله الخ بيان حاله المقدر.

قوله: (لعله يتطهر من الآثام) والترجي من ابن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه لا من النبي عليه السلام فإنه تولى عن تعليمه ظاهراً فلا يكون الترجي منه ولا من الله تعالى كما قيل وكلمة لعل مع تحقق التزكي واردة على سنن الكبرياء فإنه وإن صح بهذا الوجه أي استعارة لكنه تكلف مع أن المناسب للمقام كون الترجي منه رضي الله تعالى عنه لقوله علمني مما علمك الله تعالى وفي قوله يتطهر استعارة تبعية وقرينة للاستعارة المكنية في الآثام لأنها شبهت بالأوساخ والتطهر تخييلية.

قوله: (بما يتلقف منك وفيه إيماء بأن إعراضه كان لتزكية غيره) بما يتلقف أي يتلقى منك والتلقف والتلقي متقاربان معنى وما يتلقف العلم بالأحكام وفيه تشبيه بالماء المطهر فهو استعارة مكنية أيضاً والمراد التطهر بالكلية فلا إشكال بأنه تحصيل الحاصل فإن الإسلام وإن كان يجبه لكن المراد الآثام التي بعد الإسلام إذ الإنسان لا يخلو عن تقصير ما على أن الإسلام لا يجب حقوق العباد فلا وجه لما قيل من أن قوله: ﴿يزكى﴾ [عبس: ٣] للتعريض بأنه كان لتزكية غيره لا لإفادة تزكيته لأنه كان مجداً في متابعة النبي عليه السلام وهذا بناء على الذهول عن قوله تعالى: ﴿كلا لما يقض ما أمره﴾ [عبس: ٢٣] كما سيجيء عن قريب فوجه الإيماء المذكور وهو أنه تعالى لما بين أنه جاء لطلب التزكي فلا يناسب التعبس له فهم من عرض الكلام أنه عليه السلام أعرض عنه لتزكية غيره من الصناديد لكونه أهم لما مر من إزاحة الشرك وتطهير الأرض عنه إعلاء دين الله تعالى وهو أول المطالب وأقوى المناقب وفيه إقرار منه بعض ما ذكرناه فلا تغفل.

قوله تعالى: أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ﴿٤﴾

قوله: (أو يذكر) عطف على يتزكى أي أو لعله يذكر وعطفه بأو لأن أحد الأمرين

قوله: وفيه إيماء بأن إعراضه كان لتزكية غيره وجه إيمائه إلى هذا المعنى أن مثل هذا الكلام إنما يقال في محل يكون غرض المتكلم تزكية النفوس بالنصح والموعظة فلما توجه ﷺ إلى الغير معرضاً عن الأعمى ظهر منه أن غرضه تزكية غيره فقيل له أعرض عن الأعمى لعل ذلك الغرض يوجد فيه قال صاحب الكشاف والمعنى أنك لا تدري ما هو مترقب منه من تزك أو تذكر ولو دريت لما فرط ذلك منك يعني أن في كلمة الترجي الذي يعطيه لعل تمهيد عذر له صلوات الله عليه وسلامه جبراً لذلك الخطاب المشتمل على التوبيخ يعني أعذرناك لأنك حريص على إسلام القوم فأدي اجتهادك إلى أن تقبل عليهم وتعرض عن الأعمى ولو دريت ما فعلت ذلك أي كان خفياً لك يا رسول الله كان الله تعالى يعتذر من قبل رسوله ﷺ.

كاف في مجيئه إلى مجلس رسول الله عليه السلام فلا ينافيه جمعهما وتقديم الأول لأنه تخلية والثاني تحلية وهي بعد التخلية.

قوله: (أي يتعظ فتنفعه موعظتك) معنى يذكر لأنه من التفعل إذ أصله يتذكر فتنفعه موعظتك الفاء للسببية لأن قبول الموعظة سبب لانتفاعه بها فالذكرى بمعنى الموعظة واللام عوض عن الإضافة كما قال موعظتك وقيل اللام للجنس.

قوله: (وقيل الضمير في ﴿لعله﴾ [عبس: ٣] للكافر أي إنك طمعت في تزكيه بالإسلام وتذكره بالموعظة ولذلك أعرضت عن غيره) الضمير للكافر فالترجي حينئذٍ للرسول عليه السلام أي إنك طمعت في تزكيته بالإسلام لما مر من أن السعي في إزاحة الشرك هو الأهم وأن إيمانهم لكونهم رؤساءهم يكون سبباً لإيمان غيرهم وهذا خبر في نفسه لكنه عوتب به عليه السلام به لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين الأحرار.

قوله: (فما يدريك أن ما طمعت فيه كائن) أي ليس[1] شيء يدريك فالاستفهام للإنكار الوقوعي وهو في معنى النفي والتعبير بالفاء لترتبه على ما قبله لا للإشارة إلى أن الواو وفي ﴿ما يدريك﴾ [عبس: ٣] بمعنى الفاء.

قوله: (وقرأ عاصم بالنصب جواباً للعل) لحملها على أختها ليت وهو أولى من القول لاشتمالها على معنى التمني لبعد المرجو إذ التمني في المستحيل فيكون حينئذٍ معطوفاً على مصدر يذكر على ما اختاره الرضي وأما على قراءة الرفع فهو معطوف على يذكر.

قوله تعالى: أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ﴿٥﴾

قوله: (أما من استغنى) عن الوحي الذي عندك من الإيمان وسائر معارف الأحكام أو استغنى بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى.

قوله تعالى: فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾

قوله: (تتعرض له بالإقبال عليه) أي بإقبال القلب كما سيصرح به قوله: ﴿فأنت له تصدى﴾ [عبس: ٦] تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم لا للحصر وتقديم

قوله: وقيل الضمير في ﴿لعله﴾ [عبس: ٣] للكافر فعلى هذا يكون معنى الترجي المستفاد من لعل راجعاً إلى الرسول ﷺ فلذلك قال إنك طمعت في تزكيته فما يدريك أن ما طمعت فيه كائن وفي الوجه الأول راجع إلى الله تعالى إما مجازاً على سبيل الرمز للقطع على العادة في كلام الجبابرة فإنهم يستعملون في كلامهم لفظ لعل في مقام القطع دلالاً وغنجاً أو على سبيل التمثيل وأنه تعالى يعامل معاملة من يطمع ويرجو وإلى هذا أشار بقوله لعله يتطهر من الآثام بما يتلقف منك.

---

(١) والمعنى على الأول أيضاً أنك ما طمعت في تزكية الأعمى فأعرضت عنه لأنه متزك في الجملة.

له لرعاية الفاصلة وحمله على الحصر لا يناسب لأن تعرضه عليه السلام عام غاية الأمر إن تعرضه في هذا المجلس لصناديدهم.

قوله: (وأصله تتصدى وقرأ ابن كثير ونافع تصدى بالإدغام) أي بإدغام التاء في الصاد.

قوله: (وقرىء تصدى أي تعرض وتدعى إلى التصدي) وقرىء تصدى بالمبني للمفعول إذ تصدى يكون لازماً وهو لأنه بمعنى التعرض ومتعدياً أيضاً بمعنى التعرض أو تدعى إلى التصدي والفعل لا يكون لازماً ومتعدياً بمعنى واحد بل بالمعنيين فعلى هذه القراءة بيان كمال حرصه عليه السلام على إسلام الصناديد كأنه دعاه داع إلى التصدي لهم وهذا كقوله تعالى: ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً﴾ [الكهف: د].

قوله تعالى: وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾

قوله: (وليس عليك بأس في أن لا يتزكى بالإسلام حتى يبعثك الحرص على إسلامه إلى الإعراض عن من أسلم) وليس عليك الخ نبه به على أن ما نافية بمعنى ليس وجعلها استفهامية لإنكار الوقوع وهو في معنى النفي تكلف وبأس اسم ما حذف للقرينة لأن على يشعر ذلك لكن قدم الخبر على الاسم لا للحصر بل لئلا يفصل الخبر بين الاسم ومعموله وهو أن لا يزكى بتقدير في قوله بالإسلام لأن المراد بمن الكافر والمراد بالبأس الحرج أي ليس عليك حرج وسؤال في أن لا يؤمن وإنما الواجب التبليغ وقد بلغته وأما إتعاب النفس بالحرص على إسلامه فليس بواجب عليك حتى يبعثك الحرص على إسلامه إلى الإعراض عمن أسلم فقوله حتى يبعثك الخ إشارة إلى أن الممنوع عنه في الحقيقة الإعراض عمن أسلم لا الإقبال على غيره حرصاً على إسلامه هذا حاصل كلام المصنف وقد مر مراراً أن السعي في إزاحة الشرك إعلاء الدين والإعراض عمن أسلم في ذلك المجلس لا يوجب الإعراض بالكلية وهو الممنوع عنه لكن لعلو منصبه عن ذلك الإعراض مما لا يناسبه لما عرفته من أن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

قوله: (إن عليك إلا البلاغ) لا الحرص على إسلام القوم فالقصر إضافي وحصر إفراد فلا إشكال بأنه يجب عليه أمور كثيرة فكيف يحسن القصر وفيه إشارة إلى أن الجملة الحالية وهي ﴿وما عليك ألا يزكى﴾ [عبس: ٧] للتنبيه على أن ذلك الحرص ليس بواجب عليه فما الداعي إلى الإعراض عمن أسلم وإن التزكية حقيقة فعل الله تعالى قبل وهذا كان قبل الأمر بالقتال لأن السورة مكية ولا يخفى عليك أن هذا لا ينافي الأمر بالقتال.

قوله: وليس عليك بأس في أن لا يتزكى بالإسلام جعل ما في ﴿وما عليك﴾ [عبس: ٧] نافية والجملة أعني جملة ﴿وما عليك ألا يزكى﴾ [عبس: ٧] حال مقررة لجهة الاشكال وجعلها الزجاج استفهامية أي أي شيء عليك في أن لا يسلم من تدعوه إلى الإسلام.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ۝٨﴾

قوله: (يسرع طالباً للخير) وفيه إيماء إلى أن من استغنى لم يكن طالباً للخير حتى يؤثر فيه الموعظة وكونه طالباً للخير مفهوم من قوله: ﴿وهو يخشى﴾ [عبس: ٩] وذكر المجيء هنا وذكر الاستغناء هناك يحتمل الاحتباك وقد عرفت أن المراد بالاستغناء الاستغناء عن الإيمان وسائر الخير فمقابله عدم الاستغناء عن ذلك فلا يفهم كون مقابله فقيراً إلا بإشارة النص.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَخْشَىٰ ۝٩﴾

قوله: (وهو يخشى الله أو أذية الكفار في إتيانك أو كبوة الطريق لأنه أعمى لا قائد له) وهو يخشى حال من فاعل يسعى وهو حال أيضاً من فاعل جاءك[1] وفي اختيار الجملة الفعلية في الأولى والجملة الاسمية في الثانية تنبيه على أن السعي أمر متجدد والخشية أمر مستمر على الدوام فالمراد خشية الله ولذا قدمها وعلى الثاني حمل الجملة الاسمية على الدوام التجددي لكون خبره جملة فعلية وكذا الكلام في قوله أو كبوة الطريق والكبوة السقوط الإضافة بمعنى في أي سقوطه في الطريق.

قوله تعالى: ﴿فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۝١٠﴾

قوله: (تتشاغل عنه) أي تعرض عنه مع تحقق الدواعي إلى إقباله وهي ما ذكر في النظم كما أن في الأول فعلت التصدي والإقبال مع وجود الأسباب للإعراض وفعل المضارع في الموضعين لحكاية الحال الماضية أو للاستمرار وتأخير الثاني لئلا يكون فصلاً بينه وبين قوله: ﴿كلا﴾ [عبس: ١١] لأنه ناظر إلى الثاني[2] كلمة إما لتفصيل المجمل الذي فهم من قوله: ﴿عبس وتولى﴾ [عبس: ١] الآية فإن التولي عنه لأجل الإقبال على غيره ففهم منه فريقان.

قوله: (يقال لهى عنه والتهى وتلهى) اللهو كل ما يشغل الإنسان عما يهمه لهى من باب علم وضرب والنهي من الأفعال والتلهي من التفعل والكل بمعنى واحد لكن الأخيرين يفيد أن المبالغة ولذا اختير في النظم التلهي وتقديم عنه لرعاية الفاصلة أو القصر الإضافي والمراد بالتلهي هنا الإعراض اللازم له وتفسيره بالتشاغل للمبالغة.

قوله: كبوة الطريق أي سقطة في الطريق من كبا لوجهه يكبو كبواً سقط.

قوله: تتشاغل قال الراغب اللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه يقال لهوت بكذا ولهيت عن كذا أي اشتغلت عنه بلهو ويعبر عن كل ما به استمتاع باللهو.

---

(١) فهي حال متداخلة ويحتمل أن يكون حالاً مترادفة.

(٢) لما مر من أن الممنوع عنه في الحقيقة الإعراض عمن أسلم لا الإقبال على غيره الخ.

قوله: (ولعل ذكر التصدي والتلهي للإشعار بأن العقاب على اهتمام قلبه بالغني وتلهيه عن الفقير ومثله لا ينبغي له ذلك) ولعله الخ أي صورة العتاب كون ذلك من اهتمام قلبه الشريف بالغني وتلهيه عن الفقير ولولاه لا يعاتب عليه إذ التصدي والتلهي كونهما من اهتمام القلب هو المتبادر ولذا قال ولعل ولم يجزم به وأنت خبير بأن ذلك لو سلم فإنما لا ينبغي إن كان الاهتمام بالغني لغنائه والإعراض عن الفقير لفقره وهذا مما لا يخطر بالبال بل الاشتغال به لأجل أن إيمانهم يكون سبباً لإسلام غيره كما قيل الناس على دين ملوكهم والإعراض عن الفقير لكونه مهتدياً بنور الهداية كما دل عليه الرواية المذكورة في أول السورة فلم يصدر عنه عليه السلام ما لا ينبغي له لا بحسب الظاهر والنظر الجلي وأما بالنظر الدقيق فلا فالكلام في صورة المعاتبة لطفاً منه تعالى مثل قوله: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ [التوبة: ٤٣] الآية وهكذا ينبغي أن يقرر هذا المقام[1] والعلم عند الله الملك العلام.

قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾﴾

قوله: (ردع عن المعاتب عليه أو عن معاودة مثله) هذا إذا كان نزول الآية في المنع أو عن معاودة مثله إذا كان بعد انقضائه فعلى الأول ردع عن الدوام على المعاتب عليه فلا إشكال بأن الردع أي المنع كيف يكون على ما وحد وفي الكشاف ردع عن المعاتب عليه وعن معاودة مثله بالواو الواصلة فيكون وعن معاودة مثله عطف تفسير لما عرفت من أن المراد ردع عن الدوام على المعاتب عليه وحاصله ردع عن معاودة مثله وفي نسخة عطفه بالواو فيكون عطف تفسير ولهذا قال المحشي العطف تفسيري.

قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (حفظه أو اتعظ به) أي القرآن تذكرة مذكرة لجميع الأحكام الاعتقادية والعملية فتبليغها كاف فلا حاجة إلى شدة الحرص على تزكية من استغنى عنها فالارتباط بما قبله ظاهر فمن شاء ذكره جملة معترضة بين الموصوف والصفة والاعتراض كما يكون بالواو وهو المشهور الأكثر في الاستعمال يكون بالفاء أيضاً كما في قوله واعلم فعلم المرء ينفعه فإن الجملة اعتراضية كما صرح به أئمة المعاني وما نقل عن الزمخشري من أنه استفراد وليس باعتراض لأنه يكون بالواو وبدونها وأما بالفاء فلا فلعله لا أصل له لأنه صرح في سورة النحل إن قوله: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ [النحل: ٤٣] الاعتراض.

قوله: (والضميران للقرآن أو العتاب المذكور) للقرآن وهو الظاهر لأنه يفيد أن القرآن كله تذكرة وأما إذا كانا للعتاب فيكون المراد القرآن الدال على العتاب إذ القرآن كما يطلق على الكل يطلق على الجزء أيضاً فيكون هذا داخلاً في الأول دخولاً أولياً وكون العتاب

---

(١) فإن ما ذكرناه في أول السورة إلى هنا مما ينبغي لمنصب النبوة وحسن الأدب فتأمل ثم تأدب.

تذكرة لأنه مع علو منصبه إذا عوتب على ذلك فما ظنك بغيره ويرد عليه أن بعض الأفعال حط عن الأمة ولم يحط عن الأنبياء عليهم السلام لعلو قدرهم كما صرح به في قصة آدم عليه السلام فليكن هذا من هذا القبيل فالوجه الأول هو المعول.

قوله: (وتأنيث الأول لتأنيث خبره) سواء كان المراد القرآن أو العتاب لتأنيث خبره والمطابقة بين المبتدأ والخبر أهم من المطابقة بين الراجع والمرجع أو التأويل بالآيات والمعاتبة أو المصدر مأول بأن والفعل أو التاء ليست بمتمحضة في التأنيث.

قوله تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (في صحف) جمع صحيفة أي كائنة في صحف منتسخة من اللوح.

قوله: (مثبتة فيها لصفة تذكرة أو خبر ثانٍ أو خبر محذوف) صفة لتذكرة على أنها ظرف مستقر وتقدير الفعل الخاص لا ينافي كون الظرف مستقراً إذا قامت قرينة عليه ولذا قدر مثبته لظهورها من المقام قوله أو خبر ثانٍ عند من جوز تعدده بدون عطف فلا يكون فمن شاء ذكره معترضاً بين الصفة والموصوف بل يكون معترضاً بين الخبرين وهو غير متعارف أو خبر محذوف أو هي في صحف والجملة مستأنفة والأول أولى ولذا قدمه ﴿مكرمة﴾ عند الله.

قوله تعالى: ﴿مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (القدر) فيكون مكرمة صفة صحف للمدح وكذا مرفوعة نعت بعد نعت للصحف للمدح أيضاً والمراد مدح ما كتب فيها إذ الصحيفة ما يكتب فيه الشيء ولكونه حالاً مدح محله للمبالغة فيه ولم يتعرض كونها مرفوعة بحسب المكان لكونها في السماء السابعة لأنه مدح للمكان لا للمكين إلا بملاحظة كونها مرفوعة القدر.

قوله: (منزهة عن أيدي الشياطين) فإن أيديهم كالنجاسة فمسها تنجيس معنوي فلا يمسها إلا المطهرون وهم الملائكة المكرمون قوله مطهرة من قبيل ضيق فم البئر.

قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (بأيدي سفرة) مقررة لما قبله صفة للصحف أيضاً وكونه متعلقاً بمطهرة ضعيف لإيهامه إن كونها مطهرة بسبب مس أيدي منفرة فهو ظرف مستقر والباء بمعنى في أي كائنة فيها.

قوله: (كتبه من الملائكة أو الأنبياء ينسخون الكتب من اللوح أو الوحي) من الملائكة قدمهم حتى قالوا هذه اللفظة مختصة بالملائكة لا تكاد تطلق على غيرهم وإن جاز الإطلاق بحسب اللغة لكن لم يلتفت إليه المصنف فقال أو الأنبياء ينتسخون الكتب أي كتب الله ومنها القرآن من اللوح أو الوحي لف ونشر مرتب أي يكتبون الكتب وأصل النسخ النقل والتحويل فإذا كتبت كتاباً من كتاب حرفاً بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كأنك نقلت ما في الأصل إلى الكتاب الثاني فإطلاق النسخ على الكتابة استعارة باعتبار الأصل وحقيقة بحسب الاصطلاح فالنسخة فعلة بمعنى المفعول بالحذف والإيصال أي المكتوب منه.

قوله: (أو سفراء يسفرون بالوحي بين يدي الله تعالى ورسله أو الأمة) أو سفراء عطف على كتبه يعني أن سفرة إما جمع سافر من سفر بمعنى كتب كما مر أو جمع سافر بمعنى سفير أي واسطة بين الله ورسله ولذا قال يسفرون الوحي الخ يكون المراد ح الملائكة قوله أو الأمة فيكون المراد الأنبياء.

قوله: (جمع سافر من السفر أو السفارة) على التفسير الأول من السفر كالضرب بمعنى الكتابة وعلى الثاني بمعنى السفارة بكسر السين كالدراية أو فتحها مثل الكراهة مصدر بمعنى التوسط للإصلاح فإطلاق السفراء على الملائكة والأنبياء استعارة لأنهم كالسفراء الذين يصلحون بين الناس ولعل لهذا أخره والمعنيان متحدان ذاتاً ومتعارضان معنى إذ اعتبر في الأول الكتابة دون السفارة مع أنها يلزمها وفي الثاني اعتبر السفارة دون الكتابة مع أنها لا تخلو منها وإن لم يستلزمها ثم تقابل السفر بأسفار مبني على المشهور فلا إشكال بأن صاحب القاموس جعل السفر بمعنى السفارة أيضاً.

قوله: (والتركيب للكشف يقال سفرت المرأة إذا كشفت وجهها) أي للفظ الذي فاؤه سين وعينه فاء ولامه راء يكون دالاً على معنى الكشف بحسب الوضع كما في المثال المذكور وفيما نحن فيه ففي الكتابة الكشف والتوضيح وفي السفارة أي الإصلاح توضيح وبيان بين القوم حتى يتحقق الصلح والرسول يعبر عن مرسله ويكشف مراده وأمره.

قوله تعالى: ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (أعزاء على الله) أي معظمون عنده وعلى في على الله بمعنى عند فأشار بهذا التفسير إلى أنه من الكرامة بمعنى التعظيم والتوقير لا بمعنى الإحسان وإن كان التوقير نوعاً من الإحسان.

قوله: (أو متعطفين على المؤمنين) فيكون من الكرم ضد اللوم.

قوله: (يكلمونهم ويستغفرون لهم) يكلمونهم إما بالذات إن كان المراد الأنبياء أو بالواسطة إن كان المراد الملائكة لكونهم وسائط في الوحي فإسناد التكميل إليهم مجاز آخره لأن المعنى الأول هو المناسب للسوق حيث مدحوا بما كان لهم من عند الله تعالى.

قوله: (أتقياء) بررة جمع بر بفتح الباء صفة مشبهة ومعنى البر بكسر الباء التوسع في الخبر من البر ضد البحر وهو الفضاء الواسع ويتناول كل خبر وعن هذا قال أتقياء وأما

قوله: اتقياء فسر البر بالتقوى لأن معنى البر الإحسان والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك ومن كان محسناً بهذا الإحسان وباراً بهذا البر لزمه أن يتقي الله الذي يعلم أنه تعالى حاضر عنده وهو يراه فقيل ﴿كرام بررة﴾ [عبس: ١٦] لأنه لو لم يكن لهم من الكرم إلا هذه الواحدة لكفت وهي أنهم مع غيبتهم وأنهم في أعلى عليين يستغفرون للمؤمنين ويذكرون خيرهم وأنت لا تذكر اخاك إلا بالسوء والقبح.

الأبرار فيكون جمع بر كرب وأرباب وجمع بار أيضاً كصاحب وأصحاب قيل واختص الجمع الأول بالملائكة والثاني بالآدميين في القرآن ولسان الشارع ويخدشه أن المراد بسفرة الأنبياء على تقدير وكرام وبررة صفتان للسفرة ثم المراد بالصحف صحف الأنبياء لقوله: ﴿إن هذا لفي الصحف الأولى﴾ [الأعلى: ١٨] وهو الظاهر الموافق لهذه الآية وقيل صحف الملائكة المنتسخة من اللوح وهذا في الحقيقة راجع إلى الأول وقيل صحف المسلمين فيكون إخباراً بالغيب إذ لم يكن القرآن مثبتاً في الصحف زمان كونه عليه السلام بمكة قال أبو حيان كان القرآن يكتب في مكة في العظم وفي سعف النخل مثلاً ثم جمع زيد بن ثابت رضي الله عنه بأمر عثمان رضي الله تعالى عنه وقد أمر عمر رضي الله تعالى عنه فيكون المعنى حينئذٍ أنها تذكرة أي القرآن تذكرة مذكر كائنة مثبتة في صحف في الأوراق التي يكتب القرآن فيها فيما سيأتي وهذا معنى صحيح لكن الموافق لقوله: ﴿إن هذا لفي الصحف الأولى﴾ [الأعلى: ١٨] الآية وقوله تعالى: ﴿وإنه لفي زبر الأولين﴾ [الشعراء: ١٩٦] فالمعنى حينئذٍ إنها أي القرآن تذكرة مثبتة معناه في صحف في كتب متقدمة أو مثبت ذكره في صحف متقدمة فلا إشكال ما معنى ثبوت القرآن كلاً أو بعضاً في كتب متقدمة منزلة على الأنبياء.

قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (دعا عليه بأشنع الدعوات) فإن القتل أهول الحالات والعقوبات وهو دعاء بالإهلاك فإن من قاتله الله هلك لا محالة قوله دعاء عليه وهو طلب من ذاته أن يلعنهم ويقتلهم وفيه مبالغة جداً أو تعليم للمؤمنين أن يدعوهم عليه بذلك كذا قاله في سورة المنافقين في قوله تعالى: ﴿قاتلهم الله﴾ [المنافقون: ٤] وهنا جاء قتل لظهور فاعله وذكر الإنسان توبيخاً له بأنه لم يعمل بما هو مقتضى الإنسانية ولقوله تعالى: ﴿ما أكفره﴾ [عبس: ١٧] فإن التعبير بالكفرة لا يلائمه.

قوله: (وتعجيب من إفراطه في الكفران) معنى ما أكفره فإنه فعل التعجب وفي نسخة وتعجب وهو مقتضى ما أكفره ومدلوله لكنه محال في شأنه تعالى والمراد لازمه كما أشار إليه بقوله وذم بليغ فإنه ناظر إليه كما أن قوله سخط عظيم ناظر إلى قتل الإنسان فإن ظاهره ليس بمراد لكن التعجيب اللازم للتعجب هو الأولى.

قوله: (وهو مع قصره يدل على سخط عظيم وذم بليغ) أشار به إلى أنه كلام في غاية الإيجاز وكمال البراعة لقلة نظمه وكثرة معناه فإن قتل الإنسان يدل على استحقاق أعظم أنواع العقاب عرفاً وقوله: ﴿ما أكفره﴾ [عبس: ١٧] تنبيه على أنهم اتصفوا بأعظم أنواع القبائح والمنكرات شرعاً كما قال الإمام فيدل على إظهار كمال السخط باعتبار جزئه الأول وعلى شدة الذم باعتبار جزئه الثاني.

قوله تعالى: ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (من أي شيء) متعلق بقوله: ﴿خلقه﴾ [عبس: ١٨] والتعبير بالشيء نوع تحقير بمادته كقوله تعالى: ﴿من ماء مهين﴾ [السجدة: ٨] وهذا إجمال من نطفة خلقه تفصيل له.

قوله: (بيان لما أنعم عليه) مع الإشارة إلى كفرانه وعدم القيام بشكره وبهذا يظهر ارتباطه بما قبله وعدم تعرضه لا يعرف وجهه مع أن الزمخشري تصدى له.

قوله: (خصوصاً) قيد للمنعم عليه أي هذه النعم بمختصة بالإنسان والمراد اختصاص المجموع من حيث المجموع لا كل واحد واحد فإن الاقبار مختص به وما عداه ليس بمختص به فإن أريد بالإنسان في ﴿من أي شيء خلقه﴾ [عبس: ١٨] على طريق الاستخدام إن أريد بالإنسان في قتل الإنسان الكافر وإلا فلا استخدام فالاختصاص ظاهر وإن أريد به الخصوص وهم الكفرة فالاختصاص إضافي بالنسبة إلى سائر الحيوان والظاهر هو الأول لقوله تعالى: ﴿كلا لما يقض ما أمره﴾ [عبس: ٢٣] على ما اختاره المصنف من أنه سلب كلي ويكون المراد من قوله: ﴿ما أكفره﴾ [عبس: ١٧] كفران النعمة كما أشار المصنف بقوله من إفراطه في الكفران لكن قوله يدل على سخط عظيم الخ لا يلائمه إلا أن يقال إنه من قبيل وصف الجنس بوصف بعض إفراده وهم الكفرة فلا تغفل.

قوله: (من مبدأ حدوثه) من ابتدائية متعلق بأنعم عليه لا متعلق بقوله بيان ومقابله قوله إلى أن تم خلقه وأشار أيضاً إلى أن معنى ﴿من نطفة خلقه﴾ [عبس: ١٩] بدأ خلقه من نطفة كما مر في قوله: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ [نوح: ١٤] أي خلق مبدأ خلقكم وكذا معنى خلق الإنسان من علق وخلقكم من تراب وغير ذلك.

قوله: (والاستفهام للتحقير) لإضافته إلى شيء كما مر والمراد تحقير مادة الإنسان ولما كان المعنى الحقيقي محالاً حمل على المجاز والمناسب من بين المعاني المجازية هنا التحقير ولا يلزم من تحقير المادة تحقير الإنسان المكرم ولو سلم فبالنظر إلى بعض الأفراد ولو سلم العموم فمن وجه دون أوجه فلا ينافي قوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠].

قوله: (ولذلك أجاب عنه بقوله: ﴿من نطفة﴾ [عبس: ١٩]) والجواب بحسب الظاهر وإلا فالاستفهام ليس بمقصود كما عرفته فلو قال ثم بينه بقوله: ﴿من نطفة﴾ [عبس: ١٩] لكان أوضح.

قوله تعالى: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (﴿من نطفة﴾ [عبس: ١٩] خلقه) بيان لقوله أي في أي شيء لا لمجموعه إذ المراد بأي فرد من المتعدد لا يضاف إلا إلى متعدد أو في نكرة فإنها في حكم المتعدد فإن

المعنى هنا من أي شيء من الأشياء خلقه وجه كون الاستفهام بياناً لما أنعم عليه لكون البيان جواباً له مع أن الاستفهام ليس بمقصود بل للتقرير والتحقير وحقارة النطفة لأنها قذرة يتنفر عنها الفوس ولو كانت طاهرة عند الشافعي.

قوله: (فقدره فهيأه لما يصلح له من الأعضاء والاشكال) فقدره عطف بالفاء وهذا يقتضي أن يكون التقدير بعد الخلق مع أن الأمر بالعكس فأشار إلى الجواب عنه بقوله فهيأه لما يصلح الخ أو هيأه لما أراد منه من الخصائص والأفعال كتهيئته للإدراك والفهم والنظر والتدبر وغير ذلك وهذا وأولى مما ذكره هنا أو فقدره للبقاء إلى أجل مسمى وهذا التقدير بعد الإيجاد[1] وعقيبه.

قوله: (أو فقدره أطواراً إلى أن أتم خلقته) أي الفاء لتفصيل ما أجمل أولاً في قوله: ﴿أي شيء خلقه﴾ [عبس: ١٨] والفاء تفصيلية لأن التفصيل يعقب الإجمال وإليه أشار بقوله أو فقدره الخ كذا قيل وفيه ما لا يخفى فالأولى أن المعنى إنه أوجده أي بدأ خلقه من نطفة ثم جعله ذا أطوار من علقة ومضغة وعظام وإليه أشار بقوله إلى أن أتم خلقه.

قوله تعالى: ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾

قوله: (﴿ثم السبيل﴾ [عبس: ٢٠]) وثم للتراخي الزماني ويحتمل التراخي الرتبي.

قوله: (ثم سهل مخرجه من بطن أمه بأن فتح فوهة الرحم) نبه به على أن السبيل مفعول بمضمر يفسره ما بعده ومخرجه معنى السبيل وتسهيل المخرج كناية عن تسهيل الخروج وأشار إليه بقوله وألهمه أن ينتكس فوهة الرحم بضم الفاء وفتح الواو المشددة أو بسكونها مخففة بمعنى الفم فإنه مسدود قبل وقت الولادة والإلهام إما لخلق الله تعالى الفهم في المولود أو كناية عن نكس الملك أو عن قدرة الله تعالى وفعله ذلك الانتكاس الانقلاب لأنه قبل وقت الولادة رأسه من فوق ورجله من تحت فإذا حان وقت الولادة يكون رأسه من تحت ورجله من فوق.

قوله: (أو ذلل له سبيل الخير والشر) أي أو معنى يسره ذلله مجازاً إذ التذليل من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد ويلزمه التسهيل والسهولة وحاصله أنه مكنه وأقدره على السلوك فيهما ليفعل الخير ويجتنب عن الشر فإن الاحتراز عنه إنما هو بمعرفته والثواب على تركه إذا كان قادراً على فعله وتركه خوفاً منه تعالى فلا إشكال بأنه كيف يعد تسهيل طريق الشر من النعم.

قوله: (ونصب السبيل بفعل يفسره الظاهر للمبالغة في التيسير) إذ التكرار يفيد ذلك بمعونة المقام وإن لم يطرد.

---

(١) أشار به إلى أن الخلق بمعنى الأيجاد هنا دون التقدير.

قوله: (وتعريفه باللام دون الإضافة) بأن يقال ثم سبيله يسره كما هو الظاهر إذ السبيل سبيله أريد المخرج أو طريقي الخير والشر.

قوله: (للإشعار بأنه سبيل عام) أي عام لكل إنسان فلو قيل سبيله لوهم أنه على التوزيع وإن لكل إنسان سبيلاً يخصه أو أوهم أنه مخصوص بنوع الإنسان مع أنه متحقق في سائر الحيوان أيضاً إذا أريد به المعنى الأول وفي الجن موجود إن أريد به المعنى الثاني وهذا الوجه أولى من الأول فتأمل.

قوله: (وفيه على المعنى الأخير إيماء بأن الدنيا طريق والمقصد غيرها) وجه الإيماء هو أن السبيل يقتضي المقصد والمطلب فالدنيا سبيل ممر والآخرة مقصد ومقر قوله على المعنى الأخير إشارة إلى أن هذا جار في المعنيين وليس بمخصوص بالثاني وأيضاً فيه رمز على المعنى الأول إلى أنه تعالى كما هو قادر على إخراج الإنسان من بطن أمه قادر على إخراجه من بطن الأرض وإحيائه بجميع الأجزاء الأصلية[1].

قوله: (ولذلك عقبه بقوله: ﴿ثم أماته فأقبره﴾ [عبس: ٢١]) أي لكون المقصد غير هذه الدار الفانية عقبه بقوله: ﴿ثم أماته﴾ [عبس: ٢١] للتنبيه على أن هذه الدار الغرور ليست بمقر لأحد ما لفنائها وسرعة زوالها إذ الإماتة سبب الوصلة لتلك النعمة.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾﴾

قوله: (جعله ذا قبر) عطفه بالفاء لأنه يعقب الإماتة وعطف إماتة بثم لتراخيه في أكثر[2] الأفراد وأشار إلى أن همزة الأفعال للتعدية يقال قبر الميت إذا دفنه وأقبره إذا أمر بدفنه أو مكن منه كذا في الإرشاد فمعنى جعله ذا قبر أمره بدفنه ولا يراد ظاهره إذ هذا المعنى فعل المخلوق والدفن في القبر أكثري لا كلي وامتثال الأمر حسبما أمكنه ومعنى أماته خلق موته أو أزال حياته سواء كان لكسب العبد مدخل فيه أو لا فإسناد الإماتة إليه تعالى مجاز في صورة كسب العبد ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإسناد وهو عندنا غير جائز وإن جاز عند الشافعي وقيل هو جائز في الإسناد اتفاقاً فإن تم هذا فالأمر سهل وإلا فيحمل على عموم المجاز أي ثم أماته سواء كان بدون كسب العبد فهو حقيقة أو أحدث قدرة للعبد على الإماتة كسباً كما في القتل فإسناد الإماتة إليه تعالى مجاز فالمعنى الشامل لهما ما يطلق عليه الإماتة فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾﴾

قوله: (وعد الإماتة والإقبار في النعم لأن الإماتة وصلة في الجملة إلى الحياة الأبدية واللذات الخالصة) وصلة في الجملة أي بالنظر إلى المؤمنين أو بالنظر إلى الأصل ومقتضى الفطرة وهذا عام لكن الكفار ضيعوه بسوء كسبهم واختيارهم الكفر الذي داء عظيم يفسد

---

(١) أو باعادة المعدوم بعينه.

(٢) إذ بعض الأطفال يموت عقيب ولادته.

الحياة الأبدية في حقهم والحياة الأبدية هي الحياة الأخروية قال تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤].

قوله: (والأمر بالقبر تكرمة وصيانة عن السباع) وفيه تصريح بما ذكرناه من أن معنى جعله ذا قبر في أقبره بمعنى الأمر بدفن القبر في شأنه تعالى والمعنى[١] والأمر بدفن القبر فيما أمكنه قوله وصيانة عطف العلة إذ هذه الصيانة هي التكرمة إذ لو طرح على الأرض كسائر الحيوان أو الإنسان الذي ارتد معاذ الله تعالى مثلاً يأكله السباع.

قوله: (وفي ﴿إذا شاء﴾ [عبس: ٢٢] إشعار بأن وقت النشور غير متعين في نفسه وإنما هو موكول إلى مشيئته تعالى) في نفسه أي بالنسبة إلى العباد فإنه متعين في نفسه في علم الله تعالى وفي تعبيره نوع مسامحة وإنما هو موكول إلى مشيئته التابعة لعلمه الأزلي وتخصيص هذا الإشعار به دون الموت للإشارة إلى رد السائلين استهزاء ﴿متى هذا الوعد﴾ [يونس: ٤٨] و﴿أيان مرساها﴾ [النازعات: ٤٢] وغير ذلك بأن النشور أمر مقطوع به ولذا عبر بإذا والماضي لكن وقته مما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يعلمه أحداً من المرسلين والملائكة المقربين ولما لم يكن أحد منكراً للموت والقبر لم يذكر فيهما إذا شاء مع أنه ليس بمتعين في نفسه بالنظر إلينا قال: ﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ [لقمان: ٣٤] وتدل بدلالة النص على أنها لا تدري في أي وقت تموت وللإشارة إلى ما ذكرناه قال المصنف في تفسير تلك الآية كما لا تدري في أي وقت تموت ونبه بجعله مشبهاً به على أنه ثابت بطريق الأولوية وأما ما قيل إنا نجزم بأن أحداً من أبناء الزمان لا يتجاوز مائة وخمسين سنة مثلاً وليس لأحد مثل هذا الجزم في النشور فضعيف جداً لأن الاستقراء الناقص ليس بمفيد والاستقراء التام غير متحقق[٢] على أنه يخالف ما ذكر من أن الآية المذكورة تدل بدلالة النص على أن نفساً لا تدري بأي وقت تموت كما صرح به المصنف فلا ظن به فضلاً عن الجزم به وكذا ظهر ضعف ما قيل لأن وقت الموت والقبر متعين إجمالاً على ما هو المعهود في الأعمار الطبيعية لأنه قد عرفت أنه غير متعين أصلاً والأعمار الطبيعية مذهب الفلاسفة ومن تبعه من المتفلسفة ثم قيل وخصت هذه النعم بذكر لما فيها من ذكر أحوال الإنسان من مبدئه إلى انتهائه وما يتضمن من النعم التي محض فضل الله تعالى لأنه حقير مهين خرج من مخرج البول مرتين وتكون من نطفة قذرة ثم صار وعاء للقدرة ثم صار جيفة أكرمها بالأمر بالدفن فمن كان في

قوله: والأمر بالقبر تكرمة معنى الأمر بالقبر مستفاد من لفظ اقبر قال الجوهري أقبرته أي أمرته بأن يقبر قال تميم للحجاج أقبرنا صالحاً وكان قد قتله وصلبه أي ائذن لنا في أن نقبره فقال دونكموه قال أين السكيت اقبرته أي حفرت له قبراً يدفن فيه وقيل الذي يدفن بيده هو القابر.

---

(١) والأمر مستفاد من قوله: ﴿فأقبره﴾ فإن الخبر أكد من صيغة الأمر في الطلب.

(٢) لأن الاستقراء شرقاً وغرباً غير متصور.

هذه المرتبة من دناءة الشأن وسفالة المكان لا يليق به الاتصاف والاتسام بسمة الطغيان والكبير التكبر على القادر المنان بل لا يصح أن يتكبر على حقير الإنسان فضلاً عن المنعم الرحمن وانكشف كمال ارتباطه بما قبله.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴿٢٣﴾﴾

قوله: **(ردع للإنسان عما هو عليه)** للإنسان أي مطلقاً عما هو عليه من كفران النعم.

قوله: **(لم يقض بعد من لدن آدم إلى هذه الغاية ما أمره الله بأسره إذ لا يخلو أحد من تقصير ما)** لم يقض أي لما نافية جازمة وإن نفيها مستمر غير منقطع ولذا اختير لما على لم بعد أي في هذا الزمان مع تطاول الزمان من لدن آدم وآدم عليه السلام داخل فيه أيضاً بأسره أي بجميعه ظاهره أنه سلب كلي بالنسبة إلى الإنسان وسلب جزئي بالنسبة إلى ما أمره ولذا قال إذ لا يخلو أحد عن تقصير ما وقد قال أولاً من لدن آدم وهذا الاستغراق منقول عن مجاهد وقتادة أي لم يقض أحد جميع ما كان مفروضاً عليه على وجه ما أمره الله تعالى وإن الإنسان لا يخلو عن تقصير ما فإن الأنبياء عليهم السلام قد كانت منهم زلات كما صرح به إمامنا في الفقه الأكبر وقد صرح أرباب علم الكلام أنه يجوز عنهم صدور الصغائر الغير المنفرة سهواً بالاتفاق وعمداً عند بعضهم والكبيرة قبل النبوة جوز بعضهم صدورها سوى الكذب والكفر كما فصل في الكلام وأما غيرهم فالأمر فيهم ظاهر فلا وجه لما قاله الإمام الفخر من أن هذا المعنى عندي فيه نظر الخ.

قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾﴾

قوله: **(اتباع للنعم الذاتية بالنعم الخارجية)** والمراد بالذاتي ما يتعلق بالذات بنفسها إتماماً وهو الخلق من نطفة وتناسب الأعضاء وتسهيل المخرج والإماتة والإقبار متعلق بالذات أيضاً وإن لم يكن له مدخل في تمام ذاته وأما الطعام فخارج عنه غير متعلق بذاته وإن كان له مدخل في بقائه.

قوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾﴾

قوله: **(استئناف مبين لكيفية إحداث الطعام)** أي استئناف معاني جواب لسؤال مقدر كأنه قيل كيف أحدث ذلك الطعام ولذا أكد بأن وصيغة المضي إما لتغليب الموجود على المعدوم أو لكون منتظر الوقوع كالواقع أي إنا أنزلنا من السماء ماء إنزالاً.

قوله: **(وقرأ الكوفيون بالفتح على البدل منه بدل الاشتمال)** منه أي من الطعام بدل الاشتمال فإن هذه الأشياء تشتمل على تكون الطعام وحدوثه لكن تحقق شرط بدل

قوله: لم يقض بعد من لدن آدم عليه السلام إلى هذه الغاية هذا المعنى مستفاد من لفظ لما الموضوعة للتوقع روي في صحيح البخاري عن مجاهد لا يقضي أحد ما أمر أي لم يقض أحد جميع ما كان مفروضاً عليه لأن الإنسان لا يخلو عن التقصير.

الاشتمال خفي مع عدم الضمير الراجع إلى المبدل منه والتقدير أي صببنا له أي لحدوثه خلاف الظاهر وبيانه بأن الواجب أن يكون بينه وبين المبدل منه علاقة غير الكلية والجزئية وقد حصل لا يدفع المحذور لانتفاء التشوق إلى البدل حين ذكر المبدل ويؤيده قراءة الكسر على وجه الاستئناف فلا تغفل ولو قيل إنه علة بتقدير الجار إذ حاصل المعنى فلينظر الإنسان إلى حدوث طعامه وليتأمل فيه وليعلم أن النشور كذلك لم يبعد قوله: ﴿مبين﴾ [البقرة: ١٦٨] لكيفية إحداث الطعام إشارة إلى ما ذكرناه من أن المعنى فلينظر الإنسان إلى حدوث الطعام وكيفية حدوثه والمراد التفكر فيه ليستدل به على إمكان النشور كما مر.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾﴾

قوله: (أي بالنبات) قدمه لأن ثم حينئذٍ على ظاهره.

قوله: (أو بالكراب) وثم حينئذٍ للتراخي الرتبي كقوله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ [البلد: ١٧] الآية ويحتمل أن يكون للتراخي الزماني إذ لا يبعد أن يكون الشق بعد نزول الماء من السماء بل هو كذلك إذ ما من شق إلا يكون بعد نزول الماء وهو المراد هنا ولا يراد به الشق الذي قبل نزول الماء ولو أريد به ذلك لحمل التراخي[1] على الرتبي وإن أبيت فليحمل على التغليب[2] والفاء في ﴿فأنبتنا﴾ [عبس: ٢٧] للتعقيب لعدم الاعتداد بما بين الكراب والإنبات أو لأن المسبب كالمتعقب للسبب وإن تراخى عنه لفقد شرطه أو وجود مانع كذا قاله المصنف في قوله تعالى: ﴿أغرقوا فادخلوا ناراً﴾ [نوح: ٢٥] لكن الجواب الثاني هنا ظاهر فالفاء هنا للسبب فقط فاندفع إشكال صاحب الإرشاد.

قوله: (وأسند الشق إلى نفسه إسناد الفعل إلى السبب) إلى نفسه الأولى إلى ذاته إسناد الفعل إلى السبب أي مجازاً وإن كان فعله تعالى خلقاً لأن الإسناد إلى الكاسب حقيقة وإلى الخالق مجاز فيما اجتمع الخلق والكسب وسره أن الفعل إنما يسند حقيقة لمن قام به لا لمن أوجده كما صرح به صاحب الكشاف وأشار إليه أرباب المعاني ألا يرى أن مثل الأكل والشرب والضرب ونحوها يسند إلى الآكل ونحوه حقيقة وإن لم يوجدها فلا يسند إليه تعالى حقيقة وإن أوجدها فلا وجه لرد صاحب الانتصاف شارح الكشاف بأنه تعالى

قوله: أسند الشق إلى نفسه إسناد الفعل إلى السبب لما تبين في علم النحو أن إسناد الفعل حقيقة فيمن قام هو به لا فيمن صدر عنه إيجاداً وفي الكشاف ﴿شققنا﴾ [عبس: ٢٦] من شق الأرض بالنبات ويجوز أن يكون من شقها بالكراب على البقر وأسند الفعل إلى نفسه إسناد الفعل إلى السبب قال صاحب الانتصاف ما رأيت عبداً ينازع ربه بقوله: ﴿ثم شققنا الأرض﴾ [عبس: ٢٦] حقيقة بجعله مجازاً ويضيفه إلى الحراث حقيقة.

---

(١) لكونه مدخلاً تاماً في الإنبات.

(٢) لكن التغليب غير ظاهر في مثله.

موجد الأشياء فالإسناد إليه حقيقة وإنما ذكره الزمخشري اعتزالاً فإن أفعال العباد مخلوقة لهم عنده فلا ينبغي للقاضي أن يتابعه فيه كأنه لم ينظر إلى كتب المعاني حيث ذكر فيها أن الإسناد الحقيقي إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له والمراد بما هو له ما يكون الفعل قائماً به ولا ريب أن إحداث الشق قائم بالعبد ووصف له والهيئة الحاصلة به أعني به الحاصل بالمصدر قائم بالأرض وإن كان إحداثه فيها بإيجاد الله تعالى وهذا منشأ قول من قال ولا مرية في أن المحدث تلك الهيئة في الأرض هو الله تعالى ولم يتفطن أن ما قام به تلك الهيئة هو الأرض دونه سبحانه وتعالى وإن أريد الشق بالنبات فإسناده إليه تعالى حقيقي ووصف له بدون مدخلية العبد وإن لم يصح إطلاق الشاق عليه تعالى إذ إطلاق الأسماء عليه تعالى توقيفية فالشق يصح إسناده إليه تعالى وإن لم يصح إطلاق المشتق عليه تعالى كما صح إسناد التعليم إليه تعالى دون إطلاق المعلم عليه صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] الآية.

قوله تعالى: فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبّٗا ﴿٢٧﴾

قوله: (كالحنطة والشعير) يتخذ منهما أشياء كثيرة تكون طعاماً للإنسان والمعنى فأنبتنا بالماء والأرض مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿وأخرج به من الثمرات﴾ [البقرة: ٢٢] الآية من البقرة والمراد بالحب الجنس أي حبوباً والتنوين للتفخيم وللتكثير وكذا الكلام في البواقي قدم الحب لأنه أصل في القوت والغذاء والعنب إن أريد به الكروم فالإنبات ظاهر وإن أريد ما هو المأكول كما هو الظاهر من عده من الطعام فالإنبات بالواسطة وهو عطف على حباً وقيد المعطوف عليه اعتباره في المعطوف وعدم الاعتبار موكول إلى القرينة وقد قام قرينة على أن الشق بالكراب غير ظاهر في العنب والرطب والزيتون فلا حاجة إلى ما قيل لعله ذكره على سبيل التمثيل.

قوله تعالى: وَعِنَبٗا وَقَضۡبٗا ﴿٢٨﴾

قوله: (يعني الرطبة سميت بمصدر قضبه إذا قطعه لأنها تقضب مرة بعد أخرى) الرطبة بفتح وسكون الرطب ما دام غير جاف كما في الصحاح وجمعه رطاب وهو الكلأ الذي ترعاه الحيوانات وقد راعى في الذكر أحسن الترتيب حيث ذكر أولاً ما يعم الإنسان وسائر الحيوان ثم ذكر ما هو مخصوص بالإنسان بأصل وضعه وهو العنب ولا يضره تناوله بعض الحيوان ثم ذكر ما هو مخصوص بالحيوان في أصل الخلقة وهو الرطبة ثم ذكر ما هو مخصوص بالإنسان في أصل الخلقة وهو الزيتون والنخل وذكر بعده ما يعمهما وهو الحدائق أي البساتين جمع حديقة وهي المشتمل ما للإنسان والحيوان فهو من عطف العام على الخاص إذ المذكور من الخواص أشرف ما هو مشتملة الحدائق وجه تقديم ما هو للإنسان ظاهر وجه عد ما هو للحيوان من طعام الإنسان كما هو الظاهر من السوق لأن نفعه عائد إلى الإنسان لأنه إما مأكول له أو مركوب فعد من طعامه تغليباً.

قوله تعالى: ﴿وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾﴾

قوله: (عظاماً وصف به الحدائق لتكاثفها وكثرة أشجارها أو لأنها ذات أشجار غلاظ) لتكاثفها أي لتكاثف أشجارها إذ الحدائق كما عرفته العرصة أشار إليه بقوله وكثرة أشجارها ولو قال أولاً لتكاثف أشجارها وكثرتها لكان أولى فوصف الحدائق بالغلب مجاز لكونه ظرفاً للأشجار الموصوفة بها حقيقة لكن المراد المجموع من حيث المجموع مع قطع النظر عن كون كل واحدة من الأشجار عظاماً ولذا قال أو ذات أشجار غلاظ أي ذات أشجار كل واحدة منها غليظة ولم يعتبر فيها التكاثف كما لم يعتبر في الوجه الأول عدم غلظة كل واحدة منها فبين المعنيين عموم وخصوص من وجه فكلمة أو في أو لأنها ذات أشجار للتنويع لا للترديد.

قوله: (مستعار من وصف الرقاب) أي شبه تكاثف الأشجار وأوراقها وعروقها بغلظ الأوداج وانفتاح الأعصاب مع اندماج بعضها ببعض بغلظ الرقبة كذا قيل وفيه نوع مسامحة والمراد أن الغلب في الأصل وصف الرقاب فاستعير منه لوصف الأشجار بجامع الغلظة فالمستعار لفظ الغلب والمستعار منه وصف الرقاب وغلظتها والمستعار له وصف الأشجار وغلظتها ولذا قال في الكشاف والأصل في الوصف بالغلب الرقاب فاستعير لكنه تجوز في الإسناد أيضاً هنا لأن الحدائق نفسها ليست غليظة بل الغليظ أشجارها إما لتكاثفها وجعلها شيئاً واحداً أو لكونها غليظة في نفسها قيل أو لأنها ذات أشجار فهو مجاز مرسل بمعنى الغليظ مطلقاً كالمرسن وفيه خلل فتدبر ثم تأمل ثم الغلب جمع أغلب أو غلباء كحمر جمع أحمر أو حمراء.

قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾

قوله: (﴿وفاكهة وأبا﴾ [عبس: ٣١]) وفاكهة للإنسان وأبا للحيوان وذكر الفاكهة من قبيل عطف العام على الخاص وكون العنب والزيتون والنحل مقابلاً للفواكه لأن فيه الغذاء أيضاً لا لعدم كونها من أفراد الفاكهة كيف لا وهي أعز ما يتفكه أي يتنعم فهي عام خص منه البعض لزيادة فيه وهو كونه غذاء كما يكون التفكه بها ولذا لو حلف أن لا يأكل الفاكهة وأكل العنب مثلاً لا يحنث عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خلافاً لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى والتفصيل في أصول الفقه.

قوله: (ومرعى من أب إذا أم لأنه يؤم وينتجع أو من أب لكذا إذا تهيأ له لأنه متهيىء

قوله: مستعار من وصف الرقاب وفي الكشاف والأصل في الوصف بالغلب الرقاب فاستعير أي استعير كاستعارة المرسن لأنف الإنسان قال صاحب الكشف هو من الاستعارة المعنوية شبه تكاثف الأوراق وعروقها بغلظ الأوداج وانتفاخ الأعصاب مع اندماج بعضها في بعض في غلظ الرقبة.

قوله: ومرعى من أب إذا أم أي قصد والأب والأم بفتح الهمزة فيهما أخوان أي مثلان في معنى القصد قال الجوهري الأب المرعى قال الله تعالى: ﴿وفاكهة﴾ [عبس: ٣١] وأبا قال أبو

للرعي) ومرعى مصدر بمعنى اسم المفعول أي المأكول لا اسم مكان لأنه يؤم أي يقصد وينتجع أي يجز ويقطع لأجل الدواب والنجعة بالضم طلب الكلأ في موضعه إذا تهيأ الخ اخر لأنه يحتاج إلى التقدير.

قوله: (أو فاكهة يابسة تؤب للشتاء) أخره لأنها لم ينبت به وإنما ينبت به الفاكهة الرطبة وإن اتحدا ذاتاً لأنها تؤوب أي تهيأ ولذا عبر بأبا لكنه غير متعارف.

قوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾﴾

قوله: (﴿متاعاً لكم﴾ [عبس: ٣٢] الآية فإن الأنواع المذكورة بعضها طعام وبعضها علف) ﴿متاعاً لكم﴾ [عبس: ٣٢] مفعول له[1] لفعل محذوف دل على تعيينه المقام أي فعلنا ذلك تمتيعاً لكم ولمواشيكم فإن متاعاً اسم مصدر للتمتيع أي النفع والمراد بالأنعام مطلق المواشي لا الأنعام المذكورة في قوله تعالى: ﴿ومن الأنعام ثمانية أزواج﴾ [الزمر: ٦] فإن بعض المذكورة علف لجميع الحيوان فهو مجاز بذكر الخاص وإرادة العام كما يشعر به قوله بهيمة الأنعام فإن المصنف صرح هناك بأنه إضافة العام إلى الخاص وقد عرفت أن ما هو للحيوان طعام للإنسان بالقوة أو بمنزلته في الانتفاع كالركوب فلا ريب في ملائمة ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم﴾ [النازعات: ٣٣] لقوله: ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾ [عبس: ٢٤] والالتفات من الغائب إلى الخطاب لتشريف الإنسان بعز الخطاب.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ ﴿٣٣﴾﴾

قوله: (﴿فإذا جاءت الصاخة﴾ [عبس: ٣٣]) الفاء لترتب أخبار ما بعدها على ما قبلها من النعم المذكورة كأنه قيل أخبرنا أولاً ما هو سريع الزوال وقرب الاضمحلال كما يشعر به التعبير بالمتاع وشهادة الحس وقلة الانتفاع فأخبر ما هو باق نعم خالص ومعنى جاءت وقعت وحصلت.

قوله: (أي النفخة) الثانية ولظهورها مما بعده لم يقيدها.

قوله: (وصفت بها مجازاً لأن الناس يصخون لها) أي يستمعون لها هذا إشارة إلى أن الصاخة اسم فاعل من صخ بمعنى أصاخ أي استمع وهذا شأن الناس والجن فجعلت

عمرو الأب النزاع إلى الوطن وأبو زيد آب يؤب أباً وأباباً وأبابة تهيأ للذهاب وتجهز قال الراغب الأب المرعى المهيأ للرعي من قولهم أب لكذا أي تهيأ وأب إلى وطنه أي نزع إليه نزعاً مهيأ لقصده وآبان ذلك فعلان منه وهو الزمان المهيأ لفعله ومجيئه.

قوله: أي النفخة وصفت بها مجازاً لأن الناس يصخون بها قال الراغب الصاخة شدة صوت

---

(١) أو منصوب بأعني مثلاً أو مفعول مطلق أي متعنا لكم تمتيعاً أو لفعل مذكور لأنه في معنى التمتع والظاهر ما ذكر أولاً.

النفخة مستمعة مجازاً في الإسناد لكونه سبباً له قيل والصاخة هي الداهية العظيمة التي يصخ لها الخلائق أي يصخونه ويستمعون.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾﴾

قوله: (﴿يوم يفر المرء﴾ [عبس: ٣٤]) الآية بدل من الصاخة أو من ﴿إذا جاءت الصاخة﴾ [عبس: ٣٣] وهو الظاهر لأنه بدل الكل وعلى الأول بدل الاشتمال يحتاج إلى تقدير الضمير أي يوم يفر المرأ عنده والمراد باليوم أمر ممتد يسع وقوع أمور كثيرة فيه.

قوله: (لاشتغاله بشأنه) أي حاله كما قال تعالى: ﴿ولا يسأل حميم حميماً﴾ [المعارج: ١٠] ولعل هذا في موطن والشفاعة بينهم في موطن آخر فلا إشكال.

قوله: (وعلمه بأنهم لا ينفعونه) ولذا اشتغل بشأنه ويسعى في خلاص نفسها لا يهمه شأن غيره فيقول نفسي نفسي فالحاصل أن الإقبال عليهم إما للنفع أو للانتفاع وكلاهما منتف لاشتغاله بنفسه عن نفع غيره وعلمه بعدم نفعهم والعطف بالواو يشعر بأن العلة المجموع من حيث المجموع.

قوله: (أو للحذر من مطالبتهم بما قصر في حقهم) علة أخرى كما دل عليه العطف بأو ولذا جد وبالغ في الفرار واشتغل بحفظ نفسه فلا يقال إنه غير مناسب لما بعده.

قوله: (وتأخير الأحب فالأحب للمبالغة كأنه قيل يفر من أخيه بل من أبويه بل من صاحبته وبنيه) أي الكلام للترقي لا للتنزيل هذا بناء على الأغلب الأكثر لكون الطباع مختلفة فمنهم من أحب أخيه فرط محبة ومنهم من اشتدت محبته لصاحبته وغير ذلك لكن ما ذكره المصنف هو الغالب الكثير.

قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾

قوله: (﴿لكل امرىء﴾ [عبس: ٣٧]) الآية قيل إنه جواب إذا تركت الفاء لتقديره مضارعاً أو ماضياً بدون قد وهو تعسف والظاهر أن جوابه محذوف يدل عليه هذا القول الكريم أي لشغل كل نفس بخلاصها وذكر المرء في الموضعين لأن عادة القرآن العظيم الاكتفاء بذكر

ذي النطق يقال صخ يصخ فهو صاخ وقال تعالى: ﴿فإذا جاءت الصاخة﴾ [عبس: ٣٣] عبارة عن القيامة قال الزجاج الصاخة هي التي يكون عندها القيامة يصخ الاسماع فلا يسمع إلا من يدعي به لإحيائها ثم فسر في أي وقت يجيء فقال: ﴿يوم يفر المرء﴾ [عبس: ٣٤] ثم وصف أحوال المؤمنين والكافرين بقوله: ﴿وجوه يومئذٍ مسفرة﴾ [عبس: ٣٨] الآية قال أبو البقاء ﴿فإذا جاءت﴾ [عبس: ٣٣] العامل فيها جوابها وهو معنى قوله تعالى: ﴿يوم يفر المرء﴾ [عبس: ٣٤] فالمعنى ﴿فإذا جاءت الصاخة يفر المرأ من أخيه﴾ [عبس: ٣٣، ٣٤] ﴿من أخيه﴾ [عبس: ٣٤] تمت السورة اللهم يا من لا أحصي ثناءك أحمدك حمد العاجزين عن كنه محمدتك فبحولك وقوتك استعين واشرع وأقول.

الرجال لعلم حال النساء بالمقايسة فيما لم يكن خصيصاً لهم وإظهار امرىء في الثاني لكمال التقرر في الذهن والمعنى لكل واحد واحد من هؤلاء المذكورين شأن أي حال حائلة وهذا في أول الحالة كما مر ثم الأبرار يطلبون أنسابهم وأحبابهم ويشفعون لهم.

قوله: (يكفيه في الاهتمام به) أي بخلاصه وهذا لازم معنى الإغناء فهو معنى مجازي له.

قوله: (وقرىء يعنيه أي يهمه) معنى يعنيه بفتح الياء التحتية والعين المهملة وهذا مال ما سبق وإن كان مغايراً مفهوماً.

قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾

قوله: (﴿وجوه﴾ [عبس: ٣٨]) مبتدأ خبره مسفرة ويسوغ كون المبتدأ نكرة إذا كان مفيداً مثل كوكب انقض الساعة بخلاف رجل قائم وهنا يفيد فائدة تامة لا سيما ينبىء التنويع أي أحوال المكلفين منقسمة فريق منهم تبيض وجوههم وهم السعداء وفريق منهم تسود وجوههم وهم الأشقياء وعصاة الموحدين يدخلون في زمرة الأولين أو حالهم مسكوت عنها كما هو في أكثر المواضع ويومئذٍ متعلق بالخبر قدم عليه لرعاية الفاصلة ولا يبعد الحصر.

قوله: (مضيئة من إسفار الصبح) مضيئة معنى مسفرة وبناء الأفعال للازم وإليه أشار بقوله من إسفار الصبح وإضاءته من قيام الليل أو من آثار الوضوء أو من طول ما اغبرت في سبيل الله والأولى من نور الإيمان والعمل الصالح فإنه عام لمن يقابل الفريق الثاني بخلاف ما ذكر فإنه مختص ببعض المؤمنين ومحمول على بعض أفراده الكامل.

قوله تعالى: ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾

قوله: (﴿ضاحكة﴾ [عبس: ٣٩] الآية بما ترى من النعيم) ﴿ضاحكة﴾ [عبس: ٣٩] إسناد مجازي أي ضاحك أصحابها وكذا مستبشرة أي صاحب البشارة قدمهم لشرافتهم ولظهور أنهم المؤمنون البررة لم يبينوا كما بين الفريق الثاني.

قوله تعالى: وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾

قوله: (﴿ووجوه يومئذٍ﴾ [عبس: ٣٨]) إما عطف الجملة أو عطف المفرد والجامع التضاد المشهور.

قوله: (غبار وكدور) معنى غبرة وكدور لازمه وهذا أبلغ من مغبرة لأنه يفيد استعلاء الغبار عليها بحيث لا يحيط الكلام بيانه والظاهر أن الغبرة كناية عن ظهور كمال الحزن فيها وإليه أشار بقوله وكدور ولا يبعد أن يراد بها المعنى الحقيقي.

قوله تعالى: تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾

قوله: (يغشاها سواد وظلمة) يغشاها معنى ترهقها سواد معنى قترة قال المصنف في

سورة آل عمران البياض كناية عن كمال البهجة والسرور والسواد كناية عن كمال الحزن ويحتمل أن يكون المراد بهما حقيقة البياض والسواد.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾

قوله: (الذين جمعوا إلى الكفر الفجور وذلك يجمع إلى سواد وجوههم الغبرة) الذين جمعوا إشارة إلى ترك العطف وأنه لقصد اجتماع الوصفين في موصوف واحد أو التنبيه على أن كل واحدة منهما صفة ذميمة على حيالها يفيد كمال قبح موصوفها فما ظنك في اجتماعهما وهذا هو الأولى إذ الوجه الأول ثابت في صورة العطف بالواو وكذا الكلام في ترك العطف في ﴿ضاحكة مستبشرة﴾ [عبس: ٣٩] وقدم الكفر لأنه أشنع والمراد بالفجور المناهي ما سوى الكفر وفيه دليل على أن الكفار يخاطبون بالفروع **(قال عليه السلام من قرأ سورة عبس جاء يوم القيامة ووجهه ضاحك مستبشر)** الحمد لله على توفيق إتمام ما يتعلق بسورة عبس. ما دام الصبح تنفس. والصلاة والسلام على رسولنا ما دام الليل عسعس. وعلى آله وأصحابه ما دام حركة الجوار الكنس. في صبح يوم الأربعاء من ذي القعدة الشريفة سنة ١١٩٢.

سورة التكوير

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة التكوير) وهي المشهور ويقال: ﴿إذا الشمس كورت﴾ [التكوير: ١].

قوله: (مكية وآيها تسع وعشرون) مكية أي بالاتفاق وآيها تسع وعشرون وفي التيسير ثمان وعشرون.

قوله تعالى: إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾

قوله: (﴿إذا الشمس كورت﴾ [التكوير: ١]) هذا أبلغ من إذا كورت الشمس إذ الجملة الاسمية أكد وفيها تكرير الإسناد وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم هذا على ما اختاره البعض إذا التقدير خلاف الأصل وأيضاً فيه مبالغة على ما اختاره المصنف وكذا الكلام في البواقي.

قوله: (لفت من كورت العمامة إذا لففتها بمعنى رفعت) لفت معناه الحقيقي ذكره لا لأنه المراد بل للتمهيد على بيان معناه المجازي المراد ولذا قال بمعنى رفعت أي أزيلت من مكانها.

قوله: (لأن الثوب إذا أريد رفعه لف) بيان العلاقة يعني أن الرفع ملزوم للف لزوماً عربياً فيكون مجازاً مرسلاً أو كناية قبل إذ لا منع من إرادة المعنى الحقيقي إذ يجوز أن يحدث الله تعالى قابلية التكوير بأن يصيرها منبسطة ثم يكورها أن الله على كل شيء قدير لا كلام في صحته إذ الأجسام[1] متماثلة عند الأكثر فيقبل كل واحد منها ما

سورة التكوير

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: من كورت العمامة إذا لففتها بمعنى رفعت أو لف ضوؤها فذهب انبساط في الآفاق فكلا الوجهين من باب الكناية حيث ذكر اللفظ الدال على الملزوم وأريد به المعنى اللازم فإن الرفع لازم اللف وكذا ذهاب انبساط النور في الآفاق لازم للفه وتسمية مثل هذا كناية فيها غموض إذ لم يتحقق فيه المعنى الموضوع له والكناية لا ينافي إرادة المعنى الأصلي

---

(١) وإذا قيل إن الأجسام متخالفة لا يتم ما ذكرناه.

يقبل الآخر لكنه خلاف العادة وأيضاً إذا أريد اللف الحقيقي لا بد أن يراد رفعها عن مقرها كما روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «إن الشمس والقمر نوران مكوران في النار يوم القيامة» وفي الكشاف ويروى في الشمس والنجوم تطرح في جهنم ليراها من عبدها فإذا أريد اللف ثم الرفع يطول المسافة ويؤيده قوله أو القيت عن فلكها.

قوله: (أو لف ضوئها فذهب انبساطه في الآفاق وزال أثرها) أو لف عطف على رفعت بتقدير مضاف أو مجاز مرسل أو مجاز في الإسناد قوله وزال أثرها فبقيت مظلمة ثم أزيلت عن محلها فتطرح في النار وهذا المعنى راجع إلى الأول ولذا أخره ولعله تركه أولى لكنه أراد استيفاء الاحتمالات لكنه قليل الجدوى نعم لو كان احتمال كونها باقية مظلمة بعد ذهاب ضوءها ثابتاً لكان التعرض له حسناً وليس فليس لما مر من الأخبار والقول بأن الله تعالى قادر على أن يطمس نورها مع بقائها مخالف للرواية المذكورة فلف الضوء مجاز عن إذهابها لما عرفت من أن اللف لازم للرفع لزوماً عربياً وإن لم يلزم عقلاً فهو معتبر في العلاقة دون العقلي ولا يمكن أن يراد المعنى الحقيقي كما في جرمها لأن الضوء عرض لا يقبل اللف فهو مجاز مرسل كما في الأول والقول بأنها استعارة تبعية بتشبيهه بالجواهر والأمور النفيسة التي إذا رفعت لفت في ظرف ضعيف لأن قوله في ظرف في طرف المشبه به لا يلائمها وكذا في كونها[1] استعارة مكنية سخيف لكنه قريب من الأول وإن لفظ المشبه به غير مذكور مع أنه شرط في الاستعارة المصرحة أصلية أو تبعية والمذكور وهو اللف من خواص المشبه به فيكون إسناده إلى الضوء وكذا إلى جرم[2] الشمس مجازاً وتشبيهه بالأمور النفيسة مكنية لكنه تكلف.

قوله: (أو القيت عن فلكها من طعنه فكوره إذا ألقاه مجتمعاً) أو ألقيت عطف على لفت إشارة إلى معنى آخر للتكوير لكنه إما مجاز مرسل أو استعارة مكنية ومآل المعنيين واحد لما عرفت من أن المراد في المعنى الأول إذهابها عن مكانها لكنهما متغايران مفهوماً والاجتماع ضم يديه ورجليه هنا بقرينة قوله من طعنه أي ضربه أو جرحه وأكثر ما يشاهد فيمن ضرب بشدة أو طعن ما ذكر.

قوله: (والتركيب للإدارة والجمع) أي تركيب هذه الحروف أي الكاف والواو والراء في جميع معانيها لا تخرج عن الإدارة والجمع كما أن تركيب حروف الجيم والنون لا يخرج عن معنى الستر في جميع معانيها وتكرير العمامة فيه إدارة وجمع وهو ظاهر.

فهو كما تقول لمن لا نجاد له طويل النجاد مريداً به أنه طويل القامة فالوجه أنه من باب الكناية المبنية على التمثيل.

---

(١) ولعل هذا مراد من قال بتعذر الاستعارة هنا كما في الكشف.

(٢) وفيه إشارة إلى أن الاستعارة المكنية جارية في جرم الشمس أيضاً.

قوله: (وارتفاع الشمس بفعل يفسره ما بعدها أولى لأن إذا الشرطية تطلب الفعل) أولى خبر ارتفاع الشمس وفيه إشارة إلى أن له وجهاً آخر كما ذكرناه أولاً من أنها مبتدأ وكورت خبره وهو أبلغ مما اختاره المصنف كما عرفته مفصلاً وهذا مذهب البصريين وما ذكرناه أولاً مذهب الكوفيين والأخفش وكون التقدير خلاف الأصل يعارض ما ذكره المص على أن إذا قد تكون ظرفاً وليس بتمحض في الشرطية والمبالغة المذكورة في كونها مبتدأ سالم عن المعارضة والمبالغة فيما اختاره المصنف دون المبالغة فيما ذكرناه.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢﴾

قوله: (انقضت) بالقاف أي سقطت وألقيت عن فلكها وهذا تعميم بعد التخصيص إذ النجوم عامة للشمس والقمر وإن ذكرت مقابلة لهما في أكثر المواضع ويؤيد كون المعنى في ﴿إذا الشمس كورت﴾ [التكوير: ١] إذهابها عن مقرها وألقيت في كل احتمال ولو أريد بها غير الشمس فالعطف عطف تغاير.

قوله: (قال أبصر خربان فضاء فانكدر) قال أي العجاج مدح بها عمر بن معمر التميمي خربان بكسر الخاء المعجمة وسكون الراء المهملة والباء جمع خرب بفتحتين وهو الذكر من جنس طائر وهو الحبارى والمعنى أبصر أي رأى حربان البازي حباريات صحراء فانقض فاعل أبصر البازي لتقدمه إذ أوله:

إذا الكرام ابتدروا الباع بدر ... تقضى البازي إذا البازي كسر
وأنى جناحيه من الطود فمر ... أبصر خربان فضاء فانكدر

يصف عمر بن معمر بالكرم وأبرزه باستعارة العجيبة حيث شبه إسراعه إلى الكرم إسراع البازي إلى الصيد والظاهر أنها استعارة تمثيلية فلا تغفل وكن على بصيرة وابتدر بمعنى بادر والباع الذراع واستعمل هنا في الكرم وكسر بمعنى ضم جناحيه للنزول فهو مجاز فيه والطود الجبل.

قوله: (أو أظلمت من كدرت الماء فانكدر) أي أنه شبه ذهاب ضوئها بتكدير الماء المذهب لصفائه وحسن منظره في إذهاب مطلق الرونق فيكون استعارة مصرحة وأظلمت لازم أي صار ذا ظلام وانكدرت مطاوع كدر ولذا قال من كدرت الماء فانكدر قيل والنجوم لا تشمل الشمس وتعريفها بأنها كوكب نهاري كالنص في الشمول وكأنه لم يطلع عليه.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣﴾

قوله: (عن وجه الأرض) متعلق بسيرت بتضمين معنى أزيلت أو بمعنى أزيلت مجازاً لأنه لازم للتسيير والأول أولى.

قوله: أبصر خربان فضاء فانكدر الضمير في ابصر للبازي المذكور في البيت السابق والخربان جمع خرب وهو ذكر الحبارى أي أبصر البازي الحبارى فانقض وسقط.

قوله: (أو في الجو) أي سيرت في جو الهواء وهو ما بين السماء والأرض كسير السحاب كقوله تعالى: ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب﴾ [النمل: ٨٨] وهو يستلزم الرفع عن وجه الأرض فالمقابلة باعتبار قيد عدم السير في الأول إن أمكن الرفع عن وجه الأرض بلا سير وفيه خفاء فالأولى أن يقال عن أماكنها بدل عن وجه الأرض.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴿٤﴾

قوله: (النوق اللاتي أتى على حملهن عشرة أشهر جمع عشراء) أي قرب وضع حملها وفي الكشاف عشرة أشهر وهو اسمها إلى أن تضع لتمام السنة وهي أنفس ما يكون عند أهلها وأعزها عليهم انتهى نبه به على وجه التخصيص بالذكر من بين الأشياء والأموال فإن سائر الأموال عطلت ولما كان العشار أعز أموال العرب وأنفسها خصت بالذكر وإن سائرها تعطيله يعلم بدلالة النص أو بإشارته.

قوله: (تركت مهملة) أي لا مالك لها ولا حافظ ولا طالب ولا راعي هذا في مبادي يوم القيامة وقبيل قيامها حيث لم يبق أحد بعد النفخة الأولى وقيل حيث لا يلتفت أحد إلى ما كان عنده لاشتغال كل أحد بأنفسه.

قوله: (أو السحائب عطلت عن المطر) فيكون العشار استعارة لها حيث شبه السحاب الحامل للمطر بالعشار في حمل ما ينفع الناس ويتضمن هذا بتشبيه المطر حمل العشار وهذا كناية عن انقطاع المطر وهذا يؤيد ما قلنا من أن المراد بعد النفخة الأولى أخره لأن المعنى الأول مع كونه حقيقة هو المشهور قال تعالى: ﴿وسيرت الجبال فكانت سراباً﴾ [النبأ: ٢٠] فهو نص في الأول وأيضاً هذه الاستعارة غير متعارفة وإن قيل إنها استعارة لطيفة ولذا لم يتعرض لها في الكشاف وتشبيه العرب السحاب بالحامل ومنه قوله تعالى: ﴿فالحاملات وقراً﴾ [الذاريات: ٢] لا يؤيد تشبيهه بالناقة[1] العشراء وأيضاً تعطيلها مجاز عن انقطاع المطر أو عن عدم ارتقاب مطر لأنهم في شغل عنه.

قوله: (وقرىء بالتخفيف) أي مجهولاً كما هو الظاهر فيكون متعدياً والتشديد حينئذٍ ليس للتعدية بل للمبالغة لكن نقل عن الرازي إن عطلت بفتحتين بمعنى تعطلت فيكون

قوله: جمع عشراء بضم العين وفتح الشين كالنفاس بالكسر في جمع نفساء والعشراء اسم ناقة أتى على حملها عشرة أشهر ثم هو اسمها إلى أن تضع لتمام السنة وهي أنفس ما تكون عند أهلها وأعزها عليهم.

قوله: تركت مهملة قال الراغب العطل فقدان الزينة والشغل يقال عطلت المرأة فهي عطل وعاطل وعطلته من الحلي ومن العمل متعطل قال تعالى: ﴿وبئر معطلة﴾ [الحج: ٤٥] وعطل الدار عن ساكنيها والإبل عن رعاتها.

---

(١) نبه به على أن العشار جمع عشراء كنفساء جمع نفاس ولا نظير لهما كما قيل.

التشديد حينئذٍ للتعدية وهو الظاهر وقيل الأظهر أنه عدي بالحرف ثم حذف وأوصل الفعل بنفسه وأنت كما ترى ثم هذه القراءة مروية عن ابن كثير والتعبير بصيغة قيل إما لأنه غير صحيح عنده أو الرواية عنه غير متواترة أو ترك عادته هنا حيث عبر بقيل فإنه في قراءة شاذة وعبر هنا به القراءة المتواترة.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾

قوله: (جمعت من كل جانب) أي الحشر بمعنى الجمع وهو المعنى اللغوي بقرينة قوله أو بعثت فهذا حين تخرج نار فتفر منها الناس والبهائم وهي من أشراط الساعة وهي قبيل النفخة الأولى.

قوله: (أو بعثت للقصاص) لأنه ورد في الحديث أن الوحوش والطيور وسائر الحيوان تبعث ويقتص لبعضها من بعض ولها من غيرها ثم تعود تراباً إظهاراً للعدل وفيه تهديد بليغ للناس وهذا المعنى هو المناسب لقوله: ﴿علمت نفس ما أحضرت﴾ [التكوير: ١٤] دون المعنى الأول وبعض ما ذكره من المعاني لا يلائم هذا القول إلا بتمحل بعيد فلا تغفل.

قوله: (ثم ردت تراباً) وهذا معتبر في هذا الحشر وإن لم يدخل في مفهوم الحشر ولذا ذكره المصنف كما ذكر في الحديث الشريف تنبيهاً على أن هذا الحشر ليس كسائر الحشر في الجزاء ونحوه والقول بأنه يبقى منها ما تسر به الناس كالطيور المأنوسة المألوفة ضعيف والوحوش مقابلة للطيور وسائر الحيوان كما عرفته في الحديث لكنها عامة لجميع الحيوان في النظم الكريم.

قوله: (أو أميتت من قولهم إذا أجحفت السنة بالناس حشرتهم وقرىء بالتشديد) أو أميتت هذا بناء على القول بأنها لا تحشر كذا قيل لكنه ضعيف لكونه مخالفاً لما ورد في الحديث هذا رواه عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أجحفت بتقديم الجيم على الحاء بمعنى استأصلتهم وأهلكتهم والسنة القحط كقوله تعالى: ﴿ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين﴾ [الأعراف: ١٣٠] قال المصنف هناك والسنة غلبت في عام القحط لكثرة ما يذكر عنه ويؤرخ به والظاهر أنه حقيقة لكنه ليس بمشهور والمشهور الحشر الجمع ولو قيل إنه مجاز فيه لكان العلاقة اللزوم إذ الإماتة جميعاً في النفخة الأولى يستلزم الجمع كما هو الظاهر من بيانه ولتكلفه أخره قوله حشرتهم جواب إذا أي إماتتهم على الإسناد المجازي فمعنى أجحفت أضعفت وقربت إلى الهلاك لئلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء.

قوله: أو بعثت للقصاص قال قتادة يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص وقيل إذا قضى بينها ردت تراباً فلا يبقى منها إلا ما فيه سرور لبني آدم وإعجاب بصورته كالطاووس ونحوه.

قوله: إذا اجحفت السنة بالناس حشرتهم وعن ابن عباس حشرها موتها يقال إذا اجحفت السنة بالناس وأموالهم حشرتهم السنة وفي الأساس أجحف بهم الدهر استأصلهم واجحفهم فلان كلفهم ما لا يطيقون وسنة مجحفة.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾

قوله: (أحميت) أي أحميت ماؤها فتصير حميماً لأهل النار لأن جهنم في قعر البحر فإذا انتهى مدة الدنيا يرفع طبق جهنم الذي يمنع وصول حرارتها إلى ماء البحر لينتفع بها أهل الأرض يصل تأثير نيران جهنم إلى ماء البحار فيتسخن فتصير حميماً لأهل جهنم وهو الظاهر وقيل أي غاصت مياهها وظهرت النار في مكانها والأول هو المعول.

قوله: (أو ملئت) هذا ينافي ما سبق من أن ماء البحار غاص وظهرت النار في مكانها إلا أن يقال إن هذا وقت وذاك في وقت آخر.

قوله: (بتفجير بعضها إلى بعض حتى تعود بحراً واحداً من سجر التنور أملأه بالحطب ليحميه وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وروح بالتخفيف) بتفجير بعضها أي يتصل بعضها ببعض آخر حتى تعود بحراً واحداً الأولى حتى تصير بحراً واحداً اخره لأنه لإملاء حقيقة ولو سلم فالملآن بحر واحداً لا البحار فالاكتفاء بالأول أولى.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾

قوله: (قرنت بالأبدان) معنى لازم لزوجت بالأبدان فالمراد بالنفوس الأرواح وفيه إشارة إلى أن الروح غير مقارن بالبدن في القبر وفيه تأمل فإن الميت يتنعم أو يعذب في القبر كما هو مذهب أهل السنة وذلك بمقارنة الروح بالجسد عند بعض إلا أن يقال إن المراد المقارنة على وجه يحيي بها الأموات مثل الحياة الدنيا وفي القبر نوع حياة وهذا على ظاهره عند منكر عذاب القبر كالمعتزلة.

قوله: (أو كل منها بشكلها) أي بمثلها المؤمن بالمؤمن والكافر بالكافر على مراتبهم المؤمن الكامل في الخير والطاعات يقارن بمثله وقس عليه غيره ويعرف به حال الأنبياء والأولياء والعلماء والشهداء.

قوله: (أو بكتابها وعملها) أي جزاء عملها إذ العمل لكونه عرضاً غير قار الذات لا يتصور فيه المقارنة ولا يراد الصحف لقوله أو بكتابها.

قوله: (أو نفوس المؤمنين بالحور ونفوس الكافرين بالشياطين) نفوس المؤمنين بالحور ويدخل نساء الدنيا في الحور فعلى هذا يكون التزويج على ظاهره وهذا في الجنة وما قبله في الموقف والأول عند النفخة الثانية والمراد بالنفوس الذوات ما سوى المعنى الأول.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾

قوله: (المدفونة حية) أشار به إلى أن الدفن حياً معتبر في مفهوم الوأد وإن مات بعد الدفن فهو قتل.

قوله: (وكانت العرب تئد البنات مخافة الإملاق) أي الفقر وهذا يقتضي أن يذكر

الأولاد بدل البنات قال تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ [الإسراء: ٣١] الآية.

قوله: (أو لحوق العار بهم من أجلهن) هذا مختص بالبنات ولعل ذكر البنات بالنظر إلى هذا الغرض لكن الأولى حينئذٍ ولحوق العار بالواو الواصلة.

قوله تعالى: بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتۡ ﴿٩﴾

قوله: (تبكيتاً لوائدها) أي إسكاتاً لوائدها مع إظهار كمال الغضب حيث لم يجعله مخاطباً وإن كان الخطاب خطاب العتاب وجه الإسكات هو أنه إذا سئلت الموؤودة بأي ذنب قتلت على رؤوس الوائدين فلا ريب يكون جوابها إني قتلت بغير ذنب أصلاً فضلاً عن ذنب يوجب القتل ولعل قوله تعالى: ﴿بأي ذنب قتلت﴾ [التكوير: ٩] على إطلاق الذنب إشارة إلى هذه المبالغة.

قوله: (كتبكيت النصارى بقوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿ءأنت قلت﴾ [المائدة: ١١٦] الآية) وهذا ليس بأولى من عكسه ونقل قول عيسى عليه السلام وجواب السؤال هناك ولم ينقل هنا جواب الموؤودة لظهوره وأيضاً ليس هذا محل الإطناب وهناك إطناب في الكلام لكون المقام مقام الاعتذار وهنا ليس كذلك والسائل هو الله تعالى أو الملك ولعدم تعلق الغرض به لم يصرح به ونقل عن الطيبي أنه قال إن المجني عليه إذا سئل بمحضر الجاني ونسبت له الجناية دون الجاني بعث ذلك الجاني على التفكر في حاله وحال المجني عليه فيعثر براءة ساحته وأنه هو المستحق للعتاب والعقاب وهذا استدراج على طريق التعريض وهو أبلغ من التصريح والمراد بالاستدراج سلوك طريق يوصل إلى المطلوب بسؤال غير المذنب ونسب الذنب له حتى يتبين من صدر عنه ذلك كما سئل عيسى عليه السلام دون الكفرة وهو فن في البديع بديع انتهى قول ونسب الذنب له واجب الإسقاط.

قوله: (وقرىء سألت أي خاصمت عن نفسها) وسألت من الله تعالى أو من قاتلها فسألت فعل ماض مؤنث غائب مسند إلى ضمير الموؤودة فحينئذٍ يكون قتلت فعل متكلم مجهول أو سألت على الإخبار عليهما أي على القراءتين بدليل قراءة قتلت على صيغة الغائب إذ لو لم يخبر عنها لقيل على القراءة الأولى قتلت بكسر التاء وعلى القراءة الثانية ﴿قتلت﴾ [التكوير: ٩] بضم التاء وفي الكشاف نقلاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إن هذه الآية دليل بين على أن أطفال المشركين لا يعذبون وعلى أن التعذيب لا يستحق إلا بالذنب وإذا بكت الله تعالى الكافر ببراءته من الذنب فما أقبح به وهو الذي لا يظلم مثقال ذرة أن يكر عليها بعد هذا التبكيت فيفعل بها ما ينسى عنده فعل المبكت من العذاب السرمدي انتهى. قيل هذا استدلال بدلالة النص كدلالة منع التأفيف على منع الشتم ونحوه وليس مبنياً على التحسين والتقبيح كما توهم والمسألة مختلف فيها وهذا دليل من منع تعذيبهم وله قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الزمر: ٧] ولمن ذهب إلى

قوله: خاصمت عن نفسها أي خاصمت مع قاتلها عن دمها للاقتصاص.

تعذيبهم أن يقول لا تم دلالة النص إذ لا يقاس حال الخالق بحال المخلوق وله أن يعذب عبده ولو بلا ذنب لأنه تصرف في ملكه ولو سلم دلالة النص فيعارضه حديث خديجة رضي الله تعالى عنها حين سألت عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية قال عليه السلام «هم في النار» والحديث مقطوع الدلالة على تعذيبهم ومظنون الثبوت والآية بالعكس فيتعارضان فلا يتم الاستدلال فالظاهر التوقف فيه كما هو مسلك إمامنا الأعظم لتعارض النصوص ولتفصيل المقام محل آخر.

قوله: (وإنما قيل قتلت وسئلت على الإخبار عنها وقرىء قتلت على الحكاية على الإخبار) الخ أي على القراءتين كما مر والمراد بالإخبار ما يقابل الحكاية ولذا قال وقرىء قتلت على الحكاية بكسر التاء الخ على ما عرفته.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾﴾

قوله: (يعني صحف الأعمال فإنها تطوى عند الموت وتنشر وقت الحساب وقيل نشرت فرقت بين أصحابها) الظاهر المفرق صحف الأعمال على أن اللام عوض عن المضاف إليه أو للعهد وقيل صحف آخر فيها شقي أو سعيد ونحوه كما ورد في الآثار أنه إذا كان يوم القيامة تطايرت صحف في تحت العرش فيقع في يد المؤمن صحيفة فيها جنة عالية وفي يد الكافر صحيفة فيها سموم وحميم مرضه لأن النشر يناسب المعنى الأول إذ النشر مسبوق بالطي في الأكثر.

قوله: (وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة والكسائي بالتشديد للمبالغة في النشر) بحيث لا يخفى شيء مما فيه وهذا معتبر في القراءة الأولى أيضاً لكن لا دلالة في اللفظ عليه بل منفهم بمعونة المقام.

قوله: (أو لكثرة الصحف) أي بناء فعل للتكثير وكثرة الصحف لكثرة صاحبها.

قوله: (أو شدة التطاير) هذا مختص بالمعنى الثاني لكن استفادة هذا المعنى من الباب بعيد ولذا أخره ولعله لم يتعرض له.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾﴾

قوله: (قلعت وأزيلت) عن محلها بحيث يظهر ما وراءها فحينئذٍ إما أن يوجد في

قوله: ﴿وقتلت﴾ [طه: ٤٠] على الإخبار عنها أي بناء على أن الكلام إخبار عنها ولو حكي ما خوطب به حين سئلت لقيل ﴿قتلت﴾ [التكوير) ٩] على الخطاب ولو حكي كلامها حين سئلت لقيل ﴿قتلت﴾ [التكوير: ٩] على الحكاية أي بأي ذنب قتلت قالت ذلك عند المخاصمة مع الوائد.

قوله: أو شدة التطاير عن مرثد بن وداعة إذا كان يوم القيامة تطايرت الصحف من تحت العرش فتقع صحيفة المؤمن في يده في جنة عالية وتقع صحيفة الكافر في يده في سموم وحميم أي مكتوب فيها ذلك وهي صحف غير صحف الأعمال.

محلها سموات أخر كقوله: ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾ [إبراهيم: ٤٨] الآية أو لا سماء ولا أرض في الآخرة أو السموات ملحقة بالجنة والأرض بالنار والعلم عند الله الملك الجبار.

قوله: (كما يكشط الإهاب عن الذبيحة وقرىء قشطت واعتقاب القاف والكاف كثير) كما يكشط الإهاب الخ فيه إشارة إلى أن كشطت استعارة مصرحة تبعية والجامع مطلق الإزالة وقشطت بمعنى كشطت ولذا قال واعتقاب القاف الخ.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ﴿١٢﴾

قوله: (أوقدت إيقاداً شديداً وقرأ نافع وابن عامر وحفص ورويس بالتشديد) أوقدت إيقاداً الخ هذا معنى السعر والتسعير أبلغ منه قوله إيقاداً شديداً إشارة إلى أن أصل الإيقاد حاصل قبل الحشر وما فعل في يوم القيامة إيقاد زائد شديد فظهر ضعف الاحتجاج بهذه الآية على أن النار غير مخلوقة الآن.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾

قوله: (قربت من المؤمنين) بحيث يرونها من الموقف فيتبجحون بأنهم المحشورون إليها وهذا حكمة التقريب قبل الدخول ولم يذكر بروز الجحيم للغاوين بل ذكر بدله تسعير الجحيم وهو أشد تهويلاً من ذلك.

قوله تعالى: عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾

قوله: (﴿علمت﴾ [التكوير: ١٤]) من المتعدي إلى مفعول واحد فقط نفس بمعنى الذات أو الروح ما أحضرت أي ما أحضرته أي في القيامة لقوله تعالى: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً﴾ [آل عمران: ٣٠] قال المصنف هناك أي تتمنى كل نفس يوم تجد صحائف أعمالها أو جزاء أعمالها من الخير والشر حاضرة إلى آخر ما قال وفيه إشارات كثيرة تقدير المضاف في ﴿ما أحضرت﴾ [التكوير: ١٤] إما الصحائف أو الجزاء إن كان المراد بما العمل ويحتمل أن يكون ما عبارة عن صحائف الأعمال أو جزائها فحينئذٍ لا تقدير في الكلام وإسناد الإحضار إلى نفس البشر مجاز والمحضر الملك الموكل عليه وإليه أشار بقوله حاضرة فإن المحضر بفتح الضاد والحاضرة متحدان ذاتاً وإن تغايرا مفهوماً كالمجموع والمجتمع والقول بأن المراد نفس الأعمال لأن الأعمال

قوله: واعتقاب القاف والكاف كثير يقال لبكت الثريد ولبقته والكافور والقافور وفي الأساس لبق طعامه ولبقه يلبقه مثل لبكه إذا خلصه ولينه ومنه رجل لبق ولبيق الاخلاق لطيف طريف وفي الصحاح والثريد الملبق الشديد التثريد الملين بالدسم يقال ثريدة ملبقة واللبق واللبيق الرجل الحاذق الرفيق بما يعمله وقد لبق بالكر لباقة واللبق الخلط ولبكت السويق بالعسل خلطته واللبكة بالتحريك قطعة من الثريد يقال ما ذقت عنده عبكة ولا لبكة العبكة هي الحبة من السويق.

الظاهرة في هذه النشأة تبرز في النشأة الأخرى بصور جوهرية مناسبة لها في الحسن والقبح ضعيف لأن جزاء الأعمال مذكورة في مواضع شتى فالمحضر إما الصحائف أو الجزاء لا نفس الأعمال ومعنى علمها به حينئذٍ مشاهدة الصحائف أو الجزاء على وجه التفصيل بعد علمها في الدنيا على وجه الإجمال ولو قيل: ﴿ما أحضرت﴾ [التكوير: ١٤] ما قدمت وأخرت مجازاً إذ التقديم سبب للإحضار لم يبعد قوله الآتي: ﴿علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾ [الانفطار: ٥] يؤيد ذلك.

قوله: (جواب إذا) حمله على الشرطية دون الظرفية وإن احتملتها.

قوله: (وإنما صح والمذكور في سياقها ثنتا عشرة خصلة ست منها في مبادي قيام الساعة قبل فناء الدنيا وست بعده) وإنما صح كونه جواب إذا مع أن الأشياء الست الأولى قبل فناء الدنيا فلا يعلم نفس حينئذٍ ما أحضرت فكيف يصح ذلك قيل الظاهر أن المراد به ما بين النفختين لظهور أن الست الأول ليست قبل النفخة الأولى وإلا لعدت من أشراط الساعة والحاصل أن مبدأ الخصال المذكورة النفخة الأولى ومنتهاه فصل القضاء وقيل يكفي في صحة الكلام جريانه على أحد الوجوه في خصلة تعطيل العشار وحشر الوحوش وهو أن يكون تعطيل العشار بمعنى تعطيل السحاب وأن يكون حشر الوحوش بمعنى إماتتها ولا يلزم إجراء الكل على جميع الوجوه فلا إشكال بأنه قد ثبت أن موت الناس والخلائق إلا بعض الملائكة بعد النفخة الأولى فكيف يتصور تعطيل العشار وحشر الوحوش بزوال وحشتها من الدهشة ويرد عليه أنه لما كان صحة الكلام جارياً على أحد الوجوه دون الآخر كان الواجب التعرض للوجه الذي يدور عليه صحة الكلام دون الوجه الذي ليس كذلك فما الباعث على ذكر الوجه الذي لا يصح الكلام عليه مثلاً تعطيل العشار بمعنى تعطيل النوق وحشر الوحوش بمعنى جمعت من كل جانب إذا لم يصح فما الفائدة في تعرضهما فالأحسن حمل الكلام على التغليب كما لا يخفى على اللبيب إذ التغليب باب واسع يجري في فنون كثيرة فما بين النفختين غلب على ما قبيل النفخة الأولى فعد المجموع مما بعد النفخة الأولى فلا وجه لما قيل من أن المراد من قبل فناء الدنيا مجموع ما قبيل النفخة الأولى وما بعدها إلى النفخة الثانية إلا أن يقال إن مراده ما ذكرناه من التغليب قوله فيما مر أو بعثت للقصاص فيكون الحشر بهذا المعنى بعد النفخة الثانية فلا بد من اعتبار التغليب أيضاً وقيل عليه أيضاً أن كون ما بين النفختين مخالف لما قاله في سورة النبأ من أن الدنيا تنتهي عند النفخة الأولى ويمكن أن يقال المراد بالانتهاء انتهاء مدة التكاليف فلا مخالفة فلا تغفل.

قوله: ست منها في مبادىء قيام الساعة وهي من قوله: ﴿إذا الشمس كورت﴾ [التكوير: ١] إلى قوله: ﴿وإذا البحار سجرت﴾ [التكوير: ٦] وست في الآخرة وهي ما في قوله: ﴿وإذا النفوس زوجت﴾ [التكوير: ٧] إلى قوله: ﴿وإذا الجنة أزلفت﴾ [التكوير: ١٣].

قوله: (لأن المراد زمان متسع شامل لها ولمجازاة النفوس على أعمالها) لأن المراد من الزمان المنفهم من إذا زمان متسع أي زمان ممتد يقع فيه تلك الأمور وعلم النفس ما أحضرت فيه أي في زمان ممتد أي علم النفس ما أحضرته في جزء من ذلك الزمان الممتد وهو زمان نشر صحف الأعمال وهذا الزمان ظرف لذلك العلم حقيقة والزمان المتسع ظرف له مجازاً وكذا الكلام في ظرفية الأشياء المذكورة فإن الوقت الذي وقع أمر من تلك الأمور ظرف له حقيقة والوقت الممتد ظرف له مجازاً واستوضح بظرفية البلد لزيد وظرفية موضع جلوسه فإن الثاني حقيقة والأول مجاز وكون الزمان مستفاداً من إذا مع كونه شرطاً مذهب البصريين وأما عند الكوفيين فلا يكون للظرف حين كونه للشرط فالأولى حمل إذا على الظرفية.

قوله: (ونفس في معنى العموم كقولهم تمرة خير من جرادة) إذ النكرة قد تعم في الإثبات بدليل يدل على العموم وعلم نفس أعمالها غير مختص بفرد دون فرد وهذا دليل على العموم والتفصيل في التلويح فالمعنى كل نفس من الأبرار والأشرار كقوله تعالى: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً﴾ [آل عمران: ٣٠] الآية وما ذكره العلامة من النكتة وهي من استعمال ما يدل على القلة والخصوص في الكثرة والعموم كما ترد رب وقد للتكثير وهو من العكس في كلامهم كأنه تهويل لذلك اليوم وإظهار لكبرياء الله تعالى وعظمته حتى كان جميع النفوس البشرية في جنب ما خلقه من الأجرام العظام أموراً قليلة ونفوساً حقيرة فيرد عليه أنه إذا كان دليل العموم ظاهراً باهراً فيكون الكلام دالاً على الكثرة والعموم ولا يكون من عكس الكلام وأيضاً هذا منقوض بقوله تعالى: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت﴾ [آل عمران: ٣٠] الآية حيث جيء بكلمة العموم مع أن المقصود واحد في الآيتين فلا يعكس الكلام هناك وكذا هنا لما عرفت من أن الدليل وهو عدم اختصاص علم ما أحضرت بفرد ما من النفوس البشرية يدل على العموم فكأنه ذكر لفظة كل هنا أيضاً ولا حاجة إلى التنبيه على قلتها وحقارتهم لظهورها تمرة خير الخ قاله ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لبعض أهل الشام وقد سأله عن المحرم إذا قتل جرادة أيتصدق تمرة فدية لها فقال ذلك يعني لا يلزمه شيء ولذا قال أعجباً لأهل الشام لا يبالون بدم الحسين رضي الله تعالى عنه ويستفتون في قتل الجراد وهي هنا عامة في الإثبات لما ذكرناه من الدليل على العموم وهو أن الخبرية لا يختص بفرد دون فرد ولعمومها جاز أن يكون مبتدأ والتاء هنا للوحدة النوعية لا للشخصية فلا منافاة بين التاء والعموم ونظيره تاء الكلمة فليتأمل.

قوله تعالى: فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ﴿١٥﴾

قوله: (﴿فلا أقسم﴾ [التكوير: ١٥]) الفاء جواب شرط محذوف أي إذا كان الأمر كذلك فلا أقسم لعدم الاحتياج إلى القسم لوضوحه أو لا زائدة لتأكيد القسم.

قوله: (بالكواكب الرواجع من خنس إذا تأخر) إشارة إلى موصوف الخنس الرواجع معنى

الخنس ولذا قال من خنس إذا تأخر ومنه قوله تعالى: ﴿الوسواس الخناس﴾ [الناس: ٤] فإن الشيطان تأخر إذا ذكر الله تعالى فقوله الرواجع لازم معنى التأخر فيكون مجازاً وقيل أصل الخنوس الرجوع إلى الخلف فإن تم فلا مجاز المراد بالنيرين الشمس والقمر لزيادة نورهما على نور غيرهما سميا بنيرين قد سبق من المصنف أن الضوء ما بالذات والنور ما بالعرض فلا يقال النور للشمس فالنيرين من قبيل التغليب كالقمرين.

قوله تعالى: ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ ﴿١٦﴾

قوله: (وهي ما سوى النيرين من السيارات ولذلك وصفها بقوله: ﴿الجوار الكنس﴾ [التكوير: ١٦] أي السيارات التي تختفي تحت ضوء الشمس) من السيارات السبع وما عدا النيرين زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد فإن لها وصفين الرجوع أشير إليه بالخنس والجريان مع الكنوس أي الاختفاء نبه عليه الجوار الكنس وهذا في الحقيقة وصفان أي السيارات معنى الجواري التي تختفي معنى الكنس قوله تحت ضوء الشمس يعلم من خارج والتعبير بضوء الشمس إشارة إلى ما ذكرناه من أن الضوء ما هو بالذات وجه الاختفاء لصغر حجمها بالنسبة إلى الشمس كما قيل أو لأن ضوءه قوي يضمحل نورها عندها ولذا قال تحت ضوء الشمس ولم يقل تحت الشمس ووجه الرجوع أنها ترجع من آخر البرج إلى أوله وقيل لها رجعة عن الجهة التي تتحرك نحوها وسبب الحركة أن الملائكة يجرون بالسلاسل وتتحرك بسببها هذا ما ثبت في الشرع والبعض تصدى لبيانه على مسلك الحكماء فقال وذلك أي الرجعة عن الجهة التي تتحرك نحوها بسبب التداوير التي تلك الكواكب مركوزة فيها لأنها غير محيطة بالأرض إلى آخر ما قال وهذا مع كونه مبنياً على مسالك الفلاسفة يتوقف على اطلاع دقائق الهيئة فأنى لهم ذلك فالتعرض لمثل هذا تسويد الصحائف مع فوت اللطائف ولما كان الوصفان الأخيران منتفيين في النيرين وإن كان الأول متحققاً فيهما قال المصنف وهي ما سوى النيرين سميت سيارة لسيرها وظهور حركتها بخلاف الثوابت فإن حركتها غير ظاهرة أو أنها غير متحركة والجريان مستعار لحركتها لمشابهتها في السرعة.

قوله: وهي ما سوى النيرين وإنما أخرجهما لأن حالهما قد ذكرت بقوله عز وجل في غير هذه السورة ﴿وخسف القمر﴾ [القيامة: ٨] وجمع الشمس والقمر وحال الشمس بقوله: ﴿إذا الشمس كورت﴾ [التكوير: ١].

---

(١) تمله فحركة نصفها العالي مخالفة لحركة نصفها السافل فإذا تحرك العالي للمشرق تحرك السافل للمغرب وبالعكس وحركات الافلاك التي فيها التداوير إذا وقعت حركة النصف الذي فيه الكواكب كان الكواكب مستقيماً سريع السير بمجموع الحركتين وإذا خالفها زادت حركة النصف على حركة الفلك فيكون راجعاً عن صوب حركته والشمس ليس لها تدوير على الأصح فلا رجعة لها والقمر لسرعة حركة فلكه الحامل لتدويره لم يزد حركة تدويره عليه ولهذه سميت متحيرة لأن لها رجعة واقامة واستقامة كما تقرر في الهيئة.

قوله: (من كنس الوحش إذا دخل كناسه وهو بيته المتخذ من أغصان الشجر) أي هذا المعنى مأخوذ من كنس الخ إذا دخل كناسه فيلزمه الاختفاء والمراد هنا لازمه مجازاً فشاع في هذا المعنى فصار حقيقة عرفية ولم يلتفت إلى ما قيل من أن المراد جميع الكواكب تخنس بالنهار فتغيب عن العيون وتكنس بالليل أي تطلع في أماكنها كالوحش في كنسها إذ الجواري تدل على سرعة الحركة كما مر بيانه وهي منتفية في الثوابت ولذا لم يتعرض القائل بيان جريانها قوله إذا دخل كناسه انفهام معنى الدخول من الثلاثي محل تأمل وكنس مشتق من الجامد وهو الكناسة وهو صحيح نحو تحجر صرح به الزمخشري في سورة البقرة ولعل معنى الدخول لكونه مشتقاً من الجامد الكنس والخنس جمع كانس وخانس كنصر.

قوله تعالى: وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾

قوله: (أقبل ظلامه أو أدبر) أقبل ظلامه وهو المناسب للمقام ولقوله: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٨] عكس ما في الكشاف كأنه نظر إلى أن الإدبار يلائم ما قبله إذ المراد الاختفاء تحت ضوء الشمس لكن مقابلته لقوله: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٨] خفي إلا أن يقال إدبار الليل آخر الليل ملاصق بالصبح لا عين الصبح والمتبادر من الإدبار الشروع في الزوال كما أن إقباله حصول الظلام وما دام الظلام باقياً بالمرة لا يكون لإدباره معنى فإنه لا فرق حينئذٍ بين أول الليل ووسطه وآخره وقرب آخره بالصبح لا يفيد إطلاق الإدبار عليه لكن الأكثرين اختاروا كون المراد إدبار الليل والمصنف روح الله روحه أشار إلى ضعفه لما ذكرناه ألا يرى أن إقبال الظلام ليس عبارة عن آخر النهار ملاصق بأول الليل بل عبارة عن ظهور الظلام بغروب الشمس وكذا إدبار الليل ما ذكرناه أي عبارة عن ظهور الضوء فلا تغفل.

قوله: (وهو من الأضداد) لأنه موضوع للإقبال والإدبار وهما متضادان ولو قال فهو من الأضداد بالفاء لكان أولى لأنه فهم مما قبله وهذا مختار المصنف ونقل عن الراغب أنه قال في مفرداته العسعس والعساس رقة الظلام وذلك في طرفي الليل فهو مشترك معنوي عنده كذا قيل والمشهور هو الأضداد وفي قوله رقة الظلام إشارة إلى ما ذكرناه من أن إدبار الليل عبارة عن ظهور الضوء في الجملة فإن رقة الظلام إنما كان بضوء في الجملة.

قوله: (عسعس الليل وسعسع إذا أدبر) تفسير سعسع فقط لأنه ليس من الأضداد فلا ينافي ما سبق من أن عسعس بمعنى الإقبال والإدبار وهنا اكتفى بالإدبار وسعسع مقلوب عسعس لكن بينهما فرق كما عرفته فالقسم على طرفي الليل وعلى الصبح إذا تنفس لأن هذه الأشياء من الأمور الغريبة لا سيما الصبح الخ لأن فيه تغير الحال كما في الإقبال والإدبار وتبدل وحشة الليل بسرور النور والضوء ومحاكاة فاتحة يوم القيامة هذا إذا جعل لا زائدة وإلا فلا قسم لكن فيه تنبيه على شرافة هذه الأمور كما بيناه آنفاً.

قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (أي إذا أضاء) أضاء لازم هنا لأنه تفسير تنفس وتجويز كونه متعدياً أي أضاء غيره لا يناسب المقام ثم هذا بيان حاصل المعنى إذ أصل التنفس إحداث النفس والنفس في الأصل ريح مخصوص يروح القلب ويفرج عنه بهبوبه.

قوله: (عبر به عن إقبال روح ونسيم) أي شبه إقبال روح بالتنفس في التفريح إذ التنفس يروح القلب وإقبال روح ونسيم يفرج ظلمة الليل فذكر التنفس وأريد الإقبال المذكور ثم اشتق منه تنفس فأريد به أضاء استعارة تبعية ولذا قال الزمخشري إذا أقبل الصبح أقبل بإقبال روح ونسيم فجعل ذلك نفساً له على المجاز وقيل تنفس الصبح أراد بالمجاز الاستعارة كما بينا ويحتمل أن يكون استعارة تمثيلية وجعل بعد الاستعارة كناية عن الإضاءة أي تنفس الصبح مستعار لإقبال الروح والنسيم الواقع عند طلوعه ثم جعل كناية عن طلوعه وإضاءته كما هو الظاهر من تقرير المصنف والمراد بالصبح الحاصل بالمصدر أي ما يفرق عنه ظلمة الليل نبه عليه المصنف في سورة الفلق حيث قال ويخص الفلق عرفاً بالصبح وفي نسخة عرته أي أوله على الاستعارة من غرة الفرس وفي نسخة غبرته بالغين المعجمة والباء الموحدة ثم راء مهملة وتاء تأنيث وهي لون الأغبر وهو الشيء الملون بلون يشبه لون الغبار وهو استعارة أيضاً ذكر المشبه به وهو الشيء الملون بلون يشبه الغبار وأريد آخر الظلام المجاور لنور[1] الصبح وعلى هذين النسختين وقع بعدهما عند إقبال وروح والنسخة الأولى وهي عبر من التعبير هي الظاهر من السوق وعلى هذه النسخة وقع بعدها عن إقبال ونسيم قد مر توضيح معناه واتضح مما ذكر أن المراد بالصبح الإسفار التام وتكامل الضياء فيحسن التقابل بين قوله: ﴿إذا أدبر﴾ [المدثر: ٣٣] وبين قوله: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٨] إذ الإدبار وإن كان عبارة عن زوال الظلمة وظهور الضوء كما بيناه وشيدنا أركانه لكن الصبح تكامل الضياء بقرينة إذا تنفس والحكمة في ذلك القيد إشارة إلى ذلك التكامل.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (أي القرآن) أضمر مع أنه لم يذكر لانفهامه من قوله: ﴿لقول رسول كريم﴾ [التكوير: ١٩] وفيه تفخيم لشأنه وشهادة لنباهته المغنية عن ذكره والارتباط بما قبله لدلالته على ما ذكر كأنه قيل أنه أي القرآن الجليل الناطق بالأحوال المذكورة والداهية الدهياء المزبورة.

قوله: (يعني جبريل عليه السلام فإنه قال عن الله تعالى) أي حكاه من الله تعالى ويبلغه عن الله تعالى فإن الرسول لا يقوله عن نفسه والتعبير بالرسول لإفادة ذلك ولتوصيفه بتلك الصفات ولكونه واسطة نسب القول إليه إظهاراً لمنزلته عنده تعالى كما وصفه بست

---

(١) وكأنه أراد اسوداداً ضعيفاً في آخر الليل مخلوطاً بضوء النهار مغلوباً له كذا قيل وهذا ظل لا ظلمة.

أوصاف الأول رسول لأنه رسول بين الله تعالى وأنبيائه في الوحي وهذا معنى الرسول هنا وهو معنى لغوي قدمه لأنه أشرف أوصافه والثاني كريم عند ربه حيث أعطي أفضل العطاء وهو كونه صاحب الوحي مع إعطاء المعرفة والتفكر في جلاله وجماله والثالث ذي قوة أي ذي قدرة على ما أمر به كرفع قربات قوم لوط الأربع بقوادم جناحه حتى سمع أهل السماء نباح الكلاب وأصوات الدجاج ثم قلبتها وهذا معنى قوله تعالى: ﴿فجعلنا عاليها سافلها﴾ [الحجر: ٧٤] ويلزمه القوة على طاعة الله تعالى فلا حاجة إلى الحمل على القوة على أداء أمر الله تعالى والرابع ﴿عند ذي العرش مكين﴾ [التكوير: ٢٠] أي ذو منزلة وشرف عند الله تعالى والعندية ليست عندية مكان وهو ظاهر بل عندية مكانة وهي كناية عن التشريف والتكريم وفي التعبير بعند ذي العرش مبالغة والخامس مطاع أي إطاعة سائر الملائكة علوية وسفلية لعلمهم بأن له منزلة وشرافة عند الله تعالى ولذا قدم ﴿عند ذي العرش مكين﴾ [التكوير: ٢٠] والسادس أمين أي أمين على الوحي مصون عن الخيانة الوصف الأول بيان رسالته والوصف الأخير بيان أمانته في الرسالة وهذا يشبه رد العجز على الصدر ولذا أخر كقوله تعالى: ﴿شديد القوى﴾ [النجم: ٥] عند الله ذي مكانة في ملائكته.

قوله تعالى: ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾

قوله: (على الوحي وثمة يحتمل اتصاله بما قبله وما بعده) وثم أي هي إشارة إلى المكان والمراد هنا المكان المعنوي استعارة وهي ظرف لما قبله وهذا معنى قوله اتصاله بما قبله وهو الراجح ولذا قدمه أو ظرف لما بعده فالمعنى على الأول ثمة أي ﴿عند ذي العرش﴾ [التكوير: ٢٠] على أنه عند الله تعالى مطاوع في ملائكته المقربين يصدرون عن أمره ويرجعون إلى رأيه وحاصله أنه إشارة إلى الظرف المذكور وهو عند ذي العرش كما في الكشاف وعلى الثاني أنه مؤتمن عند الله تعالى على وحيه ورسالاته.

قوله: (وقرىء ثم تعظيماً للأمانة) أي كلمة ثم بضم الثاء للعطف وهنا مستعار للتراخي الرتبي من التراخي الزماني فيكون ترقياً من الفاضل إلى الأفضل.

قوله: (وتفضيلاً لها على سائر الصفات) أي ما عدا الرسالة فإن الأمانة في تلك الرسالة ولما كان مجموع تلك الصفات مختصاً بجبريل عليه السلام لم يجوز كون المراد بالرسول محمد عليه السلام كما جوزه في أواخر سورة الحاقة وأيضاً قوله تعالى: ﴿وما صاحبكم بمجنون﴾ [التكوير: ٢٢] يأبى عنه.

قوله: وقرىء ثم بالضم تعظيماً للأمانة فثم هنا للتراخي في الرتبة إشارة إلى أن مرتبة الأمانة فوق مرتبة الاطاعة.

قوله تعالى: وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾

قوله: (كما بهته الكفرة) من البهتان أي كما تقوله الكفرة في شأنه كقوله تعالى: ويقولون أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون وكذا قوله: ﴿أم به جنة﴾ [سبأ: ٨] وفي التعبير بصاحبكم رمز إلى أنهم يعرفون كذبهم حيث أشير إلى أنه عليه السلام نشأ بين أظهرهم ومكث فيما بينهم أربعين سنة وكان معروفاً بالصدق والأمانة بينهم وكمال الرشد والعقل التام عندهم وبعد النبوة لفرط حسدهم تقولوا ذلك مع العلم بأنهم كاذبون في ذلك فنفيه تعالى حينئذٍ للتعريض بأن القائلين هم المجنونون في الحقيقة كما نبه عليه في سورة النون بقوله: ﴿فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون﴾ [القلم: ٥، ٦] الخ وقد صرح المصنف هناك بأن المجنون في الحقيقة هو الضال وأكمل الناس عقلاً وأتمهم رأياً هو المهتدي فلا إشكال بأن ﴿وما صاحبكم بمجنون﴾ [التكوير: ٢٢] لا فائدة في الخبر على ما أشير إليه بقوله صاحبكم من أنهم عارفون بأنه عليه السلام أعقل الناس إذ المقصود إثبات الجنون لهم في الحقيقة.

قوله: (واستدل به على فضل جبريل على محمد عليهما السلام حيث عد فضائل جبريل واقتصر على نفي الجنون عن النبي ﷺ) والمستدل هم المعتزلة ومنهم الزمخشري فإن مذهبهم أن رسل الملائكة أفضل من رسل البشر واستدلوا عليه بدلائل منها هذه الآية وجه الاستدلال إنه لما دلت على أفضلية جبريل على رسولنا محمد عليه السلام دلت على أفضلية رسل الملائكة من رسل البشر إذ لا قائل بالفصل.

قوله: (وهو ضعيف) أي ليس الاستدلال تاماً فلا يفيد المطلوب.

قوله: كما بهته الكفرة من البهتان أي بهتوه بالجنون فالمقصود من الآية نفى ما اعتقدوه من نسبته عليه السلام إلى الجنون حيث قالوا: ﴿يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون﴾ [الحجر: ٦].

قوله: وهو ضعيف الخ هذا رد على صاحب الكشاف حيث قال وناهيك بهذا دليلاً على جلالة مكان جبرائيل عليه السلام وفضله على الملائكة ومباينة منزلته لمنزلة أفضل الإنس محمد عليه السلام إذا وزنت بين الذكرين حين قرنت بينهما وقايست بين قوله: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾ [التكوير: ١٩] عند ﴿ذي العرش مكين مطاع ثم أمين﴾ [التكوير: ٢٠] وبين قوله: ﴿وما صاحبكم بمجنون﴾ [التكوير: ٢٢] قال صاحب الكشف وما ذكره الأصحاب في جواب بنائه على الموازنة فلا يدفع وإنما الوجه فيه والله أعلم أن الكلام مسوق لحقية المنزل دلالة على صدق ما ذكر فيه من أهوال يوم القيامة وقد علم أن من شأن البليغ أن يجرد الكلام لما ساق له لئلا يعد الزيادة لكنة وفضولاً ولا خفاء في وصف الآتي بالقول يشد من عضد ذلك أبلغ شد وأما وصف من أنزل عليه فلا مدخل له في البين إلا إذا كان الغرض الحث على اتباعه فلهذا لم يترك المبالغة في شأن جبريل وعد صفاته الكوامل وترك ذلك في شأن نبينا ﷺ وقال الإمام كما أنه سبحانه وتعالى أجرى على جبريل هذه الصفات ههنا أجرى على نبينا صلوات الله عليه وسلامه في قوله: ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦] فإفراد أحد الشخصين بالذكر وإجراء صفاته عليه لا يدل على انتفاء تلك الصفات عن الآخر.

قوله: (إذ المقصود منه في قولهم إنما يعلمه بشر ﴿افترى على الله كذباً أم به جنة﴾ [سبأ: ٨] لا تعداد فضلهما والموازنة بينهما) نفي قولهم هذا النفي مستفاد من كونه قول رسول كريم أي قول الله تعالى أنزل إليه بواسطة ملك كريم لا قول بشر ولا افتراء على الله تعالى قوله: ﴿أم به جنة﴾ [سبأ: ٨] أي المقصود من هذا الكلام نفي قولهم: ﴿أم به جنة﴾ [سبأ: ٨] أي ما سيق له الكلام ذلك لا تعداد فضلهما الخ بقرينة القسم والتأكيدات في قوله: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾ [التكوير: ١٩] فإن تعداد فضلهما لا يناسب مثل هذه التأكيدات وإنما لم يكتف بقوله: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾ [التكوير: ١٩] مع أن هذا القدر يكفي في هذا المقصود إذ المقصود أولاً وبالذات بيان حقية القرآن المنزل الناطق بالوحدانية وإبطال الشرك وشدة أهوال يوم القيامة فلا جرم أن هذا يقتضي أن يصف الرسول المنزل القرآن بصفات حميدة شريفة وأن يبالغ فيها حتى يتبين باهراً حقية القرآن وهذا الغرض لا يقتضي أن يبالغ في وصف من أنزل عليه القرآن فالأول يناسب الإطناب والثاني الإيجاز ولو عكس أو أطنب فيهما أو أوجز فيهما لاختل البلاغة على أن صاحبكم يدل على صفات كثيرة لما عرفت أن التعبير بالصاحب لإفادة أنكم عارفون محاسنه ومناقبه بحيث لا يضبطه القلم ولا يحيط به الكلام لكن فرط الحسد ألجأكم إلى هذا البهتان باللسان مع تحقق خلافه في الأذهان والله المستعان وعليه التكلان وأما القول بأنه لو سلم ذلك كان مدحاً بليغاً في حقه لأن الملك إذا أرسل لأحد من هو معزز معظم لديه دل على أن المرسل إليه بمكانة عنده ليس فوقها مكانة فسخيف لأنه قد يرسل إلى أحد من هو معزز معظم عنده مع أن ذلك الأحد دون الرسول لمصلحة اقتضته ولحكمة دعته كالاعتماد عليه دون غيره مثلاً فقوله دل على أن المرسل إليه الخ إن أراد الدلالة الظنية فلا يفيده وإن أراد الدلالة القطعية فغير مسلم واستوضح ذلك بإرسال الرسل عليهم السلام إلى الأمة فلا تغفل.

قوله تعالى: وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾

قوله: (ولقد رأى رسول الله جبريل عليه السلام) على صورته الملكية قيل ما رآه أحد على صورته سوى نبينا عليه السلام فإنه رآه مرتين مرة في السماء ومرة في الأرض رآه رسول الله عليه السلام قد ملأ الأفق بكلكله رجلاه في الأرض ورأسه في السماء جناح له بالمشرق وجناح له بالمغرب وهذه الجملة عطف على ﴿ما صاحبكم بمجنون﴾ [التكوير: ٢٨] وهو عطف على أنه ﴿لقرآن كريم﴾ [الواقعة: ٧٧] هو جواب القسم حقيقة أو صورة وهذا منقبة عظيمة له عليه السلام مؤيد لما قبله من رد الكفرة.

قوله: (بمطلع الشمس الأعلى) والأعلى صفة المطلع أراد به وسط السماء فإنه أعلى مكان يطلع الشمس كل يوم منه فالصفة ليست احترازية وقيل هو رأس السرطان فتكون احترازية أفق السماء ناحيتها لكن المفسرين أجمعوا على أن المراد مطلع الشمس كما نبه عليه المصنف لأن المبين يناسبه لا للأفق المذكور فإنه لا مدخل له في تبيين الأشياء

وظهورها فله مدخل في ذلك من حيث إنه مطلع للشمس فالظاهر أن المبين من الإبانة المتعدية أي المظهرة ويحتمل أن يكون لازماً أي الظاهر فإنه ظاهر أيضاً.

قوله تعالى: وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾

قوله: (وما هو ما محمد).

قوله: (على ما يخبره من الوحي إليه وغيره من الغيوب) وما هو عطف على صاحبكم الأولى ﴿وما صاحبكم﴾ [التكوير: ٢٢] بدل وما محمد أشار به إلى أن اللام في الغيب للاستغراق والمراد به الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل مع أنه لا دليل عليه والتفصيل في أوائل سورة البقرة.

قوله: (بمتهم من الظنة وهي التهمة) أي أمين فيما يخبره ولا يتهم بأنه ينطق عن الهوى وافترى على الملك المولى فالظنين ليس من الظن الذي يتعدى إلى مفعولين قسم من الإدراك مقابل للتصديق بل من الظنة بمعنى التهمة.

قوله: (وقرأ نافع وعاصم وحمزة وابن عامر بضنين من الضن).

قوله: (وهو البخل أي لا يبخل بالتبليغ والتعليم) والمراد عدم الكتم ولمشابهته البخل في إمساك ما يجب بذله عبر بالبخل استعارة وإن لم يعتبر إمساك المال في مفهوم البخل بكون استعمال البخل في كتمان التبليغ حقيقة لكن الظاهر من كلامهم هو الأول.

قوله: (والضاد من أصل حافتي اللسان وما يليهما من الأضراس من يمين اللسان أو يساره) حافتي مخففة الفاء على ما ذكر في القاموس من مادة الأجوف بمعنى الجانب والطرف والمراد بالأصل الأول أي والضاد مخرجه أول طرف اللسان وللأضراس إعانة في ذلك ليست مخرجاً له فإنهم حصروا المخارج في الحلق واللسان والشفة وزاد جماعة كالشاطبي والجزري الجوف والخيشوم والأضراس ليس منها من يمين اللسان وهذا عند الأقل مع أنه الأعسر أو يساره وهو عند الأكثر مع أنه الأيسر كما يشهد به الوجدان ولو قدم هذا لكان أحسن أو من الجانبين وهذا من خصائص سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه قوله وما يليهما من الأضراس وهي تسمى ضواحك وهي أربعة من الجانبين وذكروا مطلق الأضراس ومرادهم الضواحك من الأضراس العليا كما يشهد به التحقق عند الأداء وقيل المراد الطواحن والظاهر من إطلاقاتهم جواز إخراجها من الأضراس مطلقاً ضواحك كانت أو طواحن أو نواجذ حتى لو تكلف وأخرج من النواجذ لا يلزم التجاوز عن مخرج الضاد نعم إخراجها من الضواحك أسهل ولذا قيدوا بما يليهما من الأضراس.

قوله: (والظاء من طرفي اللسان وأصول الثنايا العليا) أي من بين طرفي اللسان وأطراف الثنايا العليا والثنايا هي الأسنان المتقدمة اثنتان فوق واثنتان أسفل واحدها ثنية والمراد بالأصول الأطراف وتمام البيان في علم التجويد وإنما تعرض المص بيان مخرجهما مع أنه ليس من عادته ومن وظائفه لئلا يتوهم أن إحدى القراءتين بدل من الأخرى أو عينها

بقلب الضاد ظاء أو بالعكس فنبه به على أن بين مخرجيهما بعداً ولا يصح القول بالقلب مع البعد المذكور ولو قرىء الضاد مكان الظاء أو بالعكس فإن كان المعنى متغيراً تغيراً فاحشاً تفسد صلاته عند بعض ولا تفسد عند بعض آخر كما في سائر تبديل حرف بحرف على ما بينه الفقهاء الكرام في بيان أحكام زلة القارىء وما نقله المحشي عن المحيط البرهاني من أنه إذا أتى بالظاء مكان الضاد أو على العكس فالقياس أن تفسد صلاته وهو قول عامة المشايخ واستحسن مشايخنا وقالوا بعدم الفساد للضرورة في حق العامة خصوصاً للعجم فهو مجمل إذ مراده إن تغير المعنى تغيراً فاحشاً ولم يكن مثله في القرآن كما في تبديل سائر الحروف بعضها ببعض وليس هذا مختصاً بالضاد والظاء وأما إذا لم يتغير المعنى ولم يبعد عن المعنى المراد وله مثل في القرآن لا تفسد صلاته وكذا قوله ونقل في التاتارخانية عن الخلاصة لو قرىء بالظاء مكان الضاد أو بالضاد مكان الظاء تفسد صلاته عند أبي حنيفة وعند عامة المشايخ كأبي مطيع البلخي ومحمد بن سلمة لا تفسد يحتاج إلى التفصيل لأن تبديل الحروف بعضها ببعض مطلقاً سواء بدل الضاد بالظاء أو بالعكس أو بدل الضاد دالاً أو بالعكس مثلاً يختلف باختلاف المحال والحاصل أن الفساد عند أبي حنيفة ومحمد في تغير المعنى كثير أو عدم وجود المثل في القرآن وعند أبي يوسف عدم الموافقة في المعنى أي معنى اللفظ الذي قرأه ليس بموافق لمعنى اللفظ المراد فالمعتبر في عدم الفساد عدم تغير المعنى كثيراً ووجود المثل في القرآن عنده والموافقة في المعنى عندهما وهذا المقام ليس محل تفصيل هذا المرام.

قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾

قوله: (بقول بعض المسترقة للسمع) وهي التي ترجم ولذا قيل شيطان رجيم ولم يقل بقول شيطان وقيد بالبعض لأن من البديهة عدم إرادة الكل.

قوله: (وهو نفي قولهم إنه لكهانة وسحر) أي نفيه صراحة بعد نفيه التزاماً بقوله: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾ [التكوير: ١٩] وهذا كقوله تعالى: ﴿وما تنزلت به الشياطين﴾ [الشعراء: ٢١٠] أي كما زعم المشركون أنه من قبيل ما يلقي الشياطين على الكهنة أشار به إلى أن المراد بنفي كون هذا قول شيطان نفي لكهانة وسحر لكن كونه نفي سحر كناية محل تأمل.

قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾﴾

قوله: (استضلال لهم فيما يسلكونه في أمر الرسول ﷺ والقرآن كقولك لتارك الجادة أين تذهب) استضلال لهم أي الاستفهام ليس على حقيقته وهو ظاهر بل المراد التنبيه على الضلال ومعنى السين العد دون الطلب أي عدهم من أهل الضلال كقولك لتارك الجادة أين تذهب فيكون الكلام استعارة تشبيهاً للمعقول بالمحسوس استعارة تمثيلية.

قوله: بقول بعض المسترقة معنى البعضية افاده تنكير شيطان لدلالته على التقليل.

قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾﴾

قوله: (تذكير لمن يعلم) أي ذكر بمعنى تذكير بقرينة قوله: ﴿للعالمين﴾ [التكوير: ٢٧] وهو مجاز إذ الذكر يستلزم التذكير والمعنى ما القرآن إلا تذكير لمن يعلم ما هو الحق والصواب أو كل شيء من الأحكام فحذف المفعول للتعميم مع الاختصار ولما نفى كونه قول شيطان أثبت أنه من عند الله تعالى نزل على الرسول عليه السلام تبياناً لكل شيء وهذا معنى كونه تذكيراً وعلى تقدير كونه لمن يعلم فالمراد لمن شأنه أن يعلم وحمل العالمين على من يعلم لأن صيغة العقلاء تناسبه فلا تغليب لكن هذا بناء على أن كل واحد من الناس عالم من حيث إنه مشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض كذا صرح به المصنف في سورة الفاتحة والقصر إضافي وقصر الموصوف على الصفة.

قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾﴾

قوله: (بتحري الحق وملازمة الصواب) فيه نوع إشارة إلى أن المفعول المحذوف للتذكير الحق والصواب كلاهما بمعنى واحد والأول في التصديقات والثاني في التصورات والبدل بدل بعض من الكل والرابطة ضمير منكم لأنه في موضع منهم لكنه التفت إلى الخطاب تشريفاً لهم لأنهم أولو الألباب.

قوله: (وإبداله من العالمين لأنهم المنتفعون بالتذكير) وإلا فهو تذكير لجميع العقلاء ولذا جاء ﴿وما هو إلا ذكر للعالمين﴾ [القلم: ٥٢] بلا إبدال.

قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾

قوله: (الاستقامة يا من يشاءها) الاستقامة مفعوله المقدر بقرينة ما قبله قوله يا من يشاؤها جعل الخطاب للشائين من بين العالمين لكون من يشاءها بدلاً من العالمين والكلام فيهم والمراد بالنفي والاستثناء تحقيق للحق وبيان أن مشيئة العبد ليست بمستقلة في حصول الفعل بل إنما يوجد الفعل بمشيئة الله تعالى أيضاً هذا مسلك إمامنا أبي المنصور الماتريدي والمعنى عند المصنف ما ذكره أي وما تشاؤون الاستقامة في وقت من الأوقات إلا وقت أن يشاء الله مشيئتكم فالعبد لا يشاء الاستقامة إلا أن يشاء الله مشيئة فيكون مشيئة العبد من مشيئة الله تعالى وخلقها فيلزم أن يكون العبد مجبوراً في أفعاله وهم يسمون الجبر المتوسط وهو في الحقيقة جبر محض[1] ونحن معاشر الإمام أبي المنصور نقول مشيئة العبد وإرادته الجزئية أمر اعتباري

قوله: وإبداله من العالمين أي إبدال لمن شاء منكم من العالمين لأنهم هم المنتفعون بالتذكير والوعظ تمت السورة الحمد لله على آلائه والصلاة على محمد وآله اللهم مستفيضاً من إفاضتك اشرع وأقول.

---

(١) ومن نظر في كلام المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء﴾ [القصص: ٦٨] ويختار يظهر كونه جبراً محضاً.

متحقق في نفس الأمر ونفس الأمر ظرف لتحققها لا لوجودها فلا يكون من الله تعالى بل من العبد فلا يلزم أن يكون العبد خالقاً لها لما عرفته من أنها أمر اعتباري لكن لا اعتباري محض كأنياب أغوال بل هي متحققة في نفس الأمر كالنسبة بين القضايا ولذا قيل إنها نسبة خارجية بمعنى أن الخارج ظرف لتحققها لا لوجودها كما صرح به النحرير في المطول وكذا الإرادة الجزئية فالمعنى على مذهبنا ﴿وما تشاؤون﴾ [التكوير: ٢٩] الاستقامة مشيئة يترتب عليه خلق الاستقامة في وقت من الأوقات إلا وقت مشيئة الله تعالى تلك الاستقامة فمفعول أن يشاء الله الاستقامة ولا استقامة إلا في هذا التقدير إذ مسلك الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو مذهب المصنف لا يخلو عن وسوسة ودغدغة ومن أراد الاطلاع التام على هذا المرام فيلزم مطالعة المقدمات الأربع لصاحب التوضيح في التوضيح مع شرحنا عليها فإن طالب الحق لا يستغني عن الرجوع إليها وكذا الكلام في كل فعل اختياري إذ لا قائل بالفصل وبهذا البيان اندفع ما قيل من أن المشيئة لو كانت من العبد لزم التسلسل لما عرفت من أنها أمر اعتباري غير موجودة في الخارج والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير واقع أو غير محال والقول بأنه لم يجعل الخطاب غير الثنائي مع أن قوله فأين تذهبون يرشده ضعيف جداً لأنه خطاب للكفار والخطاب في تشاؤون لمن شاء الاستقامة وشتان ما بينهما وكلمة ما وإن كانت لنفي الحال لكنها قد تستعمل في النفي المطلق وهو المراد هنا بقرينة جعل المشيئة الاستقبالية ظرفاً للمشيئة المذكورة بعد إلا لأن إلا يبطل النفي على أن كون مشيئة الله تعالى مستقبلة بالنسبة إلى مشيئة العبد فلا يضره كونها حالاً أيضاً.

قوله: (إلا وقت أن يشاء الله مشيئتكم) اختار مسلك الزمخشري وابن جني في جواز نيابة المصدر المأول من أن والفعل عن الظرف وإن منعه أكثر النحاة لكن جوازه منقول عن الكوفيين وكفى بقول الزمخشري وابن جني دليلاً لنا إذ كثير من القواعد على الخلاف.

قوله: (فله الفضل والحق عليكم باستقامتكم) فله الفاء للتفريع على ما قبله أي إذا كان الأمر كذلك فله تعالى فقط الفضل والإحسان والحق عليكم أيها الشاؤون إذ لو لم يشأ الله تعالى استقامتكم لم تستقيموا فإن مشيئة الله تعالى وإن كانت متحققة بسبب مشيئة العبد لكنها لا تفيد ما لم يشاء الله تعالى والمراد بالاستقامة محافظة الحدود والشكر على الموجود والصبر على المقصود وهذا خلاصة ما ذكره المصنف في سورة فصلت.

قوله: (مالك الخلق كله) أي الرب بمعنى المالك وهو أحد معانيه كما بينه في أوائل سورة الفاتحة حمل اللام على الاستغراق ولذا قال كله والمراد بهم عام للعقلاء وغيرهم تغليباً بخلاف ما سبق فإنه يراد به العقلاء فقط لما عرفته توفية للمقام حقه في الموضعين.

قوله: (وعن النبي عليه السلام من قرأ سورة التكوير أعاذه الله من أن يفضحه حين تنشر صحيفته) حديث موضوع. الحمد لله الذي أنعمنا بإتمام ما يتعلق بسورة التكوير. والصلاة والسلام على أفضل من أوتي حسن التدبير. وعلى آله وأصحابه الذين نوروا بأحسن التنوير.

في وقت الضحوة الكبرى من يوم الأحد في شهر ذي القعدة في سنة ١١٩٢.

سورة الانفطار

بسم الله الرحمن الرحيم

عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الانفطار مكية وآيها تسع عشرة) مكية أي بالاتفاق وكذا قوله وآيها تسع عشرة فإنها لا خلاف في عدد آياتها.

قوله تعالى: إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴿١﴾

قوله: (﴿إذا السماء انفطرت﴾ [الانفطار: ١]) والكلام في إعرابه مثل ما سبق من أنها مرفوعة بفعل يفسره ما بعده وهو مختار المصنف أو مبتدأ خبره انفطرت وفيه مبالغة فيليق أن يختار.

قوله: (انشقت) أي بالغمام سيجيء تفصيله.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ﴿٢﴾

قوله: (تساقطت متفرقة) نبه به على أن الانتثار يقتضي السقوط من فلكه فيدل عليه التزاماً واقتضاء وصيغة التفاعل للمبالغة مع المشاركة متفرقة معنى انتثرت وجه التساقط لكون السماء منفطرة وخراباً ولكون الملائكة المحركة من المشرق إلى المغرب ميتين وتبين من ذلك تقديم بيان انفطار السماء والظاهر أن الكواكب تعم النيرين وقد ادعى بعض المحشيين عدم إطلاق الكوكب عليهما وهاتان الآيتان من أشراط الساعة عند النفخة الأولى قبل فناء الدنيا كما مر من المصنف قيل تساقطت الخ فهو استعارة لإزالة الكواكب حيث شبهت بجواهر قطع سلكها وهي مصرحة أو مكنية انتهى والله أعلم بصحته إذ الانتثار غير مختص بالجواهر.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ﴿٣﴾

قوله: (فتح بعضها إلى بعض فصار الكل بحراً واحداً) أصل معنى التفجير الفتح وشق

سورة الانفطار

وآيها تسع عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الجوانب ويلزمه فتح بعضها إلى بعض ويلزمه كون جميع البحار بحراً واحداً مع أن الأثر دل على ذلك وهذا يؤيد كون معنى سجرت ملئت وقد جوز هناك كون المعنى أحميت مع أن هذا المؤيد للتفجير ولعله في وقت آخر.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴿٤﴾

قوله: (قلب ترابها وأخرج موتاها) والإضافة لأدنى ملابسة إذ القبور عبارة عن المكان الذي دفن فيه الموتى فيصح إضافة التراب إليه وإن كانت تراباً والمراد بالقلب الإزالة لا القلب المعهود أي أزيل التراب الذي حثي على الموتى وبعث من فيها وفسر بعثر بالبعث في سورة والعاديات لأنه مسند هناك إلى ما في القبور وإن كان مجازاً إذ أصل معناه تبديل التراب ونحوه لإخراج ما في تحته فهنا باق على حقيقته لكونه مسنداً إلى القبور.

قوله: (وقيل إنه مركب من بعث وراء الإثارة كبسمل ونظيره بحثر لفظاً ومعنى) يعني الظاهر أنه بسيط من باب دحرج وذهب صاحب الكشاف إلى أنه مركب من بعث وراء الإثارة فيكون أصله بعث وأثار أي حرك معنى بعث وأخرج معنى أثار وذكر الكلمة الأولى بتمامها وذكر الراء وحدها من الكلمة الأخرى لأن الحذف يناسب الحرف الأخير لأنه محل التغيير ولذا يناسب الاجحاف بالكلمة الأخيرة وهكذا في نظائره كبسمل وحوقل أي قال[1] بسم الله ولا حول ولا قوة إلا بالله بحثر فإنه مركب من بحث وراء الإثارة مرضه لأنه خلاف المشهور فلا يرتكب حسبما أمكن غيره وهنا يمكن غيره كما عرفته من أنه من باب دحرج ومعناه ما ذكر وما نقل عن أبي حيان من أن الراء ليست من حروف الزيادة فضعيف لأنه لا دعوى زيادة الراء بل الدعوى التركيب من تمام كلمة وبعض الكلمة الأخيرة.

قوله تعالى: عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿٥﴾

قوله: (علمت) جواب إذا لأن المراد زمان متسع شامل لهذه الأمور الأربعة والأخير منها بعد النفخة الثانية وباقية بعد النفخة الأولى.

قوله: (من عمل أو صدقة) من عمل خيراً كان أو شراً قوله أو صدقة وهي أيضاً عمل قوبلت به تنبيهاً على أن الصدقة مفروضة أو مستحبة لها فضل وشرف على سائر الأعمال الصالحة إذ المال شقيق الروح فمن بذل ماله فقد صان نفسه عن البخل وحب المال.

قوله: (من سنة أو تركة) سنة بضم السين والنون أي الطريقة المسنونة لعمل الناس حسنة أو سيئة قال عليه السلام من سن في الإسلام سنة حسنة الحديث[2] فهو مقابل لقوله: من عمل فعله قبل موته قوله: أو تركة أي تركة الميت بمعنى المتروكة وهذا مقابل لقوله: أو صدقة والمراد بعلم ما قدمت الخ كناية عن الجزاء به خيراً كان أو شراً والعلم

---

(١) فإنه حفظ لفظ بسم بتمامه وضم إليه لام الله.

(٢) تمامه فله أجرها وأجر من عمل بها بعده ومن سن في الإسلام سنة سيئة فله وزرها ووزر ما عمل بها بعده فعلم منه أن السنة مما قدمت أيضاً لكن لدخولها في عمل ما قدمت منها عدت مما أخرت.

بالتركة كناية عن المحاسبة والسؤال من أين كسبته وهل أدى حقه فيترتب على ذلك الجزاء بالخير أو الشر وما عداها ظاهر وما وقع في بعض النسخ من سيئة بالياء مقابل للحسنة فهو تحريف من الناسخ فهذا العلم على وجه التفصيل إنما يحصل عند دخول الجنان أو النيران كما أشار إليه المصنف في سورة التكوير حيث قال لأن المراد زمان متسع لها ولمجازاة النفوس على أعمالها والقول بأنه يحصل عند قراءة الكتب والمحاسبة ضعيف وأما العلم الإجمالي فيحصل[1] عند الموت وقيل في أول زمان الحشر والأحاديث الشريفة تدل على الأول ثم المراد بهذا الترغيب والترهيب.

قوله: (ويجوز أن يراد بالتأخير التضييع) فيكون المراد بالتقديم مراعاة الشرائط والفرائض وغيرها في العمل والتضييع عدم مراعاة ذلك فيه أو ترك العمل بالمرة فيكون إلى وجه آخر ذكره في سورة القيامة من أن المراد بما قدمت العمل الذي عمله وبما أخرت العمل الذي لم يعمله وذكر هنا وجوهاً أخر فيكون معنى التضييع مجازاً للتأخير ولذا آخره ونبه على ضعفه.

قوله: (وهو جواب إذا) حمله على كونه بمعنى الشرط لكن مع اعتبار الظرفية كما مر في سورة التكوير وقد مر أن المراد زمان متسع لهذه الأمور الأربعة بل الأمور الاثني عشر كما مر لا أزمنة متعددة وإن لزمته فمبدأ الزمان الواحد المتسع النفخة الأولى ومنتهاه الفصل بين الخلائق وإنما لم يرد الأزمنة المتعددة كما هي الظاهر لأن علمت لا يكون جواباً لكل منها إذ لا علم في جميع هذه الأمور بل في بعضها فيكون المراد زماناً واحداً فيكون علمت جواباً لإذا باعتبار وقوعه في بعض أجزاء الزمان الواحد.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦﴾

قوله: (أي شيء خدعك) نبه به على أن ما استفهامية في موضع الابتداء خبره غرك وهو للإنكار الواقعي سيشير إليه المصنف.

قوله: (وجرأك على عصيانه) أي الغرور عبارة عن هذين المعنيين هنا وأصل معناه دعاء الإنسان إلى ارتكاب ما لا يليق ثم اشتهر في الخدعة وجعل الغير جسوراً على العصيان كفراً كان أو غيره ففيه إشارة إلى أن المراد بالإنسان مطلق العاصي لا الكافر فقط والتعبير بالإنسان يؤيد ذلك وإلا لقيل يا أيها الكافر كما في بعض المواضع وقال بعضهم المراد بالإنسان الكافر والظاهر ما أشار إليه المصنف وكون سبب نزول الآية الوليد بن مغيرة وغيره من الكفرة لا ينافي العموم لما تقرر من أن خصوص السبب لا ينافي العموم.

قوله: (وذكر الكريم للمبالغة في المنع عن الاغترار) وكذا ذكر الرب للمبالغة في

قوله: وذكر الكريم للمبالغة في المنع عن الاغترار هذا جواب عما عسى يسأل ويقال كيف

---

(١) والمراد في النظم العلم التفصيلي.

المنع عن الاغترار لا لتلقين الجواب كما يتوهمه قصاص الحشوية ويروون عن أئمتهم إنما قال بربك الكريم دون سائر صفاته ليلقن عبده الجواب حتى يقول غرني كرم الكريم فإن هذا سفسطة ظاهرة باردة لا يناسب السوق أصلاً بل ذكره لما ذكره المصنف.

قوله: (فإن محض الكرم لا يقتضي إهمال الظالم وتسوية الموالي والمعادي والمطيع والعاصي) محض الكرم أي بدون ملاحظة صفة القهر والانتقام لا يقتضي اهمال الظالم وإلا لكان الوعيد للظالم أي للكافر أي للظالم مطلقاً عبثاً والموالي أي ولي الله والمعادي أي عدو الله قوله: والمطيع الخ كالتفسير لما قبله.

قوله: (فكيف إذا انضم إليه صفة القهر والانتقام) أي فكيف التسوية المذكورة متحققة مع انضمام صفة القهر إلى الكرم فحينئذٍ يكون عدم التسوية بطريق الأولوية وذكر صفة الكرم لإفادة هذه الأولوية فاندفع التوهم بأن الوصف بالكريم لا يناسب المقام ومنشأ التوهم أن الوصف بالكرم لا يمنع الاغترار فأشار إلى أن هذا أبلغ في المنع عن الغرور من صفة القهر والانتقام كما أوضحه المصنف ألا يرى ما قيل إن الكرم إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي.

قوله: (والإشعار بما به يغره الشيطان فإنه يقول له افعل ما شئت فربك كريم لا يعذب أحداً ولا يعاجل بالعقوبة) والإشعار بالجر عطف على المبالغة وفي الكشاف ولهذا

طابق وصف الرب بالكرم إنكار الاغترار به وإنما يغتر بالكلام كما يروى عن علي رضي الله عنه أنه صيح بغلام له فلم يليه فنظر فإذا هو بالباب فقال له ما لك لم تجبني فقال لثقتي بحلمك وأمني من عقوبتك فاستحسن جوابه واعتقه وقالوا من كرم الرجل سوء أدب غلمانه قال صاحب الكشاف في توجيه الوصف بالكرم وانكار الاغترار به معناه إن حق الإنسان أن لا يغتر بتكرم الله عليه حيث خلقه حياً لينفعه وبتفضله عليه بذلك حتى نطمع بعدما مكنه وكلفه فعصى وكفر النعمة المتفضل بها أن يتفضل عليه بالثواب وطرح العقاب اغتراراً بالتفضل الأول فإنه منكر خارج من حد الحكمة ولهذا قال رسول الله ﷺ لما تلاها «غره جهله» وقال عمر رضي الله عنه غره حمقه وجهله وقال الحسن غره والله شيطانه الخبيث أي زين له المعاصي وقال افعل ما شئت فربك الكريم الذي تفضل عليك بما تفضل به أولاً وهو متفضل عليك آخراً حتى ورطه وقيل للفضيل بن عياض أن أقامك الله يوم القيامة وقال لك: ﴿ما غرك بربك الكريم﴾ [الانفطار: ٦] ماذا تقول قال أقول غرتني ستورك المرخاة قال صاحب الكشاف هذا على سبيل الاعتراف بالخطأ في الاغترار بالستر وليس باعتذار كما يظنه الطماع ويظن به قصاص الحشوية ويروون عن ائمتهم إنما قال: ﴿بربك الكريم﴾ [الانفطار: ٦] دون سائر صفاته ليلقن عنده الجواب حتى يقول غرني كرم الكريم.

قوله: فكيف إذا انضم به صفة القهر والانتقام صفة القهر والانتقام صفة الانتقام مستفادة من قوله سبحانه: ﴿إن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين﴾ [الانفطار: ١٦] وصفة القهر من قوله عز وجل: ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذٍ لله﴾ [الانفطار: ١٩].

قال رسول الله عليه السلام لما تلاها غره جهله وقال عمر رضي الله تعالى عنه غره حمقه وقال الحسن غره والله شيطانه الخبيث أي زين له المعاصي وقال افعل ما شئت فربك الكريم الذي يتفضل عليك بما يتفضل به أولاً وهو متفضل عليك آخراً انتهى والمصنف مال إلى قول الحسن والأولى أن يقال والإشعار بما يغره جهله كما في الحديث إلا أن يقال إن الجهل سبب بعيد والشيطان ويغراؤه لا سيما شياطين الإنس سبب قريب وهذا الإشعار لا يفهم من النظم الكريم إلا بملاحظة الخارج.

قوله: (والدلالة على أن كثرة كرمه تستدعي الجد في طاعته) عطف على الإشعار أو على المبالغة وجه الدلالة هو أن المنعم يستحق الشكر باللسان والأركان والجنان لا بالكفران والعصيان وهذه الدلالة بإشارة النص التزاماً وإن قيل هذا ما سيق له الكلام يكون تلك الدلالة بعبارة النص ولو قيل مثل هذا في الإشعار لم يبعد.

قوله: (لا الانهماك في عصيانه اغتراراً بكرمه) هذا القيد إذ الكلام فيه وإلا فالانهماك منهي عنه مطلقاً فلا مفهوم المخالف.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧﴾

قوله: (صفة ثانية) لكن جيئت باسم الموصول لوصفه بصفة متعددة بخلاف الأولى ولذا قيل الكريم.

قوله: (مقررة للربوبية مبينة للكرم منبهة على أن من قدر على ذلك أولاً قدر عليه ثانياً) مقررة للربوبية إذ الرب قد يجيء بمعنى الخالق أو يلزمه الخلق فهي صفة موضحة مبينة للكرم من التبيين وفي بعض النسخ من الاثبات والمآل واحد أي هذا من جملة كرمه وإلا فكرمه غير متناه وتخصيص هذا الكلام بالذكر لأنه يناسب الرب وللإشارة إلى صحة البعث الذي كذبوه رد عليهم أولاً قوله قدر عليه ثانياً بل هذا أهون من الأول بالنسبة إلى قدرتكم.

قوله: (والتسوية جعل الأعضاء سليمة مسواة معدة لمنافعها) شروع في بيان الفرق بين التعديل والتسوية لا يتوهم أن الثاني تأكيد للأول قوله: جعل الأعضاء الخ ففي قوله: ﴿فسواك﴾ [الانفطار: ٧] نوع مسامحة قوله سليمة أي من الخلل الذي يختل به ما يتم به منافعه وما بعده كالتفسير له على أنه صفة كاشفة إذ معنى المسواة لو حمل على ظاهره يلزم الدور فالمراد معدة لمنافعها وهذا معنى كونها سليمة.

قوله: (والتعديل جعل البنية معتدلة متناسبة الأعضاء) أي من غير تفاوت فلم يجعل إحدى اليدين أطول من الأخرى ولا أحدى العينين أوسع ولا بعض الأعضاء أبيض وبعضها

قوله: والتعديل جعل البنية معتدلة مناسبة الأعضاء أي فصيرك معتدلاً متناسب الخلق من غير تفاوت فيه فلم يجعل إحدى اليدين أطول ولا إحدى العينين أوسع ولا بعض الأعضاء أبيض وبعضها أسود ولا بعض الشعر فاحماً وبعضه أشقراً وجعلك معتدل الخلق تمشي قائماً.

أسود كذا في الكشاف فاتضح الفرق بين كونها سليمة الخ وبين كونها متناسبة والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه ولذا لم يكتف بأحدهما وقدم التسوية لأنها أهم إذ المراد كما عرفت ترتبه على كل عضو منها منفعته التي خلق ذلك العضو لأجلها والفاء في ﴿سواك﴾ [الكهف: ٣٧] لأنه تفصيلي للخلق والفاء في ﴿فعدلك﴾ [الانفطار: ٧] لعله للترتيب في الذكر ولو قيل إن التسوية مقدمة في الوجود لكان الترتيب في بابه.

قوله: (أو معدلة بما تستعدها من القوى) عطف على معتدلة بيان معنى التعديل بوجه آخر أي جعل الأعضاء معدلة أي مناسباً لما أي لعمل هي القوى له كاليد للبطش والرجل للمشي واللسان للتكلم والسمع للاذن غير ذلك فالتعديل على هذا للتعدية أيضاً والفرق أن في الأول جعل الأعضاء متناسبة كما مر وفي الثاني جعل أعضاء البنية معدلاً مناسباً لما هي أي تلك الأعضاء له من القوى فمعدلاً بمعنى معادلاً مناسباً فلا إشكال في ذكر معدلة اسم مفعول من التعدية بأن فيه شائبة الدور وقدم الأول لأنه لا إشكال فيه أصلاً وهذا أيضاً قريب من معنى التسوية وأيضاً المعنى الأول أفيد وأهم لأنه مآل أحسن تقويم أنث ضمير تستعدها مع أنه راجع إلى ما لأنه عبارة عن القوى وضمير تستعد راجع إلى البنية مراداً بها العضو أو بتقدير المضاف أو مجاز في الإسناد.

قوله: (وقرأ الكوفيون ﴿فعدلك﴾ [الانفطار: ٧] بالتخفيف أي عدل بعض أعضائك ببعض حتى اعتدلت) أي سوى بعض أعضائك ببعض فاعتدلت فعدل من العدل بمعنى التسوية فيكون بمعنى عدلك من التعديل.

قوله: (أو فصرفك من خلقة غيرك وميزك بخلقة فارقت خلقة سائر الحيوانات) أو فصرفك أي فعدل من العدول فيكون لازماً مغاير المعنى المشدد قوله: وميزك بخلقة الخ أي بانتصاب القامة وحسن الصورة واستجماع خواص الكائنات ونظائر سائر الممكنات وهذا معنى صرفك الخ بطريق اللزوم مجازاً.

قوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾

قوله: (أي ركبك في أي صورة شاءها) أشار به إلى أن في أي صورة متعلق بركبك قدم على عامله لأن أياً لكونه استفهاماً يقتضي الصدارة وإن كان منسلخاً عن الاستفهامية كما دل عليه ما شاء مع أنه محال في حقه تعالى والمراد التعميم أي ركبك في صورة معينة مميزة عن صورة غيرها على وفق الإرادة فإن أياً سؤال عن المميز وإن لم يكن هنا للسؤال إذ أصل المعنى معتبر في مثله وتعلق الظرف بركبك مجازي قصد به المبالغة كان تركيب

قوله: وقرأ الكوفيون ﴿فعدلك﴾ [الانفطار: ٧] بالتخفيف هذا على وجهين الأول أن يكون المعنى عدل بعض أعضائك ببعض حتى اعتدلت والثاني أن يكون بمعنى فصرفك يقال عدله عن الطريق يعني فعدلك عن خلقة غيرك وخلقك خلقة حسنة مفارقة لسائر الخلق أو فعدلك إلى بعض الأشكال والهيئات.

المواد حل في الصورة حلول المظروف في الظرف في عدم الانفكاك وفي التمييز فالقول بأن تعلقه به لتضمنه معنى الوضع يخل المبالغة المذكورة ولما كان التاء في صورة اليست بمتمحضة في التأنيث جاء أي صورة ولم تجيء أية صورة وفي شاءها تنبيه على إن شاء صفة صورة بحذف العائد واحتمال كون الظرف حالاً أي ركبك كائناً في أي صورة أرادها من الصورة المختلفة ضعيف إذ التركيب ليس كائناً في صورة وما مزيدة للابهام والتعجيب من الصورة المرادة لكمال حسنها.

قوله: (وما مزيدة وقيل شرطية وركبك جوابها) شرطية بمعنى إذا أي إذا شاء تركيبك في أي صورة ركبك فلا يضاده أحد.

قوله: (والظرف صلة عدلك) أي على تقدير الشرطية صلة عدلك لا ركب لأن ما في حيز الشرط لا يجوز تقديمه والاعتراض بأن أيا اسم استفهام له الصدر فكيف يعمل فيه ما قبله مدفوع بأن معنى الاستفهام منسلخ عنها بالكلية فلا يمنع عمل ما قبله فيه كذا قيل وأنت خبير بأن أصل الشيء معتبر في مثله قال المصنف في سورة ص والخصم في الأصل مصدر ولذا جمع ﴿إذ تسوروا﴾ [ص: ٢١] فأي في الأصل استفهام له الصدر فالصواب أن يتعلق بمقدر دل عليه المذكور.

قوله: (وإنما لم يعطف الجملة على ما قبلها لأنها بيان لعدلك) سواء كان بالفاء كما قبله أو بالواو حسبما يقتضيه المقام لأنها بيان[1] أي بيان تفسير لعدلك بالمعنيين وبالقراءتين.

قوله تعالى: كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ ﴿٩﴾

(ردع من الاغترار بكرم الله).

قوله: (وقوله: ﴿بل تكذبون﴾ [الانفطار: ٩] الآية اضراب إلى بيان ما هو السبب الأصلي في اغترارهم والمراد بالدين الجزاء أو الإسلام) إضراب الخ ما هو سبب بالذات فالاغترار بالكرم سبب بالواسطة فالإضراب من باب الترقي لا الإضراب الإبطالي[2] والمراد بالدين الجزاء وهو المناسب للمقام أو الإسلام إذ الدين مشترك بين المعاني والمراد

قوله: اضراب إلى بيان ما هو السبب الأصلي في اغترارهم وهو تكذيبهم الجزاء أو دين الإسلام فلا يصدقون ثواباً ولا عقاباً وهو شر من الطمع المنكر فالاضراب ترق من الأهون إلى الأغلظ قال الراغب بل هنا لتصحيح الثاني وابطال الأول كأنه قيل ليس هنا ما يقتضي أن يقربهم سبحانه ولكن تكذيبهم هو الذي حملهم على ما ارتكبوه.

---

(١) لأن تركيبه تعالى: ﴿في أي صورة شاء﴾ لا يكون إلا على وجه التعديل المذكور وهذا وجه كونه بياناً له وإلا ففيه خفاء فالأولى كونه استئنافاً.

(٢) كأنه قيل السبب للاغترار الكرم بل ما هو اغلظ منه وهو إنكارهم الجزاء.

بالتكذيب الإنكار لأنه لازمه إن جعل الخطاب للكفار وإن جعل لمطلق الإنسان فيكون من قبيل قتل بنو فلان أي من قبيل إسناد ما للبعض إلى الجميع.

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (تحقيق لما يكذبون به) بيان ارتباطه لما قبله إذ كتب الأعمال ليس إلا للجزاء.

قوله: (ورد لما يتوقعون من التسامح والإهمال) إذ الكتب يقتضي الاعتناء بما يفعلون وإلا لكان عبثاً وهو محال في شأنه تعالى وهذا رد تحقيقي لا جدلي ولذا قال أولاً تحقيق الخ فلا إشكال بأن الكفرة ينكرون القرآن فكيف يوجد الرد المذكور مع أن الالزام قد تحقق بقوله: ﴿الذي خلقك فسواك﴾ [الانفطار: ٧] الخ.

قوله: (وتعظيم الكتبة بكونهم كراماً عند الله لتعظيم الجزاء) حيث يستعمل فيه مثل أهؤلاء الكرام عند الله الملك العلام.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (بيان لما يكتبونه لأجله) من ثواب الأبرار وتعذيب الفجار فعلى في ﴿وإن عليكم﴾ [الانفطار: ١٠] الخ لكونهم كالرقيب عليهم فلا تدل على المضرة فالمعنى ﴿وإن عليكم لحافظين﴾ [الانفطار: ١٠] رقيباً عليكم وعلمهم أعمال قلب الأبرار والأشرار بالامارات كخروج ريح طيب وخبيث وقد عرفت أن التكذيب واقع من الفجار دون الأبرار وعموم الخطاب للتغليب فلا إشكال بأن الاغترار بالكرم لا يتسبب عن تكذيب الحسنات بل عن تكذيب العقاب.

قوله تعالى: ﴿يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (يقاسون حرها) أي الصلى دخول الجحيم مع ذوق حرها فالصلى أخص من الدخول فإن المؤمنين يدخلونها على ما نطق به قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم: ٧١] الخ بدون مس العذاب وجملة يصلونها استئناف ولذا ترك العطف وهذا أولى من أن تكون حالاً.

قوله: (يوم الدين) وأما في القبر فيذوقون نبذة من العذاب بالنسبة إليه ولذا قيد بيوم الدين.

قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (لخلودهم فيها) إذ الجملة الاسمية تدل على الدوام أي على دوام النفي لا على نفي الدوام لفساد المعنى فيلاحظ النفي أولاً ثم الدوام ثانياً فحينئذٍ يكون المراد بالفجار الكفار

قوله: تحقيق لما يكذبون به هذا إنما يكون مقرراً ومحققاً لقوله: ﴿بل يكذبون بالدين﴾ [الانفطار: ٩] إذا كان المراد بالدين الجزاء لا دين الإسلام لأن الحفظة إنما يكتبون الجزاء فيكون قوله: ﴿وإن عليكم لحافظين﴾ [الانفطار: ١٠] حالاً مقررة لجهة الاشكال.

قوله: بخلودهم فهو كقوله تعالى: ﴿وما هم بخارجين من النار﴾ [البقرة: ١٦٧] قال

فلا يتناول عصاة الموحدين وحالهم مسكوت عنها كما في أكثر المواضع فتقديم المسند إليه على الخبر المشتق يفيد الحصر كقوله تعالى: ﴿وما أنت علينا بعزيز﴾ [هود: ٩١].

قوله: (وقيل معناه وما يغيبون عنها قبل ذلك إذ كانوا يجدون سمومها في القبور) وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن قيد يوم الدين لكون عذاب القبر أخف منه مرضه لأنه لا يفهم منه الخلود[١] وإن فهم من موضع آخر والمراد بالغيبة عدم الحضور وعدم الغيبة كناية عن عدم الانفكاك إذ الغيبة الحقيقية لا تناسب هنا والنفي تابع للاثبات والسموم[٢] حر نار تنفذ في المسام قوله: وما يغيبون إشارة إلى أن غائبين للاستمرار وأما كونه لحكاية الحال الماضية فلا يناسب هنا قيل وعلى هذا الواو للعطف فيقتضي تغاير المتعاطفين أي أنهم ليسوا الآن غائبين عن الجحيم وعلى الأول للحال المقدرة ووجه على ما قيل إن الواو على هذا المعنى ليست للحال لانفصال ما بين الصلى وعذاب القبر بالبعث وما في موقف الحساب فيكون للعطف فيحمل اسم الفاعل في المعطوف أعني غائبين على الحال ليتغاير المعطوف عليه الذي أريد به الاستقبال فقوله قبل ذلك إشارة إليه بنوع إشارة وكون بعض الفجار في زمرة الأحياء وبعضهم لم يخلق بعد لا يضر لأن الكلام محمول على التغليب أي غلب من هو المعذب في القبر على من هو المعذب بعد الموت فهذا يدل على عذاب القبر ويدل أيضاً على إثابة المطيع في القبر إذ لا قائل بالفصل وفي الكشاف أخبر الله تعالى في هذه السورة لابن آدم ثلاث حالات حال الحياة التي يحفظ فيها عمله وحال الآخرة التي يجازى فيها وحال البرزخ وهو قوله تعالى: ﴿وما هم عنها بغائبين﴾ [الانفطار: ١٦] انتهى والمعتزلة أنكروا عذاب القبر والاثابة فيها وبيان هذا عجب من صاحب الكشاف إلا أن يقال إنه خالف قومه في ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (﴿وما أدراك﴾ [الانفطار: ١٧]) أي أي شيء جعلك دارياً ما يوم الدين على أن ما الاستفهامية مبتدأ خبره يوم الدين أو بالعكس والأول مختار سيبويه والجملة معلق عنها وحاصل المعنى ومن أين تعلم كنهه ولم تر مثله حتى يقاس عليه وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: أي كنه أمره الخ.

الزمخشري في تفسيره دلت على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص بناء على مذهبه والحق أنه دال على الاختصاص لأن ايلاء الضمير حرف النفي يدل على أن الكلام في الفاعل لا في الفعل وهذه القاعدة متفق عليها فلا يجوز أن يعدل عنها إلى ما يوافقه القاعدة.

قوله: وما يغيبون عنها قبل ذلك فعلى هذا يكون الواو للعطف أي يصلونها وأنهم ليسوا بغائبين عنها وأما على الوجه الأول فللحال أي يصلونها غير غائبين عنها أي مخلدين فيها.

---

(١) وقيل لأنه خلاف الظاهر يرتكب من غير داعٍ والداعي إليه هناك الإشارة إلى عذاب القبر.

(٢) بفتح السين والمعنى ما ذكر وقيل معناه الريح الحارة وبضم السين حرها وهذا يخالف ما ذكره المصنف في سورة الواقعة.

قوله: (تعجيب وتفخيم لشأن اليوم أي كنه أمره بحيث لا يدركه دراية دار والتكرير لزيادة التهويل) تعجيب وتفخيم الظاهر أن مراده أن الاستفهام للتعجيب والتفخيم لازم له وليس معنى مستقل له قوله أي كنه أمره الخ يشعر بأن الاستفهام للإنكار الوقوعي بإنكار سبب الدراية أي لم يجعل شيء ما دارياً عالماً به فيلزم إنكار الدراية فيراد به كناية فيكون هذا أبلغ من قول أتدري ما يوم الدين وقيل جعل المصنف ما أدراك فعل التعجب المقصود به تعجيب وتفخيم شأن اليوم وهذا الجعل ليس بقطعي غايته أنه احتمال وفي قوله: لا يدركه الخ تنبيه على أن الخطاب عام لكن من يصلح للخطاب ويمكن أن يقال إن الخطاب له عليه السلام كما قيل فالعموم حينئذٍ لأن خطاب الإمام خطاب لتابعيه ومعنى ما يوم الدين أي شيء عجيب هو في التهويل كأنه لفخامته خفي جنسه فسئل عنه بما وهذا أولى من القول بأن لفظة ما قد يطلب به الوصف فيقال ما زيد وجوابه الكريم ونحوه إذ في الأول مبالغة عظيمة في بيان هوله كما مر التوضيح في أوائل سورة النبأ فالأولى حمل قوله تعجيب وتفخيم الخ على قوله: ﴿ما يوم الدين﴾ [الانفطار: ١٨] وقوله: ﴿وما أدراك﴾ [الانفطار: ١٨] الخ الاستفهام فيه للإنكار الوقوعي كما مر بيانه قوله: ﴿ثم ما أدراك﴾ [الانفطار: ١٨] الآية تكرير لزيادة المبالغة وفي لفظ ثم إشعار بتلك الزيادة معنى لا تدركه أي لا تصله دراية دار وإلا لكان مجازاً في الإسناد مثل جد جده وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال كل ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿ما أدراك﴾ [الانفطار: ١٨] فقد أدراه وكل ما فيه من قوله: وما يدريك فقد طوى عنه انتهى وعن هذا قال تعالى: ﴿يوم لا تملك نفس﴾ [الانفطار: ١٩] الآية ولعل سره أن الماضي يدل على انتفاء الدراية في الزمان الماضي لا في المستقبل فلا ينافيه الإدراء في الزمان المستقبل وأما ما يدريك فنفى الدراية في الزمان المستقبل فلا يلائمه البيان المفيد الدراية في المستقبل.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (﴿يوم لا تملك نفس﴾ [الانفطار: ١٩]) شخص لنفس ولو كان من ذوي القربى شيئاً من النفع وفيه مبالغة جد أو النفع بالشفاعة تمليك باذنه تعالى لمن رضي له قوله لنفس المفهوم منه أن النفس تملك على نفس شيئاً من الضر كطلب حقوقه ففيه تنبيه على أن الولد الفاخر لا ينفع الوالد الفاجر فضلاً عن غيره وكذا عكسه وإشارة إلى أن المظلوم يملك طلب حقه من الظالم ولو كان المظلوم عبداً حقيراً وكان الظالم شريفاً شهيراً والأمر يومئذٍ لله جملة مستأنفة مقررة لما قبله أي التصرف بالنفع لمن أمن وشكر وبالعقاب لمن عصى وكفر يوم القيامة مختص له تعالى: ﴿فلا تملك نفس لنفس شيئاً﴾ [الانفطار: ١٩].

قوله: تعجيب وتفخيم وعن بعضهم ثم ههنا للاستبعاد والاستفهام في ما للاستنكار وجعل ذلك مستبعداً مستنكراً.

قوله: (تقرير لشدة هوله وفخامة أمره إجمالاً) أي هذا القول مسوق لبيان شدة هول إثر بيان هوله بقوله: ﴿وما أدراك﴾ [الانفطار: ١٨] الآية فيكون هذا تقريراً وتأكيداً لشدته والأمر يحتمل أن يكون واحد الأوامر كما يشعر به قوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦] الخ فإن الأمر[١] من شأن الملك المطاع والأمر أمر تكويني لا تكليفي ويحتمل أن يكون واحد الأمور بمعنى الأشياء وهذا هو الظاهر لعمومه إذ المراد التصرف والقدرة عليه وهذا هو الملائم للاحتمال الثاني وصاحب الكشف رجح الاحتمال الأول وهذا كما ترى وقيل معنى لا تملك لا قدرة لأحد على ضر أحد أو نفعه الخ وهذا مع عدم ملائمته إيراد النفس الثانية باللام يخالف ما ثبت في الشرع من أن المظلوم يطالب حقه من الظالم فيعطى له طاعته[٢].

قوله: (وقرأ ابن كثير والبصريان يوم على البدل من يوم الدين أو الخبر المحذوف) على البدل لإيضاحه ولذا قدمه أو الخبر الخ أي هو يوم لا تملك والجملة مستأنفة مقررة لما قبله وعلى قراءة النصب مفعول اذكر أو يجازون وعند الزجاج أنه مبني على الفتح محله نصب أو رفع قوله ورفع ابن كثير إشارة إلى اختيار مذهب الجمهور **(قال عليه السلام من قرأ سورة انفطرت كتب الله له بعدد كل قطرة من السماء حسنة وبعدد كل قبر حسنة)** وما رواه من الحديث فموضوع الحمد لله وحده على توفيق اتمام ما يتعلق بسورة الانفطار ما دام ذكر الأبرار والصلاة والسلام على سيد الأخيار وعلى آله وأصحابه سادات الأخيار.

في قبيل الظهر من يوم السبت في شهر ذي الحجة الشريف في سنة ١١٩٢.

قوله: تقرير لشدة هوله وفخامة أمره إجمالاً أي لا يستطيع نفس دفع عذاب عنها ولا جذب نفع وثواب لها بوجه ولا أمر إلا الله وحده فالأمر في ﴿والأمر يومئذٍ لله﴾ [الانفطار: ١٩] واحد الأمور لا واحد الأوامر.

قوله: ورفع ابن كثير والبصريان يوم على البدل أي رفعوا يوم في ﴿يوم لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] على البدلية من يوم الدين أو الخبرية لمبتدأ محذوف أي هو ﴿يوم لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] وفي الكشاف ويجوز أن يفتح لإضافته إلى غير متمكن وهو في محل الرفع أي لإضافته إلى الجملة التي ليس لها من حيث هي جملة حظ من الإعراب لأنها مبنية على حالها فيجوز في المضاف إليها البناء على الفتح لاكتسابه البناء من المضاف إليه المبني كما قال الزجاج وهو مبني على الفتح لاضافته إلى قوله: ﴿لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] لأن ما يضاف إلى غير المتمكن قد يبني على الفتح تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى محمد وآله أفضل التحية والسلام اللهم يا مستعان مستعيناً بك أشرع وأقول.

---

(١) وهذا الاختصاص اختصاص في الاثبات فلا يفيد الحصر ولذا ترك قول صاحب الكشاف أي لا أمر إلا لله إلا أن يقال إن اللام الجارة تفيد الحصر عند صاحب الكشاف كما نقل عنه قدس سره فالظاهر أن اللام في الأمر للجنس فيفيد الحصر المذكور.

(٢) وهذا نوع ضر له إلا أن يكون هذا الطلب أيضاً بإذن الله تعالى لكنه ضعيف.

سورة المطففين

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قوله: (سورة المطففين مختلف فيها) أي اختلف في كونها مكية أو مدنية فقيل هي بتمامها مكية وقال مقاتل هي مدنية وقيل مكية إلا ست آيات من أولها وقيل مكية إلا ثمان آيات من آخرها فثمان آيات مدنية وقيل مدنية إلا من الذين أجرموا إلى آخر السورة فهي مكية ومنشأ هذا الاختلاف الرواية فكل تمسك بما ظهر عنده من الرواية.

قوله: (وآيها ست وثلاثون) لا خلاف في عدد الآيات.

قوله تعالى: وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾

قوله: (﴿ويل للمطففين﴾ [المطففين: ١]) وهو في الأصل مصدر لا فعل له وإنما جاز الابتداء به مع أنه نكرة لأنه دعاء[1] بالويل والهلاك كأنه تعالى طلب من ذاته أن يجعل لهم ويلاً وهلاكاً مثل قاتلهم الله وفيه مبالغة عظيمة وإن جعل علماً للوادي أو الجبل في جهنم فلا يحتاج إلى التمحل واللام في للمطففين للاستحقاق أو للمنفعة للتهكم لا للتخصيص لقوله تعالى: ﴿ويل يومئذٍ للمكذبين﴾ [المطففين: ١٠] وهذا لا يقتضي الخلود فهو يعم للعصاة من الموحدين وللكافرين.

قوله: (التطفيف البخس في الكيل والوزن) البخس النقص مطلقاً ولذا قال في الكيل والوزن فهو أخص من البخس مطلقاً والتخصيص لخصوص سبب النزول وإلا فالبخس حرام مطلقاً قال تعالى: ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم﴾ [الشعراء: ١٨٣] الآية وهذا يدل على أن الويل لسائر الناقصين حقوق الناس بدلالة النص.

قوله: (لأن ما يبخس طفيف أي حقير) فصيغة التفعيل للتعدية وهي الظاهر أو للتكثير ولا

سورة المطففين

مختلف فيها وآيها ست وثلاثون

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(١) فيكون مثل ﴿سلام عليكم﴾ أي ويل من جهتنا لهم فيكون نكرة مخصصة.

ينافي كونه من الطفف بمعنى الحقير القليل لأن كثرة الفعل بكثرة وقوعه لا بكثرة متعلقه مثل موت الإبل لكن هذا يوهم أن الويل لمن أكثره فلا ريب في أن حمله على التكثير ضعيف.

قوله: (روي أن أهل المدينة كانوا ابخث الناس كيلاً فنزلت فأحسنوه) وهذه الرواية تؤيد كون السورة مدنية أو يؤيد كون أول هذه السورة مدنية لكن لكونها خبر الآحاد لا يمنع كون السورة بتمامها مكية قيل والحديث المذكور صححه ابن حبان والحاكم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما قيل.

قوله: (وفي الحديث خمس بخمس ما نقض العهد قوم إلا سلط الله عليهم عدوهم) خمس أي من المحرمات فيكون نكرة مخصصة ولم تذكر المحرمات هنا لدلالة ما بعدها عليها قوله بخمس أي خمس خصال مقابلة بخمس عقوبة أي من ارتكبها مجاز بخمس من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد.

قوله: (وما حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشى فيهم الفقر وما ظهرت فيهم الفاحشة إلا فشى فيهم الموت ولا طفقوا الكيل إلا منعوا النبات وأخذوا بالسنين ولا منعوا الزكاة إلا حبس عنهم القطر) إلا فشى فيهم الموت إذ الزنا موت وإضاعة ماء تولد منه البشر فالجزاء من جنس العمل وكذا نقض العهد للتسلط على العدو فانقلب الحال عليهم وكذا منع النبات نقصان الرزق وكذا حبس القطر أي المطر منع ما يؤدي الرزق فالكلام في غاية من البراعة والبلاغة وكذا سائر المعاصي كعقوق الوالدين يجازى بعاق الولد والبخيل بتلف ماله وغير ذلك ولا دلالة على الحصر في الحديث فإن ما عدا المذكور يعلم بدلالة النص والمراد المجازاة في الدنيا وأما في الآخرة فجزاء الكل سواء.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾﴾

قوله: (﴿الذين إذا اكتالوا﴾ [المطففين: ٢]) صفة كاشفة موضحة لكيفية التطفيف مستفاد منه تعريف لهم باللازم ولذا قلنا صفة كاشفة.

قوله: (أي إذا اكتالوا من الناس حقوقهم يأخذونها وافية وإنما أبدل على بمن للدلالة على أن اكتيالهم لمالهم على الناس أو اكتيال يتحامل فيه عليهم) من الناس حقوقهم يحكم الشراء ونحوه يأخذونها وافية معنى يستوفون فالسين للمبالغة وليس للطلب وأخذ الحق وافياً تاماً مشروع لا سيما في الربويات كالحنطة والشعير ونحوهما فلا يكون مدار الذم والدعاء بالهلاك فالذم باعتبار الشق الثاني أو فيه جور بنوع من الحيل بكبس المكيل وتحريك المكيال كما يشاهد في هذا الزمان فيكون الأخذ مشتملاً على نقص مال الغير وليس المراد أخذ حقه وافياً مساوياً لحقه بل الأخذ وافياً بالغاً ما بلغ أشار إليه المصنف بقوله أو اكتيال يتحامل فيه عليهم إذ كلمة على كثيراً ما يدل على المضرة فنبه الله تعالى

قوله: يتحامل فيه عليهم التحامل الميل والتكلف.

بذكر على مكان من[1] على هذه الدقيقة وقوله للدلالة على أن اكتيالهم مالهم على الناس لا يقتضي أن يكون معنى الاستيفاء أخذ مالهم عليهم من غير نقص وضرر عليهم حتى يعترض عليه بذلك قوله أو اكتيال يتحامل فيه الخ قرينة على أن مره الاستيفاء مع النقص والضرر وعدم تعرضه أولاً لأن غرضه تصحيح تعدية اكتالوا بعن بدون نظر إلى اشتمال النقص والضرر أو راد به ما ذكرناه أولاً من أن هذا ذكر لتمهيد[2] قوله: ﴿وإذا كالوهم﴾ [المطففين: ٣] الآية لا للذم بذلك إذ التطفيف مع الاستيفاء حين الأخذ أقبح وأشنع بدون ذلك وله نظائر كثيرة وبقوله أو اكتيال يتحامل الخ أشار إلى الاحتمال الثاني والمعترض وهو صاحب الإرشاد كان بعيداً عن نهج السداد.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿٣﴾﴾

قوله: (أي وإذا كالوا للناس أو وزنوا لهم) أشار به إلى أن هم مفعول كالوا راجع إلى الناس وتنبيه على الحذف والايصال في الموضعين وهذا في العطاء وما مر في الأخذ ولذا اختير هناك صيغة الافتعال للمطاوعة وهنا صيغة المتعدي من الثلاثي ولم يذكر الاتزان فيما مر وذكر الوزن هنا لأن المراد هنا تعداد المثالب وهو يناسب التصريح يذكر ما يذم به وأما الأول فليس بنص في الذم على احتمال وأن سبب النزول في الكيل كما مر في الدرس السابق ولذا قدم وذكر الوزن في الثاني إذ التطفيف حين الاعطاء أكثر وأشهر ولما كان الوزن مساوياً للكيل فيما بين الناس اكتفى عن الاتزان بالاكتيال ولم يعكس لما مر.

قوله: (فحذف الجار وأوصل الفعل كقوله:

ولقد جنيتك أكمؤا وعساقلاً ولقد نهيتك عن بنات الأوبر

بمعنى جنيت لك) ومحل الاستشهاد جنيتك ولذا قال بمعنى جنيت لك أكمؤا جمع كماة وهي شحمة الأرض نبت مشهور من المأكولات ومعنى جنيت أخذت من محل نبته لك أي لأجلك لأن ما جنيته أجوده ولذا قال نهيتك الخ لأن الأوبر أردأ اكموأ والعساقل

قوله: أي إذا اكتالوا للناس يريد أن في ﴿كالوهم﴾ [المطففين: ٣] وفي ﴿أو وزنوهم﴾ [المطففين: ٣] حذفاً وايصالاً فإن التقدير كالوا لهم أو زونوا لهم.

قوله: كقوله: ولقد جنيتك أكمؤا وعساقلاً آخره ولقد نهيتك عن بنات الأوبر الاكماء جمع كماءة وفي المجمل العساقل ضرب من الكماءة الواحد عسقول ونبات الأوبر كماءة صغار على لون التراب ردي قيل يضرب المثل بها فيقال إن بني فلان نبات أو بر وتظن أن فيهم خيراً ولا خير فيهم.

---

(١) وفيه إشارة إلى أن الأصل تعديته بعن وبمن وتعديته بعلى لما ذكر ولم يرض بتعاقب من وعلى كما نقل عن الفراء أي الكيل يعدى بمن وعلى فعلى هذا تعديته بعلى على أصله وما ذكر من النكتة المذكورة فلا اختياره على من.

(٢) ولذا قدم على قوله: ﴿وإذا كالوهم﴾ الخ..

جمع عسقل فهو على القياس وإن كان واحده عسقول فغير قياس إذ قياسه عساقيل بالياء وهي الكمأة الكبار البيض وهي فرد كامل فعطفها كعطف جبريل على الملائكة.

قوله: (أو كالوا مكيلهم فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه) فلا حذف ولا إيصال لأنه يتعدى المكيل بنفسه والكيل له باللام أخره لأن حذف الجار أهون.

قوله: (ولا يحسن جعل المنفصل تأكيداً للمتصل) فيه إشارة إلى جوازه مع عدم الحسن إذ لا كلام في جوازه كيف لا وفيه دفع توهم المجاز وبيان أنهم يباشرون هذا الفعل الردي المؤدي إلى دناءة من ارتكبه بين الناس حتى قالوا الأنبياء عليهم السلام مصونون عن تطفيف حبة وسرقة لقمة مع جواز صدور الصغائر الغير المنفرة عند بعض العلماء وبملاحظة هذ النكتة يرجح هذا الاحتمال فقوله لا في المباشرة وعدمها غير مسلم ولهذا السر ارتكب عيسى بن عمر وحمزة ووقفوا وقيفة على ضمير الجمع لبيان ذلك والظاهر أنه رواية عن النبي عليه السلام والمقصود المذكور حاصل أيضاً لأن المفعول مقدر للعلم به لذكره في السابق فهذا يكون على ذلك الاحتمال من صنعة الاحتباك فقوله فإنه يخرج الكلام عن مقابلة ما قبله ضعيف وليت شعري ماذا يقول الشيخان في صنعة الاحتباك التي من المحسنات البديعية فإن فيها يفوت المقابلة ظاهراً بدون صنعة الاحتباك وما نحن فيه كذلك ولو أنكر هنا صنعة الاحتباك لا كلام في كونه على طرز صنعة الاحتباك إذ في الأول نبه على سوء حالهم على وجه وسكت عن مباشرة الاكتيال وعدمها وفي الثاني عكس بحسب الظاهر.

قوله: (فإنه يخرج الكلام عن مقابلة ما قبله إذ المقصود بيان اختلاف حالهم في الأخذ والدفع لا في المباشرة وعدمها فيستدعي اثبات الألف بعد الواو كما هو خط المصحف في

قوله: فإنه يخرج الكلام عن مقابلة ما قبله فإن الكلام الأول يدل على أنهم استوفوا عند الاكتيال لأنفسهم فيجب أن يكون معنى مناظره أخسروا أي نقصوا عند كيلهم للناس وإذا حمل الضمير المنفصل على التأكيد للمتصل يكون معنى مناظره هم أخسروا لا غيرهم فيفسد النظم والمعنى لأن الكلام في الفعل لا في الفاعل هذا ويمكن أن يقال ليس بواجب أن يجعل مثل هذا التركيب من باب تقديم ماحقه التأخير ليفيد التخصيص البتة لاحتماله أن يكون من باب تقوى الحكم والتقدير أنهم إذا أخذوا من الناس استوفوا وإذا اعطوهم أخسروا البتة فيدل على أن اهتمامهم بالإخسار بالدفع أتم من اهتمامهم في الاستيفاء عند الأخذ لأن أثر الربح إنما يظهر به وعليه قوله تعالى: ﴿لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾ [النور: ٣٧] حيث خص البيع بالذكر دون الشرى لأن الربح بالبيع يظهر لا بالشرى على أحد الوجوه المذكورة فيه.

قوله: ويستدعي اثبات الألف بعد الواو هذا دفع آخر لأن يكون الضمير للتأكيد أي لو كان للتأكيد لوجب كتبة الألف بعد واو الجمع فلم لم يكتب علم أنه ليس لتأكيد المتصل بل هو ضمير منصوب على أنه مفعول كالواو ﴿وزنوا﴾ [الإسراء: ٣٥] على التأويل المذكور ورد هذا الوجه صاحب الكشاف حيث قال والتعلق في ابطاله بخط المصحف وأن الألف التي يكتب بعد واو

نظائره) جعل مخالفة قواعد الخط دليلاً على ضعف هذا الاحتمال والجواب أن خط المصحف كثيراً ما يخالف قواعد علم الخط وقد نبه على مواضع المخالفة بعض الأئمة في رسالة مستقلة فما ذكره المصنف في دفعه في أول الصاد فضعيف وأما هم الثاني فمبتدأ خبره يخسرون وعامل أيضاً.

قوله تعالى: أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ ﴿٤﴾

قوله: (فإن من ظن ذلك لم يتجاسر على أمثال هذه القبائح) توجيه لذكر الظن مع أن الظاهر ذكر اليقين فبين أن نفي الظن المستفاد من الإنكار أبلغ من نفي اليقين لإفادة نفي الظن نفي اليقين فإن من ظن الخ فيكون أبلغ من قول ألا يوقن أنهم مبعوثون فلا إشكال بأن الظن ليس بكافٍ في اعتقاد البعث ونحوه إذ لا قائل بالفصل.

قوله: (فكيف بمن تيقنه) أي فكيف يتوهم التجاسر بمن تيقنه ظاهره إنكار كيفية التجاسر والمراد إنكار التجاسر كناية فظهر ضعف القول بأن الظن بمعنى اليقين لانتفاء المبالغة المذكورة.

قوله: (وفيه إنكار وتعجيب عن حالهم) أي ألا يظن إلا فيه ليس للتنبيه بل الهمزة للاستفهام دخلت على لا النافية وهي لإنكار مدخولها وهي عدم الظن فيكون إنكار الواقع.

قوله تعالى: لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥﴾

قوله: (عظمه لعظم ما يكون فيه) أشار بذلك إلى أن إسناد العظم إلى اليوم مجاز إذ الأيام متساوية الأقدام فاتصاف بعضها بالعظم ما فيه من الأمر الواقع فيه وكذا الشدة والنحس والسعد وكذا جعله علة للبعث باعتبار ما فيه من الحساب والثواب والعذاب إذ المراد باليوم الزمان الممتد.

قوله تعالى: يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾

قوله: (﴿يوم يقوم الناس﴾ [المطففين: ٦]) من قبورهم.

الجمع غير ثابتة فيه ركيك لأن خط المصحف لم يراع في كثير منه حد المصطلح عليه في علم الخط على أني رأيت في الكتب المخطوطة بأيدي الأئمة المتقنين هذه الألف مرفوضة لكونها غير ثابتة في اللفظ والمعنى جميعاً لأن الواو وحده معطية معنى الجمع وإنما كتبت هذه الألف تفرقة بين واو الجمع وغيرها في نحو قولك لم يدعو وهو يدعو فمن لم يثبتها قال المعنى كاف في التفرقة بينهما إلى هنا كلام الكشاف أي التمسك في ابطال كون الضمير مرفوعاً مؤكداً للضمير المتصل بخط المصحف ركيك لأنه كثيراً ما لا يراعي قاعدة الخط المصطلح عليها في كتبة المصاحف والذي تمسك به هو الزجاج حيث قال الاختيار أن يكون هم في موضع نصب بمعنى كالوا لهم ولو كانت على معنى كالوا ثم جاءت هم تأكيداً لكانت في المصحف الألف مثبتة.

قوله: (نصب بمبعوثون أو بدل من الجار والمجرور ويؤيده القراءة بالجر) نصب أي هذا نصب على أنه مصدر وكونه ماضياً مجهولاً ضعيف أو بدل من الجار والمجرور أي بدل من يوم باعادة الجار فيكون يوم مبنياً على الفتح ومحله مجروراً وهذا بناء على ما مر من أن المراد باليوم الوقت الممتد المتسع للقيام من القبور والحساب والميزان والثواب والعقاب.

قوله: (لحكمه وقضائه) وأمره بقيامهم من القبور وقضائه للجزاء إما علة حصولية أو تحصيلية فلا تغفل أي لحكمه بقيامهم أو ليحكم عليهم أو لهم بما يستحقونه.

قوله: (وفي هذا الإنكار والتعجيب) الإنكار أي إنكار عدم الظن وعدم التيقن على أنه إنكار الواقع والتعجيب من حالهم وهو عدم التيقن بيوم الدين المؤدي إلى أمثال هذه القبائح ووصف اليوم بالعظم فإنه يشعر بأن ما وقع فيه لكمال عظمه سرى إلى اليوم فيكون اليوم عظيماً ينبغي أن يخاف منه فهؤلاء المحقرون تجاسروا على ذلك لعدم ظنهم بوقوع ذلك اليوم وقيام الناس فيه لله أي لحكم الله تعالى والراجح كونه علة تحصيلية والتعبير برب العالمين أي من بين الأسامي السامية لأنه يدل على مالكية جميع العالمين وكونه قاهراً فوق عباده بحيث لا ملجأ ولا مرجع إلا إليه.

قوله: أو بدل من الجار والمجرور فإن محله النصب على أنه مفعول به ﴿لمبعوثون﴾ [الإسراء: ٩٨] إن كان اللام بمعنى لأجل نحو مررت بزيد وعمرواً فيكون نصب ﴿يوم يقوم﴾ [المطففين: ٦] أيضاً على أنه مفعول به لا على الظرفية وإن كان بمعنى في يكون انتصاب محله على المفعول فيه وكذا نصب ﴿يوم يقوم﴾ [المطففين: ٦] فهو على هذا كقوله: يذهبن في نجد وغور غائراً أي وفي غور غائراً.

قوله: وفي هذا الانكار والتعجيب الخ يعني أن الهمزة الداخلة على لا النافية للإنكار والتعجب قال أبو البقاء إلا ليست للتنبيه لأن ما بعد حرف التنبيه مثبت وههنا نفي فدل كلمة الظن على التجهيل واسم الإشارة على التبعيد ووصف القيامة بيوم عظيم ثم إبداله بقوله: ﴿يوم يقوم الناس لرب العالمين﴾ [المطففين: ٦] على استعظام ما يستخفونه وأن الحكمة اقتضت أن لا يهمل ذرة ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] وفي تخصيص رب العالمين من بين سائر الصفات إشعار بالمالكية والتربية فلا يمتنع عليه الظالم القوى ولا يترك حق المظلوم الضعيف وليس ذلك كله لأجل التطفيف من حيث هو التطفيف بل من حيث إن المراد قانون العدل والاستقامة وهو الحكمة في الخلق والتكليف والحشر والنشر ومن يطفف حاول إبطال حكمة الله في الدارين قال الإمام اعلم أن أمر المكيال والميزان أمر عظيم وبه قامت السموات والأرض قال الله سبحانه وتعالى: ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ [الرحمن: ٧ ـ ٩] وقال تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ [الحديد: ٢٥] وعن بعضهم الغرض من هذه التعظيمات كلها تعظيم التطفيف من حيث هو لأن الميزان قانون العدل كما ذا قال الحالف والله الطالب الغالب الحي القيوم الذي لا يخفى عليه شيء لا أفعل هذا تعظيماً للمقسم عليه لا تعظيم المقسم به.

قوله: (وذكر الظن ووصف اليوم بالعظم وقيام الناس فيه لله والتعبير عنه برب العالمين مبالغات) أي عظيمة أي في كل واحد مما ذكر مبالغة كما هو الظاهر من التقرير المذكور.

قوله: (في المنع عن التطفيف وتعظيم إثمه).

قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ۝٧﴾

(ردع عن التطفيف والغفلة عن البعث والحساب) في المنع عن التطفيف أي بعبارة النص وفي المنع عن سائر المعاصي لا سيما الكبيرة بدلالة النص وكذا الكلام في قوله ردع عن التطفيف والمراد بالتطفيف الحاصل بالمصدر ويؤيده قوله والغفلة عن الخ المراد بالغفلة عدم الاعتقاد وإنكار يوم التناد أن كتاب الفجار تعليل للزوم الارتداع عن المعاصي كلها ويدخل التطفيف دخولاً أولياً وفيه دليل على ما ذكرنا من أنه ردع عن سائر المعاصي بدلالة النص.

قوله: (أي ما يكتب من أعمالهم أو كتابة أعمالهم) أو ما يكتب أي الكتاب مصدر بمعنى اسم المفعول مجازاً أو فعال بني للمفعول كاللباس والإمام أو كتابة أعمالهم أي هو باق على المصدرية لكن بتقدير المضاف أي كتابة أعمالهم ﴿لفي سجين﴾ [المطففين: ٧] لكن كون كتابة أعمالهم في سجين خلاف الظاهر إذ الراجح كون ما يكتب من أعماله فيه كما في الاحتمال الأول ولذا أخره على أنه لا يلائم قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه﴾ [الانشقاق: ٧] الآية فإنه وأمثاله صريح في أن كناية أعمالهم في صحيفة كرام كاتبين لا في سجين إلا أن يقال كتبت تلك الأعمال فيه ثانياً فحينئذٍ يندفع توهم المنافاة بينه وبين الوجه الأول فتأمل.

قوله: (كتاب جامع لأعمال الفجرة من الثقلين كما قال (﴿وما أدراك﴾ [المطففين: ٨])

قوله: مما يكتب من أعمالهم أو كتابة أعمالهم بيان لمحتملي لفظ كتاب فإنه يحتمل أن يكون بمعنى مكتوب أو بمعنى المصدر.

قوله: كتاب جامع لأعمال الفجرة لما أخبر الله تعالى عن كتاب الفجار بأنه في سجين وفسر سجيناً بكتاب مرقوم فكأنه قيل: ﴿إن كتاب الفجار﴾ [المطففين: ٧] ﴿في كتاب مرقوم﴾ [المطففين: ٩] وكان معناه من حيث الظاهر محتاجاً إلى البيان بين رحمه الله بأن السجين كتاب جامع لأعمال الفجرة من الثقلين أي سجين كتاب هو ديوان الشر دون الله فيه أعمال الشياطين وأعمال الكفرة والفسقة من الجن والإنس وهو كتاب مرقوم مسطور بين الكتابة فالمعنى أن ما كتب من أعمال الفجار مثبت في ذلك الديوان سجيناً وهو فعيل من السجن وهو الحبس والتضييق لأنه سبب الحبس والتضييق في النار أو لأنه مطروح تحت الأرض السابعة في مكان وحش وهو مسكن إبليس وذريته استهانة به وإذلالاً وليشهده الشياطين المدحورون كما يشهد ديوان الخير الملائكة المقربون قال صاحب الكشاف سجين اسم علم منقول من وصف كحاتم وهو منصرف لأنه ليس

الآية كتاب جامع أي ديوان عظيم دون الله فيه أعمال الشياطين وأعمال الكفرة والفسقة من الجن والإنس وإلى ذلك أشار بقوله كتاب جامع لأعمال الفجرة من الكفرة والفسقة غير الكفرة وعلى الوجهين المذكورين لا يلزم حصول الكتاب في الكتاب لأنه لا استبعاد فيه بأن يوضع صحيفة الأعمال في ذلك الديوان الشر الأعظم حقيقة أو بنقل ما في صحيفة الأعمال إلى ذلك الديوان على أن فساد اللازم غير مسلم لجواز أن يكون الكل ظرفاً للجزء قوله: ﴿وما أدراك﴾ [المطففين: ٨] أي أي شيء جعلك دارياً ما سجين يعني ما جعلك شيء ما دارياً له وقد مر توضيحه في سورة الانفطار.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ۝٨ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝٩﴾

قوله: (أي مسطور بين الكتابة) معنى كتاب ولما كان مرقوم بمعنى مكتوب مسطور فحينئذٍ لا فائدة في هذا التوصيف أشار إلى دفع هذا بقوله بين الكتابة فإنه لازم للمرقوم أي المكتوب لزوماً عربياً فيكون مجازاً وفائدته إفادة أنه يقرأ بدون إمعان نظر.

قوله: (أو معلم يعلم من رآه أنه لا خير فيه) وجه آخر لدفع المحذور المذكور فحينئذٍ يكون من رقم الكتاب بمعنى ختمه ويؤيده ما في القاموس الرقم العلامة لكن كونه من رقم الكتاب إذا أعجمه وبينه أظهر وأشهر ولذا قدمه والظاهر أنه مجاز أيضاً إذ الاشتراك خلاف الأصل وكتب اللغة مشحونة بالمجاز ومعناه الحقيقي كونه بمعنى الكتابة إذ كمال الشهرة إمارة الحقيقة ويحتمل الاشتراك.

قوله: (فعيل من السجن) بفتح السين وسكون الجيم مصدر بمعنى إدخال السجن بكسر السين موضع الحبس لقب الكتاب المذكور ولذا بين بكتاب مرقوم.

قوله: (لقب به الكتاب) أي نقل من الوصفية إلى العلمية والتعبير باللقب لإشعاره الذم باعتبار أصل معناه.

قوله: (لأنه سبب الحبس) فهو بمعنى الفاعل مبالغة ساجن قوله لأنه سبب الحبس فيكون مجازاً تسمية للسبب باسم المسبب تنبيهاً على كماله في السببية كأنه فاعل هذا باعتبار أصله ثم صار حقيقة اصطلاحية فيكون من قبيل نقل اسم المسبب إلى السبب.

قوله: (أو لأنه مطروح كما قيل إنه تحت الأرضين) أي ملقى فيكون سجين بمعنى

فيه إلا سبب واحد وهو التعريف قال الإمام وفيه وجه آخر وهو أن يكون المراد بالكتاب الكتابة والمعنى أن كتابة الفجار أي كتابة أعمالهم في سجين ثم وصف السجين بأنه كتاب جمع أعمال الفجار وروي عن أبي علي رضي الله عنه أنه قال في هاتين الآيتين إن قوله: ﴿كتاب مرقوم﴾ [المطففين: ٩] خبر ابتداء مضمر أي هو كتاب أي موضع كتاب وكذا عليون وهو موضع كتاب فحذف المبتدأ والموضع جميعاً ولا بد منه لأنه ثبت بالدليل أن عليين مكان روي عن النبي ﷺ قال إن أهل الدرجات العلى لتراهم من تحتهم كما ترون النجم الطالع من أفق السماء وأن أبا بكر منهم

المفعول كأنه مسجون فيكون استعارة تبعية بالنظر إلى أصله ثم صار لقباً كما قيل تحت الأرضين الأولى تحت الأرض السابعة أخره لأن كون فعيلاً مبالغة المفعول غير متعارف.

قوله: (في مكان وحش) هو صفة لمكان أي خال عن السكان وهو مسكن إبليس وذريته استهانة به وليشهده الشياطين المدحورون.

قوله: (وقيل هو اسم المكان والتقدير ما كتاب السجين أو محل كتاب مرقوم فحذف المضاف) اسم المكان الذي تحت الأرض السابعة فلا يصح كونه بيانياً بكتاب إلا بتقدير مضاف أما في فوق السجن كما قال ما كتاب السجين أو في فوق الكتاب كما قال أو محل كتاب فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾﴾

قوله: (بالحق) أي بالحق كله فاللام للاستغراق أو للعهد وهو القرآن.

قوله: (أو بذلك) أي بذلك اليوم وهذا هو الملائم لما بعده.

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿١١﴾﴾

قوله: (صفة مخصصة أو موضحة أو ذامة) مخصصة أي على كون المراد بالمكذبين المكذبين بجميع الحق أو موضحة على الاحتمال الثاني وكذا ذامة على أن الإسناد مجاز عقلي لكن كونها مخصصة لا يخلو عن دغدغة ولذا قال في الكشاف وصف به للذم لا للبيان أي ليست للكشف لأن الموصوف مكشوف بل للذم ثم قيل قوله: ﴿ويل يومئذٍ﴾ [المطففين: ١] الخ متصل بقوله: ﴿يوم يقوم الناس﴾ [المطففين: ٦] الآية وما بينهما اعتراض ولك أن تقول إنه متصل بقوله: ﴿إن كتاب الفجار لفي سجين﴾ [المطففين: ٧] أي ﴿ويل يومئذٍ للمكذبين﴾ [المطففين: ١٠] منهم إن كان الفجار عاماً لعصاة الموحدين أو ويل يومئذٍ لهم إن خص بالكفار وضع المظهر موضع المضمر للتسجيل على تكذيبهم وللبيان على علة الحكم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا يُكَذِّبُ بِهِۦٓ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (متجاوز عن النظر غال في التقليد حتى استقصر قدرة الله تعالى وعلمه) فهذا لبيان سبب التكذيب على أن الجملة حالية مفيدة لعلة التكذيب وصيغة المضارع للاستمرار.

قوله: (فاستحال منه الإعادة) وفيه إشارة إلى أن المختار كون صلة المكذبين الإعادة

قوله: بالحق أو بذلك الأول على أن يكون اللام في المكذبين للجنس والثاني على أن يكون للعهد.

قوله: الذين صفة مخصصة أو موضحة أو ذامة يعني أنه صفة مخصصة إن أريد بالمكذبين الجنس وقصد بالصفة تخصيصه بالمكذبين بيوم الدين أو موضحة أي صفة كاشفة هذا على أن يكون اللام للعهد والمعهود مكذبون يوم الدين أو صفة موردة لمجرد ذمهم.

ويوم الدين وعلى تقدير كونه الحق يدخل ذلك اليوم في الحق دخولاً أولياً ثم المراد بالتجاوز الإعراض عن النظر في أول خلقه من ماء مهين ثم تسوية خلقه بالتدريج فإنه لو نظر إليه بالنظر الصحيح لصدق الإعادة فإن مواد الأبدان قابلة للجمع والافتراق والحياة بالذات وما بالذات لا يزول ولا تتغير فالإعادة كالبداية بل هي أهون بالنسبة إلى قدرة العبد والنظر في عجائب مصنوعاته الدالة على كمال قدرته وعلمه التام يفيد أنه تعالى عالم بالأجزاء المتفرقة وقادر على جمعها وإعادة الروح إليها.

قوله: (منهمك في الشهوات المخدجة) مستفاد من صيغة أثيم فإنه مبالغ اثم في الشهوات أي في استيفائها وفي جعل الشهوات ظرفاً للانهماك مبالغة جسيمة المخدجة[1] أي ما يخالف الشرع فإنه ناقص شرعاً وإن كان تاماً حساً وهي من الخداج أي الناقص الأبتر شرعاً وفيه إشارة إلى أن ما يوافق الشرع من الشهوات لا ضير في تناولها بلا انهماك وكثرة رغبة وحرص مفرط.

قوله: (بحيث أشغلته عما ورائها وحملته على الإنكار لما عداها) بيان فرط انهماكه والتنبيه على سبب إعراضه عن النظر الصحيح قوله على الإنكار أشار به إلى أن التكذيب هنا بمعنى الإنكار مجازاً إذ الإنكار لازم للتكذيب والمراد بما عداها الحياة الأبدية واللذات الباقية.

قوله تعالى: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (﴿إذا تتلى عليه آياتنا﴾ [المطففين: ١٣]) الناطقة بالبعث والجزاء وغيرها قال اختير هنا الماضي والمضارع في الشرط للتنبيه على الاستمرار أو الإشارة إلى أنه سارع إلى هذا القول قبل كل شيء ولذا لم يعكس وأساطير[2] بمعنى الأباطيل قد مر توضيحه في أوائل سورة الأنعام.

قوله: (من فرط جهله وإعراضه عن الحق فلا ينفعه شواهد النقل) الذي آياتنا الدالة على الحق ويوم الدين وفيه إشارة إلى أن المراد بنقل هذا القول بيان عدم نفع النقل كناية كأنه قيل إذا تتلى عليه آياتنا الكاملة في الفصاحة والبلاغة لا تنفعه بل يزيده خساراً حيث قال هي ﴿أساطير الأولين﴾ [المطففين: ١٣] فوضع العلة موضع المعلل.

قوله: (كما لا تنفعه دلائل العقل) هذا مستفاد من قوله تعالى ﴿معتد أثيم﴾ [المطففين: ١٢] كما نبه عليه بقوله متجاوز عن النظر الصائب والفكر الثاقب وجعل هذا مشبهاً به لتقدم ذكره وجه التقدم هو أن الدليل العقلي هو الأصل المرجوع إليه وذكر الشواهد أولاً والدلائل ثانياً لمجرد التفنن والجمع في أضاف والافراد في المضاف إليه لتعدد الشاهد والدليل ولإرادة الجنس في النقل والعقل والإضافة لامية وكونها بيانية بعيدة في الثاني وإن أمكنت في الأول.

---

(١) أي المنتجة نتيجة باطلة يقال خدجت الناقة إذا جاءت بولد ناقص الخلق وحاصل المعنى هنا ما ذكرناه.
(٢) واحدها اسطورة بالضم واسطارة بالكسر.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (ردع عن هذا القول) وعن الاعتداء والانهماك إشارة إلى أن بل للإضراب الانتقالي من قولهم المردود بقوله: ﴿كلا﴾ [المطففين: ١٤] إلى ما هو أشنع منه وهو استعلاء الرين على قلوبهم وهو سبب هذا القول وحب المعاصي عليهم بالانهماك الخ وإليه أشار بعض الفضلاء وقال: ﴿بل ران﴾ [المطففين: ١٤] عطف على قال: ﴿أساطير الأولين﴾ [المطففين: ١٣] مع شرط أي ﴿معتد أثيم﴾ [المطففين: ١٢] قال هذا ﴿إذا تتلى عليه آياتنا﴾ [المطففين: ١٣] بل هو موصوف بما هو أشد منه من فساد قلبه الذي هو ملاك أمر البدن كله انتهى وهذا صريح في كون بل للإضراب الانتقالي وقيل إشارة إلى أن بل للإضراب الإبطالي كأنه قيل ليس الأمر كما يقولون من أنه أساطير الخ ولا يظهر وجهه إذ الإضراب الإبطالي إنكار ما سبق وإن هذا القول لم يصدر منهم بل هم موصوفون بفساد قلوبهم وليس المعنى كذلك بل المعنى إنهم موصوفون بهذا القول بل بما هو أشنع من هذا القول وهو الرين على قلوبهم لكونه سبباً لهذا القول وفي على استعارة تمثيلية واستعارة مصرحة أو كلاهما وتمام الكلام قد مر في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية.

قوله: (على قلوبهم) دليل على أن المراد بكل معتد جميع الموصوفين بهذه الصفات والقول بأن المراد به الوليد بن مغيرة ضعيف.

قوله: (رد لما قالوه وبيان لما أدى بهم إلى هذا القول بأن غلب حب المعاصي بالانهماك فيها حتى صار ذلك صدأ على قلوبهم) حتى صار ذلك أي حب المعاصي والانهماك فيه صدأ بوزن وسخ مبنى ومعنى فيه مسامحة إذ المراد كون ذلك الحب سبباً لحصول الصدأ لكن لكمال سببيته جعل صدأ مبالغة.

قوله: (فعمي عليهم معرفة الحق والباطل) أي خفي عليهم معرفة الحق أي تمييزه عن الباطل فتعلق عن بالمعرفة لتضمينه معنى التمييز.

قوله: (فإن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكات) تعليل لكون الانهماك سبب لحصول الصدأ والمراد بالأفعال الحاصل بالمصدر وتعم التروك أيضاً بمعنى كف النفس والملكة كيفية راسخة بحيث لا يقبل الزوال أو يعسر الزوال وإلا فيكون حالاً لا ملكة وبكثرة المعاصي يرسخ حبها في القلب بحيث يعسر إزالتها.

قوله: (كما قال عليه السلام إن العبد كلما أذنب ذنباً حصل في قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه والرين الصدأ) حصل في قلبه الخ وإن كان الذنوب بالجوارح[1] وفيه إشارة إلى أن المعاصي كالظلمة كما قيل شاهدت سواد الكفر في جبين فلان كما أن الطاعات تشبه بالأنوار والمراد بالنكتة السوداء معنوية أي كيفية قبيحة غير راسخة تشبه نقطة سواء توضع

---

(١) لأن صدور الذنب من الجوارح لمحبة القلب لأنه إذا صلح صلح الجسد وإذا فسد فسد الجسد.

على لوح ثم وثم إلى أن يكون اللوح أسود كله وكذا الكيفية كلما كثرت بكثرة الأفعال تكون راسخة ملكة فهي المراد بالرين والصدأ وكذا الختم والطبع الخ قال المص في أوائل البقرة ولا ختم على الحقيقة وإنما المراد به أن يحدث الله تعالى في نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الإيمان والطاعات وكذا الرين هنا حدوث هيئة تمرنهم الخ غاية الأمر أن الختم فعل الله عبر بإحداث الهيئة المذكورة والرين لازم عبر بالحدوث والبعض فرق بين الختم والطبع والرين بوجه آخر لكنه ضعيف.

قوله: (وقرأ حفص ﴿بل ران﴾ [المطففين: ١٤] بإظهار اللام) لأجل سكتة لا لكونها من كلمة أخرى إذ الإدغام في مثله شائع ألا يرى أنه قرىء هنا بالإدغام ﴿ما كانوا يكسبون﴾ [المطففين: ١٤] كلمة ما موصولة والعائد محذوف وكونها مصدرية ضعيف إذ الغالب على القلوب العمل المكسوب لا الكسب إلا أن يراد به الحاصل بالمصدر فيؤول إلى الأول.

قوله: (وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر بل رين بالإمالة).

قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (ردع عن الكسب الرائن).

قوله: (إنهم عن ربهم) تعليل للردع إنهم أي إن المذكورين من الكاسبين الرين وهم الكفرة الفجرة وعن متعلق بقوله: ﴿لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥] أي لممنوعون قهراً[1].

قوله: (فلا يرونه بخلاف المؤمنين) لأن دارهم دار القهر والانتقام وأنهم لما حجبوا عن معرفة الله تعالى في الدنيا بسبب انهماكهم في المعاصي حجبوا أيضاً عن الرؤية في الآخرة قوله فلا يرونه إشارة إلى أن الحجاب هنا مستعار لعدم الرؤية إذ أصل معناه الستر بنحو حائط ويلزمه عدم الرؤية إذ المحجوب لا يرى ما حجب والقرينة الصارفة عن الحقيقة ظاهرة فيحمل إما على عدم الرؤية على ما اختاره أهل السنة أو على الإهانة على ما جنح إليه المعتزلة وكلاهما يلزم الحجاب وعلى الأول يدل على أن المؤمنين يرونه تعالى في الجنة بلا كيف ولا مسافة وجه الدلالة هو أنه تعالى حكم بهذا في معرض الوعيد الأكيد والتهديد الشديد على أنه مسبب عن الرين في قلوبهم وما يكون وعيداً للكفار بخصوصه لا يتحقق في حق المؤمنين وأيضاً علة الحكم وهو الكفر منتف فيهم فينتفي الحكم مع أن الأصل الرؤية كما فصل في علم الكلام فوجب أن لا

قوله: وقرأ حفص ﴿بل ران﴾ [المطففين: ١٤] بإظهار اللام قال الزجاج والادغام أجود لقرب مخرج اللام من الراء ولغلبة الراء على اللام وإظهار اللام جائز لأن اللام من كلمة والراء من كلمة أخرى.

---

(١) ولذا لم يجيء لمحتجبون.

يحصل هذا الحجاب في المؤمنين وهذا متفق عليه بيننا وبين المعتزلة وإن كان معنى الحجاب مختلفاً فيه وهذا ليس من قبيل مفهوم المخالفة حتى يقال إنه لا مفهوم عند الحنفية فكيف يعدون هذا من أدلة الرؤية لما ذكرناه من أنه ذكر في معرض الوعيد للكفار ولو كان عاماً لما كان للتخصيص فائدة وأيضاً الحكم وهو الحجاب بمعنى عدم الرؤية منتف بانتفاء علته وهي الكفر مع أن الأصل الرؤية.

قوله: (ومن أنكر الرؤية جعله تمثيلاً لإهانتهم بإهانة من يمنع عن الدخول على الملوك أو قدر مضافاً مثل رحمة ربهم أو قرب ربهم) ومن أنكر الرؤية وهم المعتزلة جعله تمثيلاً لإهانتهم أي جعله استعارة تمثيلية لما عرفت من أن الحجاب يستلزم الإهانة ولما استحال عندهم الرؤية حملوه على الإهانة أصل الكلام الفلان محجوب عن السلطان يراد به أنه مهان ومردود مجازاً أو كناية ثم جعل استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة المأخوذة من الكفار وكفرهم وعدم لطفهم إياهم بالهيئة المأخوذة من السلطان وإهانة شخص وردهم عن دخوله عليه فذكر اللفظ المستعمل في الهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة والدليل من الطرفين وجوابه مذكور في موضعه أو قدر مضاف الخ فحينئذٍ لا تمثيل بخلاف المؤمنين فإنهم مكرمون عند الله تعالى بأنواع الكرامات ورضوان من الله أعظم الإحسانات.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (ليدخلون[1] النار ويصلونها) هذا ثابت باقتضاء النص ويصلونها ويقاسون حرها ويعذبون بها أشار به إلى أن لصالوا اسم الفاعل بمعنى المستقبل وثم للتراخي الرتبي فإن دخول النار مع مقاساة حرها أشد من الحرمان عن الرؤية والإهانة وإن كان الدخول مقدماً في الوجود ولو قيل إنهم منعوا عن الرؤية في العرصات ثم ادخلوا النار لا يفيد إذ الحرمان ثابت بعد دخولهم النار أيضاً.

قوله: (ثم يقال) توبيخاً وتقريعاً على إنكارهم البعث فالمراد بهذا الإخبار لازمه وهو التشنيع ومعنى تكذبون تنكرون إذ التكذيب وهو نسبة الكذب لا يتصور في مثله إذ المراد لازمه مجازاً.

قوله: ومن أنكر الرؤية جعله تمثيلاً أراد به المعتزلة قال صاحب الكشاف وكونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم واهانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم ولا يحجب عنهم إلا الأدنياء المهانون عندهم تم كلامه أي مثلت حالهم في اهانتهم عند الله وأنزل القحط عليهم بحال من يحجب عند بعض السلاطين والآية عند أهل السنة على حقيقتها وهي من الأدلة الدالة على ثبوت الرؤية لأنه لما خص الله الكفار بالحجاب دل على أنه مرفوع عن الأبرار ولا معنى لرفع الحجاب إلا الإدراك.

---

(١) من الدخول لأنه بيان ﴿لصالوا الجحيم﴾ فلا يحتمل أن يكون من الادخال فضلاً عن التعيين فيه.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُقَالُ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (يقول لهم الزبانية) ولتعينهم عبر بصيغة المجهول ويحتمل أن يقول بعضهم لبعض تأسفاً كما جوزه في أوائل سورة والصافات لكن الظاهر ما ذكره وقيل أو أهل الجنة وهو أبعد.

قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (تكرير للأول) أي في قوله: ﴿كلا إن كتاب الفجار﴾ [المطففين: ٧] أي هذا ردع عن التطفيف أيضاً.

قوله: (ليعقب بوعد الأبرار كما عقب بوعيد الفجار) من عقبه بكذا إذا جاء به على عقبه وأثره.

قوله: (إشعاراً بأن التطفيف فجور) أو عد عليه بأن كتاب الفجار أي أرباب التطفيف لفي سجين ومن هذا شأنه فهو من أصحاب النار وبهذا الاعتبار كان وعيداً.

قوله: (والإيفاء بر أو ردع عن التكذيب) والإيفاء بر ولذا عبر بكتاب الأبرار.

قوله: (﴿إن كتاب الأبرار﴾ [المطففين: ١٨]) تعليل للمرتدع[1] عن التطفيف كما أن الأول تعليل لمن أصر عليه فالردع عنه يحتمل أمرين ﴿لفي عليين﴾ [المطففين: ١٨] علم لديوان الخير الذي دون فيه كل ما عملته الملائكة وصلحاء الثقلين منقول من جمع على بوزن فعيل من العلو كما أن السجين علم لديوان الشر والمصنف عد في البقرة من الجنان والبيان المذكور لا يلائمه إلا أن يقال إنه يطلق على معان متعددة[2] وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها السماء الرابعة وفي رواية أخرى عنه أنها السماء السابعة وقال قتادة ومقاتل هي قائمة العرش اليمني وقال الضحاك هي سدرة المنتهى وقال الزجاج أعلى الأمكنة وقيل عليون اسم مكان وأعرب كإعراب الجمع لأنه على لفظ الجمع والأقاويل المذكورة منبهة عليه.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾﴾

قوله: (الكلام فيه ما مر في نظيره) من أن الكتاب إما بمعنى المكتوب أو مصدر بمعنى الكتابة وقد مر توضيحه فارجع إليه إن كان المراد بها ديوان الخير فالأمر واضح بالمراجعة إلى ما مر آنفاً وإن كانت اسم مكان لا بد من حذف المضاف إما من الأول أو الثاني أي وما أدراك ما كتاب عليين أو هو محل كتاب مرقوم وقد مر أيضاً بقوله وقيل هو اسم مكان الخ والتقدير ما كتاب السجين الخ فظهر أن كون المراد بالعليين الديوان أولى

---

(١) أي للارتداع فقوله للمرتدع فيه مسامحة وكذا قوله تعليل عن أمر فيه مسامحة.

(٢) شروع في بيان معانٍ متعددة.

وبالاعتبار أحرى لكن عدم تعرض المصنف يوهم أن المختار عنده كون المراد بها درجة من الجنان لأنها تقدم منه البيان فتدبر.

قوله تعالى: يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾

قوله: (﴿يشهده المقربون﴾ [المطففين: ٢١]) صفة أخرى لكتاب اختير الجملة هنا لتدل على الاستمرار التجددي وأما كونه مرقوماً أي بين الكتابة أو معلم يعلم من يراه إن فيه خيراً كثيراً فثابت على الدوام.

قوله: (يحضرونه فيحفظونه) أي من الشهود بمعنى الحضور قوله فيحفظونه بيان فائدة الحضور وهذا أولى من أن يقال فيه إشارة إلى أن الحضور عنده كناية عن حفظه في الخارج لا في العلم والذهن لأن الفاء يأبى عنه وأن الشهود الحضور في الخارج كما هو الشائع لا في العلم فإن استعماله فيه غير متعارف والمراد بالمقربين الملائكة الموكلون بحفظها.

قوله: (أو يشهدون على ما فيه يوم القيامة) فحينئذٍ صيغة المضارع للاستقبال وعلى الأول للحال والشهادة لا تمكن لهم بدون حضور فلو أريد كلاهما لكان أولى أما عند المصنف فظاهر إذ يجوز عنده عموم المشترك وأما عندنا فبتأويل ما يطلق عليه لفظ يشهد أو يشهدون عطفه على فيحفظونه وهو أقل مؤنة فحينئذٍ يكون من الشهود وما بعده بيان فوائد الشهود إما الحفظ عن التغيير والتبديل أو الشهادة على أن أو لمنع الخلو ولو عطف على قوله يحضرونه يكون إشارة إلى استيفاء احتمال يشهده بجعله تارة من الشهود وتارة من الشهادة.

قوله تعالى: إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾

قوله: (﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ [المطففين: ٢٢]) بيان حالهم السعادة إثر بيان حال كتابهم المشعر بأن لهم حسن مآب والتأكيد بأن لأنه جواب[1] سؤال نشأ مما قبله ولذا ترك العطف والظاهر أن الأبرار نعم لعصاة الموحدين وإن خصت بالمتقين الكاملين كما هو المتبادر لا سيما قوله: ﴿عيناً يشرب بها المقربون﴾ [المطففين: ٢٨] فحينئذٍ يكون حال عصاة الموحدين مسكوت عنها كما في أكثر المواقع والظرف هنا كزيد في نعمة مجاز والنعيم بمعنى النعمة مصدر كوجيف.

قوله تعالى: عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾

قوله: (على الأسرة) جمع قلة لسرير لكن المراد هنا ما فوق العشرة.

قوله: على الأسرة في الحجال الأسرة السرر جمع سرير والحجال جمع حجلة بالتحريك قال الجوهري الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس وهي بيت للعروس مزين بالثياب والأسرة والستور وقال الأريكة سرير متخذ مزين في قبة أو بيت فإذا لم يكن فيه سرير فهو حجلة.

---

(١) كان السائل متردد كقوله تعالى: **﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾**.

قوله: (في الحجال) جمع حجلة بفتحتين بيت مربع من الثياب الفاخرة يرخي على السرير فهذا المجموع تفسير الأريكة إذ لا يطلق الأريكة على السرير عندهم إلا عند كونه في الحجلة فالسرير أعم مطلقاً من الأريكة.

قوله: (إلى ما يسرهم من النعم والمتفرجات) ما يسرهم أي على الدوام من النعم أي من النعم المرئية مما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين بمشاهدته وتلذذ سائر القوى داخل في نعيم وهذا وإن كان داخلاً فيه لكنه ذكر صراحة تنبيهاً على شرافته وأكثر ما في الجنة من النعم مرئي وإن كان تلذذه بسائر القوى كالمذوقات والمشمومات والزوجات وغيرها فإن التلذذ حاصل برؤيتها أيضاً والمتفرجات جمع متفرج اسم مكان أي محل التفرج وهو المكان ذو الخضروات والأشجار والمياه وسائر المفرجات ولم يقل إلى أعدائهم لأن ما ذكره عام لها إذ النظر إلى أعدائهم حال كونهم معذبين في السلاسل والأغلال من النعم الروحانية يحصل لهم السرور التام وقيل ليكون ما في آخر السورة تأسيساً.

قوله تعالى: تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴿٢٤﴾

قوله: (بهجة التنعم وبريقه وقرأ يعقوب تعرف على بناء المفعول ونضرة بالرفع) بهجة التنعم أي النضرة بمعنى البهجة والنعيم مصدر بمعنى التنعم من إضافة المسبب إلى السبب ولامية والبهجة الحسن والبهاء والخطاب عام لكل من يصلح للخطاب للإيذان بأن ما لهم من أمارات النعمة يبلغ في الظهور مبلغاً بحيث لا يختص رؤيته براء دون راء والتعبير بالمعرفة على أنه لا يعلم كنهه في وجوههم إما حال من نضرة النعيم أي تعرف نضرة النعيم حال كونها حاصلة في الوجوه أو ظرف لنضرة النعيم والمراد يكون النضرة في الوجوه كون آثارها فيها كقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ مسفرة﴾ [عبس: ٣٨] مضيئة ﴿ضاحكة مستبشرة﴾ [عبس: ٣٩] كما كان عكسه في الفجار.

قوله تعالى: يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾

قوله: (شراب خالص) أي لا غش فيه.

قوله تعالى: خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾

قوله: (أي مختوم أوانيه) وهي الأكواب والأباريق أي إسناد مختوم إلى رحيق مجاز عقلي.

قوله: أي مختوم أوانيه بالمسك هذا على أن يكون المراد بالختام الطين الذي يختم به وقوله أو الذي له ختام على أن يراد به الآخر والمقطع فإنهم يجدون في آخر شربه رائحة المسك قال الجوهري والختام الطين الذي يختم به وقوله تعالى: ﴿ختامه مسك﴾ [المطففين: ٢٦] أي آخره لأن آخر ما يجدونه رائحة المسك.

قوله: (بالمسك مكان الطين) أي بدله أي في مكان الطين وفي قوله مختوم الخ إشارة إلى أن الختام ما يختم به.

قوله: (ولعله تمثيل لنفاسته) ولا ختم هناك حقيقة لعدم الاحتياج إلى الختم إذ ليس ثمة غبار ولا ذباب ولا خيانة حتى يصان عنه بالختم فالكلام استعارة تمثيلية فتوجه وكن على بصيرة.

قوله: (أو الذي له ختام أي مقطع هو رائحة المسك) نبه به على أن الختام بمعنى الآخر فإنه كما يجيء بمعنى ما يختم به الشيء ويوضع عليه الخاتم جاء بمعنى ختم الشيء أي بلغ آخره لكن قدم الأول لأنه يدل على نفاسته سواء كان باقياً على حقيقته أو محمولاً على الاستعارة التمثيلية وأيضاً مصدر ختم بالمعنى الثاني ختما لا غير كما يستفاد من القاموس ومصدر ختم بمعنى طبع يجيء ختماً وختاماً ولعل المصنف اطلع على مجيء مصدر ختم بالمعنى الثاني ختاماً وإلا لا مساغ لتعرضه وأيضاً حمل مسك عليه يحتاج إلى التأويل كما أشار إليه بقوله أي هو رائحة المسك أي إن له رائحة كرائحة المسك بخلاف خمور الدنيا لكن ظهوره في الانتهاء لأن كمال التلذذ يمنع إدراكه فإذا انتهى الشرب يدركه.

قوله: (وقرأ الكسائي خاتمه بفتح التاء أي ما يختم به ويقطع) بفتح التاء اسم آلة كالعالم لكنه سماعي ولذا قال ما يختم به إشارة إلى المعنى الأول في ختامه قوله ويقطع إلى المعنى الثاني ومن قال إن قراءة الكسائي يؤيد الوجه الثاني فقد غفل عن قول المصنف ما يختم به.

قوله: (يعني الرحيق أو النعيم) الرحيق وخموراً الآخرة قدمه لأنه المناسب لما بعده ولقربه بما قبله قوله أو النعيم الشامل للرحيق وغيره وبهذا يرتبط بما بعده وصيغة البعد للتفخيم وفي ذلك متعلق فليتنافس قدم للاهتمام أو الحصر الإضافي بالنسبة إلى خمور الدنيا جمع بين الحرفين في عطف الجملة على الجملة لتقدم الصلة للاختصاص أو للاهتمام كأن الواو للعطف والفاء لإفادة التسبب فإن كون الرحيق موصوفاً بالوصف المذكور سبب للأمر بالتنافس كذا أفاد مثله المصنف في قوله تعالى: ﴿وعليه فليتوكل المتوكلون﴾ [يوسف: ٦٧] فلا إشكال في جمع الحرفين لأنه لما قدم الصلة انتفى توالي الحرفين ومن توهم الإشكال بلزوم جمع الحرفين فقد توهم.

قوله: (فليرتغب المرتغبون) أي فليرتغب من من شأنه الرغبة فإطلاق المرتغب عليه مجاز أولى والرغبة بالمسارعة إلى أوامر الله والاجتناب عن محارم الله تعالى فالرغبة بدون ذلك لا يفيد والأمر في الحقيقة راجع إلى الأمر بالعمل الموصل إلى ذلك كقوله تعالى:

قوله: فليرتغب المرتغبون وفي النهاية التنافس من المنافسة وهي الرغبة في الشيء وهو من الشيء النفيس الجيد في نفسه ونافست في الشيء منافسة ونفاساً إذا رغبت فيه وقال بعضهم ارتغب وتراغب بمعنى إلا أن ارتغب أكثر.

﴿فليعمل العاملون﴾ [الصافات: ٦١] وقد فسر به هنا وأصل التنافس طلب التغالب في الشيء النفيس ونقل عن البغوي أنه قال وأصله من الشيء النفيس الذي يحرص عليه نفوس الناس ويريد كل أحد لنفسه ويضمن به على غيره انتهى وهنا أريد لازمه وهو الرغبة التامة لكن عبر بالتنافس للمبالغة فيها بأن يقصد كل أحد بعمله الغلبة على غيره والعمل الصالح أنفس النفائس فأصل المعنى معتبر هنا ولو أشار إليه المصنف لكان أتم بياناً إذ العمل بهذا القصد يكون أكمل كماً وكيفاً وذلك هو المراد بالتعبير بالتنافس فهو أبلغ من قوله: ﴿ولمثل هذا فليعمل العاملون﴾ [الصافات: ٦١] ويؤيد ما ذكرناه ما قيل واعلم أن المنافسة بالمبادرة إلى كمال يشاهده من غيرك فتنافسه فيه حتى تلحقه أو تجاوزه فتكون أنفس منه أو مثله وهو من شرف النفس وعلو الهمة والفرق بينه وبين الحسد ظاهر.

قوله تعالى: ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾﴾

قوله: (علم لعين بعينها) فيه لطافة لا يخفى فالمعنى ومزاجه أي ما يمزج به ذلك الرحيق من ماء تسنيم بتقدير المضاف على أن من بيانية أو تبعيضية أو من نفس تسنيم على أن من ابتدائية وهو الظاهر ولما كان العين مأولة بالماء أو الينبوع صرف وإن كان علماً وتأنيثاً.

قوله: (سميت تسنيماً لارتفاع مكانها أو رفعة شرابها) أي أنه مصدر سنمه أي رفعه ومن ثلاثيه السنمام لارتفاعه ونقل منه وجعل علماً لذلك العين لارتفاع مكانها لأنها تأتيهم من فوق كما روي أنها تجري في الهواء متسنمة فتصب في أوانيهم كما في الكشاف ولما كان مكانها مرتفعة كان ذلك العين مرتفعاً وبهذا القدر كان المناسبة حاصلة فتكون منقولة لا مرتجلة والنقل من اسم المتعدي العام إلى مطاوعه الخاص.

قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾

قوله: (﴿يشرب بها﴾ [المطففين: ٢٨]) أي العين لما عرفت من أن العين مؤنث معنوي.

قوله: (فإنهم يشربونها صرفاً لأنهم لم يشتغلوا بغير الله ويمزج لسائر أهل الجنة) فإنهم أي المقربون وهم الأنبياء والأولياء والشهداء والصديقون صرفاً أي صرف التسنيم لأنهم لم يشتغلوا بغير ذكر الله تعالى بل توجهوا بشراشره إلى الله تعالى فيجازون بأرفع شراب الجنة جزاء وفاقاً ويمزج أي يمزج ذلك الرحيق المختوم بالتسنيم لأنهم لما خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً يشربون بالشراب المخلوط إذ الجزاء من جنس العمل.

قوله: (وانتصاب عيناً على المدح أو الحال من التسنيم) على المدح أي امدح أو أعني أو حال من تسنيم لدلالتها على المعنى وهو الجريان ولا حاجة إلى تأويله بجارياً فإنه وإن كان جامداً لكنه يفهم منه معنى الجريان كما عرفته وهذا كاف في صحة الحالية وذوا الحال لكونه علماً يكون معرفة ولذا تأخر الحال عنها وفائدة الحال تظهر بملاحظة وصفها

فلا إشكال باتحاد الحال وذي الحال ولك أن تقول بأنها حال موطئة والحال في الحقيقة يشرب بها ولا يضره كونه جامداً وإن لم يفهم منه معنى ما.

قوله: (والكلام في الباء كما في ﴿يشرب بها عباد الله﴾ [الإنسان: ٦]) فهي إما زائدة كما نبه عليه أو لا بقوله: فإنهم يشربونها فهي المختار عنده وباقي الاحتمال وهو كونها بمعنى من أو صلة الامتزاج أو الالتذاذ ضعيف لا سيما كونه صلة الامتزاج فإنه ليس بصحيح.

قوله تعالى: إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ كَانُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَضْحَكُونَ ﴿٢٩﴾

قوله: (إن الذين أجرموا) اعلم أنه تعالى وصف أولاً كتاب الفجار وعقوبة الكفار ووصف ثانياً كتاب الأبرار وكرامة الأخيار وذكر إثر ذلك سوء معاملة الكفار مع المؤمنين الأخيار في هذه الدار الفانية ثم ذكر عكس ذلك في الدار الباقية فبين لهم أموراً أربعة شنيعة.

قوله: (يعني رؤساء قريش) كأبي جهل والوليد بن مغيرة.

قوله: (كانوا يستهزئون بفقراء المؤمنين) يستهزئون معنى يضحكون مجازاً لكون الاستهزاء لازماً للضحك المخصوص أو استهزائهم بطريق الضحك قوله: ﴿من الذين آمنوا﴾ [المطففين: ٢٩] متعلق بيضحكون قدم عليه لرعاية الفاصلة ولا بعد في الحصر فقراء المؤمنين كعمار وبلال وصهيب وغيرهم.

قوله تعالى: وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴿٣٠﴾

قوله: (﴿وإذا مروا بهم﴾ [المطففين: ٣٠]) الخ والظاهر من هذه المقابلة أن ضحكهم في حال الغيبة صيغة المضارع في الجزاء ليفيد الاستمرار بالنظر إلى المرور والماضي في الشرط لتحقق وقوعه ولذا جيء بإذا.

قوله: (يغمز بعضهم بعضاً ويشيرون بأعينهم) أي صيغة التفاعل للمشاركة قوله يشيرون الخ بيان الغمز وهو إشارة بالعين والحاجب ولو قال بأعينهم وحواجبهم لكان أفيد.

قوله تعالى: وَإِذَا ٱنقَلَبُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمُ ٱنقَلَبُوا۟ فَكِهِينَ ﴿٣١﴾

قوله: (ملتذين بالسخرية منهم وقرأ حفص فكهين) بالسخرية بالضحك والغمز قيده بها لدلالة ما قبله عليه وفكهين أبلغ من فاكهين والتفكه التلذذ روحانياً أو جسمانياً وهنا الروحاني.

قوله: والكلام في الباء كما في ﴿يشرب بها عباد الله﴾ [الإنسان: ٦] قال هناك أي ملتذاً بها أو ممزوجاً وقيل الباء مزيدة أو بمعنى من لأن الشرب مبتدأ منها هذا كلامه فيه وفسره ههنا على زيادة من حيث قال فإنهم يشربونها ويجوز أن يكون بمعنى يشربون ملتذاً بها على تضمين الشرب معنى الالتذاذ.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَضَآلُّونَ ﴿٣٢﴾﴾

قوله: (وإذا رأوا المؤمنين) تفنن في البيان أو الرؤية مطلقاً سواء كانت بالمرور أو لا واختير الماضي في الجواب لمسارعتهم إلى هذا القول ﴿إن هؤلاء﴾ [المطففين: ٣٢] الإشارة للتحقير الظاهر أنه نقل بالمعنى إذ الظاهر أن واحداً منهم إذا مر بواحد من المؤمنين قال هكذا أو مر بجماعة منهم أو مر جماعة منهم بواحد أو بجماعة شأنهم هذا وكذا الكلام في البواقي.

قوله: (نسبوهم إلى الضلال) بيان حاصل المعنى والتأكيد بأن واللام للمبالغة في صدق هذا القول عندهم أي إن هؤلاء تركوا دين آبائهم وأعرضوا عن استيفاء اللذات العاجلة رجاء منهم المثوبات في الآخرة هيهات هيهات ورد الله تعالى بقوله: ﴿وما أرسلوا﴾ [المطففين: ٣٣] الآية وفي الكشاف وهو تهكم بهم وتركه المصنف لعدم ظهوره بل الظاهر أنه رد عليهم بأن هذا إنما هو لمن وكل عليهم وهؤلاء الكفار لم يوكلوا عليهم فهو توبيخ لهم.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُرْسِلُوا۟ عَلَيْهِمْ حَٰفِظِينَ ﴿٣٣﴾﴾

(على المؤمنين).

قوله: (يحفظون عليهم أعمالهم) أشار به إلى أن اسم الفاعل بمعنى المستقبل بالنسبة إلى الإرسال إذ هو حال من فاعل أرسلوا فهو للاستمرار[1] قوله أعمالهم قيده لأن المقام يقتضيه.

قوله: (ويشهدون برشدهم وضلالهم) ذكره تطفلاً أو هو مقتضى الإرسال وعليهم متعلق بحافظين عدي بعلى لتضمنه معنى المراقبة.

قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾﴾

قوله: (فاليوم) الفاء للسببية لأن حالهم هذه في الدنيا سبب لحالهم في الآخرة.

قوله: (حين يرونهم أذلاء مغلولين في النار) وقدم هذا السبب للضحك لأنه ظاهر وسببه البعيد اختيارهم اللذة الفانية على الراحة الأبدية وهم في أعلى عليين وكرامة أبدية.

قوله: يحفظون أعمالهم أي وما أرسلوا عليهم موكلين بهم يحفظون عليهم أحوالهم ويرقبون على أعمالهم ويشهدون برشدهم وضلالهم وفي الكشاف أو هو من جملة قول الكفار وأنهم إذا رأوا المسلمين قالوا إن هؤلاء لضالون وأنهم لم يرسلوا عليهم حافظين إنكاراً لصدهم اياهم عن الشرك ودعائهم إلى الإسلام وجدهم في ذلك فعلى هذا كان الأصل وما أرسلوا علينا إلا أنه قيل عليهم لأنهم غيب على نحو قال زيد ليفعلن كذا والأصل لأفعلن.

---

(١) وإلا فكونه حالاً مشكل.

قوله: (وقيل يفتح لهم أبواب الجنة فيقال لهم اخرجوا إليها فإذا وصلوا إليه أغلق دونهم فيضحك المؤمنون منهم) مرضه لأن هذه الرواية ليست بقوية.

قوله تعالى: عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٣٥﴾

قوله: (حال من يضحكون) أي ينظرون حال و﴿على الأرائك﴾ [المطففين: ٣٥] متعلق به أخر لرعاية الفاصلة أو على الأرائك حال وينظرون مستأنف أو حال من المنوي في ﴿على الأرائك﴾ [المطففين: ٣٥] أو حال بعد حال.

قوله تعالى: هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾

قوله: (﴿هل ثوب الكفار﴾ [المطففين: ٣٦]) وهذا أبلغ من قول أثوب لأن هل لطلب التصديق وهنا الاستفهام للتقرير وهو يناسب التصديق أظهر الكفار إما للالتباس أو للتسجيل على كفرهم وللإشارة إلى علة الحكم.

قوله: (أي هل أثيبوا) فسره بالأفعال لشهرته حيث يقال مثاب لكن في التفعيل مبالغة.

قوله: (ما كانوا يفعلون وقرأ حمزة والكسائي بإدغام اللام في الثاء) ما كانوا أي بما كانوا يفعلون على الدوام والفعل عام لعمل اللسان والجنان كالأركان بل التروك أيضاً والمراد جميع أفعالهم أو أفعالهم المذكورة هنا من استهزاء فقراء المؤمنين الخ ونقل عن الإمام أنه قال الأولى حمله على التهكم فالتقدير يقولون هل الخ قوله: ما كانوا فيه مضاف مقدر أي ثواب ما الخ وما مصدرية أو موصولة لأن المصدر وهو فعلهم يراد به الحاصل بالمصدر فيؤول إلى كونها موصولة.

قوله: (قال عليه السلام من قرأ سورة المطففين سقاه الله من الرحيق المختوم يوم القيامة) من قرأ الخ موضوع الحمد لله على تسهيل إتمام سورة المطففين. والصلاة والسلام على رسولنا سيد المرسلين. وآله وأصحابه إمام المتقين ومسند الزاهدين.

تمت في يوم السبت في الضحوة الكبرى من شهر ذي الحجة سنة ١١٩٢.

قوله: هل اثيبوا ثوبه واثابه بمعنى أي هل جوزي الكفار ما كانوا يعملونه في الدنيا قال أوس:

سأجزيك أو يجزيك عني مثوب ... وحسبك أن يثني عليك وتحمد

ثوب أي فعل من الثواب أي رجع إلى فاعله جزاء ما عمله من خير أو شر والثواب قد يستعمل في المكافأة مطلقاً قال الإمام والأولى أن يحمل على التهكم تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام. وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

سورة الانشقاق

بسم الله الرحمن الرحيم

عليه توكلت وإليه أنيب وبه نستعين

قوله: (سورة الانشقاق) ويقال سورة انشقت.

قوله: (مكية) أي بالاتفاق.

قوله: (وآيها خمس وعشرون) بالاتفاق أيضاً.

قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾

قوله: (﴿إذا السماء﴾ [الانشقاق: ١]) أي جميع السموات إذ السماء إما اسم جنس أو جمع سماة ﴿انشقت﴾ [الانشقاق: ١] مطاوع شق لم يذكر الشق تنبيهاً على كمال انقيادها طبعاً كما في قوله: ﴿انفطرت﴾ [الانفطار: ١] لأنه بمعنى انشقت كما مر.

قوله: (بالغمام كقوله تعالى: ﴿ويوم تشقق السماء بالغمام﴾ [الفرقان: ٢٥]) إذ القرآن يفسر بعضه بعضاً وهذا لأن المطلق محمول على المقيد كما هو مذهبه لكن يرد عليه أنه لم لا يجوز أن تنشق بهول القيامة كما ذهب إليه الفراء والزجاج والانشقاق بالغمام مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ولو قيل بتعدد الانشقاق ارتفع الخلاف ففي بعض الانشقاق تكون وردة أي حمراء كوردة كالدهان مذابة كالدهن وفي بعضه تكون واهية ضعيفة وبهذا يجمع الأقاويل الباء في ﴿بالغمام﴾ [الفرقان: ٢٥] للسببية قال المصنف في سورة الفرقان بسبب طلوع الغمام منها وهو الغمام المذكور في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون

سورة الانشقاق

مكية وآيها خمس وعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ﴿بالغمام﴾ [الفرقان: ٢٥] وعن بعضهم نظيره انشق الأرض بالنبات فالباء في ﴿بالغمام﴾ [الفرقان: ٢٥] للآلة ويكون في ذلك الغمام ملائكة العذاب وكان ذلك أشد وأفظع حيث جاء العذاب من مظنة الخير والرحمة قال الطيبي والأظهر أن الملائكة ينزلون وبأيديهم صحائف الأعمال لقوله تعالى: ﴿فما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الانشقاق: ٧] الآية.

إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [البقرة: ٢١٠] وقيل للآلة ظاهره يخالف ما ذكره المصنف والمعنى أن السماء تنفتح بغمام يخرج منها وذلك الغمام خروجه منها مع ملائكة العذاب كما فهم من سورة البقرة ولعل لهذا قال بعض المحشيين كأنه أريد بالانشقاق بالملائكة إذ كثيراً ما يظهر الملائكة في صورة غمام كما وقع في السنة كثيراً انتهى فإنه مخالف لظاهر القرآن حيث عطف الملائكة على الغمام في الآية المذكورة.

قوله: (وعن علي رضي الله عنه تنشق من المجرة) المجرة بوزن المضرة بفتح الميم قيل في الآثار إنها باب السماء وعند أهل الهيئة إنها نجوم صغار مختلطة غير متميزة في الحس يقال له بالفارسية راه كهكشان تنشق السماء من ذلك الموضع كأنه مفصل ملتئم فينفطر منه فكانت وردة كالدهان ثم كثرت الشقوق بسبب انشقاق ذلك الموضع أو بوجه آخر فكانت أبواباً قال تعالى: ﴿وفتحت السماء فكانت أبواباً﴾ [النبأ: ١٩] فصارت من كثرة الشقوق كان الكل أبواب أو فصارت ذات أبواب كذا قاله المصنف هناك فالوجه القول بتعدد الانشقاق إلى أن تخرب بعضه عند النفخة الأولى وبعضه بعدها وبعضه عند النفخة الثانية وبعد انشقاقها تبدل السموات غير السموات وبالجملة ذكر في النظم الجليل للسماء أحوال كثيرة الانشقاق وكونها أبواباً والإزالة عن محلها بقوله: ﴿وإذا السماء كشطت﴾ [التكوير: ١١] أزيلت وقلعت والتبدل[1] بعضها قبل فناء الدنيا وبعضها بعد خرابها فتأمل ولا تغفل.

قوله تعالى: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٢﴾

قوله: (واستمعت له) أي أذنت من الإذن قال الجوهري أذن له إذناً أي استمع فإن معنى أذن له وجه أذنه السامعة ويلزمه الاستماع والإجابة فإذا استعمل في من له حاسة السمع يراد بها الاستماع والإجابة مجازاً بالنظر إلى أصل معناه ثم شاع في ذلك حتى صار

قوله: تنشق من المجرة قال الجوهري المجرة هي التي في السماء كأثر المجر قال ابن قتيبة في كتاب الأنواء المجرة شرح في السماء كشرح المعينة وهي ما يرى في الشتاء أول الليلة في ناحية السما وفي الصيف في أول الليل في وسط السماء وينتقل في آخر الليل في غير موضعها ويقال إن النجوم تقارنت في المجرة وطمس بعضه بعضاً فصارت كأنها سحاب.

قوله: واستمعت له أذن له بمعنى استمع له ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن» الحديث مروي عن أبي هريرة رضي الله عنه ومعناه ما استمع إلى شيء كاستماعه إلى صوت نبي قرأ الكتاب المنزل عليه أي لا يعتد بشيء كاعتداده إلى هذا والمراد باستماع السماء في الآية انقيادها لقدرة الله تعالى حين إرادته انشقاقها انقياد المأمور المطواع لأمر السلطان المطاع كقوله: ﴿قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] فقوله: ﴿وأذنت

---

(١) وكذا طيها كطي السجل.

كأنه حقيقة عرفية وإذا استعمل في ما ليس له حاسة السمع بكون استعارة إما في المفرد أو تمثيلية كما سيجيء الإشارة إليه فأذنت مشتق من الإذن بمعنى توجيه الأذن السامعة أو من الأذن بمعنى العضو المخصوص لأنه يجوز الاشتقاق من الجوامد.

قوله: (أي انقادت لتأثير قدرته حين أراد انشقاقها) أي انقادت طوعاً لتأثير قدرته تعالى حين أراد انشقاقها بدون شق لكمال انقيادها ولا كلام في تحقق ما من شأنه أن يكون مطاوعاً بكسر الواو بلا مطاوع بفتح الواو وإنما الكلام في عكسه وقد مر تفصيله في قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ [البقرة: ٣١] الآية مثلاً انكسار الزجاج قد يوجد بنفسه بلا كسر كاسر وأما الكسر فوجوده بدون انكسار ففيه خلاف وتفصيل.

قوله: (انقياد المطواع الذي يأذن للآمر ويذعن له) أي الانقياد هنا غير متصور حقيقة أيضاً أي كالاستماع فلا جرم أن الكلام استعارة أما في أذنت بعد كونها مجازاً مرسلاً أي شبهت انقياده الطبيعي بالانقياد الاختياري فذكر اسم المشبه به وهو الإذن بمعنى الانقياد الاختياري وأريد الانقياد الطبيعي ثم استعير أذنت بالتبع أو في الهيئة أي شبه الهيئة المأخوذة من السماء وانشقاقه وتأثير قدرته تعالى فيه كما أراد وعدم مانع تأثير قدرته تعالى فيه وهو معنى الانقياد الباطني بالهيئة المأخوذة من الأمر المطاع والمأمور المطيع المنقاد له حين أمر بالاختيار فذكر ما هو للمشبه به وأريد المشبه وإنكار كونها استعارة تمثيلية ليس بمناسب نعم يجوز استعارة تبعية مصرحة والمصنف أشار إلى جواز الوجهين في مواضع عديدة منها في قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] الآية قوله ويذعن عطف تفسير لقوله يأذن بمعنى الانقياد والقبول لا بمعنى الإدراك فإنه ليس بمناسب هنا وقيل لأنه أي الإدراك ليس في كلام العرب وإن كان له وجه من المجاز وهذا كما ترى.

قوله: (أي وجعلت حقيقة بالاستماع والانقياد يقال حق بكذا فهو محقوق وحقيق) أي لائقة بالاستماع والانقياد لأنها ممكنة قابلة للوجود والعدم ولا شيء من الوجود والعدم ممتنعاً بالذات وإن كان ممتنعاً بالغير فقبول العدم والانشقاق في حد ذاتهما ممكن فإذا أراد الله تعالى انشقاقه انقاد بتأثير قدرته لإمكانه وعدم امتناعه وهذا معنى الانقياد طبعاً فيظهر من هذا البيان إن حقت كالبيان لانقياد الانشقاق كأنه قيل وأذنت أي انقادت لربها لتأثير قدرته تعالى لأنه ممكن في ذاته وكل ممكن جدير بانقياد إرادته أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى

لربها﴾ [الانشقاق: ٥] من باب التمثيل لأنه تمثيل حال بحال قال الإمام المعنى لم يوجد في جرم السماء ما يمنع من تأثير قدرة الله تعالى في شقها وتفريق أجزائها فكان في قبول ذلك التأثير كالعبد الطائع إذا ورد عليه الأمر من جهة مالكه أذعن ولم يمتنع كذلك ﴿أذنت لربها وحقت﴾ [الانشقاق: ٢] يدل على نفوذ القدرة في التفريق والاعدام والافناء من غير ممانعة أصلاً.

قوله: وجعلت حقيقة بالاستماع والانقياد قال صاحب الكشاف ومعناه الايذان بأن القادر الذات يجب أن يتأتى له كل مقدور ويحق ذلك قال صاحب الانتصاف ما باله لا يقول الذي عمت قدرته الكائنات كلها فيثبت الله تعالى صفة الكمال وإنما قوله القادر الذات ميل إلى البدعة.

فلأنه مما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه فلم يوجد في السماء ولا في الأرض ما يمنع تأثير قدرة الله تعالى قوله وجعلت حقيقة لأن حقاً للمبني للمفعول وهو لازم عدي بالباء وهو بالاستماع والجعل معنى التعدية وقد أشار إليه أيضاً بقوله حق بكذا بصيغة المجهول ولذا قال فهو محقوق وقوله حقيق إما فعيل بمعنى المفعول أو بمعنى الفاعل فحينئذٍ يكون إشارة إلى معناه بصيغة المعلوم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣﴾

قوله: (بسطت بأن تزال جبالها وآكامها)[1] معنى البسط هنا ليس بالمعنى المراد بقوله سطحت أي بسطت بل بمعنى كونها قاعاً صفصفاً كما أشار إليه بقوله بأن تزال جبالها وآكامها أي سويت بلا ارتفاع وانخفاض وآكامها بالمد جمع أكمة وهي الأرض المرتفعة دون الجبال وقيل آكام جمع أكم بضمتين مثل عنق وأعناق والأكم جمع آكام مثل كتب وكتاب والآكام جمع أكم جبل وجبال والأكم جمع أكمة مثل تمر وتمرة وسبب البسط المذكورة زلزلة الساعة فإنها شيء عظيم تزيل جبال الأرض وآكامها.

قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۝٤﴾

قوله: (ما في جوفها) بتقدير المضاف أو حاصل المعنى لأنه يصح أن يقال ما فيها على ما في جوفها واستوضح بقوله الدرة في الحقة وأورد عليه أن هذا عند خروج الدجال لا يوم القيامة الجواب أن هذا التفسير بناء على أن إلقاء الكنوز ليس عند خروج الدجال بل إما عند النفخة الأولى أو الثانية كما صرح به المصنف في سورة الزلزال فمن قال عند خروج الدجال فعليه البيان بالبرهان.

قوله: (من الكنوز والأموات) الكنوز أي الركاز مطلقاً خلقياً كان أو جعلياً وذكر الدفائن في سورة الزلزال وهي أحسن والأموات وفيه دليل على أن هذا عند النفخة الثانية إذ خروج الأموات عندها وخروج الكنوز قبلها والظاهر عند النفخة الأولى فالمناسب كون المراد الوقت المتسع كما مر من المصنف في سورة التكوير.

قوله: (أي تكلفت في الخلو أقصى جهدها حتى لم يبق شيء في باطنها) هذا مستفاد من صيغة التفعل فإنه هنا للتكلف لكن المراد هنا لازمه مجازاً لأن التكلف فعل العقلاء وهنا قصد به المبالغة مجازاً وإليه أشار بقوله حتى لم يبق شيء في باطنها أي في جوفها لكنه تفنن إذ الباطن كثيراً ما يطلق على الأمر الخفي فهو أعم من الجوف قال تعالى: ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾ [الأنعام: ١٢٠] الآية وفي الكشاف حتى لم يبق شيء في باطنها كأنها تكلفت أقصى جهدها انتهى وفيه إشارة إلى أن تخلت استعارة تبعية.

---

(١) من مد الأديم لأن الأديم إذا مد زال كل أمت وعوج واستوى فهو معنى مجازي له.

قوله تعالى: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٥﴾

قوله: (في الإلقاء والتخلية) هذا بقرينة ما قبلها.

قوله: (للإذن)[1] أي الاستماع والانقياد والكلام فيه مثل ما قبله فتذكر والأحوال المذكورة للأرض متقدمة على الأحوال المذكورة للسماء في الوجود كما دل عليه قوله تعالى: ﴿يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة﴾ [النازعات: ٦، ٧] لكنها قدمت هنا في الذكر لعلو السماء وشرفها ولأن المراد إظهار العظمة والقدرة التامة وانشقاق السماء أدل على ذلك.

قوله: (وتكرير إذا الاستقلال كل من الجملتين بنوع من القدرة) وتكرير إذا مع أنه منفهم من العطف ولذا لم يجيء في أذنت وحقت وألقت وتخلت قول بنوع من القدرة كونه نوعاً من القدرة باعتبار تعلقها ففي الحقيقة النوع للمتعلق لأن انشقاق السماء العلوية نوع وتسوية الأجسام السفلية نوع آخر وذكر بعضهم تشقيق السماء بدل انشقاقها لكن ما يوافق بما في النظم هو الانشقاق وقد مر أن التعبير بالانشقاق للتنبيه على كمال انقيادها حتى انشقت بدون تشقيق وتكرير إذا في سورة التكوير وفي الانفطار لاستقلال كل واحد منها بنوع من القدرة لكنه لم يتعرض له هناك مع أنه موضع التنبيه ولا يعرف وجهه.

قوله: (وجوابه محذوف للتهويل بالإبهام) أي كان ما كان مما لا يفي به القلم والبيان فهذا أبلغ من ذكر علمت نفس ما أحضرت أو ما قدمت وأخرت فإن فيه تهويلاً وتشديداً بسبب الإبهام وفي كلامه إشارة إلى رد من قال إن إذا هنا ليست بشرطية بل ظرف عاملها مقدر أي إذ الحادث الذي وقع وقت انشقاق السماء ومد الأرض أو مفعول به أي اذكر وقت الانشقاق والمد وإلى رد من قال إن جوابها وأذنت على أن الواو زائدة ولم يعهد مثله وأبعد ما قيل إنه يا أيها الإنسان بحذف الفاء أو بتقدير يقال.

قوله: (أو الاكتفاء بما مر في سورتي التكوير والانفطار أو بدلالة قوله: ﴿يا أيها الإنسان﴾ [الانشقاق: ٦] الآية) أو الاكتفاء الخ أي الجواب محذوف لكنه ليس بمبهم بل هو متعين هو علمت نفس ما أحضرت أو قدمت والقرينة ما ذكر في سورتي التكوير الخ ففي كلامه نوع مسامحة.

قوله: وجوابه محذوف للتهويل وفي الكشاف حذف جواب إذا ليذهب المقدر كل مذهب أو اكتفاء بما علم في مثلها من سورة التكوير والانفطار وقيل جوابها ما دل عليه ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] قال الإمام فعلى هذا قوله: ﴿يا أيها الإنسان﴾ [الانشقاق: ٦] معترض وهو كقول القائل إذا كان كذا وكذا يا أيها الإنسان ترى عند ذلك ما عملت من خير وشر أي إذا كان يوم القيامة لقي الإنسان عمله.

قوله: من كدحه إذا خدشه وفي الكشاف الكدح جهد النفس في العمل والكد فيه حتى

---

(١) الأولى بالإذن بالباء كما قال كذلك فيما مر.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ٦﴾ **(عليه).**

قوله: (وتقديره لا في الإنسان كدحه) أي جزاء كدحه خبراً كان أو شراً أو نفس كدحه إن قلنا إن الأعمال في النشأة الأخرى مصورة بصورة حسنة أو قبيحة والقول أولاً في كدحه نفسه لوجوده في صحيفته أو بشهادة أعضائه ضعيف لأن ملاقاة كدحه بنفسه إنما هو بوجوده في الأعيان والخارج وفي قوله لا في الإنسان الخ إشارة إلى أن ضمير فملاقيه راجع إلى الكدح والضمير المستتر في ملاقيه للإنسان ولذا قال لاقى الإنسان على أنه حاصل المعنى إذ الإنسان مخاطب في النظم بقرينة إنك كادح فأنت ملاقيه عقيب ذلك لا محالة من غير مانع يمنعك عنه قوله عليه متعلق بالدلالة في قوله أو بدلالة قوله الخ والضمير راجع إلى الجواب المحذوف.

قوله: (أي جهداً يؤثر فيه) بضم الجيم التعب والمشقة وقيل بفتح الجيم المشقة وبضم الجيم الطاقة والمراد بفتح الجيم بمعنى المشقة فالمعنى أنه لاقى تعباً ومشقة مؤثراً فيه غاية التأثير لما يرى من هول القيامة وما يخشى من العذاب وطول الحساب فلا يقدر فيه المضاف ولا يصح تفسيره بما في القول السابق إلا أن يكون الجهد بفتح الجيم ويفسر بالجد في العمل والمضبوط خلافه كذا قيل وهذا مخالف لما في الكشاف من قوله الكدح جهد النفس في العمل والكد فيه حتى يؤثر فيها أي في النفس فأشار إلى أن المراد الكدح في العمل وكذا قول المصنف السعي إلى لقاء جزائه صريح في تقدير المضاف فالمراد الكدح في العمل نعم قوله أي جهداً مؤثراً فيه يلائم ما ذكره القيل لكنه السياق والسياق آب عنه فالمعنى جزاء جهد الخ سواء كان المراد بالجهد التعب والمشقة أو الجد إذ الإنسان يجد في العمل ويحصل له التعب في فعله وعبر عن العمل بالجهد مبالغة والمراد أي عملاً يجد الإنسان في تحصيله مع التعب فيه.

قوله: (من كدحه إذا خدشه) بيان المعنى اللغوي وهو الخدش في الجلد أي تخريقه خروقاً صغيرة فاستعير للجد في العمل والتعب فيه والجامع التأثير في ظاهر البشرة كما يفهم من كلام الكشاف لكن التأثير في المشبه به حسي وفي المشبه عقلي وإنما تعرض بيان معناه الوضعي هنا لتوضيح جهداً مؤثراً فيه فلا إشكال بأن محله بعد قوله أو ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦].

قوله: (أو ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] و﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً﴾ [الانشقاق: ٦] اعتراض) أو ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] عطف على قوله محذوف فيكون جواب إذا مذكور أو هو قوله: ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] وهو مختار الأخفش لكن بتقدير

يؤثر فيها قال الراغب الكدح السعي والعبء وقد يستعمل استعمال الكدم في الإنسان قال الخليل الكدح دون الكدم.

المبتدأ أي فأنت أو هو ملاقيه لأن الجزاء لا بد وأن يكون جملة ويقدر المضاف أي فأنت ملاق جزائه فالفاء حينئذٍ جزائية وعلى سائر الوجوه الفاء سببية وهو محط الفائدة إذ جملة ﴿إنك كادح﴾ [الانشقاق: ٦] معلومة له فيكون تمهيداً لقوله: ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] و﴿يا أيها الإنسان﴾ [الانشقاق: ٦] الخ اعتراض على هذا الوجه الأخير فقط لوقوعها بين الشرط والجزاء وفائدة الاعتراض للإشارة إلى أن ملاقاة حساب ربه لجده في العمل والتعب فيه فإن الضمير في ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] راجع إلى الرب دون العمل على هذا الوجه لعدم ذكر العمل في جانب الشرط والقول بأن ذكره في الاعتراض كاف في رجوع الضمير ضعيف اخره أما أولاً فلاحتياجه إلى التقدير كما مر وأما ثانياً فلأن الاعتراض خلاف الظاهر لا يصار إليه حيثما أمكن غيره وأما ثالثاً فلأن كونه محذوفاً راجح لإفادة التهويل على تقدير ولموافقته لما في سورتي التكوير والانفطار على تقدير آخر.

قوله: (والكدح إليه تعالى السعي إلى لقاء جزائه) نبه به على أن ﴿إلى ربك﴾ [الانشقاق: ٦] متعلق بكادح لتضمنه معنى السعي ولذا قال السعي قوله إلى لقاء جزائه إشارة إلى معنى ﴿فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦] والمضاف وهو الجزاء مقدر والضمير راجع إلى العمل ولو كان راجعاً إلى الرب كما قيل يكون التقدير إلى لقاء حسابه أو حكمه لكن فيه مبالغة إذ الكدح والسعي إلى العمل لا في الدنيا إلى لقاء جزائه في العقبى لكن لما كان السعي إلى العمل للجزاء كان السعي في الحقيقة السعي إلى الجزاء هذا لأهل الإيمان والطاعات وأما الكفرة فلأن سعيهم إلى الشرور والمعاصي والعبادة إلى غيره تعالى بأنواع التعب والنصب وإن لم يكن للجزاء بالعقاب لكن لما ترتب عليه فكان سعيهم إلى ذلك الجزاء السوء في الحقيقة ففيه ترغيب وتشويق إلى ما ينجي وتثبيط عما يردي.

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧﴾

قوله: (﴿فأما من أوتي كتابه﴾ [الانشقاق: ٧]) تفصيل لما فهم مما سبق من أن الإنسان فريقان أهل اليمين وأهل الشمال فالفاء للسببية إذ الإجمال سبب التفصيل وأما للتفصيل وقدم الأول لشرافته فسوف هنا للتأكيد لا للتأخير.

قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾

قوله: (سهلاً لا يناقش فيه) معنى السهل هنا فيكون الحساب السهل عبارة عن

قوله: لا يناقش فيه وفي الكشاف يسيراً سهلاً هيناً لا يناقش فيه ولا يعترض بما يسوؤه ويشق عليه كما يناقش أصحاب الشمال وعن عائشة رضي الله عنها هو أن يعرف ذنوبه ثم يتجاوز عنه وعن النبي ﷺ أنه قال «من يحاسب يعذب» فقيل يا رسول الله فسوف يحاسب حساباً يسيراً قال «ذلكم الغرض من نوقش في الحساب عذب» الحديث من رواية الشيخين والترمذي وأبي داود وعائشة رضي الله عنهم أن النبي ﷺ قال «ليس أحد يحاسب إلا هلك»

العرض بأن يعرض عليه أعماله طاعة أو معصية ثم يثاب على الطاعة ويتجاوز عن المعاصي ولا مناقشة بأن يقال له لم فعلت هذا أولاً يطالب بالعذر والحجة عليه وعن الصديق رضي الله تعالى عنه هو أن يعرف ذنوبه ثم يتجاوز عنها وفائدة العرض المذكور إظهار فضله على عباده المخلصين وسبب ذلك رجحان الخير على الشر والمراد بالذنوب كبائرها وصغائرها فإن من نوقش في الحساب عذب لأنه لم يجد عذراً فيفتضح وذلك هو نوع من العذاب وأصل المناقشة إخراج الشوك من الجسد وهو عسير جداً.

قوله تعالى: ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۝٩﴾

قوله: (إلى عشيرته المؤمنين) فالأهل بمعنى الأقارب قدمه إذ المتبادر من الأهل الأقارب المسلمون.

قوله: (أو فريق المؤمنين) فالأهل بمعنى الاتباع مطلقاً الأقارب أو غيرهم.

قوله: (أو أهله في الجنة من الحور) أي زوجته وهذا بعيد لأن إيتاء الكتاب وسهل الحساب قبل دخول الجنة لفظة أو لمنع الخلو فقط فلا منع من الجمع لكن يكفي إرادة كل واحد منها في المطلوب ولذا أورده بلفظة أو.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠﴾

قوله: (أي يؤتى كتابه) أي مكتوبه إشارة نهى أن الفعل الواقع صلة منسلخ عن الماضوية والمضارعية.

قوله: (بشماله من وراء ظهره) إشارة إلى الجمع بينهما فإن في سورة الحاقة جاء هكذا: ﴿وأما من أوتي كتابه وراء ظهره﴾ [الانشقاق: ١٠] فأشار إلى الجمع بينهما بذلك.

قوله: (قيل تغل يمناه إلى عنقه ويجعل يسراه وراء ظهره) وفي المعنى المذكور لم يعتبر غل يمناه إلى عنقه وعصاة الموحدين إما داخلون في القسم الأول فيكون قوله: ﴿فسوف يحاسب﴾ [الانشقاق: ٨] الخ إسناد ما للبعض إلى الكل فيكون مجازاً عقلياً وقيل يؤتى كتاب عصاة الموحدين بعد خروجهم من النار قال أبو حيان الظاهر من الآية أن الإنسان انقسم إلى هذين القسمين ولم يتعرض للعصاة الذين يدخلهم الله النار فحالهم مسكوت عنها كما في أكثر المواضع تهويلاً لهم وتنشيطاً لهم إلى السعي بكونهم من القسم الأول وتهديداً عن كونهم عن زمرة القسم الثاني ويجوز أن لا يؤتى كتابه بل يقرأ عليهم فجملة الاحتمالات أربعة وإن قيل إنه يؤتى بشماله كما فهم من شرح المواقف فالاحتمالات خمسة فالأحسن ما قاله أبو حيان.

قلت يا رسول الله جعلني الله فداك أليس الله تعالى يقول: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٧، ٨] قال «ذلك العرض يوم يعرضون ومن نوقش في الحساب هلك» وفي النهاية «نوقش» أي من استقصى في محاسبته وأصل المناقشة من نقش الشوكة إذا استخرجها من جسمه وقد نقشها وانتقشها.

قوله تعالى: فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ﴿١١﴾

قوله: (يتمنى الثبور) فسر الدعاء بالتمني إذ الخلود متيقن لهم فالدعاء مستحيل في الواقع فيحمل الدعاء على التمني مجازاً بجامع الطلب والظاهر أنه استعارة ويجوز أن يكون مجازاً مرسلاً إذ الطلب يلزم الدعاء فيراد به مطلق الطلب ثم يراد به طلب التمني لكونه فرداً من مطلق الطلب أو مجازاً بعلاقة الإطلاق والتقييد.

قوله: (ويقول يا ثبوراه وهو الهلاك) نزل منزلة العقلاء في كونه مطلوباً فنودي.

قوله تعالى: وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾

قوله: (ويصلى) أي يدخل السعير مع مقاساة حرها والدعاء بعد دخول النار أخر للفاصلة وقيل لما أوتي كتابه بيمينه علم أنه من أهل النار فيقول يا ثبوراه كأنه غفل عن قوله تعالى: ﴿وإذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبورا﴾ [الفرقان: ١٣].

قوله: (وقرأ الحجازيان والشامي والكسائي ويصلى كقوله تعالى: ﴿وتصلية جحيم﴾ [الواقعة: ٩٤] وقرىء ويصلى كقوله ﴿ونصله جهنم﴾ [النساء: ١٥]) ويصلى بضم الياء من الأفعال وما قبله من التفعيل نبه عليه في الموضعين بقوله كقوله: ﴿وتصلية جحيم﴾ [الواقعة: ٩٤] في الأول وكقوله ﴿ونصله جهنم﴾ [النساء: ١٥] ومعناها الإحراق وفي التفعيل مبالغة.

قوله تعالى: إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾

قوله: (إنه كان في أهله) أي فيما بين أهله على الدوام والجملة استئناف يجري مجرى التعليل.

قوله: (في الدنيا) متعلق بكان بعد التقييد بقوله في أهله ولا يبعد أن يكونا متعلقين بمسروراً قدما للفاصلة.

قوله: (بطراً بالمال والجاه فارغاً عن الآخرة) بطراً أي فخراً وكبراً به والجاه إن كان ذي مال ومنصب وإلا فمعنى مسروراً مسروراً بالشهوات الردية فارغاً عن الآخرة لعدم إيمانه بالكلية أو لعدم إيمانه على ما هو المطابق للواقع كإيمان اليهود والنصارى وغيرهم نبه به على أن السرور المذموم ما ذكر وأنه كناية عن الإعراض عن الآخرة وإلا فالسرور على وفق الشرع كالسرور على توفيق العلم والعمل مثلاً غير قبيح وأنه يكون حزيناً متفكراً في حاله ومآله كما هو ديدن العلماء الصالحين والمتقين الكاملين وفي كلامه إشارة إلى ما ذكرناه والجملة تعليل لما قبله لكون المراد ما ذكرناه ويؤيده قوله: ﴿إنه ظن أن لن يحور﴾ [الانشقاق: ١٤] لأنه تعليل لسروره في الدنيا بالمعنى المذكور.

قوله تعالى: إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾

قوله: (لن يرجع) معنى لن يحور إذ الحور الرجوع.

(إلى الله تعالى)

قوله تعالى: بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴿١٥﴾

قوله: (إيجاب لما بعد لن) إلى الله أي إلى حكم الله تعالى وجزائه هذا منفهم مما قبله ومما بعده أيضاً وظاهره أنه منكر الآخرة رأساً وقد عرفت أن بعض الكفرة قعر بالآخرة لكن لا على ما هو عليه فهم منكرون بها حكماً ولم يتعرض في توضيح المعنى لفظة إن لأنها مخففة من أن مفيدة للتأكيد والتحقيق ولا دخل لها في أصل المعنى ولذا قال بلى إيجاب لما بعد لن أي لن يحور أي بلى يرجع إلى الله تعالى بالبعث فيجازي بسوء الجزاء لأن ربه كان به بصيراً تعليل لما قبله وتحقيق له ولفظ الرب من بين الأسامي السامية اختير للتوبيخ على أنه لم يقض مقتضى الربوبية.

قوله: (عالماً بأعماله) علماً يتعلق به الجزاء وهو العلم بوجوده حين وجوده وهو تعلق حادث بعد العلم بأنه سيوجد حال عدمه وهو تعلق قديم والمراد بالأعمال الحاصل بالمصدر وأنها عامة للتروك بمعنى كف النفس وأشار بقوله عالماً إلى أن بصيراً بمعنى عالماً إذ الرؤية تستلزم العلم بالمبصرات فالمراد هنا مطلق العلم مجازاً إذ كل العمل ليس بمبصر وإياك وأن تقول إن صفة البصر راجعة إلى صفة العلم فإنه قول سخيف قوله بأعماله إشارة إلى تقدير المضاف في قوله به.

قوله: (فلا يهمله بل يرجعه ويجازيه) أي الإخبار بعلمه به كناية عن المجازاة به وبهذا يكون تعليلاً لما قبله.

قوله تعالى: فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴿١٦﴾

قوله: (فلا أقسم بالشفق) لظهور الأمر فلا حاجة إلى القسم أو فلا أي ليس الأمر كذلك اقسم بالشفق أو كلمة لا صلة فالمعنى فأقسم به فذكر مراراً بيانه لا سيما في أواخر سورة الواقعة.

قوله: (أي الحمرة التي ترى في أفق المغرب بعد الغروب) هذا هو المختار عند الجمهور وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الشفق هو البياض الذي يلي الحمرة وروي أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى رجع عنه إلى قول الإمامين وهو مذهب الشافعي لقوله عليه السلام الشفق الحمرة ولأبي حنيفة قوله عليه السلام وآخر وقت المغرب إذا اسود الأفق وما رواه موقف علي بن عمر ذكره مالك في الموطأ وفيه اختلاف الصحابة كذا في الهداية.

قوله: (وعن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه البياض الذي يليها سمي به لرقته من الشفقة) وهي رقة القلب بالترحم والانعطاف وهي بمعنى الرحمة وفي الكشاف ومنه أي من الشفق الشفقة ولا منافاة بينهما لأن المراد الاشتقاق الكبير فيجوز اعتبار الاشتقاق من الطرفين لأنه بمعنى الأخذ لكن المناسب النظر في حال المخاطب فإن كان الشفق معلوماً عنده فالمناسب اعتبار اشتقاق الشفقة منه وإن كان بالعكس فالمناسب أن يعتبر عكسه كزيد أخوك

وأخوك زيد جعل زيد المبتدأ وأخوك خبره باعتبار وجعل عكسه باعتبار آخر كما فصل في المطول وكلا الوجهين بالنظر إلى حال المخاطب وقيل إلا أن المصنف لشهرة الشفقة جعلها أصلاً والزمخشري لأنها رقة معنوية جعلها وعاء للحسية وهو الأظهر وأنت خبير بأن الشفق لكونه حسياً بالبصر أشهر والرقة المعنوية معلوم بالوجدان فهو بهذا الاعتبار ينبغي أن تكون أصلاً.

قوله تعالى: وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ ﴿١٧﴾

قوله: (وما جمعه) إشارة إلى أن ما موصولة أو موصوفة لا مصدرية وتقدير العائد آب عنه وجه الترجيح مع أنه يحتاج إلى تقدير العائد لأنه يفيد القسم على جميع المخلوقات وأما المصدر فيفيد القسم على نفس الجمع والستر ولا يستلزم القسم على نفس الجمع القسم على المجموع.

قوله: (وستره) إشارة إلى أن أصل الوسق الجمع لكنه ليس بمراد بل المراد الستر لأنه لاشتمال ظلامه عليه كأنه جمع في وعائه فالمراد بالجمع الجمع إلى مكانه على أن الإسناد مجازي لكونه سبباً لجمع الله تعالى.

قوله: (من الدواب وغيرها) من الطيور والحشرات وغيرها مما له مكان وحركة منه إلى غيره.

قوله: (يقال وسقه فاتسق واستوسق) أي كما أن اتسق مطاوع وسق كذلك استوسق من باب الاستفعال مطاوعه لكونه بمعنى اتسق من باب الافتعال.

قوله: (قال) أي الشاعر.

قوله:

(إن لنا قلائصا حقائقا مستوسقات لو يجدن[1] سائقا)

مستوسقات أي متسقات بمعنى مجتمعات ومحل الاستشهاد مستوسقات ومجيئها بمعنى متسقات إذ لا يصح هنا سائر المعاني للاستفعال مراده بيان وقوع افتعل واستفعل مطاوعين مثل اتسع واستوسع فلا إشكال بأن ما ذكر هنا اتسق فلا ريب في كونه مطاوعاً ولم يذكر استوسق حتى يبين أنه مطاوع وسق مثل اتسق إذ المناسبة كافية في البيان قلائص جمع قلوص وهي الناقة النفيسة وحقائق جمع حقيق جمع حقة وهي الناقة الداخلة في السنة الرابعة وصف الشاعر القلائص الحقائق بكونها مستوسقات مجتمعات تنبيهاً على أنها منقادة.

قوله: (أو طرده إلى أماكنه من الوسيقة) عطف على جمعه أي وسق كما يجيء بمعنى جمعه كذلك يجيء بمعنى طرده إلى أماكنه من الوسيقة وهي الإبل المسروقة لأنها تساق وتطرد

قوله: وما جمعه وستره قال الراغب الوسق جمع المتفرق وسمي قدر معلوم من الحمل بحمل البعير وسقا وقيل هوستون صاعاً.

---

(١) لو للتمني يجدن سائقاً فيه مسامحة تأمل.

وإسناد الطرد إلى الليل مجاز أيضاً قيل الأولى ومنه الوسيقة وجوابه ما مر من قوله من الشفقة.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (والقمر) الواو هنا وفي الليل للعطف لا للقسم لأن اجتماع قسمين على جواب واحد محال على ما قالوا لكن فيه تأمل فلا تغفل.

قوله: (إذا اتسق) اختير اتسق هنا للتنبيه على كمال انقياده طبعاً تنبيهاً على أنه متسق مجتمع بدون جمع.

قوله: (اجتمع وتم بدراً) معنى اجتمع مجازاً إذ التمام يلزم الجمع والاجتماع إذ الاجتماع يقتضي التعدد في الأجزاء أو في الافراد وهنا ليس كذلك فأريد لازمه كأنه إشارة إلى أن نور القمر يزداد يوماً فيوماً إلى أن تم بدراً ولم يبق ظلمة ما فهذا يشبه الجمع والاجتماع في الجملة قوله بدراً تمييز.

قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (لتركبن) لتلاقن الركوب مجاز عن التلاقي والمصادفة لكونه لازماً للركوب وجه التعبير به إفادة الاعتلاء المعنوي تشبيهاً بالاعتلاء الحسي فيفيد المبالغة في إصابة الشدة.

قوله: (حالاً بعد حال مطابقة لأختها في الشدة) أي المراد بطبق الحال عبرت بالطبق لمطابقة أختها في الشدة كما قال مطابقة أختها أي نظيرها فالأخت مستعارة له لمشابهتها في الشدة قوله بعد حال إشارة إلى أن عن بمعنى بعد وقيل عن للمجاوزة والبعدية والمجاوزة متقاربان ولا يخفى ما فيه فالأولى هو الأول وقد صرح به في مغني اللبيب وكذا قوله تعالى: ﴿عما قليل ليصبحن نادمين﴾ [المؤمنون: ٤٠] و﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ [النساء: ٤٦] والمجاوزة تفيد البعدية لا البعدية والمقصود الثاني لا الأول لأنه يوهم عدم إصابة الطبق الثاني.

قوله: (وهو لما طابق غيره فقيل للحال المطابقة) وهو أي الطبق اسم ما طابق غيره مطلقاً سواء كان في السعة والشدة والقامة ونحوها فقيل للحال المطابقة إما لكونها من إفراده أو للنقل فيخص بها عرفاً لكن الظاهر هو الأول لأن استعماله في غيرها باق.

قوله: وهو لما طابق غيره قال الراغب المطابقة من الأسماء المتضايفة وهو أن يجعل الشيء فوق آخر بقدره ومنه طابقت النعل ثم يستعمل الطباق فيما يكون فوق الآخر تارة وفيما يوافق غيره تارة كسائر الأشياء الموضوعة لمعنيين ثم يستعمل لأحدهما من دون الآخر كالكأس والراوية ونحوهما قال الله تعالى: ﴿الذي خلق سمع سموات طباقاً﴾ [الملك: ٣] أي بعضها فوق بعض قال تعالى: ﴿لتركبن طبقاً عن طبق﴾ [الانشقاق: ١٩] أي ترقى منزلاً عن منزل وذلك إشارة إلى أحوال الإنسان من ترقيه في أحوال شتى في الدنيا نحو ما أشار إليه بقوله: ﴿خلقكم من تراب ثم من نطفة﴾ [فاطر: ١١] الآية وأحوال شتى في الآخرة من النشور والبعث والحساب وجواز الصراط إلى حين المستقر إلى أحد الدارين.

---

(١) البدر استواء القمر ليلة أربع عشرة.

قوله: (أو مراتب من الشدة بعد المراتب التي هي الموت ومواطن القيامة وأهوالها) أو مراتب عطف على قوله حالاً الخ قوله مراتب معنى طبق على أنها جمع طبقة بمعنى المرتبة كما بينه بقوله هي الموت الخ فالجمع من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد سمي الموت مرتبة ومواطن القيامة مراتب لأن بعضها أقوى من بعض في الشدة ولم يبين المعنى المراد بالأول فقيل فعلى الأول المراد حال توافقكم بحسب أعمالكم ولا يبعد أن يراد بها ما ركب الإنسان من حين ولادته إلى أن يموت أو الموت ومواطن القيامة فهذه الحالات مطابق بعضها ببعض في الشدة وإن كان بعضها أرفع من بعض في الشدة كقوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾ [البلد: ٤] وهذا لا ينافي تلاقي الإنسان حالاً بعد حال في الراحة والسلامة والسعة والعزة لكن الكلام مسوق للتهديد والتشديد ولهذا قال تعالى عقيبه ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾ [الانشقاق: ٢٠] وعن هذا قالوا كأنهم لما أنكروا البعث اقسم الله تعالى بالأشياء المذكورة إن البعث كائن لا محالة يلقون في يوم القيامة الشدائد والأهوال إلى أن يفرغ من حسابهم فيبصر كل أحد إلى ما أعد له من جنة أو نار فعلم منه أن الخطاب لجنس الإنسان كما في قوله: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح﴾ [الانشقاق: ٦] الآية لا للكفار خاصة وإن سيق الكلام لتوبيخهم فقوله: ﴿فهم لا يؤمنون﴾ [الانشقاق: ٢٠] بالنظر إليهم.

قوله: (أو هي وما قبلها من الدواهي على أنه جمع طبقة) وقيل إنها اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء لكن المصنف اختار كونها جمعاً لأن أهل اللغة يسمونه جمعاً وإن فرق النحاة بينهما.

قوله: (وقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي لتركبن بالفتح على خطاب الإنسان باعتبار اللفظ) بالفتح أي بفتح الباء على أنه مفرد مخاطب باعتبار اللفظ فإن لفظ الإنسان مفرد لكونه اسم جنس وفي القراءة الأولى وهي القراءة بضم الباء على جمع مخاطب إذ أصله لتركبون فلما ادخل عليه النون الثقيلة للتأكيد صار لتركبن فالجمع باعتبار المعنى لأن الإنسان جنس يحتمل القليل والكثير وقد أدخل عليه اللام.

قوله: (أو الرسول ﷺ) أو المراد بالخطاب الإفرادي الرسول عليه السلام لا الإنسان فحينئذٍ لا يحتاج إلى الاعتذار فحينئذٍ يكون المراد بالطبق حالاً بعد حال مطابقة اختها في الشرف.

قوله: (على معنى لتركبن حالاً شريفة ومرتبة عالية بعد حال ومترتبة أو طبقاً من أطباق السماء بعد طبق ليلة المعراج) ومرتبة عالية إشارة إلى احتمال كونها جمع طبقة

قوله: على خطاب الإنسان باعتبار اللفظ إما القراءة بضم الياء فعلى خطاب الإنسان باعتبار المعنى.

قوله: أو طبقاً من اطباق السماء بعد طبق ليلة المعراج قال الإمام وذلك بشارة لرسول الله ﷺ بصعوده إلى السموات لمشاهدة ملكوتها واجلال الملائكة اياه فيها قال الله تعالى:

فالأولى أو مترتبة قوله بعد حال ناظر إلى الأول ومرتبة ناظر إلى الثاني ولو عبر بالمراتب لكان أوفق بما سبق وبكونه جمعاً وفيه دليل على ما ذكرناه آنفاً من أن طبقاً في الاحتمال الأول يحتمل الحال الشريفة لكنه خص بالشدة لأن سوق الكلام لتهديد منكري البعث وكذا قوله أو طبقاً الخ يؤيد ما قلناه من أن اطلاق الطبق على الحال لكونها من افراده لا للنقل قال الإمام البصيري في قصيدته:

وأنت تخترق السبع الطباق بهم ... في موكب كنت فيهم صاحب العلم

وذكر في كونه خطاباً للرسول عليه السلام وجهان الأول أن يكون إشارة إلى ترقي أحواله عليه السلام في الشرف ومن جملته الغلبة على المشركين المكذبين بالبعث فاصبر كما صبر أولو العزم والثاني تبشير بصعوده إلى السماء[1] فإن الصحيح كونه معراجاً بالجسد لا بالروح فقط فحينئذٍ لا يكون أي لتركبن للاستمرار كما في الاحتمال الأول ولذا اخره.

قوله: (وبالكسر على خطاب النفس وبالياء على الغيبة) وبالكسر أي بكسر الباء الموحدة بتأويل الإنسان بالنفس قوله وبالياء على الغيبة أي قرىء بالياء والضمير المستتر راجع إلى الإنسان فحينئذٍ يكون التفاتاً.

قوله: (وعن طبق صفة لطبقاً أو حال من الضمير بمعنى مجاوز الطبق أو مجاوزين له) وعن طبق صفة لطبقاً فيكون محله منصوباً كما في الكشاف أو حال من الضمير في ﴿لتركبن﴾ [الانشقاق: ١٩] في كل احتمال ولذا قال مجاوزاً لطبق على قراءة الإفراد أو مجاوزين له على قراءة الجمع ولم يذكر على وجه الترتيب المذكور لأن الفصل الواحد أولى من الفصلين ولم يتعرض بقراءة كسر الباء اكتفاء بما ذكر واحالة إلى القياس وأما نصب طبقاً فعلى المفعول به جعل مركوباً استعارة مكنيه وتخييلية أو استعارة تبعية في على وأما جعله منصوباً على التشبيه بالظرف أو الحالية فضعيف ليخل المبالغة قوله: ﴿لتركبن﴾ [الانشقاق: ١٩] جواب القسم وإن حمل على عدم القسم فالكلام على الاستئناف على أن اللام ابتدائية لكن الظاهر كونه قسماً بجعل لا صلة أو رداً للكلام السابق.

﴿سبع سموات طباقاً﴾ [الملك: ٣] وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود فقوله: ﴿عن طبق﴾ [الانشقاق: ١٩] أي بعد طبق قال الشاعر ما زلت أقطع منهلاً عن منهل حتى انخت بباب عبد الواحد.

قوله: بمعنى مجاوز الطبق أو مجاوزين له معنى المجاوزة مستفاد من عن والإفراد باعتبار إفراد الإنسان بحسب اللفظ وح يفتح الباء في ﴿لتركبن﴾ [الانشقاق: ١٩] والجمع باعتبار معناه فيضم الباء.

---

(١) وأنه يكون وعداً وقد أنجز الله وعده.

قوله تعالى: فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾

قوله: (فما لهم لا يؤمنون بيوم القيامة) أي فأي شيء حاصل لهم حال كونهم لا يؤمنون أي لا شيء لهم أصلاً فالاستفهام للانكار الوقوعي المؤدي إلى التعجيب والفاء لترتيب الإنكار على ما قبلها وهذا في الاحتمال الأول وهو كون المراد بالحال الحال التي يلقون بعد البعث ظاهر وأما إذا أريد بها الحال التي تعرض الإنسان من وقت ولادته أو الموت ومواطن القيامة مع ما قبلها فلأن هذا يدل على كمال القدرة وهو يدل على القدرة على البعث وكذا الكلام إذا أريد بها حال النبي عليه السلام وحاصل المعنى وإذا كان الأمر كذلك فأي شيء يمنعهم من الإيمان مع تعاضد سبب الإيمان وموجباته.

قوله تعالى: وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ ۩ ﴿٢١﴾

قوله: (﴿وإذا قرئ عليهم﴾ [الانشقاق: ٢١]) الآية هذه الجملة الشرطية عطف على لا يؤمنون أي فما لهم لا يسجدون إذا قرىء عليهم القرآن الدال على صدقه وكونه من الله تعالى كمال بلاغته وفرط براعته مع إخباره عن المغيبات وقيل الجملة الشرطية حال أي أي مانع لهم حال عدم سجودهم عند قراءة القرآن.

قوله: (لا يخضعون) أي السجود مجاز عن الخضوع لكونه لازماً للسجود والمراد بالخضوع اللين والانقياد وهو مخصوص بالقلب كما أن الخشوع مختص بالجوارح كما بينه المصنف في أوائل البقرة فهو يكون حينئذٍ عبارة عن الإيمان فيكون كالتأكيد لما قبله غاية الأمر أن المراد هنا عدم الإيمان عند قراءة القرآن الدال على البعث والمذكر للآيات الدالة على صحة الحشر وفيما قبله المراد عدم الإيمان مع ظهور الدلائل القائمة على إمكانه.

قوله: (أو لا يسجدون لتلاوته لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قرأ ﴿واسجد واقترب﴾ [العلق: ١٩] فسجد بمن معه من المؤمنين وقريش تصفق فوق رؤوسهم فنزلت) لتلاوته أي لتلاوة القرآن الذي فيه آية السجدة فالمراد بالقرآن القرآن المخصوص وهو الذي ذكر فيه السجدة سواء كان بطريق الأمر كقوله تعالى: ﴿واسجد واقترب﴾ [العلق: ١٩] أو بطريق الخبر كقوله تعالى: ﴿وله يسجدون﴾ [الأعراف: ٢٠٦] ونحوه قوله لما روي الخ تأييد للتفسير الثاني قيل إلا أن العراقي وابن حجر قالا إن هذا الحديث لم يثبت.

قوله: (واحتج به أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على وجوب السجود فإنه ذم لمن سمعه ولم يسجد) واحتج به أي بهذا القول وتذكير الضمير بهذا التأويل أو بالقرآن فإنه ذم لمن سمعه هذا مستفاد من قوله: ﴿إذا قرئ عليهم القرآن﴾ [الانشقاق: ٢١] والذم منفهم من قوله: ﴿لا يسجدون﴾ [الانشقاق: ٢١] ومن المعلوم أن الذم إنما هو بترك الواجب وقول الشافعي الذم والإنكار لطعنهم في السجود لا يلائم قوله: ﴿لا يسجدون﴾ [الانشقاق: ٢١] فإنه صريح في كون الذم لترك السجود والطعن لم يذكر في الآية وهو وإن ذكر في الحديث لكن لم يحتج إمامنا به على وجوبها فلا غبار.

قوله: (وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سجد فيها وقال والله ما سجدت فيها إلا بعد أن رأيت رسول الله ﷺ يسجد فيها) والله الخ أقسم عليه لترويج صدقه وتأكيده للرد على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حيث ادعى أن المفصل ليس فيه سجدة تلاوة والمفصل من سورة القتال أو من الفتح أو من الحجرات قال في الكشف وهو الأصح وعلى كل قول يوجد الرد.

قوله تعالى: بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُكَذِّبُونَ ﴿٢٢﴾

قوله: (﴿بل الذين كفروا﴾ [الانشقاق: ٢٢]) أي لا يسجدون بل هم يكذبون فكيف يسجدون عند سمعه فكلمة بل للترقي في الذم وفي المال علة لعدم السجود عند سمعه اظهر في موضع المضمر للتسجيل على كفرهم وللإشارة إلى علة التكذيب.

قوله: (أي يكذبون) أي ينكرون.

قوله: (بالقرآن) صلة يكذبون حذف لظهور القرينة والمراد بالقرآن جميعه لا القرآن المشتمل على آية السجدة فقط كما في قوله: ﴿وإذا قرئ عليهم القرآن﴾ [الانشقاق: ٢١] وبه يحصل الارتباط بما قبله.

قوله تعالى: وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ﴿٢٣﴾

قوله: (بما يضمرون في صدورهم من الكفر والعداوة) نبه به على أن الوعاء مستعار للاضمار وما يوعون مستعار لما يضمرون ظاهره أن المراد بالكافر المنافق لأنه داخل في الكفار فإسناد الايعاء إليهم من قبيل قتل بنو فلان فيكون الإسناد مجازاً عقلياً هذا في الكفر ظاهر وأما إذا اعتبر العداوة فالإسناد إلى الجميع حقيقي.

قوله تعالى: فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٤﴾

قوله: (استهزاء بهم) أي التبشير بمعنى الإنذار فاستعير له استعارة تهكمية كما بين في فن البيان وقد مر أيضاً من المصنف تفصيله في سورة البقرة.

قوله تعالى: إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٢٥﴾

قوله: (استثناء منقطع) لأنهم غير داخلين في ﴿الذين كفروا﴾ [الانشقاق: ٢٢].

قوله: (أو متصل والمراد من تاب وآمن منهم) والمراد أي على كونه متصلاً منهم أي من الكفار لكن عموم الذين كفروا من آمن منهم ملحوظين بعنوان الكفر محل تأمل ولذا

قوله: أو متصل والمراد من تاب وآمن منهم هذا تأويل الاتصال وقيل في تأويله إن الضمير في ﴿فبشرهم﴾ [الانشقاق: ٢٤] للناس وهذا ليس بجيد لأن الضمير فيه راجع إلى الذين كفروا والذين كفروا مظهر قد وضع موضع المضمر إشعاراً بأنهم لا يؤمنون ولا يسجدون عند قراءة القرآن عليهم لأنهم كافرون مكذبون بالقرآن.

أخره وصاحب الكشاف لم يتعرض له بل اكتفى بالانقطاع لهم لم يدخل الفاء للتنبيه على أنه فضل لا لأجل الإيمان على أنه سبب موجب ومجيء الفاء في بعض المواضع بناء على أنه سبب عادي.

قوله: (مقطوع) بل دائم نوعه.

قوله: (أو ممنون به) أي هو من المنة بمعنى الإحسان والإكرام.

قوله: (عليهم عن النبي ﷺ من قرأ سورة انشقت أعاذه الله أن يعطيه كتابه من وراء ظهره) عليهم بأن يعد المنة عليهم بطريق التوبيخ وما ذكره من الحديث موضوع الحمد لله الذي أحسن إلينا بالتوفيق على اتمام ما يتعلق بسورة الانشقاق ما دام النجوم متحركة في الآفاق والصلاة والسلام على أفضل من أوتي الحكمة والخطاب بالاتفاق وعلى آله وأصحابه الذين صبروا وجاهدوا في سبيل الله مع الكفار الذين هم في شقاق.

تمت السورة الكريمة في وقت الظهر في يوم الثلاثاء في آخر ذي الحجة الشريفة أو أول المحرم الحرام سنة ١١٩٣.

قوله: أو غير ممنون به عليهم فالممنون على الأول من المن بمعنى القطع وعلى الثاني من المن بمعنى الامتنان تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

سورة البروج

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة البروج مكية وهي اثنا وعشرون آية) لا خلاف في كونها مكية ولا في عدد آياتها.

قوله تعالى: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴿١﴾

قوله: (يعني البروج الاثني عشر) هذا على اصطلاح المنجمين وأما على اصطلاح أهل الشرع فالبروج عبارة عن مواضع مرتفعة فعلى هذا فالسماء عامة للسموات السبع فإن في كل سماء مواضع مرتفعة وعلى الأول المراد بها فلك الأفلاك وهو الفلك التاسع[1] على ما ذهب إليه الفاضل المحشي أو الفلك الثامن على ما ثبت في كتب الهيئة وجوز أن يكون السماء الدنيا مثل قوله: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح﴾ [الملك: ٥] الخ والكل تكلف وجه قوله الفاضل السعدي أن الأفلاك لما كانت شفافة صح أن يعتبر في فلك ما هو يعتبر في فلك آخر.

قوله: (شبهت بالقصور) يوهم كلامه أن أصل البرج هو القصر وليس كذلك بل معناه الأصلي الأمر الظاهر وصار حقيقة عرفية في القصور العالية لكمال ظهورها والمواضع المرتفعة في السماء لما شبهت بالقصور سميت تلك المواضع باسم المشبه به وهو البروج والعلاقة العلو والظهور أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنها تظهر أولاً للناظرين لو فرض الناظرون هناك ولو عمم الناظر إلى الملائكة فالأمر ظاهر فيكون البروج استعارة مصرحة وفي الكشاف هي البروج اثنا عشر وهي قصور السماء على التشبيه انتهى قوله قصور السماء إشارة إلى أن بروج السماء مواضع مرتفعة وهي مسلك أهل الشرع فحينئذٍ قوله الاثني عشر

سورة البروج
مكية وآيها ثنتان وعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(١) وهو العرش في لسان الشرع كما أن الفلك الثامن هو الكرسي في الشرع.

ليس كما ينبغي لأنه بناء على اصطلاح الحكماء والقول بأنها اثنا عشر على اصطلاح أهل الشرع أيضاً بعيد.

قوله: (لأنها تنزلها السيارات وتكون فيها الثوابت) تنزلها السيارات كما أن القصور تنزل فيها الأكابر وأشراف القوم إذ السيارات أشرف النجوم لا سيما الشمس وتكون فيها الثوابت أي هي مقر الثوابت هذا بالنسبة إلى اصطلاحنا ظاهر وأما على اصطلاح الحكماء فلما مر من أنه يجوز أن يكون اعتبار ما في فلك في فلك آخر لكون الافلاك شفافة فلا إشكال بأن البروج في الفلك الثامن والكواكب السيارات السبع كل واحد منها في فلك آخر القمر في الفلك الأول والزهرة في الثاني وعطارد في الثالث والشمس في الرابع وهكذا زحل والمريخ والمشتري ومقر كل منها في فلكه.

قوله: (أو منازل القمر) وهي ثمانية وعشرون ينزل القمر كل ليلة في واحدة منها لا يتخطاه ولا يتقاصر عنه وتفصيله في سورة يس وهي عطف على قوله البروج الاثني عشر.

قوله: (أو عظام الكواكب) عطف على منازل القمر أي المراد بالبروج عظام الكواكب ويدخل الشمس والقمر فيها وسائر السيارات.

قوله: (سميت بروجاً لظهورها) أي تلك الكواكب العظام لظهورها فهي استعارة أيضاً بعلاقة الظهور وأما البروج الاثني عشر فليس لها ظهور حيث لا تدرك حساً وكذا المنازل كذا قيل وقد عرفت أن لها ظهوراً لارتفاعها إما للملائكة أو لو فرض الناظرون هناك لظهرت لهم ألا يرى أن المصنف لم يتعرض لغير البروج الاثني عشر في سورة الفرقان مع أنه قال من التبرج بمعنى الظهور والظاهر أن قوله وأصل التركيب للظهور ناظر إلى جميع الاحتمالات.

قوله: (أو أبواب السماء) أي المراد بالبروج أبواب السماء على التشبيه.

قوله: (فإن النوازل تخرج منها وأصل التركيب للظهور) فإن النوازل الخ علة له أي فإن النوازل تخرج منها كما أن السكان يخرجون من القصور فالمعنى الأول هو الراجح المعول فإنه هو المتعارف المتداول وما عداه فليس بمتعارف ولذا اكتفى بالوجه الأول في سورة الفرقان قال الطيبي شبه الفلك بسور المدينة فاثبت له البروج انتهى وهذا وجه آخر غير ما ذكره الشيخان فعلى هذا ففي الكلام استعارة مكنية وتخييلية.

قوله: لأنها ينزلها السيارات ويكون فيها الثوابت فوجه الشبه في تسميتها بروجاً وهي القصور كونها منازل ومقار.

قوله: أو منازل القمر عطف على البروج وكذا أو عظام الكواكب أو أبواب السماء فعلى هذا وجه الشبه هو الظهور ويجوز أن يكون وجه الشبه حين أريد بها منازل القمر والظهور وكونها منازل ومحال.

قوله: وأصل التركيب للظهور قال الجوهري البرج بالتحريك أن يكون بياض العين محدقاً بالسواد كله لا يغيب من سوادها شيء وامرأة برجاء بينة البرج ومنه قيل ثوب مبرج للمعين من الحال والتبرج إظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرجال.

قوله تعالى: وَٱلْيَوْمِ ٱلْمَوْعُودِ ﴿٢﴾

قوله: (﴿واليوم الموعود﴾ [البروج: ٢] يوم القيامة) واليوم الموعود والمراد به يوم القيامة مبدأه النفخة الثانية إلى دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار أو إلى غير المتناهي فالمراد باليوم الزمان الممتد فيشمل خروج الموتى من قبورهم وغيره.

قوله تعالى: وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴿٣﴾

قوله: (ومن يشهد في ذلك اليوم من الخلائق وما أحضر فيه من العجائب) فعلى هذا الشاهد ليس من الشهادة على الخصم بل من الشهود بمعنى الحضور فالشاهد هو الخلائق المبعوثون يوم القيامة وافرد لأن المراد الجنس والمشهود عجائبه المشاهدة فيه واطلاق الشاهد على الخلائق والمشهود على أهواله وعجائبه لأنهم عقلاء كأنهم حاضرون بأنفسهم بخلاف العجائب ولو عكس لم يبعد كل البعد قوله وما احضر فيه إشارة إلى الحذف والايصال.

قوله: (وتنكيرهما للايهام في الوصف أي وشاهد ومشهود لا يكتنه وصفهما) في الوصف أي في وصف أهواله وأحواله وفي هذا الايهام تهويل عظيم ولذا قال أي شاهد ومشهود لا يكتنه وصفهما ولا يعرف قدرهما معنى لا يكتنه لا يعلم كنهه.

قوله: (أو المبالغة في الكثرة كأنه قيل ما افرطت كثرته من شاهد ومشهود) أو المبالغة الخ فالتنوين للتكثير كما في قوله تعالى: ﴿علمت نفس﴾ [التكوير: ١٤] الخ وعلى الأول التنوين للايهام اخره مع تقديمه في الكشاف إذ الأول يناسب المقام إذ المقام يقتضي الزجر والمراد بالكثرة الكثرة عدداً أو عدداً فهي تنتظم الوجوه الباقية لأنه عليه السلام بمنزلة جماعة كثيرة كقوله تعالى: ﴿إن إبراهيم كان أمة﴾ [النحل: ١٢٠] الآية والنكرة المثبتة تعم بالقرينة صرح به في التلويح وهنا القرينة على العموم كنار على علم.

قوله: (أو النبي عليه السلام وأمته) أي المراد بشاهد نبينا عليه السلام وبالمشهود أمته الإجابة لقوله تعالى: ﴿وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ [النساء: ٤١] لقوله تعالى: ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣] أو المراد أمته الدعوة لأنه ذهب بعضهم إلى أن المراد بهؤلاء الكفرة الفجرة وقد عرفت أن النبي عليه السلام بمنزلة جماعة كثيرة فلا ينافي قوله أو المبالغة في الكثرة.

قوله: (أو أمته وسائر الأمم) الماضية لقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية.

قوله: (أو كل نبي وأمته) لقوله تعالى: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ [النساء: ٤١] أي فكيف حال هؤلاء الكفرة من اليهود والنصارى وغيرهم ﴿إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ [النساء: ٤١] يشهد نبيهم على فساد عقائدهم ويشهد على قبح أعمالهم

فالمراد بالأمة أمة الدعوة لا الإجابة كما أن المراد في قوله سائر الأمم الأمم الدعوة والمراد بالأمة في قوله أو أمته وسائر الأمم والأمة الإجابة لا غير لقوله تعالى: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] فلا تغفل في حمل الأمة على معنى يناسبها.

قوله: (أو الخالق والخلق أو عكسه) أو الخالق أي المراد بشاهد الخالق لقوله تعالى: ﴿وكفى بالله شهيداً﴾ [النساء: ١٦٦] أي شهيداً على نبوة الرسول عليه السلام بإظهار المعجزات شبه ذلك الاظهار بالشهادة في الكشف والبيان وكذا قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ [آل عمران: ١٨] أي بين وحدانيته بالآيات المنصوبة شبه ذلك بالشهادة أيضاً في ذلك الكشف والتوضيح وبالجملة شهادة الله تعالى على طريق الاستعارة ولعل لهذا أخره قوله والخلق أي المراد بالشهود المخلوقات.

قوله: (فإن الخالق مطلع على خلقه) تعليل لكونه تعالى شاهداً شبه اطلاعه تعالى على أحوال مخلوقاته بالشهادة في مطلق الاطلاع وإن كان الاطلاع متفاوتاً ووجه الشبه الذي ذكر هنا غير ما ذكرناه آنفاً.

قوله: (وهو شاهد على وجوده) أي دال على وجوده ووحدته فالشهادة أيضاً مستعارة للدلالة وجه الشبه افادة العلم ولذا قيل وفي كل شيء آية تدل على أنه واحد أي فضلاً عن وجوده ولم يذكر المصنف وحدته لأن الوحدة شرعي عند الشافعي وعدنا عقلي.

قوله: (أو الملك الحفيظ والمكلف) وهو يشهد بعمله وهذه الشهادة في بابها.

قوله: (أو يوم النحر أو عرفة والحجيج) يوم النحر الخ يشهد لمن نحر فيه ولمن حج فيه ويوم عرفة لمن وقف فيه والحجيج وهو المشهود فيه فيهما وهو جمع حاج قال المصنف في سورة الفرقان فالنذير بمعنى الجمع لأنه فعيل والحجيج فعيل فهو جمع حاج أو اسم جمع له.

قوله: (أو يوم الجمعة والمجمع فإنه يشهد له أو كل يوم وأهله) أو يوم الجمعة والمجمع لمن يصلي صلاة بتشديد الميم وكسرها وهو من يحضر الجمعة ويصليها أو كل يوم وأهله كل يوم شاهد وأهله مشهود فيدخل فيه يوم النحر وعرفة والجمعة دخولاً أولياً ولعمومه قوبل لها فاليوم يجوز أن يحضره الله تعالى ويجسمه ويخلق العقل والنطق فيشهد شهادة بالنطق إما له أو عليه وأنت خبير بأن الزمان عند المتكلمين أمر موهوم لا وجود له في الخارج وهو عبارة عن أمر متجدد يقدر به أمر مبهم متجدد آخر فالقول باعادته وجعله جسماً ناطقاً بعيد بحسب العادة لكنه قدس سره قال في شرح المواقف والزمان عند المتكلمين وإن كان أمراً موهوماً لكن مقتضى كلامهم أن يكون موجوداً والشاهد والمشهود

قوله: فإن الخالق مطلع على خلقه وهو شاهد على وجوده هو بيان لمجموع قوله أو الخالق والخلق أو عكسه فالضمير أعني لفظة هو عائد إلى الخلق والضمير المجرور في وجوده إلى الخالق أي والخلق شاهد على وجود الخالق.

من قوله أو النبي وأمته إلى هنا من الشهادة التي يثبت بها الدعوى قدم الأول إذ الثاني طويل ذيله أو الشاهد بمعنى الحضور يتعدى بنفسه يقال حضره أمر كذا بخلاف الشاهد من الشهادة فإنها يتعدى بالجار أي مشهود به والارتباط بما قبله واضح فإنه تعالى لما ذكر اليوم الموعود وأقسم عليه ذكر بعض ما وقع فيه وهو حضور المخلوقين من الملائكة والثقلين أو شهادة الشاهد والمشهود به وارتباط اليوم الموعود بما قبله لأن السماء انشقت وانفطرت في ذلك اليوم أو في قريبه ويحتمل أن يكون المراد بالشاهد الأعضاء والمشهود نفس المكلف كما نطق به النص الكريم أو شاهد من بني إسرائيل والمشهود هو كون القرآن من عند الله تعالى أو شاهد يوسف عليه السلام والمشهود يوسف ونزاهته أو الشاهد الذي قال لأمه اصبري يا أماه فإنك على الحق والمشهود كون الإيمان حقاً واللائق لما أن يذكر ذلك لأن شهادتهم مذكورة في النظم الجليل بخلاف اليوم مع ما فيه من الاشكال المذكور ويجوز أن يكون المراد ما يطلق عليه لفظ الشاهد والمشهود فيتناول كل احتمال ذكره المصنف وما ذكرناه أيضاً.

قوله تعالى: قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ﴿٤﴾

قوله: (قيل إنه جواب القسم على تقدير لقد قتل) حذف اللام منه لطوله قيل أصله لقد قتل حذف اللام لطول الكلام ثم حذف قد وفيه تكثير الحذف وما ذكره بناء على ما هو المشهور عند النحاة من أن الماضي المثبت المتصرف الذي لم يتقدم معموله يلزمه اللام وقد في غير الاستطالة مطلقاً من غير شذوذ فإن لم يقترن بهما يقدر وقيل إنه لا يقدر في مثله على تفصيل في شرح التسهيل كذا قيل ولذا قال المصنف والاظهر الخ ولم يقل والصواب فعلى هذا جملة قتل خبرية لا دعائية وجعلها دعائية مع كونها جواباً بالتأويل ضعيف.

قوله: (والأظهر أنه دليل جواب محذوف كأنه قيل إنهم ملعونون يعني كفار مكة كما لعن أصحاب الأخدود) هذا استدلال بالأجلى على الأخفى لا من قبيل التمثيل

قوله: والأظهر أنه دليل جواب وإنما قال أظهر لأن جعله جواباً يحتاج إلى حذف وتقدير وهو خلاف الظاهر قال صاحب الكشاف جواب القسم محذوف يدل عليه قتل أصحاب الأخدود كأنه قيل أقسم بهذه الأشياء إنهم ملعونون يعني كفار مكة كما لعن أصحاب الأخدود وذلك أن السورة وردت في تثبيب المؤمنين وتصبيرهم على أذى أهل مكة وتذكيرهم بما جرى على من تقدمهم من التعذيب على الإيمان وللحاق أنواع الأذى وصبرهم حتى يأنسوا بهم ويصبروا على ما كانوا يلقون من قومهم ويعلموا أن كفارهم عند الله بمنزلة أولئك المعذبين المحرقين بالنار ملعونون أحقاء بأن يقال فيهم قتلت قريش قيل: ﴿قتل أصحاب الأخدود﴾ [البروج: ٤] وقيل دعاء عليهم كقوله: ﴿قتل الإنسان ما أكفره﴾ [عبس: ١٧] تم كلامه فالتقدير أقسم أن قريشاً لملعونون احقاء بأن يقال فيهم قتلوا كما قتل أصحاب الأخدود.

المفيد للظن فتوضيحه أن كفار مكة ملعونون لأنهم منهمكون في ايذاء الرسول عليه السلام بسبب حب الكفر والمعاصي وكل من هذا شأنه فهو ملعون أما الصغرى فظاهر وأما الكبرى فلأن من اتصف بهذه الخصال الذميمة من الأمم الماضية لعن لعناً كبيراً ومن البديهية أن اتحاد السبب يؤدي إلى اتحاد المسبب مع انتفاء المانع وهنا كذلك وأشار إلى أن القتل مجاز عن اللعن إذ الطرد عن الرحمة يلزم القتل فإن القتل أعظم العقوبات واللعن إذا كبر عبر عنه بالقتل والقرينة قائمة على أن حقيقة القتل ليست بمادة كقوله تعالى: ﴿قاتلهم الله﴾ [التوبة: ٣٠].

قوله: (فإن السورة وردت لتثبيت المؤمنين على اذاهم وتذكيرهم بما جرى على من قبلهم) فإن السورة تعليل لكون هذا التقدير اظهر أي لما كان سبب نزول هذه السورة لتثبيت المؤمنين على أذاهم بتذكيرهم بما جرى على من قبلهم بتكذيب رسلهم وايذاء المؤمنين ممن آمن برسلهم فصبروا واستيأسوا حتى آتاهم نصرنا فإن البلية إذا عمت سهلت لا سيما إذا أخبر بهلاك من طغى عليهم فعلم أن المقسم عليه ما يصيب بكفار قريش لا ما أصاب بأصحاب الأخدود فذكره ليكون دليلاً عليه فإن الحكم إذا كان مدللاً يكون أوقع في النفس.

قوله: (والأخدود الخد وهو الشق في الأرض ونحوهما بناء ومعنى الحق والأحقوق) ونحوهما أي الشق في الأرض بناء أي لفظاً ومعنى أو ونحوهما أي الأخدود والخد وهو الظاهر الحق والأحقوق الأول ناظر إلى الخد والأخقوق ناظر إلى الأخدود على اللف والنشر الغير المرتب والخق بالضم والإهمال والإخقوق بضم الهمزة كالخد والأخدود الشق المستطيل في الأرض.

قوله: (روي مرفوعاً أن ملكاً كان له ساحر فلما كبر ضم إليه غلاماً ليعلمه السحر وكان في طريقه راهب فمال قلبه إليه) مرفوعاً وهو الخبر الذي أسند إلى الرسول عليه السلام فلما كبر بكسر الباء الكبر في السن وأما كبر بضم الباء فهو مستعمل في غير السن نحن ﴿كبر مقتاً عند الله﴾ [غافر: ٣٥].

قوله: (فرأى في طريقه ذات يوم حية قد حبست الناس فأخذ حجراً وقال اللهم إن كان هذا الراهب أحب إليك من الساحر فاقتلها فقتلها) أي فرماها فقتلها فالفاء فصيحة.

قوله: (وكان الغلام بعد يبرىء الأكمه والأبرص ويشفي من الأدواء وعمي جليس الملك فأبرأه فسأله الملك عمن أبراه فقال ربي فغضب فعذبه) بعد أي بعد ترك الساحر وملازمته سلوكاً يبرىء الأكمه بإذنه أي بلغ بسبب اطاعته للراهب العابد إلى المرتبة العليا حتى صدر منه الكرامة الكبرى ولعل كون ابراء الأكمه والأبرص كرامة له لأنه كالراهب في دين عيسى عليه السلام وهذا المذكور معجزة لعيسى عليه السلام وقد ثبت في محله أن كرامة الأولياء معجزة لأنبيائهم قوله جليس الملك أي نديمه ومصاحبه فأبرأه أي بخلق الله

تعالى وللتنبيه على ذلك قال في جواب سؤال الملك ربي أي أبرأه ربي وفي إضافة الرب إلى نفسه دون الجليس نكتة ولطافة.

قوله: (فدل على الغلام فعذبه فدل على الراهب فقده بالمنشار) فقده الفاء فصيحة أي فأمر الرجوع عن دينه فلم يرتد يعلم هذا من مذاق الكلام وثابت باقتضاء المرام.

قوله: (وأرسل الغلام إلى جبل ليطرح من ذروته فدعا فرجف فهلكوا ونجا) وأرسل الغلام الكلام فيه مثل ما مر المنشار بكسر الميم والنون وبالشين المعجمة وقيل بالنون والياء التحتية والقد بمعنى القطع فدعا الغلام فاستجاب الله تعالى دعاءه فرجف بصيغة المجهول كذا قيل والظاهر أن هذا بصيغة المعلوم لأنه لازم قال تعالى: ﴿يوم ترجف الأرض﴾ [المزمل: ١٤] الآية أي تحرك تحركاً شديداً إلا أن يقال إنه عدي بالباء أي اهتز وأما من عليه سوى الغلام فهلكوا برمتهم ونجا بسبب إيمانه.

قوله: (وأجلسه في سفينة ليغرق فدعا فانكفأت السفينة بمن معه فغرقوا ونجا) وأجلسه أي عاد الملك إلى إهلاكه بوجه آخر لكمال حمقه حيث لم يتفطنوا بأن من نجا من هذه البلية نجا أيضاً من ابتلاء آخر وأجلسه الخ قوله ليغرقه من الأفعال أي ليغرقه من أمره الملك باغراقه فدعا الغلام بقلب حزين بخلاصه عن هذه المصيبة فانكفأت بالهمزة أي انقلبت على من فيها والغلام داخل فيه لكنه أنجاه الله تعالى بلطفه ولذا قال فغرقوا ونجا وهي كرامة له ولما تفطن أن الملك الشقي يتصدى باهلاكه بوجه آخر أراد بيان سبب اهلاكه إما بالالهام أو ليترتب عليه خير كثير فقال قصراً للمسافة لست بقاتل الخ لأن الشر الجزئي إذا ترتب عليه الخير الكلي يسوغ فعله وهنا كذلك فلا إشكال بأن الالقاء إلى الهلكة منهي عنه فكيف يجوز للمؤمن فضلاً عن الولي.

قوله: (فقال للملك لست بقاتلي حتى تجمع الناس وتصلبني وتأخذ سهماً من كنانتي وتقول باسم الله رب الغلام ثم ترميني به فرماه فوقع في صدغه فمات فآمن الناس وقالوا آمنا برب الغلام فقيل للملك نزل بك ما كنت تحذر فأمر بأخاديد واوقدت فيها النيران فمن لم يرجع منهم طرحه فيها حتى جاءت امرأة معها صبي فتقاعست فقال الصبي يا أماه اصبري فإنه على الحق فاقتحمت) كنانتي ظرف للسهام فرماه الفاء فصيحة أي أخذ سهماً من كنانته فرماه بعد الطلب فآمن الناس أي الناس الحاضرون وهذا هو مراده ببيان سبب قتله ومعرفته بذلك إما للفراسة أو للإلهام وأمر بالأخاديد بعد طلب الرجوع عن ذلك الإيمان ولذا قال فمن لم يرجع[1] الخ والمفهوم منه أن من رجع لم يطرح واستمر طرح من لم يرجع حتى جاءت أي إلى أن جاءت امرأة مؤمنة قانتة عابدة فتقاعست أي فتأخرت عن جانب النار كأنها أرادت بالرجوع ظاهراً وقلبها مطمئن بالإيمان فقال الصبي قبل أو أن نكلمه يا أماه

---

(١) وفيه أن تعذيبهم لإيمانهم في المستقبل لا في الماضي ولذا قيل ﴿إلا أن يؤمنوا بالله﴾ بصيغة إلا والمستقبل.

على طريق الندبة للتفجع على ما قصدته فاقتحمت أي دخلت والاقتحام الدخول في أمر شديد ولا يخفى حسن اختياره على دخلت ولم يذكر دخولها مع الصبي أولاً وفي الكشاف قال لها قعي ولا تنافقي ما هي إلا غميصة فصبرت قيل وهذا الحديث صحيح لكنه فيه زيادة وقعت في بعض طرقه انتهى وقيل أخرج الغلام من قبره في خلافة عمر رضي الله عنه واصبعه على صدغه كما وضعها حين قتل.

قوله: (وعن علي رضي الله تعالى عنه أن بعض ملوك المجوس خطب بالناس وقال إن الله أحل نكاح الأخوات فلم يقبلوه فأمر أخاديد النار وطرح فيها من أبى) رواية أخرى في أصحاب الأخدود قوله إن الله أحل نكاح الأخوات لأنه روي أنه نكح اختاً له لفرط جمالها وهذا إفك عظيم وافتراء جسيم وقد خاب من افترى بالقتال اللئيم ومراده بهذا الافتراء دفع لوم الناس عنه.

قوله: (وقيل لما تنصر نجران غزاهم ذو نواس اليهودي) أي دخل في دين النصارى أهل النجران النجران بلاد في اليمن وسبب تنصرهم أن رجلاً من دين عيسى عليه السلام جاء إلى النجران فدعاهم إلى الإيمان بعيسى عليه السلام فأجابوه وهم من طائفة اليهود وكبر على اليهود ذلك ولذا قال غزاهم الخ نواس بضم النون وفتح الواو ملك ملوكهم لأن له ذوابتين ينوسان على عاتقه أي يتحركان.

قوله: (من حمير) بكسر الحاء المهملة وسكون الميم بوزن درهم اسم ملك اليمن.

قوله: (فأحرق في الأخاديد من لم يرتد) أي أمره بالإحراق في النار فالإسناد إليه مجاز عقلي من لم يرتد عن النصارية إلى اليهودية.

قوله تعالى: ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ﴿٥﴾

قوله: (بدل من الأخدود) وذكر أن طول الأخدود أربعون ذراعاً وعرضه اثنا عشر ذراعاً والأولى عدم التعيين لعدم تعلق الغرض به كما أن القول بأن المحرقين في الأخاديد اثني عشر ألفاً وقيل سبعون ألفا ضعيف لعدم تعلق المقصود به وأنه لم يعين في الآية ولا دليل قاطع عليه.

قوله تعالى: إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ﴿٦﴾

قوله: (بدل الاشتمال صفة لها بالعظمة وكثرة ما يرتفع به لهبها واللام في الوقود للجنس على حافة النار) بدل الاشتمال لملابسة بينهما غير الكلية والبعضية وترك الرابط لكونه معلوم الاتصال بينهما وهذا أولى من القول بأنه مقدر أي فيه ولو ادعى الاتحاد بينهما وجعل بدل الكل لم يبعد لأن فيه مبالغة في كثرة النار حيث كان محله عين النار ويؤيد قوله صفة لها بالعظمة أي بشدة احتراق من فيها وبكثرة الحطب فيها إذ النار كونها ذات الوقود ظاهر فلما ذكر ذات الوقود صريحاً افاد المبالغة بطريقة التجريد كأن النار انتزع[1] منها نار

---

(١) ومثل هذا معتبر في مقام المبالغة وإن لم يكن التجريد صريحاً في الكلام.

أخرى ذات الوقود مثلها وإنما قال الموقدة للفاصلة والقول بأنه لم يقل الموقدة بل جعلها ذات وقود أي مالكة للوقود وهو كناية عن زيادته زيادة مفرطة بكثرة ما يرتفع لهبها ضعيف لأن افادة المبالغة بالتعبير بذو ليس[1] بمطرد والوقود بفتح الواو ما يوقد به النار كالحطب وبالضم مصدر وقد جاء المصدر بالفتح مثل قبول لكن استعماله فيما يوقد به النار شائع وما في كثرة ما يرتفع عبارة عن مثل الحطب واللام فيه للجنس أي للاستغراق الادعائي كأنه كل وقود فلا جرم أنه عظم حريقها ولهبها والشيخان كثيراً ما يذكران الجنس ويريدان الاستغراق لأن الاستغراق عند المحققين من افراد الجنس كما فصل في المطول إذ هم ظرف لقتل أي ابتداء لعنهم وقت قعودهم عليها أي على مكان يقرب من النار ولذا قال المصنف على حافة النار كما قال سيبويه في مررت بزيد أنه لصوق بمكان يقرب يزيد فكذر النار وأريد قربه مجازاً أو بتقدير المضاف أو الاستعلاء على النار مجاز عقلي إذ الاستعلاء على النار غير ممكن لكن أريد المبالغة واختير المجاز وحافة بالحاء المهملة والفاء المشددة الجانب.

قوله: (قاعدون) أي قعود جمع قاعد والمراد بيان أنهم مداومون عليها لأجل الشهادة سواء كانوا قاعدين عليها أو قائمين بقرينة أن استمرار القعود غير متصور ولك أن تحمله على ظاهره تغليباً وهم أي أصحاب الأخدود شهود على ما يفعلون قدم على العامل لرعاية الفاصلة كما قدم عليها على قعود لذلك والجملة حال مقدرة أو جملة مستأنفة نحوية مسوقة لبيان حالهم بعد تعذيبهم المؤمنين بالإحراق أو مستأنفة بيانية جواب سؤال مقدر كأنه قيل فماذا كان حالهم بعد ذلك ويفعلون حكاية حال ماضية إذ شهادتهم على الفعل الماضي لا على الحال والاستقبال وكذا الشهادة في الاحتمال الأول لكنها بالنسبة إلى الفعل مستقبل والمراد بالفعل الطرح في النار والظاهر أنه فعل بعضهم أسند إلى الجميع مجازاً لرضائهم به فإسناد الطرح إلى الملك مجاز لكونه آمراً به.

قوله تعالى: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧﴾

قوله: (يشهد بعضهم لبعض عند الملك بأنه لم يقصر فيما أمره به) فهم شاهدون ومشهود لهم بالتغاير الاعتباري فهم من حيث إنهم شاهدون لشخص من الأشخاص مغايرون لذواتهم من حيث إنهم مشهود لهم لشخص آخر من الأشخاص ويجب أن يعبر التغاير الاعتباري بمثل هذا التعبير في كل موضع اعتبر فيه التغاير الاعتباري.

قوله: (أو يشهدون على ما يفعلون يوم القيامة حين تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم) فالشهادة حينئذٍ عليهم ويشهد في بابه ويفعلون أيضاً حكاية الحال الماضية أخره لأن الأول يلائم السوق والذوق والجملة أيضاً إما حال مقدرة أو استئناف واحتمال العطف على ﴿هم عليها قعود﴾ [البروج: ٦] ضعيف.

---

(١) وإنما يستفاد في بعض المواضع بمعونة المقام واستوضح بقوله: ﴿وذا النون﴾.

قوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٨﴾﴾

قوله: (وما أنكروا) نقل عن الراغب أنه قال نقمت الشيء إذا أنكرته إما باللسان أو بالعقوبة ومنه الانتقام انتهى فالإنكار هنا باللسان مع العقوبة.

قوله: (استثناء على طريقة قولهم) أي استثناء مفرغ أي وما نكروا شيئاً من الأشياء أو وصفاً من الأوصاف إلا إيمانهم فالحصر ادعائي.

قوله:

(ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

ووصفه بكونه عزيزاً غالباً يخشى عقابه) ولا عيب الخ وهذا من قصيدة للنابغة وهذا يسمى في فن البديع تأكيد المدح بما يشبه الذم وهذا في البيت ظاهر كما بين في كتب المعاني لكن اعترض على هذا بأنه أن الشاعر يعرف أن الفلول ليس مما تعاب وأما الكفرة فإنهم يرون الإيمان أمراً منكراً فالاستثناء فيه على ظاهره وهذا غريب جداً لأن النظم ليس حكاية لكلام الكفرة[1] بل هو من عند الله تعالى بلا نقل فهو على طبق البيت المذكور فالإيمان بالله ليس مما يعاب حاشاه عن ذلك لكنه أراد تأكيد مدح المؤمنين بما يشبه الذم وحاصله لو كان الإيمان عيباً لأثبت شيء من العيب فيكون تعليقاً بالمحال فيكون نهاية في نفي العيب فالتأكيد فيه من جهة أنه كدعوى الشيء ببينة لأنه علق نقيض المدعي واثبات

قوله: استثناء على طريقة قوله ولا عيب فيهم البيت وفي الكشاف وما نقموا منهم ما عابوا منهم وما أنكروا إلا الإيمان كقوله ولا عيب فيهم البيت قال ابن الرقيات ما نقموا من بني أمية إلا أنهم يحلون أن غضبوا أي ما أنكروا من بني أمية إلا ما هو أصل الشرف والسيادة وهو الحلم عند الغضب وكظم الغيظ أي وما وجد فيهم عيب إلا هذا وهو المجاهد فهو كقوله تعالى على وجه ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قليلاً﴾ [الواقعة: ٢٥] سلاماً سلاماً في كونه من تأكيد الشيء بما يشبه نقيضه أي ما عابوا إلا هذا وهو إيمانهم بالله.

قوله: ووصفه بكونه عزيزاً الخ يعني لم يكتف بقوله أن يؤمنوا بالله بل أجرى على ذكر اسم الله ذلك الأوصاف العظيمة وقررها بقوله: ﴿الذي له ملك السموات﴾ [الأعراف: ١٥٨] الآية للإشعار الخ وفي الكشاف وذكر الأوصاف التي يستحق بها أن يؤمن ثبه ويعبد وهو كونه عزيزاً غالباً قادراً يخشى عقابه حميدر منعماً يجب له الحمد على نعمته ويرجى ثوابه له ملك السموات والأرض وكل من فيهما يحق عليه عبادته والخشوعه له تقرير الآن ما نقموا منهم هو الحق الذي لا ينقمه إلا مبطل منهمك في الغي وإن الناقمين أهل لانتقام الله منهم بعذاب لا يعدله عذاب لفظة لأن في قوله تقريراً لأن صلة تقريراً وتقريراً مفعول له لقوله ذكر الأوصاف يعني إنما أجرى تلك الصفات العظام لتقرير أن وصف الإيمان الذي عابوا منهم وصف عظيم له جلالة وإن من قصد من اتصف به بالانتقام والعيب كان مبالغاً في الغي فإن من يضاد الحق الأبلج يستحق أن ينتقم منه بعذاب لا يساويه عذاب.

---

(١) وإن كان اعتقاد الكفرة ذلك لكن الله تعالى لم يرد بذلك نقل كلامهم بل أراد من عنده تعالى تأكيد المدح.

شيء من العيب بالمحال والمعلق بالمحال محال فعدم العيب متحقق جزماً قوله تعالى: ﴿بالله العزيز﴾ [البروج: ٨] الآية يؤيد ما ذكرناه من أنه من عنده تعالى من غير نقل كلامهم لأنهم لم يعترفوا بهذه المذكورات من الصفات العلى غايته أسند وما نقموا إليهم فهو منشأ الاشتباه لكن المراد بيانه تعالى مع قطع النظر عن حكاية قولهم ولعل هذا مراد العلامة الزمخشري ومن تبعه وقيل في توجيهه بأن الإيمان ﴿بالله العزيز الحميد﴾ [البروج: ٨] الآية لا يمكن أن يكون عيباً عند أحد فلا بد لصحة الاستثناء تنزيله منزلة العيب أي لو كان منهم لكان هذا انتهى وتعييب[1] الكفرة بالإيمان بالله تعالى وإنكاره مشهور شائع بالفعل[2] فضلاً عن الإمكان كما مر في الحكاية حيث غضب الملك حيث قال فأبرأه ربي وقال فرعون خطاباً لموسى عليه السلام ﴿لئن اتخذت إلهاً لأجعلنك من المسجونين﴾ [الشعراء: ٢٩] وقيل في قوله استثناء على طريقة قوله ولا عيب الخ في أن ما أنكروه ليس بمنكر في الواقع وغير حقيق بالإنكار كما أن ما جعله الشاعر عيباً ليس بعيب في الواقع ولا ينبغي أن يعد عيباً ولا يضر ذلك كون الاستثناء ادعائياً بخلاف ما في النظم فإنهم انكروا الإيمان حقيقة انتهى وما ثبت في فن البديع أن مثل هذا الكلام تأكيد المدح بما يشبه الذم وهذا لا يحصل إلا بالنظر إلى الاعتقاد لا في نفس الأمر إذ التأكيد أمر اختياري صادر لغرض وهو هنا أن ما ليس بعيب في اعتقاده جعله عيباً بطريق الفرض حتى يتوسل به إلى نفي العيب بالمرة ولا ينظر فيه إلى نفس الأمر والتفصي عن هذا الإشكال بما ذكرناه كأن الكفرة لم يعب الإيمان أو عيب لكن الدليل القاطع قائم على قلعه عن أصله فنزل منزلة العدم فالله سبحانه وتعالى أراد تأكيد المدح فقال: ﴿وما نقموا منهم﴾ [البروج: ٨] الآية فحينئذٍ إسناد نقموا إليهم لكونهم في صدد ذلك كما قيل في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [البقرة: ٢١٠] الآية من أن الكفار لا ينتظرون العذاب لكنهم لتعاطي سببه شبهوا بالمنتظرين ذلك ولهذه الدقيقة اختار صاحب الكشاف ما اختاره وتبعه المحققون والمعترضون لم يطلعوا على ذلك التحقيق الذي من أنوار التوفيق قوله فلول جمع فل بفتح الفاء وهو الكسر في حد السيف أو مصدر كعقود بمعنى الكسر والقراع المضاربة بآلات الحرب والكتائب بالمثناة جمع كتيبة وهي الجيش العظيم والشاعر وهو النابغة يمدح بها عمرو بن الحارث غالباً تفسير عزيزاً لأنه من يعز من الباب الثاني لا من عز يعز من الباب الرابع فإن معناه لا مثل له وله معان أخر قوله يخشى عقابه لقدرته على الأخذ والبطش فاحذروا عن كسب سببه وهذا هو المراد بالوصف بالعزيز وكذا الكلام في الحميد.

---

(١) قوله تعييب الكفرة الخ والجواب أن ذلك التعييب منهم عناداً واستكباراً أو الكلام مع أصحاب الأخدود وهم أهل الكتاب العارفون بالله العزيز الحميد بل مطلق الكافرين سوى الدهرية عارفون بالله تعالى قال تعالى: ﴿**ولئن سألتم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم**﴾ [الزخرف: ٩] فيحسن الجواب المذكور أيضاً.

(٢) وأن آخر كلامه لا يلائم أوله.

قوله: (حميداً منعماً يرجى ثوابه) منعماً لازم معنى حميد لأن كونه حميداً أي محموداً لكونه منعماً بالنعم الدنيوية الروحانية والبدنية والنعم الأخروية والمراد النعم الأخروية والدنيوية الموصلة إلى الأخروية ولذا قال يرجى ثوابه[١] وقدم الأول لأن الإنذار اهتم مع رعاية الفاصلة قيل قوله: ﴿عزيزاً﴾ [النساء: ٥٦] غالباً يخشى عقابه وقع موزوناً من بحر الوافر لكنه لا يسمى شعراً لعدم القصد فيه ولو قيل إنه شعر لكونه مقصوداً لا يضر لأنه في كلام المصنف لا في كلام الله تعالى حتى يحتاج إلى العذر المذكور.

قوله: (وقرر ذلك بقوله) أي كونه غالباً يخشى عقابه ومحموداً يرجى ثوابه.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٩﴾﴾

قوله: (الذي) صفة للعزيز الحميد بمنزلة علة له كأنه قيل هو عزيز حميد لأنه ﴿له ملك السموات والأرض﴾ [البروج: ٩] الآية وكل من هذا شأنه فهو عزيز حميد المراد بالسموات جانب العلو وبالأرض جانب السفل فيدخل فيها ما بينهما وما فيهما فالمعنى له ملك جميع المخلوقات يتصرف فيها كيف ما يشاء والله اظهر في موضع المضمر لتربية المهابة على كل شيء شهيد أي حاضر علماً فالمعنى والله بكل شيء عليم علماً يترتب عليه الجزاء فيما هو من جنس الجزاء فهو وعد للمؤمنين ووعيد للكافرين فإن أعمالهم من جملة المعلوم فيجازيهم على وفق أعمالهم.

قوله: (للاشعار بما يستحق أن يؤمن به ويعبد) للإشعار متعلق بقوله وقرر ذلك وجه الإشعار وهو أن استحقاق العبادة الخالقية والمالكية ولما علم انحصار المالكية والخالقية له تعالى علم أن استحقاق العبادة له تعالى ومختصاً به تعالى والوصف المذكور له مدخل في ذلك الإشعار لكون هذا القول مقرراً له قوله به متعلق بقوله يؤمن ولا تنازع لقوله يستحق فإن مفعوله أن يؤمن بتقدير الباء.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٠﴾﴾

قوله: (بلوهم بالأذى) أي فتنوا من الفتنة بمعنى الامتحان والاختيار لكن لا مطلقاً بل الامتحان بالأذى في ثباتهم على الإيمان وعدم الثبات كاختبار أصحاب الأخدود المؤمنين بالإحراق بالنار العظيم فمن دام على الإيمان ألقي في النار حساً وفي الجنة معنى وحقيقة ومن ارتد معاذ الله نجا من النار الصغرى وألقي في النار الكبرى[٢].

قوله: (ثم لم يتوبوا) عن كفرهم وأذاهم كلمة ثم للتراخي الرتبي فإن عدم توبتهم اعجب من المذكورين ولا بعد في التراخي الزماني فلهم عذاب الآية ادخل الفاء للإشعار بأن كفرهم واذاهم سبب عذابهم سبباً عادياً.

---

(١) إذ الحمد بمعنى الشكر العرفي.

(٢) فداوموا على الطاعات في عموم الأوقات.

قوله: (بكفرهم) إشارة إلى ما ذكرناه ولم يذكر الأذى لأنه سبب عن الكفر ولم يذكر عدم التوبة لأن قوله بكفرهم يغني عن ذلك وأيضاً جعل قوله: ﴿ولهم عذاب الحريق﴾ [البروج: ١٠] مسبباً عن فتنتهم.

قوله: (العذاب الزائد في الإحراق[1] بفتنتهم) لأن الحريق من صيغ المبالغة.

قوله: (وقيل المراد بالذين فتنوا أصحاب الأخدود خاصة) على أن الموصول للعهد.

قوله: (وبعذاب الحريق ما روي أن النار انقلبت عليهم فأحرقتهم) مرضه أما أولاً فلأن التخصيص خلاف الظاهر مع أنهم يدخلون في العموم دخولاً أولياً وأما ثانياً فلأن قوله: ﴿فلهم عذاب جهنم﴾ [البروج: ١٠] صريح في أن المراد عذاب الآخرة وأما ثالثاً فلأن قول الصبي يا أماه اصبري الخ لا يلائمه فظهر ضعف ترجيح الزمخشري لهذا الوجه لأنه تذييل لما سبق على أن دخولهم في تحت العموم كاف في التذييل على أن قولهم فلهم عذاب جهنم عذاب الآخرة وكون الثاني عذاب الدنيا خلاف مذاق الكلام حيث قدم عذاب الدنيا على عذاب الآخرة حيث جمعاً.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْكَبِيرُ ﴿١١﴾﴾

قوله: (﴿إن الذين آمنوا﴾ [البروج: ١١]) والإيمان كاف في دخول الجنة لكن ضم إليه العمل الصالح لأنه يفيد رفع الدرجات لم يدخل الفاء في لهم مع أن المبتدأ متضمن معنى الشرط مثل ما قبله تنبيهاً على أن دخول الجنة فضل من الله تعالى لا بالإيمان والعمل الصالح ودخولها في بعض المواضع للإشعار بأنه سبب للدخول بمقتضى الوعيد وأما مع قطع النظر عنه فالعامل كأجير يأخذ أجره قبل العمل.

قوله: (ذلك إذ الدنيا وما فيها تصغر دونه) ذلك أي كون ما ذكر لهم الفوز لام الجنس يفيد الحصر ولوطن الاتحاد بين المبتدأ والخبر لكان محط الفائدة الوصف الذي هو الكبير اخر الفريق الثاني لأن الأول يناسب ما قبله وذكر الثاني بناء على عادة القرآن من أن يشفع الترغيب للترهيب وبالعكس تنشيطاً لما ينجيه وتثبيطاً عما يرديه ولذا قال تعالى: ﴿إن بطش ربك﴾ [البروج: ١٢] لأن ظاهره علة لوعيد الكفار وجملة ﴿إن الذين آمنوا﴾

قوله: وقيل المراد بالذين فتنوا أصحاب الأخدود فعلى هذا يكون قوله: ﴿إن الذين فتنوا﴾ [البروج: ١٠] الآية تتميماً لقوله: ﴿قتل أصحاب الأخدود﴾ [البروج: ٤] من باب إقامة المظهر مقام المضمر والمراد بالذين فتنوا المؤمنون القانتون والمؤمنون المعهودون والمعنى أن لهم في الآخرة عذاب جهنم وفي الدنيا عذاب الحريق وهو عذاب نار الأخدود فأخر ولهم عذاب الحريق إما لرعاية الفاصلة أو للتتميم والترديف وعلى الوجه الأول يكون تذييلاً للكلام السابق وتوكيداً لمعنى قوله: ﴿قتل أصحاب الأخدود﴾ [البروج: ٤] ويكون المراد بالذين فتنوا المؤمنين جنس القانتين والمؤمنين.

---

(١) فيكون المتعاطفان متغايرين.

[البروج: ١١] معترضة لما ذكرناه وجعله بعضهم تأكيداً للوعد والوعيد ولا يعرف له وجه.

قوله تعالى: إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾

قوله: (مضاعف عنفه فإن البطش أخذ بعنف) مضاعف عنفه معنى لشديد مع البطش فالشدة بحسب الكيفية والمراد بالعنف لازمه وهو العقاب ومراده بيان أصل معناه ولذا قال فإن البطش أخذ بعنف فإذا وصف بالشدة يكون معناه مضاعف عنفه واختيار اسم الرب من بين الأسامي مع الإضافة إلى ضميره عليه السلام للتنبيه على أن لكفار قريش نصيباً تاماً من بطشنا وإن ذلك من آثار تربته عليه السلام والتأكيدات للمبالغة في وقوع البطشة الكبرى في الدنيا والآخرة وهذا يؤيد ما ذكرناه من أنه تأكيد للوعيد فقط ولك أن تقول إن المراد البطشة في الآخرة لقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار﴾ [إبراهيم: ٤٢]وأما البطش في الدنيا كأخذ قريش في البدر فكالعدم بالنسبة إلى البطش في الآخرة لكن قوله الآتي يؤيد العموم.

قوله تعالى: إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾

قوله: (أنه هو يبدىء) تعليل لشدة البطش والقصر المستفاد من تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي وضمير الفصل يفيد أنه لا مدخل في ذلك لأحد ما فيفيد مزيد تقرير له.

قوله: (يبدىء الخلق ويعيده) أي جميع المخلوقات ويعيده أي الخالق من المكلفين أو من الحيوان فالخلق عام في الأول وخاص في الثاني والظاهر أن ضمير يعبده راجع إلى الخلق بطريق الاستخدام وذكر يبدىء مع أنه لا نزاع فيه لأحد لأنه كالدليل على الاعادة أي ومن يقدر على الإبداء يقدر على الإعادة كما مر مراراً وتقرير البطش في الإعادة ظاهر لأنها للمجازاة وهي متضمنة للبطش بالنسبة إلى الكفار وأما الإبداء فلكونه أدل على كمال القدرة والعلم التام.

قوله: (أو يبدىء البطش بالكفرة في الدنيا ويعيده في الآخرة) أخره لأنه لا يقرر به البطش المذكور ويفوت المبالغة التي في المعنى الأول فلا جرم أنه بعيد.

قوله تعالى: وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾

قوله: (لمن تاب) أي من الكفر بقرينة ما سبق من بيان أحوال الكفار وأهوالهم كأنه مستثنى منهم فهؤلاء معذبون في النار أبداً لكن الذين تابوا من الكفر وآمنوا فإنهم مغفورون فحينئذٍ يظهر ربطه بما قبله فلا وجه لما قيل إنه مذهب المعتزلة ولا حاجة إلى ما قيل خصه لما في صفة الغفور من المبالغة فأصل المغفرة لا يتوقف على التوبة والمغفرة المبالغة تتوقف عليها لأنه لا يسمن ولا يغني من جوع لأن صفة الله تعالى كلها فيها مبالغة سواء عبرت بصيغة المبالغة أو لا وتعرضهم في صيغة المبالغة أن فيها مبالغة لمحافظة القواعد العربية ولو سلم ذلك فلا حاجة إليه إذ الكلام في الكفار لا في عصاة الموحدين ولو سلم العموم فالقيد بالنسبة إلى الكفر.

قوله: (المحب لمن اطاع) بالإيمان والعمل الصالح أي يرضى عنه كرضاء الودود لمن أحبه فهو مستعار وقد أشار إليه في بعض المواضع وهو فعول بمعنى اسم الفاعل لا المفعول نبه عليه بقوله المحب لمن اطاع ومحبة الله تعالى إسكانه[1] في أعلى عليين ومحبة العبد له تعالى إطاعته.

قوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (خالقه وقيل المراد بالعرش الملك) خالقه معنى كونه تعالى صاحب العرش لأنه السرير وما هو في بعض المواضع من قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] فمعناه استولى عليه وقد مر تفصيله في سورة الأعراف وقيل المراد بالعرش الملك أي القدرة على التصرف كناية أو تجوزاً يقال فلان على سرير الملك والسلطنة وإن لم يكن له سرير بل المراد التصرف في الأمور كيف ما يشاء.

قوله: (وقرىء ﴿ذي العرش﴾ [الإسراء: ٤٢] صفة لربك) صفة مادحة تدل على عظمته وعلى الأول صفة الودود ولو جعل نصب ذي العرش للمدح لخلا عن الاشكال بأن بين الصفة والموصوف بعد أو تخلل الأجنبي في الجملة.

قوله: (العظيم في ذاته وصفاته) أي المستحقر بالإضافة إليه كل ما سواه وقيل العظيم هو الذي انتفت عنه صفات النقص وثبت له صفات الكمال فيرجع إلى الصفات الكلية والثبوتية.

قوله: (فإنه واجب الوجود) فهو عظيم في ذاته وما سواه ممكن الوجود فهو مستحقر بالإضافة إليه تعالى.

قوله: (تام القدرة والحكمة) أي العلم فهي عظيمة يستحقر بالنسبة إليها صفات الممكنات فإنها ناقصة فقوله فإنه تعليل على سبيل اللف والنشر المرتب وما ظهر من كلامه أن المجيد أخص من العظيم وإن تام القدرة والحكمة صفتان مستلزم عظمهما عظم جميع الصفات فإن كونه تام القدرة مستلزم كونه تام العلم والسمع والبصر والإرادة فإنه لو لم يعلم شيئاً ما لا يتعلق به القدرة فيكون لقدرة ناقصة وعلى هذا فقس.

قوله: (وجره حمزة والكسائي صفة لربك أو للعرش ومجده علوه وعظمته) قال في البقرة ما السموات السبع والأرضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على الحلقة وقد روي في الخبر الشريف هكذا قوله صفة للعرش جزم في الكشاف على هذه القراءة بأنه صفة العرش لأن الأصل عدم الفصل بين التابع والمتبوع فلا تذهب إليه من غير داعٍ انتهى وهذا مؤيد ما ذكرناه من أن ذي العرش كون نصبه للمدح أولى من كونه صفة لربكَ لطول الفصل.

---

(١) لأن معناها الحقيقي غير متصور في حقه تعالى.

قوله تعالى: فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾

قوله: (لا يمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره) من أفعاله أي بلا مدخلية كسب وأفعال غيره أي بمدخلية كسب والكل أفعاله خلقاً لكن لما كان إسناد الفعل إلى الكاسب حقيقة قال وأفعال غيره فمراده تعالى لا يتخلف عن إرادته قطعاً فالكفر مراده تعالى وكذا سائر المعاصي لكن لا يرضى عنه فلو أراد[1] إيمان الكافر وطاعة العاصي أوجدهما هو رد على المعتزلة فإنهم قالوا إنه يريد إيمان الكافر وطاعة العاصي لكن لم يوجد قوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦] نص صريح على أنه تعالى لو أراد إيمان الكافر وطاعة العاصي لفعلهما وهؤلاء ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد: ٢٤] فما ذكره الكشاف من قوله وإنما قيل فعال لأن ما يريد ويفعل في غاية الكثرة فإن أراد به أن بعض ما أراده لم يفعل فهو خلاف النص كما عرفته وإن أراد به ظاهره وإن كان خلاف مذهبه فمرحباً بالاتفاق.

قوله تعالى: هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ﴿١٧﴾

قوله: (﴿هل أتاك﴾ [البروج: ١٧]) أي أليس قد أتاك حديث الخ فيسليك على تكذيب قومك لأن هل بمعنى قد وهمزة الاستفهام قبلها محذوفة كما مر توضيحه في

قوله: لا يمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره قوله وأفعال غيره رد على المعتزلة في قولهم العبد خالق لأفعاله فسر صاحب الكشاف قوله: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦] على وفق مذهبه حيث قال وإنما قيل فعال لأن ما يريد ويفعل في غاية الكثرة قال صاحب الانتصاف لا فاعل إلا هو وبهذا ينتظم الآية فإن كثر ما أراده الله تعالى عند المعتزلة لم يكن تعالى الله عن ذلك هب أنا اعرضنا عن ادلتنا أليس قوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦] يقتضي العموم وأنه تعالى يفعل ما يريد وأن اقتضاء مذهبه يخالف تفسيره فإنهم يقولون الله يريد من العباد الإيمان والطاعة ولا يريد الكفر والمعصية ولا شك أن الثاني أكثر وقوعاً وأيضاً أن العباد إذا كانوا فاعلين لأفعالهم مستقلين في خلقها فكان الكثرة فيها وقال الإمام احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال قالوا لا خلاف في أنه يريد الإيمان من المكلف فوجب أن يكون فاعلاً له وإذا كان فاعلاً للإيمان وجب أن يكون فاعلاً للكفر ضرورة أنه لا قائل بالفرق جعل صاحب الكشاف رفع فعال لما يريد على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو فعال لما يريد وإنما أخرجه عن سلك الأخبار المذكورة لأن جملة ﴿هو فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦] لورودها على وجه الاستئناف تبين وتحقق الصفتين المذكورتين وهما البطش الشديد بالاعداء والمغفرة والود للأولياء ولو سرد تلك الأخبار لفاتت تلك النكتة قال الطيبي وإنما فصله لأنه كالفذلكة للأوصاف السابقة ونكره لضرب من التعظيم يتلاشى عنده الأوهام والعقول.

---

(١) والمعتزلة يخالفوننا في أمرين أحدهما أن إيمان الكافر وطاعة العاصي مراد الله تعالى لكنه تخلف عن إرادته فلم يوجد وثانيهما أن كفر الكافر مثلاً ليس مراده وقد وجد والنص رد عليهم القول الأول وأما الثاني فلا يفهم رده هنا بل هو مردود في موضع آخر.

سورة والنازعات والمعنى قد أتاك لأن حديث الجنود عرف قبل هذا الكلام فيكون الاستفهام إنكاراً للنفي واثباتاً للمنفي كما في قوله: ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [الشرح: ١] أي قد شرحنا لك وفيه إطناب للايضاح بعد الإبهام إذ لو قيل وهل أتاك حديث فرعون الخ لكفى وتقديم فرعون لرعاية الفاصلة ولعل الاكتفاء بهما المصنف لأن قصتهما مشهورة عند العرب.

قوله تعالى: فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾

قوله: (أبدلهما من الجنود لأن المراد بفرعون هو وقومه) أبدلهما من الجنود بدل الكل أما ثمود لكونه اسم قبيلة فظاهر وأما فرعون لكونه لقباً له فليس بجنود ولدفع هذا قال لأن المراد بفرعون هو وقومه بطريق عموم المجاز فإن القوم سموا بفرعون لسلوكهم مسلكهم فإطلاق فرعون عليه حقيقة وعلى قومه مجاز فيراد به ما يطلق عليه فرعون أو يراد به صفته المشهورة وهو الجبر والتعدي أو اكتفى بذكره عن ذكر قومه لأنه متبوعه وكثيراً ما يذكر المتبوع ويراد التابع معه لكن الأوفق لظاهر كلامه ما ذكر أولاً فحينئذٍ يكون البدل مطابقاً للمبدل منه في الجمعية وقيل هو بتقدير المضاف أي جنود فرعون ولم يلتفت إليه المصنف لأنه لا يتناول فرعون إلا بتكلف ولو قيل البدل هو المجموع بملاحظة الحكم بعد العطف لزال الإشكال المذكور لكن يرد عليه أنه حينئذٍ لا يتناول قومه وهو فساد معنوي أشد من الفساد اللفظي ولذا لم يلتفت إليه والقول بأنه يجوز أن يكون منصوباً باضمار أعني لأنه لما لم يطابق ما قبله وجب قطعه يرد عليه أيضاً أنه تفسير للجنود أيضاً فيعود الإشكال ولا يدفع بأن المفسر هو المجموع لما عرفت من أنه لا يتناول قوم فرعون إلا بتعسف.

قوله: (والمعنى قد عرفت تكذيبهم للرسل وما حاق بهم) وفيه حذف ايجاز أي قد أتاك حديث الجنود قبل هذا الكلام وعرفت تكذيبهم للرسل أي تكذيب كل أمة برسولهم على طريق انقسام الآحاد إلى الآحاد أو تكذيب كل أمة بكل رسول كما مر في سورة الفرقان من قوله تعالى: ﴿وقوم نوح لما كذبوا الرسل﴾ [الفرقان: ٣٧] الآية وما حاق أي وما أصاب بهم من العذاب وهو صيحة ثمود وغرق فرعون واتباعه.

قوله: (فتسل واصبر على تكذيب قومك وحذرهم مثل ما أصابهم) فتسل واسترح واصبر أي ودم على الصبر وحذرهم عن مثل ما أصابهم لما مر من أن اتحاد السبب يؤدي إلى اتحاد المسبب وهذا هو المراد من قوله: ﴿وهل أتاك﴾ [البروج: ١٧] الآية وبه يظهر الارتباط لما قبله فإنه تعالى لما لعن أصحاب الأخدود مراداً به لعن كفار قريش تسلية له عليه السلام زاد تسلية بذلك الحديث.

قوله تعالى: بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى تَكْذِيبٍ ﴿١٩﴾

قوله: (لا يرعوون عنه) لا ينتهون عنه كما دل عليه ظرفية التكذيب لهم مجازاً تنبيهاً على أنهم منغمسون في التكذيب وهو أحاط بهم إحاطة الظرف بالمظروف ومن كان حاله

كذلك لا ينتهون عن التكذيب إلا بتوفيق الله تعالى فمن آمن منهم في حكم المستثنى هذا إن أريد بالموصول الجنس وإن أريد به العهد وهم الذين يموتون على الكفر فلا استثناء يقال ارعوى[1] عن كذا إذ انزجر وتركه.

قوله: (ومعنى الإضراب أن حالهم أعجب من حال هؤلاء) ومعنى الإضراب عن مماثلة كفار قريش للكفرة الماضية إلى بيان أن حالهم أشد من هؤلاء المذكورين فالإضراب انتقالي لا إبطالي.

قوله: (فإنهم سمعوا قصتهم ورأوا آثار هلاكهم) تعليل لكون حالهم أعجب الخ فإنهم سمعوا بالتواتر كما هو المتبادر قصتهم وهي تكذيب رسلهم واهلاكهم بسبب التكذيب ومع ذلك رأوا برؤية العين آثار هلاكهم لأنهم يمرون في أسفارهم عليهم مصبحين وبالليل وهذا يفيد اليقين لكن سبب هلاكهم لا يعلم بمجرد رؤية آثار هلاكهم ولذا تعرض بأنهم سمعوا قصتهم أي قصصهم وإنما أفرد القصة لكون المراد بها الجنس.

قوله: (وكذبوا أشد من تكذيبهم) ولذا عدل عن يكذبون إلى في تكذيب للمبالغة كما مر بيانها وفي كلمة في استعارة تبعية والمراد تكذيب القرآن سيشير إليه المصنف وفيه دليل على أن التكذيب وهو الإنكار هنا يتفاوت قوة وضعفاً كالتصديق يعرف بالتأمل وأن أبيت عن ذلك فقل إن أشديته باعتبار أشدية الأذية الناشئة من التكذيب فالأشدية حينئذٍ يكون كماً وفي الأول كيفاً ولما كان إنكارهم أشد يكون عذابهم أشد أيضاً وبملاحظة ذلك يكون تهديداً أكيداً وهو المراد الذي يحصل به التسلية وفي قوله: ﴿أعجب﴾ [الحديد: ٢٠] الخ إشارة إلى أن ذلك كافٍ في استحقاق العذاب الزائد فما ظنك بأن حالهم إذا كانت أنكر من إنكار هؤلاء فلا إشارة إلى أن في الاستفهام معنى التعجيب وإن صح في الجملة.

قوله تعالى: وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾

قوله: (والله) اظهر لتربية المهابة من ورائهم من خلفهم أو من قدامهم إذ الوراء من الأضداد ومن ابتدائية متعلق بمحيط لمحافظة الفاصلة ولا بعد في اعتبار القصر.

قوله: (لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط) إشارة إلى أنه استعارة تمثيلية وكن

قوله: ومعنى الإضراب أن حالهم أعجب من حال هؤلاء أفاد الإضراب الأول الترقي من العجب إلى الأعجب مع ما في تنكير تكذيب من المبالغة والتعظيم وافاد الإضراب الثاني الترقي من التكذيب إلى التكذيب أي دع تكذيبهم بذلك فإن ههنا ما هو أعظم من ذلك وهو تكذيبهم بهذا القرآن المجيد المثبت في اللوح المحفوظ تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

---

(١) وارعوى عن القبيح إذا امتنع عنه ارعوى من باب احمر أصله ارعوو قلبت الواو ياء لوقوعها في الطرف ولم يدغم لانعدام الجنسية إذ الإعلال مقدم.

على بصيرة بل هو إضراب إبطالي من تكذيبهم أي ليس الأمر كما زعموا من أن القرآن ليس كلام الله تعالى بل هو سحر وشعر ومن أساطير الأولين بل هو قرآن منزل من الله بواسطة جبريل الأمين على رسولنا الأمين.

قوله تعالى: بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾

قوله: (بل هذا الذي كذبوا به كتاب شريف) كذبوا به وأنكروه كتاب التعبير بالكتاب لأن شرافته على سائر الكتب فالمناسب له التعبير بالكتاب حين بيان شرافته وإنما لم يذكر سائر الكتب هنا لذكره في سورة ق والتنوين للتفخيم وجيء بالمعرف باللام في تلك السورة لكونه معهوداً في الاذهان ومذكوراً في اللسان ومعنى الشرافة للمجد مجاز لما عرفت من أن معناه العظمة والشرف لازم لها وله وجه آخر مذكور في تلك السورة.

قوله: (وحيد في النظم والمعنى) في النظم لأنه بليغ معجز والمعنى لكونه محتوياً لعلوم الأولين والآخرين مع إخباره عن الغيب وفيه إشارة إلى ما ذكرناه من أن الشرف على سائر الكتب.

قوله: (وقرىء ﴿قرآن مجيد﴾ [البروج: ٢١] بالإضافة أي قرآن رب مجيد) فمعناه ما مر وهو العظيم في ذاته وصفاته وهذا المعنى ممكن في القراءة بالرفع على الإسناد المجازي نبه عليه فيما سبق.

قوله تعالى: فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾

قوله: (من التحريف وقرأ نافع محفوظ بالرفع على أنه صفة للقرآن) أي محفوظ عن التحريف والنسخ قوله في لوح[1] متعلق بمحفوظ وفي الأول ظرف مستقر صفة للقرآن واللوح في اللغة الشيء الذي يكتب فيه والمراد باللوح ما خلق من درة بيضاء ودفتاه ياقوتة حمراء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كذا عن ابن عباس[2] رضي الله تعالى عنهما وفيه كتابة كل شيء مما كان ومما يكون ولذا قال عليه السلام «جف القلم» الحديث فمعنى قوله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ [الرحمن: ٢٩] الإبداء لا الابتداء كما صرح به الزمخشري في سورة الرحمن.

قوله: (وقرىء في لوح وهو الهواء يعني ما فوق السماء السابعة الذي فيه اللوح) وهو الهواء والمراد به هنا ما فوق السماء السابعة مجازاً الذي فيه اللوح وهذه القراءة من الشواذ مروية عن ابن يعمر وغيره فمآل القراءتين واحد كما عرفته.

---

(١) وقال مقاتل هو عن يمين العرش.

(٢) وقال ابن عباس رضي الله عنهما صدر اللوح لا إله إلا الله وحده ودينه الإسلام ومحمد عبده ورسوله فمن آمن وصدق وعده واتبع رسله أدخله الجنة انتهى ومفهومه ومن لم يؤمن وأخلف وعده ولم يتبع رسله دخل النار.

قوله: (عن رسول الله ﷺ من قرأ سورة البروج أعطاه الله بعدد كل جمعة وعرفة يكون في الدنيا عشر حسنات) موضوع لا أصل له فلا نشتغل بحل مفرداته لكن ادخال كل في جمعة وعرفة بعد تنكيره بأن يراد المسمى بالجمعة والعرفة فيكون منصرفاً منوناً الحمد لله على إحساننا باتمام ما يتعلق بسورة البروج ما دام النيرين متحركان في البروج والصلاة والسلام على من فضل في المعراج بالعروج وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا الكفار على السروج.

تمت بحمده تعالى في وقت الضحى من يوم الاثنين من الشهر المحرم الحرام بعون الله الملك العلام سنة ١١٩٣.

سورة الطارق

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون وبه نستعين وإليه ترجع الأمور

قوله: (سورة الطارق مكية وآيها سبع عشرة) مكية أي بالاتفاق وآيها سبع عشرة وفي التيسير ست عشرة.

قوله تعالى: وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾

قوله: (والطارق) الواو للعطف لا للقسم وقد مر توضيحه في السورة المتقدمة.

قوله: (أي الكوكب البادي بالليل) أي الظاهر بالليل كل كوكب باد في الليل على سبيل المناوبة وإنما أقسم عليه دون مطلقه لأن آثار القدرة ظاهرة حين ظهوره مراد المصنف بيان ما هو المراد من الطارق فلا يضره ما هو المذكور في كتب اللغة من أن الطارق من الطرق وأصل معناه الضرب بوقع كطرق الحديد ونحوه بالمطرقة.

قوله: (وهو في الأصل لسالك الطريق) أي في اللغة لسالك الطريق لأنه يطرق الطريق برجله وإنما سمي الطريق طريقاً لأنه مطروق وما ذكرناه من أن أصل معنى الطرق الضرب بوقع يقتضي كون أصل معنى الطارق الضارب بوقع ولذا قيل من أن أصالة معنى الطارق السالك للطريق بالنسبة إلى ما بعده من المعنيين انتهى فإن الأصالة والفرعية تختلفان بالاعتبار فهذا أصل بالمعنيين وفرع بالنسبة إلى الضرب بوقع لكنه خلاف المتبادر ولو قيل إن المصنف اطلع على أن ما ذكره أصل بحسب الوضع على أنه مشترك اشتراكاً لفظياً لم يبعد.

قوله: (واختص عرفاً بالآتي ليلاً) أي عرفاً عاماً بالآتي ليلاً لأنه يجد الأبواب مغلقة فيطرقها فيكون من قبيل نقل العام إلى الخاص.

قوله: (ثم استعمل للبادي فيه) استعمل الطارق للبادي فيه أي مجازاً ولذا لم يقل ثم

سورة الطارق

مكية وآيها سبع عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

اختص بالباد فيه والعلاقة السببية لأن كونه بادياً في الليل يكون بالاتيان فيه في الأكثر ولا يضره تخلفه في بعض المواد واعتبر في النظم المعنى الأخير على أنه فرداً منه إذ المراد كل ما ظهر في الليل كائناً ما كان فيكون الكوكب البادي فيه فرداً منه وقيل المراد بالبادي بالكوكب البادي.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ ۝٣﴾

قوله: (**﴿وما أدراك﴾ [الطارق: ٢]**) أي أي شيء جعلك دارياً ما الطارق ثم أجاب بأنه النجم على أنه خبر لمبتدأ محذوف وفي هذا البيان تفخيم لشأنه حيث ذكر أولاً مجملاً ومفصلاً ثانياً.

قوله: (**المضيء كأنه يثقب الظلام بضوئه فينفذ فيه أو الأفلاك**) المضيء هذا هو المعنى المراد فالتعبير بالثاقب استعارة نبه عليه بقوله كأنه يثقب الظلام بضوئه شبه الضوء المفرط بالثقب أي الخرق الحسي في مطلق النفوذ فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه فالثقب استعارة أصلية والثاقب استعارة تبعية قوله فينفذ بيان وجه الشبه فالضوء ينفذ في الظلام فيزيله كما أن الشيء الخارق يزيل محل خرقه عن الاتصال الظلام بفتح الظاء أو الأفلاك عطف على الظلام أي يثقب الأفلاك أي ينفذ ضوءه إلى ما تحتها لأن الأفلاك شفافة فضوء النجم الذي فوقها يظهر فيما تحتها فكأنه نفذ فيها ولا إزالة فيها كما في الظلام فظهر الفرق بين نفوذ الضوء في الظلام وبين نفوذه في الأفلاك ولذا قدم الظلام على الأفلاك لأنه أقرب إلى الحقيقة حيث أزال الظلمة نفوذ الضوء فيه كما أزال الثقب الحقيقي الاتصال كما مر.

قوله: (**والمراد الجنس**) أي اللام في النجم الثاقب للجنس أي للاستغراق فيكون عاماً للكوكب جميعاً كما ذكرنا في أول الدرس وهو الظاهر ولذا قدمه.

قوله: (**أو المعهود بالثقب وهو زحل**) أي أو الكوكب المعهود على أنه للتعريف العهدي وكونه معهوداً بالثقب بمنزلة ما تقدم ذكره ذكر في التفسير الكبير لأنه يثقب بنوره سمك سبع سموات وقال الإمام إن الثاقب غلب عليه كما غلب النجم على الثريا وجهه ما مر من أن ضوءه يثقب سبع سموات وهذه الغلبة إن سلمت لا ينافي اطلاقه على غيره بالقرينة ولذا قدم احتمال الجنس لأنه أحرى بالقسم والمراد بالغلبة التحقيقية وزحل بوزن عمر غير منصرف للعلمية والعدل التقديري وقيل إنما سمي زحل بالثاقب وهو المرتفع العالي فإنه أرفعها مكاناً ولم يلتفت إليه المصنف لأن كون ثقب بمعنى ارتفع وهو قول الفراء ليس بمتعارف مع أن هذا المعنى متحقق في زحل فقط لأنه أرفع السيارات دون ما عداه مع أن كون المراد الجنس هو المختار فلا جرم أن كون ثقب بمعنى خرق ونفذ راجح منتظم لكل احتمال.

قوله: أو الأفلاك عطف على الظلام أي أو يثقب الأفلاك.

قوله: (عبر عنه أولاً بوصف عام ثم فسره به بما يخصه تفخيماً لشأنه) عنه أي عن النجم الثاقب سواء كان المراد به الجنس أو المعهود بوصف عام وهو الطارق فإنه كما عرفت هو الآتي ليلاً في العرف ثم استعمل في البادي في الليل وهو عام إلى النجم وغيره لكن عمومه هنا بحسب المفهوم لا بحسب ما صدق فإن قوله في تفسير الطارق والكوكب البادي بالليل إشارة إلى ما ذكرناه فظهر ضعف ما قيل يعني كان مقتضى الظاهر أن يقال ابتدأ والنجم الثاقب لأنه أخصر وأظهر فعدل عنه تفخيماً لشأنه فأقسم بما يشترك فيه هو وغيره وهو الطارق وفسره به لما ذكر من التفخيم الحاصل من الابهام ثم التفسير ومن الاستفهام انتهى لأن القسم بالكوكب الطارق كما صرح به غاية الأمر أنه عبر عنه بالوصف العام ظاهراً ثم خص ذلك العام بكلام مستقل وهو النجم الثاقب لأنه خبر مبتدأ محذوف كما عرفته فاختير الاطناب لأنه مقتضى الحال.

قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴿٤﴾﴾

قوله: (أي أن الشأن ﴿كل نفس لما عليها حافظ﴾ [الطارق: ٤] رقيب) أي أن الشأن هذا على قراءة التخفيف كما صرح به قوله لعليها حافظ نبه به أولاً على أن ما في ﴿لما عليها﴾ [الطارق: ٤] زائدة ثم صرح بها قوله رقيب إشارة إلى أن تعلق على بحافظ لتضمنه معنى الرقيب وتقديم الصلة للفاصلة.

قوله: (فإن هي المخففة واللام الفاصلة وما زائدة) فإن أي لفظة إن هي المخففة الفاء لتفريع ما بعده على ما قبله من المعنى المذكور واسمها ضمير الشأن وما بعده خبره وهذا قول البعض وقيل لا حاجة إلى تقدير ضمير الشأن فإنه في غير المفتوحة ضعيف واللام الفاصلة أي الفارقة بين المخففة والنافية وفي كلام النحاة في الفارقة لكن المعنى واحد وما أي كلمة ما في ﴿لما عليها﴾ [الطارق: ٤] زائدة للتأكيد وهنا احتمال آخر وهو كون أن نافية ولما بمعنى إلا ولم يتعرض له المصنف لأنها لغة هذيل نقلها الأخفش قاله أبو حيان.

قوله: (وقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة لما على أنها بمعنى إلا وإن نافية) على أنها أي لما المشددة بمعنى إلا الاستثنائية ولم يلتفت المصنف إلى إنكار الجوهري لأنها لغة بعض العرب وقال الرضي لا تجيء إلا بعد نفي ظاهر أو مقدر ولا يكون إلا في المفرغ فالخبر هنا محذوف والتقدير ما كل نفس كائنة في حال من الأحوال إلا في حال أن يكون عليها

قوله: عبر عنه أي عن النجم أولاً بوصف عام وهو الطروق الذي هو الظهور أو المجيء بالليل وكل منهما وصف عام في كل ظاهر وجاء بالليل ثم فسره بما يخصه وهو الثقب تفخيماً لشأنه أراد الله عز وجل أن يقسم بالنجم الثاقب تعظيماً له فجاء بما هو وصف مشترك بينه وبين غيره وهو الطارق ثم قال: ﴿وما أدراك ما الطارق﴾ [الطارق: ٢] وعرف به أنه شيء لا يكتنه كنهه ثم فسره بقوله: ﴿النجم الثاقب﴾ [الطارق: ٢] كل ذلك إظهار لعظم شأنه كما قال تعالى: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [الواقعة: ٧٥، ٧٦].

حافظ رقيب وهو الكاتب لقوله تعالى: ﴿وإن عليكم لحافظين﴾ [الانفطار: ١٠] أو مطلق الملائكة الحفظة وروي عن النبي عليه السلام «وكل بالمؤمن مائة وستون ملكاً يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذباب ولو وكل العبد إلى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين» أو هو الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وكان الله على كل شيء رقيباً﴾ [الأحزاب: ٥٢] وهذا الوجه الذي قدمه صاحب الكشاف لكن الراجح هو الاحتمال الأول.

قوله: (والجملة على الوجهين جواب القسم) أي على القراءتين ولو عبر بها لكان أولى جواب القسم لأن القسم كما يتلقى بأن المؤكدة كما في القراءة الأولى يتلقى بأن النافية كما في القراءة الثانية اختار الأولى لأنها مع كونها قراءة الأكثرين التأكيد فيها أشد وهو يناسب القسم لأن الغرض المبالغة في تشويق ما ينجي وتثبيط ما يردي بالقسم على أن كل نفس مكلفة حافظ عليها مراقب على أعمالها فكل نفس عام خص منه البعض وهو الصبي والمجانين مثل ﴿أقيموا الصلاة﴾ [الأنعام: ٧٢].

قوله تعالى: فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾

قوله: (لما ذكر أن كل نفس عليها حافظ) إشارة إلى ارتباطه بما قبله.

قوله: لما ذكر أن كل نفس عليها حافظ أتبعه توصية الإنسان الخ يريد بيان وجه اتصال قوله: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾ [الطارق: ٥] بما قبله يعني لما ذكر أن على كل نفس حافظاً اتبعه توصية الإنسان بالنظر في أول أمره ونشأته الأولى حتى يعلم هو أن من أنشأه أولاً قادر على إعادته آخراً وجزائه على أعماله بعد الاعادة في النشأة الآخرة فيعمل ليوم الاعادة والمجازاة عملاً صالحاً ولا يملي على الملك الموكل لحفظ أعماله إلا ما يسره في عاقبته وتمام تحريره أنه تعالى لما أثبت أن على نفس حافظاً يكتب أعمالها دقيقها وجليلها خيرها وشرها على التوكيد القسمي دلالة على أنه تعالى ما خلق الخلق سدى وعبثاً بل خلقهم لأمر خطير وخطب عظيم وما ذلك إلا ليعرفوا مالكهم خالقهم ويعبدوه ولا يشركوا به شيئاً علم أنه لا بد من ثواب المطيع وعقاب العاصي ومن الرجوع إلى الملك العدل للوصول إلى ما لكل منهما قال الله تعالى: ﴿ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم﴾ [يونس: ٤] فمن أنكر ذلك ﴿فلينظر إلى نفسه مم خلق﴾ [الطارق: ٥] إلى قوله: ﴿إنه على رجعه لقادر﴾ [الطارق: ٨] وهو المراد من قوله اتبعه توصية الإنسان بالنظر في مبدائه فظهر من هذا التقرير أن الفاء في ﴿فلينظر﴾ [الطارق: ٥] فاء فصيحة لافصاحه عن هذه المقدرات قال صاحب الكشف وليست هذه الفاء فصيحة إذ لا يحتاج إلى حذف في استقامة الكلام لأنه لما اثبت أن عليه رقيباً منه تعالى حثه على النظر المعرف لذلك أقول على ما قرره صاحب الكشف يكون الفاء جواب شرط محذوف ويسمى مثل هذه الفاء فصيحة عند أهل المعاني كما هو مبين في موضعه وأيضاً فيه مقدر لازم معناه لمعنى قوله: ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ [الطارق: ٤] وذلك المقدر أن الرجع والمجازاة الأخروية حق ثم قال وإن أنكره الإنسان فلينظر إلى الدليل فقوله: ﴿إنه على رجعه لقادر﴾ [الطارق: ٨] نتيجة ذلك الدليل المضمر في ﴿أن كل نفس لما عليها حافظ﴾ [الطارق: ٤].

قوله: (اتبعه توصية الإنسان بالنظر في مبدئه ليعلم صحة إعادته فلا يملي على حافظه إلا ما يسره في عاقبته) اتبعه الخ تنبيه على ذكر الفاء التفريعية إذ قوله تعالى: ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ [الطارق: ٤] يكتب كل ما يصدر عنها يوجب أن يتفكر الإنسان في مبدأ فطرته بالنظر الثاقب ليعلم صحة إعادته بالقياس الجلي كما قال تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس: ٧٩] الآية وقد فصل هنا فيعمل ما ينفعه ويترك ما يضره فلا يملي من الأفعال أي فلا يوقع الكتابة إلا ما يسره حين الحساب ونشر الكتاب وهذا هو المراد في عاقبته والقول بأن ضمير المفعول راجع إلى الحافظ لأنه قيل إنه يسوء السيئات ضعيف.

قوله تعالى: خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾

قوله: (جواب الاستفهام) المراد بالجواب صورة الجواب إذ الاستفهام ليس على حقيقته فكذا الجواب فلا يضره تعلقه بقوله: ﴿فلينظر﴾ [الطارق: ٥] الخ ولا حاجة إلى ما قيل من أنه على هذا غير متعلق به كأنه قيل فلينظر إلى نفسه فسئل مم خلق.

قوله: (وماء دافق بمعنى ذي دفق وهو صب فيه دفع) أي دافق من صيغ النسب كلابن وتامر وذو دفق يصدق على الفاعل وعلى المفعول والمراد المفعول به أي ماء مدفوق كقوله تعالى: ﴿في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] أي ذات رضاء مع أنها مرضية كما صرح به المصنف هناك قوله وهو أي الدفق صب الخ إشارة إلى ما ذكر من أن الدافق صاحب الماء لا الماء فإنه مدفوق وقيل هو مجاز في الإسناد فإن ما هو له صاحب الماء فأسند إلى الماء مجاز الملابسة بين الفاعل والمفعول ومثل هذا استعارة مكنية وتخييلية عند السكاكي كما فصل في أوائل التلخيص أو مجاز لغوي بجعل اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول كما كان عكسه في قوله: ﴿حجاباً مستوراً﴾ [الإسراء: ٤٥] أي ساتراً وما اختاره المصنف أحسن وهو قول خليل وسيبويه قوله فيه دفع أي دفع من صلب الرجل أو لتتابع قطرانه.

قوله: (والمراد الممتزج من الماءين في الرحم لقوله: ﴿يخرج﴾ [الطارق: ٧]) الخ في الرحم متعلق بالممتزج ولما صار الماآن ماء واحداً بالامتزاج قال تعالى: ﴿من ماء دافق﴾ [الطارق: ٦] والوصف بالدافق للتغليب وكذا قوله يخرج إذ مرجعه ماء دافق ولقوله تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ [الإنسان: ٢] الآية فلا جرم أن الإنسان بل سائر الحيوان خلق من ماءين لا من ماء واحد ولفظة بين مضاف إلى المتعدد والمتعدد هنا الصلب والترائب فإن كل واحد من الماء وإن خرج من محل واحد لا من محل متعدد لكن الممتزج الذي خلق الإنسان منه يخرج من محل متعدد وهو صلب الرجل وترائب المرأة

قوله: بمعنى ذي دفق وإنما فسره بمعنى النسب أي بإضافة الذات إلى الصفة لأن الماء ليس بدافق بل هو مدفوق فهو مثل ﴿فهو في عيشة راضية﴾ [الحاقة: ٢١] فإنه في تأويل عيشة ذات رضى أو من باب الإسناد المجازي وصفت العيشة بصفة صاحبها وكذا ماء دافق يأول بأحد هذين التأويلين.

قيل وهذا شاهد قوي على أن الإنسان هو الهيكل المخصوص كما ذهب إليه جمهور المتكلمين والقول بأن المعنى خلق بدن الإنسان بتقدير المضاف ضعيف لأنه لم يقم دليل على امتناع إرادة ظاهره انتهى قال المصنف في أواخر آل عمران في قوله: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً﴾ [آل عمران: ١٦٩] الآية وفيه دليل على أن الإنسان غير الهيكل المحسوس انتهى فتعارضا فالإنسان عبارة عن الروح والجسد معاً فتقدير البدن هنا أوقع.

قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾

قوله: (من بين صلب الرجل وترائب المرأة وهي عظام صدرها) أشار به إلى أن الترائب مختصة بالمرأة كما نقل عن ابن الخازن أنه قال في تفسيره ترائب المرأة هي عظام الصدر والنحر وتخصيص الصلب بالرجل والترائب بالمرأة مما يفوض علمه إلى الله تعالى وجمع الترائب لأنها كما عرفت عظام الصدر والنحر بخلاف الصلب فإنه عظم الظهر وهو واحد وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي موضع القلادة من الصدر وعنه أنه ما بين ثديي المرأة انتهى قيل فسقط ما قيل إن اختصاص الترائب بالمرأة كما فهم من كلام المصنف ممنوع كما يعلم من تتبع اللغة والزمخشري قال وترائب المرأة وهي عظام الصدر حيث تكون القلادة انتهى وكفى به دليلاً لنا لأنه إمام في اللغة ولو سلم عدم اختصاصه بالمرأة لا يضرنا أيضاً لأن المراد بها ترائب المرأة بقرينة مقابلتها بالصلب أو اللام للعهد لشهرتها فيها وفي الكشاف وقيل العظم والعصب من الرجل واللحم والدم من المرأة مرضه لأن التخصيص خلاف الظاهر فلا اعتداد بمثل هذا القول.

قوله: (ولو صح أن النطفة تتولد) شروع في جواب طعن بعض الملاحدة بأن النطفة

قوله: ولو صح أن النطفة تتولد من فضل الهضم الرابع الخ لما خالف منطوق الآية ما اتفقت عليه الأطباء في تولد النطفة أراد رحمه الله التلفيق بين الآية وقولهم على تقدير صحة ما هم عليه في تولدها وتقريره هذا مقتبس من قول الإمام حيث قال طعن الملحدة خذلهم الله تعالى وأبارهم وقالوا إن المني إنما يتولد من فضلة الهضم الرابع وينفصل من جميع أجزاء البدن فيأخذ من كل عضو طبيعة وخاصيته مستعداً لأن يتولد منه مثل تلك الأعضاء فإن كان المراد أن معظم أجزاء المني يتولد هناك فهو ضعيف لأن معظمه إنما يتولد من الدماغ وإن كان المراد مستقر المني هناك فضعيف أيضاً لأن مستقره أوعية المني وهي عروق يلتف بعضها بالبعض عند البيضتين وأجاب أن لا شك أن أعظم الأعضاء معونة الدماغ ومنه النخاع في الصلب وتشعبت نازلة إلى مقدم البدن وهي التربية على أن كلامهم محض الوهم والظن الضعيف وكلام الله المجيد ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ [فصلت: ٤٢] قال صاحب الكشف وأنا أقول النخاع بين الصلب والترائب ولا يحتاج إلى تخصيص التربية بالنساء فقد يمنع الشعب النازلة على أن تلك الشعب إن كانت فهي أعصاب لا ذات تجاويف والله أعلم اعلم أن النخاع والقوى الدماغية والقلبية والكبدية كلها يتعاون في إبراز ذلك الفضل على ما هو عليه قابلاً لأن يصير مبدأ الشخص على ما بين في

لا تخرج من بين الصلب والترائب سواء أريد مخرجها البعيد أو القريب ولم يتفطن أن القرآن مشحون بالمجاز كما سيعرف والإلحاد مانع من تذكر هذه النكتة الأنيقة فأجاب أولاً أنه لا تم من صحة ذلك فإنه مبني على قول بعض لم يعرف عدالته ولا صدوره عن يقين بل هي تخيلات لا أصل لها فتتبع ما نطق به القرآن الذي ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصبت: ٤٢] ولا نلتفت إلى مثل هذا المزخرف فضلاً عن التقليد هذا جواب تحقيقي ثم سلم ذلك ارخاء للعنان وفسحة في البيان فقال إن النطفة تتولد أي تتكون فتتولد مجاز عن التكون والحدوث.

قوله: (من فضل الهضم الرابع وتنفصل عن جميع الأعضاء حتى تستعد لأن يتولد منها مثل تلك الأعضاء) الهضم الرابع إشارة إلى ما تقرر في علم الطب من أن الغذاء ينهضم أولاً في المعدة بطبخها له بالحرارة الطبيعية الموقدة في مطبخها ثم تجذب صفوته بعروق متصلة بها إلى الكبد فتهضمه هضماً ثانياً حتى يحصل منه الاخلاط ثم يدفع إلى العروق فينهضم فيها هضماً ثالثاً ثم إلى الأعضاء جميعاً فينهضم فيها هضماً رابعاً بعده لتنمية الأعضاء وبقائها وما زاد عن ذلك ينفصل عن جميع الأعضاء إلى مقر المني بعد أن أودع فيه خلاق القوى والقدر ما يستعد به للتوليد والتخليق كذا قيل.

قوله: (ومقرها عروق ملتف بعضها بالبعض) شروع في بيان ما طعن به بأن مقرها العروق المذكورة ومبدؤها جميع الأعضاء وهذا مخرجه البعيد ومخرجه القريب الإحليل فكيف يكون مخرجها الصلب والترائب مع جواب ما طعن به.

قوله: (عند البيضتين) هذا بيان محل مني الرجل وأما بيان محل مني المرأة فالعبارة ساكتة عنه فلينظر إلى محله.

قوله: (فالدماغ أعظم الأعضاء معونة في توليدها) شروع في الجواب الذي وعد أي لو سلم أن تولده من جميع الأعضاء فنسبة خروج المني إلى ما بين الصلب والترائب لأن الدماغ أعظم الأعضاء التي تنفصل عنها النطفة قوله معونة في توليدها تمييز من نسبة الأعظمية إلى الدماغ.

قوله: (ولذلك تشبهه ويسرع الإفراط في الجماع) أي لكون الدماغ أعظم الأعضاء معونة في توليدها تشبهه أي تشبه النطفة بالدماغ لوناً ورطوبة وهذا غير ظاهر إذ الدماغ ليس بمرئي ويسرع الإفراط الخ وهذا ظاهر بالوجدان ولو اكتفى به لكفى إذ الدليل أن يفيد العلم بذلك وأما لميته فغير معلومة لكن لا حاجة إلى ذلك إذ العلم بالمطلب حاصل بما ذكره.

موضعه وقوله تعالى: ﴿من بين الصلب والترائب﴾ [الطارق: ٧] عبارة مختصرة جامعة لتأثير الأعضاء الثلاثة فالترائب تشمل القلب والكبد وشمولها للقلب أظهر والصلب النخاع ولعله لا يحتاج إلى التنبيه على مكان الكبد لظهور ذلك لأنه دم نضيج وإنما احتيج إلى ما خفي وهو أمر الدماغ والقلب في تكون ذلك الماء فنبه على مكانهما.

قوله: (بالضعف فيه وله خليفة وهي النخاع وهو في الصلب) بالضعف متعلق بيسرع والباء للتعدية أي يجعل الإفراط في الجماع الضعف سريعاً فيه وله أي للدماغ خليفة أي قائم مقامه في المعونة في توليدها والنخاع مثلث النون والمشهور هو الضم خيط أبيض في جوف عظيم الرقبة ممتد إلى الصلب.

قوله: (وشعب كثيرة نازلة إلى الترائب وهما أقرب إلى أوعية المني) وشعب أي ويتشعب من الدماغ شعب كثيرة نازلة في الترائب وهما أي الصلب في الرجل والترائب في المرأة أقرب إلى أوعية المني.

قوله: (فلذلك خصا بالذكر) أي الصلب والترائب من بين الأعضاء مجازاً إما في الإسناد بأن يسند الخروج إلى ما بين الصلب والترائب مع أن الظاهر أن يسند خروج النطفة إلى جميع الأعضاء وإما في الطرف بأن يذكر الصلب والترائب ويراد جميع الأعضاء مجازاً بأن يذكر الجزء ويراد الكل قوله فلذلك خصا بالذكر يلائم الأخير وأنت خبير بأن ما ذكر بناء على ما بين في علم التشريح فلا يفيد الظن فضلاً عن علم اليقين وعن هذا أخره المصنف مع أن الإمام قدمه وإما اختاره المصنف أولى لما ذكرناه من أن المذكور من التخيلات وأيضاً كلام الإمام مبني على المنع بعد التسليم مع أنه خلاف الذوق السليم وكلام المصنف على عكس المذكور قوله وهما أقرب إشارة إلى علته المرجحة بعد التنبيه على العلة المصححة والتعويل على الجواب الأول وهو الصواب المعول.

قوله: (وقرىء الصلب بفتحتين والصلب بضمتين وفيه لغة رابعة وهي صالب) والكل بمعنى واحد.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾﴾

قوله: (والضمير للخالق ويدل عليه خلق) ويدل عليه أيضاً أن الرجع مختص به تعالى أي أنه تعالى لقادر على إعادة الإنسان وجمعه بعد تفرقه وأن علمه تعالى محيط بمكان أجزائه المتفرقة وأن الأجزاء قابلة للجمع وهذه الأمور الثلاثة ملحوظة في مثل هذا المقام كما مر مراراً لأنه كما أوجده من نطفة ليس فيها حياة أصلاً أوجده من الأجزاء المتمزقة أيضاً بل هذا أهون من الإبداء فعلم الارتباط بما قبله.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ﴿٩﴾﴾

قوله: (تتعرف وتتميز) أي الابلاء بمعنى الابتلاء والامتحان والمراد هنا لازمه وهو

قوله: والضمير للخالق ويدل عليه خلق قال الإمام الضمير في أنه للخالق مع أنه لم يتقدم ذكره لأنه قد تقرر في بداهة العقول أن القادر على هذه التصرفات هو الله تعالى ولذلك كان كالمذكور.

قوله: تتعرف وتتميز وفي الكشاف ﴿يوم تبلى السرائر﴾ [الطارق: ٩] ما أسر في القلوب من

التعرف والتميز لأن ظاهره محال في حقه تعالى والمراد التعرف والتميز بين المخلوقات.

قوله: (بين ما طاب من الضمائر) أي السرائر جمع سريرة بمعنى السر وهو المكتوم المخفي والظاهر أن المراد العقائد وهي التي أراد بقوله من الضمائر أي العقائد التي مضمرة في القلب وكذا النيات والأخلاق.

قوله: (وما خفي من الأعمال) أي من أعين الناس مع أنه ظاهر في نفسه فظهر الفرق بين الضمائر وما خفي هنا وقد يستعمل كل منهما في مطلق المخفيات.

قوله: (وما خبث منها) أي من الضمائر وما خفي والمراد بالخبث الردي وبالطيب الجيد والمراد بهما هنا ما يخالف الشرع وما يوافقه إذ الجيد والخبث الردي يختلفان بالإضافة كالإضافة إلى المال والأشخاص والأعمال[1].

قوله: (وهو ظرف لرجعه) إذ المراد باليوم الزمان الممتد الشامل لوقت الرجعة وغيره فلا إشكال بأن ابتلاء السرائر وتميزها بعد الرجعة إذ الظاهر هو عند الحساب وأما القول بأنه حينئذٍ يلزم الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي فمدفوع بأن الظرف كالحميم يسوغ فيه ما لا يجوز في غيره على أنه لا فصل في الرتبة إذ القادر لكونه عاملاً في حكم المتقدم وأيضاً الفصل ليس بأجنبي لأن لقادر عامل في ﴿على رجعه﴾ [الطارق: ٨].

العقائد والنيات وغيرها وما أخفي من الأعمال وبلاؤها تعرفها وتصفحها والتمييز بين ما طاب منها وما خبث وعن الحسن أنه سمع رجلاً ينشد:

سيبقى لها في مضمر القلب والحشا ... سريرة ود يوم تبلى السرائر

فقال ما أغفله في ﴿والسماء والطارق﴾ [الطارق: ١] قيل يعني يشتغل بالشدائد ولا يتفطن لها إذ لو تعقل قوله تعالى: ﴿يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر﴾ [الطارق: ٩، ١٠] لشغله عن هذه المحبة لكنه ذهل عن تلك الشؤون حتى تكلم بهذا واختلفوا في نصب ﴿يوم تبلى﴾ [الطارق: ٩] قال صاحب الكشاف إنه منصوب برجعه وقيل لا يجوز ذلك للفصل بين الصلة والموصول بقوله: ﴿لقادر﴾ [الطارق: ٨] ولا ينتصب أيضاً بقوله: ﴿لقادر﴾ [الطارق: ٨] لأنه تعالى قادر في كل الأوقات فأذن ينتصب بمضمر دل عليه قوله: ﴿رجعه﴾ [الطارق: ٨] أي تبعثه يوم تبلى السرائر وإن شئت بمضمر دل عليه قوله: ﴿فما له من قوة ولا ناصر﴾ [الطارق: ١٠] يوم تبلى السرائر ومنع أبو البقاء أن يكون منصوباً برجعه للعلة المذكورة وأجاز أن يكون منصوباً بقادر ويمكن أن يقال إن الفصل غير مانع لأنه في تقدير التأخير قدم مراعاة للفواصل على أن الظرف اتسع فيه ما لم يتسع في غيره واختار القاضي رحمه الله أن يكون منصوباً برجعه حيث قال وهو ظرف لرجعه قال صاحب الكشف والحق أن الفاصل غير أجنبي لأنه إما تفسير أو عامل أقول معنى الثاني إن رجعه عامل فيه لأن القادر عامل فيه وهذا لا معنى له اللهم إلا أن يحمله على التنازع وهذا تكلف.

---

(١) ومرجع الكل موافقة الشرع وعدم موافقته.

قوله تعالى: فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ﴿١٠﴾

قوله: (فما للإنسان) الفاء لسببية الإخبار كقوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣].

قوله: (من منعة في نفسه يمتنع بها ﴿ولا ناصر﴾ يمنعه) منعة بفتح الميم والنون بمعنى القوة وقيل بسكون النون لا غير نقل هذا عن القرطبي والمفتوح جمع مانع وهو ليس بمراد هنا في نفسه هذا القيد مأخوذ بمقابلة قوله: ﴿ولا ناصر﴾ [الطارق: ١٠] ولذا قال في تفسير قوله: ﴿ولا ناصر﴾ [الطارق: ١٠] يمنعه الظاهر أن ناصراً هنا عام للشفيع وإن كان الظاهر أن النصرة الدفع بقهر كما أن الأول يعم المنع بالفدية وبالجبر والقهر فيفهم جميع الاحتمالات في دفع العذاب كما فصله المصنف في قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس﴾ [البقرة: ٤٨] الآية فظهر أن المراد بالإنسان الكافر هنا ويبعد تعميمه إلى عصاة الموحدين.

قوله تعالى: وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ ﴿١١﴾

قوله: (ترجع في كل دورة إلى الموضع الذي تحركت عنه) ترجع الخ مبني للمفعول إذ الرجع مصدر رجع المتعدي كما أن الرجوع مصدر رجع اللازم وقيل الرجع قد يجيء مصدر اللازم أيضاً فحينئذٍ يكون ترجع مبنياً للفاعل والقول بأنه يجوز أن يعبر عن الرجوع بالرجع للازدواج بالصدع بحذف زوائد الرجوع ضعيف لأن قول المصنف ترجع لما صح أن تجعل مبنياً للمفعول فما الحاجة إلى هذا التعسف البعيد فالمعنى أن الله تعالى يرجعها في كل دورة أي في كل يوم أو في كل سنة إلى الموضع الذي تحركت عنه وهذا هو الملائم لاعتبار كل سنة لكن هذا هو المشهور في الكواكب لا سيما الشمس والقمر فالنسبة مجازية سواء كان الرجع مصدراً متعدياً كما هو المختار أو مصدراً لازماً ويؤيده قوله تحركت عنه فإن هذا ليس بمنتظم في السماء بل هو حال الكواكب ويحتمل أن يكون المعنى ترجع السماء الكواكب حذف المفعول للعلم به وأن ترجع مبني للفاعل من رجع المتعدي وإسناد الإرجاع إلى السماء مجاز لكونه محلاً لارجاع الله تعالى اياها.

قوله: (وقيل الرجع المطر سمي به كما سمي أوباً لأن الله يرجعه وقتاً فوقتاً) الرجع المطر لا المصدر سمي المطر به أي بالرجع لأن الله يرجعه من الارجاع أو من الرجع المتعدى فالمطر مرجوع أو مرجع فيكون من قبيل تسمية المفعول بالمصدر كالخلق بمعنى المخلوق لكن المراد بالرجوع المطر وحده لا كل مرجوع إما مجازاً فيكون مجازاً بمرتبتين أو لكونه فرداً من أفراده وهذا هو الذي اختاره صاحب الكشاف وتبعه صاحب الإرشاد ولم يتعرضا لما ذكره المصنف أولاً واختاره لأنه لا يخلو عن تكلف فإن السماء ليس براجع ولا مرجوع على الحقيقة بخلاف المطر فإنه مرجوع على الحقيقة فلا يعرف وجه تمريض المصنف الوجه الثاني.

قوله: (أو لما قيل من أن السحاب يحمل الماء من البحار ثم يرجعه إلى الأرض)

فعلى هذا الفاعل هو السماء إما بمعنى الفلك أو بمعنى السحاب كما أنه فاعل الحمل والفاعل هو الله تعالى خلقاً وذا فاعل كسبا.

قوله: (وعلى هذا يجوز أن يراد بالسماء السحاب) أي السماء يطلق على السحاب لغة لأن كل ما علاك فهو سماء والسماء في الفلك عرفي.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضِ ذَاتِ ٱلصَّدْعِ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (ما تتصدع عنه الأرض من النبات) أي الصدع ليس بمصدر هنا بل اسم للنبات لأنه سبب لتصدع الأرض فاطلق اسم المسبب على السبب.

قوله: (أو الشق بالنبات والعيون) أي الصدع باقٍ على المصدرية حقيقة وعلى الأول يكون مجازاً ومع ذلك قدمه لأن النبات أمر محسوس فيناسب القسم فمعنى ذات الصدع على هذا أن الصدع قائم به وعلى الأول فمثل لابن وتامر أي الصدع منسوب إليها وليس بقائم به وكذا الكلام في ذات الرجع الأول بطريق القيام به والثاني أي المطر منسوب إليه لا قائم به إذ المطر كاللبن جوهر قائم بنفسه لكنه نسب إليه لكونه حاملاً له.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (أي القرآن) جواب القسم.

قوله: (فاصل) أي المصدر بمعنى الفاصل لاقتضاء الحمل بالمواطأة ذلك ولك أن تقول إنه من قبيل رجل عدل للمبالغة بل هذا أولى كما مر غير مرة أن الشيخ عبد القاهر لم يرض تأويل إقبال وإدبار بمقبلة ومدبرة وشدد في الإنكار.

قوله: (بين الحق والباطل) وكذا الفاصل بين المحق والمبطل اكتفى بالأول لأنه مستلزم للثاني ولم يعكس إذ الأول منشأ للثاني وقد صرح بهما في بعض المواضع.

قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (فإنه جد كله) أي أنزل كله على سبيل الجد والاهتمام به يطلب بذكره وإنزاله فائدة مطلوبة كالامتثال بأمره والاجتناب عن نهيه وكذا وعده ووعيده والقصص والتمثيلات

قوله: أي القرآن رجع الضمير في ﴿إنه﴾ [الطارق: ١٣] إلى القرآن وقيل هو راجع إلى المذكور قبله والمعنى أن ما اخبرتكم به من قدرتي على إحيائكم يوم تبلى فيه سرائركم قول حق وكلام فصل قال الإمام رحمه الله هذا أولى لأن عود الضمير إلى المذكور السالف أحرى وقال الطيبي رحمه الله يؤيده قضية النظم وهو أنه تعالى لما بدأ في مفتتح السورة بما دل على إثبات الحشر وأكده بالاقسام بقوله: ﴿والسماء والطارق﴾ [الطارق: ١] إلى قوله: ﴿النجم الثاقب﴾ [الطارق: ٣] ثنى بالأقسام بقوله: ﴿والسماء ذات الرجع﴾ [الطارق: ١١] لاثبات ذلك المطلوب تشديداً وتقريراً وكذا نفى الهزل وعبر عن إنكارهم بالكيد أو الحيلة والتلبيس على العوام قال الإمام الكيد إلقاء الشبهات كقولهم: ﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا﴾ [المؤمنون: ٣٧] وقولهم: ﴿من يحيي العظام وهي رميم﴾ [يس: ٧٨].

فإن كلها ذكر مراداً به معناه والفائدة المطلوبة منه ولا شيء ذكر فيه غير مراد معناه وما يترتب عليه وهو المراد بالهزل والجد ضده وفي الكشاف وقد وصفه الله تعالى بذلك أن يكون مهيباً في الصدور معظماً في القلوب يترفع به قارئه وسامعه الخ فقوله وما هو بالهزل كالتأكيد لما قبله بل بمنزلة العلة له وهو أي الهزل على ما بين في أواخر التوضيح أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وضده الجد وهو أن يراد به أحدهما ومآله ما ذكرناه أولاً وفيه رد لكفار قريش حيث إنهم كانوا يعجبون من هذا الحديث المعجز لبلاغته ويضحكون ولا يبكون فكأنهم عدوه هزلاً لا جداً فلم ينقل منهم صريحاً أن القرآن هزل ولم نطلع عليه إلا أن يقال إن قولهم إنه سحر في قوة إنه هزل.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾﴾

قوله: (يعني أهل مكة) أي من كفارهم ومرجع الضمير وإن لم يذكر صريحاً لكنهم لشهرة كيدهم استغنى عن ذكرهم فيكون مذكوراً حكماً ويكيدون للاستمرار وأكد بكيداً لإفادة أنهم صرفوا وسعهم وقدرتهم في الكيد.

قوله: (في إبطال أمره وإطفاء نوره) أي أمر القرآن وإطفاء نوره ونوره الحجة الدالة على كونه من الله تعالى شبهت بالنور في كونها ظاهرة في نفسها ومظهرة لغيرها فهو استعارة مصرحة والإطفاء مستعار لإبطاله وترشيح له فقوله وإطفاء نوره بمنزلة عطف تفسير لإبطاله ولو عكس في الذكر لكان أولى والمفعول محذوف في الموضعين أي أنهم يكيدون القرآن واكيدهم فهو متعد بنفسه لكن لما تضمن معنى الحيلة عدي باللام في قوله تعالى: ﴿فيكيدوا لك كيداً﴾ [يوسف: ٥].

قوله تعالى: ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾

قوله: (وأقابلهم بكيدي في استدراجي لهم وانتقامي منهم بحيث لا يحتسبون) نبه به على أن الكلام استعارة تمثيلية إذ الكيد وهو حيلة يجلب بها مضرة محال في حقه تعالى كالمكر والخدعة فإطلاقه عليه تعالى للمشاكلة شبه إمهال الله تعالى وأخذه من حيث لا يحتسبون بالكيد وكمال التفصيل في قوله تعالى: ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ [الأعراف: ١٨٢] وجملة أنهم تعليل لقوله وما هو بالهزل إذ المعنى أنهم يريدون الكيد لكن لا يصلون إلى مرامهم فلو كان هزلاً لظفروا مقصودهم.

قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا ﴿١٧﴾﴾

قوله: (﴿فمهل﴾ [الطارق: ١٧]) الفاء للتفريع أي إذا كان الأمر كذلك فمهل أظهر الكافرين للتسجيل على كفرهم وذمهم به والمراد كفار قريش على أن اللام للعهد إذ الخطاب لرسول الله عليه السلام بالاصالة ولأصحابه بالتبع.

قوله: (فلا تشتغل بالانتقام منهم أو لا تستعجل بإهلاكهم) نتيجة الإمهال قدمه إذ

المأمور بالامهال النبي عليه السلام فالمناسب كون التفريع كف نفسه عن الانتقام بفعل نفسه كسباً وأما الاهلاك ففعل الله تعالى ولذا قال أو لا تستعجل بإهلاكهم أي بإهلاك الله تعالى إياهم والامهال التأني والانتظار ففي الوجه الأول المعنى فانتظر للكافرين ما يوقعه الله بهم فلا تشتغل بالانتقام منهم فإن الله تعالى يكفيهم كما قال وأكيد الخ وفي الوجه الثاني فمهل وتأن فإن زمان الاهلاك لم يأت بعد لكن قد حان وقته فكن مترقباً لوروده مستعداً لشكره.

قوله: (إمهالاً يسيراً) تفسير لقوله: ﴿رويداً﴾ [الطارق: ١٧] مع التنبيه على أنه صفة لمصدر محذوف لا اسم فعل بمعنى امهل لأن امهل حينئذٍ يتكرر ثلاث مرات وهو قليل في كلامهم فيكون تصغير رود بضم الراء والتصغير للتقليل وهو يستلزم اليسير.

قوله: (والتكرير وتغيير البنية لزيادة التسكين) أي الظاهر اتحاد اللفظ فيهما إما من الأفعال وهو الشائع في الاستعمال أو من التفعيل لاتحاد المعنى لكن كرر مع تغيير البنية لزيادة التسكين أي الامهال لأنه عبارة عن التأني والتأخير على أن التسكين بمعنى السكونة أو في بابه على أن الفاعل هو نفسه وهذا أولى مما قيل من أن المراد تسكين الغضب الذي في الصدر إذ الزيادة حاصلة من التكرير والمكرر هو الامهال ولو قيل للتسكين بدون لفظة زيادة لكان له وجه إلا أن يقال إنه حاصل المعنى وجه دلالة تغيير البنية على ما ذكر لأن الأمر فيهما للايجاب والأفعال دل على عدم التدريج بل لا يدل على التدريج ولا عدمه والتفعيل على التدريج ففيه تأسيس في الجملة والنفس إلى الجديد راغب **(عن النبي ﷺ من قرأ سورة الطارق أعطاه الله بعدد كل نجم في السماء عشر حسنات)** وما رواه من الحديث موضوع الحمد لله على لطف إتمام ما يتعلق بسورة الطارق والصلاة والسلام على رسولنا الصادق وعلى آله وأصحابه الذين هم خير السابق.

تمت بعونه تعالى في وقت الضحى في يوم السبت من المحرم الحرام سنة ١١٩٣.

قوله: امهالاً يسيراً قالوا جعل رويداً صفة مصدر محذوف أقول يرده أن رويداً لا يجيء بالوضع بمعنى يسيراً الذي بمعنى قليلاً ومعنى الرفق الذي هو أصل معنى رويداً لا يناسب المقام والمناسب له معنى القلة وهو غير معنى الرفق بل هو من أسماء الأفعال بمعنى أمهل أو امهالاً والثاني هو الوجه هنا فيكون نصبه على أنه مفعول مطلق لأمهل ومعنى يسيراً مستفاد من التنكير لكونه هنا للتقليل فكأنه قيل أمهلهم امهالاً فإنه يفيد بتنكيره امهالاً ما وهو بعينه معنى امهالاً يسيراً وكذا امهلهم رويداً وجوزوا أن يكون صفة ومصدراً وحالاً قال الجوهري وله أربعة أوجه اسم للفعل وصفة وحال ومصدر فالاسم نحو قولك رويد عمراً بمعنى امهله والصفة نحو قولك ساروا سيراً رويداً والحال نحو قولك سار القوم رويداً.

قوله: والتكرير وتغيير البنية لزيادة التسكين يعني كرر وخولف بين البنائين وهما التمهيل والامهال لزيادة التسكين منه والتصيير على أذى إنكارهم البعث وكان الأصل في التكرار الموافقة فلما خولف أشعر بأنه لأمر ما وذلك زيادة التسكين فإن أصل التسكين قد حصل بالأول وافاد الثاني الزيادة فيه تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام أشرع وأقول.

سورة الأعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة سبح) وتسمى سورة الأعلى.

قوله: (وهي مكية وآيها تسع عشرة) مكية عند الجمهور واختارها المصنف وفي الاتقان وقيل إنها مدنية لذكر العيد وزكاة الفطر فيها ورد بما في البخاري عن البراء رضي الله تعالى عنه أن أول من قدم علينا من الصحابة مصعب بن عمير وابن أم مكتوم فجعلا يقرآننا القرآن ثم جاء النبي عليه السلام فما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء فرحهم به عليه السلام حتى قرأت ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى: ١] في سورة مثلها وذكر العيد والفطر فيها غير مسلم ولو سلم فلا دلالة فيها على المقصود كما سيأتي تفصيله انتهى وعن هذا لم يلتفت إليه المصنف وكون السور مكية أو مدنية مبنية على الرواية عنه عليه السلام كعدد الآيات فالتعليل لترجيح الرواية على الأخرى فيما اختلفت الروايات عنه عليه السلام ولم ينقل الخلاف في عدد آياتها.

قوله تعالى: سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾

قوله: (نزه اسمه عن الإلحاد فيه) لأنه كما يجب تنزيه ذاته عن النقائص يجب تنزيه اسمه أيضاً عن الإلحاد فيه أي عن الميل عن الحق والصواب.

سورة سبح
مكية وآيها تسع عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: نزه اسمه عن الإلحاد فيه بالتأويلات الزائغة واطلاقه على غيره زاعماً أنهما فيه سواء كلفظ الرحمن مثلاً فإنه من الصفات الغالبة لا يطلق على غيره تعالى فمن اطلقه على غيره نظر إلى أصل معناه الذي هو التعطف والترحم زاعماً أنه تعالى وذلك الغير في التسمي به سواء لم يكن منزهاً اسمه تعالى ولم يكن ذاكراً له تعالى وعلى وجه التعظيم وكلفظه العلي وتنزيهه أن لا يراد عند اطلاقه على الله تعالى علو المكان بل يراد علو الشأن في القدرة والقهر وسائر صفات الجلال والجمال وفي الكشاف تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي الإلحاد في اسمائه كالجبر

قوله: (بالتأويلات الزائغة) مثل تأويل استوى على العرش استقر وتأويل الأعلى بالعلو في المكان ونحو ذلك مما لا يصح ثبوته في حقه تعالى فعلى هذا تنزيه اسمه تعالى راجع إلى تنزيه ذاته عن النقائص ومن جملة تنزيه اسمه تعالى عدم ذكره على وجه الاستخفاف وأن لا يذكر في محل لا يليق به كموضع القاذورات وحال قضاء الحاجة والابقاء على ظاهره حسبما أمكن ظاهره بتوافق العقول والنقول على صحة اطلاقه عليه تعالى وصرفه عن ظاهره حسبما لا يساعده العقل لأنه مقدم على النقل كالخادع مثلاً فإنه يجب تأويله بأنه كناية عن أخذ المجرم من حيث لا يحتسب أو استعارة تمثيلية كما مر في آخر السورة المتقدمة في قوله: ﴿وأكيد كيداً﴾ [الطارق: ١٦].

والتشبيه ونحو ذلك مثل أن يفسر الأعلى بمعنى العلو الذي هو القهر والاقتدار لا بمعنى العلو في المكان والاستواء على العرش حقيقة وأن يصان عن الابتذال والذكر لا على وجه الخشوع والتعظيم قال الراغب العلو ضد السفل والعلو الارتفاع وقد علا يعلو علواً على يعلى علاء فهو علي فعلى بالفتح في الأمكنة والأجسام أكثر والعلي هو الرفيع القدر من علا وإذا وصف الله تعالى به فمعناه أنه يعلو أن يحبط به وصف الواصفين بل علم العارفين وعلى ذلك يقال تعالى نحو ﴿تعالى عما يشركون﴾ [النحل: ٣] وتخصيص لفظ التفاعل مبالغة ذلك لا على سبيل التكلف كما يكون من البشر وقوله: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١] أي أعلى من أن يقاس به أو تعين بغيره قيل يحتج بهذا من يجعل الاسم والمسمى واحداً لأن أحداً لا يقول سبحان اسم الله بل سبحان الله قال صاحب الكشف وما قيل من أنه لا يقال سبحان اسم الله بل يقال سبحان الله فدل على أن الاسم هو المسمى فهو عليه لا له إذ لو كان هو المسمى لجاز كما جاز الثاني على أن الخلاف في ذلك لا ينبغي أن يصدر عن محصل فإن اطلاق الاسم أعني نحو زيد وعمرو وضرب وقتل على المسمى ليفهم ما هو الغرض من وضعه على ما صرح به أئمة العربية أعني اخرهم وهو المسمى على معنى الفهم منه لا على معنى اتحادهما وهو حقيقة في الإطلاق المذكور لا في الإطلاق على حروف الاسم كما تقول كتبت زيداً فإنما ذلك بقرينة وضرب وتجوز أو نقل وأما لفظ الاسم فمسماه اللفظ الخاص حقيقة وقد يقحم لضرب من التعظيم على سبيل الكناية ولكن إذا قيل اسماء الله تعالى يراد بها المعاني الجارية على الذات حمل مواطأة كالقادر والعليم لألفاظها فقط ولا المحمولة حمل اشتقاق أعني نحو القدرة والعلم فإنهما من الصفات وإن كان قد تجوز استعمال أحدهما مكان الآخر وقال القاضي رحمه الله في شرح المصابيح قال مشايخنا التسمية هو اللفظ الدال على المسمى والاسم هو المعنى المسمى به كما أن الوصف قد يطلق ويراد به اللفظ كذلك الاسم يطلق ويراد به المسمى اطلاقاً لاسم الدال على المدلول وعليه اصطلحت النحاة ويدل على أنه للمعنى دون اللفظ قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١] ﴿وتبارك اسم ربك﴾ [الأعلى: ٢] وقوله: ﴿وما تعبدون من دونه إلا أسماء﴾ [يوسف: ٤٠] فإن من المعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ وإنما عبدوا المسمى وقال الاسم هو التسمية دون المسمى وقال حجة الإسلام الاسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع فقط والمسمى هو الموضوع له والتسمية وضع اللفظ واطلاقه وقال الراغب ما ذكر من الخلاف في أن الاسم هل هو المسمى أو غيره كلاهما صحيح فإن من قال إن الاسم هو زيد وعمرو وهو المسمى نظر إلى

قوله: (واطلاقه على غيره زاعماً أنهما فيه سواء) كأن يقول لسيده مثلاً ربي على التسوية وأما إذا أراد معنى غير ما أراد من رب العالمين فلا بأس في إطلاقه على غيره بالإضافة كرب الدار ورب الإبل مثلاً وأما بدون الإضافة فلا يصح إطلاقه على غيره مطلقاً وكأن يصف أحداً بأنه خالق فعله كأهل الاعتزال فإنه اشتراك فالواجب أن يصفه بأنه كاسب لفعله وغير ذلك قيل فكما يمتنع التأويلات الزائغة يمتنع المعاني الحقيقية كان يراد بالرحمن والرحيم أن له قلباً رقيقاً وكذا الغضب ونحو ذلك من الكيفيات النفسانية فإن المراد بها غايتها لا مباديها فالمراد بالرحمة الإنعام والإحسان أو إرادة الخير والمراد بالغضب الأخذ بالعذاب وكلام المصنف ساكت عنه والجواب أن مثل هذا راجع إلى تنزيه ذاته على أن قوله بالتأويلات الزائغة إشارة إلى أن التأويلات الصحيحة لا بد منه عند تعذر المعاني الحقيقية.

قوله: (وذكره إلا على وجه التعظيم) والإلحاد في الاسم حينئذٍ ظاهر ومن هذا القبيل ذكره على سبيل اللحن كالمد في موضع القصر وبالعكس وذكر الجهلة الصوفية من هذا القبيل والمراد بالاسماء الألفاظ الدالة على المعاني المحمولة عليه حمل المواطأة كالعالم والقادر ونحو ذلك وأما ما يحمل على الذات بواسطة ذو أو بواسطة الاشتقاق فمن قبيل الصفات لا الاسم وإن وجب فيها ما وجب في الأسماء والتعرض لكون الاسم غير المسمى أو عينه ليس بمناسب هنا ومر هذا البحث في تفسير البسملة بما لا مزيد عليه.

قوله: (وقرىء سبحان ربي الأعلى) قراءة شاذة تنسب لعلي رضي الله تعالى عنه واختار المصنف أن لفظ الاسم غير مقحم كما ذهب إليه كثيرون لما عرفت أنه يجب تنزيه اسمه تعالى كما يجب تنزيه ذاته والبعض ذهب إلى أن الاسم مقحم ولا يخفى أن تنزيه الاسم عن الاستخفاف وعن الذكر في موضع الخبث لا يعلم وجوبه حينئذٍ فلا جرم أنه

قولهما رأيت زيداً وزيد رجل صالح فإن زيداً هنا عبارة عن المسمى والرؤية به تعلقت ومن قال هو غير المسمى نظر إلى نحو قولهم سميت ابني زيداً أو زيد اسم حسن فاذن قولك زيد حسن لفظ مشترك يصح أن يعني به أن هذا اللفظ حسن وأن يعني به أن المسمى حسن وأما تصور من قال لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال النار احترق فهو بعيد لأن عاقلاً لا يقول إن زيداً الذي هو زاء وياء ودال هو الشخص قال صاحب الكشاف في تفسير قوله: ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾ [الأعراف: ١٨٠] وتلك الأوصاف الحسنى وهي الوصف بالإحسان والعدل وانتفاء الشبه بالخلق وذروا الذين يلحدون في أوصافه فيصفونه بصفة القبائح وخلق الفحشاء والمنكر وبما يدخل في التشبيه كالرؤية ونحوها تم كلامه طعن في تفسيره هذا لأهل السنة ورمز إلى ذلك الطعن هنا بقوله هي إلحاد في اسمائه كالجبر والتشبيه ونحو ذلك قال الطيبي بعد تقرير كلام الكشاف ونحن معاشر أهل السنة ننزه أسماءه بأن نمجده باسمائه الحسنى الواردة في النقل الصحيح وننزه صفاته بأن لا نخوض فيها من تلقاء التقابل تصفه بما جاء في الكتاب والسنة بعد أن نعتقد أنه تعالى ليس كمثله شيء.

ضعيف[1] والقول بأن الاسم عين المسمى ليس بصحيح على اطلاقه كما أوضحناه في حاشية الفاتحة.

قوله: (وفي الحديث لما نزل ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ [الواقعة: ٧٤]) حديث صحيح رواه أبو داود وغيره من أصحاب السنن كما قيل.

قوله: (قال عليه الصلاة والسلام اجعلوها في ركوعكم فلما نزل ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١] قال عليه السلام اجعلوها في سجودكم وكانوا يقولون في الركوع اللهم لك ركعت وفي السجود اللهم لك سجدت) اجعلوها في ركوعكم الأمر هنا وفيما بعده للندب دون الوجوب لما كان نزوله أولاً والركوع قبل السجود أمر يجعلها في الركوع والسجود لما تأخر عن الركوع أمر يجعل ما نزل ثانياً وقيل لما كان في الركوع تذلل وتواضع لله تعالى يناسب ذكر عظمة الله تعالى فيه ولما كان في السجود تسفل ناسب وصفه تعالى بما يقابله فيه والتذلل والتواضع في السجود أبلغ منه في الركوع فيناسب فيه ذكر العظمة فيه فاعتبار الأقدم فالأقدم أولى قوله الأعلى صفة ربك وصاحب الكشاف جوز كونه صفة للاسم وهو أبلغ.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾﴾

قوله: (خلق كل شيء) أي كل شيء الخ فلا يتناول الباري فيتم الكلام بلا مثنوية وأشار به إلى أن المفعول محذوف للتعميم مع الاختصار والشيء متناول لأفعال العباد ففيه رد على المعتزلة.

قوله: (فسوى خلقه بأن جعل له ما به يتأتى كماله) نبه به على أن مفعول فسوى الخلق الدال عليه خلق والمراد بالخلق الحاصل بالمصدر ولذا قال بأن جعل الخ أصل التسوية جعل الشيء متناسباً وفي بعض المواضع فسره بتناسب الأعضاء حيث أريد به الإنسان وهنا لما كان عاماً للموجودات الحادثة فسرها بمعنى يناسب الكل فقال بأن جعل له ما به يتأتى كماله المختص به الممكن له حتى يتوصل به إلى بقائه والكمال إما اختياري أو طبيعي فيعم الحيوانات والجمادات بأسرها على مراتبها وهو بيان في غاية الايجاز والبلاغة وحاصله أنها خلقها سالمة عن الخلل والنقصان جامعاً لجميع ما يتوقف عليه كماله الذاتي والوصفي وينتظم به أمر معاشه والفاء لأن التسوية عقيب الخلق كما أشار إليه بقوله

قوله: وكانوا يقولون أي كانوا يقولون قبل نزول هاتين الآيتين فلما نزلتا قالوا يأمر الرسول عليه السلام في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الأعلى الحديث رواه أبو داود وابن ماجه والدارمي عن عقبة بن عامر وليس فيه وكانوا يقولون الخ.

---

(١) فظهر ضعف ما قيل أشار به إلى أنه احتمال كون الاسم مقحماً لأنه لما كان تنزيه الاسم مستلزماً لتنزيه ذاته أمر النبي عليه السلام بتنزيه ذاته في الركوع والسجود لأنه يناسب حال المناجاة.

فسوى خلقه إذ ليس المراد جعل الأعضاء سليمة أو متناسبة حتى يتوهم أن التسوية قبل الخلق على أنه يمكن أن يراد بالخلق ابتداء الخلق كما قال تعالى: ﴿وبدأ خلق الإنسان من طين﴾ [السجدة: ٧] الآية.

قوله: (ويتم معاشه) هذا من قبيل عطف الخاص على العام لأن هذا مختص بالحيوان وما قبله يعم الحيوان وغيره فلا وجه لما قيل من أنه يشعر بتخصيص مفعول خلق بالحيوان.

قوله تعالى: وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾

قوله: (أي قدر أجناس الأشياء وأنواعها وأشخاصها ومقاديرها وصفاتها وأفعالها وآجالها) نبه به على أن المراد بالتقدير ليس بمعنى القضاء بل يجعل الأشياء على مقادير مخصوصة وبمقدار معلوم يليق به ولولاه لفسد حاله وجعل الأجناس بمقدار معلوم وجعل أنواع كل جنس وأشخاص كل نوع بمقدار معلوم يناسب حاله كما قال تعالى: ﴿وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ [الحجر: ٢١] حده الحكمة وتعلقت به المشيئة والمراد بالجنس المنطقي بقرينة مقابلة الأنواع وهذا الجعل لا يقتضي الوجود في الخارج بل المراد جعله بمقدار معلوم اقتضته الحكمة فلا إشكال بأن الجنس والنوع لا وجود لهما في الخارج على أن لهما وجوداً في الخارج في ضمن الأشخاص عند بعض وإن لم يستقلا في الوجود وفي الكشاف قدر لكل حيوان ما يصلحه والمصنف عدل عنه وعمم كل شيء لكن في الجنس والنوع خفاء إذ وجودهما متنازع فيه واعادة اسم الموصول تنبيهاً على استقلال كل منها والتقديم لأن الخلق والتسوية مقدمان في الخارج.

قوله: (فوجهه إلى أفعاله) وفي طه فعرفه أي المراد بالهداية المعنى اللغوي.

قوله: (طبعاً أو اختياراً بخلق الميول والالهامات) طبعاً كما في الجمادات فإن النباتات يفعل التوليد لمثله بالتغذية أو اختياراً كالحيوان فإن أفعاله بالاختيار بخلق الميول بالياء التحتانية جمع ميل بمعنى التوجيه نحو أمر بتوجيه الطبيعة وانجذابها وهو شامل للحيوان وغيره وفي السعدية يخلق الميول في الطبيعي والالهامات في الاختياري كأنه حمل الكلام على اللف والنشر المرتب ولا يعرف وجهه.

قوله: (ونصب الدلائل وإنزال الآيات) أي الدلائل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد وهذه الهداية مختصة بالإنسان ومرتبة ثانية للهداية والمرتبة الأولى هي إفاضة القوى التي بها يتمكن بها المرء من الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس فلو تعرض بها لكان أتم بياناً إذ قوله وإنزال الآيات أي الآيات السمعية مرتبة ثالثة لها ولو

قوله: طبعاً أو اختياراً طبعاً في الجمادات واختياراً في الحيوان فقوله يخلق الميول والالهامات نشر على ترتيب اللف.

تعرض إرسال الرسل فإنه أعم من إنزال الآيات لكان أفيد وهذه المراتب الثلاثة هداية للأبرار والكفار وأما المرتبة الرابعة وهي أن يكشف الله على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي بالوحي والالهامات والمنامات الصادقة وهذه المرتبة مختصة بالأنبياء والأولياء ولا يحسن التعرض لها هنا ولذا لم يذكرها المصنف فقوله تعالى: ﴿فهدى﴾ [الأعلى: ٣] في غاية الايجاز ونهاية البلاغة كما أن قوله: ﴿فسوى﴾ [الأعلى: ٢] كذلك فإنهما مع كونهما في نهاية الايجاز محتويان أحوال جميع الموجودات من الحيوانات والجمادات كما عرفته وأما تفريع التسوية على الخلق والهداية على التقدير بالمعنى المذكور فمفوض وجهه إلى نظرك الثاقب.

قوله تعالى: وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾

قوله: (**﴿والذي أخرج المرعى﴾ [الأعلى: ٤٢]**) عطف على الذي خلق فهو وصف للرب أيضاً.

قوله: (**أنبت ما يرعاه الدواب**) أشار به إلى أن المرعى بمعنى اسم المفعول بقرينة قوله: ﴿فجعله غثاء﴾ [الأعلى: ٥٢] ولا يحسن هنا أن يراد بالرعي اسم مكان وإن كان موضع الرعي مخرجاً من الأرض بسبب الدحو حيث كان مختفياً فيه قبل الدحو لأن قوله: ﴿فجعله﴾ [الأعلى: ٥] الخ يأبى عنه إلا أن يقال الكلام يصح بالاستخدام.

قوله تعالى: فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ﴿٥﴾

قوله: (**بعد خضرته**) نبه به على أن المعنى أخرج المرعى خضراً طرياً يعجب العقلاء الفاء في فجعله إما للتعقيب لقلة زمانه أو للسببية قوله بعد خضرته إشارة إلى معنى الفاء.

قوله: (**يابساً أسود**) الأول معنى غثاء والثاني معنى ﴿أحوى﴾ [الأعلى: ٥٢] أصل الغثاء ما يأتي به السيل من النبات اليابس المتفرق كما قاله الراغب فيكون مجازاً هنا بذكر المقيد وإرادة المطلق ثم إرادة المقيد الآخر وهو ما لا يأتي به السيل إذ وقت جعله غثاء أمره فيه ذلك فهو مجاز بمرتبتين أو لكونه فرداً من المطلق ولك أن تكتفي بالأول ﴿وأحوى﴾ [الأعلى: ٥] صفة مشبهة من الحوى ولذا قال أسود تعريف لفظي إذ النبات إذا يبس واشتد يبسه اسود وسره هو احترق بشدة الحر وهذا أكثري لا كلي وللأكثر حكم الكل فلا إشكال بأنا نشاهده أخضر حال اليبس على أن الخضرة كثيراً ما تميل إلى السواد كما نبه عليه في الوجه الآتي ولا فرق بين الرطب واليبس وقيل لأن السيل يحمله فيلصق به أجزاء كدورة فيسود لذلك أو لأن الريح يحمله فيلصق به الغبار الكثير فيسود وأنت خبير بأن ذلك الجعل قبل حمل السيل والريح وإن أريد أن ذلك الجعل في وقت الحمل فيكون تخصيصاً بلا مخصص مع أنه نادر في نفسه.

قوله: (**وقيل أحوى حال من المرعى أي أخرجه أحوى من شدة خضرته**) حال أي لا صفة لغثاء فيكون بيان حال الرطوبة ولذا اعتذر فقال أحوى من شدة خضرته أي يميل إلى

السواد من شدة الخضرة كقوله تعالى: ﴿مدهامتان﴾ [الرحمن: ٦٤] خضراوان يضربان إلى السواد من شدة الخضرة كذا قال المصنف وهذا أكثري لا كلي كما في اليابس مرضه أما أولاً فلأنه بعيد مع استقامة جعله نعتاً لغثاء فلا يخلو عن اشتباه وأما ثانياً فلأن معنى أحوي كونه أسود هو المتعارف المشهور وأما كونه بمعنى النبات الشديدة الخضرة يضرب إلى السواد فنادر واعتذر بعضهم بأن تأخيره إذا جعل حالاً من المرعى للمحافظة على رؤوس الآي وقول المصنف أخرجه أحوى إشارة إليه.

قوله تعالى: سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾

قوله: (على لسان جبريل عليه السلام) فالإسناد مجازي لكونه آمراً به وهذا من أقسام الوحي كما قال تعالى: ﴿أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى: ٥١].

قوله: (أو سنجعلك قارئاً بالهام القراءة) نبه به على أن همزة الأفعال للتعدية وفي المعنى الأول أيضاً كذلك أي سنقرئك على لسان جبريل فيجعلك جبريل قارئاً والإسناد في هذا الاحتمال حقيقي كما هو الظاهر من المقابلة لكن المراد الوحي بواسطة جبريل عليه السلام كما ورد في حديث البخاري وأنه كصلصلة الجرس وهو أن يلحقه كالغشي ويسمع صدى يقر في قلبه المنيف بألفاظ ملهمة مشبهة في صحائف حفظه المشرفة كذا قيل ولما كان للالهام مدخلاً قال المصنف سنجعلك قارئاً بالهام القراءة وأما في الاحتمال الأول فوحي محض يأتي جبريل عياناً ويقرأ عليه القرآن فاندفع ما قيل إن صيرورة الرسول عليه السلام قارئاً بغير واسطة جبريل خلاف ما اشتهر في الدين ولم يقل به أحد كأنه لم ينظر إلى أول البخاري أو لم يطلع عليه.

قوله: (أصلاً من قوة الحفظ) أي نفي النسيان في عموم الأوقات[1] بقرينة الاستثناء وإلا لم يصح الاستثناء قوله أصلاً منصوب على المصدرية أي انتفاء بالكلية كذا نقل عن شرح المفتاح الشريفي وقيل إنه غير محول عن الفاعل أي انتفى انتفاء بالكلية.

قوله: (مع أنك أمي ليكون ذاك آية أخرى لك مع أن الإخبار به عما يستقبل ووقوعه كذلك أيضاً من الآيات) ليكون ذاك آية أخرى لك ولنبوتك كما أن القرآن نفسه آية على رسالتك لكونه معجزاً وأما الأول فلكون عدم النسيان خارقاً للعادة من الأمي الذي لا ينشأ قريضاً ولا يشاهد عالماً مع الإخبار عن المغيبات وهي الإخبار بعدم النسيان فيما سيأتي ومطابقته لما في نفس الأمر من الآيات الدالة على نبوتك لكونه مقارناً لدعوى النبوة فالضمير في الإخبار به راجع إلى قوله: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ [الأعلى: ٦] وفيه إشارة إلى أن السين للاستقبال أي سنقرئك فيما سيأتي كما اقرأناك فيما مضى من ابتداء زمن الوحي فيكون حينئذٍ وعدا كريماً باستمرار الوحي مع عدم نسيانه وهو محط الفائدة وهذا مرتبة رابعة من المراتب الأربعة مختصة بالنبي عليه السلام كما أشرنا إليه في أول الدرس

---

(١) وحاصله بوجه ما لا بطريق النسخ ولا بغيره.

فهي هداية خاصة به عليه السلام بينها عقيب بيان هداية عامة لكافة المخلوقات وللمكلفين أجمعين فظهر ارتباطه بما قبله ووسط بينهما إخراج النبات الخ لأنه من جملة الهداية لكافة المكلفين والتقديم لعمومها له عليه السلام أيضاً ولكون الهداية الخاصة به عليه السلام طويل الزيل.

قوله: (وقيل نهى عن النسيان والألف للفاصلة كقوله: ﴿السبيلا﴾ [الأحزاب: ٦٧]) فيكون مجازاً عن النهي عن السبب المؤدي إليه فإنه ليس من الأمور الاختيارية ولذا مرضه وأيضاً لا يكون آية أخرى له عليه السلام وأيضاً الألف الفاصلة لا يكتب بالياء كقوله السبيلا والظاهر أن آخره لم يحذف للجازم للفاصلة وهذا مخالف للقاعدة والقول بأنه قد ثبت في الشعر عدم حذف آخر المعتل بالجازم ضعيف لأنه لضرورة الشعر فلا يقاس عليه حال الاختيار فالأولى أنه حذف آخره بالجازم والألف للاشباع وإنما كتبت بالياء تذكيراً للياء المحذوفة بالجازم ولو قيل إن مراده أنه خبر في معنى النهي لاندفع الإشكال بالمرة لكن العبارة لا تساعده وإلا لارتفع الأمان فإنه إذا قيل اللفظ الفلاني نهي يحتمل أن يكون معناه أنه خبر في معنى النهي فيما لا يكون معتلاً وكذا عكسه فاختل البيان وحصل النسيان.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ ۝٧﴾

قوله: (إلا ما شاء الله نسيانه بأن نسخ تلاوته) مستثنى من أعم المفاعيل أي لا تنسى مما القي إليك شيئاً من الأشياء إلا ما شاء الله نسيانه بأن نسخ تلاوته سواء كان باقياً حكمه أو لا هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ما فيه لأن ما يبقى حكمه لا ينسى وأن نسخ تلاوته نحو الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله فالمراد الإنساء برفع حكمه وتلاوته كما أشير إليه في الكشاف والإنساء إذهاب الآية عن القلوب ومراد المصنف بالنسخ الإنساء كما صرح به فيما سيأتي من ابقاء وإنساء فلا يرد اشكال بعض المحشيين بأن النسخ لا يوجب النسيان فضلاً عن نسخ التلاوة.

قوله: (وقيل المراد القلة والندرة) وهذا بناء على أن المخرج في الاستثناء أقل من الباقي فيكون حاصل المعنى فلا تنسى إلا قليلاً مرضه لأن ذلك ليس بشرط قال المصنف في سورة الحجر في قوله تعالى: ﴿ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾

قوله: وقيل نهي أي نهي له عليه السلام عن نسيان ما تلي عليه ومعنى النهي عن ترك التكرير والاشتغال بأمر يؤدي إلى النسيان أي لا تترك قراءته وتكريره فتنساه فإن النسيان أمر جبلي ليس في وسع الإنسان ينتهي عنه فلا بد أن يصرف النهي إلى الأمر الاختياري قال أبو علي نهاه عن التشاغل والانهماك المؤديين إلى نسيان ما يقرأ لأن النسيان ليس بفعل الناسي فينهى عنه لأنه من فعل الله فيحدثه عند اهمال تكريره وترك مراعاته.

قوله: بأن نسخ تلاوته هذا على أن يكون النسيان مجازاً مستعملاً في معنى الترك أي فلا تترك قراءة ما أوحي إليك إلا ما يتعلق مشيئة الله بتركه بأن نسخ تلاوته ورفع حكمه.

[الحجر: ٤٢] وإن جعل الاستثناء متصلاً فيدفع قول من شرط أن يكون المستثنى أقل من الباقي لافضائه إلى تناقض الاستثناءين انتهى والمراد بمن شرط أبو بكر الباقلاني من أئمة المالكية قوله تناقض الاستثناءين لأنه جعل الغاوين مستثنى هنا فيكون أقل على هذا الشرط وقد كانوا مستثنى منه فيما سبق فيكون أكثر على هذا الشرط فيكون الاستثناءين متناقضين فإذا لم يكن شرطاً فلا جزم بالقلة فلا جرم أنه ضعيف فجعله بمعنى إلا قليلاً مجازاً بعيد.

قوله: (لما روي أنه عليه الصلاة والسلام اسقط آية في قراءته في الصلاة فحسب أبي أنها نسخت فسأله فقال نسيتها أو نفى النسيان رأساً فإن القلة تستعمل للنفي) لما روي الخ فهذا الحديث دل على أن المراد بالاستثناء القلة أي قلة النسيان لا النسيان كلياً بالنسخ فحينئذٍ يكون المراد النسيان بلا نسخ فيكون قليلاً بالنسبة إلى التذكر فإن ما لم ينسخ يذكر إما دائماً أو أكثرياً بأن اسقط عن التلاوة نسياناً ولا يخفى ما فيه لأن القصة المذكورة لا تدل على عدم النسخ أصلاً بل تدل عليه في هذه الوقعة على أن الإنساء مقطوع به بالنص القاطع فإن أراد القائل أنه لا نسيان بالنسخ ففساده ظاهر وإن أراد أنه قد يكون النسيان بلا نسخ فلا يقابل الوجه الأول لأنه لم ينكر النسيان بلا نسخ بل لم يتعرض له لعدم الاعتداد به لزواله بالتذكير فظهر من هذا البيان ضعف قوله أو نفي النسيان رأساً بطريق الأولوية قوله فإن القلة تستعمل للنفي فالقلة المستفادة من الاستثناء هنا يراد به النفي وقد عرفت بعده قبل والحديث المذكور صحيح رواه البخاري وغيره وكانت الصلاة صلاة الفجر وفي الكشاف والغرض منه نفي النسيان رأساً ولا يقصد استثناء شيء وهو من استعمال القلة في النفي انتهى ولا يعرف له نظير في كلام الفصحاء فضلاً عن كلام الله تعالى فإن قاعدة الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه ففي جعله بمعنى إلا قليلاً ثم جعل القلة بمعنى العدم والنفي يؤدي إلى نقض القاعدة المقررة والقول بأن الاستثناء حينئذٍ يكون مجازاً لا يدفع الاشكال قوله رأساً مفعول مطلق للنفي أي انتفى انتفاء رأساً أي بالكلية وجهه أن الشيء إذا أخذ مع رأسه يفيد أخذ الكل كما أن الشيء إذا أخذ مع أصله أخذ الكل فيفيد أن الانتفاء بالكلية فكونهما مفعولاً مطلقاً لقيامهما مقامه كما أشير إليه بقوله أي انتفى انتفاء بالكلية ونقل عن بعض شروح الكشاف أنه على هذا التقدير من قبيل ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم والمعنى فلا تنسى إلا نسياناً معدوماً وهو النسيان المتعلق بمشيئة الله تعالى ولا يظهر له وجه وجيه.

قوله: (ما ظهر من أحوالكم وما بطن) ما ظهر الخ معنى الجهر ونبه به على أن المراد

قوله: أو نفي النسيان رأساً فإن القلة تستعمل للنفي فهذا كما تقول قل رجل يقول كذا افادة مثل هذا الاستثناء معنى القلة جارية في العرف فإن المستثنى به أقل من الباقي بعد الاستثناء ثم قد يستعمل مجازاً لافادته معنى القلة في النفي فلا يقصد به استثناء فكأنه قيل لا تنسى إلا قليلاً في معنى لا تنسى أصلاً.

قوله: ما ظهر من أحوالكم جعل المصدر أعني الجهر بمعنى المفعول ففسره بما يجهر به بقرينة قرينه وهو وما يخفى وهو بمعنى ما لا يجهر.

بالجهر ليس معناه المخصوص بالقراءة والأقوال بل المراد الظهور لكونه لازماً للجهر فيكون عاماً للمعنى الحقيقي والمجازيى بطريق عموم المجاز والقرينة عليه مقابلته ما يخفى والجهر يراد به الحاصل بالمصدر لا المعنى النسبي ولذا قال: ﴿ما ظهر وما بطن﴾ [الأنعام: ١٥١] عبر بالماضي عن المضارع إذ المراد بالعلم تعلقه الحادث وهو ماض والحال من أواخر الزمان الماضي والمضارع في النظم الجليل لحكاية الحال الماضية أو للحال وتأخيره للفاصلة وتقديمه في بعض المواضع لأن تعلق العلم بالخفيات أغرب بالنسبة إلينا والجمع بينهما للتنبيه على أن تعلق العلم بهما على السواء بالنسبة إليه تعالى.

قوله: (أو جهرك بالقراءة مع جبريل وما دعاك إليه من مخافة النسيان) فحينئذٍ يكون الجهر مصدراً واللام عوض عن المضاف إليه وما دعاك إليه الخ تفسير لقوله: ﴿وما يخفى﴾ [الأعلى: ٧] والتخصيص من مقتضيات المقام فيكون حينئذٍ قوله: ﴿إنه يعلم﴾ [الأعلى: ٧] الخ استئناف يجري مجرى التعليل لما قبله من قوله: ﴿سنقرئك﴾ [الأعلى: ٦] الآية وأما على الأول فهو تعليل لجميع ما تقدم ولذا قال ما ظهر من أحوالكم فيدخل فيه حال النبي عليه السلام دخولاً أولياً من الوحي إليه فينسى ما يشاء إنساءه ويبقى ما يشاء إبقاءه أخره مع أن الجهر على حقيقته وتقديمه على ما يخفى ظاهر لأن التخصيص خلاف الظاهر.

قوله: (فيعلم ما فيه صلاحكم من ابقاء وإنساء) تفريع على الوجه الأول بقرينة صلاحكم بالجمع قوله من ابقاء وإنساء أي مثلاً فإن في هذا صلاح المسلمين وإن كان الابقاء والإنساء له عليه السلام وجوز تفريعه على الوجهين معاً وفيه تنبيه على أنه تعالى يراعي المصلحة فيما فعله تفضلاً لا وجوباً وأن المراد بإخبار علمه بالجهر والخفي وعلم ما في صلاحكم إفادة مراعاته تعالى الحكمة في جميع أفعاله وتروكه وإن لم نطلع عليها.

قوله تعالى: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٨﴾﴾

قوله: (ونعدك للطريقة اليسرى في حفظ الوحي) أي نجعلك مستعداً لها ومتهيأ الخ أشار به إلى أن تعدية التيسير بنفسه لتضمنه معنى الاعداد والتوفيق إذ المعتاد تعديته باللام كما نبه عليه المصنف إذ الفعل يجعل يسراً وسهلاً للفاعل لا العكس إذ لا معنى لجعل الذات سهلاً ويسراً للفعل إلا إذا أريد القلب لاعتبار لطيف.

قوله: (أو التدين ونوفقك لها) أو التدين عطف على حفظ الوحي أي اليسرى في

قوله: أو جهرك بالقراءة مع جبريل قيل كان رسول الله ﷺ يعجل بالقراءة إذ ألقته جبريل فقيل لا تعجل فإن جبريل مأمور بأن يقرأه عليك قراءة مكررة إلى أن تحفظه يعني أنك تجهر بالقراءة مع قراءة جبريل مخافة التفلت والله يعلم جهرك وما في نفسك مما يدعوك إلى الجهر فلا تغفل فأنا اكفيك ما تخافه.

حفظ الوحي أو التدين بدين هو السهلة السمحة البيضاء فقوله في حفظ الوحي متعلق باليسرى وكذا التدين قوله ونوفقك بمنزلة عطف التفسير لنعدك.

قوله: (ولهذه النكتة قال تعالى: ﴿ونيسرك﴾ [الأعلى: ٨] لا نيسر لك عطف على ﴿سنقرئك﴾ [الأعلى: ٦]) ولهذه النكتة أي ولارادة معنى التوفيق قال ﴿ونيسرك﴾ [الأعلى: ٨] الخ ولولاه لعدي باللام وهذا علة مصححة له وأما العلة المرجحة فللمبالغة في التيسير حيث جعل مقروناً بالتوفيق وتمكينه من اليسرى والتصرف فيها بحيث صار ذلك ملكة راسخة له بسبب التوفيق وكذا الكلام في قوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له والمعنى نوفقك للطريقة اليسرى في كل أمر من أمور الدين علماً وعملاً وهداية وحفظاً للوحي والمصنف أشار أولاً إلى حفظ الوحي لكونه أمس بالمقام ثم أشار إلى التعميم بقوله أو التدين وقدم الأول لأن فيه تكميلاً وهو أعلى من الكمال والمناسب كون أو في قوله أو التدين لمنع الخلو فيعم الكلام كل باب من أبواب الدين كمالاً وتكميلاً.

قوله: (و﴿إنه يعلم الجهر﴾ [الأعلى: ٧] اعتراض) يفيد التعليل كما صرح به صاحب الإرشاد ولم يرض به بعض المحشيين فذكر الفاء للتفريع على ما قبله لأنه فهم أنه عليه السلام جامع للكمال والتكميل بتوفيق الله تعالى ووعده بحفظ ما أوحي إليه وصونه عن النسيان إلا ما شاء الله إنساءه فأمر نبيه بالتذكر وتكميل النفوس الناقصة بالحكمة الاعتقادية والعملية وحذف من ذكره وما به التذكير لظهورهما مع التعميم للاختصار.

قوله: وإنه يعلم اعتراض أي قوله: ﴿إنه يعلم الجهر﴾ [الأعلى: ٧] وما يخفى كلام معترض بين المعطوف والمعطوف عليه يفيد على الوجه الأول التوكيد بمضمون الكلام السابق من مفتتح السورة والكلام اللاحق إلى مختتمها لأن حملة ذلك مختومة على الأحوال الدنيوية والأخروية ولذلك عمم المعنى حيث قال ما ظهر من أحوالكم وما بطن فيكون الخطاب يسبح اسم ربك الأعلى خطاباً عاماً لكل أحد يدل على أنه خطاب عام قوله عليه السلام «اجعلوها في سجودكم» وعلى الوجه الثاني يفيد التعليل لما ورد عليه قوله: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ [الأعلى: ٦] لأنا نكفيك في حالتيك جهرك القراءة للتقرير والتثبيت واخفاؤك في نفسك ما يدعوك إلى الجهر من مخافة التفلت وأقيم مقام هذا الكلام أنه يعلم الجهر وما يخفى لاستلزامه له وانفهامه منه فعلى هذا الخطاب في سبح خاص برسول الله ﷺ ولذا قال أو جهرك بالقراءة مع جبريل فإنه أظهر وأوفق للنظم لما كان رسول الله ﷺ يجهر بالقراءة ويعجل إذا لقنه جبريل عليه السلام فقيل له لا تعجل وسبح باسم ربك الأعلى الذي له تلك القدرة الكاملة من الخلق والتسوية وكيت وكيت وله العلم الشامل ثم عقيب الأمر بالتسبيح ما له اهتمام بشأنه من الوحي والهداية إلى طريق النجاة المدلول عليه بقوله: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ [الأعلى: ٦] ﴿ونيسرك لليسرى﴾ [الأعلى: ٨] وادرج بين المعطوف والمعطوف عليه وصفه بالعلم بما يجهر ويخفى ليكون كالتعليل لما ورد عليه المعطوف عليه ثم اتبع ذلك ما هو مبعوث به ومرسل لأجله من قوله: ﴿فذكر إن نفعت الذكرى﴾ [الأعلى: ٩].

قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩﴾

قوله: (بعد ما استتب لك الأمر) أي استقام لك الأمر وتهيأ أشار به إلى أن الفاء للتعقيب مع السببية لأن توفيقه تعالى بتعليم القرآن وتسهيل حفظه وتيسير التدين والإرشاد سبب للتذكير والأمر به أيضاً أي إذا كان الأمر كذلك فذكر الخلق والثقلين بما أوحي إليك من العلم والعمل والوعد والوعيد فإن هذا وظائف النبوة والتكميل أرفع الحالات.

قوله: (لعل هذه الشرطية إنما جاءت بعد تكرير التذكير وحصول اليأس عن البعض) لعل الخ واراد به دفع اشكال وهو أنه عليه السلام مأمور بتبليغ ما أوحي إليه مطلقاً سواء نفع أو لم ينفع ودفع بأن هذه بعد تكرير التذكير الخ فوجوب التذكير مطلقاً في المرة الأولى كما هو الظاهر أو قبل حصول اليأس فبعد حصوله لا وجوب ولذا قيد التذكير بهذه الشرطية وهذا الاشكال إنما يرد على من قال بمفهوم المخالفة وهو مذهب المصنف فيكون المعنى وإن لم تنفع الذكرى فلا تذكر وأما من لم يقل به فلا إشكال لأن انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء الجزاء فلا يفهم منه انتفاء الذكر عند انتفاء النفع هذا مذهب علماءنا الحنفية لكن يرام النكتة في التقييد بالشرط ولذا بين الزمخشري النكتة في ذلك وتبعه المصنف وصاحب الإرشاد.

قوله: (لئلا يتعب نفسه ويتلهف عليهم) لأنه عليه السلام كان حريصاً على اهتداء قومه وقال تعالى: ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم﴾ [الكهف: ٦] أي فلعلك قاتل نفسك على آثارهم إذ أولوا عن الإيمان فأمره الله تعالى بذلك تخفيفاً عليه.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ [ق: ٤٥] الآية) أي بمسلط تقسرهم على الإيمان وإنما أنت منذر مبلغ وقد بلغت فلا تحزن عليهم.

قوله: لعل هذه الشرطية إنما جاءت بعد تكرير التذكير لما كان مقتضى الرسالة تبليغ الأحكام إلى عامة المكلفين نفعت الذكرى لهم أو لم تنفع وهذه الشرطية لكونها منبئة عن الخصوص ينافي ذلك حملها على أنه أمر بتذكير خاص مسبوق بتذكير عام ويأس عن نفع بعض به ولعل في صيغة ذكر الموضوعة للتكثير إشعاراً بذلك المعنى فكأنه قيل فأكثر التذكير وكرره والمعنى فذكر إن كان الانتفاع بالتذكير متوقعاً منهم وإلا فدعهم لأنك خرجت من عهدة الرسالة بتذكير العام ﴿وما عليك إلا البلاغ﴾ قال صاحب الكشاف فإن قلت كان الرسول عليه السلام مأموراً بالذكرى نفعت أو لم تنفع فما معنى اشتراط النفع قلت هو على وجهين أحدهما أن رسول الله ﷺ قد استفرغ مجهوده في تذكيرهم وما كانوا يزيدون على زيادة الذكرى إلا عتواً وطغياناً وكان النبي ﷺ يتلظى حسرة وتلهفاً ويزداد جداً في تذكيرهم وحرصاً عليه فقيل له: ﴿وما أنت بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ [ق: ٤٥] وأعرض عنهم وقل: ﴿سلام﴾ [الأنعام: ٥٤] ﴿وذكر إن نفعت الذكرى﴾ [الأعلى: ٩] وذلك بعد الزام الحجة بتكرير التذكير والثاني أن يكون ظاهره شرطاً ومعناه ذماً للمذكرين وإخباراً عن حالهم واستبعاد التأثير الذكر فيهم وتسجيلاً عليهم بالطبع على قلوبهم كما تقول للواعظ المكاسين إن سمعوا منك قاصداً بهذا الشرط استبعاد ذلك تم كلامه المكاسين أي العشارين قال الجوهري الماكس العشار والمكس ما يأخذه العشار.

قوله: (أو لذم المذكرين) بفتح الكاف.

قوله: (واستبعاد تأثير الذكرى فيهم) عطف تفسير للذم فلا يكون معنى الشرط مراداً بل المراد لازمه وهو عدم تأثير الذكرى وفي الكشاف كما تقول عظ فلاناً أن تسمع منك قاصداً بهذا الشرط استبعاداً لقبوله فالمعنى فذكر الخلق طراً إن نفعت الذكرى أي الذكر وتأثيره مستبعد ممن طبع على قلوبهم كما قال تعالى: ﴿وما تغن الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ [يونس: ١٠١].

قوله: (أو للإشعار بأن التذكير إنما يجب إذا أمكن نفعه ولذلك أمر بالإعراض عمن تولى) هذا هو الجواب الثالث أي أو الشرط يراد معناه والجواب حينئذٍ عن الإشكال بأن وجوب التذكير إن أمكن نفعه وإلا فلا وجوب أصلاً وهذا هو الفرق بين هذا وبين الوجه الأول يعني أن الشرطية في الأول قيد لإدامة التذكير وفي هنا قيد لإحداثه فلا حاجة فيه إلى ملاحظة مجيئها بعد تكرير التذكير بل لا يصح ذلك لأنه عين الوجه الأول ويلزم منه أن لا يجب ابتداء على رسول الله عليه السلام تذكير من يعلم باعلام الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي لهب ونحوه وفيه نظر فإنه كان واجباً عليه عليه السلام لإلزام الحجة عليهم حتى لا يقولوا إنا كنا عن هذا لغافلين والجواب أن المراد هنا أيضاً بعد تذكيره مراراً أو مرة واحدة والفرق أن ههنا تعرض للوجوب وعدمه دون هناك ويؤيده قوله ولذلك أمر بالإعراض عمن تولى ولا ريب أن الأمر بالإعراض بعد تكرير التذكير وحصول اليأس عن الإيمان قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿فتول عنهم﴾ [الصافات: ١٧٤] أي فأعرض عن مجادلتهم بعد ما كررت عليهم الدعوة فأبوا إلا العناد والإصرار وهذا صريح فيما قلنا لكن الأولى ذلك الوجه الثالث في جنب الوجه الأول ونفع الذكرى لمن قدر الله تعالى إيمانه ويعرف ذلك بأمارات وعلامات أو لمن آمن فإن الذكرى تزيده هداية والتعبير بالتذكير لأن ما أوحي إليه كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل وهذا كافٍ في التعبير بالتذكير وإن كان هذا بالنسبة إلى الأحكام التي يمكن معرفتها بالعقل كأنهم ذهلوا عن تلك الأحكام فذكروها بالوحي.

قوله: أو للإشعار بأن التذكير إنما يجب إذا ظن نفعه ولذلك أمر بالإعراض عمن تولى أقول بل وجب لنفع من قبل والزام الحجة على من امتنع ونيل المبلغ فضل التبليغ والأمر بالاعراض إنما هو بعد التذكير والتولي عن الموعظة وعدم قبولها قال الواحدي ومحيي السنة عظ يا محمد أهل مكة إن نفع التذكير أو لم ينفع لأنه صلوات الله عليه وسلامه بعث للإنذار فعليه التذكير في كل حال نفع أو لم ينفع تأكيداً للحجة واكتساباً للمثوبة ولم يذكر الحالة الثالثة كقوله تعالى: ﴿سرابيل تقيكم الحر﴾ [النحل: ٨١] ليوافق قوله: ﴿سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى الذي يصلى النار الكبرى﴾ [الأعلى: ١٠ ـ ١٢].

قوله تعالى: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ﴿١٠﴾﴾

قوله: (سيتعظ) السين للتأكيد حمله على الاتعاظ فحينئذٍ يكون المراد بالتذكير الوعظ دون التذكير الحقيقي وكذا التذكر بمعنى الاتعاظ دون التذكير الحقيقي وأنت تعلم أنه يمكن حمل التذكر والتذكر على المعنى الحقيقي لهما بالعناية المذكورة.

قوله: (وينتفع بها من يخشى الله تعالى فإنه يتفكر فيها فيعلم حقيقتها) وينتفع بها الخ هذا لازم معناه يخشى الله إشارة إلى المفعول المحذوف حذف لرعاية الفاصلة.

قوله: (وهو يتناول العارف والمتردد) العارف بالله تعالى والمقر بالمحشر والمتردد في إمكان الحشر أو في وقوعه إما خشية العارف فظاهرة وإما الذكرى له فلأنها تزيد بصيرة وإما المتردد فلتفكره فيها فيعلم حقيقتها وإما المنكر المصر فلا يلتفت إليها أصلاً لكونه مختوم القلب ومؤوف الحواس فأنى له الذكرى والخشية من الملك الأعلى ولذا قال تعالى: ﴿ويتجنبها﴾ [الأعلى: ١١] الآية.

قوله تعالى: ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ﴿١١﴾﴾

قوله: (ويتجنب الذكرى) أي يعرض إعراضاً إعراض الحمار من قسورة.

قوله: (الكافر فإنه أشقى من الفاسق أو الأشقى من الكفرة لتوغله في الكفر) فإنه أي الكافر أشقى من المؤمن الفاسق لجمعه بين الكفر والمعصية فعلى هذا يكون حال المؤمن العاصي مسكوتاً عنها وكذا الاحتمال الثاني فالمفضل عليه الفاسق في الأول وهو الظاهر ولذا قدمه والمراد بالكافر الجاحد المصر لا الكافر مطلقاً بقرينة قوله: ﴿من يخشى﴾ والكافر المتردد ممن يخشى ولذا قال المصنف فيتفكر فيها فيعلم حقيتها فمن ذهل عن بيان المصنف وقال إنه أدخل المتردد فيما قبله وهو داخل في الكافر أيضاً فلا يكون قسيماً لمن يخشى على هذا فالوجه هو الثاني فإن المتوغل هو المنكر فقد ذهل.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (نار جهنم فإنه عليه السلام قال ناركم هذه جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم) فإنها كبرى بجميع دركاتها وإن كان بعضها أشد من بعض والنار الصغرى نار الدنيا

قوله: وهو يتناول العارف والمتردد اعلم أن الناس في أمر المعاد على ثلاثة أقسام منهم من قطع بصحته ومنهم من تردد فيه غير قاطع به لا بالنفي ولا بالاثبات ومنهم من أصر على إنكاره والقسمان الأولان ينتفعون بالتذكير بخلاف الثالث ولذلك قال: ﴿سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى﴾ [الأعلى: ١٠، ١١] ولما كان الانتفاع بالذكرى مبنياً على حصول الخشية في القلب وصفات القلوب إلا اطلاع لا حد عليها وجب على الرسول تعميم الدعوة تحصيلاً للمقصود لأن المقصود تذكير من ينتفع بالتذكير ولا سبيل إليه إلا بتعميم التذكير هذا خلاصة كلام الإمام في تفسيره.

كما قال عليه السلام ناركم هذه الإضافة لأدنى ملابسة أي النار التي تتداول بينكم جزء أي حرارتها جزء من حرارة سبعين الخ وحاصله نار جهنم حرارته أشد أضعافاً مضاعفة من حرارة نار الدنيا نسبته كنسبة جزء واحد إلى سبعين جزء وهذا هو المراد هنا والظاهر أن خصوصية العدد ليس بمقصود وإنما المراد بيان تضاعف حرارتها بمراتب كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى.

قوله: (أو ما في الدرك الأسفل منها) فيكون المراد بالأشقى المنافق لأنه صرح في سورة الحجر أن الدرك الأسفل للمنافق.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (﴿ثم لا يموت فيها﴾ [الأعلى: ١٣]) ثم للتراخي الرتبي فإن لا يموت كناية عن الخلود المؤبد والخلود أفظع من الدخول والصلى هذا مخصوص بالكفار وأما عصاة الموحدين فيستريحون بالخروج من النار والدخول في الجنة وإن لم يستريحوا بالموت مدة بقائهم في النار وقيل إنهم يموتون ونقل حديثاً أخرجه مسلم عن أبي سعيد عن النبي عليه السلام الخ والظاهر أنه مأول.

قوله: (فيستريح) منصوب لأنه جواب النفي أي لا يوجد موت ولا استراحة بسبب الموت.

قوله: (حياة تنفعه) أشار به إلى أن المراد بالحياة المنفية ليس بمسمى الحياة بل المعنى المقصود منها فإن اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بإنسان فلا يتوهم ارتفاع النقيضين إذ المنفي مسمى الموت في الأول والمعنى المقصود من الحياة في الثاني لا مسماها كما عرفته.

قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (﴿قد أفلح﴾ [الأعلى: ١٤]) قد فاز بأمانيه وقد يثبت المتوقع ولما كان المتطهر من الكفر والمعصية متوقعاً ذلك من فضل الله صدر الكلام بقد بشارة له.

قوله: (تطهر من الكفر والمعصية) بناء التفعل للتكلف وما فعل بالتكلف يقع على وجه الكمال فهو أبلغ من ﴿زكاها﴾ [الشمس: ٩].

قوله: تطهر من الكفر والمعصية قال الإمام هذا التفسير متعين لأن مراتب أعمال المكلف ثلاثة أوليها إزالة العقائد الفاسدة عن القلب وإليه الإشارة بقوله: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] وثانيتها استحضار معرفة الله وصفاته وأسمائه وهو المراد بقوله: ﴿وذكر اسم ربه﴾ [الأعلى: ١٥] وثالثتها الاشتغال بخدمة الله عز وجل وإليه الإشارة بقوله: ﴿فصلى﴾ [الأعلى: ١٥] لأن من تخلى عن الرذائل وتحلى بالفضائل لا بد أن يظهر في جوارحه نور ذلك بالخضوع والخشوع.

قوله: (أو تكثر من التقوى) والكلام فيه مثل ما مر.

قوله: (من الزكاء) أي تزكى على هذا المعنى مشتق من الزكاء وهو النماء لفظاً ومعنى وأما في الأول والثالث فمشتق من الزكاة بمعنى الطهارة.

قوله: (أو تطهر للصلاة) أي من الحدث الأصغر أو الأكبر للصلاة فحينئذٍ يكون إشارة إلى اسباغ الوضوء والتكلف فيه أخره من المعنى الثاني مع أن هذا متحد مع الأول في كونه مشتقاً من الزكاة بمعنى الطهارة لأن هذا أنسب بالمعنى الأول فإن من تطهر عن الكفر والمعصية فهو متق وبالعكس ولو نظر إلى اتحاد الاشتقاق وذكره في جنب الأول لكان له وجه والأمر في ذلك سهل.

قوله: (أو أدى الزكاة) فتزكى حينئذٍ مشتق من الزكوة بمعنى تمليك جزء مال أخره لأنه خلاف الظاهر مع أن الشائع في التعبير عنه في القرآن إيتاء الزكاة.

قوله تعالى: وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾

قوله: (بقلبه ولسانه) نبه به على أن الذكر اللساني إنما يعتد به إذا ذكر قلبه وتفكر في معناه وإلا فهو ليس له قدر مقدار جناح بعوضة.

قوله: (﴿فصلى﴾ [الأعلى: ١٥]) فأقام الصلوات الخمس.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ [طه: ١٤] ويجوز أن يراد بالذكر تكبيرة التحريم) قال المصنف هناك خصها بالذكر وأفردها بالأمر للعلة التي أناط بها اقامتها وهو تذكر المعهود وشغل القلب واللسان بذكره انتهى والظاهر من كلامه أن قوله: ﴿فصلى﴾ [الأعلى: ١٥] تفصيل لقوله: ﴿وذكر اسم ربه﴾ [الأعلى: ١٥] وبيانه وليس المراد به الذكر قبل الصلاة مثل تكبيرة الافتتاح ويؤيده قوله ويجوز أن يكون المراد به تكبيرة التحريم فيدل على وجوب تكبيرة الافتتاح حيث عدت في جملة ما علق به الفلاح ودل أيضاً على أنها ليست بركن لأن الصلاة عطفت عليها والجزء لا يعطف على الكل بالفاء التعقيبية وعلى أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسماء الله تعالى والكل مذهب أئمتنا الحنفية وللشافعي فيه مقال قد فصل في محله ولذا قال المصنف ويجوز أن يراد الخ إشارة إلى ضعفه لأن تكبيرة الافتتاح ركن من أركان الصلاة وقدم الوجه الأول وهو موافق لمذهبه حيث قال بقلبه ولسانه وهذا الذكر دعاه إلى الصلاة فأراد الصلاة وكبر تكبيرة الافتتاح على أنها ركن أو المراد بالذكر الذكر في الصلاة كما مر بيانه في قوله: ﴿وأقم الصلاة﴾ [هود: ١١٤] الخ.

قوله: (وقيل تزكى تصدق للفطر) كذا نقل عن علي رضي الله تعالى عنه فيكون حينئذٍ

قوله: وقيل تزكى تطهر قال الإمام وفيه إشكال لأن عادة الله تعالى تقديم الصلاة على الزكاة والأولى من تزكى من الشرك والمعاصي ثم صلى أو تطهر للصلاة ثم صلى.

إخباراً عما سيأتي قبل وقوعه إذ السورة مكية على الأصح ولم يكن بمكة صدقة الفطر ولهذا التكلف اخره.

قوله: (﴿وذكر اسم ربه﴾ [الأعلى: ١٥] كبره يوم العيد فصلى صلاته) يوم العيد أي عيد الفطر كما هو مقتضى السوق والتعميم إلى عيد الأضحى ممكن وإن كان خلاف السوق ولا يرد هنا ما يرد على قوله أو أدى الزكاة من أنه على خلاف عادة القرآن من تقديم الصلاة على الزكاة حيث اجتمعتا في الذكر لأن تقديم صلاة العيد على صدقة الفطر ليس من عادة الكلام الشريف وأجيب هناك أيضاً بأنه لا ضير في مخالفة العدة مع أن فيه تفنناً في البيان وهو من شعب البلاغة لدى أولي العرفان.

قوله تعالى: بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾

قوله: (فلا تفعلون ما يسعدكم في الآخرة) أشار به إلى أن بل للإضراب عن قوله: ﴿قد أفلح﴾ [الأعلى: ١٤] وحاصله أنكم لا تفعلون ما ينجيكم لانهماككم في الشهوات ﴿بل تؤثرون الحياة الدنيا﴾ [الأعلى: ١٦] أي اللذات العاجلة الزائلة الفانية.

قوله: (والخطاب للأشقين على الالتفات أو على اضمار قل) للأشقين أشار به إلى أن الأشقى لكون اللام للاستغراق عام في حكم الجمع لكن اختير المفرد هناك لأن استغراق المفرد أشمل على ما قالوا وهنا اختير الجمع لرعاية جانب المعنى واختير تؤثرون دون تحبون لأنه أبلغ في الذم والحياة الدنيا أي الحياة القربى كناية عن اللذات العاجلة لكونها لازمة لها فالدنيا هنا مؤنث أدنى إما من الدنو بمعنى القرب أو من الدناءة صفة لا اسم لضد

قوله: ﴿وذكر اسم ربه﴾ [الأعلى: ١٥] كبره تكبيره يوم العيد وعن علي رضي الله عنه أنه أي التزكي التصدق بصدقة الفطر وقال لا أبالي أن لا أجد في كتابي غيرها لقوله: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] أي أعطى زكاة الفطر فتوجه إلى المصلى فصلى صلاة العيد ﴿وذكر اسم ربه﴾ [الأعلى: ١٥] فكبر تكبيرة الافتتاح قال الإمام وفيه إشكال لأن السورة مكية ولم يكن ح عيد ولا فطر قال صاحب الكشاف وبه يحج على وجوب تكبيرة الافتتاح وعلى أنها ليست من الصلاة لأن الصلاة معطوفة عليها وعلى أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسمائه عز وجل قال الإمام إن الآية دلت على مدح من ذكر اسم الله فصلى عقيبه وليس فيها أنها تكبيرة الإحرام ولعل المراد ذكر الله بقلبه وذكر ثوابه وعقابه فدعاه ذلك إلى فعل الصلاة.

قوله: فلا تفعلون ما يسعدكم فعلى هذا الخطاب عام لكل أحد والمضرب عنه قوله: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] أي أنتم يا بني آدم تؤثرون الحياة الدنيا لأن ايثارها من جبلتكم كما قال: ﴿كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة﴾ [القيامة: ٢٠، ٢١] فلا تفعلون وما تفلحون به من التزكي بقلبكم وذكر اسم الله بلسانكم وعبادته بجوارحكم وقرأ أبو عمرو بالياء التحتانية على الغيبة والباقون بالتاء على الخطاب وعلى القراءة على الغيبة يكون الضمير في يؤثرون لأهل مكة أمر الله عز وجل رسول الله ﷺ بالتذكير نفع أو لم ينفع ثم اضرب عنه بقوله: ﴿بل يؤثرون الحياة الدنيا﴾ [الأعلى: ١٦] أي يؤثرون العاجل على الآجل ولذلك لا ينجع فيهم الترغيب والترهيب.

الآخرة على الالتفات لمزيد التوبيخ وفرط التقريع أو على إضمار قل فلا التفات أخره لأن التقدير خلاف الظاهر مع فوت المبالغة في الالتفات.

قوله: (أو للكل فإن السعي للدنيا أكثر في الجملة وقرأ أبو عمرو بالياء) أو للكل أي لكل الناس عام خص منه البعض وهم الأنبياء والأولياء والصديقون والمخصص هو النص الدال على عصمتهم من ذلك أشار إليه المصنف بقوله أكثر في الجملة وكون المخصص هو العقل ضعيف وعلى هذا الالتفات أيضاً آخره لأنه احتمال بعيد فإن السعي في الدنيا وإن سلم بدون غرض صحيح غير الايثار والمذكور الايثار دون السعي فلا ريب في كون هذا الاحتمال ضعيفاً.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (فإن نعيمها ملذ بالذات خالص عن الغوائل) فإن نعيمها أي نعيم الآخرة وهو الجنة وما فيها ملذ بالذات اسم فاعل من الذي أوجده اللذة بالذات لا بواسطة الجوع والعطش وسائر الأمور العارضة كنعيم الدنيا فإنه ملذ بالعرض لدفع ألم الجوع والعطش ودغدغة النطفة الردية مع عدم شوب الغائلة وهذا بيان الخبرية والتفضيل لأن نعيم الدنيا له خيرية في الجملة أو من قبيل الصيف أحر من الشتاء.

قوله: (لا انقطاع له) أي بحسب النوع معنى ﴿وأبقى﴾ [الأعلى: ١٧] وهو أما بمعنى أصل الفعل أو من قبيل الشتاء أبرد من الصيف وجملة ﴿والآخرة﴾ [الأعلى: ١٧] الخ حال من فاعل ﴿تؤثرون﴾ [الأعلى: ١٦] زاجرة عما كانوا عليه من حب الدنيا أي تؤثرونها والحال أن كون الآخرة خيراً يقتضي خلاف ذلك وهذه الحال مثل جاءني زيد والشمس طالعة والمعنى تؤثرونها حال كونكم مقارنة لكون الآخرة خيراً وبهذا الاعتبار يوجد بيان هيئة الفاعل ولك أن تقول والجملة استئناف فلا حاجة إلى التمحل المذكور.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (الإشارة إلى ما سبق من ﴿قد أفلح﴾ [الأعلى: ١٤]) نبه به على أن إفراد هذا

قوله: أو للكل أي أو يكون الخطاب لجميع المكلفين من المؤمنين والكافرين فكلمة بل إضراب عن قوله: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] مبين لسبب الشقاء وهو ايثار الدنيا على الآخرة فورد عليه أنه لا يلزم أن يكون سبب شقاء الكل حب الدنيا لجواز أن يكون غيره كتقليد الكفرة لآبائهم وكالاعتقادات الزائغة عن الحق كعقائد الفلاسفة وغيرهم من أهل الزيغ فأجاب بأن السعي لأجل الدنيا أكثر فلذلك خصها بالذكر من بين سائر الأسباب.

قوله: ملذ بالذات خالص عن الغوائل لا انقطاع له نشر على ترتيب اللف.

قوله: الإشارة إلى ما سبق من ﴿قد أفلح﴾ [الأعلى: ١٤] الإشارة بكلمة هذا إلى ما سبق من معنى قوله: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] إلى آخر الآية.

مع أن المشار إليه متعدد بتأويل ما سبق من قوله: ﴿قد أفلح﴾ [الأعلى: ١٤] أشار به إلى أنه ليس إشارة إلى قوله من أول السورة فإن كون مجموعه في تلك الصحف بعيد لا سيما في قوله: ﴿سنقرئك﴾ [الأعلى: ٦] فإنه من أحوال النبي عليه السلام وأنت خبير بأن أحوال النبي عليه السلام مذكور أكثرها في الكتب المتقدمة ولذا قيل إن هذا إشارة إلى ما في السورة جميعاً كما في الكشاف فالمصنف اعتبر القرب فذهب إلى أنه إشارة إلى القريب.

قوله: (فإنه جامع لأمر الديانة وخلاصة الكتب المنزلة) فإن ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] إشارة إلى تطهير النفس عن الكفر والمعاصي وهو التوحيد وهو خلاصة المعتقدات وذكر اسم ربه الخ إشارة إلى الاستقامة التي خلاصة الأعمال والصحف جمع صحيفة وهي الكتاب وصحف إبراهيم عليه السلام عشر صحائف وصحف موسى عليه السلام هي الألواح التي كتب فيها التوراة وقيل صحف أنزلت عليه قبل ذلك قول المصنف وخلاصة الكتب يؤيد كون المراد التوراة بل أطلق الكتب على الصحف وأشار إلى أن المراد جميع الكتب وتخصيص تلك الكتب بالذكر لكونها مشهورة بين العرب.

قوله تعالى: ﴿صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (بدل من الصحف الأولى) أي بدل الكل من الكل وفي ابهامها أولاً وتفسيرها ثانياً من الفخامة ما لا يخفى **(قال عليه السلام من قرأ سورة الأعلى أعطاه الله عشر حسنات بعدد كل حرف أنزله الله على إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام)** الحمد لله على تيسير اتمام ما يتعلق بسورة الأعلى والصلاة والسلام على من أحرز المقامات العلى وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى والتقى ما دام الثرى والثريا تمت بعونه تعالى بين الصلاتين في يوم الخميس في صفر الخير سنة ١١٩٢.

قوله: فإنه جامع لأمر الديانة وخلاصة الكتب السماوية المتقدمة لأن المقصود من إنزال الكتب وارسال الرسل تكميل أولي العقل من الثقلين بحسب قوتيهم النظرية والعملية فإلى تكميل القوة النظرية أشار بقوله: ﴿قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه﴾ [الأعلى: ١٤، ١٥] فإن المراد به التصديق القلبي المقرون بشهادة اللسان وهو المسمى بالإيمان وإلى كمال القوة العملية بقوله: ﴿فصلى﴾ [الأعلى: ١٥] فمن أكمل نفسه بحسب قوتيها هاتين فقد فاز بالنجاة والسعادة العظمى.

قوله: بدل من ﴿الصحف الأولى﴾ [الأعلى: ١٨] بدل الكل إن كان اللام في الصحف للعهد وبدل البعض من الكل إن كان اللام للجنس تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

سورة الغاشية

بسم الله الرحمن الرحيم

عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الغاشية مكية) ولم ينقل خلاف في كونها مكية.

قوله: (وآيها ست وعشرون) أي بالاتفاق.

قوله تعالى: هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ ﴿١﴾

قوله: (﴿هل أتاك﴾ [الغاشية: ١]) أي أليس قد أتاك وحاصله قد أتاك لأن هل بمعنى قد وأن همزة الاستفهام قبلها محذوفة وقد مر التفصيل في أوائل سورة والنازعات وحاصله أن الاستفهام للتقرير أي حمل المخاطب على الإقرار.

قوله: (الداهية التي تغشى الناس بشدائدها يعني يوم القيامة أو النار من قوله تعالى: ﴿وتغشى وجوههم النار﴾ [إبراهيم: ٥٠]) الداهية الخ نبه به على أن الغاشية صفة للمحذوف وذلك المحذوف إما يوم القيامة وهو الظاهر ولذا قدمه التي تغشى الخ حمل اللام على كونه موصولاً قوله بشدائدها إشارة إلى تقدير المضاف والغشي معنوي وحسي أيضاً إن عم الغشي إلى غشي النار ولعمومه قدم على الثاني ورجحه وكون يوم القيامة داهياً بالنسبة إلى الكفار ويؤيده قوله أو النار الخ فإنها حال الكفار والقول بأنه عام لجميع الناس ضعيف ولم يفسرها بيوم القيامة للإشارة إلى وجه التأنيث ففسرها بالداهية ثم قال يعني أي بالداهية يوم القيامة قيل أصل معنى الداهية ما يفجأ الإنسان فيدهشه من المصائب ثم عمت فقيل داهية لكل مصيبة.

قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ ﴿٢﴾

قوله: (وجوه خاشعة يومئذٍ ذليلة) وجوه يومئذٍ بيان كونه داهية ولذا لم يعطف أي أصحاب وجوه بتقدير المضاف أو مجاز عن الذات وعبر بها لظهور آثار الذل فيها

سورة الغاشية

مكية وهي ست وعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

والخشوع الإخبات والتواضع والذل لازمه وعبر به تهكماً بأنهم لم يخشعوا في وقت الخشوع فعلم منه أن إتيان الحديث لم يتحقق قبل هذا فتقرير إتيانه كما هو الظاهر من أن الاستفهام للتقرير لكونه على شرف الاتيان وقيل الاستفهام للتعجيب مما في حيزه والتشويق إلى استماعه فعلى هذا كأنه عليه السلام قال ما أتاني حديثها ما هو فأخبره عنها فقال وجوه يومئذٍ الخ وما ذكره ليس بمتعارف في معاني الاستفهام وما ذكرناه من أنه مجاز أولى أوفق للاستعمال وأبلغ في المقال وجوه مبتدأ لأن التنوين للتكثير أو للتنويع أي وجوه كثيرة أو متنوعة فيكون في حكم النكرة المخصصة وخاشعة خبرها ويومئذٍ ظرف لها قدم عليها لرعاية الفاصلة ولكثرة الطاغين قدموا وقدم الإخبار في بعض المواضع لشرافتهم.

قوله تعالى: عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿٣﴾

قوله: (تعمل) أي اسم الفاعل بمعنى المستقبل.

قوله: (ما تتعب فيه) منفهم من المقام فالناصبة من النصب بمعنى التعب والمشقة وجعل ناصبة مفعول عاملة ميلاً إلى المعنى لأن معناها تنصب في العمل وحاصله ما ذكر المص وبهذا يظهر وجه تأخير الناصبة ولو اكتفى بها لكفى لكن أريد مزيد التوضيح.

قوله: (كجر السلاسل وخوضها في النار كخوض الإبل في الوحل والصعود والهبوط في تلالها ووهادها) الوحل بفتحتين والحاء المهملة الطين المبلول بالماء وإنما شبه به لأن الإبل لا حافر لها فيصعب عليها المشي في الوحل وهذا لكونه أعرف جعل مشبهاً به وإلا فكم بين الخوضين بون بعيد تلالها جمع تل وهو المرتفع من الأرض دون الجبل والوهاد جمع وهدة وهو المنخفض من الأرض في تلالها متعلق بالصعود والهبوط تنازعاً وكذا وهادها.

قوله: تعمل ما تتعب فيه ذكر صاحب الكشاف في ﴿عاملة ناصبة﴾ [الغاشية: ٣] وجوهاً ثلاثة قال تعمل عملاً تتعب فيه وهو جرها السلاسل والاغلال وخوضها في النار كما تخوض الإبل في الوحل وارتقاؤها دائبة في صعود من نار وهبوطها في حدور منها وقيل عملت في الدنيا أعمال السوء والتذت بها وتنعمت فهي في نصب منها في الآخرة وقيل عملت ونصبت في أعمال لا تجدي عليها في الآخرة من قوله: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل﴾ [الفرقان: ٢٣] ﴿وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾ [الكهف: ١٠٥] ﴿أولئك الذين حبطت أعمالهم﴾ [آل عمران: ٢٢] تم كلامه فالوجه الأول مبني على أن العمل والنصب أي التعب كلاهما في الآخرة والثاني أن العمل في الدنيا والنصب في الآخرة والثالث أن العمل والنصب كلاهما في الدنيا وفي جعل العمل والنصب في الدنيا نظر لأن هذه أخبار ثلاثة لوجوه مقيدة بيومئذٍ والمعنى خاشعة عاملة ناصبة يوم القيامة والتأويل بحمل الأخيرين على أنهما خبر مبتدأ محذوف أي هي عاملة ناصبة حكاية عن الحال الماضية بعيد وإخراج لتأليف النظم عن نسقه لأن المعنى ح وجوه خاشعة يوم القيامة وهي قد كانت عاملة ناصبة في الدنيا واللفظ لا يساعد على افادة هذه المقدرات والأقرب أن يكون من باب إذا ما انتسبنا لم تلدني ليمة أي ظهر لهم يومئذٍ أنها كانت خاشعة عاملة ناصبة في الدنيا بلا فائدة فكأن في قول القاضي لا تنفعها يومئذٍ إيماء إليه.

قوله: (أو عملت ونصبت في أعمال لا تنفعها يومئذٍ) أو عملت أي في الدنيا ونصبت في أعمال لا تنفعها لقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾ [الفرقان: ٢٣] ونحو ذلك فعاملة وناصبة بمعنى الماضي فيكون حقيقة أو مجازاً على اختلاف فيه وأما في المستقبل فمجاز صرح به في التوضيح أخره لأن المعنى الأول هو المناسب لقوله الغاشية لأنه في المستقبل وكذا عاملة الخ وأيضاً فيه بيان الغاشية وأن خاشعة تكون في الآخرة وعاملة وناصبة مع كونهما مذكورتان في جنب خاشعة كونهما ماضيين في الدنيا خلاف الظاهر بل فيه نوع تعقيد مناف للفصاحة ولا يدفع بأنه فيه قرينة إذ العمل لا يكون في الآخرة لأن جر السلاسل في الخوض في النار عمل في الآخرة كما مر وبهذا يظهر ضعف ما قيل من أن في جعل عاملة وناصبة ماضويتين حسن التقابل لأن خاشعة تقابل ناعمة وعاملة وناصبة ماضويتين في قوة ساخطة عن عملها فيقابل راضية الخ إذ المعنى حينئذٍ خاشعة في الآخرة عاملة ناصبة في الدنيا ساخطة عن عملها في الآخرة ولا يخفى تعقيده بخلاف ما في المقابل فإن كله في الآخرة وكون الأول كله في الآخرة يزيد حسن التقابل وكون عاملة ماضياً وناصبة مستقبلاً له وجه بارادة العمل السوء في الماضي وتعبه وعقابه في الآخرة ولذا تعرض له الزمخشري وعدم تعرض المصنف لا يعرف له وجه وقولهم لما فيه من البعد يرد عليه أن كونهما ماضيين بعيد أيضاً.

قوله تعالى: تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ﴿٤﴾

قوله: (تدخلها) أي مع مقاساة حرها وهذا يؤيد كون عاملة ناصبة بمعنى المستقبل وإنما اختير الفعل هنا لما عرفت من أن الصلى الدخول مع مقاساة حرها فهي مستمرة على التحدد إذ حرها متزايد كقوله تعالى: ﴿فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذاباً﴾ [النبأ: ٣٠].

قوله: (وقرأ أبو عمرو ويعقوب وأبو بكر تصلى من اصلاه الله تعالى) أي ادخله الله بالأمر بالدخول أو من اصلاه الملائكة.

قوله: (وقرىء تصلى بالتشديد للمبالغة) من صلاه الله تعالى أو الملائكة للمبالغة أي في الفعل لأن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى غالباً.

قوله تعالى: تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ ءَانِيَةٍ ﴿٥﴾

قوله: (متناهية في الحر بلغت اناها في الحر) متناهية في الحر من حميت النار إذا اشتد حرها وهذا هو المراد بكونها متناهية في الحر فلا ينافي زيادة شدة الحر ولا يرد ظاهره لما مر من قوله تعالى: ﴿فذوقوا﴾ [النبأ: ٣٠] الآية وكذا قوله: بلغت أناها أي غايتها كقوله تعالى: ﴿من حميم﴾ [الواقعة: ٩٣] آن وأنا بفتح الهمزة والمد وبكسر الهمزة والقصر بمعنى الغاية كما في القاموس.

قوله: بلغت أناها فآنية من أنا الحميم أي انتهى حره وأناه يؤنيه أي أحره وجلسه وابطأه.

قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ﴿٦﴾﴾

قوله: (﴿ليس لهم﴾ [الغاشية: ٦]) الآية شروع في بيان طعامهم اثر بيان شرابهم والكلام لم يوجد فيه ما يقتضي الترتيب فلا ينافي كون اكلهم مقدماً على السقي وإنما قدم في الذكر هنا لرعاية الفاصلة.

قوله: (يبيس الشبرق[1] وهو شوك ترعاه الإبل ما دام رطباً) يبيس فعيل من اليبس ضد الرطب قوله ما دام رطباً فإذا يبس تركه لصعوبة الأكل ومع ذلك أكله أصحاب الجحيم لأنهم لكمال جوعهم اضطروا إلى أكله.

قوله: (وقيل شجرة نارية تشبه الضريع) فيكون ضريعاً استعارة مصرحة كما نبه عليه بقوله تشبه الضريع مرضه لأن الحمل على ظاهره ممكن وأن الآية ناطقة بأن الشجرة النارية هي شجرة الزقوم لا شجرة تشبه الضريع وأيضاً الضريع ناري بل شجرة نارية خلقها الله تعالى في النار فلا يظهر مقابلة هذا القول بما ذكر في الضرع وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما برفعه الضريع شيء في النار يشبه الشوك أمر من الصبر وانتن من الجيفة وأشد حراً من النار وهذه الرواية تؤيد ما قلنا وأن الظاهر أن الضريع مستعار على أي معنى كان إذ ليس المراد الضريع الذي كان في الدنيا ولو قيل إنه شوك كالذي في الدنيا فهو اعتراف بالتشبيه[2] ولم يلتفت إلى كون الضريع بمعنى المضرع أي جعل أكله متضرعاً لفرط مرارته وحرارته لأنه غير منقول من الثقات لكن يدفع الإشكال الذي سيذكر مع جوابه.

قوله: (ولعله طعام هؤلاء والزقوم والغسلين طعام غيرهم) ولعله طعام إشارة إلى جواب إشكال بأن هذا بحسب الظاهر مناف لقوله تعالى: ﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾ [الحاقة: ٣٦] إذ الحصران متنافيان فأجاب أولاً بتغاير الأكلين فإن لجهنم سبعة أبواب ﴿لكل باب منهم جزء مقسوم﴾ [الحجر: ٤٤] فالضريع طعام لفرقة منهم فقط ليس له طعام غيره وغسلين طعام لطائفة أخرى منهم فلا منافاة بين الحصرين.

قوله: يبيس الشبرق أي الضريع نبت يابس مسمى بالشبرق وهو جنس من الشوك ترعاه الإبل ما دام رطباً فإذا يبس تحامته وهو سم قاتل.

قوله: ولعله طعام هؤلاء والزقوم والغسلين طعام غيرهم هذا توجيه وتلفيق بين الحصرين المتنافيين بحسب الظاهر أعني قوله: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية: ٦] وقوله: ﴿فليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام إلا من غسلين﴾ [الحاقة: ٣٥، ٣٦] بينهما وبين قوله: ﴿إن شجرة الزقوم طعام الأثيم﴾ [الدخان: ٤٣، ٤٤] وحاصل جوابه أن العذاب ألوان والمعذبون على طبقات فمنهم أكلة الضريع ومنهم أكلة الغسلين ومنهم أكلة الزقوم لكل باب منهم جزء مقسوم.

---

(١) الشبرق بكسر الشين وسكون الباء وكسر الراء.

(٢) ولو قيل إن الضريع على حقيقته وأن النار لم تحرقه بقدرة الله تعالى لم يبعد لكن الرواية تؤيد ما ذكرناه كما عرفته.

قوله: (أو المراد طعامهم مما تتحاماه الإبل وتتعافاه لضره وعدم نفعه كما قال: ﴿لا يسمن﴾ [الغاشية: ٧] الآية) أو المراد أي بالضريع ليس يبيس الشبرق بل المراد طعام تتحاماه الإبل فيجوز أن يكون المراد به زقوماً أو غسلين فالضريع مجاز لا حقيقة فإن هذا لازم للضريع فلا يتوهم المنافاة.

قوله تعالى: لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ ﴿٧﴾

قوله: (والمقصود من الطعام أحد الأمرين) بل الأمران فإذا خلا عن ذلك علم أنه شيء مكروه منفور عنه فالمراد بالضريع هذا المعنى لا خصوص الضريع وهذا الجواب فيه نوع ضعف فالجواب الأول هو المعتمد المعول وفي الكشاف أنه أريد أنه لا طعام لهم أصلاً لأن الضريع ليس بطعام فللبهائم ضلا عن الناس كما يقال ليس لفلان ظل إلا الشمس أي لا ظل له فهو تعليق بالمحال على اكد وجه كقوله تعالى: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ [الدخان: ٥٦] وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾ [الحاقة: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿إن شجرة الزقوم طعام الأثيم﴾ [الدخان: ٤٣، ٤٤] وبه يندفع المخالفة ولم يتعرض له المصنف لبعده لأن قوله تعالى: ﴿ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون﴾ [الواقعة: ٥١ ـ ٥٣] لا يلائمه هذا التوجيه[1] قوله: ﴿لا يسمن﴾ [الغاشية: ٧] الخ صفة ضريع كما نبه عليه المصنف بقوله لضره الخ كما قال الخ وأما كونه صفة لطعام أو مستأنفاً فضعيف وكونه صفة للطعام المذكور ليس بصحيح لفساد المعنى لاقتضائه ثبوت ما ذكر كما قرره الفاضل اليمنى في حواشيه كذا قيل.

قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ﴿٨﴾

قوله: (ذات بهجة أو متنعمة) ذات بهجة أي ناعمة من النعومة فالمعنى ذات بهجة وحسن منظر لكمال سروره وفرط تنعمه كقوله تعالى: ﴿تعرف في وجوههم نضرة النعيم﴾ [المطففين: ٢٤] أو متنعمة فيكون ناعمة من النعمة قدم الأول لاستلزامه الثاني هذا بيان أحوال أهل الجنة أثر بيان أحوال أهل النار على ما هو عادة القرآن من أن يشفع الترهيب بالترغيب وبالعكس تنشيطاً لاكتساب ما ينجي وتثبيطاً لاقتراف ما يردي.

قوله: والمقصود من الطعام أحد الأمرين يعني منفعتي الغذاء وهما إزالة الجوع وافادة السمن والقوة في البدن منتفيتان عنه أو أريد به أنه لا طعام لهم أصلاً لأن الضريع ليس بطعام البهائم فضلاً عن أن يكون طعام إنسان لأن فائدة الطعام الشبع والسمن والضريع منهما بمعزل كما تقول ليس لفلان ظل إلا الشمس تريد نفي الظل على التوكيد فهو على هذا من باب ولا عيب فيهم البيت قوله ذات بهجة أو متنعمة الأول على أن يكون ناعمة من نعم المستعمل للمدح والثاني على أن يكون من النعمة.

---

(١) ولو حمل الحصر أن على الإضافي أي ليس لهم طعام كطعام أهل الجنة لا يدفع المحذور بلا تمحل.

قوله تعالى: ﴿لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ۝٩﴾

قوله: (رضيت بعملها لما رأت ثوابه) رضيت بعملها أي المراد بالسعي العمل والتعبير بالسعي للإشارة إلى أنهم جاهدوا في الاتيان بما أمروا لانتهاء عما نهى حق الجهاد والماضي لتحقق وقوعه ولو قال ترضى بعملها لكان أوفق لقوله: ﴿لا تسمع﴾ [الغاشية: ١١] ولقول المصنف تجري ماؤها والرضاء في معناه الحقيقي لقوله لما رأت ثوابه أي لما شاهد ثمراته ولكونه محمود العاقبة.

قوله تعالى: ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ۝١٠﴾

قوله: (في جنة عالية) خبر بعد خبر أو حال من ضمير ناعمة أو راضية أو متعلق بهما تنازعا ولذا اخر ذكر في جنة.

قوله: (علو المحل أو القدر) علو المحل لأنها فوق السماء السابعة لأن عرش الرحمن سقفها أو القدر أي على القدر والشأن لخلوص نعمه ودوامه بحيث لا ينقطع أصلاً فالعلو معنوي كما أنه في الأول حسي والظاهر من كلامه أن إسناد العلو إلى الجنة مجاز إذ العلو حال المحل أو القدر لكن مراده بيان منشأ علوها ولفظة أو في قوله أو القدر لمنع الخلو وعلو الجنة له مراتب باعتبار العمل والعمال.

قوله تعالى: ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً ۝١١﴾

قوله: (يا مخاطب) أي من يصلح للخطاب فيكون أنت المستتر في ﴿لا تسمع﴾ [الغاشية: ١١] مجازاً أو استعارة.

قوله: (أو الوجوه) فيكون الفعل غائباً مؤنثاً أخره مع أنه موافق لما قبله لأن إسناد الفعل إلى الوجوه مجاز لأن السامع أصحابها والنفي كالمثبت كقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ [البقرة: ١٦].

قوله: (وقرأ على بناء المفعول بالياء ابن كثير وأبو عمرو ورويس وبالتاء نافع) ابن كثير فاعل قرأ فيكون لاغية مرفوعة وبالتاء نافع على البناء للمفعول.

قوله: (لغواً) أي لاغية مصدر بمعنى اللغو أي الباطل وهي كناية عن عدم اللغو الباطل في الجنة ولا كذب أيضاً.

قوله: (أو كلمة ذات لغو) أي لاغية اسم الفاعل موصوفها محذوف وهو كلمة فهو

قوله: علية المحل أو القدر يعني معنى العلو المفاد من عالية إما على المكان أو علو المكانة والمرتبة.

قوله: لغواً أو كلمة ذات لغو أو نفساً تلغو يريد أن لاغية يحتمل أن تكون مصدراً كالعاقبة والعافية أو صفة مشتقة فإن كان صفة فإما أن يكون صفة كلمة أو صفة نفس.

على النسب ولذا قال ذات لغو كلابن أي ذات لبن إذ اللغو لا يصدر عن الكلمة ولو جعل صادراً عنها مجازاً لم يبعد.

قوله: (أو نفساً تلغو) أي اسم الفاعل في بابه والموصوف النفس وهذا أيضاً كناية عن عدم كون النفس تلغو ومآل المعاني واحد إذ لا تسمع نفس تلغو بل المسموع لغوه.

قوله: (فإن كلام أهل الجنة الذكر والحكم) جمع الحكمة المراد بالذكر الحمد على النعيم الدائم والتسبيح وغير ذلك وليس هذا تعبداً بل تلذذاً ولا تعب فيه أصلاً لأنه كالنفس في الدنيا والمراد بالحكمة مباحث العلم والعرفان وفي سورة الواقعة ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلا سلاماً سلاماً﴾ [الواقعة: ٢٥] أي إلا قولاً سلاماً بدل من قيلا أو صفة أو مفعوله أي إلا أن يقولوا سلاماً الخ قول المص فإن كلام أهل الخ لا يلائم هذا الحصر فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (يجري ماؤها) أي إسناد الجارية إلى العين مجاز والمراد بالعين الأنهار بقرينة يجري فتخصيص الماء بالذكر لكونه انفع وإلا فينبغي أن يقال يجري ماؤها ولبنها وخمرها وعسلها لأن النظم مطلق والقول بأن المراد بالعين ما هي مختصة بالماء لا دليل عليه وافراد عين لا يدل عليه إذ المراد الجنس.

قوله: (ولا ينقطع) بقرينة أن نعيم الجنة لا ينقطع والعين الجارية من أعظم النعم وأشرفها ونقل عن بعض الصوفية العين الجارية لمن عينه من خشية الله جارية ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ [الرحمن: ٦٠].

قوله: (والتكبير للتعظيم) أي مع التكثير وإنما لم يتعرض له لقوله ولا ينقطع فإنه يدل على أنه غير متناه فضلاً عن الكثرة.

قوله: فإن كلام أهل الجنة الذكر والحكم قال الإمام وهو قول الزجاج وقالوا أهل الجنة منزهون عن اللغو لأنها منزل جيران الله وهكذا كل منزل في الدنيا شريف مكرم يكون منزهاً عن اللغو.

قوله: يجري ماؤها ولا ينقطع معنى عدم الانقطاع مستفاد من لفظ اسم الفاعل أعني جارية حيث لم يقل عين تجري بلفظ الفعل فإن اسم الفاعل دال على الثبوت ليس فيه دلالة بالوضع على معنى التجدد المنبىء عن الانصرام والانقطاع.

قوله: والتنكير للتعظيم وصاحب الكشاف صرف معنى التنكير إلى التكثير حيث قال يريد عيوناً في غاية الكثرة كقوله: ﴿علمت نفس﴾ [الانفطار: ٥] قال في تفسير قوله: ﴿علمت نفس﴾ [الانفطار: ٥] هو من عكس كلامهم الذي يقصدون به الإفراط فيما يعكس عنه قال الطيبي هذا التعكيس يجيء تارة على التهكم نحو قوله تعالى: ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] وأخرى على التلميح كما نحن بصدده تم كلامه المراد من التعكيس إخراج الكلام

قوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (**رفيعة السمك أو القدر**) والسمك الارتفاع في جهة العلو قال تعالى: ﴿رفع سمكها﴾ [النازعات: ٢٨] فالرفعة حسية وهي أولى من الرفعة المعنوية لكونها حقيقة والثاني مجازية مبنية على التشبيه ولذا رجحه ثم قال أو القدر أي الشأن لكونها سرراً موضونة أي منسوجة بالذهب مشبكة بالدر والياقوت.

قوله تعالى: ﴿وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (**جمع كوب وهو إناء لا عروة له**) والإبريق إناء له ذلك وهنا لم يذكر ذلك إما لدلالة الأكواب عليه أو لذكره في موضع آخر.

قوله: (**بين أيديهم**) إكراماً لهم ليسهل التناول هذا في وقت وقوله تعالى: ﴿يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق﴾ [الواقعة: ١٧، ١٨] في وقت آخر أو لبعض أهل الجنة ذلك وهذا لبعض آخر من أصحابها ويؤيد الأخير كون ذلك للسابقين.

قوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (**وسائد جمع نمرقة بالفتح والضم بعضها إلى بعض**) بدل من مصفوفة إذ الصف ليس للكل بل للبعض إلى بعض أراد بقوله بالفتح فتح النون والراء وضمهما ويجوز كسرهما فهو مثلث.

قوله تعالى: ﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (**أي بسط فاخرة جمع ذريبة**) قيد فاخرة مستفاد من التعبير بالزرابي جمع زريبة قال الحلبي بفتح الزاء وكسرها لغتان مشهورتان كذا قيل.

قوله: (**مبسوطة**) إذ التمتع بها إنما هو بالبسط كما أن الانتفاع بالنمارق إنما هو بالصف أي بالوضع بعضها إلى جنب بعض وهذا الوضع لكونه مشابهاً بالصف عبر بالصف والجامع بين هذا العطف خيالي.

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (**﴿أفلا ينظرون﴾ [الغاشية: ١٧]**) أي أيغفل منكر الغاشية عن الأدلة القاطعة على صحة البعث ووقوعه فلا ينظرون إلى الأدلة الباهرة الدالة على كمال القدرة.

قوله: (**نظر اعتبار**) فإن النظر بدون اعتبار وتأمل كلا نظر كما يشعر بهذا القيد.

قوله: (**كيف خلقت**) فإن معناه كيف خلقت خلقاً مشتملاً على بدائع ليس في سائر

عن أصله لنكتة فقيل عين في مقام عيون وربما قد نرى بلفظ القلة ﴿في مقام﴾ [الدخان: ٥١] كثيراً ويدل على أن المراد عيون قوله تعالى فيما بعد سرور أكواب ونمارق وزرابي.

الحيوانات ولذا قال المصنف خلقاً دالاً على كمال قدرته ولا ريب في أن الاطلاع على هذه الغرائب إنما هو بالنظر الثاقب والفكر الصائب فالاستفهام للإنكار الواقعي للتوبيخ أي لا ينظرونه نظراً معتداً به الإبل اسم جمع يتناول الناقة والجمل.

قوله: (خلقاً دالاً على كمال قدرته وحسن تدبيره حيث خلقها لجر الاثقال إلى البلاد النائية) كقوله تعالى: ﴿وتحمل أثقالكم﴾ [النحل: ٧] الآية إلى البلاد النائية أي البعيدة.

قوله: (فجعلها عظيمة باركة للحمل ناهضة بالحمل منقادة لمن اقتادها) فجعلها تفصيل لخلقها أي فجعلها عظيمة الجثة باركة من البروك بالباء الموحدة والراء المهملة وهو في الجمل كالجلوس في الناس للحمل مصدر بفتح الحاء ولا غرابة فيه بل العجب كونها ناهضة أي قائمة بالحمل الثقيل الحمل بكسر الحاء ما يحمل على الظهر وكون باء بالحمل للملابسة اظهر من كونها للتعدية فذكر البروك للحمل لتوطئة ذكر النهوض مصاحبة بالحمل الثقيل فإنه أعجب العجائب منقادة أي مطيعة لمن اقتادها ولو كان صبياً أي خلقت منقادة مع عظم جثتها وفرط قوتها فهذه من جملة عجائب خلقتها ولذا ذكرها في بيان كيفية خلقتها.

قوله: (طوال الأعناق لتنوء بالأوقار) طوال الأعناق اخرها لقوله لتنوء أي لتقوم بالأوقار جمع وقر بكسر الواو مثل جمل مبنى ومعنى أي الحكمة في طول أعناقها الاقتدار على القيام بالأحمال الثقيلة وهذا باقدار الله تعالى وأما القول بأنها إذا مالت عنقها إلى جانب قدامها من الأرض يتوجه الثقل إلى القدام فيسهل عليها رفع ساقيها ثم إذا رفع عنقها وأماله إلى جانب الخلف يسهل عليها رفع قدمها فبناء على الظاهر.

قوله: (وترعى كل نابت وتحتمل العطش إلى عشر فصاعداً ليتأتى لها قطع البراري والمفاوز) وترعى الخ أي خلقت على هذا الوجه فإنه من محاسن المخلوقات وكذا قوله وتحتمل العطش أي وتتحمله إلى عشر فصاعداً يقال إلى سنة فإن من الإبل ما يكون وروده في كل سنة يوماً والعشر بكسر العين من أسماء ورود البعير وهو أن يشرب بعد تمام ثمانية من يوم شربه فيقع الشرب في عاشره وأول اسمائه الرفد وهو أن يشرب كل يوم ثم الغب وهو أن ترد يوماً وتدع يوماً فيكون شربه في ثالث يوم شربه وكان القياس الثلث إلا أنه أغني عنه الغب وخص الثلاث بسقي النخلة وإذا ارتفع من الغب قاراً وردت يوماً وتركت اثنين فهو ربع وهكذا إلى العشرة ولا اسم له بعد العشر إلى عشرين فيقال فيه عشران

قوله: طوال الأعناق لتنوء بالأثقال قال الجوهري ناء بالحمل إذا نهض به مثقلاً وناء به الحمل إذا ثقله يعني الحكمة في خلق طول أعناقها اقتدارها على النهوض بالأحمال الثقيلة فإن الأعناق وعليها الرؤوس مع تلك الاثقال كميزان من عمود طويل يجعل في أحد طرفي ذلك العمود قناطير ويجعل في اقصاه مقدار يسير فيوازي ذلك الثقيل باستقامة الطول فيه.

قوله: وترعى كل نابت أي ترعى كل ما ينبت في الأرض من عال وسافل فيأكل الأوراق من فروع الأشجار العالية.

بالتثنية كذا قيل وهذا أيضاً من عجائب الخلقة قوله لتأتى لها البراري جمع برية وهي الصحارى والمفاوز قوله والمفاوز عطف تفسير له وهذا علة للأخير ويحتمل أن يكون تعليلاً لقوله وترعى كل نابت أيضاً إذ رعى كل ما يمكن من شجر وشوك وغيرهما مما لا يكاد يرعاه سائر الحيوان له مدخل تام في قطع البراري كتحمل العطش.

قوله: (مع ما لها من منافع أخرى) كوبرها ولبنها وركوبها.

قوله: (ولذلك خصت بالذكر لبيان الآيات المنبثة في الحيوانات) ولذلك أي لكون خلقته دالاً على كمال القدرة لاشتمال خلقتها على البدائع المذكورة خصت الإبل بالذكر الخ الباء داخلة على المقصور قوله في الحيوانات أي ما سوى الإنسان فإنه العالم الأصغر لاشتماله على نظائر ما في العالم الكبير كما بين في أوائل سورة الفاتحة فخلقته أعظم من خلقة الإبل بمراتب كثيرة.

قوله: (التي هي أشرف المركبات وأكثرها صنعاً) أشرف المركبات وهي ثلاثة المعادن والنبات والحيوانات وأشرفها الحيوانات لكونها ذوات شعور وادراك.

قوله: (ولأنها أعجب ما عند العرب من هذا النوع) خبر لقوله أعجب وجملة أعجب خبر لأنها قال المصنف في قوله تعالى: ﴿وانحر﴾ [الكوثر: ٢] البدن التي هي خيار أموال العرب.

قوله: (وقيل المراد بها السحاب على الاستعارة) ولما لم يرد الإبل بهذا المعنى حمل الزمخشري على الاستعارة وجه الشبه كثرة المنافع مع العلو والداعي إلى ذلك لتكون مناسبة لقوله وإلى السماء الخ حتى قيل إنه لا جامع بين حديث الإبل والسماء وغفل عن الجامع الخيالي بين الأربعة لما عرفته من أن خيار أموال العرب الإبل ومدار السقي لهم على ماء السماء ورعيهم في الأرض والجبال أيضاً وهذه المذكورات مركوزة على خيال أهل البادية على هذا الاسلوب وإن لم يكن كذلك عند المصري فإن جمعه على مجرى الألف والعادة ولما كان المخاطبون هم العرب وأكثرهم أهل البادية فأمروا بحسب المعنى بالنظر إلى ما هو الحاضر في خيالهم وإلى ما ذكرنا أشير في الكشاف حيث قال قد انتظم هذه الأشياء بنظر العرب في أوديتهم وبواديهم فانتظمها الذكر على حسب ما انتظمها نظرهم أي اعتبارهم كما بيناه ويحتمل أن يكون مراده به الرؤية فإن أهل البادية كثيراً ما يتفرد فتفكر فيما يقع عليه طرفه لعدم رفيق يكالمه فإذا نظر لما معه رأى الإبل وإذا نظر لما فوقه رأي السماء وإذا نظر إلى يمينه ويساره رأى الجبال وإذا نظر لما تحته رأى الأرض فظهر وجه تقديم الإبل ثم وثم.

قوله: وقيل المراد بها السحاب على الاستعارة أي استعير الإبل للسحاب بعد تشبيه السحاب بالإبل على الاستعارة المصرحة وقرينة الاستعارة ذكره مع السماء والجبال فإن السحاب يلابسهما ويلائمهما.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (بلا عمد) ﴿ترونها﴾ [الرعد: ٢] وإنما هو باقٍ بقدرة الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (فهي راسخة لا تميل) وهو ظاهر بالحس والنص أيضاً كقوله تعالى: ﴿وجعلنا فيها رواسي﴾ [المرسلات: ٢٧] أي ثوابت وهي إما على الماء أو الهواء ذهب إلى واحد منهما طائفة والظاهر الأول إذ الأرض على الماء والجبال أو ناد لها وهو مذهب أكثر الحكماء وقيل إنها متحركة دائماً على الاستدارة وقيل إلى أسفل كما ذكره أبو علي عن بعض الحكماء وهو سفسطة ظاهرة مخالفة للنص والحس ولذا قال بعض وهذا غريب جداً.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾

قوله: (بسطت حتى صارت مهاداً) بسطاً بحيث يليق أن ينتفع بها مشياً عليها والزراعة وغرس الأشجار وجري الأنهار وغير ذلك وإلى ذلك أشار بقوله حتى صارت مهاداً أي بساطاً ممهوداً يتقلب عليها كما يتقلب على البساط وفيه دليل على أن الأرض مسطحة غير كروية كما ذهب أهل الشرع ومن ذهب إلى كرويتها يأول بأنها لعظمها ترى مسطحة فهذا بيان بحسب الحس ولا يخفى ضعفه.

قوله: (وحذف الراجع المنصوب) إذ الارتباط بما قبله يقتضيه وقيل لأنه بدل اشتمال أي كيف خلقت بدل الاشتمال وكيف وحدها معمول خلقت مقدمة لصدارتها ولا بد في بدل الاشتمال من الضمير وأنت خبير بأنه إذا كان ارتباط البدل معلوماً استغني عن الضمير.

قوله: (والمعنى ﴿أفلا ينظرون﴾ [الغاشية: ١٧] إلى أنواع المخلوقات من البسائط

قوله: والمعنى ﴿أفلا ينظرون﴾ [الغاشية: ١٧] إلى أنواع المخلوقات وفي الكشاف أفلا ينظرون إلى هذه المخلوقات الشاهدة على قدرة الخالق حتى لا ينكروا اقتداره على البعث فيسمعوا إنذار الرسول ويؤمنوا ويستعدوا للقائه أي لا ينظرون فذكرهم ولا تلح عليهم ولا يهمك أنهم لا ينظرون ولا يذكرون قوله ولذلك عقب أمر المعاد ورتب عليه الأمر بالتذكير أي ولكون المقصود من ذكر هذه الأشياء الدالة على كمال قدرة الصانع حثهم على النظر إليها ليستدلوا باقتداره الصانع حثهم على النظر إليها ليستدلوا باقتداره تعالى عليها على اقتداره على البعث ذكر عقيبه أمر المعاد بقوله: ﴿إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾ [الغاشية: ٢٥، ٢٦] قال الإمام لعل الحكمة في ذكر هذه الأشياء المتباينة التنبيه على أن هذا الوجه من الاستدلال غير مختص بنوع دون نوع بل هو عام في الكل لقوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ [الإسراء: ٤٤] ولو ذكر نوعاً أو نوعين وراعى بينهما المناسبة لم يكن كذلك بل ذكر أموراً متباينة جداً ليؤذن أن الأجرام العلوية والسفلية عظيمها وحقيرها صغيرها وكبيرها متساوية في الدلالة على الصانع وهذا وجه حسن مقبول وعليه الاعتماد.

والمركبات) بيان ارتباطه بما قبله وأن المراد أنواع المخلوقات بأسرها من البسائط وهي السماء والأرض والجبال والمركبات وهي الإبل فذكر هذه الأربعة وأريد الأنواع وهذا هو الظاهر من عبارته حيث تعرض الأنواع وهذه الأربعة المذكورة ليست بأنواع وفي الكشاف والمعنى أفلا ينظرون إلى هذه المخلوقات الشاهدة على قدرة الخالق بلا تعرض ذكر الأنواع ولك أن تحل كلام المصنف عليه بالتمحل بحمل إضافة الأنواع على البيان واعتبار الأمور المذكورة أنواع فلا تغفل.

قوله: (ليتحققوا كمال قدرة الخالق) علة للأمر المستفاد من إنكار عدم النظر أي فلينظروا بالتدبر والتكفر ليتحققوا الخ.

قوله: (فلا ينكروا اقتداره على البعث) أي المراد بذلك الاستدلال على صحة البعث وقدرته تعالى على إحياء الموتى بعد تفرق أجزائهم وكونهم عظاماً وتراباً والتحريض على التفكر فيها ليستدلوا بذلك على إمكان البعث واقتداره تعالى عليه وقد مر مراراً وجه الاستدلال ووجه الدلالة عليه.

قوله: (ولذلك عقب به أمر المعاد ورتب عليه الأمر بالتذكير فقال: ﴿فذكر﴾ [الغاشية: ٢١]) الآية ولذلك أي ولكون المعنى ما ذكر لا لبيان مجرد خلقها على النمط البديع ورتب عليه الأمر بالتذكير أي بتذكير أمر البعث وسائر الأمور المهمة.

قوله تعالى: فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾

قوله: (﴿إنما أنت مذكر﴾ [الغاشية: ٢١]) تعليل للأمر بالتذكير مع ملاحظة قصره على التذكير كما أشار إليه بقوله فلا عليك أي فلا بأس عليك الخ فيكون المعنى فذكروا إن لم ينفع الذكرى وقد عرفت وجه قوله: ﴿فذكر إن نفعت الذكرى﴾ [الغاشية: ٢١] فلا منافاة.

قوله: (فلا عليك إن لم ينظروا ولم يذكروا إذ ما عليك إلا البلاغ) إن لم ينظروا أصلاً أو نظر اعتبار أن شرطية جوابه قوله فلا عليك أو محذوف على اختلاف القولين ولم يذكروا أي ولم يتعظوا بالتذكير إذ ما عليك إذ ما يجب عليك إلا البلاغ بيان لقوله: ﴿إنما أنت مذكر﴾ [الغاشية: ٢١].

قوله تعالى: لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾

قوله: (بمتسلط) عليهم تجبرهم على ما تريد كقوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ [فاطر: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ [ق: ٤٥] وهذا تقرير لقوله: ﴿إنما أنت مذكر﴾ [الغاشية: ٢١] وتحقيق للحصر المذكور بمنزلة تعليل له بطريق الاستئناف قدم عليهم على عامله للفاصلة لا للقصر.

قوله: فلا عليك إن لم ينظروا أي لا تبعة عليك إن لم ينظروا إلى الشواهد إذ الواجب عليك التذكير والتبليغ ليس إلا وهذا المعنى مستفاد من كلمة إنما الدالة على الحصر والتخصيص.

قوله: (وعن الكسائي بالسين على الأصل) هكذا في أكثر النسخ لكن الصواب ما في بعض النسخ من قوله وعن هشام عن ابن عامر وروي عن قنبل وابن ذكوان أيضاً كذا نقل عن النشر إذ الأول اعترض عليه بأنه لم يظفر به في الكتب المشهورة وفي قوله على الأصل إشارة إلى أن الصاد مبدلة من السين فإنه من السطر بمعنى التسلط فإنه يجيء أيضاً بمعنى الكتابة والمسلط على الشيء من يتعهد أحواله ويكتب أعماله فبهذه المناسبة يطلق المسيطر على المتسلط إما مجازاً لكون الكتابة لازمة له أو نقلاً وقلب السين صاداً للتخفيف.

قوله: (وحمزة بالاشمام) أي باشمام الصاد زاء لا باشمام الصاد سيناً كما توهم كذا قيل.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾﴾

قوله: (لكن من تولى وكفر) أشار به إلى أن الاستثناء منقطع فإلا بمعنى لكن اسمه من تولى الخ وخبره ﴿فيعذبه الله﴾ [الغاشية: ٢٤] الآية.

قوله تعالى: ﴿فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾﴾

قوله: (يعني عذاب الآخرة) وقد مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿النار الكبرى﴾ [الأعلى: ١٢] فإذا كان نار جهنم الكبرى من نار الدنيا يكون عذاب الآخرة أكبر وأشد من عذاب الدنيا بمراتب كثيرة والمراد الكبر كيفا أي البالغ شدته نهايته والمتعارف استعمال الكبر كالصغر في الكم وهنا استعمل في الكيف إما لاستلزامه الكم أو لمشابهته به في اشتمال الكثرة.

قوله: (والاستثناء منقطع) تصريح بعد رمز بقوله: ولكن من تولى تمهيداً لقوله وقيل متصل وفي الكشاف الاستثناء منقطع أي لست بمستول عليهم لكن من تولى وكفر منهم فإن لله الولاية عليهم والقهر فهو يعذبه العذاب الأكبر الذي هو عذاب جهنم انتهى أشار به إلى أن خبر إلا بمعنى لكن فإن لله الولاية عليهم لأنه المناسب لقوله لست بمستول عليهم قوله فيعذبه تفريع عليه أقيم مقام الخبر لكن لا حاجة إليه ولذا لم يتعرض له المصنف فعلم من ذلك أن المستثنى وإن كان غير مخرج عن قوله عليهم لكنه حكم عليه بحكم لم يحكم على المستثنى منه وهذا يسمى منقطعاً أيضاً قال المصنف في قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾ [النساء: ٢٣] أو منقطع والمعنى لكن ما قد سلف فإنه مغفور أشار به إلى أن ما قد سلف غير مخرج من حرمة الجمع بين الأختين لكنه اثبت له حكم دون غيره وهو كونه مغفوراً كذا حقق في التوضيح وما نحن فيه كذلك فمن تولى غير خارج عن مرجع عليهم لكنه حكم عليه بأنه له تعالى ولاية عليهم فيعذبه والباقي لم يحكم

قوله: استثناء منقطع فيكون إلا بمعنى لكن ويكون شروعاً إلى كلام آخر مبين لحال المعرض عن التذكرة والعظة.

عليه بذلك لما عرفت من أن المراد بالمستثنى من علم الله أنه يموت على الكفر والباقي من يؤمن ولو بعد حين على أن قوله: ﴿إلا من تولى﴾ [الغاشية: ٢٣] دخوله في عليهم غير مسلم لأنه أشير به إلى قوم غير مراد دخولهم في عليهم[1] قوله منهم أي من الكفار.

قوله: (وقيل متصل) من ضمير عليهم.

قوله: (فإن جهاد الكفار وقتلهم تسلط) أي ﴿لست عليهم بمصيطر﴾ [الغاشية: ٢٢] إلا على من تولى عن الذكر وكفر ودام على الكفر فإنك مسلط عليهم بالجهاد والقتل فالباقي بعد الثنيا من لم يدم على الكفر مرضه لأن ظاهره ليس بمستقيم لكون الباقي بعد الثنيا كافر أيضاً والأمر بالجهاد شامل له أيضاً وإن أمكن التفصي عنه بما ذكرناه فيكون المراد بالمستثني من أصر على الكفر إلى أن يموت والمستثنى منه من آمن منهم ولو بعد حين.

قوله: (وكأنه أوعدهم بالجهاد في الدنيا وعذاب النار في الآخرة) فلا اشكال بأن السورة مكية ولم يؤمر بالقتال إذ هذا وعيد بما سيكون وعذاب الآخرة مراد هنا في كل معنى إما وحده كما في الاحتمال الأول أو مع عذاب الدنيا كما في هذا الاحتمال الثاني ولذا تعرض قوله وعذاب النار.

قوله: (وقيل هو استثناء من قوله: ﴿فذكر﴾ [الغاشية: ٢١] أي فذكر إلا من تولى واصر فاستحق العذاب الأكبر وما بينهما اعتراض) من قوله: ﴿فذكر﴾ [الغاشية: ٢١] أي استثناء من المفعول العام المحذوف أي فذكر كل شخص إلا من تولى وكفر فإن الذكر لا ينفعه فيكون متصلاً بل تمحل ويكون هذا كقوله تعالى: ﴿فذكر إن نفعت الذكرى﴾ [الغاشية: ٢١] وهذا دليل واضح على ما قلنا من أن المراد بالمستثنى من يموت على الكفر والمراد بالباقي من آمن من الكفر سواء كان الاستثناء منقطعاً أو متصلاً بالاعتبارين.

قوله: (ويؤيد الأول أنه قرىء إلا على التنبيه) وبهذا يظهر وجه تمريضه قوله إنه

قوله: وقيل متصل فإن جهاد الكفار وقتلهم تسلط فالمعنى أنت لست بمسلط عليهم إلا من تولى عن الذكر والدعوة والجزية فإنك تسلط عليهم بالقتل والأسر في الدنيا ثم يعذبه الله العذاب الأكبر في الآخرة وهذا هو معنى قوله: وكأنه أوعدهم بالجهاد في الدنيا وعذاب النار في الآخرة فسر العذاب الأكبر بعذاب النار إذ لا عذاب مثل العذاب بالنار وليس عذاب يساويه.

قوله: وقيل هو استثناء من قوله: ﴿فذكر﴾ [الأعلى: ٩] أي فذكر إلا من تولى وأصر وهذا يناسب تقييد التذكير بالشرط في قوله: ﴿فذكر إن نفعت الذكرى﴾ [الأعلى: ٩].

قوله: ويؤيد الأول أنه قرىء إلا على التنبيه أي يؤيد أن يكون الاستثناء منقطعاً قراءة إلا على التنبيه وجه التأييد هو كون الكلام على هذه القراءة كلاماً مبتدأ وشروعاً إلى حديث آخر كما هو كذلك عند انقطاع الاستثناء.

---

(١) كقوله جاءني القوم إلا زيداً مشيراً إلى قوم ليس فيهم زيد فيكون إلا زيداً منقطعاً وكذا هنا وظهر من هذا البيان أن ما ذكره صاحب التوضيح لا حاجة إليه إذ النحاة لم يتعرضوا له.

قرىء ألا بفتح الهمزة وتخفيف اللام وجه التأييد أنه هو أنه استئناف فيكون منقطعاً عما قبله بحسب الإعراب وبذلك يعلم وجه آخر لضعف كون الاستثناء متصلاً وإنما قال يؤيد دون بدل لأن توافق القراءات ليس أمراً لازماً بل حسن وأولى.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾﴾

قوله: (أن إلينا) لا إلى غيرنا رجوعهم أي رجوع من تولى وكفر فننتقم منهم.

قوله: (رجوعهم وقرىء بالتشديد) أي قرىء ايابهم بياء مشددة بعد همزة مكسورة وهي قراءة شيبة وأبي جعفر من الشواذ وفي الكشاف وقرأ أبو جعفر المدني الخ والتصدير بحرف التأكيد لكونه استئنافاً يجري مجرى التعليل لتعذيبه تعالى أي إن إلينا رجوعهم بالبعث دون الموت بقرينة قوله: ﴿ثم إن علينا﴾ [الغاشية: ٢٦] الخ ولذا قال في المحشر.

قوله: (على أنه فيعال مصدر أيب فيعل من الإياب) فأصله أيواب لما جمعت الواو والياء وسبقت إحديهما بالسكون قلبت الواو ياء فادغمت وصار اياباً بتشديد الياء من الإياب بمعنى الرجوع.

قوله: (أو فعال من الأوب قلبت واوه الأولى قلبها في ديوان ثم الثانية للادغام) فأصل إياب أواب قلبت الواو الأولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها فصار ايواباً ففعل ما مر في الوجه الأول كما في ديوان أصله دوان بقرينة قولهم دواوين في الجمع قوله قلبها في ديوان تنظير لا قياس فإن القياس لا يجري في اللغة وكذا صرح به الزمخشري وكفى به دليلاً على ذلك فلا إشكال بأن دوان لم ينطق فإنه لا يضر كونه أصل ديوان كما أن أصل قال قول مع أنه لم ينطق وله نظائر[1] كثيرة.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾﴾

قوله: (﴿ثم إن علينا﴾ [الغاشية: ٢٦] في المحشر) أي يجب علينا بمقتضى إخبارنا ووعدنا فهو كالوجوب في لزوم الفعل لأنه لا يجب على الله شيء أصلاً كما لا ايجاب وقد بين مشايخنا المطلبين المذكورين في علم الكلام وكلمة ثم للتراخي الزماني إذ المراد بيان حسابهم جزماً بطريق الكناية إذ لا وجوب حقيقة قول المصنف في المحشر صريح في ذلك فظهر ضعف ما قيل وثم للتراخي في الرتبة لأن حسابهم عليه تعالى أمر مستمر.

قوله: (وتقديم الخبر للتخصيص) أي في الموضعين للتخصيص أي لقصر الموصوف

قوله: وتقديم الخبر للتخصيص والمبالغة في الوعيد معنى التخصيص هو افادته أنه لا يحاسبهم غيرنا ويستفاد المبالغة في الوعيد من هذا التخصيص لأنه إذا كان مباشر الحساب الملك الجبار بنفسه وحده يكون ذلك الحساب أمراً خطيراً مخوفاً عنه تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

---

(١) وفي هذا الوجه الأخير نوع كدر ولذا أخره وقيل أنه لا حاجة إليه لجواز كون أصله فيعالا.

على الصفة إذ المعنى حسابهم مقصور على الاتصاف بكونه عليه تعالى وكذا في ﴿إلينا إيابهم﴾ [الغاشية: ٢٥] كما صرح به الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إن حسابهم إلا على ربي﴾ [الشعراء: ١١٣].

قوله: (والمبالغة في الوعيد) من جعله لازماً عليه تعالى دون غيره وكون ايابهم مقصور عليه تعالى الذي هو المقتدر القهار وهو عزيز ذو الانتقام وشديد العقاب مع ما فيه من التنبيه على أنهم ليس لهم من محيص بنون العظمة **(عن النبي ﷺ من قرأ سورة الغاشية حاسبه الله حساباً يسيراً)** وما ذكره موضوع الحمد لله على توفيق اتمام ما يتعلق بسورة الغاشية والصلاة والسلام على أفضل وجوه ناعمة وعلى آله وأصحابه الذين لسعيهم راضية تمت بحمده تعالى في وقت الضحى من يوم الأربعاء في صفر الخير سنة ١١٩٣.

سورة الفجر

بسم الله الرحمن الرحيم

عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الفجر مكية) أي عند الجمهور قاله أبو حيان وقال علي بن أبي طلحة إنها مدنية.

قوله: (وآيها تسع وعشرون أو ثلاثون) وقيل إنها ثنتان وعشرون.

قوله تعالى: وَٱلْفَجْرِ ﴿١﴾

قوله: (اقسم بالصبح) والصبح أول وقت ظهور ضوء الشمس وهو الصبح الصادق فيكون اسماً لا مصدراً وكذا الفجر اسم له قدمه لأنه نعمة جسيمة ولها شرافة عظيمة والمراد بالقسم على بعض مخلوقاته إظهار شرافته.

قوله: (أو فلقه كقوله: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٨]) الفلق وهو عمود والضوء أي الضوء الممتد فهو فعل بمعنى المفعول بالحذف والإيصال أي مفلوق عنه بمعنى مفروق عنه الظلمة والفرق أن الأول أول وقت ظهور ضوء الشمس والثاني وقت تكامل ضوئها كما مر توضيحه في سورة التكوير وقيل فلقه بسكون اللام مصدر أي إن انفجار الظلمة عن النهار أو شقها عنه فيكون عبارة عن نفس الشق لا ما يترتب عليه من الضوء على أن المراد به الحاصل بالمصدر فيكون مقابلته بالوجه الأول واضحاً وما ذكرناه في وجه التقديم بناء على هذا قوله: ﴿إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٨] أي إذ أضاء وتكامل ضياءه وهذا يؤيد عدم إرادة المصدر.

قوله: (أو بصلاته) بتقدير المضاف أو مجاز بذكر الفجر وإرادة الصلاة لقيامها فيه وهذا يؤيد كون المراد به الضوء أيضاً لكن روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الفجر هو الصبح المعروف من كل يوم وقيل انفجار الصادق أو الكاذب انتهى والمعنى

سورة الفجر
مكية وآيها تسع وعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

الثاني ناظر إلى كونه مصدراً اقسم به لأنه مشاكل لنشور الموتى حيث انتشر الحيوانات لا سيما الإنسان في طلب المعاش فإن فيه فائدة دينية ودنيوية.

قوله تعالى: وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾

قوله: (عشر ذي الحجة) أي التنوين عوض عن المضاف إليه وتعيين المضاف إليه بملاحظة الشرف لما عرفت من أن المقسم به من المخلوقات ما فيه فخامة ومنفعة دينية أو دنيوية وهنا كذلك لأنها أوقات مناسك الحج ولا ريب في أفضلية أعمال الحج المبرور.

قوله: (ولذلك فسر الفجر بفجر عرفة) ولذلك أي لتفسير ليال عشر بعشر ذي الحجة فسر الفجر بفجر عرفة لظهور الجامع حينئذٍ وكذا التفسير بفجر النحر والتخصيص لأن يوم عرفة والنحر أفضل الأيام ولذا لم يفسر بفجر سائر الأيام من عشر ذي الحجة مع ظهور الجامع حينئذٍ أيضاً والجامع خيالي وأما إذا أريد به فجر مطلق الأيام فالجامع التضاد وإن أريد فجر أيام التشريق لم يبعد.

قوله: (أو النحر) معطوف على عرفة وتقديم عرفة يومي إلى أنها أفضل من يومي النحر وهو كذلك لأنها يوم الوقف في العرفات وهو ركن أعظم وفي الحديث الشريف «الحج عرفة» أي كان الحج عرفة أي وقف عرفة يفوت الحج بفوته ويتم الحج بفعله والقسم بيوم النحر لأنه زمان الطواف وذبح المناسك وغيرهما.

قوله: (أو عشر رمضان الأخير) الأخير صفة العشر وإنما أقسم به لأن ليلة القدر[1] في تلك الليالي وهي خير من ألف شهر وبهذا الاعتبار يصح أن يراد منها ولو أريد العشر التي وقع فيها ولادة النبي عليه السلام أو التي وقع المعراج فيها أو التي فيها ليلة الرغائب أو ليلة نصف شعبان لم يبعد.

قوله: (وتنكيرهما للتعظيم) أي تنكير ليال وعشر للتعظيم لما عرفت من أن تلك

قوله: وتنكيرها للتعظيم يريد بيان وجه تنكير ليالٍ من بين المعرفات وجوز صاحب الكشاف أن يكون تنكيرها للتقليل والتبعيض قال نكر ليالٍ من بين ما أقسم به لأنها ليالٍ مخصوصة من بين جنس الليال العشر بعض منها أو مخصوصة بفضيلة ليست لغيرها قوله بعض منها بدل من ليالٍ جعل الزمان عشراً عشراً وجعل الزمان العشر جنساً واراد بتنكير ليال عشر بعضاً منها واختار القاضي رحمه الله الوجه الثاني من هذين الوجهين لأن في الأول تكلفاً ما كما ترى وقال صاحب الكشاف فإن قلت فهلا عرفت بلام العهد لأنها ليالٍ معلومة معهودة قلت لو فعل ذلك لم تستقل بمعنى الفضيلة الذي في التنكير ولأن الأحسن أن يكون اللامات متجانسة ليكون الكلام أبعد من الالغاز والتعمية لو عرفت الليالي لاحتاجت في افادة معنى الفضيلة إلى مزيد انضمام قرينة خارجية بخلاف التنكير فإنه دال على معنى الفضيلة بنفسه مستقل في افادته غير محتاج فيها إلى أمر خارج.

---

(١) على ما اختاره الجمهور.

الليالي أشرف والعمل فيها أكثر ثواباً ولو عرفا كأخواتها لكونها ليال معهودة بتلك القرينة المذكورة لكان له وجه لكن النكات مبنية على الإرادة والمراد التفخيم دون التعيين والمراد في أخواتها التعيين والتعظيم منفهم من كونها مقسماً بها مع أن فيه تفنناً في البيان بالتعريف والتنكير وإن التنكير في الجمع أخف والتقديم في الذكر وجهه معلوم.

قوله: (وقرىء ﴿وليال عشر﴾ [الفجر: ٢] بالإضافة) قارئه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما في الكشاف وفي هذه القراءة يفهم صريحاً أفضلية الأيام أيضاً وفي الأولى ضمناً وضبط بعضهم باللام بدون الياء وبعضهم بالياء قيل وهو القياس لأن حذف الياء بالإضافة روماً للتخفيف لم يسمع قال تعالى: ﴿سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين﴾ [سبأ: ١٨] وحذفها بدون الإضافة إذا كانت نكرة قياس مثل قاض في الحالتين وحذف التاء حينئذٍ مع أن المعدود مذكر وهو اليوم إذ المراد وليالي أيام عشر لأن المعدود محذوف فيجوز فيه الوجهان والمرجح له لرعاية الفاصلة وليوافق القراءة المتواترة.

قوله: (على أن المراد بالعشر الأيام) إذ التقدير ليالي أيام عشر فوجه حذف التاء من عشر قد مر.

قوله تعالى: وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ﴿٣﴾

قوله: (والأشياء كلها شفعها ووترها أو والخلق كقوله: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٤٩] والخالق لأنه فرد) شفعها بدل من الأشياء بدل بعض بدون عطف ومع ملاحظة العطف بدل الكل فحينئذٍ القسم بها لأن بعضها أشرف فبهذا الاعتبار أقسم بها وكذا الكلام في قوله أو الخلق لأن بعض المخلوقات مما فيه منافع دينية أو دنيوية وبهذا أشار في سورة القيامة وقال أو المراد بالنفس الجنس سواء نفساً فاجرة أو مؤمنة فظهر ضعف ما قاله الفاضل السعدي هناك وأنت خبير بأن إدخال النفس الفاجرة في المقسم به والاقسام يقتضي الإعظام يأباه مقتضى المقام والفرق أن الأول يعم جميع الموجودات من المعاني والدنوات إذ الشيء بمعنى الموجود في العرف فيكون الشفع والوتر كناية عن جميع الموجودات لعدم خلوها عنهما والثاني أن الشفع كناية عن جميع المخلوقات لقوله تعالى: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٤٩] ذكراً وأنثى رطباً ويابساً حاراً وبارداً إلى غير ذلك والوتر يراد به الله تعالى لأنه فرد لا تعدد فيه أخره لأن ذكر الله تعالى مع المخلوق غير مستحسن حتى منعه بعض المتكلمين لكنه ضعيف والزوج يطلق على الفرد باعتبار ما معه من نوعه كما يطلق عليهما ففي الوجه الأول اعتبر المعنى الأول وفي الثاني المعنى الثاني وإلا فلا يظهر الفرق بين الوجهين.

قوله: (ومن فسرهما بالعناصر والأفلاك أو البروج والسيارات) ومن فسرهما جواب

قوله: ومن فسرهما بالعناصر والأفلاك الخ أي من فسر الشفع بالعناصر الأربعة أو بالبروج الاثني عشر أو بشفع الصلوات أو بيوم النحر فإنه عاشر ذي الحجة وفسر الوتر بالافلاك السبعة أو

سؤال مقدر قوله بالعناصر معنى الشفع لأنها أربعة والأفلاك معنى الوتر لأنها تسعة على مسلك الحكماء أو سبعة فهو من قبيل اللف والنشر وكذا ما بعده إذ البروج اثني عشر والسيارات سبعة الشمس والقمر والزهرة والعطارد والزحل والمشتري والمريخ وهذا مذهب الفلاسفة والمتفلسفة فلا يناسب تفسير ما في القرآن بها إذ حركة الكواكب بنفسها من مقالاتهم وكذا كون البروج الخ.

قوله: (أو شفع الصلاة ووترها) كذوات الأربع واثنتين ووترها ذوات الثلاث صلاة المغرب وصلاة الوتر.

قوله: (أو يومي النحر وعرفة) يومي النحر وهو شفع لأنه العاشر وعرفة لأنه التاسع وعلى هذا الأخير المراد الفرد باعتبار ما معه من جنسه والوتر الفرد بدون اعتبار ذلك فإن الشفع يوم العاشر والوتر يوم التاسع وكلاهما فرد وفي البواقي المراد بالشفع المزدوج أي المجموع من حيث المجموع وكذا الوتر هو المجموع لكنه ليس بمزدوج.

قوله: (وقد روي مرفوعاً أو بغيرها) روي مرفوعاً رواه أحمد وغيره عن جابر رضي الله تعالى عنه هي العشر عشر الأضحى والشفع يوم الأضحى والوتر يوم عرفة وهو حديث صحيح كذا قيل ونقل عن الطيبي أنه قال روى الإمام أحمد والترمذي عن عمران بن حصين أن رسول الله عليه السلام سئل عن الشفع والوتر فقال «الصلاة بعضها شفع وبعضها وتر» وهو التفسير الذي لا محيد عنه انتهى لكن الخبر المذكور لا يفيد الحصر ولذا قال فلعله أفرد الخ للتنبيه على أن العموم هو المناسب للمقام لأن ما ذكر يدخل تحت العموم دخولاً أولياً فإفراده بالذكر لما ذكره من الفوائد لا للحصر فيه ولما كان هذا التفسير مؤيداً بالحديث الشريف ينبغي أن يقدم بل الأولى أن لا يتعرض الأولين لأنه بناء على مسلك الحكماء فضلاً عن تقديمها قوله أو بغيرها كالأعضاء والقلب والشفتين واللسان إلى غير ذلك مما بين في التفاسير فإنه قد كثرت فيها الأقوال وقد عرفت أن العموم هو الأولى لأنه شامل لجميع ما ذكر وغيره.

قوله: (فلعله أفرد بالذكر) خبر من فسرهما الخ والتعبير بلعل لعدم القطع فيه ولأن من عادات العظماء الترجي ونحوه في مقام الجزم.

قوله: (من أنواع المدلول ما رآه أظهر دلالة على التوحيد أو مدخلاً في الدين أو مناسبة لما قبلها) أظهر الخ ناظر إلى الأولين قوله مدخلاً عطفاً على دلالة ناظر لتفسيره

بالكواكب السبعة السيارة أو بوتر الصلوات أو بيوم عرفة فإنه تاسع ذي الحجة أو بغيرها مما يتعلق بإنعامات الله تعالى الموجبة للشكر فلعله أفرد بالذكر من أنواع مدلول لفظي الشفع والوتر ما رآه اظهر دلالة على التوحيد كالعناصر والأفلاك والبروج والسيارات أو مدخلاً في الدين كشفع الصلوات ووترها أو مناسبة لما قبلها كيوم النحر وعرفة فإن تفسير الشفع والوتر بهما مناسب لقوله: ﴿وليالٍ عشر﴾ [الفجر: ٢] فإن المراد بهما عشر ذي الحجة.

بالصلاة أي من أمور الدين وأم العبادات ولذا خصت بالقسم بها أو مناسبة ناظر إلى تفسيره باليومين مع كونهما زمان المناسك والطاعات بل هذا هو الأولى بالاعتبار لأن المناسبة لما قبلهما لا بد وأن تكون في الكل لكونه معطوفاً ألا يرى كيف تمحل الزمخشري في عطف قوله تعالى: ﴿وإلى السماء كيف رفعت﴾ [الغاشية: ١٨] على قوله: ﴿إلى الإبل كيف خلقت﴾ [الغاشية: ١٧] فتأمل في وجود الجامع غاية الأمر إن المناسبة فيهما أكثر وأظهر.

قوله: (أو أكثر منفعة موجبة للشكر) لكونها أظهر دلالة ومدخلاً في الدين ولمناسبتها مع كونها محل العبادات وأشرف الأوقات فهذا ناظر إلى المجموع لا إلى العناصر والأفلاك حتى يقال إن اللف مشوش.

قوله: (وقرأ غير حمزة والكسائي والوتر بفتح الواو وهما لغتان كالحبر والحبر) والكسر لغة تميم والفتح لغة قريش كثر استعماله في العدد وهذا مراد من قال أي في العدد الفتح كالحبر بفتح الحاء وكسرها وسكون الموحدة العالم النحرير وجمعه الأحبار.

قوله تعالى: وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ ﴿٤﴾

قوله: (إذ يمضي لقوله: ﴿والليل إذ أدبر﴾ [المدثر: ٣٣]) فيكون مجازاً مرسلاً إذ المسير سبب للمضي أو استعارة تبعية شبه مضي الليل بالسير في الوصول إلى الغاية فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه لقوله: ﴿والليل إذ أدبر﴾ [المدثر: ٣٣] أي أدبر ظلامه وانقضى وتعاقب النهار.

قوله: (والتقييد بذلك لما في التعاقب من قوة الدلالة على كمال القدرة ووفور النعمة) والتقييد أي تقييد الليل المقسم به كما في التعاقب من الدلالة لأن النور والظلمة عسكران مهيبان وتعاقب النهار الليل أي غلبته عليه وبالعكس يدل على كمال قدرة قاهره وخالقه وتمام نعمته فأقسم به تنبيهاً على ذلك وإنما قال ووفور النعمة لأن الليل محل النوم والراحة التي نعمة جسيمة والنهار محل كسب المعاش وغيره وهو من أجل النعم فلو دام أحدهما لم يتم النعمة وأصل النعمة حاصل بدونه وتمامها إنما يحصل بالتعاقب وكذا الدلالة حاصلة بدونه وقوتها بها.

قوله: (أو يسري فيه من قولهم صلى المقام) فالمجاز حينئذٍ في الإسناد وهو

قوله: أو أكثر منفعة عطف على قوله أظهر أي أو أكثر منفعة موجبة للشكر وهو ناظر إلى قوله أو بغيرها فإن ذلك الغير ينبغي أن يكون مما له منفعة موجبة للشكر ليصلح أن يكون مقسماً به لأن محقرات الأشياء لا تصلح للاقسام بها فاختار مما يتناوله جنس الشفع والوتر هذه الأشياء لكونها صالحة لأن يقسم بها لفخامتها وترك منه ما لا يصلح له فقوله ومن فسرهما مبتدأ خبره فلعله الخ ونشر في الخبر ما لفه في طرف المبتدأ على الترتيب على ما أشرنا إليه في التقرير قال صاحب الكشاف وقد أكثروا في الشفع والوتر حتى كادوا يستوعبون أجناس ما يقعان فيه وذلك قليل الطائل جدير بالتلهي عنه.

قوله: من قولهم صلى المقام أي يكون إسناد فعل السرى إلى الليل حينئذٍ إسناداً مجازياً من

المشهور للملابسة أخره لأن في الأول مبالغة كما عرفته ولا يظهر وجه التقييد به حينئذٍ سوى التنبيه على أن الليل محل سير السائر الذي يحتاج السير فيه إما لقصد الاختفاء عن الأعداء أو لكمال الحر في النهار وغير ذلك وهي نعمة عظيمة في حقه قوله من صلى المقام إشارة إلى إسناد الفعل إلى المكان مجازاً كما أن إسناده إلى الزمان مجازاً للملابسة لكن لا حاجة إليه.

قوله: (وحذفت الياء للاكتفاء بالكسرة تخفيفاً وقد خصه نافع وأبو عمرو بالوقف لمراعاة الفواصل ولم يحذفها ابن كثير ويعقوب أصلاً) تخفيفاً وليوافق رؤوس الآي والتخفيف مطلوب لا سيما إذا كان معنى اللفظ عدولاً عن الظاهر إذ الشيء يجر جنسه إلى نفسه لكن هذه النكتة علة مصححة لا موجبة ولذا اختلف القراء فيه كما بينه المصنف فمنهم من حذف وصلاً ووقفاً وهو الذي اختاره المصنف ثم شرع بيان رواية أخرى فقال وقد خصه أي حذف الياء الخ قيل حذفها لهذه العلة مع أن الأصل إثباتها لأنها لام فعل المضارع مرفوعاً لسقوطها في خط المصحف المجيد انتهى مراده وسقوطها في خط المصحف المجيد للرواية فلا إشكال بأن هذا يقتضي أن القراءة باتباع رسم المصحف دون رواية سابقة عليه وهو غير صحيح انتهى وهذا عجب منه إذ الرسم العثماني بالرواية السابقة عليه دون تلقاء نفسه حاشاه عن ذلك فقوله لسقوطها الخ علة انية لا لمية فقد غفل عن ذلك المعترض على القائل المذكور.

قوله: (وقرىء يسراً بالتنوين المبدل من حرف الإطلاق) أي من حرف المد واللين ليحصل الترنم فيدخل تنوين الترنم بالفعل والحرف والاسم المعرف باللام ولذا قرىء والفجر والوتر بالتنوين وحرف الإطلاق هو الألف والواو والياء اللاحقة للقوافي المحركة ولما فيها من المد يحصل به الترنم وتفصيله في كتب النحو كالمغني وغيره قيل قارئه أبو الدنيا إلا أعرابي.

قولهم صلى المقام وصام النهار فكان السرى لكثرة صدوره عن فاعله الحقيقي في زمان الليل سرى إلى زمانه لملابسة بينهما فصار الليل كأنه اتصف بالسرى.

قوله: وحذف الياء اكتفاء بالكسر قال الزجاج حذف الياء أحب إلي من إثباتها لأن القراءة بذلك أكثر والفواصل تحذف معها الياءات ويدل عليها الكسرات قال محيي السنة من أثبت الياء فلأنها لام الفعل والفعل لا يحذف منه في الوقف نحو هو يقضي وأنا أقضي.

قوله: أبو عمرو على أن القول في الفواصل من مظنة الوقف وفي الوقف يغير الحروف الصحيحة بالتضعيف والإسكان والاشمام والروم فغير هذه الحروف المشابهة بالزيادة أولى بالحذف روى محيي السنة عن الأخفش عن العلة في سقوط الياء فقال الليل لا يسري ولكن يسرى فيه فهو مصروف فلما صرفه بخسه حقه من الإعراب كقوله: ﴿وما كانت أمك بغياً﴾ [مريم: ٢٨] ولم يقل بغية لأنها صرفت من باغية.

قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ۝٥﴾

قوله: (القسم أو المقسم به).

قوله: (حلف أو محلوف به) حلف على أن الإشارة للقسم أو محلوف به على أن الإشارة للمقسم به وفائدة الحكم بسبب قوله: ﴿لذي حجر﴾ [الفجر: ٥].

قوله: (يعتبره ويؤكد به ما يريد تحقيقه) إشارة إلى قيده بذي حجر أي من لم يعتبره فليس بذي عقل ولذا قيده به وقدم الأول لأنه موافق لقوله قسم في المصدرية والثاني يحتاج إلى التأويل باسم المفعول بالحذف والإيصال كما قال المحلوف[1] به والتعبير بالحلف للتفنن لأنه معنى القسم وفي كلامه إشارة إلى أن الاستفهام للتقرير وصيغة البعد للتفخيم وتقديم الخبر لكون المبتدأ نكرة لا للحصر والمعنى أن العاقل يرى ذلك القسم حقيقياً بأن يقسم به ويفعل مثله ويؤكد به ما يريد تحقيقه وهو المقسم عليه وفيه ترغيب له على الاقسام بها وهذا هو الظاهر من كلامه لكن يرد عليه أن القسم بالمخلوق مخصوص بالله تعالى ولا يجوز للإنسان أن يحلف بغير الله تعالى إلا أن يريد به القسم على خالقه والحلف به ظاهراً تقرير لفخامة شأن الأمور المذكورة ونحوها أو المعنى هل في ذلك أي في اقسامي بتلك الأشياء اقسام لذي حجر مقبول عنده ويثبت عنده عظم هذه الأشياء فإن من له عقل سليم يعرف أن المقسم به دلنا على الوحدانية والربوبية وفي هذا الاحتمال لا ترغيب له على الاقسام بها بل فائدته حينئذٍ زيادة التأكيد والتحقيق كمن ذكر حجة قاطعة ثم قال هل فيما ذكرته حجة فيكون كقوله تعالى: ﴿وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [الواقعة: ٧٦] لما في المقسم به من الدلالة على عظم القدرة وكمال الحكمة وفرط الرحمة وكذا المعنى هنا ما ذكر وكون مراد المصنف هذا الوجه الأخير كما فهم من كلام البعض بعيد.

قوله: (والحجر العقل سمي به لأنه يحجر عما لا ينبغي كما سمي عقلاً ونهية وحصاة من الإحصاء وهو الضبط) والحجر العقل لأنه يحجر أي يمنع عما لا يليق أي من شأنه ذلك وأن نخلف بغلبة الوهم كما في الكفار والمراد هنا ما يمنع عنه بالفعل كما يسمى عقلاً لمنعه صاحبه عن الأمور المردية كما يمنع عقال الإبل عن الحركة ونهية أي كما سمي نهية بضم النون وسكون الهاء بمعنى العقل أيضاً لنهيه عما لا ينبغي وحصاة وسمي حصاة أيضاً لما ذكره المصنف.

قوله: ويؤكد به ما يريد تحقيقه أي يؤكد بمثل هل في ذلك قسم لذي حجر ما يراد تحقيقه وتثبيته قال الإمام دل الاستفهام على التأكيد كمن ذكر حجة بالغة ثم قال هل فيما ذكرته حجة تم كلامه فقوله هل في ذلك قسم لذي حجر اعتراض وقع بين القسم والمقسم عليه لتأكيد المقسم عليه وتقريره.

---

(١) أشار به إلى أن الأمور المذكورة مأولة بالمحلوف به أو بما ذكر.

قوله: (والمقسم عليه محذوف وهو ليعذبن)[1] وهو المختار وقيل الجواب مذكور وهو ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾ [الفجر: ١٤].

قوله: (يدل عليه قوله ﴿ألم تر﴾ [الفجر: ٦]) الآية وهو الظاهر وقيل الدليل خاتمة السورة قبله.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦﴾

قوله: (يعني أولاد عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام قوم هود عليه السلام سموا باسم أبيهم كما سمي بنو هاشم باسمه) سموا باسم الخ فإن اسم الأب يطلق على نسله مجازاً بإطلاق اسم السبب على المسبب ثم صار حقيقة عرفية.

قوله تعالى: ﴿إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧﴾

قوله: (عطف بيان لعاد على تقدير مضاف أي سبط إرم أو أهل إرم إن صح أنه اسم بلدتهم وقيل سمي أوائلهم وهم عاد الأولى باسم جدهم) أي سبط إرم والسبط ولد الولد فإرم اسم جدهم وقيل إرم اسم أمهم فالسبط على هذا أولاد البنت والظاهر أنه سهو وعطف البيان لإفادة أن المراد عاد الأولى القديمة أو أهل إرم إن صح إشارة إلى أنه ليس بمشهور وفي الكشاف ثم قيل للأولين منهم عاد الأولى وإرم تسمية لهم باسم جدهم ولمن بعدهم عاد الأخيرة وهذا مراد المصنف بقوله وقيل سمي أوائلهم وهو عاد الأولى باسم جدهم ولمن بعدهم عاد الأخيرة ولم يذكره لظهوره من قوله سمي أوائلهم الخ وعطف البيان بإرم للإيذان بأن المراد بعاد أوائلهم لا أواخرهم لأن المسمى باسم جدهم الأولين منهم دون الأخيرين فعلم أن المراد بقوله: ﴿وإنه أهلك عاداً الأولى﴾ [النجم: ٥٠] أوائلهم من قوم هود وهو المسمى باسم جدهم إرم ولذا قيل هناك عاد الأولى قوم هود وعاد الأخيرة إرم فظهر أن عاد قبيلة واحدة وقيد الأولى بالنظر إلى أوائلهم والأخيرة بالنظر إلى من بعدهم وبهذا اندفع ما قيل قول الشيخين مخالف لما مر في تفسير قوله تعالى: ﴿ألا بعداً لعاد قوم هود﴾ [هود: ٦٠] في سورة هود لدلالته على أن إرم ليسوا قوم هود وعاد الثانية على أن هذا قول ضعيف نبه على ضعفه في سورة والنجم كما نقلناه آنفاً وسكت عن الإشارة إلى ضعفه في سورة هود لتنبيهه على ضعفه في والنجم وقيل يحمل على تعدد القولين كما أشار إليه في القاموس وحاصله ما ذكرناه لكن أحد القولين ضعيف كما عرفته.

قوله: (ومنع صرفه للعلمية والتأنيث) والعلمية ظاهرة والتأنيث باعتبار القبيلة أو الأرض ولم يمنع عاد مع أنه اسم قبيلة لأن تأنيث القبيلة والأرض لم يلتزم بل ربما يعتبر وربما لم يعتبر ولذا توقف منع صرف أسماء القبائل والأرض على السماع كذا قيل وجهه

---

(١) وهو يدل عليه ﴿ألم تر﴾ إلى قوله: ﴿فصب عليهم﴾.

أن الأرض قد يكون معبراً بالمكان فلا يكون مؤنثاً وقد يعبر بالبقعة فيكون مؤنثاً وكذا القبيلة يعبر بالبطن فيكون مذكر أو قد يعبر بالعشيرة أو الفصيلة فيكون مؤنثاً ولذا تكون مرة منصرفاً وغير منصرف تارة أخرى وتوقفه على السماع غير مسلم.

قوله: (ذات البناء الرفع أو القدود الطوال أو الرفعة والثبات) ذات البناء الرفيع أي العالي فيكون كناية عن ذات البناء الرفيع كقوله فلان طويل النجاد رفيع العماد لكن لزوم ذات البناء الرفيع لذات العماد خفي إلا أن يقال المتبادر من العماد العماد الرفيع أو القدود الطوال لا الأسطوانة فيكون العماد مستعاراً لطول القامة لما عرفته من أن المشتهر في العرف إطلاق العماد على العماد الرفيع قوله أو الرفعة أي رفعة الشأن فهو استعارة أيضاً تشبيهاً للمعقول بالمحسوس قوله والثبات طول العمر تشبيهاً للمعقول بالمحسوس فقدم الأرجح فالأرجح الخ ولعل هذه الوجوه الأربعة وصف القبيلة بأحوال بعض أفرادها.

قوله: (وقيل كان لعاد ابنان شداد وشديد فملكا وقهرا ثم مات شديد فخلص الأمر لشداد وملك المعمورة ودانت له ملوكها فسمع بذكر الجنة فبنى على مثالها في بعض صحارى عدن جنة وسماها إرم فلما تمت سار إليها بأهله على مسيرة يوم وليلة بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا وعن عبد الله بن قلابة أنه خرج في طلب إبله فوقع عليها) وملك المعمورة أي معمورة ربع المسكون ودانت أي انقادت وسماها إرم فيكون اسماً للأرض وهو ضعيف قوله فلما تم[1] أي بناء تلك الجنة مرضه لأن ثبوته غير مقطوع به ولم تصح به الرواية كما نقل عن ابن حجر وما نقل عن ابن قلابة قيل إنه موضوع وقيل تمريضه لمخالفة ظاهر قوله تعالى: ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح﴾ [الحاقة: ٦] الخ والريح وإن لم تناف الصيحة لكن لفظة الباء في ﴿بريح﴾ [الحاقة: ٦] يقتضي أن يكون هلاكهم بالريح المسخرة لها عليهم سبع ليال وثمانية أيام ولا ريب في منافاتها.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَـٰدِ ﴿٨﴾﴾

قوله: (صفة أخرى لإرم والضمير لها سواء جعلت اسم القبيلة أو البلدة) والضمير لها الخ ولذا أنث الضمير هذا في كونها اسم البلدة[2] وأما كونها اسم قبيلة فالظاهر أن يقال لم

قوله: أو القدود الطوال جمع قد وكان طول قامتهم مثل العماد قال مقاتل كان طول أحدهم اثني عشر ذراعاً وقيل أربعمائة ذراع وكان واحد منهم يأتي بالصخرة العظيمة فيحملها فيلقيها على الحي فيهلكهم فسموا ذات عماد لطول قامتهم.

قوله: وملك المعمورة وهي الربع المسكون من الأرض فبنى على مثلها في بعض صحاري عدن في ثلاثمائة سنة كان عمره تسعمائة سنة.

---

(١) في ثلاثمائة سنة وعمره تسعمائة سنة.

(٢) وهي مدينة عظيمة قصورها من الذهب والفضة وأساطينها من الزبرجد والياقوت وفيها أصناف الأشجار والأنهار كذا في الكشاف.

يخلق مثلهم فباعتبار ملاحظة كونهم قبيلة[١] فالمعنى على هذا لم يخلق مثلهم قديماً وحادثاً في البلاد في طول القامة والقوة كان طول الرجل منهم أربعمائة ذراع وكان يأتي الصخرة العظيمة فيحملها فيلقيها على الحي فيهلكهم.

قوله تعالى: وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ ﴿٩﴾

قوله: (وثمود الذين) عطف على عاد أي ألم تر ولم تعلم أيها النبي علماً قطعياً كيف عذب بعاد وثمود ونظائرهما فسيعذب هؤلاء المشركون لإشراكهم كما أشركوا وقد مر مراراً أن اتحاد السبب يوجب اتحاد المسبب والعلم لكونه منقولاً بالتواتر من أهل الكتاب وأرباب التواريخ وثمود قبيلة عظيمة سموا باسم أبيهم الأكبر وهو ثمود بن عابر بفتح باء عابر بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام وقيل سموا به لقلة مائهم من الثمد وهو الماء القليل وقرىء غير مصروف باعتبار القبيلة وقرىء مصروفاً باعتبار الحي أو باعتبار الأصل وكان مساكنهم الحجر بين الشام والحجاز إلى وادي القرى والقول الأول هو المناسب للمقام.

قوله: (قطعوه واتخذوه منازل لقوله: ﴿وتنحتون من الجبال بيوتاً﴾ [الشعراء: ١٤٩]) قطعوه معنى جابوا الصخر والجواب القطع واتخذوا منازل منفهم من موضع آخر ولذا قال لقوله: ﴿وتنحتون من الجبال﴾ [الشعراء: ١٤٩] وأشار أيضاً إلى أن المراد بالصخر الجبال بيوتاً حال مقدرة أو المفعول على أن التقدير بيوتاً من الجبال أو تنحتون بمعنى تتخذون وجه ذلك أنهم عمروا عمراً طويلاً لا تفي بهم الأبنية فنحتوا البيوت من الجبال[٢] وللتنبيه على ذلك ذكر ذلك ولم يتعرض لكونهم متخذين من سهو لها قصوراً الخ.

قوله: (وادي القرى) أي الحجر قيل هم أول من نحت الجبال والصخور والرخام وقد بنوا ألفاً وسبعمائة مدينة كلها من الحجارة وكانوا يعبدون الأصنام فأهلكهم الله تعالى بالصيحة والرجفة.

قوله تعالى: وَفِرْعَوْنَ ذِى ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾

قوله: (لكثرة جنوده ومضاربهم التي كانوا يضربونها إذا نزلوا) مضاربهم وهو جمع

قوله: ومضاربهم التي كانوا يضربونها إذا نزلوا في المغرب هو من ضرب الخيمة وهو المضرب بفتح الميم وكسر الراء ومنه كانت مضارب رسول الله ﷺ ومصلاه في الحرم.

---

(١) وقيل سمي أوائلهم وهم عاد الأولى باسم جدهم وهو لفظ ارم وسمي أواخرهم بعاد الأخيرة فعلى هذا لا حاجة إلى تقدير مضاف وفي الكشاف قيل لعقب عاد بن عوص بن أرم بن سام بن نوح عاد كما يقال لبني هاشم هاشم ثم قيل للأولين منهم عاد الأولى وارم تسمية لهم باسم جدهم ولمن بعدهم عاد الأخيرة فارم في قوله بعاد ارم عطف بيان لعاد وايذان بأنه عاد الأولى القديمة وقيل ارم بلدتهم وأرضهم التي كانوا فيها ويدل عليه قراءة ابن الزبير بعاد ارم على الإضافة وتقديره بعاد أهل ارم كقوله: **﴿واسأل القرية﴾** ولم يتصرف قبيلة كانت أو أرضاً للتعريف والتأنيث.

(٢) لكنه ليس بمنحصر فيه.

مضرب بمعنى الجهة أي خيامهم التي يضربونها بتقدير المضاف أي يضربون أوتادها فلذا وصف بذي الأوتاد والمضروب أوتاد الخيام وعن هذا قيل المضارب جمع مضروبة وادعى البعض أنه توهم ولا يظهر وجهه إذ الخيام مضروبة بل كونها جمع مضرب بمعنى الجهة كما ادعى ذلك توهم.

قوله: (أو لتعذيبه بالأوتاد) قيل إنه يدق لمن أراد تعذيبه أربعة أوتاد ويشد بها مطروحاً على الأرض ثم يعذب بما يريده من ضرب وإحراق وإرسال الحيات والعقارب وغير ذلك كما فعل ذلك بماشطة بنته حين أظهرت إيمانها بالله تعالى وروي أنه فعله بامرأته آسية ﴿إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة﴾ [التحريم: ١١] الآية فأهلكه الله بالإغراق وأرسل عليه الحيتان بل لعله أرسل عليه حيات البحر وعقاربه على وفق عمله مع زيادة الغرق.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ طَغَوْا۟ فِى ٱلْبِلَـٰدِ ﴿١١﴾﴾

قوله: (صفة للمذكورين عاد وثمود وفرعون أو ذم منصوب أو مرفوع) منصوب وهو الذي حسنه صاحب الكشاف أو مرفوع أي أو ذم مرفوع خبر لمبتدأ محذوف وجوباً بالقطع عن موصوفه وعلى الأول مجرور والظاهر أنه اختاره لسلامته عن الحذف مع أنه صفة للذم فيفيد الذم.

قوله تعالى: ﴿فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾﴾

قوله: (فأكثروا) الفاء لتسبب الإكثار عن الطغيان أو تفصيل لطغيانهم ويؤيده قيد[1] الطغيان بقوله في البلاد وهذا أبلغ من قول: فأفسدوا فيها.

قوله: (بالكفر والظلم) بالكفر لأنه يؤدي إلى الهرج والمرج وحبس المطر فيتضرر به الناس والدواب والعباد والبلاد والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصلاح ضده والظلم ما يكون سبباً للخروج عن الاعتدال كالكفر بل هو أقوى سبباً لذلك.

قوله تعالى: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (ما خلط لهم من أنواع العذاب) أي نزل عليهم أنواعاً من العذاب في الدنيا من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد نزل على عاد ريح صرصر عاتية وعلى ثمود الصيحة وعلى فرعون الإغراق.

قوله: ما خلط لهم من أنواع العذاب قال قتادة يعني لوناً من العذاب وفي المعالم قال أهل المعاني هذا على الاستعارة لأن السوط عندهم غاية العذاب فجرى ذلك لكل نوع من العذاب وقال الزجاج جعل سوطه الذي ضربهم به العذاب.

---

(١) ويحتمل أن يكون القيد لتعميم ظلمهم في البلاد والعباد.

قوله: (وأصلة الخلط) فهو مصدر ساطه أي خلط ولذا قال ما خلط لهم والخلط يقتضي التعدد وعن هذا قال من أنواع العذاب وإن كان العذاب مفرداً لأنه يراد به الجنس بقرينة إضافة السوط والتنكير للتهويل والمراد بالأنواع الافراد من الأنواع المتغايرة.

قوله: (وإنما سمي به الجلد المضفور الذي يضرب به لكونه مخلوط الطاقات) سمي به الجلد مع أنه ذات والسوط مصدر تسمية للمفعول بالمصدر مجازاً ملحقاً بالحقيقة المضفور بالضاد المعجمة أي المفتول والطاقات جمع طاقة بمعنى الطاق.

قوله: (وقيل شبه بالسوط ما أحل بهم في الدنيا إشعاراً بأنه بالقياس إلى ما أعد لهم في الآخرة من العذاب كالسوط إذا قيس إلى السيف) أي المراد بالسوط الآلة المعروفة شبه به العذاب النازل عليهم في القلة بالنسبة إلى العذاب بالسيف في المشبه به وبالنسبة إلى عذاب الآخرة في المشبه والجامع مطلق القلة فذكر المشبه به وأريد المشبه استعارة مصرحة وما أحل لهم من العذاب في الدنيا وإن كان قليلاً بالنسبة إلى عذاب الآخرة كيفاً وكماً لكنه كثير في نفسه وشديد في حد ذاته ولذا قيل فصب للإيذان بكثرته وشدته إذ الصب عبارة عن شيء مائع كالماء ونحوه أو ما يجري مجراه في الجريان كالرمل والحبوب كالحنطة والشعير وإفراغه بشدة وكثرة والمستعار له نوع من العذاب المذكور لا نفس العذاب المذكور فالإضافة بمعنى من ومن قال إنه من قبيل لجين الماء فقد حمل العذاب على العذاب النازل فلكل وجهة لكن الحمل على الاستعارة أولى وقيل الصب مستعار للإنزال ولا حاجة إليه إذ الصب كما عرفته إراقة شيء مائع وإذا كان ذلك من علو يكون إنزالاً وأنت خبير بأن الغرق ليس بإنزال ففي الكلام تغليب مرضه مع أنه مختار الزمخشري إذ أصل المعنى وهو الخلط[1] متحقق هنا أي خلط بعض أجزاء العذاب ببعض آخر منه كما عرفته فلا حاجة إلى حمل السوط على الآلة المعروفة واعتبار الاستعارة وكون عذاب الدنيا أقل وأخف بالنسبة إلى العذاب في الآخرة أمر معلوم مستغن عن الإشعار إليه فالأولى أن السوط مصدر بمعنى الخلط لا الاسم للآلة كما اختاره أولاً.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (إلى المكان الذي يترقب فيه الرصد مفعال من رصده كالميقات من وقته) يترقب أي ينتظر الرصد بفتحتين جمع راصد أي يقيمون في ذلك الموضع لأخذ من يترصدونه مفعال أي اسم مكان فإن مفعالاً قد يجيء للمكان كالمضمار فإنه المكان الذي

قوله: المكان الذي يترقب فيه الرصد قال الراغب الرصد الاستعداد للترقب يقال رصد له ويرصد وأرصدته له قال تعالى: ﴿وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله﴾ [التوبة: ١٠٧].

---

(١) والمراد بالخلط خلط عذاب كل طائفة بعض أجزائه ببعض لا خلط عذاب كل طائفة بعذاب طائفة أخرى فإن بينها بون بعيد.

يضمر فيه الخيل وكالميقات فإنه المكان الذي أحرم فيه من وقته بمعنى عينه وقد يجيء للمبالغة كمطعام لمن كثر الطعام والمراد المكان لأن الباء تدل على الظرفية والقول بأنه يجوز أن يكون لمبالغة اسم الفاعل على أن الباء تجريدية تكلف مع أن اعتبار التجريد هنا لا يخلو عن سوء أدب كما لا يخفى على المتأمل لكن لا يلزم على هذا إطلاق المرصاد على الله تعالى كما قيل لأنه استعارة كالخادع والماكر.

قوله: (وهو تمثيل لإرصاده العصاة بالعقاب) الأولى وهو تمثيل لحفظ أعمال العصاة والعقاب أي شبه الهيئة المنتزعة من كونه تعالى حافظاً لأعمال العباد ومجازياً عليها بحيث لا محيص عنه بالهيئة المأخوذة من القاعد على الطريق مترصداً منتظراً لمن يسلكها من أصحاب الجناية ليأخذه ويفعل ما يستحق به لأجل الجناية فذكر ما هو موضوع للهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة لتوضيح المعقول بالمحسوس فإنه يجعل المتخيل متحققاً.

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (متصل بقوله: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾ [الفجر: ١٤] كأنه قيل إنه لبالمرصاد من الآخرة فلا يريد إلا السعي لها فأما الإنسان فلا يهمه إلا الدنيا ولذاتها) والاتصال ظاهر لذكره عقيبه لكن لما كان ما بعد الفاء متنافياً لما قبلها ظاهراً إذ التفريع كونه طاعة وعبادة أشار إلى وجهه بقوله كأنه قيل إنه تعالى لبالمرصاد من أجل الآخرة فلا يريد الخ نبه به على أن المتفرع على ما قبله إرادة الله تعالى السعي لها بمعنى طلبه ذلك أوامره فلا إشكال في الحصر بأنه بناء على أنه تعالى لا يريد المعاصي وهذا مذهب المعتزلة لأنه قد مر مراراً أن معنى اللفظ محمول على مذهب القائل فليس المراد الإرادة بالمعنى المتعارف في كلام المص وفي كلام الزمخشري هي بالمتعارف ويندفع إشكال آخر أيضاً وهو أنه يلزم منه تخلف المراد عن الإرادة العلية وهو أيضاً بناء على الاعتزال لأنه بمعنى الأمر والطلب في كلام القاضي بقرينة كونه من أكابر أهل السنة قوله فأما الإنسان الخ أي هذا متفرع على المتفرع على الإرصاد وكلمة أما لجواب سؤال مقدر كأنه قيل فما بال الإنسان إذا كان مراد الله تعالى السعي في الآخرة فأجيب بأن الإنسان عكس ذلك فسعى للدنيا وأضاع عمره في الهوى ولو قيل إن المتفرع على الإرصاد وإن لم يكن ما ذكر في نفس الأمر لكنه جعله متفرعاً عليه فيكون تنبيهاً على شدة شكيمتهم لكان أخصر في البيان ولا يحتاج إلى اعتبار حذف الإيجاز كما يوهمه بيان المصنف.

قوله: وهو تمثيل لإرصاده العصاة بالعقاب يعني أن قوله: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾ [الفجر: ١٤] استعارة تمثيلية شبه حال كونه تعالى حفيظاً لأعمال العباد ومترقباً لها ومجازياً عليها على النقير والقطمير بحالة من قعد على طريق السابلة يترصد ويتفحص عن حالهم ثم استعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به وروى الواحدي عن الكلبي أنه قال لا يفوته شيء من أعمال العباد كما لا يفوت شيء بالمرصاد.

قوله: (اختبره بالغنى واليسر) أي عامله معاملة المختبرين كما مر مراراً تحقيقه وإن الكلام استعارة تمثيلية.

قوله: (فأكرمه) الفاء تفسيرية فإن الابتلاء بالإكرام بهما ونحوهما.

قوله: (بالجاه والمال) الظاهر أن الجاه ناظر إلى الإكرام والمال إلى التنعيم على طريق اللف والنشر أو المجموع للمجموع وتقديم الجاه لأن النفس أميل إليه.

قوله: (فضلني بما أعطاني) على استحقاق مني ولولا هذا التأويل لا يظهر فائدة الخبر في ﴿فيقول ربي أكرمن﴾ [الفجر: ١٥].

قوله: (وهو خبر المبتدأ الذي هو الإنسان والفاء لما في إما من معنى الشرط والظرف المتوسط في تقدير التأخير كأنه قيل فأما الإنسان فقائل ربي أكرمني وقت ابتلائه بالإنعام وكذا قوله: ﴿وأما إذا ما ابتلاه﴾ [الفجر: ١٥]) الآية وهو أي جملة ﴿فيقول﴾ [الفجر: ١٥] خبر للمبتدأ الخ قوله لما في إما من معنى الشرط إذ معناه مهما يكن من شيء فالإنسان يقول ربي أكرمن وقت ابتلائه بالنعم ولما حذف كلمة الشرط والشرط أقيم إما مقامه فأخر الفاء إلى الخبر والظرف المتوسط وهو إذا ما ابتليه ربه وجه التوسط الإشعار في أول الأمر أن التنعيم للابتلاء لأنه تعالى ابتلى العبد بالمنحة كما ابتلى بالمحنة ليشكر ويصبر لكن الإنسان لاشتغاله باللذات العاجلة وكمال الغفلة يفتخر في الأول ويدعي الإهانة في الثاني ولا يخطر بباله الصبر كما ترك الشكر وفي كلامه إشارة إلى أن كون إذا شرطاً وجوابه ﴿فيقول﴾ [الفجر: ١٥] والجملة خبر المبتدأ ليس بصحيح لأنه حينئذٍ يبقى جواب إما بلا فاء لكن دخول الفاء في جواب إما ليس بواجب فلا تغفل[1] والظرف منصوب بالخبر على نية التأخير ولا تمنع الفاء عمل ما بعدها فيما قبلها كما صرح به الزمخشري وتبعه غيره وخالف فيه الرضي ومن تبعه فقالوا إنما يجوز تقديم ما بعد الفاء عليها إذا كان الفاصل هو المقدم بين الفاء وبين إما فإن كان ثمة فاصل آخر امتنع تقديم غيره فيمتنع أما زيد طعامك فآكل وإن جاز أما طعامك فزيد آكل فعلى هذا الظرف متعلق بمقدر فالتقدير فأما شأن الإنسان إذا ما ابتليه.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (إذ التقدير وأما الإنسان إذا ما ابتلاه أي بالفقر والتقتير ليوازن قسيمه) متعلق بالتقدير إذ حق التوازن أن يتقابل الواقعان بعد أما وأما تقول أما الإنسان فكفور وأما الملك فشكور فأشار إلى أن التوازن حاصل تقديراً بقرينة ذكر الإنسان أولاً على كونه مبتدأ بعد أما الأول فلا جرم أن الإنسان مقدر بعد أما الثاني فأما لتفصيل الإنسان لا لتفصيل الظرف وإنما حذف لتخييل العدول إلى أقوى الدليلين وهو العقل لأنه أقوى من اللفظ.

قوله: (لقصور نظره وسوء فكره فإن التقتير قد يؤدي إلى كرامة الدارين إذ

---

(١) إشارة إلى أن حذف الفاء بدون القول في الضرورة.

التوسعة قد تفضي إلى قصد الأعداء والانهماك في حب الدنيا) لقصور نظره على لذات الدنيا الفانية وسوء فكره فيظن أن الإحسان بالجاه والغنى ويعتقد أن خلافه إهانة إذ المعنى في الموضعين فيقول قولاً صادراً عن اعتقاد فإن التقتير أي تضييق الرزق قد يؤدي إلى كرامة الدارين أما في الآخرة فظاهر وأما في الدنيا فلكونه سبباً للاحتراز عن المعاصي فيكون مصوناً عن المعاتبة ويكون محبوباً في القلوب وموقراً فوق الأغنياء ذوي جاه لكن هذا بالنسبة إلى بعض الأشخاص وفي الحديث القدسي «إن من عبادي من لو أغنيته لفسد حاله وبعضهم من أفقرته لفسد حاله ولو جعلته مريضاً أو صحيحاً لفسد حاله» ولذا قال المص قد يؤدي الخ وقد يفضي الخ بقد التقليلية في الموضعين وكذا الصحة والمرض والجاه وعدمه.

قوله: (ولذلك ذمه على قوليه وردعه عنه بقوله: ﴿كلا﴾ [الفجر: ٢١]) ولذلك أي لأن كون التقتير قد يؤدي الخ ولكون التوسعة الخ ذمه على قوليه أي قول ﴿أكرمن﴾ [الفجر: ١٦] وقول: ﴿أهانن﴾ [الفجر: ١٦] والذم مستفاد من وضع ﴿فيقول ربي﴾ [الفجر: ١٦] الخ موضع فيشكر ربه مع أن هذا القول ليس بتحديث النعمة بل للافتخار وادعاء الاستحقاق والقرينة عليه قوله: ﴿ربي أهانن﴾ [الفجر: ١٦] وقت ابتلائه بالتقتير والذم في الثاني ظاهر حيث وضع هذا القول المخالف موضع الصبر والتعرض للرب في الثاني لشدة شكيمته وفرط طغيانه حيث أسند الإهانة إلى الرب.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (مع أن قوله الأول مطابق لأكرمه) أي بحسب الظاهر وإلا فلا مطابقة في نفس الأمر وإلا فلا يصح إطلاق الذم وإطلاق الذم قرينة على ما ذكرناه والحاصل أن هذه كلمة

قوله: مع أن قوله الأول مطابق لاكرمه ولم يقل فأهانه وقدر عليه يعني كان حق الموازاة بين القرينتين أن يقال في القرينة الثانية أو ما الإنسان إذا ما ابتلاه فأهانه وقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن وترك لفظ الإنسان ولفظة فأهانه حتى يقال الإنسان في الثانية بالإنسان الواقع بالأولى ويقابل فأهانه في الثانية بقوله: ﴿فأكرمه﴾ [الفجر: ١٥] في الأولى إما ترك لفظ الإنسان فلدلالة الأولى عليه فكان مقدراً والمقدر كالملفوظ وإما ترك فأهانه فلأن توسعة الرزق اكرام وتفضل والتضييق في الرزق ليس بأهانة لأن التضييق ترك تفضل وترك التفضل لا يسمى إهانة ويوافق هذا ما ذكر محيي السنة فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه بالنعمة فأكرمه بالمال ووسع عليه فيقول ربي أكرمني بما أعطاني وأما إذا ابتلاه بالفقر فقدر عليه رزقه أي أعطاه ما يكفيه أو ضيق عليه فيقول ربي أذلني بالفقر وهذا يعني به الكافر يكون الكرامة والهوان عنده بكثرة الحظ في الدنيا وقلته قال الكلبي ومقاتل الآية نزلت في أمية بن خلف الجمحي الكافر فرد الله على من ظن أن سعة الرزق إكرام وأن الفقر إهانة فقال كلا لم ابتله بالغنى لكرامته ولم ابتله بالفقر لهوانه فاخبر أن الاكرام والاهانة لا تدور على المال وسعة الرزق ولكن الفقر والغنى تقديره فيوسع على الكافر لا لكرامته ويقدر على المؤمن لا لهوانه إنما يكرم المرء بطاعته ويهينه بمعصيته.

حق ظاهراً وأريد بها باطل باطناً بدلالة قوله الثاني وصاحب الكشاف نظر إلى ظاهر الحال وجعل الردع مصروفاً للثاني فقط بعد بيان ما ذكره المصنف واختاره غاية الأمر أنه رجح الاحتمال الثاني لكن الأولى ما ذكره أولاً لأنه بينه على وجه الشبع وشيد أركانه.

قوله: (ولم يقل فأهانه وقدر عليه كما قال: ﴿فأكرمه﴾ [الفجر: ١٥] ونعمه لأن التوسعة تفضل والإخلال به لا يكون إهانة) ولم يقل الخ عطف على قوله ذم الخ والسكوت عن مثل هذا البيان يرى حسناً فإن هذا القول منه تعالى لا يخطر بالبال فإنه لو فرض أن التقتير لا يؤدي إلى كرامة الدارين لا يكون إهانة أيضاً والظاهر من كلامه أن عدم كونه إهانة لأنه قد يؤدي إلى سعادة الدارين حيث عطف لم يقل على ذم المعلل بما ذكر مع أن المتصرف في ملكه لا يكون إهانة أصلاً كما لا يكون ظلماً قطعاً.

قوله: (وقرأ ابن عامر والكوفيون ﴿أكرمن﴾ [الفجر: ١٥] وأهانن بغير ياء في الوصل والوقف وعن أبي عمرو مثله ووافقهم نافع في الوقف وقرأ ابن عامر فقدر بالتشديد) بغير ياء للاكتفاء بالكسر كما في قوله: ﴿يا أبت﴾ [يوسف: ٤] وهذا كثير في الاستعمال والأصل الذكر قوله بالتشديد أي بتشديد الدال وهو أيضاً بمعنى التقتير لكن التشديد يفيد المبالغة في تضييق الرزق لأنه من قبيل الكلي المشكك كالإكرام والتنعيم.

قوله تعالى: وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ ﴿١٨﴾

قوله: (بل فعلهم أسوأ من قولهم وأدل على تهالكهم بالمال) أشار به إلى أن بل للترقي من القبيح إلى الأقبح إذ الإضراب على وجه الإبطال في كلام الله تعالى إلا على وجه الحكاية والالتفات من الغيبة إلى الخطاب للمبالغة في التوبيخ.

قوله: (وهو أنهم لا يكرمون اليتيم بالنفقة والمبرة) كون النفي فعلاً لأنه بمعنى كف النفس عن الإكرام والإطعام أو لأنه مستلزم للبخل وتخصيص اليتيم لأنه أحق بالمرحمة فمن لم يكرمه ولم يرحمه لم يكرم غيره بطريق الأولوية وإنما لم يقل لا تنفقون مع أنه المقصود إذ التعبير بلا تكرمون للتنبيه على أنه مستحق للإكرام من كل وجه ولذا قال المصنف والمبرة بعد قوله بالنفقة لا سيما إذا كان اليتيم من الأقارب وفي اليتيم تغليب على اليتيمة أو الاكتفاء بذكر الذكر من الأنثى.

قوله: (ولا يحثون أهلهم على إطعام المسكين فضلاً عن غيرهم وقرأ الكوفيون ولا تحاضون أهلهم) قدر الأهل لأنهم أحق بالحث من غيرهم والأمر بالطاعات كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ [التحريم: ٦] الآية وإذا لم

قوله: بل فعلهم أسوء من قولهم يريد بيان وجه اتصال هذه الآية بما قبله وأن المضرب عنهم قولهم ذلك والمضرب فعلهم هذا وأن الثاني أفحش من الأول وأن فائدة الإضراب التدرج من القبح إلى الأقبح من حيث إن الثاني أشد دلالة على تهالكهم بالمال من الأول.

يحثوا أهلهم فعدم حثهم غيرهم يعلم بدلالة النص وبالأولوية ولذا قال فضلاً عن غيرهم فلا يقال ولو قدر عاماً أو نزل منزلة اللازم كان وجهاً لأن فيما اختاره مبالغة والمراد بطعام المسكين إطعامهم على سبيل الإباحة لا على وجه التمليك والإنفاق وهذا هو الظاهر ويحتمل التعميم إليه فيكون ذماً بأنهم تركوا الواجب في الإنفاق والمروءة ولذا قال المصنف وأدل على تهالكهم أي كمال بخلهم وشحهم بالمال حباً له فرط محبة وفيه إشارة إلى أنهم بخلوا بما فضل الله تعالى وهذا في صورة الابتلاء بالإنعام تحاضون أصله تتحاضون أي لا يحض بعضكم بعضاً أو بمعنى الثلاثي أي لا تحثون أهلكم الخ.

قوله تعالى: وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾

قوله: (الميراث وأصله وراث) فأبدلت الواو تاء كما في تخمة إذ أصلها وخمة وهو كثير في كلامهم.

قوله: (ذا لمٍّ أي جمع بين الحلال والحرام فإنهم كانوا لا يورثون النساء والصبيان ويأكلون أنصباءهم أو يأكلون ما جمعه الموروث من حلال وحرام عالمين بذلك) ذا لم بتقدير المضاف وهذا منشأ الذم والقبح فإن أكل الميراث الحلال لا حرج فيه والمراد بالجمع إما جمع الوارثين كما ذكره من جمعهم الحلال الحرام فإنهم كانوا الخ ومعنى لا يورثون[1] لا يعطون ميراثهم قهراً وجبراً قوله ويأكلون أنصباءهم إشارة إلى ما ذكرناه من أن الذم على أكل أنصبائهم دون أكل أنصباء أنفسهم أو المراد بالجمع جمع المورث من التوريث عالمين بذلك وهو سبب القبح إذ لو لم يكن عالمين بالحرام عينه لا ضير في أخذه والمراد بالأكل الأخذ مجازاً بذكر المقيد وإرادة المطلق ولما كان معظم منافع المال الأكل عبر الأخذ بالأكل وقد أشار المصنف إليه في أواخر سورة آل عمران.

قوله: أي جمع بين الحلال والحرام واللم الجمع قال الشاعر:

إذا كان لما يتبع الذم ربه فلا قدس الرحمن تلك الطواحنا

والطواحن هي الأضراس التي تسمى الأرجاء يقول إذا كان الأكل ذا جمع كأكل الأنعام من غير تمييز بين الحلال والحرام يتبع الذم صاحبه أي يذم الناس صاحب ذلك الأكل فلا قدس الرحمن تلك الأضراس التي تطحن ذلك المأكول.

قوله: أو يأكلون ما جمعه المورث ذكر في الميراث وجهين الأول مبني على أن يراد بالتراث موروث وارث آخر ونصيبه والثاني على أن المراد به متروك المورث وعلى التقدير أن السلام للجنس ويجوز أن يكون عوضاً عن المضاف إليه ذكر صاحب الكشاف وجهاً آخر حيث قال ويجوز أن يذم الوارث الذي ظفر بالمال سهلاً مهلاً من غير أن يعرق فيه جبينه فيسرف في إنفاقه ويأكله

---

(١) وتوريثهم كان في شريعة إسماعيل عليه السلام لأن أهل مكة على دين إسماعيل أو على دين إبراهيم عليهما السلام وإن لم يراعوا حق الرعاية فلا وجه لإشكال السعدي هنا.

قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾﴾

قوله: (كثيراً مع حرص وشهوة) وهذا منشأ اللوم والتوبيخ وإلا فمحبة المال على وفق شرعي ليس بمذموم وصيغة المضارع في المواضع الثلاثة للاستمرار وهذا أولى من جعله لحكاية الحال الماضية.

قوله: (وقرأ أبو عمرو وسهل ويعقوب لا يكرمون إلى «ويحبون» بالياء والباقون بالتاء) فلا التفات حينئذٍ والباقون بالتاء ففيه التفات لما ذكر والجمع باعتبار المعنى إذ الإنسان جنس معرف بلام الجنس وقراءة الغائب فائدة الخبر فيها واضحة وأما قراءة الخطاب فالظاهر فيها أن المراد التقريع والتوبيخ المفرط اللازم للخبر المعلوم وحال الإنسان معلومة له فإخباره له لا يكون مفيداً فالمراد لازمه باقتضاء المقام فيكون مجازاً مرسلاً أو يكون إنشاء لما هو أمس بالمقام كالتوبيخ أو التحزن أو كون المتكلم عالماً به فيما أمكن ذلك وغير ذلك.

قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾﴾

قوله: (ردع لهم عن ذلك وإنكار لفعلهم وما بعده وعيد عليه) ردع لهم عن ذلك ويلزمه إنكار الواقع بمعنى التوبيخ ولذا قال وما بعده وعيد عليه.

قوله: (أي دكاً بعد دك حتى صارت منخفضة الجبال والتلال) أشار به إلى أن الثاني ليس بتأكيد للأول بل هو دك آخر فالتكرار للدلالة على الاستيعاب فلا يتعين له العد ولذا قال حتى صارت أي استمر الدك إلى أن صارت منخفضة الجبال والتلال وهي المواضع المرتفعة دون الجبال وانخفاضها عبارة عن النسف والبس أي جعلها كالرمل ثم يرسل عليها الرياح فتفرقها الدك بمعنى الدق وهذا حين زلزلت وحط المرتفع بالبسط والتسوية ولم يبق على وجهها شيء حتى صارت كالصخرة الملساء وقاعاً صفصفاً لا ترى عنها عوجاً ولا أمتاً.

قوله: (﴿أو هباء منبثاً﴾ [الواقعة: ٦]) أي أو حتى صارت الأرض هباء منبثاً[1] والظاهر أن هذا عند النفخة الثانية والأول عند النفخة الأولى وقيل وأياماً كان فهو عبارة عما يعرض لها عند النفخة الثانية وكلام المصنف في قوله تعالى: ﴿يوم ترجف الراجفة﴾ [النازعات: ٦] الآية يميل إلى كون الأول عند النفخة الأولى والحالة الثانية للأرض بعد الحالة الأولى ولذا قدمها لتقدمها وجوداً وفي الكشاف دكاً بعد دك كقولك حسبته باباً باباً أي هذا نظير الحال في قولك حسبة باباً باباً وكقولك جاءني القوم رجلاً رجلاً وفي هذه

أكلاً واسعاً جامعاً بين الوان المشتهيات من الأطعمة والأشربة والفواكه كما يفعل الوراث البطالون.

---

(١) وما ثبت في القرآن الكريم كون الجبال هباء منبثاً دون الأرض فلا تغفل.

الصورة حرف العطف هل هو محذوف أم لا فإذا لم يعتبر حذف العطف فأين يعتبر نصب الثاني فالأولى اعتبار حذفه وإن كان ذلك قليلاً تأمل.

قوله تعالى: وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾

قوله: (أي ظهرت آيات قدرته وآثار قهره مثل ذلك بما يظهر عند حضور السلطان من آثار هيبته وسياسته) مثل ذلك أي وجاء ربك استعارة تمثيلية شبه الهيئة المأخوذة من قدرة الله تعالى وظهور الآيات الدالة على قدرته الكاملة وقهره تعالى وآثار قهره بالهيئة المنتزعة عن مجيء السلطان القاهر[1] وحضوره في موضع وما يظهر من آثار هيبته وسياسته من له جناية فذكر ما هو مستعمل في الهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة توضيحاً للمعقول بالمحسوس ولم يذكر ظهور آلائه المتوافرة لأن المقام مقام القهر لقوله: ﴿وجيء يومئذٍ بجهنم﴾ [الفجر: ٢٣] الآية ولذا ذكر في المشبه آثار الهيبة ولم يذكر آثار لطفه وفرط كرمه مع أن ذلك متحقق أيضاً عند حضور السلطان وقد مر في قوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل﴾ [الفرقان: ٢٣] الآية ما يفيد هنا ولم يتعرض لاحتمال تقدير المضاف أي جاء أمر ربك لأن فيما اختاره مبالغة.

قوله: (﴿والملك﴾ [الفجر: ٢٢]) أي وجاء الملك وهذا على حقيقته لا تمثيل فيه ولا تمحل في عطفه على ربك واعتبار جاء فيه لأنه لا مجاز في جاء المذكور بل المجاز والاستعارة في الهيئة وقد حقق في علم البيان أن المفردات في الاستعارة التمثيلية باقية على حالها حقيقة أو مجاز كلها أو بعضها وفي تقدير المضاف فالأمر أوضح.

قوله: (صفاً صفاً بحسب منازلهم ومراتبهم) صفاً صفاً والكلام فيه مثله في ﴿دكاً دكاً﴾ [الفجر: ٢١] أشار إليه بقوله بحسب الخ وهو حال أي مصطفين وهو الظاهر أو ذوي صفوف أو نفس الصف للمبالغة أي ينزل يومئذٍ ملائكة كل سماء وملائكة الكرسي والعرش إذ اللام في ﴿والملك﴾ [الفجر: ٢٢] للاستغراق واختير المفرد لأن استغراقه أشمل فيصطفون صفاً بعد صف أشار إليه بقوله بحسب منازلهم الخ محدقين بالمكلفين من الجن والإنس برمتهم سعداء أو أشقياء لتهديد الأشقياء وتنفيس السعداء وملائكة العرش الصف الأول والكرسي الصف الثاني ثم وثم والظاهر أن ملائكة الأرض الصف الأخير لكنه لم يتعرض لهم الزمخشري فقال ينزل ملائكة كل سماء الخ لأن المجيئة تناسبهم والقول بأنه لم يتناولهم بعيد وأشار بقوله ينزل إلى أن جاء لتحقق الوقوع.

قوله: مثل ذلك بما يظهر عند حضور السلطان من آثار هيبته فإنه إذا حضر ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره ووزرائه وخواصه.

---

(١) ومع وزرائه وعساكره.

قوله تعالى: ﴿وَجِاْيٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٢٣﴾﴾

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وبرزت الجحيم﴾ [النازعات: ٣٦]) أي جهنم أشار إلى أن مجيئها مجاز لأنها حركة وانتقال مختص بذوي العقول والإدراك إذا كان باختيار بدون مدخلية الغير والعلاقة السببية أو اللزوم فإن المجيئة سبب للظهور.

قوله: (وفي الحديث يؤتى بجهنم يومئذٍ لها سبعون ألف زمام مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها) نبه به على أنها محمول على الحقيقة غايته أن مجيئتها بالجر قوله يجرونها إشارة إليه فبالنظر إلى نفسها لا يتصور المجيئة فيحمل على المجاز وبالنظر إلى المحرك يتصور الحقيقة فتكون قسرية ولما كان الحديث المذكور من أخبار الآحاد جوز الاحتمال الأول بل رجحه ليوافق قوله تعالى: ﴿وبرزت الجحيم﴾ [النازعات: ٣٦] وإن أمكن أن يقال وهذا الإظهار بالمجيئة على أن الخبر اللطيف يحتمل أن يكون تمثيلاً[1] لإظهارها بما يظهر بهذه الكيفية والمشبه به لا يكون متحققاً دائماً قال المصنف في قوله تعالى: ﴿كمثل حبة أنبتت سبع سنابل﴾ [البقرة: ٢٦١] الآية وهذا تمثيل لا يقتضي وقوعه والتخصيص بهذا العدد مفوض علمه إلى الملك الخبير أو كناية عن الكثرة قوله يجرونها استئناف بياني أو حال أي يجرونها حتى تنصب عن يسار العرش لها تغيظ وزفير وقد رواه مسلم في صحيحه عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه كذا في الإرشاد وفي الكشاف فتشرد شردة لو تركت لأحرقت أهل الجمع والأولى أن ذلك بقدرة الله تعالى فقط.

قوله: (بدل من إذا دكت والعامل فيهما يتذكر الإنسان) بدل من إذا دكت بدل الكل والفائدة فيه كمال التقرر وفرط الإيضاح ونبه به على أن إذا للظرفية دون الشرطية ولم يتعرض لقوله: ﴿يومئذٍ﴾ [الفجر: ٢٣] في قوله: ﴿وجيء يومئذٍ بجهنم﴾ [الفجر: ٢٣] فهو لا يكون بدلاً بل هو ظرف لجيء لزيادة التقرير مع التهويل.

قوله: (أي يتذكر معاصيه) وكذا الجن يتذكر معاصيه فهو من الذكر ضد النسيان ومعنى التذكر الإحضار بالبال بعد نسيان الأفعال قدمه لأنه حقيقة.

قوله: (أو يتعظ لأنه يعلم قبحها فيندم عليها) يتعظ مجاز إذ التذكر يستلزم الاتعاظ وهذا المعنى مناسبته لقوله: ﴿وأنى له الذكرى﴾ [الفجر: ٢٣] أظهر من الأول.

قوله: (أي منفعة الذكرى) على الاحتمالين فإن التذكر ليس بتذكر حقيقة وفي نفس

قوله: أي منفعة الذكرى لئلا يناقض ما قبله يعني لا بد من تقدير مضاف إذ لولاه لخالف ما قبله فإن ما قبله يثبت الذكرى وهذا ينفيه ويجوز أن يكون من قبيل ﴿وما رميت إذ رميت﴾ [الأنفال: ١٧] والمعنى يوجد من الإنسان يومئذٍ صورة التذكر ولكن ذلك التذكر في حكم العدم لفقد نفعه.

---

(١) وفي كلام الإمام إشارة إليه حيث قال لا ينفك عن مكانها الخ.

الأمر لخلوه عن الفائدة بعدم حصوله في وقته وإلى ذلك أشار بقوله أي منفعة الذكرى والذكرى بمعنى التذكر فهو إما حاصل المعنى أو إشارة إلى تقدير المضاف والكلام في الاتعاظ ظاهر.

قوله: (لئلا يناقض ما قبله) حيث أثبت التذكر له أولاً ثم نفى عنه بقوله: ﴿فأنى له الذكرى﴾ [الفجر: ٢٣] إذ الاستفهام للإنكار الوقوعي فهو مستلزم للنفي فيتناقضان والجواب أن المنفي هو المنفعة والمثبت هو التذكر الظاهري فلا اتحاد في المحمول فلا تناقض والقرينة كون التذكر في غير أوانه وأن اللام للنفع فحينئذٍ لا تقدير المضاف بل هو معنى اللام أو حاصل المعنى وكون يتذكر حكاية الحال الماضية الدنيوية أي وقد كان في الدنيا بينه وبين الذكرى بون بعيد ليس بسديد إذ السوق لبيان أحوال الآخرة وأيضاً أنه عامل يومئذٍ بدل من ﴿إذا دكت الأرض﴾ [الفجر: ٢١] وهذا لا يلائم ذلك.

قوله: (واستدل به على عدم وجوب قبول التوبة فإن هذا التذكر توبة غير مقبولة) أي استدل به أهل السنة على عدم وجوب قبول التوبة عقلاً كما زعم المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن بعض الأشياء واجب على الله تعالى عقلاً كإثابة المؤمنين وتعذيب الكافرين والأصلح وقبول التوبة إن كانت مقرونة بشرطها واستدل علماؤنا به على عدم وجوب قبول التوبة إذ لو وجب قبولها لوجب قبول هذا التذكر فإنه توبة إذ ركن التوبة الندم على المعصية وهو متحقق وإن لم يتحقق الركن الآخر وهو العزم على أن لا يعود لأن الندم ركن أعظم قال عليه السلام «الندم توبة» ولم يعتبر أحد في تعريفها كونها في الدنيا هذا مراد المستدل ولا يخفى ضعفه إذ الآخرة ليست دار التكليف وعدم قبولها فيها لا يقتضي عدم وجوب قبولها في دار التكليف إذ وجوب التوبة على العاصين في الدنيا لا في الآخرة وكذا وجوب قبولها في دار التكليف لا فيها ولا حاجة لنا إلى ذلك لأنا أبطلنا الوجوب على الله تعالى مطلقاً ببرهان قاطع فيعلم عدم وجوب قبول التوبة لاندراجه تحت العموم ولذا قال واستدل بصيغة المجهول تنبيهاً على ضعفه وأنى خبر مقدم والذكرى مبتدأ مؤخر واللام في له متعلق بما يتعلق به الخبر.

قوله تعالى: ﴿يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي قَدَّمۡتُ لِحَيَاتِي ﴿٢٤﴾﴾

قوله: (أي لحياتي هذه) أي المراد حياة الآخرة فيكون اللام للتعليل بتقدير المضاف أي لنفعي في هذه الحياة الأخروية.

قوله: (أو وقت حياتي في الدنيا أعمالاً صالحة فيكون اللام في لحياتي للوقت) وقت

قوله: واستدل به على عدم وجوب قبول التوبة روى محيي السنة عن الزجاج أن معناه يظهر التوبة ومن أين له التوبة.

قوله: أو وقت حيواتي في الدنيا اللام على الأول للعلية وعلى الثاني بمعنى في على تقدير مضاف إذ لولا تقدير الوقت لم يجز كون نفس الحياة ظرفاً للتقديم.

حياتي أي حياتي في الدنيا والمآل واحد قدم الأول لتبادره لأنه قد عرفت أن الكلام هنا مسوق لبيان أحوالهم في الآخرة قوله أعمالاً صالحة مفعول قدمت على الوجهين حذفت للتعميم مع الاختصار وجملة ﴿يقول﴾ [الفجر: ٢٤] استئناف كأنه قيل عند التذكر أي شيء يقول فأجيب بذلك وهذا يؤيد عدم كون التذكر توبة.

قوله: (وليس في هذا التمني دلالة على استقلال العبد بفعله) رد على الكشاف حيث قال بناء على مذهبه هذا يدل على أن العبد مستقل بفعله وأنه خالق فعله والجواب أن أصحاب الحق يثبتون للعبد اختياراً جزئياً ولذا أسند إليه الفعل حقيقة وإلى الخالق مجازاً وهذا البحث مبين في علم الكلام وفن الأصول.

قوله: (فإن المحجور عن الشيء قد يتمنى إن كان ممكناً منه) المحجور عن الأعمال الصالحة يصرف قدرته إلى الطرف الآخر قد يتمنى أي ذلك الشيء المحجور إن كان ممكناً فيه وهنا كذلك قيل إن مفتوحة مصدرية وممكناً اسم مفعول من التمكين أي أقدره الله تعالى عليه فحينئذٍ يكون إن كان الخ مفعول يتمنى وكون إن شرطية وكون ممكناً اسم فاعل من الإمكان قيل إنه تصحيف يرده أن التمني لا يتوقف على الإمكان وهذا الإشكال وارد على الأول أيضاً لأن العاقل لا يتمنى الاقدار على المستحيل ويمكن دفعه فلا تغفل وأنت خبير بأن صرف العبد قدرته إلى المعصية لا يقتضي أن يكون محجوراً عن الطرف الآخر فلا وجه لقوله محجوراً فإنه يوهم خلاف ما ذهب إليه أهل السنة بل هذا مذهب أهل الهوى كما قال الزمخشري وأنهم لم يكونوا محجورين عن الطاعات مجبرين على المعاصي

قوله: وليس في هذا التمني دلالة على استقلال العبد بفعله هذا رد عن صاحب الكشاف في قوله وهذا أبين دليل على أن الاختيار كان في أيديهم ومعلقاً بقصدهم وإرادتهم وأنهم لم يكونوا محجورين على الطاعات مجبورين على المعاصي كمذهب أهل الأهواء والبدع وإلا فما معنى القائل التحسر أقول ليس فيما قاله صاحب الكشاف هنا ما يدل على أن العبد مستقل في فعله بل قال إن الآية اثبتت للعبد اختياراً في فعله وأن فعله ليس على سبيل القسر والالجاء وهذا عين مذهب أهل السنة في هذه المسألة نعم إنه ليس في لفظ ليت دلالة على إمكان الفعل فضلاً عن أن تكون أبين لجواز تمني المحالات وأشار القاضي رحمه الله إلى هذا بقوله فإن المحجور عن الشيء قد يتمنى إن كان ممكناً منه ويمكن أن يقال المحال رجوعه إلى زمان كان فيه قادراً على الفعل لا نفس الفعل وأما دلالته على إمكان الفعل فمن حيث إن قوله هذا تحسر على ما فات والإنسان لا يتحسر على فوت المحال وإنما يتحسر ويتحزن على فوت فعل كان ممكناً منه قادراً عليه وهذا هو المراد من قول صاحب الكشاف وإلا فما معنى التحسر قال الإمام هذا التحسر على فعلهم الذي كان مسنداً إليهم ظاهراً وتحقيقه ليت الله وفقني على فعل الطاعة وأقول ثبوت الاختيار للعبد ههنا مستفاد من قول الإنسان وهو قوله: ﴿يا ليتني قدمت﴾ [الفجر: ٢٤] وقول الإنسان لا يكون حجة على الجبرية لأنهم لا يسلمونه ولو كان ذلك حجة لكان مجرد قولنا إن أفعالنا باختيارنا دليلاً مثبتاً للاختيار حجة عليهم في هذه المسألة والاحتجاج إنما يكون بقول الله تعالى والمثبت ههنا ليس هو.

كمذهب أهل الهوى والبدع وإلا فما معنى التحسر انتهى وقال بعضهم والجواب أن المحجور عن الشيء قد يتمنى إن كان متمكناً منه بأن يقول يا ليتني كنت متمكناً منه فأفعله فأنال حظه فإذا صح ذلك من المحجور فلأن يصح أن لا يستقل في أفعاله فإنه يصح منه أن يقول يا ليتني كنت مستقلاً في إتيان الأعمال الصالحة فأتيت بها في الدنيا لهذه الحياة الأخروية انتهى ولا يخفى ضعفه أما أولاً فلأن الكلام حينئذٍ يكون موجزاً مخلاً فإن المتعارف في مثله ذكر ما بعده[1] وأما ثانياً فلأن قوله يا ليتني كنت مستقلاً في إتيان الأعمال ساقط مخالف لمذهب أهل الحق بل يكفي أن يقال يا ليتني كنت صارفاً اختياري وإرادتي الأعمال الصالحة والاعتقادات الحقة لكن لما فات أو أنه صار مستحيلاً فكان يتمنى فعلم أن كلام المص لا يخلو عن كدر وخلل.

قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٦﴾﴾

قوله: (الهاء لله تعالى أي لا يتولى عذاب الله ووثاقه يوم القيامة سواه إذ الأمر كله له) فالعذاب أي التعذيب مختص له فالإضافة للتهويل لأن عذاب العذاب وله نظائر كثيرة فإشكال السعدي بأن هذا التعليل يقتضي إطلاق العذاب دون الإضافة وبين ظاهرهما تناف ظاهر فتدبر جداً.

قوله: (أو للإنسان أي لا يعذب أحد من الزبانية مثل ما يعذبونه) أي الهاء راجع إلى الإنسان أي لا يعذب أحد الخ نبه به على أن المراد بأحد أحد من الزبانية بقرينة أن من يلي العذاب الزبانية مثل ما يعذبونه أشار به إلى أن عذابه معناه أن مثل عذابه من التشبيه البليغ

قوله: الهاء لله تعالى أي الضمير في عذابه لله تعالى على أنه مصدر قائم مقام التعذيب مضاف إلى فاعله أي لا يعذب تعذيب الله أحد وكذا الوثاق مصدر بمعنى التوثيق كالسلام بمعنى التسليم.

قوله: لا يتولى عذاب الله ووثاقه الخ جواب عما قال ابن الحاجب في الأمالي والضمير في عذابه في قراءة الكسر للإنسان المتقدم ذكره ولا يحسن أن يكون لله لأن المعنى لا يعذب يوم القيامة عذاب الله أحد فلا يقوى المعنى لما سبق له وهو أن تعظيم عذاب الله لهذا الإنسان أكبر من غيره قال صاحب الكشف والضمير على قراءة الكسر إما لله أي لا يتولى عذاب الله أحد كأنه قيل لا يفعل عذاب الله ولا يباشر أحد وذلك لأن معنى مطلق الفعل موجود في ضمن كل خاص واستعمل ذلك استعمالاً شائعاً في مثل وحيل بين العير والنزوان وأن نظن إلا ظناً فالعذاب مفعول به وفيه تعظيم عذاب الله لهذا الإنسان على طريق الكناية فما نقل من الأمالي من عدم قوة المعنى بناء على فوات التعظيم فللعقول عن نكتة الكناية وأقول تعظيم العذاب لهذا الإنسان عند رجع الضمير إلى الإنسان يستفاد من حاق اللفظ وعند رجعه إلى الله تعالى يستفاد من فحواه ومن طريق المفهوم الخارجي وابن الحاجب استرجح الأول على الثاني.

---

(١) أي ذكر فلان يصح منه أن يقول كنت الخ كما ذكر القائل.

وأن إضافته إلى المفعول والمعذب هو الزبانية ولذا قال ما يعذبونه وفي الوجه الأول إضافة العذاب إلى فاعله كما قال أي لا يتولى عذابه الخ قوله يوم القيامة بقرينة قوله: ﴿يومئذٍ يتذكر الإنسان﴾ [الفجر: ٢٣] الخ والمراد بالأحد ما سوى الله تعالى كما نبه عليه بقوله سواه ولا ينافيه قوله في الوجه الثاني مثل ما يعذبونه إذ أسند التعذيب إلى الزبانية كسباً والنفي عن جميع ما سواه بطريق الخلق فعلم أن إسناده إليه تعالى مجاز وإسناده إلى الزبانية حقيقة والمعنى لا يعذب أحد من جنسه مثل تعذيبه فيكون أشد عذاباً من عصاة الموحدين والمراد مطلق الكافرين فلا ينافيه كون بعضهم أشد عذاباً من بعض آخر كالمنافق ونحوه كما بينه المص في قوله تعالى: ﴿لها سبعة أبواب﴾ [الحجر: ٤٤] الآية فإذا كان المراد من جنسه بقرينة أن الكلام في الكفار من الإنسان لا يرد الإشكال بعذاب إبليس وسائر مردة الجن والمراد بالأشدية الأشدية كفياً دون الكم فإن مطلق الكافر فيه سواء والعذاب بمعنى التعذيب مصدر كالسلام بمعنى التسليم.

قوله: (وقرأهما الكسائي ويعقوب على البناء للمفعول) أي لا يعذب عذابه أي مثل عذابه فالضمير متعين لكونه للإنسان الذي سبق ذكره وهو الكافر مطلقاً وقيل أبي بن خلف والتخصيص خلاف الظاهر والكلام في وثاقه أي بالسلاسل مثل الكلام في العذاب.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾

قوله: (على إرادة القول) إذ لا ارتباط بدونه أي ويقول الله تعالى أو الملائكة وهو الملائم لقوله: ﴿ارجعي إلى ربك﴾ [الفجر: ٢٨] قوله: ﴿فادخلي في عبادي﴾ [الفجر: ٢٩] هو المناسب للأول وهذا القول إكرام لها كما أن بيان عذاب من اطمأن بلذات الدنيا للإهانة لهم وهذا الفريق أضداد ذلك الفريق بالإيمان والكفر والاطمئنان بالدنيا والاطمئنان بالمعارف ولذا ذكر عقيبه وفي هذا التعبير مبالغة في التفخيم التعبير بحرف النداء للبعيد والنفس وتعريفه باللام ووصفها بالمطمئنة فهو أبلغ من ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [النور: ٥٨] مع أنه المقصود.

قوله: (وهي التي اطمأنت بذكر الله فإن النفس تترقى في سلسلة الأسباب والمسببات إلى الواجب لذاته فتستقر دون معرفته وتستغني به عن غيره) التي اطمأنت بذكر الله أي سكنت واستقرت كما بينه أي سكنت بذكر الله أنساً به واعتماداً به ولذا قال فإن النفس أي النفس الناطقة المؤمنة تترقى في سلسلة الأسباب كالآباء مثلاً والمسببات كالأولاد مثلاً إلى الواجب لذاته لاستحالة التسلسل فالترقي في السلسلة المذكورة اضطراب وقلق وبمعرفة

قوله: فإن النفس تترقى أي فإن النفس العارفة تترقى بالاستدلال من مراتب المصنوعات في سلسلة الأسباب والمسببات طالبة لكل مسبب سبباً ولكل معلول علة إلى الواجب لذاته الذي ينقطع عند الانتهاء إليه سلسلة المعلولات فتستقر تلك النفس عند معرفته وتطمئن ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ٢٨].

الواجب لذاته زال ذلك الاضطراب وتستقر دون معرفة أي عند معرفته وأما معرفة الممكن فلا يستقر عندها بل يطلب له علة لكونه ممكناً في وجوده يحتاج إلى علة ثم وثم حتى ينتهي إلى الواجب لذاته فحينئذٍ سكنت عن القلق لأن وجوده من ذاته وذاته يقتضي وجوده قدم هذا المعنى لأنه أنسب هنا لمقابلته غير المتذكر بالله تعالى والمحروم عن معرفته والمشتغل غيره تعالى ولذا قال هنا وتستغني به عن غيره فلا يرجو إلا رحمته ولا يخاف إلا عذابه وأما غير المتذكر فيرجو الضر والنفع عن غيره كالأصنام ففي قوله: ﴿يا أيتها النفس﴾ [الفجر: ٢٧] الخ تعريض لضدهم فعلم من هذا البيان أن الترقي التفكر في الأدلة العقلية الدالة على وجود الواجب لأن وجوده لا يعرف بالأدلة السمعية بالاتفاق[1] لتوقف الشرع عليه ولو توقف على الشرع لزم الدور قيل وتستفز بالفاء والزاء المعجمة أي استغنت عما سواه والظاهر أنه من الاستقرار بالقاف والراء المهملة.

قوله: (أو إلى الحق بحيث لا يريبها شك) عطف على قوله إلى الواجب الخ بحيث لا يريبها أي لا يقلقها شك أي تترقى في سلسلة الأسباب والمسببات إلى الحق وهذا أعم من الأول ليعم الواجب وغيره من سائر الحق فإن أبيت عن ذلك فقل المراد بالحق ما سوى الواجب وقيل إلى الحق عطف بحسب المعنى على قوله بذكر الله لأن المعنى المطمئنة إلى ذكر الله وإلى ذكر الحق قال تعالى: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ٢٨] والاطمئنان يتعدى بالباء وأيضاً الاطمئنان بالحق لا بذكره فالأولى أن يقال لأن المعنى المطمئنة بذكر الله وبالحق والظاهر ما ذكرناه.

قوله: (أو الآمنة التي لا يستفزها خوف ولا حزن وقد قرىء بهما) أو الآمنة عطف على ما قبله بحسب المعنى فإن المعنى حينئذٍ النفس المطمئنة المستفزة بمعرفة الله تعالى أو النفس المؤمنة المتوفاة على الإيمان والحاصل أن الاطمئنان إما سكون الاستقرار في مقابلة الانتقال من الأسباب إلى المسببات وإما سكون الأمن في مقابلة الخوف والحزن وإما سكون اليقين في مقابلة الريب والشك كما قيل وهذا على ما اختار ذلك القائل وأما على ما ذكرناه فالحاصل أن الاطمئنان هو السكونة أما سكون الاستقرار في مقابلة الانتقال من الأسباب إلى المسببات إلى الواجب لذاته فقط أو إلى الحق مطلقاً وهذا يستلزم سكون اليقين في مقابلة الريب أو سكون الأمن في مقابلة الخوف والحزن الخوف لما سيأتي والحزن لما مضى وهذا يشعر بأن الخوف والحزن متحققان أولاً فحصل له الاضطراب ثم زال فحصل له الأمن وفيه تأمل إذ ظاهر قوله تعالى: ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة: ٦٢] يأبى عنه فإن المتبادر هو السلب الكلي ورفع الإيجاب الكلي خلاف الظاهر فالاكتفاء بالأولين أولى لكنه تعرض له لقراءة أبي بن كعب كما قال وقد قرىء بهما.

---

(١) أي باتفاق الأشعري والماتريدي وأما وحدته تعالى فذهب الأشعري وبعض من أصحابنا فيعرف بالسمع.

قوله تعالى: ﴿ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ٢٨﴾

قوله: (﴿ارجعي إلى ربك﴾ [الفجر: ٢٨] إلى أمره أو موعده بالموت ويشعر ذلك بقول من قال كانت النفوس قبل الأبدان موجودة في عالم القدس) ارجعي أمر بالنفس حين انقضاء الأجل وهذا الأمر عام للنفس العاصية أيضاً لكن المقصود هو المقيد وهو راضية الخ والأمر تكويني أي كن راجعاً إلى حكم ربك إلى حالتك الأولى وهي مفارقة الأبدان وكونها موجودة بذواتها بدون بدن فهي جوهر مدركة لا تفنى بخراب البدن وإلى ذلك أشار بقوله ويشعر ذلك بقوله من قال الخ وجه الإشعار هو أن الرجوع يقتضي أن لها مقراً قبل تعلقها بالبدن إذ الرجوع هو العود إلى الحالة الأولى وقد يستعمل في غير ذلك وحمل الرجوع على مطلق المفارقة عن البدن من لم يقل بذلك بل قال إن النفس خلق مع البدن كما يشعر به قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ [المؤمنون: ١٤] وتفصيل المقام في المواقف وشرحه موجودة الخ مع كونها حادثة ولا يلزم منه كونها قديمة أزلية كما زعمه بعض الفلاسفة قوله في عالم القدس أي المقدس من إضافة الموصوف إلى الصفة أي المطهرة عن الكدورات البشرية وهو عالم الأرواح ويسمى حظيرة القدس التي يجتمع فيها أرواح السعداء.

قوله: (أو بالبعث) عطف على الموت متعلق بارجعي أيضاً فيكون الخطاب المذكور عند البعث عن القبور فحينئذٍ لا يوجد فيه الإشعار المذكور ولذا ذكره أولاً فيكون الأمر تكوينياً إما حقيقة أو تمثيلاً كما حقق في قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] في أوائل البقرة فلا حاجة إلى جعل الأمر بمعنى الخبر فالمعنى إذا كانت النفس مطمئنة رجعت إلى الله تعالى وقال الله تعالى لها ﴿فادخلي﴾ [الفجر: ٢٩] الخ.

قوله: (بما أوتيت) من النعم الغير المتناهي نوعها وهذا يستلزم كونها راضية عن ربها فيوافق قوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [البينة: ٨].

قوله: (مرضية عند الله تعالى) وهذا معنى قوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم﴾ [البينة: ٨] والتعبير بها للاختصار مع ظهور المراد أخرت المرضية هنا مع التقديم في الآية المذكورة لأن قوله تعالى: ﴿فادخلي﴾ [الفجر: ٢٩] يتفرع على كونها مرضية لأن كونها مرضية معناه كونها مرضية لكونها مؤمنة كاملة.

قوله تعالى: فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩

قوله: (في جملة عبادي الصالحين) التعبير بذلك لا ينافي كون المراد بالنفس الروح

قوله: ويشعر ذلك بقول من قال كانت النفوس موجودة في عالم القدس وجه الإشعار أن الرجوع ينبىء عن عود إلى مقام قد كانت المجيء منه وذلك المقام في رجوع النفس هو عالم الأرواح والمراد بالنفس هو الروح.

لأنها المدركة بالذات فلا يقال هذا يشعر بأن النفس بمعنى الذات وما قبله يقتضي أنها هي الروح وكأنه إشارة إلى جواز كل من الوجهين.

قوله تعالى: وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

قوله: (معهم) وهم السابقون في الإسلام والمخاطبون هم اللاحقون ولذا جعلهم متبوعين لأنهم مقدمون في الإسلام والسابقون هم اللاحقون بالنسبة إلى من قبلهم ثم وثم إلى الأنبياء عليهم السلام وفي قوله: ﴿في عبادي﴾ [الفجر: ٢٩] تأييد لكون المعنى في دخلت الدار دخلت في الدار على أنه مفعول فيه لا مفعول به فالمعنى وادخلي في جنتي.

قوله: (أو في زمرة المقربين) تفسير ثانٍ لقوله: ﴿فادخلي في عبادي﴾ [الفجر: ٢٩] قوله: **(الصالحين)** أي الكاملين في الصلاح والمقربين إلى الله تعالى منفهم من الإضافة التشريفية وتقدير زمرة في الموضعين لتصحيح الظرفية المجازية أو لحاصل المعنى والمقربون أخص من الصالحين أو متساويان والتعبير للتفنن.

قوله: (فتستضيء بنورهم) فيه استعارة بديعية فيه مبالغة حيث أشار أنهم يصيرون صاحب ضياء بنورهم فضلاً عن ضوئهم ولذا اختار ما ذكره من الاحتمالات الأربع.

قوله: (فإن الجواهر القدسية كالمرايا المتقابلة أو ادخلي في أجساد عبادي التي فارقت عنها وادخلي دار ثوابي التي أعددت لك) كالمرايا المتقابلة في ظهور كل واحد منها ما ظهر في الآخر فيكون ذلك سبباً لتكامل السعادات ورفعة الدرجات والظاهر أن هذا قبل الموت فالمراد بالجنة الجنة الروحانية كما قيل في قوله تعالى: ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ [الرحمن: ٤٦] جنة في الدنيا وهي التلذذ بالمعارف الإلهية والنظر في آلائه والاستدلال بصنائعه على عظم شأنه وباهر سلطانه ثم الخوض في لجة الوصول وفي كلام الإمام إشارة إليه أو بعد الموت يعني أنها إذا اجتمعت يستفيض بعضها من بعض أنوار المعارف الإلهية فينعكس لكل ما في الأخرى فلذا حشرت معها لتكميلها بما تستعد للدرجات العالية **(عن النبي ﷺ من قرأ سورة الفجر في الليالي العشر غفر له ومن قرأها في سائر الأيام كانت له نوراً يوم القيامة)** وما ذكره موضوع لا أصل له كذا قالوا. الحمد لله على توفيق إتمام ما يتعلق بسورة الفجر. والصلاة والسلام على أفضل جميع أهل العصر. وعلى آله وأصحابه الذين نصروه في السفر والحضر. مدة بقاء الشمس والقمر.

تمت بعونه تعالى في يوم الأربعاء من شهر الربيع الأول بين الصلاتين سنة ١١٩٣.

قوله: أو في زمرة المقربين فتستضيء بنورهم قال الإمام هي حالة شريفة لأن الأرواح القدسية تكون كالمرايا المصقولة فإذا انضم بعضها إلى بعض ينعكس الأشعة فيظهر في كل منها ما للآخر فيكون سبباً لتكامل السعادات وتعاظم الدرجات وذلك هو السعادة الروحانية وقال الطيبي ومن ثمه جيء على وجه التتميم بالسعادة الجسمانية فقيل ﴿وادخلي جنتي﴾ [الفجر: ٣٠] تمت السورة الحمد الله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

سورة البلد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة البلد مكية وآيها عشرون) مكية اختارها المصنف لأنها يوافق قوله: ﴿هذا البلد﴾ [إبراهيم: ٣٥] وكونها مدنية بتمامها أو إلا أربع من أولها يأباهما هذا القول الشريف ولذا ادعى الزمخشري الإجماع على كونها مكية كذا نقل عنه ولا خلاف في عدد آياتها وإنما الخلاف في كونها مكية وفي الاتقان أنها مدنية إلا أربع آيات من أولها ودعوى الإجماع من الزمخشري مشكل.

قوله تعالى: لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ﴿١﴾ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ﴿٢﴾

قوله: (أقسم سبحانه تعالى بالبلد الحرام) اختار كون لا زائدة هنا للتأكيد وقد جوز في موضع آخر كون لا للنفي حيث قال إذ الأمر لا يحتاج إلى قسم وغير ذلك من الاحتمال وهنا ممكن أيضاً لكن اكتفى بما ذكره لظهوره قوله بالبلد الحرام إشارة إلى أن المراد بالبلد مكة شرفها الله تعالى ولم يذكر القسم بما عطف عليه كما في الكشاف لأنه من التوابع فاكتفى بالأصل.

قوله: (وقيده بحلول الرسول عليه السلام فيه) إشارة إلى أن جملة وأنت الخ حال لا معترضة بين القسم وجوابه وفائدة الحال ما ذكره بقوله إظهاراً الخ أظهر البلد في موضع المضمر للتبرك بذكره لأنه أم القرى أو لتقرره في الذهن لأنه قبلة أهل الشرق والغرب.

قوله: (إظهاراً لمزيد فضله) تعليل للتقييد فالضمير له عليه السلام ونبه بقوله لمزيد فضله إلى أن له شرفاً ذاتياً وبهذا التقييد يزداد شرفه حيث يستفاد من ذلك التقييد أن القسم

سورة البلد
مكية وآيها عشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: وقيده بحلول الرسول فيه إشارة إلى أن جملة ﴿وأنت حل بهذا البلد﴾ [البلد: ٢] حال من المفعول بواسطة أعني بهذا البلد.

لأجل حلوله به والإعظام بالقسم به لحلوله عليه السلام وقيل الضمير راجع إلى البلد وبه اكتفى الفاضل المحشي فحينئذٍ ذكر وقيده بحلول الخ مما لا طائل تحته.

قوله: (وإشعاراً) يلائم كون الضمير راجعاً إليه عليه السلام كلاهما مفعول له لقوله وقيده وعلى ما ذكره يكون إظهاراً مفعولاً له لأقسم دون إشعاراً فإنه تعليل للتقييد لا غير وبعضهم جوز الأمرين فيرد عليه ما يرد على التخصيص إذ إظهار مزيد فضل مكة بسبب كونه مقسماً به إذ القسم يفيد تعظيم المقسم به فلا يظهر حينئذٍ فائدة التقييد المذكور وقد عرفت أن الإشعار المذكور لا يلائم كونه علة للقسم إلا أن يتكلف بتمحل بعيد وفي قوله بحلول الرسول إشارة إلى أن حللاً صفة من الحلول واعترض بأن كون الحل بمعنى الحال غير ثابت لأن الصفة من الحلول حال ومصدر حل بمعنى نزل الحلول والجواب أن حلا صفة مشبهة بمعنى الحال قوله غير ثابت غير مسلم إذ الاستقراء الناقص غير مفيد والاستقراء التام مشكل ولعل المصنف اطلعه أو الحل مصدر بمعنى الحال.

قوله: (بأن شرف المكان بشرف أهله) إذ لا شرافة للمكان من حيث هو مكان بل الشرافة له من خارج فشرف مكة لكونه حرماً آمناً بجعله تعالى وجعله أيضاً قبلة وأمره الناس بالحج وغير ذلك من الفضائل وازداد هذا الشرف بشرف حلوله عليه السلام بكثرة العبادة فيه والخضوع والصون عن المعاصي المؤدية إلى الهرج والمرج ولا شرف للأرض أفضل من ذلك فعلم منه أن في قوله أهله تسامحاً إذ المراد شرف عبادته وإن الأهل قيد اتفاقي لا احترازي لما عرفته من أن شرافة المكان قد يكون بسبب غير أهله وقيد الأهل للإشارة إلى أن شرف المكان ليس بالمكان وكذا الكلام في شرافة المدينة دار النبوة والهجرة والقول بأنه يجوز أن يكون لبعض الأمكنة خصوصية وشرافة ذاتية كمكة فالمراد مطلق المكان لا خصوص مكة يحتاج إلى بيان ببرهان.

قوله: (وقيل حل مستحل تعرضك فيه كما يستحل تعرض الصيد في غيره) مستحل بزنة اسم المفعول والتعرض نائب الفاعل والإضافة إلى المفعول أي وأنت مع جلال قدرك وفخامة شأنك يستحلون تعرضك بالحبس في مكان أو بالقتل أو بإخراج عن مسقط رأسك في هذا البلد الحرام مع أنهم لا يستحلون به قتل صيد أو نحوه فالجملة حينئذٍ اعتراضية وفائدته ما مر من قوله إظهاراً الخ مرضه لأن الحل عند الحرام حال تعرضه لا حال نفسه فقوله وأنت حل يحتاج إلى تقدير كما أشار إليه وأيضاً تعرض الكفار بقتله وقصدهم به مصرح به في النظم الجليل وأما استحلالهم واعتقادهم أنه حلال فأين علم إذ لا إشارة إليه فضلاً عن التصريح به وأيضاً الاعتراض بالواو ليس بمتعارف كما قيل وهذا كما ترى قوله

قوله: وقيل حل مستحل تعرضك فيه مستحل على صيغة المفعول يعني يحرمون أن يقتلوا بها صيداً ويستحلون إخراجك وقتلك وفيه تثبيت من رسول الله ﷺ وبعث على احتمال ما كان يكابد من أهل مكة.

كما تستحل الصيد في غيره أي في غير البلد الحرام وفيه تسلية له عليه السلام بملاحظة جواب القسم بالتنبيه على أن ما أصابك من قومك من الأذى بإرادة قتلك وغير ذلك من مقتضى خلق الإنسان فإنه على كبد بل في كبد فاصبر على المكابدة المذكورة إذ لا خلاص عن الأكدار ما دام الإنسان في هذه الدار.

قوله: (أو حلال لك أن تفعل فيه ما تريد ساعة من نهار فهو وعد بما أحل له عام الفتح) وهذا المعنى جيد جداً لكن انفهامه من قوله وأنت حل خفي إذ الحل نسب إليه عليه السلام لكن لما كان الحل والحرمة من أحوال الأفعال فهم منه حل فعله قوله بهذا البلد قرينة على فعله في البلد قوله ساعة من النهار مستفاد من القرينة[1] الخارجية ولهذا التمحل مرضه وأخره قوله فهو وعد الخ فيكون تسلية له عليه السلام بهذا الوجه والجملة حينئذٍ اعتراضية أيضاً بالواو الاعتراضية ويجوز كونها حالاً مقدرة لأن حلاً على هذا بمعنى الاستقبال كما نبه عليه بقوله أن تفعل فهو وعد الخ والكل تكلف والحل فيه ضد الحرمة كما في الوجه الثاني.

قوله تعالى: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ۝٣﴾

قوله: (عطف على هذا البلد والوالد آدم عليه السلام أو إبراهيم عليه السلام) آدم فإنه أب لجميع الخلق وهو المراد أو الأب إلا على للنبي عليه السلام وإطلاق الوالد عليه مجاز بمعنى الأصل أو إبراهيم عليه السلام فإنه الأب الأعلى له عليه السلام أو إسماعيل عليه السلام فإنه الأب الأعلى له عليه السلام.

قوله: (ذريته أو محمد ﷺ والتنكير للتعظيم) ذريته ناظر إلى الأول أو محمد عليه السلام ناظر إلى الثاني على طريق اللف والنشر المرتب وكون الذرية مقسماً بها باعتبار أن فيها أنبياء

قوله: أو حلال لك أن تفعل فيها ما تريد وفي الكشاف أو سلى رسول الله بالقسم ببلده على أن الإنسان لا يخلو من مقاساة الشدائد واعترض بأن وعده فتح مكة تتميماً للتسلية والتنفيس عنه فقال: ﴿وأنت حل بهذا البلد﴾ [البلد: ٢] يعني وأنت حل به في المستقبل تصنع فيه ما تريد من القتل والأسر وذلك أن الله تعالى فتح عليه مكة وأحلها له وما فتحت على أحد قبله ولا أحلت له فأحل ما شاء وحرم ما شاء قتل ابن خطل وهو متعلق باستار الكعبة ومقيس بن صبابة وغيرهما وحرم دار أبي سفيان ثم قال «إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض فهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولن تحل لأحد بعدي ولم تحل لي إلا ساعة من نهار فلا يعضد شجرها ولا يجتلي حلاها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطها» ثم كلامه قال الواحدي إن الله تعالى لما ذكر القسم بمكة دل ذلك على عظم قدرها مع كونها خراباً فوعد نبيه ﷺ أن يحلها له فيقاتل فيها وأن يفتحها على يده ويكون فيها حلاً.

---

(١) **قوله** كما ورد في الحديث يوم الفتح أن مكة لم تحل لأحد قبلي ولا بعدي وأنها أحلت لي ساعة وهو مفصل في كتب الحديث.

والمؤمنين الأتقياء ولا يضره كون بعضها من الكفرة الأشقياء نبه عليه المصنف في قوله: ﴿بالنفس اللوامة﴾ [القيامة: ٢] ولم يحمل على الوالد الأقرب ومولوده مع أنه حقيقة إذ لا شرافة في أكثره والمقسم به لا بد وأن يكون شريفاً ولو ببعض أفراده كما مر بيانه أشار إليه بقوله والتنكير للتعظيم فلا جرم أنه لا يراد كل واحد واحد من والد وما ولد.

قوله: (وإيثار ما على من لمعنى التعجب كما في قوله تعالى: ﴿والله أعلم بما وضعت﴾ [آل عمران: ٣٦]) وإيثار ما على من مع أن الظاهر لفظة من لكونه من ذوي العقول لمعنى التعجب أي أوثر ما لإرادة الوصفية كأنه قيل والجامع لأوصاف عجيبة كالنطق والبيان والتدبير والعرفان واستخراج الصنائع وفيهم من يصلح الأرض بأنواع العبادة مع اشتماله ما في العالم الكبير فيكون المعنى والمولود عجيب الشأن ولذا قال لمعنى التعجب وهذا منتظم بجميع الاحتمالات أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلاشتماله من هو عجيب موصوف بصفات الكمال كالنبوة والعلم والعمل الصالح والدعوة إلى الحق اليقين وقيل والتعجب من كثرتهم أو مما خص به الإنسان كالنطق والعقل وحسن الصورة والأحسن كون التعجب من كونه موصوفاً بالأمور الدينية وصرف العقل والقوى إلى ما خلق له فإن القسم يقتضي ذلك فإن ضده كالبهائم لإبطاله الفطرة السليمة والعقل والقوى فكيف يقال إنه مقسم به أقسم الله تعالى به إظهاراً لشرافته مع إبطاله خواص البشر وكونه معدوداً من أخس البهائم فلو عمم المقسم به إلى الكفار فتوجيهه ما ذكر من أن المقسم به مشتمل على من هو موصوف بالفخامة الدينية وهذا مراد من قال إنه حينئذٍ من قبيل وصف الكل بوصف البعض والبحث بأنه الغاز خارج عن الإنصاف وبهذا يظهر ضعف قول البعض المراد كل والد ومولود ولذا مرضه الزمخشري.

قوله تعالى: لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ ﴿٤﴾

قوله: (﴿لقد خلقنا الإنسان﴾ [البلد: ٤]) أي جنس الإنسان في كبد في مشقة ولو كان في راحة وسعة ظاهراً وفي ظرفية الكبد[1] لخلق الإنسان مبالغة عظيمة مما لا يكتنه كنهه وهذا جواب القسم والحكمة فيه تسلية رسول الله عليه السلام ومن كان في سيرته فإن من كان أعظم علماً وعملاً كان أشد بلاء وتعباً كما قال عليه السلام «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل».

قوله: وايثار ما على من لمعنى التعجب وفي الكشاف فإن قلت هلا قيل ومن ولد قلت فيه ما في قوله: ﴿والله أعلم بما وضعت﴾ [آل عمران: ٣٦] أي أي شيء وضعت يعني وضعت موضوعاً عجيب الشأن يعني أوثر ما على من لإرادة الوصف ليفيد في مقام المدح ما لا يكتنه كنهه من التعظيم أقول معنى التعظيم والتعجب مستفاد لفظ من كلمة الابهام أعني لفظة ما على ما ذكر في ﴿الحاقة ما الحاقة﴾ [الحاقة: ١، ٢] وغيره.

---

(١) لأنه حال من الإنسان مقدرة أو محققة بالاعتبارين.

قوله: (تعب ومشقة من كبد الرجل كبداً إذا وجعت كبده) وتألم من كبد الرجل مشتق من كبد لأنه في الأصل مصدر وأصل معناه تألم الكبد ثم اتسع فعمم إلى كل تعب ومشقة وهو المراد هنا.

قوله: (ومنه المكابدة) أي ومنه اشتقت المكابدة من باب المفاعلة معناه مقاساة الشدائد وتحملها وصيغة المفاعلة للمبالغة لا للمغالبة وإنما فصله عما قبله بقوله ومنه لأن معناها مغاير لما قبلها فإن معناها مقاساة التعب والشدة ومعنى الكبد التعب والمشقة.

قوله: (والإنسان لا يزال في شدائد) أشار به إلى أن الكبد اسم جنس يراد به الكثير.

قوله: (مبدؤها ظلمة الرحم ومضيقه ومنتهاها الموت وما بعده وهو تسلية للرسول ﷺ بما كان يكابده من قريش) ظلمة الرحم والبطن والمشيمة ومنتهاها الموت وما بعدها الأخصر ومنتهاها ما بعد الموت وما بينهما شدائد لا يكاد أن يحصرها كالمرض والصداع ووجع الأسنان والرمد والفقر واستيلاء العدو ومكابدة شغل التزوج ومعونة الأولاد والخدام والخدمة وشغل الأرزاق والمسكن والهرم والضعف بعد القوة ثم أداء التكاليف الشرعية على الوجه الشرعي ولذا قال الإمام ليس في هذه الدنيا لذة بل ما يظن أنه لذة فهو خلاص عن الألم كالأكل والشرب واللباس والجماع فإنها لدفع ألم الجوع وألم العطش وألم الحر والبرد وألم دغدغة النطفة وبهذا استدل على وقوع البعث إذ لا بد من دار أخرى لينال الإنسان اللذات المحضة والكرامات الخالية عن الكدورات ولعل قوله لقد خلقنا الإنسان في كبد إشارة إلى المعاد الخالص عن الكبد مع التسلية للرسول عليه السلام ومن تبعه من الأنام.

قوله تعالى: أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴿٥﴾

قوله: (والضمير في ﴿أيحسب﴾ [البلد: ٥] لبعضهم الذي كان يكابد منه أكثر)

قوله: الضمير لبعضهم الذي كان يكابد منه أي الضمير في ﴿أيحسب﴾ [البلد: ٧] لبعض صناديد قريش الذي كان رسول الله ﷺ يكابد منهم ما يكابد والمعنى أيظن ذلك الصنديد أن لن يقدر على الانتقام منه أحد وفي الكشاف ويجوز أن يكون الضمير للإنسان على أن يكون المعنى أقسم بهذا البلد الشريف ومن شرفه أنك حل به مما يقترفه أهله من المآثم متحرج بريء فهو حقيق بأن أعظمه بقسمي به ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾ [البلد: ٤] أي في مرض وهو مرض القلب وفساد الباطن يريد الذين علم الله منهم حين خلقهم أنهم لا يؤمنون ولا يعملون الصالحات فعلى الأول وهو أن يرجع الضمير إلى بعضهم يجب أن يفسر الكبد بالمشاق والشدائد فيرجع المعنى إلى مقاساة رسول الله ﷺ من هؤلاء القوم المخصوصين فحينئذٍ أن يكون أيحسب الإنسان وارداً على توبيخ القوم وإن رجع الضمير إلى الإنسان المذكور يجب أن يراد بالكبد أمراض القلب والعقائد الفاسدة فالمناسب على هذا أن يجعل ﴿وأنت حل بهذا البلد﴾ [البلد: ٢] توكيد البراءة ساحة رسول الله ﷺ من هذه المكابدة ومما اقترفوه من الآثام وأمراض القلب فهو كالتعليل لتعظيم

لبعضهم أي لبعض قريش الخ أشار به إلى مناسبته بما قبله والوجه الأول ظاهر في ذلك ولذا قدمه.

قوله: (أو يغتر بقوته كأبي الأشد بن كلدة فإنه كان يبسط تحت قدميه أديم عكاظي ويجذبه عشرة فيتقطع ولا تزال قدماه) يغتر بقوته أي يحصل له غرور وافتخار بقوته الجسمانية غافلاً عن حرمانه عن القوة الروحانية كأبي الأشد بالشين المعجمة وضبطه بعضهم بالسين المهملة كلدة بوزن تمرة والمراد أنه يغتر بقوته ويؤذي النبي عليه السلام وإلا فلا يظهر الارتباط والمراد بالأول الوليد بن مغيرة وأحزابه ولم يذكره لظهور عداوته والأديم الجلد المدبوغ عكاظي منسوب إلى عكاظ وهو سوق معروف للعرب تصنع فيه أقوى الجلود وأحسنها كما قيل فلذا نسب إليه الأديم ويجذبه الخ أي فيقوم عليه ويقول من أزالني عنه فله كذا فيجذبه الخ تركه المص لأنه إذا جذبه أكثر من العشرة أزاله عنه لأن من من ألفاظ العام فيتناول أكثر من العشرة ولو أريد أن المراد كل واحد واحد لا يلائم عشرة.

قوله: (أو لكل أحد منهم) أي ممن كثر مكابدته واغتراره والفرق أن ضمير يحسب راجع إلى من كثر مكابدته من حيث المجموع وافراد الضمير لإرادة بعض قريش وهذا في الاحتمال الأول وفي الثاني لكل أحد ممن كثر الخ مكابدته والإفراد ظاهر ح لكن انفهام ذلك من السياق خفي والاحتمال الأول واضح من السوق ومآلهما واحد بحسب المعنى.

قوله: (أو للإنسان) أي المذكور في قوله: ﴿لقد خلقنا الإنسان﴾ [البلد: ٤] الخ وهو الظاهر لفظاً لكن بحسب المعنى بعيد لأنه يحتاج إلى التغليب والإسناد يكون مجازاً بنسبة ما للبعض إلى الكل وعن هذا أخره والاستفهام للإنكار الوقوعي للتوبيخ ومآله التعجيب ولذا قال أرباب الحواشي والاستفهام للتعجيب ونسخة التعجب غير مناسب أي أيظن هذا الشقي المتمرد أن لن يقدر على انتقامه أحد أي عزيز ذو انتقام والمراد بأحد هو الله تعالى نبه عليه فيما سيأتي بقوله يعني أن الله تعالى الخ فينتقم منه.

قوله تعالى: ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا ﴿٦﴾﴾

قوله: (أي في ذلك الوقت) أي في وقت الإنفاق وقت الاغترار بقوته ومكابدته فخراً ورياء وتعاظماً على المؤمنين فعلى هذا يكون يقول استئنافاً جواب سؤال ما حاله في وقت هذا الظن وقيل أي وقت الانتقام فيقول حينئذٍ يكون استئنافاً أيضاً جواب سؤال ما قوله وقت الانتقام فأجيب بقول أهلكت مالاً كثيراً فلم ينفعني بل أضرني.

قوله: (كثيراً من تلبد الشيء إذا اجتمع) وكل ما اجتمع فهو كثير.

قوله: (والمراد ما أنفقه سمعة ومفاخرة أو معاداة للرسول ﷺ) سمعة أي رياء يسمع به الناس فيمدحون به قوله أو معاداة للرسول عليه السلام لمنع الخلو.

المقسم به ولذا قال ومن شرفه أنك حل به مما يقترفه أهله من المآثم متحرج بريء فقوله: ﴿حل﴾ [البلد: ٢] متحرج بريء أخبار مترادفة.

قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ۝٧﴾

قوله: (﴿أيحسب﴾ [البلد: ٥] الخ) ولم يكتف بقوله: ﴿أيحسب أن لن يقدر عليه أحد﴾ [البلد: ٥] ولم يره بل أعاد أيحسب وأحد للتنبيه على تغاير الحسبانين باعتبار متعلقهما.

قوله: (حين كان ينفق أو بعد ذلك فيسأله عنه) حين كان ينفق فلم باق على بابه أو بعد ذلك أي بعد الإنفاق فلم بمعنى لن ومدخولها مضارع عبر بالماضي لتحققه كما في سائر المواضع لكن لا مقتضى للعدول عن الظاهر قوله فيسأله عنه أي بالجزاء كما قال فيجازيه الخ أشار به إلى أن المراد بذلك الجزاء إذ الرؤية العلمية كناية عن السؤال والجزاء أو المراد به سؤال توبيخ فيترتب عليه الجزاء قوله فيسأله يجوز أن يكون منصوباً على كونه جواب النفي على الاحتمالين كون لم باقياً على حاله أو بمعنى لن وإن كان الظاهر الأخير.

قوله: (يعني أن الله تعالى يراه فيجازيه أو يجده فيحاسبه عليه ثم قرر ذلك بقوله: ﴿ألم نجعل﴾ [البلد: ٨]) الآية يعني أن الله يراه عبر بالمضارع مع أن الظاهر الماضي للاستمرار لكون حين الإنفاق مستمراً لكثرة إنفاقه فلا يقال لا استمرار حين الإنفاق لعدم استمرار إنفاقه إذ قوله تعالى حكاية عنه ﴿أهلكت مالاً لبداً﴾ [البلد: ٦] صريح في استمرار الإنفاق ولا يندفع هذا الإشكال بحمل المضارع على مشاكلته لما في النظم فإنه مجاز عن الاستمرار إذ لا احتمال لغيره فيجازيه ناظر للأول أو يجده الخ أشار به إلى أن الرؤية مجاز عن الوجدان اللازم له فالرؤية بصرية على هذا الاحتمال لكن الوجدان بمعنى المصادفة الحقيقية غير متصورة فإرادة الرؤية العلمية مستقيمة قوله فيحاسبه عليه يؤيده.

قوله تعالى: أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨

قوله: (يبصر بهما) تأكيد لكون المراد بالعين حقيقة المراد عضوين.

قوله تعالى: وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩

قوله: (يترجم به عن ضمائره) يخبر به عما في ضميره إذ الكلام لفي الفؤاد وما ليس في القلوب لا يمكن النطق به والترجمة لا تختص بتفسير لسان آخر ألا يرى قول الشاعر:

إن الثمانين وبلغتها ... قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

فإن سلم الاختصاص يكون استعارة هنا وفي كلام الشاعر ولم يذكر السمع هنا كما ذكر في أوائل سورة الدهر حيث قال: ﴿فجعلناه سميعاً بصيراً﴾ [الإنسان: ٢] وكذا في سائر المواضع للاكتفاء بما ذكر في مواضع كثيرة ولم يعكس مع أن السمع أفضل من البصر إذ العين مناسب هنا إذ المقسم به وأكثر المقسم عليه من قبل المبصرات وكذا وجه عدم ذكر الأفئدة **(يستر بهما فاه ويستعين بهما على النطق والأكل والشرب وغيرهما)**.

قوله تعالى: وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾

قوله: (طريقي الخير والشر) وهذه الهداية تعم الكافر أيضاً لأنها بإنزال الكتب وإرسال الرسل أو بنصب الدليل الدال عليهما.

قوله: (أو الثديين) أي ثديي الأم هذا على عادة العرب فإنهم قالوا في القسم أما ونجديها ما فعلت فالنجد الثدي والبطن تحته كالعمود ومعنى الهداية إلى الثديين مص الصبي إياهما والاهتداء بهما إنما هو[1] بهداية الله تعالى.

قوله: (وأصله المكان المرتفع) فاستعير لطريقي الخير والشر هذا في الخير ظاهر لأن الامتنان عليه بأنه هداه وبين له الطريق في غاية من الوضوح وأما الشر فهداية طريقه كونه امتناناً لكونه سبباً للاحتراز عنه ولذا قيل عرفت الشر لا للشر بل لتوقيه وكون الشر هبوطاً عن ذروة الفطرة إلى حضيض الشقاوة إنما هو فعله لا بيان طريقه وهذا مع كمال وضوحه خفي على أرباب الحواشي فالذي قدر على أن يخلق من الماء المهين عقولاً وقلباً ولساناً وشفتين وسائر الأعضاء السليمة فهو قادر على أن يجازي ويحاسب مثل هذا الشقي ولذا قال أولاً ثم قرر ذلك الخ.

قوله تعالى: فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾

قوله: (فلم يشكر تلك الأيادي باقتحام العقبة) فلم يشكر تلك الأيادي أي النعم المذكورة باقتحام العقبة أي بفعل أنواع القربات ومن جملتها ما ذكره بقوله: ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] الخ أشار به إلى أن في الكلام محذوفاً بقرينة أن اقتحام العقبة شكر ولذا قيل هذا بيان لحاصل المراد منه يعني لا حذف فيه.

قوله: (وهو الدخول في أمر شديد) وهو أي الاقتحام الدخول في أمر شديد والعبادات ثقيلة على النفس إلا الخاشعين وهي الدخول في أمر شديد وفيه إشارة إلى أن أفضل الأعمال أحمزها فالشكر الكامل بمواظبة الأعمال الشاقة وهي العمل بالعزائم دون الرخص فيما يجوزان له وهو اتباع أحسن ما نزل.

قوله: طريقي الخير والشر قال الزجاج النجدان الطريقان الواضحان والنجد المرتفع من الأرض والمعنى ألم نبين له طريقي الخير والشر بياناً كبيان الطريقين العاليين قال محيي السنة ذكر العقبة ههنا مثل ضربه الله تعالى لمجاهدة النفس والهوى والشيطان في أعمال البر فجعله كالذي يتكلف صعود العقبة قال صاحب الفرائد هذا تنبيه على أن النفس لا توافق صاحبها في الانفاق لوجه الله البتة فلا بد من التكليف وحمل المشقة على النفس والذي يوافق النفس هو الافتخار والمراء فكأنه تعالى ذكر هذا المثل بإزاء ما قال: ﴿أهلكت مالاً لبداً﴾ [البلد: ٦] والمراد بيان الانفاق المفيد وأن ذلك الانفاق مضر تم كلامه فالتمثيل بالعقبة ترشيح لاستعارة النجدين للطريقين وذكر الاقتحام ترشيح لاستعارة العقبة لمقاساة الشدائد في الطريق.

---

(١) فيكون امتناناً بما هدى الإنسان في حال صباوته ولم أر أحداً يحوم حول بيانه.

قوله: (والعقبة الطريق في الجبل استعارها لما فسرها به من الفك والإطعام في قوله: ﴿وما أدراك ما العقبة﴾ [البلد: ١٢]) الآية استعارها أي لفظة العقبة استعارة مصرحة تحقيقية لفك رقبة الخ وجه الشبه العلو والرفعة عند الله في المشبه والعلو الحسي في المشبه به كون المشبه به الطريق[1] في الطريق في الجبل دون الجبل لكونه المشبه طريقاً موصلاً إلى الجنان والرضوان والاقتحام ترشيح للاستعارة.

قوله تعالى: وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾

قوله: (﴿وما أدراك ما العقبة﴾ [البلد: ١٢]) أي شيء جعله دارياً عالماً ما اقتحام العقبة بتقدير المضاف ولزيادة التقرير أظهرت في مقام المضمر ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] أي هو إعتاق رقبة فك رقبة كناية عنه أو ﴿إطعام في يوم ذي مسغبة﴾ [البلد: ١٤] ذي مجاعة وزمان قحط والتخصيص لكونه أشق ﴿يتيماً ذا مقربة﴾ [البلد: ١٥] أي ذا قرابة ﴿أو مسكيناً﴾ [البلد: ١٦] أي فقيراً ﴿ذا متربة﴾ [البلد: ١٦] أولاً ذا متربة أي افتقار صفة كاشفة ذا متربة كناية عن الافتقار كلمة أو لمنع الخلو تنبيهاً على أن كل واحد منها اقتحام العقبة على حيالها فما ظنك في الجمع بينها واكتفى بالعبادات المالية لأنها أشق على النفس لكون المال شقيق الروح لا لكونها أفضل الأعمال فإن الصلاة أم العبادات وأفضل المبرات قدم إعتاق رقبة لكونه أتعب فهذه المذكورات تناسب التعبير باقتحام العقبة ونقل عن الإمام أنه قال لا بد من تقدير المضاف لأن العقبة لا تكون فك رقبة بل هو اقتحام العقبة وكذا نقل عن أبي البقاء أنه قال إن فك رقبة فعل سواء كان بلفظ الفعل أو بلفظ المصدر والعقبة عين فلا يفسر بالفعل والفاضل السعدي يدعي أن قول المص استعارها لما فسر بها من الفك الخ إشارة إلى رد الإمام وأبي البقاء حيث قال وبهذا يندفع ما في التفسير الكبير فإنه إن أراد أنه لا تكون إياه حقيقة فمسلم فلم يدعه أحد وإن أراد أنه لا تكون ادعاء فممنوع إذ لا مانع منه وكذا قول أبي البقاء مدفوع بأنه لا مانع من جعل الفعل عيناً ادعاء انتهى كأنه غفل عن قول المص فلم يشكر تلك الأيادي باقتحام العقبة حيث جعل الشكر اقتحام العقبة لا العقبة نفسها فقوله استعارها استعار اقتحامها لما فسر به من الفك الخ لكنه تسامح كما هو عادته فإذا استعير الاقتحام وهو الدخول في أمر شديد حسي لما فسر به من الفك يلزم استعارة العقبة لفك رقبة الخ على أن المراد بها الحاصل بالمصدر واقتحامها إيقاعها لأن الأفعال المكلفة هي الحاصلة بالمصدر وهو الهيئة الموجودة في الخارج في الأكثر وإتيانها إيقاعها وكسبها وهو معنى المصدر الحقيقي الغير الموجودة في الخارج كذا صرح في أوائل التلويح حيث قال والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوماً ونحو ذلك مما هو أثره صادر من المكلف ففعله

---

(١) فظهر وجه آخر للتشبيه.

إيقاعه انتهى فظهر ما ذكرناه من أن المراد بالعقبة الهيئة التي تسمى فك رقبة والحالة التي تسمى الإطعام واقتحامها إيقاع تلك الهيئة وفعلها كسباً عند أهل الحق[١] والمراد بما ذكر في النظم الجليل إيقاع تلك الهيئة فلا جرم أن المضاف محذوف كما قاله الإمام ورضي به المص أولاً بقوله باقتحام العقبة فإن قيل إذا كان المراد بالعقبة هيئة فك رقبة فليكن المراد به تلك الهيئة فلا يحتاج إلى تقدير المضاف قلنا لا كلام في صحة ذلك لكن الشكر إنما هو بإيقاعها وفعلها كما عرفته.

قوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (لما فيهما من مجاهدة النفس) متعلق بقوله استعارها وإشارة إلى وجه الشبه.

قوله: (ولتعدد المراد بها حسن وقوع لا موقع لم[٢] فإنها لا تكاد تقع في الماضي إلا مكررة إذ المعنى فلا فك رقبة ولا أطعم يتيماً أو مسكيناً) ولتعدد المراد بها أي بالعقبة أي باقتحامها حسن وقوع لا الخ لتحقق شرط حسنه معنى وإن لم يوجد لفظاً كقوله تعالى: ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ [القيامة: ٣١] قوله إذ المعنى فلا فك رقبة الخ فإنه تفسير لقوله ﴿فلا اقتحم العقبة﴾ [البلد: ١١] والمفسر عين المفسر قوله فإنها الخ تعليل لمحذوف مفهوم من السوق أي ولو لم يتعدد المراد لم يحسن ذلك فإنها لا تقع في الماضي إلا مكررة لفظاً أو معنى وقيل إنه لما عطف كان عليه وهو منفي أيضاً فكأنها كررت لفظاً ولم يلتفت إليه المص لأنه لا تكرار لفظاً لأنه لما عطف على اقتحم اعتبر فيه ما في المعطوف عليه وأبعد منه ما قيل إن لا للدعاء فلا يجب التكرار في الماضي الذي يراد به الدعاء فإن الدعاء هنا ليس بمناسب أصلاً إذ المقام مقام ترغيب العبادات تشكراً لهذا النعم الجليلة لا الكف عنها ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مغني اللبيب.

قوله: ولتعدد المراد بها حسن وقوع لا موقع لم يعني فلما لم يدخل كلمة لا على الماضي إلا مكررة نحو ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ [القيامة: ٣١] وقد دخلت عليه ههنا غير مكررة فالوجه فيه أنها مكررة في المعنى لأن معنى فلا اقتحم العقبة فلا فك رقبة ولا أطعم مسكيناً دل عليه أنه فسر اقتحام العقبة بذلك قال الراغب لا يستعمل في العدم المحض نحو لا زيد عالم وهو يدل على كونه جاهلاً وذلك يكون للنفي ويستعمل في الأزمنة الثلاثة ومع الاسم والفعل غير أنه إذا نفى به الماضي فإما أن لا يولي بعده الفعل نحو أن يقال لك هل خرجت فتقول لا أي لا خرجت ولكن قلما يذكر بعده الماضي إلا إذا فصل بينهما بشيء نحو ما رجل ضرب ولا امرأة أو يكون عطفاً نحو ما خرجت ولا ركبت أو عند تكريره نحو ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ [القيامة: ٣١] أو عند

---

(١) وخلقاً عند المعتزلة.

(٢) **قوله** حسن وقوع لا موقع لم وليس مراده أن الأصل وقوع لم في الماضي لأن لم يجوز دخوله على الماضي بل مراده أن الظاهر ذكر لم مع المضارع أي فلم يقتحم العقبة الخ كما قال المص فلم يشكر تلك الأيادي الخ.

قوله: (والمسغبة والمقربة والمتربة مفعلات) أي مصدر ميمي على وزن مفعلة.

قوله: (من سغب إذا جاع) فإسناده إلى اليوم مجاز لوقوع ذي جاع وهو الإنسان في ذلك اليوم والمراد باليوم مطلق الوقت ليلاً ونهاراً.

قوله: (وقرب في النسب وترب إذا افتقر) أي كناية إذ أصل ترب ألصق جلده بالتراب لجلوسه في حفرة لعدم ما يستره أو ألصق بطنه بالتراب لشدة الجوع وعلى التقديرين يلزم فرط الفقر فهو أبلغ من الاكتفاء بالمسكين كما اكتفى به في أكثر المواضع قيل والاستدلال بهذا موقوف على كونه صفة كاشفة وهو غير متعين والظن يكفي في مقام الخطابيات وهذا من الخطابيات وهذا يؤيد قول من قال إن المسكين من لا شيء له أصلاً وقوله أما السفينة فكانت لمساكين يؤيد خلافه فتأمل في توفيقه.

قوله: (وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] أو أطعم على الإبدال من اقتحم وقوله: ﴿وما أدراك ما العقبة﴾ [البلد: ١٢] اعتراض معناه إنك لم تدر كنه صعوبتها وثوابها) فك بصيغة الماضي على أنه بدل من اقتحم وهذا يؤيد بل يدل على أن ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] تفسير لاقتحام العقبة لا نفس العقبة كما زعم بعض المحشيين إذ القراءتان متواترتان وقوله: ﴿وما أدراك ما العقبة﴾ [البلد: ١٢] اعتراض على هذه القراءة وفائدة الاعتراض ما ذكره بقوله ومعناه أنك يا أيها الرسول أو يا من يصلح لأن يخاطب وفي المعنى ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] بصيغة الماضي بيان للعقبة.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ ﴿١٧﴾﴾

قوله: (عطفه على اقتحم أو فك بثم لتباعد الإيمان عن العتق والإطعام في الرتبة لاستقلاله واشتراط سائر الطاعات به) لتباعد الإيمان عن العتق أي عن الإعتاق أي ثم للتراخي في الرتبة استعارة لاستقلاله أي لكونه مستقلاً في النجاة عن العذاب المؤبد وفي دخول الجنة ولو بعد عذاب فإن الإيمان وحده كاف في دخول الجنة عند أهل السنة فإن

الدعاء نحو لا كان ولا أفلح ونحو ذلك ومما نفى به المستقبل قوله تعالى: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة﴾ [سبأ: ٣] وقد حمل على ذلك ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾ [القيامة: ١] وقوله: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله﴾ [النساء: ٧٥] يصح أن يكون في موضع الحال أي ما لكم غير مقاتلين وقد تكرر لا في المتضادين لاثبات الأمر منهما جميعاً نحو ليس زيد بمقيم ولا طاعن أي يكون تارة كذا وتارة كذا وقد يقال ذلك ويراد اثبات حالة بينهما نحو أن يقال ليس بأبيض ولا أسود وقوله تعالى: ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ [النور: ٣٥] قد قيل معناه شرقية وغربية وقيل معناه مصونة عن الافراط والتفريط.

قوله: عطف على اقتحم أو فك بثم لتباعد الإيمان عن العتق والإطعام في الرتبة وقيل ويجري على حقيقتها بأن يكون لترتيب خبر على خبر كقوله: ﴿خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ [آل عمران: ٥٩] قال الإمام في وجهه إن من أتى بهذه القربة تقرباً إلى الله تعالى قبل إيمانه بمحمد ﷺ ثم آمن به يثاب عليه.

من آمن إيماناً كاملاً ولم يعمل قط يدخل الجنة ولو عذب قبل الدخول بقدر عصيانه أو بما شاء الله تعالى عذابه ولا يعرف وجه من قال أي لكونه مستقلاً في كونه سبباً للنجاة وشكراً بدون الأعمال كمن آمن وصدق تصديقاً تاماً ثم مات من يومه قبل أن يجب عليه من الأعمال فإن ذلك ينفعه انتهى والتصوير المذكور يوهم أنه لو مات بعد أن يجب عليه من الأعمال ولم يعمل فإن الإيمان لا ينفعه ح والصواب ما صورناه وهو مذهب أهل الحق وإنما حمل ثم على التراخي في الرتبة لأن الإيمان مقدم في الوجود هذا مراده ويرد عليه أن المراد هنا عدم الإيمان لأنه عطف على اقتحم فيكون منفياً أيضاً وعدم الإيمان يجوز أن يكون مؤخراً زماناً والجواب أن النفي تابع للإثبات أو البيان من الذين آمنوا الخ فإنه موجود فيهم لكن الأول هو المناسب للمرام وبهذا يندفع الإشكال أيضاً بأن عدم الإيمان منحط عن عدم العمل ولما كان النفي تابعاً للإثبات بين المص طرف الإثبات قوله واشتراط سائر الطاعات أي صحة سائرها واعتبارها بالإيمان فأبعد ثم أشرف مما قبله رتبة.

قوله: (وتواصوا) عطف على ﴿آمنوا﴾ [البلد: ١٧].

قوله: (أي أوصى بعضهم بعضاً بالصبر على طاعة الله) أي أمر ورغب بعضهم بعضاً بالصبر على طاعة الله ويفهم منه عملهم بالصبر بطريق الأولوية ففيه مبالغة في الثناء عليهم بأنهم جامعون الكمال والتكميل وكذا الكلام في ﴿تواصوا بالمرحمة﴾ [البلد: ١٧] وفيه تنبيه على تباعد التواصي المذكور عن العتق والإطعام لوقوعه في حيز ثم إذ الكمال والتكميل أفضل من الكمال وحده ودون الإيمان ولذا أخر عنه وتقييد الصبر بعلى طاعة الله تعالى لكونه مناسباً للمقام وإلا فهو عام إلى الصبر على المصائب وإلى الصبر عن المناهي ففي قوله طاعة الله تنبيه على أن المراد باقتحام العقبة مطلق الطاعة وجه تخصيص ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] بالذكر ما مر من أنهما أشق على النفس ويفهم منه سائر العبادات بل الاجتناب عن المعاصي بدلالة النص.

قوله: (بالرحمة على عباده) والإحسان على عباده المؤمنين بعد العمل بها.

قوله: (أو بموجبات رحمة الله) بكسر الجيم والمراد بالموجبات أسباب رحمة الله على عباده وهي الأعمال الصالحة والتعبير بالموجب بناء على الوعد وهذا منفهم مما سبق ولذا أخره فالمراد أما رحمة العبد على عباده تعالى أو رحمة الله تعالى فحينئذٍ لا معنى للتواصي برحمة الله تعالى فالمضاف محذوف وهو موجباتها.

قوله: وأوصى بعضهم بعضاً قال الإمام هذا يدل على أنه يجب على المؤمن أن يدل الناس على طريق الحق ويمنعهم من سلوك طريق الباطل وأن الأصل في التصوف أمران صدق مع الحق وخلق مع الخلق وقال الطيبي رحمه الله وفيه تحريض على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَيۡمَنَةِ ١٨﴾

قوله: (أولئك) أي أولئك الموصوفون بالأوصاف الجميلة المذكورة أصحاب الميمنة لكونهم موصوفين بما في حيز الموصول وصيغة البعد لتشريفهم.

قوله: (اليمين أو اليمن) اليمين أي الذين يؤتون صحائف أعمالهم بإيمانهم أو اليمن والبركة فإن السعداء ميامين على أنفسهم بعبادتهم قد مر التفصيل في سورة الواقعة.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا هُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ ١٩﴾

قوله: (﴿والذين كفروا﴾ [البلد: ١٩]) أضداد المذكورين أولاً والجملة استئناف لا عطف على ما قبله.

قوله: (بما نصبناه دليلاً على حق من كتاب وحجة) بما نصبناه دليلاً عقلياً ومعنى الكفر بها عدم الالتفات إليها أو الكفر بمدلولاتها ودليلاً نقلياً من كتاب وحجة أي كتاب أيضاً والعطف لتغاير الوصفين أو دليل عقلي لما ذكرناه آنفاً.

قوله: (أو بالقرآن) وحده فالمراد بآياتنا آيات القرآن أخره لأن الظاهر حينئذٍ أن يقال كفروا بالقرآن.

قوله: (الشمال أو الشؤم) الشمال أي الذين يعطون صحائف أعمالهم بشمائلهم من وراء ظهورهم أو الشؤم أي أصحاب الشؤم والشر فإن الأشقياء مشائيم على أنفسهم بالمعاصي.

قوله: (ولتكرير ذكر المؤمنين باسم الإشارة والكفار بالضمير شأن لا يخفى).

قوله تعالى: ﴿عَلَيۡهِمۡ نَارٞ مُّؤۡصَدَةُۢ ٢٠﴾

(مطبقة من أوصدت الباب إذا أطبقته وأغلقته) ولتكرير الخ والحكمة فيه أن اسم الإشارة يوافق ليميز ما أريد به تمييزه أكمل تمييز كقوله هذا أبو الصقر فرداً في محاسنه ولا كذلك الضمير وأن اسم الإشارة للبعيد يفيد التعظيم لتنزيل رفعة محله منزلة بعد درجته والضمير لا يفيد ذلك كذا نقل عن الشمني وكثيراً ما يذكر الكفار باسم الإشارة كقوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] وهو كثير جداً فما ذكره غير تام فالأولى أن الضمير الغائب يدل على الغيبة عن الحضرة المعنوية العلى وإنهم لمحجوبون عن ربهم اسم الإشارة يدل على الحضور والمؤمنون مقربون

قوله: ولتكرير ذكر المؤمنين باسم الإشارة والكفار بالضمير شأن لا يخفى وذلك لأن الإشارة تدل على أن المشار إليهم الموصوفين بتلك الصفات الفاضلة حاضرون مشاهدون عند المشير وذلك يشعر بأنهم ذوو وقرب ومنزلة منه بخلاف تكرير ذكر الكفار بضمير الغائب لأنه ليس فيه معنى الحضور والاعادة بالوصف تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم مستعصماً بك ومستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

حاضرون عند كرامة ربهم وهذا شأن عظيم وإذا عبر الكفار باسم الإشارة يراد به الحضور للتوبيخ والتقريع كما قيل ذلك في كونهم مخاطبين والنكات تختلف باختلاف المحال والأشخاص ولو قيل هذا تفنن في البيان لكان أسلم والله تعالى أعلم مطبقة هذا مأخوذ من أوصدت الباب الخ والأخذ أعم من الاشتقاق أو مشتق منه بالاشتقاق الكبير وفيه إشارة إلى أن عذابهم أشد كما قال: ﴿لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل﴾ [الزمر: ١٦] الآية.

قوله: (وقرأ أبو عمرو وحمزة وحفص بالهمزة) فيه رد على الزمخشري إذ نقل طعن بعضهم على هذه القراءة مع تواترها كذا قيل ولا فساد في النقل بل الفساد في المنقول وعدم تعرض رده لظهور فساده.

قوله: (من آصدته) على أن أصله مهموز لا مقلوب من الواو وإن كان محتملاً له لكن معناه معنى أوصدت الباب الخ ﴿عليهم﴾ [البلد: ٢٠] خبر مقدم يفيد القصر ﴿نار مؤصدة﴾ [البلد: ٢٠] مطبقة مغلقة عليهم لا فرجة فيها فلا يصل إليهم روح حتى يستريح في الجملة وهذا هو المراد بذلك وكون المعنى عليهم نار أبوابها مغلقة بعيد لأن كلا من مقر الكفار كونه باباً غير متعارف قوله تعالى: ﴿لها سبعة أبواب﴾ [الحجر: ٤٤] الآية يؤيد ما ذكرناه إذ دركات جهنم سبعة ولكل منها باب فالمراد إحاطة النار من جميع الجوانب كما عرفته والظاهر أن حال عصاة الموحدين مسكوت عنها إذ الأول حال المؤمنين الكاملين والثاني حال الكفار والمنافقين وحالهم لم تذكر كما في أكثر المواضع.

قوله: (عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ ﴿لا أقسم بهذا البلد﴾ [البلد: ١] أعطاه الله تعالى الأمان من غضبه يوم القيامة) والحديث المذكور موضوع كسائره. الحمد لله على عونه بإتمام ما يتعلق بسورة البلد. والصلاة والسلام على من هو أفضل الوالد وما ولد. وعلى آله وأصحابه الذين هم خير من تحمل المشاق والكبد. ما دام الكواكب متحركاً في برج الأسد.

سورة الشمس

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الشمس مكية وآيها خمس عشرة) مكية لا خلاف فيها وإنما الخلاف في عدد الآيات قيل هي خمس عشرة واختاره المص وقيل ست عشرة كما في التيسير.

قوله تعالى: وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ﴿١﴾

قوله: (وضوءها إذا أشرقت) والضمير للشمس والشمس كوكب نهاري مضيء لكن الضوء خارج لازم لها ولذا أقسم الله تعالى بضوئها بعد القسم بها فهي عبارة عن الجرم قوله إذا أشرقت إشارة إلى وجه تعبير الضوء بالضحى فالمقسم به ليس مطلق الضوء بل ضوءها إذا أشرقت وانبسطت وانتشر ضوءها نقل عن الراغب أنه قال الضحى انبساط الشمس وامتداد النهار وبه سمي الوقت وضحى برز الشمس قال تعالى: ﴿لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾ [طه: ١١٩] انتهى فحاصله تباعد الشمس عن الأفق المرئي وظهورها لكل ناظر فقوله أشرقت معناه أضاءت إضاءة بحيث يظهر لكل أحد ثم صارت حقيقة عرفية بحيث لا يفهم إلا الوقت بلا قرينة.

قوله: (وقيل الضحوة ارتفاع النهار) أي بارتفاع الشمس أي الضحوة وقت ارتفاع الشمس وعبر عنه بارتفاع النهار مسامحة.

قوله: (والضحى فوق ذلك والضحاء بالفتح والمد إذا امتد النهار وكاد ينتصف) والضحى فوق ذلك أي الوقت الذي يلي الوقت الأول يسمى ضحى وما يليه إلى قبيل

سورة الشمس
مكية وآيها خمس عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ضوؤها إذا أشرقت أي إذا أشرقت الشمس وقام سلطانها ولذلك أضيف الوقت إليه يقال وقت الضحى كما يضاف إلى الإشراق حيث يقال وقت الإشراق ولكون الضحى إشراق الشمس وقت قيام سلطانها قيل في المدح وكان وجهه شمس الضحى.

الزوال يسمى ضحاء بالفتح والمد والمراد بالضحى هنا لكونه مضافاً للشمس إشراقها وبروز ضوئها حقيقة لغوية وقيل مجازاً ولو أريد وقتها هنا بحمل الإضافة على أدنى ملابسة مجازاً لم يبعد فيوافق قوله: ﴿والضحى﴾ [الضحى: ١] الخ.

قوله تعالى: وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴿٢﴾

قوله: (تلا طلوعه طلوع الشمس أول الشهر) ومعنى تلا الولى وهو طلوع القمر وبروزه من الأفق وما يليه أما طلوع الشمس فيكون المراد أول الشهر فلا يرى أول طلوعه لكونه تحت شعاع الشمس فيرى بعد غروبها هلالاً ثلاث ليال على ما قيل.

قوله: (أو غروبها ليلة البدر) أو غروبها أي ما يليه غروب الشمس وذلك في ليلة البدر رابع عشر الشهر ولا ريب في مقابلة للشمس وتمام نوره المستفاد منها والبعد بينهما نصف دور الفلك فإذا غربت طلع القمر من الأفق الشرقي وبالعكس في أكثر الأوقات وفي الكشاف ﴿إذا تلاها﴾ [الشمس: ٢] طالما عند غروبها آخذاً من نورها واكتفى بالوجه الثاني لأن القسم به أظهر حيث ظهر سلطان القمر ونفعه وبهذا ظهر قدرته التامة والمصنف ترك قوله آخذاً من نورها لأنه مذهب الفلاسفة والمتفلسفة وقيل جعل الزمخشري التبعية في الإضاءة لأن القمر يكسب الإضاءة منها الخ انتهى وغفل عن قوله طالعاً عند غروبها وأيضاً التلو لا يلام اكتساب الضوء فالصواب أنه اكتفى بالوجه الثاني وسكت عن الأول كما نبه عليه الفاضل السعدي ولعله رجح الأول لأنه منقول عن قتادة والكلبي فهو مؤيد بالنقل وأيضاً أنه أول الشهر وأول كل شيء أصل بالنسبة إلى ما بعده لابتنائه عليه فهو أدل على وجود الصانع وكمال حكمته وعظم قدرته لظهوره بعد غروب الشمس وترتبه ما بعده في الوجود وفي الدلالة ولكل وجهة نقل عن الجوهري أنه قال سمي بدراً لأنه يسبق طلوعه غروب الشمس فإنه يبدرها بالطلوع فيكون قول المصنف تلا طلوع القمر غروبها في الوجه الثاني منافياً له كما قيل ولعله لهذا أخره والجواب أن هذا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وأن الكلام على التقريب وأن الشيء يأخذ حكم قريبه فما هو قريب إلى الغروب فهو في حكم الغروب.

قوله: (أو في الاستدارة وكمال النور) عطف على قوله تلا طلوعه الخ فيكون التلو

قوله: أو غروبها ليلة البدر أي إذا تلا طلوعه غروب الشمس وذلك في النصف الأول من الشهر وأما في النصف الأخير منه فلا تلو لأنه مفارق عنها ح فالمعنى إذا غربت الشمس تلاها القمر وقال الإمام تلاها في الضياء أي صار كالقائم مقام الشمس في الإنارة وذلك في الليالي البيض وقال الراغب ﴿والقمر إذا تلاها﴾ [الشمس: ٢] يراد به الاقتداء في المرتبة وذلك أنه يقال إن القمر تقبس النور من الشمس وهو لها بمنزلة الخليفة.

قوله: أو في الاستعارة وكمال النور فالمراد بالتلو التلو في المرتبة لا في الطلوع في الزمان المتأخر عن طلوعها.

مجازاً عن التأخر في الرتبة والعلاقة مطلق التأخر قوله وكمال النور بيان للاستدارة وكمال النور بخلق الله تعالى يوماً فيوماً عند أهل الشرع أو باستفادته من الشمس فإنه يأخذ منها كل ليلة قدراً من النور بحسب قربه وبعده وكلما بعد منها يزداد نوره إلى أن يتم بدراً فإنه كمال بعده منها هذا في النصف الأول من الشهر وفي النصف الثاني منه بعكس الأمر هذا مسلك الحكماء فعليك بالاحتمال الأول وهو المعول.

قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣﴾

قوله: (جلى الشمس فإنها تتجلى إذا انبسط النهار) فإنها أي الشمس تتجلى إذا انبسط النهار وانبساط النهار وإن كان بسبب الشمس لكن ظهور انجلائها بالنهار فكأنه جليها ففي الإسناد مجاز وانبساط النهار مجاز عن مضي مدة منه.

قوله: (أو الظلمة أو الدنيا أو الأرض) أو الظلمة أي ضمير ﴿جلاها﴾ [الفجر: ٣] راجع إلى الظلمة فمعنى ﴿جلاها﴾ [الفجر: ٣] أزالها مجازاً ولذا أخره قوله أو الدنيا أي جو الهواء فإن الدنيا يطلق عليه وقيل أي الآفاق أو وجه الأرض ولا يلائم قوله أو الأرض.

قوله: (وإن لم يجر ذكرها للعلم بها) أي لفظاً لكنها مذكورة حكماً للعلم بها أي للعلم بكون النهار مجلياً إياه سوى المصنف الوجوه الأربعة حيث لم يقل وقيل أو الظلمة الخ لاشتراكها في ارتكاب خلاف الظاهر أما الأول فلكونه مجازاً في الإسناد لما عرفته من أن انجلاء الشمس لما كان واقعاً في النهار أسند فعل التجلية إليه مثل قام ليله وهذا وإن كان مقتضى الحال لكنه خلاف الظاهر والثالثة الأخيرة ليست مذكورة لفظاً وهو خلاف الظاهر لكنه مقتضى الحال لادعاء ظهورها للعلم بها ففيه تخييل العدول إلى أقوى الدليلين وهو العقل فهو من مقتضى الحال لكن الإسناد فيها حقيقي وإن كان جليها مجازاً لغوياً للإزالة في الثاني.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا ۝٤﴾

قوله: (يغشى الشمس فيغطي ضوءها) ولما كان الليل وهو عبارة عن الظلمة أو الزمان الذي فيه الظلمة فهي أزالت ضوءها فيكون خلفة للنهار الذي هو عبارة عن النور والضوء أو الزمان الذي فيه الضوء ولما كان اجتماع المغطى به مع المغطى في الوجود ولم يتصور ذلك هنا أشار إلى حله في صورة الرعد بقوله يلبسه[1] مكانه فيكون الجو مظلماً بعد أن كان مضيئاً يعني أن المكان هو المغطى به دون الشمس والنهار فإسناده إلى الليل مجاز للملابسة بينهما فجعل تغطية الليل مكان الشمس بمنزلة تغطية نفسها للمبالغة.

قوله: (أو الآفاق) قد عبر عنها بالدنيا فيما مر على ما اختاره السعدي.

---

(١) من باب الأفعال ضميره له تعالى لأنه تفسير **﴿يغشى الليل النهار﴾** وهنا لما كان يغشيها من الثلاثي كان المعنى إذا يغشى مكان الضوء والنهار فيصير كاللباس له ففي اللباس استعارة أيضاً فلا تغفل.

قوله: (أو الأرض) والظاهر أن إسناد الغشي إليها حقيقي أخره لعدم ذكرهما لفظاً للعلم بهما والكلام في تسوية الوجوه الثلاثة مثل الكلام في تسوية الوجوه الأربعة المذكورة في ﴿إذا جلاها﴾ [الفجر: ٣].

قوله: (ولما كانت واوات العطف نوائب للواو الأولى القسمية الجارة بنفسها النائبة مناب فعل القسم) تحقيق المقام بحيث يندفع إشكال الزمخشري بأن الواوات إن كانت عاطفة لزم عطف معمولي عاملين على مثلهما وإن كانت قسمية لزم تعدد القسم مع وحدة الجواب وهو مستكره عند الخليل وسيبويه وحاصل الدفع أنا نختار الأول ونمنع محذوره فإنها عاطفة على معمولي عامل واحد أعني المجرور بالواو القسمية بنفسها والمنصوب أيضاً بالواو القسمية بسبب كونها نائبة مناب الفعل القسم أعني اقسم فيكون العامل واحداً أيضاً فيكون الواو القسمية جارة بنفسها على الأصح لا بالنيابة عن الباء كما قيل وناصبة بالنيابة عن الفعل الناصب فتعمل النصب كأصله والواوات للعطف تعمل أيضاً الجر في مدخولها والنصب في الظروف.

قوله: ولما كانت واوات العطف الخ هذا جواب لما عسى يسأل ويقال إن العطف في قوله تعالى: ﴿والقمر إذا تلاها والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها﴾ [الشمس: ٢ ـ ٤] من باب العطف على عاملين مختلفين من حيث إن الواوات جررن القمر والنهار والليل لنيابتها مناب واو القسم في والشمس ونصبن الظروف التي هي كلمة إذا في المواضع الثلاثة لنيابتها مناب القسم وتقرير الجواب أن هذه الواوات قائمة مقام واو القسم في المعطوف عليه العاملة عمل الجر والنصب لسدها مسد الباء وفعل القسم معاً فكانت واو القسم في والشمس بمنزلة ضرب في قولك زيد عمراً العامل عمل الرفع والنصب فكما جاز عطف وبكر خالداً عليه جاز عطف ﴿والقمر إذا تلاها﴾ [الشمس: ٢] على المجرور بواو القسم لكونه خارجاً عن باب العطف على عاملين مختلفين أقول قوله ربطن المجرورات والظروف بالمجرور والظرف المتقدمين محل نظر إذ ليس في جانب المعطوف عليه ظرف إلا أن يتكلف ويقال قوله عز وجل: ﴿والشمس وضحاها﴾ [الشمس: ١] في قوة والشمس إذا أشرقت لكنه تكلف بعيد ولا يصح أيضاً أن ينظر إلى الشمس باعتباري اللفظ والمحل لأن نصبه المحلى ليس على الظرفية بل على أنه مفعول به بالواسطة وقالوا هذا الجواب الذي ذكره القاضي وصاحب الكشاف منقوض بقوله تعالى: ﴿فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٥ ـ ١٨] فإن الواو هناك للعطف وقد تقدم صريح فعل القسم والباء القسمية وأجاب صاحب الكشف عن هذا بأن الظرف في أمثال هذا ليس معمولاً لفعل القسم لفساد المعنى إذ التقييد بالزمان غير مراد حالاً كان أو استقبالاً وإنما هو معمول مصدر مقدر مضاف إلى المقسم به نحو العظمة لأن الأقسام بالشيء أعظم له كما من عليه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾ [القيامة: ١] كأنه قيل وأقسم بعظمة القمر إذا تلاها أي بعظمته حين تلوه لها على نحو قولهم عجبنا من الليث إذا سطا ليس المعنى على تقييد التعجب لوقت السطوة بل المراد التعجب من هو له وعظمته في ذلك الزمان.

قوله: (من حيث استلزمت طرحه معها) متعلق بقوله النائبة يعني أن حسن نيابة الواو القسمية بل صحتها منوط باستلزام طرح الفعل معها وهو كذلك هنا وحيث إما للتقييد أو للتعليل.

قوله: (ربطن المجرورات والظروف بالمجرور والظرف المقدمين ربط الواو لما بعدها في قولك ضرب زيد عمراً وبكر خالداً على الفاعل والمفعول) ربطن المجرورات الخ جواب لما لكون النيابة المذكورة سبباً للربط المذكور والمراد بالمجرورات القمر الخ والظروف ﴿إذا تلاها﴾ [الشمس: ٢] الخ وبالمجرور ﴿الشمس﴾ [الشمس: ١] وبالظرف ﴿ضحاها﴾ [الشمس: ١] لأنها في معنى إذا أشرقت كما نبه عليه المص بقوله إذا أشرقت لكن الواو في قوله: ﴿وضحاها﴾ [الشمس: ١] آب عنه فهو عطف على الشمس لا ظرف مثل ﴿إذا تلاها﴾ [الشمس: ٢] فالأولى أن إذا أشرقت معتبر في عرض الكلام ومقدر فيه بقرينة ذكره في أخواتها وفي عطف الضحى لا إشكال أصلاً ونقض ابن الحاجب هذا يمثل قوله تعالى: ﴿والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس﴾ [التكوير: ١٧، ١٨] لأن فعل القسم مذكور فيه فلا يتمشى هذا العذر فيه فالمخلص أن يقال إن العطف على معمولي عاملين مختلفين جائز مطلقاً أو إذا تقدم المجرور كما اختاره ابن الحاجب وبهذا يندفع الإشكال بالمرة ويستغني عن التكلفات البعيدة فإنه أورد على ما ذكره المص أن جعل الجار والمجرور نائباً عن الفعل المحذوف واقع في كلامهم كما في زيد في الدار وأما جعل مجرد حرف الجر نائباً عن العامل تمسك بما لا نظير له وإن أمكن دفعه بأن نقض ابن الحاجب هذا البيان بمثل ﴿والليل إذا عسعس﴾ [التكوير: ١٧] ربما يشعر بأن جعل الجار وحده نائباً عن عامله منقول عن السلف وأورد عليه أيضاً أن الظرف ليس ظرفاً للاقسام حتى ينتصب بما ينوب منابه إذ ليس الاقسام له في هذا الوقت بل يجب أن يكون حالاً مقدرة أي اقسم بالليل كائناً إذا يغشيها أي مقدراً في هذا الوقت انتهى والجواب أنه يكفي لصحة الظرفية كون المقسم به في ذلك الظرف وإن لم يكن الإقسام فيه قال المص في قوله تعالى في أوائل سورة الأنعام: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [الأنعام: ٣] متعلق باسم الله ثم قال أو بقوله: ﴿يعلم سركم وجهركم﴾ [الأنعام: ٣] ويكفي[1] لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك رميت الصيد في الحرم إذا كنت خارجه انتهى وهنا صحة الظرفية أولى ويمكن اختيار الشق الثاني واستكراه الخليل وسيبويه لا يضر أما أولاً فلأنه مختلف فيه كما يشعر به تخصيصهما بالذكر وفي مثله يختار مسلك غيرهما حيث يحتاج إلى تمحل بعيد مع ما يرد عليه في صورة العطف كما عرفته وصون شأن النظم الجليل عن مثله واجب على أن سبب استكراههما ذلك غير مبين ولا بين ولا يجب العمل بقولهما حين تحقق المخالفين لهما وأيضاً قول النحاة وقد يجيء ثم والفاء للتأكيد نحو والله فبالله ثم تالله يشعر تعدد القسم على جواب واحد فتدبر فإن العقل يتحير.

---

(١) جواب سؤال مقدر بأنه كيف يصح الظرفية هنا.

قوله: (من غير عطف على عاملين مختلفين) أي على معمولي عاملين مختلفين وهذا من مسامحات النحاة وهو بتقدير المضاف.

قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾

قوله: (ومن بناها وإنما أوثرت على من لإرادة معنى الوصفية كأنه قيل والشيء القادر الذي بناها ودل على وجوده وكمال قدرته بناؤها ولذلك أفرد ذكره) لإرادة معنى الوصفية يعني أن أصل وضعها لما لا يعقل وقد يراد به الصفة فإنها تقع استفهاماً للسؤال عنها فتقول ما زيد وجوابه كريم ونحوه وقد أريد بها هنا الصفة ولذا قال كأنه قيل والشيء الخ إطلاق الشيء عليه تعالى بمعنى الشائي صحيح صرح به في أوائل سورة البقرة قال المص في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض﴾ [النحل: ٤٩] الخ وما أي لفظة ما لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم الخ وقال أيضاً في سورة الفرقان في قوله تعالى: ﴿ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله﴾ [الفرقان: ١٧] واستعمال ما إما لأن وضعه أعم ولذلك يطلق على كل شبح يرى ولا يعرف الخ وهنا يمكن ما ذكره هناك من أن استعمال ما هنا حقيقة على التقدير المذكور ولم يقل والباني لأنه لا يطلق عليه تعالى وإن صح وإسناد البناء إليه وأيضاً المراد به إيجاد الأجرام العظيمة الدالة على كمال[1] القدرة دون البناء الحقيقي قوله ودل عليه الخ إشارة إلى ما ذكرناه ولذا أفرد ذكره أي ذكر البناء مع أن ذكر السماء يغني عنه ولذا اكتفى بذكر السموات والأرض بدون ذكر البناء والطحو لأنها تدل على موجدها وكمال قدرته لكن البناء وأخويه أظهر دلالة على ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦﴾

قوله: (وكذا الكلام في قوله: ﴿والأرض﴾ [الشمس: ٦]) الآية أي إنما أوثرت ما على من لإرادة الوصفية كأنه قيل والقادر بسطها[2] فهو وإن كان على خلاف الظاهر فهي على مقتضى الحال الذي يدور عليه فلك البلاغة.

قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾

﴿ونفس﴾ [الشمس: ٧] أي نفس آدم فالتنكير للتعظيم أو جميع نفس على أن التنوين للتكثير وهو أنسب بما بعدها والمراد بالنفس الذات بقرينة ﴿وما سواها﴾ [الشمس: ٧] أي جعلها معدة لكمالاتها ومنافعها أو جعلها سليمة الأعضاء ومتناسبها أخرها مع شرافتها لطول ذيلها فإن قوله: ﴿فألهمها﴾ [الشمس: ٨] الخ بيان أحوالها.

---

(١) ولذا قال والقادر الخ مع أنه ليس مدخول ما فيكون هذا حاصل المعنى.

(٢) إشارة إلى أن الطحو معناه البسط كالدحو وقيل بسطها على الماء وقيل ﴿طحاها﴾ من تحت الكعبة والظاهر بسطها وجعلها كالمهاد.

قوله: (وجعل الماءات مصدرية يجرد الفعل عن الفاعل ويخل بنظم قوله: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٨]) وجعل الماءات مصدرية للاحتراز عن إطلاق ما الموصولة عليه تعالى للغفلة عما ذكر من إرادة معنى الوصفية ليس بحسن أما أولاً فلأنه يقتضي تجرد الفعل أي فألهمها عن الفاعل لأنه حينئذٍ لا يكون المذكور إلا السماء والأرض والنفس وما يتعلق بها من المعاني المصدرية وهي البناء والطحو والتسوية ولا ريب في أن شيئاً منها لا يصلح لكونه مرجعاً للمستتر في ﴿ألهمها﴾ [الشمس: ٨] والظاهر أن المراد الأفعال السابقة فألهمها لا ألهمها وحده وإن كان كافياً في بيان المحذور ولذا اكتفى به بعض أرباب حواشي الكشاف ولعل وجهه الإشارة إلى أن المحذورين في ﴿فألهمها﴾ [الشمس: ٨] قوله يجرد الفعل الخ بصيغة الافراد دون الجمع يؤيده وأما ثانياً فلأنها تخل بنظم قوله الخ وجه الخلل لما فيه من عطف الفعل على الاسم إذ الفعل المأول بالمصدر اسم وقد مر تفصيله في قوله تعالى: ﴿ءأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦][1] الخ ومع ذلك لا بد من فاعل وهنا على ذلك التقدير لا فاعل له في وقت من الأوقات إلا وقت أن يضمر فيها أي في ألهمها والتأنيث بتأويل الكلمة أو في الأفعال المذكورة.

قوله تعالى: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾

قوله: (بقوله: ﴿وما سواها﴾ [الشمس: ٧] إلا أن يضمر فيها اسم الله تعالى للعلم به)

قوله: وجعل الماآت مصدرية تجرد الفعل عن الفاعل ويخل بنظم قوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها﴾ [الشمس: ٨] بقوله: ﴿وما سواها﴾ [الشمس: ٧] وذلك أن ضمير الفاعل في قوله: ﴿فألهمها﴾ [الشمس: ٨] راجع إلى الله تعالى والفاء فيه للترتيب فلا يجوز ونفس وتسويتها فالهمها الله قال الزجاج والقاضي عبد الجبار والفراء ما بمعنى المصدر وقال الإمام أورد القاضي عبد الجبار هذا القول وأبى إلا أن يكون مصدراً لما لم يلزم منه تقديم الاقسام لغير الله على اقسامه بنفسه عز وجل وأجاب الإمام عنه بأن أعظم المحسوسات الشمس فذكرها الله تعالى مع أوصافها الأربعة الدالة على عظمها ثم ذكر ذاته المقدسة ووصفها بصفات ثلاث ليتخطى العقل بادراك جلال الله وعظمته كما يليق به والحس لا ينازعه فكان ذلك طريقاً إلى جذب العقل من حضيض عالم المحسوسات إلى بيداء كبريائه وقال الراغب تسوية الشيء جعله سواء إما في الرفعة أو الصفة نحو قوله تعالى: ﴿الذي خلقك فسواك﴾ [الانفطار: ٧] أي جعل خلقتك على ما اقتضته الحكمة وقوله: ﴿ونفس وما سواها﴾ [الشمس: ٧] فإشارة إلى القوى التي جعلها مقويه للنفس فنسب الفعل إليها لأن الفعل كما يصح أن ينسب إلى الفاعل ينسب إلى الآلة نحو سيف قاطع وهذا أولى من قوله من قال أراد ﴿ونفس وما سواها﴾ [الشمس: ٧] يعني الله لأن ما لا يعبر به عن الله إذ هو موضوع للجنس ولم يسمع أنه يصح وقال الإمام تسويتها تعديل أعضائها على ما يشهد به علم التشريح وإعطاؤها القوة السامعة والباصرة والمخيلة والمفكرة والمذكرة على ما يشهد به علم النفس ولهذه الدقيقة خص صاحب الكشاف تفسير ما في ﴿ونفس وما سواها﴾ [الشمس: ٧] بصفة الحكمة حيث قال ونفس والحكيم الباهر الحكمة الذي سواها.

---

(١) وحاصله أنه ليس باسم لأنه ليس بموضوع له فلا خلل في العطف.

لأن فاعل هذه المذكورات لا يكون غير الله تعالى ولو كسباً فالمرجع مذكور حكماً وبهذا يندفع المحذور الأول ودفع الثاني أنه لا محذور في عطف الفعل على الاسم فيما له محل من الإعراب فما نقل عن الفراء والزجاج ومن تبعهما من كون الماءات مصدرية فله وجه في الجملة لكن يفوت المبالغة المذكورة في الموصولية مع ما فيه من التكلف المذكور فما اختاره الشيخان أحسن من وجوه قوله بقوله متعلق بقوله بنظم لأنه بمعنى الربط والفاء في ﴿فألهمها﴾ [الشمس: ٨] للتعقيب لعدم الاعتداد بما بين التسوية والإلهام لانتفاء الفهم حينئذٍ أو لأن المسبب كالمتعقب للسبب وإن تراخى عنه لفقدان شرط أو وجود مانع كذا قاله المصنف في قوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾ [نوح: ٢٥] الآية لجواب الأول تسليم كون الفاء للتعقيب مع عدم اعتبار ما بين الإغراق والإدخال لفقد شرط الإدخال والجواب الثاني حمل الفاء على السببية لا التعقيب لكن المسبب يتراخى عنه لفقد شرطه والحاصل أن السببية ناقصة فلا محذور في التخلف وما نحن فيه كذلك فلا إشكال بأن التسوية قبل نفخ الروح والإلهام بعدها بزمان طويل وهذا الطول في جنب طول الإدخال لا يعبأ به أصلاً.

قوله: (وتنكير نفس للتكثير كما في قوله: ﴿علمت نفس﴾ [التكوير: ٥] أو للتعظيم والمراد نفس آدم وإلهام الفجور والتقوى إفهامهما وتعريف حالهما) والمراد نفس آدم أي على تقدير كونه للتعظيم وإلهام الفجور أي على تقدير كون المراد بها آدم عليه السلام إفهامهما وتعريف حالهما من أن الفجور وهو تجاوز الحد وارتكاب المعاصي والتقوى الاجتناب عن ذلك يؤدي إلى سخط عظيم وإلى رضوان جسيم لا إفهامهما حتى يحمل ذلك على أن يفجر بل تعريف حالهما للترقي عن الشر وللحمل على الخير كما في قوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠] أي طريقي الخير والشر فلا إشكال أصلاً ولم يتعرض بيانهما لظهورهما على الاحتمال الأول لكن المعنى حينئذٍ كذلك ولك أن تحمل البيان على الوجهين وهو الظاهر إذ إفهامهما على الأول أيضاً ليس للحمل على أن يفجر وهو محال من الشارع.

قوله: أو للتعظيم والمراد نفس آدم قال الإمام يريد نفساً خاصة من بين النفوس وهي النفس القدسية النبوية وذلك أن كل كثرة لا بد لها من وحدة يكون هي الرئيس والمركبات جنس تحته أنواع ورئيسها الحيوان والحيوان جنس تحته أنواع ورئيسها الإنسان والإنسان أصناف ورئيسهم النبي والنبيون كثيرون ورئيسهم المصطفى صلوات الله عليه وعليهم.

قوله: وإلهام الفجور والتقوى إفهامهما وتعريف حالهما أي تعريف أن أحدهما حسن والآخر قبيح قال صاحب الكشاف التزكية الإنماء والإعلاء بالتقوى والتدسية النقص والإخفاء بالفجور وأصل دسى دسس كما قيل في تقضض تقضى وسئل ابن عباس عنه فقال أتقرأ ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الشمس: ٩] وقد خاب من حمل ظلماً والتفسير بالتمكين من الاتيان بهما يعضده قوله: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ [الشمس: ٩، ١٠] فإن إسناد التزكية والتدسية إلى ذي النفس يشعر بأنه متمكن من اختيار ما شاء من الفجور والتقوى.

قوله: (والتمكين بالإتيان بهما) أي جعله ممكناً قادراً عليهما بخلق الله تعالى قدرة عند إرادة العبد فعله كسباً عند أهل الحق وخلقاً عند المعتزلة لكن هذا التمكين مع النهي عن الأول ومع الأمر بالثاني فعلم من ذلك البيان أنه لا دليل فيه للمعتزلة كما توهمه الزمخشري بل منشأ التوهم حمل النظم الكريم على معنى يوافق هواه لأن كل إناء يترشح بما فيه فمعنى الإتيان بهما خلقهما عندهم فيكون فيه دليل لهم وكسبهما عندنا فيكون دليلاً لنا لا لهم بل عليهم واستدلال الزمخشري بجعله فاعل التزكية والتدسية ومتوليهما واه جداً لأن الإسناد إلى الكاسب حقيقة فإسناد الفعل كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا يكاد أن يضبط لكسب العبد بالقدرة التي خلقها الله تعالى حين قصد العبد الفعل لا لخلق العبد ذلك الفعل وقد عرفت أن هذا بناء على ممسكهم الفاسد ورأيهم الكاسد وقد بين في علم الكلام أدلتهم على ذلك مع الرد البليغ والاستدلال بمثل هذه الأفعال على مذهبهم مصادرة ومكابرة لأنه أول المسألة بعينها.

قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩﴾

قوله: (أنماها بالعلم والعمل جواب القسم) أنماها إنماء معنوياً وإعلاء باهراً بالعلم أي بالعلم الذي يحتاج إليه العمل ولذا قدمه أو بالعلم الذي لا يقصد به العمل وهو العلم المتعلق بكيفية الاعتقاد وهو الموافق لبيان المصنف والأولى كون المراد العلم مطلقاً جعل التزكية بمعنى التنمية[1] دون التطهر لأنها تناسب دسيها لأن معناه نقصها وأيضاً التطهير ليس على ظاهره بل من قبيل ضيق فم البئر وقيل ولو جعل بمعنى التطهير من دنس الهيولى صح أيضاً وهذا كما ترى إذ الهيولى التي أثبتها الحكماء باطلة وغيرها ليس بمعلوم ومعنى التطهير بمعنى ضيق فم البئر صحيح.

قوله: (وحذف اللام للطول وكأنه لما أراد به الحث على تكميل النفس والمبالغة فيه) للطول أي لطول جملة الجواب المقتضي للتخفيف لأن الماضي إذا كان جواباً يقترن بقد واللام فحذفت اللام دون قد إذ المقام يقتضي التأكيد بحرف التحقيق ولعل لهذا قال الزمخشري وأما ﴿قد أفلح﴾ [الشمس: ٩] فليس من جواب القسم في شيء ولم يتعرض لما في المدارك من أنه قال الزجاج طول الكلام صار عوضاً عن اللام لأنه يوجب الحذف لتعذر اجتماع العوض والمعوض عنه ولم ينقل عن الأئمة وجوب الحذف معه فحينئذٍ يكون قوله: ﴿كذبت ثمود﴾ [الشعراء: ١٤١] الخ استطراداً لمناسبته للجواب حيث كانوا من جملة ﴿من دساها﴾ [الشمس: ١٠] أو كانوا خاسرين خلاف الفلاح فيكون المناسبة

قوله: جواب القسم أخذه من كلام الزجاج حيث قال الجواب قد أفلح أي لقد أفلح حذفت اللام لطول الكلام.

---

(١) فإن أصل الزكاة النماء يقال زكى الزرع إذا علا وارتفع.

بالتضاد ولما كان هذا وعداً للمتقين ووعيداً للمجرمين جعل مقسماً عليه ومؤكداً بالقسم ترغيباً لما ينجي وتنفيراً لما يردي وعن هذا قال المصنف وكأنه أراد به تكميل النفس[1] الخ وهذا ظاهر في الأول وأما في الثاني فلأن الحكم بالخيبة على من دساها ترهيب وزجر عن ذلك فهو مستلزم للحث على ذلك التكميل وضمير به في أراد به راجع إلى جواب القسم لا إلى قوله: ﴿قد أفلح﴾ [الشمس: ٩] الخ فقط والمبالغة فيه أي في التكميل أي بالاقسام عليه فإرادة الحث على التكميل سبب للاقسام في الذهن والعلم والاقسام سبب للمبالغة في الخارج وقيل وتكميل المبالغة إما بجعله محققاً ماضياً وجعله عين الفلاح أو من جعل تنقيص شيء منه خيبة خسراناً وهذا إشارة إلى قوله: ﴿وقد خاب﴾ [الشمس: ١٠] الخ وقد خص أولاً قوله: ﴿قد أفلح﴾ [الشمس: ٩].

قوله: (أقسم عليه بما يدلهم على العلم بوجود الصانع ووجوب ذاته وكمال صفاته) بما يدلهم متعلق بالاقسام ومعنى يدلهم يرشدهم ويهديهم على العلم بوجود الخ الأولى على وجود الصانع بدون ذكر العلم وضمير ﴿زكاها﴾ [الشمس: ٩] راجع إلى من لا إلى الله تعالى وضمير من العائد المؤنث لأن المراد به النفس فإنه قد زيفه صاحب الكشاف مع أنه تعسف في نفسه فمن فاعل ﴿زكاها﴾ [الشمس: ٩] والضمير المتصل مفعوله والمراد بالنفس الروح بطريق الاستخدام والمزكى هو آلات البدن وقواها فلا يتوهم اتحاد الفاعل والمفعول.

قوله: (الذي هو أقصى درجات القوة النظرية) الذي هو أي العلم بالصانع ووجوب ذاته وكمال صفاته التي من جملتها التوحيد ولذا قال أقصى الخ وللنفس الناطقة قوتان قوة يدرك بها ما ينبغي أن يدرك وتسمى قوة نظرية وأقصى المقاصد منها العلم بالصانع ووحدته الخ وقوة يعمل بها وتسمى قوة عملية وغاية المطالب ونهايتها الشكر واستغراقه في نعمائه الغير المتناهية نوعاً فضلاً عن شخص والمراد بالشكر العرفي فيتناول العبادة القلبية وغيرها من عبادة اللسان وعمل الجوارح والأركان.

قوله: (ويذكرهم عظائم آلائه ليحملهم على الاستغراق في شكر نعمائه الذي هو منتهى كمالات القوة العملية) ويذكرهم عطف على يدلهم عظائم آلائه أي نعمائه أي إن ما أقسم بها من الشمس إلى نفس الخ فيه جهتان الدلالة على وجود الصانع ووحدته إلى غير ذلك وبهذا الاعتبار قال بما يدلهم الخ وجهة أخرى وهي كونه نعمة جسيمة وبهذا الاعتبار قال ويذكرهم عظائم آلائه الخ قوله أولاً أنماها بالعلم والعمل إشارة إجمالاً إلى ما ذكر من التفصيل وهذا كما قال في سورة الأحقاف في قوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [الأحقاف: ١٣] جمعوا بين التوحيد الذي هو خلاصة العلم والاستقامة التي هي

---

(١) نفساً خاصة من بين النفوس وهي النفس القدسية النبوية وذلك أن كل كثرة لا بد لها من وحدة يكون هي الرئيس والمركبات جنس تحته أنواع ورئيسها الحيوان والحيوان جنس تحته أنواع ورئيسها الإنسان والإنسان أصناف ورئيسهم النبي والنبيون كثيرون ورئيسهم المصطفى صلوات الله عليه وعليهم.

منتهى العمل وإن كان بينهما فرقاً بالإجمال والتفصيل ومن جملة المقسم به الله تعالى على كون الماءات موصولة لكنه لم يتعرض له لظهور وجهه ولا تعلق له ما ذكر من الدلالة والتذكير ولو جعل الماءات مصدرية لا تحتاج إلى هذا البيان لكنه ليس بمرضي عنده والإشكال بأن الشكر العرفي يتناول الاعتقاد فهو منتهى كمالات القوة النظرية أيضاً مدفوع بأن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما وراء الخاص وهذا مشهور بينهم فلا حاجة إلى ما يقال إنه زيادة غير مضرة أو المراد بالشكر ما يظهر منه والأول مما لا يطلع عليه غير الله تعالى مع ما فيه من الخلل والمراد بالنفس التي هي مرجع ضمير ﴿زكاها﴾ [الشمس: ٩] و﴿دساها﴾ [الشمس: ١٠] غير النفس المذكورة بصنعة الاستخدام إن أريد بها نفس آدم عليه السلام.

قوله: (وقيل هو استطراد بذكر بعض أحوال النفس والجواب محذوف تقديره ليدمدمن الله على كفار مكة لتكذيبهم رسوله كما دمدم على ثمود لتكذيبهم صالحاً) وقيل استطراد أي قوله: ﴿قد أفلح﴾ [الشمس: ٩] ليس بجواب بل استطراد ذكر تطفلاً لذكر النفس بذكر بعض أحوالها وهو مختار الزمخشري وقد مر أنه لعله اختاره لأن اللام لما انتفى فالأولى عدم كونه جواباً وقد بين المصنف وجه حذف اللام وحسن كونه جواباً بقوله وكأنه أراد به الحث الخ نقل عن الكشاق أنه قال جعل ﴿قد أفلح﴾ [الشمس: ٩] جواباً منقول عن الزجاج ونفاه المصنف أي الزمخشري لأنه مع ما فيه من حذف اللام لا يليق بالنظم المعجز أن يجعل أدنى الكمالين وهو التزكية لاختصاصها بالقوة العملية المقصود بالاقسام ويعرض عن أعلاهما أعني التحلية بالعقائد اليقينية التي هي لب الألباب ولو سلم عدم الاختصاص فهي أي التزكية مقدم على التحلية في البابين وأما حذف المقسم عليه فكثير شائع سيما في الكتاب العزيز انتهى والمصنف اختار العموم بالقوة النظرية والعملية بقرينة أن الإنماء لا يوجد بأحدهما وأن الإنماء بمعنى كون النفس نامية كاملة بالعلم والعمل هو التحلية نفسها لا مقدمته وما كان مقدمة له هي التزكية بمعنى التطهير وهو ليس بمراد وما هو مراد وهو التزكية بمعنى الإنماء فليس بمقدمته بل هو عين التخلية وإن لزمه التخلية التزاماً وفي كلام المصنف إشارة إلى بعض ما ذكرناه وأيضاً ما نقل عن الزمخشري هنا مخالف لما قرره في سورة لقمان من قوله وقد نبه الله تعالى على أن الحكمة الأصلية والعلم الحقيقي هو العمل بهما وعبادة الله تعالى والشكر له حيث فسر الله تعالى إيتاء

قوله: وقيل استطراد بذكر بعض أحوال النفس والجواب محذوف قائله صاحب الكشاف حيث قال فأين جواب القسم قلت هو محذوف تقديره ليدمدمن الله عليهم أي على أهل مكة لتكذيبهم رسول الله ﷺ كما دمدم على ثمود لأنهم كذبوا صالحاً وأما ﴿قد أفلح من زكاها﴾ [الشمس: ٩] فكلام تابع لقوله: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٨] على سبيل الاستطراد وليس من جواب القسم في شيء ثم كلامه فالقاضي رحمه الله استرجح كلام الزجاج على كلام صاحب الكشاف في جواب القسم.

الحكمة في قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾ [لقمان: ١٢] بالبعث على الشكر حيث قال: ﴿إن اشكر لله﴾ [لقمان: ١٢] فكيف يصح أن يقال هنا العمل هو أدنى الكمالين ولا أظن أن أحداً تردد في تنافيهما وإن ما هو في سورة لقمان هو الراجح لدى أهل العرفان وقوله حذف اللام فيه مع أن الأغلب ذكرها مدفوع بأن حذفها أسهل من حذف الجملة مع طولها لكثرة متعلقاتها.

قوله تعالى: وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾

قوله: (نقصها وأخفاها بالجهالة والفسوق وأصل دسى دسس كتقضى وتقضض) نقصها هذا من قبيل ضيق فم البئر أي أبقى على نقصانها حيث لم يرب بالعلم والعمل معاً وإن ربى بأحدهما فقط قوله: وأخفاها أي أخفا استعدادها الذي فطرت النفس عليها وحاصله أبطلها بإضاعة رأس المال وهو العقل السليم والقوى فحرم عن الربح فبقى خاسراً خائباً فاقداً للأصل آيساً عن الربح فاشتغلوا أيها المكلفون بإنمائها بالاعتقاد الحق والعمل الصالح وفيه حث على تحصيل الكمال مثل الجملة الأولى ولذا جعل مقسماً عليه قوله بالجهالة ناظر إلى انتفاء العلم حقيقة أو حكماً بترك العمل بمقتضاه والفسوق ناظر إلى انتفاء الإنماء بالعمل وأصل دسى دسس هذا على الثاني لأن الدس هو الإخفاء وأنت خبير بأن المراد بالإخفاء الإبطال كعطف التفسير لنقصها فالظاهر أنه على الوجهين لأن مآلهما واحد وإسناد الدس والتزكية إلى العبد لكونه كاسباً لهما وقيل لكونه قائماً به لا مدخل له في إيجادهما وهو غير مناسب لأن له مدخلاً في إيجاد الفعل كسباً قال في التوضيح فعل العبد حاصل بمجموع القدرتين بقدرة الله تعالى خلقاً وبقدرة العبد كسباً وإسناده إلى العبد حقيقي وإلى الخالق مجازي ولو قيل المنوي فيهما راجع إلى الله تعالى والضمير المنصوب إلى من بتأويل النفس لكان الإسناد إليه مجازاً.

قوله تعالى: كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَىٰهَآ ﴿١١﴾

قوله: (بسبب طغيانها) أي الباء سببية والطغوى مصدر بمعنى الطغيان والمكذب به محذوف حينئذٍ.

قوله: (أو بما أوعدت به من عذابها) فالباء صلة كذبت مثل قوله: ﴿وكذب به قومك﴾ [الأنعام: ٦٦] فإن الباء فيه للتعدية من عذابها الخ بيان ما أوعدت وهو المفعول المحذوف في الاحتمال الأول أو نبيهم صالحاً عليه السلام والأول ملائم لما بعده قدم الأول لأن فيه بيان سبب التكذيب وأنهم مفرطون في الطغيان ولذا تجاسروا على مثل هذا الفعل البالغ في القبح ويحتمل في الاحتمال الأول أيضاً تنزيل كذبت منزلة اللازم أي فعلوا التكذيب.

قوله: بسبب طغيانها أو بما أوعدت به الوجه الأول على أن يكون الباء للسببية والمكذب به محذوف تقديره كذبت ثمود برسالة صالح بسبب طغيانها والثاني على أن يكون للتعدية صلة لكذبت فيكون ﴿بطغواها﴾ [الشمس: ١١] على تقدير مضاف أي كذبت بذي طغويها يدل عليه الاستشهاد بقوله: ﴿فأهلكوا بالطاغية﴾ [الحاقة: ٥] وقد سلف أن الطاغية هناك صفة لا مصدر.

قوله: (ذي الطغوى) بتقدير ذوا فإنها مباين للعذاب فحمل المواطأة غير صحيح فالحمل إما الحمل بذو أو الحمل بالاشتقاق أي الطاغي أي المتجاوز الحد كقوله تعالى: أنا لما طغى الماء على الاستعارة أو قصد به المبالغة فوصف العذاب بالمصدر وهذا هو الظاهر.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿فأهلكوا بالطاغية﴾ [الحاقة: ٥]) استشهاد على إطلاق الطغيان على العذاب إذ الطاغية مصدر كالكاذبة ولما كان في هذا الاحتمال نوع تكلف اخره.

قوله: (وأصله طغياها وإنما قلبت ياؤه واواً تفرقة بين الاسم والصفة) حيث ترك القلب في الصفة فقيل امرأة صدياً ولم يقل صدوا فقلبت في الاسم واو التمييز منه وهذا اسم لا صفة لأنه مصدر فوزن فعلى إن كان اسماً قلبت ياؤه واواً وإن كان صفة أبقيت الياء على حالها وإلا لم يتميز أحدهما عن الآخر إلا بعناية ولم يعكس لأن الاسم لكثرة دورانها يليق بالتغيير أو لأن الصفة لكونها دالة على الذات أصل فلا ينبغي التغيير له[1] صدياً بمعنى العطشان.

قوله: (وقرىء بالضم كالرجعى) وحينئذٍ قلب الياء واواً مشكل فإنه لا يفرق فيه بين الاسم والصفة وجوابه أن هذا عند من قال إنه من طغوت بالواو فالواو أصل كما قاله أبو البقاء وكما نقل عن السمين انتهى فعلى هذا لو قال في القراءة الأولى من طغوت على أن الواو أصل لا من طغيت على أن الواو مقلوبة من الياء لكان أحسن لاستغنائه عن المؤنة.

قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشۡقَىٰهَا ﴿١٢﴾﴾

قوله: (حين قام ظرف لكذبت أو طغوى) أشار به إلى أن إذ ظرف بمعنى حين وانبعث بمعنى قام من قولهم قام بالأمر وإقامة بمعنى جد فيه وضد قعد عن الأمر فالمعنى قام بعقر الناقة وجد فيه ومعنى القيام الحقيقي هنا غير مناسب وإن أمكن ذلك في الجملة وقول من قال امتثالاً لأمر من بعثه إليه فإن انبعث مطاوع بعث يشعر بأنه على معناه الحقيقي والظاهر أنه لا بعث هنا كما يشعر به قوله تعالى: ﴿قالوا تقاسموا بالله﴾ [النمل: ٤٩] الآية فالظاهر ما ذكرناه وقول بعضهم والمراد بقيامه مباشرته يؤيده.

قوله: (أشقى ثمود وهو قدار بن سالف أو هو ومن مالأه على قتل الناقة) وقدار بزنة غلام اسم من عقر الناقة فإسناده إلى الجميع مجاز لرضائهم به ومن مالأه[2] بالهمزة بمعنى أعانه وفي نسخة ومن والاه أي أعانه أيضاً فالإسناد حينئذٍ حقيقي.

قوله: (فإن أفعل التفضيل إذا أضفت صلح للواحد والجمع) توجيه لإرادة الجماعة

قوله: فإن أفعل التفضيل إذا أضفته صلح للواحد والجمع تقول هذا أفضل القوم وهؤلاء أفضل القوم.

---

(١) وقيل لأن الصفة اثقل والياء أخف من الواو وهو ضعيف لأن ثقلها غير ظاهر.

(٢) مالأه من الملاوة أي المصاحبة والعيش.

مع كون الأشقى مفرداً إذا أضيفت الخ والمراد إضافته إلى معرفة مفضل عليه بقرينة ما في النظم فلا يرد عليه أنه إطلاق في غير محله لأن المضاف لنكرة حكمه الإفراد والتذكير مطلقاً كالمقترن بمن كذا قيل قدم القول الأول لأن قوله تعالى في سورة القمر: ﴿فنادوا صاحبهم فتعاطى﴾ [القمر: ٢٩] الآية يؤيده.

قوله: (وفضل شقاوتهم لتوليهم العقر) هذا مائل إلى القول الثاني وهو مرجوح إلا أن يقال ضمير الجمع لكونهم راضين به وفيه إشارة إلى أن زيادة شقاوتهم بالنسبة إلى قومهم قوم ثمود لتوليهم دون من عداهم.

قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾ (١٣)

قوله: (فقال لهم) الفاء للتفصيل رسول الله وهو صالح عليه السلام بمعنى نبي الله إذ لا كتاب له إلا أن يقال له شرعاً جديداً مع أن المصنف صرح في سورة مريم بأن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فإن أولاد إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته أي مع أن إسماعيل عليه السلام سمي رسولاً فلا تغفل وعبر به للإشارة إلى أن هذا القول كان من عند الله وبأمره ولأنه واجب الإطاعة.

قوله: (أي ذروا ناقة الله) وفي الكشاف وناقة الله نصب على التحذير كقولك الأسد الأسد والصبي الصبي بإضمار ذروا والظاهر أن المصنف اختار ما في الكشاف فيكون حذف عامله واجباً وأما الإشكال بأن شرطه تكرر المحذر منه فمدفوع بأن شرطه ما ذكر أو العطف على المحذر منه كما هنا فتأمل ولذا قيل إن مراد المصنف أنه منصوب بتقدير ذروا واحذروا ولم يرد أن نصبه على التحذير فلا يجب حذف عامله وإضافة الناقة للتشريف وبيان أن عقرها من شدة طغيانهم فاستحقوا بذلك العذاب ذوو الطغيان.

قوله: (واحذروا عقرها) للتنبيه على أن المراد بترك الناقة الحذر عن عقرها إذ لا محذور في ترك الناقة سالمة آمنة من شرهم وفي المعنى تقدير المضاف معتبر أي ذروا عقر الناقة قاله عليه السلام لعلمه بقصدهم العقر بمقال أو بأمارات.

قوله: (﴿وسقياها﴾ [الشمس: ١٣]) وهو الشرب بالنوبة قال تعالى: ﴿قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم﴾ [الشعراء: ١٥٥].

قوله: (فلا تذودوها عنها) أي لا تمنعوها عنها بالذال المعجمة وضمير عنها للسقيا.

قوله تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا﴾ (١٤)

قوله: (فيما حذرهم منه من حلول العذاب إن فعلوا) فيما حذرهم أوله بذلك لأن ما قال لهم أمر للتحذير وهو إنشاء والكذب والتكذيب من خواص الخبر وهذا التحذير ضمني

قوله: أي ذروا ناقة الله واحذروا عقرها يريد أن نصب ناقة الله على التحذير كقولك الأسد الأسد باضمار ذروا أي ذروا ناقة الله واحذروا عقرها.

منفهم من الأمر فإنه متضمن للأخبار بحلول العذاب إن فعلوا مع أنه مذكور في موضع آخر واختصر الحكاية هنا قال تعالى: ﴿ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب﴾ [هود: ٦٤] الفاء في فكذبوه للسببية تهكماً إذ الأمر المذكور سبب للتصديق وهم قد جعلوه سبباً للتكذيب والفاء في ﴿فعقروها﴾ [الشمس: ١٤] لترتب العقر على التكذيب فالفاء للتعقيب لأن بين العقر وبين حلول العذاب ثلاثة أيام فلا يضر التعقيب أو للسببية فقط.

قوله: (فأطبق عليهم العذاب) معنى دمدم ويلائم ما في القاموس معناه أتم العذاب.

قوله: (وهو من تكرير قولهم ناقة مدمومة إذا ألبسها الشحم) من تكرير الخ أي من تكرير الفاء فوزنه ففعل قوله إذا ألبسها الشحم أي صارت سمينة وفيه استعارة حيث شبه إحاطة السمن بها بإحاطة الثوب اللابس وتغطيته به.

قوله: (بسبب ذنبهم) وهو عقرهم أو مطلق الذنب فيدخل العقر فيه دخولاً أولياً ولعل التعبير بالذنب دون العقر للإشارة إلى التعميم.

قوله: (فسوى الدمدمة بينهم أو عليهم فلم يفلت منهم صغير ولا كبير) أي ضمير ﴿سواها﴾ [الشمس: ٧] راجع إلى الدمدمة الدال عليها دمدم أي فسوى إطباق العذاب بينهم أي جعلها سواء بينهم أو عليهم أي جعلها عليهم سواء فالمآل واحد لكن الثاني أبلغ لإفادة الاستعلاء استعارة ومراده ربط تسوية الدمدمة فلم يفلت أي فلم يخلص أحد أما كبيرهم فلرضائهم بالعقر فهم كالمباشر له وأما صغيرهم فلوجودهم بينهم قال تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم﴾ [الأنفال: ٢٥] خاصة الآية لكن الأولى فلم يفلت منها كبير ولا صغير.

قوله: (أو ثمود بالإهلاك) أي مرجع ضمير ﴿فسواها﴾ [الشمس: ١٤] ثمود قوله بالإهلاك[1] بيان التسوية.

قوله تعالى: وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا ﴿١٥﴾

قوله: (ولا يخاف) أي الله تعالى وهو الظاهر أو الرسول أي ولا يخاف عاقبة إنذاره لهم.

قوله: (أي عاقبة الدمدمة) اختار المصنف كون ضمير ولا يخاف له تعالى لكونه أظهر أي لا يخاف من عاقبتها كما يخاف الملوك من عاقبة ما يفعلونه فهو استعارة تمثيلية وبيان أنهم أذلاء عند الله تعالى وفيه تهديد بإظهار عظمته وجه كون الكلام استعارة إذ الخوف غير متصور في شأنه تعالى وقد علمت أن النفي تابع للإثبات صحة وفساداً كقوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب﴾ [البقرة: ٢٦] الآية فإن المصنف صرح هناك أنه استعارة تمثيلية فكذا هنا وقس عليه نظائره فالمعنى أن الله لا يترك الدمدمة وإهلاك ثمود ترك من يخاف عاقبة فعله كما أن المعنى هناك ﴿إن الله لا يستحيي﴾ [البقرة: ٢٦] أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يمثل بها لحقارتها.

---

(١) وهلاكهم بصيحة جبريل عليه السلام فتقطع قلوبهم فهلكوا والتفصيل في سورة الأعراف.

قوله: (أو عاقبة هلاك ثمود وتبعتها فيبقى بعض الإبقاء) جواب النفي وداخل في حيز النفي أي لا يكون خوف الله تعالى عاقبتها ولا إبقاء منه تعالى بعض الإبقاء والمعنى فيترحم بعض الترحم قال الجوهري تقول أبقيت على فلان إذا رحمته والاسم منه البقيا والبقوى بفتح الباء لكن المناسب هنا كون المعنى ولا جعله باقياً غير هالك.

قوله: (والواو للحال) أي الجملة حال من ربهم والواو للربط وهذا أولى من كونها للاستئناف.

قوله: (وقرأ نافع وابن عامر فلا بالفاء على العطف) وكذا في مصاحف أهل المدينة والشام قوله على العطف بالفاء على قوله: ﴿فسواها﴾ [الشمس: ١٤] وصيغة المضارع لاستمرار النفي.

قوله: (عن النبي ﷺ من قرأ سورة الشمس فكأنما تصدق بكل شيء طلعت عليه الشمس والقمر) وما رواه من الحديث فموضوع. الحمد لله الذي أنعمنا بالتوفيق على إتمام ما يتعلق بسورة الشمس. والصلاة والسلام على من خلق لأجله الأفلاك والشمس وعلى آله وأصحابه الذين بهم الإنسان يتنفس. ما دام الجوار الكنس.

تمت بعونه تعالى في يوم الأحد في الضحى من شهر ربيع الأول في سنة ١١٩٣.

قوله: فيبقى بعض الإبقاء أي لا يخاف الله تعالى عاقبة هلاك ثمود فيبقيهم بعض الإبقاء كما يخاف المعاقب من الملوك فيبقى بعض الإبقاء ولا يستأصل من عاقبهم رأساً تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى محمد أفضل الصلاة والسلام: اللهم بك الاعتصام والاستعانة فأفتتح مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

سورة الليل

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة والليل مكية وآيها إحدى وعشرون) مكية وهي الأشهر وقيل مدنية وقيل بعضها مكي وبعضها مدني كذا قيل لكن لم يبين البعض الذي هو مكي وما هو مدني ومنشأ الاختلاف الرواية وقيل نزلت في أبي الدحداح الأنصاري وكان في دار منافق نخلة تقع منها في دار يتامى في جواره بعض بلح فيأخذن منها فمنعهم المنافق فقال عليه السلام دعها لهم ولك بدلها في النخلة بد في الجنة فأبى واشتراها أبو الدحداح بحائطها وقال للنبي عليه السلام أهبها لهم بالنخلة التي في الجنة الحديث كذا قيل ولا خلاف في عدد آياتها وهي إحدى وعشرون آية.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١﴾

قوله: (أي يغشى الشمس أو النهار أو كل ما يواريه بظلامه) أي يغشى الشمس بقرينة قوله تعالى: ﴿والليل إذا يغشاها﴾ [الشمس: ٤] وقد مر التفصيل هناك وحاصله أن الليل يغطي مكان ضوء الشمس وهو جو الهوى فجعل مغطياً نفس الشمس مجازاً للمبالغة أو النهار لقوله تعالى: ﴿يولج الليل في النهار﴾ [الحج: ٦١] الخ قوله بظلامه أي الظلام الذي هو الليل إن كان الليل عبارة عن الظلام أو الظلام لليل إن كان عبارة عن الزمان مع الظلام والمقسم به الليل لا بعضه في بعض الوجوه كما توهم كذا قيل والواو في ﴿والنهار﴾ [الليل: ٢] عطف على ما قبله قد مر بحثه في السورة المتقدمة فتذكر.

سورة والليل
مكية آيها إحدى وعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: يغشى الشمس بدليل ﴿إذا يغشاها﴾ [الشمس: ٤] والنهار بدليل قوله: ﴿يغشى الليل النهار﴾ [الأعراف: ٥٤] أو كل ما يواريه بظلامه بدليل قوله: ﴿إذا وقب﴾ [الفلق: ٣] فإن المراد بالوقب دخول ظلام الليل في كل شيء قال الجوهري وقب الظلام دخل على الناس ومنه قوله تعالى: ﴿ومن شر غاسق إذا وقب﴾ [الفلق: ٣].

قوله تعالى: وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾

قوله: (ظهر بزوال ظلمة الليل) فيه إشارة إلى أن تجلى هنا استعارة للظهور أو مجاز مرسل لأنه لازم للتجلي لأنه من جلا الصقيل المزيل لما عليه كالمرآة والسيف قوله بزوال ظلمة الليل فالمراد النهار الشرعي الحاصل بطلوع الفجر الصادق فإن الظلمة المحضة يزول بطلوعه فإن ما يرى من الظلمة الظل الضعيف كما فصل في شرح المواقف.

قوله: (أو تبين بطلوع الشمس) فالمراد النهار العرفي واستعماله في القرآن غير متعارف ولذا أخره فعلى هذا التجلي بمعنى الظهور فلا مجاز ح وأيضاً هذا ناظر إلى أن الغشي للشمس كما أن الأول ناظر إلى أن المغشي هو النهار أو كل ما يواريه ففيه لف ونشر غير مرتب واختلاف الفعل ماضياً في الثاني ومضارعاً في الأول لأن المراد بالليل الظلمة الحادثة بعد النهار لأنها أدل على القدرة لا الظلمة الأصلية والظلمة الحادثة مستقبلة بالنسبة إلى تجلي النهار فلذا اختير لفظ المستقبل[1] تنبيهاً على ذلك ولو عبر بالماضي لم يفهم ذلك بل فهم الليل المتقدم[2]. على النهار في أول الخلقة وقد عرفت أن الظلمة الأصلية لا تدل على القدرة وأما القول بأن فيه تنبيهاً على استواء الأزمنة عنده تعالى فغير مناسب هنا إذ الفعل ليس بمسند إليه تعالى وإنما يحسن ذلك في مثل يعلم الله تعالى وعلم وغير ذلك ألا يرى أن أرباب البلاغة بينوا النكتة في جعل المسند ماضياً أو مضارعاً مثلاً والكتب مشحونة في بيان نكتة في إيرادهما حتى قالوا لو ذكر ماضياً في موضع يقتضي الحال إيراد المستقبل وبالعكس يخل البلاغة والقول بأنه لرعاية الفاصلة ضعيف إذ قيل والليل إذا غشى من الثلاثي يتحقق الفاصلة أيضاً.

قوله تعالى: وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣﴾

قوله: (والقادر الذي خلق صنفي الذكر والأنثى) أشار به إلى أن ما موصولة لإرادة الوصفية والوصف إن أريد به المشتق فالتعبير ينبغي أن يكون بالخالق الذي الخ وإن أريد به ما قام بالغير فحق التعبير بذي خلق لكن المراد الدلالة على القدرة الكاملة كما نبه عليها في سورة الشمس فمقتضى الحال هو التعبير بالقادر وقس عليه نظائره ولم يحمل ما على المصدرية لما ذكره في السورة المتقدمة وإن أمكن حمله عليها بالعناية.

قوله: (من كل نوع له توالد) احتراز عن مثل البغل والبغلة كما قيل إذ الظاهر أن المراد بالتوالد أنه يلد ويولد والبغل والبغلة لا يلد وأن يولد ولو أريد به أنه يولد سواء كان

قوله: والقادر الذي خلق صنفي الذكر والأنثى إشارة إلى أن التعبير عن الخالق تعالى بلفظ ما لإرادة الوصف.

---

(١) وإذا للاستقبال فيكون مدخولها مضارعاً ولو كان ماضياً لفظاً وهو للاستمرار.

(٢) وهو المراد في أكثر المواضع ولذا قدم على النهار في الاغلب لأصالته لكنه لا يراد هنا لما عرفته.

يلد أو لم يلد يشمل البغل والبغلة وكذا إن أريد به ما يقابل ما يحصل من البيض يتناولهما أيضاً فالأولى التعميم.

قوله: (أو آدم وحواء) عليهم السلام فعلى هذا اللامان للعهد والأولى كونهما للاستغراق ولذا قدم الأول لأنه على هذا اللامان للاستغراق وفيه إشارة إلى أنه لا يخرج مخلوق من ذي روح عن الذكر والأنثى حتى لو حلف أن لا يكلم ذكراً ولا أنثى يحنث بالتكلم بالخنثى المشكل لأنه في الحقيقة ذكر أو أنثى وإن كان مشكلاً عندنا لكنه ليس بمشكل عند الله تعالى كما في الكشاف ولو حلف أن لا يكلم ذكراً أو أنثى فتكلم بالخنثى لا يحنث لكنه لم نطلع عليه في الكتب المعتبرات.

قوله: (وقيل ما مصدرية) مرضه لما مر توضيحه في السورة المتقدمة.

قوله تعالى: إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾

قوله: (إن مساعيكم لأشتات مختلفة جمع شتيت) مساعيكم جمع مسعى اسم مكان أي محل السعي وهو العمل والسعي في الأصل مصدر يحتمل القليل والكثير والمراد الكثير بقرينة إضافته إلى الجمع وهنا المراد محل السعي لأنه الموصوف بالاختلاف وإن أمكن جعله صفة للسعي للمبالغة ولما كان في المعنى جمعاً أخبر عنه بشتى جمع شتيت بمعنى متفرق والظاهر أن هذا حاصل المعنى لأن معناه مفروق فإنه فعيل بمعنى المفعول مثل قتيل وقتلى والمفروق والمتفرق متحدان ذاتاً وإن تغايرا مفهوماً كالمنكسر والمكسور وهذا جواب القسم وكون الجواب محذوفاً هنا خلاف الظاهر وإن قيل إنه محذوف فالظاهر كون المحذوف لتختلفن أحوالكم لأن سعيكم الخ.

قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾

قوله: (تفصيل مبين لتشتت المساعي) أي أما حرف لتفصيل المجمل وهو تشتت المساعي وكلمة الفاء للترتيب إذ التفصيل مرتب على المجمل.

قوله: (والمعنى من أعطى الطاعة) ويدخل فيه إعطاء حقوق المال وأداؤها ولذا عدل عن قول الكشاف يعني حقوق ماله إذ العموم مناسب لتفصيل المساعي قوله من أعطى إشارة إلى الوجوديات واتقى إشارة إلى العدميات واستعمال أعطى في حقوق المال كونه متعارفاً في المال لا يضر لأن باب المجاز أوسع والمعنى فأما من عمل[1] الطاعة لكن في الإعطاء مبالغة لإشعاره الكثرة مع طيب النفس وحسن تقابله بمن بخل.

قوله: أن مساعيكم لأشتات حمل المصدر المفرد على معنى الجمع على إرادة الأنواع بقرينة جمع الخبر.

---

(١) إذ العمل لازم للاعطاء.

قوله: (واتقى المعصية) فلا يكون الاتقاء شاملاً كما ذكره المص وإن سلم كون بعض معاني التقوى شاملاً لما ذكره المص والشمول للمساعي كلها بما ذكره المص لا بما ذكره الزمخشري بتعميم الاتقاء إلى الطاعة فإنه خلاف الظاهر.

قوله: (وصدق بالكلمة الحسنى وهي ما دلت على حق ككلمة التوحيد) أي الحسنى صفة للكلمة التي هي بالمعنى اللغوي ووجه حسنها الدلالة على الحق ولذا قال ما دلت الخ وأخر التوحيد مع أنه مقدم لأن الطاعة والاتقاء يدلان على التوحيد وبالنظر إلى ذلك يستحقان التقديم وإن كان التوحيد مقدماً عليهما في الوجود وشرط لصحتهما ولذا قدم الطاعة في قوله تعالى: ﴿أمن هو قانت آناء الليل﴾ [الزمر: ٩] الآية ثم قال تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون﴾ [الزمر: ٩] الآية ولأن فيه رعاية الفاصلة.

قوله تعالى: فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ ﴿٧﴾

قوله: (فسنهيئه للخلة التي تؤدي إلى يسر وراحة كدخول الجنة من يسر الفرس إذا هيأه للركوب بالسرج واللجام) للخلة بفتح الخاء وهي الخصلة أشار به إلى أن تأنيث اليسرى لكون موصوفها مؤنثاً وهي الخلة وإنما أطلق عليها اليسرى لتأديها إلى اليسر والراحة والمراد بالخلة الطاعة وفي الكشاف والمعنى فسنلطف به ونوفقه حتى تكون الطاعة أيسر الأمور عليه وأهونها انتهى فأشار به إلى أن المراد بالخلة الطاعة بسهولة فلا يتوهم الاتحاد بين الشرط والجزاء وكذا الكلام فيما بعده.

قوله تعالى: وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ﴿٨﴾

قوله: (بما أمر به) ولما كان البخل مقابلاً للإعطاء وكان المرد بالإعطاء إعطاء ما أمر به فسر البخل بما أمر به لما عرفت من أن المراد بيان تشتت المساعي على العموم وما أمر به عام بذل ماله في سبيل الخير وغيره والتخصيص وإن كان ملائماً للبخل لكنه ليس بمناسب للمقام فالبخل كالإعطاء مجاز عن ترك ما أمر به كما أن الإعطاء مجاز عن فعل الطاعات بقدر الطاقة بذكر المقيد وإرادة المطلق فلا وجه لما ذكر في الإرشاد وما أمر به عام للواجب والمندوب.

قوله: (بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى) وهذا الاستغناء لازم لحاله وإن لم يقصده وفي قوله بشهوات الدنيا إشارة إلى أنه لم يتق عن المعاصي لأنه مقابل قوله: ﴿واتقى﴾ [الليل: ٥] فيكون بياناً لتشتت مساعيه جميعاً لأنه ضد الفريق الأول.

قوله: فسنهيئه عن بعضهم تيسر كذا واستيسر أي تسهل وتهيأ ويسرت كذا أي سهلته وهيأته.

قوله: أو إن علينا طريقة الهدى وقال الزجاج علينا أن نبين طريق الهدى من طريق الضلال.

قوله: بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى ذكر الشهوات في تفسير استغنى إشارة إلى وجه معنى المقابلة بين استغنى واتقى فكأنه قيل وأما من بخل ولم يتق عن الشهوات.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٩﴾

قوله: (بإنكار مدلولها) فالمعنى فيما مر ﴿وصدق بالحسنى﴾ [الليل: ٦] بتصديق مدلولها ولظهوره لم يتعرض له.

قوله تعالى: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠﴾

قوله: (للخلة المؤدية إلى العسر والشدة كدخول النار) للخلة أي الخصلة الذميمة وأطلق عليه العسرى لكونها مؤدية إلى العسر والشدة على أنها استعارة أو مجاز مرسل أو مجاز في الإسناد كاليسرى فإنها إما استعارة أو مجاز مرسل أو مجاز في الإسناد وهو الظاهر فقوله في الموضعين التي تؤدي إلى يسر والمؤدية إلى عسر إشارة إلى ما ذكر والظاهر التجوز في الإسناد والمراد بالخلة المعصية بسهولة لكونه مستحسناً إياها ومستقبحاً الطاعات فلا اتحاد أيضاً بين الشرط والجزاء السين في الموضعين للتأكيد كقوله تعالى: ﴿سنكتب ما قالوا﴾ [آل عمران: ١٨١] وفي تصدير الجملتين به إحماد لأمر من أعطي واعتد بإعطائه واتقائه وتصديقه وذم بليغ لمن بخل الخ على بخلهم واستغنائهم وتكذيبهم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا يُغْنِى عَنْهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ ۝١١﴾

قوله: (نفي أو استفهام إنكار) أي إنكار الوقوع فيكون نفياً مآلاً أي أي شيء يغني عنه ماله الذي بخل به ولم يبذله في وجوه الخير وتخصيص المال بالذكر من جملة بخله بما أمر به لأن الإغناء إنما يتوهم فيه فلا ينافي تعميم المص إلى جميع ما أمر به.

قوله: (إذا هلك) والتخصيص بوقت الهلاك لأنه أحوج ما يكون.

قوله: (تفعل من الردى) بمعنى الهلاك وصيغة التفعل للمبالغة كأنه تكلف في الهلاك فهلك أشد الهلاك فهو أبلغ من هلك مع ما فيه من رعاية الفاصلة.

قوله: (أو تردى في حفرة القبر) أي وقع الخ فهو تفعل من الردى بمعنى الوقوع وعبر به للفاصلة.

قوله: (أو قعر جهنم) أو لمنع الخلو وأما المبالغة المذكورة في الوجه الأول فغير ظاهر وإن أمكن أن يقال وفيه إشارة إلى أنه بما قدمه من الأحوال الفاسدة هو الموقع لنفسه لكنه ضعيف وفيه ذم بعد ذم بليغ للتنفير عنه وأما في الفريق الأول فاكتفى فيه وفي مدحه بقوله: ﴿فسنيسره لليسرى﴾ [الليل: ٧] لأنه من جوامع الكلم المحتوية جميع المحاسن.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ۝١٢﴾

قوله: (﴿إن علينا للهدى﴾ [الليل: ١٢]) استئناف مقرر لما قبله بأنه تعالى لما خلق الخلق للعبادة كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] بين لهم وجوه التعبد ولما كان هذا البيان بمقتضى الحكمة كان كالواجب عليه ولذا قال: ﴿إن علينا للهدى﴾ [الليل: ١٢] بعلى المشعرة بالوجوب ولذا استدل الزمخشري على وجوب

الأصلح فأشار المص إلى رده بقوله بموجب قضائنا أو بمقتضى حكمتنا واللزوم لسبق القضاء به ولكون التخلف محالاً أو لأنه مقتضى الحكمة لا لكون الأصلح واجباً عليه تعالى وتمام الكلام في علم الكلام.

قوله: (للإرشاد إلى الحق بموجب قضائنا أو بمقتضى حكمتنا أو إن علينا طريقة الهدى كقوله: ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾ [النحل: ٩]) أو إن علينا الخ إشارة إلى جواب آخر بأن في الكلام مضافاً مقدراً أي علينا بيان طريقة الهدى وقد بيناها كقوله تعالى: ﴿وعلى الله تعالى قصد السبيل﴾ أي على الله بيان مستقيم الطريق الموصل إلى الحق بتقدير المضاف فكذا هنا أخره لأن تقدير المضاف خلاف الظاهر على أنه ليس بحاسم بمادة الإشكال إذ له أن يقول البيان واجب عليه تعالى فيحتاج في دفعه إلى أحد المذكورين أولاً قوله للإرشاد للتنبيه على أن المراد بالهداية به الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب لا الإيصال بالفعل فالمعنى إنا بينا الطريق المستقيم بإرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الآيات العقلية فمن العباد من يهتدي بها إلى الصراط المستقيم كالفريق الأول ومنهم من أعرض عنها ولم يتفكر فيها كالفريق الثاني وتبين بذلك البيان كمال ارتباطه بما قبله.

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ ﴿١٣﴾﴾

قوله: (فنعطي في الدارين ما نشاء لمن نشاء) ومن جملته التوفيق للحق في الدنيا والنعيم الدائم في العقبى تفضلاً ورحمة كالفريق الأول وعدم التوفيق في الدنيا والعذاب المؤبد في الآخرة كالفريق الثاني وهذا تصرف في ملكه فلا يسأل عما يفعل.

قوله: (أو ثواب الهداية للمهتدين) عطف على قوله ما نشاء أي ثواب الهداية للمهتدين في الدارين وهذا تخصيص بمعونة المقام والمعنى الأول عام له ولغيره ولذا قدمه ولم يذكر عقاب الضلال إما لانفهامه مما ذكر كقوله تعالى: ﴿تقيكم الحر﴾ [النحل: ٨١] أو لأن المقام بيان الإحسان والإنعام قدم الآخرة للفاصلة أو لكونه أهم.

قوله: (أو فلا يضرنا تركككم الاهتداء) لأنه تعالى غني عنكم وعن عبادتكم هذا عطف على قوله فنعطي.

قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾﴾

قوله: (﴿فأنذرتكم﴾ [الليل: ١٤]) الفاء للسببية فإن الإنذار مسبب عن كون الآخرة له تعالى أو كون الهداية والإرشاد له تعالى إذا لم يهتد به.

قوله: (تتلهب) إشارة إلى أن أصل تلظى تتلظى حذف منه إحدى التاءين أي التاء الأولى كما هو الظاهر لأنها مزيدة.

قوله: للارشاد إلى الحق بموجب قضائنا أو بمقتضى حكمتنا للارشاد بفتح اللام وقوله بموجب قضائنا أو بمقتضى حكمتنا توجيه لمعنى الوجوب المستفاد من كلمة على في علينا.

قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾﴾

قوله: (لا يلزمها مقاسياً شدتها) أي الصلى دخول النار مع مقاساة شدتها وتحمل عقابها احتراز عن دخول المؤمن فيها للعبور إلى الجنة فإنه آمن من عذابها قوله لا يلزمها أما بيان حاصل المعنى أو منفهم من مقابلة وسيجنبها والمراد بيان أشدية العذاب بالنسبة إلى عذاب عصاة الموحدين وإن كان عذاب بعضهم أشد من عقاب بعض آخر لأن الصلى من قولهم شاة مصلية وهي التي يحفر لها حفرة يوضع فيها جمر كثير فتدخل فيها فلا يقال لما على الجمر وفوق النار مصلى كذا نقل عن الانتصاف نقلاً عن أئمة اللغة.

قوله: (إلا الكافر) فإن شقاوته زائدة على شقاوة الفاسق لكفرهم وإشراكهم.

قوله: (فإن الفاسق وإن دخلها لم يلزمها) تعليل لوجه الحصر أي فإن الفاسق الغير الكافر وإن دخلها لم يلزمها ولم يؤيد فيها فالحصر بالنسبة إلى الملازمة والخلود لا بالنسبة إلى الدخول ولذا قال المصنف لا يلزمها مقاساة شدتها ولم يقل لا يقاس شدتها كما قال في موضع آخر يقاسون حرها وشدتها بقي الكلام في انفهام اللزوم وبين اللزوم بأنه منفهم من قوله: ﴿وسيجنبها﴾ [الليل: ١٧] فإنه يفهم منه أن الأشقى لا يجنبها أبداً فالحصر حقيقي وما في الكشاف من أن الحصر ادعائي مبالغة فمبني على الاعتزال وإن العصاة مخلدون في النار وقد أجبناهم في علم الكلام بما لا مزيد عليه.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾

قوله: (ولذلك سماه أشقى ووصفه بقوله: ﴿الذي كذب وتولى﴾ [الليل: ١٦] أي كذب الحق وأعرض عن الطاعة) ولذلك أي لأن المراد به الكافر الملازم والمؤبد في النار سماه أشقى بأفعل التفضيل لزيادة شقاوته كما مر ووصفه بقوله: ﴿الذي كذب﴾ [الليل: ١٦] الخ صفة ذامة لا مخصصة وهذا علة آنية تفيد العلم بذلك والسين في ﴿وسيجنبها﴾ [الليل: ١٧] للتأكيد مثل سين ﴿فسنيسره﴾ [الليل: ١٠].

قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾

قوله: (أي الذي اتقى الشرك والمعاصي) أي الكبائر وقيل الصغائر أيضاً وهذه المرتبة الوسطى حملها عليها للتعبير بالأتقى فإنه لكونه اسم تفضيل يدل على زيادة التقوى.

قوله: (فإنه لا يدخلها فضلاً عن أن يدخلها ويصليها) لقوله: ﴿وسيجنبها﴾ [الليل: ١٧] إذ معناه سيبعد عنها وهو يفيد الاستمرار فيدل على عدم دخولها فضلاً الخ.

قوله: (ومفهوم ذلك أن من اتقى الشرك دون المعصية لا يجنبها) وهي المرتبة الأولى من التقوى.

قوله: (ولا يلزم ذلك صليها فلا يخالف الحصر السابق) ولا يلزم ذلك صليها أي خلودها إذ المفهوم مجرد الدخول ولا يفهم منه الخلود والتأبيد وهذا بالنوع لا بكل شخص شخص وهذا المفهوم مذهب الشافعي مذهب المصنف وعند علمائنا الحنفية لا مفهوم فالأولى أن يقال إن حال عصاة الموحدين مسكوت عنها كما في أكثر المواضع وقد نقل الفاضل المحشي عن أبي حيان في قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الحاقة: ١٩] الآية أن الإنسان انقسم هذين القسمين ولم يتعرض للعصاة الذين يدخلهم الله تعالى النار.

قوله: (يصرفه في مصارف الخير) واجباً أو مندوباً والمضارع للاستمرار فهذه الصفة صفة مادحة والتخصيص بها لأنها أشق على النفس من حيث إن المال شقيق الروح فمن بذل نفسه لوجه الله ثبت بعض نفسه على الإيمان ومن بذل روحه أيضاً ثبت كل النفس على الإيمان فبذل المال كبذل الروح ولا ريب في أشقيتها على النفس ويحصل بالإنفاق تزكية النفس عن البخل أشنع الرذائل وحب المال الذي هو رأس كل خطيئة.

قوله: (لقوله: ﴿يتزكى﴾ [الليل: ١٨] فإنه بدل من يؤتي) ويتزكى من التزكي وهو

قوله: فلا يخالف الحصر السابق يعني أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى﴾ [الليل: ١٧] يخالف الحصر في قوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى﴾ [الليل: ١٥] لأن ذلك يدل على أن لا يدخل النار غير الكافر وهذا على أن بعض المؤمنين يدخلها فأخذ رحمه الله في تفسير ﴿لا يصلاها﴾ [الليل: ١٥] معنى اللزوم فيعتبر ذلك في مقابلة وهو الصلي الذي تضمنه وسيتجنبها الأتقى بحسب المفهوم وبه ارتفع المخالفة بين مفهوم هذه الآية ومنطوق تلك فكأنه قيل لا يصلاها على وجه اللزوم إلا الكافر ويدخلها المؤمن العاصي لا على وجه اللزوم لأنه يخرج عنها آخراً أو المعنى يلزم دخول الكافر ولا يلزم دخول المؤمن العاصي لجواز العفو عنه على ما هو مذهب أهل السنة ولعل مراد القاضي هذا الوجه لقوله ولا يلزم ذلك صليها فإن لفظ ذلك المشار به من اتقى الشرك دون المعصية مفعول لا يلزم وصليها فاعله أي لا يلزم صلى تلك النار ذلك التقي العاصي وقريب من ذلك أن يكون المعنى لا يصليها على وجه الخلود ويدخلها المؤمن العاصي لا على وجه الخلود وصاحب الكشاف لفق بين الكلامين بحمل الحصر على الحصر الادعائي مبالغة حيث قال الآية واردة في الموازنة بين حالتي عظيم من المشركين وعظيم من المؤمنين فأريد أن يبالغ في صفتيهما المتناقضتين فقيل الأشقى فجعل مختصاً بالصلى كأن النار لم تخلق إلا له وقيل الأتقى وجعل مختصاً بالنجاة كأن الجنة لم تخلق إلا له.

قوله: لقوله: ﴿يتزكى﴾ [الليل: ١٨] يعني أن ذكر ﴿يتزكى﴾ [الليل: ١٨] بعد قوله: ﴿يؤتي ماله﴾ [الليل: ١٨] بدلاً منه أو حالاً من فاعله يدل على أن المراد من ايتاء المال صرفه في سبل الخير لأن التزكي وهو التطهر من دنس الذنب أو التصدق لا يحصل ولا يعتد به إلا بالاعطاء على وجه الاخلاص فإنه المثمر للثواب والمال الذي يقصد ببذله الرياء والسمعة لا خير فيه ولا يثمر الثواب بل يستحق صاحبه العقاب قال صاحب الكشاف يتزكى من الزكاء أي يطلب أن يكون عند الله زاكياً لا يريد به رياء ولا سمعة أو يتفعل من الزكاة وكذا يدل عليه قوله وما لأحد عنده من نعمة تجري إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى.

طلب أن يكون ما صرفه زاكياً نامياً عند الله تعالى وهو صرفه في وجوه البر ويتزكى من التفعل للتكلف وما فعل بالتكلف يقع على وجه الكمال والتزكي وإن احتمل معاني أخر وهو التطهر من الكفر والمعاصي أو تطهر للصلاة أو تكثر من التقوى كما بينه في قوله تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى: ١٤] لكن لكونه بدلاً من يؤتي أو حالاً لا يحتمل هنا غير ما ذكر.

قوله: (أو حال من فاعله) وهذا أولى من أن يكون حالاً من مفعوله لأن فيه تكلفاً وعلى تقدير كونه بدلاً من صلة لا محل له من الإعراب قيل ولا يرد عليه أنه لا يدخل في تعريف التابع كما توهم انتهى يرد به أن التابع إنما يكون تابعاً للمتبوع في الإعراب إذا كان للمتبوع إعراب وإلا فلا بدليل تصريح الثقات بدلية اللفظ من الصلة فإنه في حكم الصلة فلا محل له من الإعراب كما صرح به صاحب الكشاف ههنا وبدليل قولهم العطف على ما ليس له إعراب صحيح وتعريف النحاة للأفراد المشهورة.

قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾﴾

قوله: (وما لأحد عنده من نعمة تجزى فيقصد بإيتائه مجازاتها) وما لأحد عنده الآية حال متداخلة أو مترادفة أو استئناف مقرر لكون إعطائه خالصاً له تعالى وما نافية أي وليس لأحد عند نعمة من شأنها أن تجزى وتكافأ فيقصد بإيتاء ماله مجازاتها ولا يضره أن كونه لأحد نعمة عنده ليس من شأنها المكافأة بها فقوله تجزى صفة مخصصة فهذه الجملة من قبيل التكميل والاحتراس تدفع التوهم المذكور.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾

قوله: (استثناء منقطع) من نعمة لأن المستثني لم يندرج في النعمة فيكون منصوباً بإلا لكونها بمعنى لكن فالخبر محذوف أي لكن ابتغاء وجه ربه الأعلى مطلوب له.

قوله: (أو متصل عن محذوف مثل لا يؤتى إلا ابتغاء وجه ربه لا لمكافأة نعمة) أو متصل عن محذوف لاقتضاء المعنى ذلك كما أشار إليه الزمخشري بقوله ويجوز أن يكون ابتغاء وجه ربه مفعولاً له على المعنى ولذا قال المصنف مثل لا يؤتى ما له إلا لابتغاء وجه

قوله: استثناء منقطع لأن الابتغاء من غير جنسه وهو النعمة المعنى ما لأحد عنده نعمة إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى فيكون إلا بمعنى لكن أي لكن ابتغاء وجه ربه الأعلى.

قوله: أو متصل أي أو استثناء متصل عن محذوف فعلى هذا يكون مستثنى من علة محذوفة تقديره لا يؤتى ماله لأمر من الأمور إلا لابتغاء وجه ربه فقوله إلا لمكافأة نعمة تأكيد لما افاده الحصر المذكور ومثل هذا التركيب وهو أن يؤتي بتأكيد بكلمة لا بعد الحصر بكلمة إلا كقولك ما جاءني أحد إلا زيد لا غير يرده صاحب المفتاح فعلى هذا يكون المستثنى داخلاً في المستثنى منه تمت السورة الحمد الله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام الهم بك الاعتصام اشرع.

ربه فالاستثناء مفرغ مستثنى من أعم العلل لأنه قال أولاً يتزكى أي يطلب أن يكون زاكياً نامياً عنده تعالى بلا رياء وسمعة فلا يكون الإعطاء لعلة من العلل إلا ابتغاء وطلب بإيتائه رضاء ربه الأعلى وصفة الأعلى للفاصلة والمراد بالوجه ذاته تعالى وحاصله طلب مرضاته واسم الرب هنا أوقع من سائر الأوصاف لأن الابتغاء المذكور من آثار التربية.

قوله تعالى: وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾

قوله: (﴿ولسوف يرضى﴾ [الليل: ٢١]) جواب قسم مضمر أي وبالله لسوف يرضى كذا قيل ولا يبعد أن يقال إن اللام لام الابتداء دخل الخبر بعد حذف المبتدأ والتقدير ولهو سوف يرضى سيجيء الإشارة إليه عن قريب.

قوله: (وعد بالثواب الذي يرضيه) وهذا وعد على أكمل الوجوه لأن الرضاء إنما يتحقق بنيل جميع ما يبتغيه حتى الشفاعة لبعض أحبائه وأصدقائه وفيه إشارة إلى أن ضمير يرضى راجع إلى الأتقى وهو الأنسب باتساق الضمائر ولو قيل إنه للرب لكان وعداً جميلاً على أكمل الوجوه لكن كونه وعداً باعتبار ظهور آثار الرضى وجمع لام الابتداء مع سوف للدلالة على أن الرضاء واقع لا محالة وإن تأخر ليوم الجزاء ولك أن تقول إن سوف للتأكيد.

قوله: (والآيات نزلت في أبي بكر رضي الله عنه) أي قوله: ﴿وسيجنبها الأتقى﴾ [الليل: ١٧] إلى آخر السورة نزلت الخ كما في الأحاديث الصحيحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سيد المفسرين حتى قال بعض المفسرين أنه مجمع عليه ولا يضره زعم بعض الشيعة أنها نزلت في علي رضي الله تعالى عنه بل هذا قريب من خرق الإجماع وقد تقرر في موضعه أن خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم ونقل عن الإمام أن الآية تدل على أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل الأمة انتهى وأن قوله تعالى: ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] الآية أقوى دلالة على أنه رضي الله تعالى عنه أفضل هذه الأمة وأنه يدل على كونه صحابياً للإجماع على أن المراد بصاحبه أبو بكر رضي الله تعالى عنه حتى حكموا بكفر من أنكر صحابته نفعنا الله تعالى بشفاعته.

قوله: (حين اشترى بلالاً في جماعة يؤذيهم المشركون فأعتقهم) وقد روى عطاء والضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه عذب المشركين بلالاً وبلال يقول أحد أحد فمر به النبي عليه السلام فقال أحد يعني الله تعالى ينجيك ثم قال لأبي بكر إن بلالاً يعذب في الله تعالى فعرف مراده فانصرف إلى منزله فأخذ رطلاً من ذهب ومضى إلى أمية بن خلف فقال له أبعتني بلالاً قال نعم فاشتراه فأعتقه عقيب الاشتراء فقال المشركون ما أعتقه أبو بكر إلا ليد كانت له عنده فنزلت قوله في جماعة أي اشترى بلالاً مع جماعة قيل هي سبعة نفر منهم بلال وعامر بن فهيرة والأولى عدم التعيين.

قوله: (ولذلك قيل المراد بالأشقى أبو جهل أو أمية بن خلف) وفي الكشاف أنه أبو سفيان بن حرب ولعله قبل إسلامه وإلا اتفق أهل السنة على أنه أسلم وكمل إسلامه.

قوله: (عن النبي ﷺ من قرأ سورة والليل أعطاه الله تعالى حتى يرضى وعافاه من العسر ويسر له اليسر) وما رواه فموضوع. الحمد لله على ما أكرم وأحسن إلينا بتيسير ما يتعلق بسورة والليل إذا يغشى. والصلاة والسلام على أفضل من هو موصوف بأعلى التقوى. وعلى آله وأصحابه اللذين هم أشرف من هو موصوف بالهدى تمت بعونه تعالى في وقت الضحى من يوم الجمعة في شهر ربيع الأول سنة ١١٩٣.

سورة الضحى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة والضحى مكية وآيها إحدى عشرة) مكية لا خلاف في كونها مكية وكذا في عدد آياتها.

قوله تعالى: وَٱلضُّحَىٰ ﴿١﴾

قوله: (ووقت ارتفاع الشمس) قد مر منه أن الضحى ضوء الشمس إذا أشرقت لكونه مضافاً إلى الشمس وهنا ليس كذلك فالمراد الوقت المذكور لكن وقت ارتفاع الشمس لم يعين والظاهر وقت جواز الصلاة بدون كراهة ولذا قال الزمخشري حين ترتفع الشمس وتلقي شعاعها بعد قوله صدر النهار وذلك الوقت ممتد إلى قبيل الزوال وما ذكره في سورة والشمس من الفرق بين الضحوة وهو ارتفاع النهار وبين الضحى وهو فوق ذلك والضحاء وهي امتداد النهار فغير مرضي عنده هذا هو الظاهر من كلامه وقيل قوله وقت ارتفاع الشمس على المجاز بعلاقة الحلول والظرفية أو على تقدير المضاف قد مر في سورة والشمس أن الراغب قال الضحى انبساط الشمس وامتداد النهار وبه سمي الوقت على أنه حقيقة عرفية فلا حاجة إلى ما ذكره القيل.

قوله: (وتخصيصه لأن النهار يقوى فيه) أي تخصيصه بالقسم من بين أوقات النهار لأن النهار يقوى فيه بعد ما كان ضعيفاً حين طلوع الشمس وتباعدها عن الأفق المرئي فالمراد القوة العارضة عقيب الضعف وهو أول وقت قوة النهار فله شرف وسعد حيث خرج الوقت المكروه ودخل وقت الصلاة التي أم العبادات وأشرف القربات فأقسم به تنبيهاً على شرافته وكذا سائر المقسم به ولظهوره في الأكثر لم يتعرض لبيان شرافته وقيل المراد قوة غير قريبة من ضدها فلا ينتقض بما بعده إلى الزوال قد

سورة والضحى
مكية وآيها إحدى عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

علمت أن الضحى هنا عام وممتد إلى قبيل الزوال والفرق المذكور ضعيف عنده.

قوله: (أو لأن فيه كلم موسى ربه وألقى السحرة سجداً) أي في مجمع السحرة حيث قال: ﴿ألق عصاك فإذا هي تلقف﴾ [الأعراف: ١١٧] كذا قيل وأنت تعلم أن هذا بالوحي والظاهر أنه كلم فيه في الطور لكن لا جزم فيه كونه في الضحى لكن في مثل هذا يكفي الاحتمال وهذا وإن خص بضحى ذلك اليوم لكن الشرف العارض له بسبب ذلك سرى إلى نوعه وفيه تأمل وتخصيص القسم بذلك الضحى خلاف الظاهر وكذا الكلام في وألقى السحرة سجداً فالوجه الأول هو المعول لعمومه بلا تكلف قيل وهنا مناسبة أخرى للمقسم عليه وهو أنه تعالى لم يترك النبي عليه السلام ولم يفارقه الطافه وتكليمه انتهى وهذا كما ترى ولو قيل إن فيه إشارة إلى أن الله تعالى يقوي شمس النبوة يوماً فيوماً آناً فآناً كما يقوي الشمس وضوءه في الضحى ساعة فساعة لم يبعد وإن كان بين الشمسين بون بعيد قوله أو لأن فيه كلم موسى مفعول كلم وربه فاعله قوله وألقى السحرة عطف على كلم أي وفيه ألقى السحرة.

قوله: (أو النهار ويؤيده قوله: ﴿أن يأتيهم بأسنا ضحى﴾ [الأعراف: ٩٨] في مقابلة بياتاً) أو النهار عطف على قوله ووقت ارتفاع الشمس فهو مجرور بواو القسم أي المراد بالضحى النهار كله مجازاً بذكر الجزء وإرادة الكل بقرينة مقابلته بالليل لكن هذه القرينة مصححة لا موجبة ولذا قدم الأول وهو المعنى الحقيقي له لكن المص لم يلتفت إليه بل أيده بقوله تعالى في سورة الأعراف ﴿إن يأتيهم بأسنا﴾ [الأعراف: ٩٨] الخ لأن الليل هنا مقيد بسكون أهله وامتداد ظلامه فالمناسب أن يراد به ارتفاعه وقوة ضوئه وهناك مطلق وأنت خبير بأن قوله إذا سكن أهله معنى إذا سجى لا يخرج الليل عن المعنى الحقيقي له ولذا قال وتقديم الليل الخ على إطلاقه إذ معناه وتأخير الليل هنا.

قوله تعالى: وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾

قوله: (سكن أهله وركد ظلامه) سكن أهله أي عن طلب المعاش وغيره وركد ظلامه أي اشتد ظلامه فسجى بمعنى سكن فنسبته إلى الليل مجازية للمبالغة وسكون أهله أول الليل كما مر من أن المراد السكون عن طلب[1] ما يطلب في النهار وهو يكون في الأول في الأغلب فالتقييد به لكونه حالة منافية لحالة في النهار لكن قوله ركد ظلامه يقتضي كون سكون أهله بعد مضي برهته زمان منه فالتقييد به لكونه أدل على القدرة لكن سكون أهله إذا أريد ما ذكرناه من سكون ابتغاء المكاسب ونحوه فهو في أول الليل إلا أن يراد به السكون بالنوم لإزالة التعب[2] قوله ركد ظلامه أصل الركد عدم الجريان في الماء كما يقال الماء راكد في مقابلة الماء الجاري فاستعير هنا لاشتداد الظلام وتمامه[3] كأنه ركد ولم يتحرك وفيه إشارة إلى أن الظلام في أول الليل ضعيف وإطلاق الظلام عليه مع أنه ظل وهو

---

(١) وقد أشار المص في سورة القصص إلى ما ذكرناه.

(٢) وقد صرح به في سورة الأنعام في قوله تعالى: **﴿وجعل الليل سكناً﴾** [الأنعام: ٩٦]

نور مستفاد من الهواء المستضيء بمقابلة الشمس محل نظر كما صرح في المواقف وشرحه أن بين الفجر الصادق وبين طلوع الشمس وكذا بين غروب الشمس وبين غيبوبة الشفق ظل والظلام متقابلان فتأمل في توجيهيه.

قوله: (من سجى البحر سجواً إذا سكنت أمواجه) فيكون إسناده إلى البحر مجازاً أيضاً أو حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه قوله من سجى البحر الخ أي هذا المعنى مأخوذ منه لا أنه مشتق منه ونبه به إن سجى ليس مطلق السكون بل سكون الأمواج ثم استعمل هنا مجازاً مرسلاً بذكر المقيد وإرادة المطلق ثم أريد المقيد الآخر لكونه فرداً من المطلق أو استعارة باسم المقيد لمقيد آخر.

قوله: (وتقديم الليل في السورة المتقدمة باعتبار الأصل) أي باعتبار أنه مقدم والضوء عارض مؤخر فبهذا الاعتبار كان أصلاً يبتنى عليه النهار لكن المقسم به الليل الذي بعد النهار إذ الظلمة الأزلية لا تصلح أن تكون مقسماً بها كما مر توضيحه هناك والحاصل أن الدال على القدرة التامة وهو الباعث لكونه مقسماً به هو الظلمة الحادثة لا الظلمة الأصلية.

قوله: (وتقديم النهار ههنا باعتبار الشرف) لأنه إما نور أو زمان مع نور وللنور شرف في ذاته[1] وأما كثرة المنافع فمشتركة بين الليل والنهار ولا يقال إنه لمناسبته عالم المجردات فإنها نورانية لأن جمهور المتكلمين لم يقولوا بعالم المجردات وعادة الشيخين ذكر اللطائف والنكتة في مواضع شتى فلا وجه لما قيل إنه غفل عن تقدم النهار في قوله: ﴿والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها﴾ [الشمس: ٣، ٤] فإثبات الغفلة للمص غفلة جسيمة عن عادته.

قوله تعالى: مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾

قوله: (ما قطعك قطع المودع وقرىء بالتخفيف بمعنى ما تركك) ما قطعك الخ أشار به إلى أن ما ودعك استعارة تبعية للترك كما يدل عليه قراءة التخفيف والمراد ترك الوحي وإنما عبر بالتوديع لأنه وقع في كلام المشركين ولذا قال تعالى: ﴿وما قلى﴾ [الضحى: ٣] ونفى البغض لوقوعه في كلامهم والماضي لذلك وإلا فلا يودعه ولا يبغضه أيضاً وقيل وفيه من اللطف والتعظيم ما لا يخفى فإن الوداع إنما يكون بين

قوله: سجى أهله فعلى هذا يكون الإسناد مجازياً وأما إذا كان بمعنى ركد ظلامه فالإسناد حقيقة.

قوله: ما قطعك قطع المودع جعل التوديع مستعاراً للقطع في القراءة بالتضعيف وأما ودعك بالتخفيف فحقيقة في معنى الترك.

---

(١) ففيه استعارة تبعية.

(٢) والشرف ذاتي في الأول وعرضي في الثاني.

الأحباب ومن تعز مفارقته وهذا جيد جداً إذا لم يقع في كلام الأعداء إلا أن يقال إن الله تعالى أنطقهم الحق من حيث لا يشعرون.

قوله: (وهو جواب القسم) وجه كون إقسامه له بوقتين هو أن الضحى وقت ارتفاع الشمس ومواصلة الوحي والكرامة وهي المراد بعدم التوديع يرتفع بها شمس النبوة وكذا المراد إذا أريد به النهار كله وإن الليل محل الاستراحة وإزالة التعب والكلال ومواصلة الوحي يحصل بها الاستراحة التامة وإزالة المشقة الحاصلة من الكفر ونقل عن الطيبي أنه قال أقسم له بوقتين فيهما صلاته وقرب زلفاه ومناجاته إرغاماً لأعدائه وتكذيباً لهم في زعم قلاه إلى آخر ما قال وهذا إذا أريد بالضحى النهار كله وهو احتمال مرجوح إلا أن يقال إن المراد صلاة الضحى على الوجه الأول وأيضاً التكذيب لهم منفهم من الجواب لا من ذكر الوقتين وقرىء بالتخفيف الخ فقول النحاة أمات العرب ماضي يدع ويذر ليس في محله وقال ابن جني إن هذه القراءة قراءة النبي عليه السلام أي وإن كانت قراءة شاذة وكذا بالغ الطيبي وغيره في رد الإماتة لأنه ورد في الحديث أيضاً وهو قوله عليه السلام «لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات» وفي الحديث أيضاً «اتركوا الترك ما تركوكم ودعوا الحبشة ما ودعوكم» ولو قيل إن مرادهم أنه نادر قليل الاستعمال لكان أولى من تخطئتهم برمتهم نقل عن الجوهري أنه قال ولا يقال ودعه ولا وادعه إلا في الضرورة فعلم منه أن مرادهم بالإماتة قلة الاستعمال لأنه أثبته ولو في الضرورة ونقل عن الطيبي أنه قال بعد ذكر وروده نظماً ونثراً أنه حسنه في الحديث ما فيه من الترصيع ورد العجز على الصدر.

قوله: (وما أبغضك وحذف المفعول استغناء بذكره من قبل) علة مصححة حصولية.

قوله: (ومراعاة للفواصل) علة مقتضية تحصيلية قدم الأول لأنه إشارة إلى وجود القرينة كأنه قيل حذف لتحقق القرينة مع رعاية الفاصلة.

قوله: (روي أن الوحي تأخر عنه أياماً) واختلف في مدته فقيل اثني عشر يوماً وقيل

قوله: وهو جواب القسم قال الطيبي إنه من باب وثناياك أنها أغريض لأنه قسم بوقتي صلواته ومناجاته مع ربه تعالى وتقدس كأنه قيل وحق قربك لدينا وزلفاك عندنا ما ودعناك وما قليناك ثم لا يخلو من تعلق الوداع بالضحوة والقلى بالليل من لطيفة أقول وفيه من اللف والنشر وتناسب كل لكل ما لا يخفى للبيب فإن الوداع يكون للمرتجل والارتجال يكون غالباً في أول النهار ومناسبة القلى لظلام الليل غير خافية أيضاً.

قوله: أياماً لتركه الاستثناء قال المفسرون سألت اليهود رسول الله ﷺ عنه ذي القرنين وأصحاب الكهف وعن الروح فقال سأخبركم غداً ولم يقل إن شاء الله فاحتبس عن الوحي وقال زيد بن أسلم كان سبب احتباس جبريل كون جرو في بيته فلما نزل عاتبه رسول الله ﷺ على إبطائه فقال إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا صورة قالوا فقال المشركون إن محمداً ودعه ربه وقلاه فأنزل الله هذه السورة فقال النبي ﷺ يا جبريل ما جئت حتى اشتقت إليك فقال جبريل إني كنت إليك أشد شوقاً ولكني عبد مأمور وأنزل وما نتنزل إلا بأمر ربك.

خمسة عشر يوماً وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما خمسة وعشرون يوماً وقال مقاتل أربعون يوماً ولما لم يكن هذه الأقاويل من أخبار الآحاد قال المص أياماً لعدم القطع بالتعيين مع عدم توقف المقصود عليه لكن قال في سورة الكهف بضعة عشر يوماً إشارة إلى القولين الأولين والأحسن ما اختاره هنا.

قوله: (لتركه الاستثناء كما مر في سورة الكهف) حين سأل المشركون عن أصحاب الكهف وعن قصة ذي القرنين وعن الروح فقال لهم صلى الله تعالى عليه وسلم سأخبركم غداً ولم يقل إن شاء الله فتأخر الوحي فالمراد بالاستثناء لفظة إن شاء الله وقد مر بيانه في سورة الكهف.

قوله: (أو لزجره سائلاً ملحاً) بقوله ءأنت يا فلان سائل أم تاجر بطريق الملاطفة لا بالغضب فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

قوله: (أو لأن جروا ميتاً كان تحت سريره أو لغيره) جرواً بتثليث الجيم ولد الكلب الصغير لأن الملك لا يدخل بيتاً فيه كلب ولا صورة أو لغيره فلا جزم في هذه الاحتمالات فالأولى عدم التعيين.

قوله: (فقال المشركون إن محمداً ودعه ربه وقلاه) ودعه من التوديع وأصله الودع بمعنى الترك وصيغة المبالغة وهي التفعيل للمبالغة في الترك فحينئذٍ يكون قوله تعالى: ﴿ما ودعك﴾ [الضحى: ٣] للمبالغة في النفي لا لنفي المبالغة وقيل يحتمل أن يكون من ودع الثلاثي لكنه ضعيف لأنهم أماتوا ماضي يدع من الترك والبغض في شيء فإن ما ذكر من قبيل ترك الأولى فلا يتوهم المقت والبغض في مثل ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾﴾

قوله: (فإنها باقية خالصة عن الشوائب وهذه فانية مشوبة بالمضار) وهذا وإن كان عاماً لجميع الفائزين لكن تحققه فيه صلى الله تعالى عليه وسلم على وجه أكمل لا يوجد في غيره على هذا الوجه الأتم ولذا قال تعالى: ﴿خير لك﴾ [الضحى: ٤] بلام الاختصاص فالاختصاص حقيقي هذا إن قيل إن اللام الجارة يفيد القصر وإلا فلا يضر عمومه للفائزين فإن الاختصاص في الإثبات أي في الذكر لا في الثبوت أي في نفس الأمر والقول بأن اختصاص الخيرية به عليه السلام في الآخرة بالنسبة إلى من آذاه وشمته بتأخر ضعيف لأنه يوجب إخراج الخيرية عن ظاهرها وحملها على أصل الفعل أو من قبيل الصيف أحر من الشتاء.

قوله: (كأنه لما بين أنه تعالى لا يزال يواصله بالوحي والكرامة في الدنيا) هذا

قوله: أو لزجره سائلاً ملحاً يدل عليه قوله عز وجل: ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾ [الضحى: ١٠].

قوله: كأنه لما بين الخ هذا بيان لوجه اتصال ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ [الضحى: ٤]

معنى قوله: ﴿ما ودعك﴾ [الضحى: ٣] التزاماً وهو المراد هنا إذ الكلام مسوق لردهم فإن ﴿ما ودعك﴾ [الضحى: ٣] صريح في عدم المفارقة وهو مستلزم للمواصلة وظاهرها ليس بمراد لاستحالة المواصلة الحقيقية فهي إما مجاز أو كناية عن المواصلة بالوحي وسائر الكرامة في الدنيا.

قوله: (وعد له ما هو أعلى وأجل من ذلك في الآخرة) ما هو أعلى لكونه باقياً وأجل لكونه خالصاً عن الشوائب أو بالعكس من ذلك أي المذكور من المواصلة بالوحي الخ فإن ذلك من الوسائل وما في الآخرة مقاصد وهي أجلى من المبادي أشار به إلى أن المراد بخيرية الآخرة خيرية ما فيها من النعم الجسيمة والمنحة العظيمة وللمبالغة أسند الخيرية إلى الدار الآخرة ومراده به بيان اتصال هذه الآية بما قبلها والواو للعطف بقرينة اللام القسمية فحينئذٍ يكون القسم على أربعة اثنان منفيان واثنان مثبتان وتقديم الأولين وجهه ظاهر ولو قيل إنه كلام مستأنف مؤكد باللام الابتدائية يكون القسم على الأولين فقط قيل وهذا هو المتبادر من كلام المصنف ولا يظهر وجهه بل الظاهر هو الأول حيث جعل وعد جواب لما بين قوله كأنه الخ لاحتمال غيره كما قال أو لنهاية الخ قوله في الدنيا معنى الأولى على هذا التقدير فالآخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة﴾ [القصص: ٨٣] فغلبت أي صارت اسماً بالغلبة للدار كالدنيا وهذا هو الظاهر مبنى ومعنى ولذا قدمه.

قوله: (أو لنهاية أمرك خير من بدايته) أي الآخرة تأنيث الآخر أيضاً اسم فاعل من أخر الثلاثي بمعنى تأخر وإن لم يستعمل آخر ولم يسمع من العرب وتأنيثه حينئذٍ غير ظاهر إذ ليست صفة الدار غايته أنه بمعنى النهاية كما أن تأنيث الأولى لكونها بمعنى البداية كما أشار إلى ذلك وقد عرفت أنه اسم فاعل يقتضي الموصوف كأنه بالتأويل صارت اسماً وهذا خلاف الظاهر ولذا أخره ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف وزيفه صاحب الإرشاد والمراد بالنهاية إضافي وكذا البداية.

قوله: (فإنه لا يزال يتصاعد في الرفعة والكمال) إشارة إلى ما ذكرناه فإن وقتاً نهاية بالنسبة إلى ما قبلها وبداية بالنظر إلى ما بعدها وفيه رد بليغ بأن حالك لا يزال يترقى في الخير فكيف يتوهم انقطاع الوحي.

قوله تعالى: وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ﴿٥﴾

قوله: (وعد شامل لما أعطاه) سواء كان جواباً للقسم أو مستأنفاً مؤكداً باللام وهو

بما قبله قال صاحب الكشاف لما كان في ضمن نفي التوديع والقلى أن الله مواصلك بالوحي إليك وأنك حبيب الله ولا ترى كرامة أعظم من ذلك ولا نعمة أجل منه أخبره أن حاله في الآخرة أعظم من ذلك وأجل وهو السبق والتقدم على جميع أنبياء الله ورسله وشهادة أمته على سائر الأمم ورفع درجات المؤمنين وإعلاء مراتبهم بشفاعته وغير ذلك من الكرامات السنية.

قوله: وعد شامل لما اعطاه وفي الكشاف وعد شامل لما اعطاه في الدنيا من الفلح والظفر

المختار عند المصنف الشمول والعموم منفهم من حذف المعطى فإنه لا قرينة على خصوص المعطي فيقدر مفعول عام أو ينزل يعطى منزلة للازم بالنسبة إلى المفعول الثاني.

قوله: (من كمال نفسه) وهو خاصة نفسه ولذا قدمه.

قوله: (وظهور الأمر وإعلاء الدين ولما ادخره له مما لا يعرف كنهه سواه) ظهور الأمر أي ظهور أمر الدين وإعلاء الدين أي إظهار علوه شرقاً وغرباً ولما ادخر له في الآخرة فقوله: ﴿يعطيك﴾ [الضحى: ٥] للاستمرار الشامل للماضي والحال والاستقبال وعن هذا قال لما أعطاه بالماضي ثم قال ولما ادخر له وبهذا ظهر ضعف ما قيل أي شامل لهذين الأمرين على البدل لا أنه وعد بهما معاً لاشتماله التكرار كأنه حمل قوله وعد الخ على أنه بيان لقوله: ﴿ولسوف يعطيك﴾ [الضحى: ٥] ولما قبله من قوله: ﴿وللآخرة خير لك﴾ [الضحى: ٤] الخ وهو بعيد فهو بيان لما تضمنه قوله: ﴿ولسوف يعطيك﴾ [الضحى: ٥] فقط فلا تكرار ولو سلم التكرار لا خبر فيه لأنه للتوكيد والتقرير.

قوله: (واللام للابتداء دخل الخبر بعد حذف المبتدأ والتقدير ولأنت سوف يعطيك) واللام في ﴿ولسوف﴾ [الضحى: ٥] للابتداء للتأكيد أي لتأكيد الجملة ولذا قال دخل الخبر بعد حذف المبتدأ الخ لا لتأكيد المبتدأ حتى يقال إن تأكيده ينافي حذفه ولذا قال ابن الحاجب إن المبتدأ المؤكد باللام لا يحذف وأنه معها كان مع الاسم وقد مع الفعل في عدم جواز الحذف وما نقل عن ابن الحاجب فلعله تسامح منه إذ كون اللام مؤكداً للنسبة مثل لفظة أن مما اتفق عليه أئمة البلاغة وما ذكره في قوله تعالى: ﴿إن هذان لساحران﴾ [طه: ٦٣] الآية من أن المؤكد باللام لا يليق بالحذف إشارة إلى مذهب غير أبي علي الفارسي وهنا اختار مذهب أبي علي الفارسي ومسلك الزمخشري كما هو عادته أشار إلى مذهب في موضع وإلى مذهب في موضع آخر وقد يفرق بين قد وإن وهذه اللام بأنهما

بأعدائه يوم بدر ويوم فتح مكة ودخول الناس في الدين أفواجاً والغلبة على قريظة والنضير وإجلائهم وبث عساكره وسراياه في بلاد العرب وما فتح على خلفائه الراشدين في اقطار الأرض من المدائن وهدم بأيديهم من ممالك الجبابرة وأنهبهم من كنوز الأكاسرة وما قذف في قلوب أهل الشرق والغرب من الرعب وتهيب الإسلام وفشو الدعوة واستيلاء المسلمين ولما ادخر له من الثواب الذي لا يعلم كنهه إلا الله قال ابن عباس في الجنة ألف قصر من لؤلؤ أبيض ترابه المسك.

قوله: ولما ادخر له مما لا يعرف كنهه سواه هذا المعنى مستفاد من حذف أحد مفعولي يعطى وهو النعمة المعطاة له ﷺ.

قوله: واللام للابتداء دخل الخبر بعد حذف المبتدأ قالوا هذا القول فاسد لأن اللام مع المبتدأ كقد مع الفعل وأن مع الاسم فكما لا يحذف الاسم والفعل ويبقى أن وقد كذلك لا يبقى اللام بعد حذف الاسم أقول يمكن أن يقال في جوابه أن هذه اللام ليست مثل أن وقد لأن أن لا تدخل غير الاسم وقد لا تدخل غير الفعل وهذه اللام يدخل الاسم والفعل نحو إن زيداً لقائم وإن زيداً ليقوم فإن حذف أحد المحلين ههنا بقي المحل الآخر مكانه.

٣٢٠ ـــــــ

[مريم: ٦٦] واللام ههنا مخلصة للتوكيد مجردة عن معنى الحال كما خلصت الهمزة واللام في يا الله للتعويض فساغ اقترانها بحرف الاستقبال فأشار إلى ذلك في الجواب بقوله وإن تأخر لحكمة وتقدير المبتدأ أي ولأنت سوف يعطيك لا ينافي ذلك لأن في المعنى اللام داخلة على المضارع إذ الجملة واحدة فلا يقال كيف يصح أن يقال إن اللام هنا داخلة على المضارع وقد ذكر أن تقدير الآية لأنت سوف يعطيك إذ الاعتبار للمعنى دون اللفظ.

قوله: (للدلالة على أن العطاء كائن لا محالة) لتأكيده بتأكيدات لام الابتداء والجملة الاسمية وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي.

قوله: (وإن تأخر لحكمة) أشار به إلى أنه لتأكيد المؤخر لا لتأكيد التأخير ونبه بالحرف الوصلية على أن العطاء كونه محققاً في عدم التأخير أولى وما عدد من العطاء مثل كمال النفس وظهور الأمر وإعلاء الدين ونحوه غير متأخر عن وقت نزول هذه الآية ولذا قال فيما مر وعد شامل لما أعطاه الخ والظفر بأعدائه يوم بدر ويوم الفتح ودخول الناس في دين الله أفواجاً والغلبة على قريظة والنضير وإجلائهم وبث عساكره وسراياه في بلاد العرب وما فتح على خلفاء الراشدين في أقطار الأرض من المدائن وهدم بأيديهم من ممالك الجبابرة وأنهبهم من كنوز الأكاسرة وما قذف في قلوب أهل الشرق والغرب من الرعب وفشو الدعوة واستيلاء المسلمين مستقبل ومتأخر عن وقت نزول هذه فصيغة المضارع للاستمرار كما أشار إليه بقوله وعد شامل لما أعطاه إلى قوله ولما ادخر له في الآخرة الخ وإن لم يصرح به.

قوله تعالى: أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ﴿٦﴾

قوله: (تعديد لما أنعم عليه) أي فيما مضى بعضه قبل النبوة وهو المنحة الأولى وفي قوله تعديد الخ إشارة إلى ترك العطف لأنه بمنزلة البيان بالنسبة إلى بعض العطاء كقوله تعالى: ﴿مدكم بأنعام﴾ [الشعراء: ١٣٣] الآية بعد قوله تعالى: أمدكم بما تعلمون.

قوله: (تنبيهاً على أنه) بيان فائدة التعديد مع ظهوره مع الإشارة إلى فائدة الخبر وهي التنبيه المذكور.

قوله: (كما أحسن إليه فيما مضى يحسن إليه فيما يستقبل) هذا شعر منسوب لعلي رضي الله تعالى عنه وليس له وهو:

توكلت في كل ما ارتجي ... وفوضت أمري إلى خالقي
كما أحسن الله فيما مضى ... كذلك يحسن فيما بقي

الحال مجردة لمحض التأكيد كما في قوله تعالى: ﴿إن ربك ليحكم بينهم﴾ [النحل: ١٢٤] فإنها لمجرد التأكيد مثلها في أن زيداً لقائم ولا يصح أن يكون للحال لأن المعنى على الاستقبال وقد صرح صاحب الكشاف في سورة مريم في تفسير قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت لسوف أخرج حياً﴾ [مريم: ٦٦] أن اللام مخلصة للتأكيد وقال في مفصله ويجوز عندنا أن زيداً لسوف يقوم ولا يجيره الكوفيون ولو كانت للحال لتناقض.

كذا قيل وقال المحشي تصرف المصنف في البيت لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي فأخرجه عن الوزن اهتماماً بجانب المعنى فإن ما بقي قد يستعمل فيما يستقبل وفيه نوع مخالفة لما ذكر أولاً والظاهر أنه كلام من طرف المصنف لأنه مقتضى الكلام فما الباعث إلى حمل كلامه على ذلك وهذا استدلال بالأجلى على الأخفى لا قياس فقهي لأنه يفيد الظن والمقام مقام الجزم إذ الكلام في شأنه تعالى وبيان إحسانه على أفضل رسله فلا جرم أن الكلام يفيد القطع.

قوله: (ويجدك من الوجود بمعنى العلم ويتيماً مفعوله الثاني) بمعنى العلم أي الوجود العلمي فلا خدشة في استعماله ولذا قدمه لكن مجيء الوجود بمعنى العلم هل هو حقيقة أم مجاز والظاهر الأول.

قوله: (أو المصادفة ويتيماً حال) فيكون مجازاً عن تعلق علمه تعالى به تعلقاً حادثاً أي بعلمه أنه وقع الآن بعد تعلق علمه به أنه سيقع فيما سيأتي والمراد الأول بقرينة فآوى ولما كان المصادفة وهو الملاقاة محالاً في حقه تعالى حمل على المجاز لأنها مستلزم للعلم التام وهو عطف على العلم لا على الوجود ومعنى الاستفهام إنكار نفي الوجود إنكاراً وقوعياً مبالغة في إثباته ولذلك عطف عليه قوله: ﴿ووجدك﴾ [الضحى: ٧] الآية سيجيء الإشارة إليه وكذا الكلام في قوله: ﴿فآوى﴾ [الضحى: ٦] والعطف بالفاء لسببية ما قبلها لما بعدها روي أن أباه قد مات وهو في بطن أمه قد أتت عليه ستة أشهر وماتت أمه وهو ابن ثمان سنين فكفله عمه لأبوين أبو طالب وعطفه الله تعالى عليه فأحسن تربيته وذلك إيواؤه تعالى فالإيواء نعمة جسيمة وذكر اليتيم تمهيد له وإن لم يكن نعمة وكذا الكلام في قوله: ﴿ووجدك ضالاً﴾ [الضحى: ٧] الآية فإن النعمة الهداية والإغناء إلا أن يقال إنها أسباب للنعمة فهي في حكم النعم وهذا أبلغ من القول ألم تكن يتيماً فآوى وكنت ضالاً فهدى وكنت عائلاً فأغنى.

قوله: ﴿ووجدك ضالاً﴾ [الضحى: ٧] عن علم الحكم والأحكام فهدى فعلمك بالوحي والالهام قدم هذا الوجه على سائر الوجوه لأنه انسب بمرتبته وحاله ﷺ قال الواحدي أكثر المفسرين على أن المعنى وجدك ضالاً عن معالم النبوة وأحكام الشريعة غافلاً عنها فهداك إليها يدل عليه قوله: ﴿وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾ [يوسف: ٣] وقوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى: ٥٢] وهذا هو اختيار الزجاج قال الجنيد وجدك متحيراً في بيان الكتاب المنزل عليك فهداك لبيانه قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب لتبين للناس﴾ [النحل: ٤٤] وقال جعفر الصادق معناه كنت ضالاً عن محبتي لك في الأزل فمننت عليك بمعرفتي قال الراغب الضلال العدول عن الطريق المستقيم ويضاده الهداية ويقال الضلال لكل عدول عن المنهج عمداً كان أو سهواً يسيراً كان أو كثيراً فإن الطريق المستقيم المرتضى صعب جداً وقال بعضهم كوننا مصيبين من وجه وكوننا ضالين من وجوه كثيرة فإن الاستقامة والصواب مجرى السهم من المرمى وما عداه من الجوانب كلها ضلال فإن كان الضلال ترك المستقيم عمداً أو سهواً قليلاً أو كثيراً صح

قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾

قوله: (عن علم الحكم والأحكام) الحكم وهي جمع حكمة وهي إيقان العلم واتقان العمل وقيل وهي العلوم الحقة النافعة والأحكام جمع حكم والمراد بها الشرائع التي لا يهتدي العقول إليها كقوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى: ٥٢].

قوله: (فعلمك بالوحي والإلهام والتوفيق للنظر) فعلمك من التعليم أي فعلمك تلك الحكم والأحكام بالوحي أي بالوحي المتلو والإلهام أي بالوحي الغير المتلو فإن إلهام الأنبياء وحي والتوفيق للنظر وهو الاجتهاد وهو أيضاً وحي لكنه وحي باطن والأولان وحي ظاهر كما في التوضيح فعلم منه أن المراد بكونه ضالاً الضلال عن العلم الذي يحتاج إلى الوحي والإلهام لا مطلقاً فإنه عالم بالذي يهتدي العقول إليه مثل وجود الباري ووحدته وكمال علمه وقدرته التامة ولذا كان يتحنث بما سنح له من فنون العبادة قبل النبوة وإن لم يكن متعبداً بشرع قبلها على الأصح.

قوله: (وقيل وجدك ضالاً في الطريق) فالضلال بمعناه الحقيقي وأما في الأول فمستعار من ضل في طريقه إذا سلك طريقاً غير موصلة لمقصده لعدم ما يوصله من العلوم النافعة كذا قيل ومع هذا مرضه لأن الأول نعمة جسيمة روحانية يحيي به القلوب والروح يستحق أن يمتن بها على نبيه بخلاف الثاني.

قوله: (حين خرج بك أبو طالب إلى الشام أو حين فطمتك حليمة وجاءت بك لردك على جدك) روي أنه عليه السلام خرج مع عمه أبي طالب في قافلة ميسرة غلام خديجة رضي الله تعالى عنها فبينما هو راكب ناقة ذات ليلة ظلماء وهو نائم فجاءه إبليس فأخذ بزمام الناقة فعدل به عن الطريق فجاء جبريل عليه السلام فنفخ نفخة وقع منها إلى أرض الحبشة أو إلى أرض الهند ثم رده إلى القافلة كما قيل فإسناد الهداية إلى الله تعالى مجاز لكونه آمراً به وحليمة مرضعته وهي مشرفة بالإيمان الفطم القطع عن الإرضاع.

قوله: (فأزال ضلالك عن عمك أو جدك) فأزال ضلالك معنى فهدى على عمك أبي طالب أو جدك عبد المطلب لف ونشر مرتب على الوجهين.

قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨﴾

قوله: (فقيراً ذا عيال) أراد به أن عائلاً من العيل بمعنى الفقر قوله ذا عيال لازم

أن يستعمل الضلال فيمن يكون منه خطأ ولذلك نسب إلى الأنبياء والكفار وإن كان بينهما بون بعيد قال الله تعالى في حق نبينا ﷺ: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧] وقال موسى ﷺ فعلتها إذا وأنا من الضالين أي من الساهين وقال تعالى: ﴿أن تضل إحداهما﴾ [البقرة: ٢٨٢] أي تنسى وأما الضلال في معرفة وحدانية الله تعالى ومعرفة النبوة ونحوهما فهو الضلال البعيد قال تعالى: ﴿ومن يكفر بالله وملائكته﴾ [النساء: ١٣٦] إلى قوله: ﴿فقد ضل ضلالاً بعيداً﴾ [النساء: ١٣٦].

له لأن ذا عيال يلزمه الفقر لزوماً عربياً وليس مراده الجمع بين المعنيين بل أحدهما وهو الفقر مراده والآخر وهو كونه ذا عيال مفهوم من عرض الكلام بطريق اللزوم وهو عادة المصنف في بعض المواضع قال في مثل قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين﴾ [الحشر: ١١] الآية الاستفهام للإنكار والتعجيب وغير ذلك فلا يضره كون مصدر عال بمعنى افتقر العيل ومصدر عال بمعنى ذا عيال العول وهو وأوى وعدم جواز جمعهما في تفسير واحد إذا أريد معاً وليس كذلك والمراد بالعيال من يجب الإنفاق له على ذي عيال ثم قيل العائل بمعنى ذي عيال يطلق على الفقير وإن لم يكن له عيال فلا يرد عليه أنه عليه السلام لم يكن له عيال إذ ذاك فإطلاق العائل باعتبار ما يؤول إليه فقوله ذا عيال يحتاج إلى تمحل بعيد ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف فالمناسب الاكتفاء بقوله فقيراً وهو المناسب لقوله: ﴿فأغنى﴾ [الضحى: ٨] فإن فيه ليس إشارة إلى كونه ذا عيال بما حصل لك من ربح التجارة.

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾﴾

قوله: (﴿فأما اليتيم﴾ [الضحى: ٩]) الفاء لأن ما قبله من النعم الجسام سبب للنهي المذكور وأما تفصيل ما أجمل في الذهن أي العلم وقيل إنه مرتب على ما قبله من النعم وقع في مقابلتها على اللف والنشر المشوش والمعنى أنك كنت يتيماً وضالاً وعائلاً فآواك وهداك وأغناك فمهما يكن من شيء فلا تنس نعمة الله تعالى في هذه الثلاثة واقتد بالله فتعطف على اليتيم وترحم على السائل فقد ذقت اليتم والفقر وبهذا يظهر وجه ارتباطه بما قبله وتخصيص اليتيم بالذكر وكذا السائل فإن المراد إنعام الفقراء والمساكين لكن حين السؤال أليق بالإحسان وسبب النزول ملائم لذكر السائل.

قوله: (**فلا تغلبه على ماله**) أشار به إلى أن المراد اليتيم الغني وأما اليتيم الفقير فحاله معلوم من الثاني فهو أعم من الأول مطلقاً والتقييد بقوله على ماله لأن الأغلب غلبة اليتيم بإتلاف ماله لا سيما وليه أو وصيه فلا مفهوم.

قوله: (**لضعفه**) متعلق بالمنهي أي الغلبة لضعفه وتعلقه بالنهي لا يخلو عن كدر.

قوله: (**وقرىء فلا تكهر أي فلا تعبس في وجهه**) هذا القيد لأنه إنما ينهى عنه إذا كان كذلك الكهر القهر وعبوس الوجه والشتم كذا نقل عن تهذيب الأزهري فالمعنى حينئذٍ فلا تشتم أو فلا تعبس في وجهه فيكون التقييد بالوجه اتفاقياً لا احترازياً.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾﴾

قوله: (**فلا تزجر**) أي لا تغلظ له في القول بل قل له قولاً جميلاً إذ قول معروف خير

قوله: بما حصل لك من ربح التجارة اتجر ﷺ بمال خديجة رضي الله عنها فغنى به ثم بالغنائم قال عليه الصلاة والسلام جعل رزقي تحت ظل رمحي وقيل قنعك وأغنى قلبك.

من صدقة يتبعها أذى فما ظنك بخيريته بلا صدقة والمتبادر السائل على الباب ويعلم حال السائل في أمر الدين بطريق الأولوية أو السائل عام للسائل في العلم وغيره كما أن الإنفاق عام لإنفاق العلم والمال.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾﴾

قوله: (فإن التحديث بها شكر[1] لها) ولذا استحب بعض السلف التحديث بما عمله من الخير إذا لم يرد الرياء والافتخار وعلم الاقتداء به.

قوله: (وقيل المراد بالنعمة النبوة والتحدث بها تبليغها) مرضه لأنه غير مناسب لما قبله إذ النعمة المذكورة غير نعمة النبوة والمتبادر من الإضافة العهد وإفراد النعمة لكون المراد بها جنساً والخطاب في المواضع الثلاثة وإن كان للنبي عليه السلام لكن حكمه عام.

قوله: (قال عليه السلام من قرأ سورة والضحى جعله الله فيمن يرضى لمحمد ﷺ أن يشفع له وعشر حسنات يكتبها الله له بعدد كل يتيم وسائل) وما ذكره من الحديث موضوع لا أصل له الحمد لله على حسن توفيقه لإتمام ما يتعلق بسورة الضحى. والصلاة والسلام على أفضل الموصوفين بالهدى والتقوى. وعلى آله وأصحابه الذين هم خير من اقتدى بالرسول عليه السلام واهتدى.

في وقت العصر في يوم الخميس من شهر ربيع الأول سنة ١١٩٣.

قوله: فإن التحدث بها شكرها إما بيان ترتيب القرائن المذكورة فإنه تعالى قال أولاً: ﴿ألم يجدك يتيماً فآوى ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى﴾ [الضحى: ٦ ـ ٨] ثم اعتبر هذا الترتيب فأوصى برعاية حق اليتيم ثم برعاية حق من يسأله عن العلم والهداية ثم بشكر نعمة الله تعالى التي منها نعمة الغنى قيل في الحكمة في تأخير حق الله عن حق اليتيم والسائل كأنه يقول أنا غني وهما محتاجان وتقديم المحتاج أولى وأنه تعالى وضع في حقهما الفعل ورضي لنفسه بالقول وأن المقصود من جميع الطاعات استغراق القلب في ذكر الله تعالى فختمت به وأوثر فحدث على فخبر ليكون ذلك حديثاً لا ينساه ويوجد ساعة بعد ساعة قاله الإمام تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم بك أعتصم وأفتتح مستفيضاً من نورك أشرع وأقول.

---

(١) وجه كونه شكراً لأن فيه ثناء بأنه تعالى منعم علي بالذات بلا غرض وأنه موصوف بالقدرة على الاعطاء والعلم بمن هو مستحق بالإكرام وهذا شكر اللسان.

سورة الشرح

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة ألم نشرح مكية وآيها ثمان) مكية وهي قول الجمهور وقيل مدنية عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كذا نقل عن البقاعي وآيها ثمان أي بالاتفاق.

قوله تعالى: أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾

قوله: (ألم نفسحه) نقل عن الراغب أنه قال أصل الشرح بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر وهو بسطه بنور إلهي وسكينة من جهة الله تعالى وروح منه انتهى شرح الصدر استعاره تشبيهاً للمعقول بالمحسوس ولما كان القلب محل إدراك عندنا استعمل الشرح فيه إذ المراد بتوسيع الصدر جعل القلب الذي في الصدور قابلاً للحق مهيأ لحلوله فيه مصفاة عما يمنعه وينافيه كناية أو مجازاً وفي المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق بل يجوز أن يخلق الله تعالى في أي جوهر أراد لكن السمع دل على أن محل العلم هو القلب قال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] وقال تعالى: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ [الأعراف: ١٧٩] الآية لكن المصنف كثيراً ما يشير إلى أن محل العلم النفس الناطقة المجردة وهذا مذهب الحكماء فالمناسب تفسير القرآن بالمذهب الحق وفي النظم إشارة إليه حيث جعل الصدر الذي هو وعاء القلب محل الشرح ليتمكن بسهولة قبول ما حل فيه حلولاً معنوياً من العلوم والحكم وغير ذلك.

قوله: (حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق) وسع وسعة معنوية أي حتى تمكن بشير مناجاة الحق ودعوة الخلق بسبب الشرح الذي عبارة عن جعله قابلاً لهما بقذف نور إلهي في القلب لما عرفت من أن المعنى الحقيقي للشرح غير متصور هنا وبهذا البيان ظهر معنى جعل الصدر ضيقاً أي آبياً عن قبول الحق والكلام إما من قبيل ضيق فم البئر أي

سورة ألم نشرح
مكية وآيها ثمان

بسم الله الرحمن الرحيم

خلقناك كذلك أي شديدة الاستعداد لذلك من مناجاة الحق ودعوة الخلق وهذا هو الظاهر في هذا المعنى أو المعنى ألم نفسحه بعد أن لم يكن كذلك ويلائمه أنه عليه السلام كان متمحضاً لاستغراق معارف الله تعالى متجرداً عما سواه ظاهراً وباطناً وبعد التوسيع كان حاضراً وغائباً وفي الكشاف شرحنا صدرك فسحناه حتى وسع هموم النبوة ودعوة الثقلين جميعاً أو حتى احتمل المكاره التي يتعرض بها لك كفار قومك وغيرهم وعدل عنه المصنف لأنه لا يناسب المقام وإن سلم عدم اختصاص الشرح بالخبر مع أنها موضوعة عنه عليه السلام كما قال: ﴿ووضعنا عنك﴾ [الشرح: ٢] الآية فلا معنى لكون الشرح لذلك وإن صح في الجملة كما بينه المصنف في سورة طه في قوله: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه: ٢٥] لكن بين المقامين فرق عظيم ومني لك لنفعك لا لضرك ومعنى لأجلك لا لغيرك غير مناسب هنا وفي هذا الإطناب فائدة وهي المبالغة إذ إبهام المشروح أولاً ثم رفعه ثانياً بذكر الصدر للمبالغة في بيان الشرح وفي ذكر الصدر أيضاً مبالغة إذ المراد شرح القلوب لكن اتساع الشيء يتبعه اتساع ظرفه أو اتساع الظرف يستلزم اتساع مظروفه والمراد اتساع القلب كناية فالكلام أبلغ من ألم نشرح قلبك.

قوله: (فكان عليه السلام غائباً حاضراً) والجملة حال مؤكدة أي حاضراً مع الناس بجسده الشريف غائباً عنهم بمناجاة الحق أو حاضراً مع الناس بإفاضته عليهم الأحكام والمعارف غائباً عنهم باستفاضته من الحق الأنوار القدسية وبالعكس أي حاضراً حضوراً معنوياً مع الحق للاستفاضة أنواع المعارف وغائباً عنه بدعوة الخلق والإضافة فالحضور لا يمنع الغيبوبة وهي لا ينافي الحضور بسبب التوسيع ولمعان النور الملقى من الله الأعلى وهذا جمع بين الضدين في محل واحد في زمن واحد كالجمع بين الماء والنار وهذا سر من أسرار الله تعالى وهذا بحسب النظر الجليل وأما بحسب النظر الدقيق فالجمع المذكور ليس من جهة واحدة بل من جهتين أي ظاهراً وباطناً أو جسداً وروحاً فلا إشكال بأن اجتماع الضدين محال فلا يتعلق به القدرة.

قوله: (أو ألم نفسحه بما أودعنا فيه من الحكم وأزلنا عنه ضيق الجهل أو بما يسرنا لك تلقي الوحي بعدما كان يشق عليك) أو ألم نفسحه بما أودعنا فيه وهذا التوسيع بعد أن لم يكن وأزلنا عنه ضيق الجهل بما لا يعرف بالعقل ويتوقف على الوحي والمراد بالضيق خلو الذهن عن الحكم والاحكام مجازاً أي الضيق الذي هو كالجهل فالإضافة بيانية وليس المراد به ما ذكر في قوله تعالى: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً﴾ [الأنعام: ١٢٥] الآية وذكر هنا ما به الشرح وسكت عنه في الأول لظهور أن المراد جعله قابلاً لذلك بقذف النور من عند الله تعالى وقد بينه في سورة الأنعام والزمر والظاهر أن أو لمنع الخلو دون الجمع فلا منع من الجمع بينهما وكذا الكلام في قوله أو بما يسرنا لك فتوسيعه جعله

قوله: فكان غائباً حاضراً أي فكان رسول الله ﷺ غائباً عن الخلق عند مناجاته مع الحق حاضراً عندهم عند الدعوة.

متمكناً بسهولة لقبول الوحي وما في بما يسرنا مصدرية بخلاف ما في بما أودعنا فإنه موصولة ولذا بينه بقوله من الحكم والعائد لكونه فضلة محذوف والوجه الأول هو المعول لعمومه ولعذوبته.

قوله: (وقيل إنه إشارة إلى ما روي أن جبريل عليه السلام أتى رسول الله ﷺ في صباه أو يوم الميثاق فاستخرج قلبه فغسله ثم ملأه إيماناً وعلماً) في صباه أي[1] حين أتت به حليمة المرضعة إلى جده عبد المطلب وقيل إلى عمه أبي طالب وشق صدره وأخرج قلبه وغسله وألقاه مما فيه من الدم الأسود ثم جاء بطشت من ذهب قد ملئ علماً وإيماناً فوضعه في صدره وكذا الكلام في قوله أو يوم الميثاق الظاهر أن المراد به ليلة المعراج فإنها ليلة أوحى الله تعالى نبيه ما أوحى ووصاه بما شاء وأن المراد به وقت قبيل المعراج لأنه روي أن الشق ليستعد كمال الاستعداد لما سيراه من عجائب الملكوت كما روي في حديث مالك بن صعصعة إلى أن قال «فشق[2] ما بين هذه إلى هذه فاستخرج قلبي ثم أتيت بطشت من ذهب مملوء إيماناً فغسل قلبي» إلى أن قال «ثم أتيت بدابة أي البراق» فثبت ما قلنا من أن المراد به وقت قبيل المعراج فعلم أن شق الصدر الشريف لا شبهة فيه وأنه وقع مراراً كما صرح به شراح الحديث وتمريضه كون ذلك مراداً بشرح الصدر هنا إذ هذه رواية ضعيفة في سنن البيهقي.

قوله: (ولعله إشارة إلى نحو ما سبق) الظاهر أنه أراد به لعل الشق بالصدر الوارد في الأحاديث إشارة إلى ما سبق من توسعته للمناجاة والدعوة وإيداع العلوم والحكم فاستخراج القلب عبارة عن تغييره وغسله إشارة إلى إزالة جهله وضيقه وملأه إيماناً وعلماً إشارة إلى إيداع الحكم فحينئذٍ يكون الكلام محمولاً على الاستعارة التمثيلية أو التبعية قوله ولعله إشارة إلى إمكان حمله على الظاهر فلا وجه لما قاله بعض المحشيين إنه لا صحة له إذ باب المجاز والاستعارات مفتوح ولم ينكر حمله على الظاهر حيث قال ولعله الخ ولم يجزم به ثم قال[3] وإن أراد لعل تفسيره بما ذكر أو لعل كونه في يوم الميثاق كان أقرب إلى الصواب انتهى وأنت تعلم أن الاحتمال الأول هو الصواب أيضاً.

قوله: (ومعنى الاستفهام إنكار نفي الانشراح مبالغة في إثباته ولذلك عطف عليه

قوله: ومعنى الاستفهام إنكار نفي الانشراح مبالغة في إثباته وجه المبالغة أنه إثبات للشرح على طريق الكناية فإن إنكار نفي الشيء من دلائل ثبوته فهو كإثبات الشيء بالبينة قال صاحب الكشاف استفهم عن انتفاء الشرح على وجه الإنكار فأفاد إثبات الشرح وايجابه فكأنه قيل شرحنا لك صدرك ولذلك عطف عليه وضعنا اعتباراً للمعنى ومعنى شرحنا صدرك فسحناه حتى وسع

---

(١) أو حين يلعب مع الغلمان فأخذه جبريل فصرعه كذا قال ابن ملك في شرح المشارق.
(٢) أي جبريل عليه السلام.
(٣) أي ذلك المحشي.

﴿ووضعنا﴾ [الشرح: ٢]) الآية أي إنكار وقوعه فيكون نفياً للنفي فيفيد إثبات الانشراح اللازم للشرح فيكون الشرح ثابتاً أيضاً نبه به على أن عطف قوله: ﴿ووضعنا﴾ [الشرح: ٢] عليه ليس من عطف الخبر على الإنشاء بل من عطف الخبر على الخبر كما قال ولذلك عطف الخ قوله مبالغة في إثباته إذ الإثبات بإنكار نفيه وإبطاله كإيراد شيء بينته.

قوله: (هذا من مسامحات المشايخ والمراد عطف عليه وضعنا بلا واو عطف).

قوله تعالى: وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾

قوله: (عبأك الثقل)[1] عبأك بكسر العين المهملة وسكون الباء الموحدة والهمزة بمعنى الحمل الثقيل فالثقيل صفة مؤكدة أو صفة مخصصة إن كان بمعنى الحمل مطلقاً الحمل بكسر الحاء ما يحمل وبفتحها المصدر والمراد هنا الأول والمعنى وحططنا واسقطنا عنك وزرك.

قوله تعالى: ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾

قوله: (الذي حمله على النقيض وهو صوت الرحل) أي همزة الأفعال للتعدية وما ذكره حاصل المعنى وقيل همزة الأفعال للحمل وهو غير متعارف وما ذكره في تمثيله من قوله كأبكاه إذا حمله على البكاء فغير تام لأنه للتعدية أيضاً أي جعله باكياً وهو بيان إن إسناده إلى الحمل الثقيل إسناد للسبب الحامل مجازاً والنقيض الصرير وهذا معنى قوله وهو

هموم النبوة ودعوة الثقلين جميعاً قال الطيبي فإن قلت لم فسر ههنا شرح الصدر أجمع وأشرح من فسره في قوله تعالى: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه: ٢٥] حيث قال لما أمره بالذهاب إلى فرعون الطاغي لعنه الله عرف أنه كلف أمراً عظيماً وخطباً جسيماً يحتاج معه إلى احتمال ما لا يحتمله إلا ذو جأش رابط وصدر فسيح فاستوهب ربه أن يشرح صدره ويفسح قلبه ويجعله حليماً حمولاً قلت إن الهموم بقدر الهمم ونعم ما قال الصاحب:

وقالوا لم غيرتك الهمو ... م وأمرك ممتثل في الأمم
فقلت ذروني على غصتي ... فإن الهموم بقدر الهمم

ولكل مقام مقال فإن الكليم حين بعث إلى فرعون الطاغي طلب الإنشراح كما قال بعد قوله تعالى: ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ [طه: ٢٤] ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه: ٢٥] والحبيب لما طلب مقام ﴿قاب قوسين أو أدنى﴾ [النجم: ٩] قيل له: ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [الشرح: ١] قال جعفر الصادق ألم نشرح لك صدرك لمشاهدتي ومطالعتي.

قوله: عبأك بكسر العين أي حملك الذي حمله على النقيض وهو صوت الرحل عند الانتقاض قال الجوهري أنقض الحمل ظهره أي أثقله وقال الراغب أنقض ظهره أي كسره حتى صار له نقيض تشبيه الذنب بالحمل استعارة بالكناية وذكر الظهر تخييل وذكر النقيض والوضع ترشيح.

---

(١) أشار به إلى أن الوزر بمعنى الثقل إذ معنى الإثم لا يناسب هنا وإن كان ملائماً لقوله من فرطاته.

صوت الرحل أي وهو أي النقيض بمعنى الصرير صوت الرحل أي هنا وإلا فالنقيض أعم منه فيكون تفسيراً بالأخص.

قوله: (عند الانتقاض) أي عند القلق والاضطراب.

قوله: (من ثقل الحمل وهو ما ثقل عليه من فرطاته قبل البعثة) من ثقل الحمل متعلق بالانتقاض أي منشأ القلق والضغط ثقل الحمل فيكون الكلام تمثيلية شبه الهيئة المأخوذة من فرطاته عليه السلام وما صدر منه من الصغائر قبل البعثة وكمال اضطرابه من أجل ذلك وشدة أنينه بالهيئة المنتزعة من الحمل الثقيل وحمله الرحل على الصرير عند الاضطراب فذكر اللفظ المستعمل في المشبه به وأريد المشبه وحاصل المعنى ح وغفرنا عنك ما تقدم من ذنبك هذا إذ أريد بما ثقل عليه فرطاته قبل البعثة والكلام في البواقي مثل هذا في كونه استعارة تمثيلية لكن الهيئة المشبهة مأخوذة من الجهل بالحكم والاحكام في الثاني وحيرته في الثالث وتلقي الوحي في الرابع وما كان يرى من ضلال قومه في الخامس واصرارهم على إيذائه في السادس وباقي الأمور مثل ما في الاحتمال الأول والهيئة المشبهة بها مثل الأول في الوجوه كلها لكن حاصل المعنى في الوضع تعليم ما جهل في الثاني والثالث وتقوية قلبه في الرابع وتمهيد عذره بعد اداء ما وجب من التبليغ في الخامس وهداية بعضهم وتعذيب الآخرين في السادس والوضع ترشيح للاستعارة التمثيلية وأنه مستعار للحط والاسقاط ولك أن تحمل الاستعارة في المفردات أو الكلام كناية عما لحق به عليه السلام من فرطاته وغير ذلك من الجهل الخ من الغم التام الذي حمله على الأنين والصرير لكن الفضل للمتقدم والله أعلم.

قوله: (أو جهله بالحكم والاحكام) الحكم جمع حكمة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها فيعم الاعتقاد والعمل والأخلاق كما في التوضيح والأحكام جمع حكم وهي الأعمال الشرعية فيعم العبادات والمعاملات والحدود والكفارات.

قوله: (أو حيرته) في أنه كيف يقوم بشكر الله تعالى ما اعطاه الله تعالى من النعم الروحانية الموهبية كالعقل وسائر الحواس والكسبية كالعلوم المكتسبة بالنظر والاستدلال والبدنية كتخليق البدن والقوى الحالة فيه وتناسب الأعضاء وتمامها وهذا موهبي والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وغير ذلك من النعم التي لا تعد نوعها فضلاً عن شخصها.

قوله: (أو تلقي الوحي) أي الحمل الثقيل تلقي الوحي في أول أمره فإنه صعب عليه فوضعه بتيسيره بلطفه واعتياده له.

قوله: (أو ما كان من ضلال قومه مع العجز عن إرشادهم أو من اصرارهم وتعديهم في إيذائه حين دعاهم إلى الإيمان) أو ما كان الخ أي المراد بالحمل ما كان الخ فإنه يشق عليه فيكون مشابهاً بالحمل الثقيل تشبيهاً بالمعقول بالمحسوس في الثقلة بل هذا أصعب من ذلك وكون إصرارهم على الأذى حملاً ثقيلاً ظاهر.

قوله تعالى: وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾

قوله: (بالنبوة) متعلق برفعنا وتعلقه بذكرك لا يلائم قوله وأي رفع الخ.

قوله: (وغيرها وأي رفع مثل إن قرن اسمه باسمه في كلمتي الشهادة وجعل طاعته طاعته وصلى عليه مع ملائكته وأمر المؤمنين بالصلاة عليه) وأي رفع الاستفهام للإنكار أي لا رفع بمائله فهو رفع أقوى من كل رفع وجعل طاعته الخ مثل قوله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨٠] وصلى عليه مع ملائكته مثل قوله تعالى: ﴿ن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] الآية الأولى وصلى عليه ومعه ملائكته.

قوله: (وخاطبه بالألقاب) نحو قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول﴾ [المائدة: ٦٧] و﴿يا أيها النبي﴾ [التحريم: ١] و﴿يا أيها المدثر﴾ [المدثر: ١] و﴿يا أيها المزمل﴾ [المزمل: ١] والمراد بخطابه ليس نداؤه بيا أيها النبي مثلاً بل القاء كلام عليه فيه اللقب فالمراد ما وقع في تعريف الحكم الشرعي وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فيشمل جميع ما أنزل عليه هكذا والظاهر أن المراد باللقب اللقب الاصطلاحي وقيل المراد بالالقاب نحو يا أيها المدثر لا الالقاب الاصطلاحية ولا يخفى ما فيه إذ المراد الخطاب بنحو يا أيها الرسول والنبي.

قوله: (وإنما زاد لك ليكون إبهاماً ما قبل إيضاح فيفيد المبالغة) وإنما زاد الخ أشار به إلى أنه اطناب زائد على العبارة المؤدية لأصل المعنى لفائدة ليكون الخ فيكون زائداً بالنسبة إلى المعنى الأول وغير زائد بالنسبة إلى المعنى الثاني قوله في سورة طه وفائدة لي ابهام المشروح أولا ثم رفعه بذكر الصدر تأكيد أو مبالغة أولى من قوله هنا أما التأكيد فلتكرر ذكر المشروح وعلمان خير من علم واحد وأما المبالغة فلأن حصول الشيء بعد الطلب أوقع في النفوس فالمراد المبالغة في البيان والمراد بلك في الموضعين وقيل أي في

قوله: وأي رفع مثل أن قرن اسمه باسمه في الشهادتين قال حسان بن ثابت:

أغر عليه للنبوة خاتم ... من الله مشهود يلوح ويشهد

وضم الإله اسم النبي إلى اسمه إذا قال في الخمس المؤذن أشهد وشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد.

قوله: وإنما زاد لك ليكون ابهاماً قبل أيضاح فيفيد مبالغة وجه المبالغة إبهام تعلق الشرح بالصدر مرتين مرة على وجه الإجمال ومرة على التفصيل فإنه إذا قيل ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [الشرح: ١] فهم أن هناك مشروحاً ثم قيل صدرك فأوضح ما علم مبهماً وكذلك ذكرك وعندك وزرك فهو أبلغ من الايضاح الساذج لأنه تكرير للمعنى الواحد من طريقي الإجمال والتفصيل على ما سبق في تفسير ﴿رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري﴾ [طه: ٢٥، ٢٦] قال السيد السجزي في الأمالي اللام في لك لام العلة نحو قولك فعلت ذلك لاكرامك فإن حذفتها قلت فعلته إكرامك فإن حذفت المصدر رددت اللام فقلت فعلته لك والمعنى ألم نشرح لهداك صدرك كما قال تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ [الأنعام: ١٢٥] فلما حذف المصدر وجب إثبات اللام.

قوله: ﴿ورفعنا لك﴾ [الشرح: ٤] وبيان المص حيث لم يقل ايهام المرفوع الخ يشير إلى الموضعين هذا إذا كان المعنى قد شرحنا ورفعنا شيئاً كائناً لك وأما إذا جعل اللام متعلقاً بالفعل المذكور على أن يكون للتعليل فلا يفيد الفائدة المذكورة.

قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥﴾

قوله: (فإن مع العسر كضيق الصدر والوزر المنقض للظهر وضلال القوم وايذائهم) فإن مع العسر الفاء لترتب ما بعده على ما قبله إذ الشرح والوضع يسر بعد عسر أي بعد ضيق وفرطات مثلاً والمراد هنا به التعميم[1] غير مختص بما ذكر وقول المص كضيق الصدر الخ بالكاف إشارة إلى ما ذكرنا من التعميم فيكون تقريراً لما قبله ووعداً أكيداً لعامة المسلمين والوزر المنقض بأي معنى كان وقد مر بيانه واستعارته.

قوله: (كالشرح والوضع) لف ونشر مرتب قيل إشارة إلى أن المراد باليسر ما تقدم على نزول الآية لا المنتظر كما ذهب إليه جار الله كأنه ذهل عن الكاف في قوله كالشرح وفي قوله كضيق الصدر فإنه تنبيه على أن المراد عام لما تقدم على نزول الآية والمنتظر وهذا تقرير بالنسبة إلى ما تقدم ووعد بالنسبة إلى المنتظر فتدبر.

قوله: (والتوفيق للاهتداء والطاعة) أي بالنسبة إلى بعض أهل الضلال من قومه والزمخشري حمل العسر على فاقة بعض المسلمين واليسر على الغنى بعده والمص اختار العموم لأنه أتم فائدة وأعم نفعاً.

قوله: (فلا تيأس من روح الله إذا عراك ما يغمك) نتيجة لما سبق أي إذا كان مع العسر يسراً كما قرر بما ذكر فلا تيأس أي فدم على عدم اليأس من روح الله أي من رحمة الله تعالى إذا عراك أي إذا أصابك ما يغمك فإن هذا ديدن الغافلين وكلمة إذا وصيغة الماضي لتحقق وقوعه وفي هذا التفريع إشارة إلى أن المقصود من تفصيل ما سبق تسليته عليه السلام اصالة وأمته تبعاً.

قوله: (وتنكيره للتعظيم) أي يسر عظيم في مقابلة عسر ولو كان العسر حقيراً وهو يسر الدارين كما سيجيء التنبيه عليه أو للتكثير مع التعظيم.

قوله: (والمعنى بما في أن مع من المصاحبة المبالغة في معاقبة اليسر للعسر واتصاله به اتصال المتقارنين) والمعنى أن المقصود بوزن المرضي قوله من المصاحبة بيان لما لكن المصاحبة مدلول مع ولا مدخل للفظة أن فيها المبالغة خبر لقوله والمعنى مع الحصر لا يراد ظاهره لأن العسر واليسر متضادان لا يجتمعان فلا جرم أن مع ليس على حقيقته بل للاستعارة شبه معاقبة اليسر العسر واتصاله به بلا مهملة باتصال المتقارنين في عدم الانفكاك وعدم حيلولة أمر آخر بينهما فاستعمل لفظة المعاقبة للاجتماع استعارة بالأصالة واستعير

---

(١) فلام العسر للاستغراق على ما اختاره المصنف.

لفظة مع لذلك الاجتماع استعارة تبعية لاستعارة لفظة المعاقبة وجه الشبه عدم حيلولة شيء بينهما كما مر كان المعاقبة من افراد المجامعة ادعاء وهذا معنى المبالغة هنا وهذا أبلغ وقيل فاستعير لفظ مع لمعنى بعد وليس بتبعية كما توهم انتهى كأنه غفل عن قوله المبالغة[1] في المعاقبة وإذا كان الأمر كما ذكره فكان ذكر لفظ بعد فحينئذٍ لا مبالغة في المعاقبة وما ذكره مسلك آخر[2] فهو خلط بين المسلكين.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾

قوله: (تكرير للتأكيد) أي تكرير الجملة لتأكيدها فلا يفهم منه كون العسر مشفوعاً بيسر آخر والمراد بالتأكيد منزلة التأكيد.

قوله: تكرير للتأكيد فعلى هذا يكون المراد باليسر في الموضعين واحداً وإذا كانت الجملة الثانية استئنافاً يكون المراد باليسر الثاني غير اليسر الأول قال صاحب الكشاف فإن قلت ما معنى قول ابن عباس وابن مسعود لن يغلب عسر يسرين وقد روي مرفوعاً أنه ﷺ خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول «لن يغلب عسر يسرين» قلت هذا عمل على الظاهر وبناء على قوة الرجاء وأن موعد الله لا يحمل إلا على أو في ما يحتمله اللفظ وأبلغه والقول فيه أنه يحتمل أن تكون الجملة الثانية تكريراً للأولى كما كرر قوله: ﴿ويل يومئذٍ للمكذبين﴾ [المطففين: ١٠] لتقرير معناها في النفوس تمكينها في والقلوب وكما يكرر المفرد في قولك جاء زيد زيد وأن تكون الأولى عدة بأن العسر مردوف بيسر لا محالة والثانية عدة مستأنفة بأن العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وإنما كان العسر واحداً لأنه لا يخلو إما أن يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو لأن حكمه حكم زيد في قولك أن مع زيد مالاً إن مع زيد مالاً وإما أن يكون للجنس الذي يعلمه كل أحد فهو هو أيضاً وأما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فإذا كان الكلام الثاني مستأنفاً غير مكرر فقد تناول بعضاً غير البعض الأول بغير إشكال تم كلامه والمعنى بالظاهر في قوله هذا عمل على الظاهر للفظ المحتمل الراجح أحد محتملاته لقرينة قائمة يعني أن ما ذكروه عمل بالظاهر فإن الجملة الثانية تحتمل التكرير والاستئناف والثاني أعني الاستئناف هو الظاهر لقرينة مرجحة وهي أن مبني موعد الله تعالى لا يحمل إلا على أو في الاحتمالين فعلى هذا لو لم يكرر كما في قراءة ابن مسعود أفاد المراد المقصود وذلك أن التنكير في ﴿يسراً﴾ [الشرح: ٦] يحتمل أي يراد منه بعض من اليسر وأن يراد منه التفخيم ولما كان بناء الأمر على قوة الرجاء رجح الثاني والفرق بين هذين الاحتمالين وإن كان مآلهما واحداً أن دلالة الاحتمال الأول على المعنى المراد بالوضع فإن المراد بيسراً في الجملة الأولى يسر الدنيا وفي الجملة الثانية يسر الآخرة وكل منهما دل عليه لفظ اليسر بالوضع وأما دلالة الاحتمال الثاني على المراد باللزوم والكناية فإن التفخيم في ﴿يسرا﴾ [الشرح: ٦] اقتضى أن يتناهى في بابه ولم يكن متناهياً فيه إذا لم يرد به يسر الدارين ولزم من ذلك تعدد اليسر وأن يقال لن يغلب عسر يسرين وإذا أريد هذا المعنى في التكرير كان التكرير

---

(١) وفي الكشاف إشارة إلى الاستعارة في قوله حتى جعله كالمقارن للعسر زيادة في التسلية وتقوية القلوب.
(٢) أي كون مع بمعنى بعد قول آخر كما في المغني.

قوله: (أو استئناف وعده بأن العسر مشفوع بيسر آخر كثواب الآخرة) أي استئناف بياني جواب سؤال بأن اليسر في مقابلة العسر هل هو مثله أو ضعفه فأجيب بأنه مشفوع بيسر آخر ولهذا اختير الفصل وقيل أي ابتداء كلام لا جواب سؤال وحينئذٍ لا بد من نكتة الفصل ولا يبعد أن يكون كونه في صورة التكرير ولا يخفى ما فيه إذ الأئمة لا يعدون مثله من نكتة الفصل.

قوله: (كقولك إن للصائم فرحة أي فرحة عند الافطار وفرحة عند لقاء الرب) أشار به إلى أن الصوم عسر لأنه قهر النفس وإن كان يسراً من جهة كونه تعبداً محضاً قوله فرحتان أي يسران إحداهما في الدنيا وهي فرحة عند الافطار لكونه موفقاً لإتمام الصوم أو لكونه وأصلاً إلى مألوفه لا مانع من جمعهما والأخرى أخروي وهي فرحة عند لقاء الرب لكونه مكرماً بما لا عين رأته ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ومنه رؤيته تعالى ولذا قيل عند لقاء الرب ويؤيده قوله عليه السلام حاكياً عن الله تعالى «الصوم لي وأنا أجزىء به» والتاء في فرحة للوحدة ولذا جعل مثنى وقد يكون اليسران في الدنيا وقد يكونان في الآخرة[1] ويجوز أن يكن المراد بالتثنية التكرير وفي الحديث أن للصائم فرحتين فرحة عند الافطار وفرحة عند دخول الجنة فهذا الكلام وارد على نهج الاقتباس.

قوله: (وعليه قوله عليه السلام لن يغلب عسر يسرين) أي وعليه لا على غيره قوله عليه السلام نبه به على أن الحديث مرفوع لا موقوف «لن يغلب عسر يسرين» بين النبي عليه السلام بطريق الإشارة إلى أن المراد بالجملة الثانية استئناف ووعد الخ فحينئذٍ لا مساغ لحملها على التأكيد فضلاً عن تقديمه إلا أن يقال إنه خبر واحد غير قاطع أو ما أشار إليه صاحب الكشاف حيث قال هذا حمل على الظاهر بناء على قوة الرجاء وأن موعد الله تعالى لا يحمل إلا على ما يحتمله اللفظ وأبلغه وذلك لأن الجملة الأولى عدة لا محالة فإذا حمل الجملة الثانية على العدة المستأنفة يكون العسر مشفوعاً بيسر آخر فأشار إلى أنه عليه

أبلغ من الاستئناف ولولا التنبيه بالآثر والحديث على هذه اللطيفة لم يفهم ذلك من نظم الكلام قال الطيبي ويمكن أن يقال لما كان ورود الآية في حق الصحابة الكرام ووعداً لهم بالفرح بعد الشدة أوجب ذلك أن يحمل على يسر الدارين إما في الدنيا فبالغنى بعد الفقر والقوة بعد الضعف والعز بعد الذل وإما في الآخرة فلا كلام فيه هذا وروى صاحب المطلع عن الفراء أن العرب إذا ذكرت نكرة ثم أعادتها بنكرة مثلها صارتا اثنتين كقولك إذا كسبت درهماً فانفق درهماً فإن الثاني غير الأول فإذا اعادتها معرفة فهي هي وذكر الزجاج نحوه وذكر السيد في الأمالي وإنما كان العسر معروفاً واليسر منكراً لأن الاسم إذا تكرر منكراً فالثاني غير الأول كقولك جاءني رجل فقلت لرجل كذا وكذا وكذلك إن كان الأول مع معرفة والثاني نكرة نحو حضر الرجل فأكرمت رجلاً ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين.

---

(١) ولذا قال المصنف كثواب الآخرة.

السلام إنما حمله على ذلك لكونه أعلى ما يحتمله اللفظ لا لكونه منحصراً فيه فيفهم منه جواز كونه تأكيداً لكن المص إنما رجح الأول نظراً إلى أن في التكرير تقريرها في النفس وتمكينها في القلب كقوله تعالى: ﴿ويل يومئذٍ للمكذبين﴾ [المرسلات: ٤٧] والنكات مبنية على الإرادة فلا إشكال بأن التأسيس خير من التأكيد فإن ذلك إذا أريد الافادة الجديدة وأما إذا أريد الاعادة فالعدول إلى الافادة يخل الفصاحة والبلاغة واستوضح ذلك بأن الأصل في الخبر الإفراد والذكر وفي المبتدأ كذلك فإذا أريد ما يقتضي خلافه يكون البلاغة فيه لأنه مقتضى الحال وإن كان خلاف مقتضى الظاهر ومعنى لن يغلب عسر الخ أنه إذا تحقق العسر يتحقق اليسر أن لا محالة كما دل عليه أول الحديث «لو كان العسر في حجر ضب لتبعه اليسر حتى يستخرجه» ففهم منه أن اليسرين يغلبان على العسر وهذا معنى الحديث وإن كان عاماً منه فإن هذا المعنى هو المتعارف في العرف أو المعنى أن ما ثبت من الأحزان في العسر لن يغلب ما حصل في اليسيرين من السرور وانشراح الاذهان بل هذا غالب على ذلك بحيث يضمحل في جنبه والحديث رواه الحاكم والطبراني وليس من كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما وقع في كتب الأصول كذا قيل.

قوله: (فإن العسر[1] معرف باللام فلا يتعدد سواء كان للعهد أو الجنس) محط الفائدة قوله لا يتعدد أي معرف أعيد معرفاً يكون عين الأول ما لم يقم قرينة على خلافه فلا يتعدد سواء كان اللام للعهد أي العسر المعهود وهو احتياج فقراء المسلمين وهذا مسلك الزمخشري حيث قال خولناك ما خولناك يا أيها الرسول فلا تيأس من فضل الله تعالى فإن مع العسر الذي أنتم فيه وهو الفقر الفاقة يسراً أي ما يتيسر من الفتوحات في أيام رسول الله عليه السلام وفي أيام الخلفاء ولم يرض به المصنف أولاً وأشار إلى جوازه هنا والمختار عنده الجنس كما قال أو للجنس فيدخل ما ذكر فيه دخولاً أولياً.

قوله: (واليسر منكر فيحتمل أن يراد بالثاني فرد يغاير ما أريد بالأول) اللام في اليسر من الحكاية لا من المحكي وليس في الخبر فائدة سوى التمهيد لقوله فيحتمل الخ وإنما قاله لأن هذه القاعدة كثيراً ما يعدل عنها كما في الأولى فالأولى أن يقال فيما سبق فيحتمل أن لا يتعدد.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ ۝٧﴾

قوله: (من التبليغ) قدمه لأن الاحتمال الثاني ضعيف والثالث لا يلائم ما قبله أو المعنى فإذا فرغت من تلقي الوحي فانصب في تبليغه عقيبه بلا توقف لكن كلام المصنف متضمن لهذا المعنى بمنزله الهلية المركبة.

قوله: (فاتعب في العبادة) قيده بها لقوله شكراً الخ وهي عامة للعبادات كلها.

---

(١) وهذا بيان العلة اللمية والحديث بمنزلة العلة الانية.

قوله: (شكراً لما عددنا عليك) شكراً أي بالمعنى العرفي لما عددنا الخ إشارة إلى الربط بما قبله ووجه ايراد الفاء السببية في ﴿فإذا فرغت﴾ [الشرح: ٧] وكلمة إذا في مثله للكلية لا للاهمال.

قوله: (من النعم السابقة ووعدنا بالنعم الآتية) السابقة وهي انشراح الصدر وحط الحمل الثقيل الخ ووعدنا بالنعم الآتية كثواب الآخرة وهذا بناء على أن الجملة الثانية مستأنفة لا تكرير وهنا رجحه مع أنه رجح التكرير أولاً ومثل هذا عادته والشكر على النعم السابقة ظاهر وأما على النعم الآتية فمحل تأمل.

قوله: (وقيل: ﴿فإذا فرغت﴾ [الشرح: ٧] من الغزو ﴿فانصب﴾ [الشرح: ٧] في العبادة أو فإذا فرغت من الصلاة فانصب بالدعاء) وقيل فإذا فرغت الخ مرضه لأن المختار عنده كون السورة مكية والجهاد والأمر به بعد الهجرة وجه الجواز مع الضعف لأنه يجوز أن يكون الأمر للتراخي وقيل فلعله تفسير ابن عباس الذاهب إلى أنها مدنية فتأمل وقيل: ﴿فإذا فرغت﴾ [الشرح: ٧] من دنياك ﴿فانصب﴾ [الشرح: ٧] في صلواتك ولم يلتفت إليه المصنف لعدم ملائمته بما قبله.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ۝٨﴾

قوله: (بالسؤال ولا تسأل غيره فإنه القادر وحده على إسعافه وقرىء فرغب أي رغب الناس إلى طلب ثوابه) إذ معنى الرغبة إليه تعالى ظاهرها محال فالمراد ما ذكر ولا تسأل غيره إشارة إلى الحصر والحصر المستفاد من الكلام كون الرغبة مقصوراً على الاتصاف بكونه إليه تعالى على أنه قصر الموصوف على الصفة وما ذكره حاصل المعنى.

قوله: (عن النبي ﷺ من قرأ سورة: ﴿ألم نشرح﴾ [الشرح: ١] فكأنما جاءني وأنا مغتم ففرج عني) وما ذكره من الحديث موضوع الحمد لله على توفيق إتمام ما يتعلق بسورة ﴿ألم نشرح﴾ [الشرح: ١] والصلاة والسلام على من وقع له الشرح وعلى آله وأصحابه الذين يستضيئون من ذلك الشرح.

قوله: شكراً لما عددنا عليك يريد بيان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يعني أنه تعالى لما عدد عليه نعمه السالفة ووعده النعم الآتية حثه على الشكر والاجتهاد في العبادة والنصب فيها بقوله: ﴿فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب﴾ [الشرح: ٧، ٨].

قوله: وقيل إذا فرغت من الغزو فاتعب في العبادة كما قال ﷺ «قد رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» وقيل معناه فإذا فرغت من الصلاة فانصب بالدعاء الذي هو مخ العبادة ﴿وإلى ربك فارغب﴾ [الشرح: ٨] بالسؤال أي بسؤال مهماتك عند الدعاء فلا تسأل غيره معنى الحصر مستفاد من تقديم الجار على متعلقه ومنه قال صاحب الكشاف واجعل رغبتك إليه خصوصاً ولا تسأل إلا فضله متوكلاً عليه.

قوله: وقرىء فرغب على صيغة الأمر من الترغيب وتعديته بكلمة إلى التضمين الترغيب معنى التحريض والإرشاد تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم منك الهداية والتوفيق فأفتتح مستفيضاً من نورك.

سورة والتين

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة والتين مختلف فيها وآيها ثمان) مختلف فيها أي في كونها مكية أو مدنية وعند الجمهور مكية وقال ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة مدنية ويؤيد الأول بقوله: ﴿وهذا البلد﴾ [التين: ٣] أي إشارة الحضور وآيها ثمان أي بلا خلاف.

قوله تعالى: وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ﴿١﴾

قوله: (خصهما من بين الثمار بالقسم لأن التين فاكهة طيبة لا فضل لها) من الثمار أي من بين الثمار بالقسم الباء داخل في المقصور اظهاراً لفضلهما أما التين فلكونه فاكهة قوله لا فضل لها الضمير راجع إلى الفاكهة صفة بعد صفة مادحة وفي نسخة لا فضل له فالضمير راجع إلى التين فيكون خبراً بعد خبر لأن أي كلها يؤكل لا يطرح منه شيء ما دام باقياً على حاله.

قوله: (وغذاء لطيف سريع الهضم ودواء كثير النفع) الغذاء بالغين والذال المعجمتين ما به نماء البدن قوله سريع الهضم بمنزلة بيان كونه لطيفاً ودواء وهو العلاج لإزالة المرض فبين الغذاء والعلاج عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع التين والتغاير بينهما اعتباري ومادة الافتراق ظاهرة.

قوله: (فإنه يلين الطبع ويحلل البلغم ويطهر الكليتين ويزيل رمل المثانة ويفتح سدة الكبد والطحال ويسمن البدن) فإنه الخ بيان كثرة نفعه قوله يلين الطبع كناية عن إزالة القبض ويطهر الكليتين بضم الكاف وسكون اللام تثنية الكلية العضوان اللذان يتصلان بالكبد ويزيل رمل المثانة بفتح الراء المهملة وسكون الميم المثانة مقر البول ورملها مرض يستولي عليها فيمنع سيلان البول بأجزاء دقيقة كالرمل يعسر معها التبول وإن زاد صار حصاة يمنع البول

سورة التين
مختلف فيها وآيها ثمان

بسم الله الرحمن الرحيم

أو يقرب المنع ويفتح سدة بضم السين وتشديد الدال مرض يعرض الكبد بوزن كذب.

قوله: (وفي الحديث أنه يقطع البواسير وينفع من النقرس) نبه به على أن الفوائد المذكورة ليست بالرواية بل بتجربة الأطباء وأما الفائدتان المذكورتان فبالرواية ونقل عن بعض التفاسير أنه قال عن علي بن موسى الرضا أنه يزيل نكتة الفم ويطيل الشعر وفيه أمان من الفالج والنقرس بكسر النون وسكون القاف مرض يعرض الركبة.

قوله: (والزيتون فاكهة وإدام ودواء وله دهن لطيف كثير المنافع) فاكهة لكن لكونه اداماً لا يتناول مطلق الفاكهة اياه كالعنب وعن هذا قال بعضهم كون الزيتون فاكهة محل نظر والأولى ترك مثل هذا البحث لأن كونه فاكهة مما يفهم من النظم الكريم.

قوله: (مع أنه قد ينبت) أي الزيتون والمراد شجرته إما بالاستخدام أو بطريق المجاز فإن المصنف حمل التين والزيتون على الفاكهة المأكولة والزمخشري حملهما على شجرتهما حيث قال أقسم بهما لأنهما عجيبان من بين أصناف الأشجار المثمرة ومسلك المصنف أحسن لأنه حقيقة وما اختاره الزمخشري مجاز[1] فلا جرم أن ضمير ينبت راجع إلى الشجرة.

قوله: (حيث لا دهنية فيه كالجبال) أي ينبت في مكان يابس لا يظن فيه الدهن وحصوله فيه ففي العبارة نوع مسامحة لظهور المراد.

قوله: (وقيل المراد بهما جبلان من الأرض المقدسة أو مسجد دمشق وبيت المقدس) جبلان قيل هما بالشام وفي الكشاف يقال لهما بالسريانية طور تيناً وطور زيتاً قوله أو مسجد الخ أي التين مسجد دمشق والزيتون مسجد بيت المقدس وهذا اسم لا يرام له وجه وقيل لعل اطلاقه عليهما لأن فيهما شجراً من كليهما.

قوله: (أو البلدان) أي التين دمشق والزيتون بيت المقدس وهذا قول كعب ولا مجاز فيه لكونهما اسمان والقول بأنه مجاز من تسمية المحل باسم الحال ضعيف لأن مثل هذا في صورة عدم كونه اسماً وإن صح ذلك يكون مجازاً أيضاً في كون المراد بهما جبلان مع أنه لم يتعرض له والقول بأن المراد بالبلدين الكوفة والشام قيل عليه بأن الكوفة بناها سعد بن أبي وقاص في خلافة عمر رضي الله تعالى عنهما فكيف يفسر بها القرآن اللهم إلا أن يريد جبال فيها لأن الجودي قريب منها انتهى وهذا بعيد جداً ولو قيل اقسم بها قبل وجودها لتحقق وجودها وكونها دار العلم لم يبعد كما قيل في شأن الحكم الكائن في المدينة مع أنه نزل في مكة.

قوله تعالى: وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾

قوله: (يعني الجبل الذي ناجى عليه موسى عليه السلام ربه) أي الطور اسم جبل بقرب التيه من مصر وهو اليوم معروف قال المصنف في سورة المؤمنين طور سيناء جبل

---

(١) وإن احتمل أن يكون حقيقة لكن الاشتراك خلاف الظاهر.

موسى بين مصر وأيله وقيل بفلسطين وقد يقال له طور سنين ولا يخلو من أن يكون الطور اسماً للجبل وسيناء اسم بقعة أضيف إليها أو المركب منهما علم له كامرىء القيس واختار هنا الاحتمال الأول فإنه الظاهر المتبادر.

قوله: (وسينين وسيناء اسمان للموضع الذي هو فيه) هو أي الجبل المسمى بالطور فيه أي في الموضع المذكور فيكونان اسمان للفضاء الذي الطور فيه فالإضافة للتعيين والتبيين وأما القول بأنهما اسمان للموضع الذي ناجى عليه موسى ربه فمع كونه خلاف المشهور لا يحتمله العبارة بحسب الظاهر لأنه حينئذٍ يكون سينين جزءاً من الطور واضافة الكل إلى الجزء قبيحة وفي قوله ناجى عليه مسامحة والمراد موضع معين من الطور كما تقول سكنت في البلد مع أنك سكنت في جزء معين من ذلك البلد فيكون مجازاً فكذا هنا وفي نسخة للموضع الذي فيه بلا ضمير هو فيكون تقديره الذي يحصل فيه على أن يكون ضمير الجبل مستتراً في الظرف وضمير فيه للموضع كذا قيل فيتحد النسختان ومنع صرف سينين للعلمية والتأنيث بتأويل البقعة أو للعلمية والعجمة وفي الإرشاد والكشاف وسينون كبيرون في جواز الإعراب بالواو والياء والإقرار على الياء وتحريك النون بالحركات الإعرابية ونقل عن التيسير أنه قال قال الأخفش سنين جمع سنة وهي شجرة وقيل هو كقوله: ﴿طور سيناء﴾ [المؤمنون: ٢٠] وهو الحسن وزيدت الياء والنون للجمع وكأنه قيل وطور الأشجار الحسنة انتهى وهذا مخالف لما ذكره المص من أنهما اسمان للموضع الخ وليس بجمع ولا بمعنى الحسن بل هو مفرد غير منصرف لما مر.

قوله تعالى: وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ ﴿٣﴾

قوله: (أي الآمن[1] من أمن الرجل أمانة فهو أمين) أي الفعيل[2] بمعنى الفاعل من أمن بضم الميم ويمانته أنه يحفظ من دخله كما يحفظ الأمين ما يؤتمن عليه فيكون استعارة مصرحة شبه عدم الضرر لما فيه بحفظه بالوضع عند الرجل الأمين ولا يناسب أن تكون استعارة مكنية لكون المشبه به مذكوراً في صورة الاستعارة المصرحة بواسطة[3] ذكر الأمين

قوله: الأمين أي الآمن يريد أن الأمين يجوز أن يكون فعيلاً بمعنى فاعل من أمن الرجل أمانة فهو أمين وقيل امان ككرام في كريم وأمانته أن يحفظ من دخله كما يحفظ الأمين ما يؤتمن عليه ويجوز أن يكون بمعنى مفعول من أمنه لأنه مأمون الغوائل وفي الكشاف ومعنى القسم بهذه الأشياء الإبانة عن شرف البقاع المباركة وما ظهر فيها من الخير والبركة بسكنى الأنبياء والصالحين فمنبت التين والزيتون مهاجر إبراهيم ومولد عيسى ومنشؤه والطور المكان الذي نودي منه موسى ومكة مكان البيت الذي هو هدى للعالمين ومولد رسول الله ﷺ ومبعثه.

---

(١) قيل وإنما فسره بالامن لأنه اظهر وإن لم يسمع له اسم فاعل وإنما يقال للشخص أمين.

(٢) وإنما لم يحمله على النسبة كلابن لأنه لا يقابل للوجه الثاني.

(٣) وفيه دفع توهم ذكر المشبه والمشبه به معاً.

وهو الحفظ بوضع الشيء عنده والمشبه عدم اصابة الضرر لما في ذلك البلد.

قوله: (أو المأمون فيه يأمن فيه من دخله) أي الفعيل بمعنى المفعول على الحذف والايصال مثل مال مشترك فيكون من أمنه المتعدي لأن من دخله مأمون الغوائل والضرر كما في قوله تعالى: ﴿حرما آمناً﴾ [العنكبوت: ٦٧] أي ذي امن وقوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ [آل عمران: ٩٧] وفي الآية الأولى: ﴿آمناً﴾ [آل عمران: ٩٧] من صيغ النسب كلابن وفي الآية الثانية اسم فاعل فمآلهما واحد إذ الأمن وصف من دخله فيهما وكذا الاحتمال الثاني مآله ذلك وقيل قوله أو المأمون فيه إشارة إلى أن الإسناد إلى البلد مجاز وأن المراد المأمون فيه لا على الحذف والايصال فالمآل واحد.

قوله: (والمراد به مكة) لأن هذا للحضور وأن المتصف بالامن مكة المشرفة وأشار به إلى أن الاقسام بها لكونها ذات أمن وبركات الدين والدنيا وهدى للعالمين ومولد رسول الله عليه السلام ومبعثه وقد أشار المص إلى وجه كون التين والزيتون وطور سنين مقسماً بها وشرافتها وقد أوضحه صاحب الكشاف واكتفى المص بإشارته.

قوله تعالى: لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾

قوله: (يريد به الجنس) أي الاستغراق أي شامل للأبرار والأشرار لأن ما ذكر في وجهه من انتصاب القامة وحسن الصورة الخ عام لهما وقيل يريد به الجنس بدليل صحة الاستثناء ولا يعرف وجهه لأن الاستثناء من قوله: ﴿ثم رددناه﴾ [التين: ٥] الخ ولو قيل بدليل قوله تعالى: ﴿ثم رددناه﴾ [التين: ٥] الخ لأن معناه على ما في الكشاف ﴿ثم رددناه﴾ [التين: ٥] أسفل من سفل خلقاً وتركيباً يعني أقبح من قبح صورة واسوأه خلقة الخ فعلم من رددناه الخ أن الكفار خلقوا على أحسن تقويم ثم ردوا إلى اخس الصورة.

قوله: (تعديل) تعريف لفظي لتقويم لأن التقويم تصيير الشيء على ما ينبغي أن يكون عليه في التركيب وكذا التعديل جعل البنية معتدلة متناسبة الأعضاء وهو أوضح من التقويم.

قوله: (بأن خص بانتصاب القامة وحسن الصورة) خص أي الإنسان وامتاز بانتصاب القامة بخلاف سائر الحيوان.

قوله: (واستجماع خواص الكائنات) كالبرودة واليبس للسوداء من الأخلاط الأربعة وهي للأرض من العناصر الأربعة والبلغم لكونه بارداً رطباً كالماء والدم لكونه حاراً رطباً كالهواء والصفراء لكونه حاراً يابساً كالنار فعلم أن بدن الإنسان المتكون فيه الاخلاط الأربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الأربعة الكائنة الفاسدة ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لأمر البدن والمنبت للأعصاب التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط به أمر السفليات كذا نقل عن المص في سورة الفاتحة.

قوله: (ونظائر سائر الممكنات) فإن رأسه كالفلك وروحه كالشمس وعقله كالقمر

يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالكواكب السيارة سوى النيرين وظهره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشعره كالنبات ولحمه كالأرض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق كالمياه في الأنهار ولذا قيل الإنسان هو العالم الصغير لاشتماله ما في العالم الكبير وقوله: ﴿في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤] ظرف مستقر حال من الإنسان لا ظرف لغو وقوله: ﴿وهذا البلد الأمين﴾ [التين: ٣] عطف على ما قبله وليس الواو للقسم كما مر تحريره.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥﴾

قوله: (بأن جعلناه من أهل النار) لترجيحه الكفر بالاختيار قد مر بيانه من الزمخشري وحاصله ثم غيرنا تلك الصورة إلى أقبح الصورة بأن جعلناه الخ والرد هنا بمعنى التغيير لكونه لازماً له لا بمعنى الإرجاع إلى حالته الأولى ونقل عن التسهيل أنه قال إن رد يكون بمعنى جعل فينصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر وثم للتراخي الزماني لأنه يكون في الآخرة والمراد بالسافلين عصاة الموحدين وأسفل حال من المفعول أو مفعول ثانٍ كما في التسهيل.

قوله: (أو إلى أسفل السافلين وهو النار) فيكون أسفل منصوباً بنزع الخافض صفة للمكان ولذا قال وهو النار اسم لجهنم أو بتقدير المضاف أي محل النار أو النار مجاز له وهذا مستلزم لتغير الصورة الحسنة إلى أقبحها كما أن الأول مستلزم لذلك فالوجهان متلازمان صدقاً وإن تغايرا مفهوماً والروح بمعناه المعروف كما قيل لكن الرد إن استلزم الرجوع إلى إلا لحالة الأولى لا يكون بمعناه المتعارف وإلا فالأمر كذلك.

قوله: (وقيل: ﴿إلى أرذل العمر﴾ [النحل: ٧٠]) أي أخسه يعني الهرم الذي تشابه الطفولية في نقصان القوة والعقل وفي النسيان وسوء الفهم وهو خمس وتسعون وقيل خمس وسبعون مرضه إذ المتبادر من السوق تغير الحالة الأولى بالمرة كما في الوجهين المذكورين وهنا ليس كذلك بل الصورة الحسنة باقية في بعض الأشخاص كالعلماء والمشابهة بحالة الطفولية باقية في الصالحين أيضاً.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝٦﴾

قوله: (فيكون ﴿إلا الذين آمنوا عملوا الصالحات﴾ [التين: ٦] استثناء منقطعاً) تفريع

قوله: فيكون ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [هود: ٢٣] منقطعاً أي يكون الاستثناء فيه على القول الثاني وهو أن يكون المراد بأسفل السافلين أرذل العمر استثناء منقطعاً بمعنى لكن ولا يصح على هذا أن يحمل على الاتصال إذ المعنى على الاتصال أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يردون إلى حد الشيخوخة وأما على القول الأول وهو أن يراد بالرد إلى أسفل

على الاحتمال الأخير فحينئذٍ يكون قوله: ﴿فلهم أجر﴾ [التين: ٦] الخ خبر إلا والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط والانقطاع لأن منهم من رد إلى أرذل العمر فيكون الانقطاع لعدم الخروج فيكون مثل قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾ [النساء: ٢٣] توضيحه أن المستثنى غير مخرج عن حكم صدر الكلام مع أنه داخل في صدر الكلام فإن من آمن وعمل صالحاً داخل في قوله: ﴿ثم رددناه﴾ [التين: ٥] لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الرد إلى أرذل العمر لكنه أثبت فيه حكم آخر وهو كون أجرهم غير ممنون وهذا معنى آخر للانقطاع كما بينه صاحب التوضيح.

قوله: (لا ينقطع أو لا يمن به عليهم) لا ينقطع لأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد فالمعنى لا ينقطع نوعه أو لا يمن به عليهم منا توبيخياً.

قوله: (وهو على الأول حكم مرتب على الاستثناء مقرر له) وهو أي قوله فلهم الخ حكم مرتب على الاستثناء المتصل ولذا جيء بالفاء أي حكم مستقل مرتب الخ وعلى الأخير ليس بحكم مستقل بل حكم للمستثنى على أنه خبر له كما عرفته ولم يقل على الأولين لتقاربهما في حكم توجيه واحد قوله مقرر له أي مؤكد له فإنه إذا كان لهم أجر غير ممنون يثبت عدم ردهم أسفل سافلين والمراد بهم من دخل في النار من عصاة الموحدين أي لا يتغير صورهم في النار لأن عذابهم للتهذيب لا للاهانة كما في الكفار.

قوله تعالى: فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ﴿٧﴾

قوله: (أي فأي شيء يكذبك يا محمد دلالة أو نطقاً) أي ما استفهامية لإنكار الوقوع والخطاب للنبي عليه السلام بقرينة أن الإخبار بالجزاء من وظائفه عليه السلام أي لا شيء يكذبك أي ينسبك إلى الكذب على أن صيغة التفعيل للنسبة مثل فسقته أي نسبته إلى الفسق وقلت له إنه فاسق والباء في ﴿بالدين﴾ [التين: ٧] للسببية أي بسبب انبائك بالدين ولا حاجة إلى جعلها بمعنى في وفيه مبالغة لأنه يفيد أن الجماد لا يقدر أن ينسبك إلى الكذب في إخبارك بالجزاء فضلاً عن العقلاء وكون المعنى ما يجعلك مكذباً بالدين على أن صيغة التفعيل للتعدية والباء صلة غير مناسب وإن كان المراد به التعريض لغيره كقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] فإن هذا مصدر بأن وهو مدار التعريض.

السافلين جعله من أهل النار فالاستثناء متصل أي ثم جعلناه من أهل النار إلا الذين آمنوا فإنهم لا يجعلون منهم قال الواحدي عن مجاهد ثم رددناه إلى النار أسفل سافلين لأن جهنم بعضها أسفل من بعض ثم استثنى ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [هود: ٢٣] أي إلا هؤلاء فإنهم لا يردون إلى النار.

قوله: وهو على الأول حكم مرتب على الاستثناء فإن الاستثناء على الأول متصل مخرج للذين آمنوا وعملوا الصالحات عن حكم أهل النار فقوله: ﴿فلهم أجر غير ممنون﴾ [التين: ٦] حكم يقرر ما افاده الاستثناء فإنه افاد أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يدخلون النار وحصول الأجر الدائم لهم يناسبه ويحققه.

قوله: (بالجزاء بعد ظهور هذه الدلائل) أي كلمة بعد مبني على الضم لكون المضاف إليه محذوفاً والمراد بالدلائل الخلق في أحسن تقويم فإنه دلائل كثيرة ثم الرد إلى صورة أقبح من كل صورة فإنها تدل على القدرة التامة والعلم الكامل فتدل على الاعادة كما مر بيانه غير مرة وكلمة الفاء تفيد سببية[1] ما قبلها لما بعدها مع افادة البعدية فهي للتراخي في الرتبة وكلمة بعد للتراخي في الزمان فلا تكرار أو التكرار للتأكيد الذي من شعب البلاغة.

قوله: (وقيل ما بمعنى من) فحينئذٍ يكون استفهاماً عمن يعقل مرضه لأن ما عام لمن يعقل أيضاً إما بالحقيقة أو المجاز كما صرح به المص في سورة النحل والفرقان والتعميم انسب بالمقام مع أنه ينتفي المبالغة المذكورة من أن الجماد لا يقدر أن ينسبك إلى الكذب الخ وكون ما بمعنى من خلاف الظاهر لا يصار إليه بلا موجب ولا موجب هنا.

قوله: (وقيل الخطاب للإنسان على الالتفات) وهو مختار الكشاف لأنه مذكور سابقاً والالتفات من المحسنات إذا كان فيه لطيفة مختصة بموقعه بعد النكتة العامة وهنا غير ظاهر سوى أنه لمزيد العتاب في الخطاب وأيضاً الإنسان المذكور عام للمكذب وغيره فيكون الحكم على الجنس به بحال بعض إفراده تغليباً وهو ضعيف وإن جوزه المص في قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت لسوف أخرج حياً﴾ [مريم: ٦٦] لكنه لم يرض به هنا.

قوله: (والمعنى فما الذي يحملك على هذا الكذب) والمراد بالكذب هنا التكذيب فإنه كذب لأنه غير مطابق للواقع ولذا عبر عن التكذيب بالكذب فإن التكذيب قد يكون

قوله: وقيل الخطاب للإنسان على الالتفات أي على الالتفات من الغيبة إلى الخطاب حيث ذكر الإنسان في ﴿لقد خلقنا الإنسان﴾ [التين: ٤] بلفظ المظهر والمعبر بالاسماء الظاهرة غائب ثم عبر عنه بعد التعبير بلفظ الإنسان بضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿ثم رددناه﴾ [التين: ٥] ثم عبر عنه بكاف الخطاب في ﴿فما يكذبك﴾ [التين: ٧] فالمعنى على الالتفات فما الذي يحملك يا أيها الإنسان ويغريك على هذا الكذب الذي هو تكذيب الدين أي الجزاء بعد البعث بعد القواطع الدالة على تحققه فقوله: ﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾ [التين: ٨] يقرره ويحققه كأنه قيل أليس الله بقادر على أن يبعث الموتى ويجازيهم على أعمالهم فإن القادر على الخلق والرد إلى أسفل السافلين صنعاً وتدبيراً قادر على المجازاة والاعادة لأنه أحكم الحاكمين قال الطيبي وفي الكلام تعجب وتعجيب وذلك أنه تعالى لما قرر أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم ثم رده إلى أرذل العمر دل على كمال قدرته على الإنشاء والاعادة فسأل بعد ذلك عن سبب تكذيبه أي ما سبب تكذيبك أيها الإنسان بالجزاء بعد هذا الدليل القاطع وعلى هذا قوله: ﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾ [التين: ٨] وعيد للكافرين وأنه يحكم عليهم بما هم أهله تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم بك اعتصم ومن نورك استفيض فأفتتح أشرع.

---

(١) إذ الإنكار سبب عن البيان المذكور.

مطابقاً للواقع فنبه به على أنه كاذب في تكذيبه فلا إشكال بأن المص اختصر عبارة الكشاف اختصاراً مغلقاً قال في الكشاف أي فما يجعلك كاذباً بسبب الدين وإنكاره بعد هذا الدليل يعني أنك تكذب إذا كذبت الجزاء لأن كل مكذب بالحق فهو كاذب فأي شيء يضطرك إلى أن تكون كاذباً بسبب تكذيب الجزاء فإن كلام المصنف افاد ما يفيده الكشاف بقرينة أن الكلام في تكذيب الجزاء فهو كلام موجز ليس بمخل.

قوله تعالى: أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨﴾

قوله: (تحقيق لما سبق والمعنى أليس الذي فعل ذلك من الخلق والرد بأحكم الحاكمين صنعاً وتدبيراً ومن كان كذلك كان قادراً على الإعادة والجزاء على ما مر مراراً عن النبي ﷺ من قرأ سورة والتين أعطاه الله العافية واليقين ما دام حياً وإذا مات أعطاه الله من الأجر بعدد من قرأ هذه السورة) تحقيق لما سبق إذ الاستفهام لإنكار النفي وتقرير للمنفي أي الله أحكم الحاكمين وكذا الكلام في قوله أليس الذي فعل الخ أي الذي فعل ذلك من الخلق في أحسن تقويم من ماء مهين والرد إلى أسفل السافلين أحكم الحاكمين صنعاً وتدبيراً دليل الصغرى وهي الله تعالى أحكم الحاكمين صنعاً وتدبيراً لأنه الذي فعل ذلك من الخلق والرد وكل من هذا شأنه فهو أحكم الحاكمين فهو أحكم الحاكمين وكبراها قوله ومن كان كذلك كان قادراً على الاعادة والجزاء فهو تعالى قادر على الاعادة فالقياس مركب أما الصغرى فمبرهنة كما مر وأما الكبرى فقد مر بيانه مراراً لا سيما في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٤٩] الآية وفي قوله صنعاً وتدبيراً إشارة إلى أن أحكم الحاكمين من الحكم بالقضاء والقدر فيرجع إلى صفة القدرة لا الحكم بالإخبار والمراد بالحاكمين إما مفروض أو بحسب الظاهر وقيل والظاهر أن أحكم الحاكمين من الحكمة لا من الحكم وهذا لا يلائم قوله صنعاً وتدبيراً وأيضاً هو ذهول عن الحكم بالقضاء والقدر والمراد بالرد الرد على الوجوه المذكورة لا الأخير فقط لأن الرد معلوم أما الأخير فظاهر مشاهد وأما الأولان فباخبار الله تعالى فيكون الاستدلال بالمعلوم على المجهول أو الاستدلال بالخلق فقط في الأولين وبالخلق والرد معاً في الأخير وأما جعل الرد من المستدل عليه لا من الدليل فالعبارة تأبى عنه وفي الحديث الصحيح أنه عليه السلام إذا قرأها قال بلى وأنا على ذلك من الشاهدين كذلك قيل كما روى المصنف مثله في آخر سورة القيامة والحديث موضوع الحمد لله على تيسير إتمام ما يتعلق بسورة والتين والصلاة والسلام على فخر المرسلين وعلى آله وأصحابه أهل اليقين تمت بعونه تعالى يوم الأحد من شهر ربيع الآخر سنة ١١٩٣.

سورة العلق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة العلق مكية وآيها تسع عشرة) مكية أي بالاتفاق وآيها تسع عشرة وقيل ثمان عشرة واختار الأول لأنه قوله الأكثرين.

قوله: (وهي أول سورة نزلت وقيل الفاتحة ثم هذه) أول سورة نزلت أي بتمامها وقيل الفاتحة ثم هذه وقيل صدرها خمس آيات إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ [العلق: ٥] أول آية نزلت في غار حراء كما فصل في أوائل البخاري والفاتحة أول سورة نزلت وبه جمع بين الحديثين وقيل أول ما نزل ﴿يا أيها المدثر﴾ [المدثر: ١].

قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾

قوله: (أي اقرأ القرآن) إشارة إلى أن المفعول محذوف سمى البعض قرآناً لأنه في الأصل اسم الجنس يقع على الكل والبعض وصار علماً بالغلبة كذا قاله في أوائل سورة يوسف فهو حقيقة باعتبار أصله مجاز بالنظر إلى العلمية وليس منزلاً منزلة اللازم إذ المقام يقتضي الأمر بقراءة القرآن لأن السورة أول ما نزل كما مر.

قوله: (مفتتحاً باسمه أو مستعيناً به) مفتتحاً باسمه أي الباء للملابسة ظرف مستقر حال من ضمير الفاعل أي قل باسم الله ثم اقرأ القرآن وهو ما يوحى إليك ليتحقق مقارنته بجميع أجزاء المقر ولأن الشارع اعتبر بقاء ما وجد في أول العبادة ما لم يوجد منافيه كالنية

سورة العلق
مكية وآيها تسع عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: أي اقرأ القرآن مفتتحاً باسمه أو مستعيناً به الأول على أن الباء للملابسة والثاني على أنها للاستعانة والأظهر أن الباء متعلق باقرأ وتقدير الحال إنما هو على معناه الإنسحابي وفي الكواشي الباء دخلت لتدل على البداية باسمه تعالى ومحلها حال أي اقرأ مبتدئاً باسم ربك وفي الكشاف محل باسم ربك النصب على الحال أي اقرأ مفتتحاً باسم ربك قل باسم الله ثم اقرأ قل باسم الله ثم اقرأ بيان لقوله اقرأ مفتتحاً باسم ربك ولذلك اخليت من العاطف.

في الصلاة وهنا رجح كون الباء للملابسة وقد زيفه في تفسير البسملة واختار كونه للاستعانة وأجاب عن ايهام كون اسمه تعالى آلة لغيره بأن فيها تنبيهاً[١] على أن الفعل لا يعتد به ما لم يصدر باسمه تعالى وايده بالحديث الشريف فهو مخالف له فتأمل والقول بأنه أشار إلى الاحتمالين في الموضعين إنما يحسن إذا لم يزيف أحدهما قوله مفتتحاً باسمه أحسن من قوله متبركاً باسمه وإن كان مآلهما واحداً ليفيد تقديم اسم الله على القراءة ونبه بهذا أن الملابسة هنا مجاز عن التبرك والافتتاح تشبيهاً[٢] للملابسة المعنوية بالملابسة الحسية أو مستعيناً به إشارة إلى أنه ظرف مستقر حال من ضمير الفاعل إذا كان الباء للاستعانة وهذا خلاف قول الجمهور من أنه ظرف[٣] لغو حينئذٍ والأمر بالقراء إن حمل الأمر على التراخي فلا يتوهم التكليف بما لا يطاق أصلاً وإن حمل على الفور فلا يلزم التكليف لأنه عليه السلام علم القرآن معه مفتتحاً باسمه أي علم السورة إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ [العلق: ٥] مقارناً لهذا الأمر لأنه أول ما نزل من القرآن كما مر وأنت خبير بأن القراءة ليست بمقدورة له عليه السلام حين الأمر والمقارنة المذكورة غير مسلمة بل هذا بعد الأمر ويؤيده أنه عليه السلام قال بعد الأمر ما أنا بقارىء ثم أمر بها فقال أيضاً ما أنا بقارىء ثم أمر بها فقيل ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ [العلق: ١] كما في أوائل البخاري فالإشكال باقٍ بعد فالأحسن في الجواب أن يقال إن هذا الأمر ليس من قبيل التكليف بما لا يطاق لأن القراءة ممكن له عليه السلام في نفسه والامتناع لعدم علمه بالمقروحين الأمر وذا لا يخرجه عن حيز الإمكان نظيره أمر أبي جهل بالإيمان فإن إيمانه ممكن في نفسه وامتناعه بالغير لتعلق علمه تعالى بأنه لا يؤمن والتكليف بمثل هذا واقع اتفاقاً ولك أن تقول أو المعنى وجه ذهنك إلى قراءة القرآن فإني أعلمك فيكون اقرأ مجازاً عن هذا لكونه لازماً له والضمير في مستعيناً به راجع إلى الاسم المضاف إلى الرب إذ المراد بالاستعانة هنا جعله آلة لتحصيل الفعل شرعاً وهذا لا يكون إلا بالاسم إذ الفرق بين أن يستعان من الشيء وبين أن يستعان بالشيء ظاهر إذ الأول لا يكون إلا بالذات المقدسة إذ العون منه تعالى لا من اسمه إلا أن يراد المبالغة والثاني لا يكون إلا بالاسم لما عرفت من أن معناه جعل الشيء آلة الخ فالاستعانة في الابتداء إنما هو بالاسم لا بالذات فلا يكون الاسم مقحماً وكمال التفصيل في تفسير الفاتحة قيل وعلى الأول فلا حجة فيه للشافعي في الجهر بالبسملة في كل سورة إذ لا دلالة له عليه ولو سلم فالمقابلة تدل على أنها ليست من القرآن وهو مخالف لمذهبه وهذا البحث لا يناسب هنا أما أولاً فلأن معنى ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] قل باسم الله ثم اقرأ كما في الكشاف ومذهب الشافعي أن ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ١] جزء من القرآن وشتان ما بينهما وأما ثانياً فلأن النظم الكريم لو

---

(١) وهذا اكمال التعظيم.

(٢) إذ ملابسة الشيء العظيم يستلزم التبرك به فيكون مجازاً مرسلاً.

(٣) صرح به منلا خسرو في حاشيته على البيضاوي وفي درره.

سلم دلالته على جزئية فلا دلالة على الجهر أصلاً لا بالعبارة ولا بالإشارة إلا أن يقال إنه إذا ثبت كونه جزء من القرآن يلزم جهره في الصلاة الجهرية كسائر أجزاء القرآن فالأولى التعرض لكونه جزء من القرآن والجهرية والإخفاء تابعان لسائر أجزاء القرآن فلا يعرف وجه تعرض جهر البسملة في الصلاة الجهرية في هذا المقام.

قوله: (الذي خلق) وصف به الرب إشارة إلى علة الأمر بالقراءة ملتبساً باسمه بعد التنبيه عليها باختيار لفظ الرب من بين الأسامي كأنه قيل اقرأ باسم ربك لتربيتك أناً فآناً ولتبليغك إلى الكمال شيئاً فشيئاً حتى تستعد لأن يوحى إليك الذي هو الغاية القصوى في التربية ووصفه بالخلق لأنه أول النعم الغير المتناهية وموقوف عليها لفيض سائر الكرم وبهذا الاعتبار يناسب أول الوحي وصيغة المضي للتغليب أو لجعل منتظر الوقوع كالواقع.

قوله: (أي الذي له الخلق) أي خلق نزل منزلة اللازم إذ هو يفيد العموم مع اختصار.

قوله: (أو الذي خلق كل شيء) وإن افاد العموم لكن يفوت الاختصار ولذا قدم الأول والمراد بكل شيء كل شيء ممكن فلا يحتاج إلى استثناء الواجب والممتنع وتقديم له للحصر يفهم من النظم الجليل بمعونة القرينة الخارجية.

قوله: (ثم افرد ما هو أشرف واظهر صنعاً وتدبيراً وادل على وجوب العبادة المقصودة من القراءة) أفرد ما هو الخ أي على الوجهين والتعبير بما لإرادة الوصفية أي أفرد بالذكر مع دخوله تحت العموم الذي احتوى جميع ما في العالم الكبير كما ذكرناه في قوله تعالى: ﴿في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤] وإليه أشار بقوله أشرف وأظهر وأدل الخ قوله وأشرف فيه إشارة إلى أن الإنسان أفضل من الملائكة خواصه من خواصهم وعوامه من عوامهم قوله تعالى: ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠] المراد به الغلبة والاستيلاء فلا منافاة وله وجه آخر قد أوضحه المصنف هناك.

قوله تعالى: خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾

قوله: (فقال: ﴿خلق الإنسان﴾ [العلق: ٢]) هذا بيان وجه تخصيص الإنسان

قوله: الذي له الخلق على أن ينزل خلق منزلة اللازم حيث لم يقدر له مفعول وقوله: أو الذي خلق كل شيء على أن يقدر له مفعول حذف لقصد العموم والاختصار.

قوله: ثم افرد ما هو أشرف فيكون من باب قوله ملائكته ورسله وجبريل قال صاحب الكشاف قوله: ﴿خلق الإنسان﴾ [العلق: ٢] تخصيص الإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التنزيل إليه وهو أشرف ما على الأرض إشارة إلى مذهبه وهو أن الملائكة أفضل من البشر.

قوله: وادل على وجوب العبادة المقصودة من القراءة وجه الادلية أنه من باب ترتيب الحكم على الوصف المناسب فكأنه قيل اعبد ربك الذي منحك نعمة الوجود شكراً لها.

قوله: فقال ﴿خلق الإنسان﴾ [العلق: ٢] عطف على أفرد بمعنى ثم أراد إفراد ما هو أشرف بالذكر فقال.

بالتصريح به بعد دخوله في العموم لكن المتعارف في مثله الذكر بالعطف ولعل وجه ترك العطف التنبيه على أنه مراد على حياله فذكر على أنه ابتداء كلام غير مربوط بما قبله بحسب الإعراب وإن كان مربوطاً بكونه فرداً من أفراد العام.

قوله: (أو الذي خلق الإنسان) وجه ثالث لقوله: ﴿الذي خلق﴾ [العلق: ١] فصل هذا عن الأولين لأن كون خلق الإنسان تخصيصاً بعد تعميم مختص بهما وأخره إذ التنبيه المذكور إنما يتحقق بالأولين.

قوله: (فأبهم أولاً ثم فسر تفخيماً لخلقه ودلالة على عجيب فطرته) تفخيماً لخلقه لما مر من أنه العالم الصغير وجه التفخيم أن إبهام الشيء أولاً ثم البيان ثانياً يشعر بالاهتمام به ودلالة على عجيب فطرته حيث خلق في أحسن تقويم ومستعداً لتحصيل الكمالات العلمية والعملية الفطرة الخلقة التي فطر الناس عليها من تمكنهم لقبول الحق والاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة إلى الفعل.

قوله: (من علق) من ابتدائية أي بدأ خلقه من علق بعد انقلاب النطفة علقة وخصها دون غيره من التارات لرعاية الفاصلة وقيل لأنه أدل على كمال القدرة من المضغة لكن التراب والنطفة أدل من العلق على كمال القدرة ولعله اختارها لأنها قريبة من كونها إنساناً في الجملة وبعيدة عنه في الجملة فروعي كلا الاعتبارين مع أن مثل هذا سؤال دوري لا يعبأ به.

قوله: (جمعه لأن الإنسان في معنى الجمع) مع أن الظاهر إفراده كما في سائر المواضع لأن الإنسان في معنى الجمع لكونه اسم جنس محلى بلام الاستغراق فنظر هنا إلى جانب المعنى[1] دون اللفظ وفي سائر المواضع نظر إلى جانب اللفظ فهي جمع[2] علقة وهي الدم الجامد فهي من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد ومعنى جمعه أتى به جمعاً إذ المجموع مفردة لا هذا ومثل هذا كثير في كلامهم تسامحاً.

قوله: (ولما كان أول الواجبات معرفة الله تعالى) هذا هو المختار وقيل أول الواجبات النظر الصحيح لمعرفة الله تعالى.

قوله: (نزل أولاً ما يدل على وجوده وفرط قدرته وكمال حكمته) هذا إشارة إلى أن

قوله: أو الذي خلق الإنسان عطف على قوله: أو الذي خلق كل شيء أبهم أولاً بحذف لفظ الإنسان ثم فسر ثانياً تفخيماً لشأنه فإن إبهام الشيء أولاً وتفسيره ثانياً يدل على أنه مما يعتد بشأنه حيث تعرض لذكره مرتين مرة إجمالاً ومرة تفصيلاً.

قوله: نزل أولاً ما يدل على وجوه وفرط قدرته يعني به خلق الإنسان لما فيه من عجائب صنع ودقائق حكمة تحيرت العقول في دركها وكلت الألسن في وصفها.

---

(١) والمرجح لجانب المعنى رعاية الفاصلة.

(٢) واطلق الجمع على اسم جنس مسامحة أو جمع لغوي.

المختار عنده أن هذه السورة أول سورة نزلت أو صدرها خمس آيات إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ [العلق: ٥] أول آية نزلت في غار حراء ما يدل الخ وهو كونه رباً وخالقاً لكل شيء فإن المخلوقات لإمكانها تدل على أن لها صانعاً واجباً وجوده ينتهي سلسلة الممكنات إليه قطعاً للدور والتسلسل ولكون الموجودات لكونها متقنة مشتملة على العجائب تدل على فرط قدرته وكمال علمه وحكمته والمراد بالمعرفة معرفة الله تعالى على أنه واجب الوجود وأنه واحد لا شريك له وكون الإنسان مخلوقاً من علق من جملة المخلوقات الدالة على المذكور من كمال قدرته وفرط حكمته بل هو أدل على ذلك ولذا خص بالذكر ولما كان أول الواجبات عاماً لجميع الإنسان اختير الجمع[1] هنا في علق.

قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣﴾

قوله: (تكرير للمبالغة) تكرير للأول للتأكيد وهو من شعب البلاغة والمبالغة في الأمر إذ الأمر مرتين أبلغ في الطلب من الأمر مرة ولذا كرر الأمر بالصلاة والزكاة مراراً للمبالغة كأنه وجبت مراراً وكذا هنا ولذا قدمه.

قوله: (أو الأول مطلق والثاني للتبليغ أو في الصلاة) أو الأول مطلق عن اعتبار التبليغ وعن كونه في الصلاة فحينئذٍ لا يكون الثاني عين الأول وإن اتحدا لفظاً واحتمال العكس بعيد ولذا لم يتعرض له.

قوله: (ولعله لما قيل له: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فقال ما أنا بقارىء فقيل له اقرأ) لما قيل له اقرأ القرآن كما اختاره اسم ربك فقال ما أنا بقارىء وفي البخاري ما أنا بقارىء على أن ما نافية فأخذني وغطني ثلاث مرات فعلم منه أن الأمر يراد به التيقظ والتنبيه لما سيلقى إليه وحاصله أمر بتوجيه الخاطر مجازاً كما مر أو الأمر على بابه فاستدل به على وقوع التكليف بما لا يطاق في الحال وإن قدر عليه بعده كذا نقله القسطلاني في شرح البخاري وهو ضعيف لما عرفته من أنه تكليف بالمحال لغيره ممكن من نفسه ألا يرى إلى قوله وإن قدر عليه بعده وما ذكره الفاضل المحشي وتبعه غيره من أن قراءته كالشروع فيه فغير تام لأن الأمر متعدد كما عرفته والأمر الأول والثاني القراءة متراخية عنهما.

قوله: (الزائد في الكرم على كل كريم) مجازي وإلا فلا كريم سواه وإليه أشار بقوله بل هو الكريم وحده على الحقيقة فكون أفعل على ظاهره بناء على الظاهر.

قوله: اقرأ تكريراً للمبالغة فيكون المراد به عين ما أريد بالأول أو الأول مطلق والثاني للتبليغ فمعنى الأول اقرأ القرآن أنت ومعنى الثاني اقرأه على الناس مبلغاً إليهم ما فيه.

قوله: أو في الصلاة عطف على للتبليغ أي أو الثاني في حق الصلاة.

---

(١) وهذا وجه آخر لكونه جمعاً وهو أحسن مما عداه.

قوله: (فإنه ينعم بلا عوض) وغيره ينعم بعوض يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيل رقة الجنسية أو حب المال عن القلب ومع ذلك كالواسطة في الانعام.

قوله: (ويحكم من غير تخوف بل هو الكريم وحده على الحقيقة) ويحكم ولا يعجل بالعقوبة مع أن الإنسان كفور موصوف بكفران النعمة قوله من غير تخوف إشارة إلى أن الحلم مع عدم التخويف غاية في الكرم مختص به تعالى ولذا قال بل هو الكريم وحده الخ اضراب عن كون أكرم في بابه إلى أنه للزيادة المطلقة ولا يعتبر المفضل عليه إذ لا أحد موصوف بالكرم الحقيقي سواه تعالى وهذا هو الحق لأنه بناء على التحقيق والأول بناء على الظاهر وكذا قوله: ﴿أرحم الراحمين﴾ [الأنبياء: ٨٣] و﴿أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤] و﴿خير الناصرين﴾ [آل عمران: ١٥٠] و﴿الغافرين﴾ [الأعراف: ١٥٥] ﴿والحافظين﴾ [الأحزاب: ٣٥][1].

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾﴾

قوله: (أي الخط بالقلم وقد قرىء به ليقيد به العلوم ويعلم به البعيد) أي الخط بالقلم وهو من أجل النعم لأنه يقيد به العلوم ويعلم به من الإعلام أو من العلم البعيد أي الأمر البعيد هذا بيان حكمة تعليم الخط بالقلم ونبه به أن مفعول علم محذوف والباء في بالقلم متعلق بذلك المحذوف وتعليم الخط بالقلم بالوحي قال المص في سورة مريم في قوله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب إدريس﴾ [مريم: ٥٦] وأنه أي إدريس عليه السلام أول من خط بالقلم وذلك إما بإلقاء علم ضروري أو إلقاء في روعه.

قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾

قوله: (بخلق التقوى) أي القوى الظاهرة من السمع والبصر وغيرهما والقوى الباطنة من الحس المشترك والخيال وغيرهما كما ذهب إليه بعض من المتكلمين ويدخل فيها العقل الذي هو آلة لإدراك الكليات وسائر القوى آلة لإدراك الجزئيات.

قوله: (ونصب الدلائل وإنزال الآيات) ونصب الدلائل أي العقلية الآفاقية والأنفسية وإنزال الآيات أي الكتب السماوية واطلاق التعليم على ذلك حقيقة لأن التعليم فعل يترتب عليه العلم سواء كان ذلك الفعل إلقاء الألفاظ في السامعة وهو المتعارف بين المخلوقين أو إلقاء المعنى في القلب أو خلق العلم الضروري وإن قيل إنه مختص بالأول يكون التعليم مجازاً في الثاني لكن الظاهر عدم التخصيص بالأول.

قوله: بل هو الأكرم وحده معنى التخصيص مستفاد من كون المبتدأ والخبر معرفتين على نحو زيد المنطلق.

---

(١) قيل وعلى هذا الوجه فقوله: ﴿وربك﴾ حال وعلى الأول أي على كونه تكريراً استئناف وعلى الثاني يحتملهما.

قوله: (فيعلمك القراءة وإن لم تكن قارئاً) أي بالوحي بيان لارتباط قوله تعالى: ﴿علم الإنسان﴾ [العلق: ٥] الخ بما قبله وأنه بمنزلة الدليل على تعليمه القراءة ولذا قال فيعلمك بالفاء التفريعية لكونه نتيجة له ونبه بقوله فيما مر بقوله ليقيد به العلوم الخ على مناسبة قوله: ﴿الذي علم بالقلم﴾ [العلق: ٤] بما قبله لأن ضبط العلم بالخط بالقلم ولذا قيل العلم صيد أي محل صيد والكتابة[1] قيد لكنه قدم في الذكر لكونه سبباً للعلم فإن علوم الأولين إنما ضبطت بالكتابة فكانت سبباً لعلم الآخرين بها ولكونه سبباً لبقاء العلم أيضاً وشأن السبب التقديم ولو عكس لكان له وجه لكون العلم مقصود أقوله وإن لم تكن قارئاً والجملة حال والواو رابطة أي فيعلمك القراءة حال كونك غير قارىء وجعل الواو عطفاً على محذوف على أن أن شرطية لا يخلو عن كدر.

قوله: (وقد عدد سبحانه مبدأ أمر الإنسان) مراده بيان ارتباطه بما قبله قوله مبدأ أمر الإنسان وهو كونه علقة أشار به إلى معنى خلق الإنسان من علق بدأ خلقه منها فإنها من مواد الإنسان قال المص في قوله تعالى: ﴿خلقكم من تراب﴾ [غافر: ٦٧] أي ابتدأ خلقكم منه فإنه المادة الأولى فيكون خلق مجازاً عن ابتداء الخلق بطريق ذكر المسبب وإرادة السبب.

قوله: (ومنتهاه) وهو كونه عالماً بالأمور الكلية والجزئية والجلية والخفية ما لم يخطر بباله بتعليم الله تعالى.

قوله: (إظهاراً) تعليل للأخير وأما الأول فقد مر علته حيث قال ثم أفرد ما هو أشرف الخ.

قوله: (لما أنعم عليه من أن نقله من أخس المراتب إلى أعلاها) لما أنعم علته بنعمة روحانية بعضها موهبي وبعضها كسبي وأما الأول فنعمة جسمانية والمراد بأخس المراتب كونها علقة دماً جامداً وهي المذكور هنا وقيل نطفة جمادية إلى أعلاها أي أعلى المراتب وهو كونه عالماً بحقائق الأشياء متمكناً على ضبطها بالخط بالقلم وتبليغها إلى البلدان البعيدة ومن بعدهم إلى يوم القيامة.

قوله: (تقريراً لربوبيته وتحقيقاً لأكرميته) تقريراً لربوبيته لأن فيها تبليغه إلى كماله شيئاً فشيئاً هو معنى التربية وتحقيقاً لاكرميته حيث علم الخط بالقلم الذي مناط صلاح المعاش والمعاد وعلم ما لم يعلم ما لم يقدر علمه بغير هذا الطريق من خلق العقل والقوى

قوله: وقد عدد سبحانه مبدأ أمر الإنسان ومنتهاه مبدأ أمره ايجاد جسمه من علق ومنتهاه تكميله بالعلم قوله إظهاراً علة لعدد وقوله تقريراً وتحقيقاً علة لقوله إظهاراً أي إظهاراً لنعمة نقله في هذه الأطوار مدرجاً تقرير الوصف ربوبيته المستفاد من قوله وربك وتحقيقاً لوصف أكرميته المدلول عليه بقوله الأكرم وجه تقريره له ترتبه على الوصف المناسب.

---

(١) وقيل صاحب الحفظ مغرور وصاحب القيد مسرور.

الخ الذي يمتاز به عن سائر المخلوقات ويرفع به الدرجات وهذا بيان أكرميته بأن ما أكرمه من أجل النعم وأشرفه بعد بيان أنه يكرم بلا عوض ويحلم من غير تخوف فهذا سبب لمي وذاك سبب أني وفيه تشريف عظيم لشأن العلم وضبطه بالقلم وهذا بيان حال الجنس ببعض افراده وهم العلماء وذكر تقريراً أولاً وتحقيقاً لمجرد التفنن والتغاير اعتباري من حيث إنه تبليغ الشيء إلى كماله تقرير للربوبية ومن حيث إنه منعم بأشرف المطالب وأجل المآرب تحقيق لاكرميته.

قوله: (وأشار أولاً إلى ما يدل على معرفته عقلاً) وهو الموجودات الممكنة المشار إليه بقوله: ﴿الذي خلق﴾ [العلق: ١] الآية لا سيما الإنسان فإنه أدل على وجود الصانع ووحدانيته والمراد به وجود الباري فإنه يعرف عقلاً ولا يتوقف على الشرع لكون الشرع متوقفاً عليه وكذا وحدانيته تعالى يعرف عقلاً عند بعض العلماء الحنفية فإن الممكنات كما تدل على واجب الوجود تدل على كونه واحداً متعالياً عن المعارضة والمضادة.

قوله: (ثم نبه على ما يدل سمعاً) بقوله: ﴿علم الإنسان﴾ [العلق: ٥] الخ وهذا وإن كان عاماً لكن المراد به ما يدل سمعاً وهو الآيات المنزلة بقرينة المقابلة.

قوله تعالى: كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾

قوله: (ردع لمن كفر بنعمة الله لطغيانه وإن لم يذكر لدلالة الكلام عليه) لأن مفتتح السورة إلى هذا المقطع يدل على عظم منته على الإنسان فإذا قيل: ﴿كلا﴾ [العلق: ٦] يكون ردعاً للإنسان الذي قابل تلك النعم بالكفران والطغيان وكذا التعليل بقوله: ﴿إن الإنسان﴾ [العلق: ٦] الخ كذا نقل عن الكشف ولم يلتفت إلى ما قيل إن كلا بمعنى حقاً

قوله: وأشار أولاً إلى ما يدل على معرفته عقلاً حيث قال: ﴿باسم ربك الذي خلق﴾ [العلق: ١] فإن الخلق الذي هو ايجاد العالم من العدم الصرف يدل عقلاً على الخالق التام القدرة البليغ الحكمة ثم نبه على ما يدل سمعاً بقوله: ﴿وربك الأكرم الذي علم بالقلم﴾ [العلق: ٣، ٤] فإن المراد بالتعليم بالقلم إفادة العلم من الكتب المنزلة التي هي دلائل سمعية على معرفة الصانع بصفات كماله ونعوت جلاله.

قوله: وإن لم يذكر لدلالة الكلام عليه فإن الكلام السابق دل على أنه تعالى خلق الإنسان من العلقة ثم علمه ما لم يعلمه فرفعه من حضيض الخسة إلى أوج الرفعة الذي هو رتبة العلم والمعرفة فمن حقه أن يشكر على هذه النعمة العظيمة لكنه لم يشكر بل كفر ودل على اضمار لفظ دال على الكفر أن قوله بعد كلمة الردع ﴿إن الإنسان ليطغى﴾ [العلق: ٦] فإنه هو التعليل والمعلل هو الكفران المقدر قبلها فكأنه قيل خلقنا الإنسان من علق وعلمناه ما لم يعلم فطغى وكفر ﴿كلا إن الإنسان ليطغى﴾ [العلق: ٦] قال صاحب الكشف في وجه دلالة الكلام السابق عليه مفتتح السورة إلى هذا المقطع يدل على عظم منبه على الإنسان فإذا قيل: ﴿كلا﴾ [العلق: ٦] يكون ردعاً للإنسان الذي قابل تلك النعم الجلائل بالكفران والطغيان وكذلك التعليل بقوله: ﴿إن الإنسان﴾ [العلق: ٦].

لعدم ما يتوجه إليه الردع لما عرفته من الدلالة عليه وفيه إشارة إلى من كفر متنعم بتلك النعم لكنه لم يشكرها وأنت خبير بأنه غير متنعم ببعض تلك النعم لأنه لا معرفة للوحدانية ولا ما ثبت بالأدلة السمعية فالمراد بالكفران اضاعة تلك النعم وعدم الالتفات إليه وإن تنعم بوجود النعمة والقوى مثلاً فلم يشكرها فكفران النعمة عام له ولما مر بعموم المجاز.

قوله تعالى: أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴿٧﴾

قوله: (أي رأى نفسه) أي لأن رأى نفسه مفعول له على أنه علة حصولية وسبب لمي.

قوله: (واستغنى مفعوله الثاني) مأول بمستغنياً بما له عن غيره أو مستغنياً بالشهوات عن نعيم الآخرة.

قوله: (لأنه بمعنى علم ولذلك جاز أن يكون فاعله ومفعوله ضميرين لواحد وقرأ قنبل لقصر الهمزة) لأنه بمعنى علم إذ الاستغناء مما لا يبصر ولذلك الخ علة انية وعكسه علة لمية فلا دور فقوله أي رأى نفسه بيان حاصل المعنى لأن هذا الجواز بدون اقحام النفس فهو من خواص أفعال القلوب وفقد وعدم وأما في غيرها فبإدخال النفس تقول ضربت نفسي ولا تقول ضربتني كما تقول علمتني فلو كانت بصرية للمبالغة كان الاستغناء من قبيل المبصرات لفرط العلم واعتنائه لم يحسن ذلك إلا على مذهب من اعطى البصرية حكم العلمية قيل ومنه قول عائشة رضي تعالى عنها لقد رأيتنا مع رسول الله عليه السلام وما لنا طعام إلا الأسودان وللمانع أن يقول إنه بمعنى العلم وأن المفعول الثاني محذوف أي لقد رأيتنا فاقدين الطعام بقرينة ما بعده وكذا ما قيل ولقد رآني للرماح درية الخ.

قوله تعالى: إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ﴿٨﴾

قوله: (الخطاب للإنسان على الالتفات تهديداً وتحذيراً من عاقبة الطغيان والرجعى مصدر كالبشرى) الخطاب للإنسان أي الطاغي على الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وجه الالتفات المختص بهذا الموقع التهديد إذ الخطاب في مقام العتاب أشد تحذيراً وآكد تهديداً ولم يلتفت إلى ما قيل من جواز كون الخطاب للرسول عليه السلام والتهديد والتحذير بحاله أيضاً لأنه لا يخلو عن دغدغة وتقديم الجار والمجرور للقصر أي رجوعك إلى الواحد القهار لا إلى غيره فينتقم منك إن دمت على طغيانك والرجعى مصدر بمعنى الرجوع فألفه للتأنيث كالبشرى بمعنى التبشير أو البشارة.

قوله: ولذلك جاز أن يكون فاعله ومفعوله ضميرين لواحد فإنه دليل على أن رأى هنا من أفعال القلوب فإن كون فاعله ومفعوله ضميري شيء واحد يدل على ذلك لما أن ذلك غير جائز في غير تلك الأفعال فإنه من خصائصها.

قوله: الخطاب للإنسان على الالتفات الظاهر أن الخطاب لرسول الله ﷺ بقرينة اقرأ وبقرينة أرأيت على وجه فيكون المعنى أن إلى ربك يا محمد رجعاه فيجازيه على كفرانه فكأن الأولى عليه أن لا يقطع بل يقول ولعل الخطاب للإنسان.

قوله تعالى: أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰٓ ﴿٩﴾

قوله: (أرأيت) أي أخبرني الخطاب سيجيء تفصيله والتعبير بالموصول لكمال التقبيح لحاله بمضمون صلة لا قبح فوقها والتعبير بالمضارع لاستحضار الصورة البديعة الدالة على شدة شكيمة الناهي.

قوله تعالى: عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ﴿١٠﴾

قوله: (نزلت في أبي جهل) نزلت أي هذه الآية في أبي جهل وفي الكشاف وقيل نزلت أي آية: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى﴾ [العلق: ٦] وكذلك ﴿أرأيت الذي ينهى عبداً﴾ [العلق: ٩، ١٠] ولم يتعرض المص الأول لعدم رضائه به إذ الظاهر العموم في ﴿كلا إن الإنسان ليطغى﴾ [العلق: ٦] وإن أمكن الجواب بأن سبب النزول خصوصه لا ينافي عموم الحكم نقل عن ابن عطية أنه قال لم يختلف المفسرون في أن الناهي أبو جهل والعبد المصلي هو النبي عليه السلام ولذا قال المص نزلت في أبي جهل الخ ولم يقل قيل نزلت في أبي جهل فإذا وقع الاجماع[1] من المفسرين على ذلك فما حكم من ينكر ذلك هل يكفر أم لا نظيره قوله تعالى: ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] قيل أجمع المفسرون على أن المراد بصاحبه أبو بكر رضي الله تعالى عنه ولذا حكم بكفر من أنكر صحابية أبي بكر رضي الله تعالى عنه على الأصح.

قوله: (قال لو رأيت محمداً ساجداً لوطئت عنقه) ساجداً أي مصلياً لقوله تعالى: ﴿إذا صلى﴾ [العلق: ١٠] والتعبير بساجداً لأن وطأ عنقه إنما كان وقت السجود وهذا علة مرجحة والعلة المصححة هي كون السجود جزء من الصلاة.

قوله: (فجاءه ثم نكص على عقبيه) فجاءه الفاء فصيحة أي رآه عليه السلام ساجداً فأراد وطء عنقه فجاءه أي فذهب إلى جانبه ثم نكص أي رجع على عقبيه خاسراً خائباً فعلم أن المجيئة لم تتحقق بل تحقق قصدها فخاب ورجع خاسئاً وهو ذميم.

قوله: (فقيل له ما لك) أي أي شيء حصل لك حيث رجعت كالكلب المطرود.

قوله: (فقال إن بيني وبينه لخندقاً من نار وهولاً وأجنحة فنزلت) أجنحة أي ذواتاً ذوي أجنحة وفي الكشف لم يميز كونها ملائكة أم لا فقوله أولاً أراد ملائكة ذوي أجنحة أي أراد ذواتا ذوي أجنحة وهم ملائكة في نفس الأمر لكنه لم يميزها ولم يقدر تمييزها فلا تدافع بين أول كلامه وبين آخره.

قوله: (ولفظ العبد وتنكيره للمبالغة في تقبيح النهي) إذ العبد شأنه اطاعة مولاه بأنواع

قوله: ولفظ العبد وتنكيره للمبالغة في تقبيح النهي والدلالة على كمال عبوديته المنتهى فيه

---

(١) وما في الكشاف رواية عن الحسن من أن أمية بن خلف كان ينهى سلمان عن الصلاة فلم يلتفتوا إليه فإنه لا خلاف في أن إسلام سلمان رضي الله تعالى عنه كان بالمدينة بعد الهجرة والسورة مكية فلا يضر الاجماع.

القربات والصلاة جامع العبادات وأم الطاعات وأن العبد أشرف أسمائه حتى من النبي والرسول ولذا لم يقل رسولاً أو نبياً.

قوله: (والدلالة على كمال عبودية المنهي) ناظر إلى تنكير العبد لأنه للتعظيم وتعظيم مأخذ الاشتقاق هو بيان كمالها والكلام لف ونشر مرتب.

قوله تعالى: أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ ﴿١١﴾ أَوْ أَمَرَ بِٱلتَّقْوَىٰٓ ﴿١٢﴾

قوله: (أرأيت تكرير للأول) للمبالغة في طلب الاختيار وكون كل واحد منهما مقيداً بقيد لا ينافي التكرار ونبه عليه في بيان المعنى فأشار إلى أن أرأيت الثاني والثالث لو لم يذكر لا يخل المعنى.

قوله تعالى: أَرَءَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١٣﴾

قوله: (وكذا الذي في قوله: ﴿أرأيت إن كذب﴾ [العلق: ١٣]) الآية أي أرأيت الثالث تكرير له أيضاً لمزيد المبالغة في الالزام.

قوله تعالى: أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾

قوله: (والشرطية مفعوله الثاني) أي قوله إن كان على الهدى مفعوله الثاني لا رأيت لأنه من الرؤية القلبية بمعنى العلم وهذا مختار المصنف والبعض اختار كونه من الرؤية البصرية بناء على أن للنحاة فيها قولين كما قيل لكن إن كان متعلقه مبصراً فالأولى حمله على البصرية كما هنا لأن الذي ينهى وهو أبو جهل مبصر والحمل على العلم لكون الابصار مستلزماً للعلم وأما الثاني والثالث فقلبية بلا تكلف وجعل الشرطية في موقع المفعول والجملة الاستفهامية في موقع جواب الشرط إما على ظاهرهما أو على أنهما لدلالتهما على ذلك جعلا كذلك لسدهما مسد المفعول والجواب وبما ذكر صرح الرضي والدماميني في شرح التسهيل كذا قيل والقول إما على ظاهرهما بناء على المسامحة إن لم يجوز وقوع الجملة مفعولاً من غير تأويل وإلا فقوله أو على أنهما لدلالتهما الخ يكون ضعيفاً فليتأمل إذ الظاهر من كلامهم أن الجملة الواقعة مفعولاً مأول بمفرد وأما الجملة الواقعة جواباً فهي على بابها وتجويز كون الشرطية مفعولاً ثانياً لا رأيت بناء على اختيار قول الجمهور وعند سيبويه لا يكون المفعول الثاني لا رأيت إلا جملة استفهامية وإيراده الفاضل السعدي بناء على هذا المذهب.

لف ونشر فإن منشأ المبالغة التعبير عن النبي ﷺ بلفظ العبد ومنشأ الدلالة على كمال العبودية تنكيره أما وجه المبالغة في تقبيح النهي فإنه يدل على أنه نهى عبد عظيم القدر من عباد الله عن العبادة والطاعة لله تعالى وأي شيء أقبح من نهي عبد عن طاعة مولاه وهذا إنما هو إذا غير بلفظ العبد بخلاف ما إذا قيل نبياً بدل عبداً وأما دلالة التنكير على كمال العبودية فلإفادة التنكير التفخيم أي عبداً أي عبد.

قوله: (وجواب الشرط محذوف) أي الشرط الأول محذوف هذا بناء على أن القرينة قد تكون متأخرة وأنكره[١] بعضهم وإن كان الحق جوازه قوله فيما سيأتي أو إن كان على التكذيب الخ إشارة إلى أن الشرط الثاني في حكم المعطوف على الشرط الأول فيكون الجواب المذكور أي ألم يعلم الخ جواباً لهما فلا يحتاج إلى تقدير مثله ولا يرد إشكال التأخر ولذا قال المصنف في ﴿ألم يعلم﴾ [العلق: ١٤] الخ من هداية وضلالة للإشارة إلى أنه جواب لهما كما هو عادته من أنه يصرح بالوجه ثم يشير إلى وجه آخر بعده وجعل الجملة الاستفهامية جواب الشرط بدون الفاء تبعاً لصاحب الكشاف وهو إمام ثقة كفى بنا دليلاً ورضي به الشيخ الرضي واستشهد له بقوله: ﴿إن أتاكم عذابه بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون﴾ [الأنعام: ٤٧] قال صاحب الكشف في تجويز كون الاستفهام جزاء الشرط بغير فاء بحث لأن ظاهر كلام المفصل وغيره وجوب الفاء في الجزاء الإنشائي والاستفهام وتبعه السعدي قوله لأن ظاهر كلام الخ جواب لبحثه وليت شعري ماذا يقول المنكرون في قوله تعالى: ﴿إن أتاكم عذابه بغتة﴾ [الأنعام: ٤٧] الآية فالمسألة اختلافية[٢] لا اتفاقية ولك أن تقول الفاء في مثله محذوف كما قيل في نظائره فارتفع النزاع والقول بالتقدير في مثله دون هنا تحكم بحت ثم إذا لم يكن هذا جواباً لانتفاء الفاء فما الجواب فإن قدر مع الفاء فتقدير الفاء وحده أهون من ذلك.

قوله: (دل عليه جواب الشرط الثاني الواقع موقع القسيم له) نبه به على أنه ليس بقسيم له حقيقة ولذا لم يعطف عليه باداة التقسيم لكن أشار إلى أن المعنى على العطف كما مر توضيحه سواء كان لفظة أو محذوفة أو بيان حاصل المعنى وحذف حرف العطف مع بقاء المعطوف جائز ولو نادراً والظاهر أن التولي عن الحق وتكذيبه مقابل للأمر بالتقوى والاهتداء تقابل التضاد فيكونان قسيمان متقابلان حقيقة وأما الموصوف بهما فلا يكون متقابلاً حقيقة بل التقابل المشهوري المجازي لا سيما الموصوف الواحد[٣] كما هنا إذ التقابل صفة للمعنى القائم بالغير ولذلك قال الواقع موقع القسيم لأن المراد الذات ولا تقابل بين الذوات إلا التقابل المشهوري وبعضهم

قوله: وجواب الشرط محذوف تقديره إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى يعلم بأن الله يرى حاله من الهدى والأمر بالتقوى يدل عليه جواب الشرط في قوله: ﴿أرأيت إن كذب وتولى﴾ [العلق: ١٣] وهو ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾ [العلق: ١٤] فإنه لكون الاستفهام فيه للإنكار بمعنى يعلم بأن الله يراه وقيل الاستفهام داخل على الجزاء تأكيداً لمعنى التعجيب المستفاد من أرأيت كما في قوله تعالى: ﴿أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار﴾ [الزمر: ١٩].

---

(١) لأنه قيل ذكر ما بعده لم يفهم ذلك وهذا ينافي في شأن القرينة.

(٢) فقول السعدي وفيه أن النحاة نصوا على وجوب ذكر الفاء في مثله ضعيف.

(٣) فإن التقابل في الموصوف الواحد اعتباري.

ادعى أن التولي والتكذيب ليس بمقابل للأمر بالتقوى والاهتداء وهو ضعيف لأنهما ليسا مثلان لهما فلا جرم أنهما متقابلان خبر لهما.

قوله: (والمعنى أخبرني عمن ينهى) أي المعنى المراد هنا كناية فإن الرؤية قلبية أو بصرية سبب للإخبار عن المرئي والمعلوم فأريد بالاستفهام عن الرؤية الاستخبار عن متعلقها كناية والمعنى الحقيقي مهجور في عموم الاستعمال ولذا قال أخبرني عمن ينهى هذا مفعول أول لا رأيت ولما أريد به الاستخبار جعل مفعولاً أول له بتقدير عن لأن الإخبار يتعدى بعن.

قوله: (بعض عباد الله عن صلاته) بعض عباد الله معنى عبد أو لما عبر بعباد الله أقحم لفظ البعض ولا يتوهم كون التنوين للتبعيض حتى يقال إنه حمل على التعظيم وهذا التوهم بناء على الذهول عن التعبير بالجمع وجه التعبير بالجمع المبالغة في كونه من زمرة العباد الصالحين كما صرح به في قوله تعالى: ﴿لأجعلنك من المسجونين﴾ [الشعراء: ٢٩] قوله عن صلاته معنى إذا صلى تصريحاً للمقصود إذ النهي وقت الصلاة يحتمل النهي عن غير الصلاة ولو بعيداً ولعل التعبير به لرعاية الفاصلة وينهى بمعنى يمنع لا النهي الحقيقي وكذا الأمر استعارة عن الترغيب والتحريض كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء﴾ [البقرة: ١٦٩] الآية والتعبير بالنهي إشارة إلى أنه لا يقدر على المنع الحقيقي والخطاب لغير معين أي لكل من يصلح لأن يخاطب تنبيهاً على كمال شناعتها بحيث ينبغي أن يراها كل من يتأتى الرؤية أو للايذان بكمال ظهورها بحيث يراها كل من يصلح الرؤية والإخبار فيكون ضمير الخطاب مجازاً مرسلاً بذكر المقيد وإرادة المطلق ثم إرادة المقيد الآخر وهو المخاطب الغير المعين وإن هذا الكلام من قبيل الكلام المنصف المسكت للخصم المشاغب فإن الشرط الأول مما لا يخطر وقوعه بالبال بل بناء على اعتقاده الفاسد ولذا قال كما يعتقده.

قوله: (إن كان ذاك الناهي على هدى فيما ينهى عنه أو آمراً بتقى فيما يأمر به من

قوله: والمعنى أخبرني عمن ينهى بعض عباد الله عن صلاته حمل هنا تنكير عبداً على التبعيض والتقليل لكن المفهوم من قوله فيما قيل والدلالة على كمال العبودية المنهي أن التنكير للعظيم اللهم إلا أن يذهب إلى أن البعضية لا ينافي التعظيم ويكون المعنى أخبرني عمن ينهى عبداً كاملاً من عبادنا عن صلاته وهذه الطريقة في الكلام من باب الكلام المنصف وارخاء العنان لغاية التبكيت ويجوز أن يكون منشأ المبالغة المذكورة ورود الكلام على هذه الطريقة.

قوله: وكذا الذي في قوله: ﴿أرأيت إن كذب﴾ [العلق: ١٣] أي وكذا لفظ أرأيت في ﴿أرأيت إن كذب﴾ [العلق: ١٣] للتكرير أقول فيه نظر لأن علامة التكرير أن يصح الكلام بدونه وهنا لا يصح كما إذا قيل أرأيت إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى إن كذب وتولى ويصح في الثاني كما إذا قيل: ﴿أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى﴾ [العلق: ٩ ـ ١٢] وحمل صاحب الكشف الثاني على التكرير دون الثالث حيث قال وأرأيت الثاني

عبادة الأوثان كما يعتقده أو إن كان على التكذيب للحق والتولي عن الصواب كما يقول ألم يعلم بأن الله يرى ويطلع على أحواله من هداه وضلاله) على الهدى والتنكير للتقليل أي على هدى ما فاللام في النظم للعهد الذهني في قوة النكرة فيما ينهى عنه هذا القيد من مقتضيات المقام ولو اطلق لكان أبلغ ويدخل هذا فيه دخولاً أولياً أو أمراً بتقى أي بالتقوى فيما يأمر به هذا القيد مثل ما سبق والاطلاق انسب كما عرفته وهذا مفهوم مما سبق لأن النهي عن عبادة الله تعالى لكونه عابداً لأوثان وكونه عابداً لها مستلزم للأمر بعبادتها لاعتقاد أنه حق كما قال كما يعتقده ﴿وكل حزب بما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٣] والأمر بالتقوى وإن كان من الهدى لكنه قابله لكون المراد به الهدى فيما ينهى عنه وقدم الهدى لأنه مذكور صريحاً بخلاف الأمر بالتقوى فإنه مفهوم كما عرفته وقدم هذا الشرط لأنه من قبيل الكلام المنصف وارخاء للعنان فالتقديم أنسب بهذا المطلب كما في قوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] وكلمة أن في الأول على زعم المعتقد وفي الثاني للمشاكلة وإلا فالأول مقطوع الانتفاء والثاني مقطوع الوجود فالمقتضى كلمة لو في الأول وإذا في الثاني والكاف في قوله كما يعتقد مثل قوله مثلك لا يبخل وكذا في قوله كما تقول وهو كنوي أبلغ وذكر الحق في التكذيب والصواب في التولي لأن التكذيب يقتضي الحكم والتولي لا يقتضيه أو للتفنن والخطاب في كما تقول لكل من يصلح لأن يخاطب كما مر أو للنبي عليه السلام كما هو الظاهر من السوق لكن العموم أفيد وأولى ويحتمل أن يكون كما نقول بنون العظمة ألم يعلم بأن الله جواب الشرط الثاني وجواب الأول محذوف أو جوابهما معاً لأن الشرط الثاني جعله معطوفاً عليه وقد مر البيان مفصلاً ولعل عدم ذكر أو في النظم مع أنه مراد على ما فهم من كلام المصنف للتنبيه على أنه تشنيع له على حياله غير تابع للشرط الأول قوله ويطلع الخ إشارة إلى أن يرى بمعنى يطلع ويعلم من الرؤية القلبية ومتعلق العلم أحواله لا ذاته بتقدير المضاف في ضمير يرى قوله من هداه مضمون الشرط الأول إذ الأمر بالتقوى هداية على زعمه وضلاله مضمون الشرط الثاني وهو ظاهر والمراد جزاؤه لأن المراد بالعلم تعلقه الحادث وهو التعلق بأنه وجد الآن أو قبل فيترتب عليه الجزاء والاستفهام إنكار للنفي وإثبات للمنفي أي قد علم ذلك ومع ذلك قد تجاسر عليه ففيه ذم بليغ بشدة شكيمته وإن نوقش بأنه لا يعلم ذلك فنقول نزل تمكنه من العلم بمنزلة العلم به.

تكرار للأول للتأكيد وارأيت الثالث مستقل لأنه يقابل الأول للتقابل بين الشرطين أعني قوله: ﴿إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى﴾ [العلق: ١١، ١٢] وقوله: ﴿إن كذب وتولى﴾ [العلق: ١٣] وأقول التقابل لا ينافي التكرير لأنه لو ذكر الثالث مكان الثاني لجاز أن يحمل أرأيت على التكرير كما لو قيل: ﴿أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى﴾ [العلق: ٩، ١٠] ﴿إن كذب وتولى ألم يعلم بأن الله يرى﴾ [العلق: ١٣، ١٤] فالوجه في عدم جواز حمله على التكرير في الثالث ما قلنا من عدم استقالة المعنى عند طيه من البين.

قوله: (وقيل المعنى أرأيت الذي ينهى عبداً يصلي والمنهي على الهدى آمر بالتقوى والناهي مكذب متول فما أعجب من ذا) وقيل الخ يعني أن الضمير المستتر في إن كان على الهدى للمنهي وهو النبي عليه السلام قوله والمنهي على الهدى بيان حاصل المعنى ولذا لم يذكر لفظ إن كان ولفظة أو في قوله آمر بالتقوى والضمير المستتر في قوله: ﴿إن كذب﴾ [العلق: ١٣] راجع إلى الناهي وهو أبو جهل ولذا قال والناهي مكذب متول أخذاً للحاصل فحينئذٍ الشرطان واقعان متحققان فحينئذٍ كلمة أن يحتاج في الموضعين إلى التمحل بأن أن بمعنى إذا فيهما عبر بأن في الأول لأنه صعب المنال وعسير الوصول فينبغي أن يعبر بكلمة الشك تنبيهاً على ذلك وفي الثاني عبر بأن للتوبيخ وتصوير أن المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط عن أصله لا يصلح إلا لفرضه كفرض المحال ولعل لهذا مرضه مع أن المعنى حسن في نفسه وأيضاً فيه تفكيك الضمير لما عرفت من أن ضمير أن كان راجع إلى المنهي وأن ضمير إن كذب راجع إلى الناهي وفي الوجه الأول راجع إلى الناهي وأيضاً معنى الشرطية منسلخة فيكون الجملة الشرطية حالاً كما نبه عليه بقوله والمنهي على الهدى الخ وبقوله والناهي مكذوب الخ وكونها حالاً إذ كان أو وصلية مختلف فيها والرؤية بصرية حينئذٍ لا علمية لأنه لا يبقى لرأيت مفعولاً ثانياً لكون الجملة الشرطية حالاً وتجويز كونه علمية ضعيف وأيضاً فيه تقدير الواو في قوله: ﴿إن كذب﴾ [العلق: ١٣] وتقدير الواو الحالية للربط في قوله إن كان وقيل وفي هذا الوجه لا يكون أرأيت بمعنى أخبرني بل الرؤية بصرية والهمزة للتعجب وهذا ضعيف لأن كونه رؤية بصرية لا ينافي كون المعنى أخبرني لكن قوله فما أعجب من ذا جواب مقدر للشرط وجملة ﴿ألم يعلم﴾ [العلق: ١٤] جملة مستأنفة لتقرير ما قبلها وتأكيده لا جواب الشرط كما في الأول فالقائل المذكور ذهل عن هذا[1] فما ذكره القيل فحاصل المعنى لا تصرف في المبني والخطاب في هذا الوجه كما في الوجه الأول لكل من يصلح لأن يخاطب والقول أو الإنسان ما في ﴿إلى ربك الرجعى﴾ [العلق: ٨] ليس مغايراً لهذا.

قوله: (وقيل الخطاب في الثانية مع الكافر فإنه تعالى كالحاكم الذي حضره الخصمان

قوله: وقيل المعنى أرأيت الذي ينهى عبداً يصلي والمنهي على الهدى أمر بالتقوى والناهي مكذب متول هذا التفسير مبني على أن يكون الجملتان الشرطيتان بعد أرأيت الثاني والثالث في موقع الحال بأن يكون الشرطية الأولى حالاً من مفعول ينهى والثانية من فاعله ويكون أرأيت فيهما تكريراً للأول والرؤية على هذا بمعنى الإبصار.

قوله: وقيل الخطاب في الثانية مع الكافر أي الخطاب بأرأيت في المرة الثانية مع الكافر وفي الأولى مع الرسول ﷺ يخاطب الله تعالى تارة رسول الله وتارة يخاطب الكافر كما أن الحاكم العدل كذلك يفعل عند حضور الخصمين.

---

(١) وكذا حمل أو على التنويع خلاف الظاهر.

يخاطب هذا مرة والآخر أخرى) وفي الثالثة للنبي[١] عليه السلام وهو المختار عند المصنف حيث قال كالحاكم الذي حضره الخصمان يخاطب الخ ونقل عن الإمام أنه جوز كون الثالثة للكافر أيضاً ولم يتعرض للأول لأن الظاهر أنها لكل من يصلح فعلى هذا لا يكون أرأيت الثاني والثالث للتكرار فأحد مفعوليه محذوف في الصور الثلاث.

قوله: (وكأنه قال يا كافر أخبرني إن كان صلاته هدى ودعاؤه إلى الله أمراً بالتقوى أتنهاه) يا كافر الخ إشارة إلى أن أرأيت الثاني ليس تكراراً كما مر قوله أتنهاه جواب الشرط ونبه به على أن الجواب محذوف في هذا الوجه وهو أتنهاه ولا يحسن أن يكون مفعول لا رأيت لأن الشرطية مفعوله الثاني والمفعول الأول محذوف وهو ضمير المتكلم كما أشار إليه بقوله أخبرني وحذف أحد مفعوليه في باب علمت جائز وإن أنكره ابن الحاجب والاستفهام في أتنهاه للإنكار الواقعي للتوبيخ فحينئذٍ يكون قوله: ﴿ألم يعلم﴾ [العلق: ١٤] اعتراضاً عند من جوز وقوع الاعتراض في آخر الكلام أو تذييلاً مقرراً للإنكار قوله ودعاؤه الخ إشارة إلى أن أو بمعنى الواو كما قيل ولفظة أو في النظم الكريم للتنبيه على أن أحدهما كافٍ في التوبيخ فما ظنك في الجمع بينهما والخطاب في الثالثة مع النبي عليه السلام كأنه قيل أخبرني يا أيها الرسول إن كان نهي الناهي على تكذيب الحق والتولي عن الصواب اتعجبه ولظهوره لم يتعرض له.

قوله: (ولعل الأمر بالتقوى في التعجيب والتوبيخ ولم يتعرض له في النهي لأن النهي كان عن الصلاة والأمر بالتقوى) ولعل الخ جواب سؤال بأن الأمر بالتقوى لم يذكر في قوله: ﴿أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى﴾ [العلق: ٩، ١٠] أو أمر بالتقوى ولم ذكر في مقام التعجب فأجاب بأن النهي كان عن الصلاة والأمر بالتقوى معاً لأن صلواته مستلزم للأمر بالتقوى بالفعل وإن لم يوجد الأمر بالتقوى بالقول ولذا ذكر في التعجيب والتوبيخ ومقتضى ذلك أن يقال إن كان على الهدى وأمر بالتقوى كما نبه عليه المصنف وقد ذكرنا وجه ذكروا.

قوله: (فاختصر على ذكر الصلاة[٢] لأنه دعوة بالفعل) وهو أقوى من الدعوة بالقول من حيث التعليم والتفهيم وإن كان الدعوة بالقول يفيد الوجوب دون الدعوة بالفعل صرح به في التوضيح.

قوله: ولم يتعرض له في النهي أي لم يتعرض الهدى والأمر بالتقوى في قوله: ﴿ينهى عبداً إذا صلى﴾ [العلق: ٩، ١٠] يعني كان المناسب أن يذكر في الخطاب الأول ما ذكر في الخطاب الثاني ويقال أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى وهدى وأمر بالتقوى ليتكافأ الخطابان لكن اقتصر في النهي على ذكر الصلاة لأنها دعوة بالفعل والثاني دعوة بالقول فتناسب الخطابان في كون كل منهما دعوة الحق.

---

(١) فحينئذٍ يكون التفاتاً في الموضعين.

(٢) لأنه أي الصلاة وتذكير الضمير لأن تاءها ليست بمتمحضة في التأنيث كتاء رحمة.

قوله: (أو لأن نهي العبد إذا صلى يحتمل أن يكون لها ولغيرها) هذا جواب ثان للإشكال المذكور بأنه لم يقل ينهى عبداً عن الصلاة فقط بل قال ينهى عبداً إذا صلى وهو يحتمل أن يكون النهي عن الصلاة وعن غيرها والأمر بالتقوى داخل في غيرها فلا إشكال ويحتمل أيضاً النهي عن غير الصلاة فقط كالتكلم في الصلاة وغيره من الأفعال المنافية لها لكن المقام يأبى عنه لا سيما سبب النزول وسبب النزول أيضاً لا يلائم الوجه الثاني ولذا اخره وأيضاً لما استلزم النهي عن الصلاة النهي عن الأمر بالتقوى يكون اعتباره تكراراً.

قوله: (وعامة أحواله عليه السلام محصورة في تكميل نفسه بالعبادة وغيره بالدعوة) وعامة أحواله أي أكثر أحواله احتراز عن خصائصه كفرضية التهجد مثلاً إنه وإن كان تكميل نفسه النفيسة لكنه ليس دعوة للغير أو جميع أحواله والخصيصة لكونها قليلة لا يضر العموم وفي بعض النسخ وعامة أحوالها بالضمير المؤنث والظاهر أنه سهو من قلم الناسخ[1] والقول بأن المعنى حينئذٍ وعامة أحوال الصلاة أي جميعها محصورة في تكميل نفس المصلي بالعبادة وتكميل غيره بالدعوة فنهيه في تلك الحال يكون نهيا عن الدعوة والصلاة معاً ضعيف أما أولاً فلأن الصلاة لا أحوال لها الموصوفة بالعموم والجمع مثل الذوات وأما ثانياً فلأن قوله في تكميل نفسه آب عنه وإرجاع الضمير إلى نفس المصلي خارج عن مذاق الكلام على أن التكميل من خواص العقلاء فيكون إسناد التكميل إليها مجازاً وكذا الكلام في الدعوة ثم المراد بقوله وعامة أحواله بيان أن النهي عن الصلاة والدعوة جميعاً لأنه عليه السلام لا يخلو عنهما فالنهي عن أحدهما نهى عن الآخر وفي قوله بالعبادة رمز ما إلى أن المراد بالصلاة مطلق العبادة لأنه لا قائل بالفصل وتخصيص الصلاة بالذكر لأنها أم العبادات ومشتملة لجميع المبرات.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾﴾

قوله: (ردع للناهي عما هو فيه) ردع للناهي عن مثل ذلك الفعل واللام في قوله تعالى: ﴿لئن لم ينته﴾ [العلق: ١٥] موطئة للقسم أي والله لئن لم ينته عما هو فيه وكلمة الشك بالنظر إلى ما في نفس الأمر فإنه محتمل الوقوع واللاوقوع في حد ذاته وإن كان مقطوع الانتفاء بالنسبة إلى علمه تعالى فإن ذلك الناهي لم ينزجر عن ذلك إلى أن قتل في البدر كافراً.

قوله: أو لأن نهي العبد إذا صلى يحتمل أن يكون لها ولغيرها أي يحتمل النهي أن يكون لأجل الصلاة أو للدعوة إلى الحق وأكثر أحوال الرسول في هاتين الخصلتين فيحكم هذا الاحتمال اندرج في النهي ما ذكر في الثاني من الدعوة بالقول المفهومة من هدى وأمر بالتقوى فلذا استغنى فيه عن التصريح بما في الثاني.

---

(١) وقد يقال في مثله تأنيث الضمير باعتبار النفس.

قوله: (لتأخذن بناصيته ولنسحبنه بها إلى النار والسفع القبض على الشيء وجذبه بشدة) لنأخذن بناصيته أشار إلى أن اللام عوضٍ عن الإضافة أو للعهد كما سيصرح به والناصية شعر الجبهة وقد سمي مكان الشعر ناصية ثم كني به عن الرأس هذا بيان لمعناه الوضعي لكن لا يراد هنا بل المراد المعنى الكنوي كما قال ولنسحبنه بها إلى النار ولو سقط الواو لكان أولى ومقتضى قوله تعالى: ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم﴾ [القمر: ٤٨] كون المراد بالناصية الوجه وهو المتعارف في السحب دون الرأس وإسناده إلى الله تعالى لكون آمراً به واختار المصنف كون السحب في الآخرة لأنه أشد هولاً ولمناسبة قوله تعالى: ﴿سندع الزبانية﴾ [العلق: ١٨] وقيل يحتمل أن يكون المراد السحب على وجهه في الدنيا يوم بدر حيث قطع ابن مسعود رضي الله تعالى عنه رأس أبي جهل وجعل يجره إلى رسول الله عليه السلام فحينئذٍ إسناده إليه تعالى لا لأمره بل لتمكينه منه ولم يلتفت إليه المصنف لضعفه كما عرفته قوله بشدة ولذا اختير السفع على القبض.

قوله: (وقرىء ﴿لنسفعن﴾ [العلق: ١٥] بنون مشددة ولأسفعن وكتبته في المصحف بالألف على حكم الوقف) ﴿لنسفعن﴾ [العلق: ١٥] بنون مشددة وهي رواية عن أبي عمرو وقراءة الجمهور بنون مخففة ولأسفعن أي بالألف على أنه متكلم وحده وكتبته بكسر الكاف بوزن نشدة مصدر بمعنى الكتابة في المصحف أي في مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه بالألف على حكم الوقف لأنه يوقف على النون الخفيفة بالألف تشبيهاً لها بالتنوين فعلم أن ما في المصحف النون الخفيفة فإن هذا لا يجري في النون المشددة والمراد بحكم الوقف الوصل على نية الوقف.

قوله: (والاكتفاء باللام عن الإضافة للعلم بأن المراد ناصية المذكور) أي اللام عوض عن المضاف إليه وساد مسد الإضافة كما صرح به في أواخر سورة والنازعات أو مراده واللام للعهد الخارجي إذ كون اللام عوضاً عن الإضافة مختلف فيه جوزه الكوفيون وبعض البصريين ومنعه الآخرون من البصريين[1] لكن المنفهم من كلام الزمخشري والمصنف جوازه.

قوله تعالى: نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿١٦﴾

قوله: (بدل من الناصية وإنما جاز لوصفها) أي جاز كونها بدلاً من أن النكرة لا تبدلا

قوله: والاكتفاء باللام عن الإضافة للعلم بأن المراد ناصية المذكور يعني كان الظاهر أن يقال لنسفعا بناصيته بإضافة الناصية إلى ضمير الذي ينهى لكن ترك الإضافة واكتفى باللام عنها للعلم بأن المراد بالناصية ناصية ذلك الناهي.

قوله: وإنما جاز لوصفها أي إنما جاز إبدال النكرة من المعرفته لكون النكرة موصوفة بوصف فقربت به من المعرفة ولولا الوصف لما جاز ذلك على ما هو المقرر في النحو.

---

(١) والتفصيل في مغني اللبيب.

من المعرفة لوصفها أي لوصف النكرة بكاذبة والموصوف في حكم المعرفة فيتحقق المطابقة بين البدل والمبدل منه بهذا الاعتبار وهذا مختلف فيه إذ نقل عن الرضي أنه قال عن أبي علي إن المناط في جواز إبدال النكرة من المعرفة هو الإفادة لا التوصيف وقيل إن النكرة تبدل من المعرفة عند الكوفيين بشرطين اتحاد اللفظ ووصف النكرة وأما البصريون فلا يشترطون فيه غير الإفادة انتهى واختار الشيخان ما نقل عن الكوفيين.

قوله: (وقرئت بالرفع على هي ناصية والنصب على الذم ووصفها بالكذب والخطأ وهما لصاحبها على الإسناد المجازي للمبالغة) ووصفها أي الناصية بالكذب بواسطة كاذبة والخطأ بواسطة خاطئة قوله على الإسناد المجازي خبر لقوله ووصفها للمبالغة علة له أو خبر له قوله على الإسناد المجازى ظرف لغو متعلق بوصفها وجه المبالغة هو أنه يفيد أن كذب صاحبها وخطئها بلغ إلى النهاية بحيث سرى إلى الناصية فكانت كاذبة خاطئة والكذب هو الحكم الغير المطابق للواقع والخطأ الفعل بغير عمد أو المراد ضد الصواب كما يقال للمعصية خطيئة وكلاهما محتملان هنا والتقابل ظاهر أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنه يعم الفعل والقول بخلاف الكذب فإنه مختص بالقول قدم الكذب لأنه أقبح وترك العطف تنبيهاً على أن كل واحد منهما صفة ذميمة على حيالها غير تابع.

قوله تعالى: فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴿١٧﴾

قوله: (فليدع) الفاء لترتيب الأمر بالدعاء على أخذه بالناصية والأمر للتهكم.

قوله: (أي أهل ناديه ليعينوه وهو المجلس الذي ينتدي فيه القوم) أهل ناديه بتقدير المضاف أو مجاز مرسل بذكر النادية وإرادة أهلها بعلاقة الحلول الجواري قوله ليعينوه هذا مستفاد من المقام لأن الكلام في مؤاخذة في يوم القيام وهو أن النادي المجلس الذي ينتدي أي يجتمع فيه للحديث والمشورة.

قوله: (روي أن أبا جهل مر برسول الله ﷺ وهو يصلي فقال ألم أنهك فأغلظ له رسول الله ﷺ فقال أتهددني وأنا أكثر أهل الوادي نادياً فنزلت) رواه النسائي والترمذي كذا قيل قوله ألم أنهك أي عن الصلاة عند الملأ وعند الكعبة والاستفهام للإنكار أي قد نهيتك مراراً فلم تصل فأغلظ له رسول الله عليه السلام لقوله تعالى: وأغلظ عليهم مع أنه معدن

قوله: ووصفها بالكذب والخطأ وهما لصاحبها على الإسناد المجازي للمبالغة قال الزجاج تأويله بناصية صاحبها كاذب كما يقال نهاره صائم وليله قائم أي هو صائم في نهاره وقائم في ليله وجه المبالغة هو افادته أن ذلك الكافر بلغ في الكذب والخطأ إلى حيث ظهر هاتان الرذيلتان في ناصيته.

قوله: روي أن أبا جهل مر برسول الله ﷺ الحديث أخرجه الترمذي عن ابن عباس بتغيير يسير تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم بك اعتصم ومن نورك أستفيض متوكلاً عليك أقول.

الحلم والكرم وهدده لقوله فقال أتهددني للإنكار والتعجب قوله وأنا أكثر الخ بالثاء المثلثة وكونه أكبر بالباء الموحدة غير مناسب لأنه مستعمل في الكيف والمناسب هنا الكم والمراد بالوادي وادي مكة والمراد بقوله نادياً القوم الذين يجتمعون في المجلس لا المجلس نفسه إلا أن يقدر المضاف.

قوله تعالى: سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴿١٨﴾

قوله: (﴿سندع[1] الزبانية﴾ [العلق: ١٨]) السين للتأكيد وهذه الجملة كالتعليل للأمر بالدعاء فهو استئناف يجري مجرى التعليل.

قوله: (**ليجروه إلى النار**) جراً على وجوههم أو على رأسهم وهذا القيد من مقتضيات الكلام.

قوله: (**وهو في الأصل الشرط**) جمع شرطة بسكون الراء أعوان الولاة وقيل خيار جند وأول كتيبة يحضر الحرب وإنما سموا الشرط لأنهم جعلوا أنفسهم علامة يعرفون بها.

قوله: (**واحدها زبنية كعفرية من الزبن وهو الدفع**) زبنية بكسر الزاء وسكون الباء كعفرية بكسر العين وسكون الفاء وهي ريش على قفاء الديك من الزبن وهو الدفع لأنهم أقوياء دافعون وهم تسعة عشر ملكاً أو صنفاً كما فصل في سورة المدثر.

قوله: (**أو زبنى على النسب وأصلها زباني والتاء عوض عن الياء**) أو زبنى أي وقيل واحد الزبانية زبنى بكسر الزاء نسبة إلى الزبن بالفتح وهو الدفع وغير للنسب فقيل زبنى بكسر الزاء على غير القياس وأصلها أي على هذا التقدير زباني والتاء عوض عن الياء المحذوفة وهي إحدى الياءين وعلى تقدير كون واحدها زبينة لا حذف في زبانية.

قوله تعالى: كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴿١٩﴾

قوله: (**ردع أيضاً للناهي**) تأكيداً له فإنه وإن لم يؤمن به لكن الردع حاصل فإنه لا يقتضي الارتداع والانزجار.

قوله: (**واثبت أنت على طاعتك ودم على سجودك**) واثبت أشار إلى أن لا تطعه تهييج على ما هو عليه من عدم اطاعته وحاصله واثبت أنت على طاعتك لمولاك ودم على سجودك لأنه عليه السلام ساجد فالأمر به أمر بدوامه وهو مستلزم للأمر بزيادة السجود فهو مجاز لكونه لازماً له.

قوله: (**وتقرب إلى ربك وفي الحديث أقرب ما يكون العبد إلى ربه إذا سجد عن رسول الله ﷺ وسلم من قرأ سورة العلق أعطي من الأجر كأنما قرأ المفصل كله**) وتقرب

---

(١) حذف الواو في ﴿سندع﴾ في مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه اتباعاً للخط باللفظ فإن الواو لما سقطت في اللفظ لاجتماع الساكنين سقطت عن الخط اتباعاً.

إلى ربك بالسجود تقرباً معنوياً ولذا قال وفي الحديث الخ هو حديث صحيح في مسلم بلفظ وهو ساجد أقرب مبتدأ مضاف إلى ما بعده وما مصدرية ويكون من كان التامة أي أقرب وجودات العبد إلى ربه حاصل إذا سجد فالخبر محذوف وجوباً في مثله إذ قد تقرر في النحو أن أفعل التفضيل إذا كان مبتدأ مضافاً إلى المصدر المذكور بعده الحال أو الظرف يجب حذف خبره مثل قوله واخطب ما يكون الأمير قائماً وما ذكره من الحديث موضوع الحمد لله على إحسانه بإتمام ما يتعلق بسورة العلق والصلاة والسلام على أفضل رسل رب الفلق وعلى آله وأصحابه الذين هم المستعيذون من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب.

تمت بعونه تعالى وقت الضحوة الكبرى في يوم الأربعاء شهر ربيع الآخر سنة ١١٩٣.

سورة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة القدر مختلف فيها وآيها خمس)[1] مختلف فيها أي اختلف هل هي مكية أو مدنية واختلف أيضاً في أي القولين أرجح قال أبو حيان مدنية في قول الأكثر وحكى الماوردي عكسه وفي الاتقان فيها قولان والأكثر على أنها مكية وبينه وبين ما قاله أبو حيان منافرة ظاهرة ولذا قال مختلف فيها ولم يعين شيئاً من الأمرين.

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾

قوله: (الضمير للقرآن) المراد بالضمير الهاء في قوله: ﴿أنزلناه﴾ [القدر: ١] والمراد بالقرآن إما بعضه أو كله وعلى كل تقدير فيه تفخيم له.

قوله: (فخمه بإضماره من غير ذكر شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح) فخمه أي أظهر فخامته باضماره من غير ذكر وهذا بمعونة المقام إذ كل موضع ذكر الضمير من غير ذكر مرجعه لكنه علم بوجه ما لا يفيد النباهة[2] ولذا قال شهادة له بالنباهة الخ أي شهرته

سورة القدر
مختلف فيها وآيها خمس

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: فخمه باضماره من غير ذكر يعني أنه جاء بضميره قبل جريان ذكره شهادة له برفعة محله ودلالة على أنه لنباهة شأنه واشتهاره مستغن عن التصريح باسمه كما فخمه بأن أسند إنزاله إلى ذاته سبحانه وفخم الوقت الذي أنزله فيه وفي الكشاف عظم القرآن من ثلاثة أوجه أحدها إن أسند إنزاله إليه وجعله مختصاً به دون غيره والثاني أنه جاء بضميره دون اسمه الظاهر شهادة له بالنباهة والاستغناء عن التنبيه عليه والثالث الرفع من مقدار الوقت الذي أنزل فيه إلى هنا كلامه يريد بقوله وجعله مختصاً به دون غيره وأن التركيب لكونه من باب تقديم الفاعل المعنوي يفيد التخصيص كما

---

(١) وآيها خمس وقيل ست.

(٢) واستوضح بمثل قوله تعالى: ﴿ولأبويه لكل واحد﴾ [النساء: ١١] الآية.

بالنباهة قامت مقام التصريح به ولكمال شهرته لا تغيب عن ذهن العارف فكان مذكوراً حكماً لا سيما مع ذكر الإنزال الذي هو المتبادر منه والضمائر في كلام المص كلها راجعة إلى القرآن إلا في قوله إليه فإنه راجع إليه تعالى وفي قوله فيه فإنه راجع إلى الوقت.

قوله: (كما عظمه بأن أسند إنزاله إليه تعالى سبحانه) ولو مجازاً عقلياً بنون العظمة فيفيد عظم الإنزال لأن فعل العظيم عظيم وعظم المنزل لازم لعظم الإنزال وهذا التعظيم لما كان جلياً قوياً جعله مشبهاً به للتفخيم باضماره لما عرفت من أنه ليس بكلي والتعظيم بهذا الإسناد كلي مطرد وهذا أحسن مما في الكشاف من أنه جعل الإسناد وجهاً أولاً والتفخيم بالاضمار وجهاً ثانياً ولم يتعرض المص قوله وجعله مختصاً به دون غير بعد قوله إن أسند إنزاله لأن الاختصاص غير مفهوم من اللفظ لعدم أداة القصر وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي افادته القصر في الاثبات ليس بمطرد نحو أنا عرفته فالظاهر أنه حمل تقديم المسند إليه وهو اسم أن في أنا على الخبر الفعلي وهو ﴿أنزلناه﴾ [القدر: ١] على تقوى الحكم والزمخشري حمله على القصر[1] ولكل وجهة وهذا القصر حقيقي لا يعتبر فيه رد اعتقاد غيره بل هو في القصر الإضافي كما هو المعلوم من بيانهم وإن جوزه بعضهم في الحقيقي أيضاً[2] لكنه ليس بمتعارف وإن تحقق في بعض المواضع فهو من خصوص المادة وأما القول بأن المص اعتبر الاختصاص أيضاً لكنه اكتفى بالأصل عن ذكر التبع فضعيف لأنه يرفع لامان ويقع الالتباس فيما اعتبر الاختصاص وفيما لم يعتبر فيه.

قوله: (وعظم الوقت الذي أنزل فيه بقوله: ﴿وما أدراك﴾ [القدر: ٢]) الآية عطف على أن أسند أي كما عظمه بأن عظم الوقت الذي أنزل القرآن فيه وهذا أولى ويحتمل أن يعطف على عظمه أو على فخمه وهذا وجه ثالث من ثلاثة أوجه لبيان تعظيم القرآن ولم يلتفت إلى كون المعنى أنزلناه في فضلها لضعفه ولو اعتبر لا يكون وجهاً ثالثاً لذلك ثم قيل هنا فإن قلت كون الضمير للقرآن وهو من جملته يقتضي عوده إليه ويقتضي أيضاً الإخبار بجملة إنا أنزلناه عن نفسها وجوابه أن الضمير راجع إلى مجموع القرآن أو إلى طائفة منه وليس براجع بجزء منه إذ الجزء يغاير الكل وهذا التوهم إنما هو في الكل الإفرادي دون

في قولك أنا سعيت في حاجتك وأنا كفيت مهمك وفي قوله الرفع من مقدار الوقت الذي أنزل فيه رعاية لطيفة هي أنه ذكر فخامة الوقت الذي أنزل فيه القرآن وهو في صدد بيان فخامة القرآن إشعاراً بأن الوقت تشرف بشرف نزوله فيه وأن نباهة شأنه سرت إلى الزمان الذي أنزل فيه وهذا بيان لرفعة شأن القرآن على أبلغ وجه لكونه من باب اثبات الشيء بالشاهد وتنوير الدعوى بالبرهان.

---

(١) وما نقل عن الفاضل اليمني من أنه إنما يصح في الضمير المنفصل وأما المتصل كما في اسم أن هنا فلا يصح فيه ذلك فغير مسلم لأن بيان القوم عام.

(٢) حيث قال الحصر في بسم الله لرد اعتقاد المشركين حيث بدؤوا باسم اللات والعزى مع أن هذا الحصر حقيقي.

الكل المجموعي فلو صح ما ذكره لكان الضمير راجعاً إلى سائر الأجزاء أيضاً ولم يقل به أحد فإذا لم يكن الجزء مرجعاً لا يلزم الإخبار بجملة إنا أنزلناه عن نفسها قصداً وإن لزم ذلك ضمناً ولا محذور في ذلك لأنه كم من شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً ولو سلم ذلك فلا محذور فيه أيضاً لأن هذه الجملة من حيث إنها إخبار عن جملة القرآن مغاير لها من حيث إنها إخبار عن نفسها والتغاير الاعتباري كافٍ في مثل ذلك كعلم العالم بذاته فإن العالم والمعلوم متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً كما صرح به قدس سره في شرح المواقف[1] وهذا الإشكال مع دفعه جار في نحو ذلك الكتاب بأنه يقتضي الإشارة لذلك بذلك فإن ذلك من جملة الكتاب ثم مورد هذا الإشكال قد مر مراراً فما الباعث إلى تأخيره هنا.

قوله تعالى: وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ﴿٢﴾

قوله: (﴿وما أدراك﴾ [القدر: ٢]) أي أي شيء جعلك يا أيها الرسول أو يا من يصلح للخطاب دارياً ما ليلة القدر والاستفهام للإنكار الوقوعي ولذلك بينها بقوله: ﴿ليلة القدر﴾ [القدر: ٣] الخ نقل عن سفيان بن عيينة أن ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿ما أدراك﴾ [القدر: ٢] علمه بنبيه وما فيه من قوله: ﴿ما يدريك﴾ [الشورى: ٦٣] لم يعلمه به ووجهه أن صيغة المضارع تقتضي عدم الدراية في المستقبل والتعليم والإعلام ينافيه بخلاف الماضي فإن الإعلام يلائمه.

قوله تعالى: لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾

قوله: (وإنزاله فيها بأن ابتدأ بإنزاله فيها) مبتدأ وخبر هذا منقول عن الشعبي واختاره المص عكس الكشاف لأن المتبادر من الإنزال الإنزال إليه عليه السلام ويكون مجازاً في الإسناد لإسناد ما للجزء إلى الكل والظاهر أن المراد بالقرآن حينئذٍ بعض القرآن مجازاً باطلاق اسم الكل على الجزء فلا مجاز في الإسناد تأمل والقول بأن ما نزل أولاً قوله: ﴿اقرأ﴾ [القدر: ٣] إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ [القدر: ٥] وكان نزوله بجزء من النهار دون الليل ضعيف لأنه لا قطع فيه بل هذا احتمال وما ذكره المعترض احتمال آخر ولا جزم فيه ولا ينبغي أن يراد احتمالاً ويختار احتمالاً آخر وأما الجواب بأنه يجوز أن يقال أنزل ذلك في الليل واتفق وحيه في النهار ومع ذلك يحتاج إلى اثبات كون هذا في رمضان فغريب لأنه تردد بين الاحتمالات فما الباعث إلى ذلك مع عدم القطع في شيء من الاحتمالات والترتيب بين السور سماعي فلا يرام له نكتة حتى يقال وبه يظهر وجه الترتيب بين السورتين فإن أوائل سورة العلق أول ما نزل فماذا يقول هذا القائل في وجه الترتيب على الوجهين الأخيرين وفي وجه الترتيب بين السور الأخر.

---

(١) قال المص في أوائل البقرة إن ﴿الم﴾ ونحوه اسم للسورة فأورد عليه أنه حينئذٍ يلزم اتحاد الاسم والمسمى فأجاب بأن المسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وكذا هنا فلا تغفل.

قوله: (أو أنزله جملة واحدة من اللوح إلى السماء الدنيا على السفرة ثم كان جبريل ينزله على رسول الله ﷺ نجوماً في ثلاث وعشرين سنة) جملة واحدة فحينئذٍ لا مجاز في النسبة ولا في الطرف لكن لا إنزال إلى الرسول عليه السلام وهو المقصود كما صرح به في عموم المواضع ولذا اخره فلا وجه لما قيل وهو الأصح إذ المعنى كما في سائر المواضع إنا أنزلناه إليك في ليلة القدر والقول بأن إنزاله إلى السماء الدنيا بمنزلة إنزاله إلى الأرض ضعيف لأن إنزاله إلى الأرض يوجب العمل به دون الإنزال إلى السماء قال المص في أوائل البقرة ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً أو يحفظها من اللوح المحفوظ فينزل به فيلقنها على الرسول ولم يتعرض لهذا الاحتمال هناك ولم يبينوا ما هو الحكمة في ذلك فالظاهر أن هذا الاحتمال غير مرضي عند المص[1] وإن اختاره صاحب الكشاف ورضي به بعض أرباب الحواشي والسفرة جمع سافر بمعنى كاتب من السفر بمعنى الكتبة والمراد هنا الملائكة الكرام في السماء الدنيا قوله نجوماً متفرقاً على حسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة وهي مدة إرساله إلى ارتحاله لدار البقاء وهذا هو الأصح وقيل في عشرين سنة قوله: ﴿خير من ألف شهر﴾ [القدر: ٣] ليس فيها ليلة القدر لئلا يلزم تفضيلها على نفسها ولئلا يلزم التسلسل.

قوله: (وقيل المعنى أنزلناه في فضلها) وهذا جواب ثالث عما يقال إن القرآن لم ينزل جملة واحدة في وقت واحد اخره لأنه خلاف الظاهر مع أنه يحتاج إلى تقدير مضاف كما قال في فضلها والظرفية حينئذٍ مجازية في اللباب على نحو قول عمر رضي الله تعالى عنه لقد خشيت أن ينزل في أي في شأني القرآن فيكون استعارة تبعية كما حقق في زيد في نعمة أي الاستعارة اعتبرت أولاً في الظرفية التي هي اسم ثم اعتبر في لفظة في تبعاً لها والمراد بالقرآن حينئذٍ السورة لما عرفت من أن القرآن في الأصل اسم جنس يطلق على الكل والبعض وكونه علماً لمجموعه باعتبار الغلبة وكون ﴿إنا أنزلناه﴾ [القدر: ١] من السورة لا يأباه لما مر في أول الدرس من أن مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع ولا يلزم الإخبار عن نفسه والبعض اختار كون المراد بالمرجع قوله: ﴿وما أدراك ما ليلة القدر﴾ [القدر: ٢] إلى آخره احترازاً عن الإشكال المذكور لكن فيه الاضمار قبل الذكر فلا تغفل.

قوله: (وهي في أوتار العشر الأخير من شهر رمضان) لقوله تعالى: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ [البقرة: ١٨٥] مع قوله: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [القدر: ١] وكونه في أوتار العشر الخ لقوله عليه السلام «التمسوها في العشر الأواخر من رمضان فاطلبوها في كل وتر».

قوله: (ولعلها السابعة منها) لأنها مختار أكثر العلماء وإنما قال ولعلها لعدم الجزم

---

(١) وإن كان مروياً عن ابن عباس رضي الله عنه لأنه خبر واحد.

ولذا قال والداعي إلى إخفائها فقوله وهي في أوتار العشر الخ بطريق الترجي أيضاً بقرينة قوله ولعلها السابعة.

قوله: (والداعي إلى إخفائها) فيه إشارة إلى أن كون ابتداء النزول فيها لا يفيد التعيين مع أن ابتداء النزول معلوم عند الصحابة لأنه دائر بين العشر الأخير وشهر رمضان كله ولذا قيل هي الليلة الأولى من رمضان أو الليلة السابعة عشر منه أو التاسعة عشر منه وغير ذلك ولما كانت تنتقل في كل شهر رمضان لا سبيل للتعيين والقول تنقل في كل سنة يخالف ظاهر النظم الكريم لما عرف من أن القرآن أنزل في شهر رمضان وأنزل في ليلة القدر إلا أن يقال إن إنزال القرآن في شهر رمضان صادف في ليلة القدر وتحققت ليلة القدر في رمضان في زمن الوحي وقيل هي متعينة لا تنقل ثم اختلفوا في تعيينها على ثمانية أقوال كما مر بيان بعضها والمص اختار عدم تعيينها فقال والداعي إلى إخفائها أي على القول بأنها أخفيت أي حكمة إخفائها والتعبير بالداعي للمبالغة.

قوله: (أن يحيى من يريدها ليالي كثيرة) أي من يريد إصابتها ليالي كثيرة من رمضان أو من السنة وإحياء الليل مجاز عن العبادة في كلها أو أكثرها كما أن إحياء الأرض إنما هو بالنباتات والخضروات فإن العبادة تعطي شرفاً وزينة وضياء معنوياً كما أن الحياة توجب شرف الحي وزينته فهو استعارة تبعية وهذه الحكمة في الإخفاء كحكمة إخفاء ساعة الإجابة في الجمعة والاسم الأعظم من بين الاسماء ليعظموا كل الأسماء وليدعوا بكل الجمعة تشويقاً للاجتهاد وتنشيطاً للمبرات في عموم الأوقات وهذا من دأب العباد من السلف الزهاد.

قوله: (وتسميتها بذلك لشرفها) أي بليلة القدر لشرفها من القدر بمعنى الشرف وهذا بناء على أن للزمان شرفاً يجعل الله تعالى له شرفاً.

قوله: (أو لتقدير الأمور فيها لقوله تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ [الدخان: ٤]) من القدر بمعنى التقدير أي لتقدير الأرزاق والآجال فيها لقوله تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ [الدخان: ٤] أي في تلك الليلة وهي ليلة القدر يفرق كل أمر حكيم أي محكم أو ملتبس بالحكمة التي يستدعي أن ينزل فيها القرآن الذي من عظائم الأمور فإن نزولها سبب للمنافع الدينية والدنيوية وهذا بناء على أن مرجع الضمير ليلة القدر وإن كان راجعاً إلى ليلة البراءة فلا يتم الاستدلال والمراد اظهار تقديره للملائكة فإن التقدير أزلي لقوله عليه السلام «جف القلم» فالمراد في مثله الإبداء لا الابتداء وفي هذا المعنى لا يلاحظ معنى الشرف لكن فيه شرف لتقدير الأمور فيها وقيل شرافتها لشرافة المنزل وفيه خفاء إذ المتبادر الشرف قبله نعم يزداد الشرف به.

قوله: (وذكر الألف إما للتكثير أو لما روي أنه عليه الصلاة والسلام ذكر إسرائيلياً لبس السلاح في سبيل الله تعالى ألف شهر) إما للتكثير فإن العرب تذكر الألف ولا تريد حقيقتها بل تريد المبالغة في الكثرة إما فوق الألف أو دونه فعلى الثاني ذكر الكل وإرادة

الجزء وعلى الأول بالعكس هذا إذا وجد قرينة على ذلك وهنا القرينة غير ظاهرة ولذا قال أو لما روي الخ قيل رواه ابن أبي حاتم مرسلاً إسرائيلياً أي رجلاً منسوباً إلى بني إسرائيل ولم يعين لعدم تعينه مع عدم تعلق الغرض بتعيينه قيل إنه خرقيل والأولى عدم التعيين قوله لبس السلاح أي الدرع لأنه الملبوس فذكر السلاح تغليباً.

قوله: (فتعجب المؤمنون وتقاصرت إليهم أعمالهم فأعطوا ليلة هي خير من مدة هذا الغازي) وتقاصرت أي قصروا أعمالهم وظهرت لهم قلة أعمالهم بالنسبة إلى ذلك الرجل الإسرائيلي فإنه أعطي عمراً طويلاً وعملاً كثيراً فحزنوا لذلك فاعطوا ليلة هي خير عملاً وثواباً الخ لكن المصادفة أصعب والوصول إليه أتعب فمن أراد أن ينال هذا الخير الجزيل فليجاهد في العمل الجميل فعلى هذا الألف في بابه ولعل مراده بهذه الرواية ترجيح هذا على إرادة التكثير مجازاً وهذا تفضل وكرم محض من الله ذي الفضل العظيم على هذه الأمة بكثرة الثواب في عمل قليل بغير حساب كما جعلهم خير أمة من الأمم الذين أوتوا الكتاب.

قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾﴾

قوله: (بيان لما له فضلت على ألف شهر) أي جملة ﴿تنزل الملائكة﴾ [القدر: ٤] جملة مستأنفة مسوقة لبيان ما له فضلت على ألف شهر إشارة إلى اختيار كون الألف على حقيقته وفيه مبالغة عظيمة حيث لم يبين مقدار الفضيلة على ألف شهر.

قوله: (وتنزلهم إلى الأرض أو السماء الدنيا) أي الملائكة بأسرهم من كل سماء[1] إلى الأرض فوجاً بعد فوج إلى الأرض وهو المختار وصيغة التفعل الدال على التدريج للتنبيه على ما ذكرنا من أن نزولهم فوجاً بعد فوج لا مجتمعين فإن الأرض لا تسعهم بحسب العادة وكذا القول إلى السماء الدنيا.

قوله: (أو تقربهم إلى المؤمنين) عطف على قوله إلى الأرض لأنه خير لقوله وتنزلهم وهذا معطوف عليه يعني التنزل إما بمعنى النزول من كل سماء إلى الأرض أو بمعنى دنوهم من المؤمنين المطيعين قيل وتنزلهم على هذا الوجه رتبي هو اشتغالهم بما قدر للناس في تلك السنة عن اشتغالهم بالله واستغراقهم في مطالعة جماله وهذا المعنى ليس بمناسب

قوله: بيان لما له فضلت على ألف شهر أي قوله عز وجل: ﴿تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم﴾ [القدر: ٤] بيان لسبب ارتقاء فضل ليلة القدر إلى هذه الغاية وهي ما يوجد فيها من المصالح الدينية التي ذكرها من تنزل الملائكة والروح وفصل كل أمر حكيم.

---

(١) وهذا أولى وبعضهم خص بمكان سدرة المنتهى ومقام جبريل في وسطها والتخصيص لا وجه له بل المراد عام لهم ولغيرهم.

لأنهم لخلوهم عن العلائق البشرية لا يمنع اشتغالهم بما قدر للناس عن استغراقهم في مطالعة جماله وجلاله فالأولى أن يكون المعنى أو تقربهم إلى المؤمنين لأجلهم فهو تفسير على قراءة من كل امرىء أو لسلامهم على المؤمنين كما يفهم من قوله: ﴿سلام هي﴾ [القدر: ٥] على التفسير الثاني وهذا بعد تنزلهم إلى الأرض لكن هذا المعنى لا يقصد من عبارة النص بل يفهم باقتضاء النص فإن تنزلهم وتقربهم إلى المؤمنين يتوقف على تنزلهم إلى الأرض فهو لازم مقدم فيثبت اقتضاء ثم المراد الملائكة المدبرات وهم يدبرون الأمر من السماء إلى الأرض وأما الملائكة العليون والمقربون فشأنهم الاستغراق في معرفة الحق فقط فإنهم وإن نزلوا لكن ليسوا متقربين إلى المؤمنين لأجلهم بل لأجل أن يسلموا على المؤمنين إن أريد هذا المعنى من قوله: ﴿سلام هي﴾ [القدر: ٥] وإلا فلا والروح يجوز رفعه بالابتداء والجار والمجرور بعده خبره وأن يرتفع بعطفه على الملائكة وفيها يتعلق بقوله: ﴿تنزل﴾ [القدر: ٤] والضمير لليلة وعلى الأول للملائكة كذا نقل عن المعرب والثاني أولى واظهر لأن نزول الروح يفهم صريحاً وعلى الأول يستفاد التزاماً إذ جملة والروح حال من الملائكة على طريقة قوله جاءني زيد والشمس طالعة فيفهم تنزل الروح التزاماً والمراد به جبريل أو ملائكة اخر أو جند من جنوده أو خلق أعظم أو عيسى عليه السلام لكن الأولى أن يراد به جبريل عليه السلام لأنه سبب للحياة المعنوية لأنه أمين الوحي الذي يحيي به القلوب[1].

قوله: (من أجل كل أمر) هذا بيان أحوال جنس الملائكة التي لبعضهم كما عرفته أشار به إلى أن من بمعنى اللام متعلق بقوله: ﴿تنزل الملائكة﴾ [القدر: ٤] قوله من أجل كل أمر من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد.

قوله: (قدر في تلك السنة) أي اظهر تقديره ويسلم إلى المدبرات وهم إسرافيل وميكائيل وعزرائيل وجبرائيل كذا قيل ويؤيد ما ذكرناه من أنه من قبيل إسناد البعض إلى الكل لكن تخصيص هؤلاء بالذكر لأنهم موكلون بالأمور العظام وإلا فالمدبرات أكثر من أن تحصى قال المصنف في أوائل البقرة فالمدبرات منهم سماوية ومنهم أرضية وينكشف منه أن التنزل مختص بالمدبرات السماوية وأما المدبرات الأرضية فليس لهم نزول فالمراد إما ملائكة السموات أو المطلق فحينئذٍ يكون إسناد التنزل إليهم مجازاً وقيل وهذا عادة الهية لحكمة خفية لا يعلمها إلا هو وإلا فلا حاجة إلى النزول إلا أن يقال إن بعض المدبرات أرضية وأيضاً لما كان التدبير في الأمور الأرضية في الأغلب ناسب النزول لذلك أشار

---

(١) وفي التيسير هو ملك من تحت العرش ورجلاه في تخوم الثرى السابعة ورأسه تحت العرش وله ألف رأس أعظم من الدنيا وفي كل رأس ألف وجه وفي كل وجه ألف لسان يسبح الله تعالى بكل لسان ألف نوع من التسبيح والتحميد لكل لسان لغة لا تشبه الأخرى فإذا فتح أفواهه بالتسبيح خرت ملائكة أهل سبع سموات سجداً مخافة أن يحرقهم نور أفواهه وإنما يسبح الله تعالى غدوة وعشية فينزل تلك الليلة فيستغفر للصائمين والصائمات من أمة محمد عليه السلام بتلك الأفواه كلها إلى طلوع الفجر.

المصنف إلى أن الجار متعلق بقوله لكن بتقدير المضاف[1] أي من أجل تفويض كل أمر من الأمطار والصواعق والزلازل والأرزاق والآجال وغير ذلك قدر أي اظهر تقديره في تلك السنة إلى السنة الآتية إلى أربابها ولم يلتفت إلى تعلقه بسلام كما قيل لأنه يحتاج إلى التمحل بأنه على التوسع في الظرف فيجوز تقديمه على المصدر أو على أنه متعلق بمحذوف يفسره المذكور فالمعنى حينئذٍ تنزل سلامة من كل أمر مخوف.

قوله: (وقرىء من كل امرىء أي من أجل كل إنسان) قد مر أن معنى تنزل الملائكة تقربهم إلى المؤمنين بناء على هذه القراءة على ما اختار الفاضل السعدي وقد أوضحناه آنفاً والبعض ذهب إلى أن هذا المعنى ليس بناء على هذه القراءة بل على التفسير الثاني لسلام ولا طائل تحته.

قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ۝٥﴾

قوله: (أي ما هي إلا سلامة) أشار به إلى أن تقديم الخبر للحصر والسلام بمعنى السلامة من كل آفة فيكون قصر الموصوف على الصفة قصرا إضافياً مثل تميمي أنا.

قوله: (أي لا يقدر الله تعالى فيها إلا السلامة ويقضي في غيرها السلامة والبلاء) نبه به على أن الليلة ظرف للسلامة لا عينها لكن أريد المبالغة فجعلت عين السلامة ولم يذهب إلى أن فيه تقدير المضاف أي ذو سلامة لأنه يخل المبالغة ومعنى لا يقدر أنه لا يوجد وينفذ تقديره ومتعلق قضاؤه لأن التقدير أزلي لا معنى لظرفية الزمان له إلا باعتبار انجازه وتعلقه كذا نقل عن مجاهد وحاصله أنه تعالى لم يقدر في الأزل حدوث شيء من الآفات كالزلازل والصواعق والرياح الشديدة ونحوها بل قدر فيه وقوع سلامة فيها إلى طلوع الفجر فإن ما نقل عن مجاهد فيه نوع كدر.

قوله: (أو ما هي الإسلام لكثرة ما يسلمون فيها على المؤمنين) أي سلام مصدر بمعنى التسليم قوله لكثرة ما يسلمون يخل الحصر في الجملة وما مصدرية أي لكثرة السلام وجعلها عين التسليم مجاز للمبالغة اخره لما عرفته من أن الحصر غير تام وأيضاً المعنى الأول يناسب شرفها.

قوله: ما هي إلا سلامة معنى التخصيص مستفاد من تقديم الخبر فإن ﴿هي﴾ [القدر: ٥] مبتدأ و﴿سلام﴾ [القدر: ٥] خبره وجعلت الليلة نفس السلامة مبالغة روى الطيبي عن صاحب الكشف أنه قال: ﴿هي﴾ ابتداء و﴿سلام﴾ [القدر: ٥] خبر مقدم وهو بمعنى الفاعل أي هي مسلمة ولا بد من هذا التقدير ليصح تعليق حتى به لأنه إذا حمل على المصدر لم يجز تعليق حتى به لأنه لا يفصل بين الصلة والموصول ويجوز تعليقه بقوله: ﴿تنزل الملائكة﴾ [القدر: ٤] ولا يجوز أن يكون هي مبتدأ وحتى الخبر لأنه لا فائدة فيه إذ كل ليلة بهذه الصفة.

---

(١) وقيل لإنفاذه واعلامه.

قوله: (أي وقت مطلعه أي طلوعه) أي المطلع مصدر ميمي بمعنى الطلوع والمضاف أي الوقت مقدر قبله ليتحد الغاية والمغيا إذ المغيا وهو ليلة القدر زمان فلو لم يقدر الزمان في الغاية لا يكونان من جنس واحد وحتى متعلق بالسلام واحتياج التقدير بناء عليه وقيل يجوز أن يتعلق بقوله تنزل فحينئذٍ لا يحتاج إلى تقدير الوقت والغاية غير داخل في حكم المغيا على الاحتمالين.

قوله: (وقرأ الكسائي بكسر اللام) والفتح قراءة الباقين وأبو عمرو في رواية عنه مع الكسائي.

قوله: (على أنه كالمرجع أو اسم زمان على غير قياس كالمشرق عن النبي ﷺ من قرأ سورة القدر أعطي من الأجر كمن صام رمضان وأحيا ليلة القدر) على أنه كالمرجع في أنه مصدر ميمي جاء على خلاف القياس وكذا المطلع اسم زمان بكسر اللام شاذ أيضاً لكن وقع في القرآن لأنه ليس بشاذ مردود لمطابقة الاستعمال فعلى هذا لا يحتاج إلى تقدير الوقت وإن تعلق الجار بسلام وكذا لا يحتاج إلى تقديره إذا جعل المطلع بفتح اللام اسم زمان ولم يتعرض له المصنف لظهوره مما ذكره وما ذكره من الحديث موضوع الحمد لله على ما أنعم علينا باتمام ما يتعلق بسورة القدر والصلاة والسلام على أفضل من أحيا ليلة القدر وعلى آله وأصحابه الذين هم أحرزوا الشرف والخير اللهم بجاه نبيك أسألك أن توفق مصادفة ليلة القدر بأنواع المبرات وأصناف القربات.

تمت بحمده وحسن توفيقه في وقت الضحوة الكبرى من يوم الأحد في شهر ربيع الآخر سنة ١١٩٣.

قوله: أي وقت مطلعه أي طلوعه جعل المطلع مصدراً وقدر قبله مضافاً ولا يجوز أن يحمل على موضع الطلوع ولا على زمان الطلوع لأن اسم الزمان منه يجيء بالكسر قال الزجاج فمن فتح فهو المصدر بمعنى الطلوع يقال طلع الفجر طلوعاً ومطلعاً ومن كسر فهو اسم لوقت الطلوع تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل التحية والسلام اللهم بك أعتصم وبنورك أستفيض ومتوكلاً عليك أشرع وأقول.

سورة البينة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة لم يكن) وتسمى سورة القيامة وسورة المنفكين وسورة البرية وسورة البينة واكتفى المصنف بالأول لأنه هو الأشهر.

قوله: (مختلف فيها) أي في كونها مكية أو مدنية وأيد الثاني بما ورد في الحديث من أنها لما نزلت قال جبريل للنبي عليه السلام إن الله يأمرك أن تقرأ بها أبياً رضي الله تعالى عنه ولذا جزم ابن كثير بأنها مدنية وهو الأصح خلافاً لمن رجح مقابله كذا قيل وقال أبو حيان مكية في قول الجمهور وفيه اختلاف كثير كما بينه السعدي وبعضهم قال إن كونها مدنية قول الجمهور ولما كان ترجيح أحد الطرفين مشكلاً قال المصنف مختلف فيها والحكم بأصحية أحد الطرفين لا يلائم مذاق المصنف.

قوله: (وآيها ثمان) وقيل تسع.

قوله تعالى: لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾

قوله: (أي اليهود والنصارى فإنهم كفروا بالإلحاد في صفات الله) بيان اطلاق الكافر على أهل الكتاب قبل مجيء الرسول أو القرآن مع أنهم آمنوا بكتابهم ونبيهم كما دل عليه قوله تعالى: ﴿حتى تأتيهم البينة﴾ [البينة: ١] وبين أن كفرهم بالعدول عن الحق في شأن صفاته تعالى لا سيما في التوحيد فإنه قيل إن اليهود مجسمة ألا يرى أن السامري افترى وقال: ﴿هذا إلهكم وإله موسى﴾ [طه: ٨٨] وهذا بناء على القول بالحلول والنصارى لقولهم بالتثليث

سورة لم يكن
مختلف فيها وآيها ثمان

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: منفكين عما كانوا عليه من دينهم أو الوعد باتباع الحق إذ جاءهم الرسول كان الكفار من فريقي أهل الكتاب وعبدة الأصنام يقولون قبل بعثة رسول الله ﷺ إنا لا ننفك مما نحن عليه من ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي ﷺ الموعود به في التورية والإنجيل وهو محمد ﷺ فحكى الله

والاتحاد وأن الله هو المسيح ابن مريم[١] ومن أسباب كفرهم قول النصارى ﴿ليست اليهود على شيء﴾ [البقرة: ١١٣] وقول اليهود: ﴿ليست النصارى على شيء﴾ [البقرة: ١١٣].

قوله: (ومن للتبيين) وهذا حكم على الكل بحال بعض أفراده فهذا لا يقتضي كفر جميع أهل الكتاب قبل مجيء النبي عليه السلام والقرينة على ما ذكرناه تصريح المصنف في سورة المائدة أن الملكائية من النصارى على الاعتقاد الحق في شأن عيسى عليه السلام وكذا اليهود ادعاء كفر جميعهم مشكل ولذا قيل والأظهر ما روى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن أهل الكتاب اليهود الذين كانوا بأطراف المدينة وهم قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع ونقل عن الإمام الماتريدي في التأويلات أنه قال إن من تبعيضية لأن أهل الكتاب منهم من آمن ومنهم من كفر فقول المصنف للتبيين إشارة إلى رده لأنه يستلزم أن لا يكون بعض المشركين كافراً كما يستلزم أن لا يكون بعض أهل الكتاب كافراً وهو المطابق للواقع دون ذلك فهي للتبيين فهو بالنسبة إلى أهل الكتاب الحكم على الكل بحال بعض افراده وبالنسبة إلى المشركين على ظاهره.

قوله: (وعبدة الأصنام) خصهم بها لأن المراد مشركو العرب ويعرف حال غيرهم بدلالة النص إذ المشرك من اعتقد لله شريكاً في استحقاق العبادة صنماً أو غيره وفيه إشارة إلى حسن مقابلة المشركين بأهل الكتاب مع أنهم مشركون أيضاً لما مر من أن النصارى يعتقد بعضهم أن الله ثالث ثلاثة وبعضهم أن الله هو المسيح ابن مريم وبعضهم المسيح ابن الله وكذا اليهود قالوا عزير ابن الله فأشار إلى أن المراد بالمشركين في عرف الشرع من عبد للصنم ولغيره وهم ليسوا كذلك ولذا قال مولانا أبو السعود حين استفتى بعضهم عن هذه المسألة ليس المراد من أهل الكتاب من عمل بما في الكتاب بل آمن بالكتاب وعد نفسه من صاحب ملة سماوية واليهود والنصارى وإن كان اعتقادهم في هذا قبيحاً لكنهم يعدون أنفسهم من أصحاب ملة سماوية فظهر حسن مقابلة المشركين لهم هنا وفي سائر المواضع.

قوله: (عما كانوا عليه من دينهم) اطلاق الدين على ما كانوا عليه مع أنه باطل كما عرفته إذ الدين مشترك اشتراكاً لفظياً[٢] بين الحق والباطل.

تعالى ما كانوا يقولونه قبل مبعث الرسول ثم قال: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب﴾ [البينة: ٤] يعني أنهم كانوا يعدون الاتفاق على الحق إذ جاءهم الرسول ثم ما فرقهم عن الحق إلا مجيء الرسول ونظيره في كلام الناس أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه لست بمنفك مما أنا فيه من الفسق حتى يرزقني الله الغنى فيرزقه الله الغنى فيزداد فسقاً فيقول له واعظه لم تكن منفكاً عن الفسق حتى تؤسر وما توغلت في الفسق إلا بعد اليسار بل كان يسارك الذي تزعمه سبباً لانقطاعك عن الفسق سبباً حاملاً لازدياد فجورك بذكره ما كان بقوله توبيخاً والزاماً.

---

(١) ولقولهم إن المسيح ابن الله وقول اليهود عزير ابن الله.

(٢) ومشترك اشتراكاً معنوياً بين الدين الحق.

قوله: (أو الوعد باتباع الحق إذا جاءهم الرسول) فأو لمنع الخلو والانفكاك المفارقة حسية كانت أو معنوية وإن خص بالحسي يكون مجازاً في المعنوي[١] كما هنا تشبيهاً للمعنوي بالحسي في مطلق الانفكاك.

قوله: (الرسول) عليه السلام قدمه لأن اتيانه حقيقي واتيان القرآن مجاز.

قوله: (أو القرآن فإنه مبين للحق) أشار به إلى أن البينة اسم فاعل من بأن المتعدي أو صفة بمعنى اسم الفاعل والأوضح ما قيل من أنه لم يرد أن البينة بمعنى المبين بل أشار إلى وجه التشبيه بالبينة[٢] تصحيحاً للاطلاق إذ التاء بمنع كونها بمعنى المبين.

قوله: (أو معجزة الرسول عليه السلام باخلاقه أو القرآن بإفحامه من تحدى به) أو معجزة فالبينة على هذا بمعناها المتعارف لأنها مثبتة لدعوى الرسالة فالمراد حينئذٍ إما الرسول من حيث دلالته على رسالته باخلاقه الحميدة ومنها كمال علمه مع كونه أمياً كما قاله الإمام البصيري في البردة:

كفاك بالعلم في الأمي معجزة

أو القرآن بملاحظة افحام من تحدى به فالتقابل بين هذا وبين ما سبق بهذا الاعتبار والتقديم لأن اعتبار ذات الموصوف مقدم على اعتبار صفته لفظة أو قوله أو القرآن للتخيير في التفسير نحو جالس الحسن أو ابن سيرين لا لمنع الخلو فإنه لا يلائم تفسيره بقوله أو معجزة الخ فإنه يفيد الخلو لا لمنع الجمع إلا أن يقال إنهما لا يجتمعان في اطلاق واحد لاستلزامه الجمع بين المعنيين المجازيين وهو غير جائز عندنا وإن جوزه المصنف وكلمة أو في أو معجزة للانفصال الحقيقي وهذا مراد المحشي بقوله أو لمنع الخلو ولم يتعرض لكونه منع الجمع لظهوره ولذا لم يقيد بقوله فقط قوله أو معجزة بالرفع والتنوين معطوف على مبين ثم حاول التفصيل فقال الرسول مبتدأ خبره باخلاقه والقرآن عطف عليه قوله بإفحامه الخ عطف على قوله باخلاقه واعادة الباء في بافحامه الخ يدفع المحذور والقول بأنه يجوز إضافة المعجزة يؤدي إلى عطف القرآن على المضاف إليه وهو غير مستحسن عند بعضهم.

قوله تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾﴾

قوله: (بدل من البينة بنفسه أو بتقدير مضاف) بدل أي بدل الكل من البينة وإنما جاز

قوله: بدل من البينة بنفسه إن كان المراد بالبينة الرسول أو بتقدير مضاف إن كان المراد بها القرآن والمعجزة والتقدير بينة رسول من الله قال الإمام فائدة الإبدال الإعلام بأن ذاته كانت بينة على نبوته لأنه كان في نهاية من الجد في تقرير النبوة وفي غاية من الصدق وكمال العقل روي عن

---

(١) ويؤيده أن الانفكاك أن يزايل الشيء عن الشيء بعد التحامه كالعظم إذا انفك عن مفصله.

(٢) إذ البينة هي الحجة الواضحة كما في الكشاف فالتاء لكون موصوفها مؤنثاً.

لوصفها كما مر في ﴿ناصية كاذبة﴾ [العلق: ١٦] بنفسه إن أريد بها الرسول أو بتقدير مضاف إن أريد بها القرآن أو المعجزة وفائدة البدل زيادة التقرير ولذا قدم هذا الاحتمال على الثاني أي وحي رسول أو كتابه أو معجزة على أن الإضافة بيانية أي معجزة هي الرسول بملاحظة أخلاقه ولا يتناول معجزة القرآن أي معجزة هي القرآن بافحامه.

قوله: (أو مبتدأ) لوصفه.

قوله: (صفته أو خبره) صفته ناظر إلى البدلية أو خبره ناظر إلى الابتدائية والجملة مفسرة للبينة إن أريد بها الرسول عليه السلام وإلا فتكون أجنبية[1] وهذا مراد الفاضل المحشي فالأولى كونه خبراً للمحذوف أي هي رسول بنفسه أو بتقدير المضاف فحينئذٍ يكون يتلو صفته أيضاً وصيغة المضارع للاستمرار أو لحكاية الحال الماضية.

قوله: (والرسول عليه السلام وإن كان أمياً لكنه لما تلا مثل ما في الصحف كان كالتالي لها) جواب سؤال مقدر منشأ السؤال حمل الصحف على الكتب المنزلة على الرسل المتقدمين كصحف إبراهيم وموسى عليهما السلام والجواب بتحرير أن المراد بالصحف هو القرآن وهو مثل الصحف في اشتماله ما نطقه الصحف من أصول الشرائع والعقائد الحقة والفروع المتفق عليها فكأن تلاوته القرآن تلاوة الصحف فيكون المضاف مقدراً وهو المثل كما قال لما تلا مثل ما في الصحف أو على جعل النسبة إلى المفعول مجازاً لأنه لما تلا ما فيها فكأنه تلاها وتقدير المضاف أوفق لإشارة المص ونبه بقوله مثل ما في الصحف على أن المراد بتلاوة الصحف تلاوة ما في الصحف إذ الصحف هي القرطاس وفي الكشاف صحفاً قراطيس وهي ظرف المكتوب ومحله ففي النسبة إلى المفعول مجاز بمرتبتين إذ المراد تلاوة ما في الصحف وأسند إلى الصحف مجازاً ثم المراد به تلاوة مثل ما في الصحف وأسند إلى ما في الصحف مجازاً ولو أريد بالصحف ما فيها مجازاً بعلاقة الحالية والمحلية ثم أريد بما في الصحف مثل ما في الصحف مجازاً لاشتماله ما فيه لكان مجازاً

حجة الإسلام أن مجموع الاخلاق الفاضلة كان بالغاً فيه إلى حد الاعجاز وأن معجزاته كانت في غاية الظهور والكثرة قال الطيبي والدليل على أن المراد بالبينة رسول الله ﷺ قولهم لا ننفك مما نحن عليه من ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود به ولعل السر في جعل البينة توطئة لذكر الرسول التعريض بهم وبقولهم حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل كما وبخهم بقولهم: ﴿أولم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى﴾ [طه: ١٣٣] ولهذا السر أفرد ذكرهم عن المشركين في قوله: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب﴾ [البينة: ٤] كأنهم عيروا وبخوا بالتفرق وهم أهل الكتاب لأن جحود العالم أقبح من إنكار الغافل وأشار القاضي رحمه الله إلى هذا المعنى بقوله وافراد أهل الكتاب بعد الجمع بينهم وبين المشركين للدلالة على شناعة حالهم وأنهم لما تفرقوا مع علمهم كان غيرهم بذلك أولى.

---

(١) ولا يصح تقدير المضاف حين كونه مبتدأ لقوله: ﴿يتلو﴾.

لغوياً بمرتبتين وفي جوازه اختلاف والصواب جوازه ثم حكمة التعبير عن القرآن بالصحف توبيخ أهل الكتاب بأن معنى القرآن في زبرهم وكتابهم كما قال تعالى وأنه أي القرآن: ﴿لفي زبر الأولين﴾ [الشعراء: ١٩٦] فما بالهم أن يؤمنوا به فإن أريد بالصحف ما فيها مجازاً ففي قوله فيها كتب استخدام لعوده على الصحف بالمعنى الحقيقي لكن الراجح الاحتمالان الأولان تقدير المثل أو المجاز في النسبة.

قوله: (وقيل المراد به جبرائيل) فلا إشكال في التلاوة ولو كان المراد الصحف المتقدمة وفي الكشاف وهو التالي للصحف المطهرة المستنسخة من اللوح التي ذكرت في سورة عبس ولا بد حينئذٍ من مضاف محذوف أي وحي رسول وهذا مقدم في الكشاف والمص اخر ومرضه لبعده عن المقام كما فهم من تقرير المص إذ تفرقهم بعد مجيء البينة وهي الرسول عليه السلام أو القرآن وغاية الأمر أن لجبريل مدخلاً في ذلك والباعث على حمل الكشاف صحة إرادة المعنى الحقيقي للصحف بلا تمحل وفيما اختاره المص مبالغة مع مساسه المقام أشد مساس.

قوله: (وكون الصحف مطهرة أن الباطل لا يأتي ما فيها وأنها لا يمسها إلا المطهرون) وكون الصحف سواء أريد بها المعنى الحقيقي لها أو المجازي مطهرة أن الباطل لا يتأتى ما فيها أي لا يتطرق إليها الباطل من جهة من الجهات أو في إخبارها ماضياً أو مستقبلاً فيكون التطهير استعارة مصرحة إذ الباطل كالوسخ فتنزيهها عنه مثل التطهير فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه والمطهرة من باب ضيق فم البئر قوله وأنها لا يمسها الخ فعلى هذا نسبة التطهير إلى الصحف مجازية والواو إما بمعنى أو إذ الجمع بين المعنيين يؤدي إلى الجمع بين النسبة الحقيقية والمجازية وفي جوازه تردد وإن التزمته فالواو في بابه اخره لأن المبالغة في المدح في الوجه الأول.

قوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾﴾

قوله: (فيها كتب) الخ صفة لصحفا مادحة وكونها حالاً من ضمير مطهرة لا يخلو عن إيهام فيها خبر مقدم كتب مبتدأ مؤخراً وفيها وحده صفة وكتب مرتفعة به على الفاعلية.

قوله: (مكتوبات مستقيمة ناطقة بالحق) أي كتب جمع كتاب بمعنى المكتوب كاللباس بمعنى الملبوس أو مصدر بمعنى المفعول ولذا جمع والمثبت في الصحف هو الصور والإشكال حقيقة كما نقل عن شرح المقاصد لا الألفاظ التي هي مستقيمة ناطقة بالحق فالإسناد مجازي أو على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف إليه مستتراً بعد حذف المضاف أي المكتوب دواله والاستقامة كما يوصف بها المعاني يوصف بها الألفاظ الدالة على المعاني المستقيمة حقيقة أو مجازاً قوله ناطقة صفة الألفاظ وفي قوله ناطقة

استعارة تبعية كما هو المشهور قوله ناطقة بالحق صفة كاشفة لقوله مستقيمة وفيه[١] استعارة تبعية فكن على بصيرة.

قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾

قوله: (وما تفرق الذين) كلام مستأنف بياني كأنه قيل ما بال الذين أوتوا الكتاب حين جاءتهم البينة فأجيب بذلك ومنشأ السؤال ما قبله فإنه لما قيل لم يكن هؤلاء منفكين حتى تأتيهم البينة فإنه وإن فهم منه أنهم كانوا منفكين حين جاءتهم البينة فإن مفهوم الغاية معتبر بالاتفاق إما عند الشافعي فبطريق مفهوم المخالفة وإما عندنا فباشارة النص لكن أريد التصريح فسئل عنه وأجيب بهذا ولك أن تقول إنه استئناف نحوى مسوق لبيان ما يفهم من الغاية صراحة.

قوله: (عما كانوا عليه بأن آمن بعضهم أو تردد في دينه) عما كانوا عليه من دينهم ناظر إلى الوجه الأول في تفسير منفكين قوله بأن آمن متعلق بتفرق قوله أو تردد في دينه عطف عليه والبعض الآخر بأن أصر على كفرهم وأشار المص بهذا المعنى إلى دفع ما يتوهم من التناقض بينها وبين الآية الأولى فإنه قد عرفت أن مفهوم الغاية معتبر اتفاقاً فيقتضي الآية الأولى أنهم كانوا منفكين عن دينهم الباطل وهذا القول يقتضي أن كفرهم باقٍ بعد مجيء البينة وأشار إلى دفعه بأن المراد تفرقهم بعد مجيء البينة بأن آمن بعضهم أو تردد في دينه وأصر بعضهم على الكفر فالاتيان إخبار من الله تعالى فلا تناقض ولا توهم التناقض أما على الأول فلأن المراد بالانفكاك عن دينهم التفرق المذكور والانفكاك لا يقتضي انفكاك الجمع عن دينهم بل يكفي انفكاك بعضهم عنه مع إصرار بعضهم على الكفر وإن أبيت عن ذلك فأجعل ذلك من قبيل إسناد ما للبعض إلى الكل مجازاً قال المص في قوله تعالى: ﴿وما أملك لك من الله من شيء﴾ [الممتحنة: ٤] من سورة الممتحنة من تمام قوله المستثني ولا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع أجزائه انتهى ونقول ههنا ولا يلزم من الحكم على المجموع بانفكاكه عن دينهم انفكاك جميع أفراده عنه بل هذا أظهر مما ذكره في الاستثناء.

قوله: (أو عن وعدهم) باتباع الحق والإيمان بالرسول عليه السلام.

قوله: (بالإصرار على الكفر) متعلق بالمنفي وهو التفرق بملاحظة توجه النفي إليه أي ما تفرقوا عن ذلك إلا من بعد ما جاءتهم البينة فحينئذٍ تفرقوا بانجاز الوعد وعدمه أي فمنهم من وفى بالوعد بسبب الإيمان به أي بالحق ومنهم من ترك الوفاء ومعنى تفرقهم أنهم صاروا فرقاً مختلفة على الوجهين[٢] والقول بأن تفرقهم على الثاني بمعنى انفصالهم ومفارقتهم ضعيف لأنه يشعر أن أحداً منهم لم يؤمن ولم يوف بالوعد وليس تفرقهم بأن أوفى وعده بعضهم وعدم وفاء بعض آخر وهذا مخالف للوجه الأول.

---

(١) أي في قوله: مستقيمة.

(٢) وقد عرفت أن وفاء بعضهم كان في تحقق مفهوم الغاية.

قوله: (فيكون كقوله تعالى: ﴿وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ [البقرة: ٨٩]) فيكون هذا أي على الوجه الثاني والتعميم إلى الوجه الأول غير مناسب وكانوا أي أهل الكتاب يستفتحون أي يستنصرون به على الذين كفروا على المشركين ويقولون اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان المنعوت في التوراة فلما جاءهم جاءهم من الحق كفروا به أي كفر بعضهم لما مر من تفرقهم بأن آمن بعضهم الخ فإسناده إلى الجميع مجاز وهذا وعد من أهل الكتاب فهم لم يكونوا منفكين عن هذا الوعد وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءتهم البينة وأما وعد المشركين فليس بمعلوم بل المتبادر من استفتاح أهل الكتاب عليهم أنهم لم يعدوا باتباع الرسول أو القرآن فتعميم الوعد إليهم مطلوب البيان ولعل لهذا أخره مع أن دفع الإشكال به أسهل وقد تصدى بعضهم لبيانه فقال وأما من المشركين فلعله قد وقع من متأخريهم بعد ما شاع ذلك من أهل الكتاب واعتقدوا صحته بما شاهدوا من نصرتهم على أسلافهم كما يشهد به أنهم كانوا يسألونهم عن رسول الله عليه السلام هل هو المذكور في كتابهم وكانوا يغرونهم بتغيير نعوته انتهى وقد عرفت أن استنصارهم به على المشركين لا يلائم هذا التوجيه وصاحب الكشاف لم يتعرض لهذا الوجه بل اكتفى بالحمل على الدين لكنه جعله حكاية لما زعموه فإنهم كانوا يقولون لا نفارق ما نحن فيه من الدين حتى يبعث الله النبي المبشر به في كتابنا ﴿وما تفرق الذين﴾ [البينة: ٤] الآية الزام لهم على سبيل التوبيخ والتعبير وفي التفسير الكبير قال الواحدي في كتابه الوسيط هذه الآية أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً كذا قيل وأشار المص إلى دفع الصعوبة كما أوضحناه آنفاً.

قوله: (وإفراد أهل الكتاب بعد الجمع بينهم وبين المشركين للدلالة على شناعة حالهم وأنهم لما تفرقوا مع علمهم كان غيرهم بذلك أولى) وافراد الخ يعني في قوله تعالى: ﴿وما تفرق الذين﴾ [البينة: ٤] الخ للدلالة على شناعة حالهم أي حال أهل الكتاب أي من لم يؤمن منهم وجه الدلالة أنهم أصروا على الكفر مع علمهم الحق بخلاف المشركين ولذا قيل وهو السر في وصفهم بايتاء الكتاب المنبىء عن كمال علمهم بالحق أفمن يعلم كمن لا يعلم والإعراض عن الحق مع العلم به أقبح من الإعراض عنه مع الجهل به هذا نكتة إفرادهم بالذكر وأما كون المشركين مرادين هنا فيعلم بدلالة النص وإلى ذلك أشار بقوله وأنهم لما تفرقوا مع علمهم بالحق كان غيرهم وهم المشركون ولظهوره عبر عنهم بالأمر العام أولى بذلك فهذا دلالة النص فعلم منه أن قوله وأنهم لما تفرقوا الخ من تتمة الجواب لا جواب آخر وقيل إنه جواب آخر وهو المذكور في الكشاف وهذا إنما يتم إذا كان بيان نكتة الإفراد وليس كذلك بل بيان انفهام تفرق المشركين بدلالة النص والحاصل أن قوله وافراد أهل الكتاب متضمن لأمرين الأول أنه ينبغي إفراد أهل الكتاب بالذكر والثاني أن تفرق المشركين مراد هنا وأنه يعلم بدلالة النص وما ذكره في التعليل فالأول ناظر إلى الأول والثاني إلى الثاني ولعل هذا مراده بالجواب الآخر وأما جمعهم عند

الإخبار بوقوع الانفكاك فلا يرام له نكتة لوقوعه على مقتضى الظاهر نعم يطلب النكتة في عدم عكسه وهي أنهم والمشركون باعتبار اتفاقهم على الرأي المذكور في حكم فريق واحد وبعد[1] التنبيه على ذلك أشير إلى الفرق المذكور وهو أن أهل الكتاب أشد شناعة من المشركين قوله: ﴿إلا من بعدما جاءتهم البينة﴾ [البينة: ٤] استثناء مفرغ من أعم الأوقات بقرينة قوله: ﴿من بعد ما جاءتهم﴾ [البينة: ٤] وكلمة من صلة فالمعنى وما تفرقوا في وقت من الأوقات إلا بعد ما جاءتهم البينة والتعبير بالبينة للإشعار بغاية وضوحه أي الحجة الناطقة بالحق وفيه تشنيع أيضاً وهذا أبلغ من قوله تعالى: ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم﴾ [آل عمران: ١٩] الآية والمراد بالاختلاف هذا التفرق وفي اختيار الماضي هنا تنبيه على أن قوله: ﴿حتى تأتيهم البينة﴾ [البينة: ١] بمعنى الماضي عبر بالمضارع لحكاية الحال الماضية الدالة على الاستغراب.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾

قوله: (أي في كتبهم) الجمع يراد به ما فوق الواحد أو المراد كتابهم مع الكتب المتقدمة لاتحادهم في التوحيد.

قوله: (بما فيها) صلة الأمر أشار به إلى أن المراد بالأمر الأمر التكليفي فيعم النهي إذ النهي عن الشيء أمر بضده في الأكثر لكن المذكور في سياق الاستثناء الأمور الثلاثة فالتعميم إلى النهي مشكل فالأولى أنه اكتفى بالأمر لكونه أمس بما قبله ولم يتعرض للنهي لظهوره لأن قوله: ﴿وما أمروا﴾ [البينة: ٥] الخ حال تجري مجرى التعليل ومفيدة لغاية قبح ما صنعوا والاستثناء من عموم العلل مفرغ أي والحال أنهم ما أمروا بما أمر والشيء من العلل إلا لأجل عبادة الله تعالى لا سيما لأجل اقامة الصلاة ولايتاء الزكاة إن كان لهم غناء وكون اللام بمعنى الباء على أنه صلة الأمر تكلف ولذا لم يلتفت إليه المصنف لكن المأمور به العبادة مطلقاً والصلاة والزكاة وجعلها علة للأمر غير ظاهر وكون العبادة علة للخلق في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ظاهر وما نقل عن الماتريدي من أن هذه الآية علم فيها معنى قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] أي لأمرهم بالعبادة فيعلم المطيع من العاصي لا يعرف وجهه لو سلم كون العبادة المطلقة علة للمأمور به أو للأمر به فلا يسلم كون الصلاة والزكاة علة للأمر بها لافضائه إلى اتحاد العلة والمعلل فتأمل[2] في توجيهه.

قوله: (أي لا يشركون به) تفسير للإخلاص المراد هنا وهو عدم الإشراك شركاً جلياً

---

(١) وفي مثل هذا لا يناسب العكس.

(٢) وسببية العبادة للأمر بها في الذهن وسببية الأمر بها للعبادة في الخارج ولذا قال فتأمل.

أو خفياً إذ لو اشرك له لكان العبادة له لا له تعالى لأنه تعالى أغنى الشركاء وأنه هو الإخلاص المتعارف لكن قيل إنه ليس الإخلاص المتعارف ولا يظهر وجهه.

قوله: (مائلين عن العقائد الزائغة) لأن الحنف لغة الميل مطلقاً وهنا الميل عن العقائد الزائغة أي الباطلة فيكون حالاً مؤكدة.

قوله: (ولكنهم حرفوه وعصوا) معطوف على مقدر أي ما فعلوا بما أمروا به ولكنهم حرفوه وعصوا أي بالتحريف وهذا أقبح من ترك العمل فلو قال بل حرفوه لكان أولى.

قوله: (وذلك دين القيمة) الإشارة إلى جميع ما ذكر من عبادة الله تعالى بالإخلاص.

قوله: (دين الملة القيمة)[1] قدره لئلا يلزم إضافة الشيء إلى صفته كما في صلاة الأولى ومسجد الجامع أي صلاة الساعة الأولى ومسجد الوقت الجامع وإضافة الدين إلى الله تعالى لكونه واضعاً له ويطلق على العقائد والفروع جميعاً وقد يطلق على الفروع خاصة وهو المراد هنا وهذه الجملة تذييلية مقررة لما قبله وهذا التقدير أولى من تقدير الملة أو الأمة أو الكتب لأن فيه تشريفاً للدين والمراد بالصلاة والزكاة ما في شريعتهم ولا يراد بهما ما في شريعتنا لأنهم ما أمروا في كتابهم بما في شريعتنا بل إنا مأمورون بما في شريعتهم إذا قصها الله ورسوله بلا نكير.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾

قوله: (إن الذين كفروا من أهل الكتاب) قد سبق وجه كفرهم في أول السورة هذا أن أريد بهم قدماؤهم وإن أريد بهم من كانوا في زمن النبي عليه السلام فكفرهم ظاهر فمن تبعيضية في الأول وبيانية في الثاني والمشركين عطف على أهل الكتاب في الاحتمال الثاني وعطف على الموصول في الأول لأن من تبعيضية ودخولها على المشركين غير صحيح وأما في الاحتمال الثاني فبيانية وقد عرفت أن المراد بالمشركين عبدة الأصنام ونحوها فهو أخص من الكفر مطلقاً وقد يطلق الشرك على مطلق الكفر كما في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨] أي يكفر به بأي وجه كان لكن المراد به هنا الشرك الأخص بمعونة المقابلة وقد عرفت أن أهل الكتاب مشرك حقيقة موحد ادعاء[2] قد مر التوضيح في أول السورة.

قوله: (أي يوم القيامة أو في الحال لملابستهم ما يوجب ذلك) أي المعنى المتبادر من النظم الكريم أنهم في النار حالاً وفي الدنيا فأوله أما أولاً فبأن المراد أنهم سيدخلون في نار جهنم في يوم القيامة لكنه لتحقق وقوعه عبر بما يدل على تحققه الآن استعارة كما

---

(١) القيمة بمعنى المستقيمة.

(٢) ولذا حل نساؤهم لنا بالنكاح وملك اليمين وحل ذبائحهم.

قالوا في مثل قوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] الآية وعبر هنا بالجملة الاسمية مبالغة شبه النسبة الاستقبالية بالنسبة الواقعة حالاً في تحقق الوقوع فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه وأما ثانياً فبأن المراد في الحال على ظاهر الكلام لكن يكون المراد بنار جهنم ما يوجبها من الكفر والشرك مجازاً بطريق ذكر المسبب وإرادة السبب قدم الأول لأن فيه مبالغة وقد جوز في الثاني كون النسبة مجازية وكونه استعارة والمعنى كالكائنين فيها والمتعارف في مثله كون المجاز في الطرف مجازاً مرسلاً.

قوله: (واشتراك الفريقين في جنس العذاب لا يوجب اشتراكهما في نوعه فلعله يختلف لتفاوت كفرهما) جواب سؤال بأن مقتضى قوله تعالى: ﴿لها سبعة أبواب﴾ [الحجر: ٤٤] الآية أن عذاب المشركين كونه أشد من عذاب أهل الكتاب وهنا يوهم خلافه فأجاب بأن الاشتراك في جنس العذاب غير ملحوظ فيه أشديته وأخفيته وأما في نوع العذاب وهو العذاب المقيد بالدرك المخصوص فهم غير مشتركين فيه فإن المشركين يعذبون في الدرك السادس واليهود من أهل الكتاب في الثاني والنصارى في الثالث وعذاب السادس أشد فعلم منه أن المراد من أهل الكتاب غير المنافقين فإن عذابهم أشد من المشركين قوله فلعله من عادات العظماء حيث استعملوا صيغة الترجي والطمع في مقام الجزم وقد عرفت أن التفاوت والاختلاف متحقق جزماً لما نطق به النص الكريم.

قوله: (أي الخليقة) أشار به إلى أن البرية بالياء المشددة الأصل فيه الهمزة أي البريئة كما قرأه نافع وابن ذكوان فهو من برأ بمعنى خلق فالبريئة فعلية بمعنى المفعول فمعناه الخليقة والمخلوقة فقلب الهمزة ياء فأدغم.

قوله: (وقرأ نافع البريئة بالهمزة على الأصل في الموضعين) بدون قلب الهمزة ياء فالقراءتان متفقتان مبنى ومعنى وقيل البرية غير مهموز من البر المقصور بمعنى التراب فالقراءتان مختلفتان لفظاً أصلاً ومادة متفقتان معنى لأنه بمعنى أنه مخلوق من تراب أي ابتدأ خلقهم من تراب وهذا عام لأفراد البشر جميعاً غير مختص بآدم عليه السلام فإنه غير مناسب هنا والاحتمال الأول هو الراجح المعول لأن في الثاني تكلفاً ولأنه غير شامل للملائكة بل للجن أيضاً وقيل قرأ نافع وابن ذكوان بالهمزة فيهما والباقون بياء مشددة والمصنف اقتصر على نافع ولم يذكر ابن ذكوان وضمير الفصل مع كون الخبر محلى باللام يفيد الحصر فلا يتناول عصاة الموحدين كما أن الثاني لا يتناولهم أيضاً فحاله مسكوت عنها.

قوله: واشتراك الفريقين في جنس العذاب الخ لما ظهر من بيان نكتة إفراد أهل الكتاب بالذكر في الآية الأولى أن حالهم في الجحود أشنع من حال المشركين فيقتضي ذلك أن يكونوا بذلك مستحقين لزيادة العذاب واشتراك الفريقين في عذاب النار المفهوم من الآية الثانية يوهم استواء حاليهما في العذاب وهذا لا يليق بفعل الحكيم حمل رحمه الله عذاب النار في الآية الثانية على الجنس فيجوز أن يزيد عذاب أهل الكتاب على عذاب أهل الشرك ويتفاوت عذاباهما بتفاوت دركات جهنم بعد اشتراكهما في جنس عذاب النار.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾﴾

قوله: (﴿إن الذين آمنوا﴾ [البينة: ٧]) لم يعطف لأن المسند فيهما متغايران إذ هو في الأول ﴿في نار جهنم﴾ [البينة: ٦] وفي الثاني ﴿أولئك هم خير البرية﴾ [البينة: ٧] بخلاف قوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] والبرية إن أريد البريئة أي الخليقة يعم الملائكة فيكون دليلاً على أفضلية البشر من الملائكة عوامهم من عوامهم وخواصهم من خواصهم وإن أريد من البري مقصوراً بمعنى التراب فلا تدل على ذلك وتغيير الاسلوب لأنه قصد هنا شرح جزائهم فجعل أولاً مدحهم خبراً ثم شرع شرح جزائهم بخلاف الأول فإن جزاءهم لم يقصد شرحهم فجعل خبراً له ثم سجل عليهم بالذم المذكور قدم الفريق الأول لكونه أمس بما قبله لأنه تعالى بين أولاً حال أهل الكتاب والمشركين في الدنيا ثم بين حالهم في الآخرة وبيان حال الفريق الثاني في الدنيا أولاً ثم بيان حالهم في الآخرة ثانياً لأن عادة القرآن أن يشفع الترغيب بالترهيب وبالعكس تنشيطاً لما ينجي وتثبيطاً عما يردي وأيضاً أريد كون مقطع الكلام بحلية المؤمنين وثوابهم.

قوله تعالى: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ ﴿٨﴾﴾

قوله: (فيه مبالغات تقديم المدح) أي فيه فقط مبالغات ليست في مقابلها فتقديم الخبر للحصر الأولى تقديم المدح وجهه ما ذكرناه من شرح جزائهم وايذاناً في أول الأمر أنهم فازوا بأقصى المطالب وأعلى المآرب والمراد بالمدح قوله: ﴿أولئك هم خير البرية﴾ [البينة: ٧].

قوله: (وذكر الجزاء المؤذن بأن ما منحوا في مقابلة ما وصفوا به) أي ذكر لفظ الجزاء وأما في عديله فجزاؤهم وإن ذكر بقوله تعالى: ﴿في نار جهنم﴾ [البينة: ٦] لكن لم يذكر لفظ الجزاء المؤذن ولا ايذان بذلك ذكرنا جهنم قوله بأن ما منحوا أي أعطوا في مقابلة ما وصفوا به من الإيمان والعمل الصالح هذا بناء على الوعد ولا ينافي كونه تفضلاً محضاً مع قطع النظر عن الوعد إذ لا يجب عليه شيء ولذا قال تعالى: ﴿جزاء من ربك عطاء حساباً﴾ [النبأ: ٣٦] لكن في العديل وقع الحكم على المشتق وهو يقتضي عليه مأخذ الاشتقاق فيؤذن أن ما ابتلوا به في مقابلة ما صدر منهم من الكفر فيوجد في العديل هذه المبالغة في عديله أيضاً.

قوله: (والحكم عليه بأنه من عند ربهم وجمع جنات وتقييدها إضافة ووصفها بما يزداد لها نعيماً) والحكم عليه أي على الجزاء بأنه من عند ربهم أي عند ربهم ظرف مستقر

قوله: فيه مبالغات تقديم المدح المستفاد من وصفهم بالإيمان والعمل الصالح وذكر لفظ الجزاء المؤذن بأن تلك الجنات تعطى اياهم في مقابلة الإيمان والعمل الصالح.

خبر جزاؤهم المفيد لكمال نفاستهم وفخامتهم وأنه لا يبلغ كنهه علم أحد سواه تعالى وهو استعارة تمثيلية شبه الهيئة المأخوذة من جزائهم وكمال نفاستهم وانحصار علم كنهه به تعالى بالهيئة المنتزعة من أمر نفيس محفوظ عند الملك بحيث لا يصل يد غيره فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه وجمع جنات إما لانقسام الآحاد إلى الآحاد أو لكل مؤمن جنات متكثرة وتقييدها إضافة أي إلى عدن والمراد بالعدن هنا الاقامة وجنات عدن ليست علماً هنا وادعاء علميتها في قوله تعالى: ﴿جنات عدن التي وعد الرحمن﴾ [مريم: ٦١] الآية لكونها موصوفة بالمعرفة فالمراد بالوصف النعت النحوي وعدن هنا ليس اسماً مخصوصاً من درجات الجنة بل عام لجميع الدرجات من الفردوس والمأوى وعليون كيف لا وجنة عدن ليس مأوى لجميع المؤمنين تجري من تحتها[1] الأنهار[2] أي من تحت أشجارها كما تراها جارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها وعن مسروق أنهار الجنة تجري من غير أخدود كذا قاله المص في البقرة وقيل إن أريد بالجنات الأشجار الملتفة الاغصان فالجريان ظاهر وإن أريد بها مجموع الأرض وما عليها فباعتبار الجزء الظاهر وفي عرف القرآن المراد بها دار الثواب وهو البستان المشتمل للأشجار والقصور العالية والحور العين وغير ذلك فالترديد المذكور ليس بمناسب هنا وضمير يزداد لما قوله نعيماً لأن الماء الجاري أشرف ما يتلذذ به.

قوله: (وتأكيد الخلود بالتأبيد) من جملة المبالغة الخالي عنها عديله وأما نفس الخلود فمشترك بينهما وجه التأكيد هو أن الخلود في الأصل الثبات المديد دام أو لم يدم فأكد بالتأبيد ليفيد أن المراد بالخلود الدوام فالمراد بالخلود في العديل الدوام لتأكيده بالتأبيد في موضع آخر وللإجماع على ذلك وإرادة المكث الطويل غير صحيح.

قوله: (استئناف بما يكون لهم زيادة على جزائهم) أي استئناف نحو وإن أمكن جعله استئنافاً بيانياً سواء كان إخباراً أو دعاء وفي كل منهما مبالغة أما الأول فلإفادته وقوع الرضاء أو التعبير بالماضي لتحققه والمراد الرضاء في الآخرة لقوله زيادة على جزائهم ويحتمل العموم في الدنيا والآخرة وإن خص بالآخرة فيعلم رضاءه في الدنيا باقتضاء النص

قوله: استئناف بما يكون لهم زيادة على جزائهم قال الراغب رضي العبد عن الله أن لا يكره ما يجري به قضاؤه ورضي الله عن العبد هو أن يراه مؤتمراً لأمره ومنتهياً عن نهيه قال تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [البينة: ٨] والرضوان الرضى الكثير ولما كان أعظم الرضى رضي الله تعالى جعل الرضوان في القرآن بما كان من الله تعالى قال: ﴿يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾ [المائدة: ٢] وقال الجنيد الرضى يكون على قدر قوة العلم والرسوخ في المعرفة والرضى حال

---

(١) واللام في الأنهار إما للجنس أو للعهد والمعهود هو المذكور في قوله تعالى: ﴿**فيها أنهار من ماء غير آسن**﴾ [محمد: ١٥] الآية.

(٢) أي تجري من تحتها ماء الأنهار أو الأنهار مجاز من الماء أو النسبة.

وأما الدعاء فلأنه طلب من ذاته أن يرضى عنهم وفيه من المبالغة الحسنة ما لا يخفى وأما عطف رضوا عنه حينئذٍ فباعتبار أصله أو عند من جوز عطف الإخبار على الإنشاء أو حال بتقدير قد أو إنشاء أيضاً بمعنى الأمر أو الواو استئناف أي وما بالهم حين رضاء الله تعالى عنهم فأجيب بأنهم رضوا عنه ومعنى الرضاء عنهم تبوئتهم في أعلى المقام مع ترك السخط قال تعالى: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ [التوبة: ٧٢] لأنه المبدأ لكل كرامة والنيل إلى المقصود والفوز باللقاء ورضوان العبد عنه تعالى كونهم مستغرقين في نعمة مجازاً إذ الرضاء ترك الاعتراض وذلك مستلزم له ورضاء الله تعالى مجاز عن قبول طاعتهم واكرامهم بأنواع الكرمات.

قوله: (لأنه بلغهم أقصى أمانيهم) إشارة إلى ما ذكرناه من أن رضاء العبد مجاز عن كونهم مستغرقين في النعم.

قوله: (أي المذكور من الجزاء والرضوان فإن الخشية ملاك الأمر والباعث على كل خير عن النبي ﷺ من قرأ سورة لم يكن كان يوم القيامة مع خير البرية مساء ومقيلاً) من الجزاء والرضوان توجيه لإفراد اسم الإشارة مع أن المشار إليه متعدد والرضوان زيادة على الجزاء ولذا عطف على الجزاء واللام في ﴿لمن خشي﴾ [البينة: ٨] إما للاختصاص أو للاستحقاق وهذا فذلكة لما سبق وإجمال بعد تفصيل تنبيهاً على أن المراد بالذين آمنوا وعملوا الصالحات هم الذين يخشون ربهم فإن الإيمان والعمل الصالح مسبب عن الخشية ولذا قال فإن الخشية ملاك الأمر والباعث على كل خير والزاجر عن كل شر الملاك بكسر الميم أصل الأمر كأنه ملك الأمر ولولا الخشية لم تفعل خيراً قط ولم تترك المناهي والشرور أصلاً وكل من عرف الله تعالى لا محالة يخشاه قال الله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [فاطر: ٢٨] والمراد بالعلماء من كان عالماً به تعالى وصفاته وأفعاله إذ شرط الخشية معرفة المخشي ولو لم يحمل قوله تعالى: ﴿ذلك لمن خشي ربه﴾ [البينة: ٨][1] على الفذلكة لكان منافياً لما قبله وما رواه من الحديث موضوع الحمد لله على توفيق اتمام ما يتعلق بسورة لم يكن والصلاة والسلام على أفضل خير البرية وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا مع شر البرية.

تمت بلطفه بين الصلاتين من يوم الأحد في شهر ربيع الآخر سنة ١١٩٣.

يصحب البعد في الدنيا والآخرة ليس محله محل الخوف والرجاء والصبر والاشغاف وسائر الأحوال التي تزول عن العبد في الآخرة بل العبد يتنعم في الجنة بالرضى ويسأل الله تعالى حتى يقول لهم رضائي أحلكم وقال محمد بن الفضل الروح والراحة في الرضى واليقين والرضى باب الله الأعظم ومحل استرواح العابدين تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم معتصماً بحبل توفيقك أشرع.

---

(١) واسم الرب هنا أوقع إذ الخشية من آثار التربية وأيضاً التربية سبب الخشية.

سورة الزلزلة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الزلزلة مختلف فيها وآيها تسع) مختلف فيها قيل وهي مدنية وقيل مكية وفي الاتقان رجح الأول بالخبر الشريف والثاني قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعطاء ومجاهد ولما لم يكن أحد القولين مجزوماً قال المص مختلف فيها ولم يرجح أحد القولين وآيها تسع وهو الراجح عنده وفي التيسير ثمان آيات.

قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١﴾

قوله: (﴿إذا زلزلت الأرض﴾ [الزلزلة: ١]) أي حركت تحريكاً شديداً متكرراً لقوله تعالى: ﴿إذا دكت الأرض دكا دكاً﴾ [الفجر: ٢١] أي دكا بعد دك والشدة لقوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج: ١] وفي التعبير بصيغة المبني للمفعول تهويل عظيم فهو أبلغ من قوله: ﴿يوم ترجف الأرض والجبال﴾ [المزمل: ١٤] لأنه لازم إذ المعنى تضطرب وهذا متعد والاضطراب الحاصل من التحريك أشد من الاضطراب الحاصل بنفسه الغير الملحوظ[1] حصوله من التحريك.

قوله: (اضطرابها المقدر لها) معنى زلزالها لأنه مصدر مبني للمفعول لوقوعه بعد الفعل المجهول فإن معناه كونه محركاً بفتح الراء وما ذكره من الاضطراب[2] حاصله

سورة الزلزلة
مختلف فيها وآيها تسع

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: اضطرابها المقدر لها أو الممكن لها أو اللائق بها هذه المعاني مستفادة من إضافة الزلزال إلى ضمير الأرض فإن هذا مثل قول أكرم التقي إكرامه وأهن الفاسق إهانته ومنه قوله: ﴿أحسن كل شيء خلقه﴾ [السجدة: ٧].

---

(١) أشار به إلى أنه حاصل بالتحريك أيضاً لكنه لم يلاحظه.

(٢) والحركة لازمة لكونه محركاً لا عينه.

والاضطراب هو الحركة وعبر به تنبيهاً على شده الحركة مع التكرر وكون المراد به الحاصل بالمصدر بعيد وإن أمكن بالتمحل ولم يذكر تحريك الجبال كما في قوله تعالى: ﴿يوم ترجف الأرض والجبال﴾ [المزمل: ١٤] لقوله: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [الزلزلة: ٢] ولا يبعد تعميم الأرض إلى الجبال قوله المقدر لها توجبه للإضافة مع أن الظاهر في مثله زلزالاً ولعل المراد به بيان شدتها وإلا فهو معلوم كأنه قيل الزلزال الشديد الذي لا غاية وراءها لأنه قدر هكذا بمقتضى الحكمة.

قوله: (عند النفخة الأولى أو الثانية) وهذا في كل احتمال وإن ذكره في عقيب الاحتمال الأول هذا رد على الزمخشري لأنه جزم بأنها الثانية لقوله: ﴿وأخرجت الأرض﴾ [الزلزلة: ٢] الخ أي لأن خروج الاثقال عندها والنزاع لفظي لأنه إن أريد به الوقت الممتد[1] فالظاهر ما قاله المص وإن أريد به الوقت الواحد المتعين فالأحسن ما قاله العلامة لأن خروج الأموات عند النفخة الثانية والظاهر أن خروج الدفائن عندها أيضاً.

قوله: (أو الممكن لها أو اللائق بها في الحكمة) توجيه للإضافة وأن الإضافة للاستغراق العرفي نحو جمع الأمير الصاغة أي صاغة بلده أشار إليه بقوله أو الممكن لها وهذا أيضاً اضطرابها المقدر لها والفرق ملاحظة التقدير دون الإمكان في الأول وبالعكس في الثاني وكذا الكلام في قوله أو اللائق لها في الحكمة فعلم منه أن أو لمنع الخلو فقط والغرض في الكل بيان كمال شدة الاضطراب والحركة لوقوعه بتحريك عنيف.

قوله: (وقرىء بالفتح وهو اسم الحركة) أي لا مصدر بل اسم المصدر وهو الدال على ما دل على الحدث كالسلام بمعنى التسليم فيكون انتصابه على المصدرية تجوزاً لسده مسد المصدر قيل جعله غير الزمخشري مصدراً ولعل مراده ما ذكرناه من أنه اسم مصدر وفي القاموس زلزلة وزلزالاً مثلثة حركة إشارة إلى أن الفتح مصدر لكن المعلوم من كلامهم أن الزلزال بمعنى التحريك وهو المراد من النظم لا الحركة ففيه نوع مخالفة فتدبر.

قوله: (وليس في الأبنية فعلال بالفتح إلا في المضاعف) أي ليس على الكثرة والغلبة إلا فيه فلا ينتقض بخرعال[2] وفسطال وخرطال وفي اللباب قيد بغالباً والمصنف تركه لعدم اعتنائه لكمال قلته.

قوله تعالى: وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾

قوله: (﴿وأخرجت الأرض﴾ [الزلزلة: ٢]) الإسناد مجازاً أظهرت الأرض في موضع المضمر لزيادة التقرر أو لأن إخراج الأثقال حال بعض أجزائها والأرض لتشابه

---

(١) المتسع للنفخة الأولى والثانية كما قال في سورة التكوير.

(٢) وأما بهرام وبسطام فمعرب والأغلب فيه إذا فتح أن يكون بمعنى اسم الفاعل كصلصال ووسواس لأنه بمعنى مصلصل وموسوس كذا قيل.

أجزائها يطلق على البعض كاطلاقه على الكل فالمراد بالأول الكل وبالثاني البعض فهي مغايرة لها وأما القول أو الإيماء إلى تبدل الأرض فضعيف لأن المخرج للأثقال هو الأرض الموجودة الآن.

قوله: (ما في جوفها من الدفائن أو الأموات) اطلاق الجوف مع كون الأرض مصمتة مجاز مشابه للجوف في عدم كونه مرئياً كجوف الليل من الدفائن خلقياً أو جعلياً أو الأموات أي الأموات أي بعد جمع العظام البالية واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة وكونهم أبداناً كما كان في الدنيا ونفخ الروح فيها هذا في الأموات البالية التي صارت تراباً وعظاماً وأما الأموات الذين هم باقون كما دفنوا فاخراج الأرض إياهم ظاهر قوله من الدفائن إذا كان ذلك عند النفخة الأولى لأنه من أشراط الساعة وقوله أو الأموات هو عند النفخة الثانية كذا قالوا وهذا بناء على الاختلاف في الزلزال المذكور فمن حمله على الزلزال الأول وهو عند النفخة الأولى حمل الاثقال على الدفائن ومن حمله على الزلزلة الثانية وهي عند النفخة الثانية حمل الأثقال على الأموات والمصنف جمع بين القولين إذ لا دليل على تعيين أحدهما وصاحب الكشاف حمله على الزلزلة الثانية وتبعه صاحب الإرشاد وهي عند النفخة الثانية لقوله تعالى: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [الزلزلة: ٢] واخراج الدفائن عند النفخة الثانية كإخراج الموتى كما هو الظاهر من كلامهما وقوله: ﴿وقال الإنسان ما لها﴾ [الزلزلة: ٣] إلى آخره يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشاف.

قوله: (جمع ثقل وهو متاع البيت) ثقل بفتحتين ثقل عن القاموس أنه قال الثقل محركة متاع المسافر وكل نفيس مصون وما ذكره المصنف هو المعنى الثاني لأن متاع البيت من شأنه ذلك شبه ما في بطن الأرض بالأمتعة بكونها معمورة بها فالدفائن والموتى لها كالمتاع للبيوت في سببية الزينة فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه مع كون النسبة مجازية كما مر وقد فرق بين الثقل على الشيء وبين الثقل له كما حكي عن الأخفش بأنه إذا كان الشيء في بطن الأرض فهي ثقل لها وإذا كان فوقها فهو ثقل عليها قال المصنف في سورة الرحمن سمي الإنس والجن ثقلين لثقلهما على الأرض فالإضافة هنا لامية أي اثقال لها فعلم مما تقدم أن الإخراج مسبب عن الزلزال فالظاهر ﴿فأخرجت الأرض﴾ [الزلزلة: ٢] بالفاء لكن اختير الواو للاحالة على ذهن السامع أو للتنبيه على أنه بمجرد القدرة القاهرة لا بسبب الزلزال لأنه سبب عادي لا موجب.

قوله تعالى: وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ﴿٣﴾

قوله: (﴿وقال الإنسان﴾ [الزلزلة: ٣]) أي جنس الإنسان بعد إخراجه حياً من القبور.

قوله: (لما يبهرهم من الأمر الفظيع) أي يغلب على عقولهم ويعرض لهم الدهشة والحيرة من الأمر الخ بيان ما أي من الأمر الهائل والطامة الكبرى أي الداهية التي تطم وتعلو على سائر الدواهي فسأل عن سبب تلك الزلزلة فقال: ﴿ما لها﴾ [الزلزلة: ٣] زلزلت بهذه المرتبة الشديدة بهذا الزلزال حتى أخرجت بسببه العادي ما فيها ومن جملته

الإنسان المدفون فيها كأنه لفخامته خفي جنسه فسأل بلفظ ما التي يسأل بها عن الجنس غالباً فالمعنى ﴿ما لها﴾ [الزلزلة: ٣] أي أي أجناس الأسباب حاصل لها في تلك الزلزلة الشديدة وإخراجها أثقالها والمراد بالزلزلة هنا الحركة القائمة الحاصلة لها بتحريك الله تعالى إذ السؤال عن سبب حركتها واضطرابها لا عن سبب التحريك والإخراج مسند إليها فالسؤال عن سبب إخراجها.

قوله: (وقيل المراد بالإنسان الكافر) فاللام للعهد أو للاستغراق أي لاستغراق كل فرد من الكفار مرضه لأن العموم هو الظاهر ولا يلزم منه إنكار البعث لما عرفت من أن الداعي إلى السؤال هو كمال الدهشة والحيرة ولا يناسب تخصيصه بالكفار لفوات المقصود وهو بيان هوله التام فالمراد إفراد الإنسان جميعاً.

قوله: (فإن المؤمن يعلم ما لها) وهو قيام الساعة للفصل والقضاء بين العباد لكن لكمال شدتها قد يغفل عنها فيسأل عن سبب ذلك فلا يتم التقريب هذا في أول الأمر ثم زال عن المؤمن هذه الغفلة ويقول: ﴿هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون﴾ [يس: ٥٢] فلا منافاة.

قوله تعالى: يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾

قوله: (تحدث الخلق بلسان الحال) أشار به إلى أن المفعول محذوف وهو الخلق وهو الإنسان السائل بلسان الحال ولسان الحال ما يعلم منها بالقرينة وهي أن الأرض لما خرجت عن حالتها الأصلية بسبب الزلزلة دلت على أن الساعة قد قامت أو قد قرب قيامها وهذه الدلالة شبهت بالنطق والتحديث فعبر عنها بالتحديث استعارة وهذا التحديث وإن كان متحققاً في زمن الزلزال والإخراج لكن ذهل عنه المؤمن فسأل وبعد زوال الدهشة فهم هذه الدلالة وكانت تحديثاً له وكذا الكافر بعد إنكاره البعث فهم تلك الدلالة فكانت تحديثاً له أيضاً وجواباً للسؤال المذكور كما نبه عليه بقوله: ﴿أخبارها﴾ [الزلزلة: ٤] ما لأجله زلزالها وإخراجها وهذا الجواب يشعر بأن الاستفهام على ظاهره فظهر ضعف ما قيل إنه للاستعظام بالنظر إلى المؤمن وللتعجيب بالنسبة إلى الكافر وما قيل أيضاً من أن قوله يبهرهم إشارة إلى أن الاستفهام في ﴿ما لها﴾ [الزلزلة: ٣] للتفظيع والتهويل فإن اعتبار كون ﴿يومئذٍ تحدث﴾ [الزلزلة: ٤] جواباً له لا يلائم ذلك والفظاعة والتهويل منشأ السؤال المذكور.

قوله: (﴿أخبارها﴾ [الزلزلة: ٤]) منصوب بنزع الخافض أي بأخبارها أو مفعول ثانٍ إذا قيل إن حدث ينصب مفعولين ولم يذكر المفعول الأول لعدم تعلق غرض بذكره وإنما الغرض أي الحكمة بيان أخبارها إما بلسان الحال أو المقال.

قوله: (ما لأجله زلزالها وإخراجها) بدل من إخبارها أو من ضميرها بدل الاشتمال وجوز كونه خبراً مبتدأ محذوف أي وهو ما لأجله الخ والأخبار جمع خبر

والخبر إما الكلام المخبر به أو الأخبار والمراد هنا المخبر به لا الأخبار إذ لا معنى لتحديث الأخبار إلا أن يراد بالتحديث المطلق والأخبار الأخبار المضاف إلى الأرض مبالغة وجمع الأخبار لأن المخبر به متعدد كما عرفته من انقضاء الدنيا واقبال الآخرة والفصل والقضاء والسؤال والجزاء.

قوله: (وقيل ينطقها[1] الله تعالى فتخبر بما عمل عليها) كما انطق الحجر والشجر وكما ينطق الجوارح فيخبر بما عمل عليها من خير وشر واستعمل الإخبار وهو التحديث بالياء وحمل الأخبار على الكلام المخبر به كما هو الظاهر في كل احتمال وعلى هذا التحديث على حقيقته ومع ذلك مرضه وإن ذهب إليه الجمهور كما قاله الإمام لأن ارتباطه بما قبله غير ظاهر إذ المحدث به ما عمل عليها والسوق يقتضي كونه ما لأجله الزلزال والإخراج ولم يحمل على ما لأجله الزلزلة لأنه فهم بلسان الحال ولو حمل لسان المقال على ذلك لزم التكرار ولو قيل تكلمت ما علم بلسان الحال تقريراً له لم يبعد ولعل هذا مراد الجمهور فتمريض المصنف غير مناسب.

قوله: (ويومئذٍ بدل من إذا) بدل الكل وفائدة البدل هي زيادة التقرير ولذا قدمه.

قوله: (وناصبها ﴿تحدث﴾ [الزلزلة: ٤]) أي ناصب إذا والبدل تابع له في الإعراب فيكون ناصباً ليومئذٍ ويؤيده ما في بعض نسخة وناصبهما ونبه به على أن إذا شرطية ملحوظ فيها معنى الظرفية كما هو مذهب البصريين فإن إذا عندهم حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرفية والعامل فيها جوابها كما ذهب إليه البعض واختاره المصنف.

قوله: (أو هو أصل وإذا منتصب بمضمر) أو هو أي يومئذٍ أصل غير تابع بكونه بدلاً عطف على قوله بدل وهو منصوب بتحدث وإذا في ﴿إذا زلزلت﴾ [الزلزلة: ١] حينئذٍ منصوب بمضمر على الظرفية فلا جواب له والمضمر نحو وقعت الواقعة أو تقوم الساعة أو اذكر على أن إذا ظرفية بتقدير المفعول أي اذكر الحادث وقت زلزال الأرض وإخراجها أثقالها قال المصنف في البقرة إذ وإذا محلهما النصب أبداً على الظرفية والقول أو باذكر

قوله: وقيل ينطقها الله فتخبر بما عمل عليها عن أبي هريرة قال قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿يومئذٍ تحدث أخبارها﴾ [الزلزلة: ٤] قال «أتدرون ما أخبارها» قالوا الله ورسوله أعلم قال «فإن أخبارها أن تشهد على كل عبد وأمة بما عمل على ظهرها تقول عمل كذا وكذا فهذه أخبارها».

قوله: أو أصل أي أو هو نصب بتحدث أصالة لا تبعاً وبدلاً فيكون نصب إذا بمضمر لم يذكر تهويلاً وهو وقع ما وقع.

---

(١) عطف على مقدر كأنه قيل تحدث الخلق بلسان الحال وقيل ينطقها بأن يخلق الله تعالى الكلام فيها وقيل بأن يجعلها حيواناً عاقلاً والأول أدل على القدرة.

على أنه مفعول به فهي خارجة عن الظرفية والشرطية ذهول عن مسلك المصنف وتجويز كونها شرطية حينئذٍ منصوبة بالجواب المقدر أي يكون ما لا يدرك كنهه ونحوه مخالف لبيان الأئمة في مثله من أنه منصوب بمقدر على الظرفية ولم يتعرضوا الشرطية وإن كان صحيحاً في نفسه بالتقدير المذكور.

قوله تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥﴾

قوله: (أي تحدث بسبب إيحاء ربك لها) أي الباء سببية إيحاء ربك الخطاب[1] للنبي عليه السلام تشريفاً له وهي متعلقة بتحدث.

قوله: (بأن أحدث فيها ما دلت على الإخبار) بيان الايحاء على أن الباء سببية ما دلت على الإخبار من انقضاء الدنيا واقبال العقبى والفصل والقضاء الخ أي الايحاء مجاز عن تلك الدلالة ناظر إلى الأول وهو كون التحديث دلالة حالها.

قوله: (أو انطقها بها) ناظر إلى الثاني وهو كون تحديثها بالتكلم الحقيقي بإنطاق الله تعالى ففيه نشر مرتب فالإيحاء مجاز عن[2] انطاقها بلفظ يدل على ذلك والايحاء يلائم الوجه الثاني ولعل لهذا اختاره الجمهور.

قوله: (ويجوز أن يكون بدلاً من أخبارها) كأنه قيل تحدث بأخبارها ﴿بأن ربك أوحى لها﴾ [الزلزلة: ٥] على أن الباء للتعدية فحينئذٍ يكون المخبر به إيحاء الرب أي الخبر الذي حدثت الأرض ايحاء الرب لها والايحاء وإن كان خبراً واحداً ظاهراً لكنه لتضمنه معاني كثيرة جعل أخباراً متعددة فعبر عنه بلفظ الجمع وهذا الإخبار أيضاً إما بلسان الحال أو بالمقال والايحاء الذي حدثته الأرض متعلقة إما بيان ما لأجله زلزالها وإخراجها أو تكلم ما عمل عليها من خير وشر فمآله الوجه الأول فحينئذٍ الخطاب للإنسان السائل كما يجوز أن يكون الخطاب له أيضاً في الوجه الأول ويحتمل أن يكون متعلق الايحاء الزلزال والإخراج فيكون وجهاً آخر مغايراً للأول لكن مساس الجواب حينئذٍ بالسؤال غير واضح.

قوله: (إذ يقال حدثته كذا وبكذا) أي التحديث في كلام العرب يستعمل بالباء وبلا باء فعدي إلى المبدل منه بنفسه وإلى البدل بالباء فالمآل إما اعتبار الباء في المبدل منه أو اسقاطها من البدل أي تحدث باخبارها بأن ربك أوحى لها أو تحدث أخبارها أن ربك

قوله: إذ يقال حدثته كذا وبكذا يعني يستعمل المفعول الثاني لحدث بالباء وبدونها فاستعمل في تعلقه بالمتبوع بغير الباء وفي التابع بالباء.

---

(١) أو للإنسان كما سيجيء.

(٢) أي مجاز مرسل لإرادة لازمه ويحتمل الاستعارة.

أوحى لها فلا إشكال بأن الدال تابع للمبدل منه في الإعراب وهنا ليس كذلك لأن المبدل منه مفعول ثانٍ لتحدث بلا واسطة الجار والبدل بواسطة الجار وأنت خبير بأن ما ذكره المصنف لا يدفع الإشكال المذكور لأن البدل ما دام مجروراً بالباء مع أنها ليس بصلة لا يكون موافقاً للمبدل منه في الإعراب والموافقة واجبة كما صرحوا في كتبهم برمتهم والتفصي عنه أن أخبارها منصوب بنزع الخافض بقرينة استعمال البدل بالباء فيحمل استعماله بالباء في المبدل منه أيضاً وأما القول في دفع اعتراض أبي حيان بأن الفعل المتعدي بالحرف تارة وبدونه أخرى لا يجوز في تابعه إلا موافقته في إعرابه فلا يجوز استغفرت الذنب العظيم بنصب الذنب وجر العظيم على اعتبار قولهم من الذنب فهذا قياس مع الفارق لأنه منع البدل من المنصوب اعتباراً لحال جره بالباء لامتناع النعت في مثله لأن البدل هو المقصود فهو في قوة عامل آخر وحالة الجر هنا أصلية فضعيف جداً إذ لا فرق بين تابع وتابع فما يجوز في تابع يجوز في تابع آخر فيما يتعلق بالإعراب قوله فهو في قوة عامل آخر مطلوب البيان بل هو في قوة اعادة عامل المبدل منه.

قوله: (واللام بمعنى إلى) لأن الايحاء يتعدى بإلى قال: ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى﴾ [الزلزلة: ٥] وله نظائر لا تحصى.

قوله: (أو على أصلها إذ لها في ذلك تشف من العصاة) أي اللام للمنفعة كما أشار إليه بقوله إذ لها أي للأرض تشف في ذلك من العصاة لتفضيحها لهم بذكر قبائحهم فالأرض تشفى بذلك وأما تحديثها محاسن المطيعين فلا منفعة لها بل المنفعة للمعاملين فحينئذٍ يكون في الكلام تغليب ولذا أخره ثم هذا على تفسير التحديث بالإخبار عن أعمالهم وكونها بمعنى إلى منتظم على التفسيرين واختيار اللام للفاصلة مع ما فيه من الإشارة إلى نفعها في الجملة والتشفي تفعل من الشفاء ومعناه إزالة ما في النفس من الحزن والألم هو كالمرض لها لكن في ذوي الأرواح لا سيما في ذوي العقول ظاهر وأما في الجمادات فمحمول على التمثيل والتخيل أو الفرض[1] والتقدير أو بخلق الله تعالى حياة وفهماً كما مر في الانطاق.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ﴿٦﴾﴾

قوله: (من مخارجهم من القبور إلى الموقف) وهذا عند النفخة الثانية ويؤيده مسلك الزمخشري وحمله على النفخة الأولى يقتضي اعتبار امتداده ومن الأولى ابتدائية ومن الثانية

قوله: أو على أصلها إذ لها في ذلك تشف من العصاة أي أو يكون اللام في ﴿لها﴾ [الزلزلة: ٥] على أصل التعليل والمعنى بأن ربك أوحى لأجلها أي لأجل حصول التشفي لها من العصاة الذين عملوا عليها الأعمال الخبيثة قوله ولذلك قرىء ﴿يره﴾ [الزلزلة: ٧] بالضم أي بضم

---

(١) كما مر نظيره في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات﴾ [الأحزاب: ٧٢] الآية.

بيانية ولم يكتف بقوله من قبورهم لأن الإجمال أولاً والبيان ثانياً أوقع في النفوس وإلى متعلق بيصدر كما يتعلق من الأولى إليه والصدور الخروج للبعث والتعبير به للتنبيه على أن خروجهم بالسرعة وهذا القول مثل قوله: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [الزلزلة: ٢] إذا أريد بها الأموات أعيد لبيان كونهم أشتاتاً لبروا أعمالهم.

قوله: (متفرقين بحسب مراتبهم) بيض الوجوه ضاحكة مستبشرة وسود الوجوه عليها غبرة ترهقها قترة ومنهم من يذهب إلى الموقف راكباً منفرداً أو مشتركاً ومنهم من يذهب ماشياً مع الذلة كما مر في قوله تعالى: ﴿فتأتون أفواجاً﴾ [النبأ: ١٨] ولم يقيد التفرق بالقيد إشارة إلى التعميم.

قوله: (جزاء أعمالهم) قدر المضاف إذ الأعمال لا ترى ولو ترى لا فائدة في رؤيتها وإنما المراد الجزاء خيراً أو شراً والرؤية بصرية أو قلبية والأعمال شاملة للتروك.

قوله: (وقرىء بفتح الياء) وهو الموافق لقوله: ﴿يره﴾ [الزلزلة: ٧] وأما موافقة الأولى فلأن الإراءة تستلزم الرؤية.

قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨﴾

قوله: (تفصيل ليروا ولذلك قرىء ﴿يره﴾ [الزلزلة: ٧] بالضم وقرأهما هشام لإسكان الهاء) تفصيل الخ أي الفاء في ﴿فمن يعمل﴾ [الزلزلة: ٧] تفصيلية لأن هذا تفصيل لرؤية جميع أعمالهم صغيرة أو كبيرة لأنه بمنطوقه يدل على رؤية العمل الصغير وبدلالة النص يدل على رؤية العمل الكبير أي جزاءه.

قوله: (ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب) ولعل الخ أي سؤال مقدر وتقريره ظاهر[1] وهذا بناء على عموم من البر والفاجر

حرف المضارعة على صيغة المجهول أي ولكون ﴿ومن يعمل مثقال ذرة﴾ [الزلزلة: ٨] الآية تفصيلاً ليروا أعمالهم قرىء بره بالضم لرعاية التوافق بين التفصيل والمجمل.

قوله: ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب نظر رحمه الله إلى عموم الآية فذهب إلى أن حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسيئة المؤمن المتجنب عن الكبائر تؤثر في نقص ثوابه والمعتزلة لما لم يذهبوا إلى هذا مستدلين بأن حسنة الكافر محبطة بكفره وسيئة المجتنب عن الكبائر مغفورة خصصوا الآية الأولى بالسعداء والثانية بالاشقياء بقرينة ﴿أشتاتاً﴾ [الزلزلة: ٦] كما قال صاحب الكشاف فإن قلت حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات

---

(١) وهو كيف يرى كل أحد ثواب الأعمال خيرها وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسيئات المؤمنين منها ما يغفر وهذا ينافي الكلية المذكورة أجاب بأجوبة ثلاثة وحاصل الأول أن الاحباط بالنسبة إلى الثواب لا بالنسبة إلى التخفيف كما عرفته مفصلاً.

ولا اشكال في رؤية المؤمن جزاء حسناته وفي رؤية الكافر جزاء سيئته وإنما الاشتباه في رؤية جزاء حسناته وفي رؤية المجتنب عن الكبائر جزاء سيئته الصغيرة فحاول المصنف بيانه فقال ولعل الخ بالترجي لأنه لا جزم في الأول لكن بعض الأخبار يدل على أن الكفار ينتفعون بحسناتهم بتخفيف العذاب إذ لا سبيل بالمنفعة بالثواب كما هو مشهور في حديث أبي طالب وحاتم طي لكن شراح الحديث كعلي القاري صرحوا بأن هذا مختص بأبي طالب لإعانته عليه السلام وحاتم طي لكمال وجوده وليس بعام بسائر الكفار لقوله تعالى: ﴿لا يخفف عنهم العذاب﴾ [آل عمران: ٨٨] والنفي لعموم الأوقات والأشخاص لكنه خص بأبي طالب وحاتم طي والمخصص هو الخبر الشريف والمراد بعدم التخفيف عدم تخفيف عذاب يستحق الكافر به فلا يقال عذاب أبي طالب ليس كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل الكتاب مشيراً به إلى تخفيف العذاب لأنه ليس من باب التخفيف كيف لا وقد قال تعالى: ﴿لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم﴾ [الحجر: ٤٤] ولا ريب في تفاوت دركات السبعة فلا يقال إنه تخفيف ولو سلم أنه تخفيف فليس هذا التخفيف المتنازع فيه وقيل إن الكفار مخاطبون بالتكاليف في المعاملات والجنايات اتفاقاً واختلفوا في غيرها فلا شك أنه لا معنى للخطاب بها إلا عقاب تاركها وثواب فاعلها واقله التخفيف انتهى ولا نزاع في تعذيبهم بالمعاصي[1] وإنما النزاع في ثوابهم بالحسنات والحسنات يشترط فى صحتها الإيمان فلا ثواب حتى يخفف بها العذاب المقابل للمعاصي سوى الكفر كما ادعى القائل المذكور فما هو موافق لقوله تعالى: ﴿فلا يخفف عنهم العذاب﴾ [البقرة: ٨٦] عدم تخفيفه مطلقاً سواء كان المقابل للكفر أو للمعصية والمجوزون لهم منع عموم الأوقات كما منع عموم الأشخاص لكنه ضعيف لأن مثل هذا الاحتمال لو صح بلا قرينة يرفع الأمان ويؤدي إلى تشويش البيان فالواجب بقاء قوله تعالى على ظاهره والقول بأنه فما يقابل الكفر من العذاب لا يخفف لأنه لا يغفر أن

المؤمن مغفورة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذر من الخير والشر قلت المعنى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً من فريق السعداء ومن يعمل مثقال ذرة شراً من فريق الاشقياء لأنه جاء بعد قوله: ﴿يصدر الناس أشتاتاً﴾ [الزلزلة: ٦] تم كلامه قال صاحب الانتصاف سؤاله مبني على قاعدتين إحديهما أن حسنات الكافر محبطة بالكفر وفيه نظر فإن أريد أنه لا يثاب بها فصحيح وإما تخفيف العذاب فغير مسلم وقد ورد الأحاديث أن حاتماً يخفف الله عنه لكرمه وفي حق أبي طالب وغيره فلها أثر في تخفيف العذاب وثانيتهما أن اجتناب الكبائر يوجب تكفير الصغائر فهو خلاف مذهب أهل السنة فيكفر الصغائر بأحد الأمرين إما بالتوبة وإما بمشيئة الله تعالى المغفرة فهذا السؤال ساقط عندنا وقال الإمام يجوز أن يقال إن حسنات الكافر وإن كانت محبطة بكفره لكن الموازنة معتبرة عندكم فيعدل بدل الحسنات فيحط من عقاب كفره وكذا القول في الجانب الآخر فلا يكون ذلك قادحاً في عموم الآية.

---

(١) كما دل عليه قوله تعالى: ﴿يضاعف لهم العذاب﴾ [هود: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿زدناهم عذاباً فوق العذاب﴾ [النحل: ٨٨].

يشرك به وما في مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات ومعنى الاحباط المجمع عليه أنه لا تنجيهم من العذاب المخلد كأعمال غيرهم وهذا معنى كونه سراباً وهباء بعيد جداً لأن قوله تعالى: ﴿مثل الذين كفروا بربهم﴾ [إبراهيم: ١٨] إلى قوله: ﴿لا يقدرون مما كسبوا﴾ [إبراهيم: ١٨] على شيء نص صريح في الاحباط بالكلية واعتبار المعنى المذكور فيه خارج عن الانصاف لأنه نص في السلب الكلي قال المصنف لحبوطه فلا يرون ثوابها وهذا يقطع التأويل بالمرة فضلاً عن التأويل المذكور وما نقل عن شرح المقاصد من أنه ثابت بالاجماع كلام حق لا يحسن المناقشة فيه وما نقل من التبصرة وشرح المشارق وتفسير الثعلبي من أن أعمال الكفرة التي لا يشترط فيها الإيمان كإنجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام أبناء السبيل يجزى عليها في الدنيا ولا يدخر لهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح به في الأحاديث انتهى صريح فيما ذكرناه لكن قولهم لا يشترط فيها لإيمان الخ مخالف لما صرح به عامة العلماء من أرباب الأصول وغيرهم من أن الإيمان شرط في صحة الأعمال الحسنة ولم يستثنوا شيئاً منها من تلك القاعدة فهي مطلوبة البيان وإن عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يثاب عليها في الآخرة أم لا بناء على أن اشتراط الإيمان في الاعتداد بالأعمال وعدم احباطها هل هو بمعنى وجود الإيمان عند العمل أو وجوده ولو بعده لقوله عليه السلام في الحديث «اسلمت على ما سلف لك من خير» كذا قيل وشراح الحديث كزين العرب وعلي القاري صرحوا في قوله عليه السلام «ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن نبيه وآمن بمحمد عليه السلام» الحديث[1] بأنه جعل الإيمان به عليه السلام سبباً لقبول أعمال أهل الكتاب نصرانياً كان أو يهودياً وقيل النصراني فقط وإن كان منسوخاً كما ورد في الخبر إن مبرات الكفار وحسناتهم مقبولة بعد إسلامه انتهى والكفار في قوله إن مبرات الكفار عام لأهل الكتاب والمشركين وهذا لطف من الله تعالى وإلا فالشرط لا بد وأن يوجد عند وجود المشروط ووجوده بعد وجود المشروط غير مفيد وكونه مفيداً في غير هذا المحل غير مسموع أصلاً فالشارع جعل المبرات موقوفة عند وجودها فإذا وجد الشرط بعد وجودها اعتبر وجوده مقدماً على وجودها كما هو شأن الشرط وله نظائر في الشرع ونقل عن الكرماني أنه قال إن التخفيف واقع لكنه ليس بعملهم بل لأمر آخر كشفاعة النبي عليه السلام وهذا عجب منه لأن قوله تعالى: ﴿ولا يقبل منها شفاعة﴾ [البقرة: ٤٨] وقوله: ﴿ولا شفيع يطاع﴾ [غافر: ١٨] نص في عدم قبول الشفاعة لهم إلا أن يقال إنه خاص لأبي لهب كما نقل عن الزركشي أنه قال من أنواع الشفاعة التخفيف عن أبي لهب لسروره بولادة النبي عليه السلام وإعتاقه لثويبة جاريته حين بشرته بذلك وليكن هذا مني رسالة للعاشقين.

---

(١) تمامه والعبد المملوك إذا أدى حق الله وحق مواليه ورجل كانت عنده أمة يطأها فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتجوزها فله أجران متفق عليه أي روى البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه والحديث في مشكاة المصابيح.

قوله: (وقيل الآية مشروطة بعدم الاحباط) وحسنات الكفار محبطة فلا يعم الكلام لها وهذا مناف للجواب الأول لأنه يشعر بعدم الاحباط بالنسبة إلى نقص العقاب لكن القائل هذا القول غير ذلك القائل فلا تناقض.

قوله: (والمغفرة) أي مشروطة بعدم المغفرة فإن صغائر المؤمن المجتنب عن الكبائر مغفورة بالنص فلا يتناول الآية جميع سيئاته وحاصله أن المحبط عمله وهو الكافر والمغفور له مخصوصان من عموم الآيتين لدلالة النصوص على الاحباط والمغفرة قال المحشي مرضه لأنه لا يناسب مذهب الحق ولعل مراده أن النص وإن دل بحسب الظاهر على أن صغائر المؤمن المجتنب عن الكبائر مغفورة لكن علماء علم الكلام صرحوا بأنه يجوز العقاب على الصغيرة ولو مع اجتناب الكبائر رداً للمعتزلة فالنص الكريم مقيد بقيد لمن يشاء.

قوله: (أو من الأولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالأشقياء) فالعموم في بابه فلا إشكال لأن السعيد يرى جزاء كل عمل خير والشقي يرى جزاء عمل شر كله ولا محذور فيه سوى أنه لا يفهم رؤية السعيد جزاء سيئة صغيرة كانت أو كبيرة لوجود لفظ الخير وما ذكر مفهوم من موضع آخر فليس هذا بمحذور والجواب الثاني والثالث متحدان في المآل فلا تغفل هذا إما من مقول الأول أو ابتداء كلام من المص وهو الظاهر الموافق لما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾ [الفرقان: ٢٣] وقوله الأول ليس بمرضي عنده ولهذا قال ولعل إشارة إلى ضعفه فلا وجه لما قيل إنه نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل﴾ [الفرقان: ٢٣] الآية.

قوله: (لقوله: ﴿أشتاتاً﴾ [الزلزلة: ٦]) تعليل لكون المراد بالأول السعداء وبالثاني الأشقياء ونبه به على أن المراد بها فريق في الجنة وفريق في السعير وأشار به إلى أنه مختار عنده لكونه مدللاً به وقيل إنه تعليل لقوله تفصيل وهو بعيد إذ لا موجب للفصل بين العلة والمعلل.

قوله: (والذرة النملة الصغيرة أو الهباء) والمراد تصوير العمل بالقلة والحقارة وليس خصوص الوزن مقصوداً وإن الكلام يعم ما فوقها بالأولوية ودلالة النص كما عرفته.

قوله: (عن النبي ﷺ من قرأ إذا زلزلت أربع مرات كان كمن قرأ القرآن كله) إذا زلزلت اسم السورة الخ قيل هو وإن كان مروياً بسند ضعيف في تفسير الثعلبي فيقويه

قوله: عن النبي ﷺ من قرأ إذا زلزلت الحديث مروي عن ابن عباس قال قال رسول الله من قرأ إذا زلزلت إلى آخر الحديث تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام. وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم معتصماً بحبل توفيقك أشرع.

ويعضده ما رواه ابن أبي شيبة مرفوعاً إذا زلزلت تعدل ربع القرآن فظهر أنه حديث صحيح ليس كغيره من الفضل انتهى أي ليس بموضوع ومآل الحديثين واحد لأن قوله أربع مرات يدل على أنه يعدل ربع القرآن وبالعكس والمعنى أن من قرأ سورة إذا زلزلت أربع مرات يثاب بمثل ختم القرآن مرة واحدة أي ما عدا إذا زلزلت كما مر في ليلة القدر وقيل يثاب بثواب ختم القرآن الذي يعطى لأجل ختمه زائداً على ثواب قراءته. الحمد لله على حسن توفيقه لإتمام ما يتعلق بسورة إذا زلزلت. والصلاة والسلام على أفضل من أوتي الحكمة والرسالة. وعلى آله وأصحابه الذين تقوى بهم الدين والشريعة.

تمت بعونه تعالى يوم السبت وقت الضحى من شهر جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

سورة العاديات

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون لمن توكل عليه وإليه أناب.

قوله: (سورة العاديات مختلف فيها وآيها إحدى عشرة) مختلف فيها فقيل إنها مكية ونسب إلى ابن مسعود والجابر والحسن وعطاء وعكرمة وقيل إنها مدنية ونسب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة رحمه الله تعالى وأيد الثاني بما رواه المص من أنه عليه السلام بعث خيلاً الحديث ومع ذلك لم يعن كونها مدنية لعل الحديث لم يثبت عنده جزماً لكونه خبراً واحداً أو لغير ذلك وإلا فأكثر ما عينه من كون السورة مكية أو مدنية ثابت بالحديث الشريف ولا خلاف في عدد آياتها.

قوله تعالى: وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ﴿١﴾

قوله: (أقسم بخيل[1] الغزاة) أي الموصوف بالعاديات خيل الغزاة لأن ما ذكر بعده صفات خيل الغزاة كما هو الظاهر من العدو ضبحاً وما ذكر بعده وكون أقسم ماضياً أي الله أولى من كونه مضارعاً متكلماً وهذا يؤيد كون السورة مدنية لأن الغزو بعد الهجرة إلا أن يقال إنه مدح لها قبل الوقوع ولم يتعرض المص لما روي عن علي رضي الله عنه من أن المراد بها الإبل للحجاج ولم يرض بهذا التفسير حيث قال أول الغزوة غزوة بدر وما كان معنا إلا فرسان فرس للزبير وفرس للمقداد[2] والعاديات ضبحاً الإبل من عرفة إلى المزدلفة ومن المزدلفة إلى منى لأن صحة الرواية غير معلومة ولذا قال في الكشاف فإن صحت الرواية فقد استعير الضبح للإبل كما استعير المشاعر للإنسان وهو تكلف على أن المراد القسم على الخيل للغزاة إلى يوم القيامة لا على خيل الغزاة المخصوصين وسبب الخصوص لا ينافي العموم.

سورة العاديات
مختلف فيها وآيها إحدى عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(١) الخيل اسم جمع نحو ركب وصحب وقيل جمع لا واحد له من لفظه.
(٢) وفي رواية فرس للمرثية.

قوله: (تعدو) أشار به إلى أن المراد بالعاديات معنى المضارع وهو للاستمرار فيؤيد ما ذكرناه من أن المراد خيل الغزاة إلى يوم القيامة.

قوله: (فتضبح ضبحاً وهو صوت أنفاسها عند العدو) أشار به إلى أن ضبحاً مفعول مطلق للفعل المحذوف والفاء للتنبيه على أنه مسبب عن العدو قوله عند العدو إشارة إلى ما ذكرناه ونبه به على أن العاديات جمع عادية وآوى أصله عادوة ولكسر ما قبلها قلبت ياء والعد والمشي بسرعة وليس المراد بالصوت الصهيل والحمحمة بل قولها اح اح كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (ونصبه بفعل المحذوف أو بالعاديات فإنها تدل بالالتزام على الضابحات) منصوب بفعله المحذوف وهو الراجح ولهذا قدمه وأشار إليه أولاً أو بالعاديات أي نصبه بالعاديات فحينئذٍ لا تقدير فإنها تدل على الضابحات بالالتزام فكأنها ملفوظ بها وبهذا القدر يكفي في نصب المصدر فيكون ضبحاً مفعول مطلق للعاديات بغير لفظه لاتحاد المعنى نظيره قعدت جلوساً فإن الضبح مدلول التزامي فكأن الضابحات مذكورة بهذا الاعتبار وفيه نوع تكلف لأن المتعارف في مثله اتحاد المعنى المطابقي ولذا أخره.

قوله: (أو ضبحاً حال) أي المصدر حال للمبالغة مثل رجل عدل وذو الحال هو المنوي في العاديات.

قوله: (بمعنى ضابحة) لتأويل العاديات بالجماعة[1] كما نبه عليه في قوله فتضبح أو بمعنى ضابحات ولكون المصدر يحتمل القليل والكثير لم يجمع ومراده أنه لو لم يكن المبالغة مرادة لكان الظاهر أن يقال ضابحة أو ضابحات لكن المراد هنا المبالغة فلا يحسن التأويل كما قال عبد القاهر في قول الخنساء

وإنـــمـــا هـــي إقـــبـــال وإدبـــار

قوله تعالى: ﴿فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢﴾

قوله: (فالتي توري النار) تنبيه على فائدة أخرى التي سكت عنها أولاً وهي

قوله: أو بالعاديات وعلى التقديرين يكون انتصاب ضبحاً على أنه مفعول مطلق إما للفعل المقدر وإما للعدو المدلول عليه بالعاديات لكن لا لصريح العدو بل لفعل دل هو عليه بالالتزام فإن عدو الفرس يستلزم أن يتصوت أنفاسها فكأنه قيل والضابحات ضبحاً قال الراغب الضبح قيل أنفاس الفرس تشبيهاً بالضباح وهو صوت الثعلب وقيل هو الخفيف العدو.

قوله: أو ضبحاً حال المعنى أقسم بالخيل التي عدون ضابحات على نحو قولك أتيته مشياً أي ماشياً.

قوله: توري النار أي النار المنقدحة من حوافرها.

---

(١) بالجماعة لأن كل جمع جماعة.

أن اللام في هذه اسم موصول لا حرف تعريف ومدخولها بمعنى المضارع صلته.

قوله: (والإيراء إخراج النار) إشارة إلى أن اعتبار النار في الموريات لأنها مأخوذة في مفهومه فحينئذٍ في قوله التي توري النار تجريد ولو قال فالتي تخرج النار لسلم عن التمحل.

قوله: (يقال قدح الزند فأورى) بيان ذلك إذ القدح هو الصك والضرب والزند الشجر الذي يوضع فوق المرخ بفتح الميم وسكون الراء الشجر الذي يوضع تحته وهو بمعنى الزندة فالمعنى قدح أي ضرب الزند على الزندة فأورى أي فأخرج النار وإيراء الخيل ما يرى من صدم حوافرها للحجارة ويسمى نار الحباحب بضم أولي الحاءين المهملتين وبالباءين الموحدتين وفي القاموس الحباحب ذباب يطير بالليل له شعاع كالسراج ثم قال ومنه نار الحباحب يريد أن أصله ذاك كذا قيل وانتصاب قدحاً كانتصاب ضبحاً على الوجوه الثلاثة وفي الكشاف وتقدم القدح على الإيراء في الخارج كما يدل عليه قوله فأورى على عكس ما بين العدو والضبح لا يضافي تأخره عنه في الذهن وهو المعتبر في الدلالة الالتزامية وجوز أن ينتصب على التمييز أي الموري قدحها وفيه إذ الإيراء ليس بواقع على القدح فالاحتمال الأول هو المعول.

قوله تعالى: ﴿فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣﴾

قوله: (يغير أهلها على العدو) أي نسبة الإغارة إلى الخيل مجاز لملابسة المحلية أو السببية وتقدير المضاف يحتاج إلى التكلف إذ المعنى حينئذٍ فالمغير أهلها بتغيير النظم فلا وجه له هنا على العدو إشارة إلى أن صلته محذوفة يقال أغار على العدو بخيله عليهم بغتة لقتل أو نهب ثم شاع في الهجوم عليهم مطلقاً بغتة أو جهرة.

قوله: (أي في وقت الصبح) أي نصب صبحاً على الظرفية قال المص في أواخر والصافات في قوله: ﴿فساء صباح المنذرين﴾ [الصافات: ١٧٧] والصباح مستعار من صباح الجيش المبيت لوقت نزول العذاب ولما كثرت فيهم الهجوم والغارة في الصباح سموا الغارة صباحاً وإن وقعت في وقت آخر انتهى وكذا المراد هنا العموم ولا يختص بالصباح بأن يقال إنهم في الليل يكونون في الظلمة فلا يبصرون شيئاً وأما في النهار فالناس يكونون كالمستعدين للمدافعة والمحاربة لأنه خلاف الواقع والمشاهدة مؤيدة لما ذكرناه.

قوله تعالى: ﴿فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤﴾

قوله: (فهيجن بذلك الوقت) لأن الإثارة تحريك الغبار والمعنى فحركن إن كان الغبار مأخوذاً في مفهوم الإثارة فذكر النقع بعده محمول على التجريد فيكون المعنى فحركن بذلك الوقت أي وقت الصباح والباء بمعنى في مراده بيان وجه ترتب الإثارة على الإغارة وقت الصبح وإلا فهن يحركن الغبار قبل الإغارة أيضاً وجه التخصيص به هو أن إثارة النقع حينئذٍ تورث

قوله: فهيجن به فاثرن من الإثارة أي فهيجن به غباراً.

الهيبة والخوف للعدو وبهذا ظهر وجه الاقتصار على الوقت ولم يلتفت إلى جواز كون الضمير لفعل الإغارة بتأويلها بالجري على أن يكون الباء سببية أو للملابسة لاحتياجها إلى التأويل مع انتفاء المبالغة الكائنة في الاحتمال الأول ومع أن السبب له جري الخيل لا الإغارة فإن المتبادر السبب القريب والإغارة سبب بعيد إن سلم سببيته وكذا الكلام في كون الضمير للعدو فعلم أنه لا مدخل لكونهم مختلفين حال الإغارة يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً إذ السبب كما عرفته جري الخيل في حال الفر والكر وإن لم يختلفوا على النهج المذكور وظهور الغبار في وقت الصبح وفي النهار مطلقاً لا ينافي إثارته في الليل لأنه ظاهر فيه أيضاً في الجملة فلا يقتضي التخصيص بوقت الصبح لما مر بيان عمومه.

قوله: (غباراً) وهو المعروف ولذا قدمه.

قوله: (أو صياحاً) أي يطلق النقع على الصياح أيضاً حقيقة لأنه قال في القاموس النقع رفع الصوت وشق الجيب فالمراد به صياح المغار عليهم لا صياح المغيرين المحاربين إذ الترتب على الإغارة صياح من هجم عليهم صياح الخوف والتحسر لا صياح المغيرين بل الأمر بالعكس فظهر ضعف القول بأنه وإن جاز على بعد فيه أي يهيجن الصياح بالإغارة على العدو قد عرفت أن معنى التهييج التحريك وإسناد التحريك إلى الصياح يحتاج إلى التمحل قوله: ﴿فأثرن﴾ [العاديات: ٤][1] نقل عن اللباب أنه قال: ﴿فأثرن﴾ [العاديات: ٤] عطف الفعل على الاسم لأنه في تأويل الفعل يريد أن صلة اللام بمعنى الذي اسم في صورة الفعل كما صرح به النحاة قيل ولا شذوذ فيه لأنه تابع فلا يلزمه دخول ال على الفعل فإنه ضرورة إذ المعنى واللاتي عدون فأثرن واللازم دخول ال بمعنى التي على الفعل وإن لم يجز دخولها ابتداء على الفعل إذ التابع يسوغ فيه ما لا يجوز في المتبوع مثل قوله تعالى: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢] فإن أنت تأكيد للكاف مع أنه لا يجوز أن يقال إن أنت وهذا العطف يقتضي أن يقال فيما مر أقسم بخيل الغزاة عدون فضبحن ضبحاً ولعل وجه اختيار الماضي في الموضعين هو أن غرض الغازين إيثار الغبار وقت الصبح والتوسط المذكور فودوه قبل العدو والإيراء والإغارة وللتنبيه على ذلك اختير الماضي لكون مودتهم ذلك قبل كل شيء حيث يكون حصول المقصود بهما[2].

قوله تعالى: ﴿فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ۝٥﴾

قوله: (فتوسطن بذلك الوقت أو بالعدو أو بالنقع أي ملتبسات به) فتوسطن نبه به

قوله: فتوسطن بذلك الوقت أو بالعدو أو بالنقع أي ملتبسات به جمعاً يعني الضمير في به يحتمل أن يكون راجعاً إلى الوقت وهو وقت الصبح فيكون الباء بمعنى في أو إلى العدو المتضمن

---

(١) أصله أثور فاعل فصار أثرن ووزنه افلن.

(٢) نظيره قوله تعالى: ﴿إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء﴾ [الممتحنة: ٢] إلى قوله: ﴿وودوا لو تكفرون﴾ [الممتحنة: ٢] وتوضيحه في المطول في بحث الشرط.

على أن الثلاثي بمعنى التفعل إذ الوسط قد يستعمل بمعنى العدل والخيار ولا مساس له هنا بذلك الوقت أي الضمير راجع إلى الصبح والباء أيضاً بمعنى في ثم جوز رجوعه إلى العدو وإلى النقع سواء كان المراد الغبار أو الصياح أي ملتبسات به ناظر إلى الأخير وأما على الثاني فالباء سببية إذ المراد العدو المفهوم من العاديات فالمعنى حينئذٍ فتوسطن بسبب العدو أي المشي على السرعة ولا معنى لملابسة التوسط بالعدو إذ العدو آلة التوسط وسببه وفي مثله الملابسة غير متعارفة وإن صح في الجملة.

قوله: (جمعاً) مفعول به لوسطن به على أي معنى كان.

قوله: (من جموع الأعداء) احتراز عن الاحتمال الأخير فإنه جمع من جموع العليين والمراد بالتوسط الدخول في وسطهم وهو كناية عن استيلائهم لأن الدخول في الوسط يشعر تملك الطرفين وهو يستلزم الاستيلاء والغلبة وأيضاً المراد بتوسط الخيل توسط أهلها كناية فهو أبلغ بالطريقين.

قوله: (روي أنه عليه السلام بعث خيلاً فمضى شهر لم يأت منهم خبر فنزلت) قيل إنه لم يرد في كتب الحديث المشهورة فنزلت أي تبشيراً له بظفر سريته وفيه إشارة إلى ما ذكرناه من أن المراد بالوسط الاستيلاء وإن المراد أهلها.

قوله: (ويحتمل أن يكون القسم بالنفوس العادية إثر كمالهن) هذا معنى على طريقة أرباب المكاشفة بالنفوس أي الموصوف بالعاديات النفوس أي الأرواح إثر كمالهن شبه سعيهم في تحصيل الكمال بالعدو والجري والجامع سببية الوصول إلى المقاصد تشبيهاً للمعقول بالمحسوس.

قوله: (الموريات بأفكارهن) أي المخرجات مجازاً بأفكارهن استعير العدو للفكر لأنه سبب الوصول إلى البنية سبب قريب.

قوله: (من أنوار المعارف) أي المعارف كالنار في استضاء الأشياء بهما وهذا في حال السلوك.

قوله: (والمغيرات على الهوى والعادات إذا ظهر لهن مبدأ أنوار القدس فأثرن به شوقاً ﴿فوسطن به جمعاً﴾ [العاديات: ٥] من جموع العليين) والعادات أي المخالفين لها فالإغارة مستعارة لهذه المخالفة وهذا إلى آخره حال الوصول مثل أنوار القدس وهي المعارف الإلهية فالأموال الغنيمة التي تكتسب بالجهاد الأصغر مستعارة لتلك المعارف[1]

له والعاديات فالباء ح للسببية أو إلى النقع فالباء على هذا للمصاحبة وجمعاً مفعول به لوسطن فإن وسطه بمعنى توسطه الفاء في ﴿فأثرن﴾ [العاديات: ٤] وما عطف عليه للعطف على الفعل الذي هو صلة اللام في العاديات والموريات لأن التقدير واللاتي عدون فأورين فأغرن فأثرن فوسطن.

---

(١) التي تكتسب الجهاد الأكبر.

لكونها مشابهة بها في كونها مقاصد فأثرن تلك النفوس وحركن به أي بمثل أنوار القدس شوقاً إلى دخول جمعاً ﴿فوسطن به﴾ [العاديات: ٥] الخ وهذا معنى لطيف لو ساعده الرواية قيل وهو على هذا تمثيل مركب أو استعارات متعددة والثاني هو الظاهر ولذا اخترناه في حل المعنى ومثل جمع مثال بالمثلثة أي صورها والضمير في ﴿فوسطن به﴾ [العاديات: ٥] راجع إلى الشوق والمعنى أي فوصلن لمنازلهم كما نبهت عليه آنفاً ولبعده عن سوق الكلام ومخالفة الرواية قال ويحتمل والفاءات للدلالة على ترتب ما بعد كل منها على ما قبلها وترتب الإغارة على الإيراء مع ملاحظة العدو وإلا فمجرد إخراج النار لا يكون سبباً للإغارة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾﴾

قوله: (**﴿إن الإنسان﴾ [العاديات: ٦]**) أي جنس الإنسان لكن وصف له بصفة أكثر افراده فالإسناد مجازي واسم الرب هنا أوقع لأن فيه تنبيهاً على أن مقتضى الربوبية خلاف ما ذكر بأي معنى كان ففيه تقبيح له جداً.

قوله: (**لكفور من كند النعمة كنوداً**) إذا أنكرها ولم يشكرها أشار به إلى أن المراد كفران النعمة أي إن أكثر الناس لكفور لنعمة ربه وهذا يعم بالكافر والمؤمن الفاجر وإن كان المتبادر هو الأول.

قوله: (**أو لعاص**) وهذا أيضاً عام للكافر والفاجر فلا حاجة حينئذٍ إلى التقدير لكن اللام حينئذٍ صلة لأن العصيان يتعدى بنفسه أي أن الإنسان لعاص ربه ولم يطيعوه حق الإطاعة.

قوله: (**بلغة كندة**) قيل فيه تجنيس وقع اتفاقاً وفي الحديث أنزل القرآن على سبعة أحرف أي على سبعة لغات ولم يعد الشراح لغة كندة منها.

قوله: (**أو لبخيل بلغة بني مالك**) والكلام فيه مثل ما مر والمعنى أن الإنسان لبخيل بما أمر به لاستغنائه بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى أو المعنى إنه لبخيل حيث لم ينفق ما آتاه الله تعالى الفقراء الذين هم كعيال الله تعالى ولك أن تعم كلا المعنيين.

قوله: (**وهو جواب القسم**) أقسم الله تعالى بخيل الغزاة إظهاراً لشرفها منطوقاً وإظهاراً لشرافة الغازين بالأولوية ودلالة النص ففيه مدح لهم بأنهم خالفوا النفس والهوى حيث بذلوا أموالهم وأنفسهم في سبيل الله ولم يكونوا كنوداً بل كانوا شكوراً ومطيعين والمنفقين وإن كان المراد النفوس العادية الخ فالأمر واضح.

قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٧﴾﴾

قوله: (**وإن الإنسان على كنوده يشهد على نفسه**) فإذا شهد على نفسه يلزم شهادته على كنوده إذ هو المراد بالشهادة على[1] نفسه.

---

(١) فلا ينافي ما قبله وهو أن الإنسان على كنوده.

قوله: (لظهور أثره عليه) فيه تنبيه على أن المراد بالشهادة ظهور إثر الكند عليه فالشهادة مستعارة لذلك الظهور والجامع تبيين الشيء مطلقاً والشهادة بالمقال والظهور بالحال وقد اشتهر أن لسان الحال أنطق من لسان المقال.

قوله: (أو إن الله على كنوده لشهيد فيكون وعيداً) هذه الشهادة أيضاً مستعارة لأنها بالفعل والتعذيب ولذا قال فيكون وعيداً أي صريحاً وإن كان الأول أيضاً وعيداً لكنه ليس بصريح بل التزاماً أخره لأن فيه تفكيك الضمير وفي الأول اتساق الضمائر ولذا قدمه مع أنه يفيد الوعيد على أبلغ وجه فعلم أن المص لم يسو بين المعنيين وقرب المرجع في الثاني لا يفيد التسوية بينهما.

قوله تعالى: وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾

قوله: (المال من قوله: ﴿إن ترك خيراً﴾ [البقرة: ١٨٠]) أي المراد من الخير المال أي المال الكثير كذا قيده في قوله تعالى: ﴿إن ترك خيراً﴾ [البقرة: ١٨٠] وإنما سمي المال خيراً للترغيب على تحصيله بوجه شرعي خال عن الشبهة فضلاً عن الحرمة فيكون خيراً محضاً وإطلاقه عليه إما لكونه من أفراد الخير فيكون حقيقة أو لخصوصه فيكون مجازاً بذكر العام وإرادة الخاص.

قوله: (لبخيل أو لقوي مبالغ فيه) لبخيل تفسير لشديد مجازاً إذ البخل وهو إمساك المال فيما يجب بذله أو يحسن بذله مروءة من لوازم شدة الخلق المذموم أو لقوي مبالغ فيه أي البخل فيكون حقيقة واعتبار الشدة في البخل لدلالة ﴿لحب الخير﴾ [العاديات: ٨] ولذا حمله على البخل واللام للتعليل في الأول وفي الثاني إن كان مرجع الضمير في مبالغ فيه البخل فهي للتعليل وإن كان الحب الخير فهي صلة لشديد قدم عليه كالأولين للاهتمام به ولرعاية الفاصلة دون التخصيص وإن صح في الجملة وهذا البخل غير البخل المذكور إن أريد به الكنود لأنه بخل في طاعة الله كما هو الراجح وإن أريد به البخل في المال فهذا يبين علته.

قوله: من قوله: ﴿إن ترك خيراً﴾ [البقرة: ١٨٠] فإن المراد بالخير فيه المال الكثير وقالوا لا يقال للمال خير حتى يكون كثيراً ومن مكان طيب روي أن علياً دخل على مولى له فقال له ألا أوصي قال لا لأن الله تعالى قال: ﴿إن ترك خيراً﴾ [البقرة: ١٨٠] وليس لك مال كثير.

قوله: لبخيل يقال فلان شديد ومتشدد أي بخيل ممسك أو أريد بالشديد القوي من الشدة بمعنى القوة أي إنه لحب المال وإيثار الدنيا وطلبها لقوي وهو لحب عبادة الله وشكر نعمته ضعيف وفي الكشاف أو أراد إنه لحب الخير غير هش منبسط ولكنه شديد منقبض.

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ﴿٩﴾﴾

قوله: (﴿أفلا يعلم﴾ [العاديات: ٩]) والفاء للعطف على المقدر أي أيفعل ما ذكر من الخصال الرذيلة فلا يعلم الأمر الهائل إذا بعثر الخ والهمزة للإنكار الواقعي أي ما كان ينبغي أن يكون كذلك فيكون توبيخاً وتشديداً في الوعيد.

قوله: (بعث) أي بعثرت بمعنى بعث وقيل إنه مركب من بعث وراء الإثارة كبسمل ونظيره بحثر لفظاً ومعنى كذا قاله في أوائل سورة الانفطار وقد مر تحقيقه هناك والمعنى إذا قلب ترابها وأخرج موتيها.

قوله: (من الموتى وقرىء بحثر وبحث) والتعبير بما لكونهم إذ ذاك بمعزل عن رتبة العقلاء والتعبير بمن في قوله تعالى: ﴿يبعث من في القبور﴾ [الحج: ٧] باعتبار أصله أو بما يؤول عليه أو حين البعث والإخراج يكونون من العقلاء فالأولى أن يقال هنا وعبر بما للازدواج بما في قوله: ﴿ما في الصدور﴾ [العاديات: ١٠] أو لإرادة الوصف كقوله تعالى: ﴿وما ولد﴾ [البلد: ٣] أي المخلوق الذي خلق خلقاً جديداً عجباً يتحير العقول فالجواب الأول ضعيف فإنهم أحياء حين البعث وعقلاء.

قوله تعالى: وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ﴿١٠﴾

قوله: (جمع محصلاً في الصحف أو ميز) نقل عن الراغب أنه قال أصل معنى التحصيل إخراج اللب من القشور كإخراج البر من التبن والذهب من المعدن فهو مستلزم إظهاره وجمعه وتمييزه فالتفسير الأول ناظر إلى الأول والثاني إلى الثاني لكن في قوله جمع محصلاً نوع مصادرة فالأولى أن يقال جمع حاضراً في الصحف ﴿ما في الصدور﴾ [العاديات: ١٠] وحصل هنا من قبيل ضيق فم البئر لأنه في الدنيا مجموع في الصحف وكذا الكلام في أو ميز.

قوله: (من خير أو شر) من خير كالإيمان بالله تعالى وبصفاته وسائر المؤمنين به والأخلاق المرضية أو شر ضد ذلك وكذا النيات الحسنة والعزم المصمم للمعصية.

قوله: (وتخصيصه لأنه الأصل) أي تخصيص ما في الصدور بالذكر مع أن أفعال اللسان وأعمال الأركان كذلك لأنه أي ما في الصدور الأصل أي ما يبتني عليه عمل سائر الأركان لأن القلب الذي في الصدور كالملك في الجسد إذا صلح صلح الجسد وإذا فسد

قوله: جمع محصلاً معنى الجمع مستفاد من صيغة التكثير أي جمع محصلاً في الصحف ودواوين الأعمال قال صاحب الكشاف معنى حصل جمع في الصحف أي ظهر محصلاً مجموعاً قال الراغب التحصيل إخراج اللب من القشر كإخراج الذهب من حجر المعدن والبر من التبن قال تعالى: ﴿وحصل ما في الصدور﴾ [العاديات: ١٠] أي اظهر ما فيه وجمع كإظهار اللب من القشر وجمعه أو كإظهار الحاصل من الحساب وحصوله الطير ما يحصل فيه من الغذاء.

فسد الجسد كما ورد في الحديث فيفهم جمع ما في الصدور دلالة وبالأولوية والعامل في إذا مدلول قوله: ﴿إن ربهم بهم يومئذٍ لخبير﴾ [العاديات: ١١] أي فلا يعلم الإنسان في الدنيا أن الله تعالى يجازيه لأن الخبير بمعنى العليم والعلم يراد به الجزاء وهذا مراد من قال أي إذا بعثر جوزي سواء كان إذا ظرفية أو شرطية فإذا كان شرطية فجوابه مثل جوزوا ولا يجوز أن يكون يعلم في ﴿أفلا يعلم﴾ [العاديات: ٩] عاملاً لأن الإنسان لا يراد منه العلم في وقت البعث بل يراد منه ذلك في الدنيا ليتدارك أحواله ولا بعثر لأنه مضاف إليه والمضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا خبير لأن ما بعد أن لا يعمل فيما قبلها وقيل العامل في ﴿إذا بعثر﴾ [العاديات: ٩] لأنها شرطية غير مضافة وهو ضعيف على[1] أن الظاهر أنها ظرفية ولو قيل إن إذا اسم الظرف لا نفس الظرف فيكون مفعولاً به فيكون المعنى أفلا يعلم الإنسان وقت بعثه لم يبعد لكنه خلاف مختار المص لأنها لا تخرج عن الظرفية مثل لفظة إذ.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ ﴿١١﴾﴾

قوله: (وهو يوم القيامة) ومعنى علمهم بهم يوم القيامة مجازاتهم على مقادير أعمالهم وإلا فعلمه تعالى غير مقيد بوقت ومعنى خبير بهم بأحوالهم وأعمالهم وتعلق العلم بذواتهم للمبالغة إذ العلم بالذات مستلزم لزوماً عربياً العلم بأحوالها والمراد هذا اللازم كناية والعامل في ﴿بهم﴾ [العاديات: ١١] و﴿يومئذٍ لخبير﴾ [العاديات: ١١] ولرعاية الفاصلة قدما عليه.

قوله: (عالم بما أعلنوا وما أسروا فيجازيهم) والخبير هو العالم بالباطن ويدل على العلم بالظاهر بالأولوية وبدلالة النص لكن الأولى تقديم ما أسروا فيجازيهم قد مر بيانه وفيه إشارة إلى أن المراد بالعلم تعلقه الحادث وهو العلم بأنه وجد الأعمال الآن أو قبل والجزاء يترتب عليه لا على تعلقه القديم وهو العلم بأنه سيوجد وهذا العلم لا يترتب عليه الجزاء.

قوله: (وإنما قال ما ثم قال بهم لاختلاف شأنهم في الحالين) أي في قوله: ﴿ما في القبور﴾ [العاديات: ٩] التي لغير العقلاء ثم قال بهم وهو ضمير العقلاء لاختلاف شأنهم في الحالين لأنهم في القبور أموات جماد فعبر عنهم في تلك الحالة ما يعبر به عن غير أولي العلم وأنهم يوم القيامة أو أحياء عقلاء فعبر عنهم بضمير ذوي العلم كذا

قوله: وإنما قال أولاً ما ثم قال بهم لاختلاق شأنهم في الحالين فإن ما لكونه موضوعاً لغير ذوي العقل يناسب أن يعبر به المقبورون لكونهم حينئذٍ جمادات ثم إنهم بعد البعث والحياة الثانية عقلاً فيناسب أن يكنى عنهم بضمير العقلاء وهذا هو المعنى باختلاف شأنهم في الحالين.

---

(١) بنى الضعف على أن الظاهر أنها ظرفية لأن المحققين اختاروا كون عامل إذا الشرطية شرطه.

قالوا برمتهم وقد مر ما يتعلق بهذا المرام وحاصله أن البعث يكون للأحياء لا للجمادات فإنهم حين تعلق البعث بهم أحياء غاية الأمر أن البعث مقدم تقدماً ذاتياً ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿وإن الله يبعث من في القبور﴾ [الحج: ٧] عبر بمن حين تعلق البعث بهم فما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هنا على أن ما عند المص عام لذوي العقول وغيرهم كما صرح به حيث قال في سورة الفرقان في قوله تعالى: ﴿ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله﴾ [الفرقان: ١٧] يعم كل معبود سواه إما لأن وضعه أعم إلى آخر ما قال وكذا صرح به في سورة النحل والظاهر ما ذكرناه آنفاً فلا تغفل.

قوله: (وقرىء أن وخبير بلا لام عن النبي ﷺ من قرأ سورة والعاديات أعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من بات بالمزدلفة وشهد جمعاً) وقرىء أن بالفتح وخبير بلا لام لأنه مع وجود اللام علق فعل القلب عنها فكسرت فإذا سقطت لم يعلق عنه قارئه أبو السماك كما في الكشاف وما ذكره من الحديث موضوع. الحمد لله على كمال منّه علينا بإتمام ما يتعلق بسورة والعاديات. والصلاة والسلام على أشرف الموجودات. وعلى آله وأصحابه الطاهرات الطيبات.

تمت بعونه تعالى في يوم الاثنين من شهر جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

قوله: وقرىء أن وخبير أي وقرىء أن بفتح الهمزة وخبير بلا لام فإنه مفعول يعلم فهو في موقع المفرد فيجب فتح الهمزة والكسر لدخول اللام في الخبر فإذا طرحت عن الخبر فتحت الهمزة على الأصل قال أبو البقاء العامل في ﴿إذا بعثر﴾ [العاديات: ٩] ما دل عليه خبر إن وهو قوله: ﴿لخبير﴾ [العاديات: ١١] والمعنى إذا بعثر جواز وروى الطيبي عن صاحب الكشف أنه قال لا يجوز أن يعمل فيه لخبير نفسه لأن ما بعد أن يعمل فيما قبله قال الإمام دلت هذه الآية على أنه تعالى عالم بالجزئيات الزمانيات وغيرها لأنه تعالى نص على كونه تعالى عالماً بكيفية أحوالهم في ذلك اليوم فكيف لا يكون منكره كافراً تمت السورة الحمد لله أولاً وآخراً اللهم متوكلاً عليك ومستفيضاً من نورك أشرع.

سورة القارعة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة القارعة مكية وآيها عشرة) مكية لا خلاف في مكيتها واختلف في عدد آياتها قيل عشرة آيات وهي التي اختارها المص لدليل لاح له وقيل إحدى عشرة واختاره صاحب التيسير.

قوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٣﴾

قوله: (سبق بيانه في الحاقة) حيث قال هناك بالحالة التي تقرع الناس بالإفزاع والاجرام بالانفطار والانتشار أي تقرع القلوب والأسماع بأنواع الإفزاع والأهوال هذا عام للسعداء والأشقياء لأن المراد به ما يلحق الإنسان من التهيب لما يرى من الأهوال والأمور العظائم وأما الفزع بمعنى خوف عذاب يوم القيامة فمختص بالكافر قال تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذٍ آمنون﴾ [النمل: ٨٩] فلا منافاة بينه وبين قوله تعالى: ﴿ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله﴾ [النمل: ٨٧] الآية وانكشف منه لو قال المص بالحالة التي تقرع ﴿من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله﴾ [النمل: ٨٧] لكان أوفق لما في النظم حتى يتناول الإنس والجن والملائكة سوى المستثنى أصل القرع هو الضرب الشديد مثل من قرع الباب ولج ولج وإذا كان الضرب بشدة يحصل منه صوت هائل فحصل الفزع الأكبر وهذا المعنى اللازم هو المراد هنا مجازاً ثم صار حقيقة عرفية اسماً ليوم القيامة التي مبدؤها النفخة الأولى ومنتهاها إلى دخول الفريقين في مقرهم أو إلى غير النهاية ﴿ما القارعة﴾ [القارعة: ٢] ما استفهامية خبر والقارعة مبتدأ لا بالعكس كما قيل وذهب بعضهم إلى أن ما مبتدأ ثانٍ والقارعة خبره والجملة خبر المبتدأ الأول وكذا في الأول الجملة خبر المبتدأ الأول والرابطة في الجملة اسم الظاهر القائم مقام الضمير أصله ما هي عدل إلى ﴿ما القارعة﴾ [القارعة: ٢] مبالغة في تهويلها إذ لفظ القارعة

سورة القارعة

مكية وآيها عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

يفيد الفزع الأكبر كما مر ﴿وما أدراك﴾ [القارعة: ٣] أي أي شيء جعلك دارياً عالماً ﴿ما القارعة﴾ [القارعة: ٢] وهذا يفيد زيادة التهويل أي فإنها واقعة عظيمة تخرج بسببها الأجرام العلوية والسفلية من حال إلى حال كما مر بالانفطار والانشقاق مثلاً في السماء والدك والنسف في الأرض والجبال فهي حاله لا تحيط بها دراية أحد حتى يعلمك قيل وما في حيز الرفع على الابتداء وأدراك خبره ولا سبيل إلى العكس ههنا ﴿وما القارعة﴾ [القارعة: ٢] جملة كما مر محلها النصب على نزع الخافض لأن أدرى يتعدى بالباء[1] كما في قوله تعالى: ﴿ولا أدراكم به﴾ [يونس: ١٦] والجملة الاستفهامية معلقة واقعة موقع المفعول الثاني وجملة ﴿وما أدراك﴾ [القارعة: ٣] معطوفة على جملة ﴿ما القارعة﴾ [القارعة: ٢] وفائدة الخبر في مثله العلم بأن هذه القارعة ليست كقوارع أخر لأنها في الشدة لا قارعة فوقها فلا إشكال بأن هذا تجهيل وليس فيه فائدة الخبر على أن التجهيل فائدة مستفادة من الخبر.

قوله تعالى: يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾

قوله: (في كثرتهم وذلتهم وانتشارهم واضطرابهم) في كثرتهم هذا بناء على تفسير الفراش بالجراد كذا نقل عن التأويلات وفي الدر المصون أنه الهمج من البعوض والقراد وغيرهما قوله وذلتهم الخ إشارة إلى ما في الدر المصون أو إليه وإلى ما في التأويلات أيضاً ولذا لم يعين واحد منهما.

قوله: (وانتصاب يوم بمضمر دلت عليه القارعة) أي تقرع يوم يكون الخ ودلالة القارعة عليه باعتبار أصل معناها وإلا فقد عرفت أنها اسم القيامة لكن أصل المعنى ملحوظة فيها إما أصالة أو تبعاً وبهذا تحقق أعلامها لما عرفته في سورة القدر من أن كل ما ذكر وما يدريك لم يعلم الله تعالى وكل ما ذكر ﴿وما أدراك﴾ [القارعة: ٢] أعلمه الله تعالى[2] فهنا أعلمه تعالى بأنها تقرع الناس ﴿يوم يكون الناس﴾ [القارعة: ٤] الخ وقيل إنه منصوب باذكر المقدر أي اذكر يوم يكون الناس وهذا إعلام أيضاً فإن الأمر بذكره يتضمن العلم به بوصفه المختص به وإن لم يفد العلم بكنهه وهكذا في أكثر المواضع وقيل يوم مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف وحركة الفتح لإضافته إلى الفعل وإن كان مضارعاً أي هي كالفراش المبثوث في الكثرة والتطاير إلى الداعي كتطاير الفراش إلى النار ولم يلتفت المصنف إليه لما قال في أواخر سورة المائدة وقيل إن ﴿يوم ينفع الصادقين﴾

قوله: كالفراش المبثوث في كثرتهم وذلتهم قال صاحب الكشاف شبههم بالفراش في الكثرة والانتشار والضعف والذلة والتطائر إلى الداعي من كل جانب كما يتطاير الفراش إلى النار قال جرير إن الفرزدق ما علمت وقومه مثل الفراش غشين نار المصطلى وأمثالهم أضعف من فراشة وأذل وأجهل وسمي فراشاً لتفرشه وانتشاره.

---

(١) وفيه خفاء لأن الظاهر أن أدرى متعد إلى المفعولين لأنه بمعنى أعلم والباء في الآية المذكورة لتقوية العمل.

(٢) وقد بينا وجهه في سورة القدر.

[المائدة: ١١٩] خبر ولكن بني على الفتح لإضافته إلى الفعل وليس بصحيح لأن المضاف إليه معرب والقائل المذكور وهو أبو السعود بنى كلامه على رأي الكوفيين ولعل سره أن الإضافة إلى الجملة لا إلى الفعل المضارع فقط والجملة مطلقاً مبنية وهذا ظاهر في الإعلام فهو حسن لكن قوله كتطاير الفراش يشعر بأن المراد الفراش المعهود الذي يلقي نفسه إلى النار بالتطاير وقد عرفت أنه ليس بمراد بل جراد كما في التأويلات أو الهمج من البعوض كما في الدر المصون ولو كان المراد ما ذكره لورد عليه أن الفراش لا يعرف بالكثرة حتى يشبه به أهل المحشر كما أورده الفاضل المحشي.

قوله تعالى: وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ﴿٥﴾

قوله: (كالصوف ذي الألوان المندوف لتفرق أجزائها وتطايرها في الجو) كالصوف ذي الألوان أي الصوف المصبوغ ألواناً لأن الجبال مختلفة الألوان قال تعالى: ﴿ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها﴾ [فاطر: ٢٧] الآية فإذا بست وطيرت في الهواء شبهت بالعهن المنفوش إذا طيرته الريح ولذا قال لتفرق أجزائها الخ بيان لوجه الشبه وإشارة إلى ما ذكرناه.

قوله تعالى: فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾

قوله: (بأن ترجحت) وظاهره أنه حمل الموازين على أنه جمع موزون وهو العمل الذي له خطر ووزن عند الله تعالى كما قاله الفراء وجمع الموازين حينئذٍ ظاهراً وجمع ميزان وثقلها رجحانها وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن بأن يوزن كل جنس على حدة فجعل ذلك بمنزلة تعدد الآلة فجمع وإن كان الميزان واحداً والميزان له لسان وكفتان ينظر إليه الخلائق إظهاراً للمعدلة وقطعاً عن المعذرة.

قوله: (مقادير أنواع حسناته) إشارة إلى ما ذكرناه من أنه يوزن كل جنس على حدة وهذا مراد من قال إضافة المقادير إلى الأنواع من باب مقابلة الجمع بالجمع فيفيد انقسام الآحاد إلى الآحاد أي إذا ترجح مقادير كل نوع من أنواع أعماله الصالحة على مقدار ما يقابل ذلك النوع من سيئاته مثلاً يوزن الصلاة على حدة وكذا الزكاة والحج وغير ذلك من أنواع الحسنات لكن ما يقابل من سيئاته تعيينه مشكل إلا أن يقال إنه السيئة التي وجدت بالبدن يوزن بالصلاة والتي حصلت بالمال توزن بالزكاة والمركبة من البدن والمال توزن بالحج وثقل الميزان أو الموزون عبارة عن ترجح الحسنات إن كان عاماً بحسب المفهوم ترجح السيئات لكن الشرع خصه بالحسنات وكذا الكلام في الخفة فإنها في عرف الشرع مخصوص بترجح السيئات والثقل كناية أو مجاز[1] عن الترجح وكذا الخفة ومن قال إن المراد آلة افترقوا فمنهم من قال يوزن الأشخاص فيثقل

---

(١) إذ المعنى الحقيقي هنا غير مراده.

ويخفف بحسب أعمالهم بأن يوضع شخص في كفة ميزان والآخر يوضع في كفة أخرى فمن ثقلت فقد أفلح ومن خف فقد هلك وهذا القول ضعيف جداً ومنهم من قال يجعل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية فتوزن ومنهم من قال يوزن صحائف أعمال وهو قول الجمهور صرح به المص في سورة الأعراف ومن حمله على القضاء والعدل بأن الوزن كناية عنه أو فسره بمقابلتها للجزاء فقد استغنى عن هذا التمحل المذكور وتمام الكلام في سورة الأعراف.

قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾﴾

قوله: (في عيش ذات رضى) في عيش أي في حياة راضية ذات رضاء أي الصيغة للنسبة كلابن وتامر فلا مجاز في النسبة ولا في الكلمة ولذا اختاره.

قوله: (أي مرضية) حاصل معناه لأن صاحب الرضاء يطلق على الراضي وعلى المرضي فإن أريد به المبنى للفاعل فهو قائم بالفاعل وإن أريد به المبني للمفعول فهو حال المفعول أو إن أريد قيامه بالفاعل فهو الأول وإن أريد به وقوعه على المفعول فهو الثاني وفي نسخة أو مرضية فيكون إشارة إلى أن الإسناد مجازي أو استعارة مكنية وتخييلية كما في المطول أو راضية بمعنى مرضية فيكون المجاز في الكلمة والمص لم يتعرض لها إذ الأول هو المعول وما ورد عليه أن ما للنسبة لا يؤنث لأنه لم يجر على موصوف فالحق بالجوامد ولذا قيل طالق إن أريد بالنسبة وطالقة إن أريد جريانه على الموصوف فمدفوع بأن التاء في مثل هذا للمبالغة لا للتأنيث[1] فإن هذا ليس بمختص بفعال.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾﴾

قوله: (بأن لم يكن له حسنة يعبأ بها) هذا يحتمل احتمالين الأول أن له حسنة لا يعبأ به كحسنات الكفار والثاني أنه لا يكون له حسنة أصلاً.

قوله: (أو ترجحت سيئاته على حسناته) هذا لعصاة الموحدين كما هو الظاهر والأول للكفار قد عرفت أن الترجيح يعبر بالثقلة في ترجيح الحسنات ويعبر بالخفة في ترجيح السيئات بناء على عرف الشرع وموازين هنا أيضاً إما جمع موزون أو جمع ميزان وتفسير الموزون بالعمل الذي له شرف وخطر مشكل لأنه غير متناول لهذا إلا أن يقال التفسير المذكور للموزون الذي أسند الثقلة إليه والموزون الذي نسبت إليه الخفة العمل الذي ليس له خطر وقدر عند الله تعالى قال تعالى: ﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾ [الكهف: ١٠٥] أي لا نضع لهم ميزاناً يوزن أعمالهم لانحباطها والمراد بالموزون في الموضعين ما من شأنه أن يوزن وإن لم يوزن بالفعل.

---

(١) كذا في الجاربردي وفيه تفصيل فارجع إليه.

قوله تعالى: فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾

قوله: (فمأواه النار والهاوية[1] من أسمائها ولذلك قال: ﴿وما أدراك﴾ [القارعة: ١٠]) الآية فمأواه النار سواء كان مخلداً فيها أو لا وإن خص من خفت بالكفار فالمراد الخلود المؤبد كما هو المتبادر من التعبير بالأم على التشبيه[2] ونقل عن التأويلات أنه قال قيل المراد أم رأسه أي يلقى في النار منكوساً على رأسه وهذا يؤيد كون المراد الكفار لكن قوله أو ترجحت سيئاته على حسناته ظاهر في العموم والقول بأنه إشارة إلى عدم إحباط عملهم الخير وتخفيف عذابهم كما مر في سورة الزلزال ضعيف لأنه ليس بمرضي عنده وقد عرفت ما فيه وعليه في تلك السورة ولم يتعرض لمن يساوي حسناته سيئاته قيل إنه غير موجود المشهور أنهم أصحاب الأعراف يحبسون في الأعراف إلى ما شاء الله تعالى ثم يدخلون الجنة والأعراف أعراف الحجاب الذي هو السور المضروب بين أهل الجنة وأهل النار والأعراف أعاليه.

قوله تعالى: وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾

قوله: (﴿وما أدراك ما هيه﴾ [القارعة: ١٠]) قد مر تحقيقه معنى وإعراباً في أول السورة والهاء للسكت أصله ما هي وهي ثابت وقفاً ووصلاً وقيل ويحذف وصلاً ولذا قيل

قوله: فمأواه النار قال صاحب الكشاف ﴿فأمه هاوية﴾ [القارعة: ٩] من قولهم إذا دعوا على الرجل بالهلكة هوت أمه لأنه إذا هوى أي سقط وهلك فقد هوت أمه ثكلاً وحزناً فكأنه قيل: ﴿وأما من خفت موازينه﴾ [القارعة: ٨] فقد هلك وقيل هاوية من اسماء النار وكأنها العميقة لهوى أهل النار فيها مهوى بعيداً كما روي «يهوي فيها سبعين خريفاً» أي فمأواه النار والقاضي رحمه الله اختار من الوجهين هذا الوجه الثاني قال الطيبي التفسير الأول أظهر لأن ﴿فأمه هاوية﴾ [القارعة: ٩] مقابل لقوله: ﴿فهو في عيشة راضية﴾ [القارعة: ٧] فكما بولغ في القرينة الثانية بما أردف به بولغ في السابقة بالإسناد المجازي تم كلامه والقاضي رحمه الله استرجح الوجه الثاني لما لم يفسر ﴿راضية﴾ [القارعة: ٧] على الإسناد المجازي ليتناسب القرينتان في افادتهما المبالغة وفي الكشاف وقيل للمأوى أم على التشبيه لأن الأم مأوى الولد ومفزعه وعن قتادة ﴿فأمه هاوية﴾ [القارعة: ٩] فأم رأسه هاوية في قعر جهنم لأنه يطرح منكوساً.

قوله: ولذلك قال: ﴿وما أدراك ما هيه نار حامية﴾ [القارعة: ١٠] أي ولكون الهاوية من اسماء النار فسرها تعالى بالنار حيث قال: ﴿نار حامية﴾ [القارعة: ١١] بعد قوله: ﴿وما أدراك ما هيه﴾ [القارعة: ١٠] قال صاحب الكشاف والهاء في ماهيه للسكت وإذا وصل القارىء حذفها وقيل حقه أن لا يدرج لئلا يسقطها الإدراج لأنها ثابتة في المصحف وقد أجيز إثباتها مع الوصل تم كلامه قال صاحب المرشد ماهيه وقف كاف وقال أبو حاتم وقف جيد ثم فسر بقوله: ﴿نار حامية﴾ [القارعة: ١١] تمت السورة الحمد الله أولاً وآخراً اللهم بتوفيقك اعتصم وأشرع.

---

(١) قوله من أسماء القيامة سميت بها لغاية عمقها وبعد مهواها روي أن أهل النار يهوي إليها سبعين خريفاً وقيل إنها اسم للباب الأسفل منها.

(٢) لأن أهلها يأوون إليها كما يأوي الولد إلى أمه.

وحقه أن لا يدرج لئلا بسقطها الإدراج لأنها ثابتة في المصحف أي مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه.

قوله تعالى: نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾

قوله: (ذات حمى عن النبي ﷺ من قرأ سورة القارعة ثقل الله بها ميزانه يوم القيامة) ذات حمى مصدر كنصر وحمله على النسبة مثل راضية وفيه لطافة عظيمة لأن صيغة الفاعل للنسبة لا للحدوث مثل طالق وحائض أي ذات طلاق وحيض من غير تعرض لحدوثهما ولو أريد الإجراء على الفعل لأتوا بالتاء فقالوا حائضة الآن وطالقة غداً كأنك قلت تحيض الآن وتطلق غداً وكذا حامية أريد ثبوت الحمى للنار من غير تعرض لحدوثها فيكون للنسبة لتفيد المبالغة فعلم الفرق بين راضية وحامية حيث يصح إرادة اسم الفاعل في حامية[١] حقيقة دون راضية والحمى اشتداد الحرارة وقيل هذا بناء على أنه من حميت القدر فأنا حام والقدر[٢] محمية فلذا حملها على النسب فحينئذٍ لا فرق بينهما فلا تغفل وفي القاموس حمى الشمس والنار حمى وحمياً وحموماً اشتد حرهما وعلى هذا فلا وجه لجعلها للنسب كذا قاله المحشي ووجه جعلها للنسب هو ما ذكرناه من أنه لا تعرض لحدوثهما كما في طالق وحائض[٣] فالحامية من الفعل اللازم على ما فهم من القاموس يجوز أن يراد به اسم الفاعل إن التفت إلى حدوثها وأن يراد بها النسبة إن لم يتعرض لحدوثها وهو المختار وما رواه من الحديث موضوع. الحمد لله الذي أكرمنا بالتوفيق على إتمام ما يتعلق بسورة القارعة. والصلاة والسلام على أفضل من أوتي الحكمة والحجة الدامغة القامعة. وعلى آله وأصحابه الذين تمسكوا بالأدلة القاطعة.

تمت في يوم الخميس بعد العصر من جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

---

(١) بناء على أن الحمى متعد كما قال القائل من حميت القدر فإن صح ذلك فالأمر كما قلنا أولاً وإلا فالصواب ما ذكر ثانياً من عدم الفرق بينهما.

(٢) فيكون النار محمية لا حامية حقيقة.

(٣) والبحث التام في الجاربردي.

سورة التكاثر

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة التكاثر مختلف فيها) واستدل على كونها مدنية بما أخرجه ابن أبي حاتم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنها نزلت في قبيلتين من قبائل الأنصار تفاخروا الحديث أخرج البخاري عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال كنا نرى هذا من القرآن يعني لو كان لابن آدم واديان من ذهب حتى نزلت ألهاكم التكاثر والمصنف لم يرجح أحدهما ولذا قال مختلف فيها قال القرطبي هي مكية في قول جميع المفسرين وقال البخاري إنها مدنية وفي الاتقان الأشهر مكية ومسلك المصنف أسلم.

قوله: (وآيها ثمان) آيات أي بالاتفاق.

قوله تعالى: أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾

قوله: (شغلكم وأصله الصرف إلى اللهو) شغلكم أي عن ذكر الله تعالى وسائر المبرات الخطاب عام لمن كان حاله كذلك وإن كان سبب النزول خاصاً وهذا المعنى معنى عرفي له ولذا قال وأصله الصرف إلى اللهو بناء على أن افعل للتعدية وما ذكره حاصله ثم صار حقيقة عرفية في الشغل المذكور.

قوله: (منقول) أي مأخوذ من لهى الخ وهذا هو معنى المنقول هنا نقل عن الراغب أنه قال اللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه قال المصنف في سورة الأعراف واللهو صرف الهم بما لا يحسن أن يصرف به واللعب طلب الفرح بما لا يحسن أن يطلب وما في الراغب أمس بالمقام مع أن مآلهما واحد وهو قريب من اللعب بكلا التفسيرين قوله أي التباهي بالكثرة يؤيد ما ذكرناه إذ التباهي هو طلب الفرح بما لا يحسن أن يطلب كما أنه صرف الهم بما لا يحسن أن يصرف به.

قوله: (من لهى إذا غفل) إذ اللهو مبني على الغفلة عما يعنيه وتعدية الهى بعن

سورة التكاثر

مختلف فيها وآيها ثمان

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله﴾ [المنافقون: ٩] الآية وهنا حذف المفعول الثاني للتعميم كما أشرنا إليه وسيشير المصنف إليه ﴿التكاثر﴾ (التباهي بالكثرة).

قوله تعالى: حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴿٢﴾

قوله: (إذا استوعبتم عدد الأحياء صرتم إلى المقابر فتكاثرتم بالأموات عبر عن انتقالهم إلى ذكر الموتى بزيارة القبور) إذا استوعبتم الخ أشار به إلى أن حتى في حتى زرتم المقابر لا يصلح لأن يكون لانتهاء الغاية لكن يصلح أن يكون سبباً للثاني نحو أسلمت حتى أدخل الجنة كما في التوضيح فقوله إذا استوعبتم الخ تنبيه على ذلك حيث ذكر صرتم أي رجعتم في موضع حتى زرتم المقابر وجعل جزاء لقوله إذا استوعبتم وأسقط حتى فجعل الأول وهو التكاثر بعدد الأحياء سبباً في الجملة للانتقال إلى ذكر الموتى كما نطق به الرواية ولعل هذا مراد من قال فهو إما كناية أو مجاز والأحسن جعله تمثيلاً ولم يتعرضوا لحل حتى بل تصدوا لبيان زيارة المقابر فبينوا أنها إما كناية عن التكاثر بالأموات لأنه لازم لزيارة القبور بمعونة ما قبله من الإلهاء بالتكاثر بالأحياء أو مجاز بالنظر إلى عدم صحة المعنى الحقيقي إذ زيادة القبور لتذكر الموت والاتعاظ وهم ليسوا كذلك بل انتقالهم إلى القبور للتفاخر بالتكاثر وبالنظر إلى ظاهره يصح المعنى الحقيقي فيكون كناية أو تمثيلاً أي استعارة تمثيلية فكن على بصيرة وفي الكشاف عبر عن بلوغهم ذكر الموتى بزيارة المقابر تهكماً بهم أي التعبير بالزيارة للتهكم لما عرفت من أن الزيارة للاتعاظ وهم عكسوه وجعلوها للغفلة والافتخار ولم يتعرض المصنف التهكم لأن فيه خفاء قيل صرتم إلى المقابر أي انتقلتم لذكر من فيها فالغاية داخلة في المغيا انتهى وأنت تعلم أن حتى ليست للغاية[1] لأن صدر الكلام لا امتداد له قال في التوضيح وإلا أي وإن لم يحتمل الصدر الامتداد فإن صلح لأن يكون سبباً للثاني يكون بمعنى نحو أسلمت حتى أدخل الجنة وإلا فللعطف الخ إلا أن يأول بأنه ألهاكم التكاثر واستمر تباهيكم بالكثرة إلى أن زرتم المقابر أي إلى أن تباهيكم بكثرة الموتى لكنه تكلف.

قوله: إذا استوعبتم عدد الأحياء أي إذا احطتم عدد الأحياء رجعتم إلى عد الأموات التكاثر التباهي والتفاخر في الكثرة وأن يقول هؤلاء نحن أكثر وهؤلاء نحن أكثر عبر عن بلوغهم إلى ذكر الموتى في العد بزيارة القبور تهكماً بهم قوله: صرتم إلى المقابر مشعر بأن زرتم المقابر مجاز مستعار للانتقال إلى ذكر الأموات وإنما كان هذا تهكماً لأن زيارة القبور شرعت لتذكر الموت ورفض حب الدنيا وترك المباهاة والتفاخر وهؤلاء عكسوا حيث جعلوا زيارة القبور سبباً لمزيد القسوة والاستغراق في حب الدنيا والتفاخر في الكثرة وقيل كانوا يزورون المقابر فيقولون هذا قبر فلان عند تفاخرهم فعلى هذا يكون الزيارة حقيقة والمعنى ألهاكم ذلك وهو مما لا يهمكم ولا ينفعكم في دنياكم وعقباكم عما يهمكم من أمر دينكم الذي هو أهم من كل مهم.

---

(١) واسقاط حتى في الأول وذكرها في المعنى الثاني ظاهر فيما ذكرناه.

قوله: (روي أن بني عبد مناف وبني سهم تفاخروا بالكثرة فكثرهم بنو عبد مناف) أي غلب بنو عبد مناف في الكثرة بني سهم وهو من باب المغالبة لا المبالغة أي كاثروا فكثر من الثلاثي ولما دل عليه التكاثر قال فكثر.

قوله: (فقال بنو سهم إن البغي أهلكنا في الجاهلية فعادونا بالأحياء والأموات فكثرهم بنو سهم) أن البغي أي التعدي والتجاوز عن الحد والاستقامة في الحرب أهلكنا إهلاكاً يقرب من الاستئصال والفاء في فكثرهم فصيحة أي فعدوا الأحياء والأموات فكثرهم أي فغلبهم في الكثرة بعد ما كانوا مغلوبين.

قوله: (وإنما حذف الملهى عنه) وإنما جعل الملهى التكاثر دون الأموال والأولاد كما في الآية المذكورة لأن سبب النزول التكاثر بالعدد لكنه يفهم أن الإلهاء مذموم جداً سواء كان الملهى مالاً أو أولاداً أو غير ذلك.

قوله: (وهو ما يعنيهم من أمر الدين للتعظيم والمبالغة) وهو ما يعنيهم كذكر الله وسائر الطاعات من أمر الدين لا من أمر الدنيا للتعظيم إذ الإبهام قد يجيء للتعظيم وقد يجيء للتحقير بمعونة المقام وهنا للتعظيم بمقتضى المقام قوله والمبالغة في الزجر بسبب أنه يفيد أن كل ما يلهي عن ذكر الله تعالى وسائر أمر الدين مذموم كله لا يختص بأمر دون أمر مع الاختصار فيجب الاحتراز عنه.

قوله: (وقيل معناه) وجه التمريض مخالفته للرواية المذكورة.

قوله: (ألهاكم التكاثر بالأموال والأولاد) بقرينة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم﴾ [المنافقون: ٩] الآية فيكون الخطاب عاماً للمؤمنين أيضاً بخلاف الأول فإنه مختص بالكافرين سيجيء الإشارة إليه.

قوله: (إلى أن متم وقبرتم) والتكاثر بالأموال والأولاد أمر ممتد يصلح للغاية وهي غير داخلة في المغيا بخلاف التكاثر بالعدد كما عرفته وفيه إشارة إلى أن زيارة القبور كناية أو مجاز عن الموت بقرينة أن التباهي بالأموال والأولاد متناه بالموت والعلاقة اللزوم فذكر قوله وقبرتم لبيان الواقع دون الإرادة من اللفظ فإن الجمع بين الحقيقي والمجازي مختلف فيه وإن جوزه المصنف.

قوله: فكثرهم بنو عبد مناف بضم الثاء أي غلبتهم في الكثرة من قولهم كاثرته فكثرته والتكاثر تكلف الكثرة مالاً وعدداً قوله وإنما حذف الملهى عنه للتعظيم والمبالغة فإن الحذف يفيد معنى أشغلكم التكاثر عن أمر عظيم لا يكتنه كنهه.

قوله: وقيل معناه ألهاكم التكاثر بالأموال ذكر رحمه الله فيه ثلاثة أوجه الوجه الأول على أن المراد بالزيارة الانتقال من ذكر إلى ذكر والثاني على أن الزيارة محمولة على الحقيقة والثالث على أن المراد بها الموت على التجوز.

قوله: (مضيعين أعماركم في طلب الدنيا) منفهم من التعبير بالإلهاء وفيه إشارة إلى أن التباهي بها إذا كان بطريق تحديث النعمة غير مذموم.

قوله: (عما هو أهم لكم وهو السعي لأخراكم) بيان الملهى عنه وجه الحذف ما مر وصيغة افعل إما لكون طلب الدنيا مهما لكونه ذريعة إلى الآخرة أو هو بمعنى أصل الفعل.

قوله: (فتكون زيارة القبور عبارة عن الموت) لما عرفته من القرينة والعلاقة قيل وفيه إشارة إلى أنهم يبعثون وهذا هو الداعي إلى المجاز وروي عن عمر بن عبد العزيز أنه قرأها ثم قال ما أرى المقابر إلا زيارة ولا بد لمن زاره أن يرجع إلى بيته إما إلى الجنة وإما إلى النار يعني أن الزائر منصرف لا مقيم ويرد عليه أن الزائر منصرف إلى حيث جاء منه والجنة والنار ليسا كذلك فتأمل في جوابه وأيضاً هذا في الزيارة الحقيقية وهنا مجاز عن الموت فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣﴾

قوله: (ردع وتنبيه على أن العاقل) ردع وزجر عن التباهي بالكثرة مطلقاً وتنبيه على أن العاقل الخ عبر بالتنبيه على أنه بديهي لا يحتاج إلى دليل بل يحتاج إلى تنبيه ليزيل خفائه وذكر العاقل للإشارة إلى أن من كان على خلافه ليس من العقلاء.

قوله: (ينبغي له أن لا يكون جميع همه ومعظم سعيه للدنيا فإن عاقبة ذلك وبال وحسرة) جمع همه الخ وكون بعض همه لها غير مذموم إذا كان على وجه شرعي فإن عاقبة ذلك وبال لكونه مضيعاً أعمارهم في طلب الدنيا عما هو أهم لهم وهذا التنبيه من لوازم الردع عن الاشتغال بما لا يعنيه فلا حاجة إلى ما قاله الإمام من أنه رد لما قبله وتنبيه على ما يأتي بعده وهو متصل بما قبله وما بعده انتهى فإن ذلك اتفاقي ولو لم يذكر فيما بعده ما يدل على خطئه فالتنبيه المذكور متحقق أيضاً وما ذكر في المفصل عن الزجاج من أن ﴿كلا﴾ [التكاثر: ٣] ردع وتنبيه وذلك نحو قولك كلا لمن قال لك شيئاً تنكره نحو فلان يبغضك وشبهه أي ارتدع عن هذا وتنبيه على الخطأ فيه انتهى يدل على ما ذكرناه إذ الردع عن الشيء لكون ذلك خطأ وخلاف الصواب فلا ينافي ما ذكره المصنف.

قوله: (خطأ رأيكم إذا عاينتم ما وراءكم) ﴿يوم تبلى السرائر﴾ [الطارق: ٩] وما يترتب عليه من طول الحساب وسوء العذاب اعتبر مفعول تعلمون خطأ رأيكم إذ الردع يدل عليه.

قوله: كلا ردع وتنبيه الخ أي رد للكلام السابق وتنبيه على ما دل عليه الكلام الثاني فاعتبر في ﴿كلا﴾ [التكاثر: ٥] كلا مفهوميه وهما الردع والتنبيه قال الإمام هذا متصل بما قبله على وجه الرد والتكذيب يعني ليس الأمر كما يتوهمه هؤلاء من أن السعادة الحقيقية بكثرة العدد والأموال والأولاد ومتصل بما بعده على معنى حقاً سوف تعلمون لكن يصير الفاسق تائباً والكافر مسلماً والحريص زاهداً وفي قوله رحمه الله سوف تعلمون خطأ رأيكم إذا عاينتم ما وراءكم إشعار بهذين المعنيين وفي الكواشي الوقف على المقابر تام إن جعل كلا تنبيهاً وإن جعل ردعاً الوقف على كلا.

قوله: (وهو إنذار ليخافوا وينتبهوا من غفلتهم) أي المراد بالاخبار إنشاء الإنذار[١] لكونه لازماً له وهذا اللازم هو المراد ليخافوا عن المنذر به وهو العذاب وينتبهوا عن غفلتهم عطف المعلول على العلة.

قوله تعالى: ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾

قوله: (تكرير للتأكيد) وهو من شعب البلاغة.

قوله: (وفي ثم دلالة على أن الثاني أبلغ من الأول) أي أشد مبالغة في الدلالة على خطأ رأيهم لما فيه من التأكيد ولأن ثم للتراخي في الرتبة إذ لا معنى للتراخي في الزمان فيفيد أن ما بعدها أقوى رتبة والأبلغ من المبالغة لا من البلاغة وإن صح في الجملة وفي هذا الكلام تنبيه على أن العطف مع كونه تأكيداً لمغايرته في الجملة فلا حاجة إلى ما قيل والمؤكد قد يعطف كما صرح به المفسرون والنحاة وتصريح أهل المعاني بمنعه لما بينهما من شدة الاتصال مخالف له بحسب الظاهر فإنه لا مخالفة لأن مراد أهل المعاني التأكيد الصرف والعطف فيما يكون مغايراً له في الجملة.

قوله: (أو الأول عند الموت أو في القبر والثاني عند النشور) فحينئذٍ لا تأكيد ولا تمحل في العطف أخره مع أن التأسيس خير من التأكيد لأن كمال العلم عند البعث والمطلق ينصرف إلى الكمال ﴿كلا﴾ [التكاثر: ٣] تكرير للردع والزجر.

قوله تعالى: كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾

قوله: (أي لو تعلمون) أصله لو علمتم فعدل إلى المضارع لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتاً بعد وقت.

قوله: (ما بين أيديكم) مفعوله المقدر والعلم يتعدى هنا إلى مفعول واحد والمراد بما بين أيديكم وهو الآتي من أمور الآخرة وهو المراد بالوراء فيما مر في قوله ما وراءكم إذ الوراء وإن كان من الأضداد يحتمل أن يكون المراد به الإمام والخلف لكن المراد هنا الإمام بقرينة قوله ما بين أيديكم فإن ما بين الأيدي كناية عن الأمام.

قوله: وفي ثم دلالة على أن الثاني أبلغ من الأول أي أبلغ في الإنذار لدلالتها بطريق استعمال العرف على الانذار فوق الانذار كما تقول للمنصوح أقول لك ثم أقول لك لا تفعل هذا والمعنى سوف تعلمون الخطأ فيما أنتم عليه إذا عاينتم ما قدامكم من هول لقاء الله وأن هذا التنبيه نصيحة لكم ورحمة عليكم.

قوله: أو الأول عند الموت أو في القبر والثاني عند النشور فعلى هذا يكون ثم على الحقيقة بخلاف الوجه الأول فإنه على المجاز.

---

(١) والانذار لازم لهذا الخبر فإن أريد على أنه لازمه فيكون مجازاً مرسلاً وإن أريد على أنه إنشاء الانذار فيكون إنشاء معنى وخبر لفظاً.

قوله: (علم الأمر اليقين أي كعلمكم ما تستيقنونه) نبه به على أن اليقين صفة لموصوف محذوف وهو الأمر إذ اليقين بمعنى المتيقن وهو لا محالة صفة الأمر المعلوم باليقين والعلم مفعول مطلق لتعلمون على نهج التشبيه وإلى مجموع ما ذكر أشار كعلمكم ما تستيقنونه فالإضافة من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله وفاعله متروك كما قال كعلمكم ما الخ ولو جعل من إضافة العام إلى الخاص لكان له وجه لكن لا يلائم كلام المصنف والمآل واحد وجه اختيار المصنف لأنه أنسب ما بين أيديكم.

قوله: (لشغلكم ذلك عن غيره أو لفعلتم ما لا يوصف ولا يكتنه) لشغلكم الخ جواب محذوف وكذا قوله أو لفعلتم الخ لكن لما انتفى العلم المذكور انتفى الشغل المذكور أو الفل المزبور بل كان شغلكم التفاخر بكثرة العدد أو الأموال والأولاد فقوله: ﴿كلا لو تعلمون﴾ [التكاثر: ٥] الخ بمنزلة العلة لشغلهم الدنيا عن السعي للأخرى.

قوله: (فحذف الجواب للتفخيم) وهو قوله لشغلكم الخ وإنما تعرض الحذف مع أنه قد علم لبيان علته ولذا قال للتفخيم المستفاد من الإبهام بسبب الحذف لأنه يفيد أنه خارج عن البيان مع اختصار.

قوله تعالى: لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾

قوله: (ولا يجوز أن يكون قوله: ﴿لترون الجحيم﴾ [التكاثر: ٦] جواباً لأنه محقق الوقوع) وجواب لولا يكون محقق الوقوع.

قوله: (بل هو جواب القسم محذوف أكد به الوعيد وأوضح به ما أنذرهم منه بعد إبهامه تفخيماً) بل هو جواب القسم أي القسم المحذوف المفهوم من السوق أكد به أي القسم الوعيد والمراد بالوعيد ما تضمنه جوابه إذ القسم لتأكيد جوابه لكن لا فائدة فيه لظهوره فالأولى إرجاع الضمير إلى ما ذكر من القسم وجوابه والمراد بالوعيد ما مر من قوله: ﴿كلا سوف تعلمون﴾ [التكاثر: ٤] إلى هنا ويؤيد قوله وأوضح به ما أنذرهم منه وهو أحوال القيامة فيكون المراد به الوعيد وللتفنن عبر بالإنذار وبالإيضاح بعد التعبير بالوعيد والتأكيد بعد إبهامه أي بالحذف والمعنى أي إبهام المنذر منه المحذوف **(قرأ ابن عامر والكسائي ﴿لترون﴾ [التكاثر: ٦] بضم التاء)**.

قوله: ولا يجوز أن يكون قوله: ﴿لترون الجحيم﴾ [التكاثر: ٦] جواباً لأنه محقق الوقوع يعني أن رؤيتهم الجحيم أمر سيقع لا محالة لا يتوقف وقوعها على شرط فإنهم سيرونها البتة سواء علموا ما قدامهم أو لم يعلموا.

قوله: أكد به الوعيد أي الوعيد المستفاد مما قبله من قوله: ﴿كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون﴾ [التكاثر: ٤] وقوله: ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين﴾ [التكاثر: ٥] مع جوابه المحذوف تهويلاً وتفخيماً.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾

قوله: (تكرير للتأكيد أو الأولى إذا رأتهم من مكان بعيد والثانية إذا وردوها) تكرير للتأكيد وفي ثم دلالة على أن الثاني أبلغ فالعطف بناء عليه كما مر آنفاً وهذا بناء على أن قوله: ﴿عين اليقين﴾ [التكاثر: ٧] معتبر أيضاً[1] في قوله: ﴿لترون الجحيم﴾ [التكاثر: ٦] إذ الرؤية لا تكون إلا بالعين اليقين وأيضاً بناء على اتحاد المكان وإذا أريد خلاف ذلك بإرادة اختلاف المكان أو بإرادة معنى الرؤية في أحدهما مغايراً لمعناها في الآخر فحينئذٍ لا يكون تأكيداً لعدم التكرير معنى ولا اعتبار في التكرر لفظاً فقوله أو الأولى إذا رأتهم الخ إشارة إلى ما ذكرناه ولو عكس لم يكن تأكيداً أيضاً لكن كلمة ثم يأبى عن عكس ذلك.

قوله: (أو المراد بالأولى المعرفة وبالثانية الابصار) أو المراد بالأولى المعرفة أي الرؤية القلبية ولو عكس لكان الأمر كذلك لكن قوله: ﴿عين اليقين﴾ [التكاثر: ٧] يأبى عنه فحينئذٍ لا يكون ﴿عين اليقين﴾ [التكاثر: ٧] معتبراً في ﴿لترون الجحيم﴾ [التكاثر: ٦] واخر هذا الاحتمال إذ المتبادر من الرؤية الرؤية البصرية.

قوله: (أي الرؤية التي هي نفس اليقين) أشار به إلى أن العين هنا بمعنى النفس مثل جاءني زيد نفسه ونبه به على أن عين اليقين صفة لمقدر وهو الرؤية وهي مفعول مطلق لترونها.

قوله: (فإن علم[2] المشاهد أعلى مراتب اليقين) تعليل لكون الرؤية البصرية نفس اليقين دون غيرها من العلوم ولما كان المشاهدة فوق سائر الانكشافات فهو أحق بأن يكون عين اليقين وفيه إشارة إلى أن اليقين يقبل الشدة والضعف وهو مختار المحققين خلافاً لبعضهم ومثل هذا يكون حجة على المخالفين ويرد عليه أن حق اليقين أعلى مرتبة من عين اليقين فإن علم حرارة النار بمسها جسدها أقوى من العلم بالرؤية كما أن العلم بالرؤية أقوى من علم اليقين فالأقسام ثلاثة فتدبر.

قوله: أي الرؤية التي هي نفس اليقين لمفهوم منه أن نصب عين اليقين على المصدر أي لترونها رؤية هي عين اليقين حذف الموصوف وأقيم الصفة مقامه.

قوله: فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين هذا يخالف ما قال في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة: ٤] من أن اليقين ما يحصل بالبرهان وعقيب رفع الشبهة ولذا لا يوصف به علم الباري والعلم الضروري وجعل علم المشاهدة ههنا مع كونه علماً ضرورياً من مراتب اليقين ويمكن أن يجاب عنه بأن استعمال أفعل التفضيل هنا على طريقة جواز قولك البشر أفضل من الملائكة على أحد استعماليه قال شيخ الإسلام قدس الله روحه في العوارف

---

(١) على طريق التنازع.

(٢) أي بالمحسوسات فلا يرد أن أعلى اليقينيات الأوليات.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٨﴾﴾

قوله: (الذي ألهاكم والخطاب مخصوص بكل من ألهاه دنياه عن دينه) خصه به لأنه المناسب لما قبله وارتباط هذا القول بما قبله بملاحظة ذلك وللإشارة إلى ذلك قال والخطاب مخصوص الخ إذ الخطاب بما قبله مخصوص بكل من ألهاه الخ وكذا الخطاب في قوله: ﴿لتسألن﴾ [التكاثر: ٨] مخصوص بهم وثم للتراخي في الاخبار إن أريد بالثانية الرؤية إذا ورودها إذ السؤال قبل دخول النار فلا يرد إشكال الإمام بأن هذا التفسير ليس بحسن لأنه قال: ﴿ثم لتسألن﴾ [التكاثر: ٨] والسؤال قبل دخول النار.

قوله: (والنعيم مخصوص بما يشغله عن السعي في الآخرة للقرينة) إذ السؤال سؤال عتاب للقرينة الدالة على ذلك إذ الكلام في بيان من ألهاه التكاثر عما يعنيه والمراد بالنعيم نعيم من ألهاه عكوف همته على اللهو واللعب بقرينة ذكره عقيب ذكر إلهائه عن تحصيل مرضاة ربه وأما من تنعم بأنواع النعم ليتقوى بها على أحمز العبادات وكان قائماً بشكره حسب طاقته فهو ليس بمذموم.

قوله: (والنصوص الكثيرة كقوله: ﴿قل من حرم زينة الله﴾ [الأعراف: ٣٢] ﴿كلوا من الطيبات﴾ [المؤمنون: ٥١]) والنصوص عطف على القرينة أي وللنصوص الكثيرة الدالة على جواز التنعم بالنعم من غير شغله عما يعنيه كقوله فسل من حرم زينة الله فإنه يدل على أن أحداً لم يقدر تحريم زينة الله وإن التزين بالزينة حسبما ساعده الشرع ممدوح والأكل بالطيبات مباح إذا لم يتجاوز الحد وكل ذلك تنعم بالنعم مع أنه ليس بمذموم.

علم اليقين ما كان من طريق النظر والاستدلال وعين اليقين ما كان بطريق الكشوف والنوال وحق اليقين ما كان بتحقق الانفصال عن ثوب الصلصال بورود الوصال وقال الجنيد حق اليقين ما يتحقق العبد بذلك وهو أن شاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان.

قوله: أي الذي ألهاكم يريد به أن اللام في النعيم للعهد والمعهود هو النعيم الذي الهاهم عما يهمهم من أمر دينهم.

قوله: والخطاب مخصوص بكل من ألهاه دنياه عن دينه يعني المخاطب بقوله عز وجل: ﴿ثم لتسألن﴾ [التكاثر: ٨] هم الذين خوطبوا بقوله: ﴿ألهاكم﴾ [التكاثر: ١] و﴿زرتم﴾ [التكاثر: ٢] والنعيم هو النعيم الشاغل لهم عما يعينهم للقرينة لا التي لم تشغل صاحبها عما يعنيه قال صاحب الكشاف النعيم الذي يسأل عنه الإنسان ويعاتب عليه هو نعيم من عكف همته على استيفاء اللذات ولم يعش إلا ليأكل الطيب ويلبس اللين ويقطع أوقاته باللهو والطرب لا يعبأ بالعلم والعمل ولا يحمل نفسه مشاقهما فأما من تمتع بنعمة الله وأرزاقه التي لم يخلقها إلا لعباده وتقوى بها على دراسة العلم والقيام بالعمل وكان ناهضاً بالشكر فهو من ذاك بمعزل وإليه أشار رسول الله ﷺ فيما يروى أنه أكل هو وأصحابه تمراً وشربوا عليه ماء فقال «الحمد لله اطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين» القرينة وهي الخطاب الأول في بدء السورة والنصوص الكثيرة الواردة في اباحة تناول الطيبات.

قوله: (وقيل يعمان) أي الخطاب يعم من ألهاه دنياه الخ ومن لم يلهه وكذا النعيم عام بما يشغله وما لا يشغله وارتباطه بما قبله باعتبار شموله بمن ألهاه الخ.

قوله: (إذ كل يسأل عن شكره) فمن شكر نجا ومن لم يشكر خاب وطغى والنزاع في الحقيقة لفظي إذ من خصص فأراد سؤال عتاب ومن عمم فمراده السؤال عن الشكر وليس بسؤال توبيخ ولا نزاع في هذا السؤال لما ورد في الحديث الصحيح من أنه قال عليه السلام وقد أكل مع أصحابه رطباً وشرب ماء بارداً «والذي نفسي بيده هذا من النعيم الذي يسأل عنه يوم القيامة».

قوله: (وقيل الآية مخصوصة بالكفار) فالسؤال سؤال توبيخ والفرق بين الأول وبين هذا أن المراد من ألهاه دنياه سواء كان كافراً أو مؤمناً فاجراً وهذا مخصوص بالكفار.

قوله: (عن النبي ﷺ من قرأ ألهاكم التكاثر لم يحاسبه الله بالنعيم الذي أنعم عليه في دار الدنيا وأعطي من الأجر كأنما قرأ ألف آية) أوله وآخره شاهد في سنن الحاكم والبيهقي ولفظه «لا يستطيع أحدكم أن يقرأ ألف آية» قالوا ومن يستطيعه يا رسول الله قال «أما يستطيع أحدكم أن يقرأ ألهاكم التكاثر» كذا قالوا. الحمد لله على تسهيل إتمام ما يتعلق بسورة التكاثر. والصلاة على أفضل من أوتي أشرف التفاخر. وعلى آله وأصحابه الموصوفين بأعلى التناصر.

تمت بين الصلاتين في يوم الاثنين في جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

قوله: وقيل يعمان أي قيل الخطاب في ﴿لتسألن﴾ [التكاثر: ٨] يعم كل من يصلح أن يخاطب من المكلمين والنعيم يعم لكل ما يصح أن يطلق عليه لفظ النعمة فيسأل كل مكلف عن شكر كل ما أنعمه الله عليه ومنحه من النعم المستوجبة لشكر مانحه.

قوله: وقيل مخصوصة بالكفار بقرينة صدر السورة فإنه في حق الكفرة المتفاخرين بكثرة العدد والأموال والأولاد تمت السورة الحمد الله مفتتحاً ومختتماً والصلاة على رسوله اللهم بك اعتصم ومن نورك استفيض.

سورة العصر

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة العصر) روى الشافعي أنها سورة لو لم ينزل إلى الناس إلا هي لكفتهم وهو معنى قول غيره إنها شملت جميع علوم القرآن كذا قيل.

قوله: (مكية) اختلف في أنها مكية أو مدنية واختار بعضهم الأول والبعض الآخر الثاني وعند المص المختار كونها مكية لدليل لاح له ولم يلتفت إلى القول الثاني.

قوله: (وهي ثلاث آيات) أي بالاتفاق.

قوله تعالى: وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾

قوله: (أقسم بصلاة العصر لفضلها) أقسم يحتمل المضي والمتكلم وحده بصلاة العصر بتقدير المضاف لفضلها بيان وجه كونها مقسماً بها إذ هي صلاة الوسطى عند الجمهور ولا بد من كل مقسم به من شرافة وفضيلة دنيوية أو أخروية أو كلاهما والاقسام بها تنبيه على فضلها وإظهار له والمص قد نبه عليه هناء وكثيراً ما سكت عنه.

قوله: (أو بعصر النبوة) أي زمن النبوة فإنه أشرف الأوقات ويزول فيه الأهوال والآفات لتشريف النبي عليه السلام ويحتمل أن يراد عصر مطلق النبوة ولعل التعبير بالنبوة دون الرسالة إشارة إليه ولم يبينه لظهور شرفه وقد عرفت أن المص كثيراً ما سكت عنه

سورة العصر
مكية وآيها ثلاث

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: اقسم بصلاة العصر بدليل قوله تعالى: ﴿والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨] صلاة العصر في مصحف حفصة وقوله عليه الصلاة والسلام «من فاتته صلاة العصر فكإنما أوتر أهله وماله» شبه من فاتته صلاة العصر بمن قتل حميمه وضاع ماله ولأن التكليف في أدائها أشق ليهافت الناس في تجاراتهم ومكاسبهم آخر النهار واشتغالهم بمعايشهم.

قوله: أو بعصر النبوة أقسم الله به لأنه أشرف الأعصار.

وقال المحشي أو بعصر النبوة الذي مقداره فيما مضى من الزمان مقدار وقت العصر من النهار ومراده بيان مناسبته لوقت العصر وأنه مختص بحياة النبي عليه السلام إذ المراد وقت نزول الوحي بالنبوة ولم يتعرض لكونه قسماً بوقت العصر نفسه كالفجر لبيان الأهم ولا ينكر جواز القسم به لأنه وقت خلق فيه أبو البشر آدم عليه السلام كما قيل.

قوله: (أو بالدهر لاشتماله على الأعاجيب) أي الزمان مطلقاً ولما كان الإقسام بالشيء إظهار شرفه والزمان من حيث إنه زمان لا يظهر له فخامة حاول بيانه فقال لاشتماله على الأعاجيب وبهذا الاعتبار حصل له شرافة إذ الزمان والمكان يكتسبان الفخامة من شرافة ما فيهما وبعض الأعاجيب كالسراء والصحة واللذة والحياة والغنى له فخامة وهذا كاف في الاكتساب المذكور وإن لم يكن لبعضها فخامة كالضراء والسقم والفقر والألم وغير ذلك مما لا يكاد أن يحصي آخره لما مر من أنه لا شرافة للزمان من حيث هو زمان.

قوله: (والتعريض بنفي ما يضاف إليه من الخسران) عطف على اشتماله والمراد بما يضاف إليه ما يضيف إليه الناس مثل قولهم: ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية: ٢٤] وغير ذلك كما قالوا افترني الدهر وجعلني مريضاً ومتألماً والتعريض بالنفي من حيث إن الإقسام بالشيء إعظام له وما يضاف إليه الخسر أن لا يعظم أصلاً فضلاً عن أن يعظم بإقسام الله تعالى ولذا ورد «لا تسبوا الدهر» الحديث.

قوله تعالى: إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾

قوله: (إن الناس لفي خسران) وهذا أبلغ من أن الإنسان لخاسر.

قوله: (في مساعيهم) جمع سعي على خلاف القياس.

قوله: (وصرف أعمارهم في مطالبهم) كعطف تفسير لمساعيهم في مطالبهم إذ أكثر همهم تحصيل الدنيا والتمتع بزخارفها إلا من عصمه الله تعالى وهم الذين استثنوا الحكم بعد الثنيا.

قوله: (والتعريف للجنس) أي للاستغراق بقرينة الاستثناء والاستثناء يفيد العلم بكون اللام للاستغراق وصحة الاستثناء المتصل تتوقف على كون اللام للاستغراق في الخارج

قوله: أو بالدهر لما في مروره من أصناف العجائب قال الزجاج العصر اليوم والعصر الليلة قال حميد ولم يثبت العصر إن يوم وليلة إذا طلبا أن يدركا ما تيمما فعلى هذا الوجه يكون القسم من باب وثناياك أنها اغريض إذ المعنى ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر: ١، ٢] في صرف زمان عمرهم إلى مطالبهم الدنيوية الدنية.

قوله: والتعريض بنفي ما يضاف إليه من الخسران معنى التعريض مستفاد من جعله مقسماً به لأن الإقسام بالشيء يدل على أنه أمر عظيم القدر ورفيع الشأن وما هذا شأنه لا يليق أن ينسب إليه الآثار الخسيسة كالخسران وأمثاله كما يقال أهلك الدهر أهله وماله وأصابه من المكاره كذا وكذا.

وفي نفس الأمر فلا دور إذ العلم بالاستغراق يتوقف على الاستثناء وصحة الاستثناء تتوقف على الاستغراق في الخارج فلا يلزم الدور المحال.

قوله: (والنكير للتعظيم) إذ المراد الخسران العظيم لكن المنتفى في المستثنى المقيد والقيد معاً لا القيد فقط والقرينة ظهور الفساد ولو حمل على النوعية أي نوع من الخسران غير ما يعرفه الإنسان لكان أسلم.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾

قوله: (فإنهم اشتروا الآخرة بالدنيا ففازوا بالحياة الأبدية والسعادة السرمدية) اشتروا الخ أي اختاروها على الدنيا الخ ففيه إشارة إلى أن الخسران هنا استعارة مصرحة إذ هو في الأصل إضاعة رأس المال وعدم الربح في التجارة فاستعير لإبطال الفطرة السليمة واختلال العقل الذي هو بمنزلة رأس مال لأنه سبب الوصول إلى الحق ونيل الكمال ولما اعتقدوا الضلالات بطل استعدادهم واختل عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به إلى درك الحق ونيل الكمال فبقوا في الخسران آيسين عن الربح وأما المؤمنون فقد ربحوا في تجارتهم واشترائهم واستكملوا عقلهم الصرف محصلين به الهدى ففازوا في بيعهم وسلمهم بالربح العظيم ولذا قال ففازوا بالحياة الأبدية الخ واشتراء الآخرة استعارة لتحصيل الهدى بالعقل السليم أو لاختيارهم الهدى على الضلال كما كان الخسران عكس ذلك كما عرفته. **(بالثابت الذي لا يصح إنكاره من اعتقاد أو عمل)**.

قوله: (عن المعاصي أو على الحق أو ما يبلو الله به عباده) عن المعاصي ويستلزم الصبر على الطاعات وعلى البليات ولذا اكتفى به أولاً ثم صرح بالثاني فقال على الحق أي على الطاعات أو ما يبلو الله الخ أي من المصائب والبليات وإذا استعمل بعن يكون بمعنى الاجتناب عنه وإذا استعمل بعلى يتضمن معنى العكوف عليه والمواظبة في الطاعات ويتضمن عدم الجزم في المصائب ولذا استعمل عن في المعاصي وعلى في الأخيرين لكن أو في قوله أو ما يبلو الله تعالى الخ لمنع الخلو وفي قوله أو على الحق لمنع الجمع فقط لإمكان الجمع في الأخيرين دون الأول والأخيرين لكن الأول يستلزم الأخيرين بهذا الاعتبار يتحقق التعرض بأنواع الصبر يحتمل أن يكون بناء التفاعل على حاله أو بمعنى أوصى أو وصى.

قوله: (وهذا من عطف الخاص على العام) أي عطف تواصوا الخ على عملوا الخ وكذا عطف ﴿تواصوا بالصبر﴾ [العصر: ٣] على ﴿تواصوا بالحق﴾ [العصر: ٣] لكن كون

قوله: وهذا من عطف الخاص على العام فإن التوصي بالحق والصبر بعض من مطلق العمل الصالح فعطفه عليه مع كونه مندرجاً فيه للمبالغة وجه المبالغة ايهام أنه لعلوه وانفراده كأنه خرجت من جنس العمل الصالح كالمسك بالنسبة إلى الدم كقوله وأن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال.

التواصي بالصبر أخص باعتبار تعلق الصبر به وكذا كون الأول عاماً فالخاص هو الصبر والعام هو الحق وإنما أعاد تواصوا تنبيهاً على أنه مقصود على حياله والوصية بمعنى الأمر والترغيب لا بالمعنى المتعارف.

قوله: (للمبالغة إلا أن يخص العمل بما يكون مقصوراً على كماله) للمبالغة أي لكمال العناية به ولكماله بلغ إلى مرتبة كأنه فرد آخر ليس من جنس العمل الصالح كما قيل في عطف جبريل على الملائكة فيكون المراد بالعمل ما به كمال التعامل فلا يتناول التواصي بالأمرين فإنه تكميل الغير إن عمل الموصى له وهذا كاف في تكميل الغير والقرينة عليه التعبير بالتواصي بعد التعبير بالعمل الصالح والتواصي وإن كان عملاً صالحاً في نفسه لكن المراد به تكميل الغير بلا نظر إلى كونه كمال العامل به وهذا خلاف الظاهر ولذا اخره.

قوله: (ولعله سبحانه إنما ذكر سبب الربح دون الخسران) جواب سؤال مقدر إنما ذكر سبب الربح أي ذكر سبب الربح صريحاً وهو مجموع الأمور الأربعة ولم يذكر الربح صريحاً وذكر الخسران وهو المسبب صريحاً ولم يذكر السبب وهو ضد الأمور المذكورة صريحاً بل فهم ضمناً من المقابلة ولذا قال المص وإشعاراً بأن ما عدا الخ والسبب القوي في الخسران الكفر بالله تعالى.

قوله: (اكتفاء ببيان المقصود وإشعاراً بأن ما عدا ما عد يؤدي إلى خسران ونقص حظ) اكتفاء ببيان المقصود أي المقصود من الإبداء والإعادة الإيمان والطاعة والثواب عليها وأما الخسران والعقاب عليه فواقع بالعرض.

قوله: (أو تكرماً فإن الإبهام في جانب الخسر كرم عن النبي ﷺ من قرأ سورة العصر غفر الله له وكان ممن تواصى بالحق وتواصى بالصبر) أو تكرماً أي كرماً وصيغة التفعل

قوله: إلا أن يخص العمل بما يكون مقصوراً على كماله فحينئذٍ يكون التوصي غير داخل تحت قوله: ﴿وعملوا الصالحات﴾ [العصر: ٣] فعطفه عليه وأردفه على سبيل التتميم وهذا الاعتبار على عكس الاعتبار الأول فإن الكمال في الأول للتواصي دون العمل الصالح وفي الثاني للعمل الصالح دون التواصي.

قوله: ولعله سبحانه إنما ذكر سبب الربح دون الخسران الخ أي ذكر سبب الربح وهو الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والصبر ولم يذكر سبب الخسران حيث لم يقل إن الإنسان الذي كفر بالحق وأعرض عن طاعة مولاه لفي خسر.

قوله: وإشعاراً بأن ما عدا ما عد يؤدي إلى خسر هذا الإشعار إنما هو بطريق المفهوم كما هو مذهبه فإنه رحمه الله شفعوي المذهب.

قوله: فإن الإبهام في جانب الخسر كرم لأن فيه ترك التصريح بمثالب عبده المؤدية إلى الخسران وهذا من كرم المولى تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى رسوله أفضل الصلاة والسلام اللهم بك اعتصم ومن نورك استفيض وأقول.

للمبالغة في الكرم ولذا قال فإن الإبهام في جانب الخسر كرم ولك أن تقول إن في الإبهام تهويلاً في قبح سببه وأنه لا ينبغي ذكره صريحاً والظاهر أن عصاة الموحدين حالهم مسكوت عنها إذ المراد بالأول الكفار والثاني المؤمنين الكاملون وإدخالهم في الأول بعيد وسبب الربح كما يكون وجودياً يكون تركاً أيضاً مثل كف النفس عن الزنا وشرب الخمر ونحوهما عند تهيؤ الأسباب كما صرح به في أوائل التلويح فلا يتم ما ذكر في التفسير الكبير من أنه إنما لم يذكر سبب الخسران لأن الخسر كما يحصل بالفعل وهو فعل المعاصي يحصل بالترك وهو ترك الطاعة أما الربح فلا يحصل إلا بالفعل وهذا عجب منه لأن ترك المعاصي عند الفرصة مما لا شك في حصول الربح به والحديث المذكور موضوع. الحمد لله على حسن توفيقه لإتمام ما يتعلق بسورة العصر. والصلاة والسلام على أفضل البشر وعلى آله وأصحابه الذين آمنوا بالبعث والمحشر.

تمت بعونه تعالى وقت الضحى يوم الأربعاء من شهر جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

سورة الهمزة

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الهمزة مكية وآيها تسع) مكية أي بالاتفاق ولا خلاف في كون آيها تسعاً.

قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١﴾

قوله: (ويل) أي تحسر وهلك وهو في الأصل مصدر لا فعل له وإنما ساغ الابتداء به نكرة لأنه دعاء وإن كان جملة خبرية أي أن أصله مصدر منصوب وقد حول عن المصدر المنصوب مثل ﴿سلام عليكم﴾ [الزمر: ٧٣] وأما إذا جعل علماً للوادي أو الجبل فمعرفة.

قوله: (الهمز الكسر كالهزم واللمز الطعن كاللهز) الكسر أي الكسر الحسي واللمز الطعن أي الطعن الحسي كالطعن بالرمح.

قوله: (فشاعا في الكسر من إعراض الناس والطعن فيهم) الأولى ثم شاعا في الكسر أي في الكسر المعنوي تشبيهاً للمعقول بالمحسوس في مطلق الكسر قوله من إعراض الناس من تبعيضية أو ابتدائية والطعن أي المعنوي فيهم أي في الناس فصارا حقيقة عرفية فيه إذ الكسر والطعن الحقيقي مختصان بالأجسام قيل وفي هذه الآية دليل على أن الكفار مكلفون بالفروع لذمهم بما ذكر وهذا إن كان مختصاً بالكفار والظاهر أنه عام لكل من اتصف بهذه الصفة القبيحة وذم المجموع باعتبار بعض أفراده وهم المؤمنون فالدلالة المذكورة في حيز المنع ولو سلم فالذم لترك اعتقاد حرمتهما وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكن للمنكر ذلك أن يقول ذلك وما ذكر في التأويلات من أنه كيف يعبر الكافر ويذم به مع أن فيه ما هو أقبح منه فمدفوع بأن الذم كما يكون بالأقبح يكون بالقبيح أيضاً كما قال تعالى: ﴿ولا تطع كل حلاف مهين﴾ [القلم: ١٠] إلى قوله: ﴿بعد ذلك زنيم﴾ [القلم: ١٣] لا سيما إذا قيل إنه مكلف بالفروع فإن الذم به للتنبيه على مضاعفة عذابه.

سورة الهمزة

مكية وآيها تسع

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: (وبناء فعلة يدل على الاعتياد فلا يقال ضحكة ولعنة إلا للمكثر المتعود) فعلة بضم الفاء وفتح العين يدل على الاعتياد أي يدل بالوضع كما هو الظاهر لكن هذا يوهم أن الويل للمتعود المكثر دون من فعل أحياناً فالأولى أن يراد بهما من اتصف بهذه الصفة الذميمة سواء كان متعوداً أو لا لأن العدول عن مقتضى الصيغة بالقرينة شائع واستوضح بقوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٤٦] فإنه بمعنى ظالم على وجه والقول بأن ما ذكر ملتزم ضعيف لأنه يلزم منه عدم مؤاخذة الغير المتعود وهو بعيد.

قوله: (وقرىء همزة ولمزة بالسكون على بناء المفعول) همزة بضم الهاء وسكون الميم على البناء للمفعول أي بالحذف والإيصال أشار إليه بقوله فيضحك منه والأول على البناء للفاعل واستعمال الأول في معنى اسم المفعول في مثل اللقطة إما مجازاً أو للنسبة كراضية.

قوله: (وهو المسخرة الذي يأتي بالأضاحيك فيضحك منه ويشتم) منه من ابتدائية أي فيقع الضحك مبتدياً من جانبه وكذا قوله ويشتم بصيغة المجهول أيضاً قيل وهذا أصل معناه ثم عمم لكل من يكثر الغيبة وإن لم يكن كذلك ولا يلزم أن يكون هذا بمحضر منه فلا يرد أن ما ذكر ينافي نزول الآية في الرجلين المذكورين وهما من عظماء قريش.

قوله: (ونزولها في أخنس بن شريق فإنه كان مغتاباً أو في الوليد بن المغيرة واغتيابه رسول الله ﷺ) شريق بفتح الشين قد مر مراراً أن خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم فإنه كان مغتاباً أي من ورائه بطعن في وجهه مغتاباً بالكسر كثير الغيبة بوزن المبالغة قوله واغتيابه بالجر معطوف على الوليد أو بدل اشتمال منه.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ﴿٢﴾﴾

قوله: (بدل من كل) لكن المبدل منه ليس في حكم السقوط ومن جعله صفة لكل جعل تعريف الذي للعهد الذهني لكنه تكلف ولذا لم يلتفت إليه المصنف.

قوله: (أو ذم منصوب أو مرفوع وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بالتشديد للتكثير) أو ذم منصوب بتقدير أذم أو مرفوع بتقدير هو الذي مبتدأ محذوف واجب الحذف وقدم الأول لأن الذم فيه صريح وإن كان الجملة الاسمية اكد وهذا أولى من البدلية لكن لسلامته عن الحذف اختاره وتنوين مالاً للتكثير بقرينة قوله: ﴿وعدده﴾ [الهمزة: ٢] وكونه للتحقير والتقليل لحقارته في نفسه وبالنظر إلى ما عند الله تعالى قوله للتكثير أي في المفعول يؤيد كون التنوين للتكثير.

قوله: (وجعله عدة للنوازل) بضم العين ما جعل معداً ومدخراً لدفع النوازل والمصائب وهذا منشأ قبح جمع المال وعبر بالنوازل لكونها نازلة على الناس سواء نزلت من السماء أو لا ففيه تغليب أو حقيقة عرفية لمطلق المصائب.

قوله: (أو عده مرة بعد أخرى) وهذا يشعر فرط المحبة واشتغاله عما يعنيه وهذا منشأ الذم.

قوله: أو عده مرة بعد أخرى معنى تكرر العد مدلول صيغة التكثير حمله على تكثير الفعل.

قوله: (ويؤيده أنه قرىء ﴿وعدده﴾ [الهمزة: ٢] على فك الإدغام) والتأييد ظاهر وهو اسم لا فعل معطوف على مالاً أي جمع مالاً وعدده من قبيل علفتها تبناً وماء بارداً أي جمع مالاً كثيراً وضبط عدده كما هو دأب أهل الدنيا وقيل فعل ماض معطوف على جمع لكن فك الإدغام لا يلائمه ولذا جعله اسماً راجح وإن كان فيه تمحل في العطف والبعض ادعى أن ميل المصنف كونه فعلاً لأنه لو كان اسماً لم يكن فيه إدغام حتى يفك ولا يخفى أن فك الإدغام شائع في ترك الإدغام وفي التأويلات أن عدده بمعنى جعله أصنافاً كعقار ومتاع ويقود وهذا المعنى لذلك المبني بعيد وفي قوله جعله أصنافاً إشارة إلى أن ﴿عدده﴾ [الهمزة: ٢] فعل ماض وقيل المراد بعدده أعوانه وأنصاره يقال فلان ذو عدد إن كان له عدد وافر من الأنصار ولا يخفى أنه ضعيف إذ لا تعرف العبارة المشتهرة بهذا المعنى.

قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ۝٣﴾

قوله: (تركه خالداً في الدنيا) الأولى[1] جعله خالداً في الدنيا إذ همزة ﴿أخلده﴾ [الهمزة: ٣] للتعدية.

قوله: (فأحبه كما يحب الخلود) أي فجمعه لأجل حبه المفرط فوضع المسبب موضع السبب كما يحب الخلود أي لمحبة الخلود فيحب المال لكونه سبباً للمقصود وهو الخلود في الدنيا المراد بالخلود المكث الطويل وأما إرادة الغير المتناهي بالخلود فبعيد.

قوله: (أو حب المال أغفله عن الموت أو طول أمله حتى حسب أنه مخلد) وهذا على الأول ظاهر وأما على الثاني فغير واضح إلا أن يقال إنه أراد بالخلود المكث الطويل.

قوله: (فعمل عمل من لا يظن الموت) تفريع على الوجهين وإشارة إلى أنه استعارة تمثيلية[2] على كلا الوجهين الأخيرين والمراد بعمل من لا يظن الموت البناء العالي المشدد بالصخر العظيم وغرس الأشجار وكرى الأنهار العظام والمشبه به لا يجب أن يكون محققاً

قوله: ويؤيده أنه قرىء ﴿وعدده﴾ [الهمزة: ٢] أي يؤيد أنه من العد دون العدة قراءة ﴿وعدده﴾ [الهمزة: ٢] فإنها لا تحتمل معنى العدة.

قوله: تركه خالداً في الدنيا فأحبه كما يحب الخلود ذكر رحمه الله في ﴿يحسب أن ماله﴾ [الهمزة: ٣] وجوهاً ثلاثة الوجه الأول مبني على أن الحسبان المذكور علة محبة المال وسببه والثاني والثالث على أن الحسبان معلول اغفال المال وطول الأمل فقوله حتى يحسب الخ غاية لكل واحد من الوجهين الأخيرين.

---

(١) وإنما قال الأولى لأن ترك هنا بمعنى صيره خالداً لكن الظاهر ما ذكرناه.
(٢) ويمكن أن يكون استعارة تمثيلية في الوجه الأول أيضاً.

فلا يقال إن من لا يظن الموت غير متصور فكيف يجعل مشبهاً به وقد مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة﴾ [الزمر: ٦٧].

قوله: (وفيه تعريض بأن المخلد هو السعي في الآخرة) أي في غير الوجه الأول فإن فيه تقييد الخلود بالدنيا كذا قيل وأنت خبير بأن تقييد الخلود بالدنيا معتبر في الوجوه كلها فالتعريض على الوجوه كلها كما هو الظاهر والمراد بالتعريض هنا أن يذكر شيء يدل به على شيء آخر وقال ابن الأثير في المثل السائر والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي بل من جهة التلويح والإشارة كذا في المطول فالمراد الدلالة العقلية.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنۢبَذَنَّ فِي ٱلْحُطَمَةِ ﴿٤﴾﴾

قوله: (ردع له عن حسبانه) كأنه أشار به إلى رد من قال إنه ردع عن الهمز واللمز لبعده لفظاً وأما معنى فلا بعد فيه لكن فاعل يحسب كل همزة لمزة لأنه إما حال على الوجوه كلها من المنوي في جمع أو استئناف على الأول وحال على الأخيرين فالردع عن الحسبان مستلزم للردع عن الهمز واللمز بل عن جميع مال واختير المضارع في يحسب لأنه مستقبل بالنسبة إلى جمع المال.

قوله: (ليطرحن في النار التي من شأنها أن تحطم كل ما يطرح فيها) أي تكسر واختير هنا الحطمة من بين أسامي جهنم لأنها مماثلة لعمله لفظاً وهو ظاهر ومعنى لأن الهمز واللمز كسر إعراض الناس معنى وإنما قال من شأنها أن تحطم إذ الحطم بالفعل ليس بلازم.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ﴿٥﴾﴾

قوله: (﴿وما أدراك ما الحطمة﴾ [الهمزة: ٥] ما النار التي لها هذه الخاصية) ﴿وما أدراك ما الحطمة﴾ [الهمزة: ٥] أظهرت في مقام المضمر لكمال التقرر في الذهن وإعراب ﴿وما أدراك﴾ [الهمزة: ٥] الخ قد مر مرار.

قوله: وفيه تعريض بأن المخلد هو السعي للآخرة معنى التعريض مستفاد من وقوع يحسب حالاً من فاعل جمع وعدد الجاريين على الموصول على سبيل الذم مع ما في تقديم المسند إليه المعرف على المسند أعني قوله عز وجل: ﴿أن ماله أخلده﴾ [الهمزة: ٣] أي جمع مالاً حاسباً أن ماله هو الذي أخلده لا العمل للآخرة فليتأمل.

قوله: ﴿كلا﴾ [الهمزة: ٤] ردع له عن حسبانه قال الإمام أي ليس كما ظن أن المال والعد يخلصه بل العلم والصلاح قال علي رضي الله عنه مات خزان المال وهم أحياء والعلماء باقون ما بقي الدهر.

قوله: في النار التي من شأنها أن تحطم كل ما يطرح فيها هذا بيان لوجه تسمية نار جهنم بالحطمة فإنها من الحطم بمعنى الكسر مع ما يستفاد من صيغة فعل من معنى الاعتياد.

قوله تعالى: نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ﴿٦﴾

قوله: (تفسير لها التي أوقدها الله تعالى وما أوقده لا يقدر أن يطفئه غيره) تفسير لها وفي هذه الإضافة تهويل عظيم جداً وكذا في وصفها بالموقدة إذ المراد التي أوقدها الله تعالى ولو مجازاً وكذا وصفها التي الخ بيان شدتها واختيار الموقدة والفعل في ﴿تطلع﴾ [الهمزة: ٧] للإشارة إلى أن الإيقاد ثابت على الدوام والاطلاع على التجدد.

قوله تعالى: ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ﴿٧﴾

قوله: (تعلو أوساط القلوب وتشتمل عليها) أشار به إلى أنه من طلع الجبل واطلع عليه إذا علاه.

قوله: (وتخصيصها بالذكر لأن الفؤاد ألطف ما في البدن وأشد تألماً) وتخصيصها بالذكر مع أنها تعلو على جميع البدن لأن الفؤاد الخ أي تألمه أشد من سائر الأعضاء.

قوله: (أو لأنه محل العقائد الزائغة) وهذا بيان سبب موجب خارجي والأول سبب ذهني واو لمنع الخلو فقط.

قوله: (ومنشأ الأعمال القبيحة) إذ القلب في الجسد كالملك ما من عمل من الأعمال الجارحة خيراً كان أو شراً إلا ينشأ من قصد القلب وإرادته والعقائد من أعمال القلب فالتقابل لما ذكرناه من أن المراد بالأعمال أعمال الجوارح فيدخل فيه أعمال اللسان.

قوله تعالى: إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ﴿٨﴾

قوله: (مطبقة من أوصدت الباب إذا أطبقته) أشار به إلى أن مؤصدة مهموز لا ناقص.

قوله: التي أوقدها الله وما أوقده لا يقدر غيره أن يطفئه هذا المعنى مستفاد من الاضافة في ﴿نار الله﴾ [الهمزة: ٦].

قوله: أو لأنه محل العقائد الزايغة فلكونه منبعاً لاقتراف الجرائم وحاملاً على اكتساب الآثام كان محلاً وموردا للعذاب وفي الكشاف ولا شيء في بدن الإنسان الطف من الفؤاد ولا أشد تأملاً منه بأدنى أذى يمسه فكيف إذا اطلعت عليه نار جهنم واستولت عليه ويجوز أن يخص الأفئدة لأنها مواطن الكفر والعقائد الفاسدة والنيات الخبيثة ومعنى اطلاع النار عليها أن تعلوها وتغلبها وتشتمل عليها أو تطالع على المجاز معادن موجبها وفي اختصاص لفظ معادن تلويح إلى معنى قوله ﷺ «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» ولما كانت أفئدة هؤلاء الكفرة مقار الرجس والخبائث من العقائد الفاسدة الموجبة للنار وأريد إحراق كل أحد على قدر استحقاقه قيل تطالع على المجاز معادن موجبها قال أبو سعيد إنها تعلم مقدار ما يستحق كل منهم من العذاب لما كان في قلبه من الكفر والعقائد الفاسدة من قولك اطلع فلان على أمرنا أي وقف عليه وعلمه أي جعلها الله بحيث تحرق كل أحد على استحقاقه لا يزيد ولا ينقص كأنها وقفت على مبلغ استحقاقه قال ولما جاز وصفها بالتغلظ وبأنها تدعو من أدبر وتولى جاز وصفها بهذا.

قوله: مطبقة قال الراغب الوصيد حجرة يجعل للمال في الجبل يقال أوصدت

قوله: (قال:

تحن إلى جبال مكة ناقتي ومن دونها أبواب صنعاء موصدة)

قال أي الشاعر تحن أي تميل إلى أجبال مكة جمع جبل كأجبل قوله موصدة أي مطبقة مغلقة قال في سورة البلد مطبقة من أوصدت الباب إذا أطبقته وأغلقته من الناقص فعلم منه أنهما أي أوصد وآصد بمعنى واحد ومحل الاستشهاد قوله موصدة **(وقرأ حفص وأبو عمرو وحمزة بالهمزة)**.

قوله تعالى: ﴿فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ ۝٩﴾

قوله: (أي موثقين في أعمدة ممدودة) إشارة إلى أن في عمد حال من ضمير عليهم وأنه ظرف مستقر وتقدير الخاص إذا قام قرينة عليه لا ينافي كونه ظرفاً مستقراً في أعمد من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد وعمد جمع الكثرة لعمود وأعمدة جمع قلة ولا يظهر وجه تعبيره بالجمع القلة إذ المقام مقام جمع الكثرة إلا أنه ظاهر كونه جمع عمود فالجمع القلة هنا مستعار لجمع الكثرة وكذا الكلام في ﴿ممددة﴾ [الهمزة: ٩] لأنه ظاهر في المعنى المراد وإلا فممددة أبلغ.

قوله: (مثل المقاطر) جمع مقطرة بالفتح وهي جذع كبير فيه خروق يوضع فيها أرجل المحبوسين من اللصوص ونحوهم.

قوله: (التي يقطر فيها اللصوص) أي يوضع ويجعل كل في جنب الآخر ولذا قيل لجذوع مذكورة مقاطر يقطر من القطر بمعنى الجانب يقال طعنه فقطره تقطيراً أي ألقاه على أحد قطريه وهما جانباه ولما جعل كل من أهل النار في جنب الآخر سمى تلك الخشبة والجذوع مقاطر.

قوله: (وقرأ أبو أبكر وحمزة والكسائي بضمتين وقرىء ﴿عمد﴾ [الهمزة: ٩] بسكون الميم مع ضم العين عن النبي ﷺ من قرأ سورة الهمزة أعطاه الله عشر حسنات بعدد من استهزأ بمحمد وأصحابه) بضمتين أي في عمد بضم العين والميم جمع عمود أيضاً وما نقله من الحديث موضوع. الحمد لله الذي أكرمنا بتسهيل إتمام ما يتعلق بسورة الهمزة. والصلاة والسلام على أفضل الأخيار والبررة وعلى آله وأصحابه الذين هم أسوة المهرة الكملة.

تمت بعونه تعالى في وقت العصر يوم السبت من شهر جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

النار إذا أطبقته وأحكمته قال تعالى: ﴿عليهم نار مؤصدة﴾ [البلد: ٢٠].

قوله: أي موثقين أعمدة يعني الظرف وهو في عمد مستقر واقع حالاً من الضمير المجرور في ﴿عليهم﴾ [البلد: ٢٠].

قوله: مثل المقاطر قال الجوهري المقطرة خشبة فيها حروق يدخل فيها أرجل المحبوسين تمت السورة الحمد الله على توفيق الاهتداء والصلاة على رسوله مبلغ الأنباء وعلى آله المفيضين للأضواء اللهم معتصماً بعصمتك أشرع وأقول.

سورة الفيل

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الفيل مكية وآيها خمس) مكية لا خلاف في كونها مكية ولا في كون آيها خمساً.

قوله تعالى: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾

قوله: (الخطاب للرسول ﷺ وهو وإن لم يشهد تلك الواقعة) من الشهود بمعنى الحضور أي وإن لم يحضر تلك الوقعة الوقعة الحادثة العظيمة فهي أخص من الحادثة.

قوله: (لكن شاهد آثارها وسمع بالتواتر أخبارها فكأنه رآها) لكن شاهد أي رأى آثارها أشار به إلى أن الاستفهام لإنكار النفي وإثبات المنفي وحمل الرؤية على الرؤية البصرية لأن فيها مبالغة كما نبه عليه بقوله فكأنه رآها ففي الحقيقة هي بمعنى العلم لكنها استعيرت له فإن علم المشاهدة أقوى مراتب اليقين كما مر قوله فكأنها رآها إشارة إلى الاستعارة وكونها مجازاً مرسلاً لكون الرؤية سبب العلم ضعيف لأن المبالغة في الاستعارة وأنه يخالف كلام المصنف حيث قال فكأنها الخ.

قوله: (وإنما قال كيف ولم يقل ما لأن المراد تذكير ما فيها) لا تذكير ماهيتها لأن السؤال بما عن الجنس وعن الماهية والسؤال بكيف عن الحال والمراد هنا تذكير الحال التي وقعت في تلك القصة ولذا اختير كيف على ما.

سورة الفيل
مكية وآيها خمس

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: وهو وإن لم يشهد تلك الواقعة لكن شاهد آثارها وسمع بالتواتر أخبارها تفسيره هذا مبني على أنه عبر عن العلم الحاصل بالتواتر وشاهدة الآثار بالرؤية بمعنى الإبصار مجازاً مستعاراً تشبيهاً لذلك العلم بالمشاهدة بالبصر وإنما لم يجعل حقيقة في معنى العلم مع صحة الحمل عليه لأن في الحمل على المجاز مبالغة في تحقق العلم بتلك الواقعة.

قوله: (من وجوه الدلالة على كمال علم الله وقدرته وعزة نبيه وشرف رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم) ووجوه الدلالة كيفية تلك الوقعة إشارة إلى ما قاله الإمام من أن الأشياء لها ذوات وكيفيات والكيفيات يسميها المتكلمون وجه الدليل واستحقاق المدح برؤية الكيفيات لا برؤية الذوات ولذا قال تعالى: ﴿أو لم ينظروا إلى السماء كيف بنيناها﴾ [ق: ٦] انتهى وما وإن سئل عن الوصف لكن الغالب السؤال عن الجنس صرح به المصنف في قوله تعالى: ﴿قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي﴾ [البقرة: ٦٨] الآية مع أن الظاهر أن كيف للسؤال عن الأحوال على وجه العموم بخلاف ما.

قوله: (فإنها من الإرهاصات) الضمير للوقعة وهذا تعليل للأخير دون الأولين فإنها ظاهر والإرهاص ما يتقدم على النبوة ودعواها من خوارق العادة من الرهص وهو أسفل الجدار وقيل الإرهاص هو الأمر الخارق للعادة التي جرت على يد نبي قبل بعثته تأسيساً للنبوة ومقدمة لها فعلى هذا كون الوقعة المذكورة إرهاصاً محل اشتباه إذ لم يظهر تلك القصة في يد الرسول عليه السلام إلا أن يعم الجريان على اليد حقيقة أو حكماً ولعل قوله إذ روي أنها الخ إشارة إلى ذلك وأن الإرهاص يجوز قبل وجود النبي لأنه من مقدمات النبوة.

قوله: (إذ روي أنها وقعت في السنة التي ولد فيها رسول الله ﷺ) إذ روي أن مولده عليه السلام كان في ربيع الأول على الأشهر وقيل في رمضان وروي أن الفيل أتى مكة في المحرم وولادته كانت بعد مجيئه بخمسين يوماً وهذه الرواية وإن لم يكن مفيداً للقطع لكنها يحصل بها الاستئناس في الجملة.

قوله: (وقصتها أن أبرهة بن الصباح الأشرم ملك اليمن من قبل أصحمة النجاشي) أن أبرهة بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة وهاءين قال السهيلي معناه بالحبشة الأبيض الوجه والصباح بوزن نصار بفتح الصاد المهملة وتشديد الباء الموحدة والهاء المهملة الأشرم المشقوق الأنف والشفة ملك اليمن بكسر اللام مضاف إلى اليمن والإضافة لأدنى ملابسة من قبل بكسر القاف وفتح الباء الموحدة بمعنى الجانب أصحمة بالصاد والحاء المهملتين النجاشي لقب لكل من ملك الحبشة كما أن كسرى لقب لمن ملك الفرس وقيصر لقب لملك الروم.

قوله: (بنى كنيسة بصنعاء وسماها القليس) لما رأى أن الناس يتجهزون أيام الموسم

قوله: فإنها من الإرهاصات قال الإمام الأشياء لها ذوات ولها كيفيات والكيفيات هي التي يسميها المتكلمون وجه الدليل واستحقاق المدح إنما يحصل برؤية الكيفيات لا برؤية الذوات ولهذا قال: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾ [ق: ٦] ولا شك أن هذه الواقعة كانت تأسيساً لنبوته وإرهاصاً لرسالته وهو من الرهص والرهص الساق الأسفل من الجدار وذلك أن يتقدم على دعوى النبوة ما يشبه المعجزة كاظلال الغمام لرسول الله ﷺ وتكلم الحجر والمدر معه.

إلى مكة لحج بيت الله الحرام فبنى كنيسة بصنعاء اسم موضع في اليمن لم يبن ملك مثلها وسماها القليس بضم القاف وفتح اللام المشددة وبعدها ياء مثناة تحتية ثم سين مهملة.

قوله: (وأراد أن يصرف إليها الحاج فخرج رجل من كنانة فقعد فيها ليلاً فأغضبه ذلك) أن يصرف الحاج أي حاج العرب فسمع رجل بذلك من بني كنانة فخرج إليها فدخلها ليلاً فقعد فيها وقضى حاجته وروي أنه لطخ بالعذرة تحقيراً لمن بنى بهذه إليها النية الفاسدة فبلغ ذلك أبرهة فأغضبه غضباً شديداً.

قوله: (فحلف ليهدمن الكعبة فخرج بجيشه ومعه فيل قوي اسمه محمود وفيلة أخرى فلما تهيأ للدخول) ليهدمن الخ هذا لرعاية جانب المعنى وإلا فالظاهر لأهدمن الكعبة ومعه فيل قوي اسمه محمود لأنه في الحقيقة محمود الأسماء تنزل من السماء وفيلة بكسر الفاء وفتح الياء جمع فيل قبل ألف وقيل ثمانية والأولى عدم التعيين ولذا عبر عنهم بأصحاب الفيل أي الفيل القوي اسمه محمود لأنه الذي وجهوه إلى الكعبة وبرك.

قوله: (وعبأ الجيش وقدم الفيل وكان كلما وجهوه إلى الحرم برك ولم يبرح وإذا وجهوه إلى اليمن أو إلى جهة أخرى هرول) عبأ الجيش أي هيأه ويقال عبيته الجيش بغير همز والمآل واحد قوله برك نقل عن السهيلي أنه قال الفيل لا يبرك فبروكه إما سقوطه على الأرض بأمر الله تعالى أو المراد لزم مكانه كما يفعله البارك وقيل من الفيل صنف تبرك كما تبرك الجمال انتهى قوله هرول بمعنى أسرع وهذا يؤيد كون معنى برك لزم مكانه على طريق الاستعارة.

قوله: (فأرسل الله تعالى طيراً اسم جنس أو جمع طائر كل طير[1] في منقاره حجر وفي رجليه حجران أكبر من العدسة وأصغر من الحمصة) بكسر الميم المشددة وفتحها وقد روي أنها كانت كباراً تكسر الرؤوس وهذا لا يلائم قوله في منقارها حجر الخ.

قوله: (فرمتهم فيقع الحجر في رأس الرجل فيخرج من دبره فهلكوا جميعاً) قيل ولم ينج أحد منهم إلا وزيره أبو يكسوم فسار وطائر يطير فوقه ولم يشعر به حتى دخل على النجاشي فأخبره بما نالهم فلما استمع كلامه رماه الطير فسقط فمات فأرى الله تعالى النجاشي كيف كان هلاك أصحابه.

قوله: (وقرىء ﴿ألم تر﴾ [الفيل: ١] جداً في إظهار أثر الجازم) ﴿ألم تر﴾ [الفيل: ١] أي بسكون الراء جداً في إظهار أثر الجازم لأن جزمه بحذف آخره لكونه

قوله: فقعد فيها كناية عن قضاء الحاجة.

قوله: وعبأ جيشه أي هيأه من قولهم عبأت الطيب عبأ إذا هيأته وصنعته وعبأت المتاع عباء بالتخفيف وعبأته بالتشديد تعبئة وتعبئاً.

---

(١) أسود أو أخضر أو أبيض ولذا لم يتعرض له.

ناقصاً فإسكان ما قبل الآخر للاجتهاد في إظهار أثر الجازم لكن كون الأثرين لمؤثر واحد غير متعارف ولذا لم يوجد في القراءة المتواترة.

قوله: (وكيف نصب بفعل) ونصبه على المصدرية أو الحال وهو الظاهر والأول اختاره في المغني وقال وأما الحالية فممتنعة من الفاعل لأن فيه وصفه تعالى بالكيفية فهو حال من أصحاب الفيل أي مكيفين بكيفية عجيبة.

قوله: (لأبتر لما فيه من معنى الاستفهام) لأنه يراعي وإن سلخ معنى الاستفهام إبقاء لحكم أصله فتراعى صدارته فقد جوزه قدس سره في شرح المفتاح بناء على انسلاخ معنى الاستفهام ويؤيده عطف الخبر على الإنشاء لانسلاخ معنى الاستفهام عنه كما في ﴿وأرسل﴾ [الفيل: ٣] لأنه معطوف على ﴿ألم يجعل﴾ [الفيل: ٢].

قوله تعالى: أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾

قوله: (في تعطيل الكعبة وتخريبها) عبر بالكيد وهو حبله يجلب به مضرة وهنا ليس كذلك لأن فعلهم في صورة الكيد وقيل سمي كيداً لأنه كان يضمر في قلبه الحسد للعرب فكان مقصوده من إظهار هدم البيت أن يصرف الشرف الحاصل للعرب بسبب البيت منهم إلى بلدته وإلى قومه فيكون من إرادة الشر خفية فيكون كيداً حقيقة وهو ضعيف لأن الرواية المذكورة في قصد تخريب الكعبة لا تساعده وأيضاً من أين علم ذلك مع أنه أمر قلبي الأولى ترك قوله تعطيل الكعبة والاكتفاء بتخريبها فإن الجمع بينهما مشكل فإن مرادهم من بناء الكنيسة صرف الزوار إليها وذلك بتخريبها[1].

قوله: (في تضييع وإبطال) عطف تفسير له.

قوله: (بأن دمرهم وعظم شأنها) دمرهم بالاستئصال لقصدهم تخريب البيت العتيق ولذا عظم شأنها أي أظهر عظم شأن الكعبة بذلك عكس ما قصدوه وللتنبيه على المبالغة في ذلك جعل تضليل ظرفاً للكيد والتضليل مصدر مبني للمفعول وكذا تضييع وإبطال وحاصله في ضلال وضياع وبطلان.

قوله تعالى: يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ﴿٣﴾

قوله: (﴿وأرسل عليهم﴾ [الفيل: ٣]) عطف على ﴿ألم يجعل﴾ [الفيل: ٢] لأن

قوله: وكيف نصب بفعل لا بتر لما فيه من معنى الاستفهام فإنه يقتضي صدر الكلام فلو عمل فيه تر لوقع في الوسط لتسلط العامل عليه مما قبله أقول يلزم منه أن يعمل مضاف إليه في المضاف لأن كيف من حيث المعنى مضاف إلى جملة أفعل ربك إذ المعنى ألم تر كيفية فعل ربك وأيضاً معنى كيف في نفس الأمر متعلق الرؤية وعمل فعل إنما هو في ضميره عند التقدير إذ المعنى ألم تر وجوه واقعة فعلها ربك بأصحاب الفيل.

---

(١) لا بتعطيلها مع بقاء عمارتها كما هو المتبادر.

الاستفهام فيه لإنكار النفي وتقرير المنفي فالمعنى قد جعل كيدهم وأرسل الخ وإبطال كيدهم بهذا الإرسال والفائدة في الترتيب الذكري لموافقة قوله: ﴿ألم تر كيف فعل﴾ [الفيل: ١] الخ والفائدة بتصدير الكلام بذلك لأنه بيان تدميرهم إجمالاً والتفصيل بعد الإجمال أوقع وإن العلمين خير من علم واحد وقدم عليهم لأن الأهم كون الإرسال عليهم وتعديته بعلى مع أن تعديته بإلى شائع لكون الإرسال لإضرارهم كما في نظائره.

قوله: (جماعات جمع إبالة) بكسر الهمزة وتشديد الموحدة ﴿وأبابيل﴾ [الفيل: ٣] كالتأكيد لقوله: ﴿طيراً﴾ [الفيل: ٣] فإنه كما عرفت إما اسم جمع أو جمع فيفهم منه كونها جماعة أو جماعات فأبابيل أكد لكون المراد جماعات.

قوله: (وهي الحزمة الكبيرة شبهت بها الجماعة من الطير في تضامها) فيكون أبابيل تشبيهاً بليغاً لا استعارة لذكر الطرفين.

قوله: (وقيل لا واحد لها كعباديد وشماطيط) في القاموس العباديد بلا واحد من لفظها العرق من الناس والخيل الذاهبون في كل وجه والآكام والطرق البعيدة وقوم شماطيط متفرقة وثوب شماطيط خلق متشقق وجاءت الخيل شماطيط متفرقة أرسالاً مرضه لأن إبالة لما ثبت كونه واحداً فلا معنى لكونها جمعاً بلا واحد من لفظها وهذا القائل إما منكر لكون إبالة واحداً لها أو منكر ثبوت إبالة في كلام الفصيح وكلاهما خلاف الظاهر.

قوله تعالى: تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾

قوله: (ترميهم بحجارة) وهذا يقتضي أن يكون حجر في كل واحدة من الطير لكن في منقاره حجر وفي رجليها حجر إن لم يفهم ولعله ثابت بالخبر وكذا وقوع الحجر في رأس الرجل وخروجها من دبره ثابت بالرواية ولا قطع فيهما بل المقطوع المجزوم رمى الحجارة بأي وجه كان ومذاق المص في مثله عدم التعيين والحجارة جمع حجر كجمل وجمالة.

قوله: (وقرىء بالياء) وفي الكشاف قرأه أبو حنيفة رحمه الله تعالى لكن نقل عن صاحب النشر أن أبا حنيفة لا قراءة له وأن القراءة المنسوبة له موضوعة وقد أثبت العلماء وضعها ولعل لهذا أطلق المص.

قوله: (على تذكير الضمير لأنه اسم جمع) أي وهو لازم التذكير كما في شرح الألفية فتأنيثه لتأويله بالجماعة وقيل يجوز فيه الأمر أن التذكير نظراً إلى لفظه والتأنيث بالنظر إلى معناه.

قوله: (أو إسناده إلى ضمير ربك) فيكون مجازاً في الإسناد ولذا أخره ولأن المناسب اتحاد القراءتين.

قوله: كعباديد وشماطيط العباديد الفرق الذاهبون في كل وجه والشماطيط القطع المتفرقة.

قوله: (من طين متحجر) من قولك تحجر الطين أي صار الطين حجراً واشتقاقه من الحجر إذ الاشتقان يجري في الجوامد أيضاً وكلمة من ابتدائية.

قوله: (معرب سنك كل) أي سجيل كلمتان بالفارسية جعلتهما العرب كلمة واحدة فالسنك الحجر وكل الطين فعربت أي عربته العرب وصارت عربية[1] فالسجيل على هذا فارسي معرب وكأنه شيء مركب من الحجر والطين بشرط أن يكون في غاية الصلابة وحاصله أن أصله طين[2] وانقلب حجراً.

قوله: (وقيل من السجل وهو الدلو الكبير) بكسر السين وسكون الجيم أي السجيل مأخوذ منه وهو الدلو الكبير إذا كانت مملوءة بالماء أو قريبة من الملآن ومعنى كون الحجارة من الدلو أنها متتابعة كالماء الذي يصب من الدلو ففيه استعارة مكنية وتخييلية كقوله تعالى: ﴿فصب عليهم ربك سوط عذاب﴾ [الفجر: ١٣] وحاصل المعنى حجارة كائنة مما حبسه الله تعالى من خزائن قهره كذا قيل كأنه حمل السجيل على خزائن قهره لأن كلمة من ابتدائية ولا معنى لكون الحجارة مبتدأة من الدلو العظيم فالظاهر أنه مستعار لخزائن قهره استعارة مصرحة ويحتمل أن يكون تمثيلية.

قوله: (أو الإسجال وهو الإرسال) أي السجيل من الإسجال والمعنى حجارة مما أرسله الله تعالى عليهم أو المعنى من مثل الشيء المرسل كذا قاله في سورة هود إنما قدر المثل لأن الحجارة ليست من المرسل بمعنى الماء المرسل بل من مثله لكن لا حاجة إليه إذ يصح أن يراد مطلق المرسل فحينئذٍ يكون فعيلاً بمعنى المفعول وعربياً غير معرب.

قوله: (أو من السجل ومعناه من جملة العذاب المكتوب المدون) أو من السجل بكسرتين وتشديد اللام وهو لما كتب فيه والمراد به هنا الديوان الذي كتب فيه عذاب الكفار ولذا قال من جملة العذاب المكتوب المدون أشار به إلى أن من تبعيضية والمراد جنس السجيل فيصح إدخال من التبعيضية عليه فلا يكون معربة أيضاً والحاصل أن سجيلاً معرب في الوجه الأول من الوجوه الأربعة وقدم الراجح ثم وثم.

قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۝٥﴾

قوله: (كورق زرع وقع فيه والأكال) بالضم والكسر كغراب وكتاب وبتخفيف الكاف التأكل.

قوله: أو الإسجال وهو الإرسال وفي الأساس هذا مسجل أي مرسل مطلق إن شاء أخذه وإن شاء لم يأخذه واسجلت البهيمة مع أمها إذا أرسلت.

---

(١) والمعتبر في العربية كون اللفظ مستعملاً عند العرب لا الوضع العربي فقط.

(٢) وهذا معنى ما قيل أي الحجر المتكون من الطين.

قوله: (وهو أن يأكله الدود) أي أكله الدود فحصل فيه الشقوق وحصل فيهم أيضاً منافذ وشقوق ولهذا شبهوا به.

قوله: (أو أكل حبه) بتقدير المضاف أي فجعلهم كحب عصف مأكول أو مأكول حبه أو بالإسناد المجازي أو مجاز لغوي أريد به حبه.

قوله: (فبقي صفراً منه) بقي أي الورق صفراً منه أي خالياً من الحب الذي هو كالروح له فهؤلاء بقوا صفراً خالياً عن الأرواح وعن هذا شبهوا به.

قوله: (أو كتبن أكله الدواب وراثته عن النبي ﷺ من قرأ سورة الفيل أعفاه الله أيام حياته من الخسف والمسخ) أو كتبن عطف على قوله كورق زرع ولذا أعاد الكاف أي فجعلهم كتبن أكلته الدواب وهو كناية عن الروث قال في الكشاف أو كتبن أكلته الدواب وراثته ولكنه جاء على ما عليه آداب القرآن كقوله تعالى: ﴿يأكلان الطعام﴾ [المائدة: ٧٥] انتهى. فشبه بقطع أجوافهم بحرارة الحجارة التي ترمي وتفرق أوصالهم بتفرق أجزاء الروث وإنما جعل الروث وتفرق أجزائه مشبهاً به إذ لا معنى لتشبيههم بالتبن المأكول وإنما جعل مشبهاً به في النظم الكريم رعاية لآداب القرآن وإنما المراد به ذلك كناية أخره لأن فيه نوع تمحل وإن كان فيه مبالغة في بيان أسوأ حالهم وتقبيح شؤونهم لأجل تشبيههم بما هو مستهجن ذكره وما رواه من الحديث موضوع. الحمد لله الذي من علينا بإتمام ما يتعلق بسورة الفيل. والصلاة والسلام على أشرف من قيل في شأنه القال والقيل. وعلى آله وأصحابه الذين هم يشفون القليل والعليل.

تمت في وقت الضحى من يوم الثلاثاء في شهر جمادى الأولى سنة ١١٩٣.

قوله: أو أكل حبه المعنى كعصف مأكول الحب.

قوله: أو كتبن أكلته الدواب وراثته هو من الروث لكنه جاء على ما عليه آداب القرآن تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى رسوله الصلاة والسلام اللهم معتصماً بعصمتك أشرع.

سورة قريش

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة قريش[1] مكية وآيها أربع) مكية واختارها المص لدليل لاح له وهو قول الجمهور وقيل إنها مدنية واختاره الضحاك ولا خلاف في عددها وهي أربع آيات.

قوله تعالى: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ ۝١﴾

قوله: (متعلق بقوله: ﴿فليعبدوا رب هذا البيت﴾ [قريش: ٣]) وتقديم المفعول للاهتمام لا للحصر ولا يمنع الفاء عمل ما بعدها فيما قبلها في مثله كقوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] الآية.

قوله: (والفاء لما في الكلام من معنى الشرط إذ المعنى أن نعم الله عليهم لا تحصى فإن لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لأجله) لما في الكلام من معنى الشرط تقديره مهما يكن من شيء فليعبدوا هكذا قرره في قوله تعالى: ﴿وربك﴾ [المدثر: ٣] قال النحرير في المطول في حل قوله تعالى: ﴿وأما ثمود﴾ [فصلت: ١٧] بنصب ثمود فهديناهم ولا يستنكر أعمال ما بعد الفاء فيما قبله الخ وكمال التفصيل فيه وقول المص هنا إذ المعنى أن

سورة قريش
مكية وآيها أربع

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ﴿لإيلاف قريش﴾ [قريش: ١] متعلق بقوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] أي لام التعليل في لإيلاف قريش متعلق بقوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] والمعنى فليعبدوا رب هذا البيت لإيلاف قريش فورد عليه أن الفاء في ابتداء الكلام يبقى نظراً إلى الظاهر بلا متعلق فحمله رحمه الله على أنه جواب شرط محذوف ويجوز أن يحمل على التوكيد والفاء للتعقيب والتقدير لإيلاف قريش ليعبدوا فليعبدوا وقد قال الزجاج بجوازه ومنه قوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] قال دخلت الفاء بمعنى الشرط كأنه قيل وما كان فلا تدع تكبيره.

---

(١) وتسمى سورة لإيلاف قريش.

نعم الله تعالى لا تحصى أي لا تحصى بحسب النوع فضلاً عن الشخص فإن لم يعبدوا الخ بيان حاصل المعنى لأن قوله: ﴿لإيلاف قريش﴾ [قريش: ١] تعليل لقوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] فلا يحسن تقدير مهما يكن من شيء على وجه العموم أي بحسب الظاهر وإلا فيحسن تقديره كما سيجيء فحينئذٍ عمل ما بعد الفاء فيما قبلها مشكل إذ جواز التقديم في الصورة المذكورة والبعض ذهب إلى أن الفاء زائدة حيث قال ولما لم تكن الفاء في جواب شرط محقق كانت في الحقيقة زائدة ولا يعرف وجه العدول عن تقدير مهما يكن الخ مع أن فيه مبالغة وأن إعمال ما بعد الفاء ظاهر حينئذٍ وإن ترتب الجزاء على الشرط المذكور غير ظاهر إذ عدم العبادة لسائر النعم لا يستلزم العبادة لأجل الإيلاف[1] فالأولى أن يقدر هكذا مهما يكن من شيء فإن لم يعبدوا الله لسائر نعمه فليعبدوا ﴿لإيلاف قريش إيلافهم﴾ [قريش: ١، ٢] الخ ولعل هذا مراد المص لكنه اكتفى بحاصل المعنى كما أشرنا إليه آنفاً.

قوله تعالى: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ ٢﴾

قوله: (أي الرحلة في الشتاء إلى اليمن وفي الصيف إلى الشام) أشار به إلى أن الإضافة بمعنى في ولو حمل على أدنى الملابسة لم يبعد والرحلة مفعول به إن كان الإيلاف من الالفة إذ الظاهر أن الإيلاف مصدر[2] آلفت الشيء من الأفعال أو منصوب[3] بنزع الخافض إن كان بمعنى المعاهدة لما قيل إن الإيلاف عهود بينهم وبين الملوك فكان هاشم يوالف إلى ملك الشام والمطلب إلى كسرى وعبد شمس ونوفل يوالفان ملك مصر ومعنى يوالف يعاهد ويصالح وفعله آلف كذا قيل والظاهر أنه من الألفة بمعنى الإيناس ضد الإيحاش وأصله رحلتي الشتاء والصيف عدل عنه إلى رحلة بالافراد لا من الالتباس وظهور المعنى مع الإشارة إلى أنها واحدة حكماً إذ الغرض بها التجارة.

قوله: (فيمتارون ويتجرون) أي فيطلبون الميرة أي الطعام بالشراء ويتجرون أي يطلبون الربح بالتجارة ويربحون ربحاً وافراً وهذه نعمة جسيمة يترتب عليها نعم كثيرة أخرى ولذا خص بالذكر.

قوله: (أو بمحذوف مثل اعجبوا معطوف على قوله بقوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] مثل اعجبوا أمر للعقلاء بالتعجب أي اعجبوا لإيلاف قريش وتوسيع رزقهم مع انهماكهم على عبادة الأوثان وترك عبادة الرحمن فتعجبوا عن حالهم هذه فإنها عجيبة[4] حيث تركوا

قوله: أو بمحذوف عطف على بقوله فيعبدوا التقدير اعجبوا لإيلاف قريش رحلتي الشتاء والصيف.

---

(١) وإن سلم أنه مستلزم الأمر بالعبادة لأجل الإيلاف.

(٢) مصدر مبني للفاعل والفاعل محذوف أي لإيلاف الله تعالى قريشاً الخ أي مصدر مبني للمفعول.

(٣) أي على رحلة الشتاء.

(٤) فيه إشارة إلى ما روي عن الكسائي والأخفش أن اللام في لإيلاف للتعجب أي اعجبوا لإيلاف قريش.

عبادة منعمهم وخالقهم واشتغلوا بعبادة ما نحتوه وصنعوه أو تعجبوا عن حلمه تعالى حيث لم يقطع إحسانهم مع توغلهم في الكفران والطغيان ثم أمرهم بالعبادة بالفاء التفريعية فقال: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] أي فليوحدوا لأن الأمر بالعبادة للكفار إنما هو بالتوحيد أو بسبب التوحيد أي فليعبدوا بأنواع القربات بعد التحصيل بشرطها وهو التوحيد والإيمان ففيه دليل على أن الكفار يخاطبون بالفروع أو التقدير فعلنا ذلك ونحوه أشار إليه بقوله مثل أعجبوا أي فعلنا إهلاك أصحاب الفيل لإيلاف قريش الخ اخره لأن السلامة عن الحذف أولى.

قوله: (أو بما قبله كالتضمين في الشعر) أي أو متعلق بما قبله كالتضمين الخ التضمين في الشعر هو أن يتعلق معنى البيت بما بعده ويتوقف فهم معناه عليه وهو قبيح عند الأدباء فالتشبيه به في مجرد التعلق دون توقف فهم معناه إذ فهم معناه بدون عامله وقيل والمعمول يتوقف في تمام معناه على عامله فإن تم هذا يكون مراد المصنف به رد هذا الاحتمال.

قوله: (أي جعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش ويؤيده أنهما في مصحف أبي سورة واحدة) أي جعلهم الأولى فجعلهم وهذا مستلزم لعدم تسلطهم على أهل حرمه ليبقوا على ما كانوا عليه من التجارة المربحة فتعلق ﴿لإيلاف قريش﴾ [قريش: ١] بقوله: ﴿فجعلهم﴾ [الفيل: ٥] بملاحظة هذا اللازم وإلا فلا معنى لتعلقه به فيكون إيلاف قريش علة لإهلاك أصحاب الفيل لكنها ناقصة إذ الظاهر أن علة هلاكهم الكفر ونية هدم البيت العتيق[1] ولعل لهذا آخره والتأييد المذكور يدل على جوازه دون رجحانه.

قوله: (وقرىء ليألف قريش الفهم رحلة الشتاء) بكسر اللام ونصب الفاء وجزمها على أنها لام الأمر وهو المشهور وبفتح اللام على لغة من فتح اللام وكلام المصنف محمول على ما هو المشهور.

قوله: (وقريش ولد النضر بن كنانة منقول من تصغير قرش وهو دابة عظيمة في البحر تعبث بالسفن ولا تطاق إلا بالنار) وقريش ولد النضر الخ وهذا هو الصحيح ولذا اختاره المصنف وقيل قريش النضر بن كنانة قوله منقول من تصغير قرش بفتح القاف وكسرها ليس بفصيح وهو سمكة عظيمة وهذا مراد المصنف بقوله وهو دابة عظيمة الخ أو المراد غير ذلك تعبث أي تتعرض لها وتريد إغراقها لتأكل من فيها ولا تطاق إلا بالنار يعني بشعل النيران فتذهب للخوف منها كما أن الأسد يخاف النار ويهرب منها وكذا قيل إن الفيل كذلك وأما الإحراق بالنار فلا يتصور ما دامت في البحر.

قوله: كالتضمين في الشعر وهو أن يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقاً لا يصح إلا به.

قوله: أي جعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش قال الزجاج المعنى أهلك الله أصحاب الفيل ليبقى قريش وما قد الفوا من رحلة الشتاء والصيف.

---

(١) فيكون المجموع علة تامة.

قوله: (وشبهوا بها) أي قبيلة قريش بها أي بتلك الدابة فيكون من قبيل نقل اسم المشبه به وهو المراد بقوله منقول من تصغير قريش فيكون حقيقة عرفية في قبيلة قريش لا استعارة كما يوهمه قوله وشبهوا بها.

قوله: (لأنها تأكل ولا تؤكل وتعلو ولا تعلى) لأنها أي الدابة تأكل ما من شأنه أن يؤكل فحذف المفعول للتعميم مع الاختصار ولا تؤكل أي لا يقدر حيوان أن يأكلها بالغلبة لأنها غالبة على كل حيوان وهذا مراده وهذا لا ينافي أن تؤكل بعد موتها وإلى ذلك أشار بقوله وتعلو ولا تعلى بمنزلة التعليل لما قبله وهم كذلك يغلبون ولا يغلبون ولذلك شبه تلك القبيلة بها وجه الغلبة والعلو هو أنهم أكثر مالاً وأعز نفراً وقيل مأخوذ من قريش بمعنى الكسب لأنهم كسابون في تجارتهم ولم يكونوا أهل زرع ولا ضرع ولم يلتفت إليه المصنف لأن في الأول تنويه شأنهم وبيان كمال عزهم وأيضاً على هذا يكون قريش تصغير قارش بمعنى كاسب والقياس قويرش كما أن تصغير عالم عويلم فيحتاج إلى الاعتذار بأن قارش رخم بحذف الألف فصار قرشاً ثم صغر فصار قريش وهذا تكلف بارد مع الاستغناء عنه باختيار الوجه الأول.

قوله: (وصغر الاسم للتعظيم) جواب سؤال مقدر بأن التصغير للتحقير فأين يفهم علوهم وغلبتهم على غيرهم بإطلاق هذا الاسم عليهم فأجاب بأن التصغير هنا ليس للتحقير بل للتعظيم كقول الشاعر دويهية[1] تصغير الداهية وهي الموت ومنه قول النبي عليه السلام لعائشة رضي الله تعالى عنها «يا حميراء» فحمل التصغير هنا على التعظيم بمعونة المقام ونظراً إلى المرام وهنا مباحث نفيسة في شرح الشافية للفاضل الجاربردي.

قوله: (وإطلاق الإيلاف ثم إبدال المقيد عنه للتفخيم) وإطلاق الإيلاف أولاً عن قيد الرحلة ثم إبدال المقيد عنه للتفخيم أي لتفخيم الإيلاف تنبيهاً على كونه من أجل النعم وترغيباً على عبادة الرب المنعم وجه التفخيم لما فيه من الإبهام أولاً ثم التبيين ثانياً وهذا فيما كان فيه من الاهتمام بشأنه ولم يلتفت إلى كون الأول عاماً لجميع ما بينهم من المؤانسة في الحضر والسفر في جميع أحوالهم والثاني من قبيل عطف الخاص على العام كما قيل لأنه لا عطف هنا وتقدير حرف العطف مما أنكره المحققون

قوله: واطلاق الإيلاف ثم إبدال المقيد عنه للتفخيم أي ذكر الإيلاف أولاً مطلقاً عن تعلق المفعول به ثم ذكره مقيداً بالتعلق بالمفعول به وهو الرحلة للتعظيم فإن تعرض ذكر الشيء مرة إجمالاً ومرة تفصيلاً مع ما فيه من التشويق من كمال العناية لذكره وذلك في الغالب إنما يكون لكون الشيء ذا نباهة وقدر وفي الكشاف اطلق الإيلاف ثم أبدل عنه المقيد بالرحلتين تفخيماً لأمر الإيلاف وتذكيراً بعظم النعمة فيه وإنما أفرد الرحلة حيث لم يقل رحلتي الشتاء والصيف لا من الالباس كقوله كلوا في بعض بطونكم تعفوا.

---

(١) كقول الشاعر:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهية تصفر منها الأنامل

كذا في الجاربردي.

وأيضاً يفوت المبالغة في بيان عظم نعمة الرحلة لأنها سبب قوام معاشهم وانتظام أحوالهم في دينهم ودنياهم وآخرتهم.

قوله: (وقرأ ابن عامر لئلاف بغير ياء بعد الهمزة) نقل عن السمين أنه قال ومن الدليل على أن القراء يقيدون بالرواية سماعاً دون رسم المصحف أنهم اختلفوا في ثبوت الياء وسقوطها في الأولى مع اتفاق المصاحف على سقوطها انتهى ولا ريب في ذلك فلا حاجة إلى الاستدلال لأن رسم المصاحف لا مساغ له على رسم موافق لجميع القراءات بل هو موافق لواحدة منها فيما اختلف الرسم اختياراً منه تلك الرواية من القراءات.

قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ۝٣ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ۝٤﴾

قوله: (أطعمهم) الإسناد مجازي من جوع أي إطعاماً من أجل جوع شديد فلفظة من تعليلية والإطعام من أجل جوع لإزالة الجوع فإنه لما كان علة باعثة للإطعام يكون المعنى لا جرم الإطعام لإزالة الجوع فلا حاجة إلى تقدير المضاف قيل الجوع لا بجامع الإطعام والظاهر أنها أي كلمة من بدلية انتهى والإطعام لأجل جوع ليس من قبيل جمع الجوع والإطعام الخ إذ الإطعام للجائع لإزالة جوعه لا للشبعان وما يكون بدلاً للجوع هو الشبع لا الإطعام.

قوله: (أي بالرحلتين والتنكير للتعظيم) إشارة إلى ارتباطه بما قبله والظاهر أنه ناظر إلى تعلق ﴿لإيلاف﴾ [قريش: ١] بقوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ٣] ويحتمل أن يكون ناظراً إلى كل احتمال إذ الفاء في قوله فليعبدوا على الوجهين الأخيرين في التعلق جزائية أو معطوف على مقدر على الوجه الثاني أي لينتهوا عن هذا الكفران فليعبدوا وفي قوله بالرحلتين إشارة إلى أن المراد بالجوع هو المجاعة التي حملت هاشماً على الرحلتين إذ روي أن قريشاً إذا أصاب واحداً منهم مخمصة خرج هو وعياله إلى موضع وضربوا على أنفسهم خباء حتى يموتوا واستمروا على ذلك إلى أن جاء هاشم بن عبد مناف فمنع عن ذلك وجمع كل بني أب على الرحلتين رحلة الشتاء إلى اليمن لكون بلاد اليمن حامية حارة ورحلة الصيف إلى الشام لأن بلاد الشام باردة فما ربح الغنى قسم بينهم وبين فقرائهم فكان فقراؤهم كالأغنياء فجاء الإسلام وهم على

قوله: والتنكير للتعظيم أي تنكير جوع للتعظيم وكذا تنكير خوف قال صاحب الكشاف من جوع شديد كانوا فيه قبلهما وآمنهم من خوف عظيم وهو خوف أصحاب الفيل أو خوف التخطف في بلدهم ومسايرهم وقيل كانوا قد أصابتهم شدة حتى أكلوا الجيف والعظام المحرقة وآمنهم من الجذام فلا يصيبهم ببلدهم وقيل ذلك كله بدعاء إبراهيم صلوات الله على نبينا وعليه ومن بدع التفاسير وآمنهم من خوف أن تكون الخلافة في غيرهم تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أفضل الصلاة والسلام اللهم متوكلاً عليك ومستفيضاً من فيضك أقول.

ذلك وقد من الله تعالى به عليهم فاتضح معنى قوله والتنكير أي تنكير جوع للتعظيم فالمعنى حينئذٍ أطعمهم من جوع عظيم كانوا فيه قبل الرحلتين.

قوله: (وقيل المراد به شدة أكلوا فيها الجيف والعظام) فيكون المعنى حينئذٍ أطعمهم من جوع أصابهم أي أطعمهم بعد الجوع الذي أصابهم بدعوة رسول الله عليه السلام بقوله «اللهم اجعل عليهم سنين كسني يوسف» فاشتد عليهم القحط حتى أكلوا فيها الجيف والعظام فقالوا ادع الله تعالى فإنا مؤمنون فدعا رسول الله عليه السلام فأخصبت البلاد وأخصب أهل مكة بعد الشدة فالمراد بالإطعام هذا الإكرام مرضه لأن هذا الإطعام لم يحصل بالرحلتين بل بالدعوة المذكورة فهو خلاف الظاهر من السوق وأيضاً نقل عن صاحب الكشاف أنه قال الفرق بين من وعن أن عن يقتضي حصول جوع قد زال بالإطعام ومن يقتضي المنع من لحاق الجوع أي أطعمهم فلم يلحقهم جوع ولما كان أطعمهم متعدياً بمن كان المعنى أطعمهم بالرحلتين فظهر ضعف القول المذكور أيضاً.

قوله: (خوف أصحاب الفيل) إذ قصدهم تذليلهم بهدم البيت العتيق بعد تشرفهم به قدمه لأنه أمس بما قبله لكنه مخصوص بقريش الذين كانوا في ذلك الوقت ولك أن تقول إنه عام لأن الذل مصيبهم بسبب هدم الكعبة إلى يوم القيامة وهو الظاهر المراد.

قوله: (أو التخطف في بلدهم ومسايرهم) لقوله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً﴾ [العنكبوت: ٦٧] أي جعلنا بلد أهل مكة مصوناً عن النهب والتعدي آمناً أهله عن القتل والسبي ﴿ويتخطف الناس من حولهم﴾ [العنكبوت: ٦٧] يختلسون قتلاً وسبياً إذ كانت العرب حوله في تغاور وتناهب وإلى هذا أشار بقوله أو التخطف في بلدهم.

قوله: (أو الجذام فلا يصيبهم في بلدهم عن النبي ﷺ من قرأ سورة لإيلاف قريش أعطاه الله عشر حسنات بعدد من طاف بالكعبة واعتكف بها) أو الجذام مرض موحش وهو فضل من الله تعالى حماهم عنه كما حماهم عن الطاعون وهذا المعنى مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أخره لعدم ملائمته بما قبله ولك أن تحمله على جميع هذه الاحتمالات بحمل أو على منع الخلو وما ذكره من الحديث موضوع. الحمد لله الذي وفقنا لإتمام ما يتعلق بسورة لإيلاف قريش. والصلاة والسلام على أفضل عشيرة قريش. وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا طريقة من بعث من قريش.

سورة الماعون

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الماعون مختلف فيها) وفي البحر مكية في قوله الجمهور مدنية في قول ابن عباس وقتادة وقيل نصفها مكية ونصفها الآخر مدنية فقوله مختلف فيها منتظم للأقاويل الثلاثة وإن كان المتبادر الأولين.

قوله: (وآيها سبع) وفي الاتقان إنها ست.

قوله تعالى: أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿١﴾

قوله: (استفهام معناه التعجب) استفهام تمهيد لقوله معناه التعجب الأولى التعجيب نقل عن الرضي أنه قال أرأيت زيداً ما صنع بمعنى أخبرني منقول من رأيت بمعنى أبصرت أو عرفت كأنه قال أبصرت وشاهدت الحال العجيبة أو عرفتها أخبرني عنها فلا يستعمل إلا في الاستخبار عن حالة عجيبة ولذا قال المص معناها التعجيب مراده بمعنى أخبرني كناية وقد صرح به في مواضع عديدة قال في سورة العلق أخبرني عمن ينهى بعض عباد الله عن صلاته الخ ومعنى أخبرني معنى كنوى إذ المعرفة والرؤية مستلزمة للإخبار فذكر الملزوم وأريد اللازم وهذا مراد الرضي بقوله منقول من رأيت الخ وأشار الرضي إلى أن أرأيت متعد إلى مفعول واحد لأن البصرية تتعدى إلى مفعول واحد وكذا الرؤية القلبية تتعدى إلى واحد لكونها بمعنى المعرفة فحينئذٍ لا تقدير في الكلام والموصول أعني الذي مفعوله كأنه قيل أبصرت أو عرفت المكذب الخ وإن قيل الرؤية القلبية بمعنى العلم يكون متعدياً إلى المفعول الثاني وهو محذوف هنا وهو أليس مستحقاً للعذاب كما قيل أو من هو قدر الزمخشري والمص سكت هنا لكن صرح في سورة العلق بأنه متعد إلى مفعولين وهنا وفي مثله احتمالات ثلاثة والجملة الاستفهامية هنا وهو من هو كما في الكشاف أو أليس

سورة الماعون

مختلف فيها وآيها سبع

بسم الله الرحمن الرحيم

مستحقاً للعذاب مستأنفة لا محل لها[١] من الإعراب كذا في الرضي وتبعه السعدي وأنكر كونه مفعولاً ثانياً لا رأيت لكن لم يبين فساده فلا جرم أنه لا يعبأ به فيجوز أن يكون مفعولاً ثانياً ومستأنفة ويؤيده قول الزمخشري في سورة العلق قوله تعالى: ﴿الذين ينهى﴾ [العلق: ٩] مع الجملة الشرطية وهما في موضع المفعولين فعلم منه إن أرأيت في أي موضع كان يصح أن يتعدى إلى المفعولين عند الشيخين والإنكار مكابرة وقد صرحا في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم﴾ [الأنعام: ٤٦] الآية ذلك المذكور وغير ذلك[٢] من مواضع كثيرة من التنزيل.

قوله: (وقرىء أريت بلا همزة إلحاقاً بالمضارع) يعني حمل الماضي في حذف همزته على مضارعه فإن حذفها مطرد في المضارع فإن بعض الأفعال قد يتبع غيرها في الإعلال وغيره لتناسبها والتناسب سبب الإلحاق ولم يلتفت إلى إلحاقة بماضي أرى لأنه مخالف له في المعنى وإن كان موافقاً له في الماضوية إذ الاعتبار لاتحاد المعنى الدال عليه مادة اللفظ.

قوله: (ولعل تصديرها بحرف الاستفهام سهل أمرها) أي تصدير رأيت بحرف الاستفهام وهو الهمزة هنا سهل أمرها أي أمر حذفها لأنه حينئذٍ يشابه المضارع لفظاً في عدد الحروف ومعنى لأن الطلب فيه معنى الاستقبال فحسن أن يعامل معاملته لتحقق سبب الإلحاق واجتماع الهمزتين ولو بالفصل بينهما في لفظ واحد فيه نوع ثقلة فحذف روماً للتخفيف.

قوله: إلحاقاً بالمضارع أي بمضارعه كيرى أصله ير أي فكما حذف في مضارعه روماً للتخفيف حذف في ماضيه الحاقاً له به.

قوله: ولعل التصدير بحرف الاستفهام سهل أمرها أي سهل أمر الهمزة في التخفيف لحصول الثقل باجتماع الهمزتين وإن كان بينهما حرف فاصل فحذف الثاني طلباً للخفة ويجوز أن يكون حصول الثقل من وقوع حرف الاستفهام في أول الكلام فإنه إذا تقدمت كلمة مؤثرة في معنى الكلمة المخففة عنها بحيث صار اللفظان كلفظ واحد طويل ثقيل يكون ذلك سبباً حاملاً على تخفيف كلمة بحذف بعض حرف من حروفها بقدر الإمكان قال صاحب الكشاف ولم يصح عن العرب ريت ولكن الذي سهل من أمرها وقوع حرف الاستفهام في أول الكلام ونحوه صاح:

هل ريت أو سمعت براع ... رد في الضرع ما قرى في العلاب

القرى جمع الماء في الحوض والعلاب جمع علبة وهي القدح الذي يحلب فيه من خشب

---

(١) بيان حال المستخبر عنها كأنه قال المخاطب لما قلت أرأيت الذي عن أي شيء من حاله تسأل فقلت ما صنع كذا في الرضي هذا على تقدير اليسر مستحقاً للعذاب دون تقدير من هو كما في الكشاف.

(٢) وكمال التفصيل هناك وموقعه وقد ذكر في القرآن أرأيت أرأيتم وموضع التفصيل أول ما ذكر لكن أرباب الحواشي حاولوا التفصيل هنا ونحن فصلناه بعض التفصيل.

قوله: (وأرأيتك بزيادة الكاف) قال المص في قوله تعالى: ﴿أرأيتك هذا الذي كرمت على﴾ [الإسراء: ٦٢] الآية الكاف لتأكيد الخطاب لا محل له من الإعراب أي أنها حرف الخطاب زيدت لتأكيد الخطاب لا اسم فلا محل له من الإعراب فالذي مفعوله الأول إلى آخر ما ذكر آنفاً.

قوله: (بالجزاء أو الإسلام) بالجزاء أي المراد بالدين الجزاء لأنه أحد معاني الدين كما يقال تدان كما تدين قدمه لأنه المناسب هنا ويؤيده ما ذكره في سبب النزول ولأنه مستلزم لتكذيب الإسلام دون العكس لأن بعض من يكذب الإسلام يقر بالجزاء كاليهود والنصارى وإن لم يكن إقرارهم على نهج الصواب.

قوله: (والذي يحتمل الجنس) أي لفظ الذي يحتمل الجنس فحينئذٍ يكون قوله: ﴿فويل للمصلين﴾ [الماعون: ٤] أي فويل لهم عام خص منه البعض وهم الذين صدقوا بالإسلام والجزاء بعده.

قوله: (أو العهد ويؤيد الثاني قوله: ﴿فذلك الذي﴾ [الماعون: ٢]) الآية أو العهد والمعهود ما سيجيء بيانه فحينئذٍ لا محالة يكون المراد الشخص المعهود لأن ذلك في ﴿فذلك﴾ [الماعون: ٢] إشارة إلى الموصول الفاء جزائية وجواب شرط محذوف والمعنى هل عرفت المكذب إن لم تعرفه أو إن أردت تعريفه ﴿فذلك الذي يدع اليتيم﴾ [الماعون: ٢] أشير إليه في الكشاف وإنما قال يؤيد ولم يقل يدل لاحتمال كون المراد بالذي الثاني الجنس إذ ما ذكر في سبب النزول فليس بمقطوع به.

قوله تعالى: فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾

قوله: (أي يدفعه دفعاً عنيفاً وهو أبو جهل كان وصياً ليتيم فجاءه عرياناً يسأله من مال نفسه فدفعه) دفعاً عنيفاً معنى الدع وهو أخص من الدفع مطلقاً وهو أبو جهل استئناف لتفسيره على العهدية قوله كان وصياً الخ استئناف جواب سؤال مقدر فجاءه عرياناً أشار به إلى أن سؤاله في أحوج أحواله فالدفع في غاية الشناعة قوله فدفعه أشار به إلى أن يدع حكاية الحال الماضية استحضاراً للصورة البديعة الدالة على كمال شدة شكيمته وفرط عتوه.

وصاح مرخم من صاحب والمعنى يا صاحب هل رأيت أو سمعت براع رد إلى الضرع ما حلب من اللبن وجمعه في القدح يرشد إلى أولوية الوجه الأخير لفظ التصدير ولفظ الحرف بدل الهمزة في قوله رحمه الله ولفظ الحرف لفظ الأول في كلام الكشاف.

قوله: وأرأيتك بزيادة الكاف عن بعضهم أكد معنى الخطاب في التاء بالكاف.

قوله: ويؤيد الثاني قوله: ﴿فذلك الذي يدع اليتيم﴾ [الماعون: ٢] يعني يؤيد العهد بيان المكذب بالدين بمن يدع اليتيم فإن المراد به أبو جهل المعهود يدع اليتيم على ما روى أو أبو سفيان على ما حكي أو الوليد أو منافق آخر.

قوله: (أو أبو سفيان نحر جزوراً فسأله يتيم لحماً فقرعه بعصاه أو الوليد بن المغيرة أو منافق بخيل) أو أبو سفيان أي قبل إسلامه وهذا لا يلائم ظاهر النص لأن قوله: ﴿فويل للمصلين﴾ [الماعون: ٤] معناه فويل لهم فهو وعيد بخصوصه وأنه أسلم بعده أو الوليد بن المغيرة وعلى هذه السورة مكية قوله أو منافق بخيل فحينئذٍ يكون السورة مدنية ويجوز في الثلاثة الأول أن يكون لفظة أو لمنع الخلو وقد عرفت أن خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم.

قوله: (وقرىء يدع أي يترك) أي بتخفيف العين مع تقدير أي يترك شفقة اليتيم وكذا الحكم في سائر الفقراء فإن دعهم أو ترك إحسانهم مذموم والتخصيص باليتيم إما لسبب النزول أو لأنه أحق بالمرحمة من سائر المساكين كما يدل عليه قوله: ﴿ولا يحض على طعام المسكين﴾ [الماعون: ٣] لأنه يدل بالأولوية على أنه لا ينفق المساكين بل يدعه.

قوله تعالى: وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿٣﴾

قوله: (أهله وغيرهم) عممه هنا لأن حذف المفعول للتعميم مع اختصار وأما تخصيصه بالأهل في سورة الفجر فلأنه يعلم حال الغير بالأولوية وهو دلالة النص والتفنن من عادة المصنف وأيضاً حث الأهل على مكارم الأفعال أهم قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ [التحريم: ٦] أفكان مأموراً بالحث وتحريض الأهل على تحصيل ما به النجاة فلا مفهوم لأن تخصيص الأهل لهذه النكتة فلا يفهم من هذا التخصيص حض غير أهله على الخير.

قوله: (﴿على طعام المسكين﴾ [الماعون: ٣] لعدم اعتقاده بالجزاء) على طعام المسكين الطعام بمعنى الإطعام هنا وفي مثله كما نقل عن الراغب والنكتة في التعبير به هي التنبيه على أن للمسكين شركة ونصيباً من مال الأغنياء لا سيما الزكاة فإنها حق الفقراء قال الله تعالى: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم﴾ [المعارج: ٢٤] كالزكاة والصدقات الموظفة أي التي يستوجبونها على أنفسهم وإن أريد به ظاهره فيقدر مضاف أي على إطعام طعام المسكين أو على بذله أو على إعطائه وإحسانه والمراد بالمسكين المحتاج مطلقاً سواء كان له مال دون نصاب أو لا واختير المفرد لأن استغراقه أشمل وقد ذم الله تعالى بأوصاف ثلاثة التكذيب بالدين ودع اليتيم وعدم الحض على إطعام المسكين وخص الاستفهام بالأول بمعنى هل عرفت المكذب بالجزاء فأخبرني إن لم تعرفه أو وإن أردت أن تعرفه ﴿فذلك الذي﴾ [الماعون: ٢] الخ ولم يعكس لأن الأخيرين يدلان على الأول ولذا قال المصنف لعدم اعتقاده بالجزاء فهما سبب إني للتكذيب ويعرف بهما المكذب من حيث إنه مكذب فحاصله يعرف بهما تكذيبه دون العكس ولذلك اختير اسم الإشارة المتعرض لوصف المشار إليه دون الضمير لأنه يراد به الذات فقط كأنه قيل: ﴿فذلك الذي يدع اليتيم﴾ [الماعون: ٢] لتكذيبه بالجزاء فالتكذيب سبب لمي لهما وهما سبب إني له فلا دور ولما كان المراد المعرفة اختير في النظم الكريم ما ذكر دون العكس.

قوله: (ولذلك رتب الجملة على ﴿يكذب﴾ [الماعون: ١] بالفاء) أي ولكون ما ذكر ناشئاً عن إنكار الجزاء رتبه بالفاء الدالة على سببية ما قبلها لما بعدها سبباً لمياً وإن كان ما بعدها سبباً آنياً لما قبلها كما عرفته وكلامه لا ينافي كون الفاء جواب شرط محذوف فما قاله المحشي يعني العاطفة السببية لا الجزائية لنبو اللام التعليلية عن إرادتها للزوم الدور فإن المكذب يعرف به فضعيف لما عرفت من أن التكذيب علة لمية لهما وهما علة انية له فلا دور فقوله فالمصنف جعل قوله تعالى: ﴿فذلك﴾ [الماعون: ٢] عطفاً على ما قبله عطف صفة على صفة ليس في محله.

قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾

قوله: (غافلون غير مبالين بها) فسره به لأن السهو إذا عدي بعن يكون بمعنى غافلين معرضين وعدم المبالاة بها وحاصله أنهم تاركون للصلاة مع إنكار فرضيتها بقرينة قوله

قوله: ولذلك رتب الجملة على ﴿يكذب﴾ [الماعون: ١] بالفاء أي ولكون فعله ذلك لعدم اعتقاده بالجزاء رتب جملة ﴿فذلك الذي يدع اليتيم﴾ [الماعون: ٢] على ﴿الذي يكذب بالدين﴾ [الماعون: ١] بالفاء التسببية الدالة على أن قبلها سبب لما بعدها مع ما في لفظ ذلك من ملاحظة الوصف المناسب وفي الكشاف والمعنى هل عرفت الذي يكذب بالجزاء من هو إن لم تعرفه فذلك الذي يكذب بالجزاء هو الذي يدع اليتيم قال صاحب الكشف حاصل هذا الوجه أن قوله: ﴿أرأيت﴾ [الماعون: ١] تشويق إلى تعرف المكذب وأن ذلك مما يجب على المتدين أن يتحرز عنه وعن فعله وقوله فذلك مسبب عن هذا التشويق وفي قوله: ﴿فذلك﴾ [الماعون: ٢] وما فيه من التحقير وقوله: ﴿الذي يدع﴾ [الماعون: ٢] وما في الموصول من الدلالة على تحقيق الصلة أظهر دليل على أن المكذب ينفك عن مثل هذه المساوي وقوله: ﴿فويل للمصلين﴾ [الماعون: ٤] كأنه ترق منه إلى تعرف أقوى تم كلامه وجه الترقي أن المعنى هل عرفت الذي يكذب بالجزاء من هو فإن لم تعرفه فاعرف أنه الدافع لليتيم المانع بره وهل عرفت ما هو أعظم من ذلك فإن تارك الصلاة والزكاة والمرائي أعظم منه لأن العبادة هي المقصودة بالذات من خلق العالم فعلى هذا يجب أن يفسر الماعون بالزكاة تتميماً لذكر الصلاة لا ترقياً فثبت أن إنكار الجزاء هو الأصل في ابطال الحكمة في خلق السموات والأرض وشرعية العبادات والحض على سائر المبرات والخيرات والعياذ بالله من ذلك قال الإمام اعلم أن إنكار القيامة كالأصل لجميع أنواع الكفر والمعاصي لأنه تعالى جعل علم التكذيب بالقيامة الإقدام على ايذاء الضعيف ومنع المعروف يعني أنه لو آمن بالجزاء وأيقن بالوعيد لما صدر عنه ذلك فموجب الذنب هو التكذيب بالقيامة.

قوله: غافلون غير مبالين بها وفي الكشاف فويل للذين يسهون عن الصلاة قلة مبالاة بها حتى تفوتهم أو يخرج وقتها أو لا يصلون كما صلاها رسول الله ﷺ والسلف لكن ينقرونها نقراً من غير خشوع وإخبات ولا اجتناب لما يكره فيها تم كلامه وعن أنس رضي الله عنه الحمد لله على إن لم يقل في صلواتهم نقله الإمام عن ابن عباس رضي الله عنهما ونقل ضعفه بأن السهو عن الصلاة لا يجوز أن يكون مفسراً بتركها للاثبات في قوله: ﴿للمصلين﴾ [الماعون: ٤] ولأن السهو عن الصلاة لا يكون نفاقاً ولا كفراً.

الآتي على معنى فويل لهم وهم منكرون بالإسلام ولذا قال تعالى: ﴿عن صلاتهم ساهون﴾ [الماعون: ٥] دون في صلاتهم ساهون إذ السهو في الصلاة يقع للخواص فضلاً عن العوام وهذا فضل من الله تعالى فإنه غير اختياري وهو مرفوع عن هذه الأمة فالسهو هنا مجاز عن الغفلة وعدم المبالاة لكونه لازماً له وإن كان بينهما فرقاً بأن الغفلة اللازمة للسهو الحقيقي غير اختيارية والغفلة المرادة مجازاً اختيارية فإن هذا القدر كاف في العلاقة فحينئذٍ إطلاق المصلين عليهم مع غفلتهم بل مع تركهم رأساً لأن الصلاة من شأنهم أن يصلوها فأطلق المصلون عليهم مجازاً بعلاقة الاستعداد لها وقيل المراد المتسمين بسمة أهل الصلاة والمصلي في وقت صلاة لا ينافي ترك غيرها فتأمل انتهى وفي الكشاف فإذا كان الأمر كذلك فويل للمصلين الذين يسهون عن الصلاة قلة مبالاة بها حتى تفوتهم أو يخرج وقتها إلى أن قال وذلك فعل المنافقين أو الفسقة من المسلمين انتهى وجعل الكلام عاماً للفسقة من المسلمين لا يناسب السوق هنا لا سيما إذا كان المعنى فويل لهم فالكلام مختص بالكافرين فالمراد بالمصلين المصلون بالفعل إن أريد بهم المنافقون قال تعالى في شأنهم: ﴿وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراؤون الناس﴾ [النساء: ١٤٢] الآية وهذا هو الموافق لما ذكر هنا وإن أريد بهم الكافرون المجاهرون فالمراد بالمصلين من من شأنه أن يصلوها بتحصيل شرطها الذي هو الإيمان وإن أريد بهم الكافرون المجاهرون والمنافقون معاً فيجوز كون المصلين من قبيل إسناد ما للبعض إلى الكل أو المراد عام للمصلين بالفعل وبالقوة بعموم المجاز هذا مقتضى السوق وما ذكره الزمخشري هنا من التعميم إلى الفساق من المسلمين فبالنظر إلى نفس الكلام من غير نظر إلى السباق والسياق ولا يعرف له وجه على الإطلاق.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ ٦﴾

قوله: (يرون الناس أعمالهم ليروهم الثناء عليها) تنبيه على معنى المفاعلة كما في الكشاف وأورد عليه أنه أخذ المفاعلة وهي المراءة من الإفعال وهي الإراءة ولا نظير له وإن الفاعل والمفعول لا بد من اشتراكهما في المفعول الثاني وفي هذا لكل منهما مفعول على حدة وأيضاً الثناء لا يرى بالبصر ففيه الجمع بين الحقيقة والمجاز إلا أن يفسر الرؤية هنا بالمعرفة أو يجعل عموم المجاز وهذا البحث كله بناء على الذهول عن قوله ليروهم الثناء الخ حيث علل الأول به وبيان المشاركة ليس كذلك ومعنى ضارب زيد عمراً ضرب زيد عمراً وضرب عمرو زيداً الأول صريح والثاني ضمني لا أن معناه ضرب زيد عمراً الضرب عمرو إياه فحمل المفاعلة على معنى الأفعال وأشار إلى مفعوله محذوف وهو الناس أعمالهم فقد تم معنى يراؤون بقوله يرون الناس أعمالهم ثم علله بقوله ليروهم الثناء عليها فاندفع الإشكالات الثلاثة بالمرة نعم يرد الإشكال على الزمخشري حيث قال فإن قيل ما معنى المرآة قلت هي مفاعل من الإراءة لأن المرائي يرى الناس عمله وهم يرونه الثناء عليه

والإعجاب به انتهى لكن المصنف عدل عنه إلى ما قاله ولا يرد عليه شيء مما ذكر على أن صاحب الكشاف إمام في العلوم العربية فما ذكره ثابت وإن لم يكن مشهوراً وكثيراً ما يقولون هذا مختار صاحب الكشاف ويثبتون بكلامه قاعدة كلية فليكن هذا من ذلك القبيل وإلا فما الفرق بين هذا وبين غيره ثم قال الزمخشري لا رياء في الفرائض إذ من حقها الإعلان وإنما الرياء في التطوع إذا قصد به الثناء دون قصد الاقتداء فإنه ممدوح وكون الرياء مختصاً بالتطوع دون الفرائض محل شبهة لأن الرياء أمر قلبي فلم لا يجوز أن يتحقق في أداء ما لزم ووجب عليه ولا يظهر له وجه.

قوله تعالى: وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ﴿٧﴾

قوله: (الزكاة) أي المراد بالماعون الزكاة إذ الماعون من المعن وهو الشيء القليل لأنها قليل لكونها ربع عشر المال وهو قليل جداً وهذا بناء على أن السورة مدنية فإن الزكاة فرضت بالمدينة.

قوله: (أو ما يتعاور في العادة) أي ما يتداوله الناس بالعارية كالفأس والقدر والدلو والملح والنار وغير ذلك من الأمور الحقيرة سواء كان الانتفاع باستهلاكه كالملح والنار أو باستعماله ثم رده إلى مالكه والعارية متعارفة في الثاني والتعميم إلى الأول للتوسيع وهذا ذم بالبخل وهو أخس الأخلاق الردية ففيه زجر لكافة الناس عن البخل بهذه الأمور الحقيرة فمن بخل بهذا الحقير يبخل بالأمور العظام بالأولوية ولذا خص الذكر بالماعون وإلا فالبخل مذموم مطلقاً.

قوله: (والفاء جزائية والمعنى إذا كان عدم المبالاة باليتيم من ضعف الدين والموجب للذم والتوبيخ) والفاء جزائية أي جواب شرط محذوف ولذا قال والمعنى إذا كان الخ هو الشرط المقدر المفهوم من أول السورة إلى هنا فقوله إذا كان عدم المبالاة باليتيم مفهوم من قوله: ﴿فذلك الذي يدع اليتيم﴾ [الماعون: ٢] قوله من ضعف الدين وهو معنى الذي يكذب وأنه إشارة إلى أنه علة له كما مر بيانه قوله والموجب للذم والتوبيخ لأن الكلام مسوق له.

قوله: (فالسهو عن الصلاة التي هي عماد الدين والرياء الذي هو شعبة من الكفر ومنع الزكاة التي هي قنطرة الإسلام أحق بذلك ولذلك رتب عليها الويل) فالسهو الخ أشار به إلى أنه هو الجواب والجزاء الذي هذا تفسير له فقوله: ﴿فويل﴾ [الماعون: ٤] الخ ترق لما هو أقوى أي إذا كان ما ذكر بهذه المثابة فما بال الغافل عن صلاته ولذلك قال أحق بذلك أي بكونه من ضعف الدين والموجب الخ والحاصل أن ما ذكر من أول السورة كونه شرطاً وسبباً لكون ترتب كون الويل للمصلين الخ بملاحظة كون الساهي عن الصلاة الخ أحق بما ذكر من كونه ضعف الدين الخ كأنه قيل إذا كان الأمر كذلك فالسهو والرياء ومنع الزكاة أحق بذلك لكونها فوق ذلك وإذا كان السهو وأخويه أحق بذلك فويل للمصلين ففي الكلام شرطان وجوابان لكن في النظم اختصر وجعل شرطاً وجواباً واحداً لظهور المراد.

قوله: (أو السببية على معنى فويل لهم) عطف على قوله جزائية على معنى فويل لهم فيتحد المصلين مع المكذبين ويكون المراد المنافقين أو المصلون بمعنى المكلفون والمستعدون لها بتحصيل شرطها وهو الإيمان فيعم المنافقين وغيرهم من المكذبين وهذا هو الظاهر المختار وهذا إشارة إلى ما في الكشاف وهو قوله وطريقة أخرى أن يكون فذلك عطفاً على ﴿الذي يكذب﴾ [الماعون: ١] إما عطف ذات على ذات أو عطف صفة على صفة فإذا عطف على قوله: ﴿الذي يكذب﴾ [الماعون: ١] يكون جواب أرأيت محذوفاً لأن ﴿فذلك الذي﴾ [الماعون: ٢] حينئذٍ يكون من تتمة الذي يكذب كأنه قيل أخبرني وما تقول فيمن يكذب بالجزاء وفيمن يؤذي اليتيم ولا يطعم المسكين أنعم ما يصنع ثم قيل فويل للمصلين أي إذا علم أنه مسيء فويل لهم كذا في الكشاف أخره لأن فيه نوع تمحل فتأمل.

قوله: (وإنما وضع المصلين موضع الضمير للدلالة على معاملتهم مع الخالق والخلق عن النبي ﷺ من قرأ سورة أرأيت غفر الله له إن كان للزكاة مؤدياً) للدلالة على معاملتهم مع الخالق من السهو عن الصلاة والرياء ومنع الزكاة والخلق أي مع الخلق وهو دع اليتيم وعدم الحض وما ذكره من الحديث موضوع. الحمد لله الذي هدانا لإتمام ما يتعلق بسورة الماعون. والصلاة والسلام على أفضل من اقتدى به المهتدون. وعلى آله وأصحابه الذين اقتفوا بأثرهم السالكون.

قوله: أو للسببية على معنى فويل لهم وعلى هذا يكون في الآية دلالة على أن الكفار مكلفون بالفروع لورود الوعيد على سهو المكذب بيوم القيامة في صلواته وعلى ريائه في عبادته وعلى تركه للزكاة تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى رسوله أفضل الصلاة والسلام.

سورة الكوثر

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون وحسبنا الله ونعم الوكيل

قوله: (سورة الكوثر[1] مكية وآيها ثلاث) مكية وقيل مدنية قيل في سبب نزولها أن أبا جهل قال إن محمداً أبتر وقيل قاله العاص بن وائل فعلى هذا يكون مكية وهو المشهور ولذا اختارها المص ولم يلتفت إلى القول الآخر ولم ينبه على الاختلاف فيها وقيل قاله كعب بن أشرف من أحبار اليهود فنزلت وعلى هذا تكون مدنية أو لا خلاف في عدد آياتها.

قوله تعالى: إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾

قوله: (وقرىء أنطيناك) بمعنى أعطيناك في لغة بني تميم وأهل اليمن أيضاً وفي البحر قراءة مروية عن رسول الله عليه السلام مراده تقوية هذه القراءة ولا يقال لا حاجة إليه لأن كل قراءة كذلك لأن ذكره بيان صحته وثبوته عنه عليه السلام وهذا كثير في كلامهم.

قوله: (الخير المفرط الكثير) أشار به إلى أن الكثرة معتبرة في مفهوم الكوثر لأنه فوعل من الكثرة يفيد المبالغة لكثرة حروفه بزيادة الواو وهو قد يكون اسماً كجوهر ويكون صفة مثل الكوثر أشار إلى كونه صفة بتقدير الموصوف حيث قدر الخير قوله المفرط الكثير معنى الكثير لكن كون وزن فوعل صفة بالمعنى المتعارف ليس بمتعارف فالظاهر أنه من الأسماء المشابهة بالصفة كالإمام والإله والفرق بين الصفة والاسم المشابه بالصفة قد مر في أول سورة الفاتحة في حل الفاتحة.

سورة الكوثر
مكية وآيها ثلاث

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: الخير المفرط الكثير معنى الإفراط في الكثرة مستفاد من زيادة الواو فإن الكوثر من الكثرة زيدت الواو في كثر فدل اللفظ على المبالغة.

---

(١) وتسمى سورة النحر.

قوله: (من العلم والعمل وشرف الدارين) من العلم أي مع كونه أمياً أعطي علوم الأولين والآخرين والعمل قبل النبوة وبعدها وشرف الدارين وهذا المجموع الخير المفرط الكثير ويحتمل أن يكون كل واحد منهما خيراً كثيراً فالكثير إما أن يراد به الكثير كيفاً وكماً أو كيفاً فقط أو كماً فقط.

قوله: (روي عنه عليه السلام أنه نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل) هو حديث صحيح وأوله في مسلم وآخره في الحاكم كذا قيل قوله نهر في الجنة قوله وقيل حوض الخ وقوله أولاده الخ فمن قبيل الأمثلة الجزئية لما سبق من تفسيره بالخير المفرط الكثير فلا منافاة نظيره ما في تفسير ربنا آتنا في الدنيا حسنة أي المرأة الصالحة ﴿وفي الآخرة حسنة﴾ [البقرة: ٢٠١] أي الحور العين ﴿وقنا عذاب النار﴾ [البقرة: ٢٠١] أي المرأة السوء فإن هذه من المثال لها قد نبه عليه المص هناك وأيضاً قد سبق مثله في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [فصلت: ٣٠] الآية وقد أشار إلى ذلك بقوله وشرف الدارين لأن النهر والحوض شرف الآخرة والأولاد الخ شرف الدنيا وقيل وقد بينه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لما فسره بالخير الكثير فقيل إن النبي عليه السلام فسره بالنهر المذكور فقال وهو من الخير الكثير أيضاً ومثله لا يقال من قبيل الرأي.

قوله: (وأبيض من اللبن) وهذا شاذ لكنه مقبول وقيل لغة كما هو رأي الكوفيين في تجويز بناء أفعل التفضيل من الألوان وقيل إن التقدير ابيض وأشد بياضاً[1] من اللبن كما قيل في نظائره.

قوله: (وأبرد من الثلج وألين من الزبد حافتاه الزبرجد وأوانيه من فضة لا يظمأ من شرب منه) وألين من الزبد وصف له باللين وبالجملة وصفه بالأوصاف الأربعة وكمالها فيه.

قوله: (وقيل حوض فيها) مرضه لأن ظاهره مخالف للأحاديث الصحيحة التي صرح فيها أنه نهر ووفق بينهما بأن يقال لعل ذلك النهر ينصب في هذا الحوض أو لعل الأنهار إنما تسيل من ذلك الحوض فيكون ذلك الحوض كالمنبع له وهذا التوفيق منشأ جواز القيل ولولاه لا مساغ له قوله فيه خير إشارة إلى وجه التسمية بالكوثر لما عرفت أنه في اللغة بمعنى الكثير المفرط قيل من جملة خيراته أنه انفجر منه أنهار الجنة لما روي أنه ما في الجنة بستان إلا وفيه نهر جار من الكوثر فمن أجل كونه أحلى من العسل انفجر منه انهار من عسل وكونه ابيض من اللبن انفجر منه أنهار من لبن ولعل انفجار أنهار من خمر من أجل كونه ألين من الزبد فتدبر.

قوله: (وقيل أولاده أو اتباعه أو علماء أمته أو القرآن) أو اتباعه لفظة أو قام مقام قوله

---

(١) ويؤيده ما روي في صفته أحلى من العسل وأشد بياضاً من الخ كذا قال أبو السعود وكذا في الكشاف.

وقيل اتباعه وكذا قوله أو علماء أمته أو القرآن فاندفع ما قيل إن ظاهره يدل على اتحاد قائل تلك الأقاويل وليس كذلك فكان عليه تكرير لفظ قيل مع كل منها وما سبق من سبب النزول من أن أبا جهل أو غيره قال إن محمداً أبتر من أخبار الآحاد فلا إشكال بأنه على هذا أي كون المراد بالكوثر الأولاد الخ يتضح موافقة النظم لسبب النزول وعلى غيره لا يظهر وجهه وقيل قلت معنى الكوثر موجود في الدنيا لكثرة اتباعه فيها فمن عذبت أرواحهم بماء الحياة من علمه وفي الآخرة ممن أشرب من حوضه المورود ما فيه الحياة المؤبدة وعدوه هو الأبتر المقطوع ذريته واتباعه فلذا قوبل تعبيره له بالبتر بما يضاده فإن الكثرة تضاد القلة فلو قيل إنا أعطيناك حوضاً أو نهراً صفته كذا لم يطابقه ولم يشاكله فلذا اختير اسم يتضمن الخير الكثير المضاد للبتر مما له في الدنيا مما يجمعه لفظ الكوثر ويشمله كما فصله في روض الأنف فلله دره انتهى وأنت تعلم إن الإشكال إنما يرد على إرادة الحوض فقط أو النهر فقط والجواب المنقول من روض الأنف بناء على الأول من إرادة الخير الكثير من الكوثر فلا جرم أنه لا مساس له لدفع الإشكال وإن كان في حد ذاته حسناً في اختيار لفظ الكوثر على الحوض أو النهر إلا يرى أنه إذا كان المراد به النهر أو الحوض يرد عليه ما أورده على ذكر إنا أعطيناك حوضاً أو نهراً فتأمل وأنصف فالجواب عن الإشكال ما ذكرناه من أن خبر الآحاد لا يفيد القطع فلا يمنع احتمالاً آخر.

قوله تعالى: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾

قوله: (فدم على الصلاة) أوله به لأنه عليه السلام مقيم على الصلاة فأول بالدوام لئلا يلزم تحصيل الحاصل وكذا أول بالزيادة على ما كان عليه.

قوله: (خالصاً لوجه الله تعالى خلاف الساهي عنها المرائي فيها شكراً لإنعامه) خالصاً الخ أخذ من أن الشيء مصروف إلى الكمال وأنه حال النبي عليه السلام وأنه يصح أن يكون مستفاداً من اللام لأنها للاختصاص أي خالصاً لذات الله تعالى خالياً عن الرياء والغفلة عما فعله وقرأه ولذا قال خلاف الساهي عنها الخ أي بخلاف الساهي بنزع الخافض كما ذكر هكذا في بعض المواضع وكونه حالاً بمعنى مخالفاً للساهي خلاف المشهور والكلام على اللف والنشر المرتب فإن قوله خلاف الساهي ناظر إلى قوله فدم قوله المرائي فيها أي في الصلاة ناظر إلى قوله خالصاً الخ هذا إذا كان المراد بالمصلين المنافقين فإنهم يصلون يراؤون الناس بخلاف الكافرين المجاهرين فإنهم لا يصلون وقد مر تفصيله وتخصيص الرياء بالرياء في الصلاة بمقتضى المقام وإلا فيراؤون في كل عمل كما قال فيما مر يراؤون أعمالهم الخ.

قوله: فدم على الصلاة خالصاً لوجه الله حمل الأمر بفعل الصلاة على الأمر بدوامه لأن المخاطب وهو رسول الله ﷺ مصل بالفعل وأمره بفعل نفس الصلاة استحصال الحاصل فلا بد أن يحمل على الأمر بالمداومة كما إذا قيل للقائم قم معناه دم على القيام ومعنى الخلوص لوجه الله مدلول قوله: ﴿لربك﴾ [الكوثر: ٢].

قوله: (فإن الصلاة جامعة لأقسام الشكر) بيان وجه تخصيص الصلاة بالذكر من بين العبادات قوله جامعة لأقسام الشكر وهي الشكر باللسان والأركان والجنان فالمراد الشكر العرفي ووجه الجمع هو أن الصلاة جامعة لأنواع العبادات قراءة القرآن وكلمتي الشهادة وغيرها وهي عمل اللسان والقيام والركوع والسجود ونحوها وهي عمل الجوارح وإخلاص نية القلب ومجاهدة الشيطان ومناجاة الرحمن وهي عمل القلب وغير ذلك من الأعمال كما بينها في قوله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] الآية وأشار به إلى أن الفاء للسببية فإن وجوب الشكر مسبب عن الإنعام فالأمر هنا للوجوب وأطلق الاقسام على الأجزاء لأن القسم يطلق على الجزء كما قالوا تقسيم الكل إلى الأجزاء بمعنى تحليله إليها أو الكل مأول بأن ما يتضمنه الكل فيكون كلياً والأجزاء جزئياً.

قوله: (البدن التي هي خيار أموال العرب) البدن أي الإبل ولذا قال التي هي خيار الخ إشارة إلى وجه التخصيص.

قوله: (وتصدق على المحاويج) وهذا ثابت بإشارة النص إذ الغرض من الأمر بالنحر التصدق الخ والنحر مخصوص بالبدن ولذا قدر المفعول البدن بضم الباء وسكون الدال جمع بدنة كخشب وخشبة وهي مختصة بالإبل عند الشافعي وعامة لها وللبقرة أيضاً والظاهر أن الأمر هنا ليس للوجوب بل للندب المحاويج جمع المحواج وهو كثير الحاجة وقيل جمع محتاج على خلاف القياس وهو ضعيف.

قوله: (خلافاً لمن يدعهم ويمنع منهم الماعون فالسورة كالمقابلة للسورة المتقدمة) يدعهم بتشديد العين إشارة إلى ارتباطه بما قبله ولذا قال فالسورة كالمقابلة للسورة الخ لاشتمال ما يقابل لما يشتمله السورة المتقدمة إما تقابل التضاد أو تقابل العدم والملكة أو الإيجاب والسلب فالكوثر بمعنى الخير الكثير من العلم بالأحكام التي من جملتها التصديق بالدين يقابل التكذيب تقابل التضاد أو العدم والملكة وكذا إذا فسر بالحوض أو النهر فإنه مستلزم للإيمان بالجزاء قوله فصل الخ مقابل للساهي عن الصلاة كما ذكره وانحر مقابل لدع اليتيم.

قوله: (وقد فسرت الصلاة بصلاة العيد والنحر بالتضحية) بصلاة العيد الأضحى بقرينة ﴿وانحر﴾ [الكوثر: ٢] فيكون الأمر بالصلاة على حالها ولا يحتاج إلى الأمر بالدوام فلا يكون الأمر للوجوب والنحر أي وقد فسر النحر بالتضحية فلا يكون مختصاً بالبدن فيكون النحر شاملاً للذبح بعموم المجاز عندنا وبجمع الحقيقة والمجاز عند

قوله: فإن الصلاة جامعه لأقسام الشكر يعني كان مقتضى المقابلة أن يذكر في هذه السورة أضداد كل واحد مما ذكر في السورة المتقدمة من مساوي الأفعال وقبائح الأعمال لكن اكتفى بذكر الصلاة لوجه الله عن ذكر أضداد ما ذكر هناك لأن ذلك كله من قبيل الشكر والصلاة جامعة لاقسام الشكر لأن الشكر يكون بالجنان واللسان والأركان وجميع ذلك مندرج في الصلاة.

الشافعي وهذا كله تكلف ولذا ضعفه وأخره وأيضاً هذا يناسب كون السورة مدنية والمختار عند المصنف كونها مكية.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ۝٣﴾

قوله: (إن من أبغضك) جعل اسم الفاعل بمعنى المضي لأن بغضهم ماض بالنسبة إلى وقت النزول فيكون الإضافة معنوية فيكون معرفة مبتدأ والأبتر خبره وفي الصحاح الشناءة بالفتح والمد مثل الشفاعة البغض أي عدم المحبة والعداوة.

قوله: (لبغضه لك) أشار به إلى أن الحكم على المشتق يفيد عليه مأخذ الاشتقاق والبغض سبب مستقل لكونه أبتر.

قوله: (الذي لا عقب[1] له إذ لا يبقى منه نسل ولا حسن ذكر) الأبتر من البتر أي القطع ويقال بتر بالكسر بتراً أي صار أبتر وهو مقطوع الذنب ويقال للذي لا عقب له ولمن انقطع عنه الخبر إذ لا يبقى منه نسل ولا حسن ذكر قالته قريش لما مات أولاده عليه السلام القاسم وعبد الله بمكة وإبراهيم بمدينة فرده الله تعالى بأن من قاله ذلك هو[2] الأبتر وأما أنت فتبقى ذريتك الخ إن كان المراد بمن أبغضه قوماً مخصوصين وهم من علم الله أنهم يموتون على الكفر فالأمر واضح وإن كان عاماً خص البعض منه وهو ممن آمن بعده وأحبه حباً شديداً وبذل ماله وروحه في تحصيل رضائه نفعنا الله تعالى بشفاعتهم وفي قوله فتبقى ذريتك إلى أن أولاد البنات من الذرية كما صرح به المصنف في سورة الأنعام حيث عد عيسى عليه السلام من ذرية نوح عليه السلام.

قوله: (وأما أنت فتبقى ذريتك وحسن صيتك وآثار فضلك إلى يوم القيامة ولك في

قوله: وأما أنت فتبقى ذريتك هذا المعنى مما أفاده التخصيص في قوله: ﴿هو الأبتر﴾ [الكوثر: ٣] أي ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ [الكوثر: ٣] المقطوع النسل لا أنت وفي الكشاف والمعنى أعطيت ما لا غاية لكثرته من خير الدارين الذي لم يعط أحد غيرك ومعطي ذلك كله أنا إله العالمين فاجتمعت لك الغبطتان السنيتان إصابة أشرف عطاء وأوفره من أكرم معط وأعظم منعم فاعبد ربك الذي أعزك باعطائه وشرفك وصانك من منن الخلق مراغماً لقومك الذين يعبدون غير الله وانحر لوجهه وباسمه إذا نحرت مخلفاً لهم في النحر للاوثان أن من أبغضك من قومك لمخالفتك لهم هو الأبتر إلا أنت لأن كل من يولد إلى يوم القيامة من المؤمنين فهم أولادك وأعقابك وذكرك مرفوع على المنابر وعلى لسان كل عالم وذاكر إلى آخر الدهر يبدأ بذكر الله ويثني بذكرك ولك في الآخرة ما لا يدخل تحت الوصف فمثلك لا يقال له أبتر إنما الأبتر هو شانئك المنسي في الدنيا والآخرة وإن ذكر ذكر باللعن وكانوا يقولون إن محمداً صنبور إذا مات مات ذكره قال الإمام لما بشره بالنعم العظيمة وقد علم أن كمال ذلك إنما يكون بقهر الأعداء قيل: ﴿إن

---

(١) فهو استعارة شبه الولد والأثر الباقي بالذنب لكونه خلفه كأنه بعده.

(٢) وقد انقطع نسل من بعضه وقال له ذلك إما حقيقة أو حكماً لأن من أسلم منهم انقطع منه انتفاع من لم يسلم.

الآخرة ما لا يدخل تحت الوصف عن النبي ﷺ من قرأ سورة الكوثر سقاه الله من كل نهر له في الجنة ويكتب له عشر حسنات بعدد كل قربان قربه العباد في يوم النحر) وأما أنت فتبقى ذريتك إشارة إلى أن اللام في الأبتر الفصل يفيد الحصر الإضافي أي بالنسبة إلى النبي عليه السلام لا حصر حقيقي. الحمد لله على عنايته وتوفيقه على إتمام ما يتعلق بسورة الكوثر. والصلاة والسلام على سيد البشر وشفيع المحشر. وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا وقاتلوا الأبتر.

شانئك هو الأبتر﴾ [الكوثر: ٣] ونقل السلمي عن جعفر الصادق إنا أعطيناك نوراً في قلبك ولك على قطعك عما سواي أن شانئك لمنقطع عن خير الدارين والله أعلم تمت السورة الحمد لله أولاً وآخراً اللهم بحبل توفيقك اعتصم ومن فيض جودك استفيض وأشرع.

سورة الكافرون

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الكافرون) وتسمى سورة العبادة والإخلاص والمقشقشة من قشقش المريض إذا صح.

قوله: (مكية وآيها ست) مكية وقيل مدنية واختار كونها لأنها قول ابن عباس وعكرمة.

قوله تعالى: قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾

قوله: (يعني كفرة مخصوصين قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون) أي لا يؤمنون باختيارهم الكفر فلا جبر والقرينة عليه التعبير بيا أيها الكافرون دون يا أيها الذين كفروا لأنه يدل على استمرارهم على الكفر ما لم يصرف صارف عنه وأيضاً التعبير بجمع القلة يؤيده بنوع التأييد لأنه يدل على قلتهم بحسب الوضع ولا معنى للقلة هنا إلا بملاحظة ذلك وأيضاً قوله: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ [الكافرون: ٥] ينافي العموم لأن منهم من آمن فيلزم الكذب بحسب الظاهر فيحتاج في دفعه أنه عام خص منه البعض وظاهره أن المراد كفرة مخصوصون والمطلب ظني يكفي في إثباته مثل ما ذكر وتعبير المصنف بجمع الكثرة بعد التنبيه على قلتهم لا يضر المطلوب مع ما فيه من الإشارة إلى أن المراد بجمع القلة ليس ما دون العشرة بل القلة بالنسبة إلى من عداهم وفي هذا النداء دليل على أن الله تعالى عصمهم منهم حيث لم يقدروا المخاصمة حين خاطبهم بالكفر في موطنهم ومقر قوتهم ففيه علم من أعلام النبوة لكن هذا إن كان قبل ظهور شوكة الإسلام وإن كان بعد ظهورها ففي الدلالة المذكورة خفاء.

قوله: (روي أن رهطاً من قريش) الرهط جماعة من الرجال وهنا لم يخص بعدد وإن قيل إنه يخص بعدد كما دون العشرة كما في قوله تعالى: ﴿وكان في المدينة تسعة رهط﴾

سورة الكافرين

مكية وآيها ست

بسم الله الرحمن الرحيم

[النمل: ٤٨] الآية قال المصنف هناك والفرق بينه وبين النفر أنه من الثلاثة إلى العشرة والنفر من الثلاثة إلى التسعة.

قوله: (قالوا يا محمد تعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة فنزلت) تعبد خبر بمعنى الأمر أي اعبد آلهتنا سنة لأنه أبلغ في طلب الإجابة وأكد كأنه أمر محقق ينبغي أن يخبر عنه فيسرع إلى الإجابة لئلا يلزم كذبه ولا تكذيبه وهذا مرادهم بزعمهم الباطل قوله ونعبد في بابه وعد[1] على تقدير إجابته عليه السلام فنزلت رداً عليهم وإقناطاً بالمرة وبياناً أن كلا الأمرين ليسا بمتحققين.

قوله تعالى: لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ﴿٢﴾

قوله: (أي فيما يستقبل فإن لا لا تدخل إلا على المضارع بمعنى الاستقبال كما أن ما لا تدخل إلا على المضارع بمعنى الحال) فيما يستقبل متعلق بلا أعبد والحال داخل فيه لأنه أو آخر الماضي وأوائل المستقبل قوله فإن لا لا تدخل الخ أي إنها إذا دخل على المضارع يجب أن يكون المضارع مستقبلاً وظاهره أنها لا تدخل إلا على المضارع ليس بمقصود لظهور دخولها على الماضي بشرط التكرير إن لم يكن قسماً كقوله تعالى: ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ [القيامة: ٣١] أو بشرط القسم كقوله لا عمرك الله تعالى ولدخولها على الاسم نحو لا رجل في الدار ثم هذا قول للنحاة وظاهر كلام سيبويه في الكتاب لكن هذا أغلبي لا كلي ولو سلم أنه كلي فهو يعدل عنه بالقرينة كما شأن معنى الكلام فإنه يعدل عنه بالقرينة إذ لا حجر في التجوز واعتراض أبي حيان بأنه غير صحيح لمجيئها بمعنى الحال إلى آخر ما قاله ضعيف لأن مراد المصنف بالحصر ما ذكرناه من أنه ما لم يقم قرينة على خلافه كما لم يقصد الحصر في دخولها على المستقبل كما عرفته مفصلاً وإن كان ظاهر كلامه يوهم الحصر وكذا الكلام في قوله كما أن ما لا تدخل الخ أي إذا دخل على المضارع يجب أن يكون المضارع للحال لظهور دخولها على الماضي نحو قوله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾ [الأحزاب: ٤٠] الآية وقوله تعالى: ﴿ما هذا بشراً﴾ [يوسف: ٣١] فمراده ما ذكرناه ثم المراد أيضاً بوجوب دخولها على المضارع بمعنى الحال إن لم يقم قرينة على خلافه فلا إشكال بمثل قوله تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي﴾

قوله: أي فيما يستقبل ظرف لعابدون لا لقوله: ﴿ما أعبد﴾ [الكافرون: ٣] أي ﴿ولا أنتم عابدون﴾ [الكافرون: ٥] فيما يستقبل ما أعبد الآن ولا دلالة لعابدون بحسب الوضع على زمان الاستقبال كما لا دلالة على زمان الماضي لأن اسم الفاعل يدل على مجرد الثبوت لكن المعنى هنا على الاستقبال بقرينة وقوعه في قرآن ﴿لا أعبد﴾ [الكافرون: ٢] الدال بحسب الوضع على الاستقبال.

---

(١) وقيل نعبد أيضاً أمر وفيه نظر.

[يوسف: ١٥] الآية فإنه قام قرينة على أن المراد الاستقبال فيكون مجازاً لكونهما مشتركين في كونه زماناً وقد عرفت أن باب المجاز مفتوح والاشتراك خلاف الأصل كما صرح به المحققون وكون اللفظ مستعملاً في المعنى كثيراً أمارة الحقيقة وقد صرح به المهرة من العلماء فقول ابن هشام في المغني هذا عند الأكثرين وخالفهم ابن مالك لصحة قولك جاء زيد لا يتكلم بالاتفاق على أن الجملة الحالية لا تصدر بدليل الاستقبال عجيب جداً لأن ابن مالك اعترف بأن القرينة قد قامت على أن المراد الحال دون الاستقبال فادعاء أنها مشتركة بين المعنيين ذهول عما نقلناه من المحققين ومن المهرة الكاملين وبعض النحاة نظروا إلى ظاهر الحال وأكثروا فيها القيل والقال.

قوله تعالى: وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾

قوله: (أي فيما يستقبل لأنه في قران ﴿لا أعبد﴾ [الكافرون: ٢]) أي مقارن له لفظاً وهو ظاهر ومعنى لأن المنفي فيما يقابله العبادة فيما يستقبل ولأنه مستلزم لكون عبادتهم فيما مضى وفي الحال ﴿هباء منثوراً﴾ [الفرقان: ٢٣] لأن حالهم في المستقبل كحالهم في الماضي من عبادة الله تعالى مع عبادة غيره فإذا أخبر بأنكم لا تعبدون الله تعالى علم أنهم ما عبدوا الله تعالى حقيقة فيما مضى لأن عبادته مع عبادة غيره كلا عبادة فيكون الحمل على العبادة في المستقبل أولى لما ذكرناه.

قوله تعالى: وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾

قوله: (أي في الحال أو فيما سلف) في الحال قيد ﴿ولا أنا عابد﴾ [الكافرون: ٤] بناء على أن اسم الفاعل للحال لكونه عاملاً فيما عبدتم نفى أولاً عبادته فيما يستقبل بقرينة دخول لا على المضارع كما مر بيانه ثم نفى عبادته آلهتهم في الحال ولا حاجة إلى نفيها في الماضي لظهوره ولأن طلبهم عبادته عليه السلام آلهتهم في الحال وفي الاستقبال ولا مساغ للطلب في الماضي ولذا نفى العبادة في الزمانين على وجه طلبهم ومقتضى ذلك عدم التعرض بالماضي لكنه تعرض به فقال أو فيما سلف تأييداً لنفي عبادة آلهتهم في المستقبل كأنه قال فكما انتفى مني عبادتها فيما مضى جزماً لا أعبد في المستقبل قطعاً فكما لا يمكن عبادتي إياها الآن فيما مضى لا يمكن أيضاً في المستقبل وأما النفي فداخل في نفي الاستقبال كما عرفته وإلى ما ذكرناه أشار الزمخشري بقوله يعني لم يعهد مني عبادة صنم في الجاهلية فكيف ترجى منه في الإسلام ولهذه النكتة الدقيقة اختار صاحب الكشاف كون عابداً بمعنى الماضي وأما الإشكال بأن اسم الفاعل إذا كان بمعنى المضي لا يعمل إلا عند الكسائي فأمر سهل إذ العامل يجوز أن يكون

قوله: أي في الحال هو قيد لعابد أي ما أنا عابد في الحال فيما سلف فسره على معنى الاستمرار لأنه جملة اسمية دخلت عليها حرف النفي.

فعلاً ينصب ﴿ما عبدتم﴾ [الكافرون: ٤] بطريق الاستئناف أو هو أي عابد عامل على كونه من حكاية الحال الماضية كقوله تعالى: ﴿وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد﴾ [الكهف: ١٨] أو بناء على مذهب الكسائي فالمحذور اللفظي أمر سهل يمكن دفعه بوجوه شتى فلا يترك المعنى الذي يتضمن الدقائق والبلاغة لأجله.

قوله تعالى: وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾

قوله: (أي وما عبدتم في وقت ما ما أنا عابده) في وقت ما ماضياً كان أو حالاً واستقبالاً عبادة معتداً بها لما عرفت أنهم وإن كانوا يعبدون الله تعالى لكنها ليست معتداً بها لإشراكهم به في عبادة الأصنام فالله تعالى أغنى الشركاء فعبادتهم لغيره تعالى فقط في جميع الأوقات فما عبدوا الله تعالى في وقت ما ثم هذا العموم مستفاد من الجملة الاسمية لأنها تفيد الدوام فإذا دخل عليها النفي أفاد دوام النفي بمعونة المقام وقد يفيد نفي الدوام لكن لا يصح هنا وسره أن النفي لوحظ أولاً ثم الدوام ثانياً فيفيد الدوام في النفي وإن عكس لأفاد نفي الدوام وكلا الاعتبارين بمعونة المقام ولا تفيد الجملة الاسمية الأولى بالدوام في النفي مع أن الدليل جار فيها لأن كونها في قرآن قوله: ﴿لا أعبد﴾ [يس: ٢٢] حملت على النفي في الاستقبال كما نبه عليه بقوله لأنه في قرآن لا أعبد فتكون تلك الجملة الاسمية مجازاً بذكر الكل وإرادة الجزء.

قوله: (ويجوز أن يكونا تأكيدين) أي الجملتين وهي وقوله تعالى: ﴿ولا أنا عابد﴾ [الكافرون: ٤] إلى آخره تأكيدين فأريد بهما ما أريد بالجملتين الأوليين وهو النفي في الاستقبال في القرائن كلها ولا ننس ما حققناه سابقاً من أن طلبهم العبادة في الاستقبال فالجواب على نهج مطلوبهم فلا يضره النفي في الماضي والحاء على أن الحال داخلة في الاستقبال وأما التعرض بنفي الماضي في الوجه الأول مع أنه ليس بمطلوب لما مر من النكتة الجليلة.

قوله: ﴿وما عبدتم﴾ [الكافرون: ٤] في وقت ما حمله معنى قوله: ﴿ولا أنتم عابدون﴾ [الكافرون: ٥] على الاستمرار في جانب الماضي بعين ما ذكر.

قوله: ويجوز أن يكونا تأكيدين على طريقة أبلغ أي ويجوز أن يكون قوله: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ [الكافرون: ٥] تكريراً للأول للتأكيد ومعنى الأبلغية مستفاد من جعل الدوام المستفاد من اسمية الجملة قيداً للنفي فيفيد أنكم ممتنعون عن عبادة ما أنا عابد له امتناعاً مستمراً فعلى هذا لا يختلفان في الدلالة على الزمان كما هما كذلك في الوجه الأول أقول قوله هذا محل نظر لأن التأكيد إنما هو الثاني لا الأول والمفهوم من لفظ التثنية أن الأول تأكيد كالثاني اللهم إلا أن يراد بالتأكيد تحقيق نفي عبادتهم ما يعبده عليه الصلاة والسلام على أبلغ وجه فإنه إذا قيل: ﴿لا تعبدون ما أعبد﴾ [الكافرون: ٢] يفيد هذا ما هو المقصود وهو الإخبار عن نفي عبادتهم ما يعبده ﷺ فأريد تحقيق ذلك النفي فجيء بالجملة الاسمية المنفية.

قوله: (على طريقة أبلغ) من الطريقة الأولى فإن الجملتين الأوليين فعليتين وهذان اللفظان جملتان اسميتان فتفيدان الدوام وثبوت الانتفاء عنه عليه السلام وعنهم دائماً عبد إفادة الانتفاء في المستقبل لكن هذا ينبغي أن يكون بحسب الظاهر وأما بحسب نفس الأمر فالمراد بهما انتفاء العبادة عنه عليه السلام وعنهم في المستقبل والدوام المستفاد من الجملة الاسمية مصروف إلى المستقبل لا إلى عموم الأوقات وإلا لم يبق فرق بين كونهما تأسيسين وبين كونهما تأكيدين ولما أفادتا الدوام في المستقبل كانتا أبلغ من الأوليين فإنهما لا تفيدان الدوام في المستقبل إلا بالقرينة الخارجة كما فيما نحن فيه ولهذه المغايرة ساغ العطف مع كونه تأكيداً وهكذا الأمر في كل تأكيد عطف على المؤكد كقوله تعالى ﴿كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون﴾ [النبأ: ٤، ٥] ولا فرق بين حرف عطف وعطف فلا يقال إنه مختص بثم على أن عدم عطف المؤكد اصطلاح أرباب المعاني وأما النحاة فقائلون بذلك.

قوله: (وإنما لم يقل عليه السلام ما عبدت) في قوله: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ [الكافرون: ٥].

قوله: (ليطابق ما عبدتم لأنهم كانوا موسومين قبل المبعث بعبادة الأصنام وهو لم يكن حينئذٍ موسوماً بعبادة الله) ليطابق الخ قيد للمنفي دون النفي أي لو قال: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ [الكافرون: ٥] لكان مطابقاً لقوله: ﴿ولا أنا عابد ما عبدتم﴾ [الكافرون: ٤] لكنه لم يقل لأنهم كانوا موسومين الخ فالمناسب هنا الماضي وهنا المضارع قوله وهو أي عليه السلام لم يكن الخ إشارة إلى أنه مشغول بعبادة الله تعالى حينئذٍ لكنه لم يكن معلوماً لهم على التفصيل وإن كان معلوماً إجمالاً حيث تحنث في جبل حراء وهذا معلوم لهم وبهذا بخل أشكال العلماء كما نقله الفاضل السعدي وحاصله المراد العبادات البدنية وهي معلومة لهم إجمالاً دون تفصيل وأما التوحيد فأمر قلبي لا يطلع عليه إلا بالأمارات وهي العبادات البدنية وقد عرفت أنها غير معلومة لهم تفصيلاً.

قوله: وهو لم يكن حينئذٍ موسوماً بعبادة الله أقول لا يلزم من عدم كونه موسوماً بعبادة الله أن لا يكون عابداً له حينئذٍ إذ يجوز أن يعبد الله قبل البعثة ويخبر بأنكم لا تعبدون ما عبدت قال صاحب الكشاف فإن قلت فهلا قيل ما عبدت كما قيل: ﴿ما عبدتم﴾ [الكافرون: ٤] قلت لأنهم كانوا يعبدون الأصنام قبل المبعث وهو لم يكن يعبد الله تعالى في ذلك الوقت فإن قلت فلم جاء على ما دون من قلت لأن المراد الصفة كأنه قال: ﴿لا أعبد﴾ [الكافرون: ٢] الباطل ولا تعبدون الحق قال صاحب الانتصاف ذلك القول خطأ أصلاً وفرعاً أما أصله فلأن القدري يعتقد أن النبي ﷺ لم يكن قبل المبعث على دين نبي قبله لأن ذلك غيرة في حقه ومنفر عن عبادته ويعتقدون أن الناس متعبدون بمقتضى العقل بوجوب النظر في آيات الله تعالى وأدلة توحيده ومعرفته وأن وجوب النظر بالعقل لا بالسمع فتلك عبادة قبل البعث يجب أن لا يظنوا به عليه الصلاة والسلام الإخلال بها فأصلهم حينئذٍ يقتضي أنه ﷺ كان قبل البعث يعبد الله عز وجل فحافظ الزمخشري هذا الأصل في عدم اتباعه لنبي سابق فأخذ بالتفريع على أصله الآخر في وجوب العبادة بالحق والحق أنه ﷺ

قوله: (وإنما قال ما دون من لأن المراد الصفة كأنه قال لا أعبد الباطل ولا تعبدون الحق) وإنما قال ما في قوله: ﴿ما أعبد﴾ [الكافرون: ٥] مع أن الظاهر من أعبد لكون المراد به هو الله تعالى لأن المراد به الصفة أي المعبود بالحق وما أريد به الصفة يطلق على

كان متعبداً قبل الوحي ويتحنث في غار حراء فإذا كان مجيء قوله: ﴿أعبد﴾ [الكافرون: ٥] لأن الماضي لم يحصل فيه هذا العبادة المرادة فيحمل الأمر فيما عبدت على مجموع العبادات الحاصلة التي لا يعلم إلا بالشرع لا على مجرد توحيد الله ومعرفته فإن ذلك لم يزل ثابتاً له عليه السلام قبل البعثة وأما مجيئه مضارعاً فلتصوير عبادته في نفس السامع وتمكنها كقوله: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة﴾ [الحج: ٦٣] والأصل أصبحت عدل عنه للمعنى المذكور قال الطيبي رحمه الله يجوز أن يحمل على الاستمرار في الماضي والآتي بقرينة التقابل كما في قوله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة﴾ [فاطر: ٢٩] لعطف الماضي على المستقبل وقال أبو الوفاء علي بن عقيل كان النبي ﷺ متديناً قبل بعثته لما يصح عنده أنه من شريعة إبراهيم عليه السلام وأما بعد بعثته فهل كان يتعبد بشريعة من قبل فيه روايتان إحديهما أنه كان متعبداً بما يصح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه لا من جهتهم ولا بعلمهم ولا بكتبهم المنزلة واختارها أبو الحسن التميمي وهو قول أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله والرواية الثانية أنه لم يكن متعبداً بشيء من الشرائع إلا ما أوحى الله إليه من شريعته وهو قول المعتزلة والأشعرية ولأصحاب الشافعي وجهان كالروايتين واختلف القائلون بأنه متعبد بشرع من قبله بأي شريعة كان متعبداً قال بعضهم كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام وعليه أصحاب الشافعي رحمهم الله وقيل بشريعة موسى عليه السلام إلا ما نسخ في شرعنا وظاهر كلام أحمد رضي الله عنه أنه كان متعبداً بكل ما صح أنه شريعة لنبي قبله ما لم يثبت نسخه لقوله تعالى: ﴿أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩٠] وقال ابن قتيبة لم يزل العرب على بقايا من دين إسماعيل عليه السلام من ذلك حج البيت والختان وايقاع الطلاق إذا كان ثلاثة والرجعة في الواحد والاثنين ودية النفس مالة من الإبل والغسل من الجنابة وتحريم ذوي المحارم بالقرابة والصهر وكان رسول الله ﷺ على ما كانوا عليه من الإيمان بالله والعمل بشريعتهم وأما قوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى: ٥٢] يعني به شرائع الإيمان ولم يرد به الإيمان الذي هو الإقرار بالله إلى هنا كلام ابن الجوزي وقال الطيبي رحمه الله غرض صاحب الكشاف من ارتكاب هذا المحظور دفع التكرار من الكلام باختلاف الزمانين المستقبل والماضي فإنه جعل القرينتين الأوليين للاستقبال والأخريين للماضي ولذلك وجه عليه السؤال قال الإمام في الآية قولان الأول أنه لا تكرار فيها وفيه وجوه أحدها أن الأول للاستقبال لأن لا لا تدخل إلا على مضارع في معنى الاستقبال أي وافعل في المستقبل ما تطلبونه مني من عبادة الهتكم ولا أنتم فاعلون في المستقبل ما أطلب منكم من عبادة الهي ثم قال: ﴿ولا أنا عابد ما عبدتم﴾ [الكافرون: ٤] أي لست في الحال بعابد معبودكم ولا أنتم في الحال بعابدين معبودي وثانيها أن يقلب فيجعل الأول للحال والثاني للاستقبال وعليه كلام الزجاج والواحدي ومحيي السنة.

قال الواحدي وإنما جيء بما بدل من ليقابل قوله: ﴿ما تعبدون﴾ [الكافرون: ٢] حملاً للثاني على الأول وقال الزجاج ومحيي السنة هذا خطاب لمن سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن وثالثها قول أبي مسلم المقصود من الأولين المعبود وما بمعنى الذي أي لا أعبد الأصنام ولا

ذوي العلم كما يطلق على غير ذوي العقل كما مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ [الشمس: ٥] أي القادر الذي بناها.

قوله: (أو للمطابقة) أي للمشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحته وتحقيقاً أي إطلاق ما على الأصنام في موقعه وإطلاقه على المعبود بالحق للمشاكلة مجازاً لكونه بمعنى من فلا يراد به حينئذٍ الصفة أخره لأن الأول قوي حيث استعمل ما في ذوي العلم بلا مشاكلة كما مر في قوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ [الشمس: ٥] وأيضاً حملها على الصفة أولى لإفادته أنه المعبود بالحق قوله كأنه قيل لا أعبد الباطل بيان حاصل المعنى لا إن ما فيه يراد به الصفة لأنه لا يلائم قوله أو للمشاكلة وقد ذهب بعضهم إلى أنه فيه للصفة أيضاً والشيخان استعملا المطابقة في المشاكلة مع أن المطابقة في اصطلاح أهل البديع الجمع بين المعنيين المتقابلين في الجملة[1] لكن لظهور المراد استعملاها بمعنى المشاكلة.

قوله: (وقيل ما مصدرية) فلا حاجة إلى التأويل فهي في محل نصب على أنها مفعول مطلق أي ولا أنتم عابدون عبادتي أي مثل عبادتي على أن المفعول المطلق للتشبيه إذ الشخص لا يفعل فعل غيره.

تعبدون الله وفي الأخريين مصدرية أي ﴿ولا أنا عابد﴾ [الكافرون: ٤] مثل عبادتكم المبنية على الشك ولا أنتم عابدون مثل عبادتي المبنية على اليقين ورابعها أن يحمل الأولى على نفي الاعتبار الذي ذكروه والثانية على العام لجميع الجهات أي ﴿لا أعبد ما تعبدون﴾ [الكافرون: ٢] رجاء أن تعبدوا الله ولا أنتم عابدون الله رجاء أن أعبد صنمكم ثم قال: ﴿ولا أنا عابد﴾ [الكافرون: ٤] صنمكم لغرض من الأغراض بوجه من الوجوه وكذا أنتم لا تعبدون الله لغرض من الاغراض مثاله ما يدعو غيره إلى الظلم لغرض التنقم فيقول لا أظلم لغرض التنعم بل لا أظلم أصلاً سواء كان للتنعم أو غيره القول الثاني هو أن يسلم حصول التكرار وهو لوجهين أحدهما أن التكرار يفيد التأكيد وكلما كانت الحاجة إلى التوكيد أشد كان التكرار أحسن ولا موضع أحوج إلى التأكيد من هذا المقام لأنهم رجعوا إليه في هذا المعنى مراراً وطمعوا فيه من الحرص على إيمانهم وقال محيي السنة قال أكثر أهل العلم إن القرآن العظيم نزل بلسان العرب وعلى مجاري خطابهم ومن مذاهبهم التكرار إرادة التوكيد والافهام كما أن من مذاهبهم الاختصار للتخفيف والايجاز وثانيهما أنهم ذكروا تلك الكلمة مرتين يعني تعبد الهنا شهراً ونعبد الهك شهراً وتعبد الهنا سنة ونعبد الهك سنة فأتى الجواب على التكرير على وفق قولهم وفيه ضرب من التهكم فإن من كرر الكلمة الواحدة لغرض فاسد فإنه يجاب لدفع تلك الكلمة على سبيل التكرار استخفافاً نقل هذا الوجه محيي السنة عن العتبي بعبارة اخصر منه.

قوله: وقيل إن ما مصدرية أي في المواضع الأربعة والمعنى لا أعبد عبادتكم ولا أنتم عابدون عبادتي ولا أنا عابد عبادتكم ولا أنتم عابدون عبادتي وهذا لا يناسب وسبب النزول وقيل الأوليان بمعنى الذي ليطابق سبب النزول والأخريان مصدريتان لئلا يلزم التكرار.

---

(١) أي سواء كان التقابل بالتضاد أو بالعدم والملكة أو بالايجاب والسلب أو بالتضايف.

قوله: (وقيل الأوليان بمعنى الذي والأخريان مصدريتان) فالمعنى حينئذٍ لا أعبد عبادتكم أي مثل عبادتكم ولا تعبدون عبادتي أي مثل عبادتي مرضه لأنه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج إلى تقدير حرف التشبيه وأيضاً المراد بيان اختلاف معبوداتهم ولا يفهم ذلك من معنى المصدرية إلا بالنظر إلى الخارج لجواز أن يكون المعبود واحداً والعبادة مختلفة كماً أو كيفاً فحينئذٍ يصح أن يقال لا أعبد مثل عبادتكم ولا أنتم عابدون مثل عبادتي مع قطع النظر عن القرينة الخارجة وإن لم يصح هنا لقيام القرينة الدالة على أن اختلاف العبادة باختلاف المعبودات.

قوله تعالى: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

قوله: (الذي أنتم عليه لا تتركونه) لعلم الله تعالى أنهم يموتون على الكفر.

قوله: (الذي أنا عليه لا أرفضه) أي لا أتركه عبر به تفنناً وفيه إقناط كلي عن عبادة آلهتهم كما أن قوله: ﴿لكم دينكم﴾ [الكافرون: ٦] تكذيب لهم في قولهم نعبد إلهك ولذا قدم هذا على ﴿ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] وهذه الجملتين كالتأكيد لما قبلهما ولذا ترك العطف والقصر المنفهم من تقديم الخبر أعني لكم ﴿ولي﴾ [الكافرون: ٦] على المبتدأ قصر الموصوف على الصفة أي دينكم مقصور على الاتصاف بكونه لكم لا يتجاوز الاتصاف بكونه لغيركم وكذا الاتصاف في ﴿ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] ولا يفهم منه عدم الترك إلا بالقرينة وكذا الكلام في الرفض.

قوله: (فليس فيه إذن في الكفر) تفريع على قوله لا تتركه إخبار بالوحي عن الغيب أي لما كنتم مصرين على الكفر لما مر من أنه علم الله منهم أنهم لا يؤمنون فأخبر بأن لكم دينكم الباطل بناء على ذلك الإصرار لا على أنه إذن في الكفر حاشاه عن ذلك.

قوله: (ولا منع عن الجهاد ليكون منسوخاً بآية القتال اللهم إلا إذا فسر بالمتاركة وتقرير كل من الفريقين الآخر على دينه) ولا منع عن الجهاد لما عرفت أنه ليس بناء على المتاركة بل هذا بناء على أنهم لا يتركونه قوله ليكون الخ أي حتى يكون منسوخاً بآية

قوله: اللهم إلا إذا فسر المتاركة وتقرير كل من الفريقين الآخر على دينه يعني إذا فسر بالمتاركة وتقرير كل على دينه يكون منسوخاً بآية القتال هي قوله تعالى: اقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم لنفي منطوق آية القتال معنى المتاركة والتقرير قال صاحب الكشاف في معنى ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] لكم شرككم ولي توحيدي والمعنى أني نبي مبعوث إليكم لأدعوكم إلى الحق والنجاة فإذا لم تقبلوا مني ولم تتبعوني فدعوني كفافاً ولا تدعوني إلى الشرك إلى هنا كلامه وفي النهاية الكفاف هو الذي لا يفضل عن الشيء ويكون بقدر الحاجة إليه وهو نصب على الحال وقيل أراد به مكفوفاً عني شرككم وقيل إن تنالوا مني ولا أنال منكم أي تكفوا عني وأكف عنكم فأذن في قوله: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] معنى المتاركة وتقرير كل من الفريقين الآخر على دينه فيكون منسوخاً بآية القتال تمت السورة الحمد لله على الفواتح والخواتيم وعلى رسوله أفضل التحية والتسليم اللهم بحسن توفيقك اعتصم ومن فيض نورك استفيض فأشرع.

القتال قوله وتقرير كل الخ معطوف على المتاركة الآخر على دينه الآخر مفعول تقرير وهذا لازم المعنى لأن تقرير النبي عليه السلام الكافرين على دينهم مستلزم لتقريرهم النبي عليه السلام على دينه وإلا فالنظم ساكت عن تقريرهم النبي عليه السلام على دينه وهذا ضعيف جداً ولذا قال اللهم تنبيهاً على ضعفه ولعله لم يتعرض له فإنه مع ضعفه يوهم الإذن في الكفر ويحتاج في دفعه إلى ما مر توضيحه وفي كلامه إشارة إلى الحصر على الوجه الذي صورناه لا أن الدين مقصور عليهم فهو قصر إفراد إذ المخاطب يدعي ويطلب الاشتراك بناء على اعتقادهم الباطل أن كلاهما حق.

قوله: (وقد فسر الدين بالحساب والجزاء والدعاء والعبادة) بالحساب والجزاء فيكون للمتاركة ولا ضير فيه والدعاء والعبادة عطف تفسير للدعاء فلا يكون للمتاركة وهذا التفسير للدين بعضها غير متعارف وهو معنى الدعاء وبعضها غير مناسب للمقام ولذا عبر بصيغة المجهول.

قوله: (عن النبي عليه السلام من قرأ سورة قل يا أيها الكافرون فكأنما قرأ ربع القرآن وتباعدت عنه مردة الشياطين وبرىء من الشرك) قيل حديث صحيح خرجه الترمذي وغيره بمعناه وهو يعدل ربع القرآن وأما بقيته فلم تصح بل قالوا إنه موضوع أي من قوله وتباعدت عنه الخ موضوع إلى آخره وجه كونه يعدل ربع الخ هو أن القرآن يشتمل على أمر ونهي وكل منهما متعلق بالقلوب وأفعال الجوارح وما فيها نهي عما يتعلق بأفعال الجوارح فلذا عدل الربع وقيل مقاصده صفاته تعالى والنبوات والأحكام والمواعظ وهي مشتملة على أساس الأول وهو التوحيد وكل منهما لا يخلو عن كدر فالأولى تفويض علمه إليه عليه السلام قوله مردة جمع مارد وهم الطغاة من الشياطين كأنهم لم يتعلق بهم الخير. الحمد لله الذي وفقنا لإتمام ما يتعلق بسورة الكافرون. والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين. وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا الكفار والمشركين المتمردين.

سورة النصر

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة النصر مدنية وآيها ثلاث) سورة النصر وتسمى سورة التوديع وسورة ﴿إذا جاء﴾ [النصر: ١] ولا خلاف في كون آياتها ثلاثاً وهي مدنية على القول الأصح ولذا اختارها المص نزلت في منصرفه من خيبر وقيل في حجة الوداع في أواسط أيام التشريق.

قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١﴾

قوله: (﴿إذا جاء نصر الله﴾ [النصر: ١]) العامل في إذا هو سبح ولا يمنع الفاء عن العمل عند الأكثرين أو فعل الشرط وليس إذا مضافاً إليه عند المحققين كذا قاله السعدي وفي الكشاف المذكور هو الوجه الأول والقائل بالمنع يختار كون العامل محذوفاً أي اذكر الحادث الكائن وقت مجيء النصر على أن إذا ظرف لا الشرطية والفاء في ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] للترتيب بما قبله أو سبح فيكون ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] تفسيراً له أو نحو[1] ذلك.

قوله: (إظهاره إياك على أعدائك) من الظهور بمعنى الغلبة وهذا أبلغ من التفسير بالإعانة فقط وأشار به إلى أن النصر هو النصر المتعدي بعلى كقوله تعالى: ﴿وانصرنا على القوم الكافرين﴾ [البقرة: ٢٥٠] قوله إياك إشارة إلى المفعول المحذوف بقرينة قوله: ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] فيكون المراد بالنصر النصر المذكور في قوله تعالى: ﴿وينصرك الله نصراً عزيزاً﴾ [الفتح: ٣] على أن الإضافة للعهد واحتمال كونها للجنس خلاف الظاهر ولذا مرضه المص بقوله وقيل المراد جنس نصر الله الخ فيكون المفعول المحذوف

سورة النصر
مدنية وآيها ثلاث

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: اظهاره اياك من الظهر بمعنى العون.

---

(١) مثل كمل الأمر أو اتم نعمة الله تعالى كما قيل إذا كان إذا بمعنى إذ.

المؤمنين ويعلم نصره عليه السلام بالأولوية وهذا أولى من القول بأنه عليه السلام يدخل في المؤمنين دخولاً أولياً.

قوله: (فتح مكية) فاللام للعهد أو عوض عن المضاف إليه وسبب العهدية هو كونه حاضراً في الذهن[1] ويترقب إليه المؤمنون ولذلك سمى فتح الفتوح أو وقوع الوعد به في أول سورة الفتح على قول وهذا بناء على أنها نزلت قبل فتح مكة وهو قول الأكثرين لأن إذا للاستقبال وإن قيل إنها نزلت بعد فتح مكة كما رواه ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في حجة الوداع في أواسط أيام التشريق فيكون إذا حينئذٍ بمعنى إذ كما في التأويلات فهي متعلقة بمقدر مثل كمل الأمر أو أتم الله النعمة وليس بمتعلق بقوله: ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] حتى يقال كيف يصح قوله: ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] وقيل فكلمة إذا حينئذٍ باعتبار أن بعض ما في حيزها أعني رؤية دخول الناس أفواجاً غير منقض بعد فحينئذٍ يكون إذا للاستقبال بذلك الاعتبار فيصح تعلقها بقوله: ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] على ما اختاره الأكثرون.

قوله: (وقيل المراد جنس نصر الله المؤمنين وفتح مكة وسائر البلاد عليهم) مرضه لما عرفته من أن العهد ممكن ومهما أمكن لا يصار إليه كاللام فإن العهد أصل فيه عند أرباب البلاغة والإضافة على نهج اللام.

قوله: (وإنما عبر عن الحصول بالمجيء تجوزاً) أي الظاهر التعبير بالحصول إذ المجيء من خواص الأجسام تجوزاً أي استعارة لكون العلاقة مشابهة كما يظهر من تقريره.

قوله: (للإشعار بأن المقدرات متوجهة من الأزل إلى أوقاتها المعينة لها فتقرب منها شيئاً فشيئاً) فهذا التوجه[2] كالسير في كونه سبباً لوصول المطلوب كأنها سائرة من الأزل إلى وقته المعين ولما كان التوجه مشابهاً للسير كان حصول المقدرات مشابهاً بالمجيئة وهذا مراد المصنف لكنه لظهوره لم يتعرض له قوله فتقرب أي تلك المقدرات بسبب هذا التوجه المعنوي منها أي من أوقاتها المعينة شيئاً فشيئاً الأولى آناً[3] فآناً.

قوله: (وقد قرب النصر من وقته فكن مترقباً لوروده مستعداً لشكره) قرب النصر أي النصر المعهود السبب لفتح مكة ولذا لم يذكر فتح مكة وهذا هو المراد بقوله بأن المقدرات الخ وإنما ذكرها لأنها بمنزلة الكبرى لدليل يقام على ذلك المطلوب والقرب يشعر بوروده أي بحصوله فكن مترقباً لوروده فإنه فتح الفتوحات ومنبع الخيرات وكن مستعداً لشكره أي خاصة لكونه أجل النعم أو منع الشكر على سائر النعم التي لا يضبطه العدد ولم يذكر قرب

---

(١) كإرجاع الضمير في قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [القدر: ١] إلى القرآن من غير سبق ذكر لكونه حاضراً في الذهن ونظائره كثير.

(٢) فهذا التوجه معنوي.

(٣) إذ معناه على التدريج بحسب الاستعداد والأسباب العادية وهذا المعنى كثيراً ما يؤدي بما ذكرناه.

رؤية الدخول لأنه من توابع النصر والفتح وهذا إشارة من المصنف إلى أن فتح مكة بعد نزول هذه السورة الكريمة وهو قول الأكثرين وكان فتح مكة لعشر مضين من شهر رمضان سنة ثمان ومع النبي عليه السلام آلاف من المهاجرين والأنصار وطوائف العرب وأقام بها خمس عشرة ليلة فقال لهم رسول الله عليه السلام بعد التي واللتيا لاذهبوا فأنتم الطلقاء» فأعتقهم عليه السلام وقد كان الله تعالى أمكنه من رقابهم عنوة وكانوا له فيئاً ولذلك يسمى أهل مكة الطلقاء ثم بايعوه على الإسلام ثم خرج إلى هوازن كذا في الكشاف والإرشاد وقد نبه عليه المصنف بقوله كأهل مكة والطائف يدخلون في دين الله في ملة الإسلام التي لا دين يضاف إليه تعالى بعد نسخ سائر الأديان سواه.

قوله تعالى: ﴿وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾﴾

قوله: (جماعات كثيفة) أي كثيرة وإطلاق الكثيفة عليها استعارة للمبالغة وللإشارة إلى أن كل جماعة من تلك الجماعات كثيرة كثيفة فلا ينافي التعبير بأفواجاً أي جماعات متفرقة.

قوله: (كأهل مكة والطائف واليمن وهوازن وسائر قبائل العرب) أشار به إلى أن المراد بالناس العرب كما قال وسائر قبائل العرب فاللام للعهد ولا إشكال فيه لكن المعهودين من هم وأي شيء سبب معهوديتهم والظاهر أن مرادهم به العرب دون العجم وهذا القدر كاف في العهدية والمراد بهم جميع العرب أو بعضهم فذهب ابن عبد البر إلى أنه لم يمت رسول الله عليه السلام وفي العرب رجل كافر بل دخل الكل في الإسلام بعد حين منهم من قدم ومنهم من قدم وافده وهذا إن أراد به جميع الكفار من العرب بين المشرقين فمشكل وإن أراد به من مكة وحواليه ومن يقرب إليها فإطلاق الجميع عليه مشكل وعن هذا قال بعضهم الاستغراق العرفي وكلام أبي عمر بن عبد البر بناء عليه لكن كون هذا مقابلاً بالعهدية غير ظاهر ونقل عن ابن عطية أنه قال والمراد والله تعالى أعلم العرب عبدة الأصنام وأما نصارى بني تغلب فما سلموا في حياته عليه السلام ولكن أعطوا الجزية فاختار كون المراد به بعض العرب فليتأمل فإن فيه نوع دغدغة إذ الحمل على العهد يحتاج إلى كون المعهود معلوماً والاستغراق لا مساغ لحمله على الحقيقي بل المراد الاستغراق العرفي وتقابله للعهد على ما اعتبر هنا غير ظاهر ولو قيل إن المراد العهد الذهني لاندفع الإشكال بالمرة.

قوله: (ويدخلون حال على أن رأيت بمعنى أبصرت أو مفعول ثانٍ على أنه بمعنى علمت) حال الخ وهذا هو الظاهر لأن الدخول من المبصرات إذ الرؤية وإن وقعت على الناس لكن المراد الدخول لكونه قيداً له ومحبط الفائدة القيد قوله إن كان بمعنى علمت ومنشأ هذا العلم الرؤية فالمآل واحد ولذا قدم الأول ولم يتعرض بكونه بمعنى عرفت لأن يدخلون حينئذٍ حال أيضاً فلا يكون فيه كثير فائدة وأما القول بأن كون رأيت بمعنى عرفت

غير ثابت فلذا لم يتعرض له فضعيف لأن العرفان معنى مجازي[1] لها فلا حجر في المجاز على أن صاحب الكشاف إمام في العلوم العربية وكفى به دليلاً لنا.

قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝٣﴾

قوله: (فتعجب لتيسير الله ما لم يخطر ببال أحد) قد مر مراراً أن التسبيح قد يستعمل في معنى التعجب مجازاً مرسلاً لأن من رأى شيئاً عجيباً يقول سبحان الله فيكون سبباً ولذا قال لتيسير الله تعالى ما لم يخطر الخ فيكون باعثاً للتسبيح وإنما حمله عليه لأن ما قبله أمر عجيب فبهذه القرينة حمله عليه الأمر بالتعجب أمر بالمقدمات المفضية إلى التعجب الغير الاختياري كالأمر بالإيمان فإنه غير اختياري لكنه أمر بالمقدمات الموصلة إلى الإيمان كنظر صحيح في الآيات ونحوها وهو اختياري فلا حاجة إلى أن يقال في حل قول صاحب الكشاف فتعجب واحمد فيه دلالة على أن التعجب تعجب متأمل شاكر فصح أن يؤمر وليس الأمر بمعنى الخبر لما علمت أن الأمر بالأمور الغير الاختيارية وارد في الشرع كالإيمان باعتبار مباديه ومن هذا القبيل أكثر الأخلاق الحميدة على أنه لو صح ما ذكره لأفاد في حل كلام صاحب الكشاف دون كلام المصنف إذ لم يعطف قول احمده على أنه عطف تفسير فلا جرم أن كلامه يدل على أن المراد أمر مع أنه غير اختياري فتأويله ما ذكرناه نقل عن صاحب الانتصاف أنه قال إن التعجب ليس مما يؤمر حقيقة بل المراد الإخبار بأن هذه القصة من شأنها أن يتعجب منها انتهى وأول كلامه حسن وآخره ضعيف فالأولى أن يقال بل المراد الأمر بمبادي كما قالوا في الإيمان وإلا فما الفرق بينهما.

قوله: (حامداً له عليه) معنى ﴿فسبح بحمد ربك﴾ [النصر: ٣] قوله: ﴿بحمد ربك﴾ [النصر: ٣] حال أي فسبح حال كونك حامداً له عليه هذا القيد من مقتضيات ما قبله وما ذكره حاصل المعنى إذ أصله ملابساً بحمد ربك.

قوله: حامداً له يريد أن ﴿بحمد ربك﴾ [النصر: ٣] في موضع الحال من فاعل ﴿فسبح﴾ [النصر: ٣] أي فسبح وأنت ملتبس بالحمد فإن الباء فيه للمصاحبة وتفسيره بحامداً أخذ لمزيدة والأصل فيه أن يسبح الله تعالى في رؤية العجب من صنائعه ثم كثر حتى استعمل في كل متعجب قال صاحب الانتصاف الأمر على هذا بمعنى الخبر لأن الأمر في صيغة التعجب ليس أمراً والمراد أن هذه القصة من شأنها أن يتعجب منها فإذن لا يكون القصد بذكر التسبيح الذكر لكن قوله أو فنزهه وقوله أو فأثن على الله مبنيان على أن يكون القصد به الذكر قال صاحب الكشاف إذا منصوب بسبح وهو لما يستقبل والاعلام بذلك قبل كونه من اعلام النبوة ثم قال فإن قلت ما الفرق بين النصر والفتح حتى عطف عليه قلت النصر الاعانة والاظهار على العدو ومنه نصر الله الأرض اغاثها والفتح فتح البلاد والمعنى نصر رسول الله ﷺ على العرب أو على قريش وفتح مكة قال

---

(١) وخصوص المجاز لا يتوقف على السمع بل نوعه يتوقف عليه والعلاقة هنا متحققة وهي كون الرؤية سبباً للمعرفة.

قوله: (أو فصل له حامداً على نعمه روي أنه لما دخل مكة بدأ بالمسجد فدخل الكعبة وصلى ثمان ركعات) أو فصل له أي التسبيح مجاز عن الصلاة لأن التسبيح من أجزائها هذا بناء على أن مطلق الجزء سواء كان الكل منتفياً بانتفائه كالسجود أو لا كالتسبيح وفيه خلاف ولعل لهذا أخره وأيضاً الأول أمس بما قبله كما عرفته قوله روي أنه دخل الخ تأييد لهذا المعنى ويفهم منه أن الأمر بالصلاة للندب فإن ما صلى[1] نافلة كما هو الظاهر.

قوله: (أو فنزهه عما كانت الظلمة يقولون حامداً له على أن صدق وعده) أي التسبيح على حقيقته وقد قرر المحقق التفتازاني في حاشية الكشاف أن قرينة المجاز قد تكون ضعيفة وإذا التفت إليها يصار إلى المجاز وإذا لم يلتفت إليها لضعفها يختار المجاز فلا إشكال بأنه إنما يصار إلى المجاز عند تعذر الحقيقة وهنا لما لم يتعذر الحقيقة لا مساغ للمجاز لما عرفت أنها تكون متعذرة عند الالتفات إلى القرينة الضعيفة ولم تتعذر عند عدم الالتفات قوله فدخل الكعبة قال ابن حجر إنه يقتضي أنه صلاها في داخل الكعبة والذي في الصحيحين والسنن أنه صلاها في بيت أم هانىء وهو الصحيح فما ذكره المصنف تبعاً للزمخشري لم يثبت كذا قيل.

الطيبي في كلام صاحب الكشاف نظر لأن فتح مكة مقدم على نزول السورة لما روي عن عبد الله بن عتيبة قال لي ابن عباس أتدري آخر سورة نزلت من القرآن جميعاً قلت نعم ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ [النصر: ١] قال صدقت إلى هنا كلام الطيبي يعني أنه إذا أريد بالنصر نصر قريش وفتح مكة لا يستقيم قوله والإعلام بذلك قبل كونه من اعلام النبوة لأن نزول السورة متأخر عن فتح مكة فكيف يكون السورة إعلاماً بفتح مكة قبل وقوعه حتى يكون من اعلام النبوة وأجاب عنه صاحب الكشف بأن قال إنه على قول من يحمل النصر على العموم ظاهر لأن فيه دلالة على أن ذلك كائن لا محالة ولهذا أوثر إذا وأنه أمر بالشكر على ذلك قبل الكون وإذا حمل على النصر الماضي كما في القول الآخر مع أن إذا لما يستقبل لم يكن بد من أن يجعل شيئاً منه مستقبلاً مترقباً باعتبار ما يدل عليه وإن كان متحققاً باعتباره في نفسه وهذا أمر لا بد منه تصحيحاً للنظم فاندفع الاعتراض والله أعلم أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي لأنه مبني على إخراج لفظ إذا عما وضع هو له من معنى الاستقبال في بعض أجزاء ما دخل عليه وعلى جعل الفتح متجزياً بأن يكون بعضه ماضياً وبعضه مترقباً ولا يجوز ارتكابه لأن المعنى الذي وضع له لفظ الفتح لغة وعرفاً إن لم يوجد بتمامه لا يقال فيه حصل فيه الفتح وإن وجد لا يكون شيء منه مترقباً يرشد إلى ذلك الأمر بالتسبيح فإنه ايجاب للشكر على حصول الفتح لأن المعنى حينئذٍ إذا فتحت مكة سبح فنظر الطيبي رحمه الله على جعل النصر والفتح مخصوصين وارد لا مدفع عنه فالوجه أن يحملا على الجنس والعموم لا على التخصيص ليستقيم النظم سالماً عن ارتكاب التكلف في تصحيحه واعتقادنا في كمال صاحب الكشف يأبى أن ينسب إليه مثل هذا التصرف.

---

(١) أي الضحى وقيل صلاة الفتح وهي سنة أيضاً.

قوله: (أو فأثن على الله تعالى بصفات الجلال حامداً له على صفات الإكرام) هو الوجه الرابع أعم مما قبله إذ المراد بما قبله التنزيه عما يقوله الظالمون من صفات النقصان وهنا الثناء بالتنزيه عن جميع سمات النقص سواء كانت مما يقوله الظلمة أو لا ولو عممه أولاً لاستغنى عن هذا الاحتمال الرابع وصفات الجلال هي السلبية مثل كونه شريكاً له وجسماً وغير ذلك من خواص الأجسام ولما كان الثناء شائعاً في الوصف بالجميل مطلقاً حمله هنا بالتنزيه عن صفات النقصان بأسرها تصحيحاً لمقابلته بالحمد والمراد بصفات الإكرام الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وغيرها فإن الحمد عليها صحيح وإن لم تكن اختيارية لكونها مبدأ الأفعال الاختيارية أو لاستنادها إلى المختار وفي الاحتمالات المذكورة الحمد على النعم كما صرح به في كل احتمال بما يليق به ويناسبه وفي الأول خص الحمد بتيسير الله تعالى وفي الثاني على نعمه مطلقاً وفي الثالث خصه بأن صدق وعده الخ.

قوله: (هضماً لنفسك واستقصاراً لعملك واستدراكاً لما فرط منك بالالتفات إلى غيره) هضماً الخ أي كسر النفس كسراً معنوياً بعدها مذنبة محتاجة للاستغفار واستقصاراً لعملك ولذا قال عليه السلام ما عبدناك حق عبادتك واستدراكاً الخ والمراد بما فرط ترك الأولى وعن هذا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين قوله بالالتفات إلى غيره كاشتغاله بالنظر إلى مصالح الأمة ومحاربة الأعداء فإنها وإن كانت في حد ذواتها حسنة لكنها بالنسبة إليه ﷺ ترك الأولى لكونها شاغلة عن مراقبة الله تعالى.

قوله: (وعنه عليه السلام إني استغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة) وفي البخاري «استغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة» وما رواه المصنف قريب منه مع أنه معصوم مغفور إما تعليماً لأمته أو من تركه للأولى أحياناً كما عرفته أو تواضعاً لكسر النفس كما مر وقيل كان دائماً في الترقي وإذا ترقى عن مرتبة استغفر لما قبلها كذا قاله شراح الحديث وهذا الوجه الأخير هو الأليق بمنصب النبوة ولك أن تقول استغفاره عليه السلام للتلذذ والتعبد.

قوله: (وقيل استغفره لأمتك) فيكون شفاعة كما في قوله تعالى حكاية عن الملائكة

قوله: ﴿واستغفره﴾ [النصر: ٣] هضماً لنفسك واستقصاراً لعملك وفي الكشاف والأمر بالاستغفار مع التسبيح تكميل للأمر بما هو قوام أمر الدين من الجمع بين الطاعة والاحتراس من المعصية وليكون أمره بذلك مع عصمته لطفاً لأمته ولأن الاستغفار من التواضع لله وهضم النفس فهو عبادة في نفسه يعني استغفاره عليه الصلاة والسلام ينبغي أن يكون لأجل هذا لا لأنه ارتكب ذنباً فإنه معصوم عنه.

قوله: تكميل للأمر بما هو قوام أمر الدين فإن الأفعال إنما تتم وتكمل بالتروك وبالعكس.

قوله: وقيل استغفره لامتك لأن الأمة لا تخلو عما يوجب الاستغفار من الآثام بخلاف نفسه المطهرة.

﴿ويستغفرون للذين آمنوا﴾ [غافر: ٧] الآية لكن هذا لا يلائم قوله إني استغفر الله الحديث ولذا مرضه وأيضاً لا يلائم قول عائشة رضي الله تعالى عنها أنه كان عليه السلام يكثر قبل موته أن يقول «سبحانك اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب إليك» على الامتثال بالأوامر المذكورة والتوبة لقوله تعالى: ﴿إنه كان تواباً﴾ [النصر: ٣] فإنه ترغيب للتوبة وإن لم يكن أمراً إذ الظاهر أن الأوامر المذكورة للندب.

قوله: (وتقديم التسبيح ثم الحمد على الاستغفار) قيل وهو على الوجوه كلها في تفسير سبح واستغفر وقيل على الوجهين الأخيرين بل على الأخير فإنه أظهر فحينئذٍ وجه تقديم التسبيح لا يكون تاماً بل الظاهر أن يكون على الوجوه كلها وإن كان في بعضها أظهر من بعض آخر ووجه تقديم التسبيح على الحمد لأن التحلية بعد التخلية.

قوله: (على طريقة النزول من الخالق إلى الخلق) فإن التسبيح ملابساً بحمده توجه لكمال الخالق وتعبد له وتلذذ بذكره والاستغفار توجه لحال العبد وتقصيره وتدارك لما فاته ولو عكس على طريق الترقي لكان له وجه لكن ما اختير في النظم أنسب بحال العارفين.

قوله: (كما قيل ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله تعالى قبله) الرؤية بمعنى العلم أو الإبصار بآثار قدرته والمراد قبلية ذاتية أو زمانية وهذا حال العارفين فإن الموجودات كالمرآة لتجليه وهو يشاهده أولاً وبالذات ثم يرى المرآة ثانياً وبالعرض وقد يعكس بأن يرى المرآة أولاً ويشاهده ثانياً كمن قصد بيع المرآة فإنه يرى المرآة أولاً ولذا قيل ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله بعده أو معه إذ مراتب العرفان متفاوتة وكل اناء يترشح بما فيه فمن كان أعلى مرتبة في العرفان رأى الله تعالى قبل كل شيء وهكذا في البعدية والمعية.

قوله: (لمن استغفره) فيه تنبيه على أنه تعليل بالأمر بالاستغفار بالتأويل أي واستغفره والاستغفار المقارن للتوبة والندم والعزم على أن لا يعود نافع ومنج لأنه تعالى تواب أي قبل التوبة مبالغة والاستغفار الغير المقارن للتوبة يحتاج إلى الاستغفار كما نقل عن الرابعة أن استغفارنا يحتاج إلى استغفار فلا جرم أن المراد به الاستغفار المقرون بالتوبة.

قوله: (مذ خلق المكلفين) وهو الجن والإنس وأولهم الجن قيل إنه رد لقوله في التأويلات معناه كان ولم يزل تواباً لا أنه تواب بأمر اكتسبه وأحدثه على ما يقوله المعتزلة من أنه صار تواباً إذا أذنب الخلق فتابوا فقبل توبتهم وأما قبل ذلك فلم يكن تواباً ووجه الرد أن قبول التوبة من الصفات الإضافية ولا نزاع في حدوثها والظاهر أن مراد الشيخ أبي منصور الماتريدي أنه تعالى حكم قبول التوبة في الأزل لكن قبوله لا في الأزل بل فيما لا يزال أي حكم في الأزل بأنه إذا أذنب المكلف ثم تاب قبوله فيما لا يزال نظيره أنه تعالى

قوله: مذ خلق المكلفين هذا المعنى مستفاد من لفظ كان في ﴿كان تواباً﴾ [النصر: ٣] لأنه متوغل في معنى المضي تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى رسوله أفضل التحية والسلام اللهم بحبل توفيقك اعتصم ومن فيض نورك استفيض.

حكم في الأزل أن زيداً إذا بلغ يجب عليه الصلاة وغيرها وتعلق القدرة عند بعض الأشاعرة قديم مع أن وجود المقدور عندهم بتعلق القدرة بمعنى أنه تعلق القدرة بوجود المقدور في الأزل لكن لا بوجوده في الأزل بل بوجوده فيما لا يزال فكذا هنا وهذا يلائم قوله تعالى: ﴿إنه كان تواباً﴾ [النصر: ٣] إذ مقتضى كان ما ذكره الإمام أبو منصور وما ذهب إليه المص وجه آخر بالنظر إلى حدوث التعلق وما ذكره الشيخ فبناء على قدم التعلق وكون قبول التوبة من الصفات الإضافية لا ينافي قدمها كتعلق العلم فإنه قديم بمعنى التعلق بأنه سيوجد وكذا تعلقات القدرة قديمة عند إمامنا الماتريدي مع أن التعلق من الصفات الإضافية.

قوله: (والأكثر على أن السورة نزلت قبل فتح مكة) وهو المختار عند المص فكلمة إذا على حقيقتها كما مر بيانه والقول الآخر أنها نزلت بمنى في حجة الوداع فكلمة إذا بمعنى إذ كما مر وقد مر أن صاحب الإرشاد حملها على الاستقبال أيضاً.

قوله: (وأنه نعي لرسول الله عليه السلام لأنه لما قرأها بكى العباس رضي الله عنه فقال عليه السلام ما يبكيك قال نعيت إليك نفسك فقال إنها لكما تقول) نعي أي خبر الموت نعي مصدر كضرب خبر الموت والمراد هنا إخبار له بقرب موته عليه السلام.

قوله: (ولعل ذلك لدلالتها على تمام الدعوة وكمال أمر الدين وهي كقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣]) أي على قرب تمامها وكمالها وهي في المعنى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] الآية وعن مقاتل أنه قال عاش بعد نزولها حولاً والأولى عدم التعيين لاحتمال كونه ناقصاً أو زائداً ولم يتعلق به الغرض مع أن النص ساكت عنه.

قوله: (وفي الأمر بالاستغفار تنبيه على دنو الأجل) ولعله لم يذكر الأمر بالتسبيح لأنه لا تنبيه فيه على دنو الأجل قيل وكذا الأمر بالتسبيح.

قوله: (ولهذا سميت سورة التوديع) لما فيها من الدلالة على توديع الدنيا أو الترغيب على توديع الأحباب والإضافة إلى التوديع لأدنى ملابسة ولا يضره كون التسبيح والاستغفار معلقان بمجيء النصر والفتح لأنهما محققا الوقوع كما يدل عليه التعبير بإذا والماضي ووعد الكريم يدل على قرب الموعود به فما ظنك بوعد أرحم الراحمين.

قوله: (وعنه عليه الصلاة والسلام من قرأ سورة: ﴿إذا جاء نصر الله﴾ [النصر: ١] أعطي من الأجر كمن شهد مع محمد يوم فتح مكة) وما رواه من الحديث موضوع الحمد لله الذي من علينا بحسن العناية على اتمام ما يتعلق بسورة النصر والصلاة والسلام على أفضل من أوتي الفتح والنصر وعلى آله وأصحابه الذين هم نصبوا أنفسهم للاعانة له عليه السلام في الفتح والنصر.

سورة المسد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة تبت مكية وآيها خمس) مكية أي بالاتفاق وآيها خمس ولا خلاف فيها أيضاً.

قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾

قوله: (هلكت أو خسرت والتباب خسران يؤدي إلى الهلاك) والظاهر خسرت وهلكت لقوله والتباب خسران يؤدي إلى الهلاك[1] لكن المراد الهلاك والخسران الحقيقي نقصان في التجارة مطلقاً فوصف اليد به لرد ما اعتقده من نفعه وربحه في رمي الحجارة لايذائه عليه السلام والتباب أخص منه إذ هو عبارة عن الاستمرار في الخسران وهو مؤد إلى الهلاك[2] معنوياً كان أو حسياً وفي التفسير الكبير قالوا مادة تبت وتب تدور على القطع المؤدي في أغلب الأحوال إلى الهلاك والمص اسقط لفظ الأغلب لكنه مراده ونقل عن ابن

سورة تبت
مكية وآيها خمس

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: والتباب خسران يؤدي إلى الهلاك فالتفسير بهلكت تفسير باللازم فكان مجازاً بخلاف تفسيره بخسرت قال الراغب التب والتباب الاستمرار في الخسران يقال تباً له وتب له وتبيته إذا قلت له ذلك ولتضمن الاستمرار قيل استتب لفلان كذا أي استمر له ﴿وتبت يدا أبي لهب﴾ [المسد: ١] أي استمرت في الخسران وقال تعالى: ﴿وما زادوهم غير تتبيب﴾ [هود: ١٠١] أي تخسير.

---

(١) أشار به إلى أن إرادة الهلاك تجوز لكن فيه ايهام الجمع بين الحقيقة والمجاز حيث قال هلكت وخسرت ويمكن دفعه بأن مراده بيان أصل معناه لا أن الخسران مراد هنا.

(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿وما كيد فرعون إلا في تباب﴾ [غافر: ٣٧] أي في هلاك لكنه مجاز واستعماله في الخسران كقوله تعالى: ﴿وما زادوهم غير تتبيب﴾ [هود: ١٠٤] أي غير تخسير.

دريد أنه قال التب مصدر والتباب الاسم لعله أراد به اسم المصدر وإلا فقول المص والتباب خسران الخ لا يلائمه.

قوله: (نفسه كقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥]) على أن ذكر اليد كناية عن الذات لما بينهما من اللزوم في الجملة كذا ذكر في شرح المفتاح نقله المحشي والمعتبر في الكتابة اللزوم العربي دون المنطقي أو مجاز مرسل بذكر الجزء وإرادة الكل كما في قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] الآية وإليه ذهب محيي السنة وقيل يشترط فيه أن يعدم الكل بعدمه كالرأس واليد ليست كذلك وهذا الاشتراط ليس بمسلم عند بعضهم كما صرح به منلا خسرو في حاشية المطول وأشار إليه محيي السنة وكلام المص يحتمل الوجهين الكناية أو المجاز باعتبار الشرط المذكور وعدم اعتباره.

قوله: (وقيل إنما خصتا لأنه عليه الصلاة والسلام لما نزل عليه: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ [الشعراء: ٢١٤] جمع أقاربه فأنذرهم فقال أبو لهب تباً لك ألهذا دعوتنا وأخذ حجراً ليرميه به فنزلت) إنما خصتا الخ فذكر اليدين لرميه وقصد رميه بهما وهذا هو المصحح للمجاز لأن الرمي لا يكون بدون يد فيكون مثل اطلاق العين على الرقيب فإن إطلاق العين على الرقيب ليس من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه رقيب وهذا المعنى لا يتحقق بدون العين كذلك إطلاق اليد على من قصد الرمي ليس من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه رام أو قاصد الرمي والرمي لا يتحقق بدون اليد فصح المجاز بلا ريب غاية الأمر أن إطلاق اليد على النفس ليس بصحيح على إطلاقه إن سلم الشرط المذكور كالعين يطلق على الرقيب دون غيره وبهذا يحصل التوفيق بين القول بأن اليد لا يطلق على الإنسان كما صرح به في المطول وبين القول بأنه يطلق عليه مجازاً مرسلاً[1] وكذا الكلام في إطلاق الجزء الذي لا يعدم الكل بانعدامه على الكل مجازاً مرسلاً كاللسان يطلق على الترجمان دون غيره وسره أنه ح يعدم الكل بانعدامه حكماً مثل انعدامه بانعدام الرأس والرقبة حقيقة فإن الرمي المقصود من الشخص لما عدم بانعدام اليد كان الشخص معدوماً بانعدام اليد[2] وكذا اللسان والعين واصطلاح أئمة الأصول في ذكر الجزء وإرادة الكل غير معتبر في هذا المقام ونحوه وقيل مراد المص وقيل خصتا يعني الجارحتين المخصوصتين لا مجازاً عن النفس فحينئذٍ يكون مقابلاً لقوله نفسه وهو المتبادر وإن أريد بهما النفس مجازاً فيكون هذا بيان وجه تخصيص اليدين في التعبير وهو ح إشارة إلى مصحح المجاز كما أوضحناه آنفاً قوله فأخذ حجر الخ فمنعه الله ذلك والظاهر أنه أخذ حجراً بيديه لفرط غضبه وقيل إنه كان

---

(١) كما ذهب إليه محيي السنة.

(٢) وقد ذهب المفسرون إلى أن المراد باليد في قوله تعالى: ﴿ذلك بما قدمت يداك﴾ [الحج: ١٠] الذات وكذا قوله: ﴿ذلك بما قدمت أيديكم﴾ [الانفال: ٥١] وقوله تعالى: ﴿ولتنظر نفس ما قدمت﴾ [الحشر: ١٨] يدل على أن المراد باليد في تلك الآيات النفس.

يحسن قريشاً وإلى النبي عليه السلام ويقول إن كان الأمر لمحمد فلي عنده يد وإن كان لقريش فكذلك فاليد ح بمعنى النعمة وقد أخبر الله تعالى بخسران يده أي نعمته عند النبي عليه السلام وعند قريش أي لم ينفعه كما لم يربح التجار في تجارته فالخسران هنا مستعار لعدم النفع أو مجاز في الهلاك ولم يتعرض له لأنه مخالف للرواية المذكورة والحديث المذكور صحيح رواه الشيخان.

قوله: (وقيل المراد بهما دنياه وأخراه) مرضه لضعفه لأن استعمالهما في الدنيا والآخرة مجازاً أو كناية غير متعارف مع مخالفة سوق الآية.

قوله: (وإنما كناه والتكنية تكرمة) مع أن التكرمة ليست بمراده هنا هذا بناء على الأغلب إذ العادة إذا أريد التعظيم أن يخاطب بكنيته أو لقبه لكن المراد بالكنية هنا اللقب وإن كان مصدراً بالأب لإضافته إلى غير ذوي العقول.

قوله: (لاشتهاره بكنيته أو لأن اسمه عبد العزى فاستكره ذكره) لاشتهاره الخ لا للتكريم فاستكره ذكره لأنه يشعر بأنه عبد العزى والعزى اسم صنم وهي سمرة لغطفان كانوا يعبدونها.

قوله: (أو لأنه لما كان من أصحاب النار كانت الكنية أوفق بحاله) لما كان من أصحاب النار كما دل عليه قوله تعالى: ﴿سيصلى ناراً﴾ [المسد: ٣] الخ كانت الكنية أوفق بحاله أشار به إلى أن الكنية قد يشعر بالذم[1] كأبي جهل وجه الإشعار هو أن المعاني الأصلية تفهم من الاعلام إما إصالة أو تبعاً كما حقق في حاشية مختصر المنتهى وإن كان المراد الذات فالذم في أبي جهل ظاهر باعتبار معناه الأصلي وأما في أبي لهب فإن أريد به اللهب الحقيقي وهو شعلة النار فإشعار الذم ظاهر لكنه يكون باعتبار ما يؤول إليه مجازاً وإن أريد به اللهب المجازي وهو كمال حسنه لإشراقه لفرط ضيائه يكون مشعراً بالمدح وهذا هو الذي كان باعثاً للعذر المذكور بقوله: وإنما كناه الخ.

قوله: (أو ليجانس قوله: ﴿ذات لهب﴾ [المسد: ٣]) أي ليوافقه لفظاً ومعناً أو لفظاً فقط.

قوله: (وقرىء أبو لهب كما قيل علي بن أبو طالب وقرأ ابن كثير أبي لهب بإسكان الهاء) أبو لهب لحكاية الرفع الذي هو أشرف أحوال اللفظ واسبقها ولذا حوفظ عليها فحينئذٍ يكون إعرابه تقديرياً أو محلياً.

قوله: كما قيل علي بن أبو طالب والوجه فيه أن الكنى من قبيل الاعلام والأصل في الاعلام أن لا تتغير قال صاحب الانتصاف وفيه دليل على أن الرفع أسبق وجوه الإعراب ألا تراهم يحافظون على صورته وصيغته.

---

(١) وهو دليل على ما ذكرناه من أن كون التكنية مشعرة بالتكريم في الأغلب الأكثر.

قوله: (إخبار بعد دعاء) أي ضمير وتب راجع إلى أبي لهب فإذا كان المراد باليد نفسه يكون تأكيداً والعطف لا يلائمه بين أنه ليس بتأكيد لأن المراد بالأول دعاء عليه بالهلاك والثاني إخبار عما يستحق له في الآخرة والماضي لتحقق وقوعه أو في الدنيا والآخرة لكن يلزم عطف الإخبار على الإنشاء ولذا قيل والظاهر أن هذه الجملة حالية وقد مقدرة كما قرىء به كما سيجيء.

قوله: (والتعبير بالمضي لتحقق وقوعه كقوله:

جزاني جزاه الله شر جزائه جزاء الكلاب العاويات وقد فعل)

كقوله أي النابغة العاويات بالواو من عوى الكلب إذ صاح لإصابة ضر له وروي العاديات بالدال المهملة من عدى إذا أسرع في المشي لخوف شر يتوقع اصابته قيل ولعل المراد بها الكلاب الكلبة وهي التي يأخذها شبه الجنون يسري مرضه إلى من يعضه وهذا بعيد والمعنى وتب أي كان ذلك وحصل كقول من قال وقد فعل بعد قوله جزاه الله الخ والتعبير بشر الجزاء للمشاكلة لكن قوله وقد فعل للتفاؤل وما نحن فيه ليس كذلك.

قوله: (ويدل عليه أنه قرىء وقد تب) وجه الدلالة أن قد لا يدخل على أفعال الدعاء فعلم أن الثاني إخبار لا دعاء لكن كونها حالاً أولى والمصنف سكت عنه.

قوله: (أو الأول إخبار عما كسبت يداه والثاني عن نفسه) على أن المراد باليدين الجارحتين المخصوصتين كما مر نقلاً عن البعض على كونه احتمالاً وإن جزم به صاحب الكشف ورضي به الفاضل المحشي فحينئذٍ يكون العطف في موقعه وقيل كلاهما دعاء عليه بالهلاك ولم يتعرض به لأن قراءة وقد تب يأبى عن كونه دعاء.

قوله تعالى: مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾

قوله: (نفي لإغناء المال عنه حين نزل به التباب أو استفهام إنكار له ومحلها النصب)

قوله: كقوله جزاني جزاه الله البيت أي هو مثل ما في البيت في الإخبار بالوقوع بلفظ المضي بعد الدعاء فمعنى وقد فعل وقد جزا فهو في الاسلوب نحو: ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [المسد: ١] وتب.

قوله: ويدل عليه أنه قرىء وقد تب وهي قراءة ابن مسعود لأن قد للتحقيق كما في قول الشاعر وقد فعل أي كان ذلك وقد حصل.

قوله: أو الأول إخبار عما اكتسبت يداه والثاني عن نفسه والنظم يساعد هذا المعنى لأن ما بعد هذه الآية بيان وتفسير لها فإن قوله: ﴿ما أغنى عنه ماله وما كسب﴾ [المسد: ٢] إشارة إلى هلاك عمله وقوله: ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ [المسد: ٣] إشارة إلى هلاك نفسه وقال أولاً تبت على المضي ليؤذن بالقطع على سنن إخبار الله عن المستقبل و﴿سيصلى﴾ [المسد: ٣] ثانياً على الاستقبال حكاية للحال الآتية تصويراً لها في نظر السامع.

قوله: ومحلها النصب أي على أنه مفعول مطلق والمعنى أي غني أغنى عنه ماله والاستفهام

نفي الخ أي ما نافية قوله حين نزل به التباب أي الهلاك في الدنيا كما سيجيء والمراد به الهلاك مجازاً أو استفهام إنكار له أي إنكار لوقوعه فمرجعه النفي لكنه معرب حينئذٍ ولذا قال ومحلها النصب على أنه مفعول به أو مفعول مطلقاً أي أي شيء أغنى أو إغناء إغناء ماله وما كسب.

قوله: (وكسبه أو مكسوبه) كسبه على أن ما مصدرية لكن المراد الحاصل بالمصدر لا المعنى النسبي فإنه غير موجود في الخارج فمرجعه كون ما موصولة كما أشار إليه بقوله أو مكسوبه بتقدير العائد إلى الموصول.

قوله: (بما له من النتائج والأرباح والوجاهة والاتباع) من النتائج والأرباح ناظر إلى الاحتمالين وإن كان ظاهره ناظراً إلى الأخير لما عرفت من أن المراد الحاصل بالمصدر وهو موجود في الخارج فيكون المراد المكسوب قوله بما له وما موصولة وله صلته ومن بيانية فسر به لئلا يلزم التكرار لجواز كون المال مكسوباً ولك أن تقول يجوز أن يكون بكسر اللام فلا تكرار أيضاً لأن المراد به ليس نفس المال بل ما يحصل بالمال من النتائج وهي ما تتولد من المواشي والأرباح وهي ما يحصل من التجارة والوجاهة أي الشرف والرفعة وهي حاصلة بالمال وكذا الاتباع وهذا الاحتمال الأخير هو المناسب للمقام بل الاحتمال الأول راجع إليه وحاصل بسبب الأموال.

قوله: (أو عمله الذي ظن أنه ينفعه) أي عمله الصالح الذي ينفعه ولا ينفعه أصلاً لفقد شرطه الذي هو الإيمان كما مر من أنه يحسن إلى قريش وإلى النبي عليه السلام الخ.

قوله: (أو ولده عتبة وقد افترسه أسد في طريق الشام وقد أحدق به العير) نقل عن ابن حجر أنه قال كان تحت عتبة بن أبي لهب بنت النبي عليه السلام فلما أراد الخروج إلى الشام قال لآتين محمداً وأوذينه فأتاه وقال يا محمد إني كافر بالنجم إذا هوى وبالذي دنى فتدلى ثم تفل في وجهه ﷺ ورد ابنته وطلقها فقال عليه السلام «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك» وكان أبو طالب حاضراً فكره ذلك وقال له اغناك يا ابن أخي عن هذه الدعوة فرجع إلى أبيه فاخبره ثم خرجوا إلى الشام فنزلوا منزلاً فأشرف عليهم راهب من دير وقال إن هذه أرض مسبعة فقال أبو لهب أعينوني يا معشر قريش في هذه الليلة فإني أخاف على ابني

بمعنى الإنكار فيرجع المعنى إلى النفي مثل ما إذا كان للنفي ذكر أبو البقاء الوجهين وقال ما لا يكون بمعنى الذي.

قوله: وكسبه أو مكسوبه الأول على ما مصدرية والثاني على أنها موصولة.

قوله: أو عمله الذي ظن أنه ينفعه ولا يتوهم منه أن هذا المعنى على جعل ما مصدرية لأن المراد بالعمل الحاصل بالمصدر فهو على جعل ما موصولة أيضاً كما في أحد وجهي قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] على تقدير موصولية ما.

قوله: أحدق أي أحاط.

دعوة محمد فجمعوا جمالهم وأناخوها حولهم وهذا معنى قول المصنف وقد أحدق به العير بكسر العين أي أحاطت به الجمال خوفاً من الأسد فجاء أسد يتشمم وجوههم حتى أتى عتبة فقتله كذا رواه أبو نعيم والبيهقي والطبراني وأهل المغازي يقولون عتبة أو عتيبة مصغراً وقيل اسمه لهب وبه كني أبو لهب وقال الطيبي إنه موضوع وضعه بعض الشيعة فابن عبد البر في الاستيعاب وابن الأثير في جامع الأصول قالا إن عتبة بن أبي لهب أسلم هو وأخوه أسلما يوم الفتح وسر النبي عليه السلام ودعا لهما وشهدا حنيناً والطائف ورد بأنه لم يقف على رواية أبي نعيم وهو ثقة إلا أنه لا يبعد الوهم في تسمية عتبة وذكر تزوجه ببنته عليه السلام ويكون صاحب القصة غيره وبه يتم التوفيق انتهى والتوفيق مشكل لأن القصة ذكر فيها عتبة بن أبي لهب في كل موضع فكيف يكون صاحب القصة غيره غاية الأمر إن كف اللسان عنه ذماً ومدحاً أنسب للاختلاف المذكور لكن المصنف رجح رواية أبي نعيم ومعنى افترسه أهلكه وقال الثعلبي ومنه يعلم أن الأسد يطلق عليه كلب ولما أضيف إليه تعالى كان أعظم افراده قوله افراده إشارة إلى أن هذا الاطلاق حقيقة وفيه تأمل لأن الأسد نوع مغاير لنوع الكلب فهو مجاز والعلاقة المشابهة.

قوله: (ومات أبو لهب بالعدسة بعد وقعة بدر بأيام معدودة وترك ميتاً ثلاثاً حتى أنتن ثم استأجروا بعض السودان حتى دفنوه فهو إخبار عن الغيب طابقة وقوعه) بالعدسة وهي قرحة كانت العرب تهرب منها لزعمهم أنها تعدي أشد العدوى فلما مات تركوه ثلاثاً فلما خافو العار حفروا له حفرة ودفعوه بعود حتى وقع فيها فقذفوه بالحجارة من بعد حتى واروه وهذه رواية أخرى أبلغ من الرواية الذي ذكرها المصنف وتسمية العدسة بتلك القروح الصغيرة حقيقة وقيل على التشبيه بها ويقال لمن أصابه معدوس.

قوله تعالى: سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾

قوله: (اشتعال يريد نار جهنم وليس فيه ما يدل على أنه لا يؤمن لجواز أن يكون صليها للفسق) فلا يلزم من تكليفه بالإيمان التكليف بما لا يطاق فلا يتم الاستدلال بهذه الآية على جواز التكليف بالمحال وقيل فلا يتم الاستدلال بهذه الآية على وقوع التكليف بالمحال وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا يظن أن أحداً ذهب إليه[1] بل الصواب على جواز التكليف بالمحال فإن العلماء بعد اتفاقهم على أن التكليف بالممتنع لذاته غير واقع اختلفوا في جوازه فمنعه أئمتنا الحنفية وجوزه جمهور الأشاعرة قال الفاضل السعدي لكن جواب المصنف لا يتمشى إذ استدلوا بقوله: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ [الكافرون: ٥] وبقوله: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ٦] على الوجه المختار في تفسيره إلا أن يقال لا دلالة فيه على استغراق الأزمان الاستقبالية بل ليس نصاً في الاستقبال بل الذين أريدوا بالكافرين غير متعين وخبر الواحد لا يفيد في أمثال تلك

(١) إلا أن يقال إنه ذهب إليه بعض بحسب الظاهر من غير نظر إلى تأويل كما مر في سورة اقرأ تأمل.

المطالب وما ذكروه في الكتب الكلامية من أن التكليف بالإيمان الإجمالي دون التفصيلي لا يجدي بعد أن خوطبوا بالتفصيل وعلموه انتهى والجواب أنهم مكلفون بالإجمالي أولاً ولا استحالة في الاذعان الإجمالي لخلوه عن اجتماع الضدين وهو ممتنع بالغير لتعلق علمه تعالى بأنه لا يؤمن إجمالاً وتفصيلاً فإذا لم يؤمن بالإيمان الإجمالي لا يمكن لهم الإيمان التفصيلي لتوقفه على وجود الإيمان الإجمالي لكونه ذريعة إليه إذ الإيمان بالمؤمن به على التفصيل في زمن واحد مستحيل ولذا قيل أول الواجبات معرفة الله تعالى أو النظر فيها أو أول النظر فيها فلما لم يكن المعرفة ممكنة لتعلق علمه تعالى بخلافه لم يمكن التفصيل وهذا مراد علماء علم الكلام ومن هذا انكشف أنه لو قيل إن صليها لكفره لا يضر لما مر من الجواب من أن المراد الإيمان الإجمالي كيف لا ولو استدلوا بقوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] إلى ﴿لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] لكان الجواب ما ذكرناه واعتبار عدم الإيمان في تلك الآية كما لا يضر لا يضر هنا أيضاً.

قوله: (وقرىء ﴿سيصلى﴾ [المسد: ٣] بالضم مخففاً ومشدداً) بالضم أي بضم الياء مخففاً أي من الأفعال مشدداً أي من التفعيل والمآل واحد إذ المعنى في الأول سيدخل والدخول إنما يكون بالادخال لا باختياره وفي الثاني سيدخل والادخال يستلزم الدخول.

قوله تعالى: وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ﴿٤﴾

قوله: (عطف على المستكن في ﴿سيصلى﴾ [المسد: ٣] أو مبتدأ ﴿وفي جيدها﴾ [المسد: ٥] الخبر) عطف مع المستكن للفصل بالمفعول وصفته فلا حاجة إلى التأكيد أو مبتدأ خبرها في ﴿جيدها﴾ [المسد: ٥] والجملة ابتدائية مسوقة لبيان حال امرأته أثر بيان حاله وأن عداوتها مثل عداوته بل هي أشد عداوة منه.

قوله: (وهي أم جميل) بنت حرب أخت أبي سفيان عمة معاوية.

قوله: (يعني حطب جهنم فإنها كانت تحمل الأوزار بمعاداة الرسول عليه السلام وتحمل زوجها على إيذائه) حطب جهنم من إضافة السبب إلى المسبب إذ المراد بالحطب الأوزار استعارة كما قال فإنها تحمل الأوزار قوله بمعاداة الرسول الخ بيان السبب القوي وإلا فلها أوزار كثيرة لا تحصى والحمل في تحمل الأوزار معنوي مشابه للحمل الحسي وهو حمل الاثقال فيكون استعارة تبعية والحمل في قوله وتحمل زوجها بمعنى الإغراء ولما كان الأوزار مشابهة للحطب في أن كلا منهما مبدأ للاحراق وسبب له فالحطب سبب توقد به النار في الدنيا والأوزار سبب توقد بها نار الجحيم لأن كون الإنسان وقود النار بسبب الآثام فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه.

قوله: (أو النميمة فإنها توقد نار الخصومة) أي الحطب مستعار للنميمة فإنها توقد نار الخصومة ايقاداً معنوياً كما أن الحطب يوقد نار الدنيا إيقاداً حسياً فالمشبه معنوي والمشبه به حسي وإضافة النار إلى الخصومة من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه أو بيانية أي النار هي الخصومة وهذا التفسير منقول عن قتادة ومجاهد والسدي.

قوله: (أو حزمة الشوك والحسك كانت تحملها فتنثرها بالليل في طريق الرسول ﷺ) الحزمة بضم الحاء المهملة وسكون الزاء ما يجمع من الحطب والعشب ونحوها ويربط والحسك بحاء وسين مهملتين وكاف شوك كبير موذ وعلى هذا فهو حقيقة اخره مع كونه حقيقة لكونه بعيد أو الرواية ضعيفة.

قوله: (وقرأ عاصم بالنصب على الشتم) أي أذم ﴿حمالة﴾ [المسد: ٤] الخ ولم يلتفت إلى كونه حالاً لأنها لا يلائم بعض الاحتمالات المذكورة في الحطب والمصنف أراد بيان الحطب بأوجه ثلاثة دفع إشكال بأنها من بيت السعة والشرف فما وجه قول إنها حمالة الحطب والدفع في الأولين ظاهر وفي الثالث لما كان حملها الحطب للايذاء دون مصلحة البيت لا يضر كونها غنية مستغنية عن حمل الحطب ﴿وحمالة﴾ [المسد: ٤] على القراءة المشهورة هو نعت إذ الإضافة معنوية لكونها ماضياً أو صيغ المبالغة كالصفة المشبهة أو عطف بيان أو بدل الكل والأول أولى لأنه أبلغ في الذم.

قوله تعالى: فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ ﴿٥﴾

قوله: (﴿في جيدها﴾ [المسد: ٤]) الخ نقل عن روض الأنف أنه قال لم يقل في عنقها والمعروف أن يذكر العنق مع الصفع والغل قال تعالى: ﴿في أعناقهم أغلالا﴾ [يس: ٨] والجيد مع الحلي كقوله:

وأحسن من عقد المليحة جيدها

ولو قال عنقها كان غثاء من الكلام لأنه تهكم نحو: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] أي لا جيد لها فيخلى ولو كان لكان حليته ذلك ولتحقيرها قيل امرأة ولم يقل زوج انتهى والقول الأخير منقوض بمثل قوله تعالى: ﴿وامرأته قائمة فضحكت﴾ [هود: ٧١] والأول مطلوب البيان والمثال الجزئي لا يفيد في أمثال ذلك.

قوله: (أي مما سد أي قتل) أشار به إلى أن المسد[1] الفتل وأن المسد بمعنى المفتول.

قوله: (ومنه رجل ممسود الخلق أي مجدوله) بفتح الخاء وسكون اللام أي لمسوق غير متراخ الجلد كأنه جدل وفتل ولما كان هذا مغايراً لمعنى المسد ومشابهاً له فصل مما قبله فقال ومنه الخ أشار به إلى أنه محمول على التشبيه فإذا كان الرجل قوي الخلق وحسن الأعضاء كان مشابهاً بالحبل الذي فتل فتلاً محكماً ولذا قال أي مجدوله أي قوى خلقه وحسن الأعضاء والتاء في مجدوله للمبالغة مثل علامة ولما كان أحكام الفتل معتبراً في المسد قيل: ﴿حبل من مسد﴾ [المسد: ٥] ولم يكتف بقوله حبل مع أن الحبل يكون مفتولاً وكلمة من أما بيانية أو ابتدائية.

---

(١) يقال مسدت الحبل أمسده أي أجيد فتله فاحكام الفتل معتبر في المسد ولذا قيل: ﴿حبل من مسد﴾ ولم يكتف بالحبل.

قوله: (وهو ترشيح للمجاز) المراد بالمجاز الاستعارة أي قوله في ﴿جيدها﴾ [المسد: ٥] الخ ترشيح للاستعارة على الوجه الأول وعلى الثاني إذ الحطب فيهما استعارة في الأول للأوزار وفي الثاني للنميمة والترشيح ما يلائم المستعار منه وكون الحبل في الجيد والعنق من خواص الحطب الحقيقي فهو حينئذٍ إما باقٍ على حقيقتها أو مستعار لما يلائم المستعار له فعلى الأول يكون المجاز في الإسناد.

قوله: (أو تصوير لها بصورة الحطابة التي تحمل الحزمة وتربطها في جيدها تحقيراً لشأنها) هذا على الوجه الثالث قوله الحطابة بالفتح والتشديد صاحبة الحطب وحاملته أي هي حينئذٍ من إفراد الحطابة التي الخ ومثل هذه العبارة شائع في الاستعارة التمثيلية وقد جوزها بعضهم اغتراراً بظاهر العبارة لكنه بعيد لأن الوجه الثالث بناء على كون المراد بالحطب المعنى الحقيقي نعم إن قيل هذا أيضاً ناظر إلى الوجهين الأولين لكان له وجه في الجملة فحينئذٍ يكون الترشيح استعارة وفي قوله وهو ترشيح للمجاز يكون الترشيح باقياً على معناه الحقيقي فيحسن التقابل فتدبر.

قوله: (أو بياناً لحالها في نار جهنم حيث يكون على ظهرها حزمة من حطب جهنم كالزقوم والضريع) فهذا أيضاً يدل على كون المراد به حقيقة الحطب فيكون ﴿حمالة﴾ [المسد: ٤] بمعنى الاستقبال فلا يكون صفة لها قوله كالزقوم الخ تمثيل لحطب جهنم أي هي حمالة الزقوم التي أكلتها جزاء وفاقاً لعملها في الدنيا.

قوله: (وفي جيدها سلسلة من النار) فهي شبهت بحبل من مسد في احاطة الجيد ولو أريد بالسلسلة سلسلة من الاغلال لكان اظهر فعلى هذا المعنى يفهم أنها من أصحاب الجحيم ويرد البحث المذكور في تكليف أبي لهب ودفعه فلا تغفل.

قوله: (والظرف في موضع الحال) من قوله: ﴿وامرأته﴾ [المسد: ٤] على تقدير كونه معطوفاً على المستكن في ﴿سيصلى﴾ [المسد: ٣] و﴿حبل﴾ [المسد: ٥] فاعله.

قوله: (أو الخبر وحبل مرتفع به) أو الخبر أي على تقدير كون قوله: ﴿وامرأته﴾

قوله: وهو ترشيح للمجاز يعني لما استعير الحطب لاحمال الذنوب ذكر ما هو لازم لحمل الحطب وهو المسد ترشيحاً للاستعارة وعلى هذا يكون من باب الاستعارة المفردة وأما قوله أو تصوير لها بصورة الخطابة التي تحمل الحزمة فمبني على أنه استعارة مركبة وتمثيل وقوله أو بياناً لحالها في نار جهنم مبني على الحقيقة لا يكون من المجاز في شيء.

قوله: والظرف في موضع الحال ﴿في جيدها﴾ [المسد: ٥] ظرف وقع حالاً من الضمير في ﴿حمالة﴾ [المسد: ٤] وحبل فاعل الظرف أي حمالة الحطب كائناً في جيدها ﴿حبل من مسد﴾ [المسد: ٥].

قوله: أو الخبر عطف على الحال في قوله على موضع الحال أي في موضع الخبر من حبل قدم خبره عليه وفي الكشاف وقرىء حمالة الحطب بالتنوين والرفع والنصب تمت السورة الحمد

[المسد: ٤] مبتدأ وحبل مرتفع به أي على الوجهين لاعتماده على ذي الحال في الأول ولاعتماده على المبتدأ في الثاني أو ﴿في جيدها﴾ [المسد: ٥] خبر مقدم و﴿حبل﴾ [المسد: ٥] مبتدأ مؤخر والجملة حالية ولم يتعرض لها المصنف لما قال الشيخ عبد القاهر الوجه أن يكون الاسم في مثل هذا فاعلاً للظرف لاعتماده على ذي الحال لا مبتداء وعامله المقدر اسم الفاعل لرجوعه إلى أصل الحال وهي المفردة ولذا أكثر فيها ترك الواو **(عن النبي ﷺ من قرأ سورة تبت رجوت أن لا يجمع الله بينه وبين أبي لهب في دار واحدة)** الحمد لله الذي هدانا لاتمام ما يتعلق بسورة تبت والصلاة والسلام على أفضل من أوتي الكتاب والحكمة وعلى آله وأصحابه الذين هم فازوا بالعمل والمعرفة.

لله على الافتتاح والاختتام وعلى الرسول أكمل التحيات والسلام اللهم بحبل توفيقك اعتصم ومن فيض نورك استفيض.

سورة الإخلاص

بسم الله الرحمن الرحيم

له العون وبه نستعين

قوله: (سورة الإخلاص) سميت بها لما فيها من التوحيد وتسمى: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] وسورة الأساس لاشتمالها على أصول الدين وتسمى هي والكافرون المقشقشتان بالكسر أي المبرئتان من الشرك لأنهما بمنزلة كلمة التوحيد في النفي والاثبات.

قوله: (مختلف فيها) قيل إنها مكية كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ومقاتل وقيل مدنية كما روي عن ابن عباس أيضاً وعن عكرمة ومجاهد وعطاء والتفصيل في التفسير التيسير.

قوله: (وآيها أربع) وقيل خمس والاختلاف في ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣].

قوله تعالى: قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾

قوله: (الضمير للشأن كقولك هو زيد منطلق) وأراد بقوله كقولك هو زيد منطلق الإشارة إلى رد قول الشيخ في دلائل الاعجاز لا يصح أن يكون الضمير للشأن بدون أن أو لا يحسن بدونها وجه الرد أن الضمير في هذا القول للشأن لا يحتمل غيره مع عدم أن لكن هذا إنما يفيد إذا كان من كلام الفصحاء وإلا فلا والأولى أن يقال إن مراده أن كونه حسناً بأن أكثري لا كلي وإن نفى الصحة للمبالغة بقرينة تعرضه للحسن قيل فإن قلت[1] المأمور بقل من شأنه إذا امتثل أن يتلفظ بالمقول وحده فلم كانت قل من المتلو فيه وفي نظائره في القراءة المشهورة قلت المأمور به سواء كان معيناً أو لا مأمور بالإقرار بالمقول فأثبت القول ليدل على ايجاب المقول له ولزوم الإقرار به على ما مر

سورة الإخلاص
مختلف فيها وآيها أربع

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(١) وهذا منقول من التأويلات.

الدهور انتهى هذا من الأمور الغريبة لأن ﴿قل﴾ [الإخلاص: ١] لما كان من القرآن تواتراً فكونه من المتلو ثابت قطعاً بحيث يكفر جاهده فكأنه قاس على ما قاله بعض الناس لبعض مثلاً إذا قال زيد لعمرو قل إن زيداً قائم بقول عمرو إن زيداً قائم ولا يقول قل[1] إن زيداً قائم وهذا قياس فاحش موحش.

قوله: (وارتفاعه بالابتداء وخبره الجملة ولا حاجة إلى العائد لأنها هي هو) أي الخبر وإن كان جملة لا تحتاج إلى الرابط لاتحاد الخبر والمخبر عنه فحينئذٍ المراد بالوحدة الوحدة في وجوب الوجود فالوحدة المنفهمة من الله لكونه علماً للجزئي الحقيقي الوحدة في الذات فلا يتوهم الاستدراك كذا قاله الخيالي نظيره بدل الكل فإنه لكونه عين المبدل منه استغنى عن العائد إلى المبدل منه فكذا هنا وضمير أنها راجع إلى الخبر بتأويل الجملة ولفظة هي تأكيد له بما هو في صورة المرفوع المفصل إذ يجوز في التابع ما لا يسوغ في المتبوع صرح به المصنف في قوله تعالى: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢].

قوله: (أو لما سئل عنه أي الذي سألتم عنه هو الله) أي الضمير لا للشأن بل لما سئل عنه أي الذي سألتم عنه يا قريش هو الله.

قوله: أو لما سئل عنه عطف على للشأن فعلى هذا يكون هو مبتدأ والله خبره وأحد بدل أو خبر بعد خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد يدل على مجامع صفات الجلال المراد بصفات الجلال الصفات السلبية التنزيهية فقوله إذ الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات بيان لدلالة أحد على تلك السلبيات فعلم منه أن أحداً في الأصل وحد وهو الواحد فقلبت الواو همزة ثم وضع للنفي العام مستوياً فيه المذكر والمؤنث وروى صاحب النهاية عن الأزهري أنه قال الفرق بين الواحد والأحد أن الأحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد تقول ما جاءني أحد والواحد اسم لمسمى العدد تقول جاءني واحد من الناس ولا تقول جاءني أحد فالواحد متفرد بالذات في عدم المثل أو لنظير والأحد متفرد بالمعنى وقيل الواحد هو الذي لا يتجزى ولا يثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل له ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله تعالى وقال الأزهري في تفسير أسماء الله الحسنى الأحد من صفات الله التي استأثر الله بها فلا يشركه فيها شيء ولا يوصف شيء بالأحد غير الله تعالى لا يقال رجل أحد ولا درهم أحد وإنما يقال رجل واحد قال الجوهري الأحد بمعنى الفرد الواحد وقال صاحب النهاية الواحد هو الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر وقال صاحب الكشف وعند المحققين بينهما فرق فالواحدية لنفي المشاركة في الصفات والأحدية لتفرد الذات وإليه الإشارة بقول صاحب الكشاف وهو أن الله واحد لا ثاني له ولما لم ينفك في شأنه تعالى أحدهما من الآخر قيل الواحد الأحد في حكم اسم واحد وللتلازم المذكور وظهور الاشتقاق والتفاوت في المبالغة من حيث البناء والإبدال جعلهما صاحب الكشاف واحداً نظراً إلى الأصل وقال لا ثاني له إشارة إلى ما فيه من التأكيد وغير هذا الوجه فيه تكلف قوله وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز هذا مما يستلزم التركيب والمشاركة في الحقيقة مما يستلزم التعدد فيه نشر على ترتيب اللف.

---

(١) ولو قال هكذا لزم الأمر الخطير.

قوله: (إذ روي) تصحيح لعود الضمير على ما علم من السؤال لجري ذكره في كلام آخر فيكون مذكوراً حكماً.

قوله: (أن قريشاً قالوا يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا إليه فنزلت) يكون المعنى لما سئل عن وصفه والتعبير بما في قوله أو لما سئل لإرادة الوصف كقوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ [الشمس: ٥].

قوله: (واحد بدل أو خبر ثانٍ) هذان على كون الضمير لما سئل عنه والإبدال على قول البعض وهو جواز كون النكرة الغير الموصوفة بدلاً من المعرفة إذا كانت مفيدة للفائدة مثل كون النكرة مبتدأ إذا افادت نحو كوكب انقض الساعة بخلاف رجل قائم وقس عليه البدل وهو المختار عند الشيخين ومن أبى جعله خبراً ثانياً وأما جعل الله بدلاً من هو واحد خبراً فيفيد ولذا لم يتعرض له ولهذا التكلف قدم كون الضمير للشأن وأيضاً فيه إجمال أولاً وتفصيل ثانياً فإنه أوقع في الذهن ويفيد الفخامة والنباهة بمعونة المقام.

قوله: (يدل على مجامع صفات الجلال) وصفات الجلال هي الصفات السلبية ومجامع جمع مجمع لا مجموع ولا مجموعة وقيل جمع مجموع والمعنى يدل على جميع صفات الجلال بأسرها فهو من جوامع الكلم فلذا اختير في الجواب هذا اللفظ فإن ما عداه يدل على بعضها دون بعض والاكتفاء به لا يتم الجواب به والاستيعاب يؤدي إلى تطويل كثير.

قوله: (كما دل الله على جميع صفات الكمال) فهو عند المص وصف لكنه صار بالغلبة كالعلم المرتجل وعند بعضهم هو علم مرتجل غير منقول ولما كان علماً للذات المخصوصة سواء كان علماً بالغلبة أو علماً ابتدأ من غير نقل فهم منه صفات الكمال في ضمن فهم الذات المخصوصة الموصوف في نفس الأمر بجميع صفات الكمال ومقتضى ذلك أن يدل على جميع الصفات ثبوتية أو سلبية لكن المص خص بذلك لقوله أحد فإنه دال على الصفات السلبية وإذا قطع النظر عن ذلك يدل على جميعها كما ذهب إليه البعض ودلالة لفظة الله على جميع صفات الكمال فيها أقاويل كثيرة والصحيح المستغني عن التكلف والتطويل ما ذكرناه فهو أيضاً من جوامع الكلم حيث دل على جميع صفات الكمال وبهذا يتم الجواب عن السؤال عن وصفه تعالى مع الإيجاز المفيد ومقتضى قول التحلية بعد التخلية أن يعكس الأمر هنا لكن لفظة الله لكونه علماً دل على الذات بالذات استحق التقديم.

قوله: (إذ الواحد الحقيقي) لما ذكر أن أحداً يدل على جميع صفات الجلال حاول بيانه مع الإشارة إلى أن همزته مبدلة من الواو فأصل أحد واحد فأبدلت الواو همزة فاجتمع الفان لأن الهمزة تشبه الألف فحذفت إحديهما تخفيفاً كذا نقل عن مكي وفي الكشاف

---

(١) فيه إشارة إلى أن الحمد مقيد بكون المراد من الله صفات الكمال واحد صفات الجلال وهذا جواب آخر غير ما نقلناه من الخيالي.

أصله واحد وهو الظاهر وإنما اختير كون أصله واواً لأن ما همزته أصلية لم ترد إلا في النفي أو مع كلمة كل ونقل عن ثعلب أنه قال إن أحداً لا يبني عليه العدد ابتداء فلا يقال أحد واثنان كما يقال واحد واثنان ولا يقال رجل أحد كما يقال رجل واحد ولذلك اختص به تعالى انتهى وظاهر هذا الكلام أن أصله ليس واحد بل وحد فقوله إذ الواحد الحقيقي الخ بيان حاصل المعنى لا الإشارة إلى أن أصله واحد وقيل إنه ليس المراد به الواحد العددي لخلو الفائدة إذ لا منكر له أولاً مثل له وفي شرح الفقه الأكبر والله واحد لا من طريق العدد حتى يتوهم أن يكون بعده أحد والفرق بينهما أن الأحدية تفرد الذات والواحد تفرد الصفات ليس بكلي.

قوله: (ما يكون منزه الذات عن انحاء التركيب) أي أقسام التركيب من التركيب الخارجي والذهني لأنه يقتضي الاحتياج المستلزم للإمكان المنافي للوجوب الذاتي هذا في التركيب الخارجي وأما التركيب الذهني فلأنه لو كان مركباً في العقل لكان مشار كالغبرة في الماهية لذلك الغير فيحتاج إلى فصل يميزه عنه وذلك يستلزم إمكان الواجب أيضاً لأن كل ماهية لما سواه يقتضي الإمكان فلو كان تلك الماهية ماهية للواجب لزم إمكانه والتالي باطل والمقدم مثله وقيد الواحد بالحقيقي لأن الواحد يطلق على معانٍ كثيرة مثل الواحد بالجنس وبالنوع وبالعرض وبالاتصال[1] وغير ذلك كما فصل في المواقف وشرحه وكلها مجاز فالواحد الحقيقي ما لا ينقسم إلى الأجزاء أصلاً سواء كان منقسماً إلى الجزئيات كالنقطة أو غير منقسم إليها كصفات الباري وذاته فقوله منزه الذات عن انحاء التركيب الخ إشارة إلى عدم انقسامه إلى الأجزاء وقوله والتعدد إشارة إلى عدم انقسامه إلى الجزئيات.

قوله: (والتعدد) أي منزه عن التعدد في الخارج لقيام الدليل العقلي وهو برهان التمانع كما مر بيانه في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية وفي قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية من سورة البقرة وعن التعدد في العقل وهو كلي ما[2] غير مانع من قبول الشركة ولذلك ذكر التعدد مطلقاً.

قوله: (وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها) وما يستلزم الخ عطف على انحاء قوله كالجسمية والتحيز مثال لما يستلزم التركيب قوله والمشاركة في الحقيقة الخ مثال لما يستلزم التعدد وأنت تعلم أن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فالأول مغن عن قوله وما يستلزم أحدهما لكنه ذكره توضيحاً له زيادة توضيح ولا يقال إنها تستلزم التركيب أيضاً إن جعل التعين والتشخص داخلاً في حقيقة الفرد لأنه مذهب الفلاسفة.

---

(١) والواحد بالاتصال كالماء والواحد بالاجتماع كالشجر.

(٢) فيكون تصوره مانعاً من قبول الشركة.

قوله: (كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية) كوجوب الوجود أي بالذات وأما وجوب وجود الممكنات فبالغير فالوجوب بالذات وهو كون الذات علة تامة لوجوده بمعنى أن وجوده ليس من غيره من خواصه تعالى والمراد بالقدرة الذاتية التي لم تكتسب من شيء بل هي مقتضى الذات وكذا سائر الصفات من العلم والإرادة وغيرهما من مقتضى الذات وتخصيصها بالذكر لقوله المقتضية للألوهية فإنها صفة الأوصاف المذكورة الثلاثة وهي مقتضية للألوهية أي استحقاق العبادة والمراد بالحكمة اتقان العمل وهي زائدة على مفهوم العلم صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢] وقد تستعمل في إيقان العلم واتقان العمل فيتحقق التعرض بالعلم وفي كلامه رد لكون الوجوب والقدرة معللان بالألوهية كما ذهب إليه أبو هاشم.

قوله: (وقرىء ﴿هو الله﴾ [الإخلاص: ١] بلا قل) كما قرىء به في المعوذتين كذا قاله السعدي.

قوله: (مع الاتفاق على أنه لا بد منه في ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ [الكافرون: ١] ولا يجوز في تبت) مع الاتفاق الخ أي مع الاتفاق على أنه نقل عن رسول الله عليه السلام هكذا فقط ولم ينقل عنه عليه السلام القراءة بلا قل وكذا الكلام في قوله ولا يجوز أي لم ينقل عنه عليه السلام القراءة بقل في تبت لأنه لا يجوز أي لا يليق القراءة بقل ولذا لم ينقل تلك القراءة عنه عليه السلام وظاهره وهو كون الاتفاق من طرفهم ليس بمقصود.

قوله: (ولعل ذلك) صيغة الترجي لأن الترجي في مقام الجزم من عادات العظماء أو لعدم الجزم به أو لاحتمال كون ذلك لنكتة أخرى كما قيل من أنه لا يصح من الله تعالى: ﴿لا أعبد ما تعبدون﴾ [الكافرون: ٢] ونظائره كثيرة فلا بد فيها من ذكر قل وإن أمكن الجواب بأنه حكاية على لسان الرسول عليه السلام كقوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام: ١٠٤].

قوله: (لأن سورة الكافرون مشاقة الرسول عليه السلام وموادعته لهم) مشاقة الرسول أي مفارقته لهم والإخبار عن كونه في شق وهم في شق آخر فقوله مشاقة الرسول عليه السلام مسامحة والمراد الإخبار بذلك هذا على التفسير المختار وهو المعنى الأول قوله أو موادعته لهم هذا على التفسير الآخر وهو المتاركة والمعنى أيضاً إخبار موادعته ولظهور المراد تسامح فيه فإذا كان الأمر كذلك ناسب أن يكون منه عليه السلام ذلك ولذلك أمر بقل وعادة المصنف عدم ذكر النتيجة ولذا تركها هنا أيضاً روماً للاختصار.

قوله: (وتبت معاتبة عمه فلا يناسب أن يكون منه) صرح به النتيجة هنا فقال فلا يناسب الخ وهذا يؤيد ما قلنا من أن معنى لا يجوز فيما مر بمعنى لا يناسب لأنه عليه السلام موصوف بمكارم الأخلاق وبالرفق والملائمة فلا يرام أن يعاتب أحداً فلو أمر بمعاتبة

عمه لزم أن يخبر عنه من طرفه سواء كان بالمواجهة أو لا فلا يناسب ذلك قضاء لحق القرابة وعدم ذكر النداء هنا لا يضر لما عرفت من أنه لا يلزم المواجهة بل يلزم الإخبار من طرفه سواء كان بالمواجهة أو لا فسقط ما قاله المحشي.

قوله: (وأما هذا فتوحيد يقول به تارة ويؤمر بأن يدعو إليه أخرى) يقول به تارة ترغيباً له كأنه خبر في قوة الأمر به للمكلف وهذا القيد لا بد منه ويؤمر بأن يدعوا إليه أخرى أي في تارة أخرى فلذا ورد بهما لكن المقصود لما كان الدعوة ورد بقل في القراءة المشهورة والظاهر من كلامه أنه إذا لم يصدر السورة بقل يقوله الرسول عليه السلام من عند نفسه بدون الأمر به إذ ضمير يقول به راجع إلى النبي عليه السلام بقرينة قوله ويؤمر به بصيغة المجهول والظاهر من كلامه في تبت أنه إذا لم يصدر السورة بقل لا يكون هذا الكلام من طرفه عليه السلام بل من طرف الله تعالى فبينهما تنافر إلا أن يقال إن الكلام يحتملهما فحمل كلا منهما على ما يناسب المقام فحمل في الاخلاص على قوله عليه السلام من قبل نفسه لأنه مأمور به وإن لم يؤمر هنا مع احتمال كونه من قبل الله تعالى وفي تبت حمل على كونه من الله تعالى بقرينة أن معاتبة عمه لا يناسبه وإن احتمل كونه منه عليه السلام فالحملان بناء على القرينة لا لعدم احتمال اللفظ لهما حتى يلزم المنافاة.

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾

قوله: **(السيد المصمود إليه في الحوائج من صمد إذا قصد)** أشار به إلى أن الصمد فعل بمعنى المفعول أي المحتاج إليه من صمد إذا قصد فأصل معناه هنا المقصود ويلزمه كونه محتاجاً إليه وهو المراد هنا قيل وهو يتعدى بنفسه وباللام وبإلى فقوله المصمود إليه تفسير له وبيان حاصل المعنى الإشارة إلى الحذف والايصال ولا بعد في ذلك لما مر من أنه يتعدى بإلى وباللام والمعنى على هذا واطلاق السيد على الله تعالى مما ورد في الحديث السيد مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه لما نزلت هذه الآية قالوا ما الصمد قال عليه السلام «هو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج» قوله عليه السلام يصمد إليه يؤيد كون قول المصنف المصمود إليه على الحذف والايصال لكن نقل عن السهيلي أنه قال لا يطلق عليه تعالى مضافاً فلا يقال سيد الملائكة والناس انتهى وجهه غير معلوم.

قوله: (وهو الموصوف به على الاطلاق فإنه يستغني عن غيره مطلقاً وكل ما عداه محتاج إليه في جميع جهاته) وهو أي الله تعالى هو الموصوف به على الاطلاق وكذا سائر الصفات كالرحيم والكريم والوصف يراد به الوصف اللغوي أو النعت النحوي بمعنى الحمل أي أن الله تعالى هو المستحق لأن يوصف بالصمد على طريق[1] الحمل بخلاف من

---

(١) كما في النظم الكريم فإنه خبر واحد ولذا قيل الوصف بمعنى الحمل.

عداه فإنه وإن كان محتاجاً إليه من وجه فهو محتاج من وجه آخر وقد فسر الصمد بما لا جوف له وما لا يأكل ولا يشرب[١].

قوله: (وتعريفه) مع أن أحداً منكر لعلمهم بصمديته فحينئذٍ الخبر بها للإعلام بأن الأحدية كالصمدية مخصوصة به ولهذه الفائدة ذكر الصمد.

قوله: (لعلمهم بصمديته) يشعر بأنهم يعلمون نسبة الصمدية إليه تعالى كعلمهم بالطرفين ولذا قال الفاضل المحشي لكن يلزم منهم خلو الخبر عن الفائدة إلا أن يقال التعريف للقصر انتهى كون التعريف للحصر إذا كان اللام للجنس والظاهر من كلام المصنف كونه للعهد إلا أن يراد المبالغة فالقصر لأن تمام الصمدية وكمالها منحصر فيه تعالى فلا ينافيه كون الصمدية أي السيادة متحققة في الجملة في غيره تعالى.

قوله: (بخلاف أحديته) فيه تنبيه على أنهم لا يعرفون نسبة الأحدية إليه تعالى وإن عرفوا طرفيه فلذا نكر لأنهم عارفون الله تعالى ومعنى الأحد لكن الأحدية بمعنى استحقاق العبادة فقط غير معلومة لهم والأحدية وإن كان بمعنى الأحدية في وجوب الوجود كما ذكرناه في أول السورة لكن المراد بها لازمها وهو التفرد في استحقاق العبادة لأن مشركي العرب وغيرهم كالنصارى لم يدعوا وجوب الوجود لغيره تعالى من الأصنام وغيرها صرح به الفاضل السعدي في أواخر سورة ﴿قد أفلح﴾ [المؤمنون: ١] فالمعنى هو الله أحد في استحقاق العبادة لكونه أحداً في وجوب الوجود إذ لو كان المعنى أحد في وجوب الوجود واكتفى به لم يحصل رد المشركين لما عرفت أنهم معترفون به.

قوله: (وتكرير لفظة الله للإشعار بأن من لم يتصف به لم يستحق الألوهية) وتكرير

قوله: وتعريفه الخ يريد بيان وجه تعريف الصمد باللام دون أحد يعني لما كان صمديته تعالى معروفة مسلمة بين الخلق إذ يعلم كل أحد من ذي عقل أنه تعالى مصمود إليه في الحوائج وأن كل شيء محتاج إليه تعالى كان المقام مقام العهد فعرف لكونه معهوداً بينهم في معنى هذه الصفة بخلاف أحديته فإنها صفة قد ينكرها القاصرون في دلائل الوحدانية منهم السائلون المذكورون في سبب النزول.

قوله: وتكرير لفظ الله للإشعار بأن من لم يتصف به لم يستحق الألوهية معنى الإشعار مستفاد من أصل معنى الاشتقاق في لفظة الله وإن كان ذلك المعنى غير ملحوظ عند صيرورته علماً للذات لكنهم قد يعتبرون المعاني الأصلية المرفوضة لنكتة كقوله:

لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

وتمام التحقيق في وجه الإشعار أنه وارد على طريق القصر المشتمل على حكمين مختلفين إيجابي صريح وسلبي ضمني على ما سنفيد بعيد هذا.

---

(١) وقد فسر بالدائم الباقي الذي لم يزل ولا يزال وقيل: الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وبهذه المعاني لا يطلق على غيره أصلاً.

لفظة الله مع أن المقام مقام المضمر للإشعار بأن من لم يتصف به الخ قيل لأنه للحصر فيدل الحصر على أنه صمد على الاطلاق في الوجود سوى الله تعالى وقصر الصمدية على من اتصف بالألوهية يشعر بأن ما انتفت الصمدية لا يستحق الألوهية أي العبادة وهذا المعنى إنما يحصل بحمل الصمد على لفظة الله دون الضمير الراجع إليه فإنه يدل على الذات فقط ولا يفهم منه الآلوهية وللتنبيه على استقلال كل من الوصفين لم يكتف بقوله: ﴿الله أحد﴾ الصمد.

قوله: (وإخلاء الجملة عن العاطف لأنها كالنتيجة للأولى أو الدليل عليها) فهي مؤكدة والتأكيد لا يناسب العطف وإن صح في الجملة وهذا أولى من كونها مستأنفة وإنما شابه النتيجة لأن الأحدية تدل على تنزهه عن شائبة التعدد والتركيب وتوهم المشاركة في الحقيقة وخواصها مع التنبيه على الألوهية المستتبعة لجميع صفات الكمال تفرع على ذلك كونه تعالى صمداً محتاجاً إليه في جميع المهمات مستغنياً عن جميع ما سواه فالأولى حينئذٍ دليل لمي للثانية قوله أو الدليل الخ أراد به الدليل الأني فيجوز في مثله الأمران بالاعتبارين قوله أو الدليل مجرور معطوف على النتيجة وكونه مبتدأ خبره ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣] غير مناسب وإن كان وجهاً لعدم عطف لم يلد هذا وإن كان مفهوماً من قوله: ﴿أحد﴾ [الإخلاص: ١] فإنه يدل على تنزهه عن سمات النقص دلالة التزامية لكنه ذكر صراحة لرد من قال ذلك وعن هذا قدم على ﴿لم يولد﴾ [الإخلاص: ٣] وإن كانت المولودية أسبق في المخلوقات.

قوله تعالى: لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾

قوله: (لأنه لم يجانس) بصيغة المعلوم أو المجهول والمآل واحد أي لأنه تعالى لم يجانس لأنه خالق السموات والأرض وما فيهما وكل من كان بهذه الصفة لم يجانس مكونه الواجب لذاته فلا يكون له ولد لأن من حق الولد أن يجانس والده وما نسبوه ممكن محتاج فلا يكون مجانساً للواجب لذاته.

قوله: وإخلاء الجملة عن العاطف لأنها كالنتيجة للأولى والدليل عليها يعني لأجل اتصال قوله: ﴿الله الصمد﴾ [الإخلاص: ٢] بالجملة الأولى وهي ﴿الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] في كون الثانية كالنتيجة للأولى واللازمة لها لم يعطف عليه لأن العطف يقتضي المغايرة النافية للاتصال ومعنى كونها كالنتيجة للأولى أن السلطان إذا توحد ولم يكن له ثانٍ يلزمه أن يكون مصموداً إليه في الحوائج إذ لو فرض له ثان يمكن أن لا يصمد إليه بل يصمد إلى ذلك الثاني وكذا معنى الأحدية يلزمه انتفاء الولد والوالد إذ يدخل في معنى الأحدية أن لا يكون له مثل ولا نظير والولد والوالد من أمثال الشخص ونظائره وأما كونها كالدليل عليها فلأن الصمدية يقتضي نفي الاحتياج عن موصوفها وثبوت احتياج الغير إليه فمن كان صمداً كان غنياً مطلقاً غير محتاج إلى شيء ويحتاج إليه كل شيء وهذا المعنى لإنبائه عن وجوب الوجود النافي للشركة يدل على أن موصوفه متوحد ليس له ثان لا سيما قد جيئت هذه بالجملة على أسلوب القصر والتخصيص الدال على أنه تعالى هو الصمد لا غيره.

قوله: (ولم يفتقر إلى ما يعينه أو يخلف عنه لامتناع الحاجة والفناء عليه) ولم يفتقر الخ دليل آخر أي ولأن الولد إنما يطلب إما لاعانته أو ليخلف عنه بعد فنائه والأول محال لأن الاحتياج ممتنع لأنه يقتضي الإمكان المنافي للوجوب الذاتي وأنه نقص والثاني أيضاً محال لامتناع الفناء وقد دل البرهان على أن من ثبت قدمه امتنع عدمه والدلائل الدالة على البقاء كثيرة جداً قوله لامتناع الحاجة ناظر إلى الأول والفناء ناظر إلى الثاني على سبيل اللف والنشر المرتب ولقوة الدليل الأول قدمه ونفي المجانسة مستلزم لنفي المماثلة دون العكس ولذا نفى المجانسة ولم يعكس.

قوله: (ولعل الاقتصار على لفظ الماضي لوروده رداً على من قال الملائكة بنات الله أو المسيح ابن الله) ولعل الاقتصار الخ حيث لم يجيء ولن يولد بعد قوله: ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣] لوروده رداً على من قال الخ وأما التولد في المستقبل فلم يقل به أحد فلا مفهوم ولا حاجة إلى النفي.

قوله: (أو ليطابق قوله: ﴿ولم يولد﴾ [الإخلاص: ٣]) أو المراد بلم يلد الاستمرار وإنما عبر به للمشاكلة[1] لقوله: ﴿ولم يولد﴾ [الإخلاص: ٣] وقد مر أن المص يستعمل المطابقة في المشاكلة وإن كان معناها في فن البديع الجمع بين المتقابلين.

قوله: (وذلك) أي كونه غير مولود.

قوله: (لأنه لا يفتقر إلى شيء ولا يسبقه عدم)[2] تعليل لعدم كونه والداً وقد بينه أولاً فالأولى الاكتفاء بقوله لأنه لا يسبقه عدم الأولى لم يسبقه عدم وقيل وذلك أي كونه غير والد ولا مولود وما بعده لف ونشر مرتب وأنت تعلم أن تعليل الأول قد مر مفصلاً.

قوله: ولعل الاقتصار على لفظ الماضي أي في قوله: ﴿لم يولد﴾ [الإخلاص: ٣] حيث لم يقل لا يلد ولا يولد لينفي ما أثبتوه بالفعل من الولد فإنهم قالوا: الملائكة بنات الله ﴿وعزير ابن الله﴾ [التوبة: ٣٠] وليطابق قوله: ﴿ولم يولد﴾ [الإخلاص: ٣] فإن انتفاء كونه مولوداً أمر كائن أزلي مسلم عندهم فقيل: ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣] رعاية للمطابقة.

قوله: ولعل ربط الجمل الثلث بالعاطف الخ ولما كان الربط بالواو الجامعة يستدعي تناسب المربوطات بين رحمه الله وجه ارتباط تلك الجملة المصحح للعطف وقد بينا وجه قطع الأولى من هذه الثلث قبلها أنفاً.

قوله: لامتناع الحاجة والفناء نشر على ترتيب اللف فإن الآل علة لقوله لم يفتقر إلى ما يعينه والثاني لقوله أو يخلف عنه فإن المقصود من الولد إما الإعانة للوالد لاحتياجه إلى المعين أو كونه خلفاً عنه بعد فنائه وكلاهما ممتنع في شأنه تعالى وترك العطف فيه لكونه لبيان صمديته تعالى فإن قوله: ﴿الله الصمد﴾ [الإخلاص: ٢] وصف بكمال الغنى وهذه الجملة نافية للحاجة.

---

(١) لأن الماضي والمستقبل في مثله سواء.

(٢) لأنه واجب الوجود يقتضي ذاته وجوده فيمتنع عدمه.

قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾

قوله: (أي ولم يكن له أحد يكافئه أي يماثله من صاحبة وغيرها) أي يماثله تفسير لقوله يكافئه أشار به إلى أن أحد اسم يكن وكفؤا خبره والظرف لغو متعلق بكفو أو لم يذكر له بل نبه عليه بقوله يكافئه والخ فقوله: ﴿كفواً﴾ [الإخلاص: ٤] بمعنى المثل ويفهم منه معنى الفعل ولذا قال يكافئه فحسن تعلق الظرف به واسقط اللام لأنه لما عبر الكفؤ بالفعل وهو متعد بنفسه قال يكافئه ولم يقل يكافىء له ولا يلزم منه كون اللام زائدة في النظم لأنه صلة كفوا.

قوله: (وكان أصله أن يؤخر الظرف لأنه صلة كفؤا لكن لما كان المقصود نفي المكافأة عن ذاته تعالى قدم تقديماً للأهم) وكان الخ إشارة إلى ما ذكره سيبويه من أن المتعارف في مثله في كلام فصحاء العرب تقديم الظرف إذا كان مستقراً أو خبراً وتأخيره في غيره وهنا قد تقدم وليس كذلك ولذا قال المص وكان أصله الخ إشارة إلى ما ذكره سيبويه قوله لكن لما كان المقصود من سوق هذا الكلام نفي المكافأة عن ذاته تعالى لا نفي مطلق المكافأة قدم على عامله وهو كفوأ تقديماً للأهم فعلم أن مراد المص بيان أن مقتضى الحال التقديم وإن كان ظاهر الحال التأخير كنظائره مثلاً تقديم المبتدأ وتقديم الفاعل هو الأصل وكثيراً ما يؤخر أن للمقتضى كما بينه أرباب المعاني وأئمة النحاة نظرهم إلى ظاهر الحال وأصحاب البلاغة نظرهم إلى مقتضى الحال فمراده بقوله وأصله أي وأصله نظراً إلى ظاهر الحال أن يؤخر الظرف لما مر من كلام سيبويه لكن الأصل بالنظر إلى مقتضى الحال التقديم وفي القرآن يراعى مقتضى الحال لأنه منشأ البلاغة وباعث البراعة والإمام سيبويه لا ينكر ذلك لكن لم ينبه عليه لأنه ليس من وظائفهم وكذا الكلام في تقديم الخبر على الاسم نبه عليه بقوله لأن المقصود نفي المكافأة عن ذاته وبيان تقديم المعمول على عامله بيان تقديم العامل على الاسم أو مستلزم له فلله دره ولا حاجة إلى ما نقل عن ابن الحاجب من أنه قال قدم لرعاية الفواصل وهمزة أحد هنا أصلية لاستعماله في النفي ومعناه ما يصلح أن يخاطب مذكراً كان أو مؤنثاً مفرداً كان أو غيره ولوقوعه في سياق النفي أفاد العموم قوله من صاحبة إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إن يكون له ولد ولم تكن له صاحبة﴾ [الأنعام: ١٠١] فيكون هذا الكلام متضمناً لنفي الزوجية المستلزم لنفي الولد فظهر ارتباطه بما قبله.

قوله: وكان أصله أن يؤخر لأنه لغو الظرف المستقر هو الذي يحتاج إليه تمام الكلام وذلك بأن يكون خبراً كما في قولك ما كان فيها أحد خير منك واللغو أن يكون الكلام تاماً بدونه كما في قولك ما كان أحد خيراً منك فيها وإنما استحق المستقر للتقديم لكونه مقصوداً فيكون مقاماً للاهتمام به وإنما خولف الأصل في الآية قدم اللغو لأن الآية سيقت لبيان التوحيد قال ابن الحاجب إنما قدم للاهتمام أو تناسب الفواصل فلو قدم على أحد يحصل الغرض لكن يقع الفصل بين الجزأين اللذين هما مسند ومسند إليه فقدم عليهما جميعاً وحصل الغرض.

قوله: (ويجوز أن يكون حالاً في المستكن في ﴿كفؤاً﴾) فتقديمه جائز بناء على تلك القاعدة وبالنظر إلى مقتضى الحال.

قوله: (أو خبراً ويكون ﴿كفؤاً﴾ حالاً من أحد) وجوز تقديمه عليه ولو تأخر كان صفة ومحط الفائدة حينئذٍ حال إذ لا معنى ولم يكن كائناً أو حاصلاً له أحد بدون ملاحظة الحال فاتضح ضعف هذا الاحتمال ولذا أخره وبهذا البيان وهو كون الحال محط الفائدة اندفع إشكال أبي حيان بأن الظرف ليس بتام بل ناقص إذ لا يشك من له ذهن صحيح لا ينعقد كلام من قوله: لم يكن له أحد فلا يصلح أن يكون خبراً وجه الاندفاع هو قد تقرر في كلامهم أن محط الفائدة هو القيد في الكلام المقيد وإشكاله إنما يرد إذا لم يكن مقيداً بالحال ونظائره كثيرة جداً.

قوله: (ولعل ربط الجمل الثلاث بالعاطف) أي الجمل الثلاث وهي: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً﴾ بالعاطف إذ لم يلد معطوف عليه وإن لم يكن معطوفاً كما أن لم يكن له كفؤاً معطوف لا معطوف عليه ويصح اطلاق ربطه بالعطف عليهما.

قوله: (لأن المراد منها نفي أقسام الأمثال) فالأول نفي الولد وهو قسم من الأمثال وهو المماثلة بكونه ولداً له والثاني نفي المولودية وهو قسم آخر وهو المماثلة بكونه مولوداً والثالث نفي النظير وهو قسم آخر وهو المماثلة بكونه نظيراً له فالمقسم وهو المثل مطلقاً يتناول هذه الأقسام فبينها تغاير باعتبار الفصول ومناسبة باعتبار الجنس فلتغايرها من وجه واجتماعها في المقسم حسن العطف والجامع عقلي والمراد بالأخير نفي المماثلة الغير الولدية والمولودية بقرينة أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما وراء الخاص وجه التخصيص بالذكر ما مر من رد المشركين والنصارى وذكر الثاني للتتميم وإلا فيدخلان في قوله: ﴿ولم يكن له كفؤاً﴾ بل ذكر هذا للتصريح بما علم ضمناً لما مر من أن أحداً يدل على سلب جميع الصفات السلبية وترك العطف فيما قبله قد مر وجهه وكذا ترك عطف ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣] لأنه مؤكد للصمدية لأنه الغني المطلق المحتاج إليه كل ما سواه لا يكون له والد ولا مولود وإلا لزم الافتقار المنافي للصمدية.

قوله: (فهي كجملة واحدة منبهة عليها بالجمل وقرأ حمزة ويعقوب ونافع في رواية ﴿كفؤاً﴾ بالتخفيف وحفص كفوا بالحركة وقلب الهمزة واوا) منبهة اسم فاعل من التنبيه وهذا أولى من نسخة مبينة من البيان وعدي بعلى لتضمنه معنى الدلالة والمراد بالجملة الواحدة والله تعالى ليس له مثل والجمل المنبه عليها لم يلد الخ والغرض من هذا التفصيل رد المخالفين صراحة والمراد بالتخفيف التسكين وبالضم هو الثقيل بالنسبة إلى التسكين وهو المراد بقوله بالحركة.

قوله: (ولاشتمال هذه السورة مع قصرها على جميع المعارف الإلهية والرد على من ألحد فيها) أي بطريق الإشارة والإجمال لا صراحة ولا تفصيلاً إذ قد عرفت أن أحداً يدل على جميع الصفات السلبية وتنزهه تعالى عنها كما دل الله على جميع صفات الكمال لكن

دلالته بطريق الإجمال والالتزام لا التفصيل والمطابقة ومجموع المعارف الإلهية منحصر في التقدس عن جميع صفات النقصان والاتصاف بصفات الكمال فلو قال ولاشتمال أول هذه السورة مع الخ لكفى لكن الآيتان لدلالتهما على بعض الصفات صراحة اعتبر مجموع السورة ولذا قال والرد على من ألحد فيها أي بقوله: لم يلد ولم يكن له أحد يكافئه ولا مدخل في الرد لقوله: ﴿ولم يولد﴾ [الإخلاص: ٣] وإنما ذكر لتوضيح ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣] والإلحاد العدول عن الطريق السوي.

قوله: (جاء في الحديث أنها تعدل ثلث القرآن) أي ثواب قراءة هذه السورة يعدل ثلث ثواب قراءة القرآن وهو ثواب ختم القرآن يعني أن للقارىء ثوابين تفصيلياً بحسب قراءة الحروف لقراءة كل حرف عشر حسنات وآخر أجمالياً بسبب ختمة القرآن فثواب ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] يعدل ثلث ثواب الختم الاجمالي دون التفصيلي[1] كذا قاله شراح الحديث وهذا أولى مما قاله الكرماني في شرح البخاري من أن التشبيه في أصل الثواب دون الزوائد وتسع منها أي من العشرة التي تعطى لكل حرف في مقابلة زيادة المشقة لما ثبت في الشرع أن الحسنة يجازى بعشرة أمثالها ولا يعرف أن واحداً منه أصله وما زاد عليه للمشقة[2] وإما ما قيل من أنه للناظر في معنى كلام الله تعالى المتدبر لآياته ثواب وللتالي له وإن لم يفهمه ثواب آخر فالمراد أن من تلاها مراعياً حقوق أدائها فاهماً دقيق معانيها كانت تلاوته مع تدبرها تعدل ثواب تلاوة ثلث القرآن من غير نظر إلى معانيها فيرد عليه أن التلاوة عبادة اللسان وأن الأحاديث دالة على أن يكتب لقارىء القرآن بكل حرف عشر حسنات فيكون ثواب قراءة القرآن بتمامه أضعافاً مضاعفة بالنسبة إلى ثواب تلاوة هذه السورة وما ذكره من تدبر المعاني وفهم دقائق القرآن لم يشترطوا في الثواب المذكور ولا الإشارة إليه في الحديث المزبور لعل خواص القرآن أن يعطى قارئه الثواب المذكور وإن لم يتدبر معانيه ولم يفهمه بخلاف سائر الاذكار وما ذكرنا قد أشار إليه علي القاري في شرح المشكاة ولا ريب في أحسنية التلاوة وأكثريته ثواباً بالقيد المذكور كماً وكيفاً لكن هذه المرتبة مشكل فالتعويل على الجواب الأول.

قوله: (فإن مقاصده محصورة في بيان العقائد والأحكام والقصص) تعليل لقوله: إنها

قوله: فإن مقاصده محصورة في بيان العقائد والأحكام والقصص والثلث الواحد من هذه الأثلاث بيان العقائد التي تندرج في هذه السورة لما فيها من صفات الجلال والإكرام فهذا معنى كون هذه السورة تعدل ثلث القرآن ومن عدلها بكله اعتبر ما هو المقصود وهو التوحيد ونفي الشركة عن ذاته تعالى والإشارة إلى وصف الألوهية التي تشتمل على جميع صفات الكمال والاحاطة بسائر التنزيهات فلكونه مقصوداً بالذات من إنزال القرآن كان كأن القرآن كله ناطق به

---

(١) فلا إشكال بأن المشقة في قراءة الثلاث أكثر منها في قراءة فكيف يكون حكمه حكمها.

(٢) وأجاب بعضهم أنه من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

تعدل الخ أي فإن مقاصده سواء كانت مقصودة بالذات أو لا ولما كانت المقاصد محصورة في هذه الثلاثة وسورة الإخلاص مشتملة على زبدة العقائد وهي التوحيد وجميع المعارف الآلهية كما صرح به المص كان قراءتها كقراءة ثلث القرآن واشتمالها ثلث القرآن باعتبار زبدتها دون جميعه يؤيد كون المراد ثواب الختم الإجمالي.

قوله: (ومن عدلها بكله اعتبر المقصود بالذات من ذلك) أي سورة الإخلاص بكله أي بكل القرآن وهو صاحب الكشاف حيث قال فإن قلت لم كان هذه السورة عدل القرآن بكله مع قصر الخ قلت لأمر ما يسود من يسود وما ذاك إلا لاحتوائها على صفات الله وعدله وتوحيده قول المص اعتبر المقصود بالذات منه مأخوذ من هذا الجواب فبهذا الاعتبار صح القول بأنها تعدل كل القرآن فيكون كما ذكره المص كما ورد في الحديث.

قوله: (وعن النبي عليه السلام أنه سمع رجلاً يقرأها فقال وجبت قيل يا رسول الله وما وجبت قال وجبت له الجنة) عن النبي الخ رواه الترمذي والنسائي وليس بموضوع كما قيل وفي الحديث الصحيح أن رسول الله عليه السلام سمع رجلاً يقول اللهم إني اسألك بأني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فقال «والذي نفسي بيده لقد سأل الله بالاسم الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به اعطى» فإن قيل لم قال في هذه السورة لم يلد وفي سورة بني إسرائيل لم يتخذ ولداً أجيب بأن النصارى فريقان منهم من قال عيسى ولد الله حقيقة ومنهم من قال اتخذه ولداً تشريفاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً تشريفاً فنفى الأمرين في الآيتين فقوله: ﴿لم يلد﴾ [الإخلاص: ٣] إشارة إلى نفي الولد حقيقة وقوله: ﴿لم يتخذ ولداً﴾ [الإسراء: ١١١] إشارة إلى نفي القسم الثاني كذا قيل ويخدشه أن قوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً﴾ مسوق لبيان أنهم قالوا: ﴿اتخذ الله ولداً﴾ [البقرة: ١١٦] حقيقة كما فهم من كلام المصنف هناك فالأولى أن يقال إنه تفنن البيان الحمد لله الذي منّ علينا بتوفيق اتمام ما يتعلق بسورة الإخلاص والصلاة والسلام على أفضل من عمل بالإخلاص وعلى آله وأصحابه الذين اتبعوه عليه السلام في الإخلاص اللهم احشرنا في زمرة المخلصين الراجين برحمتك الخائفين من وعيدك بجاه نبيك يا واسع الغفران ويا قديم الإحسان والرضوان.

ليس فيه شيء غير ما في هذه السورة وفي الكشاف فإن قلت لم كانت هذه السورة عدل القرآن كله على قصر متنها وتقارب طرفيها قلت لأمر ما يسود من يسود وما ذاك إلا لاحتوائها على صفات الله وعدله وتوحيده إلى هنا كلامه والصحيح في الحديث عبارة الثلث قال ﷺ «والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن».

قوله: فقال وجبت قال الطيبي رحمه الله الحديث أخرجه مالك وأحمد والترمذي والنسائي عن أبي هريرة والحديث الأول القائل إنها لتعدل ثلث القرآن أخرجه البخاري ومالك وأبو داود عن أبي سعيد تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام وعلى محمد أفضل التحيات والسلام اللهم بحبل توفيقك أعتصم ومن فيض نورك أستفيض فأشرع.

سورة الفلق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين عليه توكلت وإليه أنيب

قوله: (سورة الفلق مختلف فيها وآيها خمس) مختلف فيها وقال في الاتقان إنهما مدنيتان لأنهما نزلتا في قصة سحر اليهودي لبيد بن الأعصم كما أخرجه البيهقي في الدلائل وسيأتي من المصنف أيضاً والسحر في المدينة كما نقل عن البخاري وغيره فلا يلتفت إلى قول من قال إنها مكية وهو الصحيح فالمناسب له أن يقال إنها مدنية من غير نظر إلى الاختلاف كما فعله في بعض المواضع ولا خلاف في عدد آياتها وهي خمس بالاتفاق.

قوله تعالى: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴿١﴾

قوله: (ما يفلق عنه) أشار به إلى أن الفلق فعل بمعنى المفعول كالصمد مع الإشارة إلى الحذف والإيصال[1] ولو قال أي المفلوق عنه كما قال في الصمد أي المصمود إليه لكان أوضح.

قوله: (أي يفرق عنه كالفرق فعل بمعنى المفعول) يفرق عنه أي يشق عنه كالفرق أي الفلق والفرق مشتركان اشتراكاً لفظياً لكن الفرق أوضح ولذا فسر به تفسيراً لفظياً قوله فعل بمعنى المفعول أي إنه صفة مشبهة والظاهر أنها شاذ إذ الصفة المشبهة لا يكون إلا لازماً ولو قيل إنه اسم بمعنى الصفة لا الصفة لكان أحسن نظيره الإمام فإنه اسم بمعنى الصفة أي المأموم.

سورة الفلق
مختلف فيها وآيها خمس

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(١) وقد يفسر بالمفلوق كالأرض والجبال والسحاب ولعل وجه الأول هو اختيار الأكثر لأن التربية فيه اظهر كالمولود كذا قاله السعدي وقيل لا حذف والإيصال في المفلوق عنه لما توهم فإنه لم يسمع فلق عنه الخ ولم يبين أن المص لم قال عنه والظاهر أنه حذف وإيصال على هذا التقدير بخلاف تفسيره بالمفلوق والمعترض لم يفرق بين المعنيين كما هو الظاهر من بيانه.

قوله: (وهو يعم جميع الممكنات فإنه تعالى فلق ظلمة العدم بنور الإيجاد عنها) أي الممكنات الموجودة كما يدل عليه قوله فإنه تعالى فلق ظلمة العدم أي العدم كالظلمة بنور الإيجاد أي بالإيجاد كالنور من إضافة المشبه به إلى المشبه وجه الشبه هو أن العدم يستر الممكنات المعدومة كما أن الظلمة أي عدم النور يستر الأشياء الموجودة والإيجاد يظهر الموجود كما يظهر النور الأشياء الموجودة قوله عنها أي عن الممكنات فالمفلوق ظلمة العدم والمفلوق عنه الممكنات وهو دليل على الحذف والإيصال قيل وأنت خبير بأن نسبه الفلق إليه ليست على الحقيقة بل تخييل وقيل بل مجاز بمعنى الإظهار قال تعالى: ﴿فالق الإصباح﴾ [الأنعام: ٩٦] الآية ظاهرة أن إسناد الشق والفلق إليه تعالى على الحقيقة إذ لا مدخل لكسب العبد فيه نعم قالوا في قوله تعالى: ﴿ثم شققنا الأرض﴾ [عبس: ٢٦] الآية إسناد الشق إليه تعالى مجاز لأن كسب العبد متحقق فيه والنسبة إلى الكاسب حقيقة وإلى الخالق مجاز فيما تحقق الكسب فيه وهنا ليس كذلك.

قوله: (سيما ما يخرج من أصل) فإن الفلق بمعنى الإظهار فيه أظهر لتحققه فيه بالمعنى الحقيقي أيضاً أي كما تحقق المعنى المجازي لكن المراد المعنى المجازي وهو الإظهار فقط لئلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي فظهر منه أن الفلق مجاز لغوي بمعنى الإظهار ولا مجاز في النسبة ولا تخييل.

قوله: (كالعيون والأمطار والنبات والأولاد) كالعيون مثال لما يخرج من أصل والأصل هو الأرض فالعيون مفلوق عنها وظلمة العدم مفلوق والأصل هو الأرض والجبال وقس عليه غيره فمعنى المفلوق عنه فيها أظهر بالنسبة إلى المفلوق عنه على وجه الإبداع فالمفلوق عنه كلي مشكك لا متواطىء.

قوله: (ويخص عرفاً بالصبح ولذلك فسر به) ويخص عطف على يعم والضمير المستتر راجع إلى الفلق وفي الكشاف الفلق الصبح لأن الليل يفلق عنه فيلزم منه أن يكون نور الصبح أصلاً سابقاً يطرأ عليه ظلمة الليل فتستره تارة وتنفلق عنه أخرى مع أنهم صرحوا بأن الليل أصل ويمكن الجواب بأن ذلك لا يقتضي أصالة الصبح لجواز أن يكون المراد الصبح الذي ينفلق الليل عنه بعد انفلاقه عن الليل وانسلاخه منه[1] كما قيل في قوله تعالى: ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار﴾ [يس: ٣٧] الآية على تفسير ولذلك فسر به وهو مختار الزمخشري.

قوله: كالعيون والأمطار يعني قيل الفلق كل ما يفلقه الله كالأرض عن النبات والجبال عن العيون والسحاب عن المطر والأرحام عن الأولاد.

قوله: ويخص عرفاً بالصبح والمعنى برب الصبح وكثيراً يضاف إلى الصبح يقال في المثل هو أبين من فلق الصبح ومن فرق الصبح ويقال سطع الفرقان إذا طلع الفجر.

---

(١) بل المراد ما كان كل يوم.

قوله: (وتخصيصه لما فيه) بيان سبب ترجيح من فسر به ولم يرض به المص لأن العموم هو الأصل ويدخل فيه الصبح بل الليل دخولاً أولياً لكن ما ذكر من تغيير الحال إلى آخر ما ذكره لا يفهم من العموم صريحاً ولهذا قدمه صاحب الكشاف وتبعه صاحب الإرشاد ثم ذكرا ما قدمه المص ولكل وجهة.

قوله: (من تغير الحال وتبدل وحشة الليل بسرور النهار) فيكون مناسباً لحال المستعيذ الطالب لتغير حاله من العسر إلى اليسر وكذا تبدل وحشة الليل الخ مناسباً لحال المستعيذ أيضاً الطالب تبدل وحشة الكدر الذي كالليل بالسرور الذي كالنور.

قوله: (ومحاكاة فاتحة يوم القيامة) لأن اليوم آخر الموت والبيوت كالقبور والخارجون من منازلهم صباحاً متفاوتون فمنهم من يذهب لنعمة وسرور ومنهم عكس ذلك كذا في القيامة بعضهم عار عن التقوى محروم عن الثواب يجر إلى الملك الجبار لطلب حقوق عليه كما فصله[1] الإمام.

قوله: (والإشعار بأن من قدر على أن يزيل به ظلمة الليل عن هذا العالم قدر أن يزيل عن العائذ ما يخافه) والإشعار الخ قيل مع ما بين الظلمة والمكاره من المناسبة وكون الأفكار والخوف في الليل أكثر ولذا ورد الليل أدهى من الويل.

قوله: (ولفظ الرب ههنا أوقع من سائر أسمائه) أي من بين الأسماء التي يجوز إضافتها إلى الفلق كالخالق والموجد وهو على تعميم الفلق لسائر الممكنات ظاهر لشموله المستعيذ والمستعاذ منه لينتظم قوله لأن الإعاذة الخ وعلى تخصيصه بالصبح ظاهر أيضاً لأنه مشعر بأنه قادر على إزالة أكدار أصابت ودفعها قبل إصابتها كما أنه قادر على إزالة ظلمة الليل فقوله لأن الإعاذة الخ أمس به فلا يتوهم أن الرب أضيف إلى الفلق لا إلى المستعيذ وفي كلامه إشارة إلى أن الفلق أوقع من ذكر الموجودات كما قرره في إرادة الصبح وأما في التعميم فلأن فيه إشارة إلى أن إزالة ظلمة العدم بنور الإيجاد أنموذجة لإمكان الحشر بل وقوعه إذ الحشر أيضاً إزالة ظلمة العدم بجمع الأجزاء المتفرقة والروح إذا نفخ الصور فلو ذكر الموجودات لا يفهم هذه الإشارة.

قوله: (لأن الإعاذة من المضار) أي من المضار الأربعة المعبر عنها بالشرور في النظم الكريم ولعل تعبيره بالمضار لأن فيها تهويلاً وأيضاً الشر ليس بشر بالنسبة إلى بعض وأيضاً الاستعاذة من الشر الغير المتعدي باعتبار أنه مضرة باعتبار سرايته أو ما تسبب عنه.

قوله: (تربية) أي من لوازمها إذ التربية تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً فالإعاذة ليست عين التربية بل من لوازمها لكن جعلها مبالغة وفيه إشارة إلى أن الرب في الأصل بمعنى التربية وصف به تعالى للمبالغة.

---

(١) وبعضهم مكرم يقدم البراق لكونه عبداً مطيعاً على الاطلاق كمن كان في الدنيا يقدم إليه المراكب والألبسة النفيسة الفاخرة.

قوله تعالى: مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾

قوله: (خص عالم الخلق بالاستعاذة عنه) وهو عالم الأجسام والجسمانيات المحسوسات والمشاهدات ومقابله عالم الأمر وهو عالم الغيب وهو المجرد عن الحجمية والمقدار كما أن الأول عالم الشهادة وإنما سمي الأول عالم الخلق لأن الخلق في الأصل التقدير والتقدير في عالم الأجسام وأما عالم الأمر فبمجرد كن أو بمجرد الإرادة من غير مادة ونحوها كالملائكة.

قوله: (لانحصار الشر فيه فإن عالم الأمر خير كله وشره اختياري لازم ومتعد) الخلق بعضه خير وبعضه شر قيل في كون عالم الأمر خيراً كله بحث لجواز أن يكون ما يتوجه إلى الشخص من عالم الغيب شراً لاستعداده وأجيب بأن المراد بكونه خيراً كله أنه لا يصدر عنه شر فإن صدر عنه بأمره تعالى كما يفعله ملائكة العذاب فلم يصدر إلا لامتثال أمره لا لقصد الشر من حيث هو شر ويرد عليه أن بعض شر عالم الخلق كذلك كالقتل قصاصاً والحدود ونحوها فالأولى أن يقال إن المراد بالشر ما ذكره المصنف من قوله وشره اختياري الخ وطبيعي وبهذا المعنى لم يتحقق الشر في عالم الأمر وسره أن تسمية الشر مثل فعل ملائكة العذاب وفعل الحكام في عالم الشهادة للمشاكلة لكونه جزاء للشر كما صرحوا به في قوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] وإلا فهي ليست بشر بل في صورة الشر وفهم عالم الخلق من قوله: ﴿ما خلق﴾ [الفلق: ٢] لأن الخلق في اللغة التقدير ثم استعمل في الإيجاد اصطلاحاً وإيجاد عالم الخلق يلاحظ فيه معنى التقدير بخلاف خلق عالم الأمر وعن هذا قيده المص بعالم الأجسام.

قوله: (كالكفر والظلم وطبيعي كما إحراق النار وإهلاك السموم) كالكفر مثال للازم فإن ضرره لا يتعدى إلى الغير وحصوله بالنسبة إليه لا بالنسبة إلى غيره والظلم بخلافه وهو متعد لف ونشر مرتب والاستعاذة من المتعدي ظاهر وأما للازم فالاستعاذة منه يخوف سريانه منه إليه أو من المضار التي تتسبب منه كالهرج والمرج وحبس المطر ونحو ذلك وهذا من نوع المضار البدنية فلا وجه لما قيل من أنه لا يلزم من هذا التقسيم أن يكون الشر اللازم مستعاذاً منه ليخالف ما سيأتي من أن الاستعاذة في هذه السورة في المضار البدنية

قوله: وشره اختياري لازم ومتعد أي شر عالم الخلق أنواع اختياري وطبعي والاختياري يكون في الحيوان هو لازم كالكفر ومتعد كالظلم والطبعي في الجماد كاحراق النار وإهلاك السموم وفي الكشاف ﴿من شر ما خلق﴾ [الفلق: ٢] من شر خلقه وشرهم ما يفعله المكلفون من الحيوان من المعاصي والمآثم ومضاره بعضهم بعضاً من ظلم وبغي وقتل وضرب وشتم وغير ذلك وما يفعله غير المكلفين منه من الأكل والنهس واللدغ والعض كالسباع والحشرات وما صنعه الله في الموات من أنواع الضرر كالاحراق في النار والقتل في السم إلى هنا كلامه قيل لعل بيان المكلفين بقوله من الحيوان لإخراج الملائكة منهم فإنه لا شر فيهم أصلاً وأشار إليه القاضي رحمه الله بقوله خص عالم الخلق بالاستعاذة عنه لانحصار الشر فيه فإن عالم الأمر خير كله.

لأن التقسيم ليس للمستعاذ منه ولا معنى للاستعاذة من شر لا يتعدى إلى المستعيذ إلى آخر ما قال إذ وقوع التقسيم في محل الاستعاذة قرينة واضحة على التقسيم للمستعاذ منه إذ بحث الشر في نفسه ليس بمطلوب هنا ولعل لهذا قال ولو سلم فليكن المراد مما سيأتي أن الاستعاذة فيها لا تختص بالمضار العارضة للنفوس البشرية بل تعم المضار البدنية.

قوله تعالى: وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾

قوله: (﴿ومن شر غاسق﴾ [الفلق: ٣]) أعيد من شر تنبيهاً على أنه مراد بحياله ويؤيده أنه من عطف الخاص على العام فلا جرم أنه مغاير لما قبله ادعاء بأنه لما كان الشر في غايته كأنه غير الشر ونوع آخر أقوى من سائر الشرور في الضرر والإضرار وكذا الكلام في قوله: ﴿ومن شر النفاثات﴾ [الفلق: ٤] ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾ [الفلق: ٥].

قوله: (ليل عظيم ظلامه) صفة جرت على غير ما هي له فأشار إلى أن إسناد الشر إليه مجاز بملابسة الظرفية كقوله تعالى: ﴿والليل إذا يسر﴾ [الفجر: ٤].

قوله: (من قوله: ﴿إلى غسق الليل﴾ [الإسراء: ٨٧] وأصله الامتلاء يقال غسقت العين إذا امتلأت دمعاً وقيل السيلان وغسق الليل انصباب ظلامه وغسق العين سيلان دمعها) غسقت العين من باب ضرب وعلم فأريد به هنا عظيم الظلام لأن الظلام إذا عظم كأنه امتلاء العالم ظلمة فالمناسبة بينهما ظاهرة وأما السيلان فلا مناسبة بينهما ولذا مرضه وقال وقيل السيلان وقيل لأنه لا يناسب ما مر في سورة ص وعم في تفسير قوله تعالى: ﴿حميماً وغساقاً﴾ [النبأ: ٢٥] بما يسيل من صديدهم إذ لا شك أنه مناسب ثمة لمقارنته الحميم بخلافه هنا فإن معنى أصل المادة معتبر هنا ولا يعدل عنه بخلاف ما ذكر ثمة فإن العدول عن معنى أصل هذه المادة إلى غيره بالقرينة على أن بين الامتلاء والسيلان مناسبة حيث إن الامتلاء سبب للسيلان فيكون مجاز أو غسق الليل انصباب ظلامه أشار به إلى أنه استعارة شبه الانصباب المعنوي بالانصباب الحسي فذكر اسم المشبه به وأريد المشبه فاعتبر معنى أصل هذه المادة هنا بهذا الوجه وغسق العين سيلان دمعه الناشيء من امتلائه فالسيلان هنا حسي مسبب عن الامتلاء فيكون مجازاً مرسلاً ويجوز معنى غسق العين امتلائها دمعاً كما نبه عليه بقوله يقال غسقت العين إذا امتلأت دمعاً وما ذكر هنا لمناسبة غسق الليل.

قوله: (دخل ظلامه في كل شيء) يمكن دخول ظلامه العظيم فيه والوقوب الدخول في شيء آخر بحيث يغيب عن العين وقيل أصل معنى الوقب النقرة والحفرة ولذا استعمل في المغيب ودخول الظلام لمناسبته لمعنى النقرة أي معنى دخول الظلام للوقوب معنى كنوى أو مجازي إذ الدخول يلزم النقرة والحفرة.

قوله: (وتخصيصه لأن المضار فيه تكثر ويعسر الدفع) وتخصيصه أي الليل الموصوف بالذكر مع اندراجه في عموم ما خلق والظلام وإن كان عبارة عن عدم النور لكنه عدم الملكات فيتعلق به الخلق لأنه عدم صرف حتى لا يتعلق به الخلق فلا حاجة إلى

القول بأن الظلمة عرض يضاد النور فيكون موجوداً في الخارج لأنه قول مرجوح وبهذا علم حسن إطلاق الانصباب على الظلام وقد علم مما مر أنه من عطف الخاص لنكتة وأشار إليها المصنف بقوله لأن المضار فيه تكثر الخ فكأنه نوع آخر والتعبير بالجمع لأن الشر اسم جنس وكثرة المضار لكثرة المضرات كالسباع والهوام والسراق والنهاب فإنها ينتشرون حتى روي عن عكرمة أن عفاريت الجن ترسل في تلك الساعة ومع ذلك يعسر الدفع لأن بظلمة الليل لا يطلع على هؤلاء المضرات حتى يقصد الدفع بأي وجه كان فتأخذ بغتة فلا يتمكن من دفعه بنفسه أو بالاستعانة لقلة المعين فيه وبهذا الوجه الليل كان مستعاذاً منه وأما كونه نعمة جسيمة كما أشير إليه بقوله: ﴿وجعلنا الليل لباساً﴾ [النبأ: ١٠] فلكونه غطاء يستتر به من أراد الاختفاء فلا منافاة.

قوله: (ولذلك قيل الليل أخفى للويل) أي ولعسر الدفع قيل الليل أخفى للويل أي أشد إخفاء أفعل التفضيل من المزيد فإنه يجوز عند بعض بحذف الزوائد مثل أبلغ فإنه من المبالغة على احتمال فيكون شاذاً والمعنى افعل ما تريد فإنه استر لشرك أو احترز نفسك فيه فإنه أخفى من كل شيء للويل حتى لا تقع الهلاك ولذا ورد الليل أدهى من الويل.

قوله: (وقيل المراد به القمر فإنه يكسف فيغسق ووقوبه دخوله في الكسوف) أي المراد بالغاسق القمر فإنه يكسف أي يذهب ضوءه ويصير سواداً ووقوبه دخوله في الكسوف أي في ذلك السواد قوله فيغسق كعطف التفسير لقوله يكسف أي يذهب نوره المستفاد من ضوء الشمس على ما قيل المتعارف في القمر الخسوف وفي الشمس الكسوف فالأولى فإنه يخسف والقول أو المعنى يسرع بسيره على أن الغسق مستعار للسيلان بعيد إذ أصل المادة معناه الامتلاء وهذا متحقق فيما ذكره المصنف مرضه مع أنه مؤيد بالخبر الشريف كما روى الزمخشري لأن المعنى الأول الشر والمضار فيه ظاهر بخلاف خسوف القمر والخبر المذكور في الكشاف خبر الآحاد[1] وإذا في قوله تعالى: ﴿إذا وقب﴾ [الفلق: ٣] منصوب بأعوذ أي أعوذ برب الفلق من كذا إذا وقب وفيه نوع خدشة فالظاهر أنه ظرف الشر وفي كلام المصنف إشارة إليه ولم يلتفت إلى القول بأن التعبير عن القمر بالغاسق لأن جرمه مظلم وإنما يستنير بضوء الشمس ووقوبه دخوله في المحاق في آخر الليل لأنه قول الحكماء لا يعبأ به مع أن إطلاق الغاسق عليه مع أنه منور بعيد وكذا القول بأن المراد بالغاسق الثريا ووقوبها سقوطها لأنها إذا سقطت كثرت الأمراض ضعيف إذ السقوط ليس بمسلم وكذا كثرت الأمراض حينئذٍ مع أن تخصيصه مع اندراجه فيما مر وجهه غير قوي وكذا الكلام في إرادة القمر فالمعنى الأول هو المعول.

قوله تعالى: وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿٤﴾

قوله: (ومن شر النفوس أو النساء السواحر اللواتي يعقدن عقداً في خيوط وينفثن

---

(١) ونكتة عطف الخاص على العام غير ظاهر تحققها فيه.

عليها والنفث النفخ مع ريق) ومن شر النفوس وهو الظاهر لعمومه ويدخل فيه النساء السواحر الخ ولذا قدمه ولعله اكتفى به أشار به إلى أن الموصوف محذوف كما في ﴿غاسق﴾ [الفلق: ٣] قوله السواحر صفة لكل منهما على البدل التي يعقدن عقداً في خيوط هذا ثابت باقتضاء النص إذ النفث كما قال النفخ[1] مع ريق يقتضي المنفوث والمنفوخ وهو الخبط على ما دل عليه الاستقراء والعمل وإن كان عاماً في نفسه قوله وينفثن بضم الفاء وكسرها.

قوله: (وتخصيصه لما روي) أي تخصيص النفث من بين طرق السحر ومقدماته لما روي الخ فلا يقال إن الاستعاذة عن شر كل ساحر مناسب لأن السورتين نزلتا لأن يستشفي بهما رسول الله ﷺ من شر السحر الكائن بالنفث في العقد ولما كان التخصيص لهذه الفائدة لا مفهوم المخالفة عند القائلين بالمفهوم فضلاً عن منكره فهي تدل بمنطوقها على الاستعاذة من السحر المذكور وتدل على الاستعاذة عن سائر أنواع السحر بدلالة النص.

قوله: (أن يهودياً) وهو لبيد بن الأعصم اليهودي لأن زينب اليهودية أعانته على ذلك والآخذة غالباً من عمل النساء وكيدهن فتقدير النساء في النفاثات بناء على هذا وإلا فلا يحسن ذلك التقدير لأن سبب النزول لا بد من دخوله في النظم فلما كان لزينب اليهودية مدخلاً في ذلك بل هي أصل في ذلك ساغ تقدير النساء فكان سبب النزول داخلاً في النظم الشريف ويحتمل التغليب فالأصح أن تأنيث النفاثات لأن موصوفها المقدر هو النفوس الشاملة للرجال والنساء بلا تمحل والجمع ليعم ما وقع وما لم يقع بعد ففي النفاثات عموم المجاز باعتبار الزمان فلا تغفل وأيضاً تقدير النفوس فيه تنبيه على أن تأثير السحر إنما هو من جهة الأرواح الخبيثة الشريرة نقل عن ابن المقيم أنه قال إذا سحروا استعانوا على تأثير فعلهم بنفس يمازجه بعض أجزاء أنفسهم الخبيثة انتهى وبهذا ظهر سر التعرض بالنفاثات وانكشف منه حكمة التفل والنفث حين قراءة الأدعية المأثورة للتشفي من الأرواح الطيبة استعانوا بنفس يمازجه بعض أجزاء أنفسهم الطيبة.

قوله: (سحر النبي ﷺ في إحدى عشرة عقدة في وتر) أي وتر القوس معقد فيه إحدى عشرة عقدة مغروزة بالإبرة وقيل إن غلاماً من اليهود كان يخدم النبي عليه السلام فأخذ مشاطة رأس النبي عليه السلام وعدة أسنان من مشطه وأعطاها اليهود فسحروا فيها ولم يتعرض له المصنف لضعفه.

قوله: (دسه في بئر فمرض عليه السلام فنزلت المعوذتان وأخبره جبرائيل بموضع السحر) دسه في بئر لبني زريق يقال لها زروان فمرض عليه السلام وانتشر شعر رأسه ولبث ستة أشهر ونزلت المعوذتان بكسر الواو والفتح خطأ فأخبره جبريل وفي البخاري رأى عليه السلام في منامه ملكين عنده وأحدهما يخبر الآخر بذلك وقد يجمع بين الروايتين بأن أحد

---

(١) أوله بزق ثم التفل ثم النفث ثم النفخ كذا قيل فقوله النفث النفخ مع ريق منظور فيه.

الملكين جبريل قوله في البخاري وأحدهما يخبر الآخر بذلك لا ينافيه لأن إخبار أحدهما الآخر بذلك إخبار بالنبي عليه السلام فإن ذلك عنده كما مر بيانه.

قوله: (فأرسل علياً كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه فكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة) فجاء به فيه إشارة إلى رد ما قيل من أن ذلك لم يخرج من البئر لئلا ينشر شره وقد كفاه الله تعالى ذلك فإن ذلك ضعيف يلوح ضعفه مما ذكره من التعليل وهو قوله لئلا ينتشر شره فمن أين الانتشار بعد إبطاله مع أن فيه انتشار الخير حيث بطل كيدهم وانتشار قبح صنعهم وافتضاحهم على رؤوس الأشهاد وظهر عند الكافرين حقيته عليه السلام فكلما قرأ آية انحلت عقدة فانحلت بكل آية عقدة إذ العقدة كما عرفت إحدى عشر عقدة فالمعوذتان إحدى عشر آية فسبحان من دقت حكمته وبرهانه وعظمت سلطانه ووجد بعض الخفة أي كلما قرأ آية انحلت عقدة واحدة ووجد بعض الخفة وإذا انحلت العقدة الأخيرة وجد تمام الخفة وقام كما في الأول.

قوله: (ولا يوجب ذلك صدق الكفر في أنه مسحور لأنهم أرادوا به أنه مجنون بواسطة السحر) ولا يوجب الخ جواب سؤال بأنه يستلزم أن يكون الكافرون صادقين في قولهم إنه مسحور وقد كذبهم الله تعالى في ذلك فأجاب المص بأنهم أرادوا بقولهم إنه مسحور أنه مجنون بواسطة السحر وما ثبت هنا نفس السحر أثر في بدنه المنيف وقد ثبت أن السحر تأثيره حق وتأثير السحر فيه عليه السلام من حيث إنه بشر وإنسان ويعرض له عليه السلام ما يعرض لسائر البشر من المرض والعافية والصحة والأكل والشرب وما لزم منهما فعلم أن كون السحر أو تأثيره حقاً عام لجميع البشر نبياً كان أو غير نبي ألا يرى أنه لا أعظم من فتنة القتل فالممنوع عن الأنبياء عليهم السلام تأثير السحر في العقل كما زعمه الكفرة وكذا تأثيره في أمر النبوة ممنوع أيضاً فاضمحل إنكار المعتزلة تأثير السحر في الأنبياء عليهم السلام وإنكار صحة الرواية وقالوا كيف يمكن القول بصحتها وقد قال الله تعالى: ﴿والله يعصمك من الناس﴾ [المائدة: ٦٧] وجه الاضمحلال هو أن المراد به ما يتعلق بأمر النبوة ولا كذلك بالنظر إلى الخارج عن النبوة وإلى البشرية.

قوله: (وقيل المراد بالنفث في العقد إبطال عزائم الرجال بالحيل مستعار من تليين العقدة بنفث الريق ليسهل حلها) وكذا إبطال عزائم النساء بالحيل وتخصيص الرجال بناء على الأغلب الأكثر قوله مستعار من تليين الخ المراد إما استعارة تمثيلية شبه بالهيئة المأخوذة من العقد وتليينها بنفث الريق وتسهيل الحال الهيئة الخ المنتزعة من العزائم وإبطالها بأنواع الحيل فذكر ما هو موضوع للمشبه بها وأريد المشبه أو استعارة العقد

قوله: مستعار من تليين العقدة شبه إبطالهن عزائم الرجال بحيلهن بالنفث الذي يلين به العقدة ليسهل حلها فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به ثم سرت الاستعارة من مأخذ الاشتقاق إلى المشتق فهو من باب الاستعارة المصرحة التبعية.

المعقود عليها للعزائم واستعارة النفث للحل في إبطال العزائم بالحيل استعارتان مصرحتان والأولى أبلغ مرضه لأنه مع كونه مخالفاً لسبب النزول خلاف الظاهر من العبارة.

قوله: (وإفرادها بالتعريف لأن كل نفاثة شريرة) وإفرادها أي امتياز النفاثات من بين ما أضيف إليه الشر بالتعريف وإفرادها بالجمع أيضاً لأن كل نفاثة شريرة فالتعريف للاستغراق قولهم استغراق المفرد أشمل ليس بمعتبر[1] في المحلى باللام الاستغراقي.

قوله: (بخلاف كل غاسق وحاسد) ولهذا لم يعرفا باللام لأنه لو عرفا به لأفاد أن كل فاسق شرير وكذا كل حاسد كذلك وليس كذلك أما الثاني فظاهر والتقيد بالظرف يدل عليه ويرد عليه أن اعتبار الاستغراق في ذلك المقيد صحيح وأما الغاسق فلأن الغاسق قد يكون خيراً كما قيل: وكم لظلام الليل عندي مزيد غير أن المؤونة تكذب. وقد عرفت أن قوله تعالى: ﴿وجعلنا الليل لباساً﴾ [النبأ: ١٠] يدل على أن ظلام الليل من جملة النعم فلا جرم أن الغاسق ليس كله شراً أو ليس بشر بالنسبة إلى كل شخص[2] بل خير بالنسبة إلى شخص كما أنه شر بالنسبة إلى شخص آخر فلا مساغ للعموم في الغاسق والحاسد في نفس الأمر مع أن النكرة في الإثبات لا تعم إلا بدليل يوجب العموم كما صرح به في التلويح ولا دليل على العموم هنا بل الدليل على خلافه وأما النفث المذكور فشر كله بالنسبة إلى كل شخص ولا يضره دفع بعض شخص شره بالرقى لأنه لا ينافي كونه شراً في نفسه.

قوله: وإفرادها بالتعريف يريد بيان وجه تعريف النفاثات دون غيرها فالوجه أن المقام مقام الاستغراق لأن كل نفاثة شريرة بخلاف كل غاسق وكل حاسد لجواز أن يكون غسق من ليل سبباً لإصابة خير كثير وكذا يجوز أن يكون حسد شخص لكمال آخر سبباً إلى نيل مثل ذلك الكمال وفي الكشاف وكذلك كل حاسد لا يضر ورب حسد محمود وهو الحسد في الخيرات ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «لا حسد إلا في اثنتين» وقال أبو تمام:

وما حاسد في الكرمات بحاسد ... وقال إن العلى حسن في مثلها الحسد

إلى هنا كلامه هذا على أن يطلق الحسد على الغبطة وهو شائع في العرف قوله لا حسد إلا في اثنتين روى البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال «لا حسد إلا على اثنتين رجل اتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وأطراف النهار فسمعه جاره فقال ليتني أوتيت مثل ما أوتي فلان فعملت مثل ما يعمل ورجل آتاه الله مالاً فهو ينفقه في حقه فقال ليتني أوتيت مثل ما أوتي فلان فعملت مثل ما يعمل» وفي النهاية الحسد أن يرى الرجل لأخيه نعمته فيتمنى أن يزول عنه ويكون له والغبطة أن يتمنى أن يكون له ولا يتمنى زوالها عنه قال عليه الصلاة والسلام «المؤمن يغبط والمنافق يحسد».

---

(١) أي ليس بمسلم كما فصل في المطول.

(٢) وهذا الاعتبار أولى بالقبول إذ الشر ليس بشر بالنسبة إلى كل شخص كما أن الخير كذلك.

قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾

قوله: (إذا أظهر حسده وعمل بمقتضاه) أوله لئلا يكون إذا حسد مع قوله: ﴿حاسد﴾ [الفلق: ٥] خالياً عن الفائدة قوله وعمل بمقتضاه الخ كالتفسير لقوله إذا أظهر حسده إذ الحسد أمر قلبي لا يظهر بنفسه بل ظهوره بالعمل بمقتضاه فعلم منه أن الاستعاذة ﴿من شر حاسد﴾ [الفلق: ٥] الاستعاذة مما يصيبه من المحن بسبب الحسد وكذا الاستعاذة ﴿من شر النفاثات﴾ [الفلق: ٤] الاستعاذة فيما يصيب[1] الله به من الشر عند النفث وكذا شر الغاسق.

قوله: (فإنه لا يعود ضرره منه قبل ذلك إلى المحسود بل يخص به لاغتمامه بسروره) قال ابن المعتز:

اصبر على حسد المحسود فإن صبر قاتله فالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله

ولم يلتفت إلى ما ذكره صاحب الكشاف من قوله رب حسد محمود وهو الحسد في الخيرات ومنه قوله عليه السلام «لا حسد إلا في اثنين» الحديث لأنه ليس بحسد بل في صورة الحسد كما صرح به شراح الحديث بل هو غبطة محمودة وهي تمني ما لغيره مع عدم محبة زواله عنه والحسد تمني زوال نعمة المحسود وهو مذموم.

قوله: (وتخصيصه لأنه العمدة في إضرار الإنسان بل الحيوان غيره) أي تخصيص ما ذكر من الغاسق والنفاثات والحاسد مع أنه مندرج تحت ما خلق لأنها من عالم الخلق لأنه العمدة الخ لأن الظلام يكسر فيه المضار ويعسر الدفع كما مر وهذا شامل للإنسان وغيره من حيث لا يشعر وكذا الحسد ضرر عام للحيوان أيضاً إذ الحيوان إذا رأى حيواناً سواء كان من جنسه أو لا سبقه لشيء من المأكول وغيره عارضه وربما قتله ومنشأ هذا هو الحسد فعلم أن الحسد لا يختص بذوي العقول بل أكثر الأخلاق الذميمة موجودة في سائر الحيوان مثل الأخلاق الحميدة والسحر يؤثر في الحيوان أيضاً كإصابة العين ولما كان شر الثلاثة عاماً للإنسان وغيره جعل ضمير تخصيصه لهؤلاء الثلاثة بتأويل ما ذكر فلا يحسن جعل ضمير للحسد فقط وإن صح في الجملة.

قوله: (ويجوز أن يراد بالغاسق ما يخلو عن النور وما يضاهيه) أشار بقوله ويجوز

قوله: إذا اظهر حسده يعني لا يعود ضرر الحسد إلى المحسود إلا إذا أظهر حسده عاملاً بمقتضاه ولذا قيد الاستعاذة من شره بوقت حسده وأما إذا لم يظهر ولم يعمل بمقتضى حسده لا يتجاوز ضرر حسده إلى غيره بل يخص به نفسه لتضرره بالاغتمام بسرور غيره تمت السورة الحمد لله على الافتتاح والاختتام ورسوله أفضل التحيات والسلام اللهم بحبل توفيقك اعتصم ومن فيض نورك استفيض فاشرع.

---

(١) كذا في الكشاف وهذا أولى الوجوه التي ذكرها الزمخشري.

إلى ضعفه وإنما تعرضه إشارة إلى سخافته وهذا وإن كان مبنياً على مذهب الفلاسفة لكنه ذكره للإيقاظ بأنه لا يعبأ به فلا إشكال بأن مثل هذا ينبغي أن يصان عنه كتب التفاسير فإن هذا إنما يرد إذا ذكر على وجه الالتزام.

قوله: (كالقوى) تمثيل لما يضاهي النور والمراد بما يخلو عن النور الخ المعادن شبه القوى النفسانية بالنور لأن الإدراك الذي هو كالنور إنما يحصل بها فهي تعم إلى القوى المدركة بأسرها سواء كانت القوى الحيوانية أو العقلية فحينئذٍ قيد ﴿إذا وقب﴾ [الفلق: ٣] يكون بياناً لدخول المعدنيات في حالة الرداءة فإن شره إنما يتحقق في تلك الحالة والمراد بشره المضار التي حصلت بالرداءة كنقص المال وعدم الوصول إلى المنال.

قوله: (وبالنفاثات النباتات فإن قواها النباتية من حيث إنها تزيد في طولها وعرضها وعمقها كأنها تنفث في العقد الثلاثة) وبالنفاثات الخ أي استعيرت النفاثات للقوى النباتية وجه الشبه ما ذكره المصنف بقوله فإن قواها الخ وشرها المستعاذ منه ما يضره البدن والجمع المعرف باللام لأن كل نبات مضر ولو بالنسبة إلى شخص دون شخص.

قوله: (وبالحاسد الحيوان فإنه إنما يقصد غيره غالباً طمعاً فيما عنده) الحيوان أي غير الإنسان ليصح المقابلة بينه وبين ما مر ولا يظهر وجه التخصيص.

قوله: (ولعل إفرادها من عالم الخلق) أي هذه الثلاثة من عالم الخلق مع أنها مندرجة فيه والمراد من هذه الثلاثة المذكورة بعد قوله ويجوز الخ وجعله عاماً لما ذكره أولاً من الوجه المختار بعيد لأنه قد سبق بيانه.

قوله: (لأنها الأسباب القريبة للمضرة) أشار به إلى أن إضافة الشر إلى هذه الثلثة من إضافة المسبب إلى السبب وما ذكره فيما مر من قوله لأن كل نفاثة شريرة بناء على المسامحة.

قوله: (وعن النبي ﷺ لقد أنزلت علي سورتان ما أنزل مثلهما وإنك لن تقرأ سورتين أحب ولا أرضى عند الله منهما يعني المعوذتين) هو حديث صحيح رواه أوله إلى قوله وإنك لن تقرأ مسلم وآخره رواه ابن حبان كذا قاله ولي الدين العراقي نقله المحشي سعدي وما رواه الزمخشري فموضوع[1] ولذا لم يذكره المصنف ولعله فعل هكذا في كل سورة لكنه تبعه في رواية الموضوع تجاوز الله عنا وعنهما. الحمد لله الذي أكرمنا بتوفيق إتمام ما يتعلق بسورة الفلق. والصلاة والسلام على أفضل من استعاذ برب الفلق. وعلى آله وأصحابه الذين عكفوا على الطاعة واستعاذوا من شر ما خلق.

---

(١) وهو من قرأ المعوذتين فكأنما قرأ الكتب التي أنزلها الله تعالى كلها.

سورة الناس

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو المستعان وعليه التكلان

قوله: (سورة الناس مختلف فيها وآيها ست) والمصنف لما ذكر قصة سحر اليهودي ورضي كان المناسب له أن يقول هي مدنية ولم يلتفت إلى الاختلاف فيها كما فعله في بعض السور وآيها ست لا سبع وإن ذهب إليه بعضهم.

قوله تعالى: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾

قوله: (قرىء في السورتين بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى اللام) وهي الفتحة كما قرىء ﴿فخذ أربعة من الطير﴾ [البقرة: ٢٦٠] ولعل وجهه التخفيف قوله قرىء في السورتين تنبيه على ما في الكشاف من إيهام اختصاصها بهذه السورة وإنما أخره لأن البيان بعد ذكر السورتين أنسب ولو ذكره أولاً لكان له وجه.

قوله: (لما كانت الاستعاذة في السورة المتقدمة) بيان وجه تخصيص الناس بالذكر مع التعميم إلى كافة المخلوقات في السورة المتقدمة.

سورة الناس
مختلف فيها وآيها ست

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ونقل حركتها إلى اللام كما في فخذ أربعة.

قوله: لما كانت الاستعاذة الخ يريد بيان وجه تعميم إضافة الرب في السورة المتقدمة وتخصيصها ههنا وحاصل ما ذكره أن المستعاذ منه هناك عام فعمت الإضافة وهنا خاص فخصت وأفادت بما في الرب من معنى التربية أنه تعالى أحق للاغاثة لعباده إذا استعاذوا به لأنه ربهم وولي أمرهم فإن العبد استعاذ بربه وعلل الاستعاذة بأوصاف مناسبة على الترقي ووصفه عز وجل أولاً بأنه الرب لأن أول ما يعرف العبد ربه كونه منعماً ظاهرة وباطنة ثم ينتقل منه إلى المعرفة بأنه منصرف فيه ومالك ثم ينتقل إلى المعرفة بأنه هو المعبود على الاطلاق وأن لا مصير إلا إليه وهذا هو المعنى بقوله بعيد هذا وإشعار إلى مراتب الناظر ومعنى عموم الاضافة في السورة المتقدمة إنما هو إذا أريد بالفلق مطلق ما يفلق عنه ليتناول جميع الممكنات كما قدره هناك وأما إذا أريد به الفجر فلا عموم.

قوله: (من المضار البدنية وهي تعم الإنسان وغيره) البدنية المنفهمة ﴿من شر ما خلق﴾ [الفلق: ٢] الخ والشر هناك وإن لم يقيد بالمضار البدنية لكن لما قسم شر عالم الخلق إلى قسمين فهم منه أن المراد المضار البدنية ولو بالواسطة والشر في الكفر اللازم دون المتعدي أثره وهو مما يضر البدن وهو الهرج والمرج وحبس المطر كما اعترف به السعدي بعد إنكاره أولاً أو المراد من المضار البدنية مع المضار العارضة للنفوس البشرية حيث لم يقيد بقيد فقط وأما في هذه السورة فالاستعاذة من المضار العارضة فقط ثم هذا الكلام بناء على ما رجحه من شمول الفلق لجميع الممكنات الثابتة في علم الله تعالى وأما إذا أريد به الصبح فوجهه أيضاً أنه لما كانت الاستعاذة من المضار البدنية وهي تعم الإنسان وغيره والاستعاذة في هذه السورة الخ خص الإضافة ثمة إلى الصبح العام نفعه إلى الإنسان وغيره الخ.

قوله: (والاستعاذة في هذه السورة من الأضرار) جمع ضر اختير الجمع لانقسام الآحاد إلى الآحاد فلا يقال الأحسن الإفراد وكسر الهمزة على أنه مصدر أضر يأبى عنه قوله التي تعرض الخ والعارض لها هو الوسوسة.

قوله: (التي تعرض للنفوس البشرية وتخصها) أي تخص بالنفوس دون البدن فلا يقال إن شر الموسوس كما يلحق النفوس يلحق البدن لأنه إن أراد بالشر الوسوسة فلا ريب في عدم لحوقها بالبدن وما فعله البدن من المعاصي بسبب الوسوسة لا نفس الوسوسة وإن أراد به غير الوسوسة كتخبط الشيطان فلا يضرنا إذ الكلام في الوسوسة العارضة للنفوس وإن أراد به معنى آخر فليبين حتى نتكلم عليه.

قوله: (عمم الإضافة ثمة وخصصها بالناس ههنا فكأنه قيل أعوذ من شر الموسوس إلى الناس بربهم الذي يملك أمورهم ويستحق عبادتهم) إشارة إلى قوله: ﴿ملك الناس﴾ [الناس: ٢] ويستحق عبادتهم أشار إليهما قبل ذكرهما بناء على أنهما عطف بيان للرب كما سيذكره فكأنه معنى الرب المذكور.

قوله تعالى: مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾

قوله: (عطفا بيان له) أي للرب وعطف البيان المقصود منه إيضاح متبوعه أما بتعيينه نحو. أقسم بالله أبو حفص عمر. أو بتقليل الشركاء كما فيما نحن فيه.

قوله: (فإن الرب قد لا يكون ملكاً والملك قد لا يكون إلهاً) قد لا يكون ملكاً[1] كما يقال رب الدار ورب المتاع قال تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] الآية ولذا ذكر ملك الناس بعد ذكر رب الناس والملك قد لا يكون لها كما في ملوك الدنيا ولهذا ذكر إله الناس بعد ملك الناس فالرب والملك والإله مفهومها متغاير لكن هنا متحد باعتبار ما صدق وأتى بقد في الموضعين للاكتفاء بأقل ما يتحقق به التغاير

---

(١) هذا في مطلق الرب ظاهر وأما الرب المضاف إلى الناس ففيه تأمل.

باعتبار الصدق وأما التغاير باعتبار المفهوم فلا يصح في بيانه لفظة قد فالرب أعم مطلقاً من الملك وهو أعم مطلقاً من الإله لكن ههنا المراد بالرب الملك والإله ولذا جعلهما عطف بيان له ويحتمل أن يكون بدل الكل أو الوصف الموضح أو الكاشف له وهو أولى لما قال أبو حيان المشهور أن عطف البيان في الجوامد ولم ينقل عن أحد من النحويين تكرر عطف البيان والمعطوف عليه واحد وإن أمكن الجواب عنه بأن الاستقراء الناقص غير مفيد والاستقراء التام مشكل والزمخشري ثقة فكفى بقوله دليلاً لنا.

قوله: (وفي هذا النظم دلالة على أنه تعالى حقيق بالإعاذة قادر عليها غير ممنوع عنها) كونه حقيقاً بالإعاذة مستفاد من الرب كما مر من المصنف أن الإعاذة من المضار تربية وكونه قادراً منفهم من ﴿ملك الناس﴾ [الناس: ٢] غير ممنوع عنها مستفاد من الألوهية لأن القدرة إنما تفيد إذا لم يمنع مانع فإله الناس من قبيل التكميل والاحتراس لدفع الوهم وبهذا يعرف وجه آخر لهذا الترتيب غير ما ذكره المصنف ولم يعتبر هذا في السورة المتقدمة لأن النكتة مبنية على الإرادة وأيضاً لما كان الرب مضافاً إلى غير ذوي العقول لا مساغ لأضافة الآله إليه بل لإضافة الملك إليه أيضاً وأيضاً الرب الحقيقي لا يكون إلا ملكاً قادراً مستحقاً للعبادة وما ذكره المصنف هنا بالنظر إلى الظاهر وذكرهما في النظم الكريم بعد رب الناس لمزيد التوضيح وتصريح بما علم ضمناً.

قوله: (وإشعار) عطف على دلالة وفي اختيار الإشعار هنا والدلالة فيما قبله إما تفنن في البيان أو لتنبيه على قوة الأول فإن الثاني يحتاج إلى التأمل وعدي الإشعار بعلى لتضمنه معنى الاطلاع.

قوله: (على مراتب الناظر في المعارف فإنه يعلم أولاً بما يرى عليه من النعم الظاهرة والباطنة أن له ربا) الناظر في المعارف أي المتفكر في الدلائل المؤدية إلى المعارف الإلهية وأما الغافل فبمعزل عن ذلك فإنه يعلم أولاً إشارة إلى المراتب بما يرى من الرؤية البصرية أو العلمية قوله عليه الظاهر أنه متعلق بقوله من النعم كقوله تعالى: ﴿أنعمت عليكم﴾ [البقرة: ٤٠] وإن جاز تعلقه بما يرى الظاهرة كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئة العارضة له كالصحة وتناسب الأعضاء وكمالها والباطنة أي النعم الروحانية كنفخ الروح في البدن وإشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى والفهم والفكر والنطق هذا موهبي والكسبي منها كتزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة وحصول الجاه والمال أن له ربا متفضل عليه.

قوله: وفي هذا النظم دلالة الخ وجه الدلالة أما في الوصف الأول فلأن شأن الرب المربي إعاذة مربوبه مما يخافه من الشرور وأما في الثاني فلأن الملكية تناسب القدرة والتصرف في ملكه بل الملك هو القادر المتصرف في ملكه وأما في الثالث فلأن الألوهية تقتضي أن لا يوجد ما يمنعه عمّا يريده ويشاؤه، وقال الراغب الملك هو المتصرف بالأمر والنهي في الجمهور وذلك مختصة بسياسة الناطقين ولذلك يقال ملك الناس ولا يقال ملك الأشياء.

قوله: (ثم يتغلغل في النظر حتى يتحقق أنه غني عن الكل وذات كل شيء له) يتغلغل أي يتعمق وأصل التغلغل دخول الماء الجاري بين النبات والأشجار ثم استعمل في تعمق النظر استعارة لأن فيه دخولاً في النظر المؤدي إلى المعرفة التي كالماء الجاري حتى يتحقق أنه غني عن الكل لأنه إذا تيقن أن كل وجود وكمال إنما هو فائض منه تحقق عنده أنه غني عن كل ما سواه على الإطلاق وذلت أي انقادت كل شيء من الممكنات الموجودة بل المعدومة أيضاً انقياداً اختيارياً كما في الحيوانات والإنسان أو طبيعياً كما في الجمادات.

قوله: (ومصارف أمره منه فهو الملك الحق ثم يستدل به على أنه المستحق للعبادة لا غير) المصارف جمع مصرف مصدر ميمي أي الصرف وهو الملك الحق على المطلق ثم يستدل به على أنه المستحق للعبادة لأن سبب العبادة الخالقية قال تعالى: ﴿خالق كل شيء فاعبدوه﴾ [الأنعام: ١٠٢] حيث فرع الأمر بالعبادة على الخالقية ولما انحصر الخالقية فيه تعالى انحصر استحقاق العبادة له تعالى ولذا قال لا غير ولا تنس ما ذكرناه من أن هذه الأمور الثلاثة مجموعها مستفاد من لفظ الرب الحقيقي كما عرفته.

قوله: (وتدرج في وجوه الاستعاذة المعتادة) عطف على دلالة أو على إشعار في وجوه الاستعاذة المعتادة صفة الوجوه فإن من أصابته آفة أو خاف أصابته عادته التدرج فإنه رفع أولاً إلى قريبه كالوالدين والإخوة والأعمام فإن لم يقدر على رفعه ودفعه رفعه إلى سلطانه وإذا لم يحصل مرامه يتضرع إليه تعالى ويسأل منه العناية والفوز إلى البغية.

قوله: (تنزيلاً لاختلاف الصفات منزلة اختلاف الذوات) فلذا لم يكتف بواحد منها بل ذكر مجموعها على سبيل التدرج المذكور وهذا التنزيل هنا لا يحسن اعتباره ولا ندري اعتباره في غير هذا الموضع بل هذا معتبر في المخلوقات بل يكفي أن يقال إنه لما كان الصفات الثلاثة متحققة في شأنه تعالى كان الله تعالى كافياً في دفع المصائب وجلب المنافع فينبغي للعبد أن يتوجه إليه بشراشره معرضاً عما سواه وقال عليه السلام «وإذا استعنت فاستعن بالله وإذا سألت» أي وإذا أردت السؤال «فاسأل الله تعالى» ولا يقال إن في الإتيان بصورة التعداد وترك العطف دلالة على هذا التنزيل إذ هذا التنزيل إنما يعتبر في العطف الذي يتحد المتعاطفان ذاتاً ويختلفان تصحيحاً للعطف.

قوله: وتدرج في الاستعاذة المعتادة الخ الاستعاذة هي أن يقال أعوذ بالله لكن عدل هنا من المعتادة إلى أن جيئت بأسماء ثلاثة الرب والملك والإله متضمنة لثلاث صفات متدرجة إلى الأعلى فالأعلى فإن وصف الملكية أعلى من وصف الربوبية لوجود الربوبية في غير الملك ممن دونه ووصف الألوهية أعلى من وصف الملكية لأن الملكية يوجد في الإله والمألوه والألوهية لا توجد إلا في ذات الواجب الوجود تعالى فالمقصود من الاتيان بهذه الأسماء الثلاثة المتدرجة في معانيها المفهومة منها تنزيل اختلاف الصفات منزلة اختلاف الذوات والسر في هذا التنزيل الإشعار بعظم الآفة المستعاذ منها وجه إشعاره بذلك ايهام أن الآفة لعظمها وعسر الرفع منها من شأنها أن يستعاذ منها إلى أكثر من واحد.

قوله: (إشعاراً بعظم الآفة المستعاذ منها) إذ المار النفسانية أعظم من المفاسد البدنية لسرايتها منها إلى البدن دون العكس ولهذا لم يتكرر المستعاذ به هناك وكرره هنا اهتماماً به.

قوله: (وتكرير الناس لما في الإظهار من مزيد البيان) أي في موضع المضمر لما فيه من مزيد البيان لأن عطف البيان للبيان والإظهار أقوى في البيان لأن الغرض الإيضاح.

قوله: (والإشعار بشرف[1] الإنسان) فإن ما فيه شرف يعاد ذكره وما لا شرف له لا يتكرر ذكره بل يعرض عن ذكره حسبما أمكن ومثل هذا علة مصححة لا موجبة فإن أشرف الأشياء لا يعاد ذكره وأخس الأشياء قد يعاد ذكره لنكتة اقتضت إعادتها كقوله تعالى: ﴿فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً﴾ [النساء: ٧٦] ولا يقال لا تكرار هنا فإنه يجوز أن يكون المراد بالعام بعض إفراده فالناس الأول بمعنى الأجنة والأطفال المحتاجين للتربية والثاني الكهول والشبان لأنهم المحتاجون لمن يسوسهم والثالث الشيوخ لأنهم المتوجهون المتعبدون لله تعالى نه معه انتفاء المبالغة المذكورة لا قرينة على هذا التخصيص وما ذكره غير تام لأن الشبان والشيوخ محتاجون إلى التربية كالطفل والشبان بعضهم متعبدون أكثر من تعبد الشيوخ.

قوله تعالى: مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾

قوله: (أي الوسوسة كالزلزال بمعنى الزلزلة وأما المصدر فبالكسر كالزلزال) أشار به إلى أن الوسواس اسم بمعنى الوسوسة لا مصدر أي أنه اسم مصدر لا مصدر والفرق أن المصدر ما يدل على الحدث واسم المصدر ما يدل على ما يدل على الحدث سواء كان اسم الجاحد كالعطاء بمعنى الإعطاء أو ما بدىء بميم زائدة كالمقتل كما في الرضي وهذا الفرق أوضح وفيه أقاويل كثيرة وظاهر كلام الشيخين أن الوسواس اسم مصدر كما يؤيده قوله كالزلزال بمعنى الزلزلة وأما المصدر الخ ونقل عن ابن مالك أنه قال إن فعلل ضربان صحيح كدحرج وثنائي مكرر نحو كبكب وصلصل ولهما مصدران مطردان فعللة وفعلال بالكسر كزلزال وهو أقيس فيه وأما الفتح فإن ورد فيه فشاذ لكنه كعشر في المكرر كتمتام

قوله: والإشعار بشرف الناس وجه الإشعار أنه تعالى عرف ذاته بكونه رباً للناس وملكاً للناس وإلهاً للناس ولولا أن الناس أشرف مخلوقاته لما عرف ذاته بهذه الصفات المضافة إليه صراحة.

قوله: وأما المصدر فبالكسر وعن بعضهم أراد بالوسواس الاسم الذي هو بمعنى الوسوسة وهو المصدر وقال بعض المغاربة الفرق بين المصدر بين اسم المصدر هو أن المعنى الذي عبر عنه بالفعل الحقيقي الذي هو مبدأ الفعل الصناعي إن اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ الموضوع بإزائه مقيداً بهذا القيد يسمى مصدراً فإن لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بإزاء ذلك مطلقاً من هذا القيد المذكور هو اسم المصدر.

---

(١) شرافة الإنسان باعتبار خلقته فيعم أو باعتبار كماله فحينئذٍ يكون وصف النوع بأحوال بعض إفراده.

وفافاً وهو للمبالغة كفعال في الثلاثي كما قالوا ثرثار للمكثر ووطواط للضعيف انتهى وبينه وبين كلام المص تنافر ظاهر حيث أثبت مصدرية الفتح ونفاه المص.

قوله: (والمراد به الموسوس سمي به مبالغة) به أي بالمصدر وهو الوسوسة مبالغة فلا وجه لما قيل من أن الحق أنه صفة وجعله مصدراً بمعنى الموسوس مما لا داعي له لأن كونه صفة مثل كونه اسم مصدر وإن سلم صحته لكنه يفوت المبالغة.

قوله: (الذي عادته أن يخنس أي يتأخر إذا ذكر الإنسان ربه) هذا منفهم من صيغة المبالغة ولا حاجة إلى جعله للنسبة قوله يتأخر أي عن الإنسان إذا ذكر ربه وفهم منه أنه إذا غفل عن ذكره أخذ بمجامع قلبه كما قال عليه السلام «إن الشيطان جاثم على قلب ابن آدم فإذا غفل وسوس وإذا ذكر الله تعالى خنس» أي تأخر ولذا قال المص إذا ذكر ربه بقرينة أن تأخره عن الوسوسة إنما يكون إذا ذكر الله تعالى بأي ذكر كان مع أنه مؤيد بالخبر المذكور وإنما عبر بالخناس مع أن المناسب للوسواس وما بعده هو التعبير بما يناسب الوسواس كالمكر والكيد ترغيباً للمستعيذ على مواظبة الأذكار وأيضاً الوسواس يغني عنه.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾

قوله: (إذا غفلوا عن ذكر ربهم وذلك كالقوة الوهمية فإنها تساعد العقل في المقدمات فإذا آل الأمر إلى النتيجة خنست وأخذت توسوسه وتشككه) كالقوة الخ تنظير لا تمثيل وهو ظاهر فإنها تسلط على سائر القوى حتى العقل كما بينه المصنف في الطوالع بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها ويحكم عليها بخلاف أحكامها وإلى هذا أشار المصنف بقوله خنست وأخذت توسوسه وسوسة معنوية مآلها التشكيك ولذا قال وتشككه أي تلقي العقل الشك لتحكم بخلاف أحكامه قوله خنست أي تأخرت تأخراً معنوياً وقوله توسوسه أي العقل قرينة على أن التشبيه في الخنوس والوسوسة كما صرح به المحشي الفاضل والإنكار مكابرة وقد قيل إن الوهم شيطان رجيم أي كشيطان رجيم في الخنوس والوسوسة غاية الأمر أنهما في الشيطان كالمحسوس وفيه معنوي.

قوله: (ومحل الذي الجر على الصفة) وهو الظاهر فلا يحسن الوقف حينئذٍ والغرض من الصفة الذم نبه عليه بقوله على الذم.

قوله: الذي عادته أن يخنس معنى التعود مستفاد من صيغة المبالغة.

قوله: فإذا آل الأمر إلى النتيجة خنست يعني يساعد الوهم العقل في تصديق المقدمتين الصغرى والكبرى فإذا آل الأمر إلى النتيجة لا يساعده حيث لا يصدقها كما إذا قيل الميت جماد وكل جماد لا يخاف عنه ينتج هاتان المقدمتان أن الميت لا يخاف عنه فإن الوهم يصدق المقدمتين المذكورتين ويوافق العقل في تصديقهما لكن يخالفه في تلك النتيجة.

قوله: ومحل الذي الجر على الصفة أو النصب أو الرفع قال صاحب الكشاف ﴿الذي يوسوس﴾ [الناس: ٥] يجوز في محله الحركات الثلاث فالجر على الصفة والرفع والنصب على

قوله: (أو النصب أو الرفع على الذم) أو النصب بتقدير الفعل مثل الذم أو الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف وجوباً لأنه قطع عن موصوفه والجملة على التقديرين استئناف جواب سؤال وقدم الأول لأنه أصرح في الذم وحينئذٍ يحسن الوقف على الخناس ولم يتعرض كون من الجنة حالاً من ضمير يوسوس والبدلية من قوله: ﴿من شر﴾ [الناس: ٤] بإعادة الجار لأنه لأحسن في الحالية والمبدل منه في حكم السقوط في البدل مع أنه مراد هنا فاكتفى بكونه بياناً للوسواس الخ.

قوله تعالى: مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾

قوله: (بيان للوسواس أو للذي أو متعلق بيوسوس أي يوسوس في صدورهم من جهة الجنة والناس) نبه به على أن من ابتدائية على الأخير فيكون الخناس ضربين جنسي وإنسي على كونه بياناً للوسواس أو للذي وعلى كونه ابتدائية فالخناس واحد لكنه يوسوس تارة من جهة الجن وتارة من جهة الإنس وسوسة شياطين الجن واضح إذ الوسوسة صوت خفي وهو من شياطين الجن ظاهر وأما وسوسة الإنس فيدعون إخوانهم إلى المعاصي بإخفاء جهة كونها شراً بل بإظهار كونها خيراً بأنواع الحيل فإن رد تأخر وإن قبله زاد في ذلك أي يوسوس في صدورهم من جهة الجن بأن يلقى إليهم مثلاً أن الجن يعلمون الغيب يضرون وينفعون ومن جهة الناس بأن يلقى إليهم مثلاً أن المنجمين والكهان يعلمون الغيب.

قوله: (وقيل بيان للناس) في قوله: ﴿في صدور الناس﴾ [الناس: ٥] نقل عن البغوي أنه قال عن الكلبي ذكر بعض العرب أنه قال جاء قوم من الجن فوقفوا فقيل من أنتم قالوا أناس من الجن أي استدل بمثل هذا على أن الناس يطلق على الجن حقيقته واستدل أيضاً بأن الجن سمي رجلاً ونفراً قال تعالى: ﴿وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن﴾ [الجن: ٦] الآية وقال تعالى: ﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن﴾ [الأحقاف: ٣٩] وهذه الألفاظ مستعملة في الإنس فظهر بذلك أن اسم الناس يعم الثقلين.

الشتم ويحسن أن يقف القاري على الخناس ويبتدىء الذي يوسوس على أحد هذين الوجهين وهما ما عدا الجر فإنه إذا رفع أو نصب على الشتم يحسن الوقف على الخناس بخلاف الجر على الصفة فإنه لا يجوز الوقف عليه لأن اتصال الصفة بالموصوف يمنع الوقف على الموصوف.

قوله: بيان للوسواس فعلى هذا يكون ظرفاً مستقراً في موضع النصب على أنه حال وفي المطلع وعن بعضهم على البيان يكون من الجنة والناس حالان من الضمير الذي في ﴿يوسوس﴾ [الناس: ٥].

قوله: أو متعلق بيوسوس فيكون ظرفاً لغواً معناه يوسوس من جهة الجنة والناس أما وسوسته من جهة الناس فمثل أن يوسوس في قلب مسلم من جهة المنجمين والكهنة بأنهم يعلمون الغيب ومن جهة الجن أنهم يضرون وينفعون.

قوله: (على أن المراد به ما يعم الثقلين وفيه تعسف) أي ميل وعدول عن الصراط السوي وأنه من جعل قسيم الشيء قسماً له إذ الناس مقابل للجن في عموم المواضع وأن كلاً منهما حقيقة مباينة للأخرى حتى قالوا سمي جناً لتستره عن أعين الناس وسمي الإنسان إنساناً لظهوره في البصر.

قوله: (إلا أن يراد به الناسي كقوله: ﴿يوم يدع الداع﴾ [القمر: ٦] فإن نسيان حق الله يعم الثقلين عن النبي ﷺ من قرأ سورة المعوذتين فكأنما قرأ الكتب التي أنزلها الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه أجمعين) الناسي من النسيان لا الناس المعهودون وحذف الياء اكتفاء بالكسر كقوله: ﴿يوم يدع الداع﴾ [القمر: ٦] أصله الداعي الداعي فيكون الناسي مفهوماً كلياً منقسماً إلى الجن والإنس بلا ريب كما قال فإن نسيان حق الله يعم الثقلين ثم قيل إن حروف عدد هذه السورة غير المكرر اثنان وعشرون حرفاً وكذا حروف الفاتحة بعدد السنين التي نزل فيها القرآن كما قيل إن أول الحروف منه باء وآخره سين فكأنه قيل بس لأنه أي القرآن كاف عن كل ما سواه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] الآية ولك أن تقول إنه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وهذا الكلام إجمال ما في الحاشية السعدية لكنه ليس في موقع الحسن كما لا يخفى على المتأمل ومن محسنات البديع أن هذه السورة الكريمة فيه رد العجز على الصدر والجمع بين المتماثلين والجمع بين المتقابلين واشتمال التوحيد مع دليله مع غاية الإيجاز والزجر عن متابعة عدو لنا ولا بينا وهو أول الأعداء وفي ختم القرآن بالتنبيه على عداوته لطف لا يخفى. الحمد لله الذي أحسن إلينا بالهداية على إتمام ما يتعلق بسورة الناس. والصلاة والسلام على من أرسل إلى كافة الناس. وعلى آله وأصحابه الذين اقتدوا بأثرهم جميع الناس. إلهي أنا عبدك الضعيف الفقير. ابن عبدك المحتاج الحقير. جئنا باب رحمتك ولطفك على جبين الاستكانة

قوله: وفيه تعسف وجه التعسف أن جعل الناس اسماً للجنس الذي يندرج فيه الجن والإنس بعيد من اللغة.

قوله: إلا أن يراد به الناسي وفي الكشاف وأجود منه أن يراد بالناس الناسي أي وأجود من هذا الوجه المتعسف لا يريد به أن الأول وجه فيه جودة لكن الثاني أجود منه فوجه صيغة التفضيل الحمل على الزيادة المطلقة أو يكون من باب العسل أحلى من الخل والصيف أحر من الشتاء تمت السورة حامداً لله ومصلياً على رسوله محمد وآله أجمعين هذا آخر ما أمليته في حل الكتاب ومعاني القرآن لا آخر لها الحمد لله الموفق بفضله قد وقع الفراغ بتوفيق الله وتيسيره من تأليف الحواشي التي أمليتها مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه في حل ما في التفسير المنسوب إلى العالم النحرير المعروف بالقاضي البيضاوي تغمده الله بغفرانه وأسكنه بحابيح جنانه حامداً لله ومصلياً على نبيه في اليوم السابع والعشرين يوم الخميس من شهر الربيع الآخر عمت ميامنه من شهور عام ثمانين وثمانمائة والحمد لله أولاً وآخراً.

صارخين. ولأبواب عفوك ولطفك قارعين. وقد وفقتني بكمال فضلك. وحسن كرمك لحل تفسير كلامك. المجيد مع قلة الاستطاعة. وعدم البضاعة. نسألك اللهم أن تجعله خير عدة وعتاد. أتمتع به يوم الحشر والتناد. وأن تجعله قائداً لي ولوالدي إلى روضة الجنان ولقاء الرحمن وباعث العفو والمغفرة والرضوان. وإلى الله أبتهل وأتضرع بأطلق[1] لسان. وأرق جنان. أن يذيعه نافعاً بين العلماء الأعيان النبلاء. ومشتهراً في الآفاق بين الفحول والفضلاء. الحمد لله على آلائه المتوافرة. لا سيما على توفيق إتمام هذه البغية الرشيقة والمنحة الأنيقة. في أوائل رجب مضر في سنة أربع وتسعين بعد المائة والألف من الهجرة النبوية. عليه أفضل الصلوات. وأكمل التحيات. وعلى آله وأصحابه أعلى التسليمات. سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين.

تمّ

(١) أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة تامة يلزمه الإخلاص المستدعي للإجابة.

فهرس المحتويات

سورة النبأ

الآية: ١ ..... ٣
الآية: ٢ ..... ٦
الآية: ٣ ..... ٧
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٨
الآيتان: ٦، ٧ ..... ٩
الآيتان: ٨، ٩ ..... ١١
الآيتان: ١٠، ١١ ..... ١٢
الآيات: ١٢ ـ ١٤ ..... ١٤
الآيتان: ١٥، ١٦ ..... ١٧
الآية: ١٧ ..... ١٩
الآية: ١٨ ..... ٢٠
الآية: ١٩ ..... ٢٢
الآيتان: ٢٠، ٢١ ..... ٢٣
الآيتان: ٢٢، ٢٣ ..... ٢٥
الآيتان: ٢٤، ٢٥ ..... ٢٦
الآية: ٢٦ ..... ٢٨
الآيتان: ٢٧، ٢٨ ..... ٢٩
الآية: ٢٩ ..... ٣١
الآية: ٣٠ ..... ٣٣
الآيات: ٣١ ـ ٣٣ ..... ٣٤
الآيتان: ٣٤، ٣٥ ..... ٣٥
الآية: ٣٦ ..... ٣٦
الآية: ٣٧ ..... ٣٨
الآية: ٣٨ ..... ٤١
الآية: ٣٩ ..... ٤٢
الآية: ٤٠ ..... ٤٣

سورة النازعات

الآيات: ١ ـ ٥ ..... ٤٦
الآية: ٦ ..... ٥٤
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٥٥
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ٥٦
الآيتان: ١١، ١٢ ..... ٥٨
الآيتان: ١٣، ١٤ ..... ٥٩
الآية: ١٥ ..... ٦٠
الآيات: ١٦ ـ ١٨ ..... ٦١
الآية: ١٩ ..... ٦٢
الآية: ٢٠ ..... ٦٣
الآيات: ٢١ ـ ٢٣ ..... ٦٤
الآيتان: ٢٤، ٢٥ ..... ٦٥
الآيتان: ٢٦، ٢٧ ..... ٦٧
الآية: ٢٨ ..... ٦٨
الآية: ٢٩ ..... ٦٩
الآيتان: ٣٠، ٣١ ..... ٧٠
الآية: ٣٢ ..... ٧١
الآيتان: ٣٣، ٣٤ ..... ٧٢
الآية: ٣٥ ..... ٧٣
الآية: ٣٦ ..... ٧٤
الآيات: ٣٧ ـ ٣٩ ..... ٧٦
الآيتان: ٤٠، ٤١ ..... ٧٧
الآيتان: ٤٢، ٤٣ ..... ٧٨
الآيتان: ٤٤، ٤٥ ..... ٨٠
الآية: ٤٦ ..... ٨١

سورة عبس

الآيتان: ١، ٢ ..... ٨٣
الآية: ٣ ..... ٨٦
الآية: ٤ ..... ٨٧
الآيتان: ٥، ٦ ..... ٨٨
الآية: ٧ ..... ٨٩
الآيات: ٨ ـ ١٠ ..... ٩٠

الآيتان: ١١، ١٢ ..... ٩١
الآيات: ١٣ ـ ١٥ ..... ٩٢
الآية: ١٦ ..... ٩٣
الآية: ١٧ ..... ٩٤
الآيتان: ١٨، ١٩ ..... ٩٥
الآية: ٢٠ ..... ٩٦
الآيتان: ٢١، ٢٢ ..... ٩٧
الآيات: ٢٣ ـ ٢٥ ..... ٩٩
الآية: ٢٦ ..... ١٠٠
الآيتان: ٢٧، ٢٨ ..... ١٠١
الآيات: ٢٩ ـ ٣١ ..... ١٠٢
الآيتان: ٣٢، ٣٣ ..... ١٠٣
الآيات: ٣٤ ـ ٣٧ ..... ١٠٤
الآيات: ٣٨ ـ ٤١ ..... ١٠٥
الآية: ٤٢ ..... ١٠٦

سورة التكوير

الآية: ١ ..... ١٠٧
الآيتان: ٢، ٣ ..... ١٠٩
الآية: ٤ ..... ١١٠
الآية: ٥ ..... ١١١
الآيات: ٦ ـ ٨ ..... ١١٢
الآية: ٩ ..... ١١٣
الآيتان: ١٠، ١١ ..... ١١٤
الآيات: ١٢ ـ ١٤ ..... ١١٥
الآية: ١٥ ..... ١١٧
الآية: ١٦ ..... ١١٨
الآية: ١٧ ..... ١١٩
الآيتان: ١٨، ١٩ ..... ١٢٠
الآيتان: ٢٠، ٢١ ..... ١٢١
الآية: ٢٢ ..... ١٢٢
الآية: ٢٣ ..... ١٢٣
الآية: ٢٤ ..... ١٢٤
الآيتان: ٢٥، ٢٦ ..... ١٢٥
الآيات: ٢٧ ـ ٢٩ ..... ١٢٦

سورة الانفطار

الآيات: ١ ـ ٣ ..... ١٢٨
الآيتان: ٤، ٥ ..... ١٢٩
الآية: ٦ ..... ١٣٠
الآية: ٧ ..... ١٣٢
الآية: ٨ ..... ١٣٣
الآية: ٩ ..... ١٣٤
الآيات: ١٠ ـ ١٦ ..... ١٣٥
الآيتان: ١٧، ١٨ ..... ١٣٦
الآية: ١٩ ..... ١٣٧

سورة المطففين

الآية: ١ ..... ١٣٩
الآية: ٢ ..... ١٤٠
الآية: ٣ ..... ١٤١
الآيات: ٤ ـ ٦ ..... ١٤٣
الآية: ٧ ..... ١٤٥
الآيتان: ٨، ٩ ..... ١٤٦
الآيات: ١٠ ـ ١٢ ..... ١٤٧
الآية: ١٣ ..... ١٤٨
الآية: ١٤ ..... ١٤٩
الآية: ١٥ ..... ١٥٠
الآية: ١٦ ..... ١٥١
الآيات: ١٧ ـ ٢٠ ..... ١٥٢
الآيات: ٢١ ـ ٢٣ ..... ١٥٣
الآيات: ٢٤ ـ ٢٦ ..... ١٥٤
الآيتان: ٢٧، ٢٨ ..... ١٥٦
الآيات: ٢٩ ـ ٣١ ..... ١٥٧
الآيات: ٣٢ ـ ٣٤ ..... ١٥٨
الآيتان: ٣٥، ٣٦ ..... ١٥٩

سورة الانشقاق

الآية: ١ ..... ١٦٠
الآية: ٢ ..... ١٦١
الآيتان: ٣، ٤ ..... ١٦٣
الآية: ٥ ..... ١٦٤

الآية: ٦ ..... ١٦٥
الآيتان: ٧، ٨ ..... ١٦٦
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ١٦٧
الآيات: ١١ ـ ١٤ ..... ١٦٨
الآيتان: ١٥، ١٦ ..... ١٦٩
الآية: ١٧ ..... ١٧٠
الآيتان: ١٨، ١٩ ..... ١٧١
الآيتان: ٢٠، ٢١ ..... ١٧٤
الآيات: ٢٢ ـ ٢٥ ..... ١٧٥

سورة البروج

الآية: ١ ..... ١٧٧
الآيتان: ٢، ٣ ..... ١٧٩
الآية: ٤ ..... ١٨١
الآيتان: ٥، ٦ ..... ١٨٤
الآية: ٧ ..... ١٨٥
الآية: ٨ ..... ١٨٦
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ١٨٨
الآية: ١١ ..... ١٨٩
الآيات: ١٢ ـ ١٤ ..... ١٩٠
الآية: ١٥ ..... ١٩١
الآيتان: ١٦، ١٧ ..... ١٩٢
الآيتان: ١٨، ١٩ ..... ١٩٣
الآية: ٢٠ ..... ١٩٤
الآيتان: ٢١، ٢٢ ..... ١٩٥

سورة الطارق

الآية: ١ ..... ١٩٧
الآيتان: ٢، ٣ ..... ١٩٨
الآية: ٤ ..... ١٩٩
الآية: ٥ ..... ٢٠٠
الآية: ٦ ..... ٢٠١
الآية: ٧ ..... ٢٠٢
الآيتان: ٨، ٩ ..... ٢٠٤
الآيتان: ١٠، ١١ ..... ٢٠٦
الآيات: ١٢ ـ ١٤ ..... ٢٠٧
الآيات: ١٥ ـ ١٧ ..... ٢٠٨

سورة الأعلى

الآية: ١ ..... ٢١٠
الآية: ٢ ..... ٢١٣
الآية: ٣ ..... ٢١٤
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٢١٥
الآية: ٦ ..... ٢١٦
الآية: ٧ ..... ٢١٧
الآية: ٨ ..... ٢١٩
الآية: ٩ ..... ٢٢١
الآيات: ١٠ ـ ١٢ ..... ٢٢٣
الآيتان: ١٣، ١٤ ..... ٢٢٤
الآية: ١٥ ..... ٢٢٥
الآية: ١٦ ..... ٢٢٦
الآيتان: ١٧، ١٨ ..... ٢٢٧
الآية: ١٩ ..... ٢٢٨

سورة الغاشية

الآيتان: ١، ٢ ..... ٢٢٩
الآية: ٣ ..... ٢٣٠
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٢٣١
الآية: ٦ ..... ٢٣٢
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٢٣٣
الآيات: ٩ ـ ١١ ..... ٢٣٤
الآية: ١٢ ..... ٢٣٥
الآيات: ١٣ ـ ١٧ ..... ٢٣٦
الآيات: ١٨ ـ ٢٠ ..... ٢٣٩
الآيتان: ٢١، ٢٢ ..... ٢٤٠
الآيتان: ٢٣، ٢٤ ..... ٢٤١
الآيتان: ٢٥، ٢٦ ..... ٢٤٣

سورة الفجر

الآية: ١ ..... ٢٤٥
الآية: ٢ ..... ٢٤٦
الآية: ٣ ..... ٢٤٧
الآية: ٤ ..... ٢٤٩

الآية: ٥ ..... ٢٥١
الآيتان: ٦، ٧ ..... ٢٥٢
الآية: ٨ ..... ٢٥٣
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ٢٥٤
الآيات: ١١ ـ ١٣ ..... ٢٥٥
الآية: ١٤ ..... ٢٥٦
الآية: ١٥ ..... ٢٥٧
الآية: ١٦ ..... ٢٥٨
الآية: ١٧ ..... ٢٥٩
الآية: ١٨ ..... ٢٦٠
الآية: ١٩ ..... ٢٦١
الآيتان: ٢٠، ٢١ ..... ٢٦٢
الآية: ٢٢ ..... ٢٦٣
الآية: ٢٣ ..... ٢٦٤
الآية: ٢٤ ..... ٢٦٥
الآيتان: ٢٥، ٢٦ ..... ٢٦٧
الآية: ٢٧ ..... ٢٦٨
الآيتان: ٢٨، ٢٩ ..... ٢٧٠
الآية: ٣٠ ..... ٢٧١

سورة البلد

الآيتان: ١، ٢ ..... ٢٧٢
الآية: ٣ ..... ٢٧٤
الآية: ٤ ..... ٢٧٥
الآية: ٥ ..... ٢٧٦
الآية: ٦ ..... ٢٧٧
الآيات: ٧ ـ ٩ ..... ٢٧٨
الآيتان: ١٠، ١١ ..... ٢٧٩
الآيات: ١٢ ـ ١٥ ..... ٢٨٠
الآية: ١٦ ..... ٢٨١
الآية: ١٧ ..... ٢٨٢
الآيات: ١٨ ـ ٢٠ ..... ٢٨٤

سورة الشمس

الآية: ١ ..... ٢٨٦
الآية: ٢ ..... ٢٨٧
الآيتان: ٣، ٤ ..... ٢٨٨
الآيات: ٥ ـ ٧ ..... ٢٩١
الآية: ٨ ..... ٢٩٢
الآية: ٩ ..... ٢٩٤
الآيتان: ١٠، ١١ ..... ٢٩٧
الآية: ١٢ ..... ٢٩٨
الآيتان: ١٣، ١٤ ..... ٢٩٩
الآية: ١٥ ..... ٣٠٠

سورة الليل

الآية: ١ ..... ٣٠٢
الآيتان: ٢، ٣ ..... ٣٠٣
الآيات: ٤ ـ ٦ ..... ٣٠٤
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٣٠٥
الآيات: ٩ ـ ١٢ ..... ٣٠٦
الآيتان: ١٣، ١٤ ..... ٣٠٧
الآيات: ١٥ ـ ١٨ ..... ٣٠٨
الآيتان: ١٩ ، ٢٠ ..... ٣١٠
الآية: ٢١ ..... ٣١١

سورة الضحى

الآية: ١ ..... ٣١٣
الآية: ٢ ..... ٣١٤
الآية: ٣ ..... ٣١٥
الآية: ٤ ..... ٣١٧
الآية: ٥ ..... ٣١٨
الآية: ٦ ..... ٣٢١
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٣٢٣
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ٣٢٤
الآية: ١١ ..... ٣٢٥

سورة الشرح

الآية: ١ ..... ٣٢٦
الآيتان: ٢، ٣ ..... ٣٢٩
الآية: ٤ ..... ٣٣١
الآية: ٥ ..... ٣٣٢
الآية: ٦ ..... ٣٣٣
الآية: ٧ ..... ٣٣٥

الآية: ٨ ..... ٣٣٦

سورة التين

الآية: ١ ..... ٣٣٧
الآية: ٢ ..... ٣٣٨
الآية: ٣ ..... ٣٣٩
الآية: ٤ ..... ٣٤٠
الآيتان: ٥، ٦ ..... ٣٤١
الآية: ٧ ..... ٣٤٢
الآية: ٨ ..... ٣٤٤

سورة العلق

الآية: ١ ..... ٣٤٥
الآية: ٢ ..... ٣٤٧
الآية: ٣ ..... ٣٤٩
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٣٥٠
الآية: ٦ ..... ٣٥٢
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٣٥٣
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ٣٥٤
الآيات: ١١ ـ ١٤ ..... ٣٥٥
الآية: ١٥ ..... ٣٦١
الآية: ١٦ ..... ٣٦٢
الآية: ١٧ ..... ٣٦٣
الآيتان: ١٨، ١٩ ..... ٣٦٤

سورة القدر

الآية: ١ ..... ٣٦٦
الآيتان: ٢، ٣ ..... ٣٦٨
الآية: ٤ ..... ٣٧١
الآية: ٥ ..... ٣٧٣

سورة البينة

الآية: ١ ..... ٣٧٥
الآية: ٢ ..... ٣٧٧
الآية: ٣ ..... ٣٧٩
الآية: ٤ ..... ٣٨٠
الآية: ٥ ..... ٣٨٢
الآية: ٦ ..... ٣٨٣
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٣٨٥

سورة الزلزلة

الآية: ١ ..... ٣٨٨
الآية: ٢ ..... ٣٨٩
الآية: ٣ ..... ٣٩٠
الآية: ٤ ..... ٣٩١
الآية: ٥ ..... ٣٩٣
الآية: ٦ ..... ٣٩٤
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٣٩٥

سورة العاديات

الآية: ١ ..... ٤٠٠
الآية: ٢ ..... ٤٠١
الآيتان: ٣، ٤ ..... ٤٠٢
الآية: ٥ ..... ٤٠٣
الآيتان: ٦، ٧ ..... ٤٠٥
الآية: ٨ ..... ٤٠٦
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ٤٠٧
الآية: ١١ ..... ٤٠٨

سورة القارعة

الآيات: ١ ـ ٣ ..... ٤١٠
الآية: ٤ ..... ٤١١
الآيتان: ٥، ٦ ..... ٤١٢
الآيتان: ٧، ٨ ..... ٤١٣
الآيتان: ٩، ١٠ ..... ٤١٤
الآية: ١١ ..... ٤١٥

سورة التكاثر

الآية: ١ ..... ٤١٦
الآية: ٢ ..... ٤١٧
الآية: ٣ ..... ٤١٩
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٤٢٠
الآية: ٦ ..... ٤٢١
الآية: ٧ ..... ٤٢٢
الآية: ٨ ..... ٤٢٣

سورة العصر

الآية: ١ ..... ٤٢٥
الآية: ٢ ..... ٤٢٦
الآية: ٣ ..... ٤٢٧

سورة الهمزة

الآية: ١ ..... ٤٣٠
الآية: ٢ ..... ٤٣١
الآية: ٣ ..... ٤٣٢
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٤٣٣
الآيات: ٦ ـ ٨ ..... ٤٣٤
الآية: ٩ ..... ٤٣٥

سورة الفيل

الآية: ١ ..... ٤٣٦
الآيتان: ٢، ٣ ..... ٤٣٩
الآية: ٤ ..... ٤٤٠
الآية: ٥ ..... ٤٤١

سورة قريش

الآية: ١ ..... ٤٤٣
الآية: ٢ ..... ٤٤٤
الآيتان: ٣، ٤ ..... ٤٤٧

سورة الماعون

الآية: ١ ..... ٤٤٩
الآية: ٢ ..... ٤٥١
الآية: ٣ ..... ٤٥٢
الآيتان: ٤، ٥ ..... ٤٥٣
الآية: ٦ ..... ٤٥٤
الآية: ٧ ..... ٤٥٥

سورة الكوثر

الآية: ١ ..... ٤٥٧
الآية: ٢ ..... ٤٥٩
الآية: ٣ ..... ٤٦١

سورة الكافرون

الآية: ١ ..... ٤٦٣
الآية: ٢ ..... ٤٦٤
الآيتان: ٣، ٤ ..... ٤٦٥
الآية: ٥ ..... ٤٦٦
الآية: ٦ ..... ٤٧٠

سورة النصر

الآية: ١ ..... ٤٧٢
الآية: ٢ ..... ٤٧٤
الآية: ٣ ..... ٤٧٥

سورة المسد

الآية: ١ ..... ٤٨٠
الآية: ٢ ..... ٤٨٣
الآية: ٣ ..... ٤٨٥
الآية: ٤ ..... ٤٨٦
الآية: ٥ ..... ٤٨٧

سورة الإخلاص

الآية: ١ ..... ٤٩٠
الآية: ٢ ..... ٤٩٥
الآية: ٣ ..... ٤٩٧
الآية: ٤ ..... ٤٩٩

سورة الفلق

الآية: ١ ..... ٥٠٣
الآية: ٢ ..... ٥٠٦
الآية: ٣ ..... ٥٠٧
الآية: ٤ ..... ٥٠٨
الآية: ٥ ..... ٥١٢

سورة الناس

الآية: ١ ..... ٥١٤
الآيتان: ٢، ٣ ..... ٥١٥
الآية: ٤ ..... ٥١٨
الآية: ٥ ..... ٥١٩
الآية: ٦ ..... ٥٢٠