UNIVERSAL
LIBRARY
OU_234937
UNIVERSAL
LIBRARY

هذا فرست الجلد الاول من حاشية البيضاوى لشيخزاده رحمه الله

صحيفه	
٤	الحمد لله الذى نزل
١٤	و بعده
١٧	سورة الفاتحة
٢١	بسم الله الرحمن الرحيم
٢٧	الباء للمصاحبة
٢٨	الاسم عند البصريين
٣١	الاسم اشتقاق
٣٥	وانما قال بسم الله ولم يقل بالله
٤٠	اشتقاقه من الاله الهة
٤٥	الرحمن الرحيم
٦٥	اياك نعبد
٧٥	اهدنا الصراط
٨٠	صراط الذين
٨٤	غير المغضوب
٩١	آمين
٩٣	سورة البقرة الم
١٠٨	سورة وقيل هى اسماء
١١٨	وقيل انها اسماء القرآن
١٢٤	ذلك الكتاب
١٢٦	لاريب فيه
١٣٩	الذين يؤمنون بالغيب
١٥٣	ويقيمون الصلوة
١٥٧	و مما رزقناهم ينفقون
١٦٣	والذين يؤمنون بما انزل
١٦٩	و بالاخرة هم يوقنون
١٧٢	اولئك على هدى
١٧٨	واولئك هم المفلحون
١٨٢	ان الذين كفروا

صحيفه	
٢٠١	ختم الله على قلوبهم
٢١٥	ومن الناس من يقول
٢٢٤	يخادعون الله
٢٣٨	واذا قيل لهم لاتفسدوا
٢٤٢	واذا قيل لهم آمنوا
٢٥١	الله يستهزئ بهم
٢٦٣	مثلهم كمثل الذى استوقد نارا
٢٨٠	او كصيب من السماء
٢٨٨	يكاد البرق
٢٩٦	والشئ يختص بالوجود
٣٠٢	يا ايها الناس اعبدوا ربكم
٣٢٣	وان كنتم فى ريب مما نزلنا
٣٤٥	و بشر الذين آمنوا
٣٦٤	ان الله لا يستحى ان يضرب
٣٧٣	فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق
٣٨٩	كيف تكفرون
٣٩٧	هو الذى خلق لكم ما فى الارض
٤٠٩	واذ قال ربك للملائكة
٤٢٨	قالوا سبحانك لا علم لنا
٤٣٦	واذ قلنا للملائكة اسجدوا
٤٤٧	وقلنا يا آدم اسكن انت
٤٥٦	فتلقى آدم من ربه كلمات
٤٦٤	والذين كفروا وكذبوا
٤٧٢	يا بنى اسرائيل اذكروا
٤٧٨	وآمنوا بما انزلت
٤٨٤	ولا تلبسوا الحق بالباطل

هذا تفسير القاضي البيضاوي مع حاشيته شيخ زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوب العلماء بانوار التنزيل وشرح صدورهم لادراك اسرار التأويل فبذل اهل كل عصر منهم جهده في حفظ الفاظه وكشف معانيه حتى وصل الينا سالما من التحريف والتبديل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له * شهادة من تنور باطنه بانوار التقديس والتهليل * وأشهد ان محمدا عبده ورسوله * سيد من ارسله الرب لارشاد عباده الى سواء السبيل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الذين قاموا مقامه في الهداية والتكميل (اما بعد فان القرآن العظيم * والفرقان الحكيم * تنزيل من الرحمن الرحيم * ليدبر اياته وليتذكر كل من له عقل سليم * وهو الكتاب المبين * وشفاء ورحمة للمؤمنين * قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * فضل كلام الله على سائر الكلام * كفضل الله على خلقه * من قال به صدق ومن عمل به أجر * ومن حكم به عدل * ومن دعى اليه هدى الى الصراط المستقيم * وان الذي ليس في جوفه شئ من القرآن كالبيت الخرب * ومن قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الالف حرف واللام حرف والميم حرف * وخيركم من تعلم القرآن وعلمه * فلذلك كانت همم المؤمنين على اختلاف طبقاتهم مصروفة الى الاشتغال به * وقلوبهم مملوة بحبه وتعظيمه * والاعتناء بشانه فمنهم من اقتصر على تصحيح الفاظه * والاشتغال بتلاوته مدة عمره * ومنهم من وفقه الله تعالى لاستكشاف معانيه والسعي في اطلاع اسراره * ودقايقه المحتجبة تحت كسوة الالفاظ وهيأت تراكيبه * والتأمل في وجوه اعجازه * وكمال فصاحته وبلاغته * وكل فريق منهما فيما هو عليه من فضيلة الاشتغال به على مراتب متفاوتة مابين ادنى مراتب كل واحد منهما واقصاها ابعد مما بين السماء

(والارض)

والارض * ثم ان الله تعالى من على هذا العبد الفقير اضعف العباد بمحض فضله وكرمه و بين همة عباده الصالحين * بان جلعنى ممن يتشبه بمن فى ادنى مراتب الفريق الثانى حيث و فقنى لمطالعة كتب التفاسير ومذاكرتها * والغوص فى لجج بحار غوامض اسالبها وعباراتها * واستخراج درر المعانى والفوايد من اصداف رموزها واشاراتها * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء * ثم انى اخترت من تلك الكتب الكتاب المرسوم بانوار التنزيل واسرار التأويل الذى صنفه علم الهدى * علامة الورى * البالغ فى العلوم النظرية * والاحكام الشرعية اقصى درجات الكمال * وارفع مراتب الفضل والافضال * وهو البحر الزاخر * والحبر الماهر العالم الربانى والهمام الصمدانى * المعروف بالقاضى البيضاوى * اسكن الله فى حضاير القدس روحه النورانى وشرفه ابدالاباد بالرضوان الرحمانى * لاشتهاره بين كتب التفاسير بجلالة القدر وفخامة التحرير * وكونه جامعا لجميع فوايد ماصنف قبله من الكتب * ولبديع فرايد من نتايج خاطر مكشوف الحجب * الا انه لكونه وجيز اللفظ كثير المعنى * بديع النظم دقيق الفحوى * لاينكشف وجه المراد منه الا بتأمل جالب ثاقب ونظر صايب ناقب ومراجعة الكتب الكثيرة من الفنون العديدة * ولم يتفق له مايوضح خفياته و يكشف مستوراته ومرموزاته * وجب على كل من نظر فيه * واطلع على شئ من مقاصده المرموزة * واشاراته الخفية ان يقيده بقيد الكتابة والتحرير * و يثبته فى صحايف الاوراق بالاملاء والتسطير * حذرا عن نفاره عن خزانة الاذهان * وان يسلبه عساكر الغفلة والنسيان * سواء كان ذلك مااصطاده بسهام فكره واستفاده بسماحة ذهنه * اوما وجده فى مؤلفات العلماء السالفين * ومصنفات الكمل المتبحرين فلذلك الزمت على نفسى ان احرر ماظفرت به من الفوايد فى مطالعة كل درس بالبنان قبل ان اقرره باللسان حتى يكون ذلك كله مخزونا عندى * اراجع اليه وقت الحاجة من غير تجديد كدى * و يكون عونا حاضرا لمن بعدى وليوم البعث والجزاء عدتى وزادى * واجتهد فى كل الجهد فى يومى رجاء ان ينفعنى ذلك فى غدى واسئل الله الكريم ان يجعله بفضله خالصا لوجهه * وسببا الى مرضاته * انه هو الجواد المفضل البر النعيم فستعينا به سبحانه ومتبركا وممتنا باسمه تعالى شأنه اقول (بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيد المرسلين * محمد وعلى آله واصحابه اجمعين * قال الشيخ الامام علم الهدى علامة الورى * الذى اطبق علماء الامة على علو شانه * ورفعة منزلته وقدره * اعنى به ناصر الحق والدين * المعروف بالقاضى البيضاوى * اسكنه الله تعالى فى حظاير القدس مع العلماء الابرار * والسعداء الاخيار * آمين * فى اول تفسيره المسمى بانوار التنزيل * واسرار التاويل (بسم الله الرحمن الرحيم) والباء فيه للاستعانة او المصاحبة والمعنى مستعينا بالله اشرع فيما قصدته من التصنيف اوملابسا ومصاحبا باسم الله

البيضاوى الشريف
(بسم الله الرحمن الرحيم)

على وجه التيمن به اشرع وقلنا مستعينا بالله دون بسم الله لان المستعان به فى الحقيقة هو الله تعالى كما يدل عليه القصر المستفاد من قوله اياك نستعين وذكر اسمه تعالى انما هو لزيادة التعظيم ثم قال (الحمد لله الذى نزل القران على عبده) ولام الملك فى قوله لله افاد اختصاص جنس الحمد به تعالى ان حمل تعريف الحمد على الجنس واختصاص جميع افراد المحامد به تعالى ان حمل على الاستغراق مع ان اختصاص الجميع به تعالى يفهم من حمله على الجنس ايضا لان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص جميع المحامد به تعالى وعبر عن المحمود له اولا باسم الذات ثم بكونه منزلا للقران على اشرف نوع البشر وا كمله تنبيها على ان له تعالى استحقاقا ذاتيا للحمد كاستحقاقه الوصفى والمراد بالاستحقاق الذاتى كونه تعالى مستحقا للحمد بجميع صفاته الثبوتية والسلبية وبالاستحقاق الوصفى كونه مستحقا لذلك باعتبار اتصافه بالوصف المذكور مع قطع النظر عن اتصافه بغيره والاستحقاق الذاتى لا يتصور الا فى البارى تعالى ولذلك تراهم يذكرون فى مقام الحمد اسم الذات اولا والوصف ثانيا وفى مقام التصلية يذكرون وصف الرسول صلى الله عليه وسلم اولا واسمه ثانيا على طريق عطف البيان والانزال والتنزيل عبارتان عن تحريك الشئ مبتدئا من الاعلى الى الاسفل وبينهما فرق من جهة ان التنزيل يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول انما يكون بكونه على سبيل التدريج ثم ان المتحرك قسمان احدهما متحيز بالذات كالجواهر الفردة وما يتركب منها وثانيهما متحيز بالتبع وهو الاعراض القائمة بموضوعاتها فان العرض تابع لموضوعه فى التحيز سواء كان قارا فى الموضوع كالسواد والبياض اوسيالا مترتب الاجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظى وكل واحد من القسمين المذكورين تعرض له الحركة حقيقة الا ان القسم الاول منهما تعرض له الحركة اصالة وبالذات بخلاف القسم الثانى فانه لا يتحرك اصالة لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها وانما يتحرك بتبعية محله ضرورة تحرك الحال بحركة المحل كالجسم الاسود المتكلم المتحرك اذا تحرك يتحرك ما حل فيه من السواد والكلام تبعا له ثم ان الكلام النفسى الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لا يتصور فيه الحركة والنزول لا بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شئ من صفات الله تعالى عنه ولا بتبعية موصوفه الذى هو ذات الواجب تعالى وتقدس لاستحالة الحركة عليه حتى تتحرك صفاته تبعا له وانما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الايات والسور وهو القرآن المعجز المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة على معنى انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين لا على معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث ويمتنع قيام الحوادث به تعالى ويجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة مؤلفة على هذا النظم المخصوص فيأخذ جبريل عليه الصلوة والسلام

الحمد لله الذى نزل القرآن على عبده

ويخلق له علما ضروريا انه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسى القديم الذى هو كلام الله تعالى على معنى انه صفة له قائمة به مع ان الاشاعرة يجوّزون ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى فى الآخرة بلا كم وكيف فعلى هذا يجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه السلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم وقيل اظهر الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص و نقشه فقرأه جبريل عليه السلام وحفظه وخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بانه هو نقش العبارة المؤدية للمعنى القديم على ان انزال الملك الكتاب السماوى لا يتوقف على سماع اللفظ لجواز ان يتلقفه الملك تلقفا روحانيا اى لا جسمانيا حسيا بان يلهم الله تعالى للملك ذلك المعنى القديم و يخلق فيه قدرة على التعبير عنه و يسمى النظم الصادر عنه كلام الله تعالى باعتبار كونه عبارة عن الكلام النفسى دالا عليه ثم ان الكلام اللفظى لكونه غير متحيز بالذات بل هو عرض قائم بالموضوع لا يكون انزاله وتنزيله الا تبعا لحامله و مبلغه فانه تعالى لما نزل جبريل عليه السلام وحركه الى اسفل وهو حامل للقرآن بان امره بالحركة الى اسفل فتحرك هو بامره تعالى فقد تحرك القرآن القائم به تبعا لحركته فينبغى ان يكون قوله نزل القران مجازا على طريق اطلاق اسم العرض الحال على المحل الذى هو الملك الحامل فانه هو المنزل بالذات واصالة والقرآن منزل تبعا له والمعنى نزل القرآن بواسطة تنزيل جبريل عليه السلام ثم ان القرآن العظيم يصح ان يوصف بانه منزل ومنزل لانه تعالى انزله جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزله الى الارض الى النبى صلى الله عليه وسلم منجما موزعا على حسب المصالح وكفاء الحوادث الان فى انزاله الى السماء الدنيا قولين احدهما ماروى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا ليلة القدر ثم نزل الى الارض فى عشرين سنة وثانيهما انه انزل من اللوح الى السماء الدنيا كل سنة مقدار ما يكون منزلا فى سنة واحدة بحسب المصالح فعلى هذا القول يقع الانزال الدفعى عشرين مرة وعلى القول الاول يقع مرة واحدة وانما حمد الله تعالى على التنزيل دون الانزال بناء على ان التنزيل اتم واكمل نعمة فى حقنا بالنسبة الى الانزال اذ لا تظهر لنا فائدة فى نزوله جملة الى السماء الدنيا * والقرآن فى الاصل مصدر بمعنى الجمع و بمعنى القرأة ايضا يقال قرأت الشئ قرأنا اذا جمعته و يقال ايضا قرأت الكتاب قرأة وقرأنا اذا تلوته ثم نقل الى هذا المجموع المقروء المنقول الينا بين دفتى المصاحف اى بين جنبيها نقلا متواترا وقد يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض من ابعاضه وهذا هو المراد به هنا بقرينة لفظ التنزيل وفى بعض النسخ وقع لفظ الفرقان بدل القرآن وهو فى الاصل

مصدر بمعنى الفرق و هو الفصل بين الشيئين سمي به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقريره و بيانه اولانه لم ينزل جملة واحدة ولكن مفروقا بعضه عن بعض فى الانزال و انما قال على عبده دون نبيه اورسوله اشارة الى ان العبودية اجل صفاته عليه الصلاة والسلام واشرفها وذلك لان اشرف ماسوى العبودية من صفاته عليه الصلاة والسلام هى الرسالة و عبودية الرسول لكونها انصرافا من الخلق الى الحق اجل و اشرف من رسالته لكونها بالعكس فانها انصراف من الحق الى الخلق لتبليغ احكام المرسل وليس المعنى ان عبودية غير الرسول افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام فى النسبة بين اوصاف الرسول ايها افضل فكما ان القرآن العظيم لكونه معجزا باقيا و مبينا لجميع مايتعلق به سعادة المكلفين فى النشاتين اجل الكتب السماوية واكملها فكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم اشرف افراد نوع البشر واكملها فكان معنى الكلام الحمد للسلطان المستجمع لجميع صفات الجلال والاكرام الذى نزل اشرف الكتب السماوية واكملها على اشرف افراد نوع البشر وافضلهم (**قوله** ليكون للعالمين نذيرا) الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بدليل قوله تعالى ياايها المدثر قم فانذر و يحتمل ان يكون ضمير الفرقان بشهادة قوله تعالى بشيرا ونذيرا والمراد بالعالمين الانس والجن فانهم قد اتفقوا على ان الجن ايضا مكلفون بالشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلف فى دخول من آمن منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم قيل ليس لهم ثمة اكل ولاشرب بل غذاؤهم فيها شم كما فى الدنيا وقيل يأكلون و يشربون كالانس وقال بعضهم لايدخلونها ولاثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم ونسب الامام الرازى هذا القول الى الامام ابى حنيفة رح وقال الفاضل الارموى ان اباحنيفة توقف فى كيفية ثوابهم قائلا بان الله تعالى لم يبين فى القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان الله تعالى لايضيع ايمانهم فيعطيهم مايشاء و النذير بمعنى المنذر المخوف و يجوز ان يكون بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار واقتصر فى تعليل التنزيل على ذكر الانذار مع انه عليه السلام كما انه منذر لاهل العصيان والضلالة مبشر لاهل الايمان والطاعة بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلى الاولى من الارسال و التنزيل فان الطبيب الذى يباشر معالجة مرض القلب لابد له ان يبدأ اولا بتنقيته عن العقائد الزائغة والاخلاق الرديئة والاعمال القبيحة المكدرة للقلب بان يسقيه شربة الانذار بسوء عاقبة تلك الامور و بعد تنقيته عن المهلكات يعالجه بمايقويه من الطاعات بان يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحة كما ان طبيب الامراض البدنية يبدأ اولا بتنقية البدن عن الاخلاط الرديئة ثم يباشر المعالجة بالمقويات ولهذا اقتصر الله تعالى على ذكر الانذار فى مبدأ امر النبوة حيث

* ليكون للعالمين نذيرا

يا ايها المدثر قم فانذر ولان الانذار شامل لجميع المكلفين من العصاة والمطيعين فانهم جميعا ينتفعون به وان اختلف الحال بحسب اختلاف المحال فان البعض منهم ينذر بنار الجحيم والبعض الاخر بانحطاط الدرجات فى دار النعيم والبعض الثالث بنار الحجاب عن مطالعة جمال رب رحيم (**قوله** فتحدى باقصر صورة من سورة) الظاهر انه معطوف على قوله نزل وان المتحدى هو الله تعالى حيث قال وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وان الاقصرية مستفادة من تنكير سورة فى قوله فأتوا بسورة من مثله ويجوز ان يكون المتحدى هو العبد بان يرجع ضمير فتحدى اليه ويستفاد الاقصرية من التنكير الواقع فى قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله والتحدى طلب المعارضة من صاحبك باتيانه مثل مافعلته انت يقال تحديت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته الغلبة يقال فلان يباري فلانا اى يعارضه ويفعل مثل فعله كذا فى الصحاح وهو مشتق من الحداء فان الحاديين متعارضان فيه ويعنى كل واحد منهما مثل ما اتى به صاحبه والحداء والحد وسوق الابل والغناء لها يقال حدوت الابل حدوا وحداء اذا استقتها مع الغناء لها والمعنى انه تعالى طلب ممن ارتاب من ان القران منزل من عندالله تعالى ان يعارضوه ويأتوا بمثل اقصر سورة فى الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة والمصاقع جمع مصقع وهو البليغ المتقدم على اقرانه فى المحافل بقوة فصاحته وكمال بلاغته من صقع الديك اذ صاح والعرب العرباء اى الخلص منهم من قبيل قولهم ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ يأخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها والظاهر ان الباء فى قوله فلم يجدبه قديرا بمعنى على وانها متعلقة بقوله قديرا فان الباء قد تكون بمعنى على كما فى قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار اى على قنطار اى فلم يجد من يقدر على ذلك اى على اتيان مثله فضلا عن وجود من يعارضه بالفعل فان عدم الوجدان كناية عن عدم الوجود لان عدم وجدان من هو عالم الغيب والشهادة شيئا لازم لعدم وجوده فى حد نفسه فيصح ان يكنى به عنه * فان قلت القدير من صيغ المبالغة مثل كريم وشريف فيكون عدم وجدان القدير نفيا لوجدان من هو كامل القدرة ونفيه لاينافى ثبوت من يقدر عليه فى الجملة * اجيب عنه بان المبالغة ليست بلازمة لصيغة فعيل مطلقا بل انما تفيدها اذا كانت مشتقة من باب فعل بضم العين كما فى المثالين المذكورين ولفظ قديرا ليس مأخوذا من ذلك الباب فلا دلالة فيه على المبالغة حتى يلزم ماذكرتم والفرق بين باب فعل وغيره ان باب فعل لايستعمل الا فى افعال الغرائز اللازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المشبهة المشتقة من ذلك الباب ذات ثبت لها الفعل لازما لها غير منفك عنها ومالم تكن مشتقة منه لاتدل على هذا المعنى وانما تدل على مجرد ثبوت الفعل لفاعله ولاتدل على المبالغة (**قوله** واصمم) اى واسكت بغاية

فتحدى باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء * من العرب العرباء * فلم يجدبه قديرا * واصمم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان * وبلغاء قحطان

فصاحته وكمال بلاغته من تصدى لمعارضته والظاهر انه معطوف على قوله لا يجذبه قدبرابين بالقرينة الاولى عدم قدرتهم على ذلك رأسا وبالثانية عدم ظهور قدرتهم على معارضته واتيان مثله بعد التصدى لمعارضته لمن توهم انله قدرةما على ذلك قبل التصدى وفى اكثر النسخ افهم بدون الواو اما على انه استيناف جوابا عما يقال من اين علم عدم وجود من يقدر على ذلك رأسا فكأنه قيل فى الجواب انه اعجز كل الفصحاء والبلغاء فلزم عجز الكل ضرورة واما على انه تأكيد وتقرير لما سبق من نفى قدرة مصاقعهم و بلغائهم عموما على سبيل الكناية لان القدرة على ذلك اذا نفيت عن اكملهم فى البلاغة لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمل باعتبار دلالته على هذا اللازم يكون تأكيدا لما سبق والمراد بعدنان وقحطان قبائل العرب المشهورون بكمال الفصاحة والبلاغة (**قوله** حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا) اذلم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والمعجزة ثم ان المصنف لما فرغ عن تحقيق اعجاز القرأن شرع فى بيان اسلوبه فى الدلالة على مافيه من الحكم والاحكام وفى كيفية تكميله وارشاده للانام فقال (ثم بين للناس) اى لاجل نوع البشر عموما وان لم ينتفع البعض بذلك التبيين ولم يتبين له المراد لعدم تبصره وسلوكه طريق الانتفاع بذلك البيان وأشار بكلمة ثم الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يجز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بمضمونه واخذه من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه فان الآيات القرآنية منها محكمات اتضح معناها وخلا عن الاجمال وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا لاغير ومنها متشابهات وهى مالم يكن كذلك بل يكون لها محتملات عند العقل لاتتضح المراد منها لاجمال اومخالفة ظاهر اونحو ذلك فيتعلق باب الاطلاع على المراد الابيانه بالتنصيص على المقصود او بنصب مايدل عليه كالقياس ودليل العقل والمحكم والمتشابه بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه الحنفية لان المحكم بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر وان المتشابه يتناول الخفى والمشكل والمجمل ولامشاحة فى الاصطلاح (**قوله** حسبما عن لهم من مصالحهم) اى مانزل اليهم قدرما ظهر واعترض لهم من مصالحهم يقال لكن عملك بحسب ذلك اى بقدره وعدده وقد يسكن السين فى الضرورة و يقال عن لى كذا يعن بضم العين وكسرها عننا اى سنح ولاح واعترض وقوله من مصالحهم بيان ماوقع عليه الاتفاق من انه تعالى يراعى مصالح عباده الا ان ذلك عندنا بطريق التفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب (**قوله** ليدبروا) اى ليتدبروا و يتفكروا فى آياته تفكرا يفضى الى معرفة مايدبر ظاهرها من المعانى اللطيفة المستنبطة بالتأويلات الصحيحة واللام فيه متعلقة بنزل او بين والتذكر اما بمعنى الالفاظ او استحضار ماهو كالمركوز فى العقول لفرط التمكن من معرفته بما نصب من الدلائل الدالة عليه والالباب جمع لب وهو العقل

حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا * ثم بين للناس مانزل اليهم حسبما عن لهم من مصالحهم ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب تذكيرا *

فكشف الانغلاق عن
ايات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات
هن رموز الخطاب
تاويلا وتفسيرا *

خص العقلاء بالتذكر لان غيرهم من المتدبرين لاينتفعون بها وقوله تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله كقوله تعالى و تبتل اليه تبتيلا اوحال بمعنى مذكرين فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره (قوله فكشف) عطف على قوله يتذكر على طريق عطف تفصيل المجمل على المجمل كما فى قوله تعالى و نادى نوح ربه فقال والقناع ماتستر به المرأة رأسها وهو اوسع من المقنعة والانغلاق انسداد الباب واضافة القناع اليه من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اى ماء كالفضة فى البياض والمراد فاشبه الآيات القرأنية تارة بالنفائس المخزونة واخرى بالعرائس المحجبة على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها فى الاولى الانغلاق وفى الثانية القناع على طريق التخييل ففيه استعارتان مكنيتان واستعارتان تخييليتان فان قيل اذا اتضح معانى المحكمات ولم يبق فيها احتمال اخر لايوجد فيها انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات اجيب بان الاحتمال المنفى عن المحكمات هو الاحتمال الناشئ عن الدليل وانتفاؤه لاينافى ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفى هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق بالمحكمات ازالتها مكشوفة مبينة كما يقال ضيق فم الركية اى اجعلها ضيقا من اول الامر والرمز فى الاصل مصدر ومعناه الاشارة بالشفتين اوالحاجب وهو ههنا اسم بمعنى الرامز مطلقا و لذلك جمع ولو بقى على اصل المصدرية لم يجمع والخطاب فى الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر واريد به ههنا الكلام الموجه للافهام مطلقا والظاهر ان اضافة الرموز اليه من اضافة الجزء الى الكل كيد زيد اومن اضافة الجزئى الى الكلى كخاتم فضة والمعنى هن رامزات من الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان تكون كلمة من فى قولنا من الخطاب للتبعيض على تقدير ان تكون اضافة الرموز من قبيل اضافة الجزء الى الكل وعلى تقدير ان تكون من قبيل اضافة الجزئى الى الكلى تكون من للتبيين وصف المحكمات بانهن ام الكتاب اى اصله لكونها فى انفسها متضحة المعانى ويرجع اليها فى تأويل المتشابهات وبيان المراد منها ووصف المتشابهات بانهن رموز الخطاب على طريق رجل عدل (قوله تأويلا و تفسيرا) حالان من فاعل كشف بمعنى مؤولا و مفسرا والتأويل صرف الكلام الى بعض محتملاته و ترجيحه على سائر المحتملات بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معانى متعددة محتملا لكل واحد منها فيحمل اللفظ على بعض تلك المعانى لكونه موافقا للاصول من الآية المحكمة او الحديث المتواتر اواجماع الامة فتعيين ذلك المعنى بهذا الطريق هو التأويل وهو من الاول الذى هو الرجوع والانصراف سمى تأويلا لما فيه من ارجاع اللفظ الى مايقتضيه الدليل فاذا وقع الكلام المحتمل للمعانى المتعددة فى القرأن او الحديث فلابد من عرضه على الاصول الشرعية من آية محكمة او حديث متواتر او اجماع

الامة فان وافق الاصول ووافق القواعد المقررة عند ارباب العربية ايضا فصحيح والافهو فاسد لكونه قولا بمجرد التشهي فظهر ان التأويل لابد ان يكون فيه مدخل للرأي والدراية بخلاف التفسير فانه لامدخل لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فانه عبارة عن تبيين المعنى وكشفه مستندا الى النقل والسماع كالاخبار عن سبب نزول الآية وبيان من نزلت فيه ونحو ذلك مما لايعلم الامن شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن العلم الحاصل بالمعاينة بخلاف غيرهم فانهم لو اخبروا بشئ من ذلك من غير ان يسندوه الى من شهد النزول فذلك تفسير بالرأي وقد اوعد عليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وماجاء من السلف والفقهاء المجتهدين من استنباط معاني القرآن بالرأي والاجتهاد فذلك تأويل لاتفسير والذي دعاهم الى ذلك ان الله تعالى جعل القرآن هدى للناس يرجع اليه في جميع مايحتاج اليه في باب العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا في القرآن فوجب ان يكون بعضه ثابتا بدلالة النص واشارته واقتضائه لايستخرج ذلك الا بالرأي والعرض على الاصول فهذا هو الذي دعاهم الى استنباط بعض المعاني بالرأي والاجتهاد (والتفسير مأخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والاظهار يقال اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفرا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسر والسفر يتقاربان معناهما لغة كما يتقارب لفظهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول والسفر لابراز الاعيان للابصار (قوله وابرز غوامض الحقايق ولطائف الدقايق) عطف على قوله فكشف القناع عن المحكمات والمتشابهات تأويلا وتفسيرا فيكون مجموع الكشف والابراز تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ذكرا ولا على سبيل الاجمال انه تعالى بين الفرقان المنزل على حسب المصالح ليكون ذلك مؤديا الى تدبرهم وتذكرهم ثم فصل طريق التبيين فقال انه تعالى كشف عنه القناع ٦ ابرزوا ظهر غوامض الاعيان الخارجية التي هي اعيان عالم الشهادة وعالم الغيب وعالم الارواح وعالم الاشباح فان العبارات تدل على معانيها التي هي صور ذهنية وهي تدل على الاعيان الخارجية وتبيين المنزل على الوجه المذكور يتجلى لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت فعلى هذا يكون المراد بالحقايق اعيان عالم الشهادة وبالدقائق اعيان عالم الغيب وبالغوامض واللطائف ماخفي على الانسان دركه من العالمين فمعنى ابراز غوامض الحقايق اظهار ماخفي من عالم الشهادة ومعنى ابراز لطائف الدقايق اظهار ماخفي من عالم الغيب فتكون الاضافة في الموضعين بمعنى اللام ثم علل الكشف والابراز المذكورين بقوله ليتجلى لهم اي لاولي الالباب والعقول والخفايا جمع خفية

وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقايق * ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت * وخبايا قدس الجبروت

٦ فاتضح معناه الذي هو صورة ذهنية دل عليها بالالفاظ المنزلة ثم ذكر انه تعالى بواسطة كشف القناع عنه وايضاح معناه صح

والخبايا جمع خبية وكلاهما بمعنى مخفية يقال خبأت الشيء اذا سترته واخفيته والقدس بسكون الدال وضمها الطهر والتنزه عن شوائب النقصان واضافته الى الجبروت بيانية وهو الظاهر والمعنى لينكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذى هو اتصافه بالصفات السلبية فان الجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانها يضا بمعنى القهر فانه يقال صفات الجلال وصفات الجبروت ويراد صفات القهر وهى الصفات السلبية والقهر لما كان منبيا عن سلب القوة ومستلزما له ذكر واما يدل على القهر وارادوا السلب فقالوا صفات الجلال والجبروت وارادوا الصفات السلبية ثم انهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكرون لفظ الجبروت مفردا ويريدون الصفات السلبية ومنه قول المصنف قدس الجبروت اى تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذى هو جبروته واتصافه بالصفات السلبية زيدت الواو والتاء على لفظ الجبر للمبالغة كما زيدتا على لفظ الملك فقيل ملكوت فانه فعلوت من ملك ومعناه الملك الان فى الملكوت من مبالغة ماليس فى الملك وكذا الرهبوت فانه بمعنى الرهبة وهى الخوف الان الاول ابلغ ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهى موضع الملك ومنه مالك الملك فى اسماء الله تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالكها وقادرها تنفذ مشيئته فيها كيف يشاء ايجادا واعداما والظاهر ان الملك فى قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت بمعنى المملكة فيكون الملكوت بمعنى المملكة التى هى اعظم واوسع من الملك فيحتمل ان يراد بالملك عالم الانفس وان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة ومحل ولايتها وبالملكوت عالم الآفاق وان يراد بالملك عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر وبالجبروت عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون والكروب فعول من كرب بمعنى قرب وقوله ليتفكروا متعلق بقوله ليتجلى (**قوله** ليتفكروا فيها) اى فى تلك المعلومات المنكشفة المبرزة تفكيرا اى تفكرا والمقصود من التفكر فى المصنوعات ان يستدلوا بها على عظم شأن صانعه وباهر سلطانه ليزدادوا خوفا منه وطمعا ويجتهدوا فى طلب مرضاته (**قوله** ومهدلهم قواعد الاحكام واوضاعها) عطف على قوله كشف اوابرز لان هذا التمهيد من جملة المبنيات للمنزل والقواعد جمع قاعدة وهى قضية كلية مشتملة على احكام جزئيات موضوعها اجمالا يتعرف منها تلك الاحكام بان يضم تلك القاعدة الى صغرى سهلة الحصول مثل قول الاصولى ما امر به الشارع واجب فاذا ضم هذا القول الى قولنا الصلاة مما امر به الشارع مثلا يخرج منهما الحكم الشرعى الفقهى من القوة الى الفعل وهو قولنا الصلاة واجبة والمراد بتمهيد القواعد التى يستخرج منها احكام جزئيات موضوعها ان يوفق المجتهدين

* ليتفكروا فيها تفكيرا ومهدلهم قواعد الاحكام واوضاعها *

لتحصيلها وافدارهم على استخراجها واثباتها فان كل مايكون من العلماء من وجوه التأويل وطرق الاستدلال واستنباط الاحكام الشرعية وغير ذلك راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى واقداره اياهم على ذلك وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله وقوله واوضاعها عطف على قواعد الاحكام ومافيه من الضمير المجرور راجع الى الاحكام والمراد باوضاع الاحكام العلل والمعانى الموضوعة لافادة الاحكام كما طوف فى حديث سؤر الهرة (**قوله** من نصوص الايات) حال من الاحكام واوضاعها اوصفة لهما اى مستنبطتين اوالمستنبطتين منها والمراد بنصوص الآيات عباراتها المسوقة لافادة المعانى وبالماعها اشاراتها ودلالاتها واقتضا آتها والالماع جمع لمع كضوء واضواء وزنا ومعنى (**قوله** ليذهب) علة لمهد اى مهد الله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلا كان اوذنبا فان الحكمة الالهية فى شرع الاحكام وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قذر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قذر الذنب فيحصل الطهارة الكاملة فلهذا قال ويطهرهم تطهيرا حتى يستعدوا ويصلحوا للتمكن والاستقرار فى حظيرة القدس فيفوزوا بمشاهدة جمال ذى الجلال والاكرام ثم ان المصنف لما ذكر انه تعالى كما يستحق الحمد لذاته يستحقه ايضا بسبب تنزيله القرآن المعجز على اشرف افراد نوع البشر وتبيينه للناس بكشف معانيه وابراز احوال الاعيان الخارجية من عالمى الغيب والشهادة وتمهيد قواعد التى تستخرج منها الاحكام الجزئية ذكر ان المكلفين فى الاهتداء بالمنزل المذكور على ثلاثة اقسام الاول من كان له قلب والثانى من القى السمع وهو شهيد والثالث من اطفأ نبراسه اى مصباحه الذى هو فطرته السليمة ووجه انقسامهم اليها ان كل انسان فى مبدأ ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اى على التمكن من تحصيله والاستعداد لقبوله وهى الفطرة السليمة الخالية عن العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة المستعدة لقبول الحق المبين ثم انهم عند بلوغهم اوان التكليف واستماعهم نداء صاحب الشرع القويم ودعوته الى الصراط المستقيم صاروا قسمين القسم الاول من اشتغل نور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابليته الفطرية بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ماهداه اليه من سبيل السداد والقسم الثانى من اطفأ نور فطرته السليمة وابطل قابليته الفطرية ولم يتنبه عن رقاد غفلته بانتباه واصم واستكبر واستغشى ثوب الرداء والقسم الاول فرقتان فرقة بلغت باجابة الدعوة واتباع الشريعة الى حيث تنورت رياض بصيرتها وتوقدت انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر فى حقائق القرآن ودقائقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف على دقائقه ومن الغوص فى لجج معانيه العميقة لاستخراج لآليه واستنباط عجايب مكنوناته وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزدد على مانالته من شرف اجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها الارتقاء الى مدارج

من نصوص الآيات والماعها * ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا * فمن كان له قلب اوالقى السمع وهو شهيد * فهو فى الدارين حميد وسعيد * ومن لم يرفع اليه رأسه واطفأ نبراسه

الفضائل العلمية ومصاعد الكمالات العرفانية لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغ لاستماع الحق وجامع حواسه عن التفرق الى مالا يعنيه وهو حاضر القلب يعلم مايتلى عليه ويفهم ما يلقى اليه فالمصنف اشار الى الفرقة الاولى بقوله فمن كان له قلب والتنكير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف الالهية والمعارف الربانية والى الفرقة الثانية بقوله او القى السمع وهوشهيد اى حاضر بقلبه ليفهم مايلقى اليه من التنزيل الالهى ومافيه من التكاليف ليعمل بموجبها وحكم على كلا الفريقين بان كل واحد منهما حميد فى الدنيا وسعيد فى العقبى واشار الى القسم الثالث بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه اى لم يلتفت اليه ايثارا للبطالة العاجلة على سعادة الدارين واطفأ نبراسه اى مصباحه والمراد به الفطرة السليمة التى هى بمنزلة المصباح فى كونها وسيلة الى نيل المطلوب (**قوله** يعش ذميما اى فى الدنيا ويصل سعيرا اى يدخل جهنم فى الآخرة يقال صليت الرجل نارا اذا ادخلته النار وجعلته يصلاها ويقال صلى فلان النار بالكسر يصلى صليا اى احترق وفى بعض النسخ وسيصلى سعيرا بالرفع مع كونه معطوفا على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستيناف بوعيد الآخرة واوثر هذا الطريق اعنى اخراج الكلام عن صورة الجواب وايراده على صورة الاستيناف والوعيد ليدل على ان دخول السعير امر مقطوع به فى حقه لابد ان يحصل ذلك له البتة لان السين كما تدل على تأخر حصول الفعل الى الزمان المستقبل تدل على ان وقوعه فيه امر مقطوع به بخلاف كونه ذميم العيش فانه غير مقطوع به اذ قد يطيب عيشه استدراجا فلا يحسن ان يدخل عليه مايدل على كونه مقطوع الوقوع وهو السين فاورد مجزوما للدلالة على كونه مرتبا على اطفاء نبراسه وابطال استعداده وان لم يكن ذلك الاطفاء موجبا له ثم ان المصنف لما ذكر الله تعالى باسم ذاته المستجمع لجميع صفات الجلال والاكرام وبكونه منزلا للقرآن المعجز على عبده المتوسط بينه وبين المكلفين من خلقه من حيث ان له مناسبة بالجناب الاقدس الفياض لكل خير بجهة تجرده فيستفيد منه مانزل عليه واوحى اليه ومناسبته بخلقه بجهة تعلقه فيبلغ اليهم ما استفاده من ذلك الجناب ويكلمهم بحسب قوتيهم النظرية والعملية ولزم من ذلك كونه تعالى واجب الوجود وفائض الجود وغاية كل مايقصد ويراد باستعمال القوتين قال على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب فيا واجب الوجود ويافائض الجود ويا غاية كل مقصود اى ويا من رضاه او معرفته غاية كل مايقصد ويراد قدر الرضى او المعرفة لان غاية الشئ فى العرف عبارة عن كل حكمة ومصلحة تترتب على ذلك الشئ ومعلوم ان ذاته تعالى لاتترتب على شئ والفيض فى اللغة كثرة الماء بحيث لايسعه الوادى الذى يجرى فيه الماء فيسيل من جوانبه يقال فاض الماء فيضا وفيضوضة اذا كثر حتى سال من جوانب مجراه وفى

يعش ذميما ويصل سعيرا
* فيا واجب الوجود *
و يا فائض الجود *
و ياغاية كل مقصود *
صل عليه صلاة

الاصطلاح فعل فاعل يفعله دائما لالعوض ولالغرض والجود افادة ماينبغي لالعوض ولالغرض وههنا يستقيم كل واحد من معنيي الفيض اما الثاني فظاهر واما الاول فلتشبيه جوده تعالى بماء زاد على مجراه فسال من جوانبه (قوله توازي غناءه) اى تساوي وتعادل نفعه الذي حصل منه لامته صلى الله عليه وسلم وظاهر ان نفعه عليه الصلاة والسلام لامته اكثر من ان يحصى فتكون الصلاة عليه كذلك ومقصوده ان يحصل له عليه الصلاة والسلام في مقابلة نفعه لامته مثوبات غير متناهية ليستحق بذلك الحظ الاوفى من الاجر بحكم قوله عليه الصلاة والسلام من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرا والغناء بفتح الغين المعجمة النفع (قوله وتجازي عناءه) هو بفتح العين المهملة والمد التعب اى صلاة تكون عوضا عن تعب حصل له في تبليغ احكام الرسالة (قوله وعلى من اعانه وقرر بنيانه تقريرا) اراد بهم الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين والبنيان في الاصل الحائط فاستعارمنه لما يبنيه عليه الصلاة والسلام من الشريعة واحكام الدين * والبركة النماء والزيادة فكأنه اراد بها علومهم ومعارفهم (قوله واسلك بنا مسالك كراماتهم) اى اجعلنا سالكين طرقا سلكوها ووصلوا بها الى اكرامك وتعظيمك اياهم والتسليم ان يقال سلام عليك والمراد به ههنا التكريم والتعظيم (قوله وبعد فان اعظم العلوم مقدارا) الفاء فيه اما على توهم اما قبل قوله بعد كما يجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما في قول الشاعر

بدا لي اني لست مدرك مامضى * ولاسابق شيأ اذا كان جائيا

فان قوله ولاسابق مجرور معطوف على قوله مدرك على توهم دخول الباء في خبر ليس واما على تقديرها في نظم الكلام وكأنهم لما حذفوها جعلوا الواو عوضا عنها جعل علم التفسير اعظم العلوم لان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وبشرف معلومه واشرف غاية واشدة الاحتياج اليه وعلم التفسير مشتمل على هذه الجهات الاربع للشرف فيكون اشرف العلوم اما اشتماله على شرف الموضوع فلان موضوعه كلام الله تعالى الذي هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة واما اشتماله على شرف المعلوم فلان معلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا من حيث تثبت به العقائد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقا من تلك الحيثية واما شرف غايته فلان غايته ما يترتب على تحصيل العقائد الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج اليه فلان كل كمال ديني او دنيوي عاجلي او آجلي مفتقر الى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (قوله وارفعها شرفا ومنارا) اى دليلا فان المنار ما يستدل به على الشئ ونير الطريق ما يتضح هو منه وسميت المأذنة منارة لانها موضع اظهار ما هو نير دخول

توازي غناءه وتجازي عناءه * وعلى من اعانه وقرر بنيانه تقريرا * وافض علينا من بركاتهم * واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا * (وبعد) فان اعظم العلوم مقدارا وارفعها شرفا ومنارا * علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها * ومبنى قواعد الشرع واساسها *

وقت الصلاة وعلامته وفى جعل شرفه ارفع من المبالغة مالايخفى فانه بمنزلة ان يقال وارفعها رفعة وعلم التفسير علم يعرف به معانى كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية وهو رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها ورأسها لتوقفها عليه لكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع اى مبنى المسائل الكلية التى تتفرع عليها الاحكام المشروعة واساسها المبنية هى عليه لان القواعد انما تبنى على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم (قوله لايليق لتعاطيه) اى لتناوله والتصدى للتكلم فيه بالتأويل واستخراج لطائف يتعلق بالاحكام الامن برع بفتح الراء المهملة وضمها ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه فى العلوم الدينية كلها اصولها يتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها يتناول الفقه وعلم الاخلاق (قوله وفاق فى الصناعات العربية) العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا فى نفسه ويخص باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة فى عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لايحصل الابمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة فى عرف العامة (قوله والفنون الادبية بانواعها) سميت بالادبية لتوقف ادب النفس فى المحاورة والدرس عليها وعرفوا علم الادب وقد يسمى بعلم العربية ايضا بانه علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثنى عشر قسما بعضها اصول وهى اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعانى والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهى الخط وقرض الشعر والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض القطع والقرض ايضا قول الشعر خاصة يقال قرضت الشعر اقرضه اذا قلته والشعر قريض والمحاضرات المحاورات والانشاء تأليف نحو الرسائل والخطب واما علم البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى المعانى والبيان لاقسما برأسه لعدم دخوله فى تعريف علم الادب الا ان بعضا من هذه الفنون لايستمد منه علم التفسير وهو العروض والقافية وقرض الشعر والخط والانشاء لان ماسوى الانشاء لادخل له فى افادة المعنى اصلا مع اختصاص ماسوى الخط بالشعر والانشاء لاتعلق له بالقرآن فينبغى ان يكون المراد بقوله بانواعها انواعها الكاملة التى لها مدخل فى افادة المعنى ثم ان علم القرآءة معتبر فى التفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه ويندرج فى العلوم الدينية دون العربية لان المراد بها مالايختص بكلام دون كلام وهو يختص بالقرآن او يجعل من التفسير على مايفهم من اشارة المصنف كما سيأتى ان شاء الله تعالى ويعرف علم التفسير بما يعرف به معانى كلام الله تعالى او الفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من قبيل تسمية الشئ باسم اشرف اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع واساسها يقتضى تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع فى

لايليق لتعاطيه والتصدى للتكلم فيه * الامن برع فى العلوم الدينية كلها اصولها وفروعها * وفاق فى الصناعات العربية * والفنون الادبية * بانواعها

العلوم الدينية يقتضى تأخره عنها فاوجه التوفيق اجيب بان الحكم الاول بالنظر الى السلف من الاصحاب المقتبسين انوار حقائق التنزيل عن مشكاة النبوة والحكم الثانى بالنظر الى الخلف المستنبطين مايتعلق بالحكم والاحكام فانهم اذا ارادوا استخراج النكت واللطائف من علم التفسير وجب عليهم الالتجاء بالعلوم الدينية والفنون الادبية (**قوله** واطال ما احدث نفسى) اللام توطئة القسم وما مصدرية والمصدر الموّل فاعل طال ولذلك كتبت مفصولة عن الفعل فى عامة النسخ وقيل هى كافة تكف الفعل عن طلب الفاعل و يردها نها لو كانت كافة لكتبت موصولة كما فى انما (**قوله** فى هذا الفن) اى فى فن التفسير والاحتواء الاشتمال * والصفوة بالحركات الثلاث فى الصاد بمعنى الخالص * والصحابة فى الاصل مصدر كالصحبة يقال صحبه يصحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وهو ههنا جمع صحابى بمعنى الاصحاب والصحابى عند جمهور اهل الحديث مسلم رأى النبى صلى الله عليه وسلم وان لم يروعنه حديثا ولم يكن له طول المصاحبة معه وشرط بعضهم طول الصحبة و بعضهم شرط مع طول الصحبة ان يروى عنه حديثا واراد بعظمائهم عليا وابن عباس وابن مسعود وعمر وابن العاص وابن الزبير وابن عمر وابى بن كعب و زيد ابن ثابت رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وصدرهم على حتى قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القرأن فعن على الا انه تجرد لهذا الشأن وتتبعه حق التتبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن على وكان على يحرض الامة فى الاخذ عنه وكان عبدالله بن مسعود يقول نعم الترجمان عبدالله بن عباس وهو الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم فقهه فى الدين وحسبك بهذه الدعوة وقال على ابن عباس كانما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره * والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابى و اراد بهم الحسن البصرى فانه ادرك من الصحابة مائة وثلاثين ومجاهدا فانه قرأ على ابن عباس قرأة تحقيق واتقان وسعيد ابن جبير فانه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وغيرهم * واراد بقوله ومن دونهم عبدالرزاق واباعلى الفارسى وعلى ابن ابى طلحة وامثالهم ومن المبرزين فيهم محمد بن جرير الطبرى فانه جمع على الناس اشتات التفاسير وابو اسحق الزجاج حتى قال مولانا شمس الدين الاصفهانى فى مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف تتبعت الكشاف فوجدت ان كل ما اخذه اخذه من الزجاج (**قوله** وينطوى) مطاوع اطوى و يلزمه الاشتمال * والنكت جمع نكتة وهى اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت فى الارض اذا اثر فيها بقضيب ونحوه فالنكتة اسم للاثر الحاصل فى الارض بالنكت (**قوله** بارعة) اى فائقة ورايعة اى معجبة رفيعة القدر (**قوله** استنبطتها) اى استخرجت تلك النكت واللطائف بالكد والاجتهاد والاستنباط فى الاصل استخراج النبط وهو اول مايظهر من ماء البئر اذا حفرت يقال انبط الحفار اذا بلغ الماء فاستعمل فى استخراج المعانى اللطيفة

واطال ما احدث نفسى بان اصنف فى هذا الفن كتابا يحتوى على صفوة ما بلغنى من عظماء الصحابة وعلماء التابعين * ومن دونهم من السلف الصالحين *

وينطوى على نكت بارعة * ولطائف رايعة * استنبطتها انا ومن قبلى من افاضل المتأخرين * و اماثل المحققين *

و يعرب عن وجوه القرآت المعزية الى الأئمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القرآء المعتبرين * الان قصور بضاعتي يثبطني عن الاقدام * و يمنعني عن الانتصاب في هذا المقام * حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صممت به عزمي على الشروع فيما اردته * و الاتيان بما قصدته * ناويا ان اسميه بعد ان اتممه بانوار التنزيل واسرار التأويل فهما انا الآن أشرع و بحسن توفيقه اقول * و هو الموفق لكل خير و معطي كل مسؤل

(سورة فاتحة الكتاب)

بالجد (**قوله** و يعرب) اى يفصح و يكشف * والمعزية المنسوبة من عزاه اذا نسبه * والأئمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون في التيسير والشاطبية وهم نافع المدني وابن كثير المكي وابو عمرو البصري وابن عامر الشامي وعاصم وحمزة والكسائي الكوفيون وثامنهم ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري فانه كان اماما كبيرا ثقة عالما صالحا انتهت اليه رياسة القرآءة بعد ابي عمرو وكان امام البصرة سنين وله راويان روح و رويس (**قوله** يثبطني اى يشغلني يقال ثبطه عن الامر تثبيطا اى شغله عنه (**قوله** ماصممت به عزمي) اى ماخلصني عن التردد فصار عزمي ماضيا لافتور فيه الجوهري صميم الشئ خالصه وصمم السيف اذا مضى في العظم و قطعه وصمم فلان على امره اى مضى على رأيه فيه (**قوله** و بحسن توفيقه اقول) اقول القول ههنا منزل منزلة اللازم فليس له مقول (**قوله** و معطي كل مسؤل) فانه تعالى لايخيب آمله ولايرد سائله محروما بل يعطيه اما عين مطلوبه اوما يعادل مطلوبه في توقف صلاح حاله بذلك او يدفع عنه من المضار والآفات مايعادل مطلوبه في الانتفاع به وقد قيل هذا في تأويل قوله تعالى ادعوني استجب لكم والله اعلم (**قوله** سورة فاتحة الكتاب) السورة طائفة من القرآن مترجمة واقلها ثلاث آيات والآيات طائفة من القرآن مترجمة اقلها ستة احرف صورة نحو الرحمن فانه آية ان جعل خبر مبتدأ محذوف ومعنى المترجمة المسماة باسم فان بعض القرآن قد لايسمى باسم كنصف القرآن وربعه وخمسة فقوله مترجم احتراز عن مثله ممالايسمى باسم مخصوص الا انه يتناول الطائفة التي تسمى باسم مخصوص كالحزب والعشر والآية فاحترز عنها بقوله اقلها ثلاث آيات والسورة في الاصل اسم لكل منزلة من منازل البناء وطبقاتها وسميت الطائفة المذكورة سورة لكونها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى واقصر السور سورة الكوثر لانها اقل حروفا من السور التي هي ثلاث آيات والفاتحة في الاصل صفة ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسما لاول الشئ لان فتح الشئ و الدخول فيه انما يكون بملابسة الجزء الاول منه فكان اول الشئ كالفاتح له بهذا الاعتبار فسميت السورة الاولى من الكتاب الكريم فاتحة الكتاب لذلك والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث الموصوف المقدر كالقطعة مثلا اذ لاحاجة الى تقديره واضافة السورة الى فاتحة الكتاب من قبيل اضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كشجرة الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب لامية كما في قولك جزء الشئ و يد زيد لابمعنى في لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولابمعنى من لان الاضافة بمعنى من انما تكون فيما اذا كان المضاف اليه كليا صادقا على المضاف كما في خاتم فضة وما اضيف اليه الفاتحة ههنا وهو الكتاب ليس كليا صادقا على الفاتحة بل هو كل مركب من الفاتحة وسائر السور لان كون الفاتحة اول الكتاب انما هو بالقياس الى الكل

لاالى الكلى فوجد مصداق كون الاضافة لامية وهو عدم كون المضاف اليه ظرفا للمضاف ولاصادقا محمولا عليه كما فى قولك يد زيد (**قوله** وتسمى ام القرآن) عطف على مايفهم مما سبق بحسب اقتضاء المعنى فانه يفهم من قوله سورة فاتحة الكتاب انها تسمى بهذا الاسم (**قوله** لانها مفتتحه ومبدأه فكانها اصله و منشأه) كون الشئ مبدأ لشئ آخر بمعنى كونه جزأ اولاله لايصلح وجها لتسمية الشئ الاول اما للثانى وانما يصلح وجهاله ان لوكان الشئ الاول منشأ للثانى و موضع صدورله و كونه جزأ اولا للثانى غير كونه منشأ للثانى وغير مستلزم له ايضا فلا يصلح ما ذكروه وجها لتسميتها ام القرآن (**قوله** ولذلك) اى ولكون الفاتحة كأنها أصل القرآن تسمى اساسا لانها لما كانت كانها اصل القرآن كان ماعدا هامن القرآن كأنه مبنى عليها فكانت هى اساسا لماعداها (**قوله** اولانها تشتمل على ما فيه) تعليل ثان لتسميتها ام القرآن وليس المراد بمافيه جميع مافيه بل المراد معظم مافيه وهو اصول مقاصده اقامة لها مقام جميعها ضرورة ان فى القرآن مقاصدا خرى غير ماذكر من الامور الثلاثة التى هى الثناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه و بيان وعده ووعيده و المقاصد الاخر كالقصص والامثال والمواعظ والمراد من الثناء عليه تعالى بماهواهله اجراء الصفات الكمالية عليه تعالى بقوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين والتعبد الاستعباد وهو تصيير الشخص كالعبد بتكليفه بالامر والنهى يقال عبدنى فلان تعبيدا واعتبدنى اعتبادا واعبدنى اعبادا وتعبدنى تعبدا والكل بمعنى استعبدنى ومعنى التعبد مفهوم من قوله تعالى اياك نعبد لان عبادة المكلفين من لوازم تعبده تعالى اياهم بامره ونهيه فان الامام الرازى فسر العبادة بانها اتيان الفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر والقيام بحق العبودية ومقتضى التكليف بامتثال اوامر المولى والاجتناب عن نواهيه فان قيل امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس داخلا فى معنى العبادة ولا لازماله و الا لوجب ان تختص العبادة بمن له امر ونهى وليس كذلك لقوله تعالى و يعبدون من دون الله ما لاينفعهم ولايضرهم فاذن لايلزم من اشتمال الفاتحة على قوله اياك نعبد اشتمالها على التعبد بامره ونهيه وهو المدعى قلنا قوله تعالى و يعبدون من دون الله من قبيل الاستعارة التصريحية التبعية تشبيها لتذال المشركين للاصنام بعبادتهم لها بناء على زعمهم الفاسد فلا بنا فى ذلك كون العبادة من لوازم التعبد و اشتمال سورة الفاتحة على التعبد المذكور واما بيان وعده لاهل الطاعة ووعيده للعصاة فهو مفهوم من قوله تعالى انعمت عليهم والمغضوب عليهم اومن قوله مالك يوم الدين اى الجزآء المتناول للثواب والعقاب و يرد على الاول ان يقال لانسلم ان اشتمال الفاتحة على قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم يستلزم اشتمالها على الوعد والوعيد وانما يستلزمه ان لووجب كون الانعام مسبوقا بالوعد به والغضب والانتقام من العصاة

وتسمى ام القرآن لانها مفتتحه و مبدأه فكانها اصله و منشاة ولذلك تسمى اساسا اولانها تشتمل على مافيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى و التعبد بامره ونهيه و بيان وعده و وعيده

مسبوقا بوعيدهم بذلك فاشتمال انعمت عليهم على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا اشتمال الغضب بالقياس الى الوعيد (**قوله** اوعلى جملة معانيه) عطف على قوله مافيه فهو وجه اخر لتسميتها بام القرأن اى اوسميت بذلك لاشتمالها على معانى القرأن جملة اى مجملة من غير تفصيل فانها لما اشتملت على معانى القرأن مجملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعانى مفصلة فى سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه القرية ام القرى سميت تلك السورة ام القرأن (**قوله** من الحكم النظرية والاحكام العملية) بيان لجملة معانيه وقوله التى مع صلته فى موضع الجر على انه صفة جملة معانيه المبنية بالحكم النظرية المقصود بها نفس المعرفة والاحكام العملية المطلوب بها نفس العمل وليس صفة للاحكام العملية وحدها اذ لايصح ان يحكم عليها بانها سلوك الطريق المستقيم لان السلوك المذكور هو العمل لا الحكم العملى فيحتاج الى تقدير المضاف ويقال فى تقدير الكلام هى احكام سلوك الطريق المستقيم نعم على تقدير كونها صفة لجملة معانيه يحتاج ايضا الى ان يقال تقرير الكلام التى هى تفيد سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب الفريقين ليصح حمل سلوك الطريق المستقيم وما عطف عليه على قوله اى ومن جعله صفة للاحكام العملية وحدها بتقدير المضاف اى احكام سلوك الطريق المستقيم وجعل قوله هى سلوك الطريق المستقيم ناظرا الى الاحكام العملية وقوله والاطلاع ناظرا الى الحكم النظرية على طريق اللف والنشر الغير المرتب ولاوجه له لان سلوك الطريق المستقيم لايختص بالاحكام العملية بل يتناولها والحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما يكون بالنظر الى الاعمال يكون بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء بهم كما يشير اليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وعلى منازل الاشقياء للاتقاء عنها كما يشير اليه قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين لايختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيهما فلاوجه للحمل على اللف والنشر لاسيما غير المرتب (**قوله** وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك) اى وسميت بذلك ايضا لاشتمالها على مافى القرأن اوعلى جملة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف فان الكنز هو المال المكنوز المدفون فالمكنوز فى هذه السورة اما اصول مقاصد القرأن اوجملة معانيه وهى وافية كافية فى بيانها وروى عن امير المؤمنين على رضى الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش (**قوله** لاشتمالها عليها) اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما على الشكر فلذكر بعض افراد الشكر اللسانى فيها كرب العالمين والرحمن الرحيم واما على تعليم المسئلة فلانه تعالى ذكر فيها قوله اهدنا الصراط المستقيم بعد تقديم الثناء عليه بماهو اهله وعلم بذلك كيفية السؤال منه تعالى وطريقه وهى البداءة

اوعلى جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التى هى سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها

بالثناء وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدأ بالدعاء قبل الثناء فقد ان لايستجاب له ومن طرقه ان لايخص نفسه بالدعاء بل يسأل مطلوبه فى حق المؤمنين كافة مثل ان يقول اللهم اغفرلنا وارحمنا بدل اغفرلى وارحمنى كما قال فى هذه السورة اهدنا ولم يقل اهدنى فان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب فانه لايدان يكون فى المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله تعالى دعاءه فى حق البعض فهو اكرم من ان يرده فى حق الباقى (**قوله** والصلاة) بالجر عطف على الحمد فى سورة الحمد (**قوله** لوجوب قرآتها فيها) كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله تعالى وقرآءة الفاتحة فى الصلاة وان كانت واجبة عند الحنفية ايضا الا ان الواجب عند الشافعية بمعنى الفرض لاعند الحنفية كما اشار اليه بقوله اواستحبابها فيها اى فى الصلاة كما هو عند الحنفية (**قوله** والشافية والشفاء) منصوبان بالعطف على مفعول تسمى اى وتسمى الشافية والشفاء ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام هى ام القرآن وهى شفاء من كل داء وقال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية ولكل وجه (**قوله** والسبع المثانى) بالنصب عطف على مفعول تسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق وذكر فى التيسير ان هذه السورة ثمان آيات فى قول الحسن البصرى وست آيات فى قول حسين الجعفى وسبع آيات فى قول الجمهور من اهل العلم فالحسن رحمه الله عد التسمية وانعمت عليهم آيتين وتركهما الجعفى والباقون اتفقوا على انها سبع آيات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم آية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والامام الشافعى رحمه الله تعالى جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم آية الى ههنا كلامه فلابد ان يكون مراد المصنف بالاتفاق على كونها سبع آيات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد او اثنين للجمهور يسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقا عليه (**قوله** الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس) لايتوهم منه ان منهم من قال ان انعمت عليهم وحده آية فانه ليس بآية اتفاقا لظهور ان الصلة بدون الموصول لاتعد آية لكون الكل فى حكم كلمة واحدة فالمراد انها آية مع قوله صراط الذين الا انه اختصر لظهور المراد فاذا عدت التسمية آية من الفاتحة كما ذهب اليه الامام الشافعى يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم آية ثالثة ومالك يوم الدين رابعة واياك نعبد واياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة سابعة واذا لم تعد التسمية آية منها كما ذهب اليه اصحابنا يكون بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية اولى والرحمن الرحيم آية ثانية ومالك يوم الدين ثالثة واياك نعبد واياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير المغضوب عليهم ولا الضالين سابعة

والصلاة لوجوب قرأتها واستحبابها فيها والشافية والشفاء لقوله عليه الصلاة والسلام هى شفاء لكل داء والسبع المثانى لانها سبع آيات بالاتفاق الا أن منهم من عد التسمية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس

(**قوله** وتثنى فى الصلاة) عطف على قوله سبع آيات وعلة لتسميتها بالمثانى وفيه اشارة الى ان المثانى جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهى التكرير يقال ثنيته تثنية اى جعلته اثنين والمتكرر فى القرأة او الانزال انما هى الفاتحة وهى سورة واحدة فينبغى ان توصف بالمثناة لابالمثانى الانها وصفت بالجمع نظرا الى كثرة آياتها فان تكرر السورة قرآءة او نزولا يستلزم تكرر آياتها وكونها مثانى ويجوز ان تكون المثانى جمع مثنى بفتح الميم على وزن مفعل من الثنى مقصورا بمعنى التكرير والاعادة وقد جاء فى الحديث لاثنى فى الصدقة اى لاتؤخذ فى السنة مرتين فتسمية الفاتحة مثانى معناها انها محل التثنية والتكرير والاعادة فان قيل لاوجه لعطف قوله او الانزال على قوله فى الصلاة لانه يكون المعنى حينئذ ان الفاتحة تثنى فى الانزال ولامعنى له لانه لاانزال بعد ارتحال النبى صلى الله عليه وسلم الى عالم القدس والابد اجيب بان تثنى المقدر بمعنى ثنيت وعبر عنه بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية اوانه من قبيل حذف المعطوف وابقاء العاطف كما فى قوله علفتها تبنا وماءباردا و التقدير اوانها ثنيت فى الانزال (**قوله** ان صح انها نزلت بمكة الى آخره) اشارة الى ان تكرير نزولها ليس بمجزوم به لضعف دليله ثم اشار الى ماهو المختار عند جمهور الصحابة والتابعين وهو كونها مكية فقط واستدل على نزولها بمكة بقوله تعالى فى سورة الحجر ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرأن العظيم ولاتمدن عينيك الى مامتعنا به ازواجا منهم ولاتحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين وقوله تعالى هذا مكى بالنص فان ماقبله ومابعده الى آخر السورة نازل فى حق المشركين من اهل مكة وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبى صلى الله عليه وسلم وهو بمكة بماسيؤتيه فى المدينة و يبعد ايضا ان يصلى عليه الصلاة والسلام بمكة بلافاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلاة بمكة فقلنا بانها مكية للدليل قيل فى سبب نزول هذه الاية ان عير الابى جهل قدمت من الشام بمال عظيم وهى سبع فرق ورسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ينظرون اليها واكثر الصحابة بهم عرى وجوع فخطر ببال النبى صلى الله عليه وسلم شئ لحاجة اصحابه فنزل قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى اى مكان سبع قوافل لابى جهل والقرأن العظيم لاتمدن عينيك الى مامتعنا به ازواجا منهم اى هذا ابوجهل لاينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية فلاتنظر الى مااعطيته وهو متاع الدنيا الدنية ولما علم الله تعالى ان تمنيه لم يكن لنفسه بل كان لاصحابه قال ولاتحزن عليهم وامره بمايزيد نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك اطيب لقلوبهم من ظفرهم بمايحبونه من اسباب الدنيا (**قوله** بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة) ذكر ان التسمية جزؤ من الفاتحة عند الامام الشافعى رحمه الله تعالى ومن وافقه من قرآء مكة والكوفة وغيرهم الا انه لم يتعرض بانها آية تامة من آيات

وتثنى فى الصلاة او الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة و بالمدينة لما حولت القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وهو مكى

(بسم الله الرحمن الرحيم) من الفاتحة وعليه قرآء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعى رحمهم الله تعالى

الفاتحة او بعض آية منها وانما تكون آية تامة بما بعدها لاختلاف قول الامام الشافعي في ذلك كما صرح به المصنف بعيد هذا بقوله ومن اجلهما اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها فالذي تقرر عليه قول الامام الشافعي هو ان التسمية من الفاتحة الا أن له قولين في انها آية تامة منها او بما بعدها ولم يذكر المصنف قول الامام الشافعي في بسملة اوايل سائر السور لتردد قوله فيها ذكر التحرير التفتازاني انه لا خلاف في ان التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف في التسمية التي في اوائل السور عن قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر في تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة احتراز عنها والمالح للمتأخرين منهم بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست بآية ولا بعض آية من شيء من السور فهي قرآن مستقل بمنزلة سورة قصيرة فصار محل الخلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور اومائة وثلاث عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة كما ذهب اليه الامام الشافعي رحمه الله تعالى وهو صريح في ان مذهب الامام الشافعي ان التسمية آية من اول كل سورة على خلاف ما ذكر في التيسير من ان التسمية التي في اوائل ماعدا سورة الفاتحة ليست بآية في شيء من تلك السور بل هي آية من رأس الفاتحة فقط

وخالفهم قرآء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي

(قوله وخالفهم قرآء المدينة الى آخره) فانهم قالوا ان التسمية التي في اوائل السور ليست من القرآن فضلا عن ان تكون من الفاتحة حتى روى عن الامام مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلاة لا جهرا ولا سرا فالشافعي ومن وافقه ادعوا حكمين وهما ان البسملات التي في اوائل السور من القرآن وانها جزؤ من كل سورة وقرآء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق الاول في قولهم انها من القرآن واذا لم يكن من القرآن لا يكون جزأ من شيء من السور والمتأخرون من الحنفية وافقوا الفريق الاول في قولهم انها من القرآن وخالفوهم في قولهم انها جزؤ من اول كل سورة وقالوا هي آية فذة ليست جزأ من شيء من السور

ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى

(قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه) اي في كونها من الفاتحة بشيء من النفي والاثبات مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن بناء على عدم تنصيصه بذلك انها ليست من السورة عنده اي من الفاتحة بناء على ان اللام في السورة للعهد ويلزمه عدم كونها من باقي السور ايضا اذ لا قائل بكونها من سائر السور دون الفاتحة والسبب في كون عدم تنصيصه بذلك منشأ للظن المذكور انه لما خالف اهل بلده عند تنصيصهم على انها من الفاتحة ولم يتعرض به لا نفيا ولا اثباتا دل ذلك على انه لا يعتقد كونها من الفاتحة والا لوافقهم في التنصيص عليه وقوله ولم ينص لا يخلو عن الاشارة الى انه ذكر ما يدل على انها ليست من السورة التزاما وذلك قوله انها يسر بها في الصلاة كلها فانها لو كانت من الفاتحة لوجب ان يجهر بها فيما يجهر فيه السورة وقول الامام محمد رحمه الله تعالى ان ما بين

الدفتين اى مابين جنبى المصحف كلام الله تنصيص على ان التسمية من القرآن وهو لايستلزم كونها من السورة فلما قاله محمد قيل له فلم تسر بها فى الصلوة الجهرية فلم يجب ولعل الوجه فيه اى فى عدم الجهر بها فى الصلوة الجهرية مع انها من القرآن كون نزولها للفصل والتبرك ولايلزم منه ان يثبت لها سائر احكام القرآن (**قوله** ولنا) اى فريق الشافعية فى اثبات كون التسمية من الفاتحة ومارواه ابوهريرة رضى الله عنه يدل على انها آية تامة منها وحديث ام سلمة رضى الله عنها يدل على انها ليست آية تامة منها بل هى بعض آية وانما تتم آية بما بعدها (**قوله** ومن اجله) اى ومن اجل الاختلاف بين مدلولى الروايتين وفى بعض النسخ ومن اجلهما اى ومن اجل هاتين الروايتين اوالحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية فى ان التسمية آية برأسها اوبما بعدها هو قوله تعالى الحمد لله رب العالمين (**قوله** والاجماع) بالرفع عطف على قوله احاديث وكذا قوله والوفاق والاول اشارة الى الاجماع القولى والثانى الى الاجماع الفعلى انما قلنا ان الثانى ايضا اجماع اذ لامخرج عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ومعلوم ان الثانى ليس من قبيل الادلة الثلثة التى هى غير الاجماع فتعين انه من قبيل الاجماع فان قيل هذان الاجماعان انما يدلان على قرأنية البسملة لاعلى كونها من الفاتحة وقرأنيتها لاتستلزم كونها منها والمقصود اثبات كونها منها فلايتم التقريب قلنا المقصود بالذات بيان الاختلاف الواقع بين قراء مكة والمدينة فى ان البسملة هل هى من القرآن كما ذهب اليه قراء مكة اوليست منها كما ذهب اليه قراء المدينة وماذكره الشافعية من الادلة يثبت قرأنيتها فيتم التقريب الان الدليلين الاخيرين يثبتان قرأنيتها صريحا والاولين يثبتان ذلك فى ضمن اثبات كونها من الفاتحة واعترض على قوله والاجماع على ان مابين الدفتين كلام الله بان اسماء السور وكونها مكية اومدنية وعدد الآى مما بين الدفتين وليس شئ منها بقرأن واجيب عنه اولا بان المراد بما بين الدفتين مابين دفتى جميع المصاحف اى المصاحف المتقدمة المكتوبة فى زمن الصحابة والتابعين وشئ مما ذكر لم يكن فى المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة وقعت فى المصاحف الحديثة فلا يرد النقض بها وثانيا بان يقال سلمنا ان المراد به مابين دفتى مصاحف زماننا لكن المراد بما بينهما مافيه احتمال القرأنية والامور المذكورة ليس فيها احتمال القرأنية حيث لاتكتب بما يكتب به القرأن بل تميز عنه بان تكتب بمداد يخالف لونه لون المداد الذى يكتب به القرأن او بقلم غير القلم الذى يكتب به القرأن فلا يظن كونها من القرأن وان كانت مثبتة فيما بين دفتى المصاحف كما لم يكتب لفظ آمين فى آخر الفاتحة مع انه مما يقوله السامع والتالى لئلا يظن انه من القرأن بخلاف البسملة فانها مثبتة فى جميع المصاحف قديمها وحديثها بما يكتب به القرأن من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القرأنية وتعين قرأنيتها بالاجماع المذكور والبسملة مصدر قولك بسمل اى قال بسم الله نحو حوقل اى قال لاحول ولاقوة الابالله وهيلل وحمدل وحيعل اى قال لااله الاالله والحمدلله وحى على الصلاة

لنا احاديث كثيرة منها ماروى أبوهريرة رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وقول ام سلمة رضى الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية ومن اجله اختلف فى انها آية برأسها اوبما بعدها والاجماع على ان مابين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على اثباتها فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرأن حتى لم يكتب آمين *

ومثله الحسبلة وهي قوله حسبنا الله ونعم الوكيل والسبحلة وهي قوله سبحان الله والجلفة وهي قوله جعلت فداك والطلبقة والدمعزة وهما قوله اطال الله بقاك وادام عزك وهذا شبيه بباب النحت في النسب فانهم يأخذون اسمين فينحتون منهما لفظا واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمي وعبقسي وعبشمي في النسبة الى حضر موت وعبد قيس وعبد شمس قال الشاعر

وتضحك مني شيخة عبشمية * كان لم ترى قبلي اسيرا يمانيا

ولكونه على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة في مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة نقلها ولم يقل انها مولدة قال عمرو بن ابي ربيعة

لقد بسملت ليلى غداة لقيتها * فياحبذا ذاك الحديث المبسمل

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروء

(قوله والباء متعلقة بمحذوف) لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معاني الافعال اوشبهها الى الاسماء وجب في جميع مواضع ذكرها ان يوجد فعل اوشبهه يتعلق به الحرف المذكور فان استعملت في كلام لم يذكر فيه مايتعلق به ذلك الحرف بقدر فعل عام اذا لم توجد قرينة الخصوص والا فلابد من تقدير فعل خاص عملا بمقتضى القرينة لان الحذف لايجوز الا اذا كان في الكلام مايدل على المحذوف والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العامة واذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلابد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس في لفظ بسم الله فعل مذكور تتعلق به الباء فعلمنا انه محذوف وهو اقرأ والقرينة المعينة لهذا المحذوف الخاص هو الفعل الذي يتلو التسمية في الذكر ويتحقق بعدها وهو ههنا القراءة وتقدير الكلام بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروء اي نظم يتعلق به فعل القراءة وكون القراءة التالية للتسمية الواردة بعدها قرينة حالية دالة على ان الفعل المقدر من جنس القراءة مشتق منها وكذا كل من حاول فعلا غير القراءة فسمى الله تعالى فشرع فيه يقدر من الفعل مايشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كالمسافر اذا حاول النزول فقال بسم الله فنزل كان التقدير بسم الله انزل فاذا حاول الارتحال فقال بسم الله فارتحل كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا نظائرهما (قوله وكذلك يضمر كل فاعل) اي وكما ان فاعل القراءة يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرأ يضمر كل فاعل مايجعل التسمية مبدأله وفي هذه العبارة نوع مساهلة لان الفعل الذي جعلت التسمية مبدأله هو الفعل الحقيقي الذي يراد تحصيله كالاكل والشرب ولاشك ان الفاعل لايضمره بل يضمر مايدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالاظهر ان يقال يضمر اللفظ الدال على ما تجعل التسمية مبدأله

وكذلك يضمر كل فاعل مايجعل التسمية مبدأله وذلك اولى من ان يضمر ابدأ لعدم مايطابقه ومايدل عليه

(قوله وذلك اولى) اي اضمار مايجعل التسمية مبدأله اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة فقال تقدير الكلام بسم الله ابتدأ القراءة مثلا واستدل عليه بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال وتقدير العام اولى من تقدير

الخاص الاترى انهم يقدرون متعلق الظرف المستقرار متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا اوصفة اوصلة اوحالا فعلا عاما مثل الكون والاستقرار والحصول و يؤثرونه حيث ماوقع لعمومه والثانى ان تقدير فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود من التسمية فان الغرض من التسمية ان يقع مبتدأ بها امتثالا لحديث الابتداء وتقدير فعل الابتداء اوفق له واجيب عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلابد من تقدير فعل خاص عملا بمقتضى القرينة فانك اذا قلت زيد على الفرس اومن العلماء اوفى البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم عملا بالقرينة وعن الثانى بان معنى الابتداء بالتسمية اثباتها قبل الشروع فى المقصود وهو حاصل سواء قدر ابتدأ اومايجعل التسمية مبدأله من الافعال الخاصة والمصنف علل اولوية اضمار ماتجعل التسمية مبدأله بالنسبة الى اضمار ابدأ بقوله لعدم مايطابقه و يدل عليه يعنى ان متعلق حرف الجر لايقدر فعلا خاصا الااذا تحقق هناك مايكون من جنس ذلك الفعل الخاص ليطابق ذلك الفعل ويكون قرينة على تقديره وليس فى مقام التسمية امر من جنس الابتداء ليطابقه ويكون قرينة دالة على تقديره بخلاف تقدير اقرأ فان ماوقع بعد البسملة اعنى النظم المقروء يتعلق به فعل القرآءة ومطابق لذلك الفعل من حيث اتحادهما فى ماخذ الاشتقاق فيكون قرينة دالة على تقديره ولقائل ان يقول لانسلم انتفاء مايطابق المقدر على تقدير ان يكون الفعل المقدر ابدأ بناء على ان التسمية يتبعها المبدء كما يتبعها المقروء فيصح تقدير كل واحد منهما بناء على وجود مايطابقه و يكون قرينة دالة على تقديره من غير فرق الا ان يقال القرينة المعينة للمحذوف هو الفعل الوارد بعد التسمية ومن المعلوم بشهادة الذوق السليم ان ذلك الفعل هو القرآءة دون البدآية فصح ان يقال لاوجه لتقدير ابدأ لعدم مايطابقه و يدل عليه بخلاف تقدير اقرأ (**قوله** اوابتدآئى) عطف على قوله ابدأ اى واضمارا قرأ اولى من اضمار ابتدآئى ايضا لزيادة اضمار فيه لان الجار والمجرور حينئذ يكون خبرا عن ابتدآئى المقدر فيكون الظرف مستقرا ومقدرا بمتعلق عام تقديره ابتدائى حصل اوحاصل بسم الله مثلا ولاشك ان المضمر حينئذ يكون ازيد من اضمار اقرأ مع ان فى اضمار ابتدآئى مافى اضمار ابدأ من عدم مايطابقه و يدل عليه و يعلم منه انه اولى من اضمار قرآئى ايضا لتساويهما فى زيادة الاضمار (**قوله** وتقديم المعمول ههنا اوقع) اى احسن وقوعا بالنسبة الى تقديم العامل وهو جواب عما يقال لم قدر المحذوف مؤخرا مع انه عامل فى الجار والمجرور وحق العامل ان يقدم على معموله لان المعمول انما جئ به لاقتضاء العامل اياه والمقتضى مقدم على مقتضاه وقوله ههنا اى فى البسملة الواقعة فى اوائل السور احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان تقديم العامل هناك اوقع من تقديم المعمول واهم لان سورة اقرأ اول سورة نزلت من القرأن الى قوله مالم يعلم على القول

اوابتدآئى لزيادة اضمار فيه وتقديم المعمول ههنا اوقع

الاصح ولايعارضه ماقيل من ان اول مانزل من القرآن هو سورة الفاتحة لان المراد منه ان اول سورة نزلت بتمامها هي سورة الفاتحة ولاينافيه نزول بعض من سورة اخرى قبل الفاتحة فلما كان قوله تعالى اقرأ باسم ربك الى قوله مالم يعلم اول مانزل من القرآن ليقرأ ويتدبر آياته كان الامر بالقرآءة اهم فيه والاهم اقدم فان اسم الله تعالى من حيث انه اسمه وان كان اهم عند المؤمن على كل حال الا انه قد يكون شئ آخر اهم بحسب خصوصية المقام فيقدم على غيره لاقتضاء المقام تقديمه (**قوله** كما في قوله بسم الله مجراها) ليس هذا من باب تقديم المعمول على العامل لان قوله مجراها لايخلو اما ان يكون مصدرا ميميا بمعنى الاجراء او يكون بمعنى زمان الاجراء او مكانه وعلى التقادير لايكون الجار والمجرور معمولا له لان معمول المصدر لايتقدم عليه واسماء الزمان والمكان لاتعمل اتفاقا فالتمثيل انما هو في مجرد كون التقديم اوقع مع قطع النظر عن كون المقدم معمولا للمؤخر اولا وهذا الكلام مبني على ان يجعل قوله تعالى بسم الله خبر لمجراها على معنى ان اجراءها بسم الله لابغيره من هبوب الريح مثلا كما يتوهمه العوام وكذا ارساؤها فما هو بسم الله لابغيره كالقاء المرساة مثلا الا ان المختار عند المصنف ان يكون قوله بسم الله متعلقا باركبوا حيث جعله اولا حالا من واو اركبوا اى اركبوا فيها مسمين الله وقائلين باسم الله وقت اجرائها وارسائها او مكانهما على ان يكون المجرى والمرسى اسما للوقت او المكان او المصدر الذي حذف منه الزمان المضاف واقيم هو مقامه كما في آتيك خفوق النجم ثم قال او جملة من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل على انه احتمال مرجوح عنده (**قوله** لانه اهم) تعليل لكون تقديم المعمول ههنا اوقع نقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم على شئ يجري مجرى الاصل فيه غير العناية والاهتمام بشان المقدم لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشئ يصلح سببا للاهتمام وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر انه من اين كانت تلك العناية وبم كان المقدم اهم وهذا المنقول يفهم منه ان يكون قول المصنف لانه اهم تمهيدا لما بعده لاوجها برأسه ويكون مابعده من الامور الثلثة تفصيلا لوجه كونه اهم الا ان عطف تلك الامور على ماقبله بالواو ويأبى عن ذلك ويستدعي ان يكون كل واحد من الامور الاربعة وجها مستقلا لكون تقديم المعمول ههنا اوقع فينبغي ان يكون مراد المصنف بالاهمية في هذا المقام الاهمية العارضة للمعمول من حيث انه اسمه تعالى فان ذكر المعبود بالحق الذي بيده الامر كله نصب على المؤمن لاسيما عند الشروع في امر ذي بال وهو اهم عنده من كل شئ والذي ذكره الشيخ من ان العناية والاهتمام لايصلح وجها للتقديم من غير ان يفسر وجه الاهتمام بشئ فمراده بالاهمية الاهمية المطلقة ثم اعلم ان صيغة اهم ومابعدها من صيغ افعل التفضيل قد استعملت بلا احد الاشياء الثلاثة التي هي الاضافة او حرف التعريف او كلمة من فاما ان يقال ان المفضل عليه اذا كان معلوما وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وفي قول الشاعر

كما في قوله بسم الله مجراها وقوله اياك نعبد لانه اهم وادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق للوجود فان اسمه سبحانه وتعالى مقدم على القرآءة

ان الذى سمك السماء بنى لنا * بيتا دعائمه اعز واطول

او يقال جردت عن معنى التفضيل واولت باسم الفاعل اوالصفة المشبهة كما فى قوله تعالى وهوأهون عليه اذليس شئ أهون عليه من شئ ويندفع بهذا مايقال من ان قوله ادل على الاختصاص وادخل فى التعظيم واوفق للوجود انما يستقيم اذا كان الكلام على تقدير تأخير المعمول دلالة على الاختصاص ودخل فى التعظيم وموافقة للوجود فاوجه ذلك ووجه الاندفاع انما ذكر انما يرد على تقدير بقاء صيغة افعل على معنى التفضيل لاعلى تقدير تجريدها عنه فان المعنى على تقدير التجريد ان تقديم المعمول ههنا اوقع للدلالة المعمول من حيث التقديم على اختصاص قرأة الموحد بملابسة اسم الله تعالى على وجه التبرك به من غير ان يشارك اسمه تعالى اسماء الاصنام فى استحقاق ملابسة قرأة باسمائها ايضا على وجه التبرك فان المشركين كانوا يبدؤن افعالهم ملتبسين باسماء آلهتهم على وجه التبرك بها و يقولون باسم اللات وباسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لالاختصاص لانهم لايمتنعون عن التبرك باسم الله تعالى ايضا من حيث انهم يعتقدون ان الله تعالى خالق السموات والارض وانه على كل شئ قدير فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام له تعالى فى استحقاق التبرك بذكر اسمائها و يقصره به تعالى قصرا فراديا وكذا معنى قوله وادخل فى التعظيم ان المعمول من حيث التقديم يفيد تعظيم اسم الله تعالى لانهم كانوا يقدمون الاشرف فالاشرف وقوله اوفق للوجود يعنى ان المعمول من حيث التقديم موافق للوجود فان اسمه تعالى مقدم فى الوجود على فعل القرآءة لانه تعالى واجب الوجود سابق على جميع الموجودات وتقديم السابق سابق (**قوله** وكيف) اى وكيف لايكون اسمه تعالى مقدما فى القرآءة وقد جعل آلة لها ومن المعلوم ان آلة الفعل مقدم على ذلك الفعل من حيث توقف الفعل عليها ثم بين ان ليس المراد بكونه آلة كونه مقصودا تبعا حتى ينافى التعظيم بل المراد به ان الفعل لايعتد به شرعا مالم يصدر باسمه تعالى وذلك غاية الشرف وارتفاع الشأن حيث توقف عليه اعتبار الافعال والاعتداد بها (**قوله** ذى بال) اى ذى شان وشرف يهتم به والابتر فى الاصل مقطوع الذنب والمراد به ههنا كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يؤدى الى نقصان الآخر وفى قوله وقد جعل آلة لها اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما فى كتبت بالقلم اى مستعينا به فالمعنى اقرأ مستعينا فى بلوغ قرآءتى درجة الكمال وكونها معتدا بها شرعا باسم الله (**قوله** وقيل الباء للمصاحبة) اى للملابسة والتقدير ملتبسا باسم الله اقرأ الا ان المصنف اراد ان يبين ان ملابسة القرآء باسم الله تعالى انما هى على وجه التبرك به تعالى ولذلك قال والمعنى متبركا باسم الله اقرأ فان هذه العبارة بظاهرها تشعر ان الباء صلة للتبرك المحذوف وان الظرف لغو وليس كذلك بل هو مستقر متعلق بما هو من الافعال

كيف وقد جعل آلة لها من حيث ان الفعل لايتم و لايعتد به شرعا مالم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذى بال لايبدأ فيه بسم الله فهو ابتر

وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ

العامة اى ملتبسا باسم الله اقرأ والتبرك انما قدر ليبان ان ملابسة القرآءة باسم الله تعالى انما هى على وجه التبرك به وضعف المصنف هذا واختار كون الباء للاستعانة بناء على ان الاستعانة فى القرآءة باسم الله تعالى وجعله بمنزلة الآلة للقرآءة بحيث لايعتد بها شرعا مالم تصدر باسمه تعالى ادخل فى تعظيم الاسم بالنسبة الى جعل الباء للملابسة وكون المعنى اقرأ ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به (**قوله** وهذا ومابعده مقول على السنة العباد) جواب سؤال نشاء من الكلام السابق فانه لمابين ان الباء متعلقة باقرأ وانها الاستعانة اوالمصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينا فى كون قرآتى معتدابه شرعا اوملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به ورد ان يقال كيف يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم كانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الى آخر السورة ومثال التكلم على لسان الغير مااذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الورقة تحية منى اليه ودعاء لك واعلاما بانى فعلت كذا وكذا وانما نفعل ذلك على لسان آمرك فكذا هذه السورة الكريمة انزلها الله تعالى على السنة عباده ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اى ليعلموا باى عبارة يتبركون اذا ارادوا التبرك باسمه وباى عبارة يحمدون على نعمه وباى عبارة يتبرءون عن اشراك غيره تعالى به فى العبادة ويطلبون منه العون فيما يبغونه من المقاصد وباى عبارة يسألون من فضله (**قوله** وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) المراد بالحروف حروف المعانى التى هى القسم الثالث من اقسام الكلمة فان الحروف وهى الاصوات المعتمدة على المخارج على قسمين الاول حروف المبانى وهى التى تتركب منها الكلمات وليست فى انفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك كحروف زيد وضرب والثانى حروف المعانى وهى التى يكون نوعا من انواع الكلمة مباينا لنوعى الاسم اوالفعل فلابد ان تكون موضوعة لمعنى كحروف الجر واو العطف وفائه ونحوها وحروف المبانى لما لم تكن كلمات فى انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب والبناء لكونهما من خواص الكلمة بخلاف حروف المعانى فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم يتحقق فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل فى البناء السكون لخفته فان البناء لكونه حالة دائمة غير مختلفة باختلاف العوامل اقتضى اخف الاحوال وهو السكون الا ان السكون لما تعذر فى حروف المعانى التى جائت على حرف واحد من حيث انها كلمات برأسها فجاز وقوعها فى ابتداء الكلام والابتداء بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى على الفتحة التى هى اخت السكون فى الخفة فانها لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق الاخف وهذا وجه قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح الا ان الباء الجارة كسرت فى بسم الله لاختصاصها بلزوم الحرفية والجرای لتميزها وانفرادها من بين الحروف المفردة بلزومهما لها وامتناع انفكاك شئ منهما عنها

وهذا ومابعده الى اخر السورة مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله

وانما كسرت ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء

والاسم عند البصريين

فيكون اللزوم المذكور مختصا بها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء فى قوله بلزوم الحرفيه والجر داخله على المقصور كما فى قولك نخصك بالعبادة لا على المقصور عليه كما فى قولك التعجب مختص بالانسان وكل واحد من الحرفيه والجر يناسب الكسر اما الجر فليوافق حركه الحرف اثرها وعملها واما الحرفيه فلاقتضائها السكون الذى هو عدم الحركه والكسر بمنزله العدم لقلته اذ لا يوجد فى الافعال ولا فى غير المنصرف من الاسماء ولا فى الحروف الا نادرا كجير فان جعل كل واحد من لزوم الحرفيه ومن لزوم الجر دليلا مستقلا على كون الباء مكسورة ينتقض الدليل الاول بواو العطف وفائه فان الحرفيه لازمه لهما مع انهما ليستا مكسورتين وينتقض الدليل الثانى بكاف التشبيه فان الجر لازم لها وليست مكسورة فلذلك قيل ان مجموع اللزومين دليل واحد على انكسار الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء احد اللزومين فيه فان كاف التشبيه لا تلزمها الحرفيه لجواز كونها اسما بمعنى المثل وان لزمها الجر وكذا واو العطف وفائه لا يلزمهما الجر وان لزمتهما الحرفيه والما انتفى مجموع اللزومين عما ذكر من مواد النقض انتفى عنها الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقى النقض بواو القسم وتائه وباللام الجارة الداخله على المضمر فان لزوم الحرفيه والجر جميعا متحقق فيها مع تخلف الحكم المذكور عنها لكونها مفتوحه والجواب عن النقض بواو القسم وتائه انهما تجران لنيابتهما عن الباء فصارا بذلك كان الجر ليس لازما لهما فى نفسهما وعن النقض باللام الداخله على المضمر انها فتحت مع تحقق مجموع اللزومين فيها فرقا بين ما دخلت على المضمر وما دخلت على المظهر والفرق بينهما وان كان يحصل بالعكس الا ان كسر ما ظهر عمله اولى ليوافق حركه العامل اثره الظاهر فتعين الفتح لما دخل على المضمر فرقا بينهما مع ان لام الابتداء لما فتحت ابقاء لها على ما هو الاصل فى الحروف المفردة كسرت اللام الجارة الداخله على المظهر فرقا بينها وبين لام الابتداء ولو عكس لحصل الفرق بينهما ايضا الا انه اختير ان تكسر اللام الجارة لينا سب حركتها اثرها وحملت لام الامر على اللام الجارة لان الجزم فى الافعال بمنزله الجر فى الاسماء فصار انه لام الامر بذلك الاعتبار بمنزله الجر والكسر ولم تكسر اللام الجارة الداخله على المضمر بل ابقيت على ما هو الاصل فى الحروف المفرده وهو الفتح لعدم التباسها بلام الابتداء على تقدير الفتح لان لام الابتداء اذا دخلت على المضمر لا تدخل الا على الضمير المرفوع نحو لانت ولا تدخل عليه اللام الجارة فلما حصل الفرق بجوهر المدخول عليه لم يتصور التباس احداهما بالاخرى وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على ان الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة لانها تضيف معانى الافعال الى الاسماء (**قوله** من الاسماء التى حذفت اعجازها) اى واخرها مثل يدودم فان اصل دم دمو بفتحتين وقال سيبويه اصله دمى بسكون الميم

من الاسماء التى حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت اوائلها على السكون وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لان من دأبهم ان يبتدؤا بالتحرك ويقفوا على الساكن

لانه يجمع على دماء مثل ظبي وظباء وقال المبرد اصله فعل بالتحريك وان جاء جمعه مخالفا لنظائره الذاهب منها الياء بدليل قولهم دمى يدمى مثل رضى يرضى وقولهم فى التثنية دميان وبعض العرب يقول فى تثنيته دموان واصل يديدى على فعل ساكنة العين لان جمعه ايدى مثل فلس وافلس فكذا لفظ اسم من الاسماء التى حذفت اوآخرها عند البصريين لامن الاسماء التى حذفت اوآئلها كما ذهب اليه الكوفيون فاصل اسم عند البصريين سمو وقيل سمى مشتق من سموت اوسميت مثل علوت وعليت وسلوت وسليت والسمو الارتفاع وسمى اسم الشئ اسما لانه تنويه للمسمى ورفعة له وتقديره افع والذاهب منه الواولان جمعه اسماء وتصغيره سمى واوكان مشتقا من وسم يسم سمة وكان اصله وسما كما ذهب اليه الكوفيون لكان جمعه اوساما وتصغيره وسيما فالبصريون لما اراد وا تخفيف سمو فى الطرفين لكثرة استعماله حذفوا الواو من آخره لذلك وللاحتراز عن تعاقب الحركات على حرف العلة ولم يجز تخفيف اوله بالحذف لكونه مستلزما لاجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف الوصل لاجل الابتداء فصار اسم على وزن افع واختلف فى وزن اصله انه فعل بكسر الفاء اوفعل بضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقديرين اسماء وقول المصنف لان من دأبهم ان يبتدوا بالمتحرك لايصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف يبتدأبه فضلا عن ان يكون ذلك الزائد الهمزة بخصوصها لتيسر الابتداء بتحريك الساكن كما فى قول من قال بسم الذى فى كل سورة سمه وقوله والله اسمك اى سماك سمى مباركا وهذا القول من المصنف يشعران الابتداء بالساكن ممكن فى نفسه بل هو واقع فى بعض اللغات الا انه غير واقع فى لغة العرب لاستلزامه كلفة على اللسان ولكنة وكراهة على السمع وبشاعة وذلك لان فحوى كلامه ان ادخال همزة الوصل عليها حال الابتداء لئلا يترك دأبهم فى الابتداء لالامتناع الابتداء بالساكن ومن زعم امتناعه يحتج بالاستقراء وهو على تقدير كونه تاما لايدل الاعلى عدم الوقوع وعدم الوقوع لايستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المصنف فى حيز الامكان حيث قال لان من دأبهم ولم يقل لامتناع (**قوله** ويشهد له) اى لكون لفظ الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز انهم اتفقوا على امور منها ان تصغير اسم سمى اصله سميو ومنها ان جمعه اسماء وجمع اسماء اسامى ومنها ان الفعل منه سميت دون وسمت و منها مجئ سمى على وزن هدى لغة فيه واوكان مشتقا من وسم يسم سمة وكان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما وكان الفعل منه وسمت ولوجب ان لايجئ سمى لغة فيه لان الناقص لايجئ لغة من المثال (**قوله** ومجئ سمى كهدى عطف على قوله تصريفه (**قوله** لغة) نصب على الحالية من سمى وقوله فيه اى فى

ويشهد له تصريفه على اسماء واسامى وسمى وسميت ومجئ سمى كهدى لغة فيه قال

(قال والله اسمك سمى مباركا * آثرك الله به ايثاركا) والقلب بعيد غير مطرد

واشتقاقه من السمو لانه رفعة للمسمى وشعار له ومن السمة عند الكوفيين واصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقل اعلاله وردبان الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره فى كلامهم

اسم فان فى لفظ اسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسم وسم بكسر السين وضمها وسمى على وزن هدى (**قوله** والله اسمك سمى مباركا) اى سماك باسم مبارك يقال سميت فلانا زيدا وسميته بزيد واسميته زيدا وبزيد كله بمعنى والاسم المبارك الذى يسر به متفئل كمحمد وسعد وسعيد ومبارك اثرك الله به ايثاركا والمعنى والله سماك باسم مبارك اختارك الله بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك اولاختيارك اياه (**قوله** والقلب بعيد) جواب عن قول الكوفيين وهو ان لفظ اسم من الأسماء التى حذفت اوآئلها وان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان حيث اخرت الواو من اول الكلمة الى الاخر فان اصل اسماء مثلا اوسام فجعل بقلب المكان اسماء فأعل مثل اعلال كساء اصله كساو فان الواو المتطرفة اذا وقعت الالف تقلب همزة رعاية للتناسب فى محل التنوين وكذا اصل سمى وسيم فصار بقلب المكان سميو واصل اسامى اواسم فصار بقلب المكان اساموفقلبت الواو المتطرفة ياء لكسرة ماقبلها وتقرير الجواب ان حمل هذه الامثلة على قلب المكان بعيد لانه خلاف القياس فلا يصار اليه بلاضرورة وايضا ان القلب لايطرد فى جميع تصاريف الكلمة فانه لاتوجد كلمة خولف الاصل فيها وفى جمعها وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف وشأن الجمع والتصغير رد الاوزان الى اصولها (**قوله** واشتقاقه) اى اشتقاق اسم عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمى به لانه رفعة للمسمى وشعار له اى علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى محفل الاعتبار والعرفان وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء فان محقرات الاشياء ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها اونوعها (**قوله** ومن السمة عند الكوفيين) عطف على قوله من السمو يعنى ان الكوفيين جعلوا الاسم مشتقا من وسم يسم سمة وقالوا اصل اسم وسم فحذف منه الواو تبعا ليسم وزيدت الهاء فى آخره عوضا عن المحذوف كما فى العدة والصفة والزنة فان اصلها وعد ووصف ووزن ففعل فيها ماذكرنا فصار عدة وصفة وزنة وسمة بمعنى علامة وقد تزاد همزة الوصل فى اوله بعد حذف الواو لاجل الابتداء وليكون عوضا عن الواو المحذوفة فيصير اسم وسمى اللفظ الموضوع ليدل على شئ بعينه اسما لكونه كالعلامة المعرفة لذلك الشئ (**قوله** ليقل اعلاله) علة لجعله من السمة لامن السمو فان جعله من السمو يستلزم كثرة الاعلال حيث حذف عجز سمو وبنى اوله على السكون وادخل عليه همزة الوصل بخلاف مالو جعل اصله وسما فانه ليس فيه الا حذف الواو وزيادة همزة الوصل للابتداء ثم رد هذا المذهب بان ارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب حمل الكلمة على مالانظير له اذ لم يعهد فى كلامهم ادخال الهمزة على ماحذف صدره وانما تدخل على ماحذف عجزه كابن اصله بنو فلما خفف بحذف عجزه واسكان اوله زيدت همزة الوصل فى اوله للابتداء وليس اشاح واعاء فى

فى وشاح ووعاء نظير الهاذليس فيهما تعويض همزة الوصل عن الفاء المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو (**قوله** ومن لغاته سم وسم) بضم السين وكسرها الظاهر انه كلام مستقل جيئ به لمجرد بيان اللغات المستعملة فى معنى الاسم مع قطع النظر عن كونه مشتقا من السمو او السمة حتى يكون شاهدا لقول البصريين او الكوفيين لاحتمال ان يكون اصلهما وسما ثم تحذف الواو وتكسر السين فى الاولى بناء على ان الاصل فى تحريك الساكن الكسر وتضم فى الثانية لتدل الضمة على الواو المحذوفة كما يحتمل ان يكون اصل احدهما سموا واصل الآخر سموا ثم يعل كاعلال قاض بخلاف سمى فانه شاهد لقول البصريين لتعين كون اصله سموا قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها ثم استشهد على ان من لغاته سم بقوله بسم الذى فى كل سورة سمه اوله

ارسل فيها باز لايقرمه * فهو بها ينحو طريقا يعلمه
بسم الذى فى كل سورة سمه * قد انزلت على طريق تعلمه

قوله باسم متعلق بارسل والمستتر فى ارسل للراعى والبارز فى قوله فيها للابل اى ارسل الراعى فى الابل بازلا حال كونه ملتبسا بسم الله والبازل الفحل الذى انشق نابه وذلك فى السنة التاسعة وربما بزل فى السنة الثامنة حال كون الراعى المرسل يقرمه اى يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليتقوى للفحلة الجوهرى المقرم البعير المكرم لايحمل عليه ولايذال ولكن يكون مختصا للفحلة وقد اقرمته فهو مقرم ومنه قيل للسيد قرم مقرم تشبيها له بذلك فهو اى البازل ينحو اى يقصد بتلك الابل طريقا يعلمه ويألفه لاعتياده بتلك الفعلة (**قوله** والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى) اختلف العقلاء فى ان الاسم كزيد وزيد فى قولك زيد طالق وزيد صائم هل هو نفس المسمى اوغيره ولابد ان يبين اولا ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره فنقول ان كان المراد بالاسم هو اللفظ الذى هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى الذوات فى انفسها والحقايق باعيانها فالعلم الضرورى حاصل بان الاسم غير المسمى ضرورة ان الاصوات المقطعة الغير القارة مغايرة للذات القارة القائمة بنفسها ولان الالفاظ والعبارات الغير القارة تختلف باختلاف الامم والاعصار دون الذوات والاعيان القائمة بانفسها وايضا قد تكون الذات واحدة عبارات متعددة يعبر بها عنها والواحد غير المتعدد فلا تكون المسئلة مما يصح ان يختلف فيها العقلاء وان كان المراد بالاسم كزيد وزيد كما هو الظاهر فى قولك زيد طالق وزيد ناطق ذات الشخص المسمى به وعينه تعين ان يكون الاسم عين المسمى الا ان لفظ الاسم لم يشتهر فى هذا المعنى بل المشهور اطلاقه على العبارة الموضوعة بازاء الذوات والحاصل انه لاوجه لاختلاف العقلاء فى ان الاسم هل هو عين المسمى اوغيره لان

ومن لغاته سم وسم قال (بسم الذى فى كل سورة سمه * و الاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة و يختلف باختلاف الامم والاعصار

المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع فى انه غير المسمى وان كان المراد به الذات فلا نزاع فى انه عينه والظاهر ان مبنى اختلاف القوم فى هذه المسئلة هو ان الاسم قد يطلق و يراد به اللفظ كما فى كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما فى كتب زيد فاذا اطلق بلاقرينة ترجح ارادة اللفظ اوالمسمى كقولك رأيت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ و بالعينية على المسمى (**قوله** ويتعدد تارة) اى قد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما فى الترادف واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما فى المشترك (**قوله** وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ) جواب عن سؤال يرد على قوله لكنه لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تقرير السؤال ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والمنزه عن النقايص هو ذات الله تعالى لا الصوت والحرف والوقوع فى القرآن دليل الاشتهار قال الامام احتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال لزينب طالق وكان زينب اسم امرأته التى تحته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها ثم قال والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات كذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وعن جميع ما يشعر بسوء الادب فى حقها كذكره على وجه التحقير وتسمية الغير به و بيانه مما لا يليق وعن الثانى ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (**قوله** او الاسم مقحم) جواب ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ (**قوله** كما فى قول الشاعر) يعنى لبيدا

تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما * وهل انا الا من ربيعة او مضر
فقوما وقولا بالذى قد علمتما * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قوله تمنى اى تمنى حذف احدى التائين وقوله من ربيعة او مضر اى من قبيلتيهما فانهما ماتا وانقرضا فانا كذلك اموت ثم امر تثنيه بان تقوما وتندباه بعد موته و تذكر اما تعر فانه من محاسن اخلاقه واحاسن افعاله وفضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله الى الحول متعلق بقوله فقوما و قولا اى افعلا هذه الندبة والتعزية الى تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اى ثم اودعكما واسلم عليكما سلام توديع واقبل عذر كما ان تركتما الندبة والبكاء بعد هذا لانكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك حولا كاملا فقد

ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمى لايكون كذلك وان اريد به ذات الشئ فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى سبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب اوالاسم فيه مقحم كما فى قول الشاعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما

اعتذر واحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايامّا تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة فان كل ذلك يدل على تعدد الاسم مع ان التعدد فى المسمى محال وبانه لو كان الاسم عين المسمى يصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقنى اسم الله وخلقنى اسم الله وأكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء وهذا مما ينسب قائلها الى الجهل والحماقة وبانه اذا سئل عن اسم شخص يقال فى جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه (قوله وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ) قوله كما هو رأى الشيخ قيد للصفة لا للارادة فان الصفة على رأى غير الشيخ عبارة عن الاسماء المشتقة ويفسر بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين من معانيه واوصافه كضارب ومضروب ونحوهما بخلاف الشيخ فان الاسم على رأيه مايدل على الذات مشتقا كان اوغيره وماكان مشتقا منه ينقسم الى مايدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر فانهما يدلان على العلم والقدرة وهما صفتان حقيقيتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى وليستا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها حيث لايجوز انفكاكهما عنها مثلهما من اسماء الله تعالى يقال له صفة لدلالته على الصفة القديمة فالصفة حقيقة هى مبدأ الاشتقاق الا انه يسمى المشتق ايضا صفة لدلالته عليه وينقسم ايضا الى مايدل على نسبة خارجية عن ذات المسمى كالخالق والرازق مما لايدل على الصفة الحقيقية فانهما يدلان على نسبة الذات الى غيره بالخلق والترزيق ولاشك ان النسبة غير الذات فالمصنف جوز اطلاق لفظ الاسم على ثلاثة معان اللفظ الدال على المسمى ونفس ذات المسمى والصفة المعنوية القائمة بالمسمى لانه يستعمل فى كل واحد من هذه المعانى الثلاثة كقولنا زيد معرب وزيد كاتب اوصائم وقوله عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما وعد منها الاسماء الدالة على الصفات القديمة فاختلافهم فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ان ارادوا به ان لفظ الفرس مثلا هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره فهو لغو من الكلام اذ لايشك عاقل فى انه غيره وان ارادوا بالاسم مدلوله الذى هو الذات من حيث هى هى قالوا مدلول لفظ الفرس هل هو نفس الحيوان المخصوص وذاته اوغيره فلاوجه للخلاف فيه اذ لايشك عاقل فى انه عينه والاختلاف فيه بمعزل لان يقال ذات ذلك الحيوان هل هو عينه اوغيره وان ارادوا بالاسم الذى هو محل النزاع مايدل على صفة حقيقة قديمة قائمة بذات الله تعالى واطلقوا عليه لفظ الصفة باعتبار دلالته عليها لايكون ترديدهم فى انه هل هو عين المسمى اوغيره حاصرا لتحقق احتمال ثالث وهو انه ليس عين المسمى ولاغيره وهذا الاحتمال هو الحق عند الشيخ ابى الحسن فان صفات الذات ليست عين الذات ولاغيرها بخلاف صفات الافعال فانها غير الذات لجواز انفكاكها عنها وصفات الذات مالايجوز

وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ ابى الحسن الاشعرى انقسم انقسام الصفة عنده الى ماهو نفس المسمى والى ماهو غيره والى مالیس هو ولا غيره

ان يوصف الله تعالى بضدها كالقدرة والعلم والعظمة ونحوها وصفات الافعال مايجوز ان يوصف تعالى بضدها كالهداية والاضلال والرضى والسخط فانه تعالى يهدي من يشاء هدايته و يضل من يشاء و يعذب من يشاء و يرحم من يشاء و يرضى بالايمان ولا يرضى بالكفر (**قوله** وانما قال بسم الله ولم يقل بالله) يعني ان القارئ حال شروعه في القرآءة لابد ان يكون ملابسا باسمه تعالى على وجه التبرك به اومستعينا بذاته تعالى وفي كون قرآءته معتدابها شرعا وكل واحد منهما يحصل بان يقال بالله ا ل الرحيم فلم قيل بسم الله فاجاب عن ذلك بانا نسلم ان كل واحد منهما يحصل بان يقال بالله لان كون الفعل مصدرا باسم الله تعالى يقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا وثانيهما ان يذكر لفظ يدل على اسمه كما في نظم البسملة فان لفظة اسم مضافا الى الله تعالى ذكر لاسمه تعالى لابخصوصه بل على وجه يتناول اي اسم كان فمن قال حال شروعه في القرآءه بسم الله او بالله يصدق عليه انه قرأ ملابسا بسم الله على وجه التبرك به وانه قرأ مستعينا بالله الا انه زيد لفظ الاسم للاشارة الى ان الملابسة باسمه تعالى على وجه التبرك به وكذا الاستعانة به تعالى انما يكون بذكر اسمه تعالى اما بخصوصه اوعلى وجه الاطلاق والعموم لان غاية مايمكن للعبد من الملابسة باسمه تعالى اومن الاستعانة بذاته انما يكون بذكر اسمه (**قوله** اوللفرق بين اليمين والتيمن) فان قوله بالله اقرأ يحتمل ان يكون على قصد اليمين وعلى قصد التيمن بذكر اسمه تعالى واذا قال باسم الله تعين كونه بقصد التيمن والتبرك لان باء القسم انما تدخل على اسم من اسماء الله تعالى اوعلى صفة من صفاته ولاتدخل على لفظ الاسم (**قوله** ولم يكتب الالف على ماهو وضع الخط) جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها في الابتداء الثبوت وفي الوصل السقوط لفظا لا كتابة كما في اقرأ باسم ربك فلم لم يكتبوها في بسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل في بسم الله لكثرة استعماله تلفظا وكتابة وكثرة الاستعمال تقتضي التخفيف من اي وجه كان مع انها لم تترك بالكلية بل انها لما حذفت بعد الباء طولوا هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الاترى انهم لما كتبوها في اقرأ باسم ربك رد الباء الى صورتها الاصلية وقيل انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله تعالى الابحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين اي فرجوا بين اسنانها والمعنى واظهروا سنات حرف السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى بل محافظة على تفخيم الاسم نظرا الى جلالة ماريد به من اسماء الله المعظمة بعظمة مسماها (**قوله** والله اصله اله) هذه العبارة احسن مما وقع في الكشاف وهو قوله والله اصله الاله لانه يوهم ان الالف واللام معتبر في اصله وليس كذلك للوفاق على زيادتهما على اصله لقصد التعريف

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه وللفرق بين اليمين والتيمن ولم يكتب الالف على ماهو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضا عنها والله اصله اله

فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام

والاشارة الى اله بالتنكير (قوله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام اى حذفت على خلاف القياس لان المحذوف قياسا فى حكم المثبت فلا يعوض عنه شئ واعلم انه كما تحيرت الاوهام فى ذات الله تعالى وصفاته كذلك تحيرت فى اللفظ الدال عل انه هل هو اسم اوصفة مشتق اوغير مشتق علم اوغير علم الى غير ذلك والمراد بكو لفظ الجلالة مشتقا كونه مأخوذا من اصل بنوع تصرف فيه لا المشتق الذى يقا فى مقابلة اسماء الاعلام واسماء الاجناس فانه من قبيل الصفة كالضارب والمضروب وقد ذكر كونه اسما مشتقا ههنا فى مقابلة كونه صفة مشتقة واعلم ايضا ان الاسم المقاب للفعل والحرف ينقسم الى اسم وصفة بان يقال الاسم اما ان يكون موضوعا لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعانى المتعلقة بها كالفرس والعلم او يكون موضوعا لها باعتبار معنى كذلك كالرجل الموضوع للانسان مع معنى الذكورة كالاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والآلة والامام والكتاب واما ان يكون موضوعا لذات مبهمة مع معنى معين كالضارب والمضروب والحسن والاحسن والاحمر الغير الاعلام ويقال للقسم الاول اسم وللثانى صفة فان الامثلة المذكورة للقسم الاخير موضوعة لذات اعتبر فيها نوع تعين بخلاف نحو الضارب والمضروب فان الدلالة المحوظة فى مفهومه ليس فيها شائبة التعين بل هى معتبرة على وجه الابهام بناء على ان الغرض الاصلى فيه الدلالة على المعنى المتعلق بها واعتبار الذات المبهمة انما هو لضرورة ان المعنى لا يقوم بذاته بخلاف نحو الامام فان المقصود فيه الدلالة على الذات المتعينة بما تعلق بها من المعنى والمراد بالذات ههنا ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالفرس او بغيره كالعلم وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما او بالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا وبالمبهمة خلافها والاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة لانه اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون والاول هو العلم والثانى اما ان يكون المفهوم منه نفس الماهية من حيث هى او شئ ما موصوفا بالصفة العلانية فالاول اسم الجنس والثانى الاسم المشتق ويقال له الصفة وهى ما دل على ذات مبهمة باعتبار بعض معانيه واوصافه واذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف تعرض ههنا لاقوال اربعة فى لفظ الجلالة الاول انه اسم عربى مشتق صار علما بالغلبة للمعبود بحق لا يطلق على غيره وكذلك الاله قبل نقل حركة الهمزة الى لام التعريف وحذفها ثم اسكان اللام المذكورة وادغامها فى اللام الثانية فانه ايضا لا يطلق الا على المعبود بحق بخلاف اله المجرد عن حرف التعريف فانه يطلق على المعبود بحق وعلى غيره قال تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

(والمصنف)

والمصنف ذكر هذا القول بقوله والله اصله اله الى قوله وقيل علم لذاته المخصوصة فانه معطوف على قوله والله اصله اله فكانه قيل وقيل لااصل له ولااشتقاق بل هو اسم موضوع ابتداء للدلالة على ذاته المخصوصة وهذا القول هوالقول الثانى مماذكره المصنف من الاقوال الاربعة وقدذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه والاصوليين والفقهاء وقدماء الفلاسفة انكروا ان يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم بناء على ان المراد من وضع الاسم ان يشار بذكره الى المسمى فلوكان لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ان يذكر عند احد لتعريف ذلك المسمى له وانتقال ذهنه اليه وقدثبت ان احدا من خلقه لايعرف ذاته المخصوصة البتة فكيف يشار بذكر اسمه اليه مع انه ليس معقولا للبشر واذا لم يصح ان يشار اليه بذكر اسمه لم يبق فى وضع الاسم لذاته المخصوصة فائدة فهم ينكرون كون لفظ الجلالة علما موضوعا لذاته المخصوصة ويقولون ان جميع اسمائه تعالى صفات مشتقة وهى مايدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين ومن قال بكونه علما لذاته المخصوصة له ان يقول لايمتنع فى قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بذاته المخصوصة بحيث يمكنه ان يضع الاسم بازائه على ان مالايكون معقولا للبشر انما هو كنه ذاته المخصوصة ووضع الاسم بازائه وانتقال الذهن اليه لايتوقف على تصوره بكنه ذاته وتمام حقيقته والقول الثالث من الاقوال الاربعة التى ذكرها المصنف ماذكره بقوله والظاهر انه وصف فى اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لايستعمل فى غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى مجراه فى اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه واختاره المصنف لظهور كونه وصفا فى الاصل وجاريا مجرى العلم فى عدم صحة اطلاقه على غيره تعالى واستدل على ماختاره بوجوه ثلاثة الاول ان ذاته تعالى من حيث هو ذاته اى من غير اعتبار امر آخر سواء كان صفة حقيقية كالعلم والقدرة اوغير حقيقية كالمعبودية والرازقية ونحوهما من الامور الاضافية غير معقول للبشر فلايمكن ان يدل عليه بان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سواء كان الواضع هوالله تعالى اوالبشر اما الاول فلان الحكمة فى تخصيص اللفظ بازاء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور فى المعانى المعقولة للبشر واما الثانى فظاهر لان وضعه بازاء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى ويرد عليه ان البشر يمكن له ان يضع اللفظ بازاء مالم يتعقله بكنهه فيجاز له ان يتعقل ذاته المخصوصة بوجه مافيضع لها اسما فقوله فلايمكن ان يدل عليه بلفظ ممنوع على تقدير ان يكون الواضع هو البشر والوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الجلالة وصف فى الاصل وانها لولم يكن وصفا

فى الاصل بل كان علما لذاته المخصوصة لما افاد قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم معنى صحيحا عند حمله على ظاهره فان الظاهر ان يتعلق قوله فى السموات بلفظ الجلالة فلو لم يكن وصفا فى الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى الفعل حينئذ اصلا اى لا فى الاصل ولا فى وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحا على تقدير حمله على ظاهره وان افاد ذلك على تقدير ان يحمل على خلاف ظاهره بان يجعل قوله فى السموات متعلقا بيعلم وتكون الجملة خبرا ثانيا او يكون الخبر هو الجملة ويكون لفظ الجلالة بدلا من المبتدأ واما اذا كان وصفا فى الاصل وان كان ذلك الاصل مهجورا عند استعماله علما فحينئذ يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل فى الاصل فيكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير ولما توقف افادة ظاهر الآية معنى صحيحا على كون لفظ الجلالة وصفا فى الاصل كان القول بعدم كونه وصفا فى الاصل عدولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين سابقا او يجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفى الخارج عن المفهوم الاسم كما فى قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة اى جرى على وهو ايضا خلاف الظاهر والوجه الثالث من الوجوه الدالة على كونه وصفا فى الاصل انه لابد ان يكون مشتقا من احد الاصول المذكورة لتحقق معنى الاشتقاق فيه لتحقق المشاركة بينه وبين الاصول المذكورة ويرد عليه ان كونه مشتقا لا يقتضى كونه وصفا فى الاصل وانما يقتضيه ان لو وجب كون المشتق موضوعا لذات مبهمة وليس كذلك فان اسماء الزمان والمكان والآلة مشتقات وليست بصفات لدلالتها على ذوات متعينة بنوع تعين والقول الرابع من الاقوال الاربعة التى ذكرها المصنف فى لفظ الجلالة انه لفظ سريانى معرب وقد ذكره بقوله وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام والحاصل ان الامة اختلفوا فى ان لفظ الجلالة هل هو لفظ سريانى او عربى ومن قال انه عربى اختلفوا فى انه علم قصدى لذاته المخصوصة غير متفرع على اصل وغير مشتق من مأخذ او هو متفرع على اصل ومأخذ ومن قال انه متفرع على اصل اختلفوا فى انه هل هو وصف فى الاصل اى موضوع لذات مبهمة باعتبار معنى معين او هو اسم موضوع لذات معينة كالانسان والفرس والعلم والجهل ونحوها ومن قال انه اسم عربى مشتق اختلفوا فى ان اصله اله الذى همزته اصلية او اله الذى همزته منقلبة عن واو واصله ولاه كاعاء واشاح اولاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع فان الليه له معنيان احدهما الاحتجاب كما فى قول الشاعر

لاهت فما عرفت يوما بخارجة * باليتها خرجت حتى رأيناها

وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اى ارتفع فقوله لانه تعالى محجوب عن ادراك

ولذلك قيل يا الله بالقطع الا انه مختص بالمعبود بالحق

والاله في الاصل يقع لكل معبود

الابصار ناظر الى المعنى الاول وقوله ومرتفع على كل شئ ناظر الى الثاني اى مستعل على كل شئ استعلاء مضو يا رتبيا وايضا هو مرتفع اى منزه عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات (قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع) اى ولكون الالف واللام عوضا عن حرف اصلى وكون الالف جزأ من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلى فقطعت لذلك وهذا الدليل يقتضى ان تكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اى حالتى النداء وغيرها وان لا تسقط فى الدرج اصلا مع انها تسقط فى الدرج فى غير النداء نقل عن الخليل انه قال اصل هذه الهمزة القطع لانه انما جئ بها لاجل التعويض لا للتعريف الا انها اسقطت فى الدرج فى غير النداء طلبا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف ولم تسقط حالة النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف وان اثباتها فيها يستلزم اجتماع اداتى التعريف فاثبتت حالة النداء رعاية لما هو الاصل فيها وهو كونها للقطع مع ان اسقاطها فيها طلبا للخفة يوهم خلاف الواقع وهو كونها اداة التعريف (قوله الا انه يختص بالمعبود بالحق) استدراك بمعنى لكنه وضميره انه للفظ الجلالة المذكور سابقا ووجه الاستدراك انه لما ذكر ان اصل لفظ الجلالة اله وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا كما فى قوله تعالى وانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا وقوله افرأيت من اتخذ الهه هواه نشأ من ذلك توهم ان لفظ الجلالة ايضا اسم جنس يصح اطلاقه على غير المعبود بالحق فاحتيج الى رفع هذا الوهم فرفعه بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق ولا يطلق على غيره لا فى الجاهلية ولا فى الاسلام (قوله والاله فى اصله لكل معبود يعنى ان الاله المحلى باللام قبل ان يغلب استعماله فى فرد معين من افراد جنس اله يطلق على كل معبود سواء كان معبودا بالحق اولا لانه ليس علما قصديا موضوعا لذاته المخصوصة ابتداء بل هو علم اتفاقى عرضت له العلمية بان كثر استعماله بحال كونه محلى بلام العهد فى فرد معين من افراد جنسه لكون ذلك الفرد معهودا للمخاطب بسبب شهرة ذلك الفرد المعهود من بين افراد جنسه لكونه فرد ذلك الجنس يقع فان الاها المنكر اسم جنس يقع على كل معبود فاذا كان فرد من افراده اى فرد كان معهودا للمخاطب واشرت اليه بلفظ الاله المحلى بلام العهد صحت الاشارة اليه وان لم يكن معبودا بالحق واذا كان ذلك الفرد المعهود معبودا بالحق وكثر استعمال لفظ الاله المحلى بلام العهد فيه لكونه اشهر افراد ذلك الجنس بكونه فرد اله بحيث صار ما عدا ذلك الفرد كانه ليس فردا لذلك الجنس يصير لفظ الاله علما له بغلبته عليه وان كان فى اصله اى مع قطع النظر عن غلبته عليه يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المعبود فان قلت لا شك ان المعبود لكونه موضوعا لذات مبهمة باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بخصوصية ما ليس باسم مقابل للصفة بل هو من قبيل الصفة ومعناه شئ ما تعلق به العبادة وصار معبودا

وقوله والاله فى اصله لكل معبود يدل على انه بمعنى المعبود فيلزم ان يكون صفة كالمعبود وهو فى هذا الموضع بصدد بيان انه اسم مشتق لا صفة فاوجه كلامه قلنا ليس المراد بقوله والاله فى اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود ومرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذات المعبود مطلقا ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر لا يقتضى الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشئ باعتبار بعض المعانى المتعلقة به من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بنوع تعين وخصوصية ما من كونه انسانا او فرسا عالما او جهلا ونحوها فيجب ان لا يلاحظ الا بالوجه الاعم الذى ليس فوقه عام كالشئ ولا يكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا لضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات ولذلك فسروا الصفة بما يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين واراد والا بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالانسان والفرس او بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا وبالمبهمة خلافها والاسم بالمعنى الاعم يقال له اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة من غير ملاحظة ما فيه من المعانى كرجل او فرس او علم او [illegible] او مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعانى كالرجل الموضوع للانسان مع غير الذكورة والاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والآلة والاعلام والكتاب ونحو ذلك مما لا يحصى فانها وان كانت موضوعة لذات معينة مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعانى الا ان تلك المعانى ليست مقصودة باطلاق اللفظ بل المقصود هو الذات ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ما قصد فيه المعنى لا يوصف ويوصف به وما قصد فيه الذات بالعكس فهذا هو المعيار فى التفرقة بين الاسم والصفة ولا خفاء فى ان الاله من قبيل الثانى فانه يوصف فيقال اله واحد ولا يوصف به فلا يقال شئ اله فيكون اسما لا صفة (**قوله** ثم غلب على المعبود بالحق) اى ثم غلب الاله المعرف باللام على ذات الواجب وجوده فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تأكيد اختصاص لفظ الاله به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف فى لام الاصل فصار لفظة الله اكد اختصاصا بالمعبود بحق بسبب حذف الهمزة والادغام فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على غيره تعالى اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا فان الاعلام الغالبة تخالف الاعلام القصدية من حيث ان علمية الاعلام الغالبة اتفاقية لم يكن اختصاصها باشهر افراد الجنس الا لكثرة استعمالها فيه وذلك لا ينافى جواز اطلاقها على غيره بخلاف الاعلام القصدية فانها بسبب كونها موضوعة ابتداء لفرد معين من افراد الجنس لا يجوز اطلاقها على غيره

ثم غلب على المعبود بالحق واشتقاقه من اله الهة والوهة والوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله

وقيل من اله اذا تحير اذ العقول تتحير فى معرفته او من الهت الى فلان اى سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من اله اذا فزع من امر نزل عليه وآلهه غيره اجاره اذا لعائذ يفزع اليه وهو يجيره حقيقة او بزعمه

او من اله الفصيل اذا ولع بامه اذ العباد يولعون بالتضرع اليه فى الشدائد

(**قوله** اومن وله اذا تحير) بعد ذكر قوله وقيل من اله اذا تحير صريح فى ان اله بمعنى تحير لغة مستقلة وان همزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان وله لغة اخرى وانهما مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحير فى معرفته وصرح بان اصله ولاه لان المشهور ان مصدر وله وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر اله ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة فى تصاريف الكلمة حيث قال اله وتأله واستأله بمعنى عبد وتعبد واستعبد فان الهمزة ثابتة فيها وفيما يتصرف منها فعلم منه انها اصلية فان الحرف الاصلى تثبت فى تصاريف الكلمة واستدل على كون اصل لفظة الجلالة على صيغة اله باستعماله فى معنى الجلالة كما فى قوله

معاذ الاله ان تكون كظبية ﴿ ولا دمية ولا عقيلة ربرب

قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة فى الاعتصام بالله اى اعوذ بالله عوذا والدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفى الصحاح هى الصورة من الساج ونحوه وعقيلة كل شئ اكرمه ومختاره والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشئ منها وان وقع ذلك فى كلام الشعراء ولما فيها من معنى النفى اتى بلا المؤكدة للنفى كما فى قوله * ابى الله ان اسمو بام ولا اب * اى ان استعلى واتعظم بواسطة ابى اوامى ومما استعلى بما فضلنى به من الفضائل النفسانية والكمالات الوهبية

(**قوله** ويشهده) اى ليكون اصله لاها قول الشاعر

كحلقة من ابى رباح ﴿ يشهدها لاهه الكبار

الحلقة قوم يتحلقون لامر وابو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء مبالغة الكبير اى كجماعة جلسوا حول ابى رباح يشهدها اى يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار اى اله ابى رباح وهو صنمه الذى اتخذه الها فمن قال ان اصله اله تفرقوا خمس فرق الفرقة الاولى من ذهب الى انه مشتق من اله بفتح اللام الاهة بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنا ومعنى والفرقة الثانية من ذهب الى انه مشتق من اله بكسر اللام اذا تحير فيكون الاله بمعنى المتحير فيه اى الذى تحيرت العقول فى معرفته والثالثة من ذهب الى انه مشتق من الهت الى فلان بمعنى سكنت اليه فى الاساس يقال سكنت الى فلان اى استأنست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة فى سلسلة العلل الا بذكره والوصول اليه فالاله حينئذ بمعنى المسكون اليه والرابعة من ذهب الى انه مشتق من اله بالكسر اذا فزع من امر نزل عليه والهه غيره اذا اجاره اى خلصه عما يخافه وازاله عنه فالهمزة للسلب كما فى اشكيته وقلنا انه مشتق منه لان العائذ يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا فيكون اله بمعنى المفزع والملجأ وانه يجير العائذ حقيقة ان كان الها بالحق او يزعم العائذ ان كان باطلا فيكون الاله بمعنى المأمن والملجأ والخامسة من ذهب الى انه

اومن وله اذا تحير وتخبط عقله وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة فى وجوه فقيل الاه كاعاء واشاح وبرده الجمع على آلهة دون اولهة وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه ايها ولاها اذا احتجب وارتفع لانه سبحانه وتعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لا يليق به ويشهد له قول الشاعر

كحلقة من ابى رباح * يشهدها لاهه الكبار

وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به

مشتق من اله اذا ولع اى اشتاق وحرص يقال اله الفصيل اذا ولع بامه اى التجأ اليها بالحرص والشوق ويقال له تعالى اله الخلق لان الخلايق يولعون بالتضرع اليه فى الشدائد فجملة من قال انه اسم عربى مشتق سبع فرق خمس منها ماذكر والفرقة السادسة من ذهب الى انه مشتق من وله اذا تحير وقال ان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها كاستثقال الضمة فى وجوه وقلب الواو همزة بان يقال اجوه فقيل فى ولاه الهكما قيل فى وعاء ووشاح اعاء واشاح وردهذا الوجه بجمعه على آلهة ولو كان اصله ولاها لكان ينبغى ان يجمع على اولهة لان جمع التكسير كالتصغير يرد الحروف المنقلبة الى اصلها (**قوله** ولانه لابد له من اسم تجرى عليه صفاته) فان قانون الوضع اللغوى واستعمالات العرب يقتضيان ان يسمى كل شئ من الاشياء المعتبرة باسم موضوع لذاته المخصوصة يجرى عليه مافيه من المعانى والاوصاف القائمة به وان لم يجب ذلك عقلا لجواز ان يتصور الشئ بوجه ما من غير ان يتصور ذاته المخصوصة و بوضع الفاظ دالة على مافيه من المعانى من غير ان يوضع مايدل على ذاته المخصوصة (**قوله** ولايصلح له) اى لايصلح لان يكون اسما لذاته المخصوصة من بين اسمائه تعالى سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر اسمائه الحسنى فانها صفات مشتقة بلا خفاء (**قوله** ولانه لوكان وصفا لم يكن قول لااله الاالله توحيدا) وذلك لانه لوكان وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفة شئ ما حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلى غير مانع من وقوع الشركة فيه ولايخفى ان اثبات مايصح اشتراكه بين كثيرين لايستلزم التوحيد وعدم كونه توحيدا باطل لاجماع العقلاء على انه توحيد الا ان هذا الدليل انما يدل على عدم كونه وصفا بناء على كونه مستلزما للمحال وعدم كونه وصفا لايستلزم كونه علما لذاته المخصوصة لجواز كونه اسم جنس فلا يثبت به المدعى فالظاهر ان يقال ولانه لولم يكن علما سواء كان صفة اواسم جنس لم يكن قول لااله الاالله توحيدا فان الدليل حينئذ يثبت علميته بناء على كون عدمها مستلزما للمحال (**قوله** والاظهر انه وصف فى اصله) اختار المصنف هذا المذهب بشهادة قوله والاظهر واستدل عليه بماسيأتى من قوله لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته غير معقول للبشر فيمتنع ان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سواء كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاول فلان الحكمة فى تخصص اللفظ بازاء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور فى المعانى المعقولة للبشر واما الثانى فظاهر لان البشر انما يضع اللفظ بازاء ماتعقله من المعنى الا ان اثبات كونه وصفا فى الاصل لما توقف على دفع الادلة الثلثة التى اوردها لاثبات كونه علما لذاته المخصوصة دفعها اولا فقال لكنه لما غلب عليه الخ يعنى ان اجراء الاوصاف عليه لايتوقف على ان يوضع بازاء ذاته المخصوصة علما قصديا بل يصح ذلك بان يكون له ماهو بمنزلة العلم المقصدى فى افادة التعيين كالثريا والصعق فانهما وصفان فى الاصل

ولانه لابد له من اسم تجرى عليه صفاته ولايصلح له مما يطلق عليه سواه ولانه لوكان وصفا لم يكن قول لااله الاالله توحيدا مثل لااله الا الرحمن لانه لايمنع الشركة والاظهر انه وصف فى اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى مجراه فى اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقى اوغيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص كما افاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله فى السموات معى صحيحا ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر فى المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه

الا ان الاول صار علما للكواكب المجتمعة المسماة ببنات نعش الصغرى والثانى صار علما لحويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب بالغلبة بحيث صارا كاسم القصدى فى افادة التعيين وعدم استعمالهما فى غيرما غلبا عليه روى ان خويلدا كان يطعم الناس بتهامة فهبت ذات يوم ريح شديدة فسفت التراب فى جفانه فشتمها فرمى بصاعقة فقتلته فسمى صعقا اما انهما وصفان فى الاصل فلان الثريا تصغير ثروى تأنيث ثروان صفة مشبهة من الثراء وهو كثرة المال اومن الثروة وهى كثرة العدد وفى الصحاح الثراء كثرة المال ومال ثرى على فعيل اى كثير ومنه رجل ثروان وامرأة ثروى وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذوثروة وذو ثراء يرادبه انه كذوعدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة وهى نار تسقط من السماء فى رعد شديد الان بين لفظ الجلالة وبين لفظ الصعق فرقا من حيث ان الغلبة فى لفظ الجلالة تقديرية وكذا فى لفظ الثريا بخلاف لفظ الصعق فان الغلبة فيه تحقيقية وذلك لان الغلبة التحقيقية عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا فى معنى ثم يغلب على آخر كالصعق والتقديرية عبارة عن ان لايستعمل من ابتداء وضعه فى غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل فى غيره ولفظ الجلالة والثريا من هذا القبيل اذلم يستعملا من ابتداء وضعهما فى غير المعبود بالحق والكوكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس ان يستعملا فى غير ذلك ايضا لما وجد فيه المعنى الوصفى الذى هو مدلولهما الاصلى والدبران والعيوق من هذا القبيل فان الدبران فعلان بمعنى الفاعل من الدبور وهم يقولون ان الكوكب المسمى به يدبر الثريا خاطبا لها والعيوق فيعول بمعنى الفاعل من العوق وهو المنع سمى بذلك لان من تخيلاتهم ان الدبران خطب الثريا وساق اليها كواكب صغارا معه والعيوق بينهما يعوقها عنه والقياس يقتضى ان يطلق كل واحد من الدبران والعيوق على كل مافيه معنى الدبور والعوق لان العلم الغالب ما كان فى الاصل موضوعا لمعنى جنسى كلى ثم صار علما لفرد من افراد ذلك الجنس بغلبته عليه وقياس الجنس ان يطلق على كل واحد من افراده لكن لم يرد اطلاق شئ فى لفظى الدبران والعيوق على غير الكوكبين المخصوصين والعيوق نجم احمر مضئ فى طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لايتقدمه واصله عيووق على فيعول والدبران خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو من منازل القمر لقد وقع العدول عن بيان مراد المصنف بقوله لكنه لما غلب عليه بحيث لايستعمل فى غيره لى آخره بسبب تطويل الكلام فى مبادى المقصود فلنرجع الى بيان المراد وهو دفع الوجوه المذكورة فى اثبات كونه علما لذاته المخصوصة الوجه الاول ان لفظ الجلالة لوكان صفة لجازان يوصف به والحال انه يمتنع ان يوصف به فثبت به انه علم فدفعه المصنف بانه لما غلب على المعبود بالحق وصار كالعلم القصدى اجرى مجراه فى امتناع ان يوصف به والوجه الثانى ان لفظ

الجلالة لوكان صفة لمايقى لذات الواجب اسم يجرى عليه صفاته لان ماعداه مما يطلق عليه لايصلح ان يكون اسماله فدفعه بان اجراء الاوصاف عليه تعالى لايتوقف على ان يكون له علم قصدى بل يصح ذلك بان يكون له مايجرى مجرى العلم القصدى مما غلب عليه بحيث لايستعمل فى غيره بعد الغلبة فانه يكفى فى اجراء صفاته تعالى عليه والوجه الثالث انه لوكان صفة لكان مفهومه كليا مشتركا بين كثيرين فلا يكون قولنا لااله الاالله توحيدا للمعبود بالحق لان اثبات مايصح اشتراكه لايكون توحيدا فدفعه بان افادة لقول المذكور التوحيد لايتوقف على كون لفظ الجلالة علما قصديا لذاته المخصوصة بل يكفى فى افادته التوحيد ان لايتطرق اليه احتمال الشركة سواء كان علما قصديا لذاته المخصوصة اومن الاعلام الغالبة المختصة بها ثم شرع فى تقرير ادلة المذهب المختار عنده فقال لان ذاته تعالى من حيث هوذاته الخ واعترض على ماالختاره من المذهب بانه اذا كان فى الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تعالى فى اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسم يجرى عليه صفاته وهوظاهر لزوما وفسادا واجيب عنه بانه انما نشأمن عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن اغناء التقديرية عن الوضع واورد على المصنف فى تقريرما اختاره من المذهب بان يقال ان الغلبة فى الصفة لاتوجب العلمية كما قال فى الكشاف ان الرحمن من الصفات الغالبة فكيف قال المصنف انه صار علما بالغلبة وهو فريدة عليه لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم فلذلك اجرى مجراه (**قوله** وتفخيم لامه اذا انفتح ماقبله) نحو ان الله اوان ضم نحو يضرب الله سنة اى طريقة مسلوكة متوارثة من عظماء القرآء واما اذا انكسر ماقبله كما فى بسم الله والحمد لله فان اكثر القرآء على ترقيق لام الجلالة حينئذ لان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة تقتضى التسفل واللام المفخمة تقتضى الاستعلاء ولايخفى ان الانتقال من السفل الى العلو ثقيل وانما استحسنوا التفخيم فى الموضعين فرقا بين لفظة الله ولفظة اللات فى الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله فانه يستحق ان يبالغ فى تعظيمه ففخم لامه ان لم يمنع منه مانع والتفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد به ههنا المعنى الاول (**قوله** وقيل مطلقا) يعنى قيل ان تفخيم لامه سنة سواء كان ماقبله مفتوحا اومضموما ومكسورا ففخم فى نحو لله ايضا (**قوله** وحذف الفه لحن) اى خطأ لان الالف التى وقعت قبل الهاء فى لفظه من اجزاء لفظ الجلالة وهو من اجزاء البسملة التى جزؤ من الفاتحة عند الامام الشافعى ومن المعلوم ان الكل ينتفى بانتفاء جزئه اى جزء كان فمن حذف الالف الواقعة قبل هاء لفظ الجلالة فى بسملة الفاتحة تفسد صلاته لقوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة الا بالفاتحة فقرآءتها فى الصلاة فرض عند الامام الشافعى فانه

وتفخيم لامه اذا انفتح ماقبله اوانضم سنة وقيل مطلقا وحذف الفه لحن تفسد به الصلاة ولاينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر

الا ابارك الله فى سهيل * اذاما الله بارك فى الرجال

ذهب الى ان من ترك حرفا واحدا من الفاتحة وهو يحسنها لم تصح صلاته و ايضا من حذف الالف فى اليمين بالله وقال عند الحلف به لاينعقد يمينه الا ان ينوى به اليمين واليمين الصريح ماينعقد يمينا وان لم ينو وذلك لان كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرا بباء القسم ولم يوجد ذلك بحذف الف فه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل بل هو عين انتفاء الكل وانما قال صريح اليمين لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف لان قوله بالله وان كان اسما للرطوبة الا انه لما نوى به الحلف ظهر انه تلفظ بلفظ الجلالة لاحنافى تلفظه والاستشهاد على حذف الف الجلالة بالبيت المذكور انما هو باللفظ الاول من لفظى الجلالة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهى النماء (**قوله** الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة) اراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف فلا ينافى وصفيتهما فانهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم فان قلت الصفة المشبهة لاتبنى الا من فعل لازم فكيف اشتقا من رحم وهو متعد اجيب عنه بان الفعل المتعدى قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزى فينقل الى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة المشبهة ذكره السكاكى فى تصريف المفتاح وذكره صاحب الكشاف فى الفائق فى فقير ورفيع ألا يرى ان رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لارافع للدرجات وكذا الرب والملك فانهما صفتان مشبهتان بناء على تنزيل فعلهما منزلة اللازم بنقله الى فعل والرحيم ان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ماذكر (**قوله** والرحمة فى اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل) الانعطاف الميل والمراد به ههنا الميل النفسانى وهو الشفقة والرقة التى هى من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج والجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك لكونه مقتضيا للامكان فينبغى ان لايصح توصيفه تعالى بالرحمن والرحيم والرؤف والعطوف والغضب ونحوها مما يقتضى مبدؤها ان يكون المتصف به منفعلا انفعالا نفسانيا ومتكيفا بالكيفيات النفسانية المستحيلة فى حقه تعالى الا انه تعالى يوصف بذلك باعتبار غايات مأخذها فان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال وآثار يصح صدورها عنه تعالى فيراد بالرحمن والرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار قضاء لحاجة المحتاجين عناية بهم لا باعتبار مبادى تلك الافعال التى هى انفعالات نفسانية لايمكن اتصافه تعالى بها ولفظ المبادى والغايات اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب ومبادى لتلك الافعال التى هى غايات لها كالرحمة والرقة اللتين هما من اسباب الاحسان والتفضل (**قوله** والرحمن ابلغ من الرحيم) لما بين انهما اسمان بنيا للمبالغة بين ان الرحمن ابلغهما * نقل عن الزجاج انه قال الرحمن اسم الله تعالى خاصة فلا يقال

الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والرحمة فى اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى تكون انفعالات والرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطع وكبار وكبار وذلك انما توخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يختص المؤمن وعلى الثانى قيل يارحمن الدنيا والاخرة و رحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة

لغيره رحمن ومعناه المبالغ فى الرحمة وفعلان من بناء المبالغة تقول لشديد الامتلاء ملآن ولشديد الشبع شبعان والرحيم اسم فاعل من رحم يقال رحم فهو رحيم وهو ايضا للمبالغة الا ان الرحمن ابلغ منه واما اشتراكهما فى اصل المبالغة فلما نقل عن الزمخشرى انه قال كل ماهو معدول عن اصل فهو ابلغ من اصله فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة لكون كل واحد منها معدولا عن راحم واما كون رحمن ابلغ منه فقد استدل عليه بما اشتهر من ان زيادة البناء تكون لزيادة المعنى كما فى قطع وقطع فان التشديد فى الثانى للتكثير وهذه القاعدة نقضت بالصفة المشبهة التى قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حرز وحاذر فان الاول لدلالته على الدوام والثبوت ازيد معنى من الثانى مع ان الثانى ازيد حروفا بالنسبة الى الاول واجيب عنه بان ذلك اى كون الزيادة فى البناء لزيادة المعنى مشروطا بعد كون البنائين مشتقين من اصل واحد باتحادهما فى النوع كصد وصديان وغرث وغرثان وفرح وفرحان فان الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلا يرد النقض بنحو حاذر وحذر لانهما وان كانا مشتقين من اصل واحد الا انهما نوعان فان حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبهة والغرث الجوع يقال غرث يغرث من باب علم فهو غرثان وانصدى العطش يقال صدى يصدى من باب علم ايضا فهو صديان وصد وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية ثم انه لما ذكر ان رحمن ابلغ من الرحيم لما اشتهر من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى بين وجه زيادة المعنى فى رحمن فقال وذلك اى زيادة المعنى فى رحمن انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية كما ذكر فى المطلع من ان الرحمن الذى كثرت آثار رحمته والرحيم الذى قويت آثار رحمته فى الدنيا يصل رزقه الى كل مؤمن وكافر وحيوان ونبات وفى الآخرة لا يصل الا الى المؤمن غير ان الواصل فى الدنيا مع كونه كثير الكمية نظرا الى كثرة متعلقه فهو قليل الكيفية لقلة الدنيا وسرعة انصرامها و كثرة شوائبها والواصل فى الآخرة مع كونه قليل الكمية باعتبار قلة من يصل اليهم و هم الذين ماتوا على الاسلام فهو كثير الكيفية لكونه مستلزما للملك المؤبد والنعيم المخلد فان نظر الى ان زيادة المعنى فى رحمن باعتبار الكمية يقال يارحمن الدنيا اى يامن كثرت آثار رحمته فى الدنيا من حيث انها تصل الى كل مخلوق و يقال يا رحيم الآخرة لان كمية آثار رحمته فى الآخر ليس مثل كميتها فى الدنيا لانها تختص بالمؤمن فى الآخرة وان نظر الى ان زيادة المعنى فى رحمن باعتبار الكيفية يقال يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا اى يامن قويت وجلت آثار رحمته فى الدارين ولا يقال يارحمن الدنيا بل يقال يارحيم الدنيا لان النعم الدنيوية منها جليلة وحقيرة (**قوله** وانما قدم) جواب عما يقال لما كان الرحمن ابلغ من الرحيم كان ينبغى ان يقدم الرحيم ليظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتملا على معنى

وانما قدم والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستعيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء او بزيح انفة الخسيسة او حب المال عن القلب

الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم وأما اذا قدم الابلغ فلا يكون لذكر الادنى بعده فائدة فما وجه تقديم الابلغ ههنا واجاب عنه باربعة اوجه تقرير الوجه الاول ان ابلغية الرحمن باعتبار الكمية ودلالته على كثرة آثار رحمته فتكون الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن هي الرحمة الدنيوية وهي متقدمة في الوجود على الرحمة الاخروية فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها في الذكر ايضا وتقرير الوجه الثاني ان الرحمن من حيث انه لايوصف به غيره تعالى صار كالعلم المختص بذاته تعالى فناسب ان يقارن ذكره بذكر لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف به غيره تعالى وانما قلنا ان الرحمن لايوصف به غيره تعالى لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وكونه منعما حقيقيا اشارة الى ان اتصافه تعالى بهذه الصفة اتصاف حقيقي بحيث لايشوبه شائبة تجوز وتوسط غير وكونه بالغا في الرحمة غايتها اشارة الى انه انما ينعم على عباده بمجرد الرحمة والعناية للمحتاج بقضاء حاجته وانه لايستعيض اي لايطلب عوضا بوجه ما من المنعم عليه بمقابلة لطفه وانعامه فان الباء في قوله بلطفه و انعامه للمقابلة وذلك العوض اما جلب نفع اودفع ضر واشار الى الاول بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق تعالى في العقبى اوجميل ثناء من الخلق في الدنيا واشار الى الثاني بقوله او يزيح اي يزيل انفة الخسة اي عارها و الاستنكاف عنها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه يعد خسيسا فيعطيه استنكافا عن معرة الخسة وفي بعض النسخ او يزيح رقة الجنسية اي يزيل بانعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية للاضطراب الناشئ عن التجانس بينه و بين المنعم عليه ولايخفى ان الرحمة بهذا المعنى مختص به تعالى لايوصف به غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى هذه الغاية غير متحققة فيما عداه تعالى لانهم لايقدرون على شئ من هذه النعم الجسام وان قدروا على شئ مما يسمى لطفا وانعاما فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض الجود والكرم بلاطلب عوض في مقابله (**قوله** ثم انه كالواسطة في ذلك) اي ثم ان من عداه تعالى من المنعمين بكسر العين ليس منعما حقيقيا بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى وان من عداه تعالى كالواسطة في وصول نعم الله تعالى على المنعم عليهم ألا يرى ان ذات تلك النعم اي ماهيتها وحقيقتها والوجود العارض لها و القدرة الى ايصالها الى مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد وكذا الداعية التي حملته على ايصالها اليه وكذا تمكن المنعم عليه بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تعالى لايقدر عليها احد غيره فثبت بذلك انه لايصدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى (**قوله** ولان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها) بناء على ان ابلغيتها من الرحيم باعتبار الكيفية والمقصود بالقصد الاولى في مقام التعريض لعظمة الله تعالى وكبريائه

ثم انه كالواسطة في ذلك لان ذات النعم ووجودها والقدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه و التمكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه تعالى لايقدر عليها احد غيره اولان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ماخرج منها فيكون كالتتمة والرديف له

توصيفه تعالى بكونه منعما بجلائل النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها واقتضى ذلك ان يبتدأ بوصفه تعالى بالرحمن الذى يدل على كونه منعما بجلائل النعم واصولها الا ان توصيفه تعالى بذلك لايفيد وصفه تعالى بكونه منعما بدقايق النعم ولطائفها لان كل واحد من جلائل النعم ودقايقها نوع مباين للاخر فوصفه تعالى بكونه منعما لجلائل النعم لايدل على كونه منعما لدقائقها فاحتمل ان يتوهم ان دقائق النعم لدناءتها بالنسبة الى جلايلها لايطلب من جنابه تعالى ولاينبغى ان يتوجه اطلبها الى بابه فوجب ان يتقدم وصفه تعالى بالرحمن ليكون تقديمه انسب بمقام توصيفه تعالى بكمال العظمة والكبرياء ثم يوصف بكونه رحيما ليكون كالتتمة لما قبله ويدل على انه تعالى مولى النعم كلها ظاهرها وباطنها جلائلها ودقائقها حتى لايتوهم ان دقايق النعم مما لا يلتفت اليها ولايسأل منه تعالى استحياء منه تعالى وزعما ان الحاجة اليسيرة لايسأل الا من منعم يسير القدر فالله تعالى لما اتبع الرحمن بالرحيم فكانه قال ياعبدى كما علمتنى رحمانا فتطلب منى عظايم مهماتك فاعلم ايضا انى رحيم فاطلب منى دقائقها ايضا وقد ورد فى الاخبار ان الله تعالى قال لموسى عليه الصلاة والسلام ياموسى سل كل حاجتك منى حتى ملح طعامك وشسع نعلك (**قوله** او للمحافظة على رؤس الآى) هذا مبنى على كون التسمية آية من الفاتحة والمراد برؤس الآى اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة وصيغة معينة وهى كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم الدين ونستعين دون الحروف الاخيرة منها لان الحرف الاخير فى بعضها ميم وفى بعضها نون فلاتوافق فيها (**قوله** والاظهر انه غير منصرف) اختلف النحويون فى شرط منع صرف فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ماشرطوه افادة ان يكون فعلان غير قابل للتاء لتحقق مشابهته بمثل حمراء فى ذلك اى فى عدم قبول تاء التأنيث فانهم اتفقوا على ان تأثير الالف والنون فى منع الصرف مشابهتهما الالف التأنيث الممدوده فى عدم قبول التاء فظهر بذلك ان الشرط قصدا انتفاء فعلانة واما وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة لان كل مايجئ منه فعلى فان مؤنثه لايجئ فعلانة فى لغة العرب فمن شرط فى منع صرف فعلان انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق الشرط فيه ومن شرط وجود فعلى صرفه لعدم مجئ فعلى منه فينبغى ان يكون رحمن منصرفا وغير منصرف معا لانتفاء شرط منع صرفه على احد القولين وهو وجود فعلى وجوده على القول الآخر وهو انتفاء فعلانة ومعلوم ان اعتبار الحكمين المتضادين فى كلمة واحدة غير معقول فوجب القول بانه اما منصرف على التعيين اوغير منصرف وقد اختار المصنف وصاحب الكشاف كونه غير منصرف وان حظر اى منع اختصاصه به تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى اوفعلانة حتى يقال امتنع صرفه لوجود شرط منع صرفه وهو انتفاء فعلانة او يحكم

اوللمحافظة على رؤس الآى

والاظهر انه غير منصرف

وان حظرا اختصاصه بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى اوفعلانة الحاقا له بالاغلب فى بابه وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به

بانه منصرف لانتفاء شرط منع صرفه وهو وجود فعلى فلما وجد شرط منع صرفه على مذهب وانتفى على آخر تعارضا وتساقطا فوجب ان يصار فى تعيين حكمه الى طريق آخر وهو الحاقه بما هو الاغلب فى بابه وهو فعلان صفة فان الاغلب فيه منع الصرف كما فى عطشان وغرثان وسكران فان الاصل عند اشتباه حكم كلمة الحاقها بالاعم الاغلب فى بابه كما فى لفظ رحمن فانه لاسبيل لنا الى ان نقول انه غير منصرف لوجود شرطه وهو انتفاء فعلانة لان عندنا ما يعارضه و يقتضى انصرافه وهو انتفاء شرط منع صرفه الذى هو وجود فعلى فلما خطر اختصاص هذا اللفظ بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة وجب حمله على ما هو الاكثر فى بابه لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى عند الاشتباه فى حكمه فحكمه بمنع صرفه بقياسه على نحو عطشان وغرثان (**قوله** فى مجامع الامور) اى فى جميعها فان المجامع جمع مجموع والمولى بضم الميم المعطى (**قوله** فيتوجه) عطف على قوله يعلم والشر اشر النفس والاثقال الواحدة شرشرة بالفتح يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة (**قوله** لان يستعان به) اشارة الى رجحان كون الباء للاستعانة بان يشبه اسمه تعالى بما هو الآلة للفعل المشروع فيه من حيث ان ذلك الفعل لايتم ولايعتد به شرعا مالم يصدر باسمه تعالى وان جاز كونها للملابسة على وجه التبرك به والوجه فى كون تخصيص التسمية بالاسماء المذكورة وسيلة الى علم العارف بما ذكره هو ما اشتهر من ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية المأخذ لذلك الحكم فلما علق حكم الاستعانة بالله الرحمن الرحيم فقد علم العارف ان الاستعانة بمسمى هذه الاسماء الشريفة انما هى لكونه معبودا حقيقيا موليا للنعم كلها اه (**قوله** و يشغل سره بذكره) اى و يجعله مشغولا بذكره و بالاستمداد به (**قوله** عن غيره) متعلق بيشغل (**قوله** الحمد هو الثناء) اشار به الى ان مورد الحمد خاص وهو اللسان وحده لان الثناء هو الذكر بالخير فلا يكون الا باللسان وقوله على الجميل الاختيارى مطلقا اى سواء كان ذلك الجميل من قبيل الفضائل المختصة بالمحمود له كعلمه وكرمه او من قبيل الفواضل المتعدية الى الحامد كالانعام اشار به الى ان متعلق الحمد خاص وهو الجميل الاختيارى بالنسبة الى متعلق المدح فان المدح يكون بمقابله الجميل الغير الاختيارى ايضا حيث يقال مدحته على حسنه ولا يقال حمدته على حسنه فيكون الحمد اخص مطلقا من المدح لان كل حمد مدح من غير عكس (**قوله** من نعمة اوغيرها) تقديره من انعام نعمة لان نفس النعمة ليست من الامور الاختيارية فان قيل تقييد الجميل المحمود عليه بكونه اختياريا يقتضى ان لايحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والعلم والحياة لانها ليست باختيارية مع انه تعالى يحمد عليها فيقال احمد الله على عظمة جلاله وعلى وحدانيته اجيب اولا بمنع

فى مجامع الامور هو المولى الحقيق الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشرا شره الى جناب القدس و يتمسك بحبل التوفيق و يشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره (الحمد لله) الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة اوغيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه ولاتقول حمدته على حسنه بل مدحته

كون الثناء الواقع بمقابلتها حمدا بل هو مدح واطلاق الحمد عليه من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فانه تعالى كما يمدح على صفات فعله كالخلق والترزيق يمدح ايضا على صفات ذاته كالعلم والقدرة ولا يحمد الا على صفات فعله وثانيا بتسليم كونه حمدا بناء على جعل الصفات المذكورة بمنزلة افعال اختيارية لذات الواجب اما لكون ذاته كافية فيها او لكونها مبادى الافعال الجميلة الاختيارية ويجوز ان يقال المراد بكون المحمود عليه امرا اختياريا ان يكون للاختيار مدخل في تحققه في بعض المواد وان لم يتحقق بالاختيار في المواد الاخر فيكون قوله هو الثناء على الجميل الاختياري بمعنى على الجميل الذي من شأنه ان يحصل بالاختيار وان لم يكن اختياريا في جميع الصور ويؤيد هذا الاحتمال قول المصنف تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه فانه تصريح بان كل واحد من العلم والكرم جميل اختياري بناء على حصوله بالاختيار في بعض الصور مع ان العلم كيفية انفعالية فائضة من فضل الله تعالى وليس من الافعال الا ختيارية للنفس وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبل عليها الانسان لا اختيار له فيها وان كان طريق حصول العلم وسبب فيضانه من المبدأ اختياريا وكان آثار الكرم وثمراته اختياريا فان قيل اذا اعتبر في مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل الاختياري لم يستقم ما اشتهر بين العلماء من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحق ايضا لذاته قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لذاته المستجمعة لجميع صفاته الذاتية والفعلية فيرجع المعنى الى انه تعالى يستحق الحمد لجميع صفاته الحسنى فان ذاته تعالى لما كان كافيا في اتصافه بها صار استحقاقه الحمد لها بمنزلة استحقاقه اياه لذاته والمشهور في تعريف الحمد انه هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم الا ان المصنف لما عدل عن الوصف الى الثنا استغنى عن التقييد بقوله على جهة التعظيم لان الثناء لا يكون الا على جهة التعظيم لان ما لا يكون على جهة التعظيم استهزاء فلا يطلق عليه الثناء فقوله هو الثناء على الجميل الا ختياري يقتضي ان لا يتحقق الحمد الا بمحمود به وهو ما اثنى به من محاسن المحمود سواء كان اختياريا او غيره وان لا يتحقق ايضا الا بمحمود عليه وهو الجميل الاختياري سواء كان انعاما او غيره وهو ظاهر فيما اذا وصف المنعم بصفات حسنة لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام محمود عليه واما اذا وصف المنعم بانعامه او الشجاع بشجاعته فانه حمد بلا شبهة مع ان تحقق المحمود به والمحمود عليه هنا ليس بواضح وينبغي ان يعلم ان الانعام من حيث انه كان الوصف به محمودا به ومن حيث قيامه بمحله محمودا عليه وكذا الحال في وصف الشجاع بشجاعته لكن الشجاعة انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال الجميلة الاختيارية والافهي ملكة نفسانية غير اختيارية (**قوله** وقيل هما اخوان) عطف على ما سبق من تعريفي الحمد والمدح من حيث المعنى فانه فهم منهما ان الحمد اخص مطلقا من المدح فعطف على هذا المفهوم ما قيل من انهما

وقيل هما اخوان

اخوان اى مترادفان فان المراد باخوتهما ترادفهما كما صرح به الشريف المحقق رحمه الله تعالى ويدل عليه ماذكره صاحب الكشاف فى الفائق من قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل والظاهر ان ترادفهما مبنى على ان لايعتبر فى الجميل المحمود عليه كونه اختياريا كما لم يعتبر ذلك فى الجميل الممدوح عليه الا ان المحرير التفتازانى رحمه الله ذكر فى حاشيته على الكشاف ان الزمخشرى اراد باخوتهما تلاقيهما فى الاشتقاق الكبير لا الترادف بناء على انه شاع فى كتبه ان المراد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا فى الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ واكبر بان يشتركا فى اكثر الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد فى المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان الفلذ بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان قوله الحمد والمدح اخوان لايتعين ان يكون مراده به كونهما مترادفين لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدلان على ان اراد به ترادفهما ويدل عليه ايضا قول المصنف فيما بعد والذم نقيض الحمد مع ان المشهور ان الذم نقيض المدح ووجه دلالته على ذلك ان الحمد والمدح لو لم يكونا مترادفين لما كان نقيض احدهما نقيضا للآخر (**قوله** والشكر فى مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا) العطف بالواو يشعر بان المراد بالشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحى وهو صرف العبد جميع ما انعم الله به واولا الى ما خلق لاجله والشكر بهذا المعنى مجموع مركب من مجموع الافعال الواردة من الموارد الثلاثة التى هى اللسان والقلب وسائر الجوارح فيكون ماصدر من احد هذه الموارد جزأ من حقيقة الشكر لاجزئيا لها لعدم صدق المجموع المركب على شئ من اجزآئه الان مافرعه على هذا التعريف وهو قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من وجه آخر يقتضى ان يكون المراد بالشكر المعرف الشكر اللغوى المعرف بانه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهذا التعريف يصدق على كل واحد من فعل اللسان وفعل القلب وفعل سائر الجوارح فيكون كل واحد منهما جزئيا من جزئيات الشكر اللغوى وانما قلنا انه يقتضى ذلك لان العموم والخصوص المذكورين يقتضى التصادق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لايصدق على الحمد الذى هو فعل اللسان وحده فوجب ان تكون الواو العاطفة فى قوله وعملا واعتقادا بمعنى او الفاصلة مثلها فى قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لامثلها فى قولهم السكنجبين خل وعسل فيكون الثناء باللسان بمقابلة الانعام مادة لاجتماع الحمد والشكر اللغويين لصدق كل واحد منهما عليه صدق الكلى على جزئياته ويكون الثناء باللسان بمقابلة الفضيلة المختصة بالمثنى عليه مادة تحقق الحمد بدون الشكر ويكون الفعل الصادر من الجنان او الجوارح على وجه تعظيم المنعم بمقابلة انعامه مادة تحقق الشكر بدون الحمد فحاصل تعريف الشكر

والشكر فى مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا قال افادتكم النعماء منى ثلاثة يدى ولسانى والضمير المحجبا فهو اعم منهما من وجه واخص من وجه آخر

انه تجعل افعال الموارد الثلاثة مقابلا للنعمة واقعة بازائها جزاء لها متفرعا عليها والمقصود بيان ان ما وقع بازآء النعمة من الافعال الواردة عن الموارد الثلاثة تعظيما للمنعم جزآء لنعمته يطلق عليه الشكر مع قطع النظر عن كون الفعل الواقع بازائها واقعا عن جميع الموارد المذكورة اوعن بعضها و يدل عليه ايراد البيت المذكور عقيب التعريف فان خلاصة معناه ان نعمك الواصلة الىّ اقتضت ان اعظمك بهذه الموارد كلها او بعضها فهو استشهاد معنوى على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة بناء على انه جعلها بازاء النعمة على ان تكون جزآء لها متفرعا عليها ومن المعلوم ان كل ما هو جزآء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة فلما كان المقصود من ايراد البيت الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق على ماذكر من افعال الموارد المذكورة لم يبق وجه لان يقال المقصود من ايرادها مجرد التمثيل لجمع شعب الشكر لان فضية التشعب لم يذكر بعد ثم انه لما بين ان لفظ الشكر يطلق على الافعال المذكورة فرع عليه قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من آخر (**قوله** ولما كان الحمد من شعب الشكر) اى من اقسامه وفروعه جعل الاقسام شعبا لتشعبها عن مقسمها وقوله من شعب الشكر خبر كان واشيع خبر بعد خبر او الاول حال اوصفة والثانى هو الخبر ولفظ اشيع افعل تفضيل بنى من الرباعى فيه وهو من النوادر والمعنى اشد اشاعة واظهارا للنعمة (**قوله** وادل على مكانها) اى على تحقق النعمة وثبوتها وعطفه على ماقبله للتفسير وانما كان الحمد اشيع للنعمة لانه يكون باللسان وحده ومن المعلوم ان فعل اللسان انبئ عن تعظيم المنعم لكونه ظاهرا محسوسا اظهر دلالة على المراد بالنسبة الى دلالة الاعتقاد لخفائه واحتجابه والى دلالة افعال الجوارح لاحتمال وقوعها لامر آخر غير تعظيم المنعم فان خدمة المنعم بالجوارح لا يتعين كونها متفرعة على نعمه الواصلة منه اليه جزآء لها بل يحتمل ان تكون لغرض آخر بخلاف فعل اللسان فانه ظاهر بنفسه مظهر للمعنى المراد به بحيث ليس فيه احتمال غير المراد فيكون الحمد اظهر افسام الشكر فى الدلالة على تعظيم المنعم واظهار نعمته والاذآب الانصاب يقال ذأب فلان فى عمله اى جد وتعب (**قوله** جعل رأس الشكر والعمدة فيه) وهو اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد والمدح من وجه وتقرير السؤال ان العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه وقوله عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر يدل على ان الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه بينهما وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ما شكر الله عبد لم يحمده فانه يدل على ان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر ينافى ان تكون النسبة بينهما العموم من وجه ضرورة ان انتفاء الاعم من وجه لا يستلزم انتفاء الاخص من وجه فينبغى ان يكون الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساويا له ومحصول الجواب ان ماذكر من السؤال انما يرد على تقدير

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما فى آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده

ان يكون المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر انه جزء من الشكر حقيقة وليس كذلك بل هو كلام ادعائى وارد على طريق التشبيه البليغ وذلك ان الحمد الذى هو من شعب الشكر باعتبار وقوعه فى مقابلة النعمة لما كان اجل اقسام الشكر وادلها على القيد الذى هو مناط تحقق الشكر صار بذلك كانه جزء من الشكر بل اجل اجزائه حتى اذا فقد كان ماعداه من اقسام الشكر بمنزلة العدم (**قوله** والذم نقيض الحمد) اى مقابل له وذلك لما مر من ان الحمد هو الثناء بذكر المحاسن فيقابل الذم الذى هو ذكر القبايح وكذا الكفران نقيض الشكر اى مقابله لان الشكر هو اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم المنعم فيقابله الكفران الذى هو ستر النعمة واخفاءها باتيان مايضاد تعظيم منعمها اما باللسان او بالجنان او بالجوارح كما فى الشكر بعد ان يكون اتيان ذلك بمقابلة النعمة (**قوله** ورفعه بالابتداء) ذكره مع ظهوره ليفرع عليه قوله واصله النصب اى باضمار فعله تقديره نحمد الله الحمد ليوافق قوله اياك نعبد فى كون الجملة فعلية والنون فيها نون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد لا للتعظيم لان المقام مقام التعظيم واظهار العبودية والتذلل والاستعانة (**قوله** وقد قرئ به) اى قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلق حذف عامله وناب المصدر منابه كما فى قوله حمدا وشكرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اى اقرأ الحمد واتلو الحمد والاول اولى لانه حينئذ تتحقق الدلالة اللفظية على المحذوف وقرآءة الرفع اولى من قرآءة النصب لان الرفع فى باب المصادر التى اصلها النيابة عن افعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذى هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت العارى عن قيد التجدد والحدوث فناسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته فان قيل قد تقرر فى موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين اجيب بان المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فانما تقرر انما هو فيما اذا كان الخبر فعلا صريحا نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر بين فظهر ان الثبوت يستفاد من الرفع واخراج الكلام على صورة الاسمية واما عموم الحمد فانما يستفاد من لام الاستغراق الداخل عليه لا من مجرد العدول الى الرفع والمعنى عدل عنه الى الرفع ليدل على ثبات الحمد الملحوظ على وجه العموم لكونه محلى بلام الاستغراق فان الجملة الاسمية موضوعة للدلالة على مجرد ثبوت المسند للمسند اليه مع قطع النظر عن كون ذلك الثبوت بطريق التجدد والحدوث او بطريق الدوام والثبات ولا يقصد بها الدوام والثبات الا بقرينة المقام ومعونته وكذا لا يستفاد منها عموم المسند اليه الا بواسطة

والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر ورفعه بالابتداء وخبره لله واصله النصب وقد قرئ به

وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة

اللام الداخلة عليه وثبات الحمد العام المستغرق لجميع افراده لله تعالى انما يحصل بالعدول الى رفع الحمد المحلى بلام الاستغراق (**قوله** لاتكاد تستعمل معهما) من تمام صلة التى اى من المصادر التى لاتكاد تستعمل تلك المصادر مع افعالها نحو شكرا وكفرا وسقيا وعجبا وغير ذلك وذلك لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظا وسدوا بها مسدها معنى حيث اكتفوا بدلالة معانى المصادر على معانى افعالها انتفت الحاجة الى ذكر الافعال بمناب منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة المنسوخة (**قوله** والتعريف فيه للجنس) ولايجوز كونه للعهد الخارجى اذلم يقصد به حصة معينة منه ولا للعهد الذهنى لان اللام اذا قصد به الاشارة الى المسمى من حيث وجوده فى ضمن الافراد بقرينة كون ما ثبت له من الحكم ثابتا له باعتبار تحققه فى ضمن الفرد انما يكون للعهد الذهنى اذا وجدت قرينة تدل على ان المقصود الاشارة الى المسمى من حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد لا فى ضمن جميعها ولم توجد ههنا قرينة البعضية فهو اما للجنس او للاستغراق فان كان للجنس فاللام الجارة فى لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى فاختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد لانه اذا ثبت فرد من الحمد لغيره تعالى لثبت الجنس فى ضمنه لذلك الغير وهو ينافى اختصاص الجنس به تعالى (**قوله** ومعناه) اى معنى تعريف جنس الحمد فسر تعريفه بالاشارة اليه لما تقرر من ان التعريف هو الاشارة الى المعين باعتبار تعينه وحضوره فى علم السامع (**قوله** اذ الحمد فى الحقيقة كله له) لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة كونه للاستغراق لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلى لها يكفى فى فهمه منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف والاشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق فانه لايكفى فيها مجرد العلم بالوضع بل لابد معه من قرينة خارجة هى دلالة الحال او المقال فلذلك علل افادتها للاستغراق بدلالة الحال بان قال الحمد لايكون الا بمقابلة ماهو جميل وخير وكل ذلك لايكون الا من الله تعالى بوسط او بغير وسط فكل فرد من افراد الحمد لايكون الا لله تعالى فان قيل اذا كان ذلك بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون كله له تعالى اجيب بان قول المصنف فى الحقيقة اشارة الى دفعه فان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد فى الحقيقة راجع اليه تعالى باعتبار انه تعالى هو الذى اقدر ذلك الوسط ومكنه على توسطه فى ذلك (**قوله** وفيه اشعار) اى فى قوله تعالى الحمد لله اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اذ الحمد لايستحقه الا من هذا شأنه وذلك لان الحمد لايستحقه الا فاعل مختار صدر عنه فعل جميل باختياره والفعل الاختيارى لايصدر الا ممن اتصف بتلك الصفات وقرأ الحسن البصرى

لاتكاد تستعمل معهما والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ماهو واللاستغراق اذ الحمد فى الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط او بغير وسط كما قال وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اذ الحمد لايستحقه الا من كان هذا شأنه وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة (رب العالمين)

الحمد لله بكسر الدال اتباعا للام وقرأ ابراهيم بن ابي عبلة لله بضم اللام الجارة اتباعا للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع لايكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما تستعملان معا (**قوله** الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية) اى مترادفان قال الجوهري رب فلان ولده يربه ربا وربيه تربيا بمعنى ربّاه تربية والمربوب المربى والمصدر وان كان اسم معنى حقه ان لايطلق على الذات الا انه اطلق ههنا على الذات لقصد المبالغة في اتصافه به مثل رجل صوم ورجل عدل اى صائم وعادل (**قوله** وقيل هو نعت) اى قيل انه صفة مشبهة من فعل متعد اخذ منه بعد جعله لازما بنقله الى فعل بضم العين الحاقا له بالغرائز التي منها تؤخذ امثال هذه الصيغة ولما كان مجيء الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر نادرا غريبا استشهد له فقال كقولك نم الحديث نيه فهو نم اى نمام وقتات ونم الحديث وقته نشره ولابد في مجيء الصفة منه على نم من نقله الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربّه (**قوله** ثم سمي به المالك) اى بعدما كان في الاصل مصدرا وصف به للمبالغة اوتعتا بمعنى المربي سمي به المالك ومنه قول صفوان لابي سفيان حين رأى انهزام المسلمين في اول القتال فاستبشر وقال غلبت والله كل ازن وكان صفوان بن امية عنده فلما سمع ذلك من ابي سفيان رد عليه قائلا بفيك الكثك لان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن والكثك بكسر الكافين وضمهما فتات الحجارة والتراب وقوله يربني يملكني ويكون مالكا لي يقال ربّه اى كان مالكا له كما يقال ساده بمعنى كان سيدا له واراد برجل من قريش محمدا صلى الله عليه وسلم وبرجل من هوازن رئيسهم مالك بن عوف ولايطلق لفظ الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام انه قال حين جاءه الرسول من قبل ملك مصر ليخلصه عن السجن ارجع الى ربك واراد به ملك مصر وقال ايضا للذي ظن انه ينجو من السجن من الفتيين اللذين دخلا معه السجن اما احدكما فيسقي ربه خمرا ثم قال له اذكرني عند ربك وقد تقرر ان ماثبت في الشرائع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى اورسوله من غير انكار (**قوله** والعالم اسم لما يعلم به) يعني انه مشتق من العلم لا من العلامة لكنه ليس بصفة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشيء اى شيء كان اى صانعا كان اوغيره كالخاتم اسم لما يختم به والقالب اسم لما يقلب به والطابع لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة فيكون مفهوم العالم من حيث هو اى غير مقيد بشيء من القيود التي تخصصه بشيء مما تحته من الاجناس وافرادها كليا متناولا لجميع ماسوى الله تعالى من اجناس الممكنات وانواعها واشخاصها من حيث ان وجود كل واحد منها يدل على وجوده تعالى قوله وهو كل ماسواه من الجواهر والاعراض ظاهر العبارة يوهم ان العالم اسم لمجموع ماسوى الله تعالى من

الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء الى كماله شيأ فشيأ ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم

سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى ربك والعالم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وكل ماسواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة

٥٢٦٦

اجناس الممكنات بحيث لايكون كليا مقولا على افراده بل يكون امرا واحدا مركبا من الاجزآء وليس كذلك لانه لوكان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على آحاد متعددة مما يسمى بمفرده ولاتعدد فى ذلك المجموع بل المراد ان العالم لما صار بطريق الغلبة اسما لما يعلم به الصانع خاصة كان كليا مثنى ولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكرا على كل جنس منها على سبيل البدل بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس مايعلم منه الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة من جملة افراد مايعلم به الصانع الاانه منكر لايطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلا يقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التى يعلم به الصانع فلا يطلق على فرد جنس واحد بخلاف ما اذا عرف فانه ح كما يستغرق الاجناس التى تسمى به يستغرق ايضا افراد كل جنس فالعالم معرفا لما شمل الاجناس التى سميت به وافراد كل جنس ورد ان يقال ان الافراد هو الاصل والاخف وان المفرد المعرف يفيد استغراق الاجناس و الافراد مما فما الفائدة فى جمعه فاجاب عنه المصنف بقوله وانما جمعه ليشمل ماتحته من الاجناس اى ليظهر شموله لجميع افراد ماتحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لاشموله للاجناس انفسها لان المقصود من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الاشياء المخلوقة كلها لالاجناسها فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس مسماه لاعلى شمول تلك الاجناس انفسها فضلا عن شمول آحادها لان الشمول والاستغراق انما هو فائدة اللام قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها بل جعله فائدة الجمع المعرف لان التعريف مقدم فى الاعتبار على الجمعية حتى يصح جعل رب صفة للمعرفة وهى لفظ الجلالة فكانه قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة استغراق الاجناس والافراد تحصل بالمفرد المعرف واجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الاانه ليس حصولا قطعيا خاليا عن الاحتمال فانه لو افرد معرفا باللام لاحتمل ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اى لحقيقة مايعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثانى فظاهر لانه بعيد كل البعد ان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التى هى آحاد مفردة تعين ان يكون اللام لاستغراق تلك الآحاد و استغراق افراد جميعها وزال احتمال كونها للاستغراق افراد

وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم

وقيل اسم وضع لذوى العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل

جنس واحد (**قوله** وغلب العقلاء منهم) اى مما يعلم به الصانع وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره أن الاسم انما يجمع بالواو والنون او بالياء والنون بشرط أن يكون صفة للعقلاء أو يكون فى حكمها وهو أعلام العقلاء اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته اوجمعه فيثنى ويجمع حينئذ بأن يؤول زيد مثلا بالمسمى بهذا اللفظ فيقال الزيدون بتأويل المسمون بزيد فيجمع بهذا الجمع لكونه فى حكم صفة العقلا والعالم بمعنى مايعلم به الصانع ليس بصفة لما صرح به من أنه اسم لما يعلم به فضلا عن كونه صفة للعقلاء وليس ايضا من الاعلام التى هى فى حكم الصفة فلم جمع بجمع العقلاء ولم يتعرض فى الجواب لبيان وجه الوصفية فيه ولعله ادعى كونه ظاهرا غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسما لانه يشبه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من الوصفية لايقتضى صحة جمعه بالواو والنون ولهذا لايجمع بهما الرجل والكتاب والامام بل لابد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ماتحته من الاجناس عقلاء كالملك والانس والجن وبعضه ليس بعقلاء فلدفع هذا قال المصنف وغلب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما تجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم (**قوله** وقيل اسم وضع لذوى العلم) اى للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم وهو الملائكة والانس والجن فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها فلما اختص بالعقلاء جمع بالواو والنون الا ان اضافة الرب الى العالمين حينئذ يوهم ان يكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى اجناس ذوى العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فالمصنف اشار الى دفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع اى تناول الربوبية لغير ذوى العلم وانفهامه من قوله رب العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة او مجازا بل بطريق انفهام المدلول الالتزامى من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا لاشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اى يستلزم ربوبيته لغيرهم والمصنف لم يرض بهذا الوجه حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم يستعمل الا فيما يكون آلة بين الفاعل والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعماله فى نفس الفاعل حيث لم يسمع ناصر وضارب ومع هذا يكون التناول حينئذ بطريق الاستتباع وعلى الاول يكون باستعمال اللفظ فيما وضع له (**قوله** وقيل عنى به الناس ههنا) اى قيل ان العالم فى الاصل اسم لما يعلم به الا ان المراد به ههنا هو الناس وحده ولعل وجه تخصيص العالمين بهم ان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانسان قال الله تعالى ليكون للعالمين نذيرا فانه لايخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولى العلم وغيرهم فالمناسب ان يراد بهم كافه الناس

لكونهم الاصل فى تبليغ الاحكام ويؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام اتأتون الذكر ان من العالمين فان المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فيكون لفظ العالم اسم للقدر المشترك بين افراد نوع البشر لا لمجموع الافراد والا لامتنع جمعه فحينئذ يجعل كل فرد من تلك الافراد بمنزلة جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود من المخلوقات الا وله مثال فى كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد نوع واحد هو الانسان لا باعتبار الاجناس ولم يرض المصنف به ايضا لان التخصيص بلا دليل يعتد به خلاف الظاهر (**قوله** على نظائر ما فى العالم) من قبيل مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما فى معنى الجمع (**قوله** يعلم بها) اى بتلك النظائر صفة لقوله نظائر ما فى العالم (**قوله** ولذلك) اى ولاشتماله على النظائر سوى بين النظر فيهما الظاهر ان يقال بين النظرين فيهما لاقتضاء كلمة بين التعدد وكأنه اكتفى بالتعدد المعنوى اللازم من قوله فيهما ضرورة ان النظر فى احدهما غير النظر فى الآخر قال تعالى وفى الارض آيات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما ان فى الارض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الراسيات واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات واشتمالها على انواع المعادن والحيوان والنبات وغير ذلك من الحالات فكذلك فى انفس الانسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنائع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة (**قوله** وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح) وهو النصب على القطع من التبعية باضمار فعل لائق او على انه منادى مضاف وهو اضعف الوجوه لانه يؤدى الى الفصل بين الصفة والموصوف او على انه مفعول به لفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره نحمد رب العالمين وقرأ الجمهور بالجر على انه نعت لقوله لله او على انه بدل منه (**قوله** وفيه) اى وفى توصيفه تعالى بقوله تعالى رب العالمين دليل على ان الممكنات كلها مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها وجه دلالته على ذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته اياه وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود الحاصل فى زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات فلما كان تعالى ربا للعالمين فى زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا لما مر من ان الابقاء ايضا من وجوه التربية (**قوله** كرره للتعليل) اى كرر نظم الرحمن الرحيم تعليلا لكونه تعالى مستحقا للحمد كما ان الواقع فى البسملة انما وقع تعليلا للاستعانة باسمه تعالى فى كون قرآءته معتدا بها شرعا وقوله على ما سنذكره وهو قوله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى للدلالة على انه الحقيق

على نظائر ما فى العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها الصانع تعالى كما يعلم ما ابدعه فى العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح او النداء او بالفعل الذى دل عليه الحمد وفيه دليل على ان الممكنات كلها مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرره للتعليل على ما سنذكره

(مالك يوم الدين) قراءه عاصم والكسائى ويعقوب

بالحمد لا احد احق به منه بل لايستحقه على الحقيقة سواه فضلا عن ان يكون احق به منه فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له (**قوله** ويعضده) اى ويقوى قرآءة مالك بالالف ووجه التقوية ان المالك من له قهر واستيلاء وتصرف فى الاعيان المملوكة مطلقا اى سوآء كانت اهلا للتكليف والانقياد كالعبيد والاماء اولم تكن كالدواب والثياب سوآء كان تصرفه فيها بالامر والنهى اوبنحو البيع والاستعمال والملك هو المتصرف بالتكليف اى بالامر والنهى فيمن يصلح لهما من اهل التكليف والتملك اثبات اليد المحقة فى العين المستلزم للتمكن من التصرف فيها كيف شاء وازالة اليد المبطلة عنها قال الراغب الملك بالكسر كالجنس للملك بالضم فكل ملك بالكسر ملك وليس كل ملك ملكا فبينهما عموم وخصوص مطلق ومافى الآية مشتق من الملك بالكسر فانه تعالى بعد مانفى مالكية احد فى حق احد شيأ من الامور على سبيل العموم فى الاحد المذكور فى الموضعين وفى شئ المملوك اثبت بلام الملك فى قوله لله ان جميع الامور مملوكة له تعالى فى ذلك اليوم لايشاركه احد فى مالكية شئ منها وهذا المعنى هو معنى مالك يوم الدين بالالف ولاوجه لكونه مشتقا من الملك بضم الميم لان المقام يقتضى نفى التصرف مطلقا عن النفوس جميعا لانفى التصرف بطريق التكليف فقط فلما كان قوله تعالى يوم لاتملك من الملك بالكسر يكون قوله مالك يوم الدين ايضا منه لان المراد بقوله يوم الدين ويوم لاتملك واحد والقرأن يفسر بعضه بعضا ورجح المصنف قرآءة ملك بدون الالف بوجوه ثلاثة الاول انها قرآءة اهل الحرمين وهم اولى الناس بان يقرؤا القرأن كما انزل وقرآؤهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم قرآء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين والثانى ان الآية تكون بهذه القرآءة مناسبا لقوله تعالى لمن الملك اليوم من حيث اشتراكهما فى الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك يوم القيامة حيث قال على سبيل الاستفهام التقريرى من الملك اليوم والقرأن يتناسب معانيه فى الموارد والثالث ان الملك ادل على التعظيم بالنسبة الى المالك لان التصرف فى العقلاء المأمورين بالامر والنهى ارفع واشرف من التصرف فى الاعيان المملوكة التى اشرفها العبيد والاماء بالبيع والشرآء والاستخدام ونحوها فان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا لمافى يده واما الملك فلايكون الا اعظم الناس وارفعهم شأنا ولان الملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث انه مالك واقدر على مايريده فى متصرفاته واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها والشخص يوصف بالمالكية بالنسبة الى شئ قليل حقير ولايوصف بالملكية الا بالنسبة الى شئ كثير خطير فظهر ان الملك المتصرف بالامر والنهى اعز واشرف من المالك المتصرف فى نحو الدواب والعبيد وقد رجح كل فريق احدى القرآءتين على الاخرى ترجيحا تكاد يسقط القرآءة الاخرى وهذا غير مرضى لان كلتيهما متواترة ويدل على ذلك ماروى عن ثعلب

ويعضده قوله تعالى يوم لاتملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وقرأ الباقون ملك وهو المختار لانه قراءة اهل الحرمين ولقوله تعالى لمن الملك اليوم ولمافيه من التعظيم والمالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف شاء من الملك والملك هو المتصرف بالامر والنهى فى المأمورين من الملك

انه قال اذا اختلف الاعراب فى القرأن عن السبعة لم افضل اعرابا على اعراب فى القرأن بخلاف ما اذا وقع الاختلاف فى كلام الناس فانى حينئذ فضلت الاقوى قال الشيخ شهاب الدين ابو شامة قد اكثر المصنفون فى القرآت والتفاسير من الترجيح بين هاتين القرآءتين وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القرآءتين وصحة اتصاف الرب تعالى بهما حتى انى اصلى بهذه فى ركعة وبهذه فى ركعة اخرى فان قيل ما الحكمة فى ان لفظ مالك فى هذه السورة قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك الناس فى سورة الناس بالالف اجيب عنه بان رب الناس فى تلك السورة افاد كونه ملكا لهم فلو قرئ بعده مالك الناس للزم التكرار فقرئ ملك الناس ليفيد انه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار فى هذه السورة على قرآءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين يكون مالك يوم الدين قطعا فذكره بعده تكرار اجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء الموجودة فى الدنيا ولا تكرار ولو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اى فى الدنيا والعقبى فنقول ان مثله فى التنزيل كثير يذكر العام ثم الخاص تفخيما للخاص (**قوله** وقرئ ملك) بالتخفيف اى باسكان اللام تخفيفا كما فى كتف وعضد وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضى ونصب اليوم وهى اختيار ابى حنيفة رحمه الله وهى قرآءة حسنة لاحتمالها معنى القرآءتين لجواز كونه من الملك والملك فان المالك مأخوذ من ملكه يملكه والملك مأخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم والجملة الفعلية فى محل الجر على انها صفة لموصوف محذوف كما فى قوله تا بن جلا والتقدير له ملك يوم الدين واله المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة وهى لفظ الجلالة وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الظرفية لانه وهو ظاهر لان الصفة المشبهة لا تعمل النصب ابدا لانها انما تبنى من الفعل اللازم فى اصل وضعه او بنقله الى باب فعل واسم الفاعل انما يعمل عمل فعله بشرط كونه بمعنى الحال او الاستقبال ومالكيته تعالى ازلية (**قوله** كما تدين تدان) اى كما تفعل تجازى بفعلك سمى الفعل المبتدأ جزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابا كان او عقابا للمشاكلة كما سمى جزاء السيئة سيئة فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزاء المماثل مأذون فيه شرعا فيكون حسنا لا سيئا وكذا الكلام فى قوله دناهم كما دانوا اى جازيناهم كما فعلوه بدأ وقوله دناهم جواب لما فى البيت السابق وهو قوله

فلما صرح الشر * فامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العدوان * دناهم كما دانوا

يقال صرح الشئ اى انكشف وصرحه غيره اى كشف عنه واظهره وصيرورته عريانا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الاخذ بالانصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان

وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل ومالكا بالنصب على المدح او الحال ومالك بالرفع منونا ومضافا على انه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافا بالرفع والنصب ويوم الدين يوم الجزاء

ومنه كما تدين تدان وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم ياسارق الليلة اهل الدار ومعناه ملك الامور يوم الدين

جازيناهم بمثل ما ابتدؤنا به (**قوله** اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء له مجرى المفعول به على الاتساع) اشارة الى جواب مايقال من ان قوله تعالى مالك يوم الدين نكرة لكون الاضافة فيه لفظية لكونها من قبيل اضافة الصفة الى معمولها والمضاف فى مثله لايتعرف بالاضافة بل يبقى نكرة على حاله فكيف يصح ان يقع صفة للمعرفة ومحصول الجواب ان اضافة مالك ليست الى معموله لان المراد من عمل اسمى الفاعل والمفعول هو عملهما المشروط بكونهما للحال اوالاستقبال وذلك العمل هو عملهما فى المفعول به ونحوه اذلايشترط ذلك فى عملهما فى المرفوع وفى الظرف وفى الجار والمجرور وفى الحال وفى المفعول المطلق فانه يجوز عملهما فى ذلك مطلقا اى سواء كانا لاحد الازمنة الثلثة اوكانا للاطلاق المستفاد منه الاستمرار وعدم اعتبار الاقتران باحد الازمنة الثلاثة والظرف الذى اضيف اليه مالك وان اجرى مجرى المفعول به بان كانت اضافة مالك اليه بمعنى اللام لابمعنى فى الانها ليست من قبيل اضافة اسم الفاعل الى معموله فانها انما تكون كذلك لولم تكن اضافة مالك اليه مبنية على الاتساع فى الظرف بان كان الظرف متعلقا لقوله مالك وكانت الاضافة بمعنى اللام حقيقة وليس كذلك فان متعلقه غير اليوم والتقدير مالك الامر كله يوم الدين والظرف هو المفعول فيه حقيقة وحق الاضافة ان تكون بمعنى فى الا ان ارباب المعانى يعدون مثله من قبيل المجاز الحكمى والاسناد المجازى و يذهبون فيه الى طريق الاتساع فى الظرف ولايقدرون كلمة فى بل يجعلون الاضافة فى جميع ذلك بمعنى اللام و يجعلون اليوم ضار باوالليل ماكرا فى ضرب اليوم ومكر الليل و يجعلون الليلة مسروقة فى قوله ياسارق الليلة اهل الدار وكذا يجعلون يوم الدين مملوكا فى مالك يوم الدين كما يجعلون النهار صائما والليل قائما فى صام نهاره وقام ليله وجعل الاضافة فى الامثلة المذكورة بمعنى فى انما هو كلام النحاة وهو كلام ظاهرى صادر عمن يقصر نظره على اعتبار المعانى الاول وتطبيق اللفظ عليها واما المحققون الذين يرون ارتفاع شأن الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فانهم لايقدرون فى مثله كلمة فى و يجعلون الاضافة بمعنى اللام فالقول بان الاضافة قد تكون بمعنى فى كلام اهل الظاهر ولما كانت اضافة اسم الفاعل الى الظرف فى نحو مالك يوم الدين مبنية على الاتساع باجرائه مجرى المفعول به لم تكن اضافة الاسم اليه من قبيل اضافة الصفة الى معمولها الذى يشترط فى عملها فيه كونها بمعنى الحال اوالاستقبال حتى تكون اضافتها الى الظرف المذكور لفظية فلاتتعرف بالاضافة بل هى مضافة اليه غير مقيدة بشئ من الزمان الماضى والحال والاستقبال بل ملحوظة على الاطلاق بحيث يستفاد منها معنى الاستمرار اومقيدة بالزمان الماضى بتنزيل ماأضيف اليه من الزمان وهو يوم القيامة منزلة الماضى من حيث انه امر محتوم محقق الوقوع فكأنه قد وقع ومضى على طريق قوله تعالى وسبق الذين وقوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وعلى كل واحد

من التقديرين لايكون اسم الفاعل عاملا فلا يكون اضافته الى معموله فتكون معنوية مفيدة لتصرف المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لاضافة ملك مع انه ارجح القرآءتين عنده لعدم الاشتباه فى ان اضافته معنوية لانه من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها فانها انما تبنى من الفعل اللازم وان اخذت من المتعدى بجعل الفعل لازما بنقله الى باب فعل ثم تبنى منه الصفة المشبهة فلذلك لاتعمل النصب ابدا ألا ترى الى قولهم فى تمثيل الاضافة اللفظية او الصفة المشبهة الى فاعلها فقوله تعالى ملك يوم الدين مثل رب العالمين على القول بان رب نعت فى ان الاضافة بينهما معنوية وانما تكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما فى حسن الوجه واهل الدار فى قوله ياسارق الليلة اهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كما فى قولك ياضارب بازيد او باطالعا جبلا والسر فى كون الاعتماد على حرف النداء مقويا بعمل اسم الفاعل ان حق النداء ان يتعلق بالذات فاقتضى لذلك ان يقدر قبله موصوف مثل ياشخصا ضاربا كانه اعتمد على صاحبه الذى هو الموصوف وقد تقرر ان اعتماده على الموصوف ونحوه يقوى عمله وذلك لان اسم الفاعل مثلا موضوع لذات مبهمة قام بها الحدث الذى هو مأخذ اشتقاقه فلا يقتضى مفهومه بهذه الحيثية لافاعلا ولامفعولا فاشترط لعمله تقويته بذكر مايخصص تلك الذات المبهمة قبله سواء كان ذلك المخصص مبتدأ فى التركيب نحو زيد ضارب عمرا اوكان مبتدأ فى الاصل نحو كان زيد ضاربا عمرا وان زيد اذاهب ابوه اوموصوفا نحو جاءنى رجل ضارب زيدا اوذا الحال نحو جاءنى زيد راكبا جملا فان قلت قدمر ان الليلة اوقعت موقع المفعول به واضيف اليها سارق من غير تقدير فى فكيف ينصب به اهل الدار ايضا اجيب عنه بان اجراء الظرف مجرى المفعول به لايغنى عن تقديره بل لابد ان يقدر كما اشار اليه بقوله ومعناه ملك الامور يوم الدين فعند عدم ذكر المفعول به لما وجب تقديره كان مفعولية ماذكر صريحا اولا فان اجراء الظرف مجرى المفعول به لايوجب ان يكون الظرف مفعولا به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به فان المقصود الاصلى من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق الكناية بناء على ان مالكية يوم الدين مستلزمة لمالكية الامور الواقعة فيه كلها الا انه عدل عن الاصل الى طريق الاتساع لكونه ابلغ فانك اذا تأملت فيما بين ان يقال فلان صاحب الزمان ومالك الدهر وبين ان يقال مالك الامور فى الزمان وجدت الاول ابلغ فى الدلالة على الاستغراق الامور المملكة وعمومها لان تملك الزمان يستلزم تملك مافيه على ابلغ وجه ولما كان المقصود من العدول الى طريق الاتساع مجرد الدلالة على هذا الاستغراق والعموم اقتصر اعتباره على افادة هذا المقصود ولم يعتبر فى حق غيره لان مايعتبر لاجل الضرورة يكون اعتباره بقدر ماينتفع به الضرورة فلما كان

اجراء الظرف مجرى المفعول به لاجل افادة هذا المقصود ولم يغن الاجراء المذكور عن تقدير المفعول به وتعدية اللفظ اليه (**قوله** على طريقة ونادى) اى على طريق تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضى وهذا اشارة الى دفع مايقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضى وان يكون المعنى ملك الامور يوم الدين مع ان المعنى على ظرفية يوم الدين وهو مايجئ بعد (**قوله** اوله الملك) بكسر الميم اى الملكية اى ويحتمل ان لايكون مالك بمعنى الماضى بل يكون لمجرد اثبات الملكية له تعالى يوم الدين على وجه الاستمرار مع قطع النظر عن تقييدها باحد الازمنة (**قوله** ليكون الاضافة حقيقية) تعليل لكون المعنى على احد الوجهين المذكورين المضى اوالاستمرار (**قوله** وقيل الدين الشريعة) وهى ماشرع الله تعالى لعباده من الدين اى سن ووضع قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى شريعة وطريقا وقال ولاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله اى فى شريعته وقضائه وحكمه وقيل الطاعة كما فى قوله تعالى ومن احسن دينا ممن دعا الى الله اى طاعة (**قوله** والمعنى يوم جزاء الدين) يعنى ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة اوالطاعة هو مالك يوم جزآء الدين بتقدير الجزاء مضافا الى الدين وقولنا مالك يوم جزاء الطاعة معناه كمعنى مالك يوم الدين على تقدير ان يكون الدين بمعنى الجزاء واما معنى مالك يوم جزاء الشريعة فمحمول على معنى مالك يوم جزاء التعبد باحكام الشريعة ولما كان كل واحد من المعنيين غير حال عن التكلف آثر كون الدين بمعنى الجزآء ولم يرض بهما (**قوله** وتخصيص اليوم بالاضافة) اى باضافة مالك اليه مع انه تعالى مالك للامور كلها فى جميع الايام والاوقات اوباضافة ملك اليه ان قرئ بدون الالف (**قوله** اولتعظيم) علة للاول اى لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول اى عظمته حيث يعرض فيه الخلائق على الملك العدل العلام وقوله اولتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثانى فانه تعالى متفرد بالملك فى ذلك اليوم لزوال ملك الملوك وانقطاع امرهم ونهيهم فهذا كقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن واليوم فى اللغة الوقت مطلقا ليلا كان اونهارا طويلا كان اوقصيرا وفى العرف هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها وفى الشرع مابين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس والمراد فى الآية مطلق الوقت لعدم الشمس ثمة (**قوله** من كونه موجدا للعالمين ربالهم) يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سوآء كان مصدرا وصف به للمبالغة اونعتا بمعنى المربى يشتمل على معنى التربية التى هى تبليغ الشئ الى كماله شيا فشيا وهو كما يكون بافادة توابع اصل الوجود من الكمالات يكون ايضا بافادة اصل الوجود وابقائه لما ثبت فى علمه الازلى فان افادة اصل الوجود له من قبيل التربية وايضا كونه مالكا له ومتصرفا فيه بالامر والنهى انما يكون لكونه موجدا له (**قوله** منعما عليهم الى قوله وآجلها) يدل

على طريقة ونادى اصحاب الجنة اوله الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم بالاضافة اما لتعظيمه اولتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه ربا للعالمين موجدا لهم منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب

عليه قوله الرحمن الرحيم (قوله للدلالة) خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى وقوله لاحد احق به تأكيد للقصر المستفاد من قوله انه الحقيق بالحمد فانه قصر قلب قصد به رد من زعم انفراد غيره تعالى بكونه احق بالحمد والقانون فى قصر القلب ان يؤكد بلا غير وفى قصر الافراد وهو الذى يرد به زعم مشاركه غير المقصور عليه فى الحكم ان يؤكد بنحو وحده والظاهر ان ينفى فى التأكيد المذكور نفس ما اثبت المقصور عليه وهو كونه حقيقا بالحمد الا انه نفيت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب ان استحقاق الغير بالحمد استحقاق ظاهرى والمستحق به على الحقيقة ليس الا هو عز وجل (قوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له) بيان لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان قوله تعالى الحمد لله حكم بكونه تعالى هو الحقيق بالحمد واجراء الاوصاف المذكورة عليه تعالى بترتيب الحكم المذكور على اتصافه تعالى بها وهذا الترتيب لما اشعر بكون مجموع الاوصاف المذكورة علة لاستحقاقه تعالى الحمد وجب ان تختص الحمد به تعالى لان شيئا من الاوصاف المذكورة لا يوجد فى غيره تعالى فضلا عن المجموع فلا يستحقه غيره تعالى حقيقة وهذا هو ما وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره (قوله وللاشعار الى آخره) عطف على قوله للدلالة ذكر للاجراء المذكور فائدتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة الحكم و بالعلم الضرورى بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول والفائدة الثانية ان يكون الكلام بمفهومه المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت الحمد لمن اتصف بهذه الصفات كان مفهومه المخالف أن من لم يتصف بها لا يليق لان يحمد واذا لم يكن لائقا لأن يحمد فعدم كونه اصلا لأن يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو قوله اياك نعبد ولما ذكر فائدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة على ذات المجموع شرع فى بيان فائدة كل واحد منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجمال فالصفة الاولى وهى كونه تعالى رب العالمين من حيث دلالتها على الايجاد الذى هو اصل جميع النعم وعلى التربية المتفرعة على نعمة الايجاد فائدتها بيان ما هو الموجب للحمد اذ لا شك فى ان كل واحد من نعمتى الايجاد والتربية موجب للحمد والصفة الثانية والثالثة وهى كونه تعالى رحمانا ورحيما للدلالة على ان صدور تلك النعمة لمخلوقاته لما تقرر من ان الرحمة فى العرف والله هى رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحملانه على ان يتفضل و يحسن اليه باختياره من غير توقع غرض منه ولا غرض آخر سوى الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادى التى هى انفعالات اريد بها الغايات التى

للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وللاشعار من طريق المفهوم على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لان يحمد فضلا عن ان يعبد ليكون دليلا على ما بعده فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية والثانى والثالث للدلالة على انه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لايجاب بالذات اووجوب عليه قضية لسوابق الاعمال

هى الافعال الاختيارية اشار اولا بقوله رب العالمين الى انه تعالى منعم بنعمتى الايجاد والتربية ثم اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل والاحسان الاختيارى لاكما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لايصدر عنه شئ الا بطريق الايجاب والاضطرار ولاكما زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اثابة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقابه بما اسلفه من المعاصى وكل واحد من المذهبين ينافى الاختيار أما منافاة القول الاول وهو القول بانه تعالى موجب بالذات فظاهر وأما منافاة القول الثانى وهو القول بانه تعالى يجب عليه شئ بمقتضى حكمته بسبب سابق فلان الوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لاينافى الاختيار بل هو بمعنى عدم قدرته على الترك فقوله قضية بسوابق الاعمال علة للوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم (**وقوله** حتى يستحق به الحمد) متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان مابعده بيان له وحتى استئنافية فيكون قوله يستحق مرفوعا مسببا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه تعالى لولم يكن مختارا فيه بل صدر عنه لايجاب ذاته اوللوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لماعرفت ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والصفة الرابعة وهى كونه تعالى مالك الامور يوم الدين لبيان ان كونه تعالى مختصا بالحمد منفردا امر متحقق لااشتباه فيه من حيث ان كونه تعالى مالك يوم الدين مما لايتصور ان يشاركه تعالى فيه غيره بوجه مابخلاف الاوصاف السابقة فان كل واحد منها وان كان مختصا به تعالى لايشاركه تعالى احد فى شئ منها على الوجه الذى ثبت له تعالى الا ان للعبد حظ فيها يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامر فى ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد لما مر من أن ترتب الحمد على الاوصاف المذكورة يشعر عليتها له ولما جعل الحمد مرتبا على الصفة الرابعة التى هى اظهر واشد اختصاصا به تعالى بحيث لايشتبه على احد اختصاصها به تعالى واشعر ترتب الحمد عليها كونها علة له كانت ادل على اختصاص الحمد به تعالى فى نفس الامر لان اختصاص العلة بالشئ فى نفس الامر اختصاصا قطعيا يفيد اختصاص الحكم به كذلك فظهر بهذا التقرير ان قوله فالوصف الاول الخ تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على مجموع الاوصاف يشعر بعليتها له وان اختصاص العلة التى هى المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به الا ان الوصف الرابع لما كان ابين واظهر اختصاصا به تعالى كان ادل على اختصاص الحمد به تعالى فكان فائدته تحقيق اختصاص الحمد به تعالى وان شاركته الاوصاف السابقة فى الدلالة على مجرد اختصاص الحمد به الا ان الوصف الرابع ادل عليه بحيث يحقق اختصاص الحمد به تعالى (**قوله** وتضمين الوعد للحامدين) عطف على تحقيق الاختصاص (**قوله** ثم انه) اى ان الشان اشار بكلمة ثم الى بعد سوق الكلام بطريق الخطاب عن سوقه

حتى يستحق به الحمد والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لايقبل الشركة فيه بوجه ما وتضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام

بطريق الغيبة فان الكلام من اول السورة الى ههنا مسوق بطريق الغيبة حيث ذكر الحقيق بالحمد والاوصاف الجارية بالاسماء الظاهرة المنزلة منزلة ذكر الشئ بضمير الغائب ثم انتقل عنه الى طريق الخطاب حيث قيل اياك فتبين ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب (**قوله** تميز بها) صفة لقوله صفات عظام اى تميز ذلك الحقيق بالحمد بتلك الصفات وقوله تعلق العلم جواب لما وقوله فخوطب تفريع على تعينه العلمى الجارى منزلة التعين بطريق المشاهدة عيانا اى فخوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذكر التعين العلمى المنزل منزلة التعين الحاصل بطريق المشاهدة والعيان بناء على قوة ذلك التميز العلمى الحاصل باجراء الاوصاف عليه وفى بعض النسخ وتعلق بواو العطف معطوفا على ذكره قوله لما ذكر وجواب لما هو قوله خوطب بدون الفاء (**قوله** نخصك بالعبادة والاستعانة) اى نفردك ونميزك بهما ونقصرهما عليك ولانعبد ولانستعين غيرك على ان تكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما فى قولك الجر مختص بالاسم فان الجر مقصور والاسم مقصور عليه (**قوله** ليكون) اى ليكون الخطاب وهو بيان لفائدة الالتفات الى الخطاب و بين له فائدتين الاولى انه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لوقيل اياه نعبد واياه نستعين لاستفيد الاختصاص من مجرد تقديم ماحقه التأخير فانه موضوع لافادة الاختصاص عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم و يقويه لما فيه مع التقديم المذكور من الاشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور ليس على حقيقته بل مبنى على تنزيل التميز العلمى الحاصل من الاوصاف منزلة تميز الحاضر للمشاهد فيكون ترتيب الحكم على الخطاب بمنزلة ترتيبه على تلك الاوصاف كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة ومن المعلوم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكانه قيل نخصك بهما لاجل تميزك بتلك الاوصاف وقد مر ان اختصاص علة الحكم باحد يستلزم اختصاص الحكم به فثبت ان الالتفات المذكور تفيد اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى كما يفيده التقديم فيكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الاشارة الى ان الحمد ينبغى ان يكون على وجه يوجب ترقى الحامد من حضيض بعد الحجاب والغيبة الى ذروة قرب المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة لابد ان يكون فى مقام الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه كأنه يراه و يخاطبه ونظير اياك ههنا اسم الاشارة فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى والفائدة الثانية للالتفات ماشار اليه بقوله وللترقى من البرهان الى العيان وهو معطوف على قوله ليكون والموجود فى اكثر النسخ والترقى بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص اى انتقل الى طريق الخطاب

تميز بها عن سائر الذوات تعلق العلم بمعلوم معين فخوطب بذلك اى يامن هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص وللترقى من البرهان الى العيان و الانتقال من الغيبة الى الشهود وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا و الغيبة حضورا

لكونه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى وعلى الترقى من علم الحقيق بالحمد بطريق الدليل والبرهان الى علمه بطريق المشاهدة والعيان فان العلم به بما اجرى عليه من الصفات من قبيل العلم به بما يدل عليه من الدليل والبرهان الا ان التفضيل المستفاد من لفظ ادل حينئذ يكون فى حق المعطوف عليه بمعنى زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة فى الدلالة على الاختصاص وهو التى يعبر عنها بالزيادة على ماضيف اليه وفى حق المعطوف يكون بمعنى الزيادة المطلقة لان الزيادة بالمعنى الاول يستلزم اشتراك الزائد والمزيد عليه فى اصل الدلالة على الترقى مع انه لو اجرى الكلام على مقتضى الظاهر وقيل اياه نعبد واياه نستعين ولم ينتقل الى طريق الخطاب لخلا الكلام عن الدلالة على الترقى من البرهان الى العيان لان الوصول الى ذات الحقيق بالحمد من طريق الصفات انما هو من طريق البرهان الصرف ومن قبيل العلم به بما يدل عليه وليس فيه شائبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقى من البرهان الى العيان و يكون العدول الى طريق الخطاب ازيد فى الدلالة على ذلك الترقى فوجب ان يكون لفظ ادل فى حق المعطوف للزيادة المطلقة والظاهر ان العطف فى قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل العطف التفسيرى وليس المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيق بالحمد بالبصر وهو ظاهر قال عليه السلام ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه فى كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه الى حضرته بحيث لايكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره وغيره وهذه الحالة سميت مشاهدة لمشاهدة البصيرة اياه واشتغال القلب والقالب به واشار اليها من قال

خيالك فى عينى وذكرك فى فمى * ومحبك فى قلبى فاين تغيب

(**قوله** بنى اول الكلام الى آخره) جملة مستأنفة لبيان ما اجمله بقوله والترقى من البرهان الى العيان كانه قيل كيف يكون ذلك وما معناه واجاب عنه بان قال بنى اول الكلام وهو من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد والعارف فى مبدأ حاله يتوجه الى جناب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر فى اسمائه وصفاته وفائض آلائه ونعمائه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته فى الانفس والآفاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويترقى من مقام الى آخرا على من الاول حتى يستغرق بلاحظة جناب قدسه بحيث لايلاحظ شيأ لا لاحظ ربه وما التفت لفت شئ ما الا يرى ربه وهو آخر درجات السالكين وأول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة فاول السورة الكريمة ينبئ عن مبادى احواله فان اشتماله على ذكره تعالى بصفات ذاته وافعاله ظاهر لاخفاء فيه و ذكر اسم ذاته واجراء اسماء صفاته عليه ينبئ عن الفكر والتأمل فى اسمائه وهذه الصفات لاشك فى اثباتها لعظم الآلاء من

بنى اول الكلام على ماهو مبادى حال العارف من الذكر والفكر والتأمل فى اسمائه والنظر فى آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيم شانه وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول و يصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا و يناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر

الايجاد والتربية والرحمة البالغة فى الدنيا وفى يوم الدين فلاجرم اشتمل اول الكلام على النظر فى الآلاء والحمد عليها والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى موجدهم ومربيهم من قبيل استدلال بالصنايع على الصانع العظيم الشان و باهر السلطان ثم فى اى عقب مابنئ عن هذه المبادى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض اى يدخل وسط بحر الوصول فان لجة الماء معظمة و بعيد العمق و القعر منه و يستعمل فى وسط البحر لانه ابعد قعرا فان السائر الى الله تعالى بتجرده فى التعلقات الكونية الى ان يترقى الى مقام المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم الى مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء و ينتهى عنده السير الى الله تعالى وعند انقطاعه يبتدئ السير فى الله تعالى وهو لاينقطع ولايتناهى واليه اشار من قال

شربت الحب كأسا بعد كأس * فما نفد الشراب ولا رويت

(**قوله** ومن عادة العرب) اشارة الى الفائدة العامة للالتفات التى لايختص بمورد دون مورد بعد مابين له فائدتين مخصوصتين بهذا الموقع والظاهر ان يقدم الفائدة العامة عليها ولعله انما يترك ذلك الترتيب اما لزيادة اهتمامه بالفائدة الخاصة او لاقتضاء الفائدة العامة زيادة البسط والاطناب (**قوله** تطرية) بالياء دون الهمزة اى تجديدا واحداثا من طريت الثوب اذا عملت به مايجعله كانه جديد والتطرئة بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وحدث والاول انسب بهذا الموضع وان كان الثانى صحيحا ايضا والتطرية فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع وهى تصرفه وامتنانه فى وجوه الكلام واظهار قدرته عليها وتمكنه منها وتنشيط السامع اى احداث النشاط له فى سماع الكلام واستجلاب حسن اصغائه اليه بلطف ايقاضه فائدة اخرى عامة له الا انها من جهة السامع

(**قوله** والعدول من اسلوب الى آخر) عطف تفسيرى للتفنن يقال افتن الرجل فى حديثه و تفنن اذا جاء بالافانين اى بالاساليب و هى اجناس الكلام وطرقه والفنون الانواع قوله فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله و بالعكس لف ومابعده من الامثلة نشر على الترتيب فان مقتضى الظاهر ان يقال وجرين بكم بالخطاب بدل بهم وان يقال فساقه بالغيبة بدل فسقناه لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم و بالضمير المجرور فى بهم واحد وكذا ضميرى قوله وارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع واما الاثمد بكسرهما فهو حجر يكتحل به كذا قيل وقيل انهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولاينافيه كون الاثمد بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به بوضع آخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والظاهر ان يقول و بت وقوله له حال من ليلة اذ لامعنى لتعلقه بباتت وقوله وباتت له ليلة من قبيل الاسناد

ومن عادة العرب التفنن فى الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم و بالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقوله تعالى الله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه وقول امرئ القيس

تطاول ليلك بالاثمد * ونام الخلى ولم ترقد
و بات و باتت له ليلة * كليلة ذى العائر الارمد
وذلك من نبأ جاءنى * وخبرته عن ابى الاسود

المجازى و العاير بمعنى العوار و هو القذى الرطب الذى تلفظه العين عند الوجع والارمد من وجعت عينه يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه نفسه فى القلق والاضطراب بذى العائر وتشبيه ليلته فى الوحشة والطول بليلته قوله وذلك اى ماذكرته من المشاق لاجل نبأ جاءنى وخبرت ذلك النبأ عن ابى الاسود الذى هو ابو الشاعر وذلك النبأ هو خبر قتل ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة مرثية له وفى جاءنى التفات من الغيبة الى التكلم فالبيت المذكور مشتمل على ثلاث التفاتات الاول فى ليلك فانه التفات من التكلم الى الخطاب اذ القياس ليلى وان لم يسبق تعبير المتكلم عن نفسه بطريق التكلم ثم عدل عنه الى طريق الخطاب فان مثله التفات عند السكاكى والتفات الثانى فى بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة اذ القياس وبت على الخطاب والثالث فى جاءنى فانه التفات من الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثانى نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح الآية فظهر ان المصنف انما اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله و بالعكس فانه بحسب مفهومه يتناول الالتفات من التكلم الى الخطاب كما يتناول الالتفات من التكلم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى التكلم فلما اورد الآية الاولى مثالا للالتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثالا للالتفات من الغيبة الى التكلم اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم الى الخطاب مثالا لقوله و بالعكس حتى يكون النشر منطبقا على اللف غير قاصر عنه فظهر ايضا انه اختار فى الالتفات ماذهب اليه السكاكى من انه يكفى فى الالتفات ان يكون التعبير باحد الطرق الثلاثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر عنه بطريق آخر منها سواء سبق التعبير بالطريق المعدول عنه ام لا فانه لا يشترط فى كون العدول الى الطريق المعدول اليه التفاتا سبق التعبير بالطريق المعدول عنه والعدول عنه تحقيقا بل يكتفى بالعدول عنه تقديرا بان يقتضى الظاهر التعبير به ولا يعبر و يعدل عنه الى طريق آخر كما فى قوله تطاول ليلك فان الشاعر خاطب نفسه مع ان الظاهر ان يقول ليلى وعدل عنه الى طريق الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهذا انما يكون التفاتا بالمعنى الاعم ولا التفات عنه عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه (قوله واياضمير منصوب منفصل الى آخره) كما هو مذهب الجمهور من المحققين ذكر فى الحواشى السعدية ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش والمازنى وابى على وغيرهم على أن اياضمير الا ان الجمهور منهم على ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة فلا يكون لها محل و الخليل على انها اسماء اضيف اليها اياً فتكون فى محل الجر ويرد عليه ان الاضافة من خواص الاسم فلا يضاف الضمير وقال

واياضمير منصوب منفصل ومايلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء فى انت والكاف فى ارأيتك وقال الخليل اياً مضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين

الزجاج والسيرافي اياليس بضمير بل هو من قبيل الاسماء الظاهرة واللواحق التي بعده مضمرات اضيف اليها اياً كان اياك بمعنى نفسك يعني انه اسم مضمر مبهم اضيف الى الضمائر التي بعده ازالة لابهامه واستدل عليه بما ورد من اضافته الى المظهر في قول من قال اذا بلغ الرجل الستين فاياه وايا الشواب وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك وايای واياه وتثنيتها وجمعها يقام حروفها ضمائر مثل هو وهي الى هم وهن فانها بكمالها ضمائر لا تركيب فيها اجماعا وذهب آخرون منهم الى ان الضمائر هي اللواحق واياد عامة لها لتعيين سببها منفصلة مستقلة بالتلفظ بها فان اللواحق اللاحقة بكلمة اياً كالهاء والكاف والياء في اياه واياك واياي هي الضمائر وكانت متصلة بعاملها والهاء في اياه هي الهاء التي في ضربه والكاف والياء في اياك واياي مثل الكاف والياء في ضربك وضربني فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال الاتصال فضم اليها اياً حتى تستقل بالنطق فكان اياً عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت فكان اياك واياي بمعنى نفسك ونفسي ونظير اياك في كونه الكاف هو الضمير وكون اياً عامة لفظ انت فان التاء فيه هي الضمير وان دعامة على ما مال اليه بعض البصريين وذهب الفراء الى ان انت بكماله هو الضمير والمحققون الى ان الضمير هو ان واللواحق حروف مبينة لحال الضمير الذي هو ان واما الكاف في ارأيتك بمعنى اخبرني فانه حرف اجماعا جيء به ليتبين ما اريد بالتاء واستشهاد المصنف بكاف ارأيتك على كون اياً ضميرا منفصلا وكون ما لحق به حرفا جيء به لبيان حال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة ظاهر لكون الكاف المذكور حرفا بالاجماع جيء به ليتبين ما اريد بالتاء من الافراد والتثنية والجمع واما الاستشهاد عليه بتاء انت فغير ظاهر لمكان اختلاف النحاة فيه فان منهم من ذهب الى ان تاء انت حرف جيء به لبيان حال الضمير الذي هو ان ومنهم من ذهب الى ان الضمير هو انت بكماله ومنهم من ذهب الى انها هي الضمير وان دعامة لها والكاف في ارأيتك زيد اما صنع بمعنى اخبر زيدا فالتاء فاعل لكونه مسندا اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول ارأيتك زيدا اي اخبر ارأيتكما زيدا اي اخبرا ارأيتكم زيدا اي اخبروا والاستفهام في ارأيتك مستعمل في الامر بالاخبار مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر قال صاحب الكشاف لما كانت رؤية الاشياء سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارأيت بمعنى اخبر والكاف فيه حرف خطاب اذا وكان اسما لكان مفعولا وحينئذ لم يجز أن ينصب زيدا لان الرؤية بمعنى الابصار لا تتعدى الى المفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب حال المفعول تقول ارأيتك زيدا ارأيتكما زيدا أرأيتكم زيدا الى ههنا كلامه (**قوله** فاياه وايا الشواب) معناه تحذير من بلغ ستين من الرجال عن التعرض الشواب وتزوجهن فان قوله واياه

فاياه وايا الشواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر واياً عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها اياً تستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء

من باب التحذير لانه يصدق انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده مثل اياك والاسد الا أنهم بالغوا فى التحذير فادخلوا كلمة اياعلى الشواب كما اوصلوها بالكاف فى اياك والاسد لايهام ان كلامنهما محذر من الآخر اى عليه ان يقى نفسه عن التعرض للثواب ويقيهن عن التعرض له وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ من حيث اضافة اياه الى المظهر ان فيه دلالة على ان اياانما كان مضافا الى مابعده فان ما يضاف الى الاسم الظاهر فى نحو غلام زيد يضاف الى المضمر ايضا نحو غلامى وغلامك قوله وقرئ اياك بفتح الهمزة كما قرئ بكسرها وقرء ايضا هياك بقلب الهمزة هاء والياء مشددة سواء بهمزة مفتوحة او بهاء وفتح الهاء وكسرها لغتان قال الشاعر

فهياك والامر الذى ان ترحبت * موارده ضاقت عليك مصادره

اى اتق نفسك ان تتعرض للامر الذى ان توسعت مواضع وروده ودخوله ضاقت عليك مواضع الصدور والرجوع عنه والمراد الحث على التدبر فى عواقب الامور قبل الشروع فيها (**قوله** والعبادة اقصى غاية الخضوع) غاية الشئ ليس لها حدود ونهايات فلا وجه لاضافة اقصى اليها ظاهرا فقيل فى توجيهها الخضوع له حدود ونهايات ولفظ الغاية يشملها لكونها اسم جنس مضافا اليه فصح اضافة اقصى اليها كانه قيل اقصى غايات الخضوع والعبادة هى الطاعة مع التذلل والخضوع فلا يستحقها الا من له غاية الفضل والافضال وهو الله تعالى وقال الجوهرى اصل العبودية الخضوع والذل والتعبيد التذليل يقال طريق معبد اذا كان مذللا بالاقدام (**قوله** اذا كان فى غاية الصفافة) اى تخانا قوى النسج وهو ضد السخافة والضعف قال الجوهرى العبد بالتحريك الغضب والانف والاسم العبدة مثل الانفة وقد عبد اى انف ويقال ايضا ناقة ذات عبدة اى ذات قوة وسمن ومال ثوب عبدة اى قوة الى ههنا كلامه (**قوله** ولذلك) اى ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لاتستعمل شرعا الا فى الخضوع لله تعالى ومن استعمالها فى غيره تعالى فقد ارتكب الحرام قوله والاستعانة طلب المعونة وهو مصدر بمعنى العون والاعانة وقسم المعونة بهذا المعنى الى ضرورية وهى مالا يتأتى الفعل بدونه وتسمى فى اصول الفقه بالقدرة الممكنة وهى ادنى ما يتمكن به المرء من ايجاد الفعل سميت ضرورية لتوقف صدور الفعل عليها بالضرورة وهى المسماة فى علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات والمعونة الضرورية بهذا المعنى هى مناط التكليف اتفاقا اما عند من لايجوز التكليف بمالا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر واما من يجوزه كالاشاعرة فلانهم انما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع والى غير ضرورية وهى المسماة فى كتب الاصول بالقدرة الميسرة وهى ما يتمكن المكلف من ايجاد الفعل بدونه لكن لايحصل اليسر الا به وهذا القسم من المعونة وهو المعونة الغير الضرورية لايتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف عليه يسره فقط فاشتراطه فى اكثر الواجبات المالية انما هو للتيسر لا لتوقف اصل التكليف عليه والا لما كلف

والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد اى مذلل وثوب ذو عبدة اذا كان فى غاية الصفافة ولذلك لاتستعمل الا فى الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهى اما ضرورية او غير ضرورية

المريض بالصلاة فقوله لايتوقف عليه صحة التكليف اراد بها لصحة العقلية والافالصحة الشرعية لبعض التكاليف يتوقف على هذا القسم من المعونة كالتكليف باكثر الواجبات المالية (**قوله** والضرورية مالايتأتى الفعل بدونه كاقتدار الفاعل) اى كاعطاء الاقتدار له فانه هو المعونة لانفس الاقتدار ولو قيل كاقتدار الفاعل لم يحتج الى هذا التكليف وكذا قوله وتصوره فان المراد وكافاضة صورة مايصدر عنه باختياره لانها هى المعونة لانفس الصورة الحاصلة وتكيف الذهن بها وكذا الحال فى حصول المادة والآلة المراد بهما مايكون مبدأ لحصولهما لانفس حصولهما (**قوله** يفعل بهافيها) اى يفعل الفاعل بتلك الآلة فى تلك المادة فان الفعل الموقوف عليها لايتأتى بدونهما فيكون اعطاؤهما من قبيل المعونة الضرورية وعند استجماع هذه الامور الاربعة فى المكلف يوصف بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل فان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بمالا يطاق لكنهم لايجوزون وقوعه بالفعل الاعند استجماع الامور الاربعة فالمراد بالفعل مايقابل القوة لاالفعل بمعنى الاثر الصادر (**قوله** وغير الضرورية تحصيل مايتيسر به الفعل) اى جعله حاصلا للفاعل لانه هو المعونة لاتحصيل الفاعل اياه (**قوله** او يقرب الفاعل الى الفعل) كالترغيبات ووعد المثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات على تركه (**قوله** والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات) اشارة الى ان عدم ذكر المستعان فيه ههنا ليس من حيث انه لايكون تعلق قوله نستعين بذلك غير مراد بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدى منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول بواسطة حرف الجر مراد لكنه حذف اما القصد التعميم اى لان يقدر كل مايصح ان يكون مفعولا لذلك الفعل من المهمات المتناولة لاداء العبادات وغيرها بناء على ان تقدير بعض المهمات دون بعض ترجيح بلامرجح مع ان المقام مقام اظهار العجز والاحتياج التام الى المعونة فى جميع المهمات فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا واما قصد مجرد الاختصار بان يكون المراد تعلق الفعل بالمفعول الخاص المدلول عليه بالقرينة المعينة للمراد وذلك المفعول الخاص فى هذا المقام هو اداء العبادات والقرينة المعينة له هى اقتران فعل الاستعانة بقوله اياك نعبد مع ظهور احتياج العبادة الى الاعانة وحذف المفعول فى مثله يكون لمجرد الاختصار (**قوله** والضمير المستكن فى الفعلين وهو نحن للقارئ ومن معه) اذ لايجوز ان يكون للقارئ وحده ويكون جمعه للتعظيم لانه لايليق بمقام اظهار التذلل والخضوع فتعين ان يكون للقارئ مع غيره وذلك الغير فيه ثلاث احتمالات على حسب اختلاف احوال القارئ فان القارئ لايخلو اما ان يكون فى الصلاة اوخارجها وعلى الاول اما ان يكون منفردا اومع الجماعة فان كان منفردا يكون من معه الحفظة وان كان مع الجماعة يكون من معه حاضرى صلاة الجماعة وان كان

والضرورية مالايتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يصح ان يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل مايتيسر به الفعل ويتسهل كالراحلة فى السفر للقادر على المشى او يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لايتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات

والضمير المستكن فى الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضرى صلاة الجماعة

خارج الصلاة يكون من معه سائر الموحدين وعلى هذا ينبغي ان يكون قوله وحاضري صلاة الجماعة معطوفا على ماقبله بكلمة او لكونه مبنيا على احتمال ان يكون القارى مصليا مع الجماعة وكون من معه الحفظة مبنى على احتمال كونه منفردا فى الصلاة فيكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه قسيما للآخر ويكون مبنى كل منهما قسما لمبنى الاخر فالمناسب عطفه عليه بكلمة او ولعله آثر عطفه بكلمة الواو لتوافقهما من حيث ابتناؤهما على كون القارى فى الصلاة وعطف قوله اوله ولسائر الموحدين على قوله للقارى ومن معه بكلمة او لابتنائه على ان لا يكون القارى فى الصلاة و هو قسيم لاحتمال كونه فيها الا ان عطف (**قوله** اوله ولسائر الموحدين على قوله للقارى ومن معه من الحفظة وحاضرى صلاة الجماعة يشعر ان القارى له حالتان كل واحدة منهما قسيم الاخرى وهما كونه فى الصلاة وكونه خارجها فعلى الاول يكون من معه الحفظة وحاضرى الجماعة وعلى الثانى يكون سائر الموحدين وقوله سائر الموحدين يتناول الحفظة ايضا و يشير الى ان قوله اياك نعبد واياك نستعين قول بالتوحيد من حيث دلالته على الحصر والتخصيص (**قوله** ادرج عبادته فى تضاعيف عبادتهم) استئناف لبيان نكتة العدول عن افراد الضمير الى الجمع وقوله لعلها تقبل ببركتها و يجاب اليها حال من المتعدى فى ادرج وخلط اى فعل ذلك راجيا قبول عبادته ببركة الجماعة و يجاب الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا يرد عبادته ولا حاجته و كذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم وهذا كما ان الرجل اذا باع من غيره عشرة ثياب بصفقة واحدة ووجد المشترى فى بعضها عيبا فليس له الا قبول الكل اورده وليس له ان يقبل البعض دون البعض فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فالائق بالكرم الالهى ورحمته الواسعة ان يقبل عبادة الكل و يعينهم فى حاجتهم فلما عدل العبد عن افراد الضمير الى جمعه فقال اياك نعبد واياك نستعين فكانه قال الهى عبادتى مشوب بانواع التقصير لكن مخلوط بعبادة جميع العابدين فلا يليق بكرمك ان تميز بين العبادات ولان ترد الكل وفيها عبادة اوليائك وعبادك الصالحين فتقبلها منى ببركة انضمامها الى عبادتهم واعنى فى حاجتى ببركة انضمامها الى حاجتهم وهذا المذكور هو سر فى كون الجماعة سنة مؤكدة فى اداء الصلوات الخمس وواجبة فى الجمعة والعيدين ووقفة عرفة (**قوله** وقدم المفعول) ذكر لتقديم المفعول وجوها خمسة الاول ان الضمير المنصوب عبارة عن ذات المعبود بالحق المستحق لان يعظم بغاية ما يمكن من التعظيم ومن طرق تعظيمه تقديمه فى الذكر والثانى ان المطلب الاعلى والمهم الاقوى بالنسبة الى القارى انما هو مولاه المعبود بالحق الموصوف بجميع صفات الجمال والجلال المستجمع بجميع وجوه الفضل والافضال فكان لذلك نصب عينه واهم عنده

اوله ولسائر الموحدين ادرج عبادته فى تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها و يجاب اليها و لهذا شرعت الجماعة و قدم المفعول للتعظيم و الاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه نعبدك و لا نعبد غيرك وتقديم ماهو مقدم فى الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغى ان يكون نظره الى المعبود اولا و بالذات ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصله بينه و بين الحق فان العارف

من جميع ماسواه بحيث لايسبق الى لسانه الا ذكره ولا الى قلبه الامحبته ولا الى جوارحه الاخضوعه والاستكانة اليه فلم يتمالك لذلك الان يقدم اللفظ الدال عليه على عامله والثالث الدلالة على الحصر فان تقديم ماحقه التأخير يفيد الحصر والتخصيص كما تقرر فى علم البيان والرابع انه قدم ليوافق الترتيب فى الذكر الترتب فى الوجود فانه تعالى مبدأ الكائنات باسرها فانه كان ولاشئ معه والخامس التنبيه والارشاد للعابد الى انه ينبغى ان يكون نظره الى معبوده الحقيقى اولا وبالذات ولاينظر الى العبادة الامن حيث انها نسبة شريفة اليه تعالى ووصلة بينه وبين محبوبه وهذا الوجه انما يكون وجها لتقديم مفعول نعبد عليه ويفهم منه وجه تقديمه على نستعين (**قوله** انما يحق) اى انما يثبت ويتحقق وصوله اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عماعداه حتى بلغ فى غيبته عماعداه الى حيث لولاحظ نفسه التى هى اقرب الاشياء اليه اوحالا من احوالها لاتقع تلك الملاحظة الا من حيث انها ملاحظة لجناب القدس ومحبة اليه (**قوله** ولذلك) اى ولابتناء الوصول على الاستغراق فى ملاحظة جناب القدس والغيبة عما عداه فضل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر رضى الله عنه اذهما فى الغار لاتحزن ان الله معنا على قول موسى عليه الصلاة والسلام ان معى ربى من حيث ان الحبيب عليه الصلاة والسلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس ذلك فى اول كلامه لكن وافقه فى آخره حيث قال ربى بتقديم اسم الرب على ياء المتكلم (**قوله** وكرر الضمير) اى لم يقل اياك نعبد ونستعين للتخصيص على تخصيصه تعالى بالاستعانة كما نص على تخصيصه بالعبادة فان العطف وان كان مفيدا له الا انه ليس كالتكرير فى كونه تنصيصا عليه لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما فى غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال فان قيل فعل الاستعانة لايتعدى بنفسه بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين اجيب بان صاحب القاموس ذكر فى نفسه انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال (**قوله** وقدمت العبادة على الاستعانة) مع ان العبد لايقوى على شئ من افعاله المهمة له التى من جملتها اداء العبادات الا باعانة مولاه معونة ضرورية وغيرها فمن حقه ان يقوم طلب المعونة فى جميع مهماته اوفى اداء العبادات بخصوصها ثم يذكر تخصيصه العبادة به تعالى وذكر لتقديم العبادة فائدتين الاولى توافق رؤس الاى والثانية ان يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة والعبادة لكونها سببا للتقرب وسيلة الى طلب الحاجة والظفر بالاجابة ثم ذكر وجها آخر لتقديم العبادة على الاستعانة بقوله واقول ومحصوله ان كل واحد من تخصيص العبادة به تعالى وتخصيص الاستعانة به تعالى ليس بمقصود اصالة وابتداء بل المقصود الابتدائى مجرد اظهار التذلل والخضوع بتخصيص العبادة له تعالى الا ان المتكلم لما نسب الى نفسه العبادة اوهم ذلك انه

انما يحق وصوله اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عماعداه حتى انه لايلاحظ نفسه ولاحالا من احوالها الا من حيث انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ماحكى الله تعالى عن حبيبه حين قال لاتحزن ان الله معنا على ماحكاه عن كليمه حيث قال ان معى ربى سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على انه هو المستعان به لاغير

وقدم العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الآى ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة واقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه اوهم ذلك يتجحا واعتدادا منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل على ان العبادة ايضا مما لايتم

يتجح و يعد ما صدر عنه من العبادة امرا عظيما وانه بلغ بذلك رتبة عظيمة عند الله تعالى وذلك يورث العجب والكبر فاردفه بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة له بسبب العبادة ما حصلت بقوة نفسه بل انما حصلت باعانة الله تعالى وتوفيقه فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة ماتوهمه بنسبة العبادة الى نفسه من العجب والكبر ونسب المصنف هذا الوجه الى نفسه مع انه منقول عن الامام اشارة الى انه وجه مرضى عنده (**قوله** ولايستتب له) اى لايستقيم ولايتيسر (**قوله** وقيل الواو للحال) ضعفه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يجب اخلاؤه عن الواو وبا يكون ارتباطه بالضمير وحده يقال جاءنى زيد يركب قال ابن الحاجب فى الكافية والمضارع المثبت بالضمير وحده وقولهم قمت واصك وجهه مؤول بان تقديره وانا اصك وجهه فيكون جملة اسمية تقديرا (**قوله** بيان للمعونة المطلوبة) يعنى انه جملة استينافية واقعة جوابا عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين سواء كان المطلوب الاعانة فى اداء الواجبات خاصة وكان حذف مفعول نستعين لمجرد الاختصار لكون ارادة المفعول الخاص متعينا بمعونة القرينة اوكان المطلوب الاعانة فى المهمات كلها وكان حذف المفعول للتعميم فكانه قيل كيف اعينكم فيما تريدونه من العبادات اوفى عموم المهمات فاجيب بان يقال ارشدنا طريق المؤمنين فى ذلك حتى تكون سيرتنا فى ملابسة الطاعات خالصة اوفى تحصيل المهمات مطلقا موافقا لسيرتهم فى اخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل الى رضى الرحمن فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال (**قوله** اوافراد لما هو المقصود الاعظم) اى و يجوز ان يكون طلبا ابتدائيا لاتعلق له بما قبله تعلق البيان حيث اخبر اولا انه لانستعين فى تحصيل مااراده الا به تعالى ثم افرد من جملة مايصح ان يكون مطلوبا للانسان ماهو اعظم المطالب وهو الهداية لاقوم السبل الموصلة الى مرضاته تعالى فسأله من الله تعالى فيكون ترك العطف حينئذ لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء (**قوله** والهداية دلالة بلطف) اى دلالة للغير ملابسة بما هو لطف فى حقه تعالى وخير من حيث كون المدلول عليه نافعا له يصلح به حاله ولذلك لايستعمل الا فى الدلالة على ماهو خير نافع له نقل عن الراغب انه قال الهداية دلالة بلطف وتستعمل بمعنى التقدم مجازا فيقال هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادى المهدى بالنصح والارشاد ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هوادى الوحش اى تجرى قدام الوحش والوحش خلفها فان متقدمات الوحش كانها هادية لغيرها وخص ماكان بمعنى الدلالة بهديت وماكان بمعنى الاعطاء باهديت (**قوله** ولذلك) اى ولاعتبار اللطف فى معناها تستعمل فى الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم من حيث ان الهداية فيه استعملت فيما ليس بخير واطف للمهدى فاجاب بانه ليس على حقيقته بل وارد على

ولا يستتب له الا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما وهى لغة بنى تميم فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذا لم ينضم مابعدها (اهدنا الصراط المستقيم) بيان للمعونة المطلوبة فكانه قال كيف اعينكم فقالوا اهدنا اوافراد لما هو المقصود الاعظم و الهداية دلالة بلطف و لذلك تستعمل فى الخير وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهكم ومنه الهدية و هو ادى الوحش لمقدماتها

التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى قدموهم اليه (**قوله** والفعل منه هدى) توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول بنفسه و الى الثانى بواسطة حرف الجر وهى اما كلمة الى كما فى قوله تعالى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم او اللام كما فى قوله تعالى ان هذا القرأن يهدى للتى هى اقوم وقوله يهدى الله لنوره من يشاء وعدى فى قوله اهدنا الصراط المستقيم الى كل واحد من مفعوليه بنفسه على طريق الحذف والايصال كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه والاصل فى هذه الاية اهدنا للصراط المستقيم او الى الصراط والفاء فى قوله فعومل فصيحة اى اذا كان الاصل ماذكر علم انه من قبيل الحذف والايصال فانه قد يتسع فيما يتعدى بواسطة حرف الجر فيحذف حرف الجر ويعدى الفعل بنفسه قال الجوهرى يقال هديته الطريق والبيت هداية اى عرفته وهذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش الى هنا كلامه وهذا صريح فى ان التعدية بنفسه ايضا لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المصنف مبنى على لغة غيرهم وفرق بعضهم بينه وبين الهداية المتعدى بنفسه بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فهى تستند تارة الى القران كما فى قوله تعالى ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم وتارة الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم ومعنى الثانية الايصال الى المطلوب ولا تستند الا الى الله تعالى لان الموصل اليه ليس الا هو الله تعالى وحده (**قوله** الاول افاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه) فان قبل نصب الدلائل مقدم على افاضة القوى فكيف يصح ان يجعلها اول الاجناس المرتبة التى تحتها انواع لا يحصيها عداجيب بان ليس المراد بالترتيب الذى اعتبره بين تلك الاجناس ترتيبها فى تحققها بحسب انفسها وفى حد ذاتها بل المراد ترتب الاهتداء بها فان الاهتداء بالدلائل العقلية انما يتأتى بعد افاضة تلك القوى واستعمالها وكذا الاهتداء ببيانات الكتب المنزلة وتبليغ الرسل اياها انما يتأتى بعد الاهتداء بالدلائل العقلية المؤدية الى تصديق الرسل المؤيدين بالمعجزات الباهرة وكذا الاهتداء بارادة الله تعالى الاشياء كما هى انما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وتبليغ الرسل فالاجناس المرتبة لانواع هداية الله تعالى اربعة كل واحد منها متوقف على ماقبله فى كون طريق الاهتداء والمتكلمون وان انكر والحواس الباطنة لابتنائها على هذيانات الفلاسفة من نفى الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاللائق للمصنف ان لا يتعرض لها الا انه تعرض لها بناء على ان القول بثبوتها لا يجب ان يكون مبنيا على الهذيانات المذكورة فكما يجوز ان يصدر من النفس آثار مختلفة بتوسط الآلات والحواس الظاهرة

والفعل منه هدى واصله ان يعدى باللام او الى فعومل معاملة اختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر فى اجناس مترتبة * الاول افاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة * والثانى نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل و الصلاح والفساد

بمقتضى الحكمة الالهية فلم لايجوز صدورها عنها بتوسط الحواس الباطنة بارادة الفاعل المختار ذلك بمقتضى حكمته (**قوله** واليه اشار) اى الى ماذكر من هدايته تعالى بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل اشار بقوله تعالى وهديناه النجدين اى نصبنا له دليلى الخير والشر وطريقى الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبه به الدليل الواضح من حيث انه لوضوحه كانه موضع مرتفع يراه كل ناظر و بقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى هديناهم بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل فاهملوها واختاروا العمى على الهدى (**قوله** واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرأن يهدى للتى هى اقوم) يعنى انه تعالى عنى بقوله الاول هدايته بارسال الرسل و بقوله الثانى هدايته بانزال الكتب فان قيل الاتيان انما تدلان على كون الرسل والقرأن هاديين انفسهما لاعلى كونه تعالى هاديا بهما فما وجه قول المصنف واياها عنى بطريق الحصر نجيب بانهما من قبيل قطع السكين فى كونهما من قبيل اسناد الفعل الى آلته فان المراد هدينا بارسالهم وبانزال القرأن فيصح الحصر المستفاد من تقديم المفعول فى قوله واياك واياها عنى قوله واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وجه الحصر والاستشهاد انه تعالى حصر المهديين بهداية الله تعالى فيهم بدليل ماذكره فى المطول من ان المعرف بلام الجنس ان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمر والشجاع والموصول الذى قصد به الجنس فى باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس الى هنا كلامه ومعلوم ان الاجناس الثلاثة المتقدمة للهداية ليست بمنحصرة فيهم فعلم ان المراد منها الجنس الرابع منها وهو الهداية بان يكشف اى يظهر على قلوبهم الى آخره وجه الاستشهاد بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا انه تعالى اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضى واوقع ضمير التعظيم ظرفا له على المبالغة اى فى سبيلنا ووجهنا مصلين مخلصين لنا ولايخفى ان مثل هذه المجاهدة انما يتحقق بعد حصول المراتب السابقة لاجناس الهداية فوجب ان يكون الهداية التى جعلت المجاهدة المذكورة شرطا لحصولها هى الجنس الرابع منها الذى يختص بنيله الانبياء والاولياء (**قوله** ويريهم الاشياء كماهى) اى كماهى فى نفس الامر وقوله بالوحى متعلق بيكشف او يريهم (**قوله** فالمطلوب امازيادة مامنحوه) اى اعطوه جواب عما يقال ان الله تعالى انزل هذه السورة الكريمة على السنة عباده الذين حمدوه وخصوا الحمد به ووصفوه بمايليق به من صفات الكمال و خصوه بالعبادة و الاستعانة ومثل هذه العباد كيف يصح منهم ان يطلبوا الهداية الى الصراط المستقيم وهو طريق الحق وملة الاسلام وهم مهتدون اليه لامحالة فطلب الهداية اليه طلب تحصيل الحاصل وهو محال وهذا السؤال انما يرد على تقدير ان يراد بالصراط المستقيم طريق الحق وملة الاسلام واما اذا اريد به

واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين وقال وهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرأن يهدى للتى هى اقوم والرابع ان يكشف على قلوبهم السرآئر ويريهم الاشياء كماهى بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالمطلوب امازيادة مامنحوه من الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه

الطريق الى سائر المطالب والكمالات فلا اشكال لان المؤمنين وان كانوا مهتدين
في عقائدهم واعمالهم الاان مطالبهم التي هي السعادات الابدية والكمالات السرمدية
لاتحصل الابهداية الله تعالى اياهم الى الطريق الموصل اليهـا فلابد من طلبها
فالمصنف اشار الى جوابه بقوله فالمطلوب الخ اما زيادة ما نحوه في الهدى والثبات عليه
على ان يكون قوله والثبات مرفوعا معطوفا بكلمة الواو على قوله زيادة والمعنى انه اذا
انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فطلوبه بقوله
اهدنا اما الزيادة على ما اعطوه من الهدى والثبات عليه اى مجموع الامرين وتوضيحه
ان المراد بالهداية الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل
ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقض فيكون قوله اهدنا مجازا الان
الزيادة وان كان من جنس المزيد عليه الاان الثبات على ما حصل من الهداية امر
خارج عن المعنى الاصلي للفظ الهداية واللفظ المستعمل في مجموع المعنى الاصلي وما هو
خارج عنـه يكون مجازا لكونه في غير ما وضع له وفي بعض النسخ او الثبات عليه
بكلمة او بدل الواو وهو الموافق لما في الكشاف وتقرير الجواب على هذا ان السائل
الذي حصل له بعض اجناس الهداية اما ان يطلب ما يزيد عليه من بقية الاجناس
او الثبات على ما حصل له او حصول المراتب المرتبـة على ما حصل له اى على ما نحوه
من اجناس الهداية فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مرتبة فان القوة
العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال
الرسل ومعاني الكتب لاسيما الجنس الرابع فان له عرضا عريضا اثبت له المتصوفة
مراتب مترتبة هي مرتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال
والانفصال والفناء والبقاء فالظاهر ان قوله اهدنا حقيقة على الاول لان الهداية
المطلوبة جنس من اجناس مطلق الهداية واطلاق الجنس العالي على الاجناس
السافلة من قبيل الاطلاق الحقيقي ومجاز على الثاني لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء
ولذلك قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام عليه واما على الثالث فحقيقة
لان المطلوب حينئذ هو المراتب المرتبة على ما حصل لهم من اجناس الهداية وتلك
المراتب من انواع جنس الهداية واطلاق الجنس على انواعه حقيقة قيل في تقرير الجواب
ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته او الثبات عليه او حصول مرتبة لم تحصل
بعد ثم قيل لكن في جعل الثالث وجها آخر مغايرا للاول تعسف اذ لا فرق بينهما وقد ظهر
الفرق بينهما بما قررنا من ان المطلوب على الاول بقية الاجناس وعلى الثالث الزيادة على
ما نحوه من اجناس الهداية فان نفس اجناس الهداية كما انها مترتبة من حيث انه يتوقف
الاهتداء بكل جنس منها على الاهتداء بما قبله فكذلك كل جنس من تلك الاجناس
على مراتب مختلفة فالمطلوب على الوجه الثالث حصول المراتب المرتبة على ما حصل

من جنس الهداية لاحصول الجنس الغير الحاصل من اجناسها (**قوله** فاذا قاله العارف بالله الواصل) الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى الذى هو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة وفيه اشارة الى ان ماسبق من وجوه الجواب وماذكر من اجناس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر الى الله تعالى ومراتب سيره اليه تعالى تنتهى بالوصول الى مقام المعاينة وبعدا نقطاع سيره اليه تعالى يبتدى السير فى الله وهو لاينقطع ابدا ولايتناهى كما اشار اليه من قال

شربت الحب كأسا بعد كأس * فانفد الشراب ولارويت

والظاهر ان قوله نمحو بناء الخطاب ويحتمل ان يكون بياء الضمير مسندا الى ضمير السير واضافة الظلمات الى الاحوال من قبيل اضافة المسبب الى السبب والمعنى نمحو عنا ظلمات قلوبنا الناشية من الاحوال العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية والحجب الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الغفلة التى لاتليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين قال عليه الصلاة والسلام وانه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة واضافة الغواشى الى الابدان بيانية فان الابدان غشاوة حاجبة للارواح عن الاطلاع بعالم الغيب ولما كان قوله سبحانه وتعالى اهدنا على صيغة الامر ومعناه الدعاء اشار الى الفرق بينهما مع اشتراكهما لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب فقال ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يعنى لايشترط فى الامر العلو الحقيقى فى الآمر ولافى الدعاء السفل الحقيقى فى الداعى فان بناء استفعل قد يكون لعد الشئ متصفا بمعنى اصله الذى هو مأخذ اشتقاقه وان لم يكن ذلك الشئ متصفا بذلك المعنى فى نفس الامر نحو استحسنه واستعلى عليه وكون حقيقة صيغة التفعل للتكلف فى نحو التسفل ظاهر مكشوف فاذا قال العالى لمن دونه افعل كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء واذا قاله الادنى لمن هو اعلى منه مستعليا ومتكبرا يكون قوله هذا امرا (**قوله** وقيل بالرتبة اى لابالاستعلاء والتسفل اى قيل يجب ان يكون الآمر اعلى رتبة بالنسبة الى المأمور وان يكون الداعى اسفل من المدعو له حقيقة ولايكفى الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف وذهب اليه جمهور المعتزلة (**قوله** والصراط من سرط الطعام اذا ابتلعه) اشارة الى ان اصل صاد الصراط سين قلبت صادا ليطابق الطاء فى الاطباق وحروف الاطباق اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء فالطاء مستعلية ومع ذلك فهى مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وفى الجمع بينهما نوع من الثقل فابدلت السين صادا التوافق الطاء فى الاستعلاء والاطباق فان كل واحد من الصاد والطاء مستعلية مطبقة وبعضهم ابدل السين زايا ليوافق الطاء فى الجهر ومنهم من ابدلها صادا واشمها صوت الزاء روما للجانسة فى الاستعلاء والجهر معا (**قوله** فكانه يسرط

فاذا قاله العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لنمحو عنا ظلمات احوالنا ولنميط غواشى ابداننا لنستضئ بنور قدسك فنزاك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والصراط من سرط الطعام اذا ابتلعه فكانه يسرط السابلة ولذلك سمى لقما لانه يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا ليطابق الطاء فى الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاى ليكون اقرب الى المبدل عنه

السابلة) اى يبتلع سالكى السبيل من المسافرين والسابلة ابناء السبيل المختلفة فى الطرقات لحوائجهم والمقصود بيان وجه تسمية الطرق بالسراط والاولى فى بيانه ان يقال سمى السبيل سراطا لان سالكيها يبتلعها و يأكلها بقطعه اياها اوهى يسترطهم بان تضمرهم اوتهلكهم وكذا فى تسميتها باللقم لانها تلتقمهم اوهم يلتقمونها وفى الصحاح اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام (**قوله** قرأ ابن كثير برواية قنبل عنه ورويس رواية عن يعقوب بالاصل وهو السين ولم يذكر رواية البزى عن قنبل لانفهامها من قوله والباقون بالصاد (**قوله** وهو) اى الصراط بالصاد لغة قريش بمعنى انهم يقلبون سين السراط صادا والسراط بالسين لغة بنى قيس والثابت فى الامام معطوف على قوله لغة قريش يعنى لم ترسم فى الامام وهو مصحف عثمان رضى الله عنه الا بالصاد مع اختلاف قرآتهم حيث قرأ بعضهم بالصاد و بعضهم بالسين و بعضهم بالاشمام (**قوله** وهو) اى السراط كالطريق فى التذكير والتأنيث اى كما ان الطريق يذكر و يؤنث كذلك الصراط والتذكير لغة تميم و التأنيث لغة الحجاز (**قوله** والمراد به) اى بالصراط المستقيم الطريق الحق المطلق سواء كان نفس ملة الاسلام اوما تنطوى عليه تلك الملة مما هو حق فى باب الافعال والاقوال والاخلاق والمعاملات بين الخلق والخالق وقد استعمل الصراط المستقيم فى شعب الاسلام كما فى قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم قال المصنف فى شرح المصابيح سبيل الله هو الرأى القويم والصراط المستقيم وهما الاعتقاد الحق والعمل الصالح وذلك لا يتعدد اتحاده لا تختلف جهاته لكن له درجات ومنازل يقطعها السالك بعلمه وعمله فمن ذلت قدمه وانحرف عن احد هذه المنازل فقد ضل سواء السبيل (**قوله** وهذه فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة) فان البدل لما كان هو المقصود مما نسب الى المبدل منه كانت النسبة ملحوظة مرة ثانية عند ذكر البدل تحقيقا لمعنى المقصود به وتكرير النسبة وتأكيدها انما يكون فى ضمن تكرير العامل من حيث ان النسبة مدلول تضمن للعامل (**قوله** وفائدته التأكيد) جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثانى بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا وتقرير السؤال ان الثانى لما كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر الثانى على طريق الاصالة والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال حذرا عن الاطناب والاملال بذكر الشئ الواحد مرتين والجواب ان ذكر الشئ مرتين قد يكون من باب البلاغة وتطبيق الكلام بمقتضى الحال والمقام من حيث كون التكرير مفيدا لما لا يحصل بدونه وفى سلوك طريق الابدال فائدتان الفائدة الاولى تأكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من ان البدل فى حكم تكرير العامل وتكريره تكرير النسبة لا محالة والثانية توضيح المتبوع

وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت فى الامام وجمعه سرط ككتب وهو كالطريق فى التذكير والتأنيث والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صراط الذين انعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل من الكل وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة

المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره من حيث ان البدل يذكر بعد المتبوع على طريق التفسير والبيان لما اريد بالعنوان الذى ذكر به المبدل منه فان عنوان الصراط المستقيم فيه شئ من الاجمال والابهام وعنوان البدل فصل ذلك المجمل وازال ابهامه وهو عنوان قوله صراط الذين انعمت عليهم بالايمان الذى هو اجل النعم الدينية واصلها فان الصراط المستقيم لما اتبع بصراط المؤمنين على طريق التفسير والبيان له كان تنصيصا على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة وانه علم فى الاتصاف بها لانه لولم يكن كذلك لم يصح جعله كالتفسير والبيان للصراط المستقيم وكالازيل لما فيه من الاجمال والابهام (قوله على آكد وجه) متعلق بالمشهود عليه اى بالمشهود عليه شهادة مؤكدة مقررة وقوله لانه جعل تعليل للتنصيص فان قلت البدل لو كان فيه تأكيد النسبة وايضاح المتبوع لالتبس بعطف البيان والتأكيد لكونه مشاركا للتأكيد فى كونه تابعا مقرر الامر المتبوع فى النسبة ولعطف البيان فى كونه تابعا يوضح متبوعه فأى شئ يتميز عنهما مع انهما اقسام متمايزة لمطلق التوابع اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع و يتمايزان بكون احدهما لتقرير امر النسبة والآخر لتوضيح المتبوع والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين الا ان النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما يختلف فى مثل هذا المقام بالاعتبار (قوله ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) مع قوله اولا والتنصيص على ان طريق المسلمين يدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة و بعض اهل الحديث لكنه قال فى شرحه للمصابيح فى اول كتاب الايمان الاسلام هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع لله تعالى واذعن بقبول احكامه وتكاليفه ولذلك اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قال ما الاسلام بالاركان الخمسة فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فقال جبريل عليه السلام صدقت ولمن قال ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال جبريل صدقت وهذا الجواب تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى ثم انه ذكر قول من يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان عن معبر واحد وهو مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ورد عليهم بقوله ويرد عليهم انه سبحانه عطف الاعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصى على الايمان فى مواضع لا تحصى

على آكد وجه وابلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البين الذى لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين

ولوكانت الاعمال داخلة فى الايمان لما حسن ذلك وعلى المحدثين خاصة انه لوكان كذلك للزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمنين كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه المقالة هذا كلام المصنف فى ذلك الشرح وهو صريح فى القول بتغايرهما فبين كلاميه فى كتابيه تناف وتدافع حيث اشار فى هذا الكتاب الى كونهما متحدين وفى ذلك الشرح الى كونهما متباينين حيث جعل الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وجعلها من ثمراته وعلاماته فمن تركها فسقا ومعصية لانخرج به عن الايمان لان انتفاء ثمرة الشئ لايستلزم انتفاء اصله ويمكن ان يقال فى التلفيق بينهما انه اراد بالتغاير بينهما التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام و بالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق فلامنافاة لان التغاير فى المفهوم لايستلزم التباين فى الصدق بل يجوز ان يكون المتغايران فى المفهوم متساويين فى الصدق كالانسان والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم و بالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (**قوله** وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء) عطف على قوله ماقبله من حيث المعنى فان ماقبله يدل على ان المراد بهم المؤمنين بناء على ان النعمة لمدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم ذكرت مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال والايمان اكمل النعم واجلها لان نعمة الدنيا ليست بمرادة وهو ظاهر وماسوى الايمان من النعم الدينية لايعتبر بدون الايمان بخلاف نعمة الايمان فانها معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكانت نعمة الايمان اكمل النعم فينصرف اليها المطلق المدلول عليه بقوله انعمت عليهم فيكون المراد بقوله الذين انعمت عليهم المؤمنين ومن قال المراد بهم الانبياء بنى كلامه على ان النبوة اجل ماانعم الله تعالى به على عباده واكمله فينصرف اليها النعمة المطلقة (**قوله** وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام) لان الصراط المستقيم الذى يطلبه كل واحد من آحاد هذه الامة ينبغى ان يكون صراط من قبلهم من اصحاب الصراط السوى وهم اصحاب موسى وعيسى قبل ان يحرفوا التوراة والانجيل وقبل ان يغيروا دينهم وقبل ان ينسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف والنسخ فى كل واحد من الفريقين (**قوله** والانعام ايصال النعمة) يعنى ان بناء انعم للدلالة على جعل مفعوله صاحب ماصيغ منه هذا البناء وهو النعمة فحقه ان يتعدى بنفسه لكنه ضمن معنى تفضل فعدى تعديته ثم ان متعلق الانعام لابد ان يكون من العقلاء فلايقال انعم زيد على فرسه اوناقته (**قوله** وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها الانسان) يعنى ان النعمة فى الاصل مصدر نعم عيشه اى صار ناعما طيبا لذيذا بنى للحالة التى يستلذها الانسان ثم اطلقت لما يستلذها الانسان من الامور الملائمة له المورثة لتلك الحالة على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولايخفى

وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ وقرئ صراط من انعمت عليهم والانعام ايصال النعمة وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها الانسان من النعمة فاطلقت لما يستلذه

ان حق العبارة ان يقال على مايستلذه لان صلة الاطلاق فى المشهور انما هى كلة على دون اللام الاان الحروف الجارة كثيرا ما يوقع بعضها مقام بعض (**قوله** من النعمة وهى اللين) خبر بعد خبر لقوله وهى اى النعمة بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون يقال نعم الشئ نعومة ونعمة اى صار ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت للحالة الناعمة وطيب العيش ثم اطلقت لسببها وتخصيص النعمة بنعمة الاسلام على ما اختاره المصنف لا ينافى الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لقصد التعميم والشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها على سعادة النشأتين هى النعمة كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز النعم كلها والنعمة الدنيوية مايصل الى المنعم عليه وهو فى الدنيا والاخروية مايصل اليه وهو فى الاخرة والنعمة الدنيوية الموهوبة مالامدخل لكسب العبد فى حصولها له والروحانى منها مايتعلق بالروح اولا كنفخ الروح فى البدن فانه يتعلق بالروح اولا (**قوله** واشراقه) مجرور معطوف على نفخ الروح والاشراق الاضاءة يقال اشرقت الشمس اى اضاءت وشرقت الشمس اى طلعت والروح وان تعلق بالبدن لايشرق اى لايضئ ولايحصل له الثمرة الادراكية مالم يتنور بنور العقل ولم يتأيد بقوة التعقل التى تدرك بها الكليات وبسائر القوى التى يستعين بها فى ادراك الجزئيات (**قوله** كالفهم) مثال لاشراق الروح والمضاءته والفهم هو الادراك المتعلق بالمدركات تصورية كانت اوتصديقية والفكر هو ترتيب المعلومات لتحصيل مالیس بمعلوم والنطق هو التعبير عما فى الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل اشراق الروح ومما انعم الله تعالى على عباده اصابة رشاش نوره الى ارواحهم فى مبدأ الفطرة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه ذلك النور فقد اهتدى ومن اخطأ فقد ضل ومن نعمة الدنيا وى الموهبى ارسال الرسل وانزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسول ونحو ذلك ولم يتعرض لها المصنف لانه ليس فى صدد تعداد جزئيات نعم الله تعالى بل هو فى صدد حصر اجناسها وماذكر من النعم داخل فى النعم الدنيوية الموهبية وعدم ذكرها بخصوصها لاينافى حصر جنس النعم فيما ذكر وماذكره من قسمى النعم الموهبية وان انعم الله تعالى بهما فى الدنيا الا ان كونهما نعمة انما هو بالنسبة الى حصول ثمرتهما فى الآخرة وتأديتهما الى النعم الاخروية فهما بهذا اعتبار من النعم الاخروية الا ان المصنف جعلهما من النعم الدنيوية نظرا الى انهما من النعم الموهوبة فى الدنيا حالا وان كانا من الاخروية مآلا وتحلية النفس تزيينها بالحلى بكسر الحاء جمع حلية (**قوله** وحصول الجاه) مرفوع معطوف على قوله تزكية النفس اوقوله تزيين البدن (**قوله** والثانى) عطف على قوله فالاول اى القسم الثانى من النعم وهو

من النعمة وهى اللين ونعم الله وان كانت لاتحصى كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها تنحصر فى جنسين دنيوى واخروى والاول قسمان موهبى وكسبى والموهبى قسمان روحانى كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل ومايتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسمانى كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الاعضاء والكسبى تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيئات المطبوعات والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال والثانى ان يغفر مافرط منه ويرضى عنه ويبوأه فى اعلى عليين مع الملائكة المقربين ابد الآبدين

النعمة الاخروية والعليون جمع على اوعليـة بمعنى الغرفة اوجمع لاواحد له كذا نقل عن القاموس وقال الجوهرى العلية الغرفة والجمع العلالى واصلها عليوة من علوت وقال بعضهم هى العلية بالكسر وفى الصحاح الابد الدهر والجمع آباد وابود يقال ابد ابيد كما تقول دهر داهر ولا افعله ابد الآبدين كما يقال دهر الداهرين وعوض العائضين انتهى والدهر الزمان فقولك لا افعله ابد الآبدين ودهر الداهرين معناه لا افعله مدة بقاء زمان الزمانيات كأنه قال لا افعله ما بقى دهر وداهر (**قوله** والمراد) اى المراد من النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم هو النعمة الاخروية وهى وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضى لكونها محقق الوقوع ويحتمل ان يكون المعنى انعمت عليهم فى علمك (**قوله** ومايكون وصله الى نيله من القسم الآخر) بفتح الهاء ومن تبعيضية لابيانية اى المراد بالنعمة المذكورة هى النعم الاخروية ومايكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنيوية كتزكية النفس وتحليتها وهذا التخصيص ايضا لاينافى الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لعين ماذكر آنفا وانما قلنا ان كلمة من تبعيضية لان مايكون وصلة الى نيل النعم الاخروية مطلقا لايصدق الا على تهذيب النفس وتحليتها فان ماعداهما من النعم الدنيوية يشترك فيها المؤمن والكافر فلو كانت وصلة الى نيل النعم الاخروية للزم ان يكون الكافر من اهل السعادة فى الآخرة وهو محال (**قوله** بدل من الذين) اى بدل الكل من الكل من حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان المنعم عليهم بالنعم الاخروية ليسوا مغضوبا عليهم وبالعكس واشار اليه بقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال فانه صريح فى ان غير المغضوب عليهم متحد ذاتا وصدقا مع قوله الذين انعمت عليهم الا ان فى المتبوع لما كان فيه شئ من الابهام والاجمال اتبع بذكر البدل توضيحا له وتفصيلا لاجماله فان قوله غير المغضوب اذا جعل بدلا من قوله الذين انعمت عليهم يراد بكل واحد منهما الذات فيتكرر ذكر المتبوع وتكرير ذكر الشئ يستلزم لزيادة تمكنه فى ذهن السامع (**قوله** على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال) بيان للمعنى على تقدير كون غير المغضوب عليهم صفة كاشفة اومخصصة فانه قد علم اتصافهم بالسلامة المذكورة بجعل غير المغضوب صفة للموصول وقد علم اتصافهم بنعمة الايمان بجعل انعمت عليهم صلة للموصول فعلم بذلك انهم جمعوا بين الايمان والسلامة المذكورين وهذا هو المعنى على تقدير الوصفية سواء كانت الصفة كاشفة اومخصصة وفى قوله جمعوا اشارة الى ان كل واحد من المتبوع والتابع مقصود بالنسبة بخلاف ما اذا كان غير المغضوب بدلا فان المتبوع حينئذ يكون فى حكم الساقط ويكون ذكره لمجرد جعله توطئة للتابع جعل الايمان نعمة مطلقة بناء على انه نعمة فى نفسه يتخلص بها المرء عن الخلود فى النار ويستحق دخول الجنة والتنعم

والمراد به هو القسم الاخير ومايكون وصلة الى نيله من القسم الآخر فان ماعدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال اوصفة له مبينة اومقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال
وذلك انما يصح باحد التأويلين اجراء الموصول مجرى النكرة

بنعيمها ابد الآباد من غير شرط شئ من الاعمال بخلاف الاعمال فان شيئا منها ليس نعمة مطلقة وانما يكون نعمة بشرط الايمان اختار المصنف رحمه الله اولا كون الذين انعمت عليهم عبارة عن المؤمنين ثم صرح بان المراد من نعمتهم النعم الاخروية ومايكون وسيلة اليها من النعم الدنيوية وحمل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافقا لما اختاره اولا ثم ان الايمان المذكور فى هذا الموضع يحتمل ان يراد به الايمان المستتبع لثمراته من تخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل المؤدية الى النعم الاخروية وان يراد به مجرد الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومافيه من الحساب والجزاء فان حمل الايمان على الايمان الكامل يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مبنية لان المنعم عليهم بمثل هذا الايمان لايتناول المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم حتى يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مخصصة وان حمل على مجرد التصديق بما يجب ان يؤمن به يكونون صفة مقيدة لان المنعم عليهم بمجرد الايمان قد يكونون مغضوبا عليهم وقد لايكونون كذلك فلما وصفوا بقوله غير المغضوب عليهم خرج المغضوبين واهل الضلال عن عموم المنعم عليهم بالايمان وتعين ان المراد بهم من له السلامة من الغضب والضلال واعلم ان الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب ارادة الانتقام ومنه قوله عليه الصلاة والسلام اتقوا الغضب فانه جمرة توقد فى قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه واذا وصف به البارى سبحانه وتعالى يراد به ارادة الانتقام لاغير قال الامام الرازى هنا قاعدة كلية وهى ان جميع الاعراض النفسانية مثل الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والخداع والاستهزاء لها اوائل ولها ايضا غايات فان الغضب مثلا اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب فى حق الله تعالى لايحمل على اوله الذى هو غليان دم القلب بل يحمل على غايته التى هى ارادة الاضرار وكذا الحياء اوله انكسار يحصل فى النفس وغايته ترك الفعل فلفظ الحياء فى حق الله تبارك تعالى يحمل على ترك الفعل لاعلى انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب الى هنا كلامه والضلال العدول عن الطريق المستقيم وقد يعبر به عن النسيان كما فى قوله تعالى ان تضل احداهما بدليل قوله تعالى بعده فتذكر احداهما الاخرى والضلال ايضا الخفاء والغيبة وبمعنى الهلاك ايضا فمن الاول قولهم ضل الماء فى اللبن وقوله تعالى أأذا ضللنا فى الارض يجوز ان يكون من الاول ومن الثانى قوله وذلك انما يصح باحد تأويلين اى كون قوله غير المغضوب صفة للموصول مشكل لان الموصولات من المعارف وغير المغضوب نكرة لان نحو غير ومثل وشبه لتوغله فى الابهام لايتعرف بالاضافة الى المعرفة ومن المعلوم ان المعرفة لاتوصف بالنكرة وحاصل الجواب انا نؤول الكلام اولا بجعل الموصول نكرة فى المعنى وثانيا بجعل غير المغضوب معرفة (**قوله** اذا لم يقصد به معهود) اى معهود خارجى وهى الحصة المعينة من مفهوم الاسم المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقا

اذ لم يقصد به معهود كالمحلى باللام فى قوله (ولقد امر على اللئيم يسبنى)

اوتقديرا ولم تتقدم الحصة المذكورة فى هذا المرضع واعلم ان الموصول والمضاف الى المعرفة يجرى فيهما مايجرى فى المعرف باللام فان كلا منهما يصح ان يحمل على المعهود الخارجى ان وجد وان لم يوجد فعلى الجنس ثم الجنس ان اريد من حيث تحققه فى ضمن الافراد ولم توجد قرينة الاستغراق يحمل على المعهود الذهنى بان يراد من حيث تحققه فى ضمن فرد غير معين كما ان المحلى باللام يحمل عليه فى قول الشاعر

ولقد امر على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمة قلت لايعنينى

فان المعرف باللام فيه لايحمل على المعهود الخارجى والفرد المعين لعدم تحققه ولان الحمل عليه لايفيد ماقصد الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولاعلى الحقيقة من حيث هى اذلايناسبها المرور ولامن حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد اذلايتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد لابعينه اى على لئيم من اللئام وجملة يسبنى صفة له لاحال منه اذليس المعنى على تقييد المرور بحال السب والاخبار بانه يحلم و يعفو عنه اى عن الذى يسبه حال المرور بل المعنى على ان له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان دأبه وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه و يحلم تكرما من المقابلة بمثله فانه ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل يسبنى حالا مبينة لهيئة الفاعل و يكون المعنى انى اغمض عن لئيم امر عليه حال سبه اياى ومعنى قوله فمضيت ثمة قلت فامضى ثم اقول على قصد الاستمرار كما فى قوله ولقد امر وانما عدل الى الماضى تحقيقا لاتصافه بالاغماض والاغضاء وقوله ثمة حرف عطف لحقها التاء وذلك انما يكون فى عطف الجمل خاصة فان كلمة ثم قد تجيئ فى عطف الجمل لاستبعاد مضمون مابعدها عن مضمون ماقبلها وعدم مناسبته له فتكون للتراخى فى الرتبة كما فى هذا البيت والمعنى فمضيت ولم اشتغل بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لايعنينى بالسب وكذا الحال فى قوله تعالى الذين انعمت عليهم اذلم يرد بالموصول فيه معهود خارجى لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو اذ لايناسبه الصراط ولا الانعام ولامن حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته فى ضمن بعض افراد لابعينه فيكون فى المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة و بالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة و يجعل مبتدأ وذاحال (**قوله** وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى) مثال ثان لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للآية من حيث كون الموصوف والصفة فيهما معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة فى الابهام (**قوله** او جعل غير

وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى اوجعل غير معرفة بالاضافة لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه فيتعين تعين الحركة غير السكون وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور

معرفة) معطوف على قوله اجرآه الموصول مجرى النكرة وهو التأويل الثانى الصحيح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غير انما يكون نكرة اذا لم يقع بين ضدين واما اذا وقع بين ضدين فحينئذ يتعرف بالاضافة و يزول ابهامه من حيث ان اضافته الى احد الضدين يعين ان المراد به الضد الآخر كقولك النقلة هى الحركة غير السكون فان لفظ غير لما اضيف الى ماله ضد واحد علم أن المراد به هو الحركة والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا بين الضدين فان كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضد للآخر فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الاخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصفت المعرفة به (**قوله** والعامل انعمت) اعترض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل فى الحال وذى الحال لان العامل فى ذى الحال وهو الضمير المجرور فى عليهم هو الجار فلو جعل عامل الحال انعمت يلزم ذلك بلا خفاء واجيب بان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل فى انعمت عليهم ومرفوع المحل فى المغضوب عليهم هو المجرور فقط واثر الجار انما هو فى تعدية الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من فعلى الانعام والغضب لايتعدى الابصلة وهى كلمة على ويجئ المفعول به منهما موصولا بهذه الصلة فلما كان المفعول به بواسطة حرف الجر هو الضمير المجرور فى عليهم كان التذكير والتأنيث والتثنية والجمع عارضا لذلك الضمير فقيل رجل انعمت عليه وامرأة انعمت عليها ورجلان اوامرأتان انعمت عليهما ورجال انعمت عليهم ونساء انعمت عليهن فظهر ان الضمير المجرور فى انعمت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به للفعل المذكور وفى المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل لاسم المفعول وان قولهم ان الجار والمجرور فى مثله فى محل النصب اوالرفع مساهلة فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد و بهذا التحقيق يندفع مايقال من ان الجار والمجرور فى مثل المغضوب عليهم كيف يصح ان يقوم مقام الفاعل ويسند اليه اسم المفعول مع ان الاسناد اليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدأ نحو قولك زيد فى الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذى هو حصل اوحاصل (**قوله** او باضمارا عنى) عطف على قوله على الحال وهو مبنى على ان يكون المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون الكاملون الايمان اذلوار يدبهم من حصل له التصديق المجرد لما صح تفسيره باعنى (**قوله** او بالاستثناء ان فسر النعم بمايعم القبيلين) اى ان فسر قوله الذين انعمت عليهم بمايعم المؤمنين والكافرين ليصح اخراج المغضوبين والضالين عنهم فان الاصل فى الاستثناء الاتصال وهو انما يكون بدخول المستثنى فى المستثنى منه ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع لانه يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر حينئذ فان حمل غير على الاستثناء لايخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد فان الاصل فى غير ان يوصف به وانما

والعامل انعمت او باضمار اعنى او بالاستثناء ان فسر النعم بمايعم القبيلين والغضب

يستثنى به حملا على الا كما يوصف بالاحلا على غير (**قوله** ثوران النفس) اى غليان دم القلب وهيجانه فان النفس قد يستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفى الحديث ما ليس له نفس سائلة فانه لا ينجس الماء اذا مات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم (**قوله** وعليهم فى محل الرفع) يريد ان الضمير المجرور بكلمة على فى عليهم الثانى فى محل الرفع بانه قائم مقام فاعل المغضوب ولا ضمير فى المغضوب بل هو مسند الى الضمير المجرور لا الى مجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص الاسم والضمير المجرور فى عليهم الاول منصوب المحل بانعمت كما مر ومن لطائف هذا التعبير ان العبد خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه ادبا كأنه قال انت ولى الانعام وهو القائض من جنابك وهؤلاء يستحقون ان يغضب عليهم (**قوله** ولا مزيدة لتأكيد ما فى غير من معنى النفى) اعلم ان كلة لا من حروف الزيادة ولكنها انما تزاد بعد الواو العاطفة الكائنة بعد نفى او نهى نحو ما جاءنى زيد ولا عمرو ولا تقربوا الزنا ولا السرقة وفائدته تأكيد النفى السابق والتصريح بان ذلك النفى متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اى مجتمعين فى وقت واحد ومتعاقبين فى الاوقات فان الواو فى مثل جاءنى زيد وعمر وللجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون المجئ حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمر واولا فهذه ثلاث احتمالات عقلية لا دليل فى الواو على شئ منها فاذا قلت ما جاءنى زيد وعمرو فهو فى الظاهر نفى الاحتمالات الثلاث اى لم يجئنا لا فى وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا يعطف على المنفى بالواو الا بان يذكر بعد الواو كلة لا نحو ما جاءنى زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان فى الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفى الحكم عنهما على الاجتماع فى وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع فى وقت خيف ان يتوهم ان المراد ما جاءنى زيد مجتمعا مع عمرو بان يكون المنفى مجيئهما على سبيل الاجتماع فى وقت مع عدم التعرض لمجيئهما متعاقبين فجئ بكلة لا بعد الواو فى الاغلب دفعا لتوهم ان المنفى مجيئهما مجتمعين فى وقت مع جواز مجيئهما متعاقبين وبيانا لكون المراد نفى الاحتمالات الثلاث فلهذا تسمى زائدة واذا تقرر هذا علم ان لا المزيدة بعد الواو العاطفة لا تذكر الا فى سياق النفى فلا يقال جاءنى زيد ولا عمر وبل يقال ما جاءنى زيد ولا عمر وفورد ان يقال فكيف صح دخول لا المزيدة فى قوله تعالى ولا الضالين مع انها لا تدخل الا على المعطوف على النفى ليسحب النفى على كل واحد من المعطوفين وينسد باب توهم رجوع النفى الى المجموع من حيث هو وبقاء احتمال ثبوت الحكم لاحدهما فانتقض بهذه الآية ما ذكرتم من ان لا المزيدة لا تدخل الا على المعطوف على النفى فاشار المصنف

ثوران النفس ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى والغاية على ما مر وعليهم فى محل الرفع لانه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول ولا مزيدة لتأكيد ما فى غير من معنى النفى

الى جواب هذا الايراد بقوله ولامزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى اى لانسلم ان كلمة لافى هذه الاية واقعة فى سياق الاثبات بل هى واقعة فى سياق النفى على الاصل وذلك لان اصل غير ان يكون بمعنى المغايرة والمغايرة تتضمن معنى النفى ومستلزمة له فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما فى الاية فتزاد لا فى المعطوف تأكيد اللنفى الثابت فى ضمن ذلك الاثبات وتارة يراد بها النفى الصريح كقولك انا غير ضارب زيدا اى لست ضاربا له لانى مغاير لشخص ضارب له فان كلمة غير فيه للنفى الصريح بمنزلة كلمة لا وهى حرف لاتضاف فكانت الاضافة فى غير ايضا بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز تقديم معمول ضارب على كلمة غير كما يجوز تقديمه على كلمة لا فى قولك انا زيد الاضارب (**قوله** وكأنه قال لاالمغضوب عليهم ولاالضالين) لما ذكر ان كلمة غير فيها معنى النفى وانها متضمنة لمعناه صور ما فيها من معنى النفى بعبارة هى اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه وهى كلمة لا فانها ادل على النفى بالنسبة الى كلمة غير فان كلمة لا فى اصلها موضوعة للنفى واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له بخلاف كلمة غير فانها موضوعة لاثبات المغايرة بين الشيئين فالمصنف انما بدل كلمة غير بكلمة لا فى قوله لاالمغضوب عليهم من حيث ان كلمة لا ادل على مقصوده الذى هو تصوير ما فى غير من معنى النفى لالكون المقام مقام العطف فان كلمة لا فى قوله لاالمغضوب عليهم ليست عاطفة اذليس المراد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لاصراط المغضوب عليهم بل المراد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فليست كلمة لا فيه الابمعنى غير ولم يبدلها المصنف بكلمة لاالالكونها اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه (**قوله** ولذلك) اى ولكون غير بمنزلة كلمة لا من حيث كونه متضمنا لمعنى النفى جاز انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه الغير عليه بناء على انه بمنزلة كلمة لا وهى حرف والحرف يمنع اضافته فكانت الاضافة فى غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا انا زيدا غير ضارب من حيث كون غير متضمنا لمعنى النفى بمنزلة انا زيدا لاضارب فكما انه لامانع من تقديم زيدا فى انا زيدا لاضارب فكذا لامانع من تقديمه فى انا زيدا غير ضارب بخلاف قولك انا زيدا مثل ضارب فانه لايجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لايجوز تقديمه على المضاف فاذا لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى ولاوجه لجعل اضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف اضافة غير فان غير المكان بمنزلة لا ومعلوم ان لامتنعة الاضافة كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلذا جاز تقديم معمول ضارب على غير فان قيل قولك لامانع من تقديم معمول مابعد كلمة لا على ماقبلها فى انا زيدا لاضارب بناء على ان المانع منه هو الاضافة ولما امتنع اضافة الحرف فقد انتفى المانع ممنوع لان انتفاء المانع المخصوص لايستلزم انتفاء المانع مطلقا وقد تحقق هناك مانع آخر وهو ان مافى حيز النفى لايتقدم عليه اجيب بان امتناع تقديم مافى حيز النفى انما هو

فكانه قال لاالمغضوب عليهم ولا لضالين ولذلك جاز انا زيدا غير ضارب كما جاز انا زيدا لاضارب وان امتنع انا زيدا مثل ضارب وقرئ وغير الضالين والضلال العدول على الطريق السوى عمدا اوخطأ

اذا كان النفي بما أوان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما كلة لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلتين لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا شيء وارید ان لا تخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف كلة ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا (**قوله** وله عرض عريض) اى وللضلال امتداد مديد غاية المد ومراتب كثيرة متفاوتة بين ادناه من الزلات و بين اقصاه الذى هو الكفر والعياذ بالله تعالى مراتب لا تحصى وقوله عرض عريض من قبيل ليل لايل وظل ظليل فانهم اذا اراد والمبالغة فى وصف الشيء يشتقون منه اسما فيصفونه به (**قوله** قيل المغضوب عليهم اليهود) هو فى بعض النسخ بالواو فيكون معطوفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع ملل الكفر بقرينة ذكرهما فى مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة وهى نعمة الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله وقال الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه بدون الواو على انه كلام مستأنف لبيان ان جمهور المفسرين ذهبوا الى ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فى حقهم قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه ولانهم اشد الناس عداوة للذين آمنوا واكثرهم تعديا قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وحرفوا التوراة واعتدوا فى السبت وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من هذيانانهم فكانوا احق بالغضب الذى هو الانتقام وهو لا يناقى اتصافهم بالضلال كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال فى قوله اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وذهب جمهور المفسرين ايضا الى ان المراد بالضالين هم النصارى لقوله تعالى فى حقهم ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل عن الراغب انه قال ان قيل كيف فسروا بذلك وكلا الفريقين ضلال ومغضوب عليهم اجيب عنه بانه خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم وان شاركهم غيرهم فيما وصفوا به من صفات الذم (**قوله** وقد روى مرفوعا) اى وقد روى هذا القول الذى ذهب اليه جمهور المفسرين مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابى وهو ما اخرجه الترمذى عن عدى بن حاتم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفى مسند الامام احمد رحمه الله سأل رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى (**قوله**

وله عرض عريض والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقد روى مرفوعا ويتجه ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله تعالى

ويتجه ان يقال) أى لوقيل المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لكان كلاما موجها وان كان مخالفا لما ذهب اليه جمهور المفسرين قال الامام والاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ فى العمل ويحمل الضالون على كل من اخطأ فى الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل والمخطئ فى العمل هم العصاة الذين تركوا العمل بما كلفوا به بالاوامر والنواهى والمخطئ فى الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب علمه والاعتقاد به (**قوله** لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به) عبر به عن الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله فيما بعد فاذا بعد الحق الا الضلال وقوله لذاته متعلق بالمعرفة اى للجمع بين معرفة الحق لاجل ذاته لا للعمل فان شأن العلم النظرى ان يكون مقصودا بالذات والذى يقصد به العمل هو العلم العملى وعبر عن العلم بالاحكام العملية لا لذواتها بل للعلم بها بمعرفة الخير لكونها مؤدية الى الخير والسعادة وقوله للعمل به اى بذلك الخير مبنى على ان شأن العلم العملى ان يكون المقصود به العمل دون حصول نفسه (**قوله** والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه) اى مراد انتقامه قدم ذكر من اخل بالقوة العاملة مع ان من اخل بالقوة العاقلة اشنع منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعلم اقبح من الاخلال به مع الجهل لقوله عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة و للعالم سبعين مرة فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغى والعمل به الى اقسام ثلاثة لا يخرجون عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عامل بما علمه او تارك له فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكى نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فافلح بذلك كما قال تعالى قد افلح من زكاها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه اى المستحق لان ينتقم منه والجاهل هو الضلال المشار اليهما بقوله تعالى وقد خاب من دساها (**قوله** وقرئ ولا الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف اجتهاد اوسعيا فى الهرب من التقاء الساكنين فان التقاءهما وان كان مغتفرا بشرط ان يكون على حدة وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثانى مدغما مشددا الا ان من هرب عن هذا الجائز فقد جد فى الهرب عنه قال ابو البقاء انها لغة فاشية فى العرب فى كل الف وقع بعدها حرف مشدد نحو شأبة ودأبة وجأن فى دابة وشابة وجان (**قوله** آمين اسم للفعل الذى هو استجب) فان قيل كيف تكون اسماء الافعال اسماء مع كونها دالة على المعنى المقترن باحد الازمنة الثلاثة فان آمين مثلا يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال وكذا شتان وهيهات فانهما يدلان على الافتراق والبعد المقترنين بالزمان الماضى قلنا الاسماء المذكورة موضوعة بازاء الفاظ الافعال الاصطلاحية نحو استجب وامهل وأسرع وابعد وانفس الالفاظ غير مقترنة بزمان فتكون الالفاظ الموضوعة بازائها اسماء لكونها موضوعة بازاء الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعانى

لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به فكان المقابل له من اخل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى فى القاتل عمدا وغضب الله عليه والمخل بالعلم ضال جاهل لقوله فاذا بعد الحق الا الضلال وقرئ ولا الضألين بالهمزة على لغة من جد فى الهرب من التقاء الساكنين (آمين) اسم للفعل الذى هو استجب وعن ابن عباس رض قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افعل بنى على الفتح كاين لالتقاء الساكنين

المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ بالذات واستفادتها من هذه الاسماء انما هي بواسطة تلك الالفاظ ودلالة اللفظ على المعنى المقترن بواسطة دلالة معناه الاصلي على ذلك المعنى لاتستدعي كونه فعلا (**قوله** وجاء مدالفه وقصرها) بتخفيف الميم فيهما فان كان بالقصر فوزنه فعيل وان كان بالمد فكذلك ومدالفه للاشباع وقيل آمين كنز من كنوز العرش لايعلم تأويله الا الله واستشهد على مجيء مدالفه بقول قيس المجنون ابن الملوح ويرحم الله عبدا قال آمينا وعلى مجيء قصرالفه بقول من قال

تباعد عني فطحل اذ دعوته * امين فزاد الله مابيننا بعدا

وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكن الشاعر قدمه اهتماما بالاجابة روى انه لما اشتد امر قيس المجنون في حب ليلى اشار الناس على ابيه الملوح ببيت الله الحرام واخراجه اليه والدعاء له في ذلك الموضع المبارك فعسى الله تعالى ان يسليه عنها فذهب به ابوه الى مكة واراه المناسك وقال له تعلق باستار الكعبة المعظمة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من على بليلى وقربها فضربه ابوه فانشأ يقول

يارب انك ذو منّ و مغفرة * بيت بعافية لي الحبينا
الذاكرين الهوى بعدما رقدوا * والنائمين على الايدي مكبنا
يارب لاتسلبني حبها ابدا * ويرحم الله عبدا قال آمينا

(**قوله** وليس من القرآن وفاقا) لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انه قرآن (**قوله** لكن يسن ختم السورة به) وينبغي ان يكون التلفظ به بعد سكتة على نون ولا الضالين ليمتاز ماهو قرآن عن غيره واما كتبه في المصاحف فبدعة لايرخص به (**قوله** وقال عليه الصلاة والسلام انه كالختم على الكتاب) وقال ابوزهير آمين مثل الطابع على الصحيفة والطابع اسم لمايطبع به الصحيفة كالخاتم اسم لما يختم به وزنا ومعنى ووجه كون آمين كالختم على الكتاب انه يمنع الدعاء عن الفساد بان يترتب عليه خيبة الداعي وحرمانه عن الاجابة كما ان الختم على الكتاب يمنعه عن الفساد المتعلق به وهو ظهور مافيه على غير من كتب اليه (**قوله** عن وائل بن حجر) وائل بالهمزة كقائل وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم قال الزيلعي رحمة الله تعالى الحديث الذي رواه وائل اسناده حسن الا ان الحنفية لايرفعون اصواتهم بآمين ويحملون الحديث المذكور على التعليم للاصحاب ولذا فتوا حيث خافت يعني انه عليه الصلاة والسلام كان يجهر به في الابتداء تعليما لاصحابه ثم خافت فخافتوا والمشهور عن ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة (**قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام

وجاء مدالفه وقصرها قال * ويرحم الله عبدا قال آمينا * وقال امين طابع الله على عباده فلا يدع مابيننا بعدا * وليس من القرآن وفاقا لكن يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام علمني جبرائيل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفي معناه قول علي كرم الله وجهه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الامام ويجهر به في الجهرية لما روى عن وائل بن حجر انه عليه الصلاة والسلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لايقوله والمشهور عنه انه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وانس رضي والمأموم يؤمن معه لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له

ماتقدم من ذنبه وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب رض الا اخبرك بسورة في التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يارسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي

اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفرله ماتقدم من ذنبه (هكذا فى بعض نسخ هذا الكتاب وفى وسيط الامام الواحدى و يرد عليه ان الدليل حينئذ لايوافق الدعوى لانه لايدل الاعلى تأمين المؤتم والمدعى تأمينهما معا حيث اورد الحديث دليلا على قوله والمأموم يؤمن معه فيحتاج الى ان يقال ان تأمين الامام قدعلم من الاحاديث الاخر وفى اكثر نسخ هذا الكتاب وفى التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة تقول آمين والامام يقول آمين فمن وافق تأمينه الى آخره فحينئذ ينطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية والظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما وقيل فى الاخلاص وحضور القلب (**قوله** بينا) اصله بين اشبعت فتحة النون فصارت الفا وبينما اصله بينا زيدت عليه ماومعناهما واحد تقول بينا نحن نرقبه او بينما نحن نرقبه اتانا اى اتانا بين اوقات نرقبنا اياه فابعد بين مرفوع بالابتداء وقبل الجملة زمان مقدر مضاف الى الجملة الاسمية كما فى قولك آتيك زمن الحجاج امير فقول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات نحن نرقبه اتانا فحذف المضاف وهو الوقت واقيمت الجملة التى هى المضاف اليه مقامه وولى الظرف الذى هو بين تلك الجملة فلفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما مبتدأ حذف خبره وهو جالس اونحوه (**قوله** لن تقرأ حرفا منها الا اعطيته) اى الا اعطيت بقرأته من الثواب الجزيل مالا يحصيه الا الله تعالى على ان يكون الابهام للتعظيم اولن تدعو بحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفرلنا الا اجبت (**قوله** فى الكتاب) هو بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب ايضا وهو المراد ههنا وفى الصحاح الكتاب الكتبة والكتاب ايضا المكتب واعلم انه سئل الزمخشرى جارالله بان قيل له لماذا اوردت الفضائل فى اواخر السور و بعض المفسرين يذكرونها مقدما على السورة ثم يشرعون فى التفسير فاجاب بان الفضائل اوصاف السور والوصف يستدعى تقديم الموصوف ومن اوردها فى الابتداء فقد مال الى الترغيب و نقل عن محيى الدين النووى ومن الموضوع الحديث المروى عن ابى بن كعب فى فضل القرأن سورة سورة وقد اخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغانى مؤلف المشارق وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رأيت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابوحنيفة وغيرذلك ونبذوا القرأن ورآء ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة ارغب الناس بها فى الاشتغال بالقرأن ثم مايتعلق بسورة الفاتحة والحمدلله اولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين ومن ههنا نشرع فيما يتعلق بسورة البقرة مستعينا بالله تعالى ومتوكلا عليه

وعن ابن عباس رض قال بينارسول الله صلى الله عليه وسلم اذاتاه ملك فقال ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب وخوانيم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الاعطيته وعن حذيفة بن اليمان ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليبعث الله تعالى عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبى من صبيانهم فى الكتاب الحمدلله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب اربعين سنة

(سورة البقرة مدنية وايها مائتان وسبع وثمانون اية

* (بسم الله الرحمن الرحيم) *

(**قوله** تعالى الم وسائر الالفاظ التى يتهجى بها) اى يعدد بها حروف المبانى وهى الحروف التى يتركب منها الكلام فان التهجى تعداد حروف الهجاء باساميها مثل ان يقال الف باء تاء وهكذا سميت حروف المبانى بحروف التهجى لانها تتهجى اى تعدد باساميها كما سميت حروف المعجم من حيث ان اكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف الاسم والعجم النقط بالسواد يقال اعجمت الحروف وعجمته ولا تقول عجمته بالتخفيف ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم مثل مسجد الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع والباء فى قوله يتهجى بها للصلة والالة اى الالفاظ التى تتعدد بها حروف المبانى على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف التى هى مسميات الالفاظ المذكورة لان المتهجو المعدود هو مسميات تلك الالفاظ التى هى اسام لتلك المسميات واستدل المصنف اولا على كون الالفاظ التى يتهجى بها مسمياتها اسماء بقوله لدخولها فى حد الاسم فان كل واحد من تلك الالفاظ يدل على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة فلفظ الصاد مثلا يدل على مسماه الذى هو صه ولفظ الراء على ره ولفظ الباء على به من غير ان يقترن شئ من هذه المعانى والمسميات بزمان من الازمنة الثلاثة ولو كانت هذه الالفاظ حروفا لما دلت على معنى فى انفسها ولو كانت افعالا لكانت مدلولاتها مقترنة باحد الازمنة فتعين كونها اسماء لانها كلمات موضوعة واستدل عليه ثانيا بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف والتنكير والتصغير والتوصيف والاسناد اليه والاضافة والامالة والتفخيم الذى هو خلاف الامالة حيث يقال الالف والف واليف والف مقصورة او ممدودة قلبت الواو واليا الفا وقلبت الالف همزة والف التثنية والف الاشباع وتقول باوتا بالامالة وبالتفخيم ولما اشتهر العوام حرفية تلك الالفاظ بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص لم يقنع المصنف فى تحقيق اسميتها على ان صدق حد الاسم عليها ووجود خواصه فيها بل ايد ذلك بان امامين عالمين فى العلوم العربية قد صرحا بذلك وسلك فى نسبة التصريح اليهما ابلغ الوجوه وآكدها حيث قال وبه صرح الخليل وابو على بتقديم ما حقه التأخير لمجرد الاهتمام لا لقصد الحصر لانه لا يناسب المقام والخليل بن احمد البصرى اخذ من ابى عمرو بن العلاء البصرى احد مشايخ القرآءات السبع واخذ سيبويه من الخليل وابو على الفارسى كان من اكابر ائمة النحو حتى قيل ما كان بين سيبويه وابى على افضل منه صنف كتبا كثيرة منها كتاب الحجة فى علل القرآءات السبع حكى سيبويه عن الخليل انه قال يوما لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التى فى لك والباء التى فى ضرب فقيل نقول كاف وباء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال انا اقول كه به فهذا تصريح منه باسمية تلك الالفاظ وان اشتبه الحال على اصحابه حيث زعموا انها حروف وذكر ابو على فى كتابه المسمى بالحجة انهم

قسم الله الرحمن الرحيم الم) وسائر الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسميا تها الحروف التى ركبت منها الكلم لدخولها فى حد الاسم واعتوار ما يختص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها وبه صرح الخليل وابو على

(اما)

امالوا كلمة يافى مثل يازيد وهى من حروف النداء والامالة من خواص الاسم والفعل ولاتجرى فى الحروف الا نادرا على سبيل الشبه والالحاق كامالة بلى مع انها من حروف الايجاب الانها اشبهت الفعل من حيث استقلت جوابا واغنت عن الجملة المذكورة فى السؤال كما فى قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا وكأمالة يا النداء لكونه قائما مقام ادعو هذا معنى كلامه ثم قال فاذا امالوا كلمة يا لاجل الياء الواقعة قبل الالف مع ان الحرف ليس من شأنه الامالة فلان يميلوا الاسم الذى هو الياء من يس اجدر واولى الاترى ان هذه الحروف اسماء لما تلفظ بها فقد حكم بان اليا فى يس اسم ثم عمم الحكم فقال الاترى ان هذه الحروف اى يا وسين واخواتهما فعبر عنها بالحروف وصرح بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال (**قوله** وماروى ابن مسعود رضى الله عنه) اشارة الى سؤال يرد على قوله الف ولام وميم ونحوها اسماء مسمياتها الحروف التى ركبت منها الكلم والى جوابه تقرير السؤال ان ماذكرته من صدق حد الاسم واعتوار خواصه على الالفاظ المذكورة وان دل على اسميتها لكن عندى مايدل على حرفيتها وهو انه عليه الصلاة والسلام قد حكم عليها بالحرفية حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف فما ذكرت من الدليل القائم على اسميتها معارض بهذا الدليل وتقرير الجواب ان الحديث المذكور انما يكون معارضا لما ذكرنا من دليل اسمية الالفاظ المذكورة ان لو كان المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الف حرف ولام حرف وميم حرف ان كل واحد من الالفاظ المذكورة حرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة وهو كلمة لاتدل على معنى فى نفسه وهذا القسم من الكلمة هو المسمى بحروف المعانى كالحروف العاطفة والجارة والمشبهة بالفعل وغيرها فانه لو كان المراد بالحرف المذكور فى لفظ الحديث الحرف بهذا المعنى لكان الحديث معارضا لدليل اسمية الالفاظ المذكورة لكن ليس المراد بالحرف المذكور فيه الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة فان تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء النحو وحدث بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم فوجب ان لايكون مراده عليه الصلاة والسلام بالحرف ذلك المعنى المصطلح عليه بل يكون مراده عليه الصلاة والسلام به الحرف بالمعنى اللغوى وهو الطرف والحرف بمعنى الطرف يتناول جميع حروف المبانى ويتناول ايضا جميع اقسام الكلمة لخروج اصواتها عن اطراف اللسان فكون الالفاظ المذكورة حروفا بالمعنى اللغوى لاينافى اسميتها فلم يكن الحديث معارضا لما قلنا من اسميتها (**قوله** ولعله سماه باسم مدلوله) وجه ثان لدفع تعارض الدليلين دفعه اولا بحمل الحرف على معناه اللغوى ثم قال ولعله سماه اى سمى كل واحد من لفظ الف ولام وميم باسم مدلوله وسماه حيث اطلق عليه انه حرف مع القطع بان شيأ من الالفاظ المذكورة ليس حرفا بمعنى مايتركب منه الكلم فاطلاق الحرف على الالفاظ المذكورة من قبيل توصيف الشئ بوصف ما

وماروى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لاأقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف فالمراد به غير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف مجدد بل المعنى اللغوى ولعله سماه باسم مدلوله

مايتعلق به اسنادا مجازيا واعلم ان هناك طريقا آخر لدفع المعارضة اسهل مما ذكره المصنف وهو ان يقال الحديث المذكور لايدل على ان لفظ الالف واللام والميم التي هي عبارة عن مسمياتها حروف حتى يصلح لان يورد في مقام المعارضة بل الظاهر ان المراد من قوله عليه الصلاة والسلام الف حرف ولام حرف وميم حرف الحكم على مسمياتها بالحرفية كما اذا قلت زيد عالم فانك انما تريد به الحكم على المسمى بزيد لا على لفظه ومن المعلوم ان مسميات الالفاظ المذكورة حروف بلاشبهة فبقي دليل اسميتها سالما عن المعارضة لان كون مدلولات الالفاظ المذكورة حروفا لاينافي اسمية انفس الالفاظ الدالة عليها الاان المصنف لم يلتفت الى هذا الجواب لعدم كونه قطعي الدلالة على سقوط المعارضة لان كلام المعارض مبني على ان الالفاظ المذكورة اعني الف ولام وميم اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بانه حرف ويجوز ان يكون الالفاظ اعلاما لانفسها ويكون بحيث اذا اطلقت يراد به نفس اللفظ المذكور كما في قولك ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان المحكوم عليه بانه فعل اوحرف انما هو لفظ ضرب ولفظ من اللذين احدهما فعل دال على المعنى المقترن بالزمان الماضي والآخر حرف دال على معنى في غيره عبر عنهما باسمها العلم لهما ذكر في الحواشي السعدية في بحث كلمة آمين ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا اوحرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم اوالفعل اوالحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لايصير به اللفظ مشتركا ولايفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه وقال نجم الأئمة الرضي في شرح الكافية واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه كقولك اين كلمة استفهام وضرب فعل ماض فهي علم وذلك لان مثل هذه الكلمة موضوع لشئ بعينه غير متناول غيره وهو منقول لانه نقل من مدلول هو المعنى الى مدلول آخر هو اللفظ واذا تبين كلام هذين الشيخين ظهر ان كلام المعارض مبني على ان المحكوم عليه بالحرفية في قوله عليه الصلاة والسلام الف حرف ولام حرف هو نفس هذه الالفاظ التي هي مدلولات ومسميات لانفسها حتى يتم التقريب لان الكلام في اسمية هذه الالفاظ وحرفيتها فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الجواب (قوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا) الوحدان جمع واحد كالركبان جمع راكب لما استدل على كون الالفاظ المذكورة اسماء غير حروف لصدق حد الاسم عليها وباعتبار خواص الاسم عليها شرع في بيان وجه جعل المسميات في صدور تلك الاسماء قال صاحب الكشاف اعلم ان الفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمي به ضه من ضرب اذا تهجيته وكذلك را وبا اسمان لقولك ره وبه وقد رعيت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي

ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهي مركبة صدرت بها

حروف وحدان والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا فى التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الا الالف اللينة فى وسط نحو جاء فانه لما لم يتأت لهم تصدير اسمها بها لتعذر الابتداء بالساكن استعاروا الهمزة مكان مسماها يعنى ان اسماء حروف المبانى مركبة من ثلاثة احرف ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك الاسماء الفاظا مثلها راعوا لطيفة فى تسميتها بها بان جعلوا المسميات فى صدر تلك الاسماء ليكون المسمى عند ذكر الاسماء اول ما يقرع الاسماع الا الالف اللينة فان الالف على ضربين لينة ومتحركة فاللينة تسمى ألفا والمتحركة همزة فالالف اللينة لما تعذر الابتداء بها لسكونها استعاروا الهمزة مكان مسماها والسر فى مراعاة هذه اللطيفة فى وضع هذه الاسماء قصد سرعة الانتقال من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى (**قوله** لتكون تأديتها بالمسمى) من قبيل اخذت بالخطام فى اخذت الخطام لان فعل التأدية يتعدى بلا واسطة (**قوله** واستعيرت الهمزة الى آخره) بيان لوجه كون اسم الالف اللينة مخالفا لاسماء سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا بمسماه كما كانت اسماء سائر الحروف البسيطة مصدرة بمسمياتها (**قوله** وهى مالم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لما فرغ عن تحقيق اسمية الالفاظ المذكورة وما يتعلق بها اراد ان يبين انه من اى قسم من اقسام الاسماء أمعرب او مبنى فاختار انها قبل ان يليها العوامل موقوفة اى معربة وان سكون اواخرها سكون وقف مثل سكون زيد وعمرو حال الوقف لا سكون بناء كسكون لدن ومن (وانما قال مالم يلها العوامل) لان هذه الالفاظ حال التركيب مع العوامل معربة بلا خلاف تقول هذا الف وكتبت الفا ونظرت الى الف واما قبل توارد العوامل عليها فقد اختار المصنف انها معربة ايضا كما ذهب اليه جمهور المحققين من النحاة فانهم عرفوا المعرب بانه الذى يختلف آخره باختلاف العوامل و ليس معناه انه يختلف العوامل فى اوله بالفعل و يختلف آخره بحسب ذلك بالفعل والا لزم ان لا يكون الاسم الذى لم يتوارد عليه عوامل مختلفة بل سلط عليه عامل واحد فقط معربا وهو باطل للقطع بان لفظ زيد فى قولك جاءنى زيد معرب وان لم تختلف العوامل فى اوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل بل المراد انه لو اختلف العوامل فى اوله لاختلف آخره والاسم قبل تركيبه بالعامل كذلك فيكون معربا قطعا وذهب ابن الحاجب الى ان الاسم قبل تركيبه بالعامل مبنى لانه فسر المبنى بما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب وهو تصريح بان المعرب قبل تركيبه بالعامل مبنى لانتفاء موجب الاعراب الذى هو التركيب فان قلت قوله خالية عن الاعراب يدل على ان الفاظ المذكورة قبل التركيب ليست بمعربة عنده فكيف تزعم ان المختار عنده كونها معربة وان سكونها سكون وقف قلنا الاعراب يطلق على معنيين احدهما كون الاسم بحيث لو اختلف

ليكون تأديتها بالمسمى اول ما يقرع السمع و استعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتدأ بها وهى مالم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه

العوامل فى اوله لاختلف آخره وثانيهما الحركة الاعرابية فالاسماء قبل ان يليها العوامل متصفة بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى الثانى فلا منافاة بين كلاميه (قوله ومعرضة له) اى محل لعروض الاعراب بالمعنى الثانى واستدل على خلوها عن الحركات الاعرابية بفقد موجبها ومقتضيها وهو ما عرض للكلمة من المعانى المعتورة عليها كالفاعلية والمفعولية والاضافة العارضة لها بسبب تركبها مع العامل فان الحركة الاعرابية لاتلحق الاسم الابعد ان عرض له معنى من هذه المعانى وعروضه له يوجب ان يلحق الاسم مايدل عليه وذلك العروض لايتحقق الاعند تركيبه مع العامل واستدل على كونها معربة قابلة للحركات الاعرابية بقوله اذ لاتناسب مبنى الاصل وهذا الاستدلال مبنى على انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة وهو مذهب الجمهور وبقوله ولذلك اى ولكونها معربة موقوفة قبل صاد وقاف بطريق الجمع بين الساكنين ولو كان سكونها للبناء لما جوزوا فيها الجمع بينهما بل كان عليهم ان يعاملوا فيها معاملة اين وكيف وهؤلاء فلما قبل صاد وقاف علمنا ان سكونه سكون وقف لاسكون بناء لان اجتماع الساكنين غير مغتفر فى المبنيات فان الاسماء المبنية اما مبنية على الحركة نحو اين وكيف وهؤلاء اوعلى السكون بشرط ان لايلزم منه التقاء الساكنين كمنى وحتى ولدى ولدن وليس فيها ماهو مبنى على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان واعلم ان جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الاسماء فى مناسبة مالا تمكن له وسموا الاسماء الخالية عن تلك المناسبة معربة وجعلوا سكون اعجازها قبل التركيب وقفا لابناء واستدلوا على ان سكونها سكون وقف بان العرب جوزت فى الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف واحد اثنان ثلاثة ولو كان سكونها سكون بناء لما جمعوا بينهما كما فى سائر الاسماء المبنية نحو كيف واخواتها فان قلت ربما عددت الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء اى لايكون سكونها عند التواصل سكون وقف اذ التواصل ينافى الوقف فتعين ان يكون سكونها سكون بناء اجيب بانها قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متواصلة لفظا اومتفاصلة اذ ليس لها قبل التركيب مايوجب الوصلة فالمتواصلة منها فى نية الوقف فيكون السكون فى نحو واحد اثنان زيد عمرو سكون وقف وان ذكرت مسرودة موصولة بعضها ببعض من حيث انها موقوف عليها حكما ومنقطعا بعضها عن بعض لفقد ان مايوجب الاتصال بينها بخلاف نحو اين وكيف وحيث وجير اذا ذكرتها على نمط التعداد وصلا فان حركتها لكونها لازمة لاتزول الا بوجود الوقف حقيقة وذهب ابن الحاجب الى ان الاسماء التى من شأنها ان يختلف اواخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معها مبنية وان سكونها للبناء كامر لانه يمنع انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة و يجعل انتفاء التركيب ايضا علة

ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قيل ص وق مجمو عافيهما بين ساكنين ولم تعامل معاملة اين و هؤلاء

التسع والعشرين مفتتحة بقوله الم وخمس سور منها مفتتحة بقوله الرا وواحدة منها مفتتحة بقوله المص وواحدة منها مفتتحة بقوله المر وواحدة بقوله طس وواحدة بقوله يس وواحدة منها بقوله كهيعص وواحدة بقوله طه وسورتان منها بقوله طسم وواحدة بقوله ص وست سور بقوله حم وواحدة بقوله حمعسق وواحدة بقوله ق وواحدة بقوله ن ومجموع الاسامي المذكورة في اوائل هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون اسما وبعد اسقاط ماتكرر منها بقي اربعة عشر اسما وهي ماذكرناه (**قوله** مشتملة) حال من اربعة عشر اى اورد في هذه الفواتح اربعة عشر اسما حال كونها مشتملة على انصاف انواع حروف المعجم واراد بالانصاف ماهو اعم من التحقيقية والتقريبية لان المذكور من بعض الانواع نصفه تقريبا مثل نصفه الاقل ونصفه الاكثر كما سيجئ ان شاء الله تعالى (**قوله** فذكر من المهموسة) وهي عشرة احرف يجمعها قوله ستشحثك خصفة وخصفة اسم امرأة والشحث الالحاح في السؤال ذكر منها نصفها تحقيقا وهو خمسة الحاء والهاء والصاد والسين والكاف وبقابلها المجهورة وهي ثمانية عشر حرفا وهي حروف قولك ظل قور بض اذا غزا جند مطيع وذكر منها نصفها تحقيقا وهو تسعة احرف يجمعها قولك لن يقطع امر وفسر المهموسة بقوله وهي مايضعف الاعتماد على مخرجه ولضعف اعتماده على مخرجه لايقوى على منع النفس فيجري معه النفس وجرى النفس مع الحرف مما يضعفها فظهر ان المهموسة حروف ضعيفة في انفسها لضعف اعتمادها على مخارجها بخلاف المجهورة فانها قوية في انفسها لقوة اعتمادها على مخارجها فلذلك لايجري النفس مع النطق بها بل يحتبس فان النفس الخارج من فضاء الصدر يتكيف كله بكيفية الصوت في المجهورة فيحصل صوت قوي يمنع خروج النفس مع النطق بها بخلاف المهموسة فان النفس الخارج لايتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شئ منه بلاصوت فيجري مع النطق بالحرف لكن هذا الجري وعدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحرك ومثلوا بفقق وكك وقالوا انك تجد النفس محصورا اى محتبسا لايجري مع النطق بالاول وتجده جاريا غير محتبس مع النطق بالثاني والحروف شديدة مايحصر جري صوتها في مخرجها لمدار الشدة والرخاوة على الصوت كما ان مدار الجهر والهمس على النفس الخارج فالصوت المتكيف بكيفية الحرف اما ان ينحصر ولايجري معها اولاينحصر فان انحصر تسمى الحرف شديدة وان لم ينحصر تسمى رخوة ولما كان انحصار الصوت في المخرج وجريه اظهر عند السكون قدروه ساكنا ومثلوه بالحج والطش والظل والشديدة ثمانية احرف وهي حروف قولك اجدت طبقك من الاجادة وهي جعل الشئ جيدا والمذكور منها في الفواتح اربعة وهي حروف قولك اقطك اى كل اقطك اوخذه والاقط طعام يتخذ من اللبن ومابقي من هذه

مشتمله على انصاف انواعها فذكر من المهموسة مايضعف الاعتماد مخرجه ويجمعها ستشحثك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن المجهور نصفها لن يقطع امر ومن الثمانية المجموعة في اجدت طبقك اربعة يجمعها اقطك ومن البواقي عشرة يجمعها حس على نصره ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقي المنفتحة نصفها ومن القلقلة وهي حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها قدطبج نصفها الاقل لقلتها ومن اللينتين الياء لانها اقل ثقلا

الحروف الثمانية رخوة وهى عشرون حرفا بناء على ان الالف اللينة ليست حرفا برأسها والمذكور فى الفواتح منها عشرة احرف نصف العشرين وهى حروف قولك حس على نصره والحس بضم الحاء المهملة جمع احمس مثل احمر حمر يقال حس بالكسر اى تشدد وتصلب فى الدين اوفى القتال والتحمس التشدد والتعاص والحماسة الشجاعة والاحمس الشجاع والمطبقة بفتح الباء اربعة احرف ينطبق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها فينحصر الصوت حينئذ بين اللسان وماحاذاه من الحنك الاعلى وهوفى الحقيقة اسم متجوز فيه لان المطبق حقيقة انما هو اللسان والحنك واما الحرف فهو مطبق عنده فاختصر فقيل مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك والمذكور منها فى الفواتح نصفها وهو حرفان الصاد والطاء غير المنقوطين ومابقى من هذه الحروف الاربع وهو اربعة وعشرون حرفا يسمى مفتتحة لعدم انطباق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها بل يتجافى كل واحد منهما عن الآخر عنده والمذكور منها فى الفواتح ايضا نصفها وهو اثنا عشر حرفا وحروف القلقلة حروف يضطرب اللسان ويتحرك عن موضعه حتى يخرج صوتها وذلك ان حروف القلقلة لاجتماع وصفى الشدة والجهر فيها يحتاج المتكلم عند النطق بها ساكنة الى ضغط لسانه الى مخرج الحرف والتصاقه به فلا يخرج صوتها عند النطق بها حالة الوقف الا بقلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه حتى يخرج صوتها لان مافيها من صفة الجهر يمنع النفس ان يجرى معها ومافيها من صفة الشدة يمنع جريان صوتها فلذلك يحصل مايحصل من الضغط للمتكلم عند النطق ساكنة فاحتاج المتكلم الى قلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه فسميت حروف القلقلة وهى خمسة احرف يجمعها قولك قدطبج بالطاء المهملة والجيم والمذكور منها فى الفواتح حرفان وهما القاف والطاء ولما لم يكن لها نصف صحيح ذكر نصفها الاقل لقلة تلك الحروف فى انفسها ومابقى من حروف القلقلة وهو ثلاثة وعشرون حرفا لما كثرت فى انفسها اعتبر نصفها الاكثر وهو اثنا عشر حرفا والمراد من اللينتين الواو والياء سميتا به لكون التلفظ بهما لينا على اللسان والمذكور منهما فى الفواتح الياء لانها اقل ثقلا من الواو ولم يعتبر الالف الساكنة مع كونها لينة على اللسان لما مر من انها ليست حرفا برأسها بل هى مقلوبة من الواو اوالياء فى الاغلب والمستعلية هى التى يتصعد الصوت بها فى الحنك الاعلى (**قوله** فى الحنك) صلة التصعد يقال صعد فى السلم وسميت مستعلية لخروج صوتها من جهة العلو وهى سبعة احرف الصاد والضاد والطاء والظاء والخاء والغين والقاف والثلاثة الاخيرة منها مستعلية غير مطبقة والاربعة الاول مستعلية ومطبقة والمذكور فى الفواتح من هذه السبع نصفها الاقل وهو الصاد والطاء والقاف وماسوى هذه السبع وهو احد وعشرون حرفا يسمى منخفضة لخروج صوتها من جهة السفل اولانحطاط اللسان عند تلفظها عن

ن المستعلية وهى
ى يتصعد الصوت
ها فى الحنك الاعلى
هى سبعة القاف
الصاد والطاء والخاء
الغين والضاد والظاء
صفها الاقل ومن
لبواقى المنخفضة
صفها ومن حروف
لبدل

(الحنك

للبناء ويجوز اجتماع الساكنين لاجل البناء كما يجوز لاجل الوقف بناء على ان سكون البناء لما شابه سكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر فى سكون الوقف و يرد عليه ان ذلك تصحيح اللغة بالقياس والرأى وذلك غير مقبول بل لابد من النقل عمن يوثق بعربيته ومع ذلك انه قياس مع الفارق وذلك لان السكون البنائى اصلى وسكون الوقف عارض ولا يلزم من اغتفار الجمع بين الساكنين فى الثانى اغتفاره فى الاول (**قوله** ثم ان مسمياتها) اشارة الى وجه افتتاح السور المعهودة بهذه الاسماء والعنصر الاصل (**قوله** و بسائطه التى يتركب منها الكلام) عطف تفسيرى لعنصر الكلام وضمير منها فى قوله بطائفة منها راجع الى الالفاظ المذكورة التى هى اسماء الحروف لانها هى التى افتتحت السورة بها لا بمسمياتها التى هى الحروف الوحدان وان كانت المكتوب فى الاوائل نفوش المسميات والظاهر ان تعريف السورة فى قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجى والمعهود سورة البقرة لا للاستغراق لان من سور القرآن ما لم يفتتح بطائفة منها مثل ص و ق ون و يحتمل ان يكون للعهد الذهنى احتمالا مرجوحا الا ان الاسماء التى افتتحت السورة بها كتبت على صور مسمياتها لا على صورة اللفظ الملفوظ به وكان القياس ان تكون صورة الخط موافقة لصورة اللفظ فينبغى ان تكتب الاسامى التى افتتحت بها سورة البقرة على صورة الف لام ميم لا على صورة الم لان المفتتح بها هى الاسماء لا المسميات فينبغى ان تكتب الاسماء على صور انفسها لا على صور مسمياتها لكنها لم تكتب على صور انفسها بل كتبت على صور مسمياتها اتباعا للعادة المستمرة فان الكلمة المركبة من ذوات الحروف كضرب مثلا اذا تهجيت يتلفظ باسمائها فيقال ضاد را با واذا قيل للكاتب اكتب ضادا يكتب الحرف نفسه وهو ضه لا اسمه وهو ضاد واذا قيل له اكتب الراء يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من انفس الحروف واذا تهجيت كلمة منها يتلفظ باسماء حروفها واذا كتبت تكتب بذوات الحروف عمل فى فواتح السور على هذه الطريقة والعادة المستمرة حيث تلفظ بالاسماء فقيل الف لام ميم وكتبت ذوات الحروف على صور انفسها وهو صورة الم (**قوله** ايقاظا لمن تحدى بالقرآن) عن سنة الغفلة ونوم التعامى عن حال القرآن وهو علة لافتتاح السورة بطائفة من اسماء عنصر الكلام و بسائطه والتحدى المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته فى فعله وفعلت مثل فعله من الحداء يتعارض فيه الحاديان وهما اللذان يسوقان الابل و يغنيان لها يقال حدوت الابل حدوا وحداء وليس الطلب معتبرا فى مفهوم التحدى بل هو مستفاد من مثل قوله تعالى (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) وقوله تعالى (قل فأتوا بسورة مثله) وقد يفسر التحدى بطلب المعارضة بناء على ان كل واحد من المتحديين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع الاخر وقصد الغلبة عليه كأنه يطلب منه ان يفعل ما فى وسعه ليظهر غلبته عليه

ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام و بسائطه التى يتركب منها افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا لمن تحدى بالقرآن وتنبيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم

(**قوله** لما عجزوا عن آخرهم) صفة مصدر محذوف اى لما عجزوا عجزا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون صادرا عن جميعهم (**قوله** وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز) عطف على قوله ايقاظا وتنبيها حذفت اللام من المعطوف عليه لوجود شرط حذفها وهو كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل فهو وجه ثان لافتتاح السورة بهذه الاسماء والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول مع اشتراكهما فى الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليهم ان الوجه الاول يدل على اعجاز القرآن فى نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث انه منظوم مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته والوجه الثانى يدل على اعجازه بالنظر الى حال مبلغه ومن تكلم به فان النطق باسماء الحرف يختص بمن خط اى كتب ودرس اى قرأ الكتاب فاذا نطق الامى باسماء الحروف من غير تعلم ظهر ان علمه بذلك انما هو بطريق الوحى وان من لم يوح اليه عاجز عن مثله واعترض على الوجه الثانى بان نطق الامى بها لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها فى اقصر مدة ولو بسماع من صبى واجيب عنه بان المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلة بهذا الكلام ولا يمكن رعايتها الامى الا بالوحى ويحتمل ان يكون قول المصنف سيما الى آخره اشارة الى هذا الجواب واجيب عنه ايضا بان تعلم اسماء الحروف فى اقصر مدة ولو بطريق السماع من صبى وان كان امرا ممكنا فى نفسه الا ان ذلك ليس بممكن فى ذلك الزمان لان العلم باسماء الحروف لم يكن فى علم محكيهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما اميين لم يكن فى جملة قبائل قريش فى ذلك الوقت سوى اثنين او ثلاثة من اهل الخط والهجاء فكان المعترض قاس ذلك الزمان بالزمان الذى هو فيه والاديب العالم بعلم الادب والاريب العاقل والمقصود بهذه الاوصاف المبالغة فى دلالة هذه الفواتح على اعجاز القرآن (**قوله** وهو) اى الذى يعجز عنه الاديب انه تعالى اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما وهى الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون وهذه الاسماء الاربعة عشر نصف اسامى حروف المعجم وهى الحروف المقطعة التى مجموعها ثمانية وعشرون حرفا ان لم يعد الالف اللينة حرفا برأسها بناء على ان الهمزة والالف حرف واحد بالذات الا انها اذا تحركت يقال لها همزة والا فالف اولان الالف اللينة ليست حرفا اصليا بل هى مقلوبة من الواو او الياء (**قوله** فى تسع وعشرين سورة) حال من قوله اربعة عشر اسما اى اوردها كائنة فى تسع وعشرين سورة هى بعدد الحروف البسيطة المقطعة اذا عد فيها الالف اللينة حرفا برأسها والا فهى ثمان وعشرون حرفا كما مر وست سور من هذه السور

فلو كان من عند غير الله ... عن آخرهم مع ... رهم وقوة فصاحتهم من الاتيان بما يدانيه وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس الامى الذى لم يخالط الكتاب فستبعد مستغرب خارق للعادة والتلاوة سيما وقد راعى فى ذلك مايعجز عنه الاديب الاريب الفائق فى فنه وهو انه اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما هى نصف اسامى حروف المعجم ان لم يعد الالف فيها حرفا برأسه فى تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف

الحنك الاعلى والمذكور منها نصفها الاكثر لكثرتها وهو احد عشر حرفا وحروف البدل هى الحروف التى تبدل من غيرها وهى احد عشر حرفا يجمعها قولك اجد طويت منها كالهمزة تبدل من الواو فى نحو او اصل فى جمع واصل اوصله وواصل على وزن فواعل وفى نحو قائل وكساء اصلهما قاول وكساو وتبدل الجيم من الياء المشددة نحو ابوعلج فى ابى على ومن غير المشددة نحولاهم ان كنت قبلت حجج اصله حجى وتبدل الدال من التاء نحوفى فزد واجدمعوا اصلهما فزت واجتمعوا وتبدل الطاء من التاء فى نحو اصطبر اصله اصتبر والواو من الياء فى نحو موقن اصله ميقن من ايقن والياء من الواو فى نحو ميقات اصله موقات والتاء من الواو فى نحو تخمة اصله وخمة من الوخامة والميم من الواو فى فم والنون من اللام فى لعن اصله لعل والهاء من الهمزة فى هرقت والالف من الواو والياء فى نحو قال وباع (**قوله** على ماذكره سيبويه) احتراز عما فى المفصل من انها ثلاثة عشر حرفا يجمعها استجده يوم طال بزيادة السين واللام على حروف اجد طويت منها وعما قال بعضهم من انها اثنا عشر حرفا وزاد اللام كما فى اصيلال اصله اصيلان تصغير اصلان جمع اصيل كبعران جمع بعير وعما قال الرمانى من انها اربعة عشر حرفا وزاد على ماذكره هذا البعض الصاد والزاء فى نحو صراط وزراط اصلهما سراط (**قوله** الستة) مفعول ذكر المقدراى وذكر من حروف البدل الحروف الستة ووصفها بقوله الشايعة المشهورة اشارة الى وجه اختيار هذه الستة التى هى النصف الاكثر لاحد عشر واهطمين اسمان لجبلين قيل الهطم والحطم اخوان (**قوله** وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهى اللام فى اصيلال) فقال انه بدل من النون اصله اصيلان تصغير اصلان فى جمع اصيل كبعران فى جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل وآصال واصائل وجمعوه على اصلان ايضا ثم صغروا الجمع المذكور فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلالا ومنه قول النابغة :

يادا رميـة بالعلياء فالسـند * اقوت وطال عليها سالف الابد

وقفت فيهـا اصيلالا اسائلها * عيت جوابا وما بالربع من احـد

والصاد والزاء فى صراط وزراط) ابدلتا من سين سراط والفاء فى اجداف ابدل من الثاء المثلثة وهو جمع جدث وهو القبر والعين فى اعن ابدلت من الهمزة فان جعل الهمزة عينا لغة لبعض العرب قال الشاعر

اعن ترسمت من خرقاء منزلة * ماء الصبابة من عينيك مسجوم

اصله ءآن والتقدير امن ان حذفت كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شائع والترسم التأمل فى الرسم يقال ترسمت الدار اى تأملت رسمها والخرقاء اسم حبيبته والصبابة حرارة العشق والمسجوم بالجيم المسكوب والمعنى امن ترسم منزلة الحبيبة تبكى

وهى احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جنى ويجمعها اجد طويت منها الستة الشائعة المشهورة التى يجمعها اهطمين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهى اللام فى اصيلان والصاد والزاء فى صراط وزراط والفاء فى اجداف والعين فى اعن والشاء فى ثروغ الدلو والباء فى باسمك حتى صارت ثمانية عشر وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين

وقيل قوله اعن فى بعض النسخ بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون فتكون العين مبدلة من همزة ان التى هى احدى الحروف المشبهة بالفعل واصله أأن والثاء فى ثروغ الدلو مبدلة من الفاء والفروغ جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراق والعرقوتان الخشبتان اللتان تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقى والباء فى قولك باسمك مبدلة من الميم اصله ماسمك فهذه الاحرف السبعة اذا ضمت الى حروف اجد طويت منها وهى احد عشر حرفا يصير المجموع ثمانية عشر حرفا والمذكور منها فى الفواتح نصفه الذى هو تسعة الستة المذكورة التى هى حروف اهطمين واللام والصاد والعين (**قوله** ومما يدغم فى مثله) اى وذكر مما يدغم فى مثله كالهمزة فى الهمزة مثلا ولا يدغم فى المتقارب مخرجا فان الهمزة لا تدغم فى الهاء ولا فى سائر حروف الحلق نصفها الاقل وهو سبعة لان مجموع هذا النوع كان خمسة عشر حرفا وليس لها نصف صحيح فاعتبر نصفها الاقل وهو سبعة وتلك السبعة هى الحروف المذكورة اولا من الخمسة عشر وهى الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء (**قوله** ومما يدغم فيهما) اى وذكر مما يدغم فى مثله وفيما يقاربه وهى الثلاثة عشر الباقية من الخمس عشر نصفها الاكثر وهو سبعة الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون (**قوله** لما فى الادغام من الخفة والفصاحة) تعليل لذكر النصف الاقل فى الاول والنصف الاكثر فى الثانى يعنى ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التى تدغم فيها ارجح واكثر افادة للخفة والفصاحة بالنسبة الى الحروف التى لا تدغم الا فى مثلها فلذلك ذكر النصف الاكثر من الارجح والنصف الاقل من غيره وبقى اربعة احرف لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهى الميم والزاء والسين والفاء وذكر منها نصفها وهو الميم والسين (**قوله** ولما كانت الحروف الذلقية التى يعتمد عليها بذلق اللسان) اى بطرفه فان الذلق بسكون اللام الطرف الجوهرى ذلق كل شئ حده وكذلك ذولقه وذولق اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقا اى ذرب وصار حادا شريع الجرى وسهله والحروف الذلقية ستة احرف يجمعها قولك رب منفل والتى هى ذولقية حقيقة منها انما هى الراء والنون واللام واما الثلاثة الاخرى منها وهى الفاء والباء والميم فهى شفوية لا مدخل لطرف اللسان فى التلفظ بها ولعل تسمية جميع هذه الحروف الستة ذولقية مبنية على التغليب ومابقى من هذه الحروف الستة تسمى مصمتة وهى اثنان وعشرون حرفا (**قوله** والحلقية) عطف على قوله الذلقية وقوله كثيرة الوقوع منصوب على انه خبر كانت وقوله ذكر ثلثيهما جواب لما فذكر من الذلقية اربعة وهى الراء والميم والنون واللام ومن الحلقية اربعة وهى الهمزة والهاء والحاء والعين ولقلة مقابل هذين النوعين بالنسبة اليهما اعنى المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل من نصفيهما وان كان لهما

وما يدغم فى مثله ولا تدغم فى المقارب وهى خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والصاد والفاء والظاء والشين والزاى والواو ونصفها الاقل وما يدغم فيهما وهى الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما فى الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التى لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهى الميم والزاء والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التى يعتمد عليها بذلق اللسان وهى ستة يجمعها رب منفل والحلقية التى هى الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرة الوقوع فى الكلام ذكر ثلثيهما

نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقى من كل واحدة من الذلقية والحلقية اثنان وعشرون وقد ذكر من كل واحدة منهما عشرة احرف اما المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وغير الحلقية المذكور منها هو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون وظهر من هذا الكلام ان قوله السابق وهو ان اسماء الحروف البسيطة ذكرت فى الفواتح على وجه يعجز الاديب الاريب عن ذكرها على ذلك الوجه وهو ذكرها مشتملة على انصاف انواعها ينبغى ان يحمل الانواع المذكورة فيه على اكثرها لان المذكور فى بعض تلك الانواع ثلثاه كما فى الحروف الذلقية والحلقية وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثاء العشرة على التقريب (**قوله** ولما كانت ابنية المزيد لاتجاوز عن السباعية) كمصادر الافعال السداسية ذكر من الزوائد العشرة سبعة احرف تنبيها على ذلك وهى الالف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء والمتروكة منها ثلاثة الواو والتاء والالف الساكنة ثم ان المصنف لما ذكر ان المذكور فى فواتح السور من كل نوع من انواع الحروف البسيطة نصفه بل اكثره بحسب العدد اراد ان يشير الى ان المذكور فيها اكثر بحسب الاستعمال والجريان على الالسن بالنسبة الى المتروك منها ليظهر به وجه ترجيح المذكورة على المتروكة مع ان كل واحدة منهما نصف الاخرى تحقيقا اوتقريبا فقال ولواستقريت الكلم وتراكيبها من موادها التى هى حروف المبانى وجدت المتروكة مكثورة اى مغلوبة فى الكثرة بحسب الاستعمال بالنسبة الى التى ذكرت فى هذه الفواتح من كاثرته فكثرته اى غلبته فى الكثرة فهو مكثور اى مغلوب وظاهر ان معظم الشئ وجله ينزل منزلة كله فكأنه تعالى عدد على العرب جميع الحروف التى منها تراكيب كلامهم بذكر اساميها الدالة عليها مع رعاية هذه اللطائف البديعة والاعتبارات العجيبة التى يعجز عنها الاديب الاريب الفائق فى فنه فضلا عن الامى الذى لم يخالط الكتاب فكان اول مايقرع الاسماع من السور بسبب ذلك معجزة للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلائل ان المتلو عليهم كلام الهى معجز فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور ادخل فى التبكيت وادل على الزام الحجة فان قيل لانسلم ان الحروف المتروكة فى الفواتح من كل جنس مكثورة بالمذكورة لانا نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة فى الفواتح حرف واحد قط فضلا عن غلبة المذكورة على المتروكة فى الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه شئ من الحاء والهاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة فى الفواتح شئ سوى حرفين الباء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهو حرف اقطك وليس فيه ايضا شئ من نصف الرخوة المذكورة فيها وهو حروف حس على نصره غير حرف واحد

ولما كانت ابنية المزيد لاتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التى يجمعها اليوم تنساه سبعة احرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة ثم انه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التى اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات فى ثلاث سور لانها توجد فى الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف
واربع ثنائيات لانها تكون فى الحرف بلا حذف كبل وفى الفعل بحذف كقل وفى الاسم بغير حذف كمن وبه كدم

وهو الراء اجيب عنه بان غلبة المتروكة فى هذا التركيب على المذكورة لاينافى كثرة المذكورة فى نفسها بالنسبة الى المتروكة فما ذكرته لايصلح سند المنع ولاينجه المنع المجرد على المعلل لانه اثبت دعواه الخطابى بالاستقراء ولما فرغ عن بيان ان المتحدى به يشارك كلامهم فى المادة بجميع انواعها شرع فى بيان تشاركهما فى التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة فى ثلاثة مواضع وهى ص وق ون وثنائية فى اربع سور وهى طه وطس ويس وحم وثلاثية فى ثلاث سور وهيئات الم والر وطسم ورباعية على سورتين المص المر وخماسية على هيئتين كهيعص حمعسق ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التى اصولها كلمات مفردة اسما كانت نحو الكاف فى ضربك والهاء فى ضربه اوفعلا نحو ق من وقى يقى اوحرفا كواو العطف ومركبة من حرفين اسما كانت نحو من اوفعلا نحو قل اوحرفا نحو من فصاعدا الى الخمسة مثال الاسم المركب من ثلاثة احرف زيد ورجل ومثال الفعل المركب من ثلاثة احرف نصر وعلم والحرف المركب من ثلاثة احرف ليت واجل والكلمة المركبة من اربعة احرف وخمسة احرف لاتوجدان فى الحرف بل توجدان فى الاسم نحو جعفر وصنوبر وفى الفعل نحو دحرج واجتمع وليس فى اصول الابنية ماهو مركب من اكثر من خمسة احرف وذكر ثلاث مفردات وهى ص وق ون فى ثلاث سور لانها توجد فى الاقسام الثلاثة وهو علة لذكر الاسامى المفردة فى ثلاث سور لافى ازيد منها ولاانقص مثال المفرد فى الاسم كاف الخطاب وفى الفعل ق وفى الحرف واو العطف (**قوله** فى تسع سور) متعلق بذكر المقدر فى قوله واربع ثنائيات وهو معطوف على قوله ثلاث مفردات وكذا قوله وثلاث ثلاثيات وكذا قوله ورباعيتين والسور التسع سورة طه وطس النمل ويس والحواميم الست (**قوله** لوقوعها) اى لوقوع الكلمة الثنائية فى كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه فتح الاول وكسره وضمه فوقوعها فى الاسماء كذلك نحو من واذوذ وفى الافعال نحو قل وبع وخف وفى الحروف نحو ان ومن ومذ على لغة من جر بها واذا لم ينجر مابعدهما يكونان اسمين بالاتفاق والحاصل من ضرب الثلاثة فى مثلها تسعة (**قوله** فى ثلاث عشرة سورة) ذكر الم فى ست سور فى سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة وذكر الر فى خمس سور يونس هود يوسف ابراهيم حجر وذكر طسم فى سورتين شعراء قصص فمجموع السور التى ذكر فيها الثلاثيات الثلاث ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء والقياس يقتضى ان يكون اوزان الاسم الثلاثى اثنى عشر لان اول الكلمة لايخلو عن احدى الحركات الثلاث لامتناع الابتداء بالساكن وعلى كل تقدير يتصور فى عين الكلمة اربع احتمالات السكون واحدى الحركات الثلاث ولكن سقط منها فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه

فى تسع سور لوقوعها فى كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه ففى الاسماء من واذوذ وفى الافعال قل وبع وخف وفى الحروف ان ومن ومذ على لغة من جر بها وثلاث ثلاثيات لمجيئها فى الاقسام الثلاثة فى ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء

استثقالا فانه لم يوجد كل واحد منهما فى كلام العرب ووعل ودئل منقولان من لغة العجم الى لغة العرب اومن الفعل الى الاسم وحبك متداخل فان فيه لغتين حبك بكسرتين مثل ابل وحبك بضمتين مثل عنق ثم قيل حبك بكسر الفاء وضم العين فكسر الفاء مبنى على اللغة الاولى وضم العين على الثانية فلما سقط من اوزان الاسم الثلاثى اثنان بقى عشرة اوزان وهى صقر وجمل وكتف ورجل وعلم وعنب وابل وبرد وجرد وعنق (**قوله** وثلاثة للافعال) وهى مفتوح العين ومكسوره ومضمومه مع فتح الفاء لخفته فان اصول الافعال الثلاثية ليس فيها مضموم الفاء ولامكسور الفاء هربا عن الثقل ولا ساكن الفاء لتعذر الابتداء بالساكن ولاساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع فان اللام تسكن حينئذ فرارا عن توالى الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة وثنى كل واحد من الفواتح الرباعية والخماسية تنبيها على ان كل واحدة من الرباعية قسمان اصلى وملحق به فالاصلى من الرباعى كجعفر وهو النهر الصغير ومن الخماسى كسفرجل والملحق بالرباعى كقردد وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زائدة للالحاق فلذلك لم يدغم قال الجوهرى وانما اظهر لانه ملحق بفعلل والملحق لايدغم والملحق بالخماسى كجحنفل اصله جحفل فزيدت النون للالحاق قال الجوهرى الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للانسان والجحنفل الغليظ الشفة بزيادة النون (**قوله** لهذه الفائدة) اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها فرقت على السور والمقصود منه الاشارة الى جواب مايقال من انه لما كان تصدير السور بهذه الالفاظ لتقديم مايدل على الاعجاز وهو ان يتلفظ الامى الذى لم يخط ولم يقرأ باسامى الحروف الاربعة عشر مشتملة من الفوائد واللطائف ما يعجز عنه الحذاق المهرة فى العلوم الادبية وكان هذا المقصود حاصلا بايراد تلك الاسامى باجمعها فى اول القرأن كان المناسب ذكرها مجتمعة فى اول القرأن ليحصل التقديم المذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق الاسامى على السور انما هو نطق الامى ببعض من اسامى الحروف مع كونه مختصا بمن خط وقرأ لانطقه بها مشتملة على تلك اللطائف اذلايمكن التفطن لتلك اللطائف الابعد ورود الاسماء الاربعة عشر واجاب عنه بان فى التفريق فوائد اخرى لاتحصل بذكرها مجتمعة فى اول القرأن فان الاسماء الاربعة عشر لوذكرت مجتمعة لم يفهم ان الالفاظ المفردة موجد فى الاسم والفعل والحرف ولان الالفاظ الثنائية توجد فيها باربعة اوجه وكذا البواقى غاية مافى الباب ان هذه الفوائد وتلك اللطائف لايفهمان فى اول القرأن بل يتوقف فهمهما على نزول جميع السور المصدرة بتلك الفواتح ولاضير ولامحذور فيه ثم ذكر للتفريق فائدة اخرى فقال مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه اى فى كل واحد من التحدى والتنبيه ولما كان تقديم مايدل على الاعجاز فى معنى التحدى بالقرأن والتنبيه

وثلاثة للافعال ورباعيتين وخماسيتين تنبيها على ان لكل منهما اصلا كجعفر وسفرجل وملحقا بهما كقردد وجحنفل ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها فى اول القرأن لهذه الفايدة مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة

على اعجازه كان فى التفريق اعادة وتكرير لذلك التحدى والتنبيه وكان فى التفريق على السور الكثيرة البالغة الى تسع وعشرين سورة مبالغة فى كل واحد منهما ومن المعلوم ان نفس الاعادة والتكرير والمبالغة فيهما لاتصلح فائدة للتفريق الا بملاحظة موداها وهو تمكن المعنى المكرر وتقرره فى النفس فانه كلما ازداد تكرره زاد تقررا كما يقال المعنى اذا تكرر تقرر وهذا هو الوجه فى كل ماجاء فى القرآن مكررا سواء كان باتحاد اللفظ كقوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان او بدونه كما فى القصص المكررة بالفاظ اخر فالمقصود منه تمكين المكرر فى الاسماع والقلوب وتقريره فيها (**قوله** والمعنى هذا المتحدى به وهو القرآن مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا اى متحدى به لما ذكر ان الاسامى المفتتح بها مالم تلها العوامل معربة من حيث ان من شأنها ان يختلف اواخرها باختلاف العوامل وان سكون اواخرها سكون وقف لا سكون بناء لانه لو كان سكون بناء لما جوزوا فيه اجتماع الساكنين وقد جوزوا فيها ذلك حيث قالوا صاد وضاد ونحو ذلك وانما خلت اواخرها عن الحركة الاعرابية لانعدام مايوجب ذلك ويقتضيها فانها لما لم تتركب مع العامل لم يحدث فيها المعانى المقتضية للاعراب حتى يحتاج الى ان ينصب فيها مايدل على تلك المعانى المعتورة عليها من الفاعلية والمفعولية والاضافة اليها فبقيت اواخرها ساكنة سكون وقف مالم تلها العوامل اشار المصنف الى انها حال كون السور مفتتحة بها ايقاظا للسامع عن سنة الغفلة عن حال القرآن وتنبيها له على ان المتلو على المرتابين فى حقيقة كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز كما يجوز ان لايكون لها محل من الاعراب لكونها مسرودة على نمط التعديد مثل دار غلام جاريه غير مركبة مع العامل الذى هو سبب لتحقق المعانى المقتضية للاعراب يجوز ايضا ان يكون لها محل من الاعراب بان تكون الاسامى المفتتح بها فى تأويل المؤلف منها ويكون لفظ المؤلف منها اما مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف الا ان المتبادر الى الذهن من قوله والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف الى آخره انه اراد به مجرد بيان مايرجع اليه المراد من ذكر الاسامى المفتتح بها على سبيل التعداد و بيان مايؤل اليه حاصل المعنى لا توجيه وجه اعرابها بايقاعها فى التركيب كما اشار اليه مولانا خسرو رحمه الله تعالى بقوله فى تفسير قول المصنف والمعنى اى المراد ومحصل مايستفاد من نظم الاية ان هذا المتحدى به مؤلف الى آخره (**قوله** وقيل هى اسماء للسور) عطف على ماتضمنه قوله ثم ان مسمياتها لما كانت عناصر الكلام الى آخره فانه فى قوة ان يقال هذه الفواتح اسماء حروف جئت بها ايقاظا وتنبيها على ان المتلو عليهم لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن الاتيان بما يدانيه لكونه كلاما منظوما مما ينظمون منه كلامهم

والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا

وقيل هى اسماء للسور وعليه اطباق الاكثر سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فاولم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم

وقيل هى اسماء للسور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها كلمات عربية معروفة التركيب اى معلومة تركيبها من مواد كلماتهم التى نظموها منها ووجه الاشعار ان تسمية الكل باسم اجزائه تشعر كونه مركبا منها وذلك لان الاصل فى الاعلام المنقولة رعاية المناسبة بين المعانى الاصلية والعلمية عند التسمية بها ولما كانت هذه السور مركبة من مسميات تلك الاسامى ومسماة بها سبق الى الذهن ان تسميتها بتلك الاسامى انما هى للمناسبة بين معانيها الاصلية التى هى المسميات وبين معناها العلمى الذى هو السورة المركبة من مسميات الاسماء المذكورة فيكون تسمية السور بها مشعرة بكونها مركبة من مسمياتها فلو لم تكن من عند الله لما عجزوا عن اتيان مثله فيكون فى تسميتها بها ايماء الى الاعجاز والتحدى على سبيل الايقاظ فالدلالة على وجه الاعجاز معتبرة فى هذا الوجه كما انها معتبرة فى الوجه الاول لكنها معتبرة فى الوجه الاول مقصودا بالذات قصدا اوليا وفى هذا الوجه ليس اعتبارها الا لترجيح التسمية بهذه الالفاظ دون غيرها مع استواء الكل فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى والمقدرة بالحركات الثلاث فى الدال بمعنى القدرة كذا فى الصحاح (**قوله** دون المعارضة) اى عندها (**قوله** واستدل عليه) اى على كون الالفاظ التى افتتحت السور بها اسماء للسور (**قوله** مفهمة) على صيغة المفعول من باب الافعال اى معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكان الواضع افهمنا المعنى المراد منها وفى هذا التعبير تنبيه على ان لادخل للرأى فى معرفتها بل يجب استفادتها من الغير واعلم ان للناس فى قوله تعالى الم وسائر الفواتح قولان احدهما انه سر مستور ومعنى محجوب استأثر الله تعالى بعلمه روى عن ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه انه قال فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرآن هذه الحروف التى فى اوائل السور * وروى مثله عن سائر الصحابة ايضا والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانكر المتكلمون هذا القول وقالوا لايجوز ان يرد فى كتاب الله تعالى مالايكون مفهوما للخلق محتجين بقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر فى القرآن ولو كان غير مفهوم المراد منه كيف يأمرهم بالتدبر فيه و بقوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ومالم يكن مفهوما كيف يكون نورا ومبينا ونحو ذلك كثير فى القرآن و بقوله عليه السلام انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتى وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وبالوجوه المعقولة ايضا منها انه لو ورد فيه شئ لاسبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به نحو مخاطبة العربى باللغة الزنجية ولما يجز ذلك فكذا هذا ومنها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لايليق بالحكيم ومنها انه قد وقع التحدى بالقرآن و مالايكون معلوما لايجوز وقوع التحدى به هذا خلاصة كلام المتكلمين فى هذا المقام واحتج مخالفوهم بالآية والخبر

دون معارضتها واستدل عليه بانها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن باسره بيانا وهدى ولما امكن التحدى به وان كانت مفهمة فاما ان يراد بها السور التى هى مستهلها على انها القابها اوغير ذلك والثانى باطل لانه اما ان يكون المراد ماوضعت له فى لغة العرب

والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لنا لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ويجب الوقف ههنا لان الراسخين في العلم لو كانوا يعلمون تأويلها لما كان لطلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبر فهو ان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان احدهما ما نعرف وجه الحكمة فيه بعقولنا في الجملة كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تضرع محض وتواضع للخالق عز وجل والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة وثانيهما ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم ان المحققين اتفقوا على انه كما يحسن من الله تعالى ان يأمر عباده بالقسم الاول فكذا يحسن منه الامر بالقسم الثاني بل هو ادل على ظهور انقياد المأمور وعبوديته لان الطاعة في القسم الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المأمور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه بخلاف الطاعة في القسم الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم والاتباع لانه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الاقوال ايضا وهو ان يأمر الله تعالى تارة بان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر هذا ملخص كلام الفريقين في هذا المقام واصحاب القول الثاني وهم الذين ذهبوا الى ان المراد من هذه الفواتح معلوم لنا اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء للسور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه والثاني انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة والثالث انها اسماء الله تعالى كما روي عن علي رضي الله تعالى عنه انه كان يقول يا كهيعص يا حم عسق والرابع انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر وحم ون مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي والخامس ان كل واحد منها رمز الى اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال في الم ان الالف اشارة الى انه تعالى احد اول آخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين على كونه عالما والصاد على كونه صادقا والسادس ان بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات كما قال ابن عباس

رضى الله تعالى عنهما فى الم انا الله اعلم وفى المص انا الله افصل وفى الر انا الله ارى
والسابع ان كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف يدل على آلائه واللام
على لطفه والميم على مجده والثامن ان بعضها يدل على اسماء الله تعالى و بعضها
يدل على اسماء غير الله تعالى كما قال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم
من محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين كانه قيل
انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما الصلاة والسلام والتاسع ماقاله
المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار
وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تحداهم بمثل القرآن او بعشر سور او
بسورة واحدة فعجزوا عنه نزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القرآن ليس منتظما الا
من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون نظم الكلام منها لاجل قوة فصاحتكم
فكان يجب ان تقدروا على اتيان مثل هذا القرآن المؤلف منها فلما عجزتم عنه دل ذلك
على انه من عند الله تعالى لامن عند البشر والعاشر ان الكفار لما قالوا لاتسمعوا لهذا
القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم
ونفعهم ان يورد عليهم مالايعرفونه ليكون ذلك سببا لسكوتهم واستماعهم لما يرد
عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا
كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجئ به محمد عليه الصلاة والسلام فاذا اصغوا هجم عليهم
القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم القرآن وطريقا الى انتفاعهم به فهى فى المعنى
كالتنبيه لما يأتى بعده من الكلام كقولك ألا وأما وذلك لان الانسان مجبول على الحرص
لما لم يفهمه والميل الى مامنع منه فكان تصدير السورة بهذه الالفاظ سببا لاصغائهم الى
القرآن وتدبرهم فى مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم و
يوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى استماعهم القرآن وانتفاعهم به والحادى
عشر ان كل حرف منها اشارة الى مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله
عنهما مر ابو ياسر بن احطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة
الم ذلك الكتاب ثم جاء اخوه حيي بن احطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم
وقالوا ننشدك الله الذى لااله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال عليه الصلاة و
السلام نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا انى لاعلم اجل هذه الامة من
السنين ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان
منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي
هل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون فهل
غير هذا فقال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا

ملكت امتك الامائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال فنحن نشهد انا من الذين لايؤمنون ولاندرى باى اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما فاشهد ان انبياء ناقد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول انى لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلاندرى أبالقليل نأخذأم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه الآية والثانى عشر انه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انها اقسام وقال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة اظهار الشرفها وفضلها من حيث انها مبادى كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر بعضها والمراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد لله وقل هو الله احد وتريد السورتين بتمامهما فكأنه تعالى قال اقسم بهذه الحروف التسعة والعشرين ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ والثالث عشر ان التكلم بانفس هذه الحروف وذواتها وان كان معتادا لكل احد من الامميين واهل الكتابة والقراءة الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لايعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب افتتح الله تعالى السورة بذكرها ليكون اول مايسمع من هذه السورة معجزة على صدقه والرابع عشر ان هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستيناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنف كلاما كان من شأنهم ان يأتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد وذكر الامام وجوها اخر غير ماتقلناه عنه ثم قال والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ لايجوز ان لاتكون مفهمة لانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج وباللفظ المهمل وليس كذلك ولانه تعالى وصف القرأن اجمع بانه هدى وبيان وكون شئ من آياته غير مفهمة ينافى كون القرأن باسره هدى ولانه قد وقع التحدى بالقرأن وما لايكون معلوما لايجوز ان يتحدى به فتعين كونها مفهمة فلا يخلو اما ان يكون المراد بها السور التى هى مستهلها اى اول مايسمع من تلك السور من قولهم استهل الصبى اذا صاح عند الولادة شبهت السورة بالصبى الصايح ووجه ارادة السور من هذه الفواتح كونها القابا للسور واما ان لايكون المراد بها ذلك والثانى باطل لانه قد وجب كونها مفهمة فلا يخلو اما ان يكون المراد بها ماوضعت هى له فى لغة العرب اوغيره والثانى باطل لان القرأن عربى بالنص فلايجوز ان يراد شئ من كلماته غير ماهى موضوعة له

(فى لغة)

فى لغة العرب والا لم يكن عربيا وكذا الاول لان الظاهر انه ليس المراد بالفواتح ما وضعت هى له فى لغة العرب وهو الحروف البسيطة التى هى مسميات الفواتح فلما بطل كل واحد من الاحتمالين المتفرعين على ان لا تكون الفواتح القابا للسور تعين كونها القابا لها (**قوله** فظاهر انه ليس كذلك) لا يخلو عن خفاء اذ لا بعد فى ان تكون مفهمة و يكون المراد بها ما وضعت هى له فى لغة العرب وهى الحروف البسيطة التى هى مسمياتها لكن لا من حيث انها هى المقصودة بالذات بل من حيث انها تومى وترمز الى المعنى الذى هو المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الاعجاز والاشارة الى ان الكلام المتحدى به منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر لما عجزوا عن اتيان مايدانيه اوتصدير السورة بما هو معجزة له عليه الصلاة والسلام من حيث انه اخبر عن اسامى الحروف وهو غيب بالنسبة الى الامى ففيها تبكيت لهم والزام الحجة عليهم ولا يبعد ان يكون قول المصنف وقيل هى اسماء السور اشارة الى ضعف هذا القول بناء على ان الظاهر ان يكون المراد بالفواتح المذكورة ما وضعت هى له فى لغة العرب وهو مسميات الاسماء المذكورة كائنة فى تأويل المؤلف منها فيكون المعنى كما ذكره هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه المسميات او المؤلف منها هو المتحدى به ففى افتتاح السورة بهذه الاسامى ايقاظ للسامع مع التنبيه على الاعجاز والتحدى فلا حاجة الى جعلها اسما للسورة وكذا قوله واستدل عليه اشارة الى ضعف دليله ومن وجوه ضعفه انه ابطل فيه ان يكون المراد منها غير ما وضعت هى له فى لغة العرب وهو فى الحقيقة ابطال لمدعاه الذى هو كونها اسماء للسور لان السور ليست مما وضعت هى له فى لغة العرب ايضا (**قوله** لا يقال لم لا يجوز ان يكون الفواتح المذكورة مزيدة الى آخره) المقصود من هذا الكلام ايراد اقوال المفسرين فى تاويل الاسامى المفتتح بها ثم بيان انها غير مرضية عنده بقوله لانا نقول (**قوله** او اشارة) عطف على قوله مزيدة (**قوله** اقتصرت) الظاهر ان لفظة التاء زائدة وقعت سهوا من الناسخ لان اقتصر مبنى للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل او بمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر فى قوله قلت لها قفى فقالت قاف * اى وقفت اواقف وبعده لا تحسبى انا نسينا الايجاف * وهو من مقول قوله قلت والايجاف اسراع المركب (**قوله** ونحو ذلك فى سائر الفواتح) كما قيل فى معنى الر انا الله ارى وفى معنى المر انا الله اعلم وارى (**قوله** اوالى مدد اقوام) عطف على قوله الى كلمات هى منها فان تلاوته عليه الصلاة والسلام تلك الفواتح بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل فى معرض الجواب عن قولهم فهل غيره وكذا تقريره عليه الصلاة والسلام اياهم على استنباطهم ذلك وعدم انكاره عليهم فى ذلك يدل على تسليم ان المراد منها الاشارة الى المدة وان

فظاهر انه ليس كذلك او غيره وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربى مبين فلا يحمل على ما ليس فى لغتهم لا يقال لم لا يجوز ان تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله قطرب اواشارة الى كلمات هى منها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر فى قوله قلت لها قفى فقالت قاف * كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال الالف آلاء الله تعالى واللام لطفه و الميم ملكه وعنه ان الرحمن مجموعها الرحمن و عنه ان الم معناه انا الله تعالى اعلم ونحو ذلك فى سائر الفواتح وعنه ان الالف من الله تعالى واللام من جبريل والميم من محمد اى القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام اوالى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالية متمسكا بما روى انه عليه

الصلاة والسلام لما اتاه اليهود تلا عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل فى دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندرى بايها نأخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك

اخطأوا فى تعيين ان تلك المدة مدة تقرر الشريعة وملة الاسلام (**قوله** وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى اخره) حيث لم تكن الالفاظ المذكورة موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد وهو جواب عما يقال قد تحقق ان القرأن نزل على لغة العرب بلسان عربى مبين فيجب ان تكون دلالته على المراد بحسب الوضع العربى ودلالة الفواتح على المدد ليست بحسب الوضع العربى فلا يجوز ان تكون الفواتح اشارة الى المدد والآجال لاستلزامه ان لا يكون القرأن عربيا وهو باطل وتقرير الجواب ان تلك الفواتح وان لم تكن موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد الا ان تلك الدلالة مشهورة بين العرب فصارت الفواتح بذلك كأنها موضوعة فى لغتهم لتلك الدلالة فصارت من حيث دلالتها على المدد والآجال ملحقة بالعربى كالمشكاة مع كونها حبشية موضوعة فى لسان الحبشة للكوة يكون فيها المصباح وان السجيل والقسطاس مع انهما فارسيان وان السجيل موضوع فى لغة الفارس للطين المتحجر وان القسطاس موضوع للميزان الا ان تلك الالفاظ لاشتهارها عند العرب فى المعانى المذكورة التحقت بلغة العرب وصارت كأنها موضوعة لها بوضع العرب فلذلك لم يكن اشتمال القرأن عليها منافيا لكونه عربيا والمنوى فى قوله تلحقها للدلالة والبارز للفواتح واسناد الالحاق الى الدلالة مجازى من قبيل اسناد الحكم الى سببه فان تلك الفواتح انما التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة (**قوله** او دالة) عطف على قوله مزيدة اى ولا يقال ايضا لم لا يجوز ان تكون تلك الفواتح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التى هى الحروف المفردة مقسما بها كما نقله الامام عن الاخفش (**قوله** هذا) اى خذ هذا الذى ذكرت من انه لا يقال لم لا يجوز ان تكون هذه الفواتح محمولة على ما ذكر من الاحتمالات ولا يقال ايضا ان القول بان الفواتح المذكورة اسماء السورة يخرجها الى ما ليس فى لغة العرب بناء على ان التسمية بثلاثة اسماء نحو المر وباربعة نحو المرو بخمسة نحو حمسق مستكره عندهم فانهم لا يسمون باكثر من اسمين فالقول بانها اسماء السور خروج عن قانون كلام العرب مع ان تسمية السور بالفواتح تؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم حينئذ يكون جزأ من المسمى والجزء لا يغاير الكل لان العشرة مثلا اسم لجميع الآحاد ومتناول لكل فرد منها مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وكون الاسم نفس المسمى فاسد سواء اريد به اسم ما ومدلوله كزيد مثلا ويستلزم ايضا كون الجزء مؤخرا عن الكل بالرتبة من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة مع ان الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح اسماء للسور لزم تأخرها عنها وتقدمها عليها معا وهو محال (**قوله** لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة الخ) جواب عن قول قطرب انها مزيدة لا معنى لها فى حيزها وانما

وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس او دالة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس فى لغة العرب لان التسمية بثلاثة اسماء قصاعدا مستكره عندهم وتؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضى ذلك ان لا يكون لها معنى فى حيزها

جيء بها لامرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستيناف وتقرير الجواب ان ماذكرت انما يصح لو عهد فى كلام العرب كونها لمجرد الدلالة على الانقطاع من غير ان يكون لها معان فى حيزها ولم يعهد ذلك وان الاستيناف لايختص بهذه الفواتح التى هى اسماء الحروف بل يلزمها وغيرها مما يفتتح به السورة نحو الحمدلله وتبارك الذى بيده الملك وغيرهما وكونها للاستيناف لايقتضى ان لايكون لها معنى فى حيزها حتى يستلزم ذلك لان يحكم عليها بكونها مزيدة لامعنى لها الايرى ان مايسمى فصل الخطاب من نحو هذا واما بعد انما يقال عند تمام الكلام والشروع فى آخر فلاجرم يدل على انقطاع كلام واستيناف آخر مع ان له معنى فى نفسه ولايحكم عليه بالزيادة (**قوله** ولم يستعمل للاختصار الخ) جواب عن قول من قال انها اشارة الى كلمات مأخوذة هى منها وتقريره ان كون تلك الاسماء اشارة الى الكلمات التى هى مأخوذة منها انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء فى كلام العرب للاختصار منها وهو ممنوع فلما اثبت القائل استعمالها للاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله واما الشعر فشاذ لايقاس عليه واما قول ابن عباس رضى الله عنهما فليس تفسيرا وتخصيصا للاسماء المذكورة بهذه المعانى لكونها مأخوذة ومختصرة منها بل هو تنبيه على ان الحروف التى دل عليها بهذه الاسماء منبع اسماء الله تعالى مطلقا ومبادى مايخاطب به من الكلام أى كلام كان وتخصيص ماذكر بالذكر من جملة ماتركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بامثلة حسنة لا لكونه بخصوصه مرادا من تلك الاسماء لكونها مختصرة منه ألاترى انه رضى الله عنه عد كل حرف من كلمات متباينة حيث عد الالف تارة من الآلاء وتارة من الله وتارة من انا وتارة من الرحمن وعد اللام تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من جبريل وجعل الميم تارة مقصودا من ملك الله وتارة من الرحمن وتارة من اعلم وتارة من محمد ولايصح استعمال لفظ واحد باطلاق واحد فى معان متعددة (**قوله** ولاحساب الجمل) عطف على قوله للاختصار وابطال لقوله اوالى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت هذه الاسماء فى كلام العرب لحساب الجمل حتى تلحق تلك الاسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب اياها فى حساب الجمل والحاصل انه لايكفى فى كون اللفظ معربا ولافى لحوقه بالمعربات اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب بل لابد مع ذلك من استعمالهم اياه فى ذلك المعنى ولم يوجد فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الخ ولما ابطل احتمال ان تكون الفواتح للاشارة الى المدد اشار الى ان ماتمسك به ابو العالية فى اثبات هذا الاحتمال لايدل على مدعاه فقال والحديث لادليل فيه الخ وفيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه الصلاة والسلام بل بمابعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياها عليهم بالترتيب المخصوص

ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة فى لغتهم واما الشعر فشاذ واما قول ابن عباس فتنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء ومبادى الخطاب وتمثيل بامثلة حسنة الاترى انه عد كل حرف من كلمات متباينة لاتفسير وتخصيص بهذه المعانى دون غيرها اذ لامخصص لفظا ومعنى ولاحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لادليل فيه لجواز انه عليه السلام تبسم تعجبا من جهلهم

وتقريرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته عليه الصلاة والسلام اياها الخ وكما جاز كون تبسمه عليه الصلاة والسلام لما ذكر جاز ايضا ان يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال بان قارنه التلاوة والتقرير فالتعرض بتبسمه عليه الصلاة والسلام لايجدى بطايل (**قوله** وجعلها مقسمابها الخ) جواب عن قوله اودلالة على الحروف المبسوطة مقسمابها (**قوله** لكنه يحوج الى اضمار اشياء) كفعل القسم وحرفه وجوابه (**قوله** والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع الخ) جواب عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرجها الى مالبس فى لغة العرب والظاهر انه اراد بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه والا فالمناسب لقوله السابق ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم ان يقول انما تستكره وتقرير الجواب ان تسمية الشئ باسماء متعددة تكون على وجهين الاول ان يجعل الاسماء اسما واحدا حتى يعرب آخره كبعلبك والثانى ان تترك تلك الاسماء على حالة التعداد ولاتجعل اسما واحدا واستكراه التسمية باكثر من اسمين انما هو فى التسمية على الوجه الاول فانها لاتكون الامن اسمين وليس فى كلامهم ان يجعل مافوق الاسمين اسما واحدا و يسمى به ولا استكراه فى التسمية باسماء كثيرة مسرودة على نمط التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا (**قوله** وناهيك) بمعنى حسبك وكافيك وهو اسم فاعل من النهى كان تلك التسوية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال زيد ناهيك من رجل اى هو ينهاك عن غيره بجده وغنائه (**قوله** والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلااتحاد) جواب عن قوله ان تسمية الشئ بجزئه تؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى بناء على ان الجزء لايغاير الكل فيكون نفسه والجواب ان الاتحاد انما يلزم اذا كان الجزء نفس الكل وليس كذلك بل هو غير الكل فان قلت كيف يكون الجزء غير الكل والكل عبارة عن جميع الاجزاء والمغاير للشئ لابد ان يغاير كل واحد من اجزائه فلو كان الجزء مغايرا للكل لزم كونه مغايرا لنفسه قلنا لانسلم ان مغايرة الشئ للشئ يستلزم مغايرته لكل واحد من اجزائه بل يستلزم كونه مغايرا لمجموع الاجزاء ولاشك ان جميع الاجزاء مغاير لكل جزء (**قوله** وهو مقدم من حيث ذاته الخ) جواب عن قوله ان كون جزء الشئ اسمه يستلزم الدور المضمر من حيث ان الجزء مقدم على الكل والكل مقدم على اسمه فلو كان الجزء اسمه لكان مقدما على نفسه بمراتب وهو محال ودفعه باختلاف الجهة فان تقدم الجزء على الكل انما هو بحسب ذاته وتأخره عنه بحسب وصف كونه اسمه فلا دور وفى الحواشى الشريفية ان ذات الجزء مقدم على ذات الكل فى الوجود العينى والعلمى واما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى فى شئ منهما بل قد يكون جزأ للمسمى كما فى الفواتح فيجب تقدمه عليه ذاتا وقد يكون المسمى جزأ منه كما فى اسامى الحروف فيجب تأخره ذاتا وقد يكون لاهذا ولاذاك فلا يوصف بالتقدم والتأخر بالقياس

وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضمار اشياء لادليل عليها والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك فاما اذا نثرت نثر اسماء العدد فلا وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من اسماء حروف المعجمة والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين

الى مسماه نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا (**قوله** والوجه الاول) وهو ماتقدم على قوله وقيل هى اسماء السور وهو فى الحقيقة وجهان لجعل الاسامى المذكورة فى اوائل السور فواتح لها الوجه الاول ان السور افتتحت بهذه الفواتح ايقاظا للمتحدى بالقرأن وتنبيها له على ان القرأن معجز فى نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث انه مؤلف مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته واتبان مايدانيه والوجه الثانى يدل على انه معجز من حيث صدوره من امى لم يخالط الكتاب ولم يتعلم اسامى الحروف من معلمى البشر فان النطق باسامى الحروف مختص بمن خط ودرس فافتتحت السور بها ليكون اول مايقرع الاسماع معجزا بنوع من الاعجاز الاان المصنف جعلهما وجها واحدا حيث قال والوجه الاول لاشتراكهما فى الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليهم مع قطع النظر عن كونه معجزا فى نفسه او بالنسبة الى جريانه على لسان من نطق به من الامى واعلم ان صاحب الكشاف ذكر فى وجه وقوع الاسماء المذكورة فواتح للسور وجوها ثلاثة اولها كونها اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها تقدم دلايل الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين اولا واخر الوجه الاول عنهما واورد بقوله وقيل ثم اورد بقوله لايقال وجوها اربعة مزيفة ثم اورد وجوها اربعة اخرى بصيغة قيل فبلغت الوجوه المذكورة احد عشر وجها فقال اولا ايقاظا لمن تحدى بالقرأن عن سنة الغفلة عن حاله وقال ثانيا وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز وساق الكلام الى ان قال والوجه الاول اقرب الى التحقيق واراد بالوجه الاول ماتقدم على قوله وقيل هى اسماء السور فيعم كل واحد من الوجهين السابقين عليه ثم انه اورد على الوجه الثالث وهو كونها اسماء للسور ثلاث ايرادات حيث قال وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب الى قوله لانا نقول ثم اجاب عن تلك الايرادات بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع الخ ثم ذكر ان ماورد على الوجه الثالث من الايرادات وان كان مدفوعا بماذكر الاان ذلك الوجه ضعيف فى نفسه كما اشرنا اليه بقولنا وقيل ان الوجه الاول اقرب الى التحقيق بالنسبة الى الوجه الذى ذكرناه بقولنا وقيل وذلك لان الالفاظ المذكورة حينئذ يكون باقيا على اصل وضعها بخلاف مالو جعلت اسماء السور وانه اوفق للطائف التنزيل وهى الاشارات الخفية والاختصارات اللطيفة والاساليب العجيبة فان الوجه الاول لما فيه من الدقة واللطافة اوفق للطائف التنزيل واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فان كونها اسماء السور يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة وهو كون هذه الالفاظ منقولة عن كونها اسماء الحروف الى كونها اسماء السور ويستلزم ايضا ان تشترك سور متعددة فى اسم واحد فانه قد افتتحت سور كثيرة بقوله

والوجه الاول اقرب الى التحقيق واوفق للطائف التنزيل واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فى الاعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ماهو مقصود بالعلمية

تعالى الم و بقوله حم وطس والر فلو جعلت هذه الفواتح اسماء للسور المفتتحة بها لزم اشتراك تلك السور فى اسم واحد والاشتراك مطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ دوال المعانى ومعيناتها والاشتراك ينافى ذلك ولاسيما الاشتراك فى الاعلام وخصوصا من واضع واحد فان اختلاف الواضع عذر فى ذلك والمقصود من وضع الاعلام احضار الشخص بجميع مشخصاته وتميزه عما عداه والاشتراك فيها ينقض هذا المقصود والعدول عن الاصل من غير ضرورة غير مقبول عند اهل اللسان فان قيل نقل الاسماء المذكورة الى كونها اعلاما للسور وان كان خلاف الاصل الا انه اكثر فائدة بالنسبة الى ابقائها على معناها وهو كونها اسماء الحروف لانه يستفاد الايقاظ والتنبيه ايضا على تقدير نقلها الى العلمية وايضا فى اختيار كونها منقولة الى العلمية موافقة الجمهور اجيب عن الاول بان هذه الفواتح على تقدير كونها اعلاما للسور يكون المقصود بالذات منها تعيين السور واحضارها بخصوصها فيكون الايقاظ مقصودا تبعا من حيث انه مرجح للتسمية بها دون غيرها وعن الثانى بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولاسيما انهم لم يريدوا انها اسماء للسور حقيقة بل مرادهم انها اسماء لها على سبيل الشبه والمجاز من حيث انها يستفاد منها ما يستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد يعدل ثلث القرآن فان جملة قل هو الله احد ليست اسما للسورة التى هى اولها الا انها ذكرت على صورة كونها اسما لها لتأدية تلك فائدة الاسم فجعل الفواتح اسما للسور انما هو من هذا القبيل لا على سبيل الحقيقة حتى يقصد موافقتهم فى ذلك (**قوله** وقيل انها اسماء القرآن) يعنى بالقرآن المجموع المشخص اذ لا وجه لان يراد به القدر المشترك المتناول لكل ما يطلق عليه اسم القرآن لان هذه الفواتح مما يطلق عليه اسم القرآن فيلزم اتحاد الاسم والمسمى وهو محال ولا لان يراد به بعض معين لانه يستلزم التخصيص بلا مخصص ولا يرد ان يقال كون الفواتح اسما لمجموع القرآن يستلزم كونها الفاظا مترادفة موضوعة للمجموع المشخص والترادف خلاف الاصل ايضا وذلك لان كثرة الاسم وترادفه على مسمى واحد لدلالتها على شرف المسمى وتعظيمه يكون عذرا للمصير اليه (**قوله** ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن لما كان المقصود الاستشهاد على كون الفواتح اسماء للقرآن بما وقع فى كلام الله تعالى من الاخبار عن الفواتح بالقرآن فى نحو قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته والر كتاب انزلناه اليك والمص كتاب انزل اليك ولم يكن الاخبار عن الفواتح فى السور المذكورة بانها قرآن بل بانها كتاب فلم تكن السور المذكورة بالفاظها الصريحة شاهدا مثبتا للمدعى عطف المصنف قوله والقرآن على الكتاب على طريق التفسير والبيان لما هو المراد بالكتاب ليظهر وجه الاستشهاد بها وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى الر تلك

وقيل انها اسماء القرآن ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن وقيل انها اسماء الله تعالى ويدل عليه ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق

آيات الكتاب وقرأن مبين وقوله طس تلك آيات القرأن وقوله حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرأنا عربيا وان كان فى معنى الاخبار عنها بالقرأن الا انها لم يخبر فيها عن الفواتح بالقرأن صريحا (**قوله** ولعله اراد بامنزلهما) لم يرض بكون الفاتحتين المذكورتين من اسماء الله تعالى بل اولهما بتقدير المضاف بناء على انه علم بالاستقرأء ان اسماء الله تعالى لايخلو من ان تدل على تعظيم او تنزيه اوعلى ما يرجع اليهما والفواتح ليست كذلك فلذلك اول قوله تعالى بحمله على مايدل على التعظيم ولاسيما ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد من الشارع اذن صريح باطلاق هذه الفواتح عليه تعالى (**قوله** وقيل انها سراستأثر الله تعالى بعلمه) اى تفرد بعلم ذلك واستبد به من قولهم استأثر فلان بالشئ اى استبد به والاسم الاثرة بالتحريك (**قوله** وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة رضى الله تعالى عنهم مايقرب منه) روى عن ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه انه قال فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرأن اوائل السور وعن عثمان و ابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا الحروف المقطعة من المكتوم الذى لايفسر وعن على رضى الله عنه فى كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجاء ولما كان اكثر اهل العلم على ان الراسخين فى العلم يعلمون المتشابه ومنهم العلماء الشافعية فانهم ممن ذهب الى تأويل المتشابهات ولايقف على قوله تعالى ومايعلم تأويله الا الله قائلين انه لولم يكن للراسخين فى العلم حظ من علم المتشابه الا ان يقولوا آمنا بالله كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وقال فخر الاسلام لاشئ من المتشابهات الا والرسول صلى الله عليه وسلم يعلمه بتعليم الله تعالى اياه ذلك ومعنى قول الصحابة استأثر الله تعالى بعلمه المتشابهات اى استقل وتفرد به انه لايعلمها احد بنفسه الا الله تعالى لانه لايعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها البعض ممن اصطفاه الله تعالى من خلقه بتعليمه والهامه اياه كما فى الغيب فانه تعالى قد خص بعلمه معان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه تعالى وان لم يعلموه بانفسهم اول المصنف ماروى عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث قال ولعلهم ارادوا الخ ثم بين السبب الذى حمل الذاهبين الى تأويل المتشابهات على ذلك فقال اذ يبعد الخطاب بمالايفيد فينبغى ان يكون معنى قولهم انها سر استأثر الله تعالى بعلمه انها رموز لم يقصد بها افهام غير الرسول عليه الصلاة والسلام لانها لايعلمها احد سوى الله تعالى اصلا فان الخطاب بمثله بعيد فلا وجه لحمل كلامهم على معنى مستلزم لذلك الخطاب البعيد ثم ان المصنف لما فرغ عن بيان ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان سكون اواخرها لعدم العامل وعن بيان وجوه وقوعها فواتح السور من المقبول والمزيف والمسكوت عنه اراد الآن ان يذكر حكمها فى الاعراب فاورد ستة

ولعله اراد بامنزلهما وقيل الالف من اقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو اوسطها والميم من الشفة وهو آخرها جمع بينها ايماء الى ان العبد ينبغى ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكر الله تعالى وقيل انها سر استأثر الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة مايقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بمالايفيد فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرأن او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر او النصب بتقدير فعل القسم

احتمالات ثلاثا على تقدير اسميتها وثلاثا على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية والاحتمالات الثلاث الاول ما ذكره بقوله فان جعلتها اسماء الله تعالى اوالقرآن اوالسور كان لها حظ من الاعراب سواء كانت معربة لفظا وذلك فيما يتأتى فيه الاعراب من الاسماء المفردة كص وق ونون اوالاسماء المتعددة التي مجموعها على زنة مفرد مثل يس على وزن قابيل فيمن قرأها بالفتح على ان يكون ذلك الفتح نصبا باضمار الفعل ويكون خلوها عن التنوين كمنع صرفها باجتماع العلمية والتأنيث اويكون ذلك الفتح جر غير المنصرف على اضمار حرف القسم اومحلا وذلك فيما لايتأتى فيه الاعراب نحوالم وكهيعص فان مثل ذلك يجب ان يكون محكيا على السكون ولايجوز فيه الاعراب لانه يستلزم ان يجعل ثلاثة اسماء فصاعدا اسما واحدا وذلك غير موجود فى كلام العرب اويتأتى فيه ذلك ولكن لم يعرب بل يحكى على الحالة الوقفية سواء لم يتغير عن سكونه اوغير بالتحريك للجد فى الهرب عن اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون فيمن قرأها بالكسر مطلقا وفى قرأة الفتح على وجه فان كان مابعدها صالحالان يكون مبتدأ اوخبرا يحمل على واحد منهما ويكون مع مابعده كلاما تاما كما فى قوله تعالى الم ذلك الكتاب والم الله لااله الاهو وطس تلك آيات القرآن وكتاب مبين والاقدر الخبر اوالمبتدأ (**قوله** على طريق الله لافعلن بالنصب) فان تقديره اقسم بالله لافعلن حذفت الباء بعدما اضمر الفعل فتعدى الفعل المضمر الى الاسم المقسم به كما فى قول ذى الرمة

الارب من قلبي لهالله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح

والناصح الخالص من الغل ونحوه وهو من عطف الصفة على الصفة اى رب شخص قلبي له ناصح بحبه وبالفه وقلبه لى معدود فى الظباء السوانح اى نافر عنى نفور الظباء التى تعرض وتمر مستوحشة من سنح له سانح اى عرض والتقدير احلف بالله ان قلبي ناصح له ففعل ماذكر وقال آخر يمين الله ابرح قاعدا * اى احلف بيمين الله اى بقوة عظمته وقال آخر

اذاما الخبز تأدمه بلحم * فذاك امانة الله الثريد

اى احلف بامانة الله ان الخبز المأدوم باللحم هوالحقيق بان يسمى ثريد الاما يتعارفه الجمهور من الخبز المكسور فى المرقة ونحوها وعن محمد بن الحسن رحمه الله تعالى انه قال فى كتاب الايمان وامانة الله يكون يمينا وسئل عن معناه فقال لاادرى فكانه وجد العرب يحلفون بامانة الله فجعله يمينا وفى المغرب امانة الله من اضافة المصدر الى الفاعل والامين من صفات الله تعالى والادوم والادام مايؤتدم به تقول منه أدم الخبز باللحم يأدمه بالكسر والادم الالفة والاتفاق يقال أدم الله بينهما يأدم اى اصلح والف

على طريق الله لافعلن بالنصب

وكذلك ادم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وانتصاب امانة الله تعالى على حذف حرف القسم واعمال فعل القسم المضمر فيه اى وامانة الله او بامانته قال صاحب الكشاف فى المفصل وبحذف الباء فينصب المقسم به بالفعل المضمر واورد الامثلة المذكورة وقال ابن الحاجب فى الايضاح انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق بفعل القسم لان الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل اوشبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك الفعل الا انه لاينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه وجميع الحروف الجارة مستوية الاقدام فى هذا اى فى كونها لتعدية الفعل القاصر عن المفعول اليه الا ان الباء من بينها تختص بانها قد تكون للتعدية على معنى انها قد تنقل معنى الفعل وتغيره الى معنى يقتضى التعدية الى المفعول به كالهمزة والتضعيف نحو ذهبت به وقمت به اى اذهبته واقمته واذا تقرر ان مدخول الباء القسمية متعلق لفعل القسم فاذا حذفت الباء بقى متعلق الفعل خاليا عن المعارض له فيجب ان ينصب متعلقه بدليل قولك كلت زيدا وكلت لزيد واستغفرت من الذنب وذلك مطرد فى كلامهم الا انهم لم يحذفوها الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله ولا اقسمت الله بل يقولون الله لافعلن وهو قول الزمخشرى فينتصب المقسم به بالفعل المضمر ثم قال الزمخشرى وتضمر اى الباء كما تضمر اللام فى لاه ابوك وقال ابن الحاجب يعنى انهم يخفضون المقسم به على اضمار حرف الخفض وارادته موجودا فى التقدير كما يخفضون فى قولهم لاه ابوك واصله لله ابوك فهناك ثلاث لامات فاضمر الاولى وهى الجارة فبقى لامان لام التعريف ولام الكلمة التى هى فاؤها على قول من يقول ان اصل اسم الله تعالى لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع فانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن كل شئ وعما لايليق به ولما كانت الاولى من تينك اللامين ساكنة مدغمة فى الثانية لزم الابتداء بالساكن وهو متعذر فحذفت الاولى ضرورة فبقى لاه ابوك بالجر بالحرف المقدر لان الخفض لابد له من خافض ولاخافض سوى الحرف المقدر فكذا مثل قولنا الله لافعلن بالجر لاخافض فيه ايضا الا الحرف المقدر ولم يذكر المصنف مثالا للجر على اضمار حرف القسم تنبيها على قلة وقوعه والفرق بين الاضمار والحذف ان اثر المضمر باق ظاهر دون اثر المحذوف منسيا (**قوله** اوغيره) عطف على فعل القسم اى او بتقدير فعل غير فعل القسم كاذكر (**قوله** اوالجر) عطف على النصب اوالرفع (**قوله** ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية الخ) لما ذكر ان هذه الفواتح اسماء معربة خالية عن الحركات الاعرابية بالفعل لعدم تركبها مع العامل وانها على تقدير اسميتها سواء كانت اسماء الله تعالى اوالقرآن اوالسور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع اوالنصب اوالجر شرع فى بيان انها مع كونها ذا حظ من الاعراب لفظيا كان اومحليا اى اسم منها يجوز فيه الامران وهما الاعراب لفظا والاعراب محلا بان يكون الاسم محكيا على السكون

اوغيره كاذكر اوالجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة اوموازنة لمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية ليست الافيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى

الاصلى واى اسم يتعين كون اعرابه محليا ويكون نفسه محكيا على السكون والمراد من الحكاية ان تجئ باللفظ بعد نقله الى العلمية على استبقاء صورته الاولى سواء كان اللفظ فى الاصل جملة ثم جعل علما لرجل نحو تابط شرا او كان اللفظ فى الاصل فعلا اواسما اوحرفا ثم جعل علما لنفسه كما فى قولك ضرب فعل ماض وزيد معرب منصرف ومن حرف جرفان الالفاظ المذكورة فيها تحكى على صورها الاصلية بعد نقلها الى العلمية ليتجانس صورتا المعنى الاصلى والمعنى المنقول اليه ووجه الحكاية واستبقاء الصور الاولى فى الفواتح ان اسماء الحروف كثر استعمالها معددة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وماعداها عارض لها فلما جعلت اسما للسور جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيها على ان فيها شمة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها التى هى السور مركبة من مدلولاتها الاصلية اعنى الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ والتنبيه على الاعجاز فلذلك جوزت الحكاية فى هذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور ويتأتى فيها الاعراب اللفظى ايضا ان كانت اسماء مفردة كصاد وقاف ونون اواسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل والحكاية ليس الا فيما عدا ذلك اى فيما لايتأتى فيه الاعراب اللفظى نحو المر وكهيعص فان الاعراب لايتأتى فى مثله لانه موقوف على اعتبار التركيب وجعل مافوق الاسمين اسما واحدا وذلك خروج عن قانون لغة العرب فانه ليس فى كلامهم جعل مثله اسما واحدا وتسمية السورة به لاتتوقف على اعتبار التركيب فيه بل يكفى فيها كون مافيه من الاسماء مسرودة على نمط التعداد وحينئذ لايمكن الاعراب اللفظى فيه بل تتعين الحكاية لان ماجعل اسما للسورة هو مجموع الاسماء المسرودة ولاخفاء فى امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد (**قوله** وان بقيتها) عطف على قوله فان جعلتها اسماء الله (**قوله** وان جعلتها مقسما بها تكون كل كلمة منها منصوبا) بنزع الجار وايصال فعل القسم اليه اومجرورا باضمار الجار فقوله تعالى ص مثلا تقديره اقسم بصاد فلما حذف فعل القسم وحرفه بقى صاد منصوبا اومجرورا على اللغتين فى الله لافعلن فعلى هذا ينبغى ان تكون الواو فى قوله تعالى ص والقرآن ذى الذكر وق والقرآن المجيدون والقلم للعطف لا للقسم لئلا يلزم الجمع بين القسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم ولايلزم ذلك على تقدير كون الواو للعطف لان المقسم به حينئذ يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه لاكل واحد منهما على حدة فلا يحتاج القسم الا الى جواب واحد ليكون القسم واحدا فجعل الفواتح المذكورة منصوبة بفعل القسم المقدر مع جرما عطف عليه مشكل لاستلزامه المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الاعراب فيجب ان يحمل قوله وان بقيتها على معانيها وجعلتها مقسما بها تكون كل كلمة منها منصوبا على التقييد اى يكون منصوبا ان لم يمنع

وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا اومجرورا على اللغتين فى الله لافعلن فيكون جملة قسمية بالفعل المقدر له وان جعلتها ابعاض كلمات

منه مانع والاتعين كونه مجرورا باضمار الجار فيكون نصب الفواتح المقسم بها باضمار فعل القسم مشروطا بان لايلزم منه اجتماع القسمين على جواب واحد وان لزم منه ذلك تعين الجر (**قوله** اواصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه) كما قاله قطرب لم يكن لها محل من الاعراب لعدم وقوعه فى حيز العامل حينئذ (**قوله** كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة) اى الواردة على نمط التعديد بلا تركيب اورد مثالين ليطابق الممثل الذى هو الفواتح فان بعض الفواتح كالجملة فى التركيب وبعضها كالمفرد (**قوله** ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لاتحتاج الى ما بعدها) الوقف قطع الكلمة عما بعدها وهو اما تام او كاف او ناقص لانه اما ان يكون على كلام غير مفيد الا بانضمام مابعده اليه فهو قبيح ناقص واما على كلام مفيد فهو حسن ثم ان كان لمابعده تعلق بماقبله فى الاعراب فهو الكافى والافهو التام فالوقف على بسم الله اوعلى بسم الله الرحمن كاف وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام واما على مجرد بسم فهو ناقص قبيح فعلم من هذا ان عدم احتياج الكلمة الى مابعدها انما يثبت به عدم كون الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص ولايلزم منه ان لايكون من قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافى فان ما يوقف عليه وقفا كافيا لايحتاج الى ما بعده ايضا وان كان مابعده محتاجا الى ماقبله من حيث كونه تابعا له فى الاعراب وانما يكون الوقف تاما بشرطين الاول كون الموقوف عليه مستقلا بالافادة غير محتاج فيها الى مابعده والثانى كون مابعده ايضا مستقلا بنفسه غير تابع لماقبله وقد تعرض المصنف لاحد الشرطين فلابد من التعرض للاخر ايضا ليتميز عن الكافى اللهم الا ان يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه ما فان جعلت الفواتح وحدها اخبارا للمبتدءآت المحذوفة اما بجعلها اسماء السور والقرآن او ابقائها على معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف اوجعلت مسرودة على نمط التعديد او منصوبات باذكر اوجعلت مقسما بها محذوفات الاجوبة فالوقف عليها تام والافغير تام (**قوله** وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطس وحم ويس آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بايات) قيل فيه بحث لان الم فى سورة آل عمران ليست باية عند الكوفيين وقال الطيبى والذى يعلم من كتاب المرشد هو ان الفواتح فى السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها وكانه اختلفت الرواية عنهم واختار المصنف ماهو الاصح منها (**قوله** وهذا توقيف) اى عد بعض هذه الفواتح آية دون بعض ليس مبنيا على اختيارنا حتى يقال انه ترجيح بلا مرجح بل هو مبنى على التوقيف من قبل الشارع لامجال للقياس فيه فان قيل وقوع الخلاف بين الأئمة يدل على ان للقياس مجالا فيه اجيب بان مبنى الخلاف انما هو صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن لا فلا

اواصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لايحتاج الى مابعدها وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بآيات وهذا توقيف لامجال للقياس فيه

(**قوله** ذلك اشارة الى الم ان اول بالمؤلف من هذه الحروف اوفسر بالسورة او القرآن) وأن اريد بالم ماسوى ذلك من المحتملات مثل ان يكون اسما من اسماء الله تعالى او يكون كل اسم مما فيه باقيا على اصل معناه وجعل مقسما به اويكون ابعاض كلمات هي منها اواصواتا منزلة منزلة حرف التنبيه جيئ بها للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخر او يكون اشارة الى مدد اقوام وآجال اوالى ان العبد ينبغي ان يداوم على ذكر الله تعالى او يكون سرا استأثر الله تعالى بعلمه فان قوله تعالى ذلك على جميع هذه التقادير لايجوز ان يكون اشارة الى قوله الم لامتناع حمل الكتاب عليه (**قوله** فانه لما تكلم به فتقضى اووصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا) جواب عما يقال ان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى الم وهو قد ذكر آنفا وحاصله انه في حكم البعيد لوجهين الاول ان المشار اليه من قبيل الكلام اللفظي الذي هو من الاعراض السيالة الغير القار الذات بحيث كما يوجد شئ منه يتلاشئ ويضمحل و يغيب عن الحس والمتقضي الغائب في حكم البعيد فاشير اليه بما وضع للاشارة الى البعيد يقال في الدعاء * لازال ما يأباه ابعد من امس ولازال مايهواه اقرب من غد والثاني انه لما وصل من المرسل الذي هو في اقصى مراتب الرفعة وعلو الشان الى المرسل اليه الذي لايدانيه في تلك الرتبة صار بعيدا عن المرسل فلذلك اشير اليه بما يشار به الى البعيد واعترض على الوجه الثاني بان المرسل اليه هو النبي عليه الصلاة والسلام والاشارة بلفظ البعيد فد كانت ثابتة قبل وصول الم اليه واجيب بان حاصل الوجه الثاني انه اشير بلفظ ذلك الى المذكور آنفا اعتبارا بوصوله من المرسل الى المرسل اليه فان القرآن نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره و يوصله اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه و بنى كلامه عليه وقال صاحب المفتاح في وجه الاشارة بلفظ البعيد الى ماذكر عن قريب انه اشير اليه بلفظ ذلك تنزيلا لبعد درجة المشار اليه و بعد مكانته وعلو شانه منزلة بعد المكان والمسافة كما يعطفون بكلمة ثم الموضوعة للتراخي الزماني للاشعار بتفاوت المراتب و بعدها فان قلت اذا كان الم اسما للسورة كيف صح الاخبار عنه بالكتاب اجيب بانه صح ذلك اما بان يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء و ارادة الكل اوبان يراد بالكتاب بعضه على طريق ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه فان قلت ان قسر الم بجميع القرآن كيف اشير اليه بذلك وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا اجيب بانه جاز ذلك تنزيلا لتحقق الوقوع منزلة الواقع (**قوله** وتذكيره) يعني ان تذكير اسم الاشارة اذا اريد بالم المؤلف او القرآن ظاهر واما اذا اريد به السورة فانما هو بالنظر الى ان ماهو خبره اوصفته مذكر وهو الكتاب فان المبتدأ والخبر وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شئ واحد ومتحدين صدقا جاز اجراء حكم الخبر على المبتدأ

(ذلك الكتاب) ذلك اشارة الى الم ان اول بالمؤلف من هذه الحروف اوفسر بالسورة اوالقرآن فانه لما تكلم به وتقضى اووصل من المرسل الى المرسل اليه اشير اليه بما يشار به الى البعد وتذكيره متى اريد بالم السورة لتذكير الكتاب فانه خبره اوصفته الذي هو هو

وحكم الصفة على الموصوف فى التذكير والتأنيث كما اجرى حكم اسم كان على خبره فى قولهم من كانت امك فانه انث اسم كان وهو الضمير الراجع الى من لتأنيث خبره وهو امك قال تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ذكر المبتدأ نظرا الى كون الخبر مذكرا فكذا ذكر لفظ ذلك مع كونه اشارة الى السورة لتذكير الكتاب و الظاهر انه لاحاجة الى العذر فى تذكير ذلك لان المشار اليه بذلك لايخلو اما ان يكون المسمى بالم اواسم الم وكل واحد منهما ليس بمؤنث اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص من الكلام المنزل المسمى بسورة البقرة كما انه المسمى بالم ومعلوم انه ليس فيه تانيث اصلا واما اسم الم فهو ايضا ليس بمؤنث كما انه ليس بمشار اليه نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث الا ان المذكور سابقا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كونه مشار اليه بلفظ ذلك و يحتاج الى الاعتذار فى تذكير اسم الاشارة و بالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يرد عليه شئ الا ان لفظ ذلك لما كان اشارة الى المسمى بالم وهو المنزل المخصوص واشتهر بين الامة عند ارادة تعيينه بخصوصه ان يعبر عنه بسورة البقرة فلما وضع الم علما لذلك المنزل المخصوص المميز عن سائر السور بعنوان سورة البقرة لوحظ كونه سورة فى وضع العلم له فكان قوله الم فى قوة هذه السورة فورد ان يقال لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث فاحتيج الى الاعتذار لذلك (**قوله** اوالى الكتاب) عطف على قوله الى الم اى و يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب حينئذ صفة لذلك و يكون المراد به الكتاب الموعود انزاله و يكون الالف واللام فيه للعهد الخارجى والمعهود هو الكتاب الموعود انزاله بما فى السور التى نزلت قبل هذه السورة كقوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا فان هذه الآية من آيات سورة المزمل وهى من السور التى نزلت فى مبادى الوحى وكقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وهى فى سورة الاعلى وهى مكية وهذه السورة مدنية او بما فى الكتب المتقدمة كالتوراة والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محمدا صلى الله عليه وسلم رسولا وسينزل عليه كتابا وان موسى وعيسى عليهما السلام اخبرا بذلك امتهما من بنى اسرائيل فقال تعالى الم ذلك الكتاب اى الكتاب الذى اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبى المبعوث من ولد اسمعيل عليهم الصلاة والسلام (**قوله** وهو مصدر) اى الكتاب مصدر كالخطاب سمى به المكتوب للمبالغة فى تعلق الكتابة به كضرب الامير اى مضروبه بحيث صار كانه نفس الضرب من جهة كمال تعلقه به (**قوله** اوفعال بنى للمفعول كاللباس) اسم لمايلبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب الا انه على الاول مجاز على طريق تسمية المتعلق باسم ماتعلق به و على الثانى حقيقة ثم عبر به عن الكلام المنظوم عبارة قبل ان تنظم حروفه التى يتألف هو منها بعضها الى بعض فى الخط تسمية للشئ

اوالى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا اوفى الكتب المتقدمة

وهو مصدر سمى به المفعول للمبالغة وقيل فعال بنى للمفعول كاللباس ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب

باسم مايؤول اليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتمالهما على معنى الانضمام والاجتماع فان المنظوم عبارة مشتمل على معنى انضمام بعض الالفاظ مع بعض فى اللفظ والمنظوم فى الخط مشتمل على معنى انضمام بعض الحروف مع بعض فى الخط قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفى المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض فى الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض فى اللفظ ولهذا سمى كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب الى هنا كلامه (**قوله** واصل الكتب الجمع) يقال كتبت الشئ اذا جمعته وسميت العسكر كتيبة لكونها جماعة مجتمعة وسمى الكتاب كتابا لكونه مسائل مجتمعة وعلوما جمع بعضها مع بعض (**قوله** معناه انه لوضوحه الخ) جواب عما يقال كيف يصح نفى جنس الريب عنه مع كثرة المرتابين وكثرة المرتاب يستلزم كثرة الريب لان المرتاب من قام به الارتياب وتحقق فرد ما من افراد الريب ينافى نفى جنس الريب لان تحقق الفرد يستلزم تحقق الجنس فى ضمنه فلا يصح نفى جنس الريب وتقرير الجواب انه ليس المراد انه لارتياب فيه احد حتى يرد ماذكرتم من كثرة المرتابين بل المراد انه بلغ فى حقية كونه من عند الله تعالى وسطوع برهانه الدال على انه وحى الهى الى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغى لمرتاب ان يرتاب فيه وحاصله ان المنفى ليس وجود الريب فى نفسه ولا صدوره عن الفاعل بل تعلقه بالمحل استحقاقا ولياقة فقوله بحيث لارتياب خبر ان فى قوله انه لوضوحه وقوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لارتياب وكذا قوله فى كونه وحيا وقوله بالغا حد الاعجاز اى مرتبة هى الاعجاز على ان الاضافة بيانية خبر بعد خبر لكان اوصفة له فالريب فى كونه وحيا معجزا لم ينف مطلقا بل نفى صدوره عمن يعتبر ارتيابه وهو العاقل الموصوف بالنظر الصحيح وهذا النفى لاينافيه صدور الريب عمن هو عديم العقل اوفاقد النظر لان وجود الريب منه بمنزلة العدم لان مالا يستند الى الدليل لاعبرة به فهو كالمعدوم فظهر ان معنى نفى الريب عنه نفى كونه محلا له ومظنة لثبوته لان احدا لارتياب فيه ويؤيد كون معنى الآية ماذكر لانفى حقيقة الريب اصلا قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وذلك لان كلمة ان تدل على جواز ارتيابهم وكونه محتمل الوقوع منهم وهو ينافى القطع بانتفائه بالكلية فانه لايصح الحكم بانتفاء الشئ قطعا مع قيام احتمال وجوده فلو كان معنى الآية الحكم القطعى بانه لارتياب فيه احد اصلا لكان قوله تعالى وان كنتم فى ريب مخالفا لهذه الآية وهو باطل وكلمة ما فى قوله ما ابعد عنهم الريب نافية لاتعجبية اى لم ينف عنهم الارتياب فيه بل جوز صدوره منهم وارشدهم الى طريق ازالته وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه اى فى معارضة حصة من حصصه وقطعة مما نزل منه ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤداة فى الاوقات المتفرقة

واصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة (لاريب فيه) معناه انه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لارتياب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه وحيا بالغا حد الاعجاز لان احدا لارتياب فيه ألاترى الى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية فانه تعالى ما ابعد الريب عنهم بل عرفهم الطريق المزيح له وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولامدخل للريبة

والنجم فى الاصل الكوكب الطالع فنقل منه اولا الى الوقت الذى يتعين بحسب طلوعه وغروبه على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب ثم اطلق على ما حصل فى الوقت على طريق ذكر المحل وارادة الحال وهذا المعنى هو المراد ههنا لان المراد الآيات النازلة وقت اقتضاء الحاجة اياها والجهد بضم الجيم الوسع والطاقة ومجال الشبهة موضع جولانها (**قوله** وقيل معناه لاريب فيه للمتقين) جواب ثان عما سبق من الاشكال الوارد على قوله لاريب فيه الدال على نفى الريب بجميع افراده مع كثرة من يرتاب فيه وتقريره انه ليس المراد نفى الريب مطلقا المستلزم لان لايرتاب فيه احد اصلا بل المراد نفيه بالنسبة الى المتقين فقط فعلى هذا يكون قوله للمتقين خبر لاريب فيه لامتعلقا بهدى ويكون هدى حالا من الضمير المجرور فى قوله فيه لاعن المستتر فى الظرف لاقتضائه كون الريب هدى لانه ضمير الريب ويكون فيه صفة للريب لاخبرا لقوله لاريب ولما ورد ان يقال كيف يكون هدى حالا من المجرور المعمول بكلمة فى مع ان العامل فى ذى الحال يجب ان يكون عاملا فى الحال والحروف الجارة لاتنصب الحال دفعه بقوله والعامل فى هدى الظرف الواقع صفة للمنفى اى مافى الجار والمجرور من معنى الفعل الذى هو العامل فى الضمير المجرور حقيقة كما مر فى غير المغضوب من ان اين كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور فى انعمت عليهم والعامل انعمت وانه لايلزم منه اختلاف العامل فى الحال وذيها لان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل فى انعمت عليهم هو المجرور فقط واثر الجار انما هو تعدية الفعل وافضاؤه الى الاسم فكذلك ههنا فان الضمير المجرور فى لاريب فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنفى بحسب المعنى وجعل هدى حالا من ضمير القرآن اما على المبالغة فى كونه هاديا كانه نفس الهداية اوعلى حذف مضاف اى حال كونه ذاهدى اوعلى وقوع المصدر موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبرا اوصفة اوحالا فيه الاحتمالات الثلاث وارجحها اولها فقول المصنف الواقع صفة للمنفى بيان لاعراب فيه على تقدير ان يكون للمتقين خبر لا وتنبيه على ان العامل فى الحال حقيقة هو العامل فى ذلك الظرف لانه هو الواقع صفة فى الحقيقة لانفس الظرف ولم يرض المصنف بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه الاول ان الغالب فى الظرف الواقع بعد لا التى لنفى الجنس كونه خبرا لا صفة للمنفى والثانى ان المناسب لمقام المدح العموم لاالخصوص والثالث ان فيه بعض نبوة عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى حينئذ لاشك فى حقيقة القرآن للمتقين المصدقين بحقيقه ولايخفى مافيه والرابع ان النفى يتوجه الى القيد فيختل المعنى لان انتفاء الريب عنه ليس بمقيد بشئ بل هو منفى عنه مطلقا (**قوله** اذا حصل فيك الريبة) بتشديد حصل وكسر راء الريبة وهى وان اشتهرت فى معنى الشك الا ان مضاها الاصلى قلق النفس واضطرابها يعنى ان الريب فى الاصل

وقيل معناه لاريب فيه للمتقين وهدى حال من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفى

مصدر رابنى الشئ اقلقنى وجعلنى مضطربا فالريب معناه تحصيل القلق وافادة الاضطراب للنفس الا انه عدل عن معناه المصدرى واستعمل فى هذا الموضع ونظائره فى معنى الشك لكونه سببا لقلق النفس واضطرابها على طريق اطلاق اسم المسبب وارادة السبب والشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا ترجح احدهما على الآخر فتقع فى الاضطراب والحيرة فقوله لانه اى الشك يقلق النفس اشارة الى ان استعمال الريب فى الشك مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب وارادة السبب واستشهد بالحديث على ان الشك ليس معنى اصليا للريب والريبة بل لهما معنى اصلى غير الشك لانه لو اتحد معناهما لكان قوله عليه الصلاة والسلام فان الشك ريبة بمنزلة قولك فان الاسد غضنفر فان معنى الحديث والله اعلم تعليل الامر بترك مايقلق النفس ذاهبا الى مالايقلقها كانه قيل امرتك بترك مايقلق قلبك لان قلق قلب المؤمن وعدم استقراره انما ينشأ من كون الشئ مشكوكا فيه غير حق وثابت فى نفسه فتى اضطرب قلبك فى حق شئ كان ذلك امارة كونه مشكوكا فيه اى غير حق فى نفسه وحكم عليه السلام بان الشك ريبة للمبالغة فى سببيته لها فان الريبة المذكورة فى الحديث ليس بمعنى الشك وان اشتهرت فيه بل المراد بها معناها الحقيقى الاصلى وكما استشهد بالحديث على ان الريبة غير الشك والالم تكن فى الكلام فائدة استشهد بجعل الريبة مقابلة للطمانينة فى الحديث المذكور على ان ذلك المعنى المغاير للشك هو قلق النفس واضطرابها وفى الحواشى الشريفية معنى الحديث دع مايريبك اى يقلقك ذاهبا الى مايطمئن به قلبك فان كون الشئ فى نفسه مشكوكا فيه غير صحيح مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صحيحا صادقا يطمئن القلب بسببه ويسكن اى اذا وجدت نفسك مضطربة فى امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن فى شئ علامة كونه باطلا محالا ان يشك فيه وطمانينته فيه علامة كونه حقا وصدقا وقيل معنى الحديث دع ماتشك فيه ذاهبا الى ماتعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يقتضى قلقا وترددا وفى ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضى سكونا وراحة والاول اقوى وعبارة الكشاف له اوفق قيل ان المصنف اعتمد فى نقل متن الحديث على الزمخشرى والا فالحديث فى رواية الترمذى والنسائى هكذا فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة ولايخفى ان صحة احدى الروايتين لاتنافى صحة الاخرى (**قوله** ومنه) اى من قبيل اطلاق الريب الذى هو فى الاصل مصدر بمعنى تحصيل القلق وافادة الاضطراب على مايكون سببا له مثل اطلاقه على الشك على طريق اطلاق لفظ المصدر وايقاعه موقع اسم الفاعل كما فى قوله تعالى لاريب فيه فان الريب فيه فى الاصل مصدر بمعنى قلق النفس واضطرابها واريد به الشك الذى يورث ذلك الاضطراب ويكون سببا له (**قوله** ريب الزمان لنوائبه) اى مصائبه

والريب فى الاصل مصدر رابنى الشئ اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها سمى به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفى الحديث دع مايريبك الى مالا يريبك فان الشك ريبة والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوائبه

التى تقلق النفس و تزيل طمانينتها واستقرارها فان الريب فيه مصدر فى الاصل بمعنى اضطراب النفس وار يدبه المصائب التى هى سبب الاضطراب (**قوله** بهديهم الى الحق) اشارة الى ان الهدى بمعنى الهادى والمرشد الى صراط مستقيم وان كان فى الاصل مصدرا كالسرى وهو السير فى الليل يقال سريت سرى واسريت اسراء اذا سرت ليلا فالسرى والاسراء بمعنى والثانى لغة اهل الحجاز (**قوله** ومعناه الدلالة) اطلق الدلالة للاشارة الى ان الهدى والهداية فى اللغة عبارتان عن الدلالة المجردة سواء كان المدلول عليه خيرا اوشرا كما فى قوله تعالى وهديناه النجدين وقوله تعالى انا هديناه السبيل و يحتمل ان يكون لام التعريف فى الدلالة للعهد الخارجى والمعهود مامر فى سورة الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وهى تستلزم ان يكون الطريق المدلول عليها نافعا للمدلول موصلا الى بغيته اى مطلوبه وجد الايصال بالفعل اولا و الاطلاق فى الايصال اى فى قولهم هى الدلالة على مايوصل لانه الاصل ولادليل على التقيد بلطف وكون الدلالة ملتبسة باللطف انما يكون بكون المدلول عليه خيرا نافعا فيكون معناه مجرد الدلالة على بغية المدلول ومطلوبه من غير ان يعتبر فى مفهومه الوصول الى المطلوب وقيل معناه الدلالة الموصلة الى البغية اى الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب فيكون الوصول الى المطلوب معتبرا فى مفهومه و استدل عليه بوجهين الاول ان الهدى مقابل للضلال لقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله وانا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين ولاشك ان الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب معتبر فى مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول اليه فى مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما فى الدلالة الغير الموصلة و الثانى ان الهدى يستعمل فى مقام المدح كالمهتدى فيجب ان يعتبر فى مفهومه الوصول الى المطلوب كما اعتبر فى مفهوم المهتدى اذ لولم يعتبر فى مفهومه الوصول الى المطلوب بل كان معناه من دل على المطلوب مطلقا لم يكن مدحا لان من دل على المطلوب ولم يصل اليه بل كان محروما عنه فهو مذموم فكيف يستحق المدح وعورض هذان الدليلان بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فانه تعالى اثبت هداه فى حقهم مع عدم الاهتداء لقوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اى آثروه عليه واجيب بان المراد بقوله تعالى فهديناهم اثبات الهداية اللغوية وهى الدلالة المجردة على مايوصل الى المطلوب وتمكينهم على الاهتداء بسبب ازاحة العلل وافاضة اسباب الاهتداء ببعثه الرسل ونصب الدلائل وهى وان لم تكن هداية حقيقة الا انها سميت هداية تنزيلا لتمكنهم من الوصول الى البغية منزلة حقيقة الوصول اليها و قرينة المجاز قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اى بدلوا العمى بالهدى اعراضا عن الهدى و استحبابا للعمى كما فى قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (**قوله**

(هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى فى الاصل مصدر كالسرى والقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة فى قوله تعالى انك لعلى هدى اوفى ضلال مبين ولانه لايقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به والمنتفعون

واختصاصه بالمتقين) جواب عما يرد على قوله يهدى المتقين الى الحق ويدلهم عليه ويرشدهم اليه وتقرير السؤال ان الكتاب المذكور دال وهاد لكل من نظر فيه من المتقى وغيره فماوجه تخصيص الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين بان قيل للمتقين باللام المفيدة لمعنى الاختصاص واجاب عنه بوجهين الاول ان المتقين وغيرهم مستوون فى كون الكتاب دليلا وهاديا لهم لان الهداية بمعنى الدلالة ثابتة له لذاته وماثبت للشئ لذاته لايختلف باختلاف النسب و الاضافات الاان المتقين خصوا بالذكر لمزيد تعلق الهدى بهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم (**قوله** بنصبه) اى بنصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك (**قوله** وبهذا الاعتبار) اى باعتبار عموم دلالته لكل ناظر من مسلم اوكافر قيل هدى للناس من غير تخصيص الناس ببعض دون بعض فبا عتبار عموم دلالته للفريقين جميعا قال تعالى فى حقه هدى للناس باعتبار كون الانتفاع به مختصا بالمتقين قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التوفيق بين الآيتين والوجه الثانى من وجهى الجواب يرجع بحسب الظاهر الى الوجه الاول لان من صقل عقله واستعمله فى تفكر الدلائل المنصوبة لتحقيق الحق وابطال الباطل هو من صان قلبه عن تطرق الشبهات الزائغة والاعتقادات الفاسدة اليه وهو المراد بالمتقى الذى يتوقى عن العذاب المخلد بالتبرء عن الشرك فصار ماذكره فى الوجه الثانى فى قوة ان يقال اولانه لا ينتفع بالتأمل فيه الاالمتقين وهو الوجه الاول بعينه والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد للمصنف بل الفرق بين الوجهين ان محصول الوجه الاول ان دلالة الكتاب وان كانت عامة لكل ناظر من مسلم اوكافر الاانه نزلت دلالته فى حق الكافر منزلة العدم لعدم انتفاعه بها و محصول الوجه الثانى لانسلم ان دلالة عامة لكل ناظر وانما هو حجة ودليل بالنسبة الى المسلم المصدق بوحدانية الله تعالى واتصافه بجميع مايليق بالالوهية و بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دعوى النبوة وذلك انما يكون بان صقل عقله عما يمنعه عن درك الحق والوصول اليه واستعمله فى التفكر فيما نصبه الله تعالى من الدلائل الدالة على وجوده ووحدانيته وكمال عظمته وكبريائه وفى النظر فى المعجزات الدالة على حقية امر نبوته عليه الصلاة والسلام وصدقه فى دعوى النبوة فمن صقل عقله على الوجه المذكور واستعمله فى تحصيل العقائد الصحيحة فى حق المبدأ والمعاد وتعرف دلائل النبوة يكون القرأن هدى فى حقه يرشده الى الصراط المستقيم فى التدين بالاحكام وتمييز الحلال عن الحرام فالقرأن انما يكون هدى بالنسبة الى المتقين عن الكفر ومايؤدى اليه من العذاب المخلد ينتفعون به فى تحصيل سائر مراتب التقوى وانما قلنا انه هدى للمتقين عن الكفر خاصة لانه كالغذآء الصالح لحفظ الصحة فانه انما ينتفع به بعد تحقق اصل الصحة فانه من فسد مزاجه بالكلية لايفيده العلاج بل يضره لان الدوآء المفيد والغذآء الصالح فى نفسه يزيده مرضا لسوء مزاجه واشتداد مرضه

بنصبه وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم اوكافر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس اولانه لاينتفع بالتأمل فيه الامن صقل العقل واستعمله فى تدبر الآيات والنظر فى المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذآء الصالح لحفظ الصحة فانه لايجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة وعلى هذا قوله تعالى ونترل من القرأن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين الاخسارا

فان غلبة الاخلاط الردية تحول الدواء النافع خلطا فاسدا فتجعله مددا لهلاكه كما قال تعالى ونترل من القرأن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين الاخسارا فلما كان القرأن كالغذاء الصالح لحفظ الصحة كان بحيث لاينتفع به الابعد حصول اصل الصحة للروح وهو الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر فان الايمان بالنسبة الى الروح بمنزلة الصحة للجسد من حيث ان صلاح الاجساد يكون بالصحة فكذا صلاح الارواح يكون بالايمان والغذأ الصالح لايجلب نفعا للجسد مالم تكن الصحة حاصلة له فكذلك الكتاب لايجلب نفعا للروح مالم يكن الايمان حاصلا له قال الامام الرازى رحمه الله فان قيل كيف يكون الكتاب المذكور هدى على الاطلاق مع ان كل مايتوقف كون القرأن حجة على صحته لايكون القرأن هدى فى حقه فلايكون القرأن هدى فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة ولاشك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرأن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ثم اجاب عنه بقوله ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى فى حق كل شئ بل يكفيه ان يكون هدى فى حق بعض الاشياء مثل ان يكون هدى فى تعريف الشرأئع والاحكام وان يكون هدى فى تأكيد مافى العقول (**قوله** ولايقدح مافيه من المجمل والمتشابه) جواب عما يقال كيف وصف القرأن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه وهما لايد لان على المطلوب بلا بيان من جهة العقل اوالسمع فيكون الهدى فى الحقيقة ذلك المبين وكلمة مافى قوله لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه مصدرية اى لعدم انفكاك مافيه من المجمل والمتشابه عن بيان يعين المراد منه وذلك البيان اما دلالة العقل اودلالة السمع فصار القرأن كله هدى اما بنفسه كالمحكمات منه اوبواسطة دلالة العقل اوورود السمع كالمجمل والمتشابه ولما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه لم يكن هدى فى نفسه فى حق الحكم المستفاد من المجمل والمتشابه وانما يكون كذلك ان لو افاد ابتدأ لما يفيده الكتاب (**قوله** وقاه فاتقى) اشارة الى ان اتقى افتعل من وقى وان فاءه واوفى الاصل فقلبت الواوتاء وادغمت فى تاء افتعل والوقاية فى اللغة فرط الصيانة مطلقا اى عن اى شئ كان ومنه فرس واق اذا وقى حافره ان يصيبه ادنى شئ يؤذيه وفى عرف اهل الشرع هى الصيانة عما يضره فى الآخرة لامطلق الصيانة واختلف فى انه هل تدخل الصيانة عن الصغائر فى مفهوم التقوى فقال بعضهم يدخل بناء على ان الصغائر مما يضره فى الآخرة وقد اعتبر فى مفهوم التقوى الصيانة عما يضر فيها ولانزاع فى وجوب التوبة عن الصغائر ايضا انما النزاع فى انه اذا لم يتق الصغائر هل يستحق لان يسمى باسم المتقى ام لا وقال آخرون لايدخل الاجتناب عن الصغائر فى مفهوم التقوى لانها تقع مكفرة عن مجتنب الكبائر وهو قول المعتزلة لان الاجتناب عن الكبيرة ليس بموجب لتكفير الصغيرة عندنا بل امر كل واحد من الصغائر والكبائر موكول

ولايقدح مافيه من المجمل والمتشابه فى كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه والمتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو فى عرف الشرع اسم لمن يقى نفسه عما يضره فى الآخرة وله ثلاث مراتب الاولى التوقى عن العذاب المخلد بالتبرأ عن الشرك وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل مايؤثم من فعل اوترك حتى الصغائر عند قوم

الى الله تعالى ان شاء عذب وان شاء عفا وقول المصنف عند قوم اشارة الى ان المختار ان الاجتناب عن الصغائر لا يعتبر فى مفهوم التقوى وان مرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين بسبب ارتكابها والا لخرج الانبياء عليهم الصلاة والسلام عنهم لان الجمهور على ان الانبياء غير معصومين عنها ولو بعد البعثة ويؤيده ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المتقى من يتقى الشرك والكبائر والفواحش وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى فان المراد بها كلمة التوحيد وهى كلمة لااله الاالله فلولا ان الاتقاء عن الشرك كاف فى التقوى لما سمى كلمة التوحيد بكلمة التقوى (**قوله** وهو المتعارف) اى التجنب المذكور هو المعنى المتعارف لاسم التقوى عند اهل الشرع وهو المعنى بقوله تعالى ولو ان اهل الكتاب آمنوا واتقوا فان عطف قوله واتقوا على قوله آمنوا دليل واضح على ان الاتقاء عن الشرك لا يكفى فى الاتصاف بالتقوى بل لابد معه من الاتقاء عما يؤثم باتيان الطاعات المأمور بها والاجتناب عن المعاصى (**قوله** ويتبتل اليه بشراشره) اى ينقطع عما سوى الحق تعالى متوجها اليه بكليته وهذه المرتبة من التقوى تقوى اخص الخواص والمرتبة الثانية منها تقوى الخواص والمرتبة الاولى تقوى العوام وفى الصحاح التبتل الانقطاع عن الدنيا الى الله تعالى وكذلك التبتيل ومنه قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا (**قوله** وقد فسر قوله تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلاثة) فمعناه على الاول ذلك الكتاب هدى للذين يتقون عن الشرك باعتقادهم بمضمون كلمتى الشهادة وعلى الوجه الثانى انه هدى للذين يجتنبون عن كل مايؤثم وعلى الثالث انه هدى للذين يتقون بسرايرهم عن كل مايشغلها عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحوه وينقطعون عما سواه وجه كونه هدى للمتقين بالتفسير الاول والثانى انه هدى للصائرين الى الايمان اوالى التجنب عن العصيان اوانه هدى للمؤمنين اوللمتجنبين عن العصيان يوصل المؤمنين الى المرتبتين الباقيتين والمتجنبين الى المرتبة الثالثة وان فسر بالتفسير الثالث يتعين ان يكون المعنى انه هدى للصائرين الى تلك المرتبة يوصلهم اليها اذلا مرتبة بعدها (**قوله** على انه اسم للقرآن اوالسورة اومقدر بالمؤلف) لم يذكر سائر الاحتمالات السابقة لانه اذا كان من اسماء الله تعالى اوكان كل اسم مما فيه باقيا على اصل معناه وجعل مقسما بها يكون له حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ وان كان مافيه من الاسماء اسامى الحروف هى ابعاض كلمات معينة اواصواتا منزلة منزلة حروف التهجى لم يكن له محل من الاعراب فضلا عن ان يكون مبتدأ (**قوله** وان كان اخص من المؤلف مطلقا) متصل بقوله ذلك خبر الم على تقدير ان يكون مؤلا بالمؤلف منها كأنه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون خبرا من الم على تقدير كونه مؤلا بالمؤلف منها مع ان ذلك الكتاب اخص مطلقا من المؤلف منها والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم فلا يقال مثلا الانسان ذلك الرجل لان معنى القضية

وهو المتعارف باسم التقوى فى الشرع والمعنى بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقى المطلوب بقوله واتقوا الله حق تقاته وقد فسر قوله هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة واعلم ان الاية تحتمل اوجها من الاعراب ان يكون الم مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة اومقدر بالمؤلف منها وذلك خبره وان كان اخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم

الحملية ان مايصدق عليه عنوان الموضوع متصف بمفهوم المحمول وهذا المعنى انما يصدق على تقدير ان يكون عنوان الموضوع مساويا لمفهوم المحمول او اخص منه اذلوكان اعم منه لماصدق ان يقال مثلا مايصدق عليه الحيوان انسان اذمن افراد الحيوان ماليس بانسان تحقيقا لعمومه فلوكان الموضوع اعم لوجب صدق الاخص عليه وهومناف لعموم الموضوع لان الاعم يجب ان يصدق على مالايصدق الاخص تحقيقا لعمومه (**قوله** لان المراد به المؤلف الكامل) تعليل لقوله وذلك خبره وازالة لمافيه من الاستبعاد يعنى ان المراد بالم المقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم ولايصح الحمل بل المراد منه المؤلف الكامل فيتساويان كما اذا قيل الانسان ذلك الرجل كان المعنى الانسان الكامل المستحق لان يسمى باسم الانسان ذلك الرجل ولولاهذا التأويل للزم حمل الاخص على الاعم وهوخلاف الاصل ووجه حمل قوله تعالى ذلك الكتاب على الم المفسر بالقرأن اوالمؤلف الكامل فى تأليفه ظاهر واماوجه حمله على الم المفسر بالسورة لما مر من صحة اطلاق الكتاب على الكل والبعض بالاشتراك كصحة اطلاق القرأن عليهما كما فى قول الجن انا سمعنا قرأنا عجبا ولم يسمعوا الابعضه ولما فرغ من الوجه الاول من وجوه اعراب الاية وهوان يكون الم مبتدأ وذلك خبره والكتاب صفة ذلك شرع فى ذكر الوجه الثانى من وجوه اعرابها فقال وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف اى هذه السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية اوهذا القرأن المعروف بهما مسماة بهذا الاسم اومسمى به او مؤلفة من جنس هذه الحروف التى الفوامنه كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة التحدى والزام الحجة عليهم وتبكيتهم باثبات ان القرأن وحى الهى لاكلام البشر والالما عجزوا عن الاتيان بمثله مع كونه مؤلفا مما يركبون منه كلامهم وقوله تعالى ذلك خبرثان للمبتدأ المحذوف اوبدل من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفة ذلك على التقديرين ويجوزان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر للمبتدأ المحذوف اوبدلا من الخبر المفرد (**قوله** ولاريب فى المشهورة) اى فى القرآءة المشهورة بين القرآء مبنى لماتقرر من ان اسم لاالتى لنفى الجنس اذا كان نكرة مفردة يبنى على ماينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية كأنه قيل هل من ريب فيه فقال لا ريب فيه اى لامن ريب واحترز بقوله فى المشهورة عن قرآءة ابى الشعثاء وهو تابعى مشهور اسمه سليم بن اسود فانه قرأ لاريب مرفوعا منونا والفرق بين القرآءتين ان القرآءة المشهورة نص فى الاستغراق موجب لانتفاء الريب بالكلية وغير المشهورة تجوزه وبيان ذلك ان المشهورة تفيد نفى الجنس اى الحقيقة ونفى الحقيقة يستلزم نفى افرادها باسرها اذلوثبت شئ منها كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه ولم يكن نفى الجنس صحيحا ولما كان نفى الجنس مستلزما لنفى جميع افراده ثبت ان القرآءة المشهورة نص فى

لان المراد به المؤلف الكامل فى تأليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا والكتاب صفته ولاريب فى المشهورة مبنى لتضمنه معنى من منصوب المحل على انه اسم للابلا النافية للجنس العاملة عمل ان لانها نقيضتها ولازمة للاسماء لزومها وفى قرآءة ابى الشعثاء مرفوع بلا التى بمعنى ليس

الاستغراق موجبة له فاذا قيل لارجل فى الدار مثلا بفتح اللام لم يصح ان يقال بل رجلان اورجال بخلاف القرأءة الغير المشهورة فانها مجوزة للاستغراق وليست بنص فيه وان كان مدلولها الظاهر الاستغراق وذلك ان المتبادر من النكرة المنونة هو فرد لابعينه فاذا وقعت فى سياق النفى يكون المنفى فردا لابعينه ونفيه مع نفى الماهية متساويان فيكون نفيه مستلزما لنفى جميع افراد الحقيقة وهو معنى الاستغراق واما كونها محتملة لمعنى آخر غير الاستغراق فلانه قد يقصد بذلك نفى معنى الوحدة فقط فان اسم الجنس المنون حامل لمعنيين الوحدة العارضة للمعنى الجنسى ونفس المعنى الجنسى فاذا وقع فى سياق النفى ربما يكون المقصود نفى معنى الوحدة فقط من غير ان يلاحظ تعلق النفى باصل المعنى الجنسى فيقال حينئذ لا رجل فى الدار بل رجلان اورجال على معنى ان الجنس موصوف بالتعدد لابالوحدة فلذلك قيل لاالنافية على قسمين قسم ينفى به الجنس وهو يعمل عمل ان لمناسبته لها فى افادة التحقيق فان لاالنافية لتحقيق النفى كما ان ان لتحقيق الاثبات وفى ان كل واحد منهما لازم للاسم لايدخل الا عليه بخلاف ما التى بمعنى ليس فانها لاتعمل عمل ليس عند بنى تميم لدخولها على القبيلتين وقسم تنفى به الوحدة وتعمل حينئذ عمل ليس (**قوله** وفيه خبره) اى لفظ فيه خبر لا ريب سواء كان لافيه لنفى الجنس او بمعنى ليس غيران فيه مرفوع المحل على الاول ومنصوب المحل على الثانى (**قوله** ولم يقدم اى لم يقدم لفظ فيه على ريب بان يقال لافيه ريب كما قيل لافيها غول اى غائلة الصداع بدليل قوله تعالى فى موضع آخر لا يصدعون عنها وقيل معناه لاتغتال عقولهم اى لاتذهب بها كما تذهب بها خمور الدنيا يعنى انه لم يقدم الظرف فى هذه الاية كما قدم فى قوله تعالى لافيها غول لان تقديم ماحقه التأخير يكون للتخصيص غالبا وهو غير مناسب فى هذا المقام لانه لو قدم الظرف لفهم ان انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب كما فهم من تقديم الظرف فى قوله تعالى لافيها غول ان انتفاء الغول مختص بخمور الجنة اشارة الى ان خمور الدنيا فيها غول وتخصيص انتفاء الريب بذلك الكتاب ردا على من لم يخصصه به غير مناسب لهذا المقام اذ لانزاع فى ذلك بل المقصود بيان ان القرأن وحى الهى لاينبغى لاحد ان يرتاب فيه تجهيلا وتوبيخا لمن ارتاب فيه بحصر حاله فى احد امرين وهو كونه عديم العقل اوفاقد النظر والتأمل فلا اعتبار لريبه (**قوله** اوصفته) عطف على قوله خبره فى قوله وفيه خبر وفيه تفكيك الضمير لان ضمير صفته للريب وضمير خبره للفظ لافى لاريب على التقديرين اى سواء كان لاالنفى الجنس او بمشبهة بليس وكذا ضمير خبره فى قوله وللمتقين خبره اى خبر لا فلو قيل اوصفة بدون الضمير لكان اوجه معنى على تقديران يكون فيه صفة للريب يكون الخبر حينئذ للمتقين والتقدير لاريب كائنا فيه حاصل للمتقين حال كونه ذاهدى اوهاديا اوليس ريب كائن

وفيه خبره ولم يقدم كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول لانه لم يقصد تخصيص نفى الريب به من بين سائر الكتب كما قصد به ثم اوصفته وللمتقين خبره وهدى نصب على الحال

فيه حاصلا للمتقين هاديا اوذا هدى (**قوله** اوالخبر محذوف) عطف على قوله وفيه خبره اى ويحتمل ان يكون خبرلاسوآء كان لنفى الجنس او بمعنى ليس محذوفاوهو فيه فان بنى تميم لايكادون يذكرون خبرها فيقولون مثلا لاضير ولابأس اى لاضرر فيه اوعليه او علينا على حسب اقتضاء المقام واختلافه فحينئذ يكون الوقف على ريب تاما لتمام الكلام بالخبر المقدر بخلاف ماذاكان الخبر هوفيه المذكور فان الوقف على لاريب حينئذلايكون حسنا بل يكون قبيحا ناقصا لكونه على كلام غير مفيد لانه لايفيد بدون فيه المذكور ذكر فى خبر لاثلاثة اوجه الاول ان خبره فيه والثانى ان خبره للمتقين وفيه صفة ريب وهدى حال والثالث ان يكون خبره محذوفا وهوفيه والتقدير لاريب فيه فيه هدى للمتقين وحذف خبر لا كثير نحو لابأس و لاضير وقد يحذف اسمها ويبقى خبرها نحو لاعليك اى لابأس عليك (**قوله** قدم عليه لتنكيره) يعنى ان المبتدأ لماكان نكرة قدم خبره عليه لتخصص به النكرة الواقعة مبتدأ كما فى نحو فى الدار رجل وهذا الوجه يستلزم ان لايكون الكتاب نفسه هدى بل يكون ظرفا للهدى فالوجه الاول اولى لانه ابلغ وقد تكرر فى القرأن ان القران نفسه نور وهدى والوجه الثالث من وجوه اعراب الآية ماذكره بقوله وان يكون ذلك مبتدأ اى مبتدأ ثانيا لانه معطوف على قوله فى الوجه الاول وذلك خبره لان الوجه الثالث مبنى على ان يكون الم مبتدأ كما فى الوجه الاول بقرينة قوله فى اخر هذا الوجه والجملة خبرالم وتقرير هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره ولماورد ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره فى المبتدأ فيلزم ان لايكون سائر الكتب السماوية كتابا اشار الى دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا يعنى ان اللام فى الكتاب لتعريف الجنس اذلاعهد وان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المقول على كثيرين فى فرد من افراده يكون للدلالة على كماله فى تحقق المعنى الجنسى فيه وبلوغه الى حيث صار ماسواه كانه ليس من افراد هذا الجنس كما فى قولك زيد الشجاع (**قوله** اوصفته) منصوب معطوف على قوله خبره اى اويكون الكتاب صفة ذلك ومابعده وهو لاريب فيه خبره والجملة وهى ذلك الكتاب على الاول وذلك الكتاب لاريب فيه على الثانى خبرا لم واعلم ان قوله لا ريب فيه فى المشهورة مبنى لاوجه لتوسيطه بين الوجهين الاولين وبين الوجه الثالث من وجوه اعراب الآية اذلااختصاص له بالوجهين السابقين بل لاتعلق له بهما اصلا فكان حقه ان يؤخر عن الوجه الثالث ولعله انما قدمه على الوجه الثالث اشارة الى ضعفه بناء على ان الم اذاكان اسما للسورة وكان قوله ذلك اشارة اليها على ان يكون مبتدأ ثانيا و الكتاب خبره والجملة خبرا لم يكون حصرا الكمال بالنسبة الى

او الخبر محذوف كما فى لاخير ولذلك وقف على لاريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا اوصفته ومابعده خبره والجملة خبر الم

السورة على معنى ان هذه السورة هى الكتاب فيلزم منه اثبات النقصان لسائر السور بالنسبة اليها لانها المقابلة لها دون سائر الكتب السماوية والسور كلها مستوية الاقدام فى كون كل واحد منهـا معجزا متحدى بها بالغـاء اقصى درجات الفصاحة و البلاغة لانقصان فى شئ منها بالنسبة الى السور الباقية واجيب بان ماذكر انما يلزم اذ الوحظ فى الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك بل هى ملحوظة من حيث انها قرآن على طريق ذكر اسم الجزء وارادة الكل وعلى هذا التقدير يكون مقابلها سائر الكتب السماوية دون سائر السور القرانية وانت خبير بان هذا الجواب لايخلو عن تكلف (**قوله** والاولى ان يقال انها جمل متناسقة) لما كان ماذكر من وجوه اعراب هذه الآية مبتنية على مجرد كون الفظ محتملا لها على وجه يصح به انتظام الالفاظ مع سداد المعنى فى الجملة ولابد فى الكلام البليغ ان ينظر المتكلم عند نظمه الى المعانى والاغراض المطلوبة له و يرتبها فى ذهنه ثم يرتب الالفاظ على حذوها فان مدار البلاغة ومبناها انمـا هو رعاية جانب المعنى و جزالته ثم تطبيق اللفظ اعلى مايقتضيه المقام فحق من يتصدى لتفسير كلام الله تعالى وتأويله ان يلاحظ احق المعانى بالاعتبار واقر بها بحاله ثم يكشف وجه انطبـاق الفاظه على تلك الاغراض المطلوبة منه فلما ذكر من وجوه الاعراب ماذكره ولاحظ انه روعى فى تلك الوجوه جانب الالفـاظ ووجه انتظامهـا على وجه الصحة مع سداد المعنى فى الجملة وان الاقتصار على هذا القدر لاوجه له فى توجيه انتظام الكلام البالغ الى اقصى مراتب البلاغة لم يرض بماذكره اولا لخلوه عن رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية واختار وجها آخر مشتملا على ماهو مدار البلاغة من رعاية جانب المعنى وجزالته اولا فقال والاولى انها جمل متناسقة اى منتظمة متماثلة بحيث يرتبط بعضها ببعض من غير ان يتخلل بينها حرف النسق يقال خرز نسق اى منتظم والنسق من الكلام ماجاء على نظام واحد والنسق بسكون السين مصدر قولك نسقت الكلام اذا عطفت بعضه على بعض بحرف النسق و بين وجه تناسقها وارتباطها بوجهين الاول ماذكره بقوله تقرر اللاحقة منها السابقة اى تؤكدهـا فيكون بينها كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطف بينها والثانى ماذكره بقوله اوتستتبع كل واحدة منها مايليها استتباع الدليل للمدلول (**قوله** فالم جملة) الفاء فيه لتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة وصور كون الم جملة بان جعله خبر مبتدأ محذوف وهو المتحدى به و يجوز ايضا ان يجعل مبتدأ محذوف الخبر اى المؤلف من جنس هذه الحروف هو المتحدى به وكل واحد من التقديرين ظاهر على ان يكون افتتاح السورة بالم للايقاظ وقرع العصا لينبه السامع على ان اعجاز القرآن المتحدى به ليس الالكونه وحيا آلهيا لالكونه منزلا على غير لغتهم ومؤلفا من غير مايركبون منه كلامهم واما

والاولى ان يقال انها اربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منهـا السابقة

ولذلك لم يدخل العاطف بينهـا فالم جملة دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس مايركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة ثانية مقررة لجهة التحدى

على تقدير ان يكون افتتاحها به لاجل كونه اسما للسورة او للقرآن فوجه تقرير الم بالمؤلف منها مع انه حينئذ اسم علم لاحدهما مامر من ان تسمية السورة او القرآن باسامي حروف الهجاء خاصة للاشعار بان المسمى بها ليس الا كلاما عربية معروفة التركيب من مسمياتها فاذا قيل المتحدى به هو الم بمعنى هو هذه السورة او القرآن يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف والمقصود من الاشعار بكون هذه السورة او القرآن مؤلفا من مسميات هذه الاسماء تحدى المرتابين فى حقيته واثبات ان القرآن وحى آلهى لا كلام البشر والا لما عجزوا عن آخرهم عن اتيان مثله و يحتمل ان يكون تقدير الم بالمؤلف منها مبنيا على ان المختار عنده ان لا تكون الفواتح اسماء للسور لما مر من قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق الخ (**قوله** بانه الكتاب المنعوت) متعلق بقوله مقررة يعنى ان جملة ذلك الكتاب لدلالتها على حصر الكمال على معنى انه الكتاب الكامل الذى لا يستحق غيره ان يسمى كتابا مقررة و محققة لجهة التحدى و دالة على انه الحقيق بان يتحدى به ثم قرر جهة الكمال بانه حق لا ريب فيه فانه لا كمال اعلى وارفع مما للحق واليقين ولا نقص ادنى واحقر مما للباطل المهين قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال فى جحة تتبختر اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا ثم اكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بكونه هدى للمتقين لان هداية المتقين الى ما هو اعز واكمل مما هم عليه لا تحصل الا بما هو حق و يقين لا بما هو شك و باطل (**قوله** وهدى للمتقين) مبتدأ و قوله جملة رابعة خبره وقوله بما يقدر له مبتدأ حال يعنى انه جملة كائنا مع ما يقدر له مبتدأ فان قوله تعالى هدى خبر مبتدأ محذوف اى هو هدى (**قوله** او تستتبع السابقة) عطف على قوله تقرر اللاحقة منها حاصل الوجه الاول ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررة لسابقها و حاصل هذا الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول مستلزمة لما يليها و يجئ عقيبها استلزام الدليل للمدلول فان مضمون جملة الم ان المتحدى به معجز وهو بمنزلة الدليل المستلزم لكونه كتابا كاملا وكونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال مستلزم لانتفاء الريب عنه وانتفاؤه مستلزم لكونه هدى للمتقين اذ لو كان هناك ريب لما كان هدى لهم فان قيل فما وجه عدم دخول العاطف بينها حينئذ ومن اى قسم من اقسام الفصل هذا اجيب بان الظاهر انه من قبيل فصل الجمل المستأنفة عما قبلها فانه تعالى لما نبه بقوله الم على ان اعجاز المتحدى به ليس الا لكونه وحيا آلهيا لكونه منظوما من غير ما ينظمون منه كلامهم توجه ان يسأل و يقال فاذا يلزم من ذلك فاجيب عنه بان يقال ذلك الكتاب يعنى ان اعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال فى نظمه و معناه فاتجه عليه ايضا ان يقال فاذا يلزم من ذلك فاجيب بلا ريب فيه فان اعتراء الشك والشبهة على شئ ينا فى كماله فاتجه عليه ايضا ان يقال فاذا يلزم من ذلك

بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال ثم سجل على كماله بنفى الريب عنه ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله لانه لا كمال اعلى مما للحق واليقين وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين او تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل للمدلول و بيانه انه لما نبه اولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك ان لا يتشبث الريب باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك او الشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين

فقيل هدى للمتقين فلما لزم ماهو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب (قوله وفى كل واحدة منها نكتة) يعنى ان تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب العجيب تشتمل كل واحد منها على نكتة على معنى ان شيأ من تلك الجمل لايخلو عن نكتة واحدة البتة وذلك لاينافى ان توجد فى بعض الجمل نكتتين اواكثر ففى الجملة الاولى ثلاث نكت الاولى حذف المبتدأ و اشار اليها بقوله المتحدى به هو المؤلف من جنس هذه الحروف والثانية الرمز الى المقصود وهو كون المتحدى به وحيا الهيا فلذلك يعجز البشر عن اتيان مثله والثالثة التعليل على هذا المقصود بالطف وجه وتقريره ان المتحدى به لوكان من عند غير الله تعالى لما عجز واعن معارضته مع كونه مؤلفا من جنس ماينظمون منه كلامهم فثبت به ان اعجازه ليس الا لكمال بلاغته بحيث لايقدر عليه الا من احاط بكل شئ قدرة وعلما واعلم ان المصنف جعل نفس الحذف نكتة مع انه مما تقتضيه النكتة لانفس النكتة فانها عبارة عن الامر الداعى الى اعتبار خصوصية مافى الكلام الذى يعبر به عن المراد ويقال لذلك الامر الحال والمقام ولتلك الخصوصية مقتضى الحال والمقام والاعتبار المناسب لهما ومنها الحذف فان الشئ انما يحذف اذا كان السامع عارفا به لقيام مايدل عليه من القرآئن وتحقق مع ذلك نكتة داعية الى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعيينه حقيقة اوادعاء اوضيق المقام عن اطالة الكلام اومحافظة الوزن اوالسجع اواختبار تنبه السامع هل يتنبه ام لا اومقدار تنبهه هل يتنبه بالقرآئن الخفية ام لا فظهر ان الحذف ليس نفس النكتة بل هو مما تقتضيه النكتة الا ان المصنف سماه نكتة على طريق تسمية مقتضى النكتة بالفتح باسم النكتة المقتضية له (قوله وفى الثانية فخامة التعريف) فان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر جنس الخبر فى المبتدأ بناء على ان المبتدء لكونه اكمل افراد ذلك الجنس صار كانه الجنس كله وان ماسواه كانه ليس من افراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ (قوله وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل) فانه لوقدم الظرف وقيل لافيه ريب لاوهم ان انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب السماوية وهو وهم باطل اذلاريب فى شئ من الكتب السماوية (قوله وفى الرابعة الخ) ذكر فيها خمس نكت الاولى حذف المبتدأ والتقدير هو هدى والثانية توصيف المسند اليه بالمصدر وهو هدى للمبالغة على طريق رجل عدل والثالثة ايراد المصدر المذكور منكرا اشارة الى انه هدى لايكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين بادخال اللام الدالة على الاختصاص على لفظ المتقين (قوله باعتبار الغاية) متعلق بالمتقين اى بالذين تصير عاقبة امرهم ومآل حالهم التقوى فانهم هم المنتفعون به والمختصون بالاهتداء به وتسميتهم بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والمآل على طريق تسمية الحى قتيلا والعصير خمرا بذلك الاعتبار والخامسة تسمية المشار اى المقارب للتقوى متقيا فان المجاز باعتبار المآل قد تكون علاقته كونه مشارفا للمعنى

وفى كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففى الاولى الحذف و الرمز الى المقصود مع التعليل وفى الثانية فخامة التعريف وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفى الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة وايراده منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا

المجازى كما فى قوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فان الحى سمى قتيلا من حيث كونه قتيلا عقيب تعلق القتل به بلاتراخ وقد تكون علاقته صيرورة امره الى المعنى المجازى بعد زمان متراخ لابطريق المشارفة كما فى قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان اتصاف المولود بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار الغاية بيان لنوع علاقة المجاز وقوله وتسمية المشارف الى اخره بيان لصنفها (**قوله** ايجازا) اشارة الى نكتة لفظية لارتكاب المجاز فان هدى للمتقين اوجز من هدى للضالين الضائرين الى التقوى المشارفين لها مع مافيه من جنس المطلع بتصدير السورة التى هى اولى الزهراوين بذكر اولياء الله تعالى والمرتضين من عباده (**قوله** وتفخيما لشأنه) اى لشأن المشارف للتقوى لان فيه مدحا للقابل للصفة المحمودة حال خلوه عنها وعدم اتصافه بها بانه كالمتصف بها بالفعل واشارة الى نكتة معنوية له (**قوله** اما موصول بالمتقين) قسيم ما سيجئ من قوله واما مفصول عنه وعلى تقدير كونه موصولا به اما تابع له فى الاعراب بان يكون صفة له مجرورة مثله اما مقيدة له اوموضحة اومادحة واما مقطوع عن التبعية بان يخالفه فى الاعراب ويكون مدحا منصوبا بتقدير اعنى اومرفوعا بتقدير هم الذين جعل المدح المنصوب اوالمرفوع موصولا بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه من حيث كونهما جملة مستقلة فعلية اواسمية كالجملة المستأنفة بناء على انهما موصولان تابعان لما قبلهما حقيقة ومعنى وان كانا مفصولين مقطوعين عنه نظرا الى اللفظ والاعراب والصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم يتغير فى المعنى ماقصد بها من اجرآئها على موصوفها بخلاف ما اذا كان مستأنفا بان رفع على الابتداء وكان اولئك خبره فانه حينئذ يكون المقصود الاخبار عنه بما بعده لا اجراءه على ما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليه حقيقة بل كالجارى عليه فافترقا وانما قلنا انه على تقدير كونه مستأنفا يفهم منه ضمنا كونه ثابتا لما قبله جاريا عليه بناء على ان الاستيناف مبنى على تقدير سؤال فكانه قيل مابال المتقين مخصوصين بان الكتاب هدى لهم فاجيب بان الموصوفين بهذه الاوصاف الثلاثة على هدى فكونه جوابا له يؤكد اتصاله بما قبله وكونه تابعا له فى المعنى وجاريا عليه وثابتا له فلذلك ترى علماء المعانى يعدون اتصال الكلام المستأنف بما قبله من قبيل كمال الاتصال المانع من العطف واعلم ان الصفة ان كان مفهومها عين مفهوم الموصوف بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر الا بكون الموصوف مجملا تفصله الصفة وتبينه تسمى كاشفة وموضحة ومعرفة كقولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز اوان كان مفهومها خارجا عن مفهوم الموصوف بان دلت على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف تسمى مخصصة ومفيدة وان كان الموصوف معلوما عند المخاطب قبل اجراء الصفة عليه سواء كان مما لا شريك له فى ذلك الاسم نحو بسم الله الرحمن الرحيم فانه

ايجازا و تفخيما لشأنه (الذين يؤمنون بالغيب) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغى

لاشئ يشترك معه تعالى فى اسم الله حتى يحتاج الى تخصيصه وتميزه تعالى عنه ونحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه لاشريك للعين فى اسم الشيطان اوكان له شريك فيه نحو اتاك زيد الفاضل الكريم اوالفاسق اللئيم الان الموصوف كان معلوما للمخاطب قبل اجراء الصفة عليه كما اذا عرف المخاطب زيدا الآتى قبل ذكر وصفه فالصفة فى مثله تكون لمدح الموصوف اوذمه لاتقييده وتعيينه وان كان له شريك فى اسمه ووصف المتقين بقوله الذين يؤمنون يحتمل ان يكون لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة التقييد والتوضيح والمدح اما الاول فعلى تقدير ان يفسر التقوى بترك مالا ينبغى كالشرك والعقائد الباطلة والافعال التى نهى عنها صريحا فان من توقى عن العقائد الزائغة وتخلى عن الافعال التى نهى عنها صريحا يجوز ان يتحلى بالطاعات المأمور بها كالايمان بالغيب واقام الصلاة وايتاء الحقوق المالية وان لايتحلى فوصف المتقون بماذكر بعده تقييدا لهم حتى يتميزوا عن المتقين الذين لم يتحلوا بماذكر من الطاعات (**قوله** مترتبة) مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله صفة والتحلية الاولى بالحاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة يقال صقل السيف اى جلاه ونقله الى بناء التفعيل للمبالغة (**قوله** اوموضحة) مرفوع بالعطف على قوله مقيدة وذلك على تقدير ان يفسر التقوى بمعناه المتعارف عند اهل الشرع وهو اتيان انواع الطاعات باسرها وترك المنكرات والمعاصى باجمعها وجه كون الصفة موضحة حينئذ ان مفهومها حينئذ يكون عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان فيها والمأورد ان يقال كيف تكون هذه الصفة موضحة لمفهوم الموصوف وهو المتقون ومشتملة على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لاكثر الطاعات ولاشئ من ترك المنكرات دفعه بقوله لاشتماله الخ فانه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونها فى معنى الوصف اوالى قوله الذين يؤمنون الآية والمآل واحد ووجه الدفع ان المتقى فى الشريعة من يقى نفسه عما يضره فى الآخرة من فعل سيئة اوترك حسنة ومحصله انه الذى يفعل الحسنات ويترك السيئات فمفهوم المتقين ينبئ اجمالا عن هذين الامرين وهذه الصفة اعنى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الخ مشتملة عليهما معا فهى كاشفة لموصوفها لان الاتيان بالايمان والصلاة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث ان الايمان اصل مستتبع للحسنات كلها وانها ثمرات لازمة وتابعة له وايضا الايمان بالنسبة الى سائر الحسنات بمنزلة الاساس لها من حيث انه شرط لصحتها لايعتبر شئ منها بدونه فلاتوجد حسنة بدون الايمان كما لايوجد البناء بدون اساسه وان الصلاة اصل للعبادات البدنية والصدقة اصل للعبادات المالية فمن اتى بهما يأتى بسائر العبادات البدنية والمالية وان لم يكونا اساسين لسائر العبادات البدنية والمالية لظهور ان صحة شئ من تلك العبادات لايتوقف عليهما فظهر بهذا

مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل اوموضحة ان فسر بمايعم فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ماهو اصل الاعمال واساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة

ان اتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبا لاتيان سائر الطاعات وان واحدة منها وهي الصلاة مستتبعة لترك السيئات لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فصح ان قوله تعالى الذين يؤمنون الى آخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما امر التقوى فكانت الثلاثة المذكورة فى نظم التنزيل قائمة مقام تفصيل انواعهما وتفصيل ما اجمل بلفظ المتقين فكانت الصفة كاشفة والعبارة الظاهرة فى الدلالة على كون الصفة كاشفة ان يقال الذين يفعلون الحسنات باسرها و يتركون السيئات باجمعها الا انه عدل عنها الى ما عليه نظم التنزيل لفوائد الاولى التنبيه على ان للحسنات اصولا يكتفى بذكرها عن تفصيل فرعها وان واحدة منها وهى الصلاة تستتبع ترك السيئات والثانية الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية وقالبية ومالية والثالثة التنبيه بذكرها مرتبة على ترتيبها فى الفضل والشرف (**قوله** فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية) والمالية من قبيل اللف والنشر لقوله من الايمان والصلاة والصدقة وكلمة من فيه لبيان قوله ما هو اصل الاعمال وقوله واساس الحسنات عطف تفسيرى لقوله اصل الاعمال وهو يتناول ترك السيئات ايضا لما مر ان الصلاة تستتبع ترك الفواحش والمنكرات (**قوله** غالبا) قيد لقوله المستتبعة لسائر الطاعات المأمور بها والتجنب عن المعاصى المنهى عنها والمستتبعة مرفوع على انه صفة امهات الاعمال وقوله والتجنب مجرور معطوف على سائر الطاعات واورد الآية لاثبات كونها مستتبعة للتجنب عن المعاصى واورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات فان الصلاة لما كانت عماد الدين وان من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين وقد تقرر ان الدين هو الاسلام وان الاسلام هو الطاعة والانقياد بامتثال الاوامر واجتناب المنهيات فلزم من ذلك ان اقامتها مستتبعة لاتمام الطاعة وكذا يلزم من كون الزكاة جسرا للاسلام كونها مستتبعة لذلك وتقديم الآية على الحديث مع ان الترتيب ما بين بهما على عكس ترتيبهما لان الآية مع كونها اشرف من الحديث اظهر دلالة على الاستتباع و فى الحواشى السعدية ههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة او نصبا على المدح اورفعا انما يحسن اذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة اذ لا شئ من الايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين الى التقوى هذا كلامه ولا يخفى انه اذا حمل المتقين على المشارفة لعلة اقتضى ذلك الحمل يمكن ان تكون هذه الثلاثة ايضا محمولة عليها بقرينة حمل الموصوف بها عليها (**قوله** اومادحة بما تضمنه) وفى بعض النسخ او مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون وايا ما كان فدخول كلمة او معطوف على قوله مقيدة او موضحة وعلى النسخة الاولى يكون الضمير المستتر فى تضمنه راجعا الى المتقين والبارز الى كلمة

فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصى
غالبا الا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر و قوله عليه السلام الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام اومادحة بما تضمنه و تخصيص الايمان بالغيب و اقام الصلاة وايتاء الزكاة بالذكر اظهار الفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى

ماو يكون المعنى على النسختين هو ان هذه الصفة مادحة بتصريح ماتضمنه المتقون وفى الحواشى الشريفية حاصل ماقرره من الاحتمالات ان المتقى ان حمل على المعنى الشرعى فان جعل خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة والافكاشفة وان حمل على مجتنب المعاصى كانت مخصصة والمأورد ان يقال الاوصاف الداخلة فى مفهوم المتقين كلها صالحة للمدح فلم خصصت هذه الثلاثة من بين سائر مايدخل تحت اسم التقوى الشرعى دفعه بقوله وتخصيص الايمان بالغيب الخ فان الغرض من الصفة المادحة لما كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها مزيد مدخل فى افادة هذا الغرض بالنسبة الى ماسواها ولايخفى ان هذه الثلاثة اشرف مما عداها واولى بان يمدح بها وليس ههنا ملاحظة استتباعها لما عداها كما فى كونها صفة كاشفة (**قوله** اوعلى انه مدح) معطوف على قوله على انه صفة مجرورة وقوله بتقدير اعنى اوهم الذين نشر على ترتيب اللف (**قوله** واما مفصول عنه) اى غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستأنفة من مبتدأ وخبر فانه لماقيل هدى للمتقين اتجه لسائل ان يقول مابال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كانه جواب لهذا السؤال (**قوله** فيكون الوقف على المتقين تاما) اى على تقدير كونه مفصولا مستأنفا يكون الوقف على ماقبله تاما لان المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه وان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا من حيث كونه جوابا عن سوال نشأ مماقبله وهو يدل على انه ان كان موصولا بالمتقين صفة اومدحا منصوبا اومرفوعا يكون الوقف على المتقين حسنا غيرتام لانه وقف على كلام مفيد لايستقل مابعده بدونه بل يتعلق به فى الاعراب اوفى المعنى وفى الحواشى السعدية فان قيل اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا اومرفوعا فهى جملة مستقلة لاتعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغى ان يكون الوقف على المتقين تاما حينئذ قلنا هو فى المعنى وصف لما قبله فكانه تابع له فى الاعراب عن ابى على الفارسى رحمه الله انه اذا ذكرت صفات المدح اوالذم وخولف فى بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى نحو ذلك قطعا وللتنبيه على شدة هذا الاتصال يلتزمون حذف الفعل فى المنصوب على المدح بتقدير اعنى وحذف المبتدأ فى المرفوع على المدح ليكون فى الصورة متعلقا بما قبله فلايكون المخصوص بالمدح كلاما مستقلا بنفسه منقطعا عما قبله من حيث المعنى والحقيقة ولهذا كان الوقف على المتقين حينئذ حسنا غيرتام (**قوله** والايمان فى اللغة التصديق) كقوله تعالى حكاية لقول اخوة يوسف لابيهم يعقوب عليهم الصلاة والسلام ومانت بمؤمن لنا اى بمصدق ومعنى التصديق هو اعتقاد السامع صدق المخبر فيما يخبر به فمن صدق الله تعالى فيما اخبر به فى كتابه وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به معتقدا بالقلب بصدقهما فهو مؤمن

اوعلى انه مدح منصوب اومرفوع بتقدير اعنى اوهم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف على المتقين تاما والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن

ثم ان الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد امينا من امر فان الايمان افعال من الامن يقال آمنته فلانا اى جعلته امينا منه وامنته غيرى اى جعلنى غيرى آمينا منه والثلاثى منه يتعدى الى مفعول واحد تقول آمنته اى كنت آمينا منه وبالفارسى امين شدم ازو واذا نقل الى باب الافعال وقيل آمن يجوز ان يتعدى الى مفعول ثان كامر وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم عدته واذا دخلت على الفعل المتعدى فاما ان تعديه الى مفعول ثان اوتجعله لازما على معنى الصيرورة وسيجيء ان كلا الوجهين حسن فى يؤمنون (**قوله** كان المصدق آمن المصدق الخ) اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه والمصدق الاول بكسر الدال والثانى بفتحها وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الايمان وضع اولا لجعل الشئ آمينا من امر ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه وهو التصديق فانك اذا صدقت المخبر فقد آمنته من تكذيبك وقيل انه مجاز لغوى فى التصديق كما يشعر به ظاهر كلام صاحب الكشاف حيث قال وحقيقته آمنه التكذيب وذلك لان الامن من التكذيب لازم للتصديق ولفظ الايمان موضوع للازم وقد استعمل فى الملزوم الذى هو التصديق فيكون مجازا وكذا الصيرورة ذا امن وطمانينة لازم للوثوق بالشئ فلفظ الايمان مع كونه موضوعا للازم اذا استعمل فى معنى الوثوق فقد استعمل فيما هو ملزوم لاصل معناه (**قوله** وتعديته بالباء) يعنى ان الايمان بمعنى التصديق حقه ان يتعدى بنفسه بان يقال آمنته اى صدقته الا انه عدى بالباء وقيل آمنت به لتضمنه معنى الاعتراف والاقرار فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعنى كلمة الى اى احمده منتهيا اليك حمدى اياه كذا فى الحواشى الشريفية قيل عليه والاحسن ان يقال ويدل على الفعل الآخر اما بذكر شئ من متعلقاته كما فى احمد اليك فلانا او حذف شئ من متعلقات الاول كما فى قولهم هيجنى شوقا بحذف صلة هيجنى قال صاحب الكشاف من شأنهم انهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجنى شوقا متعدى الى مفعولين بنفسه وان كان حقه يتعدى الى الثانى بالى ويقال هيجه الى كذا لتضمينه معنى ذكر هذا كلامه فقد صرح بان الفعل الآخر لم يدل عليه بذكر شئ من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الاول قال المولى المحقق التفتازانى رحمه الله فان قيل الفعل المذكور ان كان مستعملا فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الآخر وان كان فى معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقى فلا تضمين هنا على التقديرين وان كان

كان المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف

مستعملا فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو فى معناه الحقيقى مع حذف حال مأخوذ من الفعل الاخر اعتمادا على قيام القرينة اللفظية الدالة على المحذوف فقولك احمد اليك فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده فان المعنى الاخر فيه مراد بلفظ محذوف دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته وان الفعل المذكور اصل فيه والمحذوف قيده على انه حال من فاعله ونحوه قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم وقوله تعالى يقلب كفيه على ما انفق فيها ادخل فيه كلمة على لما ضمنه معنى الندم اى نادما على انفاقه وقد يعكس ويجعل المتروك اصلا والمذكور حالا وتبعا كما فيما نحن فيه اى يعترفون به مؤمنين فانه لما اعتبر يعترفون ليكون متعلق الباء وجب اعتبار الحال ايضا والا لكان يؤمنون مجازا محضا لا تضمينا (**قوله** وقد يطلق بمعنى الوثوق) الباء فى قوله بمعنى صلة لمحذوف منصوب على انه حال من المنوى فى يطلق لا النفس يطلق لان الاطلاق لا يتعدى بالباء والتقدير وقد يستعمل لفظ الايمان كائنا بمعنى الوثوق والايمان بهذا المعنى منقول من آمن بمعنى صار ذا امن على ان الهمزة فيه للصيرورة كما فى نحو اغد البعير واجرب الرجل اى صار اذا غدة وجرب فيكون لازما واذا نقل الى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال آمن به اى وثق به وحذفت فى ما آمنت ان اجد صحابة فان المعنى ما وثقت بان اجد صحابة اى رفقاء بناء على ان حذف الجار من ان وان قياس مطرد قيل انه قول من لوى السفر ثم تأخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقاء (**قوله** من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا امن به) بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه بان المعنى المنقول عنه لازم للمنقول اليه فلفظ الايمان كان فى الاصل موضوعا لهذا المعنى ثم نقل عنه فى العرف العام الى التصديق لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فان الايمان كما انه حقيقة لغوية فى جعل الشئ آمنا من كذا على ان تكون همزته للتعدية كذلك هو حقيقة لغوية فى صيرورة الشئ ذا امن وطمانينة و حقيقة عرفية فى كل واحد من معنى التصديق و الوثوق وقول المصنف والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مع قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق وان كان يوهم كونه حقيقة لغوية فيهما الا انه اراد باللغة ما يقابل الشرع بقرينة ذكره فى مقابلة قوله واما فى الشرع فتعم العرف واللغة الاصلية كما ان المراد بالحقيقة والمجاز اللغويين مايعم العرفيين والشرعيين والاصطلاحيين اذا ذكرا فى مقابلة العقليين و بهذا يندفع مايرد من ان هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان اللغة اصل لا يتصور النقل اليه فلا يقال منقول لغوى (**قوله** وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب) فعلى الوجه الاول يكون المعنى يصدقون الغيب بتأويل يعترفون بالغيب مؤمنين و على الثانى يكون المعنى يتقون بالغيب اى بما غاب عن حواسهم ولم يعرفوه

وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا امن ومنه ما آمنت ان اجد صحابة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب

ببداهة عقولهم مما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من وحدانية الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ونحو ذلك ومعنى وثوقهم به انهم يعتقدون حقيته (**قوله** واما فى الشرع) يعنى ان الايمان فى عرف اهل الشرع ليس هو التصديق مطلقا بل هو التصديق بامور مخصوصة علم بالضرورة اى بلا دليل انها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة فى انفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كل واحد منها وان كان نظريا فى نفسه لكن كونه من دينه عليه الصلاة والسلام معلوم بالضرورة فالشخص انما يكون مؤمنا اذا صدق بجميع ذلك وجزم واذعن له بقلبه ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم انها اذا لوحظت اجمالا يكفى التصديق بها اجمالا واذا لوحظت تفصيلا يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق بفرضية الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا والشيخ الاشعرى وابو منصور واتباعهما اكتفوا فى تحقيق الايمان بالتصديق المذكور واعتبر اكثر الحنفية معه الاقرار باللسان قال الامام الرازى الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا اختلفوا على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابى حنيفة وعامة الفقهاء رحمهم الله تعالى ثم ان هؤلاء اختلفوا فى موضعين احدهما انهم اختلفوا فى حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما انهم اختلفوا فى ان العلم المعتبر فى تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله تعالى وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الناس فى صفات الله تعالى لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداهم من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بعلم زائد على ذاته اوعالما بذاته وبكونه مرئيا اوغير مرئى لايكون داخلا فى مسمى الايمان وذكر اقوال الناس فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ثم قال والذى نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مداولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فى نفس الامر فهذا الحكم الذهنى بالثبوت اوالانتفاء امر يعبر عنه فى كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهنى مغايرا لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول

واما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء

ثم نقول هذا الحكم الذهنى غير العلم وهو الجزم والاذعان للحق فانه غير ادراك النسبة الذهنية لان الجاهل بالشئ قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهنى مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يذعن ذلك الحكم بقلبه ويجزم (**قوله** ومجموع ثلاثة امور) مرفوع معطوف على قوله فالتصديق بما علم الخ يعنى ان الايمان فى عرف بعض اهل الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج مجموع ثلاثة امور واراد بالحق الحكم الثابت بالشرع كان نظر بالمقصود فى نفسه غير متعلق بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة باحوال المبدء والمعاد او عمليا متعلقا بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة بافعال بنى آدم فان المؤمن يجب عليه ان يعتقد بكل واحد منهما اى يجزم به ويذعن له بقلبه ويقر به بلسانه وان يعمل بمقتضاه ان كان متعلقا بكيفية العمل وكان المقصود منه ذلك العمل فضمير به ومقتضاه راجعان الى الحق وما ذكر من الاقرار باللسان يسمى شهادة والاقرار بالشهادتين قائم مقام الاقرار بحقية جميع ما علم بالضرورة انه من دينه عليه الصلاة والسلام جامع له مفصح عنه والسلف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل وانهم سموا من اخل بالاول فقط بان اقر وعمل بما كلف به من غير ان يصدق به منافقا ومن ترك الشهادة ومايقوم مقامها كاشارة الاخرس عامدا متمكنا منها سواء اعتقد وعمل اولا كافرا ومن اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة فاسقا الا ان مرادهم بالايمان المفسر بهذا المجموع هو الايمان الكامل لاطباقهم على ان مرتكب الكبيرة لايخرج عن الايمان بخلاف الايمان المفسر به عند الفرق الثلاث المذكورين فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام الرازى نور الله مرقده فى تفصيل اقوال هؤلاء الفرق الثلاث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله تعالى يتناول المعرفة بالله وبكل ماوضع الله تعالى عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله تعالى فى جميع ما امر الله تعالى به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر فمن صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فالظاهر انه فى الجنة فلزم منه وجود الايمان بدون العمل ولو بقى حيا حتى دخل وقت الصلاة الواحدة فتركها ثم مات اوزنى ثم مات فهو مخلد فى النار عند الخوارج والمعتزلة لقوله عليه الصلاة والسلام لايزنى الزانى وهو مؤمن ايمانا تاما كاملا وكمال الشئ امر مغاير لاصله حقيقة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدى بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ويراد انه صدق بهما اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لايمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال آمن بالله كما يقال صلى وصام لله فالايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير متعدى فقد اتفقوا على انه منقول من

ومجموع ثلاثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة و الخوارج

المسمى اللغوى الذى هو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة اومندوبة او من باب الاقوال اوالافعال اوالاعتقادات وهو قول واصل بن عطا وابى الهذيل والقاضى عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابى على وابى هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبائر مالم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب ماورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عند الله وعندنا اجتناب كل الكبائر واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لايكون شئ منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا مالم توجد المعرفة والاقرار ولاشيأ من المعاصى كفرا مالم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لايحصل بدون ماهو اصل له وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابى والثانى ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيأ من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل الى هنا كلامه وبه يندفع مايرد على ظاهر قول المصنف ومن اخل بالعمل وحده اى تركه دون التصديق والاقرار الى قوله خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة من انه يفهم منه ان المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ينافى ماقالوا من ان الايمان مجموع ثلاثة امور فان سلب احد اجزاء الشئ يستلزم انتفائه ووجه الاندفاع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا فى كونها كفرا الجحود والانكار وكذا لم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار والحاصل انهم لم يجعلوا الايمان شيأ واحدا مركبا من تلك الثلاثة بل جعلوا كل واحد من التصديق وسائر الطاعات ايمانا على حدة فلايلزم من انتفاء الطاعة انتفاء اصل الايمان فالعاصى الذى يصدق الحق و يقر به مؤمن فاسق اى خارج عن الطاعة عند اهل السنة والمحدثين وفاسق كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة فانهم يجعلون الايمان والكفر متضادين فيجوزون ارتفاعهما لامتناقضين حتى يمتنع ذلك (**قوله** ومن اخل بالاقرار فكافر) اى من تركه قصدا مع التمكن منه فهو كافر اى مجاهر بالكفر والا فالمنافق ايضا كافر الا انه يخفى كفره و يظهر مايدل على الايمان قيل فيه نظر لان الاخلال بالاقرار لايوجب الكفر

فمن اخل بالاعتقاد وحده فمنافق ومن اخل بالاقرار فكافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة

مطلقا اى سواء تركه مع التمكن منه او من غير تمكن و يدل عليه قول الامام فان قال قائل ههنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله عز وجل بالدليل والبرهان وكاتم العرفان ومات ولم يجد من الزمان مايتلفظ فيه بكلمة الشهادة فههنا ان حكمت بانه مؤمن فقد حكمت بان الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمت بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لايكون مؤمنا والصورة الثانية من عرف الله عز وجل بالدليل ووجد من الوقت مالامكنه ان يتلفظ فيه بكلمتى الشهادة لكنه لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مؤمن فقد اعترفتم بان الاقرار غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق للاجماع وان قلتم انه ليس بمؤمن فهو باطل لما مر من الحديث فان الايمان لاينتفى عن القلب بالسكوت عن النطق و الجواب ان الغزالى قدس الله سره منع هذا الاجماع فى الصورتين و حكم بكونهما مؤمنين وقال ان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصى التى يؤتى بها مع الايمان الى ههنا كلام الامام وقال الطيبى رحمه الله الذى يعتذر له ان المراد بالاخلال الامتناع عن الاقرار قصدا على سبيل الجحود والعناد كما فعل ابو طالب حيث قال

وعرضت دينا لامحالة انه * من خير اديان البرية دينا
لولا الملامة او حذارى سبة * لوجدتنى سمحا بذاك مبينا

قال الامام الواحدى رحمه الله الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقى ربه بشئ من ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولايعتقد بالحق ولايقر به واما كفر الجحود فهو ان يعرف الحق بقلبه ولايقر بلسانه ككفر ابليس و ككفر امية بن الصلت ومنه قوله تعالى فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به يعنى كفر الجحود واما كفر المعاندة فهو ان يعرف بقلبه و يقر بلسانه ولايقبله ولايتدين به ككفر ابى طالب وذكر البيتين المذكورين آنفا واما كفر النفاق فأن يقر بلسانه و يكفر بقلبه الى ههنا كلامه فقد فرق بين الجحود والعناد (**قوله** والذى يدل على انه) اى على ان لفظ الايمان موضوع فى الشرع للتصديق المذكور وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار ولاالعمل وجوه الاول انه سبحانه وتعالى كلما ذكر الايمان فى القرأن اضافه الى القلب وظاهر ان فعل القلب هو التصديق وحده قال تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقال اكتب فى قلوبهم الايمان والثانى انه تعالى عطف عليه العمل الصالح فى مواضع لاتحصى ولوكان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره معه تكرارا فضلا عن ان يذكر بطريق العطف والثالث انه سبحانه تعالى ذكر الايمان فى مواضع كثيرة وصفا للعصاة مقارنا بالمعاصى فلوكانت الطاعة داخلة فى الايمان لكانت المعصية

والذى يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب فقال اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم

منافيه له ممتنعة الاجتماع معه قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وصف المقتتلين بالايمان مع ان تقاتل المؤمنين حرام ومعصية قال يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى والقصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه سبحانه تعالى خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل ذلك على انه مؤمن وقال فى آخر هذه الآية فمن عفى له من اخيه شئ وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وقال بعده ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن وقال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لاشك ان الظلم معصية وقد جعله لباسا للايمان واللبس لا يقتضى رفع الملبوس به الملبوس له بل بقاءه واستتاره به وقال يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال (**قوله** مع مافيه من قلة التغيير) اشارة الى وجه رابع زائد على الوجوه الثلاثة السابقة (**قوله** لانه اقرب الى الاصل) علة لقلة التغيير اى مع مافى كون لفظ الايمان موضوعا فى الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل من قلة التغيير عن معناه الاصلى اللغوى وهو التصديق مطلقا فان التغيير بمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغيير بالتقييد وبضم امرين آخرين اليه وهما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من جعل الايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ثلاثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب الى المعنى الاصلى من ذلك المجموع ومن التصديق المقيد مع الاقرار كما ذهب اليه اكثر الحنفية (**قوله** وهو متعين الارادة فى الآية) معطوف على قوله قلة التغيير كانه قال ومع مافيه من انه اى التصديق متعين الارادة الخ بمعنى انه لا يجوز ان يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز ان يراد به غير التصديق اصلا وكذا القصر المستفاد من قوله اذا المعدى بالباء هو التصديق اى الايمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الاضافى اى هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من التعين والقصر على حقيقة للزم ان يكون قوله هذا منافيا لما سبق من قوله وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وهذا التعين مبنى على ان تكون الباء فى قوله تعالى بالغيب للتعدية كما هو الظاهر واما اذا جعلت للمصاحبة او للآلة كما سيجوزه بعد فلا يتعين حينئذ كون الايمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه بمعنى المجموع ايضا وفى تغيير الاسلوب بقوله مع مافيه اشعار بان الوجهين الاخيرين من مخترعات نفسه (**قوله** ثم اختلف الخ) يعنى ان القائلين بان لفظ الايمان فى الشرع موضوع للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا فى ان مجرد ذلك التصديق هل هو كاف فى كون الشخص مؤمنا عند الله مستحقا لدخول الجنة وناجيا عن الخلود فى النار من غير ان يقر بلسانه ويتلفظ بكلمتى الشهادة مع تمكنه منه بان لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه بناء على ان التصديق القلبى هو المقصود من التكليف بالايمان واللسان انما هو ترجمان عما فى القلب

مع مافيه من قلة التغيير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين للارادة فى الآية اذا المتعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف

من التصديق والايمان ومظهره له فلابد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل فعل اللسان حتى يترجمه اللسان فعلى هذا لايكون الاقرار شرطا لتحقق الايمان كما انه ليس ركنا منه لماسبق من الدلائل نعم لابد منه فى الايمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفى اجراء احكام الايمان فى الدنيا كجواز الصلاة خلفه وان يصلى عليه اذا مات وان يدفن فى مقابر المسلمين وان يطالب بالعشور والزكاة ونحو ذلك فان الاقرار لابد منه فيهما بالاجماع (**قوله** ام لابد من انضمام اقتران الاقرار به للتمكن منه) فان العاجز عنه كالاخرس مؤمن اتفاقا كما ان من تركه على وجه الاباء والامتناع عنه مع المطالبة به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق وانما الخلاف فيمن تركه لاعلى وجه الاباء مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه فهل يحكم عليه بانه مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى اولا فمن شرط الاقرار لتمام الايمان يقول انه مات قبل تمام الايمان لان التصديق القلبى انما يكون ايمانا بشرط ان يقترن به الاقرار ولم يقترن ومن لم يشترطه فى تمام الايمان يجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلاة مع العلم بوجوبها فيحكم عليه بانه مؤمن غير مخلد فى النار ثم ان اعتبار الاقرار ان كان لاجراء احكام الايمان فى الدنيا على المقر فلابد ان يكون معلنا ومظهر الاقراره بحيث يطلع عليه من يكون واليا على اجراء الاحكام من الامام وسائر المسلمين بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه حينئذ يكفى مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره فان قيل لاوجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق والاستدلال عليه بالادلة المذكورة فان الدليل الاول وكذا ماشار اليه بقوله مع مافيه من قلة التغيير الخ يدل على انه لاحاجة الى اقتران الاقرار بالتصديق قلنا الاتفاق على كونه موضوعا للتصديق المذكور لاينافى الاختلاف فى كون ذلك التصديق وحده معتبرا وكافيا فى ترتب حكم الايمان عليه فى الآخرة وهو نيل ثواب المؤمنين والنجاة من الخلود فى النار فى الخالدين لجواز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا ولايعتبر ايمانه الا اذا اقترن به الاقرار ذكر الامام النسفى رحمه الله فى التيسير ان اهل الحق قالوا الايمان المفترض على العبد هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهو المروى عن ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه وقدمر فى كلام الامام ان القول بان الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقق الايمان خرق الاجماع وان منع الامام الغزالى هذا الاجماع ولذلك مال المصنف رحمه الله الى اختيار هذا القول حيث قال ولعل الحق هو الثانى واستدل عليه بانه سبحانه وتعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر واراد بالمعاند من عرف الحق واعتقده بقلبه ولكن لايقر بلسانه وبالجاهل المقصر من لايعرف الحق لتقصيره فى النظر الصحيح ولما كان هذا الدليل فى غاية الضعف للفرق الجلى بين السكوت عن الاقرار على وجه المعاندة والامتناع عنه حين ان يطالب به وبين مجرد السكوت عنه من غير اباء وامتناع فان الاول من امارات

لانه المقصود ام لابد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لالعدم الاقرار للمتمكن منه

الانكار القلبي ودلائله دون الثاني فذمه من هذه الحيثية لايدل على كون الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان اوشرطا من شروطه اجاب عنه بقوله وللمانع ان يجعل الذم للانكار اى لكون سكوته عن الاقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل الانكار ولواستدل بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى كون الاقرار معتبرا فى تحقق الايمان حتى صار بحيث ادعى العلماء انعقاد الاجماع عليه لم يرد هذا المنع قال الامام الغزالى قدس الله سره فان قلت قداتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذاكان التصديق هوالايمان لايتصور فيه زيادة ولانقصان فاقول السلف هم الشهود العدول فاذكروه حق وانما الشأن فى فهمه وفى اتفاقهم ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزآء الايمان واركان وجوده بل هو امر زآئد عليه يزداد الايمان به بعد تحققه فى نفسه والشئ لايزيد بذاته فلايجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته ومقداره ونحو ذلك ولايجوز ايضا ان يقال الصلاة تزيد بركوعه وسجوده بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان (**قوله** والغيب مصدر) يقال غاب عنه غيبا وغيبة وغيابا وغيوبا ومغيبا الاانه اقيم مقام اسم الفاعل فى الآية للمبالغة كما فى رجل عدل كما اقيم الشهادة مقام الشاهد فى قوله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة والمعنى يؤمنون بماهو غيب اى غائب خفى لايدركه الحس ولايقتضيه بداهة العقل وليس فى قوله وصف ضمير بل الفعل مسند الى الجار والمجرور فان لفظ به هو القائم مقام الفاعل اوصف (**قوله** تسمى المطمان) صح بفتح الهمزة على انه اسم مكان بمعنى موضع الطمانينة والسكون لااسم مفعول لان اطمأن لازم وقد يروى بكسر الهمزة على انه اسم فاعل بمعنى النسب مثل تامر ولابن اوعلى الاسناد المجازى مثل عيشة راضية الاانه على هذا ينبغى ان يقال تسمي المطمئنة من الارض لكونه صفة للارض وهى مؤنث وذكر باعتبار المكان اوالموضع واذا فتحت الهمزة تكتب على صورة الالف هكذا المطمأن واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا المطمئن والحمصة منصوب معطوف على المطمأن وهي بفتح الحاء المهملة وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة التى تكون بازآء الكلية وهى فى الاصل بمعنى الجوعة والمخمصة المجاعة وهو مصدر كالمعتبة بمعنى العتاب والاخص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض (**قوله** اوفيعل) عطف على قوله مصدر اى ويجوز ان لايكون مصدرا بل يكون صفة مشبهة ويكون اصله غيب على وزن فيعل بمعنى الفاعل فاذ غمت الياء الساكنة فى المكسورة فصار غيب بالتشديد ثم خفف فصار غيب كما فى قيل فان اصله قيل بتشديد الياء وكسرها ثم خفف الجوهرى القيل ملك من ملوك حمير دون الملك الاعظم والمرأة قيلة واصله قيل بالتشديد

والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة فى قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى المطمئن من الارض والحمصة التى تلى الكلية غيبا اوفيعل خفف كقيل والمراد به الخفى الذى لايدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم لادليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الاهو

كأنه الذى له قول اى ينفذ قوله (**قوله** وقسم نصب عليه دليل) والمراد بالدليل مايعم العقلى والنقلى فان الصانع وصفاته مما نصب عليه دليل من طريق العقل واليوم الآخر واحواله مما ثبت بدليل نقلى وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور الاان الانسان يعلم القسم الثانى منه بما نصب عليه من الدليل و الغيب الذى اختص علمه بالله سبحانه وتعالى هو القسم الاول منه والمراد بالغيب فى الآية الكريمة هو القسم الثانى منه لان كون الغيب مفعول يؤمنون بواسطة الباء يقتضى تعلق العلم به بالضرورة مدح الله سبحانه وتعالى المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذى نصب عليه دليل بان يتفكروا فيه و يستدلوا به عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله سبحانه وتعالى و بصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرائع فان فى تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق المدح والثناء عليه فان قيل الايمان المذكور فى قوله سبحانه وتعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك و بالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد بالايمان المذكور فى هذه الآية الايمان بالاشياء الغائبة ايضا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز اجيب بان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية يتناول الايمان ببعض الغائبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال وهو جائز كما فى قوله تعالى و ملائكته وجبريل و ميكال (**قوله** هذا اذا جعلته صلة الخ) اى كون المراد بالغيب الخفى عن الحس وعن بداهة العقل انما هو اذا جعل بالغيب مفعولا به بواسطة حرف الجر لقوله يؤمنون فان الصلة فى الاصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق على نفس حرف الجر فيكون الباء لتعدية الايمان الى المؤمن به وهو الغيب اما بان يضمن معنى الاقرار و الاعتراف او يجعل مجازا عن الوثوق وتكون الغيبة صفة للمؤمن به لا بمؤمن اى يؤمنون بما هو غائب عنهم واما اذا جعل حالا من فاعل يؤمنون فلا يحتاج حينئذ الى اعتبار التضمين ولا الى ارتكاب المجاز بل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم ويكون الغيب مصدرا بمعنى الغيبة والباء فيه للمصاحبة والغيبة صفة للمؤمنين اى يؤمنون فى حال غيبتهم عنكم كما يؤمنون بحضرتكم لا كالذين نافقوا (**قوله** او عن المؤمن به) عطف على قوله عنكم و معنى كلام ابن مسعود رضى الله عنه انه ما آمن احد ايمانا افضل من ايمان ملتبس بغيب من المؤمن به وانه رضى الله تعالى عنه لما استشهد على دعواه بالاية دل ذلك على انه جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية لما ذكر عند ابن مسعود اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم قال ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذى لااله الاهو الخ يريد انه لاعجب فى ايمانهم لانهم شاهدوا

وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر واحواله وهو المراد به فى هذه الآية

هذا اذا جعلته صلة للايمان واوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون او عن المؤمن به لما روى ان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال والذى لااله غيره ما آمن احد افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية وقيل

من معجزاته الباهرة ماتيقنوا بسببها انه نبي مبعوث رحمة للعالمين بل العجب ايمان من آمن به ولم يره ولم يشاهد شيأ من المعجزات فايمانه اشد اعتبارا و افضل من ايمان من شهده فعلى تقدير كون قوله بالغيب حالا يكون الاية فى حق غير الصحابة لان الصحابة شاهدوا بعض مايجب الايمان به وهو النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصح ان يقال فى حقهم انهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به كما اذا جعل صلة للايمان كذا قيل والظاهر ان مايجب الايمان به ليس هو جسمه المطهر وجسده المنور بل حقية امر نبوته وهو غيب فى حق جميع الامة غاية مافى الباب ان ماشاهده الصحابة رضى الله عنهم من المعجزات اكثر مماشاهده من بعدهم وان ابن مسعود رضى الله عنه جعل مشاهدة دلائل النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة تسلية لاصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم فى كمال الايمان درجة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فكلامه كلام ادعائى اقناعى لاتحقيق (**قوله** وقيل المراد بالغيب القلب) لانه مستور مخفى عن الحس فلا حاجة ايضا الى اعتبار التضمين و ارتكاب المجاز و يكون المؤمن به محذوفا للتعميم و الباء للآلة (**قوله** اى يعدلون اركانها) و يفعلونها سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التى شرعت عليها ذكر لاقامة الصلاة اربعة معان كونها من اقام العود بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه عوج اصلا اومن قامت السوق اذا نفقت وكانت رائجة بحيث اجتمعت فيها انواع الامتعة والراغبين فيها فعلى هذين الوجهين يكون يقيمون استعارة تبعية شبهت تسوية الصلاة التى هى من قبيل الافعال بتسوية الاجسام واقامتها فاستعمل لفظ الاقامة فى تسوية الصلاة ثم اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الاول واما على الوجه الثانى فقد شبهت المحافظة و المداومة على الصلاة بترويج السوق و اقامتها من حيث ان كل واحد منهما يبتنى على الاهتمام بشأن متعلقه والرغبة فيه ثم اطلق لفظ الاقامة على المداومة والمواظبة واشتق منه يقيمون فصار لفظ المشتق ايضا استعارة تبعا للمأخذ ثم اعلم ان كل واحد من تقويم العود و ترويج السوق معنى عرفى للاقامة ومعناه اللغوى جعل الشئ قائما على طوله غير ساقط على عرضه فان القيام هو الانتصاب والاقامة افعال منه و الهمزة للتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم العود فقيل اقام العود اذا قومه اى سواه وازال اعوجاجه فصار شيأ مستقيما يشبه القائم فكانت حقيقة عرفية فى تسوية الاجسام ثم استعير منها لتسوية الافعال والمعانى كتعديل اركان الصلاة على ماهو حقها ولو كانت مجازا فى تسوية الاجسام لما جاز ان يستعار منها لتسوية الافعال اذلا وجه للمجاز من المجاز و تارة الى انفاق السوق و ترويجها فقيل قامت السوق اى نفقت وراجت واقمتها انا اى جعلتها رائجة فان رواج السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور التام فاستعمل لفظ القيام فى رواجها

وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقلوبهم لاكن يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم فالباء على الاول للتعدية و على الثانى للمصاحبة وعلى الثالث للآلة (ويقيمون الصلاة) اى يعدلون اركانها ويحفظونها من ان يقع زيغ فى افعالها من اقام العود اذا قومه او يواظبون عليها مأخوذ من قامت السوق اذا نفقت و اقمتها اذا جعلتها نافقة قال

* اقامت غزالة سوق الضراب *
* لاهل العراقين حولا قيطا *

فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذى يرغب فيه واذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنها ويتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد وضده قعد عن الامر وتقاعد او يؤدونها عبر عن ادائها بالاقامة لاشتمالها على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح

ولفظ الاقامة فى زوجها فكانت الاقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ تشبيها لها به فى ان كلا منهما مبنى على الرغبة والاهتمام بشأن متعلقه واستشهد على استعمال الاقامة فى ترويج السوق بقول الشاعر

اقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العراقين حولا قميطا

وغزالة اسم امرأة شبيب الخارجى قتل الحجاج زوجها فحاربته سنة كاملة حتى هزمته ولذلك قيل فى هجو الحجاج

اسد علىّ وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر

هلا كررت على غزالة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طائر

والضراب المضاربة بالسيف واثبت له السوق عن سبيل التخييل والتشبيه بان شبهت صولة بعض اهل الحروب على بعض بالضرب والطعن والرمى بالامتعة التى يبيعها التجار فى الاسواق واثبت لها السوق ليكون دليلا وتخييلا للتشبيه المذكور والعراقان الكوفة والبصرة واراد باهلهما الحجاج واتباعه والقميط التام ومن حكايات غزالة المذكورة مع الحجاج ماروى انها دخلت الكوفة ومعها ثلاثون فارسا وقد كان فى الكوفة ثلاثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت هى صلاة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب منها الحجاج ومن معه والمعنى الثالث لاقامة الصلاة التشمر لاداتها والصلابة فى تحصيلها من قبيل قولهم اقام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد واجتهد فى تحصيله بلا توان فيكون لفظ الاقامة مجازا مرسلا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان قام به واقامه بحسب اصل اللغة اما بمعنى نصبه وجعله قائما منتصبا بعد سقوطه او بمعنى سواه وازال اعوجاجه وعلى التقديرين يكون مسببا عن الجد والتجلد والاجتهاد فاقامة الصلاة بمعنى التشمر لاداتها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل على طريق اطلاق لفظ المسبب وارادة السبب ويجوز ان يكون من قبيل اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم والمعنى الرابع لاقامتها مجردا داتها وفعلها اى ايقاعها بايقاع جميع اركانها وشروطها وسننها وآدابها ووجه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همزة اقام للصيرورة فقوله تعالى ويقيمون الصلاة معناه ويصيرون ذا قيام اى ذا صلاة بان يعبر بلفظ القيام عن الصلاة لاشتمال الصلاة عليه لكونه بعض اركانها ومع ذلك هو محل لاشرف اركانها الذى هو القراءة كما يعبر عنها بلفظ القنوت والركوع والسجود والتسبيح كما فى قوله تعالى وكانت من القانتين اى من المصلين والقنوت فى المشهور الدعاء والاضافة فى قولهم دعاء القنوت بيانية وجاء بمعنى القيام ايضا ويجئ بمعنى الطاعة كذا فى المغرب وهو فى الاية بمعنى القيام الذى عبر به عن الصلاة وقال تعالى واركعوا مع الراكعين اى صلوا معهم وهو مما يدل على اداء الصلاة مع الجماعة وقال تعالى وكن من الساجدين اى من المصلين وقال تعالى فلولا انه

من المسجدين واذا جاز ان يعبر عن الصلاة بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنا منها فجواز ان يعبر عنها بما هو ركن من اركانها اولى فصح ان يكون قوله تعالى و يقيمون الصلاة بمعنى يؤدونها ويصلونها بناء على ان يكون يقيمون بمعنى يصيرون ذا قيام و يعبر بالقيام عن الصلاة فيكون انتصاب الصلاة بعد قوله و يقيمون على انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوسا لان يقيمون وحده بمعنى يصلون والمفعول المطلق يجوز كونه منونا و معرفا باللام كما فى قوله ارسلها العراك فان العراك مصدر لفعله المضمر والتقدير ارسلها تعترك العراك والجملة حال من مفعول ارسلها بمعنى ارسلها معتركة اى مزدحمة وقد مر ان الحمد فى قراءة من قرأ منصوبا مفعول مطلق لفعله المحذوف اى نحمد الحمد فيكون قوله تعالى يقيمون على هذا الوجه ايضا مجازا مرسلا من قبيل ذكر الجزء و ارادة الكل (**قوله** والاول اظهر) اى حمل اقامة الصلاة على المعنى الاول وهو تعديل اركانها والحفظ عن الزيغ فى افعالها اظهر فى هذا المقام لانه اشهر معانيها وهى تقويم العود وترويج السوق والمباشرة بالجد والقوة والصيرورة ذا قيام (**قوله** والى الحقيقة اقرب) الظاهر انه اراد بالحقيقة معناها الحقيقى العرفى الذى جعل هذا المعنى معنى مجازيا بالنسبة اليه وهو تقويم العود وتسوية اجزائه وازالة اعوجاجه واراد بقرب هذا المعنى اليه ظهور وجه المشابهة بينهما لاشتراك المعنيين فى الاشتمال على معنى التسوية والاخلاء عن الاعوجاج غايته ان يكون متعلق ذلك فى احدهما الاجسام وفى الاخر المعانى والافعال بخلاف وجه المشابهة بين المعنى الاول و بين سائر معانيها الحقيقية العرفية كترويج السوق والمباشرة بالجد والصيرورة ذا قيام نقل عن الراغب انه قال اقامة الصلاة توفية حدودها وادامتها و يقرب منه قول الامام واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل فى اركانها وشرائطها والظاهر ان المعنى الذى اختاره الامام معنى خاص مركب من مجموع المعنيين الاولين حيث اعتبر فيه خلوها عن الزيغ فى افعالها وهو المعنى الاول بعينه وابعد الاحتمالات ان يحمل اقامة الصلاة على مجرد ادائها وايقاعها ولهذا لم يؤمر بها ولم يمدح بسببها الا بلفظ الاقامة نحو المقيمين الصلاة ولم يقل المصلين الا فى حق المنافقين حيث قال فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ومن ثم قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل وكثير من الافعال التى حث الله تعالى توفية حقه ذكره بلفظ الاقامة ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل واقيموا الوزن بالقسط (**قوله** والصلاة فعلة) بفتح العين يريد ان اصلها صلوة قلبت الواو الفا (قوله كتبتا) بالواو جواب عما يقال من ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يتلفظان بالالف

والاول اظهر لانه اشهر والى الحقيقة اقرب وافيد لتضمنه التنبيه على ان الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون ولذلك ذكر فى سياق المدح والمقيمين الصلوة وفى معرض الذم فويل للمصلين والصلوة فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا بالواو

فلم كتبت الالف فيهما على صورة الواو اجاب بانهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو (**قوله** على لفظ المفخم) بكسر الخاء المعجمة والمراد بالتفخيم ههنا امالة الالف المنقلبة عن الواو والى مخرج الواو كما هو المشهور عند بعض اهل العراق قال صاحب المفتاح التفخيم ان تكسو الفتحة ضمة فتخرج بين بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل تلك الالف الى اصلها كما فى الصلاة والزكاة فان الفهما منقلبة عن الواو بدليل جمعهما على صلوات وزكوات وقد يطلق التفخيم على ما هو ضد الامالة وهو تركها وعلى ضد الترقيق ايضا وهو اخراج اللام من اسفل اللسان اذا انكسر ماقبلها كما فى بسم الله والحمد لله فان القراء يرققون اللام فيهما استثقالا للانتقال من الكسرة السفلية الى اللام المفخمة لاسيما ان مابعدها مكسورة ايضا بخلاف نحو ان الله وقل هو الله فانهم استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها فى مثلهما لتعظيم اسم الله تعالى والصلاة حقيقة لغوية فى الدعاء ومنه قوله عليه الصلاة والسلام اذا دعى احدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل اى فليدع له بالبركة والخير ثم نقل فى عرف الشرع الى الاركان المعلومة والعبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء كما ان الزكاة فى الاصل من التزكية بمعنى التطهير او بمعنى النمية ثم نقل الى صرف مال مخصوص الى المصرف المخصوص فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية فى الدعاء مجازا لغويا فى فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتماله عليها هذا هو المشهور بين الجمهور لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين اى الوركين وقيل هما اصلا الفخذين الى الكفلين وفى الصحاح الصلا ما عن يمين الذنب وشماله وهما صلوان ثم نقلت من التحريك المذكور الى فعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك الصلوين فيه لان المصلى يحركهما فى ركوعه وسجوده فلفظ الصلاة حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين ومجاز مرسل فى فعل الاركان المخصوصة من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل واستعارة فى الدعاء كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف وهو قوله وحقيقته صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ونظيره كفر اليهودى اذا طاء طاء رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه لانه يحنى على الكاذتين وهما الكافرتان ثم قال وقيل للداعى مصل تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد الى هنا كلامه (**قوله** واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى) يعنى ان اشتهار لفظ الصلاة فى فعل الاركان المعلومة والهيئات المخصوصة لا يقدح فى كونه منقولا عن معناه الاصلى اللغوى وهو تحريك الصلوين مع ان لفظ الصلاة غير مشهور فى هذا المعنى الاصلى اذ لا محذور فى كون اللفظ المشهور فى معنى منقولا من المعنى الاصلى الخفى بحيث لا يعرفه الا الآحاد لما ذكر ان صلى بمعنى فعل الاركان المعلومة منقول من صلى بمعنى حرك الصلوين ورد

على لفظ المفخم وانما سمى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصل صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى مع عدم اشتهاره فى الاول لا يقدح فى نقله عنه

عليه ان يقال ان الصلاة بمعنى فعل الاركان المعلومة من اشهر الالفاظ فى هذا المعنى واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء معرفة لان لفظ الصلاة وان كان حقيقة فى ذلك المعنى الا انه خفى و اندرس بعد ذلك بحيث لايعرفه الا الآحاد و المشهور الشايع الاستعمال كيف يكون منقولا من الخفى المندرس (**قوله** و انما سمى الداعى مصليا) متعلق من حيث المعنى بالوجه الاخير وهو ان يكون الصلاة منقولا من تحريك الصلوين فكانه قيل اذا كان لفظ الصلاة بمعنى فعل الهيئات المخصوصة منقولا من الصلاة بمعنى تحريك الصلوين فما وجه اطلاقها على الداعى مع انه لايحرك شيئا من صلويه فاجاب عنه المصنف ببيان وجه استعمالها فيه وهو انه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعى فى تخشعه بالمصلى فاستعير لفظ المصلى للداعى بهذا الجامع وحاصله ان الصلاة نقلت اولا من تحريك الصلوين الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع الان هذا الجواب يستلزم ان يكون استعمال الصلاة فى الدعاء بعد استعمالها فى فعل الهيئات المعلومة وليس كذلك لان الصلاة بمعنى الدعاء شايعة فى اشعار الجاهلية ولم يروعنهم اطلاقها على فعل تلك الهيئات بل ما كانوا يعرفون ذلك قط فكيف يتجوزونها عنه والظاهر ان ما اختاره الجمهور اوجه واولى اما اولا فلان الاشتقاق مما ليس بحدث كالصلاة قليل نادر واما ثانيا فلان اخذ الحركة من صلى المشتق من الصلا لا دليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا كان ذلك الجزء مقصودا من الكل وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاره الجمهور ولذلك نقله المصنف رحمه الله بقوله وقيل قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون) متجار ومجرور متعلق بقوله ينفقون وهو معطوف على الصلة قبله وما المجرورة يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان تكون اسما بمعنى الذى وقوله رزقناهم صلتها فلا يكون له محل من الاعراب والعائد محذوف والتقدير وينفقون من الذى رزقناهم اياه وثانيها ان تكون نكرة موصوفة بمعنى شئ فيكون قوله رزقناهم فى محل الجر على انه صفة لما والعائد محذوف ايضا وثالثها ان تكون مصدرية و يكون المصدر واقعا موقع المفعول اى من مرزوقنا واعترض على هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون المعنى المصدرى مما يتعلق به الانفاق وجوابه ماتقدم من ان المصدر يراد به المفعول (**قوله** الرزق لغة الحظ) وهو النصيب المخصوص لصاحبه انسانا كان او غيره فيتناول رزق الدواب لانه مخصوص لها حيث يقال الجل للفرس وهذا التفسير مبنى على ان يكون الرزق بمعنى المرزوق وان كان اسم المصدر يفسر بانه اخراج حظ الى آخر ينتفع به واستشهد على كون الرزق بمعنى الحظ مطلقا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم

وانما سمى الداعى مصليا تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد

(ومما رزقناهم ينفقون) الرزق فى اللغة الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون

اى حظكم من هذا الامر انكم تكذبون اى تكذيبكم اياه (**قوله** والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه) فالرزق بهذا المعنى اسم المصدر وليس بمعنى المرزوق الان يفسر بما يصح ان ينتفع به الحيوان سواء انتفع به بالفعل اولا اوما ينتفع به الحيوان بالفعل ووجه خصوص ماذكر من التعريف بالنسبة الى الحظ مطلقا ان الحظ وان كان مختصا بصاحبه الا انه لم يعتبر فيه كون ذلك الاختصاص بتخصيص الغير ذلك الحظ به ولم يعتبر فيه ايضا ان يكون اختصاصه به لينتفع به صاحبه ولا تمكين صاحبه من الانتفاع به (**قوله** وتمكينه) مجرور معطوف على تخصيص الشئ وليس المراد بتمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ المرزوق ان يجوز له الانتفاع به بان يجعله مباحا له والا يلزم ان لا يكون الحرام رزقا لانعدام التمكين بالمعنى المذكور فيه فيخرج الحرام من تعريف الرزق مع انه رزق عند اهل السنة بل المراد من تمكينه من الانتفاع به ان يخلق فيه داعية الميل اليه وقوى واسبابا يتمكن بها من الانتفاع به سواء جوزله ذلك واباحه له اوحظره ونهاه عنه فانه يصح عندنا ان يمكن الله تعالى العبد من الانتفاع بالحرام بابقاء ميله الطبيعى اليه وابقاء سلامة قواه واسباب الانتفاع به على حالها مع انه حرم ذلك عليه ونهاه عنه بخلاف المعتزلة فانهم استحالوا من الله تعالى ان يمكن العبد من الانتفاع بالحرام لان التمكين من الانتفاع به قبيح فلا يصح اسناده اليه تعالى وكيف يمكنه من الانتفاع به وقد نهاه عنه ومنعه منه فلا يكون الحرام رزقا عندهم لان تمكين الحيوان من الانتفاع بالشى معتبر فى مفهوم الرزق ومايكون ممنوعا من الانتفاع به لا يكون ممكنا من الانتفاع به فليس الحرام رزقا عندهم لعدم كونه ممكنا من الانتفاع به وايد هذا الدليل العقلى بدليلهم النقلى وهو وجهان الاول ماذكره بقوله الا ترى انه سبحانه وتعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه يعنى انه تعالى اسند الرزق بمعنى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ الى نفسه حيث قال ممارزقناهم وهذا الاسناد يستلزم ان لا يكون الحرام رزقا لان التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح ومن اصولهم ان التمكين من القبيح قبيح لا يجوز ان يسند اليه تعالى مع انه تعالى مدحهم على الانفاق ممارزقهم فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق (**قوله** فان انفاق الحرام لا يوجب المدح) تعليل لوجه الايذان وفى الحواشى الشريفية لا خلاف بين الجماعة والمعتزلة فى ان المراد بمارزقناهم الحلال الا ان الجماعة لما سموا الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا فى ذلك بان المدح والاتصاف بالتقوى يدلان على ان الانفاق من الحلال وكذا الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه تعالى عن القبائح فلفظ الرزق واسناده اليه تعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال المطلق اى الخالص الطيب والثانى ماشار اليه بقوله وذم

والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه والمعتزلة لما استحالوا من الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه قالوا الرزق لا يتناول الحرام الا ترى انه تعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال المطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح

وذم المشركين على تحريم بعض مارزقهم الله تعالى بقوله قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا

المشركين وهو معطوف على قوله اسندوتقريره انه تعالى ذم المشركين على تحريم بعض مارزقهم * الله تعالى بقوله قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون * فان هذه الآية تدل على ان من حرم رزق الله تعالى فهومفترعليه تعالى وهو باطل فتعين انه ليس شئ من رزق الله سبحانه وتعالى بحرام (**قوله** و اصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم) جواب عن قولهم ان اسناد الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه لايكون الاحلالا بناء على ان القبائح لايسند اليه تعالى وتقرير الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال فى هذه الاية واسناده اليه تعالى لايدل على ان الحرام ليس برزق كما ان تخصيص اسم العباد بالمتقين فى قوله تعالى يشرب بها عباد الله لايدل على ان الكفار ليسوا بعباد بل تخصيصه بالحلال واسناده اليه سبحانه وتعالى لفائدتين الاولى تشريف الحلال و تعظيمه كما ان الاضافة فى بيت الله وناقة الله وعباد الله لذلك لالعدم كون ماعدا المضاف مضافا اليه تعالى والثانية التحريض على الانفاق فان رذيله الامساك انما تنشأ غالبا من ضعف اليقين وتوهم ان الانفاق يورث الفقر ويحوجه الى الغيروان سعة المعاش وضيقه مفوضان الى اختياره وتدبيره فاذا علم ان الامور كلها بيدالله وان خالق العباد ورازقهم ليس الاهو وان ليس للانسان الاطاعة ربه والانتداب الى مانديه اليه فحينئذ زال عنه خوف الفقر وحصل الاقدام على الانفاق (**قوله** والذم لتحريم مالم يحرم) جواب عن الوجه الاخير وتقريره ان مبنى الذم المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق مع انه اسم للحلال المطلق بل مبناه تحريمهم مالم يحرمه الله تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب شارع الاحكام واما حكم المجتهد بتحريم مالم يرد فيه النص فانما هو الاستنباط من النص اوالاجماع النازل منزلته (**قوله** واختصاص مارزقناهم بالحلال للقرينة) جواب عمايقال من طرف المعتزلة من انكم اعترفتم بما ادعيناه وتمسكتم بما تمسكنابه حيث قلتم ان المراد بالرزق فى هذه الاية هو الحلال فاوجه المخالفة بعده وتقرير الجواب انا انما وافقناكم فى تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصصه به ولايلزم منه الوفاق على الاطلاق وتلك القرينة ان الاية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم مارزقهم الله والمدح انما يكون بالانفاق من الحلال وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه ايضا وان الاسناد الى الله تعالى عند الاطلاق ينصرف الى ماهو افضل واكمل من جملة ماهو مسند اليه سبحانه وتعالى مثلا اذا قيل خلق الله تعالى الحوادث ينصرف الى نحو السموات والارض وان كان نحو الكلاب والخنازير من جملة ماخلقه الله تعالى واعلم انه لانزاع بين اصحابنا و بين المعتزلة فى ان المراد بمارزقناهم هو الحلال وانما النزاع فى ان حمله على الحلال لاى سبب فاهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح والاتصاف بالتقوى لانهما لايحصلان

و اصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق والذم لتحريم مالم يحرم واختصاص مارزقناهم بالحلال للقرينة

الا بالانفاق من الحلال و بالاسناد اليه سبحانه وتعالى والمعتزلة استدلوا عليه باطلاق لفظ الرزق و بالاسناد اليه تعالى لانهم لايسمون الحرام رزقا ولايسندون القبائح اليه تعالى (**قوله** وتمسكوا) اى وتمسك اصحابنا بشمول الرزق للحرام بالدليل النقلى والعقلى اما الاول فماروى عن صفوان بن امية انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال يارسول الله ان الله تعالى كتب على الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفى بكفى الامن فى فأذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اى عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقدمة ضربتك ضربا وجيعا فان قوله عليه السلام ماحرم الله عليك من رزقه صريح فى ان الرزق قد يكون حراما واما العقلى فهو ان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق الله شيئا وليس كذلك لان الدواب باسرها مرزوقة واجيب عنه بان الله سبحانه وتعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا فجوابكم جوابنا كذا فى شرح المقاصد و الاول مدفوع بانا نفرض ان المغتذى بالحرام طول عمره صبى غير بالغ الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عما سيق اليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض انه سبحانه وتعالى لم يسق اليه شيأ من المباح فيلزم ان لا يكون مرزوقا لاستحالة وهو باطل فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان المحرم والحرمة باقيان حالة الاضطرار وان الحرام حرام فى نفسه غاية مافى الباب ان المضطر رخص له ان يتناول منه قدر مايسد به رمقه لا الى حد الشبع واما من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فنختار انه ليس بمرزوق ونقول معنى الآية والله اعلم وما من دابة موصوفة بالمرزوقية اى مقدور فى حقه ان يأكل و يشرب الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك (**قوله** اخوان) اى بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما فى اصل المعنى وفى اكثر الحروف الاصول والمعنى الاصلى للانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا راج وكثر مشتروه وصار فى معرض الخروج من يد البايع ونفقت الدابة نفوقا اذا ماتت اى خرج روحها و نافقاء اليربوع احدى جحرتيه يخرج منها عند الاضطرار فانه يكتمها و يظهر جحرته الاخرى وهى القاصعاء يستعملها وقت السعة و يرقق النافقاء و يسهلها للنفض و الخرق فاذا اتى من قبل القاصعاء يضرب النافقاء برأسه و يخرج منه ومنه النفق فى قوله تعالى ان تبتغى نفقا فى الارض وهو سرب فى الارض له مخلص الى مكان وفى الصحاح نفد الشئ بالكسر فنى والنفاد الفناء وانفده اى افناه وانفد القوم اى ذهبت

وتمسكوا بشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن قرة لقد رزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله و بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وانفق الشئ وانفده اخوان

اموالهم اوفى زادهم فظهر اشتراك انفقه و انفده فى اصل المعنى و يكفى فى مطلق الاشتقاق بين اللفظين تناسبهما فى اللفظ والمعنى وان لم يتفقا فى الحروف الاصلية و ترتيبها (**قوله** ولو استقريت الالفاظ وجدت كل مافاؤه نون وعينه فاء الخ) نحو نفذ ونفد ونفق ونفر ونفس ونفش ونفث ونفخ ونفض و نفل وامثالها ينبئ عن معنى الخروج والذهاب (**قوله** والظاهر الخ) وجه الظهور ان لفظ الانفاق مطلقا يتناول جميع وجوه الانفاق و ذكره فى مقام المدح قرينة تخصصه بكونه فى سبل الخير لانه الذى يكون سببا للمدح والانفاق فى سبل الخير يعم الانفاق الواجب و الانفاق المندوب ولاقرينة تخصصه باحدهما فبقى على عمومه ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة نظرا الى انه ذكر مقارنا لذكر الصلاة والزكاة هى التى تذكر فى جنب الصلاة فى مواضع شتى من القرآن وذلك يدل على ان المراد بالانفاق ههنا هو الزكاة ايضا و يحتمل ان يكون تفسيره بالزكاة من قبيل تخصيص اشرف نوعى العام وماهو الاصل من انواعه بالذكر مع بقاء الانفاق المذكور ههنا باقيا على عمومه لاعلى طريق تخصيصه بالزكاة لاقترانه بما هو شقيقتها اى اختها التى هى الصلاة فانهما بمنزلة الاختين من حيث انهما اصلان مستتبعان لسائر العبادات او مذكورتان معا فى اكثر المواضع واذا انشق الشئ بنصفين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل فلان شقيق فلان اى اخوه كذا فى الصحاح (**قوله** وتقديم المفعول للاهتمام به) وجه الاهتمام دلالته على الحصر والتخصيص اعنى حصر الانفاق فى بعض المال الحلال فان من تبعيضية فالمعنى بعض مارزقناهم ينفقون لاكله كذا فى الحواشى السعدية قال الشريف نور الله مرقده اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة ثم قال لايقال ادخال من التبعيضية يغنى عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول فلذلك كان فيه صيانة وكف عن الاسراف لانا نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية يرشدك الى ذلك تأملك فى الفرق بين قولك انفق زيد بعض ماله و بعض ماله انفق انتهى كلامه يعنى لواخر المفعول وقيل و ينفقون بعض ما رزقناهم يكون تصريحا بانهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكوت عن الباقى فيكون انفاق الباقى ايضا محتملا ولوكان ذلك الاحتمال احتمالا مرجوحا بخلاف ماذا قدم المفعول فانه لافادته التخصيص يدل على ان المتصدق به انما هو بعض المال الحلال لاكله فيحصل المقصود وهو مدحهم بالتجنب عن الاسراف المنهى وكف من بعدهم عنه وظهر ان ادخال من التبعيضية عليه لايغنى عن التقديم لقصد التخصيص الان قول المصنف وادخال من التبعيضية عليه للكف

ولواستقريت الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج و الظاهر من انفاق مارزقهم الله صرف المال فى سبيل الخير من الفرض والنفل ومن فسره بالزكوة ذكر افضل انواعه والاصل فيه او خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقتها و تقديم المفعول للاهتمام به والمحافظة على رؤس الآى وادخال من التبعيضية للكف عن الاسراف المنهى عنه

عن الاسراف يدل على ان وجه الاهتمام بمفعول الانفاق انما هو دلالته على ان العلة الحاملة لهم على الانفاق هي جزمهم بان الرازق هو الله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب وان الانفاق لايورث الفقر وان الامساك لا يوجب السعة بل شأنهم انهم لاينقون بما في ايديهم ولاينظرون اليه من حيث انهم كسبوه بكدّ يمينهم بل يثقون بما في خزائن الله تعالى وينظرون الى ما في ايديهم من حيث انه رزق ساقه الله تعالى اليهم بفضله ورحمته ويعلمون انهم لاينفقون شيأ منه في سبل الخير الاوهو سبحانه وتعالى يعطيهم خيرا منه فتعلق انفاقهم مع قطع النظر عن كونه كل مارزقوه او بعضه لما كان مشعرا بعلة اقدامهم على الانفاق وهي علمهم بانه رزق ساقه الله تعالى اليهم بفضله كان اهم فلذلك قدم مع مافيه من حث من بعدهم على الانفاق حيث نبههم على ان الله تعالى هو المعطي والمانع وانه يرزق من يشاء بمحض ارادته وحكمته وتسمية الجار والمجرور مفعولا يشعر بانه المفعول به الصريح بحيث لايقدر معه المفعول به مع ان المشهور في مثله ان يكون المفعول مقدرا ويكون الجار والمجرور في محل النصب على انه صفة لذلك المقدر والتقدير وبعضا او شيأ مما رزقناهم ينفقون ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه الا ان المصنف سماه مفعولا على الاطلاق نظرا الى المعنى فان المعنى وبعض مارزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ صفة لمحذوف (**قوله** ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله تعالى) لما ذكر ان الظاهر من انفاق مارزقهم الله صرف المال في سبل الخير ذكر احتمال ان يراد به الانفاق من جميع مواضع العون سواء كان مما يستعان به في تقوية الابدان من النعم الظاهرة اوفي تقوية النفوس والارواح من النعم الباطنة كالمعارف والعلوم والجاه فان لفظ الرزق يتناول الكل والمقام يقتضي ابقاءه على اطلاقه ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام ان عالما لايقال به كنز لاينفق وقوله عليه الصلاة والسلام من سئل من علم علمه ثم كتمه الجم يوم القيامة بلجام من النار ولهذا قيل

* الجود بالنفس اقصى غاية الجود * وعد الشجاعة وبذل الجاه وبذل العلم من الجود وقيل

بحر يجود بماله وبجاهه * والجود كل الجود بذل الجاه

وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الانفاق والعلم بالضد منه فانه دائم وباق ويزداد بالانفاق والمعاون جمع معون وهو اسم لموضع العون وهو يتناول لكل مايقع به معاونة المحتاجين فان الغني يعين بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو القدرة والقوة بنصره العاجزين وتقويتهم ونحو ذلك وفي بعض النسخ من جميع المعادن بالدال بدل الواو وهو جمع معدن وهو

ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التي منحهم الله تعالى من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان عالما لايقال به كنز لاينفق منه واليه ذهب من قال ومما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك) هم مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه

موضع العدن بمعنى الاقامة ومعدن كل شئ مركزه (قوله وأضرابه) اى امثاله جمع ضريب كشريف واشراف الجوهرى ضريب الشئ مثله وشكله وعبد الله بن سلام رضى الله عنه من الانصار وكان من احبار اليهود من بنى قينقاع الاسرائيلى بفتح القاف وضم النون والعين المهملة وكان اسمه الحصين فسماه النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله سلام بتخفيف اللام فان قلت ما الفائدة فى عطف قوله تعالى وما انزل من قبلك على قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك مع ان كل من يؤمن بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو يؤمن بما انزل من قبله اى بسائر الانبياء وكتبهم قلنا فائدته الايذان بان المراد بالايمان بما انزل من قبلك الايمان به قصدا و اصالة قبل ان تنسخ تلاوته لا الايمان به فى ضمن الايمان بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لكفى ان يقال يؤمنون بما انزل اليك فلذلك فسرهم المصنف بقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب اذ لو كان المراد بالايمان بما انزل من قبله عليه الصلاة والسلام مايعم الايمان به فى ضمن الايمان بما انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن لتخصيصهم بمؤمنى اهل الكتاب وجه لان كل من آمن بما انزل اليه عليه الصلاة والسلام فهو مؤمن بما انزل من قبله والاختصاص لذلك بمؤمنى اهل الكتاب فلا يستقيم تخصيص الآية بهم خاصة ذكر المصنف فى عطف الموصول الثانى اربعة اوجه الوجه الاول ان يكون معطوفا على قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب على طريق عطف احدى الذاتين المتباينين على الاخرى بناء على ان المراد بالاولين هم الذين آمنوا عن شرك وانكار و بالموصول الثانى مقابلوهم وهم الذين انتقلوا من دين الى دين من غير ان يتطرق اليهم الشرك والانكار ابدا فحينئذ يكون قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية صفة مقيدة للمتقين وتفصيلا لهم ومعنى الآية هدى للمتقين الذين آمنوا عن شرك و انكار وتحلوا بهذه الامور كمؤمنى العرب ولمن لم يشرك اصلا بل انتقل من دين الى دين آخر كمؤمنى اهل الكتاب ولاشك انهما متغايران ذاتا داخلان فى جملة المتقين دخول اخصين تحت اعم والوجه الثانى ان يكون الموصول الثانى معطوفا على المتقين فلا يدخل مضمونه فى جملة المتقين كأنه قيل هدى للمتقين العادلين عن الشرك بعد ماكانوا مشركين المتحلين بجميع ماامروا به من الطاعات وهم مؤمنوا العرب وهدى للذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك ولم يتطرق اليهم الشرك اصلا وهم مؤمنوا اهل الكتاب والوجه الثالث ان يكون معطوفا على الموصول الاول مع كون المعطوف والمعطوف عليه متحدين بالذات ومتغايرين بحسب الاوصاف وذكره المصنف بقوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم فيكون كل واحد من الموصولين داخلين فى جملة المتقين لكن لا كدخول اخصين تحت اعم اذ لا تغاير بينهما

واضرابه معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم فى جملة المتقين دخول اخصين تحت اعم اذ المراد باولئك الذين آمنوا عن الشرك والانكار و بهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما اوعلى المتقين وكانه قال هدى للمتقين عن الشرك و الذين آمنوا من اهل الكتاب

بحسب الذات ولما اقتضى العطف تغاير المعطوفين ولاتغاير ههنا بحسب الذات بين ان وجه العطف تغاير معانى الصفات واستشهد بالبيت الاول على جريان مثل هذا العطف فى العطف بالواو و بالبيت الثانى على جريانه فى العطف بالفاء والقرم الفحل المكرم الذى لايركب ولايحمل عليه ثم سمى به سيد القوم والهمام اسم من اسماء الملوك الذين عظمت همتهم وكانوا بحيث اذا هموا بامر لايقدر احد على صرفهم عما هموا به و الكتيبه الجيش والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم اذا وقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمعركة مزدحم لانه موضع المزاحمة ومعنى البيت الى الملك الجامع للسيادة وشرف النسب وكمال الشجاعة والبيت الثانى لابن زيابة قاله تحزنا على مافعله الحارث بقومه فانه الذى غزاهم وصبحهم وغنم منهم وآب الى قومه سالما كأنه قال ياحسرة ابى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة فى الحصول فان عطفها بالفاء للدلالة على الترتيب فى الاتصاف بها اى الذى صبح فغنم فآب اى رجع بالسلامة والغنيمة والصبح الاغارة صباحا واللهف كلمة استغاثة يتحسر بها على مافات يقال لهف بالشئ يلهف لهفا اى حزن وتحسر وهو من باب علم يعلم واللهف لابرد شيأ مما فات قال الشاعر

فلست بمدرك مافات منى * بلهف ولابليت ولا لواتى

قيل ان ابن زيابة قال هذا البيت استهزاء لحارث بن همام حين قال الحارث

ايا ابن الزيابة ان تلقنى * لالقى فى النعم العازب

وتلقنى يشتد بى أجرد * مقدم البركة كالراكب

يعنى يا ابن زيابة انت تجدنى ان لاتجدنى راعى الانعام فى المراعى البعيدة مثلك والعازب من عزبت الابل اى بعدت فى المرعى قوله وتلقنى عطف على جواب الشرط فى البيت السابق وقوله يشد من الشد بمعنى العدو والاجرد الفرس القصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل يعنى تجدنى اعدو على فرس قصير الشعر متقدم الصدر مشرف اشراف الراكب على المركب فقال ابن زيابة فى جوابه يالهف زيابة الخ اى تحسر ابى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة كأنه استهزأ به للحارث حيث اوهم اغارة قوم ابيه ونهب اموالهم بان كنى عنها بالشد على الاجرد و يحتمل ان يكون الكلام محمولا على ظاهره بان يتحسر حقيقة لاجل انه رأى الحارث قد نال مقصوده اولا وايابه الى قومه مع السلامة آخرا وبعده

والله لو لاقيته وحده * لآب سيفانا مع الغالب

اراد معى لكنه التفت الى طريق الغيبة ادعاء لظهور كون الغلبة له اى لقتلته لاخذت جميع مامعه من سلبه وتخصيص السيف بالذكر لكون عمدة اسباب المحارب واصلها

ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط فى قوله

الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة فى المزدحم وقوله

يالهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالآيب

وكون اخذه مستتبعا لاخذ ماسواه ويحتمل ان يكون المعنى لو خلوت به لقتلته او يقتلني واياب السيفين مع الغالب كناية عن قتل احدهما الآخر لاعلى التعين لاعن قتل الشاعر اياه (**قوله** على معنى انهم الجامعون) متعلق بقوله ووسط (**قوله** والاتيان) مجرور معطوف على الايمان والضمير المنصوب فى يصدقه راجع الى الايمان فان العبادات البدنية المستفادة من قوله ويقيمون الصلاة والعبادات المالية المستفادة من قوله ومما رزقناهم ينفقون مصدقة للايمان وامارة له (**قوله** بين الايمان بما يدركه العقل جملة) اى على الاجمال وهو قيد للايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول والواقع صلة للموصول الثانى فان الاول ايمان اجمالى بالغائبات و الثانى ايمان تفصيلى بهذا المنزل وبما انزل قبله واشار الى فرق آخر بينهما بان المؤمن به فى الاول مما يدركه العقل ابتداء بخلافه فى الثانى فان الكتب المنزلة لاطريق الى ادراكه ابتداء غير السمع فيكون المراد بالغيب موضوعات القضايا المصدق بها كالصانع تعالى وصفاته والبعث والحساب والميزان والجنة والنار ونحوها ومعنى الايمان بها التصديق باحوالها فان القضايا قد يكون كل واحد من موضوعاتها ومحمولاتها محسوسا كقولنا الثلج ابيض او بارد وقد يكون كل واحد منهما معقولا كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث ومايترتب عليه مما اخبر به الشارع حق وقد يكون الموضوع محسوسا والمحمول معقولا نحو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ومانزل قبله كلام الله تعالى وعكسه غير معقول فبقى ثلاث احتمالات فالتصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الاول ليس ايمانا بالغيب وهو ظاهر لان الغيب كما مر يجب ان لايكون مدركا بالحس ولابديهة العقل والذى يتعلق بما هو من قبيل القضايا الثانية ايمان بالغيب وهو ايضا ظاهر واما التصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الثالثة فليس ايمانا بالغيب نظرا الى كون موضوعه مدركا بالحس فلذلك عطف الموصول الثانى على الاول على تقدير اتحادهما ذاتا وتغايرهما بحسب مضمون الصلة فانه يقتضى ان لايكون الايمان بالكتب المنزلة ايمانا بالغيب ولاسبب له سوى ان تلك الكتب لايدركها العقل ابتداء وانما تدرك بالسمع هذا فالمراد بالموصول الثانى عين ماريد بالموصول الاول الا انه عطف عليه لتغايرهما بحسب مضمون الصلة كأنه قيل هدى للمتقين الجامعين بين الايمان بما يدركه العقل جملة وبين الايمان بما لا طريق الى ادراكه غير السمع (**قوله** وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين وتباين السبيلين) جواب عما يخطر بالبال من انه على تقدير ان يكون العطف لتغاير الصفات مع اتحاد الذات ينبغى ان لايكرر الموصول بل يكتفى بعطف الصلة بعضها على بعض كما فى البيتين المذكورين وكما اكتفى به فى قوله تعالى ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جملة والاتيان بما يصدقه من العبادات البدنية والمالية وبين الايمان بما لاطريق اليه غير السمع
وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلتين و تباين السبيلين

وتقرير الجواب انه كرر الموصول للتنبيه على ان كل واحدة من قبيلتي الصلتين تغاير القبيلة الاخرى من حيث اختلاف سبيل الادراك فيهما فان سبيل ادراك القبيلة الاولى هو العقل وسبيل ادراك القبيلة الثانية السمع فان مجرد عطف بعض الصلة على بعض مع اتحاد ذات الموصول وان دل على تغاير مضمون الصلات في انفسها كما في عطف و يقيمون الصلات و ينفقون مما رزقناهم الا انه اذا كرر الموصول وعطف احدهما على الآخر مع عدم اختلافهما ذاتا تكون دلالته على تغاير مضمون الصلات اتم واقوى كما في ما نحن فيه فان تكرير الموصول فيه كما يدل على تغاير القبيلين يدل على تباين السبيلين ايضا (**قوله** اوطائفة منهم) عطف على قوله الاولون اى و يحتمل ان لا يراد بالموصول الثاني الاولون باعيانهم بل يراد بهم طائفة من الاولين اى لا كلهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب و يكون عطف هذه الطائفة على الاولين من قبيل عطف الخاص على العام تشريفا لهم وتعظيما من حيث انهم جمعوا بين الايمانين اصالة اعني الايمان بالقرأن والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بالقرأن من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل انما هو في ضمن ايمانه بالقرأن واذا كان المراد بالموصول الثاني طائفة من الاولين وهم مؤمنوا اهل الكتاب يكون الاولون عاما شاملا لهم ولمن آمنوا من الشرك كمؤمني العرب و يكون عطف الموصول الثاني على الاولين من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة تشريفا لهم وتعظيما حيث جمعوا بين الايمانين اصالة اعني الايمان بالقرأن والايمان بسائر الكتب المنزلة بخلاف من آمن بالقرأن من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدمة عليه ليس اصالة بل انما هو في ضمن ايمانه بالقرأن المصدق لما تقدمه وترغيبا لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرأن في ان يؤمنوا بالقرأن ايضا كما آمن مؤمنوا اهل الكتاب بهما جميعا فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المدح والثناء ووجه كون الموصول الثاني طائفة من الذين يؤمنون بالغيب مع ان ما آمنوا به هو الذي يكون سبيل ادراكه السمع دون العقل فكيف يكون ايمانهم ايمانا بالغيب ان المراد بالغيب المذكور في الآية ما لا يكون مدركا بالحس ولا ببديهة العقل بل يكون حكما استدلاليا مدركا بما نصب عليه من الدليل فان قيل على تقدير ان يكون المراد بالغيب الاحكام والتصديقات الاستدلالية يكون معنى قوله تعالى يؤمنون بالغيب يصدقون بالتصديقات المكتسبة بما نصب عليه من الدليل فما معنى التصديق بالتصديق قلنا مبنى الكلام تضمين الايمان معنى الاقرار والاعتراف كانه قيل يؤمنون مقرين ومعترفين بالغيب اى بجميع الاحكام الاستدلالية التي علم كونها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضرورة ومن جملتها الحكم بحقية الكتب المنزلة فانه حكم استدلالي فيكون غيبا ولا ينافيه كون بعض اطرافه

اوطائفة منهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لشأنهم وترغيبا لامثالهم والانزال نقل الشئ من الاعلى الى اسفل

مدركا بالسمع ورجح الوجه الاول على الثانى بقرب المعطوف عليه وبان اتصاف مؤمنى اهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلا وجه لاخراجهم عنها وعلى الوجهين الاخرين بان الاصل فى العطف التغاير بالذات ورجح الوجه الثانى على الاخرين بتحقق التغاير الذاتى بين المعطوفين على ذلك الوجه دونهما ورجح الوجه الثالث على الرابع بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لان سوق الكلام لمدح القرأن بكونه هدى وكونه هدى للمشركين ادل على كماله فى باب الهداية من كونه هدى لاهل الكتاب ولوكان من عطف الخاص على العام لوجب ان يكون الامر بالعكس من ذلك (منه) وكذا رجح على الاولين بان الايمان بالمنزل لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبما انزل قبله مشترك بين المؤمنين قاطبة وكذا الصفات السابقة فلا وجه لتخصيص الاول بمؤمنى اهل الكتاب وتخصيص الثانى بما عداهم فان قلت خص الايمان بالمنزل بمؤمنى اهل الكتاب لانهم هم الذين امنوا بكل واحد مما انزل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما انزل من قبله على الانفراد والاستقلال كما هو المفهوم من افراد كل واحد من المنزلين فى الآية بالذكر بخلاف من عداهم فان ايمانهم بما انزل من قبله انما هو فى ضمن ايمانهم بما انزل اليه بالاستقلال وهو خلاف ما يدل عليه اضافة الايمان الى كل واحد من المنزلين على الانفراد فانها تدل على ان المراد بالموصول الثانى من آمن بكل واحد منهما استقلالا وذلك مختص بمؤمنى اهل الكتاب غير مشترك بين جميع المؤمنين اجيب بانه لادلالة للافراد بالذكر واعتبار تعلق الايمان بكل واحد منهما على كون ذلك التعلق بالاستقلال الا يرى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا واما انزل الى ابراهيم) (**قوله** وهو انما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها) جواب عما يقال من ان النقل والتحريك انما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجوهر الفرد ومايتركب منه فانها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال من احيازها ايضا بخلاف المعانى والاعراض القائمة بالموضوعات اى التابعة لها فى التحيز فانها اذا لم تتحيز بذواتها كيف تقبل الانتقال عن احيازها وتقرير الجواب انه لايلزم من عدم تحيزها بذواتها ان لاتقبل الحركة والانتقال اصلا فان اللازم من عدم تحيزها بالذات ان لاتقبل الحركة الذاتية ولما تحيزت تبعا لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية العارضة لها بسبب حركة موضوعاتها كحركة جالس السفينة تبعا للسفينة وكذلك اذا تحرك الجسم يتحرك معه ما حل فيه من الاعراض فمعنى انزال الله تعالى الكتاب تحريكه بتحريك محله الذى هو الملك الحامل له ومعنى تحريك المحل امره بالحركة والنزول ثم انه ذكر لكيفية اخذ الملك النازل بالكلام الالهى وجهين الاول ان جبريل عليه الصلاة والسلام اخذ المعنى الازلى والكلام النفسى القائم بذات الله تعالى اخذا روحانيا اى معنويا

وهو انما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل عليهم السلام بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول فيلقنه

غير مكتسى بكسوة الحروف والاصوات فان المعنى الازلى بمنزلة الروح للكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف والتلقف الاخذ بسرعة وانما قال تلقفا روحانيا لان المتلقف منه منزه عن ان يقوم به الكلام اللفظى الحادث وان كان الملك عندنا جسما لطيفا من شأنه ان يتشكل باشكال مختلفة والاشاعرة جوزوا ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلاصوت وحرف كما ترى ذاته تعالى فى الآخرة بلاكم وكيف فيجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه الصلاة والسلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويقال له انه كلام الله تعالى تسمية للدال باسم مدلوله و الوجه الثانى لكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة ونقشا يدل على هذا النظم المخصوص فيقرؤه جبريل عليه الصلاة والسلام و يحفظه و يبلغه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مر ما يتعلق بهذا الكلام فى اول الخطبة (**قوله** والمراد بما انزل اليك القرأن باسره) جواب عما يقال ان اريد بما انزل جميع القرأن فهو غير منزل وقت ايمانهم فكيف يصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضى وان اريد به المقدار المنزل وقت الايمان فالايمان به ايمان ببعض المنزل مع انه يجب الايمان بجميع المنزل سواء تحقق انزاله او هو مترقب الانزال بعد ان يصدق اجمالا و يعترف بان كل ما نزل وما سينزل شيئا فشيئا فهو حق لانهم وصفوا بالايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به من الغيب ولاشك ان ما هو مترقب النزول من جملة ما يجب ان يؤمن به اجمالا فان الايمان بتفاصيل المترقب انما يجب عند تحقق نزوله فينبغى ان يشار الى اشتمال ايمانهم على الايمان بما هو مترقب النزول ايضا اى كما ذكر ايمانهم بالمقدار المنزل وقت الايمان وتقرير الجواب انا نختار ان المراد بما انزل اليك جميع القرأن ما نزل منه وما هو مترقب النزول وقولك وحينئذ لايصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضى فالجواب عنه من وجهين الاول تغليب ما وجد نزوله على مالم يوجد ثم ان يعبر عنهما بما يعبر به عما تحقق نزوله فصار الكل بذلك كأنه قد انزل وفى الكشاف والمراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغايب فيقال انا وانت فعلنا وانت وزيد تفعلان فيكون قوله تعالى بما انزل اليك مجازا مرسلا من قبيل التعبير عن الكل بوصف الجزء والوجه الثانى انه جعل كل القرأن منزلا وان كان بعضه مترقب النزول على طريق الاستعارة حيث شبه ما هو مترقب النزول بما تحقق نزوله لكونه محقق النزول فاستعير له اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله (**قوله** ونظيره) يعنى انه نظيره فى الاحتياج الى احد التأويلين فان قول الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى بلفظ انزل يتبادر منه ان سماعهم قد تعلق بكل الكتاب وانه قد انزل بتمامه حين تعلق

والمراد بما انزل اليك القرأن باسره والتعبير عنه عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد وتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا فان الجن لم يسمعوا جميعه و لم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ

به سماعهم بناء على ان المتبادر من لفظ الكتاب عند الاطلاق هو المجموع لا البعض ولا القدر المشترك بين بعضه وكله والحال ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كله منزلا حينئذ فوجب المصير الى احد التأويلين المذكورين وهو ان يغلب ما سمعوه على ما لم يسمعوه و ينزل الجميع منزلة المسموع فيقال فى حقه انا سمعنا كتابا وان يغلب ما تحقق نزوله على ما لم يتحقق نزوله و يقال فى حق الجميع انزل او ان يشبه ما هو مترقب النزول بما تحقق نزوله فيستعار للجميع اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله استعارة تصريحية (**قوله** وبما انزل من قبلك) التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السابقة وهو معطوف على قوله بما انزل اليك فى قوله والمراد بما انزل اليك (**قوله** والايمان بهما جملة فرض عين) اى الايمان بكل واحد مما انزل عليه الصلاة والسلام ومما انزل من قبله اجمالا اى مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيهما من الشرائع والاحكام فرض عين والايمان بتفاصيل ما انزل اليه عليه الصلاة والسلام فرض كفاية لانا متعبدون اى مكلفون بتفاصيله و قيام المرء بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا لا يمكنه الا اذا علمه على سبيل التفصيل اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف الايمان بتفاصيل ما انزل من قبله فانه ليس بفرض علينا اصلا اى لا فرض عين ولا فرض كفاية لانه تعالى لم يكلفنا الآن بما فيه حتى يلزمنا معرفته على سبيل التفصيل بل ان عرفنا شيأ من تفاصيله فحينئذ يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل قال الامام رحمه الله الايمان بما انزل اليه عليه الصلاة والسلام واجب لانه تعالى قال فى آخره واولئك هم المفلحون بطريق الحصر فثبت به ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت وجوب ذلك ثبت انه يجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لان وجوبه على كل احد حرج عظيم يستلزم اختلال امر المعاش واما الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبله عليهم الصلاة والسلام فانه واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيأ من تفاصيله فهنالك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل (**قوله** اى يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه) من الاعتقاد الذى يزعمون انه ايقان بالآخرة مع انه ليس بايقان بل هو جهل محض وزعم بلا دليل كما ان معتقدهم خيال فاسد مبنى على محض التوهم والتخمين كاعتقادهم بان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وهى ايام عبادتهم العجل فان الظاهر ان همزة أيقن للصيرورة ومعناه صار ذا يقين وهو العلم المتقن الذى لا يتطرق

وبما انزل من قبلك التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السابقة والايمان بهما جملة فرض عين وبالاول دون الثانى تفصيلا من حيث انا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش (وبالاخرة هم يوقنون) اى يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة واختلافهم فى نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا او غيره وفى دوامه وانقطاعه

اليه الشك والشبهة لكونه موجب النظر الصحيح والبرهان القاطع لما حصر الايقان بحقيقة الآخرة فمن آمن بهذا المنزل والمنزل قبله بين ووجه ذلك بان وصف اليقين الحاصل لهم بسبب ايمانهم بجميع الكتب المنزلة بانه ايقان زال معه ماكانوا عليه من الاعتقاد الفاسد فى حق الاخرة قوله واختلافهم مرفوع معطوف على قوله ماكانوا عليه اى زال معه ماكانوا عليه من الاعتقاد الباطل ومن اختلافهم اومجرور معطوف على قوله ان الجنة بناء على ان اختلافهم ايضا مما كانوا عليه فينبغى ان يكون معطوفا على ماوقع فى حيز من البيانية فى قوله من ان الجنة الخ فان اليهود خذلهم الله تعالى بعدما اتفقوا على الاقرار بالنشأة الاخرى والحشر الجسمانى اختلفوا فذهب طائفة منهم الى ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان تلذذ اهلها بمطاعمها و مشاربها ومناكحها على حسب تلذذهم بها فى الدنيا وذهب آخرون الى ان التلذذ الجسمانى انما احتيج اليه فى هذه الدار لاجل نماء الاجسام و للتوالد و التناسل لبقاء النوع واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون الا بالتسنيم والارواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور والارواح جمع ريح بمعنى الرايحة وفى الصحاح وجدت ريح الشئ ورائحته بمعنى واصل ياء الريح الواو وقلبت ياء لانكسار ما قبلها و العبقة اللاصقة يقال عبق الطيب بالثوب اى لصق به ولزقه و اختلفوا ايضا فى دوام نعيم الجنة وانقطاعها (**قوله** وفى تقديم الصلة) وهى قوله بالاخرة فانه متعلق بقوله يوقنون و يوقنون خبر لقوله هم فهذه جملة اسمية عطفت على الجملة الفعلية قبلها فهى صلة ايضا (**قوله** و بناء يوقنون على هم) اى جعله خبرا له مؤخرا عنه وهو جواب عن سؤالين احدهما ان قوله بالآخرة معمول يوقنون وحق المعمول ان يتأخر عن عامله فلم قدم عليه وثانيهما ان قوله تعالى هم فاعل معنوى ليوقنون فلم قدم عليه وجعل مبتدأ فان اصل الكلام و يوقنون بالآخرة فلم عدل عنه ومحصول الجواب انه عدل الى كل واحد من التقديمين ليفيد التقديم الاول وهو تقديم بالآخرة ان ايقانهم مقصور على ماهو حقيقة الآخرة لايتعداها الى ماهو خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود كانه قيل يوقنون بالاخرة لابغيرها وفيه تعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرأن بان ما كانوا عليه ليس من الايمان بحقيقة الآخرة لعدم خلوص علمهم بالآخرة عن الشبه الباطلة فان اعتقادهم فى امر الآخرة غير مطابق لحقيقة الآخرة وليفيد تقديم الفاعل المعنوى ان الايقان بالآخرة مقصور على المؤمنين لايتجاوزهم الى اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرأن وفيه تعريض لهم بان اعتقادهم الذى يزعمون انه ايقان ليس ايقانا اصلا بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايقان ماعليه المؤمنون كما ان الآخرة هى التى يعتقدونها فقوله تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب) توطئة لما بعده من المعطوفين اللذين مؤداهما بيان ماكانوا

وفى تقديم الصلة و بناء يوقنون على هم تعريض لمن عداهم من اهل الكتاب وبان اعتقادهم فى امر الاخرة غير مطابق ولاصادر عن ايقان

عليه عطفا عليه على طريق اعجبنى زيد وكرمه فان ذكر زيد فيه توطئة والمقصود ذكر كرمه فكذلك ذكر اهل الكتاب توطئة والمقصود ذكر ماكانوا عليه من ان ما زعموه آخرة ليس بآخرة ومازعموه ايقانا جهل ففيه تعريض بهم على وجهين احدهما باعتبار تقديم الصلة والآخر باعتبار بناء يوقنون على هم فقوله وبان اعتقادهم فى امر الاخرة غير مطابق ناظر الى قوله وفى تقديم الصلة وقوله ولاصادر عن ايقان ناظر الى قوله وبناء يوقنون على هم فهما نشر على ترتيب اللف ذكر فى الحواشى الشريفية ان هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف الذى هو بالآخرة ويفيد تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لايتعداها الى ماهو على خلاف حقيقتها وفى ذلك تعريض بان ماعليه مقابلوهم ليس من حقيقة الاخرة فى شئ كانه قيل يوقنون بالاخرة لابخلافها كاهل الكتاب والثانى تقديم المسند اليه الذى بنى عليه يوقنون يفيد ايضا تخصيصا اى الايقان بالاخرة منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى الذين لم يؤمنوا من اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم الذى يزعمون انه ايقان بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال فاسد وانما الايقان ماعليه المؤمنون كان الاخرة هى التى يعتقدونها فقوله باهل الكتاب توطئة عطف عليها ماهو المقصود على طريقة اعجبنى زيد وكرمه والكلام على النشر المرتب اى فى تقديم الاخرة تعريض بما كانوا عليه وفى بناء يوقنون تعريض بان قولهم ليس بصادر عن ايقان (**قوله** واليقين اتقان العلم) اى احكامه (**قوله** بالاستدلال) متعلق بنفى الشك (**قوله** ولذلك) اى ولكون الايقان متفرعا على النظر والاستدلال نتيجة لهما لايوصف به علم البارى تعالى ولاالعلوم الضرورية قال الامام الواحدى رحمه الله تعالى يقال يقن يقن يقنا فهو يقن وايقن بالامر واستيقن وتيقن كله بمعنى واليقين هو العلم الذى يحصل بعد استدلال ونظر ولايجوز ان يسمى علم الله تعالى يقينا لان علمه تعالى لايحصل عن نظر واستدلال والمعنى انهم يؤمنون بالآخرة يعلمونها علما بالاستدلال الى هنا كلامه قيل هذا منقوض بقولهم الضروريات من اجل اليقينيات واقواها ويقول المصنف رحمه الله فى سورة التكاثر فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم المستندة الى المشاهدة من اليقينيات مع انها علوم ضرورية (**قوله** والآخرة تأنيث الآخر) والاخر اسم فاعل بمعنى المتأخر والآخر نقيض الاول من اخر بمعنى تأخر وان لم يستعمل والآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه والآخرة صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرة سميت تلك الدار آخرة لتأخرها عن هذه الدار وسميت هذه الدار دنيا وهى تأنيث الادنى بمعنى الاقرب لكونها ادنى من الآخرة (**قوله** فغلبت) لما ذكر انها صفة بمعنى انها تدل على ذات مبهمة باعتبار معنى

واليقين اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال ولذلك لايوصف به علم البارى تعالى ولا العلوم الضرورية والاخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا

هو المقصود وذلك يستلزم ان يذكر معها الموصوف لفظا او تقديرا لتعيين الذات المبهمة التي هي مدلول اللفظ ومن المعلوم ان الصفة بالمعنى المذكور قد تغلب على ذات معينة من بين تلك الذوات المبهمة بحيث لا تستعمل في غير تلك الذات المعينة كالرب اذا لم يضف وكالرحمن فانهما غلبا عليه تعالى وقد لا تغلب بل يصح اطلاقها على كل واحدة من الذوات الملحوظة باعتبار المعنى المقصود القائم بها وان كون الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات الغالبة ولا من الصفات الباقية على عمومها وابهامها بين ان الآخرة مع انها صفة فهي صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا اى الاسماء المقابلة للصفات مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما واعلم ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة شرفها الله تعالى والكتاب على كتاب سيبويه وفي الصفات كما مر وفي المعنى كالخوض على الشروع في الباطل خاصة (**قوله** وعن نافع انه خففها) اى سلك في تلفظ قوله تعالى وبالآخرة سبيل التخفيف بان حذف همزتها والقى حركتها على اللام كما في قوله دابة ارض (**قوله** وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها) اجرآء للواو المضموم ماقبلها مجرى الواو المضمومة نفسها فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت فانه يجوزان يقال فيهما أجوه وأقتت وفي يوقنون لم تكن الواو المبدلة من فاء الكلمة مضمومة لكن اجريت ضمة ماقبلها وهو حرف المضارع مجرى الضمة الواقعة على نفسها فقلبت لذلك همزة كما في قول جرير في وصف ابيه موسى وجعدة وكانا مشهورين بالسخاء وايقاد نار القرى

لحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذ أضاءهما الوقود

فان سيبويه روى قلب الواو همزة في المؤقدان ومؤسى اجرآء لضمة ماقبلها مجرى ضمة نفسها وحب فعل ماض اصله حبب على وزن كرم وشرف ومعناه صار محبوبا فادغمت الباء الاولى في الثانية اما بسلب ضمتهما او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روى لحب بفتح الحاء وضمها يقال حب الى فلان و بفلان على زيادة الباء اى احبه الى واللام في لحب جواب قسم محذوف والماضي المثبت اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام وقد لانها افعال المدح والذم فانت تقتصر فيها على اللام ولا تدخلها قد لعدم تصرفها ولم يؤت بقد في قوله لحب لاجرآئه مجرى فعل المدح في مثل والله لنعم الرجل زيد واراد بالمؤقدان موقدي نار القرى فانه المتبادر في استعمالات العرب خصوصا اذا استعمل في مقام المدح وصفهما بالكرم فكنى عنه بايقاد النار و بالاستشهار به فكنى عنه باضاءة الوقود اياهما و الوقود بالضم مصدر بمعنى الايقاد و بالفتح مايوقد به من الحطب و نحوه يقال وقدت النار تقد وقودا بالضم اى توقدت

(واوقدتها)

وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة و القاء حركتها على اللام و قرئ يوقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها اجرآء لها مجرى المضمومة في وجوه ووقتت ونظيره * لحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذ أضاءهما الوقود (اولئك على هدى من ربهم)

واوقدتها انا واستوقدتها ايضا والاتقاد التوقد وقد صح عن صاحب الكشاف ان الوقود ههنا بضم الواو على انه مصدر والمعنى انه لما اضاء ايقاد نار القرى موسى وجعدة ورأيتهما ذوى ضياء و نور و بهجة صارا محبوبين الى جدا وقيل قوله اذا اضاء هما بدل اشتمال منهما والمعنى ما احب الى وقت اضاءة وقودهما ايا هما و نحوه فى البدلية قوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذانتبذت اى اذكر وقت انتباذها (**قوله** الجملة فى محل الرفع) او استئناف لامحل لها من الاعراب و الاحتمال الثانى مبنى على ان يكون الموصول الاول جاريا على المتقين صفة لهم او مدحا لهم منصوبا بتقدير اعنى اومرفوعا بتقدير هم الذين و يكون الموصول الثانى معطوفا على الاول فحينئذ تكون جملة اولئك على هدى استينافا لبيان فائدة الحكم على المتحدى به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وفائدة توصيف المتقين بالاوصاف المذكورة بقوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كأنه قيل مافائدة الاحكام والصفات المتقدمة ونتيجتها فاجيب بانها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين والاحتمال الاول مبنى على ان يكون احد الموصولين مفصولا عن المتقين بكونه مبتدأ فيكون جملة اولئك على هدى خبره وقد ذكر فيما سبق احتمال كون جملة اولئك على هدى فى محل الرفع على تقدير ان يكون قوله الذين يؤمنون بالغيب مفصولا عن المتقين مرفوع المحل بالابتداء فانه حينئذ يكون اولئك على هدى فى محل الرفع على انه خبره و يكون مجموع الجملة استينا فالبيان سبب اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم واعاد الاحتمال المذكور ههنا ليربط به قوله والا فاستيناف لامحل لها واوليين ان ذلك الاحتمال غير مختص بكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل يجوز ان تكون هذه الجملة فى محل الرفع على الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جاريا على المتقين صفة لهم اومدحا منصوبا اومرفوعا ويكون الموصول الثانى مبتدأ خبره هذه الجملة فحينئذ يكون الموصول الثانى مع خبره جملة معطوفة على جملة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الخ الاان هذا العطف انما يحسن على تقدير ان يكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وماانزل اليه بانهم ليسوا على هدى فى الدنيا ولاعلى فلاح فى العقبى وان زعموه زعما فاسدا فان هذه الجملة باعتبار التعريض المذكور تصير مناسبة للجملة السابقة فى الغرض والاسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف الكتاب فكأنه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الزائغين فيصح عطف الثانية على الاولى والافلا مجال لعطف الثانية على الاولى لان الجملة الثانية اذا لم يعتبر فيها التعريض بل كانت لمجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى والفلاح تكون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدى لجماعة وتكون الثانية لبيان ان جماعة

الجملة فى محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين

آخرى مختصون بالهدى والفلاح فتكون كل واحدة منهما منقطعة عن الاخرى ومثل هذه الجمل لايعطف بعضها على بعض عند البلغاء (**قوله** خبره) خبر ثان لقوله الجملة والضمير المجرور فى قوله راجع الى احد الموصولين (**قوله** فكأنه لما قيل هدى للمتقين) فدل باللام الجارة على اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم قيل ما بالهم خصوا بذلك سائلا عن سبب اختصاصهم بذلك ماهو فاجيب عنه بقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات وحاصل الجواب ان سبب اختصاصهم بذلك اتصافهم بالاوصاف المذكورة بقوله يؤمنون بالغيب الخ فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة الذى اشير به الى المتصف بوصف بمنزلة ترتيبه على المتصف بذلك الوصف وترتيبه عليه صريحا يشعر بعلية ذلك الوصف للحكم المذكور فكأنه قيل الذين هذه المذكورات عقائدهم واعمالهم احقاء بان يهديهم الله تعالى فى الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم فى الآخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوا بهما وحرم عنهما من ليسوا على صفتهما فظهر بهذا ان جملة اولئك على هدى على تقدير كونه خبرا لاحد الموصولين تكون الجملة الكبرى استينافا فلا محل لها من الاعراب وان كانت جملة اولئك على هدى مرفوع المحل على الخبرية (**قوله** والاستيناف) اى ان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل جعل الاول موصولا بهم وجعل الثانى معطوفا على الاول تكون جملة اولئك على هدى مستأنفة لامحل لها من الاعراب ثم ان الاستيناف لابد ان يكون جواب سؤال مقدر اقتضته الجملة الاولى حتى نزلت الجملة الاولى منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له وقد ذكر فى كتب المعانى ان الاستيناف ثلاثة انواع الاول ان يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقا كما فى قوله

قال لى كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل

فان قوله سهر دائم جملة مستأنفة وقعت جوابا عن السؤال عن سبب علته ماهو فانه لما قال انا عليل توجه ان يقال ماسبب علتك وموجب مرضك فاجاب عنه بانه سهر دائم وليس السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتك كذا وكذا لاسيما السهر والحزن فانه قلما يقال هل سبب مرضك السهر والحزن لانهما ابعد اسباب المرض فعلم ان السؤال عن السبب المطلق والنوع الثانى ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم السابق كما فى قوله تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء فان الجملة المؤكدة بان جواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبرية نفسه كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم انها لامارة بالسوء والتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص والنوع الثالث ان لايكون السؤال عن سبب الحكم لاعن السبب المطلق ولاعن السبب الخاص بل عن شئ غير السبب كما فى قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فانه لما حكى ان الملائكة قالوا لابراهيم عليه الصلاة والسلام سلاما توجه

خبره فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات والاستيناف لامحل لها من الاعراب فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة

ان يقال فاذا قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى جواب الملائكة فقيل قال لهم سلام فهو جواب عن السؤال من غير السبب فقول المصنف فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من النوع الثالث من انواع الاستيناف فكأنه قيل ما الفائدة فى الاتصاف بهذه الصفات وما الحكمة فى الحكم على المتحدى به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وما نتيجة تلك الاحكام والصفات المتقدمة فاجيب بان فائدتها ونتيجتها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين فالمراد بالاحكام ما يستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالصفات ما يستفاد من قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ (**قوله** اوجواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى) اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من قبيل النوع الاول من انواع الاستيناف كأنه قيل ما سبب اختصاص المتقين الموصوفين بها بكون الكتاب هدى لهم فاجيب بان الاتصاف بهذه الاوصاف سبب كاف لذلك الاختصاص ففى هذا الجواب تنبيه على غفلة السائل عن فضيلة تلك الصفات فان الاوصاف التى اجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا فلولا ان السائل غفل عن اقتضائها له لما سأل عن سبب اختصاصهم بكون الكتاب هدى عظيما لهم فلما كان سؤاله مبنيا على غفلته عن كون الاوصاف المذكورة مقتضية لذلك الاختصاص اجيب باعادة الدعوى بعينها تنبيها على ان التأمل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال هذا توضيح مراد المصنف وصاحب الكشاف من هذا الكلام وان قيل عليه انه مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثير فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى (**قوله** ونظيره) اى نظير كل واحد من الاستينافين اللذين ذكر اولهما بقوله فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات فانه تصريح بان هذا الجواب استيناف وذكر ثانيهما بقوله والا فاستيناف لا محل لها من الاعراب فان المثال المذكور نظير لكل واحد من الاستينافين من حيث ان كل واحد منهما من قبيل ابلغ قسمى الاستيناف وهو ما يكون باعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث كما فى المثال المذكور لا باعادة اسمه كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وكون الاستئناف الاول باعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث ظاهر لان ما استؤنف عنه فى الآية وهو المتقون بمنزلة زيد فى المثال المذكور وقد استؤنف فى قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ بذكر صفة المتقين كما استؤنف فى قوله صديقك القديم بذكر صفة زيد واما كون الاستيناف الواقع على قوله اولئك على هدى باعادة وصف ما استؤنف عنه فقد بينه بقوله فان اسم الاشارة ههنا كاعادة المتقين بصفاتهم المذكورة وذلك لان حق اسماء الاشارة ان يشار بها

اوجواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده

الى مشاهد محسوس اوالى ماهو منزل منزلته فى التميز والظهور ولما كانت الصفات التى اجريت على المتقين مميزة لهم وجاعلة اياهم كأنهم محسوسون مشاهدون صح ان يشار اليهم بلفظ اولئك كأنه قيل اولئك المتزلون منزلة المشاهد المحسوس من تميزهم بتلك الصفات فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الاوصاف الصالحة للعلية فيكون ذكرهم بلفظ اولئك من قبيل الاستيناف باعادة وصف ما استؤنف عنه وليس فى ذكرهم بلفظ الضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار الذات المتقدم ذكرها لفظا اومعنى اوحكما مع قطع النظر عن الاوصاف القائمة بها (**قوله** لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه) اى لما فى الاستيناف باعادة الصفة بيان لمقتضى الحكم وهو الوصف المناسب المشعر بعليته للحكم المذكور فان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم واما كون بيان المقتضى على وجه التلخيص فلأن الاستيناف ببناء الحكم على اسم الاشارة بمنزلة الاستيناف باعادة الموصوف بصفاته فى الايذان بعلة الحكم كان بيان المقتضى بهذا الوجه اخصر بالنسبة الى بيانه باعادة الموصوف بصفاته (**قوله** ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه) يعنى ان كلمة على فى الآية ليست للاستعلاء الحقيقى لان المتقين لايستعلون الهدى حقيقة كاستعلاء زيد مثلا على الفرس اوعلى السطح بل هى استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقد تقرر فى موضعه ان الاستعارة فى الحرف تقع اولا فى متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسرى الى الحرف بتبعيته فيشبه شئ من المعانى بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة الاصلية ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعا قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معانى الحروف مايعبر به عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية وفى معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف لكونها معانيا مستقلة بالمفهومية ولو كانت هى معانى لها لما كانت الحروف حروفا بل تكون اسماء وانما هى متعلقات لمعانيها بمعنى ان هذه الحروف اذا افادت معانى رجع تلك المعانى الى هذه المعانى المستقلة بالمفهومية بنوع استلزام لان معانى الحروف معان نسبية مخصوصة وهذه المعانى معان مستقلة بالمفهومية عامة والخاص يستلزم العام ولما كان المستعار اصالة فى قوله تعالى على هدى هو متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء حيث عبر به عن تمكن المتقين من الهدى واستقرارهم عليه على طريق التعبير باسم المشبه به عن المشبه بين ان المتقين وان لم يستعلوا على الهدى حقيقة الا انه شبه تمسكهم بالهدى وتمكنهم منه باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاطلق اسم الاستعلاء على التمسك والاستقرار ثم عبر

لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه وقد صرحوا به فى قولهم امتطى الجهل والغوى * واقتعد غارب الهوى

عن الاستعلاء المستعار بالحرف الموضوع للاستعلاء فسرت الاستعارة الواقعة فى متعلقه اليه فكان استعارة تبعية ومعنى التمثيل التصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابراز الوجه الشبه فيه بصورته فى المشبه به من غير ان يكون ناقصا مما فى المشبه به كما فى صورة التشبيه فاذا قلت رأيت اسدا يرمى فقد صورت المشبه وشجاعته بصورة الاسد وجراءته فكذلك فى الآية صور تمكنهم من الهدى و تمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة استعلاء الراكب على مركوبه فى التمسك و الاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المطلوب على الجذع واستقراره فيه باستقرار المظروف فى الظرف فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية فى قوله تعالى حكاية عن فرعون (ولاصلبنكم فى جذوع) النخل ولما كان تشبيه الهدى والجهل ونحوهما من المعانى والاوصاف القائمة بالنفس بالمركوب الذى يعتلى عليه حقيقة مما يستبعد فى بادئ النظر اراد ازالة استبعاده فقال وقد صرحوا به اى بتشبيه نحو الهدى بالشئ الذى يعتلى عليه و يركب وان ذلك شايع متعارف فيما بين الخلق حيث قالوا امتطى الجهل والغوى اى ركبه واتخذه مطية ومركبا وقالوا ايضا اقتعد غارب الهوى فان معناه ركب الهوى لان الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والقعود على غارب الدابة عين الركوب عليها فان تشبيه كل واحد من الجهل والهوى بالمطية مقصود من الكلام وهو المراد من كونه مصرحا به بخلاف تشبيه الهدى بالمركوب فانه غير مقصود من الكلام بل هو امر يتبع تشبيه التمسك بالهدى والاستقرار عليه بالاعتلاء عليه فتشبيه الهدى بالمركوب فى الآية غير مصرح به بل هو ضمنى حاصل فى ضمن تشبيه التمسك بالهدى والاستقرار عليه بالاعتلاء عليه وكل واحد من المثالين من قبيل الاستعارة بالكناية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية واثبت لهما ما يلزم المشبه به وهو الامتطاء والغارب على سبيل التخييل ورشح بذكر الاقتعاد الملائم للمشبه به (**قوله** وذلك) اى كونهم على الهدى بمعنى تمكنهم منه واستقرارهم عليه انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج ليحصل كمال القوة النظرية و بالمواظبة على محاسبة النفس فى العمل ليحصل كمال القوة العملية قال الامام وتحقيق القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك و يحرسه عن المطاعن و الشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل اليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا فى الدين خائفا وجلا فلا بد ان يحاسب نفسه فى علمه وعمله و يتأمل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال به كان ممدوحا بانه على هدى و بصيرة (**قوله** لايبلغ) على صيغة المجهول وكنهه اى نهايته وقدر الشئ مبلغه فقوله ولايقادر قدره اى لايبلغ احد مبلغ ذلك الهدى

وذلك انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس فى العمل وتكرر هدى للتعظيم فكانه اريد به ضرب لايبلغ كنهه ولا يقادر قدره

ومرتبته نقل عن الاساس انه ذكر فيه ان قدر الشئ مبلغه وفلان يقادرني اى يطلب مساواتي (**قوله** ونظيره) اى فى كون التنكير للتعظيم قول الهذلى خويلد بن مرة يرثى خالد بن زهير وكان رجلا عظيم القدر قد قتل واقامت الطير عليه ولزمته وتأكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره و بسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه ثم ما اكتفى بتعظيم الطير بل استعظم اب الطير حيث اقسم انه وليس لابيها شرف يستحق به لان يقسم به سوى كونه ابا لها فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس الطير وتعظيم انفس الطير راجع الى تعظيم اللحم وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد وكلمة لا فى قوله (فلا وابى الطير زائدة فى اول القسم كما فى قوله تعالى لا اقسم ويحتمل ان لا تكون زائدة بل تكون رد الكلام سابق اى فليس الامر كما زعمت وقوله لقد وقعت جواب للقسم والخطاب فيه للطير على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب واصل ابى فى ابى الطير ابين على خلاف القياس اسقطت نونه بالاضافة ولو لم يكن كذلك لكان الواجب ان يكتب واب الطير بلا ياء وذكرها بالكنية مما يدل على التعظيم ايضا والمربة بمعنى الواقعة الملازمة من اربب بالمكان اى اقام به ولزمه والباء و على فى قوله بالضحى على خالد متعلقان بالمربة نقل عن صاحب الكشاف انه كان يقول فى حق بيت الهذلى ما اضحك بابيت (**قوله** وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه) كانه دفع لما يتوهم من ان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم فاجاب بان فائدته تأكيدا لتعظيم المستفاد من تنكير هدى فان تعظيم الشئ كما يستفاد من الاضافة اليه تعالى كما فى نحو بيت الله وناقة الله يستفاد ايضا من اسناده اليه تعالى كما يقال فلان مؤيد من عند الله تعالى وله فضل من ربه وقوله تعالى من ربهم فى محل الجر على انه صفة لهدى ومن لابتداء الغاية اى على هدى منحوه من عنده واوتوه من قبله والتوفيق هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر (**قوله** وقد ادغمت النون فى الراء) فى قوله تعالى من ربهم بغنة و بغير غنة وفى الكشاف ان الكسائى وحمزة و يزيد ورش فى رواية والهاشمى عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنها الباقون الا ابا عمر وفقد روى عنه فيها روايتين وفى الحواشى الشريفية المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم فى بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع فى جوازها بحسب العربية وانما النزاع فى وقوعها فى قراءة القرأن اختلف القراء فى وقوعها فيها و المشهور تركها (**قوله** كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من الاثرتين) اى من الخصلتين اللتين استبد المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما وتفردوا فان الاثرة بفتح الهمزة والثاء اسم لما يستبد به المرء و يتقدم على من عداه و يتميز من قولهم استأثر بالشئ اى استبد به

ونظيره قول الهذلى * فلا وابى الطير المربة بالضحى * على خالد لقد وقعت على لحم * وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه والموفق له وقد ادغمت النون فى الراء بغنة و بغير غنة (واولئك هم المفلحون) كرر اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من الاثرتين وان كلا منهما كاف فى تميزهم بها عن غيرهم

وتفرد وتميز عن غيره بسببه والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى فى الدنيا وفوزهم بالفلاح فى العقبى ووجه التنبيه مامر من ان ترتيب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الوصف المناسب المشعر بالعلة فترتيب كل واحدة من الاثرتين على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف فيشعر بان اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير العلة يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضى المعطوف عليه دون المعطوف فكرر اولئك تنبيها على ان الاتصاف بها يقتضى المعطوف عليه ايضا والفائدة الثانية لتكرير اسم الاشارة التنبيه على ان كل واحدة من الاثرتين كافية فى تميزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر اولئك لربما فهم تميزهم واختصاصهم بالمجموع لابكل واحدة منهما قيل هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل التخصيص فى الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه تبع صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر فى الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ونحو ذلك (**قوله** ووسط العاطف) جواب عما يقال ما الفرق بين هذه الآية وبين قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون حتى يتوسط العاطف بين اسمى الاشارة فى هذه الآية ولم يتوسط فى تلك الآية وتقرير الجواب ان الجملتين المتعاطفتين فيما نحن فيه وان كانتا متناسبتين بسبب اتحادهما فى المسند اليه الا انهما مختلفتان من وجه آخر اى من حيث اختلاف خبر الجملة المعطوف عليها وهو قوله على هدى وخبر الجملة المعطوفة وهو قوله هم المفلحون فانهما معنيان مختلفان مفهوما ووجودا فان الفلاح الذى هو الفوز بالمطلوب انما يحصل فى الآخرة والهدى الذى هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوالاهتداء اوسلوك الصراط المستقيم الموصل اليه انما يحصل فى الدنيا فيتمايزان فى التعقل والوجود لكنهما متناسبان من حيث كون احدهما نتيجة للآخر فكانت الجملتان متوسطتين بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذلك عطفت الثانية على الاولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام مع قوله اولئك هم الغافلون فانهما وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحدا بحسب المقصود والماٰل فكانت الثانية مقررة للاولى مؤكدة لها اذلا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة فى الغفلة فلم يفد قوله اولئك هم الغافلون الا ما افاده قوله اولئك كالانعام فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال بينهما (**قوله** وهم فصل) لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال بعض النحاة انه اسم ملغى لامحل له من الاعراب وقال بعض البصريين انه حرف استبعاد لخلو الاسم عن الاعراب لفظا ومحلا ولانه لما كان الغرض المهم من اتيانه دفع التباس الخبر الذى بعده بالصفة فانك اذا قلت زيد العالم واولئك المفلحون جازان يتوهم السامع ان العالم

ووسط العاطف لاختلاف مفهومى الجملتين ههنا بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا يناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه

والمفلحون صفة المبتدء فينتظر الخبر فجئت بالفصل ليتعين انه خبر لاصفة لان الضمير لايوصف فكان مفيدا لمعنى فى غيره فكان حرفا لااسما ومن جعله اسما لايجعله مبتدأ حقيقة بناء على انه اوكان كذلك لم ينتصب مابعده فى نحو ظننت زيدا هو القائم وكنت انت القائم وبعض العرب يجعله مبتدأ مابعده خبره فلاينصب مابعده فى باب كان وباب علمت وعليه مانقل فى غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وان ترن انا اقل بالرفع فيهما وذكر المصنف لكلمة هم على تقدير كونه فصلا لامبتدأ ثلاث فوائد الاولى الدلالة على ان المذكور بعدها خبر لماقبلها لانعت له ولذلك سمى فصلا والثانية تأكيد النسبة الرابطة لمافيه من الدلالة على تقوية الربط والثالثة الدلالة على قصر المسند على المسند اليه اليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال فى مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم قيل قد تقرر فى علم المعانى ان الفصل انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا باللام سواء كان اسما منكرا او فعلا اوظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو بقاوم الاسد وزيد هو فى الدار قال صاحب الكشاف ان لفظ هو فى قوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة للتخصيص واما اذا كان الخبر معرفا باللام فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل لمجرد تأكيد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر فان الخبر المعرف باللام يفيد التخصيص سواء كان المبتدأ معرفا بلام الجنس كما فى قوله عليه الصلاة والسلام الكرم التقوى والحسب المال والدين النصيحة اى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال ولادين الا النصيحة لان المعنى كل الكرم التقوى اولم يكن المبتدأ معرفا باللام وكان اللام فى الخبر للجنس نحو انت العزيز اى لاعزيز الا انت او للعهد نحو رأيت كريما وانت الكريم اى انت ذلك الكريم لاغيرك والظاهر ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لايفيد التخصيص اذاكان الخبر معرفا باللام انه لا يفيده ابتداء وقصدا وانما يفيده تأكيدا وتبعا وذلك لاينافى قول المصنف رحمه الله انه يفيد التخصيص فان معناه انه يؤكد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر (**قوله** اومبتدأ) عطف على قوله فصل (**قوله** كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر) اشارة الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحا مع ان الفلح فى الاصل بمعنى الفتح والشق ولهذا يسمى الزارع فلاحا ويقال فلحت الارض اى شققتها بالمحرث ويقال الحديد بالحديد يفلح اى يشق ويقطع قال الشاعر

لاتبعثن الى ربيعة غيرها * ان الحديد بغيره لايفلح

(**قوله** انفتحت) يدل على ان همزة افلح فى المفلح للصيرورة (**قوله** نحو فلق) اى شق وفلذاى قطع وفلى اى فرق الشعر لطلب القمل وفى الصحاح الفلح الظفر والفوز والفلح بالتحريك تباعد مابين الثنايا والرباعيات يقال رجل افلح الاسنان ورجل

اومبتدأ والمفلحون خبره والجملة خبر اولئك والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب ومايشاركه فى الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى يدل على الشق والفتح

مفلح الثنايا اى منفرجها وهو خلاف متراص الاسنان (قوله وتعريف المفلحين الخ) ذكر لتعريف المفلحين وجهين الاول ان يكون التعريف فيه للعهد الخارجى بان يبلغ المخاطب ان فى العالم طائفة معلومة يقال لهم المتقون وطائفة اخرى يقال فى حقهم انهم يفلحون فى الآخرة الا انه لايعلم ان احدى الطائفتين هل هى مغايرة بالذات للطائفة الاخرى اوهى متحدة معها فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوما للمخاطب لايستلزم علمه بان احدهما هو الآخر واتحادهما بحسب الذات كما فى زيد اخوك فجاز ان يعلم المخاطب ان فى العالم طائفة المتقين وطائفة المفلحين فى الآخرة ولايعلم ان احداهما هى الاخرى او غيرها فيطلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون فى الاخرة ام لا فبين له انهم هم المفلحون ثم ان جعل لفظهم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه افراد فعالتوهم الشركة بان يتوهم ان المعهودين بالفلاح فى الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا وان لم يجعل فصلا بل كان مبتدأ ومابعده خبره والجملة خبر اولئك لم يعتبر القصر بل يكون الكلام مسوقا لمجرد الحكم على المتقين بانهم المعهودون بالفلاح فى الاخرة والوجه الثانى ان تكون اللام فى المفلحين لتعريف الجنس المسمى بتعريف الحقيقة سواء كان التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث هى اومن حيث وجودها فى ضمن الافراد والخصوصيات اشار الى الاول بقوله من حقيقة المفلحين والى الثانى بقوله وخصوصياتهم فيكون التعريف للعهد الذهنى ثم ان المشهور فى مثله ان يراد بالمبتدأ ذات قصد حصر جنس الخبر فيه حقيقة بان لايوجد ذلك الجنس فى غيره اصلا نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه ولم يكن فى البلد امير سواه اوقصد حصره فيه ادعاء بان يكون المبتدأ اكمل افراد ذلك الجنس بحيث لايعتد بتحققه فى غير ذلك الفرد نحو زيد الشجاع اذا كان زيد كاملا فى الشجاعة بحيث صار كأنه ليس فى الدنيا شجاع غيره وقد لايقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ بل يقصد به ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا انه مفهوم مغاير للمبتداء منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر فالمعنى حينئذ اولئك هم عين حقيقة المفلحين فاللام لنفس الحقيقة من حيث هى وعبارة الكشاف هكذا ومعنى التعريف فى المفلحين الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ماهم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لايعدون تلك الحقيقة (قوله تأمل كيف نبه) كيف فى محل النصب على انه مفعول تأمل وقد انسلخ عنه معنى الاستفهام وجاء بدله معنى الظرفية كأنه قيل تأمل فى كيفية تنبيه الله تعالى والمراد بالاينال احد سواهم تمسكهم بكمال الهدى فى الدنيا وبكمال الفوز والفلاح

وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون فى الآخرة او الاشارة الى مايعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم تنبيه تأمل كيف نبه سبحانه تعالى على اختصاص المتقين بنيل مالاينال احد

فى العقبى (**قوله** من وجوه شتى) متعلق بقوله نبه و شتى جمع شتيت كريض ومرضى (**قوله** بناء الكلام) وما عطف عليه اما مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف واما مجرور على البدلية من وجوه شتى (**قوله** للتعليل) تعليل متعلق بقوله بناء الكلام فان بناء الكلام على اسم الاشارة بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف و ترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلية ولايخفى ان البناء المذكور اوجز من تلك الاعادة ووجه كون البناء المذكور منبها على الاختصاص المذكور ان ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية و الوجه الثانى من وجوه التنبيه على اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الاشارة فان بناء الكلام عليه لما افاد اختصاص الحكم الذى بنى عليه بالمشار اليه لاختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم والوجه الثالث تعريف الخبر وهو المفلحون ووجه كونه منبها على الاختصاص ظاهر مما مر سواء كان اللام للعهد او للجنس وعلى تقدير كونه للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد وايا ما كان فالتخصيص حاصل كما ترى والوجه الرابع توسيط الفصل فانه يفيد التخصيص على معنى انه يؤكد التخصيص المستفاد من تعريف الخبر او يؤكد الحكم بالاتحاد (**قوله** لاظهار قدرهم) متعلق بقوله نبه بعد ماتعلق به قوله من وجوه شتى وهذا بالنظر الى كمالهم فى انفسهم (**قوله** والترغيب لاقتفاء اثرهم) بالنظر الى الغير (**قوله** وقد تشبث به) اى بالاختصاص المذكور او بما ذكر من الآيات والمراد بالوعيدية المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق و خلودهم فى النار قال الامام هذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من وجهين الاول ان قوله تعالى اولئك هم المفلحون مقتضى الحصر فدل على ان من أخل بالصلاة والزكاة لايكون مفلحا وذلك يوجب القطع بوعيد العصاة والثانى ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هى الايمان والصلاة والزكاة فمن اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لايحصل له نفس الفلاح و الجواب عن الاول ان قوله تعالى اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون فى الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح و نحن نقول به وعن الثانى ان نفى السبب الواحد لايقتضى نفى المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله تعالى (**قوله** اهلتهم) اى جعلتهم اهلا و العتاة جمع عات من العتو و هو الطغيان و مجاوزة الحد فى الشرة والفساد والمردة جمع مارد وهو المتمرد (**قوله** لتباينهما فى الغرض) متعلق بقوله ولم يعطف ووجه تباينهما فى الغرض ان المقصود من الجملة الاولى بيان ان الكتاب متصف بغاية الكمال فى الهداية تقريرا

من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع الايجاز و تكريره و تعريف الخبر و توسيط الفصل لاظهار قدرهم و الترغيب لاقتفاء اثرهم وقد تشبث به الوعيدية فى خلود الفساق من اهل القبلة فى العذاب و ردبان المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لاعدم الفلاح له رأسا (ان الذين كفروا) لما ذكر خاصة عبادة و خلاصة اوليائه بصفاتهم التى اهلتهم للهدى و الفلاح عقبهم باضدادهم العتاة المردة الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغنى عنهم الآيات و النذر ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف فى قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم لتباينهما فى الغرض فان الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والاخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهماكهم فى الضلال

لكونه يقينا لامجال فيه للشك وتحقيقا لكونه ذلك الكتاب الكامل فى جنسه المتحدى باعجازه والمقصود من الجملة الثانية هو بيان اتصاف الكفار بالاصرار على ماهم عليه من الكفر والضلال بحيث لايجدى فيهم الانذار فكان بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما لعدم المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند اليه فيهما ولابين المسندين بخلاف قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فان المسند اليه فى احدى الجملتين مقابل وضد للمسند اليه فى الاخرى وكذا المسند فى احدهما ضد للمسند فى الاخرى وهم يعدون التضاد من قبيل الجامع الوهمى ومن وجوه المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وكون القصة الاولى مسوقة لذكر الكتاب وبيان شأنه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريا على المتقين واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فلان سبيله حينئذ سبيل الاستيناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال نشأ من قوله هدى للمتقين فيكون مندرجا فى حكمه وتابعاله فى المعنى اذا لجواب مبنى على السؤال وهو على منشأه فيكون مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان تابع التابع تابع وظاهران القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فيتباينان فى الغرض على التقديرين (**قوله** وان من الحروف) القياس ان يقول من الاحرف على لفظ جمع القلة لان مادون العشرة موضع قلة والحروف جمع كثرة الاانه اتبع القوم فى اطلاق لفظ الحروف على الستة فان احد الجمعين يستعمل موضع الآخر كثيرا مجازا وهذه الحروف تشابه الفعل لفظا واستعمالا ومعنى اما لفظا فمن وجهين الاول فى عدد الحروف فانها مركبة من ثلاثة احرف فصاعدا كالفعل والثانى فى بنائها على الفتح كالماضى واما استعمالا فمن حيث انها لاتستعمل الاداخلة على الاسم كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها تعطى معانى الافعال من التحقيق والتشبيه والاستدراك والتمنى والترجى (**قوله** والمتعدى) منصوب معطوف على قوله الفعل اى وشابهت الفعل المتعدى خاصة (**قوله** ولذلك) اى ولاجل مشابهتها الفعل صورة ومعنى اعملت اى جعلت عاملة كالفعل توفية للشبه حقه الا انه قدم منصوبها على مرفوعها ايذانا بكونها فرعا للفعل فى العمل وانها دخيلة فى العمل غير اصيلة فيه اذ لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير معقول فعكس اظهارا لفرعيتها فى العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع جائز فى الفعل لكن تقديمه عدول عن الاصل وفرع له فاعملت هذه الحروف العمل الذى هو فرع عمل الفعل ايذانا بفرعيتها له فى العمل (**قوله** وهى بعد باقية مقتضية للرفع) اى و الخبرية باقية على حالها بعد دخول هذه الحروف وقد كانت مقتضية للرفع قبل دخول الحروف فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب وهو ابقاء الشئ

وان من الحروف التى تشابهت الفعل فى عدد الحروف و البناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانيه والمتعدى خاصة فى دخولها على اسمين ولذلك اعملت عمله الفرعى وهو نصب الجزء الاول و رفع الثانى ايذانا بانه فرع فى العمل دخيل فيه وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهى بعد باقية مقتضية للرفع قضية الاستصحاب فلا يرفعه الحرف و اجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد

لتخلفه عنها فى خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد النسبة و تحقيقها و لذلك يتلقى بها القسم و تصدر بها الاجوبة وتذكر فى معرض الشك مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له فى الارض و قال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبدالله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبدالله لقائم جواب منكر لقيامه وتعريف الموصول اما للعهد و المراد به ناس باعيانهم كابى لهب وابى جهل والوليد بن المغيرة واحبار اليهود او الجنس متناولا من صمم على الكفر و غيرهم فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه والكفر لغة ستر النعمة

على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف فى رفع الخبر عند الكوفيين بل هو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخولها فلا اثر لهذه الحروف الا نصب الاسم (**قوله** لتخلفه عنها) اى لتخلف الرفع عن الخبرية وهو علة لقوله مشروط بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية لو كانت مقتضية للرفع مطلقا لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية ولما تخلف الرفع عن الخبرية فى خبر كان علمنا انها ليست مقتضية له مطلقا بل انما تقتضيه بشرط التجرد بل المقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من ان العامل المعنوى هو التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف (**قوله** ولذلك) اى ولاجل كون فائدة كلمة ان تأكيد النسبة الحكمية التى بين المبتدأ والخبر يستقبل القسم بكلمة ان و يجاب بجواب مصدر بها نحو والله ان زيدا لقائم فان فائدة القسم انما هى تأكيد النسبة الحكمية التى فى الجملة المقسم عليها فاذا تلقى القسم بها صارا متضادين فى افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اى استقبله قال الله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اى يأخذه بعضكم من لسان بعض (**قوله** مثل و يسألونك عن ذى القرنين الآية) مثال لقوله وتصدر بها الاجوبة و (**قوله** وقال موسى يا فرعون انى رسول) مثال لقوله وقد تذكر فى معرض الشك ولم يذكر مثالا لقوله يتلقى بها القسم لظهوره وكثرته (**قوله** قال المبرد الخ) تأييد لقوله يتلقى بها القسم الخ ومحصول قول المبرد ان الكلام يلقى الى من خلا ذهنه عن تصور النسبة غير مؤكد والى الطالب المتردد مؤكدا استحسانا والى المنكر مؤكدا وجوبا ويزداد التأكيد على حسب قوة الانكار وشدته روى ان ابا العباس الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى اجد فى كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبدالله قائم ثم تقول ان عبدالله قائم ثم تقول ان عبدالله لقائم ومعنى الجميع واحد فقال المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبدالله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه (**قوله** وتعريف الموصول) اعلم ان تعريف الموصول كتعريف ذى اللام فى انه تارة يكون للاشارة الى المعهود الخارجى لتقدم ذكره صريحا او كناية اولكونه بحيث يعلمه المخاطب بالقرائن وان لم يتقدم ذكره اصلا نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد وتارة يكون للاشارة الى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو او من حيث وجوده فى ضمن جميع افراده او فى ضمن بعض الافراد لا بعينه وتعريف الموصول فى الآية ان كان للعهد والمعهود ناس باعيانهم متميزون بكونهم اعلام الكفر ومشهورون به بحيث يتبادر الذهن اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر ظاهر اذ لا اشكال حينئذ فى الاخبار عنهم بانه سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا ينفعهم الانذار ولا يؤمنون فان الحكم بعدم نفع الانذار يصدق فى حق المصرين على الكفر وان لم يصدق

فى حق جميع الكفرة لان بعضهم اسلم اونفعهم الانذار وان كان للجنس فظاهر انه لايكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هى لان الحكم المذكور ليس من لوازم الماهية من حيث هى بل هو بلوازم وجودها فى الخارج فلابد ان يكون المراد به اما الجنس من حيث وجوده فى ضمن جميع الافراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول اومن حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد فيتناول المصرين وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين لابد ان يخص الجنس المذكور بحيث يخرج عنه غير المصرين بقرينة الخبر وهو قوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم فان هذا الحكم مختص بالمصرين على الكفر غير متناول للفريقين فعلى الاول يكون قوله تعالى ان الذين كفروا من قبيل اطلاق اللفظ العام المستغرق وارادة الخاص وعلى الثانى يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو اظهر من الاول لان حمله على الاستغراق و الشمول ثم تخصيصه بالبعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فائدة اصلا بخلاف ما اذا حمل على الاطلاق واريد به بعض مايصلح له اللفظ بقرينة الخبر اذ لاتطويل للمسافة هناك وكان المصنف اشار الى هذا بقوله متناولا من صمم على الكفر حيث ترك كلمة كل ولم يقل كل من صمم كما وقع فى الكشاف تحاشيا عن حمله على الاستغراق فانه انما يستفاد من القرينة وهى ههنا تدل على عدمه (**قوله** واصله الكفر) ولعله اراد بكون المفتوح اصلا للمضموم ان مفتوح الكاف عام موضوع لمطلق الستر ومضموم الكاف خاص موضوع لستر النعمة خاصة والمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام بالنسبة الى الخاص والافالظاهر ان كل واحد منهما لغة اصلية وفى الصحاح الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية يقال كفرت الشئ اكفره بالكسر كفرا اى سترته والكفر ايضا ظلمة الليل وسواده قال الشاعر

فوردت قبل انبلاج الفجر * وابن ذكاء كامن فى كفر

اى فيما يواريه من سواد الليل والكافر الليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شئ وكل شئ غطى شيأ فقد كفره قال ابن السكيت ومنه سمى الكافر لانه يستر نعم الله تعالى عليه ومنه قيل للزارع كافر وقيل لكمام الثمرة كافور وهو مبالغة الكافر لانه يستر الطلع و يغطيه والكمام الكم بكسر الكاف فيهما والكم وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون (**قوله** وفى الشرع انكار ماعلم بالضرورة مجئ الرسول صلى الله عليه وسلم به) اى انكار شئ من ذلك فان المرء انما يكون مؤمنا بان صدقه فى جميع ماعلم بالضرورة كونه مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن لم يصدقه فى جميع ذلك

واصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر و لكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به

سواء صدقه فى البعض دون البعض او لم يصدقه فى جميع ذلك فهو كافر فعلى هذا يكون بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين حينئذ قيل فعلى هذا يلزم ان لايكون هذا التعريف صادقا على الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب معا فيلزم ان لا يكون مؤمنا ولا كافرا وهو قول بمنزلة بين المنزلتين واهل السنة لايقولون بها فان من شك اولم يخطر النسبة بباله ليس بمصدق ولامكذب فلايكون مؤمنا ولا كافرا فالصواب ان يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل العدم والملكة فان الايمان كما مر هو تصديقه عليه الصلاة والسلام فى جميع ماعلم مجيئه به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما من شأنه ان يكون مؤمنا فالكافر بهذا المعنى يتناول الخالى عن التصديق والتكذيب كما يتناول المكذب وتقييد العلم بما جاء به عليه الصلاة والسلام بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال او برواية الآحاد كونه مما جاء به عليه الصلاة والسلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وماثبت برواية الآحاد لايكون كافرا وانما يكفر من انكر شيأ مما علم بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام جاء به وانه من دينه كمن انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن النقايض والآفات اوانكر نبوته عليه الصلاة والسلام اوصحة القرآن اوالشرائع التى علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنى والخمر فانه كافر لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه واما الذى يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه تعالى عالما بالعلم او بذاته وانه مرئى اوغير مرئى وانه خالق افعال العباد ام لا ولم ينقل الينا بالتواتر المفيد القاطع بمجيئه عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الآخر بل انما يعلم صحة احد القولين و بطلان الثانى بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا فى ماهية الايمان ولاموجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لايكفر احد من هذه الامة ولايكفر ارباب التأويل (**قوله** وانما عد لبس الغيار) وهو بكسر الغين علامة اهل الذمة وقيل هو قلنسوة طويلة كانت تلبس فى ابتداء الاسلام وهى الآن من شعار اهل الكفر مختصة بهم كالزنار المختص بالنصارى وهذا القول اشارة الى سؤال مقدر وجواب له تقرير السؤال ان من ارتكب هذه الامور كان كافرا بالاجماع وان صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به فبطل به انعكاس التعريف حيث لم يصدق تعريف الكفر على ماهو كفر بالاجماع وقد وجب كون التعريف مطردا ومنعكسا وتقرير الجواب ان تلك الامور فى انفسها ليست بكفر بل هى من امارات الكفر وانتفاء التصديق لان من صدقه عليه الصلاة والسلام لايجترئ عليها ظاهرا قال الامام فى جوابه قلنا هذه الاشياء فى الحقيقة ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطن لااطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع ان لايبنى الحكم فى امثال

وانما عد لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لايجترئ عليها ظاهرا الا لانها كفر فى انفسها

هذه الامور على نفس المعنى لانه لاسبيل الى الاطلاع عليه بل يجعل لهـا معرفات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لايأتى بهذه الافعال فمن أتى بها دل ذلك منه على انه ليس ممن صدقه وآمن به فلا جرم فرع الشرع عليه احكام الكفر لا لانه كفر فى نفسه فان قيل ماالفرق بين لبس الغيار وشد الزنار وبين ترك المأمور به وارتكاب المنهى عنه حتى جعل الاول علامة للتكذيب نازلة منزلته دون الثانى مع ان كل واحد منهما من محظورات الدين قلنا وجه الفرق بينهما ان الاول من زى الكفرة مختص بهم لايجترئ المؤمن عليه بخلاف الثانى فانه وان كان من محظورات الدين شرعا الاانه قد يصدر عن المؤمنين لكونه محمولا على اتباع نفسه الامارة بالسوء وكون هواه غالبا على عقله فلم يجعله الشارع امارة للتكذيب نازلا منزله نفس التكذيب ولم يحكم بكفر من ارتكبه واما الاول فانه لاعذر له فى ارتكابه ولاباعث له يحمله على ارتكابه الاسوء اعتقاده فلذلك جعله الشارع امارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه (**قوله** واحتجت المعتزلة بماجاء فى القرأن بلفظ الماضى على حدوثه) يعنى انهم استدلوا على حدوث القرأن بما جاء فيه من الاخبار بلفظ الماضى مثل قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه فى ليلة القدر ولفظ الماضى يستدعى سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار وهو الازل على تقدير كون القرأن ازليا ووقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن سبق شئ على الازل غير متصور فلوكان القرأن ازليا لكان مثل قوله تعالى ان الذين كفروا وانا ارسلنا نوحا كاذبا لاستدعائه ان يكون الارسال والكفر سابقا على الازل الذى هو وقت الاخبار فوجب ان يكون حادثا ويكون وقت الاخبار وقت النزول وكيف لايكون حادثا والحال ان الاخبار بصيغة الماضى وقت نزول القرأن يستدعى ان يكون الاخبار المذكور مسبوقا بوقوع النسبة ولاشك ان المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثا لامحالة فهذا تقرير احتجاجهم على حدوث القرأن بماجاء فيه من الاخبار بلفظ الماضى وعبر عنه المصنف رحمه الله بقوله لاستدعائه سابقة مخبر عنه اى لاستدعاء الاخبار الملتبس بلفظ الماضى سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار واجيب عنه بان ماقلنا انه ازلى هو الكلام النفسى القائم بذاته تعالى وذلك لايتصف بكونه ماضيا اوحالا او مستقبلا فى الازل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب تجدد التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غاية مافى الباب انه يلزم حدوث التعلق وحدوثه لايقتضى حدوث الكلام المتعلق كما فى العلم بعينه فان الله تعالى كان فى الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب علمه بانه سيوجد العلم بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علم الله تعالى فانه تعالى مطلع على جميع المعلومات من ذواتها

واحتجت المعتزلة بماجاء فى القرأن بلفظ الماضى على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما فى العلم

واحوالها على ماهى عليها فى انفسها علما حضوريا لا يغيب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولافى الارض بل هو بكل شئ عليم علما مستمرا دآئما ازلا وابدا لايتغير علمه ولا يتجدد بتغير المعلومات وتجدد احوالها لان تغيرها وتجدد احوالها انما يستلزم تجدد تعلقات علمه الازلى وتجدد تعلقات علمه لا يستلزم تغير علمه فى نفسه بل هو عالم بجميع المعلومات فى الازل على ماهو عليه فى نفس الامر وماثبت قدمه يمتنع عدمه فلا يزول العلم الثابت له فى الازل بل يتجدد تعلقاته على حسب تجدد المعلومات وحدوث التعلق لايستلزم حدوث العلم المتعلق وكذا حال كلامه النفسى فانه ازلى حاك للاشياء على ماهى عليه ومخبر عنها اخبارا لايتصف بكونه ماضيا اوحالا اومستقبلا لعدم الزمان فى الازل فاخبار الله تعالى بكفر الكفرة قبل وجودهم اخبار فى الازل بانهم سيكفرون و بعدان وجدوا و اتصفوا بالكفر صار ذلك الخبر خبرا بانهم قد كفروا ولا يلزم من حدوث تعلق ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم تغير نفس الكلام الازلى وحدوثه واعلم ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسى و يقولون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات بناء على ان الكلام فى الشاهد عبارة عن الالفاظ المركبة منها فيكون فى الغائب عبارة عنها ايضا فيكون كلامه تعالى عندهم حادثا غير قائم بذاته تعالى بل يقوم بغيره من ملك اولوح محفوظ اونبى مرسل او غير ذلك ومعنى كونه تعالى متكلما انه يخلق فى غيره من الاجسام المذكورة هذه الحروف والالفاظ المركبة منها على وجه مخصوص اوان يوجد اشكال الكتابة فى اللوح وانت خبير بان المتكلم من قام به الكلام لامن اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة و نحن لانتكر ماقالت به المعتزلة بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا و نعترف بكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى ولكنا نثبت ورآء ذلك امرا اخر هو المعنى القائم بالنفس ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى اضافته اليه تعالى كونه صفة لله تعالى قائمة بذاته و بين الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلما كان اسم كلام الله حقيقة فى كل واحد من الكلام النفسى و اللفظى لا انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى لم يصح نفى كلام الله عن النظم المؤلف بان يقال انه ليس كلام الله تعالى ولم يلزم ايضا ان لايكون المعجز المتحدى به حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى ولما كان كلام الله تعالى عند المعتزلة منحصرة فى الالفاظ المركبة من الحروف و الاصوات ذهبوا الى انه حادث ودلائل حدوثه كثيرة منها انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول ولاشك ان حدوث الحروف يستلزم حدوث ما يتركب منها ومنها ماذكروه من اشتمالها على صيغ الماضى المسبوقة بغيرها والحنابلة و افقوا

المعتزلة فى ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات والحروف وخالفوهم بان قالوا انه قديم قائم بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهلهم ان الجلد والغلاف ايضا قديمان والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه تعالى مركب من الاصوات والحروف وسلموا كونها حادثة ولكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى وكلهم اتفقوا على نفى الكلام النفسى ونحن نثبته ونقول انه قديم قائم بذاته تعالى ونثبت الكلام اللفظى الدال على ذلك المعنى الازلى ونقول انه حادث قائم بغير ذاته تعالى وان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث كما مر واذا عرفت ماذكرناه من التفصيل ظهر لك ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظى اقامة الدليل على مالانزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظى فان النزاع بيننا وبينهم انما هو فى اثبات الكلام النفسى ونفيه فانا لم نقل بقدم الكلام اللفظى كما ذهب اليه الحنابلة حتى يكون الاحتجاج على حدوثه مضرا لنا وابطالا لما ذهبنا اليه الا ان يقال بنى المصنف كلامه على المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظى واختار انه ازلى قائم بذاته تعالى لانتفاء مايقتضى حدوثه وهو كونه مرتب الاجزآء بحيث يكون حدوث بعضها مشروطا بانقضاء البعض فان ذلك مقصور على الكلام الحسى القائم بالمخلوق فان آلاتهم لاتساعد لتلفظ الحروف التى هى مادة كلامهم الا مرتبة واللفظ القديم القائم بذاته تعالى لايحتاج الى الآلة فلايكون حادثا مرتب الاجزآء فى نفسه كاللفظ القائم بنفس الحافظ فانه غير مرتب الاجزاء فلم لايجوز ان يكون اللفظ القائم بذاته تعالى كذلك فقول المصنف واجيب بانه مقتضى التعلق معناه ان ماوقع فى القرآن من صيغ الماضى وان كان حادثا مسبوقا بوقوع النسبة قبل الاخبار بها الا ان ذلك مقتضى التعلق اى مبنى على تعلق الخبر الازلى بتلك النسبة بعد وقوعها فان الكلام الازلى فى نفسه وان كان على صورة الماضى الا انه اخبار محض غير مقيد بزمان ومكان كذات البارى تعالى فلا يستدعى كونه مسبوقا بوقوع النسبة لان كلامه فى الازل لايتصف بكونه ماضيا او حالا اومستقبلا لعدم الزمان فيه ثم اذا وجد الزمان ووقعت النسبة فيه فحينئذ يحدث للكلام الازلى الكائن على صورة الماضى تعلق بتلك النسبة الواقعة فيتصف الخبر الازلى حينئذ بكونه ماضيا مسبوقا بوقوع النسبة فيكون حادثا مسبوقا بالعدم بناء على حدوث تعلقه بتلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم من حدوث التعلق وحدوث الكلام المتعلق بتلك النسبة المتجددة الحادثة حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى وهو اللفظ المؤلف من السور والآيات المركبة من الحروف الغير المرتبة فان اللفظ المذكور والمعنى المدلول له صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لاكما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف من الحروف المرتبة فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالحرف

الثانى الابعد تلفظ الحرف الاول بل على معنى ان اللفظ القديم ليس مرتب الاجزآء
فى نفسه فاذكره المصنف فى جواب احتجاج المعتزلة مبنى على هذه المقالة المفردة
المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظى ولوكان الجواب المذكور مبنيا
على ماهو المشهور لقيل حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى لاننا فى قدم المعنى النفسى
القائم بذاته تعالى و هذه المقالة منسوبة الى القاضى عضد الدين قال الشريف
المحقق رحمه الله فى شرح المواقف واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله
تعالى و محصولها ان لفظ المعنى مقول بالاشتراك المعنوى على معنيين الاول مايقابل
اللفظ و يكون مدلولا له فيقال هذا معنى اى ليس بلفظ بل مستفاد منه والثانى ما يقابل
العين و يكون قائما بالغير فيقال هذا معنى اى ليس بعين بل معنى قائم بغيره فالشيخ الاشعرى
لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ
وحده و هو القديم عنده واما العبارات فانما سمى كلاما مجاز الدلالتها على ماهو
كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا اى كما انها حادثة على
مذهب المعتزلة الان الالفاظ ليست كلاما حقيقة عنده و كلام حقيقة عند المعتزلة
وهذا الذى فهمه الاصحاب من كلام الشيخ له لوازم فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى و كعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى
حقيقة الى غير ذلك من المفاسد فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى
وهو الامر القائم بالغير المقابل للعين فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى المستفاد منه جميعا لان كل واحد منهما يصدق عليه انه معنى اى امر قائم بذات الله
تعالى فيكون صفة ازلية له تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى
الصدور وهو غير الكتابة والقرآءة والحفظ الحادثة لان نفس المقروء قديم ومايقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث كما روى عن الشافعى رحمه الله انه قال ان الحدوث فى التلفظ لا فى نفس اللفظ
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين
الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل
يعرف حقيقته وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى
فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد اهل الملة هذا كلام الشريف رحمه الله تعالى وقال الشيخ المحقق
التفتازانى رحمه الله هذا الكلام جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة
عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة

مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليهـا كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة اونقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا الى هنا كلامه (**قوله** خبران) يعنى ان مجموع قوله سواء عليهم اءنذرتهم ام لم تنذرهم خبران ثم بين ان كون هذا المجموع خبر ان له طريقان الاول ان يكون قوله تعالى سوآء اسما مرفوعا على انه خبران ومابعده يكون مرفوعا به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه فان قلت الحكم على سوآء بانه هوالخبر ومابعده فاعله مخالفا للحكم على مجموع سوآء ومابعده بانه خبران فكيف يكون تفصيلا له قلنا لامخالفة بينهما لانه على تقدير ان يكون سـوآء خبران ومابعده فاعلاله يصدق ان يقال سوآء مع فاعله خبران وهوالظاهر والطريق الثانى ان يكون قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على الابتداء ويكون قوله سوآء مرفوعا على انه خبر مقدم لمابعده وتكون هذه الجملة الاسمية خبران والمعنى ان الذين كفروا انذارك وعدمه سيان عليهم فى عدم حصول النفع لهم وكون مابعد سوآء مبتدأ اظهر من كونه فاعل سوآء لان سوآء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر فقوله رفع خبرثان لقوله وسوآء (**قوله** نعت به كانعت بالمصادر) اى اجرى الاستوآء على الذين كفروا كما اجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة فى اتصافه بها وقيام معانيها به فان التوصيف بالمصدر فى نحو رجل صوم ورجل عدل يكون على وجهين الاول ان يقدر مضاف محذوف اى ذوصوم وذو عدل والثـانى ان يجعل الموصوف كانه تجسم من الصوم والعدل مبالغة ووجه المبالغة ههنا افادة ان الانذار وعدمه مستويان بحيث صارا كانهما نفس الاستوآء ثم ان اجراء المصادر على الموصوف بها قد يكون بان يجعل المصدر نعتا نحو ياله كما فى قوله تعالى تعالوا الى كلمة سوآء بيننا وبينكم وقد يكون بان يجعل نعتا معنويا غير تابع له فى الاعراب كما فى هذه الآية فان سوآء ههنا واقع فى موقع مستوا ماخبرا عما قبله ومسندا الى مابعده كما يسند الفعل الى فاعـله وحينئذ يجب افراده كما هو الحكم فى كل صفة اسندت الى الظاهر بعده واما خبرا عما بعـده فينبغى ان يثنى لكونه مسـندا الى ضميرسيئين لكن تركت تثنيته رعاية لجهة المصدرية فلذلك وحده المصنف على الاحتمـال الاول وثناه على الثانى حيث قال اولامستو عليهم بلفظ التوحيد وقال ثانيا سيان عليهم بلفظ التثنية (**قوله** والفعل انما يمتنع الاخبار عنه) جواب عما يرد على قوله اوبانه خبر لمابعده من ان قوله أأنذرتهم ام لم تنـذرهم فعل والفعل يمتنع الاخبار عنه فكيف يصح كونه مرفـوع المحل بالابتداء وهذا الايراد كما يرد على الاحتمال الاول وهو ان يكون أأنذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على انه فاعل سوآء فان الفعل كما يمتنع ان يكون مبتدأ يمتنع ان يكون فاعلا ايضا فكان الجواب الذى ذكره جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمى الفعل مع فاعله المضمر ومفعوله فعلا

(سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم) خبران وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم رفع بانه خبران ومابعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه اوبانه خبر لمابعده بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ماوضع له

مخبرا عنه حيث قال والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ماوضع له مع ان المخبر عنه ههنا هو جملة أأنذرتهم ام لم تنذرهم سواء جعلتها مبتدأ اوفاعلا لقوله سواء لامجرد الفعل وحده تسمية للكل باسم ماهو الاصل والعمدة من بين اجزائه مع ان هذه التسمية شائعة فى عبارات القوم فكما ان نفس الفعل لايكون مخبرا عنه كذلك الجملة بتكون نسبتها ملحوظة تفصيلا والمراد من تمام ما وضع له الفعل هو مجموع ثلاثة امور احدها معنى المصدر الذى هو مدلول تضمنى للفظ الفعل وثانيها هو النسبة المخصوصة المتعقلة بين معنى المصدر وذات الفاعل وثالثها هو الزمان المخصوص من الازمنة الثلاثة (**قوله** اما الواطلق) الفعل واريد به اللفظ بناء على ان الفعل الذى اطلق اسم علم للفظ الفعل الموضوع للحدث المقترن بزمان ونسبة الى فاعل ما لما ذكر فى الحواشى السعدية من ان كل لفظ وضع لمعنى اسما كان ذلك اللفظ اوفعلا اوحرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم اوالفعل اوالحرف كما تقول فى قولنا خرج زيد من البصرة ان خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كل واحد من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدى لايصير به اللفظ مشتركا ولايفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه ذكره فى تحقيق معنى آمين (**قوله** على الاتساع) متعلق بارادة مطلق الحدث فانها هى المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانه لاتجوز فيها لما ذكره المحرير التفتازانى فى تحقيق معنى اه ، واورد المصنف قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا مثالا لكون الفعل مسندا اليه ، وثانيا انه اريد به اللفظ اى اذا قيل لهم هذا اللفظ وهو آمنوا واورد قوله يوم ينفع الصادقين مثالا للفظ لكونه مضافا اليه من حيث انه اريد به مطلق الحدث اى يوم نفع الصادقين واذا جاز ان يقع الفعل مضافا اليه حين ان يراد به مطلق الحدث جاز ان يخبر عنه حين ان يراد به ذلك كما فى هذه الآية فان قوله تعالى اانذرتهم ام لم تنذرهم وان كان فى اللفظ جملة فعلية استفهامية لكنه فى المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اى انذارك وعدمه وهو مما يصح ان يخبر عنه واورد قوله وتسمع بالمعيدى خير من ان تراه مثالا لكون الفعل مسندا اليه حين ان يراد به مطلق الحدث على الاتساع فان قوله وتسمع فى المعنى مصدر مضافا الى الفاعل اى سماعك به خير من رؤيتك اياه ولما ورد ان يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر فلم عدل عن لفظ المصدر الى صيغة الفعل والعدول عن الحقيقة الى المجاز لابد ان يكون لفائدة فما تلك الفائدة ههنا اجاب عنه بقوله وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل يعنى ان العدول لفائدتين احدهما معنوية والاخرى لفظية اشار الى الاول بقوله ايهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذى من شأنه التغير والتجدد فى مفهوم الفعل فانه يؤذن كون التجدد معتبرا فى الحدث المقترن به فى لفظ الفعل ايهام تجدد الانذار ووقوعه وعدم نفع ذلك اصلا وهو ادل على افادة اليأس وقطع

اما الواطلق واريد به اللفظ اومطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على الاتساع فهو كالاسم فى الاضافة والاسناد اليه كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا و يوم ينفع الصادقين صدقهم وقولهم * تسمع بالمعيدى خير من ان تراه * وانما عدل ههنا من المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد وحسن دخول الهمزة وام عليه

رجاء الايمان عنهم بالكلية ولوقيل سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم منه المعنى المذكور وانما يدل على عدم نفع الانذار فى الجملة وانما قال ايهام التجدد لان حقيقة التجدد انما يستفاد من الفعل المستعمل فى معناه الحقيقى دون المعنى المصدرى التضمنى واشار الى الثانى بقوله وحسن دخول الهمزة وأم عليه وهو مجرور معطوف على قوله ايهام التجدد يعنى انه عدل الى الفعل لما فيه من حسن دخول الهمزة وأم عليه فانه لايحسن على المصدر لما تقرر من ان الاستفهام بالفعل اولى وقوله لتقرير معنى الاستواء متعلق بدخول الهمزة وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لافادة معنى الاستواء لان اصل معنى الاستواء قد حصل فى علم المستفهم الذى قدر منه ان يستفهم ربه ويقول أأنذرهم ام لا فهذا الاستفهام مبنى على امرين الاول استواء الامرين عنده وعدم رجحان احدهما على الآخر فى صحة الوقوع والثانى طلب تعيين احدهما فاجيب بكلام مشتمل على كلتى الهمزة وأم الموضوعتين للدلالة على الاستفهام المبنى على استواء الامرين لتقرير الاستواء المدلول عليه بالاستفهام المقدر وقوعه من قبل من خاطبه الله تعالى بقوله أأنذرتهم فان معنى الاستواء لما كان مستفادا من الاستفهام المقدر منه كان دخول كلتى الهمزة وام فى جوابه لتقرير ذلك المعنى لالافادته ابتداء (**قوله** فانهما جردتا الخ) تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستواء يعنى ان تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء فى علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضتا للدلالة على مجرد الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده فتنقلب الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتأكيد ونظيرهما فى التمحض للدلالة على بعض المعنى الاصلى حرف النداء المقدر قبل كلمة اى الموصوفة بالمعرف باللام فى قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة فان حرف النداء فى الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال وتخصيص المنادى وتعيينه للنداء ثم انها تجردت ههنا عن طلب الاقبال وتمحضت لمجرد معنى التخصيص كأنه قيل اغفر لنا ونعنى هذه الجماعة التى هم نحن فان قلت لما تجردت الهمزة وأم لمعنى استواء الامرين كان الاخبار عنهما بقوله سواء تكرارا بلا طائل بمنزلة ان يقال المستويان مستويان اجيب عنه بان الاستواء المدلول عليه بالهمزة وأم هو استواء الامرين فى علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على التعيين ولا يترجح عنده وقوع احدهما على وقوع الآخر والاستواء الذى هو مدلول الخبر هو الاستواء فى الغرض الذى سيق له الكلام وهو فى الآية المذكورة ههنا عدم النفع فلا تكرار لان محصول المعنى المستويان فى علمك من حيث امكان الحصول مستويان فى عدم النفع وفى الحواشى الشريفية الاستواء المستفاد من الهمزة وأم هو الاستواء فى علم المستفهم ومن قوله سواء هو الاستواء فيما سيق له الكلام

لتقرير معنى الاستواء وتأكيده فانهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص فى قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة

وهو عدم الايمان كأنه قيل المستويان فى علمك مستويان فى عدم الجدوى وفى قول المصنف فانهما جردتا عن معنى الاستفهام اشارة الى جواب سؤالين يردان على كون قوله أأنذرتهم أم لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقدم خبره عليه تقرير السؤال الاول ان همزة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح ان يجعل ما بعدها فاعلا لما قبلها او مبتدأ مقدم الخبر وتقرير السؤال الثانى ان الهمزة وام يطلب بهما تعيين احد الامرين المستويين وما يتعلق به سواء اما بان يعمل فيه او بان يكون خبراله لايكون الامتعددا فان سواء لايستند الا الى شيئين فصاعدا لا الى احد الامرين وتقرير الجواب عنهما ان اقتضاءهما صدر الكلام و كونهما لاحد الامرين يعمل انما هما على تقدير استعمالهما فى معناهما الاصلى وهو الاستفهام مع الاستواء وقد جردتا فى الآية عن معنى الاستفهام فلم يبق ما يبنى عليه (**قوله** والانذار التخويف) يعنى انه فى اللغة مطلق التخويف وارىد به ههنا التخويف من عذاب الله تعالى على طريق استعمال المطلق فى المقيد والتخويف منه لايكون الا باعلام ما يؤدى اليه ويكون سببا له (**قوله** وانما اقتصر عليه دون البشارة) اى متجاوزا عن ذكر البشارة لا بطريق الاقتصار على ذكرها بان لم يذكر الانذار و يقال بدل ذكره أبشرتهم أم لم تبشرهم ولا بان يذكرا معا وحصول ما ذكره فى وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع الانذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة ضرب الابوين و شتمهما من حرمة التأفيف المستفادة من عبارة قوله تعالى ولاتقل لهما اف وذلك لانه اذا لم ينفع الانذار المؤدى الى دفع الضرر كانت البشارة اولى بعدم النفع وايضا التبشير المطلق منوط بصفة الايمان والذين كفروا ليسوا باهل للتبشير بل هم اهل للانذار المطلق والتبشير المعلق بالايمان (**قوله** وقرىء أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين) المراد تحقيقهما من غير توسيط الالف بينهما وكذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من غير توسيط الالف والقراءة الاولى للكوفيين وابن عامر برواية ابن ذكوان و باقى القراء السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وقرؤا بتخفيف الهمزة الثانية بجعلها بين بين الا ان اباعمرو و نافعا فى رواية قالون عنه يسهلان الثانية و يدخلان قبلها الفا لتفصل بينهما وتمنع من اجتماعهما لان الثانية وان سهلت لاتخلو عن ثقل بخلاف ابن كثير فانه يسهل الثانية ولايدخل بينهما الف الفصل لزوال ثقل الهمزة الثانية بتخفيفها بين بين فلم يحتج الى ما يمنع اجتماعهما وان ورشا صاحب قالون فى الرواية عن نافع واختلف اصحابه عنه فى كيفية تخفيف الهمزة الثانية فاصحابه المصريون رووا عنه ابدالها الفا واصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين من غير ادخال الف الفصل بين الهمزتين فى كلتا الروايتين وان هشاما وهو احد راوى ابن عامر قرأ الهمزة الثانية على وجهين تسهيلها و تخفيفها مع ادخال الف الفصل

والانذار التخويف اريد به التخويف من عذاب الله تعالى و انما اقتصر عليه دون البشارة لانه اوقع فى القلب و اشد تأثيرا فى النفس من حيث ان دفع المضرة اهم من جلب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة لعدم النفع اولى وقرىء أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين

على التقديرين وهذا كله مستفاد من رموز الشيخ الشاطبي رحمه الله فهذه القراآت الخمس من السبعة وهي تحقيق الهمزتين بتوسط الالف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسيط الالف وبغير توسيطها وقلب الثانية الفا وهي لورش في رواية المصريين عنه (**قوله** وقلبها الفا وهو لحن) اى خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ماقبلها الفا ليس طريقا لتخفيفها عندهم فان طريق تخفيفها انما هو جعلها بين بين واما قلبها الفا فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ماقبلها كهمزة رأس والثاني انه اقدام على جمع الساكنين على غير حده لان الساكن الثاني غير مدغم وقد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقلب الفا على الشذوذ كما نقل عن بعض القراء السبعة انه قرأ منساته بقلب همزة المنسأة الفا وكقول حسان رضي الله عنه

سالت هذيل رسول الله فاحشة * ضلت هذيل بما قالت ولم تصب

بقلب همزة سألت الفا وكقول الفرزدق

مضت مسلة البغال عشية * فارعى فزارة لا هناك المرتع

اصله لاهناءك المرتع قلبت همزة المتحركة الفا واذا ثبت مثله في كلام الفصحاء ونقل عمن ثبت ضبطه عن الغلط يجب قبوله والقراء اعدل من النحاة فيرجح ماتقل عنهم على قول النحاة وعلى الثاني بانها اذا قلبت الفا مع الالف مقدارا زائدا على مقدار الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة واعترض على تسمية هذه القراءة الى اللحن بانها طعن فيما هو من القراآت السبع الثابتة بالتواتر وهو كفر واجيب بمنع كونه كفرا لان المتواتر ماتقل بين دفتي مصحف الامام والتخفيف بالقلب ونحوه كالمد والامالة والاظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الاداء وذلك ليس بمتواتر فلا يكون الطعن فيما هو من قبيل الاداء كفرا وقيل انه ليس طعنا في القراءة بل في الرواة (**قوله** وبحذف الاستفهامية) هذه القراءة ومابعدها من الشواذ روى عن ابن جني انه قال قرأ ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة الاستفهام مرادة لكنها حذفت تخفيفا لقيام مايدل عليها وهي كلمة ام لانها تعادل همزة الاستفهام وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها ومنه بيت الكتاب

لعمري ماادري وان كنت داريا * بسبع رمين الجمر ام بثمان

اى أبسبع حذفت همزة الاستفهام بخلاف همزة الافعال فانه لم يثبت حذفها في الماضي (**قوله** وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها) الظاهران الضمير المجرور في حذفها وحركتها راجعان الى الهمزة الاستفهامية وان المراد بالساكن قبلها ميم الجمع في عليهم فيكون صورة القراءة هكذا عليهم انذرتهم بفتح الميم وابتدأ انذرتهم بفتح الهمزة لكن هذه القراءة غير مروية عن احد وانها مخالفة للقياس

وقلبها الفا وهو لحن لان المتحركة لا تقلب ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير حده وبتوسط الالف بينهما محققتين وبتوسيطها والثانية بين بين وبحذف الاستفهامية وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها (لايؤمنون)

وموجبة للثقل لان طريق تخفيف الهمزة المتحركة انما هو جعلها بين بين لاحذفها ونقل حركتها الى الساكن قبلها مع ان صاحب الكشاف شبه هذه القرآءة بقرآءة قد افلح بفتح الدال و سكون الفاء والقرآءة المذكورة فيما نحن فيه ليست مثل قرآءة قد افلح اذ ليس فيه حذف الاستفهامية وهذا الاشكال يندفع بماذكره الامام ابوشامة رحمه الله فى شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن مهران وهو ان الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر تارة نحو و منهم امیون سواء عليهم استغفرت لهم ذلكم اصرى والثانى انها تضم مطلقا وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريك بغير حركتها الاصلية و الثالث ان حركة الهمزة ان كانت ضمة اوكسرة تنقل الى الميم قبلها وان كانت فتحة لاتنقل لئلا يشتبه اللفظ بلفظ التثنية و يظهر به صحة كلام المصنف رحمه الله و يندفع ماقيل عليه من ان هذه القرآءة غير مروية عن احد (**قوله** جملة مفسرة لاجمال ماقبلها فيما فيه الاستواء) فان الكم عليهم باستواء الامرين عندهم تجهل فى حق مافيه الاستواء حيث لم يبين ان استواءهما فى اى شئ هوالان الاجمال المذكور انما هو بالنظر الى نفس مفهوم نظم الكلام مع قطع النظر عن القرائن الخارجية مثل ورود الكلام فى مقام الاخبار عن حال الكفار المصرين فانه اذا لوحظ وروده فيه لايبقى الاجمال والجملة المفسرة لماقبلها لامحل لها من الاعراب عند الجمهور صرح به ابن هشام فى مغنى اللبيب (**قوله** اوحال مؤكدة) اى عن ضمير عليهم فانه لرجوعه الى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم ايمانهم فتكون هى مؤكدة لماقبلها كانه قيل لاينفعهم الانذار حال كونهم لايؤمنون (**قوله** او بدل) عما قبلها اى عن خبر ان الذين كفروا وهو قوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم وجملة لايؤمنون اوفى بتأدية المراد بالنسبة الى الخبر المذكور لان المراد الذى سيق له الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا وجملة لايؤمنون يدل على هذا المراد بالمطابقة وماقبلها انما يدل عليه بالالتزام ولاشك ان مايدل على المراد بالمطابقة اوفى بتأدية المراد مما يدل عليه بالالتزام (**قوله** اوخبران والجملة قبلها اعتراض) واقع بين اسم ان وخبرها وكون ماقبلها جملة مبنى على ان يكون قوله سواء خبرا لما بعده لانه اذاكان خبران وكان ما بعده مرفوعا به على الفاعلية وكان المعنى ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه لايكون جملة فلايكون اعتراضا لان الاعتراض عند الجمهور عبارة عن ان يورد فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة لامحل لها من الاعراب و المراد بالحكم فى قوله بما هو علة الحكم هو الحكم بانهم لايؤمنون والمراد بعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لقساوة قلوبهم وشدة عنادهم فهو علة لعدم ايمانهم (**قوله**

جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلامحل لها اوحال مؤكدة او بدل عنه اوخبران و الجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم والآية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق فانه سبحانه و تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وامرهم بالايمان فلوآمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم الايمان بانهم لايؤمنون فيجتمع الضدان

(والآية)

والآية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق) ذهب جمهور المحققين الى ان التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين و اعدام القديم غير جائز وذهب الاشعرى الى جوازه وعدم وقوعه واما التكليف بالممتنع لغيره كالممتنع بسبب انتفاء شرط وجوده او بسبب وجود مانع مع كونه ممكنا فى نفسه فغير واقع عند الجمهور و ذهب الاشعرى الى وقوعه واما التكليف بما علم الله تعالى انه لايقع او اخبر بذلك كبعض التكاليف المتعلقة بطاعة العصاة و ايمان الكفرة فانه واقع اجماعا اما عند المعتزلة فلانه مما يطاق عندهم بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره فان الطاقة و الاستطاعة قبل الفعل عندهم واما عند الشيخ الاشعرى فلانه مما لايطاق لكون الاستطاعة مع الفعل عنده و مع ذلك هو مما كلف به كايمان ابى جهل فانه محال و ممتنع بالغير لكنه مكلف به ذكر فى شرح المقاصد ان القدرة المعتبرة فى التكليف هو سلامة الاسباب و الآلات لاالاستطاعة التى لاتكون الامع الفعل ولواعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفا بما لايطاق وليس كذلك واحتج من جوز تعلق التكليف بما لايطاق بهذه الآية من وجهين الاول انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وعلمنا انهم لايؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان فلووقع ايمانهم لزم محالان الاول ان يكون خبر الله تعالى انهم لايؤمنون خبرا كاذبا والثانى ان يكون علمه تعالى بذلك جهلا وكل واحد من الكذب و الجهل محال على الله تعالى ومالزم من فرض وقوعه محال يكون محالا فصدور الايمان منهم محال وقد كلفوا به وذلك تكليف بالمحال و بما لا يطاق فثبت مطلوب من جوز وقوعه والثانى انه تعالى كلفهم بالايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم بمجيئه به ومن جملة ذلك قوله تعالى لايؤمنون فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لايؤمنون قط اى بان يصدقوا الشارع فى قوله انهم لايؤمنون فتكليفهم بالايمان تكليف لهم بان يجمعوا بين النفى والاثبات ولاشك ان الجمع بين النقيضين محال ولايخفى ان هذا الدليل يدل على وقوع التكليف بمالايطاق حيث قال امرهم بالايمان ثم بين استحالة وقوعه منهم فيكون امرهم بالايمان امرا بما استحال وقوعه منهم ومايدل على الوقوع فهو على الجواز ادل (**قوله** والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع) لما ذكر ان تكليف مالايطاق مختلف فيه بين العلماء وان من جوزه احتج على جوازه بهذه الآية ومن المعلوم ان مالا يطاق هو مايمتنع وقوعه يطلق على الممتنع لذاته وعلى الممتنع لغيره وان المصنف قرر دليل الجواز بحيث ثبت به الوقوع المستلزم للجواز توهم ان المراد بمالا يطاق مايعم الممتنع لذاته ولغيره وان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع مطلقا بل وقوعه وقد فهم من تقرير كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع ونقل عن امام الحرمين انه قال فى الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق

و الحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعى غرضا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء

وقوعه شرعا ثم قال قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه فى جميع ما يجب ان يصدق فيه حتى فى قوله لا يؤمنون وقوع الايمان المكلف به مع تصديقه فى هذا القول وذلك جمع بين النقيضين وانه ممتنع لذاته وقد وقع التكليف به وكذا ذكره الامام الرازى فى المطالب العالية وكذا قول المصنف فيجتمع الضدان يفهم منه ان المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع لذاته وكذا يفهم من تقريره احتجاج من استدل بالآية على وجهين ان الآية المذكورة يصح ان يستدل بها على وقوع التكليف بالممتنع لغيره وعلى وقوع التكليف بالممتنع لذاته فان حاصل الوجه الاول انه تعالى كلف بالايمان من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون فان ايمانهم وان كان ممتنعا لاستلزامه كذبه تعالى فى الاخبار المذكور الا انه ليس ممتنعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرون على تحصيل الايمان من حيث سلامة اسبابهم والآتهم لاكتسابه وامتناع الايمان منهم بناء على استلزامه كذب الله تعالى انما امتناع بالغير وذلك لا ينافى امكانه فى نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو مطاق فى نفسه وان كان ممتنعا بالغير فان علم الله تعالى او اخباره بعدم الشئ لا يجعل وجوده ممتنعا كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعل وجوده واجبا ومن ان رجلا قام الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون الانفس التى حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك علم الله تعالى فلم يجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلهم يعنى ان علم الله تعالى او اخباره وارادته لوجود شئ وعدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشئ حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدى الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فلتحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك فى بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلى والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اى نحو وحيثية سيقع المعلوم فى الخارج فى الزمان المستقبل كان العلم الازلى تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقصورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعلم وحاصل الوجه الثانى من وجهى تقرير من استدل بالآية انه تعالى كلفهم بالايمان بجميع ما علم كونه مما حكم به الشارع ومن جملة

ذلك حكمه بانهم لايؤمنون فقد كلفهم فى ضمن هـذا التكليف ان يصدقوه فى قوله لا يؤمنون وتحقيق الايمـان المكلف به يستلزم اجتماع الايمان وعدم الايمـان فى قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به فبهذا الاعتبار كانت الآية دليلا على وقوع التكليف بماهو ممتنع لذاته ولما كان تقرير المصنف رحمه الله لوجه الاحتجاج بالآية على جواز التكليف بمالا يطاق مبهما حيث لم يعين ان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع لغيره او بالممتنع لذاته كان كثيرا من المحققين يفهم من تقريرهم ان التكليف بالممتنـع لذاته جائز بل واقع ولم يتعين ماهو الحق فى هذه المسئلة ذكر ماهو الحق فيهـا وقال والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غـير واقع وان كان كلام المجوز وتقرير حجته يدل على وقوع التكليف بماهو ممتنع لذاته اما جوازه عقلا فلان احكام الله تعـالى وان تضمنت الحكم ومصالح العباد تفضلا منه تعالى واحسـانا الا انها لاتستدعى شيأ من الاعراض والعلل الغائية من تحصيل مصلحة اودفع مفسدة والا لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض للعلم الضرورى بان مايكون غرضا للفاعل يجب ان يكون وجوده اولى بالنسـبة اليه من عدمه واذا لم تكن احكامه تعالى معللة بالاغراض عندنا جاز ان يكلف عبده ويطلب منهم تحقيق الفعل والاتيان به من غير ان يحمله على ذلك التكليف شئ من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امتناع سبق التكليف واتيانه بذلك الفعل حتى يقال كيف يجوز التكليف بالممتنـع لذاته مع ان المقدور من التكليف بالفعل لايكون الا الان يفعله المكلف والممتنع لذاته لايتصور ان يفعله اى يكون فاعلا له الان بلا وجه للتكليف به ثم انه وان جاز عقلا لكنه لايقع بحكم الاستقراء اذ لم يقل ما كلف الله نفسا الا وسعها (**قوله** والاخبار بوقوع الشئ اوعدمه لاينفى القدرة عليه) جواب عن احتجاج المجوز بهـذه الآية على وقوع التكليف بالممتنع لغيره وتقرير الاحتجـاج ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وعلم ايضا عدم صدور الايمان عنهم مع انه تعالى كلفهم بالايمان فلو وقع ايمانهم لزم محالان الاول كون اخباره كذبا والثانى كون علمه جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومالزم من فرض وقوعه محال فهو محال فتكليفهم بالايمان تكليف بالمحال وقد وقع وتقرير الجواب ان الآية وان دلت على وقوع التكليف بالمحال الا ان المحال المـذكور ليس ممتنعـا لذاته لان اخبار الله تعالى بانهم لايؤمنون وعلمه بذلك لايسـتلزم كون الايمان المكلف به ممتنعا لذاته بالنسـبة اليهم كيف وانهم مع ذلك العـلم والاخبار وهم عليه متمكنون من اكتسابه من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم الممكنة لهم من اكتسابه وامتناع الايمان منهم من حيث كونه مستلزما لكون اخباره تعالى كذبا وكون علمه جهلا امتناع بالغير وذلك لاينافى امكانه فى نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بماهو مطلق فى نفسـه وان كان ممتنعا لغيره ويمكن جعله جوابا عن تقرير الاحتجـاج على

والاخبار بوقوع الشئ اوعدمه لاينفى القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو او العبد باختياره

الوجه الثانى ايضا وهو ماشار اليه بقوله ان الله تعالى امرهم بالايمان بجميع ما اخبره به فلو آمنوا به لشمل ايمانهم بذلك الايمان بانهم لايؤمنون فيجتمع الضدان لان ايمانهم بانهم لايؤمنون مستلزم لعدم ايمانهم بذلك والايمان وعدم الايمان متقابلان واجتماع المتقابلين ممتنع لذاته وقد وقع التكليف به وتقرير الجواب ان الاخبار بوقوع الشئ او بعدم وقوعه لما لم ينف القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا فى ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وكونه ممتنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه فى قلوبهم امتناع بالغير فلا يكون تكليفهم بالايمان تكليفا بالممتنع لذاته وانما قلنا انه امتناع بالغير مع ان الظاهر ان ايمانهم بانهم لا يؤمنون فى ضمن ايمانهم بجميع ما انزل مستلزم لاجتماع الضدين كما اعترف به آنفا فيكون الايمان المكلف به فى حقهم ممتنعا لذاته فيكون التكليف بذلك واقعا بناء على ان نفس الايمان بجميع الاحكام الدينية لايستلزم لذاته اجتماع المتنافيين وانما يستلزمه ان لو آمنوا به بعد ما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون فانه حينئذ يجب عليهم ان يصدقوه فى هذا الاخبار بخصوصه فى جملة ما آمنوا به وصدقوا مما جاء من الشارع وعلى هذا التقدير اتيان الايمان المكلف به وهو تصديق الشارع فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه لذاته لاستلزامه اجتماع المتنافيين فيكون الايمان المكلف به من قبيل الممتنع بامتناع وقوعه منه الان هذا التقدير ليس واجب الوقوع فان المدعى ان رجلا الايمان بجميع ما جاء من الشارع اجمالا وهو ممكن الوقوع فى نفسه بل قد يكون يعلموا نزول هذه الآية فى حقهم فان علام الغيوب علم منهم انهم يفعلون رسوله صلى الله عليه وسلم بذلك كما اخبر نوح عليه الصلاة والسلام بقوله شئ لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وكان الايمان المكلف به ممتنعا لذاته بالنسبة الى من علم نزول هذه الآية فى حقه لكونه مستلزما لاجتماع المتنافيين الان كونهم مكلفين بالايمان لايجب ان يكون بعد ما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون حتى يكونوا مكلفين بالجمع بين الضدين فان الامتناع الناشئ من التقدير الذى لايجب وقوعه لايكون امتناعا ذاتيا فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا بالممتنع لذاته وهو المطلوب ويحتمل ان يكون مقصود المصنف ان لاتعرض للجواب عن التقدير الثانى للاشارة الى ضعفه اذ يبعد من العاقل ان يجوز وقوع التكليف بالممتنع لذاته (**قوله وفائدة الانذار بعد العلم**) اى بعد علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه لاينجع اى لايؤثر ولا ينفع نجع فيه الوعظ والدواء اى دخل واثر وهو جواب عما يقال ما فائدة الانذار بانه لاينفعهم وانهم لايؤمنون وتقرير الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة فى ايمان المنذرين بل له فائدتان اخريان احدهما بالنظر الى المكلف وهو الزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع

وفائدة الانذار بعد العلم بانه لاينجع الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ

آياتك ونكون من المؤمنين قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وثانيهما بالنظر الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حيازة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فضل الابلاغ اى احاطته اياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق مستقيم اعظم الطامات ينال به المرء من ربه اعظم المثوبات (**قوله** ولذلك) اى ولكون انذار المتمردين مفيدا فى حق النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل سواء عليك اذ لا مساواة بينهما بالنظر اليه عليه الصلاة والسلام بخلاف الكفار المتمردين فانهما متساويان بالنظر اليهم لغاية قساوة قلوبهم (**قوله** وفى الآية اخبار بالغيب) فان استمرارهم على عدم الايمان الى ان يموتوا غيب وقد اخبر الله تعالى عنهم بذلك وكان الامر على ما اخبر به فهى من جملة معجزاته عليه الصلاة والسلام وهذا على ان يكون التعريف فى قوله الذين كفروا تعريف العهد الخارجى لا تعريف الجنس ويكون المعهودون الناس باعيانهم كابى جهل والوليد واحبار اليهود فانه تعالى اخبر عن هؤلاء قبل موتهم بانهم لا يؤمنون وكان الامر كما اخبر به وانما اشترط ذلك فى كون الآية اخبارا بالغيب اذ لو حمل التعريف فيه على التعريف الجنسى يكون الكلام اخبارا عن المصممين على الكفر بانهم لا يؤمنون وهذا ليس من قبيل الاخبار بالغيب بل هو اخبار عن الشئ بما يصير اليه عاقبة امره لوجود ما يوجبه ويقتضيه (**قوله** تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه) اشارة الى انه استيناف لبيان سبب الحكم السابق وهو الحكم بعدم كون الانذار نافعا لهم حيث لا يؤمنون على كل واحد من التقديرين فان الحكم باستواء وجود الشئ وعدمه معناه الحكم بعدم كون ذلك الشئ نافعا فما بين معنى عدم نفع الانذار لهم بقوله لا يؤمنون فتوجه للسائل ان يسأل ويقول ما السبب فى عدم نفع الانذار لهم وفى انهم لا يؤمنون فنزل هذا السؤال المتوهم منزلة المحقق فاجيب بان الله تعالى ختم على قلوبهم فهو جواب عن السؤال عن سبب الحكم مطلقا على منوال قوله

قال لى كيف انت قلت عليل ✽ سهر دائم وحزن طويل

فلذلك لم يتخلل العاطف بين هذه الجملة وما قبلها لان كمال الاتصال بين الجملتين مانع من العطف وقد بين بهذه الجملة سبب الحكم السابق ومقتضيه وكان ذلك السبب مسببا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الآتى بسبب غيهم وانهماكهم فى التقليد الخ (**قوله** والختم الكتم جعل ازمخشرى اياهما اخوين فى الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكهما فى العين واللام وتناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والاخفاء وهو كلام صحيح وقول المصنف الختم الكتم وان دل بظاهره على دعوى الترادف بينهما لكنه غير منقول عن ائمة اللغة فان استعماله فى معنى الكتم غير شائع بينهم فيحتمل ان يكون مراده ان الختم مستلزم لمعنى الكتم وان الكتم هو الغرض الحامل على الختم والباعث الداعى اليه الا انه عبر بما

ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أدعوتموهم أم انتم صامتون وفى الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهى من المعجزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه والختم الكتم سمى به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له

يدل على اتحاد مفهومهما مبالغة فى الاستلزام والتناسب كانه قال الختم قريب من الكتم فى المعنى ومستلزم له لان الختم فى اصل اللغة ضرب الخاتم على الشئ طلبا لكتمه ومنعه عن تعرض الغير به ثم نقل الى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له من وجه ونقل ايضا الى البلوغ آخر الشئ لان الختم بمعنى ضرب الخاتم على الشئ آخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشئ (**قوله** والبلوغ) مرفوع معطوف على الاستيثاق اى و يسمى به البلوغ آخر الشئ ومعنى الاستيثاق من الشئ الصيرورة ذاوثوق وامن منه فان بناء استفعل قد يكون للصيرورة والتحول نحو استحجر الطين اى صار حجرا (**قوله** كالعصابة) فانها بنيت لما يحيط بالشئ من قولهم عصب القوم بفلان اى احاطوا به وكذا العمامة بنيت لما يعم الرأس كما ان فعالة بضم الفاء بنيت لما يسقط من الشئ كالمشاطة لما يسقط من الشعر بفعل الماشطة والبراية لما يسقط من نحو العود والقلم عند البرى بالمبراة وهى النحاتة (**قوله** ولاختم ولا تغشية على الحقيقة) رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر روى عن الحسن رحمه الله انه قال فى تفسير الختم ان الكافر اذا بلغ فى الغوايت غايته وزين فى قلبه الكفر وعلم الله تعالى منه انه لايؤمن يختم على قلبه انه لايؤمن فهو ذلك الختم فقوله تعالى ختم الله معناه انه تعالى اعلم بعلامة فى قلوبهم تدل على انهم لايؤمنون كاعلام الكتب والرسائل وهذا باطل لانه لايخلو اما ان يعلم هذه العلامة لاعلام نفسه اولاعلام الخلق او لاعلام الملائكة انهم لايؤمنون والاول ظاهر البطلان لانه تعالى عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ودليل وكذا الثانى لانه لاعلم للناس بمارسم فى القلوب والثالث ايضا باطل لان الملائكة علموا اولم يعلموا انما يستغفرون لجملة المؤمنين لالاشخاص باعيانهم فالذين اعلموا بعلامة فى قلوبهم ان كانوا مؤمنين دخلوا فى دعاء الملائكة واستغفارهم والافلا فظهر انه لافائدة فى اعلام قلوبهم بتلك العلامة بالنسبة الى الملائكة فلاوجه لحمل الكلام على الحقيقة مع ان القلوب واخويها لاتقبل حقيقة الختم والتغشية فلا بد من حملهما على المجاز ليكون كل واحد منهما لفظا مستعملا فى غيرما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادة ماوضع له والمجاز قسمان مرسل واستعارة وليس المراد ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه والاستعارة قسمان تمثيلية وهى مايكون وجه التشبيه فيه منتزعا من عدة امور وغير تمثيلية وهى مالاتكون كذلك وجوز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما واشار الى حمله على الاستعارة بقوله وانما المراد بهما ان يحدث الله تعالى فى نفوسهم اى ذواتهم واشخاصهم حتى يتناول القلوب والسمع والابصار و توضيح ماذكره فى توجيه وجه الاستعارة ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية شبه احداث الهيئة اى الصفة المذكورة فى القلوب والاسماع

والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر فعل يفعل فى احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ولا ختم ولاتغشية على الحقيقة وانما المراد بهما ان يحدث فى نفوسهم هيئة

والابصار بختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الهيئة والصفة فى القلوب والاسماع يمنع من نفوذما هو بصدد الدخول فيهما اليهما فلا يقبل القلب ولا السمع مايلقى اليهما من الحق كما لا يقبله الشئ المختوم فصار احداثه فيهما بمنزلة الختم المانع من دخول الشئ فى المختوم فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق من لفظ الختم المستعار صيغة الماضى فسرت اليها الاستعارة التى فى لفظ الختم وشبهت الهيئة الحادثة فى الابصار المانعة من الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئى المانع من وصول الشعاع البصرى اليه وادراكه بسببه فاستعير اسم الغطاء والغشاء لتلك الهيئة استعارة اصلية (**قوله** تمرنهم) اى تعودهم وهو صفة لقوله هيئة والتمرين التعويد والتمرن التعود والاعتياد يقال مرن على الشئ اى تعوده و استمر عليه والانهماك فى الشئ الاجتهاد وبذل الوسع فيه يقال انهمك الرجل فى الامر اى جد فيه واستحباب الكفر اى عده محبوبا بسبب اهمال القوة النظرية (**قوله** بسبب غيهم) متعلق بقوله ان يحدث يعنى ان احداث الهيئة المذكورة فى نفوسهم وذواتهم عقوبة معجلة لهم على غيهم وعصيانهم كما قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنب تقابلها فى الدنيا ثلاث عقوبات الاول الغفلة عن العبادات اى تركها بناء على الغفلة وقلة الاهتمام وهى توجب الجسارة على ارتكاب الذنوب والمحارم وهى المشار اليها بقوله ان المؤمن اذا اذنب اورث فى قلبه نكتة سوداء وان تاب ونزع و استغفر صقل قلبه وان زاد زادت حتى يغلق قلبه والثانى الجسارة على ارتكاب المحارم اما لشهوة تدعوه اليه اولشرارة تحسنه فى عينه فتورثه وقاحة وهى عدم المبالاة من ارتكاب القبائح لفقد ان الحياء المانع منه وهى المعبر عنها بالرين فى قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون والثالث الضلال وهو ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل و اعظمه الكفر فلا يكون منه تلفت اى توجه الى الحق و ذلك يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصى و استقباحه للطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع فى قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه واولئك طبع الله على قلوبهم وبالاقفال فى قوله تعالى ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك (**قوله** وانهماكهم) اى جدهم ولجاجهم فى التقليد بالآباء والاجداد الكفرة (**قوله** فتجعل) ان كان بناء المفرد المؤنث يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون المستتر فيه راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد مجازيا وان كان بناء المفرد المذكر يكون منصوبا معطوفا على قوله ان يحدث مسندا الى ضمير اسم الله تعالى اسناد احقيقيا (**قوله** واسماعهم) منصوب معطوف على قوله قلوبهم وقوله طعاف اى تكره (**قوله** فتصير) اى القلوب والابصار قوله وابصارهم منصوب معطوف على اسماعهم او قلوبهم (**قوله** لاتجلى الآيات) اى لاتنظر اليها مجلوة يقال اجتليت العروس اذا نظرت

تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى واستقباح الايمان و الطاعات بسبب غيهم وانهماكهم فى التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فيجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فتصير كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم لاتجتلى الآيات المنصوبة لهم فى الانفس والآفاق كما تجتليها اعين المستبصرين فتصير كانها غطى عليها

وحيل بينها و بين الابصار

اليها مجلوة مكشوفة (**قوله** وحيل) اى وقعت الحيلولة (**قوله** وسماه ختما وتغشية) اى وسمى احداث الهيئة المذكورة ختما ان كانت فى القلوب والاسماع وتغشية ان كانت فى الابصار وفى بعض النسخ وسماها بضمير الهيئة فلابد من تقدير المضاف اى وسمى احداثها وماقلنا من ان الاستعارة فى قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة اصلية لاتبعية مبنى على ظاهر الآية لان المذكور فيها لفظ الغشاوة ولاشك ان استعارته للهيئة الحادثة اصلية ولافعل فيها حتى تكون تبعية واشار الى حمله على التمثيل بقوله اومثل قلوبهم وهوجملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التى هى قوله وانما المراد بهما ان يحدث الخ والمشاعر جمع مشعر بمعنى محل الشعور واراد بها الاسماع والابصار (**قوله** المؤفة بها) اى التى اصابتها الآفة وهى الهيئة الحادثة فيها يقال ايف الزرع فهو مؤوف اذ اصابته آفة (**قوله** باشياء) متعلق بقوله مثل اى مثل حال قلوبهم ومشاعرهم بحال اشياء بتقدير المضاف وقوله ختما وتغشية منصوبان على التمييز من النسبة فى قوله ضرب فيكونان بمعنى القائم مقام الفاعل كأنه قيل ضرب بين تلك الاشياء و بين الانتفاع بها ختم وتغطية والحاصل انه شبه حال قلوبهم وسمعهم و ابصارهم المخلوقة للتعقل والاعتبار واستماع كلام الناصح وابصار دلائل الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الانتفاع بها بحال اشياء معدة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغشية والجامع عدم الانتفاع بما اعد له بعروض مايمنع منه ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ولاشك ان وجه الشبه وهو عدم الانتفاع بما خلق الانتفاع به بناء على مانع عرض فنع منه امر عقلى مركب من عدة امور (**قوله** وهى) اى الامور المذكورة التى هى الختم والطبع والاغفال والافساء (**قوله** من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى الخ) متعلق بقوله اسندت اليه تعالى وقوله واقعة خبر بعد خبر لان وقوله اسندت اليه خبر للمبتدأ الذى هو قوله وهى وقوله ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه اى اكتسبوه متعلق بقوله وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ولعل وجه تقديم الظرف على عامله فى هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر فكانه قال ان تلك الامور اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى لا من حيث ماذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة فان الآية وردت ناعية عليهم شناعة صفة قلوبهم و مشاعرهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه فكانت عقوبة لهم على سوء صنيعهم معجلة فى الدنيا كما ان العذاب العظيم المعد لهم فى الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك لاكما زعمت المعتزلة من ان الآية وردت لمجرد ذم الكفار بتمكن الاعراض عن الحق فى قلوبهم ومقصود المصنف من هذا الكلام دفع مايتوهم من المنافاة بين اسناد الختم بالمعنى المجازى وهو احداث الهيئة المذكورة فى قلوب الكفرة ومشاعرهم الى الله تعالى

وسماه على الاستعارة ختما وتغشية او مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها باشياء ضرب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية

وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم وابصارهم و بالاغفال فى قوله تعالى ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا و بالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم و وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم

و بين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لايؤمنون من حيث اسناده اليه تعالى يشعر بان المانع من قبول الحق من جهته تعالى حيث ضرب الحجاب بين قواهم المدركة و بين الحق فلم يدركوه فكيف يقبلونه وان ذمهم بذلك يشعر ان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته فلذلك استحقوا العذاب العظيم فى الآخرة ووجه اندفاع مايتوهم من المنافاة بينهما ان مااسند اليه تعالى من احداث الهيئة المانعة من قبول الحق فى قلوب الكفرة ومشاعرهم المعبر عنه بالختم والطبع والاغفال والاقساء ونحوها لم يحدثه الله تعالى ابتداء حتى يقال ان المانع من قبولهم الحق جاء من جهته تعالى فكيف يستحقون الذم بعدم نفع الانذار فيهم وعدم قبول الايمان بل انما احدثه فيهم ليكون عقوبة على مااقترفوه من الغى و التقليد بآبائهم الضالين واعراضهم عن النظر الصحيح فكان مااقترفوه من الضلال عن الحق والتقليد بالآباء والاعراض عن النظر فى الدلائل المؤدية الى الايمان والطاعة اسبابا مقتضية لما احدثه الله تعالى فى قلوبهم ومشاعرهم من الهيئة المانعة من قبول الحق فلامنافاة بين اسناد احداثها اليه تعالى و بين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم و بانهم لايؤمنون لانه تعالى انما احدثها فى قلوبهم ومشاعرهم لاستحقاقهم بذلك بسبب اقترافهم بذلك (**قوله** واضطربت المعتزلة فيه) اى فى وجه اسناد الختم اليه تعالى فانه لامخالفة بيننا و بين المعتزلة فى ان كل واحد من الختم والتغشية ليس على حقيقته من حيث ان القلوب و المشاعر لاتقبل شيأ منها حقيقة فوافقونا فى حملهما على المعنى المجازى الذى تقبله القلوب والمشاعر وانما المخالفة بيننا و بينهم فى تعيين ذلك المعنى المجازى و انه ماهو فانا نقول ان المراد بهما احداث هيئة فى قلوبهم ومشاعرهم تمنعهم عن ادراك الحق و قبوله فان اسناد الختم بهذا المعنى المجازى هو ان يحدث الله تعالى فى العبد تلك الهيئة المانعة من ادراك الحق وقبوله حقيقة عندنا اذلايقبح شئ بالنسبة الى صدوره من الله تعالى وقالت المعتزلة خلق ذلك المانع فى القلوب والمشاعر قبيح فلايجوز اسناده اليه تعالى فتعين ان الختم المسند اليه تعالى ليس بهذا المعنى فاضطروا الى تأويله بوجه آخر لكن اضطربت مقالتهم فى تعيين ذلك التأويل والتوجيه نقلها المصنف واحدا واحدا قال المولى العضد الدين واعلم ان الامة اجتمعوا على ان الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب اما الاشاعرة فمن جهة انه لاقبيح منه ولا واجب عليه فلايتصور منه فعل قبيح ولاترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وانما قال اهل الحق انه لاقبيح منه تعالى لان الحاكم بالحسن والقبيح هو الشرع دون العقل فالقبيح عندنا مانهى عنه شرعا نهى تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه اى مالم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا رحمهم الله من قبيل الحسن (**قوله** الاول الخ) حاصل هذا الوجه على ماذكر فى الحواشى الشريفية

واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه

انه شبه اعراضهم عن الايمان من حيث تمكنه فى قلوبهم مع كونه وصفا عارضا مخلوقا لهم بالوصف الخلق الذى خلقهم الله تعالى عليه فاعطى له حكم الخلق فى اسناده اليه تعالى فاسناد الختم بالمعنى المجازى اليه تعالى كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحادثة و بيان لرسوخها فى قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور و ينتقل منه الى الملزوم وهو كون تلك الهيئة راسخة فى قلوبهم واسماعهم الذى هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن ذلك فيه ورسوخه لاتحقق خلقه عليه الا ان كون اللفظ كناية عن الملزوم مبنى على جواز ارادة المعنى الاصلى اللازم منه وهو ههنا كون تلك الهيئة الراسخة مخلقة لله تعالى ولايمكن ارادة ذلك المعنى الاصلى فى اسناد الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة فوجب ان يكون ختم الله مجازا متفرعا على الكناية كما فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان هذا القول فى حق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اياه فكان فى حقه تعالى مجازا متفرعا على الكناية فاريد به ما كنى به عنه وهو الملك فانه اذا امكن ارادة الحقيقة يكون اللفظ كناية عن الملزوم واذا لم يمكن يكون مجازا مبنيا على تلك الكناية وحينئذ يجوز اطلاق الكناية عليه ايضا نظرا الى انه فى اصله كان كناية والافهو فى الحقيقة مجاز لكونه مستعملا فى غير ما وضع له وليس بمستعمل ليتصور معناه الاصلى و ينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود فلايكون كناية بل يكون متفرعا عليها (**قوله** الثانى ان المراد به) اى بالكلام المذكور بتمامه وهو قوله تعالى ختم الله على قلوبهم حاصل هذا الوجه ان تشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافى والنبو عن الحق بحال قلوب محققة ختم الله تعالى عليها كقلوب الاغتام والبهائم او بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها ثم تستعار الجملة بكمالها من المشبه به على سبيل التمثيل التحقيقى او التخييلى فيكون المسند الى الله تعالى حقيقة ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة لاختم قلوب الكفار فلا قبح فى ذلك الاسناد لدخوله فى المشبه به ولامدخل لله تعالى فى تجافى قلوبهم عن الحق كما لامدخل للمتردد الذى خاطبته بقوله اراك تقدم رجلا وتقدم اخرى فى تقديم الرجل وتأخيرها لان كل واحد منهما داخل فى المشبه به فكما انه ليس هناك من المخاطب تقديم الرجل وتأخيرها فكذلك ههنا ليس من الله تعالى ختم حقيقى ولامجازى وهو احداث الهيئة المانعة من قبول الحق لايقال انما يستقيم تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب مقدرة لو كان المشبه به معروفا بوجه الشبه و القلوب المقدرة لما لم تكن متعينة لم تكن معروفة بذلك لانا نقول القلوب المقدرة وان لم تكن متعينة لكنها معلومة بان الله تعالى ختم عليها كما اشار اليه بقوله اوقلوب مقدر ختم

الثانى ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التى خلقها الله تعالى خالية عن الفطن اوقلوب مقدرة ختم الله عليها

الله عليها ومعلوم ان الختم مانع من دخول امر فى المختوم وان المانع اذا كان صادرا من الله تعالى لايقدر احد على ازالته فبذلك الوجه تكون معرفة بوجه الشبه (**قوله** ونظيره) يعنى ان قولهم سال به الوادى وطارت به العنقاء نظير لما نحن فيه من الآية الكريمة فى كون الجملة بكمالها مستعارة من المشبه به للمشبه على سبيل التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه فيها مدخل فيما اسند اليه وهو الختم فى الآية والهلاك وطول الغيبة فى المثالين المذكورين فانه مثلت حاله فى هلاكه بحال من سال به الوادى وفى طول غيبته بحال من طارت به العنقاء وكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التباعد عن الحق بحال القلوب المذكورة ولعله اورد النظير متعددا بناء على ان سال به الوادى من قبيل التمثيل التحقيقى لان من سال به الوادى متحقق كثير الوقوع وقوله طارت به العنقاء من قبيل التمثيل التخييلى لان نفس العنقاء لما كانت معروفة الاسم مجهولة الجسم كان من طارت به العنقاء لامحالة امرا مقدرا مفروض الوقوع فلما اشار اولا الى جواز كون ختم الله تعالى من قبيل كل واحد من نوعى التمثيل اورد لكل واحد منهما نظيرا ذكر فى الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم روى عن الخليل رحمه الله انه قال سميت عنقاء لانه كان فى عنقها بياض كالطوق وقيل لانه كان فى عنقها طول وروى عن الكلبى انه قال كان لاهل الرس نبى يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له دمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه فى السماء قدر ميل وكان فيه طائر من احسن الطيور وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبى فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحرقتها وقيل انها الآن باقية اغربت فى البلاد فبعدت ولم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول الغيبة وما تقدم يلائم الاهلاك الكلى (**قوله** الثالث ان ذلك) اى الختم بالمعنى المجازى ليس مسندا اليه تعالى حقيقة بل هو فعل الشيطان او الكافر نفسه الا انه تعالى لما كان هو الذى اقدره ومكنه منه اسند اليه الفعل كما اسند الى الامير فى قولهم بنى الامير المدينة (**قوله** الرابع ان اعراقهم) جمع عرق وهو اصل الشجرة والمراد به ههنا ضمائرهم المحتجبة بابدانهم ومحصول هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن احداث الهيئة المانعة من قبول الحق الملجئة الى الكفر والطغيان حتى يمتنع اسناده اليه تعالى بل هو مجاز مرسل عن ترك القسر والالجاء الى الايمان لاستلزام الختم على القلوب اياه وذكر الملزوم وارادة اللازم من قبيل المجاز المرسل فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على الايمان الان هذا المعنى المجازى وهو ترك القسر ليس مقصودا لذاته بل انما قصد لينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء الى الايمان

ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته

الثالث ان ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب

الرابع أن اعراقهم لما رسخت فى الكفر و استحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر ثم لم يقسرهم ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سد لايمانهم وفيه اشعار على ترامى امورهم فى الغى وتناهى انهماكهم فى الضلال والبغى

من حيث ان اعراقهم وضمائرهم استحكم فيها الكفر فلا طريق الى ايمانهم سوى القسر والالجاء الا انه تعالى لم يقسرهم ولم يكرههم على الايمان ابقاء لما هو المقصود من التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه لما كلف به باختياره وارادته فان المرء لا يثاب بما فعله قسرا والجاء ووجه الانتقال من ترك القسر الى ان مقتضى حالهم الالجاء اليه ولا طريق اليه سوى الالجاء مامر من ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم جواب عن السؤال عن السبب المطلق للحكم السابق فقوله تعالى ختم الله على قلوبهم بمعنى انه لم يقسرهم على الايمان لا يكون جوابا للسؤال عن السبب المطلق له الا اذا بلغوا فى الاصرار على الكفر الى اقصى غايته بحيث لا يكون لهم طريق الى الايمان سوى الالجاء اليه فكأنه قيل لا ينفع الانذار فيهم ولا يؤمن اصلا بناء على انه تعالى لم يقسرهم على الايمان ولا طريق اليه غير القسر فتعين انهم لا يؤمنون فالجواب عن السؤال عن السبب المطلق بانه تعالى لم يقسرهم على الايمان انما يصح اذا كان مقتضى حالهم الالجاء اليه وانتفاء طريق سواء فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن تناهيهم فى الاصرار على الكفر والضلال بحيث لا طريق الى ايمانهم سوى الالجاء عليه فليس المقصود من الاخبار بعدم قسرهم على الايمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية عن تناهيهم فى الكفر اذ ينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء اليه لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار (**قوله** الخامس) محصوله انه انما لا يجوز اسناد الختم اليه تعالى ان لو كان المقصود من هذا الكلام ان يبين الله تعالى من عند نفسه احوالهم وما فعل بهم بنفسه وليس كذلك بل المقصود به حكاية مقالتهم نقلا بالمعنى لا بعبارتهم تهكما بهم واستهزاء واذا كانت هذه المقالة مقالة الكفرة بالمعنى كان ما فيها من اسناد الختم اليه تعالى حقيقة لانهم يجوزون اسناد القبائح اليه تعالى واما نفس الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر فى قوله تعالى حكاية عنهم وقالوا قلوبنا غلف من انهم ارادوا انها فى اغطية جبلة وفطرة وان يكون مجازا كما ذكر فى قوله تعالى وقالوا قلوبنا فى اكنة الآية انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق وانما قالوا ان هذه الآية حكاية لمقالتهم بالمعنى لان كون القلوب فى اكنة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الوقر فى الاذان هو الختم عليها وثبوت الحجاب بينه عليه السلام وبينهم معناه تغطية الابصار وقوله تهكما علة لقوله حكاية وكون هذه الحكاية على سبيل التهكم مما يعرف بالذوق السليم وقوله كقوله تعالى لم يكن يعنى ان هذه الآية مثل قوله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية فى كونه حكاية لكلام الكفرة تهكما بهم واستهزاء فانه تعالى حكى بقوله لم يكن الذين كفروا معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون قبلها لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبى الموعود فى التوراة والانجيل اى لا نتركه الا عند بعثته

الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا عليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب تهكما واستهزأ بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية

لان مابعد حتى لابد ان يغاير ماقبلها فى الحكم و البينة الحجة الواضحة و رسول بدل من البينة (**قوله** السادس ان ذلك) اى ختم القلوب وابطال القوى و المشاعر لا يكون فى الدنيا حتى يقال انه ترك لما هو اصلح للعباد فلا يجوز اسناده اليه تعالى بل انما يكون فى الآخرة جزاء على اعمالهم القبيحة والجزآء على حسب مايستحقه العبد عدل لاظلم فيكون الاسناد على حقيقته و انما المجاز فى تشبيه غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه و التعبير عنه بمايدل على انه قدوقع و يشهد لصحة هذا التوجيه انه تعالى قداخبر انه يعميهم و يصمهم ويختم على افواههم حيث قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفيروهم فيها لايسمعون (**قوله** السابع) حاصله انه ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان ليمتنع اسناده اليه تعالى بل المراد بذلك سمة اى علامة يجعلها الله تعالى فى قلوب الكفرة و اسماعهم فيعلم الملائكة بذلك الوسم انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيبغضونهم و يلعنونهم شبه الوسم المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضى فكانت استعارة تبعية (**قوله** وعلى هذا المنهاج) اى منهاج ماذكرنا من ان الختم بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الحق اسند اليه تعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته عندنا خلافا للمعتزلة (**قوله** كلامنا) مبتدأ وكلامهم عطف عليه وقوله على هذا المنهاج خبر قدم على المبتدأ وقوله فيما يضاف ظرف لاحد الكلامين على سبيل التنازع يعنى ان قوله تعالى و جعلنا على قلوبهم اكنة وقوله بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون وقوله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم ونحو ذلك من الآيات الدالة على اسناد نحو الرين والطبع اليه تعالى فنحن نقول الاسناد الذى فى امثاله اسناد حقيقى لكونه اسنادا للشئ الى ماهو له من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كماعرفت (**قوله** وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم) لما كان قوله تعالى وعلى سمعهم يحتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا على قلوبهم متعلقا بالختم و متمما للجملة الفعلية التى قبله والثانى ان يكون خبرا مقدما و مابعده عطفا عليه و غشاوة مبتدأ نكرة وجاز الابتداء بها لكون خبرها ظرفا مقدما فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلقا بالتغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول يوقف على سمعهم و يبتدأ بما بعده وعلى الثانى يوقف على قلوبهم بين ان الحق هو الاحتمال الاول واستدل عليه بدليلين نقليين) و بدليل عقلى الاول من الدليل النقلى قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه و جعل على بصره غشاوة فانه صريح فى نسبة الختم الى السمع والقلب وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة اليه فعلمنا بذلك ان قوله تعالى وعلى سمعهم فى هذه

السادس ان ذلك فى الآخرة وانما اخبر عنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه و يشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم و يتنفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا و كلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع و اضلال و نحوهما وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة وللوفاق على الوقف عليه و لانهما لما اشتركا فى الادراك من جميع الجوانب جعل مايمنعهما من خاص فعلهما الختم الذى يمنع من جميع الجهات و ادراك الابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة

الآية معطوف على قلوبهم لان الآيات يفسر بعضها بعضا والثانى من الدليل النقلى اتفاق القرآء رحمهم الله على الوقف على قوله تعالى وعلى سمعهم ولوكان ذلك من تمام الجملة التى بعده لكان ينبغى ان يبتدأ به ويوقف على ماقبله محصول ماذكره من الدليل العقلى ان كل واحد من الختم والتغشية انما ذكر لبيان كون ما به ذلك ممنوعا عن فعله الخاص بسبب تعلقه به فينبغى ان يكون مايمنع المؤثر عن تأثيره مناسبا لجهة تأثيره مانعا اياه عن التأثير تلك الجهة ولايخفى ان الختم لكونه مانعا من جميع الجوانب للوصول الى المختوم عليه مناسب للقلب الذى لايختص ادراكه بما فى بعض الجوانب فيكون مناسبا للسمع ايضا لذلك بخلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة للسمع لان ادراك السمع لايختص ببعض الجوانب والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والمرئى او بين حاسة السمع والمسموع انما يمتنع من ادراكهما من الجهة التى تقابلهما فلا وجه لجعلها مانعة لحاسة السمع عن الادراك لعدم المناسبة بينهما (**قوله** وكرر الجار) اى ذكرت كلمة على فى قوله وعلى سمعهم ولم يكتف بذكرها فى قوله على قلوبهم مع ان كل واحدة منهما متعلقة بقوله ختم فلوقيل ختم الله على قلوبهم وسمعهم لاستفيد من الكلام المعنى الحاصل بالتكرير وذكر للتكرير فائدتين الاولى ان تكريره ادل على شدة الختم فى الموضعين وذلك لان اصل الدلالة على شدة الختم فى الموضعين حاصل بدون التكرير بناء على ان ختم تستعمل متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال ختم عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمعنى المناسب للزيادة ههنا هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو حصلت الدلالة على شدة الختم فيهما واذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخلت هى عليه والفائدة الثانية الادلية على استقلال كل واحد من القلوب والاسماء بكونه مختوما عليه وذلك لان ملاحظة معنى الجار فى كل واحد من الموضعين يقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدى به فكأن الفعل مذكور مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما مختوم عليه بختم على حدة وان ختم القلوب ختم مغاير لختم السمع وقد فرق النحويون بين مررت بزيد وعمرو ومررت بزيد وبعمر وقالوا فى الاول هو مرور واحد وفى الثانى هما مروران وهذا الوجه وهو كون ملاحظة معنى الجار فى كل واحد من الموضعين مقتضيا للاحظة معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل واحد منهما بالختم يدل ايضا على شدته فيهما وذلك لان تكرير الجار لما كان فى قوة تكرير الفعل المعدى به كان ذلك فى قوة تأكيد الفعل وتأكيده يدل على شدته (**قوله** ووحد السمع) جواب سؤال تقريره ان يقال السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع والجماعة لايكون لهم سمع واحد فكان مقتضى الظاهر ان يقال و اسماعهم ولاسيما ان

وكرر الجار ليكون ادل على شدة الختم فى الموضعين و استقلال كل منهما بالحكم ووحد السمع للامن عن اللبس

ماقبله قلوبهم ومابعده ابصارهم وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع وتقرير الجواب ان السمع فى الاصل وان كان مصدرا كالسماع بمعنى ادراك القوة السامعة يقال سمعت الشئ سمعا وسماعا الا انه قد يطلق على آلته التى هى الاذن السامعة وعلى القوة السامعة المودعة فيها مجازا وان الاقرب ان يكون المراد به فى الآية نفس العضو لانه جسم صالح للختم بخلاف المعنيين الاخيرين فانهما عرضان تابعان له ومن المعلوم ان القوم المذموم لهم آذان سامعة بعددهم وان المعنى ختم الله على آذانهم فلايصل الى قلوبهم من جهتها ادراك فكان القياس ان يجمع السمع لكنه لم يجمع للامن من اللبس وهذا شائع مطرد عند الامن منه كما وحد الشاعر البطن فى موضع الجمع حيث قال

كلوا فى بعض بطنكم تعفوا * فان زمانكم زمن خميص

يقال عف عن الحرام يعف عفا وعفافا وعفة اى كف عنه ولم يتعرض لما لايحل والمعنى اقتنعوا بالقليل من الطعام تعفوا عن تناول الحرام فان زمانكم زمن الضيق والجدب والخميص الجائع والمراد ان زمانكم ذو خمص كما فى عيشة راضية اى ذات رضى هذا اذا أمن اللبس واما اذا لم يؤمن بان يكون مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص كالثوب والفرس فلايجوز حينئذ اطلاق اللفظ المفرد وارادة الجمع فلا يقال ثوبهم وفرسهم عند ارادة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس فانه يجوز اشتراك جماعة فى ثوب واحد وفرس واحد (**قوله** واعتبار الاصل) عطف على الامن فهو وجه ثان لتوحيد السمع مع ان المراد معنى الجمع اى وعلى آذانهم السامعة (**قوله** اوعلى تقدير مضاف) عطف على قوله للامن بان يكون تقدير الكلام او بناء على ان يقدر هناك مضاف محذوف اى وعلى حواس سمعهم فعلى هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لابمعنى العضو (**قوله** ولعل المراد بهما) كلمة لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليتأتى الختم عليه (**قوله** وبالقلب) معطوف على قوله بهما واراد بمحل العلم الجسم الصنوبرى فان قوة التعقل والفهم مودعة فيه والقلب فى الاصل مصدر سمى به هذا العضو الصنوبرى لسرعة تقلب مافيه من الخواطر وكثيرا مايراد به العقل بمعنى القوة العاقلة المودعة فيه او التعقل المتفرع على استعمالها ويطلق ايضا على لب كل شئ وخالصه تشبيها له بقلب الانسان فى شرفه والقلب ايضا اسم نجم من منازل القمر فسمى به قلب الانسان لاضاءته كالنجم واخر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم ذكره فى نظم الآية الشريفة بناء على اشتهاره فى المعنى المذكور وانما فسره المصنف رحمه الله تبعا لتفسيرهما تنبيها لبعض القاصرين (**قوله** وقد يطلق ويراد به العقل) اى التعقل فان لفظ العقل وان غلب استعماله فى القوة العاقلة المودعة فى العضو

واعتبار الاصل فانه مصدر فى اصله والمصادر لاتجمع او على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والابصار جمع بصر وهو ادراك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما فى الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ماهو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب

الصنوبرى الا انه لما عطف عليه المعرفة بطريق التفسير علم ان المراد به التعقل المتفرع على استعمال تلك القوة وفسر القلب المذكور فى قوله تعالى لمن كان له قلب بالتعقل مع ان القلب فى الاصل اسم للعضو المخصوص لان نفس العضو لايكفى فى التذكر والاتعاظ فان تفاوت مراتب الاشخاص انما هو بحسب تفاوتهم فى التعقل والعرفان لابحسب نفس العضو وتنكير قلب بهذا المعنى للتنبيه على ان مطلق التعقل ايضا لايكفى فى التذكر بل مناط التذكر والاتعاظ هو التعقل الذى ينجيه عن شقاء الابد ويسعده بالسعادة الدائمة المؤبدة (**قوله** وانما جاز امالتها) اى امالة الف ابصارهم مع ان الصاد من حروف الاستعلاء وامالة فتحتها نحو الكسرة وامالة الالف التى بعدها نحو الياء تستدعيان تسفل صوت الصاد وهو ينافى كونها من المستعلية التى يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى فان ابا عمرو والكسائى رحمه الله فى رواية الدورى عنه يميلانها قال فى الشاطبية

وفى الفات قبل راء طرف اتت * بكسر أمل تدعى حميدا وتقبلا

كابصارهم والدارئم الحمار مع * حمارك والكفار واقتس لتنضلا

والمعنى اوقع الامالة فى الفات واقعة قبل رآء متطرفة مكسورة تدعى حميدا اى تسمى محمودا وتقبل ولاترد ماقرأت به والتاء فى قوله تدعى رمز الدورى راوى الكسائى رحمهما الله والحاء فى قوله حميدا رمز ابى عمرو وقوله واقتس لتنضلا معناه قس على هذه الامثلة ما شابهها فأمله لهما لتنضلا اى لتغلب فى النضال يقال ناضل القوم فنضلهم اذا راماهم فغلبهم فى الرمى وعلة امالة ذلك طلب الخفة لان الالف التى بعدها كسرة اذا املت قربت من الياء وقربت الفتحة التى قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملا واحدا متسفلا وذلك اخف من ان يعمل متصعدا بالفتحة والالف ثم يهبط متسفلا بالكسرة لاسيما ان كسرة الرآء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث ان الرآء حرف تكرير فقائم مقام حرفين فغلبت على الصاد المستعلية لذلك والله اعلم (**قوله** ويؤيده) اى يؤيد رأى الاخفش رحمه الله وجه التأييد ان الكلام على رأيه يكون جملة ظرفية والفعل اصل فى العمل فلذلك ذهب اكثر النحاة الى ان الظرف مقدر بالفعل فالتقدير فى الآية الشريفة واستقرت على ابصارهم غشاوة فيحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ما اذا حمل الكلام على الجملة الاسمية كما هو رأى سيبويه (**قوله** وقرئ بالنصب) اى بنصب لفظ غشاوة بكسر الغين المعجمة ذكر لنصبه وجهين الاول اضمار فعل مناسب للمقام يدل عليه ختم اى وجعل او احدث على ابصارهم غشاوة وقد صرح بهذا العامل فى قوله تعالى وجعل على بصره غشاوة فيكون الكلام من قبيل قوله

ياليت زوجك قد غدا * متقلدا سيفا و رمحا

وانما جاز امالتها مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية

وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة او على حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة

اى وحاملا رمحا وقوله * علفتها تبنا وماء باردا حتى غدت همالة عيناها * اى وسقيتها ماء باردا ولاتسلك هذه الطريقة حال السعة والاختيار والثانى انتصابه بنزع الخافض فيكون قوله تعالى وعلى ابصارهم معطوفا على ماقبله والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بغشاوة ثم حذف حرف الجر وعدى الفعل بنفسه (**قوله** وقرئ بالضم والرفع) اى بضم الغين المعجمة ورفع الاخر وكذا قوله وبالفتح والنصب اى وقرئ بفتح الاول ونصب الآخر ايضا وضم الغين وفتحها لغتان فى غشاوة (**قوله** وعشاوة بالعين الغير المعجمة) اى بالعين المفتوحة ورفع الكلمة من الغشا بالقصر وهو مصدر الاعشى وهو الذى لايبصر بالليل ويبصر بالنهار والعشا بالفتح والمد الطعام الذى يؤكل بعد الزوال والغذاء مايؤكل قبل الزوال وفى الحواشى الشريفية ولعل المعنى حينئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى اى يبصرونها كما يبصر الاعشى فى سواد الليل لاكما يبصر اولوا الابصار السليمة فى بياض النهار قيل هذه القرآءات كلها شواذ سوى القرآءة بكسر الغين المعجمة مع الالف بعد الشين ورفع الآخر (**قوله** تعالى ولهم عذاب عظيم) جملة اسمية قدم فيها الخبر وهو لهم وعذاب مبتدأ وعظيم صفته والمبتدأ النكرة الموصوفة وان جاز تقديمه على الخبر كما فى قوله تعالى واجل مسمى عنده الاانه اخر ههنا لان المقام مقام تهويل مايستحقونه من القتل والاسر فى الدنيا والعذاب الدآئم فى العقبى ومن جملة وجوه تهويله بيان ان مايستحقونه من العذاب مخصوص بهم بحيث لايعذب عذابهم احد ولايوثق وثاقهم احد (**قوله** والعذاب كالنكال بناء ومعنى) اما بناء فظاهر لان بناء كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما العقاب الذى يرتدع به الجانى عن المعاودة الى الجناية التى وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزآء عليها ويرتدع به غير الجانى ايضا عن ارتكاب مثلها ففى كل واحد منهما معنى المنع والامتناع والردع والامساك وفى الصحاح نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره اى عاقبه على جنايته عقابا منعه وردعه عن المعاودة اليها وردع غيره ايضا اعتبارا بحاله (**قوله** ولذلك) اى ولكون الماء العذب يقمع العطش ويرده سمى نقاخا بالخاء المعجمة لانه ينقخ العطش اى يكسره وسمى فراتا ايضا لانه يرفث العطش اى يكسره فلفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين فيكون وزن فرات عفالا لانه من رفت الشئ يرفته اذا فته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالى والرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس (**قوله** ثم اتسع) عطف على قوله والعذاب كالنكال بمعنى انهما متماثلان معنى حتى ان كل عذاب نكال وبالعكس ثم انه اتسع فى العذاب دون النكال اى اوقع فيه الاتساع بان استعمل فى معنى اعم من اصل معناه وهو كل ألم قادح اى مثقل سواء اريد به ردع الجانى عن ان يعاود الى

وقرئ بالضم والرفع و بالفتح و النصب وهما لغتان فيها وعشوة بالكسر مرفوعة و بالفتح مرفوعة و منصوبة وعشاوة بالعين الغير المعجمة (ولهم عذاب عظيم) وعيد وبيان لما يستحقون والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشئ ونكل عنه اذا امسك ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمى نقاخا و فراتا ثم اتسع فاطلق على كل الم قادح وان لم يكن نكالا اى عقابا يردع الجانى عن المعاودة

مافعله من الجناية اولا الاترى ان الآلام الاخروية يقال لها عذاب مع انها لم يرد بها الردع عن المعاودة وانما هي مجازاة للجناية السابقة فقط والفادح بالفاء من فدحني الشئ اى اثقلني (**قوله** فهو اعم منهما) اى اذا ثبت ان العذاب اتسع فيه بان اطلق على كل ألم فادح ثبت انه حينئذ يكون اعم من النكال والعقاب فانهما عبارتان عن الم يكون المقصود منه ردع الجاني والله اعلم (**قوله** وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض) لما بين ان العذاب في الاصل اسم للالم الفادح الذي يراد به ردع الجاني ثم اتسع فيه باطلاقه على مطلق الالم الفادح اشار الى ماقيل من ان العذاب من العذب الذي هو القذى وهو مايسقط في العين والشراب وفي الصحاح العذبة القذاة وماء ذو عذب اى كثير القذى ويقال قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين على فعل اذا سقط في عينه قذاة واقذيت عينه اى جعلت فيها القذى وقذيتها تقذية اخرجت منها القذى ويقال مرضته تمريضا اذا قمت عليه في مرضه ومعنى اشتقاق الثلاثي من المزيد فيه تحقيق المناسبة بينهما في الحروف والمعنى فصح جعل العذاب مشتقا من التعذيب والقذا من التقذية ونحوها فان المزيد فيه قد يكون اظهر واشهر في معنى بالنسبة الى الثلاثي فيقال في بيان معنى الثلاثي انه مشتق منه كما يقال الوجه مشتق من المواجهة (**قوله** والعظيم نقيض الحقير) اى ضده ومقابله لانهما متناقضان حقيقة اذ ليسا قضيتين فضلا عن ان يختلفا بالايجاب والسلب فان الكبر عبارة عن ازدياد مقدار الجثة والصغر عبارة عن انتقاصه وعظم الشئ عبارة عن ازدياد خطره وشرفه وحقارته عبارة عن دناءة قدره وخطره وان كان كبير الجثة والمقدار فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير فتوصيف الشئ بالحقارة ادخل في ذمه من توصيفه بالصغر لان الصغير قد يكون عظيما شريفا اذ لاتقابل بين الصغر والعظمة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف الحقير فانه يمتنع ان يكون عظيما لانهما متضادان فيمتنع اجتماعهما ولما كان الحقير دون الصغير واخس منه كان العظيم فوق الكبير واشرف منه لان الكبير مع ازدياد عظم جثته قد يكون حقيرا من حيث انه لاتقابل بين الكبر والحقارة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف العظيم فانه يمتنع ان يكون حقير الكون عظم القدر وحقارته متضادين فيمتنع اجتماعهما فيكون توصيف العذاب بالعظم ابلغ في تهويل شأنه بالنسبة الى توصيفه بالكبر لان العظيم يمتنع كونه حقيرا للتضاد بينهما والكبير لايمتنع كونه حقيرا لانتضاد بينهما فلا يمتنع كونه حقيرا وهو العظيم فوق مالايمتنع كونه حقيرا وهو الكبير (**قوله** ومعنى التوصيف به) لما كان وجه توصيف العذاب بمعنى الالم الفادح لكونه

فهو اعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض
والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر مايجانسه قصر عنه وحقر بالاضافة اليه

عظيما لايخلو عن خفاء بين ان معنى توصيفه به ان العذاب المتعلق بهم اذا قيس الى سائر مايجانسه فى كونه عذابا كان ذلك المجانس قاصرا حقيرا بالنسبة الى ماتعلق بهم (**قوله** ومعنى التنكير فى الآية) يريد ان التنكير فى كل واحد من غشاوة وعذاب للنوعية فان المقصود بيان وجه التنكير فى كل واحد منهما لا فى تنكير عذاب وحده ولذلك قال فى الآية ولم يقل فيه فانه لو قال ومعنى التنكير فيه لانصرف الضمير الى ماهو بصدد تفسيره فقط قال صاحب الكشاف رحمه الله ومعنى التنكيران على ابصارهم نوعا من الاغطية غيرما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامى عن آيات الله تعالى ولهم من بين الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله فانه اطلق التنكير و لم يقل ومعنى التنكير فيه لئلا ينصرف الى ماهو بصدد تفسيره والتنكير فى الموضعين وان احتمل كونه للتعظيم بان يكون المعنى وعلى ابصارهم غشاوة اى غشاوة ولهم عذاب اى عذاب و يكون توصيفه بالعظم للتأكيد كما فى مضى امس الدابر الاان حمل التنكير على النوعية فى قوله عذاب عظيم اظهر من حمله على التعظيم بناء على ان التعظيم يستفاد من صريح وصفه الدال عليه بجوهر لفظه وصيغته وتنكيره ايضا والوصف المشتمل على هذه الامور الثلاثة كاف فى تعظيم العذاب فينبغى ان يحمل تنكيره على التنويع ليفيد الكلام فائدة زائدة غير التعظيم واذا حمل تنكير عذاب على التنويع حمل تنكير غشاوة ايضا عليه ليناسب العقوبة العاجلة بالآجلة وذكر لفظ التعامى الدال على انهم باختيارهم اظهروا من انفسهم العمى مع عدم اتصافهم به فى الواقع فان نحو تمارض وتغافل معناه انه اري نفسه مريضا وغافلا وليس به ذلك والحال انهم فى الواقع مغطى الابصار ومختوم القلوب والاسماع لااختيار لهم فى حدوث هذه الصفات فيهم تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشؤم اصرارهم على الكفر والانكار فكانهم باختيارهم هذا المنكر اختار واما يترتب عليه واظهروه من انفسهم (**قوله** لما افتتح سبحانه وتعالى كتابه الكريم بشرح حال الكتاب) حيث قال فى حقه ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين الآية (**قوله** محضوا الكفر ظاهرا و باطنا) اى قلبا ولسانا ولم يلتفتوا لفته اى جانب الكتاب اصلا لاقولا ولافعلا ولا اعتقادا وفى الصحاح قولهم لاتلتفت لفت فلان اى لاتنظر اليه و فيه ايضا التذبذب التحرك والمذبذب المتردد بين امرين (**قوله** ثلث بالقسم الثالث جواب لما قوله تكميلا للتقسيم علة للتثليث به فان رؤساء الناس واعلامهم فى باب التدين ثلاث طوائف المتقون والكفار المصرون على الكفر ظاهرا و باطنا والمنافقون المذبذبون فالله تعالى ذكر القسم الاول فى اربع آيات والقسم الثانى فى آيتين والقسم الثالث فى ثلاث عشرة آية تكميلا لاقسام رؤساء الناس (**قوله** موهوا الكفر) اى ستروه بالايمان القولى الظاهرى يقال موهت الشئ اذا طليته بذهب اوفضة وتحته نحاس اوحديد

ومعنى التنكير فى الآية ان على ابصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامى عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله (ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر) لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله تعالى و واطأت فيه قلوبهم السنتهم وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا و باطنا ولم يلتفتوا لفته رأسا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء

وتمويه الكفر تدليس وخبث آخر منضم الى خبث الكفر حيث خلطوا بالكفر مخادعة كما قال تعالى فى حكاية حالهم يخادعون الله والذين آمنوا واستهزاء كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزئون (**قوله** ولذلك طول الخ) اى ولكونهم اخبث الكفرة طول الله تعالى فى بيان خبثهم بان ذكر ادعاءهم الايمان بالمبدأ والمعاد و بجميع مايتعلق بالمحيا والممات ثم فضحهم و بين كذبهم فيه بقوله وماهم بمؤمنين ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفهم بالمخادعة والتلبيس ومرض القلب والافساد فى الارض وتسفيه المؤمنين (**قوله** وجهلهم) عطف على طول حيث قال فى حقهم وما يشعرون ولكن لايشعرون ولكن لايعلمون (**قوله** واستهزاء بهم عطف على طول اوجهلهم حيث قال تعالى الله يستهزئ بهم (**قوله** وتهكم بافعالهم) حيث قال تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم (**قوله** وسجل على عمههم وطغيانهم) اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال و يمدهم فى طغيانهم يعمهون والعمه التحير والتردد وهو فى البصيرة كالعمى فى البصر وقد يتوهم ان قوله وجهلهم على صيغة المصدر المضاف الى الضمير عطفا على خبثهم وكذا قوله واستهزأ بهم على صيغة المصدر المضاف وهو خطأ لعدم التطويل فى بيان جهلهم واستهزائهم (**قوله** وضرب لهم الامثال) القبيحة حيث قال مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الخ (**قوله** وقصتهم عن آخرها) اى حال كونها ناشئة عن اولها الى آخرها و فى الحواشى الشريفية ليس هذا العطف من عطف جملة على جملة لتطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل هو من قبيل عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة فى المجموعين وهذا اصل عظيم فى باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر فى مواضع شتى الى هنا كلامه و بيان تناسب الغرضين فى الآية الشريفة ان الجمل الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر ظاهرا و باطنا وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين المصرين على كفرهم ايضا ولاخفاء فى تناسب هذين الغرضين (**قوله** والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس وانا سى) اى يشهد لكون اصله اناسا بالهمزة وجودها فى مفرده وهو انسان وانس وانسى وفى جمعه ايضا وهو اناسى فان الجمع يرد الالفاظ الى اصولها وقيل الناس اسم جمع كالقوم والرهط وواحده انسان ولا واحد له من لفظه و يرادفه اناسى الا انه جمع انسان او انسى والانس البشر واحده انسى وانسى ايضا بالتحريك والجمع اناسى وان شئت جعلت واحده انسانا ثم جمعته اناسى فتكون الياء فيه عوضا عن النون (**قوله** حذفها فى لوقة) يعنى ان اللوقة اسم من ألق لامن لوق وان اصله ألوقة بشهادة قوله

ولذلك طول سبحانه وتعالى فى بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بافعالهم و سجل على عمههم و طغيانهم وضرب لهم الامثال و انزل فيهم ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار و قصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسى فحذفت الهمزة حذفها فى لوقه وعوض عنها حرف التعريف و لذلك لا يكلا يجمع بينهما وقوله ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا شاذ

وانى لمن سالتهم لآلوقة * وانى لمن عاديتهم سم اسود

وقوله حديثك اشهى عندنا من الوقة * يجلها طيان شهوان للطعم

اى للاكل يقال طعم يطعم طعما اذا اكل اوذاق والطيان الجوعان من الطوى وهو الجوع يقال طوى بالكسر يطوى طوا فهو طاو وطيان والشهوان ايضا صفة مشبهة من شهوة الطعام قال الجوهرى فى فصل الق الآلوقة طعام يصلح من الزبد وانشد قوله حديثك اشهى (البيت) وقال فى فصل لوق اللوقة بالضم الزبدة عن الكسائى يقال لوق طعامه اذا اصلحه بالزبد يقال لا اكل الا ما لوق لى اى لين لى حتى يصير كالزبد فى لينه وقال ابن الكلبى هو آلزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقة والوقة وانشد قوله وانى لمن سالتهم الى هنا كلام الجوهرى فى الفصلين ويظهر منه ان كل واحد من لوقة وألوقة لغة مستقلة ليس احدهما مخففا من الآخر بحذف همزته على خلاف القياس ولهذا قال الشريف المحقق يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة ثم قال وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى اى ليست تخفيف ألوقة بل فاء الكلمة فى لوقة هى اللام لا الهمزة المحذوفة فهى لغة مغايرة للغة ألوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة دون اللام ولما حذفت همزة اناس عوض عنها حرف التعريف فقيل الناس ولذلك اى ولكون حرف التعريف فيه عوضا عن الهمزة المحذوفة لايجمع بينهما الا بطريق الندرة والشذوذ كما فى قوله

ان المنايا يطلقن على الاناس الآمنينا

قال الجوهرى الناس قد يكون من الانس ومن الجن واصله اناس فخفف ولم يجعلوا الالف واللام فيه عوضا من الهمزة المحذوفة لانه لوكان كذلك لما اجتمع مع المعوض عنه فى قول الشاعر ان النساء يطلقن على الاناس الآمنينا الى هنا كلامه وما ذكره المصنف من كون الجمع بينهما شاذا نادرا هو الاظهر (**قوله** وهو اسم جمع) يعنى ان لفظ اناس اسم جمع مثل رخال بضم الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخاء المعجمة وفتح الراء وهى الانثى من اولاد الضأن والذكر منها حمل ولم يجعلهما جمعين مبنيين على مفردهما بناء على ان بناء فعال بضم الفاء ليس من اوزان الجموع عند العرب (**قوله** مأخوذ من انس) بكسر النون يقال انست به انسا وانسة وهو خلاف الوحشة وفيه لغة اخرى وهى انست به انسا على مثال كفرت به كفرا قال الشاعر

وما سمى الانسان الا لانسه * ولا القلب الا انه يتقلب

او هو مأخوذ من آنس بمد الهمزة بمعنى ابصر يقال انس يونس ايناسا سمى بنوآدم ناسا لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك اى ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا وهو ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ماظهر من نباتها كما سمى الجن جنا

وهو اسم جمع كرخال اذلم يثبت فعال فى ابنية الجمع مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم اوآنس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمى الجن جنا لاجتنانهم

لاجتنابهم اى لاختفائهم عن اعين الناس وتسترهم قال الامام رحمه الله واعلم انه لا يجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا من شئ آخر والا لزم التسلسل فعلى هذا لاحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شئ آخر (**قوله** اذلا عهد) الظاهر انه تعليل لكون من موصوفة على تقدير كون تعريف الناس للجنس لا للحصة المعهودة منه فان اللام لما كان لتعريف الجنس كانت الاشارة الى نفس الجنس وهو وان كان معلوما فى نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده فلا وجه لان يعبر عن بعض افراده بمن الموصولة التى هى معرفة اذلا معهود يشار اليه بمن الموصولة على تقدير ان يكون اللام للجنس بل الوجه حينئذ ان يعبر عنه بمن الموصوفة التى هى نكرة قال الشريف المحقق نور الله مرقده جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد مبنى على رعاية المناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لاتوقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة واما الاستعمال فكما فى قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبى ففى الآية الاولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على انه اريد بالمؤمنين الجنس وفى الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة بناء على انه اريد بالضمير الجماعة المعينة قيل كيف يصح ان تكون اللام فى قوله تعالى ومن الناس لتعريف الجنس مع انه خبر مقدم وقوله من يقول مبتدأ مؤخر وعلى تقدير ان يكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا من الناس ولافائدة فى هذا الاخبار اذلا التباس فى ان ذلك القائل من جنس الناس واجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافى الانسانية فينبغى ان يجهل كون المتصف بها من جنس الناس ويتعجب منه كانه قيل انظروا الى من يتصف بهذه الصفات مع انه من افراد جنس الناس وهل يجترئ احد من الناس على ان يتصف بهذه الصفات التى لا تصدر عن المجانين مع انه لايجب ان يكون قوله تعالى ومن الناس خبرا مقدما ومن يقول مبتدأ مؤخرا بل يجوز ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى و بعض الناس من اتصف بهذه الصفات فيكون مناط الفائدة اتصاف بعض الناس بتلك الصفات ولااستبعاد فى وقوع الظرف مبتدأ بتأويل معناه (**قوله** ونظراؤه) اى فى الاصرار على النفاق وفى كونه مختوما على قلبه ومشاعره سواء كانوا من اصحاب ابن ابىّ اولم يكونوا فلذلك عطفوا على قوله واصحابه (**قوله** فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم) بيان لوجه الحكم على المنافقين بانهم من الناس المعهودين المذكورين بقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الآية فانه ورد على الحكم المذكور ان يقال ان المنافقين كيف يدخلون فى عداد الناس المعهودين المصرين على الكفر ولاينفع فيهم الانذار ولا يؤمنون أبدا مع انهم متميزون عنهم بما فيهم من الزيادة التى ليست بموجودة فى هؤلاء

واللام فيه للجنس ومن موصوفة اذ لاعهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون اوللعهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة يراد بها ابن ابى واصحابه ونظراؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزياداة زادوها على الكفر لايأبى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تتنوع بزيادات يختلف فيها ابعاضها

المعهودين وهي تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك فانه لايقال الخيل من البغال وبالعكس لاختصاص كل واحد من النوعين بزيادة ليست في الآخر فاجاب عنه بان اختصاص المنافقين بتلك الزيادة لايمنع دخولهم تحت الجنس المعهود بل يدخلون تحته باعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص الجنس المعهود بزيادة هي المجاهرة بالانكار لايمنع دخوله تحت جنس المنافقين بل هو داخل في عدادهم لمشاركته اياهم في الاصرار على الباطل الا ترى ان اختصاص كل نوع من الانواع المتباينة بفصل يقومه ولايوجد في غيره لايمنع دخوله تحت الجنس المقول عليه فان الانسان مع اشتماله على زيادة لاتوجد في مفهوم الحيوان مندرج تحته داخل في عداده فكذا المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون في عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرين على كفرهم المختوم على قلوبهم ومشاعرهم لانه اذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون بعضا من هؤلاء المعهودين تعين ان يكون المعهود الجنس المتنوع الى النوعين وهما الماحضون والمنافقون لا النوع القسيم للمنافقين والا لما صح جعل المنافقين بعضا منه (**قوله** فعلى هذا) اى على تقدير ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهود الجنس المذكور وان يكون المنافقون بعضا منهم يكون قوله تعالى ومن الناس الخ تقسيما للقسم الثاني وهو الذين كفروا واصروا على الكفر وختم على قلوبهم الى قسمين احدهما الماحضون والآخر المنافقون ووجه كونه تقسيما له اليهما ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الى قوله ولهم عذاب عظيم يتناول الماحضين والمنافقين ولما ذكر بعده قسم المنافقين بان عد من هؤلاء الكفرة المصرين وقيل ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين فقد حصل بصريح النظم قسم المنافقين المندرجين تحته ولم يبق من متناوله الا قسم الماحضين فحصل كل واحد من قسمي الجنس المذكور وهو معنى تقسيم القسم الثاني (**قوله** واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر) اى كونهما مذكورين بخصوصهما من بين ما يجب الايمان به ابهم من خصهما بذلك اشارة الى انه كما يجوز ان يكون التخصيص فعل المنافقين يجوز ايضا ان يكون فعل الله تعالى بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع مايجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما للوجهين الاخيرين من الوجوه الاربعة المذكورة فالوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين والوجهان الاخيران مبنيان على كونه فعل الله تعالى ومقصود المصنف بهذا الكلام الاشارة الى جواب مايقال كيف يصح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر في مقام دعوى الايمان والحال ان الايمان لايتحقق بمجرد الايمان بهما بل لابد من التصديق بجميع مايجب الايمان به تقرير الوجه الاول من وجوه الجواب انهم انما خصصوا الايمان بالله وبيوم جزاء الاعمال والعقايد من حيث ان الايمان بهما معظم مايعتبر في الايمان

فعلى هذا تكون الآية تقسيما للقسم الثاني

واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه واحاطوا بقطريه وايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايمانا كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لايدخلها غيرهم وان النار لاتمسهم الا اياما معدودة

والايمان بسائرهما يتفرع على الايمان بهما فكانهم عبروا عن الايمان باعظم اجزائهم والثانى انهم انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفى مايجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن آمن بهما فقد احتاز الايمان بجميع اجزائه فقوله وادعاء معطوف على قوله تخصيص وهو خبر لقوله و اختصاص الايمان الخ وقوله احتاز امن الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى نفسه شيأ فقد حازه وقوله بقطريه اى بطرفيه والثالث انه تعالى خصهما بالذكر حين حكى عنهم ادعاء الايمان ايذانا بان السنتهم لايواطئ قلوبهم فى كل ماهو من باب الاعتقاد حتى فيما يظنون انهم مخلصون فيه واليهود جمع يهودى فان الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالتاء فى نحو تمرة وتمر يكون ايضا بالياء فيقال مثلا يهودى وزنجى ورومى للواحد ويهود وزنج وروم للجمع والقوم وان كانوا يقرون بالله تعالى بالسنتهم لكن هذا الاقرار لايواطئ قلوبهم لان ما اعتقدوه ليس ماأقروا به من حيث انهم اعتقدوا فى حقه تعالى التشبيه حيث قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام اجعل لنا آلها كما لهم آلهة واعتقدوا فيه تعالى ايضا انه اتخذ ولدا حيث قالوا عزير بن الله وكذا يقرون باليوم الآخر ايضا لكن ماأقروا به غير ماعتقدوه فانهم يعتقدون ان الجنة لايدخلها الا من كان هودا وكذا النصارى يعتقدون انها لايدخلها الا من كان نصارى كما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى وحكى عن اليهود ايضا انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة (**قوله** وغيرها) مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لايأكلون ولايشربون ولايتمخطون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة كما سبق وشئ من ذلك ليس اعتقادا بحقيقة الآخرة فلاجرم كان قولهم آمنا باليوم الآخر نفاقا وان لم يقصدوا به ذلك (**قوله** و يرون) بضم الياء والراء من الاراءة وهو فى محل النصب على انه معطوف على قوله يؤمنون والحاصل انهم يؤمنون بالله واليوم الآخر على وجه لايطابق ماعليه المؤمن به فى حد نفسه ثم انهم يرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم وهو عين النفاق الا انه بقى الكلام فى انهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق والتلبيس لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه فما وجه قول المصنف آنفا انه ايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فانه لايتصور اجتماع الاخلاص والنفاق فى شخص واحد بالنسبة الى حكم واحد من اجل ان النفاق يستلزم عدم الموافقة بين اللسان والقلب والاخلاص يستلزمها الان يقال انهم يظنون انهم مخلصون فى قولهم آمنا بالله و باليوم الآخر من وجه و يقصدون به النفاق والتمويه من وجه آخر فانهم من حيث انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد وان قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه ومن حيث اراءتهم المؤمنين بهذا القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان المؤمنين منافقون مموهون بخلاف

وغيرها و يرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبثهم و افراطهم فى كفرهم لان ماقالوه لو صدر عنهم لاعلى وجه الخدع والنفاق

اقرارهم بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالقرآن ونحوهما فانهم لايظنون كونهم مخلصين فيه بوجه من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض والرابع انه تعالى خص بالذكر قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر من بين ما قالوه على وجه النفاق بيانا لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا اخبث ما قالوه على وجه النفاق من حيث ان سائر ماقالوه نفاقا حق فى نفسه وانما الفساد من جهة عدم مطابقته لاعتقادهم واما قولهم هذا فانه كما انه فاسد من جهة صدوره على وجه الخداع والتمويه فاسد ايضا لوصدر عن اعتقاد لانهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع الا انهم يصفونه بما هو منزه عنه من مشابهة الامثال واتخاذ الولد وكذا يصفون اليوم الآخر بخلاف صفته واحواله فلايكون الايمان بهما واصفين اياهما بتلك الصفات ايمانا بالله تعالى ولا بحقيقة اليوم الآخر فثبت انهم لوقالوه عن اعتقاد لايكون ايمانا فكيف لوقالوه خداعا ونفاقا بخلاف نحو قولهم آمنا بحقية رسالة رسول الله عليه الصلاة والسلام وبحقية كتابه الكريم فانهم لوقالوه عن اعتقاد يكون معتبرا صحيحا ولافساد فيه الا من حيث صدوره نفاقا فظهر الفرق بين هذا المحكى وبين سائر ماقالوه نفاقا وانه اخبث من سائر ماقالوه (**قوله** وعقيدتهم عقيدتهم) جملة اسمية وقعت حالا من فاعل صدر وهو من قبيل * انا ابو النجم وشعرى شعرى * اى لوصدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هى عقيدتهم التى كانوا عليها قبله اوهى العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا الخ (**قوله** وفى تكرير الباء) اى مع انه لاحاجة الى اعادة الجار فى العطف على المظهر بخلاف العطف على المضمر المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار فى المعطوف نحو مررت به وبزيد ومع ذلك اعيد الجار لفائدتين الاولى ادعاء الايمان التفصيلى بكل واحد منهما والثانية ادعاء استحكام ايمانهم وتأكده وذلك للامر من ان ملاحظة معنى الجار فى كل واحد منهما تقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكأنه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال كل واحد منهما بالايمان واستحكامه (**قوله** والقول هو التلفظ بمايفيد) يعنى انه فى الاصل مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعانى سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا كذا قالوا لكن المشهور انه هو التلفظ باللفظ المركب الدال على النسبة الاسنادية كما فى قوله تعالى من يقول آمنا وفى قوله قولوا آمنا وقوله قالوا انا معكم ثم يطلق مجازا على اللفظ المقول اى الملفوظ تسمية للمفعول باسم المصدر ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه ثم جعل مجازا منه فى المعانى الثلاثة الباقية تسمية للمدلول باسم الدال المعنى الاول من تلك الثلاثة هو الكلام النفسى المعبر عنه باللفظ قال تعالى ويقولون فى انفسهم لولايعذبنا الله بما نقول والمعنى الثانى منها الرأى وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا عليه اومختلفا فيه والمعنى الثالث

وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا كيف وقد قالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم وفى تكرير الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام والقول هو التلفظ بمايفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ وللرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى مالاينتهى اوالى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة

المذهب وهو الاعتقاد الاجتهادى المختلف فيه فالرأى اعم فيقال هذا قول ابى حنيفة رضى الله عنه ويراد انه رأيه اومذهبه فقوله مجازا قيد لقوله ويقال اى ويقال قولا مجازيا لهذه المعانى الاربعة واليوم فى العرف مابين طلوع الشمس الى غروبها من الزمان وفى الشرح مابين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس والمراد به ههنا اما الوقت الغير المحدود بمعنى انه لاآخر له وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر وهو الابد الدائم الذى لامقطع له ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا واما آخر الوقتين المحدودين احدهما وقت الدنيا وثانيهما مابين وقت الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار وهذا الوقت آخر الاوقات المحدودة ومابعده هو الابد الذى لاحد له (قوله انكار مادعوه) وهو احداثهم الايمان ونفى ماانتحلوا اثباته لانفسهم اى ادعو الانفسهم اثباته وفى الصحاح نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت اليه قولا قاله غيره وادعيته عليه وانتحل فلان شعر غيره اوقول غيره اذا ادعاه لنفسه وتنحله مثله انتهى فالنحلة والانتحال والتنحل كله بمعنى الادعاء الا ان الاول ادعاء الشئ على الغير الذى هو برئ منه والاخير ان ادعاؤه لنفسه مع خلوه عنه فقوله ونفى ماانتحلوا اثباته من قبيل عطف التفسير ولما ذكر ان المقصود من قوله تعالى وماهم بمؤمنين رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار مادعوا اثباته لانفسهم ورد ان يقال ان المطابق لمقتضى الحال حينئذ ان يقال وما آمنوا ليطابق دعواهم فان قولهم آمنا كلام فى شان الفعل واحداث الايمان لافى شان الفاعل وفى انهم فاعلون ذلك لاغيرهم حتى يرد عليهم بذكر شأن الفاعل فكان الانسب بحسب الظاهر ان يقال فى الرد عليهم وما امنوا ليقابل قولهم امنا لكن غير الكلام عن سننه الظاهر وعكس مبالغة فى تكذيبهم وانما قلنا ان قولهم امنا كلام فى شأن الفعل بناء على ان القاعدة ان يقدم الذى شأنه اهم وبيانه اعنى واكثر مقصودية فلما قدموا الفعل فى قولهم آمنا فقد صار حوايان عنايتهم متعلقة ببيان صدور الفعل عنهم لابيان فاعليتهم لذلك الفعل فالرد الذى يطابقه التصريح بنفى الفعل عنهم بان يقال وما امنوا لابنفى فاعليتهم له فاشار الى جوابه بقوله لكنه عكس تأكيد اومبالغة فى التكذيب وتوضيح المقام ان تركيب وماهم بمؤمنين وان دل على الاختصاص لكن المقام ههنا يأبى ان يحمل الكلام على الاختصاص لانه وارد فى انكار مادعوه من احداث الايمان فانهم لم يدعوا انهم الذين امنوا بالله وباليوم الاخر واختصوا بالايمان بهما دون سائر الناس حتى ينكر عليهم دعواهم الاختصاص فوجب ان يحمل الكلام على الكناية ليفيد رد ماادعوه لانفسهم ابتداء على ابلغ وجه وآكده فانه تعالى اخرجهم عن كونهم فاعلين الايمان بقوله وماهم بمؤمنين ويلزم

(وماهم بمؤمنين) انكار بما ادعوه ونفى ماانتحلوا اثباته وكان اصله وما آمنوا ليطابق قولهم فى التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيد اومبالغة فى التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفى الايمان عنهم فى ماضى الزمان

من سلب فاعليتهم له سلب الفعل عنهم الذى وهو المقصود الاصلى من سلب فاعليتهم الايمان فتقديم المسند اليه فى هذا التركيب ليس على نية التأخر حتى يفيد التقديم الاختصاص بل التقديم فيه لتقوى الحكم و وجه كون تقديم الفاعل مفيدا للمبالغة فى التكذيب انه لو قيل وما آمنو لكان ردا لعين ما ادعوه ولما قيل وماهم بمؤمنين كان ردا لانخراطهم فى سلك المؤمنين و كونهم معدودين فى عدادهم الذى هو من لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم فكان هذا القول نفيا لما هو اللازم لما ادعوه ومن المعلوم ان انتفاء اللازم اعدل شاهد واوضح دليل على انتفاء الملزوم فكان هذا القول نفيا للملزوم على آكد وجه وابلغه بالنسبة الى نفى الملزوم ابتداء بان يقال وما أمنوا وذلك لان نفى اللازم ملزوم لنفى الملزوم ودليل عليه فيكون ماعليه النظم ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو كناية فى احد المذهبين ومن المعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح قال الامام فى التفسير الكبير و نظيره ان من قال فلان ناظر فى المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر فيها فقد كذبته واما لوقلت انه ليس من المناظرين فقد كنت قد بالغت فى تكذيبه يعنى انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا (**قوله** ولذلك) اى ولقصد التأكيد والمبالغة فى التكذيب اكد النفى بالباء ولذلك ايضا اطلق الايمان اذلم يقل وماهم بمؤمنين بالله واليوم الآخر فان نفى الايمان المطلق يستلزم نفى الايمان المقيد بالطريق الاولى وفيه ايضا تأكيد النفى ببينة عادلة ومن فى قوله ليسوا من الايمان فى شئ للبيان اى ليسوا فى شئ من الايمان لامن الايمان بالله واليوم الآخر ولامن الايمان بغيرهما (**قوله** ويحتمل ان يقيد بماقيدوا به) لماذكر اولا انه حذف مفعول مؤمنين لقصد التعميم لانه لوذكر لتوهم ان تعلقه مقصور على ماذكر معه ذكر ههنا انه يحتمل ان يقيد الايمان المذكور فى قوله تعالى وماهم بمؤمنين بماقيدبه الايمان المذكور فى قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر الا انه حذف من الثانى لدلالة الاول عليه لان الثانى جواب عن الاول فيكون ذكر القيد فى الاول قرينة دالة على اعتباره فى الثانى (**قوله** والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه لم يكن مؤمنا) هذا رد على الامام حيث قال ان الآية تدل على ان من لايعرف الله واقر به فانه لايكون مؤمنا لقوله تعالى وماهم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لوكانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى واقر به لابد ان يكون مؤمنا هذا كلامه ووجه الرد ان الآية نزلت فيمن كان يدعى الايمان ويخالف قلبه لسانه بالاعتقاد وكفر من اقر بالحق بلسانه وابطن فى قلبه خلاف ماأظهره بلسانه لايستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره وعما نحن فيه فلايكون الآية حجة لنا على الكرامية القائلين بان الايمان

ولذلك أكد النفى بالباء واطلق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان فى شئ ويحتمل ان يقيد بماقيدوا به لانه جوابه والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه لم يكن مؤمنا والخلاف مع الكرامية فى الثانى فلا ينتهض حجة عليهم

هو الاقرار باللسان لاغير بشرط ان لايخالف قلبه لسانه فان من خالف قلبه لسانه فهو كافر بالاتفاق والحاصل ان من اقر بالحق بلسانه على قسمين الاول من خالف قلبه لسانه وهو كافر بالاتفاق بيننا وبين الكرامية كما تدل عليه الاية الكريمة والثانى من تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عن اعتقاد الحق وانكاره فايمانه هو المختلف فيه بيننا وبين الكرامية فانه ليس بمؤمن عندنا خلافا لهم والاية وان لم تدل على كفره الان كفره ثابت بدلائل اخر (**قوله** الخدع ان توهم غيرك) اى ان توقع فى وهمه خلاف ما تضمره مما هو مكروه عنده يقال وهمت الشئ اهمه اذا ذهب اليه وهمك ووقع ذلك فى خاطرك واوهمنيه غيرى (**قوله** لتزله) متعلق بقوله توهم والازلال الاسقاط والازالة يقال زللت يافلان تزل زللا والاسم الزلة ويقال ذلك اذا زل فى طين اومنطق وازله غيره واستزله والمزلة بفتح الزاء وكسرها المكان الدحض وهو موضع الزلل (**قوله** عما هو فيه اوعما هو بصدده) اى لتزلة عن مطلوبه الحاصل له اوعن مطلوبه الذى هو بصدد تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الايهام المذكور مع قصد الازلال سواء حصل الازلال بالفعل اولم يحصل الان الظاهر ان الازلال بالفعل معتبر فى معنى الخدع فى عرف العامة كما يدل عليه قوله اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر فان الضب اذا توارى اى اختفى فى جحره اوخرج من باب آخر بعدما ظهر للحارش واوهمه ان يقبل عليه حين قصد اصطياده فقد ازل الحارش عما هو بصدده واصابه ماهو المكروه عنده وهو امتناعه عن الاصطياد الحارش اياه بعدما اوهمه الاقبال عليه والحارش هو صائد الضب بخصوصه (**قوله** واصله) لما ذكر ان معنى الخدع فى متعارف العامة هو الايهام المذكور مع قصد الازلال اراد ان يبين معناه اللغوى الاصلى فقال واصله اى اصل الخدع الاخفاء والظاهر ان يقال واصله الخفاء فان اهل اللغة يقولون خدع اخداعا بمعنى اخفى اخفاء ومنه اى من الاخداع بمعنى الاخفاء قولهم مخدع للمخزن والمخدع بضم الميم وفتح الدال اسم مكان عن الاخداع لان اسم المكان والزمان والمصدر من المزيدات تكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم الميم الا انهم قد يكسرونها استثقالا (**قوله** والمخادعة تكون بين اثنين) بان يضمر كل واحد منهما خلاف مراد الآخر ويوهمه الموافقه معه بان يريه انه يريد حصول مطلوبه لنزله عن ذلك فيكون كل واحد منهما مخدوعا لصاحبه والله يستحيل عليه ان يخدع عن احد من حيث انه لايخفى عليه شئ من البواطن وهم اهل الكتاب عارفون بان الله تعالى عليم بذات الصدور فلا يتصور ان يخدعه احد فثبت بذلك انه لايمكن اجراء هذا الكلام على ظاهره (**قوله** ولانهم لم يقصدوا خديعته) يعنى انهم لكونهم اهل الكتاب يعلمون انه تعالى لايخفى عليه خافية فلا يخدع عن احد فكذلك يعلمون ان احدا

(يخادعون الله والذين آمنوا) الخدع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لنزله عما فيه وعما هو بصدده هو من قولهم خدع الضب اذا توارى فى جحره وضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر

لايقصد خديعته فثبت ان الانخداع ممتنع فى حقه تعالى لتحقق مايمنع الانخداع فى ذاته تعالى وهو كونه عليما بذات الصدور ولامتناع ان يقصد احد خدعه لعلمه بامتناع كونه خادعا له تعالى فكما لم يتصور كونه تعالى منخدعا عن احد لم يتصور ايضا ان يقصد احد خديعته لتحقق المانع من الطرفين فثبت به ايضا انه لايمكن اجراء اللفظ المذكور على ظاهره فلابد من التأويل وهو من وجهين الاول ان يحمل الكلام على حذف المضاف اى يخادعون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهو كثير شايع فى كلام العرب عند الامن من التباس المراد والثانى ان يحمل قوله يخادعون الله على المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية حيث اوقع فعل المخادعة على غير ما حقه ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على من شأنه ان ينخدع كرسوله تعالى الا انه اوقع عليه تعالى للملابسة بينهما من حيث انه عليه الصلاة والسلام خليفته تعالى فى ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده فنزل معاملتهم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منزلة معاملتهم مع الله تعالى من حيث انه خليفته ونائبه فى اجراء احكامه فقيل يخادعون الله فى موضع يخادعون رسول الله وفى ايثار هذه الطريقة تفخيم امر الخليفة وتعظيم شأنه حيث جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه بقى الكلام فى توجيه صدور فعل الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر حتى يكون قوله تعالى يخادعون على اصله لابمعنى يخدعون وصدوره من المنافقين حقيقة متعلقا بالرسول والذين آمنوا ظاهر واما صدوره منهما متعلقا بالمنافقين ففيه خفاء لان صدور الخدع من الرسول والمؤمنين فى حقهم حقيقة ليس بظاهر لان الخدع من حيث انه ابطال لما يقتضى الاضرار بالغير مذموم لانه بمنزلة النفاق فى الكفر وبمنزلة الرياء فى العبادة وكل ذلك خلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يقتضى النصح والعدول عن التغرير والاضرار وذلك لايليق بالرسول والمؤمنين روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت فى حق عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه انه كان اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع ولامجال لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ وان جعل مجازا منهما يكون هذا الوجه هو الوجه الثانى الذى اشار اليه بقوله واما ان صورة صنيعهم الخ ويمكن ان يقال لابعد فى صدور الخدع منه عليه الصلاة والسلام متعلقا بالمنافقين حقيقة لان الله تعالى اعلم رسوله صلى الله عليه وسلم اسماء المنافقين وانسابهم واشخاصهم واعلم ايضا انهم اخبث الكفرة وانهم فى الدرك الاسفل من النار ومع ذلك امره عليه الصلاة والسلام باخفاء حالهم واجراء احكام الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم فامتثال رسول الله صلى الله تعالى عليه والمؤمنين امر الله تعالى فى طريق المعاملة معهم حيث لم يقتلوا مقاتليهم ولم يسبوا نسوانهم وذراريهم واموالهم من قبيل المخادعة معهم الان هذه المخادعة لما كانت بامر الله تعالى اياهم بذلك لم تكن مذمومة بل كانت واجبة عليهم مستحسنة منهم فظهر ان المخادعة التى تكون بين اثنين قد صدرت من كل واحد من الجانبين حقيقة قوله واما أن صورة صنيعهم الخ عطف على قوله بل المراد اما مخادعة رسوله والصنع

ثم خرج عن باب آخر واصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق والمخادعة تكون بين الاثنين وخداعهم مع الله تعالى ليس على ظاهره لانه تعالى لايخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه عم خلقه تعالى كما قال تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله واما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر

من صنع به صنيعا اى فعل قبيحا والصنع بالضم من صنع اليه معروفا وهذه الجملة اعنى قوله واما ان صورة صنيعهم الخ فى محل الرفع عطفا على قوله اما مخادعة رسوله الخ (**قوله** وصنع الله) مجرور معطوف على صنيعهم وقوله استدراجا علة لقوله صنع الله وقوله وامتثال الرسول مجرور معطوف على قوله صنع الله وقوله فى اخفاء حالهم متعلق بالامتثال وقوله مجازاة لهم علة للامتثال المذكور وقوله صورة صنيع المخادعين خبر أن المفتوحة ولفظ المخادعين على لفظ التثنية لا على صيغة الجمع وفى الحواشى الشريفية والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فقوله تعالى يخادعون استعارة تبعية وليس فى هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجرى بينهما مشبهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس مامر فى ختم الله على قلوبهم فلا تغفل الى هنا كلامه ولعل مراده ان الحمل على الاستعارة التبعية كاف ههنا فلا حاجة الى الحمل على الاستعارة التمثيلية والا فالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز ايضا وهو الظاهر من تقرير المصنف فانه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واضمار الكفر وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امر الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء السهم من المغنم ونحو ذلك والحال انهم عنده تعالى من اخبث الكفرة وتشبيه تلك الهيئة بهيئة اخرى مركبة منتزعة من الاحوال الحاصلة للمخادعين وهى ان كل واحد منهما يظهر لصاحبه المسالمة معه ويضمر فى نفسه ان يفعل به خلاف مراده ثم ان يستعار لفظ الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع بينهما ما اشتركنا فيه من اظهار كل واحد منهما الآخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الآخر (**قوله** ويحتمل ان يراد يخادعون الخ) عطف على قوله والمخادعة تكون بين اثنين واذا كان بمعنى يخدعون لا يحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى اوالمؤمنين اياهم وتأويله كما يحتاج الى اعتباره اذا كان فعل المخادعة على اصله مع انه تعالى لا ينسب اليه الخدع حقيقة اما عند المعتزلة فلان الحكيم الذى لا يفعل القبيح لا يخدع واما عندنا فلان الخدع الحقيقى يوهم العجز عن اظهار المكتوم وايصاله عيانا من غير ان يوهم خلافه ويجعله مغرورا بذلك (**قوله** لانه بيان ليقول اواستيناف) تعليل لكونه بمعنى يخدعون فان يقول لا شك انه من جانب واحد وهو المنافقون فينبغى ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين والاستيناف ايضا يفيد فائدة البيان لانه فى معرض الجواب لما عسى يقال ما بالهم يقولون آمنا وما هم بمؤمنين وما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط وكان يخادعون بمعنى يخدعون ويحتمل ان تكون هذه الجملة حالا من الضمير

و صنع الله معهم باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده تعالى اخبث الكفرة واهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين امر الله فى اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنع المتخادعين

ويحتمل ان يراد يخادعون يخدعون لانه بيان ليقول او استئناف بذكر ماهو الغرض منه

المستكن فى يقول والمعنى ومن الناس من يقول كذا حال كونهم مخادعين (**قوله** الا انه اخرج فى زنة فاعلت للمبالغة) استثناء من قوله و يحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون اى الا ان يخدعون الواقع من واحد اخرج فى زنة فاعلت كما فى قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة فى قوة الفعل وكماله كما يقال فلان يخاشى الله اى يخشاه خشية عظيمة والوجه فى دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ما ذكره من ان زنة المفاعلة للمغالبة اى للمعارضة و بيان الغالب من المعارضين فان الفعل المبنى من باب المفاعلة يذكر لبيان ان الغلبة فى الفعل الذى يذكر بعد ذلك الفعل لمن هى نحو كارمنى فكرمته وناضلنى فنضلته اى غلبته فى الكرم ورمى السهم ومن المعلوم ان الفعل متى غولب فيه فاعله اى عورض وجرى بينه و بين صاحبه مباراة ومقابلة كان ابلغ واقوى من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة معارض لانه اذا فعله على وجه المعارضة يكون الداعى الى الفعل والاهتمام به اشد واقوى مما اذا زاوله وحده ولا يخفى ان الفعل مع قوة الداعى اليه وشدة الاهتمام به يكون اتم واحسن من الذى لا يكون كذلك فلما كانت الزنة المذكورة للمغالبة المقتضية لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة للمبالغة المذكورة (**قوله** ومبار) عطف تفسير لقوله معارض يقال فلان يبارى فلانا اى يعارضه و يفعل مثل فعله وقوله استصحبت جواب لما وقوله ذلك اشارة الى المبالغة المذكورة (**قوله** و يعضده) اى يقوى الاحتمال المذكور فان قيل كيف يخدعون الله تعالى وهم يعلمون استحالة ذلك ضرورة ان كل واحد يعلم استحالة ان يوقع فى علمه تعالى خلاف ما يضمره وهو مكروه عنده تعالى واجيب بالجواب الاول بوجهيه بلا تغيير وبالجواب الثانى بنوع تغيير (**قوله** وكان غرضهم فى ذلك) اى فى اظهار الايمان وابطان الكفر كأنه قيل لاى غرض اقدموا على النفاق ولاى مقصود عزموا على الخداع فاجاب بذلك وذكر له ثلاث منافع الاولى دفع مضرة المومنين عن انفسهم والثانية جلب المنفعة منهم والثالثة اضرار المؤمنين باشاعة اسرارهم الى الكفار الذين يعادونهم والمنابذة اظهار العداوة كان كل واحد من المعاديين ينبذ ما فى قلبه من العداوة او ينبذ اليه عهده والاذاعة الاشاعة (**قوله** ما يطرق) على بناء المفعول و به قائم مقام الفاعل من طرقه الزمان بنوائبه اذا اصابه بها والشخص مطروق والنوائب مطروق بها (**قوله** والمعنى ان دائرة الخداع) اى ما يدور و يترتب عليه من المضرة راجعة اليهم فانهم لما عاملوا مع الله تعالى ومع رسول الله ومع المؤمنين معاملة شبيهة بالمخادعة فلا جرم ان الله تعالى يجازيهم و يعاقبهم عليها وذلك العقاب المترتب عليها هو الضرر الراجع اليهم المقصور عليهم لما خفى المعنى فى قراءة وما يخادعون الا انفسهم من حيث انه قصر تعلق المخادعة على انفسهم فيها بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى و بالمؤمنين بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم و بيان انه لا يتجاوز عنهم الى احد اصلا وطريق استفادة هذا المعنى من تلك القراءة

الا انه اخرج فى زنة فاعل للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة و الفعل متى غولب فيه كان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذلك و يعضده قراءة من قرأ يخدعون

فكان غرضهم فى ذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على اسرارهم ويذيعوها الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد (وما يخادعون الا انفسهم) قراءة نافع وابن كثير وابى عمرو والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحيق بهم

ان تكون العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة على انفسهم مجازا او كناية عن انحصار ضرر تلك المخادعة فيهم بناء على ان كون مخادعتهم مقصورة على انفسهم ملزوم لانحصار الضرر المترتب عليها فيهم وذكر الملزوم وارادة اللازم مجاز او كناية على اختلاف المذهبين والظاهر انه مجاز لان تعليقها بما علقت به سابقا قرينة صارفة عن ارادة المعنى الاصلي وهو كون نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا يكون كناية لان شرط الكناية ان تصح ارادة المعنى الاصلي وهذا الذي ذكره ومعنى قصر المخادعة على انفسهم واما معنى نفس المخادعة فهو ماذكر في معنى المخادعة المذكورة سابقا فان كان معنى الكلام السابق يخادعون رسول الله والمؤمنين على احد الوجهين يكون معنى الثاني وما يخادعون رسول الله وانما يخادعون انفسهم وان كان قصرها على انفسهم مجازا عن قصر ضررها عليهم وان كانت المخادعة المذكورة سابقا مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم و بين الله تعالى والمؤمنين المشبهة بمعاملة المخادعين يكون معنى الثاني ان تلك المعاملة الشبيهة بمعاملة المخادعين كانت مقصورة عليهم والمراد حصر ضررها اللازم لها فيهم (**قوله** او انهم في ذلك) اى في خداعهم الله تعالى والمؤمنين خدعوا انفسهم حقيقة بين اولا ان معنى قصر مخادعتهم على انفسهم قصر ضررها اللازم لها على انفسهم بان يراد بالمخادعة لازمها الذي هو الضرر والوبال ثم ذكر انه يحتمل ان يراد بها حقيقة المخادعة وعلى هذا المعنى ايضا اندفع مايتوهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم ينافي ما سبق من قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا وذلك لان هذه المخادعة مخادعة اخرى جارية بينهم و بين انفسهم باعتبار التغاير المبني على التجريد بان يجردوا عن انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الاشخاص كما جرد الشاعر من نفسه شخصا فخاطبه بقوله تطاول ليلك بالاثمد ✲ وبهذا المعنى يندفع ايضا مايقال من ان المخادعة لاتكون الا بين اثنين فكيف يتصور مخادعتهم انفسهم ولا اثنينية وتصوير جريان المخادعة بينهم و بين انفسهم في مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين على الوجه المذكور انهم في تلك المخادعة يخدعون انفسهم بان يوهموها الاباطيل والاكاذيب من انهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وانفسهم تنخدع بذلك وتغتر وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم بان تحدثهم وتلقيهم الامنيات الخالية عن الفائدة والاطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الاباطيل واوهمتهم انفسهم الا كاذيب مثل انه يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مهمة كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية (**قوله** لان المخادعة لاتتصور الا بين اثنين) لما كانت نفس القراءة ثابتة بالنقل المتواتر وجب ان يحمل هذا التعليل على كونه بيانا لوجه اختيارهم هذه

اوانهم في ذلك خدعوا انفسهم لما غروها بذلك و خدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني الفارغة وحملتهم على مخادعة من لايخفى عليه خافية و قرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لاتتصور الا بين الاثنين

القراءة وترجيحها على القراءة الاولى الثابتة ايضا بالنقل المتواتر و يرد على هذه القراءة ايضا ان المخادعة كما انها لاتتصور الا بين اثنين كذلك الخدع يقتضى شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد اصابة المكروه به و يندفع بالمصير الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجردوا من انفسهم اشخاصا يخدعونها اى يعاملونها معاملة الخادع المخدوع (**قوله** وقرئ يخدعون) من خدع بتشديد الدال على بناء التفعيل للمبالغة والتكثير وقوله يخدعون بفتح الياء و الخاء وكسر الدال المشددة اصله يختدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب مخرجهما ثم ادغمت الدال فى الدال وهو ههنا متعد نصب مفعوله كما فى قولك انتزعت الشئ اى اقتلعته وقيل ينبغى ان يكون نصب انفسهم فى هذه القراءة بنزع الخافض الا ان يثبت مجئ اختدع بمعنى خدع (**قوله** و يخدعون ويخادعون على البناء للمفعول) اى فى القراءتين معا فعلى هذا انتصاب انفسهم على نزع الخافض على طريقة واختار موسى قومه اى من قومه يقال خدعت زيدا نفسه اى عن نفسه اوعلى التميز ان جوز كون التميز معرفة وانتصابه على باقى القراءات على المفعولية لما تقرر ان المستثنى المفرغ يعرب على حسب اقتضاء العامل وهو مالا يذكر فيه المستثنى منه وشرطه ان يكون بعد نفى اوشبهه كالاستفهام والنهى والله تعالى اعلم (**قوله** والنفس ذات الشئ وحقيقته) سواء كان جسمانيا اولا لقوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك والمتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة فى الذات مجازا فيما عداه فيكون قوله لان نفس الحى به بيانا للعلاقة وكذا الحال فى سائر التعليقات يعنى ان لفظ النفس فى الاصل اسم لذات الشئ ثم اطلق على امور آخر للعلاقة بينها و بين ذات الشئ نقل اولا من ذات الشئ و اطلق على الروح سواء كان روحا حيوانيا او انسانيا وهو النفس الناطقة بناء على ان الروح باى معنى كان سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشئ الحى على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ثم نقل عنه الى القلب لانه محل الروح الحيوانى وكذا هو محل للروح الانسانى على رأى المتكلمين لان ما حل فى جميع البدن يحل القلب ايضا وله تعلق خاص بالقلب من حيث ان حلوله فى البدن يتوقف على حلوله فيه فاذا فارق القلب ينقلع عن البدن قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء ثم انه يسرى من القلب الى جميع البدن ولما كان القلب منبعه قال لانه محل الروح (**قوله** او متعلقه) اى او لان القلب متعلق الروح على ان يراد بالروح الروح الانسانى وهو عند اكثر المتكلمين جسم لطيف سار فى البدن حال فيه واذا تعلق بجميع البدن تعلق الحلول يكون متعلقا بالقلب الذى هو العضو الصنوبرى والروح عند الحكماء

وقرئ و يخدعون من خدع ويخدعون بمعنى يختدعون و يخدعون و يخادعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم بنزع الخافض

والنفس ذات الشئ و حقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحى به وللقلب لانه محل الروح اومتعلقه

جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبر والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيوانى الحاصل فى القلب وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلول فيه (**قوله** وللدم) اى ونقل لفظ النفس من ذات الشئ وقيل للدم نفس من حيث ان نفس الشئ اى ذاته تتقوم بالدم حتى روى ان بعض الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم وقيل للماء ايضا نفس لان ذات الشئ يحتاج اليه فرط احتياج قال تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى روى ان قيصرا بعث الى معاوية رضى الله تعالى عنه بقارورة وقال له اجعل فيها كل شئ فسأل ابن عباس رضى الله عنهما فقال لهم اجعل فيها ماء (**قوله** وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه) اى يشاور رأيه اذا تردد فى الامر واتجه له رأيان داعيان لا يدرى على ايهما يعتمد (**قوله** لانه ينبعث عنها) اى لان الرأى ينبعث عن ذات الفلان وهو اشارة الى ان اطلاق النفس على الرأى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب من حيث ان الرأى ينبعث عن النفس (**قوله** او يشبه ذاتا تأمره) عطف على قوله ينبعث فعلى هذا يكون اطلاق اسم النفس على الرأى على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه الرأى الداعى بالذات المشير الآمر واطلاق اسم المشبه به على المشبه وفى الحواشى الشريفية كونه استعارة مبنية على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى ولعل وجه كونه انسب ان المؤامرة والمشاورة انما تتعلق بالذوات المشيرة وتلائمها فالمناسب ان تكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى ان اعتبار المشابهة بين النفس والرأى الداعى اظهر من اعتبار كون النفس سببا للرأى لان السبب الحقيقى هو الله تعالى (**قوله** والمراد بالنفس ههنا ذواتهم) لانها اصل معناها ولا مقتضى للعدول عنها (**قوله** لا يحسون بذلك) اى بكون دائرة الخداع راجعة اليهم (**قوله** لتمادى غفلتهم) اى لامتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها اى غايتها قال الامام الشعور العلم الحاصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم فى الغفلة صاروا بمنزلة من لا حس له وفيه اشارة الى انهم اخس وادنى حالا من البهائم ويلحقون بالجمادات (**قوله** واصله الشعر) وهو الفهم والعلم وفى الصحاح يقال شعرت بالشئ اشعره شعرا اى فطنت له ومنه قولهم ليت شعرى اى ليتنى علمت ومنه الشعار وهو شعار القوم فى الحرب علامتهم التى بها يعرف بعضهم بعضا فهو سبب الشعور وايضا الشعار ثوب يلى الجسد ويحسن به (**قوله** ومجاز فى الاعراض النفسانية) اى الصفات العارضة للنفس وهو جمع عرض بفتحتين وبالعين المهملة والمراد بالجهل الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ذلك وبسوء الاعتقاد الجهل المركب لانه عبارة عن الاعتقاد الغير المطابق والحسد تمنى زوال نعمة المحسود الى الحاسد والضغينة الحقد الكامن الذى يؤدى الى قصد الانتقام اطلق لفظ المرض

وللدم لان قوامها به وللماء لفرط احتياجها اليه وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتا تأمره وتشير عليه والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على ارواحهم وآرائهم (وما يشعرون) لا يحسون بذلك لتمادى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم فى الظهور كالمحسوس الذى لا يخفى الا على مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه واصله الشعر ومنه الشعار (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى افعاله ومجاز فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصى لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية

على هذه الصفات على طريق الاستعارة التصريحية لابتنائه على المشابهة بين تلك الصفات والمرض الحقيقى فان الامراض البدنية فيها حالتان الاولى انها تخرج البدن عن الاعتدال اللائق به وتوجب الخلل فى افعاله فان المرض العارض لكل عضو يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به عنه من غير خلل والثانية تأديته الى زوال الحياة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية المذكورة تشبه بالامراض البدنية فى هاتين الحالتين فانها تمنع النفس عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وسلوك سبيل مرضاته فى جميع ما يأتيه ويذره وربما تؤدى الى هلاك النفس بزوال حياتها الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين فى دار السعادة واراد بالفضائل فى قوله لانها مانعة عن نيل الفضائل ما لا يؤدى انتفاؤها الى الكفر وزوال الحياة الحقيقية الابدية بقرينة قوله اومؤدية الى زوال الحياة الحقيقية (**قوله** والآية الكريمة تحتملهما) اى تحتمل ان يراد بالمرض فيها معناه المجازى الذى هو الاعراض النفسانية وان يرادا به ماهو من قبيل الامراض البدنية وهو مايعرض لجرم القلب الصنوبرى من سوء مزاجه وتألمه ووجعه فان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة ماهو المكروه عنده واستمر به ذلك ودام فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج قلبه ووجعه وهذا مع كونه معنى حقيقيا المرض القلب ابلغ من المعنى المجازى الذى لايرتكب الالكونه ابلغ من الحقيقة (**قوله** فان قلوبهم متألمة تحرقا على مافات عنهم من الرياسة) اى احتراقا وتحزنا على فواته وهو علة لتألم قلوبهم ووجعها توجعا حسيا من اجل مافات عنهم من الرياسة فان اهل المدينة قد اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابى بيعة السيادة ويتوجوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين صلى الله عليه وسلم عليهم فلما تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا ماعزموا عليه فى حق ابن ابى عظم ذلك عليه وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على هضمه واساءته والصبر عليه بل مرض به قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها حتى ظهر منهم ماظهر مما يتعلق بهتك حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر سعد بن عبادة رضى الله عنه من قبل ابن ابى بقوله اعف عنه يارسول الله واصفح الى تمام الحديث وفى الحواشى الشريفية ان التحرق ههنا من حرق الاسنان اى سحق بعضها على بعض حتى يسمع لها صريف اى صوت وهو كناية عن شدة الغيض وهو ليس من الاحتراق لان استعماله بعلى يمنع هذا المعنى (**قوله** وزاد الله غمهم) اى تألم قلوبهم المسبب من اغتمامهم بمشاهدة مايكره هونه من اعتلاء شانه عليه الصلاة والسلام وزيادة قدره يوما فيوما فأطلق السبب الذى هو الاغتمام وأريد المسبب وهو تألم قلوبهم فانه معطوف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة والمقصود منه تفسير قوله تعالى فزادهم

والآية الكريمة تحتملهما فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على مافات عنهم من الرياسة وحسدا على مايرون من ثبات شأن الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وزاد الله تعالى غمهم بمازادفى اعلاء امره واشادة ذكره

الله مرضا على تقدير ان يحمل المرض على المرض البدنى الحقيقى والمناسب لقوله فان قلوبهم كانت متألمة ان يقول هنا فزادهم الله تألم قلوبهم ليطابق قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا فان الزيادة لابد ان تكون من جنس المزيد عليه والاغتمام ليس من جنس تألم جرم القلب بل هو السبب المؤدى اليه فلا بدان يكون المراد بالاغتمام التألم المسبب عنه فان اغتمامهم بمشاهدة مايكره هونه من اعلاء امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزايد قدره يوما فيوما لما كان سببا مفضيا الى تألم قلوبهم عبر عن تألمها باغتمام حيث قال وزاد الله غمهم بما زاد فى اعلاء امره واشادة ذكره اى رفع قدره وفى الصحاح اشاد بذكره اى رفع من قدره (**قوله** ونفوسهم كانت مؤوفة) بالنصب عطفا على قوله قلوبهم كانت متألمة وهو اشارة الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازى فعلى هذا يكون معنى قوله فزادهم الله مرضا فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لانه يؤكده ويقويه او المعنى فزادهم الله تعالى ذلك بازدياد التكاليف عليهم اى بزيادتها فان الازدياد متعد ههنا ومضاف الى مفعوله وان كان المشهور استعماله لازما ونظيره فى اضافة المصدر الى مفعوله قوله وتكرير الوحى فان اصله وتكريره الوحى الى النبى صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه وتضعيف النصر له عليه الصلاة والسلام ويحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كنايتين عن الزيادة والتضعيف لكونهما لازمين لهما جعل الطبع زيادة على ما فى قلوبهم من المرض بالمعنى المجازى كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى صلى الله عليه وسلم بناء على ان الطبع بمعنى احداث الهيئة المانعة عن قبول الحق فى قلوبهم ومشاعرهم يزيد ما فى نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما وتلك الزيادة من جنس المزيد عليه وملائمة له ومسندة اليه تعالى لكونها من جملة الحوادث المستندة اليه تعالى وجعل زيادة التكاليف وتكرير الوحى وتضعيف النصر ايضا زيادة على ما فى نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما مع انها ليست من جنس المزيد عليه وغير ملائمة له بحسب الظاهر بنا على ان احداث هذه الامور سبب لازدياد ما فى نفوسهم من المرض المجازى لانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه وكلما كرر انزال الوحى على رسوله وسمعوه وكلما نصره ورأوا ذلك ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم ولما كان احداث هذه الامور سببا لزيادة كفرهم جعل احداثه بمنزلة زيادة ما فى نفوسهم من المرض المجازى فقال زاد الله تعالى ذلك بالطبع او بازدياد التكاليف الخ (**قوله** وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله) متعلق بقوله او بازدياد التكاليف وجواب عما يرد عليه من ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا يستدعى مرضا مجازيا زائدا على ما كان فى قلوبهم بحيث يكون ذلك الزائد من جنس المزيد عليه وملائماله

ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع او بازدياد التكاليف وتكرير الوحى وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله تعالى واسنادها الى السورة فى قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا

لان الزائد على كل شئ لابد ان يكون كذلك و يستدعى ايضا ان يكون زيادة مستندة اليه تعالى وكل واحد من الامرين ظاهر على تقدير ان يفسر ذلك بان يقال فزاد الله مافى قلوبهم من الكفر و الحسد اظهوردين الله ونصرة رسوله ونحو هما من الامراض المجازية بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة المانعة عن قبول الايمان والطاعة مرض قلبي ملائم لمافى قلوبهم من المرض المجازى وان زيادته مستندة اليه تعالى واما ان فسر ذلك بقوله فزادالله ذلك بازدياد التكاليف وتكرير الوحى وتضعيف النصر فلا يظهر الامر الاول لان زيادة التكاليف واخويه وان كانت افعالا مستندة اليه تعالى الا انها ليست من جنس الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه او ملائما له حتى تعد زيادتها زيادة على مافى قلوبهم من الامراض وتقرير الجواب ان من فسر المرض المذكور فى قوله تعالى فزادهم الله مرضا بازدياد التكاليف واخويه لم يردان هذه الامور الثلاثة امراض مجازية زآئدة على ماكان فى قلوبهم حتى يرد ان يقال انها ليست من قبيل الامراض المجازية فضلاعن ان تكون من جنس المزيد عليه اوملائما له بل اراد ان قلوبهم كانت مريضة بالكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما فزاد الله ذلك بسبب ان زاد التكاليف وكرر الوحى وضاعف النصر فانه تعالى كلما زاد شيأ من هذه الامور زاد مافى قلوبهم من الكفر وسائر الامراض المجازية الا ان مازداد فى قلوبهم بسبب ازدياد التكاليف ونحوه صفات اكتسبوها باختيارهم فهى مستندة اليهم من هذا الوجه ولهذا يلامون عليها و يعاقبون بسببها وخلق الله تعالى اياها فيهم من جهة انهم صرفوا اختيارهم اليها واكتسبوها لانه تعالى خلقها فيهم جبرا من غير سبق اختيار منهم ولما كان حدوث هذه الامور الزآيدة على مافى قلوبهم من الامراض المجازية مبنيا على كسب المكلف اياها صرف اختياره وارادته اليها كان الظاهر اسنادها الى المكلف وكان اسنادها اليه تعالى خلاف الظاهر لان كونها مخلوقة لله تعالى مبنى على كسب العبد اياها وصرف اختياره اليها فاسنادها الى العبد بالقصد والاختيار سابق على اسنادها اليه تعالى بالخلق والايجاد الان تلك الزيادة اسندت اليه تعالى من حيث انه اى من حيث ان تلك الزيادة التى هى فى معنى المرض ومؤولة به مسبب عن فعله تعالى فان القدر الزآئد على مافى قلوبهم من اصل المرض المجازى وان كان مسندا اليهم واقعا بقصدهم واختيارهم الاانه لما كان مسببا من فعله تعالى اسند اليه تعالى فانه تعالى لولم يرد التكاليف ولم يكرر انزال الوحى ولم يضاعف نصر الرسول كما زادوا على مافى قلوبهم من الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما من الامراض المجازية ولما كان مافعل الله تعالى من زيادة التكليف ونحوه سببا لما اكتسبوه من الامراض المجازية اسندت زيادتها اليه تعالى لان تلك الزيادة المكتسبة لما وقعت بسبب مافعل الله تعالى من زيادة التكاليف صارت مسندة اليه تعالى من هذا الوجه و بالجملة

المرض الذى اسندت زيادتها اليه تعالى ان اريد به الافعال المذكورة فهى ليست بامراض وان اريد به مايترتب عليها من الامراض فهى غير مستندة اليه تعالى وتقرير الجواب ان المراد به الثانى واسناد زيادتها اليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم من قبيل اسناد الشئ الى موجد سببه اسنادا مجازيا فانهم انما ازدادوا كفرا وضغينة وحسدا ومعاداة للنبى صلى الله عليه وسلم بسبب انه تعالى فعل الافعال التى هى اسباب ازدياد مرضهم فانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم وكلما كرر انزال الوحى على رسوله وسمعوه وكلما نصره ورأوه ازداد كفرهم وحسدهم فكان الله تعالى هوالذى زادهم ما ازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسندت الى نفس السبب فى قوله تعالى فزادتهم رجسا فان السورة سبب لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها انكروها وكفروا بها واسناد الشئ الى سببه والى مسببه غير خارج عن قانون البلاغة قوله من حيث انه مسبب اى من حيث ان تلك الزيادة وتذكير الضمير الراجع اليها لكونها فى تأويل المرض (**قوله** ويحتمل ان يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور) عطف على قوله يحتملهما يعنى ان المرض المذكور فى الآية كما يحتمل ان يراد به مايعرض جرم القلب وان يراد به الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها فى باب العقائد الدينية كالجهل وسوء الاعتقاد اوفى باب الاخلاق بان يكون من الرذآئل الفعلية كالحسد والضغينة وحب المعاصى يحتمل ايضا ان يراد به الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها فى باب الاخلاق بان يكون من الرذآئل فى الهيئات الانفعالية كالجبن والخور وهو بفتحتين الضعف (**قوله** حين شاهدوا) ظرف لقوله تداخل وقوله وقذف فعل ماض معطوف على قوله شاهدوا وفى قوله وماتداخل قلوبهم اشارة ان هذا المعنى المجازى للفظ المرض امر حدث فيهم وعرض عليهم بعدما رأوا قوة الاسلام وشوكة المسلمين فان التداخل يقتضى العروض والحدوث وقد كانت قلوبهم قبل ذلك قوية حيث كانوا يطمعون فى عدم استقرار امره عليه الصلاة والسلام وعدم قبول الخلق اياه ومن قبل منهم ذلك سيندم على فعله ويرجع عنه فيضمحل امره فلما رأوا انه تعالى انزل عليه النصر واظهر دينه على الدين كله ضعفت قلوبهم لغلبة اليأس عليها وايضا انهم كانوا اصحاب شجاعة وجسارة فى الحروب فقذف الله تعالى فى قلوبهم الرعب فغلب الخوف والجبن على قلوبهم قوله وبزيادة تضعيفه عطف على قوله بالمرض ما تداخل قلوبهم ولما فسر المرض بثلاثة اوجه فسر الزيادة فى كل وجه بما يناسبه قوله تعالى فى قلوبهم مرض الجار والمجرور فيه خبر مقدم لقوله مرض وتقديمه مصحح للابتداء بالنكرة وقوله تعالى فزادهم الله مرضا جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية

ويحتمل ان يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وامداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب فى قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا فى البلاد

قبلها مسببة عما قبلها بمعنى ان سبب الزيادة حصول المرض فى قلوبهم وزاد يستعمل لازما ومتعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول كاعطى وكسا ومثال استعماله لازما قولك زاد المال ومن استعماله متعديا قوله تعالى وزدناهم هدى وقوله فزادهم الله مرضا وقد يحذف احد مفعوليه فيقال زدت زيدا ولايذكر مازيد وزدت مالا ولايذكر من زدت (**قوله** اى مؤلم) بفتح اللام على انه اسم مفعول من آلم ايلاما اى اوجع ايجاعا فالمؤلم هو المعذب الذى تعلق به الالم وصار محلاله فهو بمعنى الاليم فانه صفة مشبهة مشتق من الفعل اللازم وهو ألم يألم ألما فهو أليم ومعنى ألم صار ذا الم بان تعلق به ألالم فيكون اليم ذى الم وهو بعينه معنى المؤلم (**قوله** وصف به العذاب للمبالغة) جواب لما يقال من ان أليم حينئذ يكون صفة المعذب بفتح الذال لاصفة العذاب فكيف وصف به العذاب ووجه المبالغة ان التوصيف المذكور يدل على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ فى القوة والكمال الى حيث سرى من المعذب الى العذاب العارض له وانه من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كما وصف الضرب فى قوله * تحية بينهم ضرب وجيع * بكونه وجيعا والمعنى مع ان الاليم هو المضروب لذلك والمعنى ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب فان ظاهر الكلام يدل على تشبيه التحية الواقعة بينهم بالضرب الوجيع وليس فيه كثير لطف بخلاف ما لو حمل الكلام على تشبيه ضربهم الوجيع بالتحية من حيث انهم فى اول التلاقى يبتدؤن به بدل ابتداء المتلاقيان بالسلام بالبنان (**قوله** على طريقة قولهم جد جده) اى فى كون الاسناد المدلول عليه بالكلام اسنادا مجازيا لافى كون المسند مسندا الى مصدره كما فى جد جده وانما يكون كذلك لو اسند الاليم والوجيع الى ضمير الالم والوجع وقيل الم اليم ووجع وجيع وليس كذلك ويمكن ان يكون اسناد الاليم الى ضمير العذاب من قبيل اسناده الى مصدره وهو الالم بناء على ان العذاب هو الالم القادح غايته ان لايكون المصدر من لفظ المسند وهو لاينافى كونه مسندا الى مصدره اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ (**قوله** والمعنى بسبب كذبهم) اشارة الى ان الباء للسببية وما مصدرية واما كلة كان فهى للدلالة على الاستمرار فى الازمنة كذا فى الحواشى الشريفية والدلالة على الاستمرار والانقطاع ليست بمعتبرة بحسب الوضع فى معنى كان الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة وذهب بعضهم الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر فى الزمان الماضى مستدلا بقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقال الرضى الاستر ابادى منشأ الغفلة عن ان الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله تعالى سميعا بصيرا لا من لفظ كان فان كان الناقصة موضوعة لمجرد الدلالة على ثبوت خبرها لفاعلها فى الزمان الذى يدل عليه صيغة الفعل الناقص اما ماضيا اوحالا او استقبالا فكان للماضى ويكون للحال او للاستقبال وكن للاستقبال

(ولهم عذاب اليم) اى مؤلم يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة قولهم جد جده (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وحمزة والكسائى والمعنى بسبب كذبهم

ومقصود الشريف رحمه الله تعالى بهذا الكلام دفع مايتوهم من المنافاة بين لفظى كان ويكذبون من حيث ان لفظ كان اداة دالة على ان الكذب منتسب اليهم فى الزمان الماضى ولفظ يكذبون يدل على ان انتسابه اليهم فى الحال او فى المستقبل فالزمان الذى يدل عليه يكذبون بصيغته غير الزمان الذى يدل عليه الاداة فما وجه الجمع بينهما وتقرير الدفع ان كلمة كان للدلالة على استمرار كذبهم فى جميع الازمنة بشهادة القرينة كما ان لفظ يكذبون يدل على الاستمرار التجددى (**قوله** او ببدله) اشارة الى جواز كون الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة كما ان الجريمة سبب للجزاء وما مصدرية ايضا والمراد بكذبهم قولهم آمنا فانه اخبار منهم باحداثهم الايمان فى الزمان الماضى فيصح توصيفه بالكذب لكونه اخبارا غير مطابق للواقع وان قالوه على اراءة قصد الانشاء لايصح نسبة الكذب اليهم فى انشاء الايمان بل يكون التكذيب حينئذ راجعا الى الاخبار الذى تضمنه هذا الانشاء فانه متضمن للاخبار بصدور الايمان عنهم (**قوله** من كذبه) بالتشديد نقيض صدقه فالمعنى على القراءة الاولى بكذبهم فى قولهم آمنا وعلى هذه القراءة بتكذيبهم الرسول بقلوبهم وبالسنتهم ايضا اذا خلوا الى شياطينهم الا انه حذف مفعول يكذبون اما لرعاية الفاصلة اولقصد التعميم والتنبيه على انهم يكذبون جميع مايجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد واما لمجرد الاختصار اعتمادا على القرينة الدالة على ان المراد تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فان شأن اليهود العناد وتكذيب الرسول كائنا من كان (**قوله** واذا خلوا الى شياطينهم) عطف على قوله بقلوبهم بتقدير وبالسنتهم اذا خلوا وفى بعض النسخ واذا خلوا الى شطار دينهم والشاطر من اعيا اهله خبثا ويقال ايضا لمن غلا فى الضلال يقال خلوت الى فلان اذا اجتمعت معه فى خلوة (**قوله** او من كذب الذى هو للمبالغة اوللتكثير) فان بناء فعل بالتشديد قد يكون لمبالغة فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اى للدلالة على ان الفعل الصادر من الفاعل قوى شديد بالغ اقصى درجات الكمال وقد يكون للدلالة على كثرة الفعل وزيادته بحسب الكمية والعدد فمعنى يكذبون على الاول يكذبون كذبا عظيما وعلى الثانى يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة الفاعلين كما فى قولهم موتت البهائم فان بناء فعل فيه لتكثير الفعل من جهة كثرة الفاعل وفى قولهم بين الشئ للدلالة على كمال تبين الشئ وقوة ظهوره واتضاحه فالمثالان من قبيل اللف والنشر المرتب فان قوله بين الشئ مثال لكون بناء التفعيل للمبالغة وقوله موتت البهائم مثال لكونه للتكثير وكلمة او فى قوله او للتكثير لمنع الخلو اذ لامنافاة بين المبالغة والتكثير الذى هو المبالغة بحسب الكم قال صاحب الكشاف فى سورة مريم فى تفسير قوله تعالى انه كان صديقا نبيا الصديق من ابنية المبالغة ونظيره الضحيك والتطيق والمراد

او ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمنا بالله وقرأ الباقون يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول عليه السلام بقلوبهم واذا خلوا الى شطار دينهم

او من كذب الذى هو للمبالغة اوللتكثير مثل بين الشئ وموتت البهائم

كثرة ماصدق به من غيوب الله تعالى وآياته وكتبه ورسله او كان بليغا فى الصدق لان مالك النبوة الصدق (**قوله** اومن كذب الوحشى اذا جرا شوطا) اى مسافة وميدانا قريبا كان او بعيدا وفى الحواشى الشريفية قولهم كذب الوحشى مجاز مأخوذ من كذب الذى بمعنى التعدية كأنه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ماورائه ولما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت حال المنافق شبيهة به جاز ان يستعار منه لها الى هنا كلامه اى شبه تردد المنافق بين الدينين واظهاره الايمان خوفا وحذرا ثم تفكره فى لحوق مايخاف منه بحال الوحشى فى جريه شوطا ووقوفه ثم استعير لفظ هذه الحالة وهو التكذيب على نفاقه واشتق منه لفظ يكذبون استعارة تبعية قوله والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ماهو به اى هو الاخبار عن المحكوم عليه بانه على وجه يكون ذلك الوجه خلاف الوجه الذى ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك الوجه فى الواقع (**قوله** وهو حرام كله) قيل كأنه مذهب الشافعية اذ ذكر فى كتب الحنفية انه يجوز فى ثلاثة مواضع فى الصلح بين الناس وفى الحرب ومع امرأته (**قوله** وماروى الخ) جواب عما يقال اذا كان الكذب كله حراما فكيف كذب ابراهيم عليه السلام ثلاث كذبات الاولى قوله انى سقيم وليس به سقم وثانيها قوله بل فعله كبيرهم ولم يفعل الصنم الكبير شياء وثالثها قوله لملك الشام حين اراد ان يغصب زوجته سارة هذه اختى وهى زوجته لااخته وقيل الكذبات الثلاث قوله هذا ربى ثلاث مرات حين ما جن عليه الليل فرأى كوكبا وحين رأى القمر وحين رأى الشمس وتقرير الجواب ان اطلاق الكذب عليها على سبيل المجاز تشبيها لها بالكذب لكونها فى صورته لانها ليست بكذب فى الحقيقة بل هى تعاريض والتعريض ان يشار بالكلام الى جانب والغرض منه جانب آخر فقوله انى سقيم وان اوهمهم انه سقيم فى الحال ليتركوه عن الذهاب معهم الى عيد لهم ويخلوا سبيله فيكسر اصنامهم لكن الغرض منه جانب آخر وهو انه سيسقم لما علم ذلك بامارة من النجوم من حيث كونه عالما باحكامها واحوالها اوانه سيسقم لما يجد من الغيظ الشديد باتخاذهم الاصنام آلهة وقوله بل فعله كبيرهم اوهمهم ان الكبير كسر الصغار غيرة على تسويتكم اياها به فى استحقاق العبادة والتعظيم والغرض الاشعار بعدم قدرته عليه وان من عجز عن ان يدفع عن نفسه مثل هذا الضعف والدناءة كيف يكون آلها فاذا لم يصلح هو للالوهية فالصغار المكسورة اولى ان لاتكون آلهة وقوله هذه اختى اوهم الملك انها اخته من جهة النسب و الغرض منه الاخوة فى الدين وانتسابهما الى دين واحد واراد بذلك تخليصها من يد الظالم فان ذلك الملك كان من قوانين سياسته ان لايتعرض الالذوات الازواج واللاتى لازواج لهن لاسبيل له عليهن الا اذا رضين فاوهمه انها ليست بذات زوج ليخلصها منه وقوله هذا ربى كلام على سبيل التنزل والغرض وارخاء العنان مع الخصم

اومن كذب الوحشى اذا جرى شوطا و وقف لينظر ما ورائه فان المنافق متحير متردد والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روى ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات فالمراد به التعريض ولكن لما شابه الكذب فى صورته سمى به

فى المحاورة كأنه يعرض ربوبيته تنبيها على خطأهم فى اتخاذهم المتغير الحادث الممكن ربا (**قوله** عطف على يكذبون) وتقدير الكلام وبما كانوا اذا قيل لهم لاتفسدوا الخ وعلى الثانى ومن الناس من اذا قيل لهم لاتفسدوا والاول اوجه لقرب المعطوف عليه ولافادته تسبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب الاحتراز عنه كالكذب وخلوه عن تخلل البيان اوالاستيناف وهو يخادعون الله وما يتعلق به بين اجزاء الصلة (**قوله** وماروى عن سلمان) الفارسى رضى الله عنه اشارة الى جواب مايقال عطفه على يكذبون او يقول يستلزم ان يكون الذين نهوا عن الافساد فى الارض هم المنافقون الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا آمنا وهو ينافى ماروى من انهم لم يأتوا بعد وجوابه ان المنافاة انما يلزم ان لوكان معنى قوله لم يأتوا بعد مايفهم من ظاهره وليس كذلك بل معناه انهم لم ينقرضوا ولم يأتوا عن آخرهم بل وسيكون من بعد هذا الوقت او من بعد زمانه عليه الصلاة والسلام من حاله حالهم فى النفاق ومايترتب عليه وانما احتيج الى التأويل المذكور لان هذه الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها فيكون اهلها اهل ما قبلها بالضرورة ومعلوم ان اهل ما قبلها قد اتوا قبل ان يقول سلمان رضى الله عنه هذه المقالة كيف يصح منه ان يقول ان اهل هذه الآية لم يأتوا بعد فوجب ان يأول كلامه لفساد حمله على ظاهره (**قوله** وكلاهما يعمان كل ضار ونافع) يعنى ان كل واحد من قوله تعالى لاتفسدوا ومصلحون لم يذكر مفعوله للتعميم فان الافساد يتناول اضرار كل مايصح ان يتعلق به الافساد باخراجه عن الاعتدال اللائق به وكذا الاصلاح يتناول نفع كل مايصح ان يتعلق به الاصلاح بان يحدث فيه الاعتدال اللائق به فكانه قيل لهم لاتخرجوا شيأ مما فى الارض عن الاعتدال اللائق به ولاتضروه اصلا وقالوا انما نحن مصلحون كل شئ مما فى الارض مما يصح ان يتعلق به الصلاح والنفع فعلى هذا يكون كل واحد من قوله ضار ونافع بناء النسبة نحو (تامر ولابن) فيكون المعنى انهما يعمان كل مايصح ان يتعلق به الاصلاح والافساد ويكون المقصود الاشارة الى ان عدم ذكر مفعول الافساد والاصلاح للتعميم جميع مافى الارض مما يصح ان يتعلق به الافساد والاصلاح (**قوله** وكان من فسادهم) اى من الفساد الناشئ من جهتهم فى الارض لامن فسادهم فى انفسهم يقال هاج الشئ هيجا اى ثار وارتفع وهاجه غيره يتعدى ولايتعدى والمراد بقوله هيج الحروب والفتن هوما استعمل لازما لان المتعدى هو الافساد لاالفساد (**قوله** ومما لأة الكفار عليهم) اى معاونة الكفار عليهم على المسلمين بافشاء اسرار المسلمين الى الكفار يقال مالأه اى عاونه وهو مهموز اللام قال الراغب يقال مالأته اى عاونته فى مهمة وساعدته عليه اى صرت من ملأته وجمعه كما يقال شايعته اى صرت من شيعته (**قوله** فان ذلك) اى هيج الحروب

(واذا قيل لهم لاتفسدوا فى الارض) عطف على يكذبون او يقول وماروى عن سلمان رض ان اهل هذه الآية لم يأتوا بعد فلعله اراد به ان اهله ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لان الآية متصله بما قبلها بالضمير الذى فيها والفساد خروج الشئ عن الاعتدال والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم فى الارض هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين ومالاة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدى الى فساد مافى الارض من الناس والدواب والحرث

والفتن بالطريق المذكور وهو اشارة الى وجه كون هيجان الحروب والفتن فسادا في الارض يعني ان الفساد في الارض لما كان عبارة عن خروج مافيها من الناس و الدواب والحرث عن الاعتدال اللائق به وكان هيجان الحروب والفتن سببا لذلك الخروج كان اطلاق اسم الفساد عليه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فمعنى لاتفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية الى فساد ما في الارض من الناس والدواب فانهما يقتلان في الحرب وكذا الحرث فانه يقطع علفا لخيل اهل الحرب اويدس بالارجل (**قوله** ومنه اظهار المعاصي) عطف على قوله من فسادهم جعل اظهار معصية الله تعالى من فسادهم في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد هدى ورحمة لهم فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان والبغضاء بينهم ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها بخلاف ما اذا تركوا التمسك بالشرائع واقدم كل احد على مايهواه ويميل اليه طبعه فانه حينئذ يقع الهرج والمرج والقتل والاضطراب فيقع فساد عظيم في الارض فقوله تعالى لاتفسدوا في الارض معناه لاتفعلوا مايؤدي الى الفساد في الارض وهو الاعراض عن الطاعة والتمسك بالشريعة واتيان المعصية (**قوله** والقائل هو الله تعالى اوالرسول او بعض المؤمنين) وكل ذلك محتمل الاان الاقرب ان ذلك القائل كان مشافها لهم بذلك الكلام فهو اما الرسول صلى الله عليه وسلم شافههم بذلك بناء على انه بلغه عنهم مايدل على نفاقهم ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما بعض من المؤمنين الذين يرون منهم مايؤدي الى وقوع الفساد في الارض فيقولون لهم على سبيل الوعظ لاتفسدوا في الارض (**قوله** وردللناصح على سبيل المبالغة) وجه المبالغة كون جوابهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار وكون تلك الجملة مصدرة بكلمة انما الدالة على تأكيد الحكم وعلى القصر ايضا (**قوله** وان حالنا متمحضة) اى خالصة عن شوائب الفساد اشارة الى ان القصر المستفاد من انما هو قصر الافراد فانهم لما نهوا عن الافساد توهموا انه قد حكم عليهم بانهم يخلطون الافساد بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح لايشوبه شئ من وجوه الافساد (**قوله** لان انما تفيد قصر ما دخل على مابعده) تعليل لكون المعنى ماذكره بقوله لان شأننا الخ فان كلمة انما ان دخلت على الموصوف تفيد قصر الموصوف على الصفة ويسمى قصر الشئ على الحكم نحو انما زيد منطلق وان دخلت على الصفة تفيد قصر الصفة على الموصوف ويسمى قصر الحكم على الشئ نحو انما ينطلق زيد والآية الكريمة من قبيل الاول (**قوله** وانما قالوا ذلك) يعني ان المنافقين قالوا انما نحن مصلحون وقصروا انفسهم على محض الاصلاح بناء على انهم تصور واماهم عليه من تهييج الحروب والفتن ومعاونة الكفار

ومنه اظهار المعاصي و الاهانة بالدين فان الاخلال بالشرايع و الاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج و يخل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين وقرأ الكسائي وهشام قيل باشمام الضم (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا و رد للناصح على سبيل المبالغة والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شاننا ليس الا الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لان انما تفيد قصر ما دخلت عليه على مابعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا

على المسلمين وتعويقهم عن الايمان بصورة الصلاح زعما منهم بان دينهم هو الصواب وان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين واخلاء وجه الارض عما يعارضه وينفيه ويبطله فلما زعموا ان سعيهم وجل همتهم تقرير ماهو الصواب والصلاح عندهم قالوا انما نحن مصلحون بناء على زعمهم الباطل الاانهم اوهموا المسلمين بذلك ان مقصودهم انما هو صلاح مافى الارض وتقوية دين الاسلام واظهاره على سائر الاديان اذلا طاقة لهم على اظهار ماعتقدوه فى باطنهم للمسلمين وان يحكموا عليه بانه هو الصلاح والصواب وما عليه المؤمنون هو الفساد والضلال فلذلك ابهموا كلامهم حيث قالوا انما نحن مصلحون فاوهموا به المسلمين انهم مصلحون فى دين الاسلام وكان ما فى ضميرهم انهم مصلحون فى دينهم لافى دين الاسلام ومفعول يشعرون اما محذوف اختصارا اى لايعلمون انهم مفسدون لانهم يظنون ان الذى هم عليه من ابطال الكفر وعما لاة الكفار على المسلمين وتهييج الفتن ونحوها اصلاح واما اقتصارا على مجرد نفى الشعور عنهم وهو الادراك بالحواس ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم رأسا ولفظ لكن فى الاية للاستدراك بالنفى بعد الايجاب وقد يكون بالايجاب بعد النفى ايضا ووجه الاستدراك فيها انه لما قيل هم المفسدون سبق الى الوهم انهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون بناء على انهم وصفوا بالافساد وجعل ذلك وصفا قائما بهم فيتبادر الى الوهم انهم يعلمون باتصافهم به اذ الظاهر ان يعلم الانسان مافيه من الصفات فدفع الوهم المذكور بقوله ولكن لايشعرون مبالغة فى جهلهم لان الجهل المركب لاسيما اذا تعلق بما هو من احوال النفس فى غاية القباحة لاسيما عند قيام دلائل واضحة وبراهين قاطعة يتبين بها المصلح من المفسد والمحق من المبطل (**قوله** رد لما ادعوه ابلغ رد) فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين وبالغوا فيها بايراد الكلام على صورة الجملة الاسمية المصدرة بانما الدالة على تأكيد الحكم وقصرهم انفسهم على الصلاح بولغ فى ردهم بوجوه متعددة الاول انه سلك فى ردهم مسلك الاستيناف فانه لكونه منساقا الى السامع بعد السؤال والطلب يكون ادل على تمكن الحكم فى ذهنه من الذى سمعه ابتداء بلاتعب والثانى تصدر تلك الجملة المستأنفة بكلمة الا المركبة من همزة الانكار وحرف النفى فيفيد بذلك تحقق مابعدها لان انكار النفى تحقيق للاثبات وكذلك كلمة اما فانها ايضا مركبة من همزة الاستفهام التى للانكار وحرف النفى لافادة التنبيه على تحقق مابعدها لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتى تنبيه وذهب كثير من النحاة الى انهما لاتركيب فيهما ونظيرهما الهمزة الداخلة على ليس فى كونها لتحقيق مابعدها فان قوله تعالى اليس ذلك بقادر يفيد تحقيق قادريته وتقريره (**قوله** الاالمنبهة) اما فى محل الجر على انه بدل من حرف التأكيد واما فى محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف (**قوله** وان المقررة) عطف على قوله

(الا انهم هم المفسدون ولكن لايشعرون) رد لما ادعوه ابلغ رد للاستئناف به وتصديره بحرف التأكيد المنبهة على تحقيق مابعدها فان همزة الاستفهام التى للانكار اذا دخلت على النفى افادت تحقيقا ونظيره اليس ذلك بقادر و لذلك لاتكاد تقع الجملة بعدها الامصدرة بما يتلقى بها القسم واختها أما التى هى من طلائع القسم وان المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد مافى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين و الاستدراك بلايشعرون

الاالمنبهة اى احدهما الا والآخران (قوله ولذلك) اى ولكونها لتحقيق مابعدها يصدر مابعدها غالبا بما يتلقى به القسم اى بما يجاب به يقال تلقاه بكذا واستقبله به اى اجابه به ومايجاب به القسم اللام وان وحرف النفى نحو والله ان زيدا قائم اولزيد قائم اوماقام زيد وانما اجيب القسم باللام وان لانهما يفيد ان التأكيد الذى لاجله جاء القسم فتدخلان لتربية فائدة القسم (قوله واخته اما) جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والطلايع جمع طليعة وهى مقدمة الجيش سميت طليعة لطلوعهم قبل الجيش استعيرت ههنا لمطلق المقدمة فقوله من طلايع القسم اى من مقدماتها كما فى قوله

اما والذى ابكى واضحك والذى * امات واحيى والذى امره الامر

لقد تركتنى احسد الوحش ان ارى * اليفين منها لايروعهما الذعر

اى والله الذى صفته كيت وكيت انى اذا نظرت الى الوحوش وهى تألف فى مراعيها اثنين اثنين لايفزعها رقيب حسدتهما وتمنيت ان تكون حالى مع صاحبتى كحالهما مع الافهما وذى الفتها قوله لقد تركتنى جواب القسم وقوله ان ارى ان كان بكسر همزة ان فالمعنى على الشرط وان كان بفتحها فالمعنى احسد الوحش على ان ارى كما يقال حسدته على كذا والوجه الثالث من وجوه المبالغة فى ردما ادعوه تعريف الخبر فانه وان كان يفيد قصر المسند على المسند اليه كما ذكره صاحب المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق اى لارازق سواه فيكون ضمير الفصل حينئذ لتأكيد هذا القصر فانه يؤكد مايجده فى الجملة من القصر وقد افاد هذا الكلام قصر المسند على المسند اليه فأكده ضمير الفصل الان تعريف الخبر قد يفيد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال قال ابو الطيب

اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحياة هى الحمام

اى لاحياة الا الحمام وضمير الفصل جئ به لتأكيد هذا القصر وقد ذكر فى الفايق ان تعريف المسند يفيد قصر المسند اليه عليه فأكده الفصل اذ معنى التعريف الاشارة الى الحقيقة كما ذكر فى المفلحين وتعريف المفسدون فى هذه الآية ينبغى ان تحمل على قصر المسند اليه على المسند لانه هو المناسب للمقام اعنى مقام رد دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على محض الاصلاح قصرا فرادى فى جواب من اعتقد فيهم ان يجمعوا بين صفتى الاصلاح والافساد وسمعوا قول المسلمين لهم لاتفسدوا فى الارض توهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم يجمعون بين الوصفين فاجابوهم بانهم مقصورون على الاصلاح لايتجاوزون عنه الى صفة الافساد ولايجمعون بينهما اصلا وهو معنى قصر الافراد فاجابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قوله تعالى الا انهم هم المفسدون فانهم لما اثبتوا لانفسهم صفة الاصلاح ونفوا الاخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى

اعتقادهم هذا واثبت لهم مانفوه ونفى عنهم ماابتوه فهو قصر قلب لكونه كلاما مع من يعتقد العكس ولايخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يحمل التعريف على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم مقصورون على الافساد لاحظ لهم فى الاصلاح بوجه ماوتوسيط الفصل كمايفيد تأكيد القصر المذكور يفيد فائدة اخرى وهى ردما فى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فانه لوقيل نحن مصلحون بدون كلمة انما وقصد به التعريض لجاز فكذا اذاقالوا نحن مقصورون على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغى ان يكون الكلام المسوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملا على ردما قصدوا فيها من التعريض للمؤمنين فيكون توسيط الفصل للفائدة المذكورة وجها رابعا من وجوه الابلغية والوجه الخامس الاستدراك بقوله ولكن لا يشعرون و وجه دلالته على ابلغية الردانه نفى علمهم بكونهم مفسدين بنفى الاحساس عنهم للاشعار بان افسادهم فى الظهور بمنزلة المحسوس الذى لايخفى على من سلم حواسه و عدم علمهم بذلك من حيث انه لاحساس لهم ولما اشتمل هذا الكلام الوارد لرد قولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التى هى وجوه المبالغة وهى مفقودة فى ذلك القول كان هذا الكلام ابلغ منه (**قوله** فان كمال الايمان بمجموع الامرين) يعنى ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق القلبى كما مر الان كماله بامرين التخلية عما لاينبغى وهو المعبر عنه بالافساد والتحلية بما ينبغى وهو المعبر عنه بالايمان المماثل لايمان الناس ولايتم النصح بالتوصية باحدهما والكاف فى كما اسم بمعنى المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف لآمنوا المذكور وما مصدرية تقديره آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت باعرابه وسميت باسمه تجوزا و يجوز ان تكون الكاف فيه حرف جر وما كافة تكفها عن العمل و تصحح دخولها على الجملة الفعلية مع ان حق حرف الجر ان يختص بالاسم (**قوله** مثلها فى ربما) فان كلمة ما فيه كافة تكف رب عن العمل وتصحح دخولها على الجملة وفى الحواشى الشريفية ان لفظة ما فى كما ان كانت كافة عن العمل مصححة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضمونى الجملتين اى حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم (**قوله** و اللام فى الناس للجنس) المعرف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث هى كالمحدودات المعرفة باللام وقد يقصد به الجنس بأسره كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر و شئ من هذين المعنيين لايصح ارادته ههنا لان الجنس من حيث هو ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن اتصافه بوصف زائد كما فى قوله * ولقد امر على اللئيم يسبنى * وهذا المعنى قليل الجدوى جدا الايصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد الخارجى و تعذر ايضا حمله على المعنيين

(واذاقيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد لهم فان كمال الايمان بمجموع الامرين الاعراض عما لاينبغى وهو المقصود بقوله لاتفسدوا والاتيان بما ينبغى وهو المطلوب بقوله (آمنوا كما آمن الناس) فى حيز النصب على المصدر وما مصدرية او كافة مثلها فى ربما واللام فى الناس للجنس و المراد به الكاملون فى الانسانية العاملون بمقتضى العقل

الآخرين لتعريف الجنس فظهر بهذا انه لاوجه لجعل اللام فى الناس للجنس لتعذر ارادة كل واحد من المعانى الثلاثة للمعرف بلام الجنس الان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا منها فى نفس الامر قديدعى انحصار الجنس فيه وكونه جميع افراد الجنس لكماله واستجماعه جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه واستحقاقه بذلك ان يحصر الجنس فيه ولايعد ماعداه داخلا فى عداد ذلك الجنس وافراده لانحطاط رتبته عن رتبة ذلك الجنس لخلوه عن الخواص المطلوبة من ذلك الجنس ومثل هذا الفرد كثيرا مايتنى عنه اسم جنسه ويقال فلان ليس بانسان مثلا اذا لم يوجد فيه المعنى الذى خلق جنس الانسان لاجله فقوله واللام فى الناس للجنس اى لاستغراق الجنس بادعاء انحصاره فى الافراد الكاملين المستجمعين للخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه وفى الحواشى الشريفية الكاملون فى الانسانية هم الجامعون لمايعد من خواص الانسان وفضائله فهم لذلك يستحقون ان ينحصر فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم وهو ماشار اليه المصنف بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا اى سواء كان نفس الحقيقة من حيث هى اومن حيث تحققه فى ضمن افراده يستعمل ايضا للكاملين من افراده فان كل ماوجده الله تعالى فى هذا العالم من الاجناس جعله صالحا لفعل يخص به ولايصلح له غيره كالفرس للعدو الشديد على وجه الفراو الكر والبعير لقطع المفاوز البعيدة وحمل الاثقال الفادحة وكذلك كل عضو من الجوارح و الاعضاء كاليدوالرجل والعين والاذن خلق لعمل يخص به ومن اشرف ماخلقه الله تعالى لمعان تخص به الانسان فانه تعالى خلقه ليعرف خالقه حسبما وافى وسعه ويعرف جميع ما كلف به من الافعال و التروك فيطيعه فى جميع ذلك و يعمل على مقتضى علمه فمن بلغ الكمال فى هذه المعانى المقصودة من خلقه واستجمعها بتمامها فقد استحق لان يسمى باسم الانسان ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق ان يسمى باسم الانسان بل قديتنى عنه فيقال فلان ليس بانسان اذالم يوجد فيه المعنى الذى خلق لاجله (**قوله** ومن هذا الباب) اى من باب نفى اسم الجنس عمن لايوجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى صم بكم وعمى ولايسمعون ولايبصرون فانهم ليسوا صما وبكما و عميا فى الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوائد السمع والكلام والابصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك وسلب عنهم السمع والبصر واللسان (**قوله** وقد جمعهما الشاعر) اى وقد جمع الاستعمالين المذكورين وهما استعمال اسم الجنس لمسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعانى المخصوصة به فان الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس وبالناس الثانى الناس الكاملين فى الانسانية وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان و بالثانى الزمان الكامل فى الزمانية ومن ههنا يعلم ان دعوى الكمال يجوز اعتبارها فى النكرة ايضا واول البيت

فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمى ونحوه وقد جمعهما الشاعر فى قوله (اذاالناس ناس والزمان زمان)

ديار بها كنا وكنا نحبها * اذ الناس ناس والزمان زمان

قوله اذا الناس ظرف لقوله كنا والمعنى فى الوقت الذى كان جنس الناس كله ناسا كاملين لاقصور فيهم وكان جنس الزمان كله زمانا كاملا لاخلل فيه (**قوله** او للعهد) عطف على قوله للجنس ولاشك ان المراد به العهد الخارجى فلابد ان يكون المشار اليه باللام حصة معهودة بين المتكلم والمخاطب لتقدم ذكره صريحا او كناية بان يذكر شئ من لوازمه كما فى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان لفظ الذكر اشارة الى ماسبق كناية فى قوله تعالى رب انى نذرت لك مافى بطنى محررا فان لفظة ما وان كان يعم الذكور والاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير قرينة مخصصة للفظة ما بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد و كقولك لمن دخل البيت اغلق الباب والحصة المعهودة فى الآية سواء اريد بها الرسول ومن معه اومن آمن من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لا صريحا ولا كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث ان الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين كانوا معهودين حاضرين فى اذهانهم لايغيبون عن خواطرهم ابدا لما كانوا مبغضين عندهم ويقاسون منهم مايقاسون من الاحزان حسدا من ظهور امرهم وقبول الناس دينهم لما رأوا من تتابع المعجزات والبراهين القاطعات ونزول الوحى الناطق بالهدى والبينات وكذا عبدالله بن سلام واشياعه فانهم ايضا مبغضون عندهم من حيث انهم كانوا من ابناء جنسهم ومصاحبيهم ثم خالفوهم واتبعوا الحق المبين فانكسرت بذلك قوتهم وتفرقت اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون فى اذهانهم من هذا الوجه وان لم يتقدم ذكرهم صريحا ولا كناية (**قوله** من اهل جلدتهم) اى من جملتهم ومن ابناء جنسهم الجوهرى الجلد واحد الجلود والجلدة اخص منه فالظاهر ان قوله اهل جلدته عبارة عن المبالغة فى القرب كقولهم هو بضعة منى (**قوله** واستدل به على قبول توبة الزنديق) الزنديق فى عرف الفقهاء من يبطن الكفر مصرا عليه ويظهر الايمان تقية ونقل عن شرح المقاصد ان الكافر ان كان مع اعترافه بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم واظهار شعاير الاسلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق واختلف فى قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لابل يقتل كالساحر والداعى الى الالحاد والاباحى وقيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته والافلا تقبل بل يقتل كالساحر ووجه الاستدلال بقوله تعالى آمنوا كما آمن الناس على قبول توبة الزنديق ان المنافقين من الزنادقة وقد امروا بالايمان وطلب منهم ان يؤمنوا فينبغى ان يقبل منهم ذلك لان مالا يقبل من المكلف لايطلب منه بالامر التكليفى واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب ووجه الاستدلال به

اوللعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه اومن آمن من اهل جلدتهم كابن سلام و اصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق مماثلا لايمانهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وان الاقرار باللسان ايمان والالم يفد التقييد

على ان الايمان هو الاقرار المجرد باللسان سواء اقترن بالاخلاص اولم يقترن هو ان قوله تعالى آمنوا قيد بقوله كما آمن الناس بمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق فلولم يكن مجرد الاقرار بالشهادتين ايمانا لماحصل مسمى الايمان بلااخلاص ولكان قوله كما آمن الناس مستدركا لكون الايمان المأمور به بقوله آمنوا حينئذ هو التصديق مع الاقرار فلا يحتاج الى التقييد بقوله كما آمن الناس والجواب ان الايمان المطلوب منهم بقوله آمنوا هو الايمان الحقيقي المعتبر عند الله تعالى وهو الاقرار المقرون بالاخلاص وليس الاقرار المجرد ايمانا حقيقة فكان الظاهر ان يكتفى بقوله آمنوا الاان الاقرار المجرد لما كان ايمانا بحسب الظاهر حتى ان من اقر بالشهادتين عصم دمه وماله فجاز ان يتوهم اندارجه تحت الايمان المطلوب فازيل هذا الوهم بتقييد الايمان المطلوب بكونه مقرونا بالاخلاص فهو بحسب الظاهر تقييد للمطلق الا انه في الحقيقة تأكيد للايمان المطلوب لانه لايكون الا مقرونا بالاخلاص والهمزة في قوله أنؤمن للانكار بمعنى ان ذلك لايكون اصلا واللام في السفهاء اما للعهد الخارجي والمعهود الحصة المعينة التي تقدم ذكرها صريحا في قوله تعالى كما آمن الناس سواء اريد بالناس المعهودون اوالجنس بأسره بناء على ادعاء انحصاره في الكاملين فان اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء اليهم تكون تلك الحصة معهودة بلفظين وباعتبار وصفين متغايرين واما للجنس باسره اي لاستغراق جنس السفيه اوجنس السفهاء بوصف الجمعية وايا ما كان يكون الناس المذكور سابقا داخلا في الجنس المشار اليه بلفظ السفهاء على زعمهم الباطل واما في نفس الامر فهم عقلاء بل اكمل الناس عقلا ذكر في الوسيط ومعالم التنزيل فان قيل كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء اجيب بانهم كانوا يظهرون هذا القول فيمابينهم لاعند المؤمنين فاخبر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بذلك عنهم وقال الامام القائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول اوالمؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما آمن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول واصحابه لايعرفون ذلك فاخبرهم الله تعالى بذلك ثم قلب عليهم هذا اللقب بقوله تعالى الاانهم هم السفهاء وفي التيسير كان المنافقون يتكلمون بهذا الكلام في انفسهم دون ان ينطقوا به بالسنتهم لكن هتك الله تعالى استارهم واظهر اسرارهم عقوبة لهم على عداوتهم وبغضهم للحق المبين ففي الآية دلالة على حقية الرسالة من حيث انه عليه الصلاة والسلام اخبر بما في قلوب المنافقين باخبار رب العالمين اياه وكل واحد من هذه الاجوبة محل بحث لان قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ظرف لقالوا فيكون قولهم انؤمن جوابا للمؤمنين حين لاقوهم وقالوا لهم آمنوا كما آمن الناس فالقول بان المنافقين لايتكلمون بهذا الكلام بالسنتهم وانما يتكلمون به في انفسهم او يتكلمون

به بالستتهم لكن فيما بينهم لاعند المؤمنين بعيد جدا فالظاهر فى الجواب ان يقال قولهم انؤمن كما آمن السفهاء ليس مجاهرة فى الامتناع عن الايمان اذ يمكن لهم ان يقولوا مرادنا بهذا القول دعوى الاخلاص فى الايمان بانكار ان يكون ايمانا كايمان السفهاء والعوام وان كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق ايضا اى كما ان قولهم آمنا بالله و باليوم الآخر كذلك (**قوله** وانما سفهوهم) اى عدوا المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة لاحد امرين الاول انهم لغاية جهلهم وحمقهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ماهم فيه هو الحق وان ماعداه باطل والباطل لايقبله الا السفيه الفاسد الرأى الثانى انهم كانوا اصحاب رياسة و يسار وكان اكثر المؤمنين فقراء قليل الاتباع و بعضهم موالى اى عبيد عتقاء فسموهم سفهاء تحقيرا لشأنهم وهذان الوجهان انما يتجهان على تقدير كون اللام فى السفهاء للجنس باسره واللعهد وكان المعهود الناس الذى اريد به الجنس او المعهود الذى هو النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه واما اذا كان اللام فى السفهاء للعهد وكان المعهود الناس الذين اريد بهم من آمن من اهل جلدتهم كعبد الله بن سلام واصحابه فتسفيههم اياهم لايكون لما ذكر من الامرين احدهما زعمهم بان ماهم فيه هو الحق وان ماعليه المؤمنون باطل وانما تدينوا به لفساد رأيهم وثانيهما تحقير شأنهم لفقرهم وقلة اتباعهم لانتفاء الامرين جميعا فى حق من آمن من اهل جلدتهم عند المنافقين لعلمهم بان هؤلاء المعهودين من فساد الرأى واستحقاق التحقير بمعزل بل يكون تسفيههم اياهم للتجلد وعدم المبالاة بهم فان اسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المؤمنين بهم قالوا ذلك على سبيل التجلد وعدم المبالاة توقيا من شماتة المؤمنين بهم والسخافة الرقة والضعف يقال ثوب سخيف اى ضعيف القوام عديم الصلابة والاستمساك والحلم بالكسر الاناءة وهى الوقار (**قوله** ردو مبالغة فى تجهيلهم) يعنى ان قوله تعالى الا انهم هم السفهاء رد لنسبتهم المؤمنين الى السفه ابلغ رد وقد مر مافيه من طرق الدلالة على الابلغية فى الآية السابقة وقوله تعالى ولكن لايعلمون مبالغة فى تجهيلهم و بين وجه ذلك بقوله فان الجاهل بجهله الخ والباء فى بجهله متعلقة بالجاهل والجازم صفة الجاهل يعنى ان الجاهل جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل الاول مركب من جهلين بخلاف جهل الثانى فانه بسيط قال الشاعر

جهلت ولم تعلم بانك جاهل * وذاك لعمرى من تمام الجهالة

(**قوله** فانه ربما يعذر) اى المتوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع فانه مع كونه مبطلا فى جزمه آب عن قبول الحق

(قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهمزة فيه للانكار واللام مشار بها الى الناس او الجنس بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم او لتحقير شأنهم فان اكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالى كصهيب و بلال او للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام واشياعه والسفه خفة وسخافة رأى يقتضيهما نقصان العقل والحلم يقابله (الا انهم هم السفهاء ولكن لايعلمون) ردوم بالغة فى تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم على خلاف ماهو الواقع اعظم ضلالة واتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر

دافع اياه (**قوله** وانما فصلت الآية) التفصيل مأخوذ من الفاصلة كالتقفية من القافية يقال فصلت الاية بكذا اى جعل هذا فاصلتها والمعنى انما جعل قوله تعالى لايعلمون فاصلة هذه الآية وجعل قوله لايشعرون فاصلة الآية المتقدمة لان العلم اكثر طباقا للسفه بالنسبة الى طباق الشعور له والطباق المطابقة وهى الجمع بين الضدين اى بين المعنيين اللذين بينهما تقابل وتناف فى الجملة اى باى وجه كان كالجمع بين السفه والعلم فان السفه لايخلو عن الجهل بل هو مستلزم له فكانه هو فذكر العلم معه يكون جمعا بين المتضادين وانما قال اكثر لان نفى الشعور وهو الادراك بالحواس من حيث انه يستلزم نفى العلم والتعقل لان فاقد الحس فاقد العلم فلايكون نفى الشعور خاليا عن الطباق لذكر السفه الا ان لايعلمون اكثر طباقا له بالنسبة الى قوله لايشعرون وهذا الوجه مبنى على ان يعتبر مجامعة السفه بالعلم المنفى فان المنفى مقابل للجهل الذى تضمنه السفه واما اذا اعتبر مجامعته مع نفى العلم فلايكون من قبيل الطباق المصطلح اذ لانثنا فى بين نفى العلم واثبات السفه بل يكون الطباق حينئذ بمعنى المطابقة اللغوية (**قوله** ولان الوقوف على امر الدين الخ) وجه ثان لتخصيص فاصلة لايشعرون بمقام نفى ادراك المنافقين ان ماهم عليه محض افساد وتخصيص فاصلة لايعلمون بمقام نفى علمهم بانهم هم السفهاء وتقريره ان المقصور فى الموضعين نفى الادراك عن المنافقين بان حالهم محض الافساد فى الاول ومحض السفاهة فى الثانى الا انه نفى عنهم الادراك المتعلق بان حالهم محض الافساد بقوله لايشعرون والادراك المتعلق بان حالهم محض السفاهة بقوله لايعلمون للاشارة الى الفرق بين الادراكين بالجلاء والخفاء من حيث ان احدهما ادراك جلى منزل منزلة الاحساس والآخر خفى مفتقر الى النظر والتفكر فان الادراك المتعلق بان مافى النفاق من تهييج الحروب والفتن ومعاداة من دعاهم الى الصراط المستقيم المؤدى الى مافيه صلاح المعاش والمعاد افساد محض لايشوبه شئ من الاصلاح ادراك جلى منزل منزلة الاحساس وان كان المعلوم المدرك به امرا معقولا مدركا بالقوة العاقلة فناسب ان ينفى هذا الادراك بان يقال لايشعرون تنبيها على انه علم ضرورى جار مجرى الاحساس بالحس الحيوانى والمشاعر الظاهرة ولما كان حال المنافقين ان لايحصل لهم هذا الادراك الجارى مجرى الشعور لكفاية ادنى النظر والالتفات فى حصوله واريد بيان حالهم كان المناسب ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم نزل منزلة البهائم بخلاف الادراك المتعلق بامر الدين والتمييز بين الحق والباطل فانه خفى يفتقر حصوله الى نظر وتفكر فاذا اريد بيان حالهم وسخافة رأيهم وقصر حالهم على السفاهة المحضة كان المناسب ان يبين ذلك بان يقال لايعلمون جريا على مقتضى الظاهر لانه علم استدلالى يحتاج الى نظر وتفكر ليس منزلا منزلة الاحساس حتى ينفى عنهم ذلك بان يقال

وانما فصلت الآية بلايعلمون والتى قبلها بلايشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف على امر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وفكر اما النفاق ومافيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من اقوالهم وافعالهم (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا)

لايشعرون (**قوله** بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار) لما صدر الآيات الواردة فى حق المنافقين بقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين علم منه اجمالا انهم اظهروا الايمان وابطنوا الكفر ولم يعلم طريق ذلك الاظهار والابطان ولا كيفية معاملتهم مع المؤمنين والكفار فبين ذلك بانزال هاتين الشرطتين (**قوله** وما صدرت به القصة) وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا تكرار لما سبق من قوله ومن الناس من يقول آمنا لاشتراكهما فى الدلالة على اظهارهم الايمان عند المؤمنين وليسوا بمؤمنين و محصول الجواب انهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان فى الغرض المسوق له الكلام فان هذه الآية مسوقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم وتلك مسوقة لبيان نفاقهم قال الشريف المحقق نور الله مرقده فى تقرير السؤال والجواب يعنى انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى وهى قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا يتوهم ان تكرار لما صدرت القصة به واذا لوحظ انه مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لاعلى ان كلا منهما شرطية مستقلة كالشرطتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان هذه الآية سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم فاضمحل ذلك التوهم الى هنا كلامه (**قوله** مرحبا) بسيد بنى تيم وفى بعض النسخ بسيد بنى تميم وليس بصحيح فان ابابكر رضى الله وهو عبد الله بن عثمان ابى قحافة ابن عامر ابن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى فتيم قبيلة من قريش قيل ويمكن ان يدفع مايتوهم من التكرار بوجه آخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان و بقولهم ههنا آمنا الاخبار عن احداث الاخلاص فى الايمان وايد هذا الوجه بقول الامام اما قوله تعالى قالوا آمنا فالمراد به اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثانى ان قولهم للمؤمنين آمنا يجب ان يحمل على نقيض ماكانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم بهذا الكلام الذى ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب الى هنا كلام الامام ثم قيل وما ذكرنا لاينافى قول المصنف فيما سيأتى انهم قصدوا بقولهم آمنا احداث الايمان لان مراده بالايمان الايمان على وجه الاخلاص (**قوله** يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته) حق العبارة ان يقال تقول لقيته اذا صادفته بدل يقال لان كل واحد من قوله اذا صادفته واستقبلته مسند الى ضمير المخاطب فيجب ان يكون ماهو فى معنى الجزاء مسندا الى ضمير المخاطب او ان يقال اى صادفته بايراد اى المفسرة بدل اذا ومثل هذه المسامحة كثيرا ماتقع فى عبارة المصنفين (**قوله**

بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وماصدرت به القصة فساقة لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير

روى ان ابن ابى و اصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف ارد هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابى بكر رضى الله عنه وقال مرحبا بالصديق سيد بنى تيم وشيخ الاسلام وثانى رسول الله فى الغار الباذل نفسه و ماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد عمر رضى الله عنه فقال مرحبا بسيد بنى عدى الفاروق القوى فى دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد على رضى الله عنه فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بنى هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت و اللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته و منه القيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى

فانك بطرحه) اى برميه جعلته بحيث يلقى على بناء المفعول اى بحيث يلقاه و يصادفه احد غيرك والظاهر ان همزة القاه على هذا تكون للصيرورة كما فى اجرب البعير واغد البعير اى صار ذا جرب وغدة فمعنى القاه فى الاصل صيره ذالقاء على ان اللقاء مصدر من المبنى للمفعول ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه لان الرمى ملزوم للتصيير المذكور (**قوله** من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه) اى اجتمعت معه فى خلوة وفيه اشارة الى ان الخلاء بمعنى الانفراد يستعمل بالباء والى ومع وفى الوسيط يقال خلوت بفلان اخلو به خلوة وخلاء وخلوت معه وخلوت اليه بمعنى واحد ذكر المصنف لخلاء ثلاثة معان الانفراد والمضى وهو الذهاب والسخرية فقوله تعالى واذا خلوا ان كان بمعنى الانفراد يكون استعماله مع الى ظاهرا لان تكون صلة له وكذا اذا كان بمعنى المضى والذهاب لان الذهاب متوجه الى شياطينهم وفى الصحاح خلوت به سخرت به وخلوت اليه اذا اجتمعت معه فى خلوة قال تعالى واذا خلوا الى شياطينهم و يقال الى بمعنى مع وقولهم افعل كذا وخلاك ذم اى اعذرت وسقط عنك الذم الى هنا كلام الجوهرى فقول المصنف اى عداك بمعنى جاوزك الذم وذهب عنك فعلى هذا يكون معنى الآية انهم اذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم ومنه القرون الخالية اى الماضية الذاهبة عن صحراء الوجود الى ظلمة العدم (**قوله** وعدى بالى) يعنى ان خلا فى الآية ان كان بمعنى السخرية يحتاج فى توجيه استعماله مع الى الى تضمين معنى الانهاء لان السخرية لاتتعدى بالى فمعنى الآية حينئذ واذا سخروا المؤمنين منهين سخريتهم الى شياطينهم كما فى قولك احمده اليك اى احمده منهيا اليك حمده (**قوله** ماثلوا الشياطين) اى شابهوه فى العتو والطغيان فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية سواء اريد به المجاهرون بالكفر او كبار المنافقين الغالين فى النفاق حيث شبه كل واحد منهما بالشياطين المارد ين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم واختلف اهل اللغة فى اشتقاق لفظ الشيطان فقال جمهورهم هو مشتق من شطن يشطن اى بعد لانه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن طاعته ومنه بئر شطون اى بعيد القعر فوزنه على هذا فيعال وقيل هو مشتق من شاط يشيط اى هلك واحترق و بطل وجوده وفى الصحاح شاط الرجل يشيط اى هلك وشاط فلان اى ذهب دمه هدرا ولاشك ان هذا المعنى موجود فيه فلذلك قالوا انه مشتق من هذه المادة فوزنه على هذا فعلان (**قوله** ومن اسمائه) اى ومن اسماء الشيطان الباطل اورده تأييدا لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل (**قوله** خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية) الدالة على الحدوث وخاطبوا شياطينهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات مع ان الظاهر ان المؤمنين منكرون او مترددون فى ايمانهم لظهور مخايل نفرتهم عنه ودلائل استثقالهم الانقياد والمتابعة وان شياطينهم لاينكرون مقالتهم التى تحكى ثباتهم على اليهودية فكان القياس ان تكون

واذا خلوا الى شياطينهم)
من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه اومن خلاك ذم اى عداك ومضى عنك ومنه القرون الخالية او من خلوت به اذا سخرت منه وعدى بالى لتضمين معنى الانهاء والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشياطين فى تمردهم وهم المظهرون كفرهم واضافتهم اليهم للمشاركة فى الكفر او كبار المنافقين والقائلون صغارهم وجعل سيبويه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح و يشهد له قولهم تشيطن واخرى زائدة على انه من شاط اذا بطل ومن اسمائه الباطل (قالوا انا معكم) اى فى الدين و الاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية و الشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه

الجملة التى خطبوا بها المؤمنين اسمية مؤكدة والتى خاطبوا بها اهل دينهم عارية عن التأكيد الا انه عكس ذلك لثلاثة اوجه الوجه الاول انهم عند مخاطبتهم المؤمنين انما هم بصدد دعوى احداث الايمان الخالص فيكفى فيه مايدل على مجرد الحدوث والتجدد من غير تأكيده بشئ من مؤكدات النسبة لانه كلام ابتدائى فى زعمهم وبالنظر الى قصدهم وانما يحتاج الى التأكيد ان لو كانوا بصدد رد انكار المؤمنين لما ادعوه من الايمان او دفع ترددهم فيه وليس كذلك بخلاف ماخاطبوا به شطار دينهم من الثبات على ماكانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون فيه الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها ردا لما عسى يختلج فى قلوب اهل دينهم من تردد نشأ من احداثهم الايمان عند المؤمنين فى انه هل هو من صميم قلوبهم او انه كلام اجروه على السنتهم فقط من غير مواطأة قلوبهم لها والوجه الثانى انهم لم يؤكدوا ماخاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم على تأكيده فان ترك التأكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السامع وكذلك التأكيد كما يكون لازالة الشك ونفى الانكار من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما يورده من الكلام كما فيما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم (ربنا انا آمنا) فانه لا يتصور ان يكون التأكيد فيه لرد الانكار ونفى الشك من المخاطب بل هو راجع الى المتكلم وبيان حاله من اظهار نشاطه ووفور رغبته وارتياحه فيما اخبر به وههنا لما لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة فى الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم يساعدهم انفسهم على ذلك لم يقولوا فى مخاطبة المؤمنين انا مؤمنون باسمية الجملة المؤكدة بان بخلاف ماقالوه فى مخاطبة الكفار فان لهم باعثا من عقيدة وصدق رغبة فى اخبارهم بالثبات على ماكانوا عليه من اليهودية فلهذا جاء آمنا بالجملة الفعلية من غير تأكيد وانا معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان والوجه الثالث انهم لو قالوا فى خطاب المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك منهم ادعاء كمال فى الايمان يمكنه فيهم وثباتهم عليه ظاهرا وباطنا وهم لا يتوقعون رواج هذا الادعاء على المؤمنين ولا قبول المؤمنين اياه منهم وكيف يقبل منهم ذلك وهم يخاطبون به المؤمنين من المهاجرين والانصار الذين مدحهم الله تعالى فى التوراة والانجيل باوصاف دلت على رجحان عقولهم وشدة ذكائهم وصلابتهم فى دين الله تعالى فكيف يروج منهم ادعاء الكمال فى الايمان عليهم بخلاف ماخاطبوا به الكفار فان لهم توقع رواج ادعاء الكمال فى الكفر على هؤلاء الكفار فلذلك تركوا التأكيد مع خطاب المؤمنين ولم يتركوه فى خطاب الكفار (**قوله** ولا توقع) عطف على قوله باعث وقوله على المؤمنين متعلق بادعاء الكمال فى الايمان او برواج الادعاء المذكور (**قوله** لان المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه)

ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج ادعاء الكمال فى الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ما قالوه مع الكفار (انما نحن مستهزؤن) تأكيد لما قبله لان المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استئناف فكان الشياطين قالوا لهم لما قالوا انا معكم ان صح ذلك فانكم توافقون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا بذلك والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزئت واستهزأت بمعنى كاجبت واستجبت واصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه وناقته تهزأ به اى تسرع وتخف

تعليل لقوله تأكيد لما قبله مع انه بظاهره لايحقق مضمون ماقبله وهو موافقتهم شياطينهم فى الثبات على اليهودية فبين وجه كونه تأكيدا وتحقيقا للمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزؤن كناية عن الاصرار على اليهودية والثبات عليها حيث ينتقل من استخفاف الذين آمنوا لاجل ايمانهم الذى هو استخفاف الايمان فى الحقيقة الى الاصرار المذكور لظهور التلازم بين الاستخفاف والاصرار المذكورين فهو اما من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم او بالعكس وحاصل الكلام ان قوله تعالى انما نحن مستهزؤن لم يعطف على ماقبله لكمال الاتصال بينهما اما بكون الثانى تأكيدا للاول او بدلا منه او استينافا وعلى تقدير كونه بدلا من الجملة الاولى لايحتاج الى اعتبار التلازم بين مضمونى الجملتين بل يكفى التصادق بين المستهزئ بالحق والثابت على الباطل ثم ان الاوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين فى المحكى من كلامهم واما تركه فى حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد فان تينك الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث ان مجموعهما مقول قالوا مع ان مجرد الموافقة بين الحكاية والمحكى كاف فيه فى كونها وجه الترك العاطف (**قوله** سمى جزاء الاستهزاء باسمه) جواب عما يقال كيف اسند الاستهزاء اليه تعالى مع ان حقيقة الاستهزاء والسخرية مستحيلة فى حقه تعالى لكونها عبثا مخالفا لمقتضى الحكمة ولكونها لاتخلو عن الجهل لقول موسى عليه الصلاة والسلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فى جواب (أتتخذنا هزوا) وتقرير الجواب الاول ان الذى اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليها الا انها سميت استهزاء مجازا على طريق تسمية جزاء الشئ باسم ذلك الشئ وهو كثير فى القرآن قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ماعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله) وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله اما لمقابلة اللفظ باللفظ اى لقصد مقابلته باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون من مشاكلة وهى ذكر شئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير (**قوله** او لكونه مماثلا فى القدر) وجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء فان الجزاء لما كان مشابها لاصل الفعل فى القدر كما صرح به قوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ونحو ذلك صح ان يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزئ استعارة تبعية (**قوله** اويرجع وبال الاستهزاء عليهم) عطف على قوله بجازيهم على استهزائهم من الارجاع ويجوز ان يتلفظ بفتح الياء على ان يكون من الرجع المتعدى لامن الرجوع اللازم يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره ارجاعا وهو جواب ثان عن اشكال اسناد الاستهزاء بمعنى السخرية الى الله تعالى وتقريره ان ماأسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل هو ارجاع وبال استهزائهم بالمؤمنين على انفسهم وقصر ضرره عليهم

(الله يستهزئ بهم) يجازيهم على استهزائهم سمى جزاء الاستهزاء باسمه كما سمى جزاء السيئة سيئة اما لمقابلة اللفظ باللفظ

الا ان ذلك الارجاع شبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما فعل يقصد به القاء الوخامة والثقل على الغير فاستعير اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ فصار استعارة تبعية ايضا الاان المشبه فى الوجه الاول جزآء الاستهزآء ووجه الشبه المساواة فى القدر والمشبه فى هذا الوجه ارجاع وبال الاستهزآء ووجه الشبه القاء الوبال على الغير (**قوله** او ينزل بهم الحقارة والهوان) عطف على قوله يجازيهم ايضا وهو جواب ثالث عن الاشكال المذكور وتقريره ان قوله تعالى الله يستهزئ بهم بمعنى الله ينزل بهم الحقارة اما بناء على ان انزال الهوان لازم مرتب على الاستهزآء فى الوجود اوغرض منه باعث للفاعل عليه وعلى التقديرين يكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم اومن قبيل ذكر المسبب وارادة السبب الحامل نظرا الى التصور وبالعكس نظرا الى الوجود (**قوله** او يعاملهم معاملة المستهزئ) جواب رابع عنه يعنى ان معنى الله يستهزئ بهم انه تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ فيكون استعارة تبعية تخييلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم فى الدنيا حيث أمر باجراء احكام المسلمين عليهم من التوارث والتناكح واستدراجهم بالامهال والزيادة فى النعمة على التمادى فى الطغيان اى مع بلوغهم الغاية فى الطغيان فان المدى هو الغاية فالتمادى هو البلوغ اليها وكلمة على متعلقة بقوله واستدراجهم اى استدراجهم بما ذكر على بلوغهم الى غاية العتو والطغيان وكونهم عنده تعالى من اخبث الكفار وجزآؤهم عنده اسفل دركاة النار بصورة صنع الهازئ مع المهزوء به فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ وكذا شبه صورة معاملة الله تعالى معهم فى الآخرة بصورة معاملة الهازئ مع المهزوء به وذلك لماروى عن عطاء انه قال قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم هو ان الله تعالى اذا قسم النور يوم القيامة للجواز على الصراط اعطى المنافقين مع المؤمنين نورا حتى اذا سارواعلى الصراط طفئ نورهم فذلك قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث يعطيهم مالاينتم انتفاعهم به بل يكون ابتداؤه مطمعا وانتهاؤه موئسا وروى عنه ايضا انه قال هوان يطلع المؤمنين وهم فى الجنة على المنافقين وهم فى النار فيقول المؤمنون لهم اتحبون ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون ويتقلبون فى النار فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم وردوا الى النار فيضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارآئك ينظرون الآية وعن عدى ابن حاتم رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيامة بناس من الناس الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا رائحتها ونظروا الى قصورها والى ماأعد الله تعالى لاهلها فيها نودوا ان اصرفوهم لانصيب لهم فيها قال

او لكونه مماثلا له فى القدر أو يرجع وبال الاستهزآء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم او ينزل بهم الحقارة والهوان الذى هو لازم الاستهزآء والغرض منه او يعاملهم معاملة المستهزئ أما فى الدنيا فباجراء احكام المسلمين عليهم و استدراجهم بالامهال والزيادة فى النعمة على التمادى فى الطغيان واما فى الآخرة فبأن يفتح لهم وهم فى النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب و ذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون

فيرجعون بحسرة مارجع بمثلها الاولون فيقولون ربنا لو اد خلتنا النار قبل ان تريناما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا قال ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين ترآؤون الناس بخلاف مافي قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني واجللتم الناس ولم تجلوني و تركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم اذيقكم اليم العذاب مع ماحرمتكم من الثواب (قوله وانما استؤنف به) يعني ان قوله تعالى يستهزئ بهم لم يعطف على ماقبله بل اورد على انه كلام ابتدائي مستأنف به لنكتتين اشار الى الاولى بقوله ليدل الخ والى الثانية بقوله وان استهزآء هم لايوبه به اى لايبالي به واعلم ان ههنا امرين الاول ترك العطف واخراج الكلام على صورة الاستيناف مطلقا اى على اى صورة كان والثاني اخراجه على صورة مخصوصة وهي كونه مصدرا باسم الله تعالى لابذكر المؤمنين مع انهم هم الذين يستهزئ بهم المنافقون فكان المناسب بحسب الظاهر ان يعارضهم المؤمنون و يقابلوهم وان يحكي الله عنهم ذلك ولابد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه ونكتة الامر الاول انه تعالى لما حكى عنهم قولهم انما نحن مستهزئون وكان الاستهزاء اظهار الايمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وتوجه له ان يسأل ويقول سبحان الله هؤلاء الذين هذا شانهم مامصيرامرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى بهم فاجيب عن السؤال المتوهم ببيان ان عاقبة استهزائهم ماهي ولم يتعرض المصنف لنكتة هذا الامر صريحا بل اكتفى بالاشارة اليها بقوله وانما استؤنف به واقتصر على ذكر نكتة الامر الثاني وهو كون الجملة الاستينافية مصدرة بذكر اسم الله تعالى وعدم التعرض لذكر المؤمنين المستهزئ بهم وهي الامر ان الاول انها صدرت بذكر اسم الله تعالى ليدل على ان الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم بان يتولى بنفسه مجازاة المنافقين وينزل عليهم الحقارة والهوان ولايحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم بمقابلة استهزائهم بما يماثله من الاستهزاء وفيه تعظيم لشأن المؤمنين و الثاني انها صدرت بذلك ليدل على ان استهزاء المنافقين لا يوبه به اى لايبالي به ولا يعتد به المؤمنون في مقابلة مايفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فلذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين و ذلك لان ما يفعل بهم صادر عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فانه بمماثل استهزاء المنافقين لتماثل علمهم وقدرتهم فكيف يوبه به بمعارضة المؤمنين اياهم في جنب مايفعل الله تعالى بهم (قوله ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم) اشارة الى جواب مايقال من انه هلا قيل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم انما نحن مستهزئون فقوله ليطابق علة للنفي وقوله ايماء علة للنفي وتقريرا لجواب انه اختير يستهزئ على مستهزئ بناء على ان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء و تجدده و قتا بعد وقت

وانما استؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزآءهم لايوبه به في مقابلة مايفعل الله بهم

ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم ايماء بان الاستهزاء يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين وهكذا كانت نكايات الله فيهم كما قال اولايرون انهم يفتنون في كل عام مرة اومرتين (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) من مد الجيش وامده اذا زاده وقواه

اما افادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلا واما كون ذلك وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذى ينقلب الى الحال شيأ بعد شئ على الاستمرار ناسب ان يقصد به ان معنى مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على منواله حدوثا مستمرا استمرارا تجدديا لاثبوتيا كما فى الجملة الاسمية والكناية فى العدوان تصيبهم ببلية بقتل ونحوه فتخرج سالما قال ابو النجم * تنك العداونكرم الاضيافا * يعنى ان عقوبات الله تعالى فيهم تستمر استمرارا تجدديا (قوله والسماد) بالفتح السرقين والرماد اى اذا اصلحت السراج بالزيت والارض بالسماد وزدت فيهما مايزداد به قوتهما فمعنى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم يزيد طغيانهم ويعطيهم مددا فيه ويعمهون حال من ضمير يمدهم قيل انههنا مجازا فى التعلق والانتفاع من حيث ان المداوقع عليهم وانما يوقع حقيقة على ماوقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان ورد بالمنع بناء على ان مدهم فى الكفر ومد كفرهم واحد والمعتزلة لما رأوا ان زيادتهم فى الطغيان ليست باصلح فى حقهم فلا يجوز اسنادها اليه تعالى زعم بعضهم ان يمد ههنا ليس من المدد بمعنى الزيادة والتقوية بل من المد والامهال فى العمر فمعنى يمدهم يطول عمرهم ويمهلهم كى يتنبهوا ويطيعوا فازدادوا الاطغيانا والمصنف لم يرض به لوجهين الاول ان المد فى العمر انما يستعمل باللام يقال مدله بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام فيقال املى له اى امهله والثانى ان قرآءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء وكسر الميم صريح فى انه من الامداد بمعنى اعطاء المدد لامن المد فى العمر اذلم يستعمل امد من المد بمعنى الامهال فى العمر فينبغى ان يكون يمد فى قرآءة من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المدد ايضا لان بعض القرآآت يفسر بعضا كما يفسر بعض الآيات بعضا (قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم اجرآء الكلام على ظاهره) من حيث كونه مخالفا لما زعموه من ان ماهو الاصلح للعبد يجب عليه تعالى ان يراعيه واعطاء المدد فى الطغيان من الافعال القبيحة فلا يجوز اسناده اليه تعالى ومن حيث انه تعالى اضاف ذلك الغى ومده الى اخوانهم حيث قال واخوانهم يمدونهم فى الغى فكيف يكون مضافا اليه تعالى ومن حيث انه تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلوكان المدفيه فعلاله تعالى لما صح ان يذمهم عليه اضطروا الى تأويل الآية واولوه بوجوه الاول جعل المسند وهو المد مجازا لغويا واسناده اليه تعالى مجازا عقليا ذكر فى الحواشى الشريفية انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطافه فتزايد الرين اى الدنس فى قلوبهم فسمى ذلك التزايد اى مازايد من الرين مددا فى الطغيان واسند عطاوه الى الله تعالى فنى المسند مجاز لغوى وفى الاسناد مجاز عقلى لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله فى الحقيقة هم الكفرة الى هنا كلامه يعنى ان قوله تعالى يمدهم فى طغيانهم بمعنى يعطيهم المدد فى الطغيان مشتمل على مجازين مجاز

ومنه مددت السراج والارض اذا اصلحتهما بالزيت والسماد لامن المد فى العمر فانه يعدى باللام كأملى له ويدل عليه قرآءة ابن كثير ويمدهم والمعتزلة لما تعذر عليهم اجرآء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدهم طرق التوفيق على انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايد قلوب المؤمنين انشراحا ونورا

فى المفرد وهو المدد فى الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل فى الكفر ولما اريد به ماتزايد من الرين كان مجازا لانه ليس من جنس الطغيان بل هو امر مسبب منه فان الطغيان والاصرار على الكفر سبب لخذلان الله تعالى اياهم والخذلان سبب لتزايد الرين فظهر ان الرين الزائد ليس من جنس الطغيان بل هو امر اخر متفرع عليه فلايكون تحصيله فيهم مدا فى الطغيان فاطلاق المد عليه اطلاق مجازى وكذا اسناده اليه تعالى اسناد من قبيل اسناد الفعل الى المسبب لان الكفر والرين ومدده كلها من افعال الكفرة عند المعتزلة الاان تزايد الرين وماكان مددا له لما كان مسببا عن منع الله تعالى الطافه عنهم اسند المد بمعنى تزايد الرين اليه تعالى لانه مسببه وقد مر ان اللطف مايختار المكلف عنده فعل الطاعة اوترك المعصية وما ادى منه الى فعل الطاعة يسمى توفيقا ومادى الى ترك المعصية يسمى عصمة فكل واحد منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم (**قوله** او مكن الشيطان) عطف على قوله منعهم واشارة الى وجه ثان من تأويلات المعتزلة ولا مجاز فى المفرد على هذا الوجه اذليس المراد بالمدد ماتزايد من الرين بل مانزايد من الطغيان وانما المجاز فى الاسناد لان المد بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان الا انه اسند اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب ايضا لان الشيطان انما فعله بسبب تمكين الله تعالى اياه واقداره عليه الا ان اسناده الى الشيطان ايضا مجازى لان اصل الطغيان وما زاد عليه كله فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر عنهم باغواء الشيطان واغرائه اسند اليه لكونه تعالى موجد سببه وذلك لان الشيطان ليس بقادر على خلق شئ فى العبد فانه ليس له سلطان على العبد سوى الوسوسة والاغواء والا لما نجا من شره احد واشار المصنف الى ماقلنا بقوله مكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا اى بسبب اغوائه فقط وليس له مدخل فى تزايد الطغيان بشئ سوى الاغواء ولاشك ان تزايد الطغيان امر حادث لابد له من محدث وهم لايجوزون ان يكون محدثه هو الله تعالى وقد تقرر ان الشيطان لايقدر على احداث شئ فى العبد فتعين ان يكون محدثه هو العبد على زعمهم الا انه لما كان حاصلا بسبب اغواء الشيطان وكان الاغواء حاصلا بتمكين الله تعالى واقداره اياه على الاغواء كان تعالى سببا بعيدا لتزايد الطغيان فاسند اليه تعالى لذلك قول المصنف قالوا لما منعهم الله تعالى الخ جواب لما الاولى وقوله يمنحها اى يعطيها وقوله بسبب كفرهم متعلق بقوله منعهم وقوله اسند ذلك جواب لما الثانية وقوله الى المسبب على صيغة اسم الفاعل قوله واضاف الطغيان اليهم بيان لقرينة الاسناد المجازى فى الوجهين (**قوله** ومصداق ذلك) اى مايصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز ولايخفى ان قوله واضاف الطغيان اليه تتمة للوجهين المذكورين من تأويلات المعتزلة وعند اصحابنا

او امكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا اسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازا و اضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصداق ذلك انه لما اسند المدالى الشياطين اطلق الغى قال واخوانهم يمدونهم فى الغى وكان اصله يمد لهم بمعنى يملى لهم ويمد فى اعمارهم كى يتنبهوا و يطيعوا فما زادوا الا طغيانا وعمها فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه

اسناد المدالى اخوانهم اسناد مجازى واسناده اليه تعالى حقيقى على عكس مازعمه المعتزلة واضافة الطغيان اليهم باعتبار اتصافهم به وكونهم محلا له لا باعتبار ايجادهم اياه (**قوله** اوكان اصله يمد لهم) جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف على جملة قوله لما منعهم مع جوابه والمعنى ان المعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره صرفوه عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف والايصال كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه فيكون كل واحد من قوله فى طغيانهم ويعمهون حالا من ضمير يمدهم على سبيل التراد ف اوالثانى حال من ضمير الاول على التداخل ولماكان المد فى العمر فعل الله تعالى حقيقة واعتبر فى فعله تعالى عند المعتزله امران الاول كونه معللا بالاغراض والثانى كونه على وفق مصالح العباد اشار الى اعتبارهما ههنا بقوله كى يتنبهوا ويطيعوا ثم لما كان الحال قيد للعامل مقارنا مضمونها لمضمونه فى الوجود اعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم واشار اليه بقوله فما ازدادوا الا طغيانا وعمها واما الحصر فلا دلالة عليه فى نظم القرأن وانما هو مستفاد من المقام (**قوله** او التقدير يمدهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم) جواب رابع من طرف المعتزلة بصرف الآية عن ظاهرها مع كون يمدهم من المدد بمعنى يعطيهم مددا ويزيدهم قوة فى رشادهم وصلاحهم باقامة الدلائل النقلية والعقلية وبيان غاية كل واحد من الاطاعة والغواية وافاضة مايحتاجون اليه من الاموال والاولاد ونحوها استصلاحا لحالهم وطلبا لاهتدائهم ونجاتهم من العذاب المؤبد قوله استصلاحا مبنى على ماذهب اليه المعتزلة من كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب كونها على وفق مصالح العباد وقوله وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم اشارة الى كيفية صرف الآية عن ظاهرها فان ظاهرها يدل على ان قوله فى طغيانهم متعلق بيمدهم فجعله متعلقا بيعمهون وجعل يعمهون خبر مبتدأ محذوف والجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما امدهم الله تعالى به (**قوله** كلقيان ولقيان) فانهما مصدران بمعنى اللقاء يقال لقيته لقاء بالمد ولقى بالضم والقصر ولقيا بالتشديد ولقيانا ولقيانة واحدة ولقية واحدة ولقأة واحدة قال الواحدى كل شئ جاوز القدر فقد طغى ومنه قوله تعالى انا لما طغى الماء وقيل لفرعون انه طغى اى اسرف فى العصيان حتى ادعى الربوبية انتهى (**قوله** وارض عمهاء) الظاهر انه من توصيف المحلى بوصف من حل فيه والمنار علم الطريق الجوهرى عمه الرجل بكسر الميم فهو عمه وعامه وأجمع عمه قال رؤبة

ومهمه اطرافه فى مهمه * اعمى الهدى بالجاهلين العمه

وارض عمهاء لاعلام بها انتهى اى رب مفازة لاتنتهى سمة بل اطرافها من جوانبها متصلة بمفازة اخرى اعمى الهدى اى خفى المنار بالقياس الى من لادراية له فى المسالك

او التقدير يمدهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم و الطغيان بالضم والكسر كلقيان ولقيان تجاوز الحد فى العتو والغلو فى الكفر واصله تجاوز الشئ عن مكانه قال تعالى انا لما طغى الماء حملناكم والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر وهو التحير فى الامر يقال رجل عامه وعمه وارض عمهاء لامنار لها قال * اعمى الهدى بالجاهلين العمه

فقوله بالجاهلين متعلق بقوله اعمى الهدى وهو صفة بعد صفة لقوله ومهمه اى هدى هذا المهمه اعمى بالنسبة الى الجاهلين بجهات المفاوز وكيفية الوصول منها الى المطالب وصف الهدى بكونه اعمى والمراد عمى سالك المهمه وهدى المهمه كونه بين الاعلام واضح المسالك واضافة الاعمى الى الهدى من قبيل اضافة الصفة الى فاعلها كما فى قولك اسود المقلة واحمر الخد جعل الشاعر خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة ثم انه تعالى لما بين انه يجازى المنافقين على استهزائهم بالمؤمنين بقوله الله يستهزئ بهم و يمدهم فى طغيانهم قال اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى تعليلا لاستحقاقهم الاستهزاء الابلغ والمد فى الطغيان على سبيل الاستئناف او تقريرا لقوله و يمدهم فى طغيانهم (**قوله** اختاروها عليه) مبنى على ما تقرر من ان الباء تصحب المتروك الذى كان فى يده ثم اعرض عنه لتحصيل غيره وان فعل الاشتراء انما يتعدى بنفسه الى المأخوذ المختار (**قوله** تعالى اولئك) فى محل الرفع على انه مبتدأ وقوله الذين مع صلته خبره و قوله فما ربحت تجارتهم عطف على الجملة الواقعة صلة و هى اشتروا و حركت الواو فى اشتروا لالتقاء الساكنين واختير لها الضم للفرق بين واو الجمع والواو الاصلية فى نحو لو استقاموا وقال الفراء حركت بمثل حركة الياء المحذوفة قبلها وقال ابن كيسان الضمة فى الواو اخف من الكسرة اذهى من جنسها (**قوله** واصله) اى اصل الاشتراء ومعناه الحقيقى فى عرف اهل اللغة وهو تصريح بان الاختيار والاستبدال معنى مجازى له (**وقوله** من الاعيان) احتراز عن بذل المال لتحصيل المنفعة فانه استيجار لاشتراء وقوله تعين جزاء ان الشرطية وقوله ان يكون ثمنا فاعل تعين وما بينهما اعتراض للتعليل وفى الصحاح اهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا فالنض من الاموال عندهم ما ليس بسلعة ولا حيوان ولا عقار و يقال له النقد ايضا اى ان كان احد العوضين فقط دراهم او دنانير تعين ان يكون بذله اشتراء وان يكون نفس ذلك العوض ثمنا من حيث ان ذلك العوض لا يطلب بعينه بل انما يطلب لتحصيل الاعيان او المنافع وهو معنى الثمن (**قوله** والا) اى وان لم يكن احد العوضين فقط ناضا بان لا يكون شئ منهما ناضا كما فى بيع السلعة بالسلعة او كان كلاهما ناضين معا كما فى الصرف فاى العوضين تصورنه بصورة الثمن بان ادخلت عليه الباء فيما اذا كان العقد بالايجاب والقبول بذكر اللفظين او اعتبرت كون بذله وسيلة لتحصيل غيره كما فى البيع بطريق التعاطى فباذل ذلك العوض المتصور بصورة الثمن يسمى مشتريا لما كان فى يد الآخذ وآخذه يسمى بايعا لما فى يده (**قوله** ولذلك) اى ولاجل ان كل واحد من العاقدين فيما لم يكن احد العوضين ناضا يصح ان يسمى بايعا ومشتريا باعتبارين عدت كلمتا البيع والشراء من الاضداد حيث اطلق كل واحد منهما على كل واحد من الايجاب والقبول فى عقدى المقايضة والصرف كما اطلق لفظ الجون على الابيض

(اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) اختاروها عليه استبدلوها به واصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فان كان احد العوضين ناضا تعين من حيث انه لا يطلب لعينه ان يكون ثمنا و بذله اشتراء والا فاى العوضين تصورته بصورة الثمن فباذله مشترى وآخذه بائع و لذلك عدت الكلمتان من الاضداد ثم استعير للاعراض عما فى يده محصلا به غيره

والاسود ولفظ القرء على الطهر والحيض (**قوله** سواء كان من المعانى والاعيان) الظاهر ان المستتر فى كان راجع الى كل واحد من الغير وماء الموصولة فى قوله عما فى يده محصلا به غيره على سبيل البدل وقد ذكر ان ما فى يده فى الاشتراء الحقيقى مخصوص بكونه مالا متقوما لان الثمن اسم للمال المتقوم وكذا الغير الذى يطلب تحصيله ببذل ما فى يده مخصوص بكونه من الاعيان وقد استعمل لفظ اشتروا فى الآية بمعنى استبدلوا الضلالة بما فى يدهم من الهدى واختاروها وشئ من البدلين ليس من قبيل الاموال والاعيان فلا بد ان يعتبر فى عموم المعنى المجازى للفظ الاشتراء عموم كل واحد من البدلين لا عموم الغير فقط فقول الفاضل المولى خسرو سواء كان ذلك الغير من المعانى او الاعيان محل بحث واياما كان فلفظ اشتروا فى الآية استعارة تبعية شبه الاعراض عن الهدى الذى فى يده باعتبار تمكنه منه وقدرته على تحصيله محصلا بذلك غيره وهو الضلالة بالاشتراء الحقيقى الذى هو بذل المال بمقابلة العين لاشتمالهما على مطلق الاستبدال فاطلق اسم الاشتراء على الاعراض المذكورة ثم اشتق منه لفظ اشتروا (**قوله** ومنه قول الشاعر) قيل هو ابو النجم يصف هرمه اى ومن استعارة لفظ الاشتراء للاعراض المذكور فان المسلم المتنصر قد اعرض عما فى يده من الاسلام محصلا به النصرانية والباء فى بالجمة للبدل والجمة بضم الجيم الذى استغرق شعر رأسه جميع منابت الشعر بحيث لم يبق شئ من اجزاء الرأس خاليا عن الشعر وكان ذلك الشعر اكثر من الوفرة فان الوفرة هى الشعرة المنتهية الى شحمة الاذن ثم الجمة ثم اللمة وهى التى المت بالمنكبين والازعر الاصلع وهو الذى انحسر شعر مقدم رأسه والدردر بضم الدالين منابت اسنان الصبى وقيل الاسنان الساقطة البقية الاصول (**قوله** وبالطويل العمر) اى واخذت بالعمر الطويل فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدلا من الطويل او عطف بيان له والجيذر بالجيم والذال المعجمتين القصير وقوله كما اشترى المسلم اذ تنصرا تلميح الى قصة جبلة بن الأيهم وهى انه كان رجلا نصرانيا من غسان وكان آخر ملك من ملوك غسان فقدم الى عمر رضى الله عنه واسلم ثم سار الى مكة فطاف واتفق ان رجلا من بنى فزارة وطئ ازاره فلطمه جبلة فهشم بها انفه وكسر ثنايا فمضى الفزارى المظلوم الى عمر فشكا منه فحكم اما العفو واما القصاص فقال جبلة أتقتص منى وانا ملك وهو سوقى فقال عمر رضى الله تعالى عنه شملك واياه الاسلام فلا تفاضل بينكما الا فى العاقبة فسأل جبلة التأخير الى الغد فلما كان من الليل ركب فى بنى عمه ولحق بالشام مرتدا نعوذ بالله تعالى وروى ان جبلة ندم على ما فعل من غير اقلاع وانشد

تنصرت بعد الحق عارا للطمة * ولم يك فيها لو صبرت لها ضرر
وادركنى فيها لجاج حمية * فبعت لها العين الصحيحة بالعور

سواء كان من المعانى او الاعيان ومنه قول الشاعر
اخذت بالجمة رأسا ازعرا * وبالثنايا الواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمرا جيذرا * كما اشترى المسلم اذ تنصرا
ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشئ طمعا فى غيره والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذى جعل الله تعالى لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها محصلين الضلالة التى ذهبوا اليها واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى

فيـاليت امى لم تلد نى وليتنى * صبرت على القول الذى قال لى عمر

(**قوله** ثم اتسع فيه) اى بعد استعماله فى المعنى الثانى على طريق الاستعارة استعمل فى معنى ثالث هو اعم من الثانى وهو الاعراض عن الشئ مطلقا اى سواء كان فى يده اولا طمعا فى غيره واختيارا لذلك الغير على ذلك الشئ ولما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما محتملا ههنا اراد تطبيق الآية الكريمة لهما على وجه يندفع به الاشكال الذى يرد عليهـا وهو انهم لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به اما تطبيقها على الاول فبقوله والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذى جعل الله لهم الخ وحاصله ان المراد بالهدى الهدى الذى جبلوا عليها وهو خلقهم عقلاء متميزين متفكرين متمكنين من تحصيل العقائد الصحيحة و الاخلاق الحميدة المرضية والتجنب عن العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة وهو الفطرة السليمة عن كل خلل و نقصان المهيأة لقبول كل فضل واحسان ولاشك ان هذا الهدى كان حاصلا لهم وفى يدهم وانهم كانوا عليه ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز فى ثبوت الهدى بهذا المعنى لهم بل فى اطلاق لفظ الهدى عليه فان لفظ الهدى مجاز مرسل فيه من قبيـل ذكر المسبب وارادة السـبب لان تلك الفطرة سبب للهدى فلما كانوا على هدى بالمعنى المذكور وانهم أخلوا به وحصلوا بدله الضلالة صح ان يقال انهم اشـتروا الضلالة بالهدى واما تطبيقها على الثانى فبقوله واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى يعنى ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضى للاخذ و الاعطـاء و كون المعطى حاصلا فى يد المشترى حتى يجب كونهم على هدى بل هو بمعنى الاختيار و الترجيح والاعراض عن الآخر سواء كان فى يده اولا ولاشك ان اختيار الضلالة على الهدى لايقتضى كونهم على هدى فاندفع به الاشكال ايضا (**قوله** ترشيح للمجاز) الترشيح فى اللغة بمعنى التزيين و بمعنى التربية والتقوية والترشيح المجاز فى الاصطلاح ان يؤتى بصفة او تفريع كلام ملايم معناه الحقيقى وهو فى الاستعارة كثير كما فى هذه الاية فان ربح التاجر فى تجارته تفريع ملايم للمستعار منه الذى هو المعنى الحقيقى للفظ الاشتراء وقد يوجد فى المجاز المرسل كما يقال لفلان يد طولى اى قدرة كاملة والفرق بينه و بين الاستعارة التخييلية مع ان فى كل واحد منهما اثبات لوازم المستعار منه وملايماته للمستعار له ان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولاشك ان التخييل فى المكنية قرينة لها فلا يكون ترشيحا وان كان ملايما للمستعار منه بل مازاد عليه من ملايماته هو الذى يكون ترشيحا و بين وجه كون قوله تعالى فما ربحت تجارتهم ترشيحا بقوله لما استعمل الاشتراء الخ والمراد بمعاملتهم استبدال الضلالة بالهدى او اختيارها عليه اى ولما استعمل الاشتراء فيها بطريق الاستعارة اتبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبع هذا الاستعمال والاستعارة بما يشاكله اى يلايم الاشتراء الحقيقى ويناسبه (**قوله**

(فما ربحت تجارتهم) ترشيح للمجاز لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم اتبعه ما يشاكله تمثيلا لخسارهم

يضرب لكل من اصاب فى شئ وليس باهل له واما بحسب خصوص ذلك اللفظ بان يشتمل على الفاظ نادرة لاتستعملها العامة كقول من قال انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب فى المجرب الذى يستشفى برأيه وعقله قوله جذيلها تصغير الجذل المضاف الى ضمير المؤنثة الغائبة والجذل اصل شجر يقطع اعلاه ويبقى اسفله قدر ذراع او اكثر والجاذل المنتصب مكانه لايبرح شبه بالجذل الذى ينصب فى المعاطن لتحتك به الابل الجربى فالجذل المحكك هو الذى ينصب فى مبارك الابل لتحتك به الابل الجربى يقال احتك بالشئ اى حك نفسه عليه والعذيق تصغير العذق بفتح العين وهو النخلة بحملها والمرجب اسم مفعول من الترجيب وهو ان تدعم الشجرة اذا اكثر حملها لئلا تنكسر اغصانها وبالجملة لابد فى اللفظ المضروب ان يكون فيه غرابة من بعض الوجوه اى وجه كان (**قوله** ولذلك) اى ولكون المثل العرفى بحيث يعتبر فيه كونه سائرا مشهورا فى الصورة الاصلية المشبه بها حتى صار كأنه علم لها وكونه مشتملا على نوع غرابة حوفظ عليه من التغيير وحمى لان الاعلام لاتتغير ولانه لوغير لربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة فى التركيب المغير اليه والاظهر ان المحافظة على الامثال وعدم جواز تطرق التغير لها من اجل ان المثل استعارة فيجب ان يكون عين اللفظ الدال على المشبه به لان اللفظ المستعار يجب ان يكون كذلك مثلا لوقيل بالصيف ضيعت اللبن بفتح تاء الخطاب كان تغييرا لاصله لان اصله ضيعت بكسر تاء المخاطبة فلايكون مثلا وقصته ان امرأة كانت تحت رجل وكان شيخا فنشزت هى منه فطلقها الشيخ فى وقت الصيف ثم تزوجها رجل شاب فقير فاجدبت اى اصابها جدب وهو ضد الخصب فجاءت يوما الى زوجها الاول تطلب منه لبنا فاجابها بقوله بالصيف ضيعت اللبن فاشتهر هذا القول بين الناس بحيث صار كأنه علم لحال تلك المرأة ثم ضرب مثلا فى كل من يطلب شيأ فوته على نفسه فى وقته تشبيها لحاله بحال تلك المرأة فلوكان المضرب مذكرا وقيل له ضيعت بالتذكير لم يكن استعارة لان الامثال لاتغير (**قوله** ثم استعير لكل حال الخ) لما ذكر ان للمثل مفهوما لغويا وهو النظير والشبيه ثم نقل منه الى معنى عرفى وهو القول السائر وكان لفظ المثل مستعملا فى موضع لايصح ان يحمل فيه على احد هذين المعنيين كما فى هذه الآية وفى قوله تعالى مثل الجنة وقوله تعالى ولله المثل الاعلى احتاج الى بيان استعماله فى معان اخر مشابهة بمعناه العرفى من حيث كونها مشتملة على شان وغرابة فيكون لفظ المثل فى تلك المعانى استعارة تصريحية كاستعارة الاسد للرجل الشجاع (**قوله** لها شأن وفيها غرابة) صفة لكل واحد مما تقدم على سبيل البدل والمقصود من هذا التوصيف بيان الجامع بين المعنى العرفى المستعار منه والمستعار له وهو الاشتراك فى الغرابة وعظم الشان فسر صاحب الكشاف قوله تعالى فى صورة محمد

ولايضرب الا مافيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال اوقصة اوصفة لهاشأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون وقوله تعالى ولله المثل الاعلى و المعنى حالهم العجيبة الشان كحال من استوقد نارا والذى بمعنى الذين كما فى قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا ان جعل مرجع الضمير فى بنورهم

صلى الله عليه وسلم مثل الجنة التى وعد المتقون بقوله اى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ثم اخذ فى بيان عجائب تلك القصة بقوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن الآية وفسر قوله تعالى ولله المثل الاعلى بقوله اى له الوصف الذى له شان من العظمة والجلالة ومعنى هذه الآية حالهم العجيبة الشان كحال من استوقد نارا (**قوله** والذى بمعنى الذين) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الظاهر ان قوله ذهب الله بنورهم جواب لما وان ضمير الجمع فى قوله بنورهم يرجع الى قوله الذى استوقد نارا وهو مفرد ولايخفى ان رجوع ضمير الجمع الى المفرد غير معقول فما وجه رجوعه اليه وذكر المصنف لبيان وجه رجوعه اليه ثلاث تأويلات الاول ان يكون الذى بمعنى الذين مخففا منه بحذف نونه كما فى قوله تعالى (والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون) وقوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا فان قيل لوكان الذى بمعنى الذين لقيل استوقدوا كما قال تعالى كالذى خاضوا اجيب بان الذى لفظه مفرد وان كان بمعنى الجمع فتوحيد الضمير انما هو بالنظر الى افراد اللفظ وقيد المصنف كون الذى بمعنى الذين بكونه مرجع ضمير الجمع فى قوله بنورهم لانه اذا كان ضمير نورهم للمنافقين بان يكون جواب لما محذوفا ويكون تقدير الكلام خمدت ناره ويكون جملة ذهب الله بنورهم استينافا مبينا لوجه الشبه بين حال المنافقين وحال من استوقد نارا فانطفأت ناره فحينئذ لايحتاج الى جعل الذى بمعنى الذين اذلم يرجع اليه ضمير الجمع حينئذ (**قوله** وانما جاز ذلك) اى جاز كون الذى بمعنى الذين وان يوضع موضعه وان يرجع اليه ضمير الجمع مع ان الصفات المفردة نحو القائم لايجوز ان تكون بمعنى الجمع وان يوضع موضعه ويرجع اليها ضمير الجمع فلايقال جاءنى الرجال القائم وانما يقال الرجال القائمون والفرق بينهما ان الذى غير مقصود بالوصف بل المقصود بالوصف هو الجملة التى وقعت صلة له فاذا قلنا مثلا جاءنى الرجل الذى قام كان المقصود الاصلى توصيف الاسم بالجملة الا ان الجمل لما كانت نكرات والاسم معرفة ولايصح ان توصف المعرفة بالنكرة اتى بالموصول ليكون وصلة ووسيلة الى وصف المعرفة بها ولما كان المقصود بالوصف هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون مافيها من الضمير العائد الى الموصوف مطابقا له فى الافراد والجمعية ولم يعتبر المطابقة بين الذى وموصوفه لان المطابقة للموصوف انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لافيما بينها وبين ماهو وسيلة الى الوصف بخلاف نحو القائم والقاعد فانه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما اريد به (**قوله** وهو وصلة) جواب عما يقال اذا كان المقصود بالوصف هو الجملة التى وقعت صلة فاى فائدة فى ذكر الموصول (**قوله** ولانه ليس باسم تام) فرق اخر بين الذى وبين نحو القائم من الصفات حتى جاز

وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم مقام القائمين لانه غير مقصود بالوصف بل الجملة التى هى صلته وهو وصلة الى وصف المعرفة بها ولانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحققه ان لايجمع كالم يجمع اخواته

وضع الذى موضع الذين ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه وبيانه ان الذى ليس اسما تاما فى افادة المعنى مالم يقترن به الصلة فانه لشدة احتياجه فى الافادة الى الصلة لم يقع فى التركيب فاعلا اومفعولا اومبتدأ اوخبرا او غير ذلك الامع صلته فكان مجموع الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام ومجرد الموصول بمنزلة جزء منه فحينئذ كان حقه ان لايجمع اذا لجمعية من خواص الاسم التام المستقل بالافادة فلذلك جاز ان يوضع موضع الذين وان يستوفى فيه الواحد والجمع كسائر الموصولات نحو من وما الموصولتين (**قوله** ويستوى) بالنصب معطوف على قوله لايجمع ولما حكم بان حقه ان لايجمع توجه ان يقال فكيف قيل الذين بالياء والنون فى مقام الجمع كمسلمين وهو جمع مصحح لمسلم فدفعه بقوله وليس الذين جمعه المصحح لانه مخصوص باولى العلم والذى عام ولفظ الذين وان كان لايطلق الاعلى جماعة اولى العلم الا ان ذلك لايكفى فى كونه جمعا مصححا بل لابد معه ان يختص لفظ المفرد باولى العلم كالمسلم و القائم وايضا انه لم يجر على سنن الجموع المتمكنة حيث لم يزد فيه الاالنون فقط ولم يستعمل الا مع الياء فى جميع الاحوال ولوكان جمعا مصححا لكان بالواو فى حال الرفع وهو قوله ولذلك جاء بالياء ابدا اى ولعدم كونه جمعا مصححا لم يقل اللذون فى حال الرفع على اللغة الفصيحة التى عليها التنزيل كما فى قوله تعالى فاما الذين آمنوا الآية واللذون فى حال الرفع انما هى لغة هذيلية وقد يحذف النون من اللذون تخفيفا كما فى قوله

قومى الذ و يمكاض طير واشررا * من رؤس قومك ضربا بالمصاقيل

ومن الذين ايضا كما فى قوله * وان الذى حانت بفلج دماؤهم * كذا فى شرح الرضى ولان الجمع سواء كان مصححا او مكسرا لابد ان يكون له لفظ مفرد حامل لمعنيين الجنسية مع الوحدة العارضة لها ولفظ الذين ليس له لفظ مفرد لان لفظ الذى يدل على المعنى الجنسى المتناول للفرد والجماعة فاذا اريدت الدلالة على الجنس من حيث تحققه فى ضمن العدد و الكثرة فقط زيدت النون فلم تبق صلاحيته لان يراد به فرد اوفرد ان كما صلح لذلك لفظ الذى بل يتعين ان يراد به الجماعة و يصير كاسم الجنس المحلى بلام الاستغراق ومثله لايكون جمعا وهو معنى قوله بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى وهى الاختصاص لان يراد به الجمعية والكثرة المفقودة فى الذى (**قوله** ولكونه مستطالا بصلته علة متقدمة لقوله استحق التخفيف اى بحذف نونه والجملة استيناف جوابا عما يرد على قوله والذى بمعنى الذين فكانه قيل فما باله حذف نونه فاجيب بذلك (**قوله** ولذلك اى ولاستحقاقه التخفيف بولغ فى تخفيفه فحذف ياؤه فقيل الذ بكسر الذال ثم حذفت كسرته فقيل الذ بسكون الذال ثم اقتصر على اللام بحذف الذال فقيل الضارب والمضروب مثلا قال صاحب الكشاف فى المفصل

ويستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى وفلذلك جاء بالياء ابدا على اللغة الفصيحة التى عليها التنزيل و ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فيه فحذف ياؤه ثم كسرته ثم اقتصر على اللام فى اسماء الفاعلين والمفعولين او قصد به جنس المستوقدين او الفوج الذى استوقد

واسم الفاعل فى الضارب فى معنى الفعل وهو مع المرفوع به جملة واقعة صلة للام اراد به جواب مايقال كيف يصح ان يقال الصلة لابد ان تكون جملة واسم الفاعل مع فاعله قد يكون صلة اللام وليس بجملة وتقرير الجواب ان قولنا الضارب اباه زيد معناه الذى ضرب اباه زيد بدلالة عطف الفعل عليه فى قوله تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فان المعنى ان الذين اصدقوا واقرضوا الا ان الفعل اخرج على صورة اسم الفاعل او المفعول على حسب مايقتضيه المقام فقيل فى نحو جاءنى الذى ضرب اباه جاءنى الضارب اباه وفى نحو جاءنى الذى ضرب جاءنى المضروب مراعاة لجانب اللفظ فان الالف واللام وان كان بمعنى الذى الا انه فى صورة الالف واللام الذى للتعريف وهو من خواص الاسم ولايدخل الفعل فلذلك اخرج الفعل على صورة الاسم عند تخفيف الذى وتغييره الى صورة الالف واللام مع بقاء معنى الفعلية فكانت صلة الالف واللام ايضا جملة فعلية والتأويل الثانى لرجوع ضمير الجمع فى قوله بنورهم الى الذى ماذكره بقوله اوقصد به جنس المستوقد وهو معطوف على قوله بمعنى الذين كأنه قيل رجع ضمير نورهم الى الذى لكونه بمعنى الذين اولما قصد به جنس المستوقدين اولكون التقدير كمثل الفوج الذى استوقدنارا والفرق بين هذين الوجهين ان ضمير استوقد و بنورهم على الاول يرجع الى نفس الذى لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين وهو باعتبار تناوله لآحاد المستوقدين فى معنى الجمع و بالنظر الى المعنى الجنسى و المفهوم الكلى المشترك بينها مفرد فافرد ضمير استوقد بملاحظة المعنى الجنسى وجمع ضمير بنورهم باعتبار تناوله لآحاد المستوقدين وعلى الثانى يرجع كل واحد من الضميرين الى الموصوف المقدر المفرد اللفظ ومجموع المعنى فافرد الضمير الراجع اليه تارة وجمع اخرى نظرا الى مافيه من الجهتين (**قوله** طلب الوقود) وهو بضم الواو مصدر وقدت النار تقد اى توقدت وسطعت اى ارتفعت واشتعلت واوقدها غيرها واستوقدها اى اشعلها فالاستيقاد بمعنى الايقاد بالسعى والطلب كالاستخراج بمعنى الاخراج بالسعى والطلب فمعنى استوقد نارا اشتعل نارا بنفسه والوقود بفتح الواو الحطب ونحوه مما يوقد به النار (**قوله** واشتقاق النار من نار ينور نورا ونورا اذا نفر) اى فرو النورالضياء الحاصل من النير والنور ايضا النفر من الظباء يقال ظباء نور ونسوة نور اى نفر من الريبة واضاء يكون لازما ومتعديا يقال اضاء الشئ بنفسه اى استضاء وتنور واضاه غيره اى نوره والظاهر ان اضاء فى الآية متعدية مسندة الى ضمير النار وما فى قوله ماحوله منصوب المحل بوقوع الاضاءة عليه وحوله منصوب على انه ظرف مكان يقال قعدوا حوله وحواله وحوليه وحواليه ولايقال حواليه بكسر اللام قال عليه الصلوة والسلام اللهم حوالينا لاعلينا وما موصولة وحوله صلتها و يجوز ان تكون نكرة موصوفة

والاستيقاد طلب الوقود والسعى فى تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها واشتقاق النار من نار ينور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا (فلما اضاءت ماحوله) اى النار ما حول المستوقدان جعلتها متعدية

وحوله صفتها اى مكانا حوله وضمير حوله للمستوقد والمعنى فلما جعلت النار ماحول المستوقد منورا مضيئا (**قوله** والا) اى وان لم تجعل الاضاءة متعدية امكن ان يكون فعل الاضاءة مسندا الى كلة ما ويكون تأنيث اضاءت لحمل على المعنى لان كلة ماسواء كانت موصولة اوموصوفة عبارة عن الاماكن المتعددة والاشياء الكثيرة فكانت فى معنى الجماعة والمعنى فلما اضاءت وتنورت الاماكن والاشياء التى حول المستوقد اوصارت اماكن كائنة حوله مضيئة بالنار وامكن ان يكون مسندا الى ضمير النار وحينئذ اما ان تكون كلة ما مزيدة وحوله ظرفا لغوا لاضاءت اوموصولة وقعت عبارة عن الامكنة وحوله ظرف فى موضع الصلة فيكون الموصول مع صلته مفعولا فيه لاضاءت لكون الموصول عبارة عن الامكنة والمعنى فلما اضاءت النار اى صارت مضيئة فى الامكنة التى حوله (**قوله** وتأليف الحول للدوران) اى تأليف حروف لفظ الحول على هذا الترتيب للدلالة على الدوران والطواف ومنه حال الشئ واستحال اى تغير ومنه حال الانسان وهى عوارضه التى تتغير وتدور عليه ومنه الحوالة وهى اسم من احال عليه بدينه اى غيره اليه واداره عليه (**قوله** جواب لما) فان قيل جواب لما يجب ان يكون سببا عما دخل عليه كلة لما لما تقرر من انها لوجود الثانى لوجود الاول والاضاءة ليست سببا لانهاب الله تعالى اجيب بانها قد تستعمل مجازا لمجرد الظرفية كافى قوله

كما ابرقت قوما عطاشا غمامة * فلما رأوها اقشعت وتجلت

(**قوله** والضمير للذى) اى ضمير الجمع فى قوله بنورهم راجع الى الذى اما لكونه بمعنى الذين اولانه قصد به جنس المستوقد او قدر له موصوف مفردا للفظ مجموع المعنى كالفوج ونحوه وافرد ضمير استوقد نظرا الى ظاهر اللفظ لكونه فى صورة المفرد ولما ورد ان يقال كان مقتضى الظاهر على هذا ان يقال ذهب الله بنارهم لان الملايم ان يكون الذاهب عين المكتسب الحادث فان المعنى فلما توقدت واضاءت ماحوله فحصل له الامن وزال خوفه بمعاينة ما حوله طفئت ناره فبقى فى الظلمة خائفا متحيرا متحسرا على فوات الضو الذى سعى واجتهد فى تحصيله اجاب عنه بقوله ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها فان المستوقد انما سعى فى ايقاد النار لينتفع بضوئها كما ان المنافق انما اظهر الايمان طلبا لعصمة نفسه وماله عن القتل والسبى فانه منتفع بنور الايمان حالا وخائب عنه بزواله بالكلية مآلا (**قوله** اواستيناف) عطف على قوله جواب لما وقوله اجيب به صفة لقوله استيناف وقوله اعتراض قائم مقام فاعل اجيب (وقوله انطفأت ناره) فى محل الجر على انه صفة مستوقد وصف به للاشارة الى ان جواب لما محذوف حينئذ اى حين كون ذهب الله استيناقا و التقدير فلما اضاءت ماحوله انطفأت ناره وخمدت الا انه حذف الجواب للدلالة على ان حال

والا امكن ان تكون مسندة الى ما والتأنيث لحمل على المعنى لان ماحوله اشياء واماكن او الى ضمير النار وما موصولة فى معنى الامكنة تنصب على الظرف اومزيدة وحوله ظرف و تأليف الحول للدوران وقيل للعام حول لانه يدور (ذهب الله بنورهم) جواب لما والضمير للذى وجمعه للحمل على المعنى و على هذا انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها واستيناف اجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره

المستوقد وما عرض له بعد ذلك من الخوف والحيرة والحسرة والخبط فى الظلمة مما لا يدخل تحت الوصف والبيان كما حذف جواب لما فى قوله تعالى فى سورة يوسف عليه الصلاة والسلام (فلما ذهبوا به وأجمعوا ان يجعلوه فى غيابة الجب) والتقدير فعلوا به ما فعلوا من الاذى فلما حذف جواب لما للدلالة على ان حال المستوقد بعد ما اضاء ما حوله مما لا يحيط بها الوصف ولا تتبين بالتعبير والتقدير اتجه لسائل ان يسأل ويقول لما وقع للمستوقد غب الاضاءة حال لا يمكن شرحها فما حال المنافقين المشابهة لحال المستوقد المذكور فاجيب بان يقال ذهب الله بنورهم فذهاب النور وما يترتب عليه حينئذ من صفات المنافقين لا من صفات المستوقد كما هو كذلك على تقدير ان يجعل ذهب الله جواب لما ويحتمل ان يكون السؤال المتجه للسائل هو السؤال عن وجه الشبه بين حال المنافقين وحال المستوقد فحينئذ يكون قوله ذهب الله بنورهم بيانا لوجه الشبه وقول المصنف رحمه الله ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره يصح حمله على كل واحد من السؤالين (**قوله** او بدل من جملة التمثيل) هو ايضا معطوف على قوله جواب لما وجملة التمثيل هى جملة قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين فى ظلام متحيرين متحسرين على فوات الضوء (**قوله** على سبيل البيان) اشارة الى ان البدل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث ان المقصود به ايضاح المتبوع وتفسيره من غير ان يصرف القصد اليه ويجعل المبدل منه فى حكم الساقط المطروح ووجه جعله بدلا كونه اوفى بتأدية المراد بالنسبة الى جملة التمثيل فان المراد من تلك الجملة بيان حال المنافق بتمثيلها بحال المستوقد فانه يدل على ان الاوصاف المعتبرة فى جانب المستوقد معتبرة فى المنافق وقد اعتبر فى جانب المشبه به وهو المستوقد امر ان السعى البليغ فى تحصيل النور والانتفاع به اولا وبقاؤه فى الظلمة خائبا متحيرا من اجل زوال ما كسبه من النور آخرا الان الامر الثانى محذوف اعتمادا على دلالة العقل وذلك ان الكلام مسوق لذم المنافقين بتشبيه حالهم بحال المستوقد والعقل بديهته يعلم ان الخيبة عما حصله وسعى فيه بزوال نوره وبقائه فى الظلمة معتبرة فى جانب المشبه به وانه ليس التشبيه فى مجرد تحصيل النور وتنور ما حوله والا لكان الكلام فى مدحهم ومسوقا له فظهر ان خمود النار معتبر فى جانب المستوقد بدلالة العقل فلما اعتبر هذان الامران فى جانب المستوقد وشبه حال المنافق بحاله دل ذلك على انهما ثابتان للمنافق ايضا وانه منتفع بنوره حالا وخائب عنه بزواله بالمرة مآلا ولا شك ان قوله تعالى (ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون اوفى بتأدية حال المنافق بالنسبة الى جملة التمثيل لانه فى معنى كان لهم نور فزال وبقوا متحيرين لان ذهاب النور لا يكون الا بعد وجوده فيكون مدلوله مدلول جملة التمثيل مع زيادة توضيح وبيان من حيث ان ذهاب

او بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان

النور مصرح به فيه ومفهوم بدلالة العقل في جملة التمثيل (**قوله** والضمير على الوجهين للمنافقين) يعني ان ضمير الجمع في قوله بنورهم راجع الى المنافقين سواء كان قوله ذهب الله استئنافا او بدلا وجواب لما محذوف وهو انطفأت او خمدت والجملة الشرطية وهي قوله فلما اضاءت مع جوابه المحذوف معطوفة على صلة الذي وهي قوله استوقد فيكون التشبيه بحال المستوقد الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية و جواب لما محذوف ايضا في قوله تعالى فلما ذهبوا به اى فعلوا مافعلوا من انواع الاذى كامر (**قوله** للايجاز) متعلق بقوله والجواب محذوف والحذف لابد له من قرينة تجوزه ومن داع يرجحه على الاثبات الذي هو الاصل وقد اشار الى الاول بقوله وامن الالباس والى الثاني بقوله للايجاز (**قوله** واسناد الذهاب الى الله تعالى الخ) جواب عما يرد على كون ذهب الله بنورهم جواب لما وتقرير الايراد انه على تقدير كونه جواب لما يكون ضمير نورهم راجعا الى المستوقدين وهم لم يفعلوا شيأ يستحقون به ان يذهب الله تعالى بنورهم فاوجه اسناده اليه تعالى بخلاف ما اذا كان استئنافا او بدلا فان الضمير حينئذ يكون للمنافقين ولاشك انهم مستحقون لان يذهب الله تعالى بنورهم فاسناده اليه تعالى حينئذ يكون حقيقة بلا خفاء واجاب عنه بوجوه الاول ان المستوقدين وان لم يفعلوا مايستحقون به ذلك الا انه اسند الاذهاب اليه تعالى بناء على ان الحوادث كلها سواء كان لكسب العبد مدخل في وجودها اولا مسند اليه تعالى خلقا وانه لايقبح شيء ماء بالنسبة اليه تعالى عند اهل السنة (**قوله** اولان الاطفاء حصل بسبب خفي) جواب ثان للايراد المذكور تقريره ان ذلك الاسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل الى المسبب اى موجد سببه مع ان حقه ان يسند الى سببه الحقيقي اى فاعله الذي اواسند اليه الفعل كان حقيقة لكنه صرف عنه واسند الى فاعله المجازي ثم ان السبب الحقيقي قد يكون خفيا لايعلم خصوصه وقد لايكون خفيا بل يكون معلوما متعينا كالريح والمطر مثلا واشار اليهما بقوله بسبب خفي اوامر سماوي وعلى التقديرين يكون اسناده اليه تعالى لكونه مسببا موجدا لذلك السبب (**قوله** او للمبالغة) في ذهاب نورهم لان ما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له وهو جواب آخر عن الايراد المذكور تقريره ان الكلام المشتمل على الاسناد وطرفيه والتعلق استعارة تمثيلية مثل سال به الوادي وطارت به العنقاء لمن هلك هلاكا لايتوقع الظفر به تمثيلا لحاله بحال من سال به الوادي اوطارت به العنقاء فكذا قوله تعالى ذهب الله بنورهم اريد به تمثيل نورهم في انطماسه رأسا بحيث لايتوقع الظفر به بعد بالاشياء التي ذهب الله بها فاطلق على المشبه مايعبر به عن الحالة المشبه بها للمبالغة في ذهاب نورهم (**قوله** ولذلك) اى ولقصد المبالغة عدى ذهب بالباء دون الهمزة

والضمير على الوجهين للمنافقين والجواب محذوف كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به للايجاز وأمن الالباس واسناد الذهاب الى الله تعالى اما لان الكل بفعله اولان الاطفاء حصل بسبب خفي اوامر سماوي كريح او مطر او للمبالغة ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وامسكه وما اخذه الله وامسكه فلا مرسل له

مع ان الهمزة اظهر فى افادة معنى التعدية قال الامام الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا و معنى ذهب به استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اذا اخذه لنفسه فمعنى الآية اخذ الله نورهم وامسكه وظاهر ان ما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له فظهران ذهب به ابلغ من اذهبه (**قوله** ولذلك عدل) اى ولقصد المبالغة ايضا عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت ثم بين وجه العدول وابلغية ماعدل اليه بالنسبة الى ماعدل عنه بقوله فانه لوقيل والحاصل ان الضوء اتم واقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها وهو مقول بالتشكيك تطلق على الضعيف والقوى والذاتى و العرضى والضوء لايطلق الاعلى التام القوى فلذلك اضيف الى الشمس فى قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا فاذا كان فى الضوء زيادة وقوة بالنسبة الى النور وكان النور انقص منه واضعف ومعلوم ان اذهاب الاتم الاكمل لايستلزم سلب الانقص الاقل بخلاف سلب الانقص فانه يستلزم سلب الاتم الاكمل فلا جرم كان اذهاب النور ابلغ من اذهاب الضوء فان الاول يدل على ازالة النور عنهم رأسا وطمسه اى ازالته بالكلية بخلاف الثانى فلذلك عدل عن ذكر الضوء الى ذكر النور (**قوله** مفعول) تنوير لكون الغرض ازالة النور عنهم رأسا فان قوله تعالى وتركهم فى ظلمات لايبصرون معطوف على قوله ذهب الله بنورهم والعطف قد يكون للتفسير والتقرير (**قوله** وجمعها ونكرها) معطوفان على قوله فذكر الظلمة وفى كل واحد منها اشارة الى المبالغة فى ذهاب نورهم رأسا فان الظلمة مع كونها عدم النور رأسا اذا جمعت دلت على انها فى شدتها وكمالها صارت كأنها ظلمات متراكمة ملتئمة بعضها ببعض (**قوله** ووصفها) اشارة الى ان قوله تعالى لايبصرون صفة لقوله تعالى ظلمات بحذف العائد وهو فيها كأنه قيل فى ظلمات لايتراء أى فيها شيحان والمصنف رحمه الله اخذ هذه الاعتبارات من كلام الامام رحمه الله فانه قال فان قيل هلا قيل ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت الجواب ان ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة و بقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الاترى كيف ذكر عقيب قوله ذهب الله بنورهم قوله تعالى وتركهم فى ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها مايدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله تعالى لايبصرون (**قوله** كقوله تعالى وتركهم فى ظلمات) يعنى ان ترك فى هذه الآية متعد الى مفعولين باعتبار التضمين احد المفعولين الضمير المتصل وثانيهما قوله فى ظلمات و التقدير وصيرهم مستقرين فى ظلمات وقوله تعالى لايبصرون يجوز ان يكون مفعولا آخر بعد المفعول الثانى على سنن الاخبار المتتابعة للمخبر عنه الواحد كقولك صيرت

ولذلك عدل عن الضوء الذى هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما فى الضوء من الزيادة و بقاء مايسمى نورا و الغرض ازالة النور عنهم رأسا الا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله (وتركهم فى ظلمات لا يبصرون) فذكر الظلمة التى هى عدم النور وانظماسه بالكلية و جمعها و نكرها و وصفها بانها ظلمة خالصة لايتراآ أى فيها شيحان وترك فى الاصل بمعنى طرح وخلى وله مفعول واحد فضمن معنى صير فجرى مجرى افعال القلوب كقوله تعالى وتركهم فى ظلمات وقول الشاعر (فتركته جزر السباع ينشنه)

زيدا عالما فاضلا لان المفعول الثانى فى هذا الباب فى معنى الخبر عن المفعول الاول فكما جاز تعدد الخبر جاز تعدد المفعول الثانى ويجوز ان يكون حالا اى حال كونهم لا يبصرون ولعل الوجه فى اختيار ان يضمن تركهم فى الآية معنى صيرهم مع ان الظاهر انه يجوز ان يكون باقيا على اصل معناه و يكون قوله فى ظلمات ولا يبصرون حالين من ضمير تركهم مترادفين او متداخلين اى خلاهم حال كونهم فى ظلمات غير مبصرين انه حينئذ لا يظهر كون قوله وتركهم تقريرا وتأكيدا لما قبله لانه انما يكون تأكيدا له اذا كان استقرارهم فى الظلمات وعدم ابصارهم مسندا اليه تعالى و تخليتهم حال كونهم فى تينك الحالتين لا تدل على اسنادهما اليه تعالى فلذلك لم يبق ترك على اصل معناه بل ضمنه معنى صير ليكون تأكيدا لقوله ذهب الله بنورهم و البيت المذكور وهو قوله

فتركته جزر السباع ينشنه * يقضمن حسن بنانه والمقصم

ويروى مابين قلة رأسه والمقصم نص فى كون ترك فيه بمعنى صير معدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف مافى الآية فانه يجوز ان يكون ترك فيها بمعنى طرح و خلى و يكون قوله فى ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين وجزر السباع اللحم الذى تأكله السباع يقال تركوهم جزر اباتهم اى صيروهم طعمة للسباع والجزر فعل بمعنى مفعول لانه معدلان يجزر اى يقطع وجوه بها كما يجزر القصاب بالحديد والنوش مصدر ناشه ينوشه اى تناوله والمقصم الذى يقدم الانسان لا بالاضراس والمقصم موضع السوار من الساعد يقول قتلته وصيرته طعمة للسباع حتى تناولته واكلته بمقدم اسنانها (**قوله** والظلمة مأخوذ من قولهم ماظلمك) اى ما منعك يعنى ان الظلمة بمعنى عدم النور وانطماسه بالكلية منقول من الظلم بمعنى المنع لان عدم النور يسد البصر و يمنعه من النفوذ الى المرئى (**قوله** وظلماتهم ظلمة الكفر) يعنى ان الآية تستدعى ان يكون للمنافقين ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل ضمير بنورهم وتركهم راجعا الى المستوقدين او الى المنافقين اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلانهم لما شبهوا بمن ترك فى الظلمات ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متعددة تعددا حقيقيا او يكون لهم ظلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدتها وكثافتها كأنها ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والظاهر ان الاضافة فى نحو ظلمة الكفر وظلمة الضلال من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء فان اصله ماء كاللجين وهو الفضة فان المعصية تسود القلب وتظلمه على قدر مافيها من المخالفة فهى سبب لظلمة القلب وظلمة يوم القيامة وقد يشبه السبب بالمسبب للدلالة على قوة السببية والاستلزام وذلك ان تجعله من اضافة المسبب الى السبب بناء على علاقة السببية وابدل قوله يوم ترى المؤمنين من يوم القيامة تنبيها على ان ظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع اهله

والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك ان تفعل كذا اى ما منعك لانها تسد البصر و تمنع الرؤية و ظلمتهم ظلمة الكفر و ظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم اوظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدا وظلمة شديدة كأنها ظلمات متراكمة

بل هي مختصة بمن يستحقها (**قوله** ومفعول لايبصرون من قبيل المطروح المتروك) اى ليس من قبيل المقدر المنوى فان الفعل المتعدى قد يكون تعلقه بالمفعول مرادا بان لايقصد مجرد صدوره من فاعله بل يقصد بيان صدوره منه متعلقا بمفعوله فحينئذ يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتمادا على القرينة الدالة عليه وقد ينزل منزلة اللازم بان يكون المقصود بيان مجرد صدوره من الفاعل فلا يذكر له مفعول لاصريحا ولامقدرا بل يقتصر على بيان مجرد صدوره منه وفيما نحن فيه وان جازان يكون المفعول مقدرا منويا و يكون عدم ذكره للتعميم مع الايجاز كما فى قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام اى يدعو كل احد و يكون تقدير هذه الآية انهم لايبصرون شيأ مالا ان المصنف لم يلتفت اليه وجعل المقصود مجرد بيان انتفاء الابصار عنهم كأنه قيل ليس لهم ابصار بناء على انه ابلغ من نفى التعلق لان نفى اصل الفعل يستلزم نفى التعلق من غير عكس (**قوله** والآية مثل) اى نظير بمعنى ايراد نظير ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربا اى اعطاء نوعا من الهدى كالعلم النجى لمن عمل بموجبه والقوى السليمة والاعضاء السوية والامن والفراغ واليسار والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه فبقى متحيرا فى امره متحسرا على فوت ذلك الهدى وقوله تقريرا مفعول له لقوله ضربه الله (**قوله** وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى) وهى قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان مضمونها اختيارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتداء وهذا امر عقلى ومعنى معقول فصور هذا المعقول بالتمثيل المذكور فى صورة المحسوس فمعنى التوضيح والتقرير مستفاد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الامر المشاهد والمثل فى قوله والآية مثل بمعنى النظير على تقدير المضاف اى هى ايراد نظير بمعنى انه تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل يعمهم وغيرهم ممن آتاه الله ضربا من الهدى فاضاعه فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا فما الوجه فى تعميم الممثل حتى يدخل تحت عمومه الطوائف الثلاث التى ذكرها ببيان ظلماتهم فان ظلمة المنافقين هى ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة وظلمة من لم يظهر الايمان رأسا او آمن ثم ارتد هى ظلمة الضلال وظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد فان الكافر الاصلى والمرتد المجاهرين اثروا الضلالة على الهدى بمعنى الاستعداد الفطرى للاهتداء بالقلب والقالب فوقعوا فى ظلمة الضلال ومايتفرع عليها من الظلمتين وهما ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد وظلمة من ثبت له احوال المريدين من المواهب الالهية الفائضة عليه على انها المثوبات الموعودة له بمقابلة اعماله الصالحة او على انها فائضة منه تعالى عليه تفضلا محضا ابتدائيا تحقيقا لقوله تعالى (يختص برحمته من يشاء) ولم تحصل له بعد احوال المحبة المتفرعة على الوصول الى مقام المشاهدة

ومفعول لايبصرون من قبيل المطروح المتروك فكان الفعل غير متعد والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضربا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقى متحيرا متحسرا تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فانهم أضاعوا ماانطقت به الستهم من الحق باستبطان الكفر واظهاره حين خلوا الى شياطينهم ومن اثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة او ارتد عن دينه بعدما آمن

ومن صح له احوال الارادة فادعى احوال المحبة فاذهب الله عنه ما اشرق عليه من انوار الارادة

والاستعراق الا انه ادعى ادعاء كاذبا حصول احوال المحبة له قبل ان تحصل هي له فاذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من انوار تلك الارادة واحوالها بسبب كذبه وادعائه البلوغ لما لم ينله ولم يحصل له فان ظلمته ظلمة واحدة شديدة بحيث تكون لغاية شدتها كانها ظلمات متراكمة فظهر من كلامه ان الممثل بالمستوقد ليس المراد بهم المنافقين فقط بل يدخل تحت عمومه الطوائف الثلاث فانه كما يتناول المنافقين يتناول ايضا من لم يظهر الايمان اصلا او آمن ثم ارتد نعوذ بالله تعالى من كل زيغ وزلة ويتناول ايضا من ثبت له احوال المريدين ثم ادعى احوال المحبة ادعاء كاذبا فسلب عنه ما ثبت له من انوار الارادة بسبب ادعائه الكاذب فالجواب عنه ان ضمير مثلهم وان كان راجعا الى المنافقين الا ان رجوعه اليه لاينافي كون الممثل عاما لكل من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى ولم يتوصل به الى نعيم الابد من المنافقين وغيرهم فان المنافق انما جعل ممثلا بالمستوقد المذكور من حيث انه اظهر الايمان الشبيه بالنار المضيئة وانتفع بضوئه زمانا يسيرا اى مدة حياته ثم انه تعالى لما اهلكه اذهب اثر ايمانه بالكلية فبقي متحيرا في امره متحسرا على مافات منه من الانتفاع بايمانه بوصوله الى نعيم الابد بسببه فالمنافق لما كان ممثلا بالمستوقد من هذه الحيثية استفيد منه ان يكون الممثل كل من وجد فيه هذه الحيثية كالكافر المجاهر فانه فان لم يؤمن اصلا الا انه تعالى آتاه ضربا من الهدى وهو الاستعداد الذي يجري للاهتداء به قلبا وقالبا الا انه اضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد وكذا من صح له احوال الارادة على ان التمثيل من تشبيه المركب بالمركب مع قطع النظر عن تشبيه الافراد بالافراد على الانفراد (**قوله** اومثل لايمانهم الخ) عطف على قوله مثل ضربه الله الخ والباء في قوله بحقن الدماء للتعدية وحقن الدم منعه من ان يسفك (**قوله** بالنار الموقدة) متعلق بقوله مثل يعني ان الآية من قبيل التشبيه المفرق حيث شبه ايمان المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة بها من حيث ان ايمانهم يفيدهم حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد كما تفيد نار المستوقد استضاءته بها وشبه ذهاب اثر ايمانهم بسبب اهلاكهم وافشاء حالهم باطفاء الله تعالى نار المستوقد للاستضاءة بها من حيث اشتراكهما في حرمان صاحبهما عن الانتفاع بما قصداه واعلم ان تشبيه اشياء باشياء اما تشبيه الافراد بالافراد على سبيل الانفراد ويسمى تشبيها مفرقا واما تشبيه المجموع بالمجموع وهو التشبيه المركب وقول المصنف والآية مثل ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربا من الهدى الخ مبني على ان يكون التشبيه في الآية من قبيل التشبيه المركب وهو تشبيه المجموع بالمجموع مع قطع النظر عن مشابهة الافراد بالافراد وقوله او مثل لايمانهم الخ مبني على كونه من التشبيه المفرق ولابد في تشبيه المركب بالمركب ان يكون كل واحد من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدة امور ثم انه قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله من اجزاء الطرف الآخر كما في قوله

اومثل لايمانهم من حيث انه يعود عليهم بحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المسلمين والمغانم والاحكام بالنار الموقدة للاستضاءة

كأن اجرام النجوم لوامعا * درر نثرن على بساط ازرق

فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن لكن اين هو عن تشبيه الهيئة الحاصلة من طلوع النجوم لامعة متفرقة فى اديم السماء وهى رزقاء زرقتها الصافية بالهيئة الحاصلة من انتشار الدرر المتلألئة على بساط ازرق وقد لايكون كذلك اى لايكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله كما فى قوله

فكانما المريخ والمشترى * قد امه فى شامخ الرفعة
منصرف بالليل عن دعوة * قد اسرجت قدامه شمعة

فانه لوقيل المريخ كمنصرف من الدعوة لم يكن شيأ وقد يكون بحيث لايمكن ان يعين كل جزء من اجزاء الطرفين مايقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف وتعسف كما فى قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الخ وقوله تعالى او كصيب من السماء فان الصحيح ان التشبيه المعبر فيهما من التشبيهات المركبة التى لايتكلف لواحد واحد بشئ بقدر تشبيهه وهو القول الفصل والمختار وان جعلتهما من قبيل التشبيهات المفرقة تحتاج الى تكلف مستغنى عنه وهو ان يقال فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا او انتفاعه باظهار الايمان باضاءة النار حول المستوقد وانقطاع انتفاعه به بانطفاء النار وفى الثانى شبه دين الاسلام بالصيب ومايتعلق به من شبه الكفار بالظلمات ومافيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق ومايصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق ثم ان المصنف لما شبه انقطاع انتفاع المنافق بما اظهره من الايمان باطفاء الله تعالى نار المستوقد واذهاب اثره جعل سبب ذلك الانقطاع مجموع امرين الاول اهلاكهم فانهم وان انتفعوا بما اظهروه من الايمان مدة حياتهم القليلة الا انه تعالى لما اهلكهم اذهب اثر ايمانهم بالكلية فبقوا متحيرين متحسرين على ما فات عنهم ابدا معذبين فى الدرك الاسفل من النار خالدين فيها ابدا والثانى افشاء حالهم وما ابطنوه من نفاقهم فانهم وان انتفعوا باظهار الايمان مدة قليلة من حياتهم الا انه تعالى افشى حالهم واظهر اسرارهم بعدها فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح بين المؤمنين والاتسام بسمة النفاق فحرموا بذلك عما قصدوه باظهار الايمان (فان قيل كيف قال المصنف رحمه الله من حيث ان ايمان المنافقين يعود اليهم بحقن الدماء وسلامة الاولاد والاموال مع ان المنافقين من اهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة واولادهم واموالهم سالمة قبل اظهارهم الايمان لكونهم من اهل الذمة قبل ذلك فلم يفد اظهاره

[illegible] (قلنا الكفر من حيث

انه كفر بنا فى عصمة الدماء والاولاد والاموال والعصمة الحاصلة بعقد الذمة عارضة مستندة الى عقد الذمة والعارض كالمعدوم فصاروا كأنهم غير معصومين وانما عصموا باظهار الايمان والله اعلم (**قوله** ولذهاب اثره) اى اثر ايمانهم معطوف على قوله لايمانهم والباء فى قوله باهلاكهم للسببية ومتعلقة بذهاب اثره (وقوله باطفاء الله تعالى) معطوف على قوله بالنار (**قوله** لما سدوا مسامعهم) الظاهر انه جمع مسمع بكسر الميم الاولى على انه اسم لالة السمع وهى الاذن الساممة ويحتمل ان يكون جمع مسمع بفتح الميمين وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة فان السمع قد يطلق مجازا على القوة السامعة المودعة فى آلة السمع وهو فى الاصل مصدر بمعنى الادراك الحاصل بواسطة استعمال تلك القوة السامعة والاصاخة الاستماع يقال اصاخ له اى استمع وايفت على مالم يسم فاعله اى صارت ذات آفة واصابتها آفة فهى مؤوفة وان ينطقوا من الانطاق وضميره راجع الى الحق والسنتهم مفعول ينطقوا وقوله جعلوا جواب لما والمشاعر بمعنى آلات الشعور ان كان جمع مشعر بكسر الميم وبمعنى محال الشعور ان كان جمع مشعر بفتح الميم (**قوله** وانتفت قواهم) عطف على قوله ايفت مشاعرهم على طريق عطف العام على الخاص فان القوة تتناول قوة النطق والتكلم ولايتناولها المشاعر لانها ليست من المشاعر فلو اقتصر على قوله ايفت مشاعرهم كما فى الكشاف لفهم كون الناطقة من الحواس والمشاعر وليست كذلك والصم جمع اصم وهو من اختل قوته السامعة والبكم جمع ابكم وهو الاخرس المعتقل اللسان واصله فيمن يولد اخرس والعمى جمع اعمى وهو فاقد البصر ويستعمل فى فاقد البصيرة ايضا وهم وان كانت قواهم سليمة الا انهم شبهوا بمن ايفت قواه من حيث انه قواهم لايترتب عليها الفائدة المترتبة على القوى السليمة وتنزيل وجود الشئ منزلة عدمه بناء على فوات فائدة وجوده شايع كثير ولما كان الواجب على المكلف اولا ان يستمع كلام رسول رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم وان يتفكر بنور بصيرته فى منفعة قبوله ومضرة الاعراض عنه ثانيا حتى تلجئه ذلك الى الاجابة والقبول وهم لم يفعلوا شيأ منهما وصفهم الله تعالى اولا بما هو اول ضلالتهم وهو ترك استماع الحق ومشاهتهم بذلك لمن ايفت حاسة سمعه وابصره وصفهم بالبكم الذى هو لازم الصمم وتابع له فى الوجود فان من لايسمع كلام الناصح لايتمكن من الجواب فلذلك شبهوا بالبكم وثالث بوصفهم بعمى البصيرة وفقد النظر والاستدلال الموجب للاذعان والقبول لكون هذه الضلالة متأخرة عما سبق عليها (**قوله** صم) اى هم صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به (**قوله** اذ نوا) اى اصغوا اليه واستمعوا من قولهم اذن له اذنا اى استمع واماله اليه اذنه وماقيل هذا البيت

ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا * منى وما سمعوا من صالح دفنوا

ولذهاب اثره وانطماس نوره باهلاكهم وافشاء حالهم باطفاء الله تعالى اياها واذهاب نورها (صم بكم عمى) لما سدوا مسامعهم عن الاصاخة الى الحق وابوا ان ينطقوا به السنتهم ويتبصروا الآيات بابصارهم جعلوا كأنما ايفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله

* صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به *
وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا *

وكقوله

اصم عن الذى لااريده واسمع خلق الله حين اريد

صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بشر عندهم اذ نوا

اى ان سمعوا منى كلاما يوهم نقيصتى ودناءة حالى او سمعوا ذلك من غيرى بقوله فى حقى فرحوا به وينشروه بين الناس وان سمعوا منى كلاما يدل على فضلى وجلالة قدرى او سمعوا ذلك من غيرى بقوله فى حقى ستروه عن الناس ولا يسمعونه فضلا عن ان ينشروه ويظهروه للناس حسدا على قوله

اصم عن الشئ الذى لا اريده * واسمع خلق الله حين اريد

لفظ اصم فيه صفة مشبهة مثل اسود واحمر تقديره انا اصم وعدى بعن لتضمين معنى الذهول او الغفلة او الاعراض واسمع افعل تفضيل مضاف الى خلق الله اى وانا اسمعهم واستشهد بها على جواز اطلاق الاصم على من سلمت حاسة سمعه تشبيها له بمن اختلت حاسة سمعه (**قوله** واطلاقها عليهم) اى واطلاق الفاظ صم بكم عمى على المنافقين كان على طريق التشبيه فان التمثيل فى قوله على طريق التمثيل بمعنى التشبيه فيكون لفظ المشبه به مستعملا فى معناه الحقيقى لا على طريق الاستعارة حتى يكون مجازا وذلك لان شرط الاستعارة التصريحية ان يطوى ذكر المستعار له بحيث لا يكون مذكورا اصلا اى لا لفظا كما فى قولك زيد اسد ولا مقدرا كما فى قوله اسد على بحذف المبتدأ ولا منويا كما فى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان قوله تعالى من الفجر بيان للخيط الابيض الذى شبه به الفجر فلا يكون الخيط الابيض استعارة لكون المشبه وهو الفجر مذكورا صريحا فكذا لا يكون الخيط الاسود استعارة لكون المشبه الذى هو سواد آخر الليل مذكورا نية كأنه قيل حتى يتبين لكم ما هو كالخيط الابيض مما هو كالخيط الاسود من الفجر ومن سواد آخر الليل والمستعار له وان وجب ان لا يكون مذكورا اصلا اى لا لفظا ولا تقديرا ولا نية الا ان معناه يكون مرادا بلفظ المستعار منه فحينئذ يكون لفظ المشبه به مستعارا للمشبه (**قوله** بحيث يمكن) متعلق بقوله ان يطوى (**قوله** لولا القرينة) الدالة على ان المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازى الذى هو المعنى المستعار له متعلق بقوله يمكن قيل اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقى فينبغى ان يقال بحيث يجب بدل قوله بحيث يمكن واجيب بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافى الوجوب فقوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه معناه انه لا يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند وجود القرينة وعبر عن الوجوب بعدم الامتناع اكتفاء بادنى المرتبة (**قوله** شاكى السلاح) اى حديد السلاح من الشوكة وهى حدة السلاح واصله شأك فنقلت العين الى موضع اللام وقد يحذف العين فيقال زيد شاك السلاح برفع الكاف لانه آخر الكلمة والمقذف هو المكتنز اللحم كأنه قذف باللحم او الذى رمى به كثيرا فى الوقايع واللبد جمع لبدة وهى ما تلبد من الشعر

واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير (لدى اسد شاكى السلاح مقذف * له لبد اظفاره لم تقلم *

على رقبة الاسد ومنكبه واظفار الاسد براثنه والبرأثن من السباع والطير هى بمنزلة الاصابع من الانسان والمخلب ظفر البرثن وتقليم الاظفار كناية عن الضعف يقال فلان مقلم الاظفار اى ضعيف فالاسد ههنا استعارة حيث طوى ذكر المشبه بالكلية واستعير له لفظ المشبه به واولا القرينة وهى قوله شاكى السلاح لتعين حمل الكلام على المشبه به وذكر اللبد وعدم قلم الاظفار ترشيح الاستعارة لانهما من خواص المستعار منه وملايماته وهو الاسد الحقيقى وذكر شوكة السلاح والقذف الى الوقايع والحروب تجريدها من حيث انهما ملايمان المستعار له وهو الرجل الشجاع وذكر ملايم المستعار له تجريد فقد اجتمع فى البيت تجريد الاستعارة وترشيحها (**قوله** ومن ثمه) اى ومن اجل ان الاستعارة مشروطة بطى ذكر المستعار له (والفلق) بالكسر الامر العجيب والمغلق الآتى بالفلق كالسحرة يقال افلق الرجل وشاعر مفلق اذا جاء بامر عجيب ونظم بليغ (**قوله** يضربون) اى يعرضون عن ابهام التشبيه اعراضا تاما كانهم يتناسون التشبيه و يبنون على المستعار له مايصح ان يبنى على المستعار منه حتى ان اباتمام استعار ماوضع للعلو المكانى للعلو فى الرتبة وتناسى التشبيه حيث بنى على علو الرتبة مايبنى على علو المكان وهو ظن الجهال ان له حاجة فى السماء فى قوله و يصعد حتى لظن الجهول ان له حاجة فى السماء واللام فى لظن لام توطئة القسم بتقدير قد فقوله و يصعد بمعنى الماضى وعبر بلفظ المضارع على طريق حكاية الحال الماضية احضارا لصورة صعوده فى ذهن السامع اى وصعد حتى لقد ظن الجهول واسند الظن الى الجهول قصدا الى زيادة المبالغة فى المدح بايهام ان ظن كونه محتاجا من غاية الجهالة اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن الاحتياج الى غيره تعالى فلا حاجة له فى السماء وانما كان مبنى الاستعارة تناسى التشبيه لان التشبيه يقتضى الطرفين المشبه والمشبه به والاستعارة انما هى بمجرد ادعاء ان المشبه عين المشبه به لاشئ آخر فذكر المشبه ينافى ذلك الادعاء لان ذكره يذكر وقوع التشبيه المستدعى للمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة وثبوت الاتحاد وهم قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما فى قوله

هى الشمس مسكنها فى السماء * فعز الفؤاد عزاء جميلا
فلن تستطيع اليها الصعود * ولن تستطيع اليك النزولا

ومافى الآية من هذا القبيل لانه تشبيه بليغ مثله فما ظنك بالاستعارة (**قوله** وههنا) اى وفى قوله صم بكم عمى وهو معطوف على قوله اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له اى و ههنا فقط شرط الاستعارة بناء على ان المقدر كالملفوظ (**قوله** ونظيره) اى نظير قوله تعالى صم بكم عمى فى كون اسم المشبه به مستعملا فى معناه الحقيقى وكون الكلام محمولا على التشبيه لاعلى الاستعارة بناء على فقد ان شرط الاستعارة

ومن ثمه ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال ابو تمام الطائى (و يصعد حتى لظن الجهول* بان له حاجة فى السماء) وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه فى حكم المنطوق به

من حيث كون المستعار له فى حكم المنطوق فانه قوله اسد على خبر مبتدأ محذوف اى انت اسد على ويجوز ان يتعلق حرف الجر بالاسم الجامد اذا كان معناه منبئا عما فيه رائحة الفعل كالاسد والنعامة فانهما لما اشتهرا فى معنى الشجاعة والضعف جاز ان يتعلق بهما كلمة على وفى والفتخاء مسترخية الجناحين وهى صفة لازمة للنعامة والشاعر هجا الحجاج بهذا القول و بعده

هلا برزت على غزالة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طاير

وغزالة اسم امرأة قتل الحجاج زوجها المسمى بالشبيب فخرجت عليه وحاربته حولا كاملا وهزمته (**قوله** هذا) اى ماذكر فى تفسير قوله تعالى صم بكم عمى من حمل الكلام على تشبيههم بمن ابطت مشاعرهم وانتفت قواهم وعدم حمله على الحقيقة بناء على انهم سالموا القوى قادرون على السماع والنطق والابصار انما هو اذا جعلت الضمير المذكور فى قوله بنورهم والمقدر فى قوله صم بكم عمى للمنافقين بان يكون قوله تعالى ذهب الله بنورهم استينافا او بدلا من جملة التمثيل ويكون قوله تعالى صم بكم عمى من اوصاف المنافقين ايضا على انه فذلكة ونتيجة للتمثيل المذكور فى قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا والفذلكة مأخوذه من قول الحساب بعد الحساب فذلك يكون كذا وذلك كذا فقولهم فذلك اشارة منهم الى ماهو حاصل الحساب ونتيجته ثم اطلق لفظ الفذلكة لكل ماهو نتيجة متفرعة على ماسبق حسابا كان اوغيره وان جعلت الضمير للمستوقدين لايحتاج حينئذ الى حمل الكلام على التشبيه البليغ بل يكون باقيا على حقيقته (فان قيل من استوقد نارا لغرض ثم انطفئت ناره عقيب الاضائة فنهاية امره ان يقع فى حيرة ودهشة وحرمان مما أمله من استيقاد النار لان يفعاه الصمم والخرس والعمى حقيقة فكيف حكم بان الفاظ صم بكم عمى تكون حينئذ محمولة على حقيقتها (قلنا لانسلم ان نهاية امره ذلك فان من وقع فى الظلمة الهائلة والدهشة المفرطة قد يغلب عليه الخوف وغلبة الخوف ربما تؤدى الى الموت فضلا عن افضائها الى بطلان القوى واختلال الحواس كما ان الهم المفرط يفضى الى اسراع الشيب روى انه سافر رجلان فلاحت لهما شجرة يقال لها عشرة بضم العين فقال احدهما ارى ان قوما رصدونا فقال الآخر انما هى عشرة فظنه يقول عشرة بالفتح فجعل يقول هم عشرة وماغناء اثنين فى عشرة ويضرط فيضرط حتى مات من الخوف فضربوه مثلا للجبان المفرط فقالوا انه اجبن من المزوف ضرطا والمزوف من نقد شئ من مهماته كالحياة ونحوها فاذا كان ذهب الله بنورهم جواب لما كانت الجملة الشرطية وهى قوله تعالى فلما اضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم معطوفة على الصلة وهى قوله تعالى استوقد نارا وكان قوله وتركهم فى ظلمات مؤكدا ومقررا للجملة المعطوفة على الصلة وكان لايبصرون حالا من ضمير تركهم وكان جملة صم بكم

ونظيره (اسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر * هذا اذا جعلت الضمير للمنافقين على ان الآية فذلكة التمثيل ونتيجته وان جعلته للمستوقدين فهما على حقيقتها و المعنى انهم لما اوقدوا نارا ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات هائلة ادهشهم بحيث اختلت حواسهم وانتقضت قواهم

حالا اخرى منه اومن ضمير لايبصرون فانه يجوز ان تقع الجملة الاسمية حالا بغير واو كما فى قولك كلمته فوه الى فىّ فيكون الكلام الى ساقته من تمام الصلة ومتعلقا بها فيكون التشبيه بمستوقد اوقد نارا وانتفع بها مدة ثم انطفأت ناره فوقع فى ظلمة هائلة وحيرة ودهشة عظيمتين مؤديتين الى بطلان قواهم فلما امكن حمل الكلام على حقيقته تعين الحمل عليها اذلاضرورة داعية الى حمله على خلاف حقيقته (**قوله** وثلاثتها) اى الصفات الثلاث وهى قوله تعالى صم بكم عمى قرئت منصوبة على الحالية وهى لاتنافى حملها على التشبيه البليغ (**قوله** من اكتناز الاجزاء) اى من اجتماعها متكاثفة غير متخلخلة يقال ناقة كناز بالكسر اى مكتنزة اللحم وحجر اصم اى صلب مصمت وقناة صماء اى مكتنزة محكمة غير مجوفة وصمام القارورة سدادها واحكامها يسند فيها يقال صمت القارورة اى شددت فيها وجميع ذلك مأخوذ من الصمم بمعنى الصلابة وحاسة السمع هى القوة المودعة فى العصب المجوف المخلوق فى الصماخ فاذا وصل الهواء المتكيف بكيفة الصوت الى ذلك العصب خلق الله للعبد ادراك ذلك الصوت ويسمى فقد ان حس السمع بالصمم لان سبب ذلك الفقد ان كون باطن الصماخ ممتلئا بشئ بحيث يمنع وصول الهواء المتكيف بكيفة الصوت الى الصماخ (**قوله** لايعودون الى الهدى الذى باعوه) فسر قوله تعالى لايرجعون بثلاثة اوجه مبنى الجميع على ان يرجعون لازم بمعنى يعودون من رجع بنفسه رجوعا بمعنى عادلا من رجعه غيره بمعنى اعاده وهذيل يستعملونه لازما البتة وانما يعدونه بالهمزة ويقولون ارجعه غيره ارجاعا ثم ان كان لازما فى نفسه قد يعدى بكلمة الى وقد يعدى بكلمة عن ويقتصر على ذكر احدى الصلتين بناء على ان الاخرى يعلم منه فان المرجوع اليه يستلزم المرجوع عنه وبالعكس فاذا ذكر احدهما يعلم منه الآخر وقد لايعتبر تعلقه بمفعوله الذى يعدى اليه بواسطة حرف الجر فيكون معنى لايرجعون حينئذ انه لايحصل منهم الرجوع والتحول ويجعل انتفاء الرجوع عنهم كناية عن تحيرهم لانه لازم للتحير كما اشار اليه بقوله اوفهم متحيرون وقوله تعالى (لايدرون) ايتقدمون ام يتأخرون استيناف لبيان تحيرهم لما بين الله تعالى سوء صنيع المنافقين بقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وضيعوا ما آتاهم الله تعالى من الهدى الفطرى واختاروا الضلالة بدله ورشح استعارة الاشتراء للاستبدال والاختيار بقوله تعالى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ثم مثلهم بمستوقد اوقد نارا بالسعى والطلب فحين ماضاءت النار ماحول المستوقد ذهب الله تعالى بنوره بالكلية وصيره مستقرا فى ظلمات لايبرا آى فيها شبحان حال كونه غير مبصر اصلا ثم بين فذلكة التمثيل ونتيجته بان شبههم عن اخلت حواسهم وانتفت قواهم فقال على طريق التشبيه البليغ هم صم بكم عمى بمعنى انهم بمنزلة الصم من حيث انهم

وثلاثتها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصمم اصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم وقناة صماء وصمام القارورة سمى به فقدان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا لانجويف فيه يشتمل على هواء يسمع الصوت بتوجه والبكم الخرس والعمى عدم البصر عما من شأنه ان يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لا يرجعون) لايعودون الى الهدى الذى باعوه وضيعوه اوعن الضلالة التى اشتروها اوفهم متحيرون لايذرون ايتقدمون ام يتأخرون والى حيث ابتدوا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم

لايسمعون قول النذير الصادق الامين ان صفقتكم خاسرة فارجعوا او بمنزلة البكم من حيث انهم لايقدرون ان ينطقوا بما ينفعهم وبمنزلة العمى من حيث انهم لايبصرون الآيات الدالة على صدق المنذر وحقية قوله وجلية خسرانهم فلما شبههم بمن اتصف بهذه الاوصاف فرع عليه قوله فهم لايرجعون بالفاء الدالة على سببية ماقبلها لمابعدها اى فهم بسبب كونهم بمنزلة الصم البكم العمى لايرجعون الى الهدى الذى ياعوه وضيعوه اوعن الضلالة التى اشتروها على ان يكون تعلق فعل الرجوع بالمرجوع اليه او المرجوع عنه مرادا وان لم يكن تعلقه بمفعوله الغير الصريح مرادا بل كان المراد بيان مجرد انتفاء الرجوع والتحول عنهم يكون انتفاء الرجوع كناية عن التحير لكونه لازما للتحير كما مر آنفا (**قوله** او كصيب من السماء عطف على الذى استوقد) يرد عليه انه حينئذ يكون المعنى اومثلهم كمثل صيب ولامعنى له لانه يستلزم جعل الكاف زائدة ولاضرورة تدعو اليه لجواز كونه معطوفا على قوله كمثل الذى قال صاحب الكواشى والكاف مرفوعة المحل عطفا على الكاف فى قولك كمثل الذى اوخبر مبتدأ محذوف وقال المكى والكاف من كصيب فى موضع رفع معطوف على الكاف فى قوله كمثل الذى اذهى فى موضع رفع على انه خبر لقوله مثلهم تقديره مثلهم مثل مثل الذى استوقد نارا او مثل صيب وان شئت اضمرت مبتدأ يكون الكاف خبره تقديره اومثلهم مثل صيب فقد اتفقا على ماهو الظاهر من حمل الكلام على عطف التشبيه على التشبيه وظاهر ان مراد المصنف ليس الا هذا المعنى الا انه لما كان المقصود من عطف التشبيه على التشبيه عطف المشبه به على المشبه به اورد قوله على الذى استوقد بدل ان يقال عطف على قوله كمثل الذى استوقد فيكون مراده بيان ان الصيب الموصوف معطوف على الذى استوقد والكاف على الكاف والمثل المقدر على المثل الملفوظ (**قوله** يجعلون اصابعهم فى آذانهم) تعليل لتقدير ذوى اذلابد للضمائر الثلاث المذكورة فيه مما ترجع هى اليه فلذلك قدر ذوى ليرجع اليه هذه الضمائر ومن المعلوم ان مرجع الضمير يتحقق بمجرد تقدير ذوى الا انه قدر معه لفظ المثل ايضا للاشارة الى ان مراده بقوله عطف على الذى استوقد انه عطف على قوله كمثل الذى استوقد والمعنى ان حالهم العجيبة الشان كحال المستوقد او كحال ذوى صيب اذلا يخفى ان التشبيه ليس بين مثل المستوقد وحاله وبين انفس ذوى الصيب انما التشبيه بين صفة اولئك وبين صفة هؤلاء الا ان المصنف اختصر فى العبارة حيث قال عطف على الذى استوقد ولم يقل عطف على مثل الذى استوقد اعتمادا على فهم السامع وعدم التباس المراد ومن فى قوله من السماء لابتداء الغاية متعلقة بصيب لانه صفة مشبهة بمعنى نازل فان كل نازل من علو الى سفل صيب والمراد به المطر والمعنى اوكمثل صيب من السماء اى كمثل مطر شديد نازل من السماء (وقوله فيه ظلمات) صفة لصيب ولامحل لقوله يجعلون اصابعهم

(او كصيب من السماء) عطف على الذى استوقد نارا اى كمثل ذوى صيب لقوله يجعلون اصابعهم فى آذانهم واوفى الاصل للتساوى فى الشك ثم اتسع فيها فاطلق للتساوى من غير شك مثل جالس الحسن اوابن سيرين وقوله تعالى ولاتطع منهم آثما او كفورا فانه تفيد التساوى فى حسن المجالسة و وجوب العصيان

لكونه مستأنفا لانه لما ذكر ارعد والبرق على وجه يؤذن الشدة والهول كأن قائلا قال فكيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم فى آذانهم ثم قال ذلك القائل فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم فهو استيناف ثان وقوله كلما اضاء لهم مشوا فيه الخ استيناف ثالث كأنه قيل كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق وخفائه فاجيب بذلك وضمير فيه للبرق وفى للظرفية لان البرق محيط بهم (**قوله** واوفى الاصل للتساوى فى الشك) اى لتساوى شيئين فصاعدا فى ان النسبة المتعلقة بكل واحد منها مشكوك فيها وان الشك فى احديهما يساوى الشك فى الاخرى ولذلك اشتهرت بانها كلمة شك فتكون مخصوصة بالخبر فى اصل وضعها فاذا اطلقت للتساوى فى غير الشك تكون استعارة ويجوز استعمالها فى غير الخبر حينئذ مثل جالس الحسن اوابن سيرين فانه يفيد التساوى فى حسن المجالسة اذ نفس حسن المجالسة يستفاد من لفظ الامر واما التساوى فى حسنها فانما يستفاد من كلمة او وكذا قوله تعالى ولا تطع منهم آثما اوكفورا فانه يفيد تساوى الاثم والكفور فى وجوب العصيان وانما قال فى وجوب العصيان بناء على ان النهى عن الاطاعة مآله الامر بالعصيان كأنه قيل اعص هذا وذاك فانهما متساويان فى وجوب العصيان فاستعمالها فى غير الخبر لايكون الا بمعناها المجازى وهو التساوى فى غير الشك واما فى الخبر فيجوز استعمالها بكلا المعنيين اما استعمالها بمعناها الحقيقى وهو التساوى فى الشك فظاهر مشهور نحو جاءنى زيد اوعمرو واستعمالها بمعناها المجازى كما فى هذه الآية فانها استعملت فيها التساوى كل واحدة من حالتى المستوقدين واصحاب الصيب بالاخرى فى صحة تشبيه حال المنافقين بها كأنه قيل مثل قصة المنافقين بقصة المستوقدين او بقصة اصحاب الصيب او بهما جميعا فانت مصيب فى ذلك كله قبل التحقيق فى هذا المقام ان كلمة اولاحد الامرين مطلقا واما الشك من المتكلم وتشكيك السامع والتخيير والاباحة فليس شئ منها داخلا فى مفهومها بل كل واحد منها يستفاد منها بمعونة المقام ومحوى الكلام فان كلمة اوفى قوله تعالى لبثنا يوما او بعض يوم للشك من المتكلم وفى قوله افان مات او قتل لتشكيك السامع واخفاء الحال عليه مع انتفاء الشك من المتكلم وان وقعت فى الامر ولم يمتنع الجمع افادت الاباحة وان امتنع الجمع افادت التخيير وزاد الكوفيون لها معنيين آخرين احدهما كونها بمعنى الواو كما فى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما اوكفورا وثانيهما كونها بمعنى بل كما فى قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة معناه بل اشد (**قوله** ومن ذلك) اى مما اطلق فيه كلمة اوللتساوى من غير شك قوله تعالى اوكصيب (**قوله** وانت مخير فى التمثيل بهما) اشارة الى ان المراد بتساوى الحالين فى صحة التشبيه بهما هو التساوى بحسب الاباحة لا بحسب التخيير حيث جوز التمثيل بهما معا ولا

ومن ذلك قوله تعالى او كصيب من السماء ومعناه ان قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وانهما سواء فى صحة التشبيه بهما وانت مخير فى التمثيل بهما او باحدهما شئت

يجوز ذلك فى التسوية بحسب التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان المراد فى التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما بخلاف الاباحة (**قوله** والصيب فيعل) من صاب يصوب اذا نزل واصله صيوب فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء ويقال لكل واحد من المطر والسحاب صيب لوجود معنى النزول فيهما واورد البيت استشهادا به على اطلاق الصيب على السحاب واوله

عفا آيه نسج الجنوب مع الصبا * واسحم دان صادق الرعد صيب

قوله عفا اى درس ومحا والآى جمع آية وهى العلامة وضمير آيه راجع الى منزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا هبوبهما والجنوب ريح تهب من يمين من يتوجه الى المشرق والصبا ريح تهب من جانب المشرق شبه اختلافهما بنسج الحايك فجعل احديهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة واسحم اى وسحاب اسود دان اى قريب من الارض صادق الرعد اى ليس خداعا بل كان معطرا صيب اى هطال متتابع المطر وهذه الاوصاف ظاهرة الثبوت للسحاب دون المطر بل الدنو وصدق الرعد كأنهما نصان فيه والصيب لكونه من صيغ الصفة المشبهة ابلغ من الصائب فيدل على الثبات والاستمرار والصائب انما يدل على الحدوث (**قوله** وفى الآية يحتملهما) يعنى ان لفظ الصيب الذى ورد فى الآية يحتمل ان يراد به المطر والسحاب الا ان قوله بعيد هذا لانه اريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اورده على صورة القطع بارادته (**قوله** وتعريف السماء) يعنى ان قوله من السماء ذكر مع ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوسل بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البعضية يحمل على الاستغراق فيفيد ان الصيب لا يختص بسماء دون سماء ولو لم يذكر السماء او ذكرت منكرة لم تحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فلما ذكرت معرفة علم ان الغمام مطبق بمعنى ان مطره اصاب جميع الارض فان تطبيق الغيم والغمام عبارة عن شمول المطر النازل منه لاقطار الارض (فان قيل اللام الاستغراقية الداخلة على اسم الجنس انما تفيد شمول افراد ما دخلت هى عليه لا شمول اجزائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان الغيم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها (قلنا اشار المصنف الى جوابه بقوله فان كل افق منها يسمى سماء يعنى انه يسمى سماء مجازا تسمية للجزء باسم الكل كما ان كل طبقة منها يسمى سماء حقيقة واستدل عليه بقوله

فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها * ومن بعد ارض بيننا وسماء

والرواية الصحيحة اوه بسكون الواو وكسر الهاء وربما قلبوا الواو الفا وقالوا آه من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الهاء وقالوا اوه من كذا وعلى التقادير كلها

والصيب فيعل من الصوب وهو النزول يقال للمطر والسحاب قال الشماخ واسحم دان صادق الرعد صيب وفى الآية يحتملهما و تنكيره لانه اريد به نوع من المطر شديد و تعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق آخذا بآفاق السماء كلها فان كل افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها يسمى سماء قال ومن بعد ارض بيننا وسماء

هى كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اى توجعت لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث وقع بينى وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما يدل على الفردية ولو عرفهما دل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية وافق منهـا جئ بها فى الآية معرفة باللام الاستغراقية ليفيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع آفاق السمـاء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الآفاق دون بعض (**قوله** امد به) خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء والظـاهر ان امد على بناء المجهول ليطابق المبتدأ فى عدم التعرض للفاعل وان كان على بناء الفـاعل يكون مسندا الى ضمير الجلالة والمعنى انه زيد وقوى بتعريف السماء الدال على عموم الآفاق ما فى صيب من المبـالغة فان فيه مبالغة من ثلاث جهات من جهة الاصل اى المادة فان للصيب مادتان كل واحدة منهما تدل على المبـالغة مادته الاولى هى الحروف التى يتركب هو منها وهى الصاد التى هى من المستعلية المطبقة والياء المشددة والباء التى هى من الشديدة وقوة صفة المادة تدل وتنبئ عن المبالغة فى مدلول الكلمة ومادته الثـانية هى مأخذ هذه الصيغة وهى الصوب فانه نزول شديد له وقع وتأثير والجهة الثانية من جهات المبالغة جهة البنـاء اى الصورة فان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصائب فانه يدل على الحدوث والجهة الثالثة جهة التنكير الدال على التعظيم والتهويل ولما كان فى صيب مبالغة من هذه الجهات الثلاث امد ما فيه من المبالغة بان قرن بقوله من السماء معرفة دالة على انه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير ان يراد بالسماء الافق وقيل المراد بها السحاب سمى به لكونه فى جهة العلو فان السماء اسم من سما يسمو اى ارتفع فالسماء يطلق على كل ما سما اى ارتفع وعلا حتى يقال لسقف البيت سماء فحينئذ يتعين ان يراد بالصيب المطر لانه الذى من السماء بمعنى السحاب ويكون اللام فيها لتعريف المهيئة دون الاستغراق اذ لا فائدة يعتد بها فى اعتبار استغراق افراد جنس السحاب الآن يقيد بكونه ساتر الآفاق منطبقا عليها (**قوله** ان اريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتـابع القطر) فان تتـابع القطرات وتقاربها يقتضى قلة الهواء المتخلل المستنير بنور القمر او بنور سائر الكواكب المضيئة بالليل فيكون تكاثف المطر وكذا الغمام سببا لظلمة ولما كان التكاثف صفة قائمة بالمطر حاصلة فيه كانت الظلمة المسببة منه حاصلة فيه ايضا ونفس الغمام وان لم يكن حاصلا فى المطر الآن ظلمته حاصلة فيه فيصح ان يقـال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه وظلمة غمامه وكذا ظلمة الليل حاصلة فيه لان ظلمة الليل هى الظلمة الاصلية الظاهرة فى الاشياء بسبب حيلولة الارض بينها وبين الشمس فتلك الظلمة حالة اصلية لها وقائمة بها وانما تزول عنها عند تحقق المقابلة بينها وبين النير (**قوله** وجعله مكانا للرعد والبرق) جواب عما يقـال كيف جعل الصيب بمعنى المطر مكانا للرعد

أمد به ما فى الصيب من المبـالغة من جهـة الاصل والبناء والتنكير وقيل المراد بالسمـاء السحاب فاللام لتعريف الماهية

(فيه ظلمات ورعد وبرق) ان اريد بالصيب المطر فظلمـاته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليـل وجعـله مكانا للرعد والبرق لانهما فى اعلاه ومنحـدره

والبرق حيث قيل فيه ظلمات ورعد وبرق والحال ان مكانهما هو السحاب لا المطر لان الرعد صوت يسمع من السحاب والبرق مايلمع منه وتقرير الجواب انهما وان لم يكونا فى المطر نفسه لكنهما فى محل متصل بالمطر وهو اعلاه ومنحدره اى مصبه الذى هو السحاب فكانا ملتبسين بالمطر فجعلا كانهما فيه بناء على استعارة كلمة فى للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ماوضع لملابسة الظرفية (**قوله** ملتبسين به) حال من المنوى فى قوله فى اعلاه والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والانصباب (**قوله** وان اريد به) اى بالصيب السحاب فظلماته شحمته اى سواده فى نفسه وتطبقه اى كونها طبقات بان يكون بعضها فوق بعض وقد انضم الى هاتين الظلمتين ظلمة ثالثة هى ظلمة الليل (**قوله** وارتفاعها) اى ارتفاع ظلمات بالظرف اتفاقا وهو فيه ليس المراد انهم اتفقوا على انه لايجوز ان يكون ارتفاع ظلمات على انه مبتدأ والظرف خبره قدم عليه اهتماما لبيان كون الصيب ظرفا للظلمات وماعطف عليها ومصححا للابتداء بالنكرة ولاخفائه فى جوازه عند الكل بل المراد الاتفاق على جواز اعمال الظرف ههنا وكون ظلمات فاعلاله لاعتماده على موصوفه الذى هو صيب بخلاف مااذا لم يعتمد الظرف فان سيبويه لايجوز اعماله حينئذ فاذا قلت له مال ارتفع مال بالابتداء وله خبر مقدم عنده وعند الاخفش يرتفع بالفاعلية لانه لايجعل الاعتماد شرطا لعمل الظرف وانما قال والمشهور ان سببه اى سبب الرعد الذى هو الصوت المسموع من السحاب لان فيه روايات كثيرة منها ماروى عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما انه قال الرعد ملك وكله الله تعالى بسياقة السحاب فاذا اراد الله تعالى ان يسوقه الى بلد امره فساقه فاذا تفرق عليه زجره بصوته حتى يجتمع كما يرد احدكم ركابه ثم قرأ ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وعن على وابن عباس رضى الله عنهم ان الرعد اسم ملك يسوق السحاب وقال مجاهد زجره الله الرعد اسم الملك ويقال لصوته ايضا رعد وروى ان الملك اذا اشتد غضبه على السحاب طارت من فيه النار وهى الصواعق وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سمع الرعد وصواعقه قال اللهم لاتقتلنا بغضبك ولاتهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك (**قوله** اذا حدتها الريح) اى ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت الابل حدو اوحداء ويقال للشمال حدواء لانها تحدو السحاب اى تسوقه (**قوله** من الارتعاد) يعنى ان الرعد مشتق من الارتعاد وهو الاضطراب فانهم قد يردون المجرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذى اعتبر فى المشتق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من هذه اتصالية اى هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال فى قوله من برق الشئ بريقا فانه ايضا امامن قبيل الحاق الاخفى بالاعرف اوان كلمة من اتصالية والمعنى انهما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من البروق يقال برق بروقا اى تلألأ

ملتبسين وان اريد به السحاب فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل وارتفاعه بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح من الارتعاد والبرق مايلمع من السحاب من برق الشئ بريقا وكلاهما مصدر فى الاصل

والاسم البريق (**قوله** ولذلك) اى ولكون الرعد والبرق مصدران فى الاصل لم يجمعا يقال رعد يرعد رعدا و برق يبرق برقا كلاهما من باب نصر (**قوله** وهو وان حذف لفظه) جواب عما يقال من انه كيف جمع الضمائر الثلاث مع ان المذكور قبلها انما هو لفظ صيب وهو مفرد فلا وجه لارجاع ضمير الجمع اليه وتقرير الجواب ان الضمائر المذكورة راجعة الى اصحاب الصيب لما مر من ان تقدير الكلام كمثل ذوى صيب والمضاف وان كان محذوفا لفظا الا ان معناه باق فعول على بقاء معناه فى ارجاع ضمير الجمع اليه كما عول حسان رضى الله عنه فى تذكير ضمير يصفق مع ان المذكور قبله انما هو لفظ بردى وهو مؤنث على بقاء معنى المضاف المقدر فان التقدير يسقون مع ان بردى لان المسقى انما هو ماء بردى لانهر الماء وكان القياس ان يقال تصفق بتأنيث الفعل لان الالف التى فى بردى الف التأنيث و بردى اسم نهر بدمشق والبريص موضع بالشام وقيل هو شعبة من نهر بردى يمدح ملوك الشام الغسانيين بانهم يسقون من ورد هذا الموضع نازلا عليهم ماء بردى ممزوجا بالرحيق السلسل اى بالخمر الحلو الذى يدخل الحلق بسهولة ويقول

يسقون من ورد البريص عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل

فقوله من ورد مفعول اول ليسقون و بردى مفعول ثان له والتقدير ماء بردى لان بردى اسم نهر ونفس النهر لايسقى و عليهم متعلق بمحذوف منصوب على انه حال من المنوى فى ورد و يصفق حال من المضاف المقدر وهو ماء بردى وتصفيق الشراب تحويله من اناء الى اناء اخر للتصفية والرحيق الشراب الخالص الذى لاغش فيه والسلسل السهل الانحدار قوله حيث ذكر بتشديد الكاف فى ذكر بيان لقوله عول (**قوله** والجملة) اى جملة يجعلون اصابعهم استيناف ولذلك لم تعطف على ماقبلها فانه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول بناء على ان الصيب باعتبار تنكيره يدل على نوع شديد من المطر وكذا يدل عليه باعتبار مافيه من الحروف وباعتبار مأخذ اشتقاقه وباعتبار خصوص بنائه وباعتبار كونه مطبقا نازلا من الآفاق كلها وباعتبار مافى ظلمات ورعد و برق من الكثرة والتعظيم والتهويل المستفادة من الجمعية والتنكير فلما ذكر ابتلاء اصحاب الصيب بمثل هذه الشدة والهول توجه ان يقال كيف حال هؤلاء المساكين مع ماذكر مما يؤذن بهذه الشدايد والاهوال فاجيب عنه بجملة يجعلون اصابعهم فى آذانهم من اجل الصواعق التى فيه والمراد بالصاعقة ههنا شدة صوت الرعد بحيث ينزل معها قطعة من النار (**قوله** وانما اطلق الاصابع) يعنى ان التى تجعل فى الآذان هى رؤس الاصابع ويقال لها الانامل لامجموع الاصابع فكان الظاهر ان يقال يجعلون انا ملهم الا انه ذكر لفظ الاصابع مقام لفظ الانامل للمبالغة فى الدلالة على قوة الباعث الذى يحملهم على الجعل المذكور و كمال شدته (**قوله**

ولذلك لم يجمعا (يجعلون اصابعهم فى آذانهم) الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه واقيم الصيب مقامه لكن معناه باق فيجوز ان يعول عليه كما عول حسان فى قوله يسقون من ورد البريص عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل * حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استيناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك فاجيب بها وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة (من الصواعق) متعلق بيجعلون اى من اجلها يجعلون كقولهم سقاه من العيمة والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لاتمر بشئ الا انت عليه من الصعق وهو شدة الصوت

اى من اجلها) اشارة الى ان لفظة من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل كما فى قوله تعالى ووهبنا له من رحمتنا اى من اجل رحمتنا وقال تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا اى لاجل خطيئاتهم (**قوله** وقد تطلق) اى الصاعقة على كل هائل مسموعا كان اومشاهدا فان كان المراد بالصواعق المذكورة فى هذه الآية الصواعق بهذا المعنى الاتم وجب تخصيصها بالهائلات المسموعة رعداكان اوغيره بقرينة الجعل المذكور اذلاوجه لجعل الاصابع فى الآذان من اجل الهائلات الغير المسموعة (**قوله** ويقال صعقته الصاعقة) عطف على قوله وقد تطلق على كل هائل مسموع او مشاهد لبيان اطلاق الصاعقة على الهائل المشاهد وهو النار النازل مع الرعد القاصف اى شديد الصوت كاطلاقها على الهائل المسموع وهونفس الرعد القاصف (**قوله** وهوليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف) فان كل واحد منهما يتصرف و يشتق منه الفاظ كثيرة ولاينا فى استوؤاهما بهذا المعنى اختلاف عدد تلك الالفاظ المشتقة ولو كانت الصواقع مقلوبا من الصواعق لاكتفى بالتصرف فى الصواعق كما هو شان المقلوب مع الاصل (**قوله** فيقال صقع الديك) اى صاح وهو تفريع لاستواء البناءين فى التصرف والمصقع بكسر الميم المجهر بكسر الميم ايضا وهوالذى من عادته ان يجهر بكلامه وصقعته الصاعقة بتقديم القاف فى الفعل لغة فى صعقته وقدمر معناه (**قوله** وهى فى الاصل) قيديه لان الصاعقة الآن اسم ليس بصفة يعنى ان الصاعقة فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد اى لشدة صوته فيكون التاء التى فيها لتأنيث الموصوف فى الاصل واما صفة لنفس الرعد وهو مذكر فحينئذ لاتكون التاء للتأنيث بل للمبالغة كما فى راوية فى مبالغة الراوى يقال رجل راوية اى كثير الرواية فيكون صواعق فى الحقيقة جمع صاعق كفوارس فى جمع فارس وهو شاذ نادر لان فواعل انما هو جمع فاعلة لاجمع فاعل والتاء قد يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وتاء صاعقة على تقدير كونه فى الاصل صفة الرعد يجوز ان يكون من هذا القبيل وان كانت الصاعقة مصدرا بمعنى الصعق كالكاذبة والعافية بمعنى الكذب والمعافاة كانت التاء فيها اصلية (**قوله** نصب على العلة) اى على انه مفعول له لقوله يجعلون بعد تعليله بقوله من الصواعق وكل واحد منهما باعث مقدم على الفعل المعلل لاغرض مؤخر عنه ولما كان كون المفعول له معرفة قليلا نادرا استشهد بقول حاتم الطائى

* واغفر عوراء الكريم ادخاره * واعرض عن شتم اللئيم تكرما) قوله اغفر اى استر ولا اعتبها والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت والمعنى انه لوقال رجل كريم فى حق كلمة قبيحة استرها ولا اكافى عليها ابقاء لصداقته وادخارا اياه ليوم احتياجى اليه لان الكريم اذا فرط منه قول قبيح فى حق

وقد تطلق على كل هائل مسموع اومشاهد و يقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته بالاحراق اوشدة الصوت وقرئ من الصواقع وهوليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف يقال صقع الديك وخطيب مصقع وصعقته الصاعقة وهى فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد او للرعد والتاء للمبالغة كما فى الراوية اومصدر كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله واغفر عوراء الكريم ادخاره (واصفح عن شتم اللئيم تكرما

احد ندم عليه ومنعه كرمه من ان يعود الى مثله وانا اعرض عن اللئيم واساءته تكرما عن المقابلة معه لانه ليس بكفؤلى (**قوله** والموت زوال الحياة) اى زوالها عما من شانه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقيل انه صفة وجودية كالحياة فيكون بينهما تقابل تضاد فان الضدين امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ان كان التضاد حقيقيا فان التضاد المشهورى لايعتبر فى مفهومه ان يكون بينهما غاية الخلاف واستدل على كون الموت امرا وجوديا بقوله تعالى خلق الموت فان الخلق هو الايجاد والايجاد لايتعلق بالامر العدمى واجيب بان المراد من الخلق هو التقدير والامور كلها وجودية كانت اوعدمية مقدرة فى الازل فلا يتم الاستدلال وبان المراد بخلق الموت احداث اتصاف الحى به بعد مالم يكن وذلك لايقتضى كون الصفة امرا وجوديا كما قالوا ان الماهيات غير مجعولة والوجود من المعقولات الثانية فاثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود وقيل اعدام الملكات مخلوقة لما لها من شائبة التحقق وقيل التحقيق ان الخلق ان جعل بمعنى الايجاد لايتصور فى اعدام الملكات ايضا اذ شائبة التحقق لاتكفى فى حقيقة الايجاد وان جعل بمعنى الاحداث يتصور فيها لانه اعم من الايجاد (**قوله** لايفوتونه كما لايفوت المحاط به المحيط) لما استحال كونه تعالى محيطا بالكافرين حقيقة بان يحصرهم من جميع جوانبهم واطرافهم كما يحصر الحائط البستان جعل لفظا لمحيط استعارة تبعية سارية الى الصفة المشتقة من مصدرها بان شبه شمول قدرة الله تعالى اياهم ونفاذ مشيته فيهم بحيث يتصرف فيهم كيف يشاء لايتأبون عن مطاوعة قدرته وارادته بوجه ما اصلا باحاطة المحيط بما احاط به فى امتناع الفوات ثم استعمل لفظ الاحاطة فى الشمول المذكور واشتق منه لفظ محيط والضمير المجرور فى قوله المحاط به راجع الى اللام فى المحاط وبه مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل للمحاط ولا ضمير فى المحاط لانه انما عدى الى المفعول بواسطة حرف الجر اى كالايفوت الذى احيط به من كل جانب من قصده واحاط به (**قوله** والجملة اعتراضية) واقعة بين كلامين متصلين معنى لان الاستيناف الثانى وهو قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم متصل بالاستيناف الاول وهو قوله تعالى يجعلون اصابعهم من حيث ان الاستيناف الثانى وقع جوابا عن السؤال الناشئ عن الاستيناف الاول كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله تعالى كانه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق فيكون الواو فى قوله تعالى والله محيط اعتراضية لا عاطفة ولا حالية وانما قلنا فى توجيه كون هذه الجملة اعتراضية انها واقعة بين كلامين متصلين معنى لان الجمهور ذهبوا الى ان الجملة الاعتراضية لاتقع الا بين كلامين متصلين معنى اوفى اثناء كلام واحد ولاتقع فى آخره وان جوزه الزمخشرى واعترض الطيبى على جعل هذه الجملة اعتراضية بان قال كيف يصح كونها معترضة والجملة المعترضة انما

والموت زوال الحياة وقيل عرض يضادها لقوله خلق الموت والحياة ورد بان الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة (والله محيط بالكافرين) لايفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة اعتراضية لامحل لها (يكاد البرق يخطف ابصارهم)

يؤتى بها لتأكيد معنى الكلامين المعترض فيهما والكلامان اللذان اعترضت هذه الجملة فيهما فى شأن ذوى الصيب وهو الممثل به وهذه الجملة بعض احوال المنافقين الممثل وماوقع فى شأن قوم لايصلح ان يؤكد ماوقع فى شأن قوم آخرين فهو بمعزل عن التأكيد الذى هو فائدة الجملة الاعتراضية ثم قال والاوجه ان يقال ان قوله تعالى بالكافرين من قبيل وضع المظهر موضع المضمر اشعارا بان سبب استحقاق ذوى الصيب ذلك العذاب هو كفرانهم لنعم الله تعالى ومثل هذا التعميم فى المشبه به مما يقوى المقصود فى التمثيل من المبالغة الى هنا كلامه ومحصوله ان هذه الجملة صالحة لان تقع معترضة بين الكلامين الواردين فى شأن ذوى الصيب لكونها ايضا فى شأنهم حيث اريد بالكافرين اصحاب الصيب (**قوله** استيناف ثان كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق) يرد عليه ان هذا الجواب المبين لحالهم مع البرق كيف يطابق السؤال عن حالهم مع الصواعق والجواب ان الذى يطلبه السائل بقوله ما حالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع انفس الصواعق التى هى من قبيل الهائل المسموع وهو الرعد القاصف لان حالهم معها قد تبين بقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت بل مطلوبه بيان حالهم مع مايصحب الصواعق ويلزمها عادة من نحو البرق القوى الذى يقهر نور البصر بقوته والقطعة النارية التى تنزل معها وبهذا الاعتبار يكون الجواب مطابقا للسؤال (**قوله** وضعت لمقاربة الخبر من الوجود) اى وضعت للاخبار بقرب مضمون خبره من الوقوع فى الحال اى بان اتصاف اسمه بخبره قريب من ان يقع فى الحال لعروض سببه فان وجود مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول (**قوله** وعسى موضوعة لرجائه) اى لرجاء حصول مضمون خبره مطلقا اى سواء يرجى حصوله عن قرب او بعد مدة مديدة ولم يقل ان عسى من افعال المقاربة موضوعة لرجاء دنو الخبر كما هو المفهوم من تعبير ابن الحاجب فى الكافية وكأنه اختار ماذهب اليه الرضى الاسترابادى حيث قال الذى ارى ان عسى ليس من افعال المقاربة اذهو طمع لحصول مضمون الخبر فى حق غيره تعالى والطمع يستدعى ان لايكون الطامع على وثوق من حصول المطموع فكيف يحكم بدنو مالايوثق بحصوله ثم ابطل ان يكون عسى لطمع دنو مضمون خبره لالطمع حصول مضمون خبره بناء على ان دخول الدنو فى مفهوم عسى وضعا لم ينقل من اهل اللغة فاذا قلت عسى زيد ان يخرج فهو بمعنى لعله يخرج ولادنو فى لعله اتفاقا هذا كلام الرضى الان الجمهور اتفقوا على ان عسى من افعال المقاربة وان القرب فيه مرجو وفى كاد موجود قال الزمخشرى فى المفصل والفصل بين معنى عسى ومعنى كاد ان عسى لمقاربة الامر على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله ان يشفى مريضك

استيناف ثان كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد اما لفقد شرط اولوجود مانع وعسى موضوعة لرجائه

تريد ان قرب شفائه مرجو من عند الله تعالى مطموع فيه وكاد لمقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس تغرب تريد ان قربها من الغروب قد حصل الى هنا كلامه والله اعلم (**قوله** فهى خبر محض) اى اذا كان كاد موضوعة للاخبار بقرب مضمون خبره من الوقوع فى الحال والحصول فيها ثبت انها خبر محض ليس فيها شائبة الانشائية بخلاف عسى فانها موضوعة للدلالة على مجرد رجاء حصول مضمون خبرها فهى انشاء محض (**قوله** ولذلك) اى ولكون كاد خبرا محضا جاءت متصرفة كسائر الافعال المتصرف فيها لان الاصل فيما وضع للاخبار ان يتصرف فيه تقول كاد يكاد كيدا وكادا كادوا كادت كادتا كدن كدت كدتما كدتم كدت كدتما كدتن كدت كدنا هذا على لغة من يجعله اجوفا يائيا نحو باع وهو المشهور وعليها قوله تعالى لقد كدت تركن و بعض العرب يجعله واويا ويقول كدت تكاد بخلاف عسى فانه لم يتصرف فيها اذ لم يأت منه الا الماضى لتضمنه معنى الحرف اعنى لعل والحرف لا يتصرف فيها فكذا ما بمعناها قال صاحب الكشاف فى المفصل وللعرب فى عسى ثلاثة مذاهب احدها ان يقولوا عسيت عسيتا الى عسيتن وعسى عسيا الى عسين وعسيت عسينا والثانى ان لا يتجاوزوا عسى ان يفعل وعسى ان يفعلا وعسى ان يفعلوا والثالث ان يقولوا عساك ان تفعل وعساكما ان تفعلا الى عساكن وعساه ان يفعل الى عساهن وعساى ان افعل وعسانا ان نفعل (**قوله** وخبرها مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا) اى قد اشترط فى خبر كاد ان يكون فعلا مضارعا تنبيها على ان مضمون خبرها هو الذى قصد بيان قرب حصوله من الحال فان الفعل المضارع المجرد من علم الاستقبال مثل ان الناصبة والسين وسوف وان كان موضوعا بالاشتراك للحال والاستقبال الا انه عند استعماله بكاد الموضوعة لبيان قرب خبرها من الوقوع فى الحال يتعين كونه للحال لقيام القرينة المعينة للمراد وهى استعماله بما وضعت لمقاربة الخبر من الوجود ولما كان لفظ كاد موضوعا للاخبار بقرب مضمون خبره من الوجود نبه على ذلك بالتزام ان يكون خبره فعلا مضارعا تعين كونه بمعنى الحال بقيام القرينة الدالة عليه فان الفعل الماضى لانقضاء مدلوله لا يدل على قرب الحصول (**قوله** من غير ان) خبر بعد خبر لقوله ان يكون او صفة بعد صفة لقوله فعلا وشرط تجرد خبر كاد من كلمة ان لانها علم الاستقبال وفيها نوع تسويف وتأخير كالسين وسوف فالجمع بينها وبين كاد كالجمع بين المتنافيين واذا جرد المضارع من علامة الاستقبال كان ظاهرا فى الحال بقرينة استعماله فى حيز كاد فيتأكد به ما فى كاد من الدلالة على قرب خبره من الوقوع فى الحال وهو المراد بقوله لتوكيد القرب بالدلالة على الحال فان قيل الدلالة على الحال تنافى تأكيد القرب من الحال اجيب بان المراد بالدلالة الدلالة فى الجملة وهو لا تقتضى الحصول فلا ينافى القرب من الحال (**قوله** وقد تدخل عليه حملا لها على عسى) اى وقد تدخل

فهى خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا تنبيها على انه المقصود بالقرب من غير ان لتأكيد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملا لها على عسى كما تحمل عليها بالحذف عن خبرها لمشاركتهما فى اصل معنى المقاربة والخطف الاخذ بسرعة

كلمة ان على خبر كاد حملا لكاد على عسى لكونها موضوعة لرجاء حصول مضمون خبرها من غير اعتبار معنى المقاربة فى مفهومها على ما اشار اليه المصنف ومن المعلوم ان ما هو مرجو الحصول لايكون الا مستقبلا استحسن لذلك ان يكون خبرها مصحوبا بعلامة الاستقبال كما جاءت عسى على كاد حيث حذفت كلمة ان من خبرها فى قوله

عسى الهم الذى امسيت فيه * يكون وراءه فرج قريب

لمشاركتهما فى اصل معنى المقاربة فان الاخبار بقرب الحصول ورجاء الحصول متقاربان (**قوله** وقرئ يخطف بكسر الطاء) يعنى ان اللغة الفصيحة ان يقال خطفه يخطفه بكسر الطاء فى الماضى وفتحها فى الغابر وفيه لغة اخرى حكاها الاخفش وهى انه من باب ضرب يضرب وهى لغة رديئة (**قوله** ويخطف) بفتح الياء والخاء وكسر الطاء المشددة اصله يختطف نقلت فتحة تاء الافتعال الى الخاء ثم ادغمت التاء فى الطاء وقرئ ايضا يخطف بكسر الياء والخاء والطاء المشددة اصله يختطف فسلبت حركة التاء لاجل الادغام فادغمت التاء فى الطاء فاجتمع ساكنان الخاء والحرف المدغم فكسرت الخاء اما متابعة للطاء واما لان الكسرة اصل فى تحريك الساكن ثم كسرت حرف المضارعة تبعا للخاء وقرئ يخطف على البناء للفاعل وهو ههنا يكون متعديا فلذلك نصب ابصارهم لقوله تعالى ويتخطف الناس من حولهم (**قوله** فى تارتى خفوق البرق) اى لمعانه واضطرابه يقال خفقت الدابة اوالقلب والسراب تخفق وتخفق خفقا وخفقانا اذا اضطربت يقال تارة بعد تارة اى مرة بعد مرة والمقصود من الاستيناف بقوله كلما اضاء لهم الى آخر الآية المبالغة فى شدة احوال ذوى الصيب وشدة ماهم فيه من الظلمة بحيث لايقدرون فيها على الحركة الى وقت لمعان البرق ليعلم من ذلك شدة احوال المنافقين المشبهة باحوال هؤلاء (**قوله** كلما نور لهم مشى) اى موضع مشى وهو المفعول المحذوف لاضاء بمعنى نور والمستتر فى نور ضمير البرق والضمير المنصوب فى اخذوه راجع الى يمشى وقوله اخذوه اى مشوا فيه اشارة الى ان الضمير المجرور فى قوله تعالى فيه راجع الى المفعول المحذوف بناء على ان المقدر فى حكم الملفوظ فصح رجوع الضمير اليه (**قوله** مشوا فى مطرح نوره) اشارة الى ان ضمير فيه على تقدير ان يكون اضاء لازما راجع الى البرق كضمير اضاء والى ان هناك مضافين مقدرين والمعنى ان البرق كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره خطوات يسيرة مع خوف ان يخطف ابصارهم وقدمر ان ضمير فيه على تقدير ان يكون اضاء متعديا راجع الى المفعول المحذوف (**قوله** وكذلك اظلم) يعنى انه يجئ لازما ومتعديا مثل اضاء الا ان المصنف لم يصرح حينئذ بمجيئه لازما بناء على ظهوره وشهرته واقتصر على ذكر مجيئه متعديا ولذلك قال صاحب الكشاف واظلم يحتمل ان يكون غير متعد وهو الظاهر وقال الفاضل التفتازانى

وقرئ يخطف بكسر الطاء ويخطف على انه يختطف فنقلت فتحة التاء الى الخاء ثم ادغمت فى الطاء ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين واتباع الياء لها ويتخطف

(كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا) استيناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون فى تارة خفوق البرق وخفيته فاجيب بذلك واضاء اما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم يمشى اخذوه اولازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره وكذلك اظلم فانه جاء متعديا منقولا من ظلم الليل

نور الله تعالى مرقده فى بيان كون عدم تعديته ظاهرا الان المتعدى لا يوجد فى استعمال من يستشهد بكلامه ولم يثبته الثقات من أئمة اللغة الا القليل جدا كما نقل عن الازهرى انه قال ان اضاء واظلم يكون لازما ومتعديا وعن الليث انه قال يقال اظلم فلان أليت علينا اذا سمعك ما تكره الى هنا كلامه ثم ان المصنف جعل اظلم المتعدى منقولا اى مأخوذا من ظلم الليل بكسر اللام فتكون همزة اظلم للتعدية وظاهر ان اظلم اللازم مأخوذ منه ايضا الا ان الهمزة حينئذ تكون للصيرورة (**قوله و يشهد له**) اى لمجئ اظلم متعديا قراءة اظلم لان الفعل اللازم لا يبنى للمفعول (**قوله وقول ابى تمام**) عطف على قوله قراءة اظلم فان قوله ايضا يشهد لمجئ اظلم متعديا وما قيل هذا البيت قوله

احاولت ارشادى فعقلى مرشدى * ام استتت تأديبى فدهرى مؤدبى

همـا اظلما حالى ثمت اجليـا * ظلاميهما عن وجه امرد اشيب

والهمزة فى احاولت للانكار والخطاب للعـادلة وام استتت عطف على قوله احاولت والاستيام افتعال من السوم ومعناه التطلب اى التكلف فى الطلب يخاطب العاذلة وهى المرأة اللائمة و يقول لهـا منكرا على محاولتها ارشـاده واستيامها تأديبه ما كان ينبغى لك الاقدام فى الارشاد والتأديب والفاء تعليل لمحذوف اى لا تحاولى شيأ منهـا فان فى ارشاد العقل وتأديب تصاريف الدهر كفاية فى ارشاد كل رشـيد وتأدب كل سعيد ولو روى بالواو الحالية لم يحتج الى تقدير معلل محذوف كذا فى الحواشى الشريفية والظاهر انه لا حاجة الى ارتكاب التقدير على الرواية بالفـاء ايضا لجواز ان يكون الفاء تعليلا للانكار المستفاد من الهمزة اى ما كان ينبغى لك الاقدام على ارشادى وتأديبى فان فى العقل والدهر كفاية عنهما ثم انه لما ادعى انه استرشد وتأدب من العقل والدهر توجه لسائل ان يقول كيف ارشدك عقلك وادبك دهرك فقال مجيبا له همـا اى العقل والدهر اظلما حالى واراد بحاليه ما يتوارد من المتقابلين كالخير والشر والغنى والفقر والصحـة والمرض والعسر واليسر والمقصود التعميم يعنى ان العقـل والدهر اظلما على جميع احوالى وتكدر عيشى فى كل حال من الاحوال المتقابلة حيث تركت التوسع فى المشتهيات وقعت بما كفى وصرفت جميع اوقاتى وقوتى وهمتى الى استكمال النفس وتهذيب الافعال والاخلاق المرضية وكنت مسخرا منقـادا لما يقتضيه عقلى ودهرى حتى وصلت بذلك الى اوج الكمال ورفعة حسن الخصال فزال عنى بسببه ما قاسيت قبل ذلك من كدورات الرياضة والتقيد عن الاسترسال فى مقتضيات الطبع والهوى فالشـاعر مادام فى قيد الاستكمال والتأديب كان مظلم الاحوال وضيق البال محتسبا عما تشتهيه نفسـه ويميل اليه طبعه و بعد ما استكمل وتأدب وصار العمل بمقتضى العقل خلقا له وملكة كالامر الجبلى وحصل له سعة البال وانكشاف ظلمة الاحوال فلذلك قال همـا اظلما حالى ثمت اجليا اى كشفا ظلاميهما عنى وثمت حرف

يشهد له قرأة اظلم على البنـاء للمفعول وقول ابى تمام * همـا اظلمـا حالى ثمـة اجليـا * ظلاميهما عن وجـه امرد اشيب

عطف لحقتها التاء وقوله عن وجه امرد اشيب من قبيل التجريد حيث نزع وجرد عن نفسه شخصا امرد فى السن واشيب فى تجربة الامور وسداد الرأى والمعنى اجليا ظلاميهما عن وجهى وانا شاب بحسب السن وشيخا شيب فى كمال العقل ووفور المعرفة (**قوله** فانه وان كان من المحدثين) ذكر فى الحواشى الشريفية ان الشعراء على اربع طبقات الجاهليون وهم الذين لم يدركوا عصر الاسلام فضلا عن ان يسلموا كامرئ القيس وزهير وطرفة ومخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام فاسلموا كحسان (ولبيد والمتقدمون من اهل الاسلام (كالفرزدق وجرير وذى الرمة وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم فى اللغة واشعارهم والمحدثون من اهل الاسلام وهم الذين نشأوا بعد الصدر الاول من المسلمين كابى تمام وابى الطيب والبحترى ولايستشهد بشعرهم الابان يجعل مايقولونه بمنزلة ماير ووونه ولذلك قال المصنف فى حق ابى تمام لكنه من علماء العربية فلايبعد ان تجعل مايقوله بمنزلة ماير ويه وانما قال لايبعد اشارة الى ضعف الجعل المذكور (**قوله** انتهزوها) اى اغتنموها يقال انتهز فلان الفرصة اى اغتنمها وفاز بها والفرصة النوبة والحاصل ان كلما تدل على تكرر الفعل عند تكرر الشرط ابدا واذا لاتدل عليه والقوم لما كانوا متحيرين فى الظلمات مدهوشين بسببها وكانت جل همتهم مصروفة الى الخلاص منها كانوا حراصا على المشى والهرب رجاء ان يتخلصوا عن تلك الحيرة والدهشة العظيمة فلذلك قيل مع الاضاءة كلما حتى يدل على انهم يعدون فرصة امكان المشى وتأتيه غنيمة فلايضيعونها بخلاف التوقف والثبات فانهم ليسوا حراصا عليه وانما يقفون اضطرارا لعدم تأتى المشى فلذلك قيل مع الاظلام اذا المجرد بيان انهم يقفون وقت الاظلام من غير ان يتعرض لكون الوقوف مهما عندهم بحيث يتكرر ذلك منهم كلما تكرر مايؤدى اليه (**قوله** ومعنى قاموا وقفوا) بقرينة وقوعه فى مقابلة مشوا ومن هذا القبيل قامت السوق اذا ركدت اى سكنت وكسدت وقدمر فى يقيمون الصلاة استعماله بمعنى نفقت وراجت مأخوذا من القيام بمعنى الانتصاب فهو من الاضداد (**قوله** بقصيف الرعد) اى بشدة صوته فان القصيف مصدر بمعنى قصيفة الرعد ووميض البرق لمعانه ومن ابيات البردة

ام هبت الريح من تلقاء كاظمة * واومض البرق فى الظلماء من اضم

ولعل وجه ارتباط جملة ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم بماقبلها بيان شدة قصيف الرعد ووميض البرق والمعنى انهما بحسب شدتهما كانا يقتضيان اذهاب قوتى سمعهم وابصارهم فكان ينبغى ان تذهبا لتحقق علة ذهابهما لكن لم يتحقق الذهاب لعدم ارتفاع مايمنع تحققه وهو عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذهابهما فان تحقق العلة الموجبة او جود الشئ لايكفى فى وجوده مالم يرتفع مانع وجوده

فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل مايقوله بمنزلة ما يرويه وانما قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراص على المشى فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق اذا ركدت وقام الماء اذا جمد (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم) اى لو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه ولقد تكاثر حذفه فى شاء واراد

وقصيف الرعد وان كان يوجب ذهاب سمعهم بسبب شدته وكذا وميض البرق وان كان لشدته بحيث يوجب ذهاب ابصارهم الاان عدم تعلق مشية الله تعالى بذهابهما لما كان مانعا من تأثير القصيف والوميض المذكورين فى ذهابهما لم يتحقق ذهابهما (**قوله** حتى لايكاد يذكر الافى الشئ المستغرب) اى حتى لايكاد يذكر مفعول المشيئة الا اذا كان شيئا مستغربا كما فى قول البحترى (يرثى ابنه و يصف نفسه (بشدة الحزن وكمال الصبر عليه

ولوشئت ان ابكى دما لبكيته * عليه ولكن ساحة الصبر اوسع

فان مفعول المشيئة وهو قوله ان ابكى دما ذكر فيه لكون بكاء الدم شيئا مستغربا فلابد من ذكر مثل هذا المفعول صريحا وعدم الاكتفاء بدلالة الجواب عليه ليتقرر فى ذهن السامع و يأنس به ولوقيل ولوشئت لبكيت دما لاحتمل ان يكون المراد لوشئت ان ابكى الدمع لبكيت الدم بدله (**قوله** وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى) يعنى انهم اختلفوا فى ان كلمة لو لانتفاء الثانى لانتفاء الاول اوانها لانتفاء الاول لانتفاء الثانى فذهب جمهور النحاة الى الاول وقال ابن الحاجب بل هى لانتفاء الاول لانتفاء الثانى واختار المصنف ماقاله ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلمتى ان ولو مشتركان فى كونهما حرفى شرط وحرف الشرط كل حرف دخل على جملتين فعليتين فجعل تحقق مضمون الجملة الاولى سببا لتحقق مضمون الجملة الثانية والفرق بينهما ان كلمة ان تفيد ارتباط الجزاء بالشرط فى الاستقبال وان دخلت على الماضى وكلمة لو تفيد ارتباطها به فى الماضى على سبيل التقدير وان دخلت على المستقبل فمعنى قولك ان اكرمتنى اكرمتك تعليق تحقق مضمون الجملة الثانية فى الاستقبال بتحقق مضمون الاولى فيه ومعنى قولك لو اكرمتنى اكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية فى الماضى بتحقق مضمون الاولى فيه على سبيل التقدير فيجب ان يكون كل واحد من مضمون الجملتين منتفيا غير متحقق اما عدم تحقق مضمون الاولى فظاهر لانه مقدر التحقق بكلمة لو واما عدم تحقق مضمون الثانية فلانتفاء شرط تحققه وهو تحقق مضمون الاولى فى الواقع وقد تقرر انه غير متحقق فيه بل هو مقدر التحقق واذقد تبين انتفاء كل واحد من مضمونيهما فلنبين ان انتفاء ايهما سبب لانتفاء الآخر فنقول من ذهب الى انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول نظرا الى ان تحقق مضمون الاولى لما كان سببا لتحقق مضمون الثانية كان انتفاء مضمون الاولى فى الخارج سببا لانتفاء مضمون الثانية فيه ضرورة ان انتفاء العلة فى الخارج علة لانتفاء المعلول فيه فاذا قيل لو جئتنى لاكرمتك معلقا الاكرام بالمجئ مع القطع بانتفاء المجئ فى الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء الاكرام فى الخارج ايضا بناء على انتفاء سببه وان لم يكن العلم بانتفاء الاول سببا للعلم بانتفاء الثانى بناء على ان العلم بانتفاء السبب الخاص لايستلزم العلم بانتفاء الحكم مطلقا

حتى لا يكاد يذكر الا فى شئ مستغرب كقوله ولو شئت ان ابكى دما لبكيته

ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم

و قرئ لأذهب باسماعهم بزيادة الباء كقوله تعالى ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة و فائدة

لجوازان يتحقق سبب آخر ومن ذهب الى انها لانتفاء الاول لانتفاء الثانى نظرا الى ان العلم بانتفاء الثانى يستلزم العلم بانتفاء الاول ضرورة ان العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الاسباب كلهـا فان قوله تعـالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس اذلا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفسـاد فعلى هذا يكون قوله تعالى ولوشاء الله لذهب بسمعهم استدلالا على انتفاء الملزوم وهو المشية بانتفاء اللازم الذى هو عدم الاذهاب فهو فى حكم القياس الاستثنائى الذى رفع فيه نقيض التـالى لينتج نقيض المقدم وهو انه تعالى لم يشأ ذهاب سمعهم وابصارهم وان تحقق سببه وهو بلوغ القصيف والوميض الى اقصى الغـاية فكان عدم مشيئته تعالى اياه مانعا من تحققه ومن تأمل حق التأمل ظهر له ان كلمة لو فى الآية لوجعلت لانتفاء الثانى لانتفـاء الاول كان له وجه وجيه بل هو اوجه مما اختـاره المصنف واوفق لما ذكره فى فائدة الشرطية وذلك لان حملها على ماختاره يستلزم ان يكون المقصود من ايراد الشرطية بيان انتفاء المشيئة بانتفاء لازمهـا وليس كذلك بل المقصود بيان ان اسبـاب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت وتمت الاانه انتفى لانتفاء المشيئة الذى هو مانع منه ففيه بيـان لتناهى القصيف والوميض الى غاية الاشتداد والقوة بحيث ينبغى ان يؤثر الرعد القاصف فى ذهاب السمع والبرق الخاطف فى ذهاب البصر لكن انما تخلف عنهما مسبباهما لفقد شرط تأثير السبب وهو مشيئة الله تعـالى (**قوله** وفائدة هذه الشرطية) وهى قوله تعالى ولو شـاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم يعنى ان فائدته امر ان الاول اظهار المـانع وهو عدم المشيئة مع قيام السبب المقتضى وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف والثانى التنبيه على امرين الاول الاشارة الى ان تأثير الاسباب فى مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى ووجه التنبيه عليه ان الآية دلت على تحقق اسـباب ذهاب سمعهم وابصارهم ومع ذلك تخلف عنها الذهاب لفقد ان شرط تأثيرها وهو تعلق المشيئة به واذا تحقق ان تأثير الاسباب فى هذه المادة مشروط بمشيئة الله تعالى يتحقق ان الامر كذلك فى سائر المواد للاشتراك فى العلة والثانى ان وجود المسببات حال كون ذلك الوجود مرتبطا باسبابها العادية واقع بقـدرته تعالى ووجه كون هذه الشرطية منبهة على هذا المعنى انه قد ثبت كونها منبهة على ان وجود المسببات واقع بمشيئته تعالى فيكون واقعا بقدرته تعـالى ايضا وذلك لان المشيئة مرادفة للارادة وهى صفة شـانها ترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر ويفرق بينها وبين القدرة بان نسـبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف نسبة المشيئة اليهما وان المشـيئة مسـبوقة بالقدرة واذ قد تبين ان وجود المسببات مشروط بالمشـيئة فقد تبين ايضا انه واقع بالقدرة السـابقة على المشيئة ضرورة ان الواقع بالمسبوق واقع بما هو سابق عليه (**قوله** كالتصريح به)

هـذه الشـرطية ابداء المـانع لذهاب سمعهم وابصارهم مع قيام مايقتضيه والتنبيه على ان تأثير الاسبـاب فى مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى وان وجودهـا مرتبط باسبابها واقع بقدرته تعالى وقوله (ان الله على كل شئ قدير) كالتصريح به والتقرير له

اى بما نبه عليه بالشرطية من ان وجوه المسببات واقع بقدرته وذلك لان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير كالتأكيد لما قبله فلذلك لم يعطف عليه وانما قال كالتصريح به ولم يقل تصريح لان مادات الشرطية عليه انما هو ان ذهاب سمعهم وابصارهم لكونه مشروطا بمشيئة الله تعالى واقع بقدرته السابقة عليها فهى ليست صريحة فى ان ذها بهما واقع بقدرته تعالى بل انما علم وقوعه بقدرة الله تعالى بناء على كون مدلول الشرطية مستلزما لوقوعه بها بخلاف هذه الآية فانها تصريح بان جميع الاشياء واقع بقدرته تعالى فهى كالتصريح بما تضمنته الآية الاولى (**قوله** والشئ يختص بالموجود) يعنى ان لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه واما كونهما مترادفين بان يتحد مفهوماهما فهم مترددون فى ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فلذلك قال انه يختص بالموجود ولم يقل يرادف الموجود ومن فسر الشئ بما يصح ان يعلم ويخبر عنه من المعتزلة يجوز اطلاقه على الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل لان الكل مما يصدق عليه تعريف الشئ وبعضهم يطلق على الموجود والمعدوم الممكن بناء على انه يفسر الشئ بالثابت المتقرر فى الخارج ويجعل الثبوت اعم من الوجود حيث يصف به المعدوم الممكن حال عدمه او بما يصح ان يوجد وعلى التقديرين لايصح اطلاقه على الممتنع واستدل على اختصاص لفظ الشئ بالموجود بانه فى الاصل مصدر شاء الا انه ندر استعماله فى المعنى المصدرى النسبى بان غلب استعماله فى الذوات القائمة بانفسها اما لكونها شائية اومشيئة فعلى الاول يكون المصدر بمعنى الفاعل وعلى الثانى يكون بمعنى المفعول فان المشئ اسم مفعول من شاء يشاء كهيب من هاب يهاب وعلى التقديرين يكون ما اطلق عليه لفظ الشئ موجودا اما على الاول فلان من قامت به المشية ويكون شائيا لامر لابد ان يكون موجودا واما على الثانى فلان ماشئ وان كان اعم مما شئ وجوده بناء على ان طرف العدم من الممكن قد يتعلق به المشية فلايلزم من كون الشئ بمعنى المشئ كونه موجودا الا ان المراد بالمشئ المشئ وجوده وقرينة التقييد كون مشيئة الوجود اكمل بالنسبة الى مشيئة العدم واللفظ اذا اطلق ينصرف الى اكمل مجملاته وهو الذى يتبادر الذهن اليه كما ان نفس المشيئة اذا اطلقت تنصرف الى المشيئة الكاملة وهى مشيئة الله تعالى فلذلك جعل المصنف مشئ وجوده بمعنى ماشاء الله وجوده حيث قال وماشاء الله تعالى وجوده فهو موجود فى الجملة اى فى الوقت الذى تعلقت المشيئة بوجوده فيه لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن ارادته (**قوله** وعليه) اى وعلى اطلاق لفظ الشئ بمعنى مشئ وجوده قوله

والشئ يختص بالموجود لانه فى الاصل مصدر شاء اطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما قال قل اى شئ اكبر شهادة قل الله شهيد

تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله ان الله خالق كل شئ ولا يدخل ذاته تعالى فى عموم كل شئ حتى يلزم كونه تعالى قادرا على نفس ذاته وخالقا له اذ لا يصدق عليه مفهوم مشئ وجوده فلم يحتج الى استثنائه من ذلك اللفظ العام المستغرق لافراد مفهومه والمثنوية والثنيا بمعنى الاستثناء (**قوله** والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ) لايخفى ان التمكن من الاعدام والابقاء معتبر فى مفهوم القدرة الا ان المصنف اقتصر على ذكر التمكن من الايجاد بناء على ان التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما استلزاما ظاهرا وقيل القدرة المفسرة بما ذكر هى قدرة الانسان واما قدرة الله تعالى فهى عبارة عن نفى العجز عنه تعالى بالكلية ولعل الباعث على جعلها عبارة عنه تعليل الصفات الزائدة او نفيها رأسا (**قوله** والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) هذا التعبير احسن مما قيل وان شاء ترك لان ظاهره يقتضى ان يكون العدم الاصلى متعلق المشية وليس كذلك كما تقرر فى موضعه ثم ان كل واحد من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشأ شيئا منهما لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده وكونه تعالى قادرا بهذا المعنى وهو انه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متفق عليه بين الفريقين اعنى بين القائلين بالايجاب وبين من يقول انه تعالى فاعل بالاختيار بمعنى ان شيئا من ايجاد العالم وتركه ليس لازما لذاته ولايجب عليه شئ من الآثار الصادرة عنه والفرق بين الفريقين ان القائلين بالايجاب ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية اللازمة لذاته تعالى ويستحيل انفكاكها عنه تعالى فمقدم الشرطية الاولى وهى قولنا ان شاء فعل واجب الصدق والتحقق بخلاف مقدم الشرطية الثانية فانه ممتنع الصدق مع ان كل واحدة من الشرطتين صادقة فى حق البارى تعالى وان القائلين بالاختيار قالوا ان كل واحد من مقدم الشرطية الاولى ومقدم الثانية ليس بواجب الصدق ولاممتنع الصدق فان كل واحد من المشيئة وعدم المشيئة ليس لازما لذاته تعالى (**قوله** والقدير الفعال لما يشاء على مايشاء) اى على الوجه الذى يشاء مايشاؤه على ذلك الوجه من الوجود المختلفة فرق بين القادر والقدير بناء على ان صيغة الفعيل للمبالغة كالرحيم والعليم فيكون قديرا بلغ من قادر كما نقل عن الزجاج وعن الهروى انهما بمعنى (**قوله** ولذلك) اى ولاعتبار المبالغة والعموم فى مفهوم القدير حيث فسر بانه الفعال لكل مايشاؤه موافقا للوجه الذى شاء كونه عليه فلما يوصف به غير البارى تعالى فانه لاحد غير الله تعالى يوصف بالقدرة بالنسبة الى بعض مايشاؤه الا ويوصف بالعجز

وبمعنى مشئ اخرى اى مشئ وجوده وماشاء وجوده فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير الله خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مثنوية والمعتزلة لما قالوا الشئ مايصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او مايصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن فى الموضعين بدليل العقل والقدرة هى التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لمايشاء على مايشاء ولذلك قلما يوصف به غير البارى تعالى

بالنسبة الى البعض الآخر (**قوله** واشتقاق القدرة من القدر) يعنى ان القدرة بمعنى التمكن من التأثير والقوة عليه مأخوذة من القدر لان الاثر المقدور يكون على مقدار تمكن القادر وقوته اوعلى مقدار ما تقتضيه مشيئته وارادته اوعلى مقدار ما تقتضيه الحكمة (**قوله** وفيه دليل) اى وفى قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير دليل على كل واحد من المطالب الثلاثة فان قوله لانه شئ وكل شئ مقدور بيان لوجه دلالته على كل واحد منها على سبيل البدل فان كل واحد من المحدث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله تعالى بهذه الآية فينتج ان كل واحد منها مقدور لله تعالى وما يقال من ان الحادث حال حدوثه موجود لا محالة وكذلك الممكن حال بقائه فكيف يكونان مقدورين وتعلق القدرة للموجود تحصيل للحاصل وهو محال فان القدرة هى الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها الايجاد وايجاد الموجود محال فجوابه ان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم لان وجود المحدث حال حدوثه هو الوجود الحادث له بهذا الايجاد لا وجود سابق عليه وكذا وجود الباقى حال بقائه فكما ان اصل وجوده الحاصل له فى اول زمان حدوثه فائض عليه من المؤثر الحقيقى فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده من الازمنة حاصل له بايجاد الفاعل ايضا ففى اى حين انقطع استفادته الوجود منه يصير معدوما فالممكن فى كل زمان من ازمنة وجوده موجود بوجود فائض عليه فى ذلك الزمان من الموجد فاللازم من كون الممكن حال بقائه مقدورا كونه تعالى موجدا له بوجود هو اثر ذلك الايجاد فافهم (**قوله** والظاهر ان التمثيلين) وهما قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا وقوله او كصيب من السماء الآية واختار كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة التى يتكلف فيها لواحد واحد من الاشياء المشبهة شئ يقدر شبهه به كما قال صاحب الكشاف انه القول الصحيح الذى عليه علماء البيان والقول الفصل والمذهب الجزل لما ذكر فى الحواشى السعدية وهو قوله فان قلت لم كان هذا هو القول الفصل والمذهب الجزل قلت لانه يحصل فى النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل من تصور المفردات وان شئت فتأمل حال من اخذتهم السماء بانتاج المطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواتر الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم فى اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد والبرق ومن يضمن لافادة هذا التشبيه المفرق ما افاده التشبيه السابق وهو تشبيه الهيئة المركب (**قوله** فانه تشبيه حال اليهود فى جهلهم بما معهم من التورية بحال الحمار فى جهله بما يحمل من اسفار الحكمة) فقد روعى فى جانب المشبه به حمل الحمار وكون المحمول هو الاسفار التى هى اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلا بما فى الاسفار التى يحملها وكذا روعى فى جانب المشبه حملهم التورية وكون

و اشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته اوعلى مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدوز العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور الله تعالى والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة وهو ان يشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت اجزاؤه وتلاصقت حتى صارت شيئا واحدا باخرى مثلها كقوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها الآية فانه تشبيه حال اليهود فى جهلهم بما معهم من التورية بحال الحمار فى جهله بما يحمل من اسفار الحكمة

المحمول السفر الآلهى الذى فيه تفصيل كل شئ وكونهم جاهلين بمافيه من حيث انهم لم يعملوا بمافيه وقد تقرر ان من لم يعمل بعلمه هو الجاهل سواء ووجه الشبه بين هاتين الهيئتين هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع تحمل التعب فى استصحابه (**قوله** والغرض منهما) اى الحكمة والمصلحة المترتبة على ايراد التمثيلين لان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند اهل السنة والغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه به وهو ايهام ان المشبه به اتم من المشبه فى وجه الشبه كما فى قوله

و بدا الصباح كان غرته * وجه الخليفة حين يمتدح

او بيان المتكلم اهتمامه بالمشبه به كتشبيه الجامع وجها كالبدر فى الاستدارة والاشراق بالرغيف والغرض منه فى الاغلب يعود الى المشبه كبيان حاله كما فى تشبيه ثوب باخر فى السواد او مقدار حاله كتشبيه الثوب الاسود بالغراب فى شدة السواد فبين المصنف ان الغرض من التمثيلين عائد الى المشبه وهو حال المنافقين من وقوعهم فى حيرة ظلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدة سخط الله تعالى و عقابه السرمد بعدما انتفعوا قليلا بالكلمة المجراة على السنتهم واظهار الايمان وهذه الحال امر معقول فقررت فى نفس السامع بتشبيهها بحال يكابدها من طفئت ناره بعد ايقادها فى ظلمة الليل او بحال من اخذته المطر فى ليلة مظلمة والمكابدة مقاساة الشدة والتعب بحيث يصل المها الى الكبد يقال كابدت الامر اى قاسيت شدته (**قوله** بمايكابد) متعلق بقوله تمثيل ومن انطفأت مفعول يكابد يعنى ان الغرض تمثيل حالهم بالحال التى يكابدها و يقاسى شدتها من انطفأت ناره وقوله او بحال عطف على قوله بمايكابد و وجه الشبه فى التمثيلين هو الهيئة الحاصلة من اجتماع انواع الشدائد والمحن العارضة لقوم المستمرة فيهم بحيث لا يرجون انكشافها وحصول الروح بعدها بعد ظهور ماهو نافع عندهم مدة قليلة و انتفاعهم به زمانا يسيرا (**قوله** من اخذته السماء) اى احاطته السحاب او المطر (**قوله** من قبيل التمثيل المفرد) وهو الذى سماه اهل البيان التشبيه المفرق المقابل لتشبيه الهيئة بالهيئة ومثل التشبيه المفرق بقوله تعالى فى سورة الملائكة ومايستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل المسمى بالاعمى والعالم العامل بعلمه بالبصير ولما شبه الجاهل والعالم بالاعمى والبصير عقبه بتشبيه الباطل الذى عليه الجاهل بالظلمات و بتشبيه الحق الذى عليه المؤمن المطيع بالنور و بتشبيه مايؤدى اليه الحق من الثواب بالظل و بتشبيه ما يؤدى اليه الباطل من العقاب بالحرور وهو شدة حر الشمس و بتشبيه من اعتقد الحق ودخل فى دين الاسلام بالاحياء ومن اصر على الكفر بالاموات والواو العاطفة التى

والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بمايكابد كحال من طفأت ناره بعد ايقادها فى ظلمة او بحال من اخذته السماء فى ليلة مظلمة مع رعد قاصف و برق خاطف وخوف من الصواعق ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وهو ان تأخذ اشياء فرادى فتشبهها بامثالها كقوله تعالى ومايستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور

وقول امرئ القيس

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى

بين الضدين لجمع الوتر بالوتر والدلالة على نفي المساواة بينهما لان فعل الاستواء لايكون الا بين شيئين فلابد ان يعطف على فاعله شئ آخر مثله حتى يكون الفاعل مجموعهما والتي هي بين مجموع الضدين ومجموع الضدين المذكورين بعدهما لضم الشفع الى الشفع وجمعهما في حكم عدم الاستواء وفي الحواشي السعدية والشريفية ان كلمة لا في قوله تعالى ولا الظلمات ولا الظل مذكرة للنفي المتقدم مؤكدة له كما في قولك ماجاءني زيد ولا عمرو واما كلمة لا التي في قوله ولا النور ولا الحرور ولا الاموات فليست كذلك اذ لايصح ان يقدر بعدها ذلك الفعل المنفي اعني يستوي لان فاعله مجموع هذين المتقابلين لا كل واحد منهما فهي زائدة محضة (**قوله** رطبا ويابسا) حال من قلوب الطير والعامل فيها معنى المشابهة المستفادة من كلمة كأن اى اشبهها بالعناب والحشف البالي حال كون بعضها رطبا وبعضها يابسا شبه الرطب منها بالعناب واليابس بالحشف البالي وهو بالحاء المهملة اردأ التمر فهو ايضا من قبيل التشبيه المفرق يصف العقاب بكثرة اصطياد الطيور مع انها لاتأكل قلوبها فان من خواص العقاب ان لاتأكل قلب الطير (**قوله** بان يشبه في الاول) متعلق بالجعل المذكور في قوله ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وقوله في الاول اى في التمثيل الاول (**قوله** واظهارهم) عطف على قولهم ذوات المنافقين وقوله باستيقاد النار عطف على قوله بالمستوقدين والباء في قوله باهلاكهم وبافشاء حالهم سببية متعلقة بقوله وزوال ذلك وقوله باطفاء نارهم متعلقة بشبه المقدر نقل عن بعض الافاضل انه قال للمستوقد ثلاث حالات استيقاد النار ثم اضاءة النار ماحوله ثم انطفاؤها وبقاؤه في الظلمة والحيرة ابدا فكذا للمنافقين ثلاث حالات بازاء الاستيقاد اظهار الايمان وبازاء اضاءة الانتفاع باظهار الايمان وبازاء انطفاء النار انقطاع الانتفاع بما اظهره من الايمان وبقاؤه في الحيرة والحسرة ابدا حكما ان المستوقد يستوقد النار وتضئ النار ماحوله ثم تخمد كذلك المنافق يظهر الايمان وينتفع به ثم ينقطع عنه انتفاعه به وزاد المصنف في التمثيل الاول ذوات المنافقين وشبهها بذوات المستوقدين كما تعرض في التمثيل الثاني لانفس المنافقين وشبهها لاصحاب الصيب عملا بمقتضى حمل التشبيه على المفرق فان حقه ان يتكلف بازاء كل مفرد من المفردات المذكورة في احد الطرفين مفرد في الطرف الاخر ويشبه احدهما بالاخر فتحققت في كل واحد من الطرفين اربع مفردات اعتبرت المشابهة بينها وبين المفردات الاربع المتحققة في الطرف الآخر ووجه الشبه بين كل مفرد ومابازائه في الطرف الآخر ظاهر للمتأمل (**قوله** وفي الثاني) عطف على قوله في الاول اى وبان تشبه في التمثيل الثاني انفسهم باصحاب الصيب (**قوله** وايمانهم) عطف على انفسهم وقوله بصيب عطف على قوله باصحاب الصيب وتشبيه الايمان المخالط بالكفر والخداع بالصيب المذكور يتضمن تشبيه الكفر والخداع بما في الصيب

وكرها العناب والحشف البالي بان يشبه في الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم او افشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفي الثاني انفسهم باصحاب الصيب وايمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة ضرا و تفاقهم حذرا عن تكايات المؤمنين

من الظلمات والرعد والبرق (**قوله** ونفاقهم) عطف ايضا على انفسهم وحذرا مفعول له لنفاقهم والنكاية فى الاعداء اصابتهم عقوبة من نحو القتل والجرح المؤلم (**قوله** وما يطرقون) عطف على نكايات والطروق فى الاصل الاتيان ليلا ويستعمل فى مطلق الاتيان وعدى بالياء والمعنى وحذرا عما يأتى به المؤمنون من سوى المنافقين من الكفرة الماحضين من مصائب الاذلال والاهلاك وقوله بجعل الاصابع عطف على قوله باصحاب الصيب اى وبان يشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الاصابع فى الاذآن وقوله من حيث انه الخ اشارة الى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فانه كما يرد جعل الاصابع فى الاذآن المحذور منه وهو الموت المقدر بالصاعقة فكذلك لايرد نفاقهم حذرا من النكاية ماخافوا منه من نكاية المؤمنين فكان كل واحد منهما حيلة لاتنفع فى ردما قدره الله تعالى (**قوله** وتحيرهم وجهلهم) معطوفان ايضا على انفسهم والضمير المجرور فيهما للمنافقين (**قوله** و بانهم كلما صادفوا عطف على اصحاب الصيب والضمير المنصوب فى قوله بانهم والمرفوع فى صادفوا لاصحاب الصيب والخفقة اللمعان والانتهاز الاغتنام وهو متعد الى واحد فقوله فرصة حال من المفعول والحراك بفتح الحاء الحركة (**قوله** وقيل شبه الايمان) وهذا القول ايضا مبنى على جعل التمثيل الثانى من قبيل التمثيل المفرد فيجب ان يعتبر ههنا ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب الذى شبه به الايمان ونحوه ولما اعتبر فى جانب المشبه به الصيب الحقيقى الذى هو المطر او السحاب الحاصل لاصحابه لابد ان يعتبر بازائه فى جانب المشبه شئ يشبه بذلك ويكون حاصلا للمنافقين حتى يكونوا بذلك كاصحاب الصيب الحقيقى كما اعتبر ذلك فى الوجه الاول وهو ايمانهم المخالط بالكفر و الخداع وشبه بصيب فيه ظلمات ورعد و برق بعدما اعتبر حصوله لهم واختصاصه بهم والشئ المشبه بالصيب الحقيقى فى هذا الوجه هو مجرد الايمان والقرآن و سائر المعارف مع قطع النظر عن حصوله لهم كما يدل عليه قوله شبه الايمان الخ من غير اضافة شئ منها اليهم ثم انهم مع ذلك شبهوا باصحاب الصيب وذلك يستلزم اضافة الاشياء المذكورة اليهم والوجه فى ذلك انه نظر اولا الى عدم حصول تلك الاشياء لهم فى نفس الامر وثانيا نظرا الى مابينهم و بينها من ادنى الملابسة وهو كونهم فى زمان ظهورها واشراق انوارها فاعتبر اضافتها اليهم لذلك (و **قوله** ومارتبكت بها) اى وشبه ما اختلطت بالمذكورات من الايمان وغيره عطف على قوله الايمان يقال ربكت الشئ فارتبك اى خلطته فاختلط وهو من باب نصر (**قوله** من شبه الطائفة المبطلة) بيان ماودونها بمعنى عندها (**قوله** وشبه مافيها من الوعد والوعيد بالرعد) اما مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مبشرا بالغيث الذى هو من اثار الرحمة ومشابهة الوعيد به لكونه منذرا بالصاعقة التى هى من اثار القهر والنقمة (**قوله** وتصامهم) اى عدم اصغائهم

ومايطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل ن الاصابع فى الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئا ولايخلص مما يريد بهم من المضار ويحيرهم لشدة الامر وجهلهم بما يأتون و يذرون بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف ان يخطف ابصارهم فخطوا خطى يسيرة ثم اذا خفى وفتر لمعانه بقوا متقيدين لاحراك لهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ماأوتى الانسان من المعارف التى هى سبب الحياة الابدية بالصيب الذى به حياة الارض ومارتبكت بها من شبه المبطلة واعترضت دونها من الاعتراضات المشكلة بالظلمات وما فيها من الوعد والوعيد بالرعد و ما فيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامهم عما يسمعون من الوعيد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيسد اذنه عنها مع انه لاخلاص لهم منها

وهو بيان ما فى جانب المنافقين بازاء جعل اصحاب الصيب اصابعهم فى اذانهم (قوله وهو) اى عدم خلاصهم من الصواعق هو معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين والاهتزاز حركة النشاط والرشد والرشد خلاف الغى والغى الضلال والخيبة والمراد به ههنا ماهو خلاف الخيبة وهى عدم النيل بما طلبه والرفد بكسر الراء العطاء والطموح ارتفاع البصر والنظر الى الشئ نظر رغبة اى وشبه ارتياحهم وخفتهم من الظفر بما يطلبونه فى انفسهم اومن العطاء والصلة التى ترتفع اليها ابصارهم فان مطمح نظرهم من النفاق مراعاة الحظوظ العاجلة (قوله بالحالة التى الخ) متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان لجعل اى ولوشاء الله لجعلهم ملتبسين بالحالة التى يجعلونها لانفسهم فانهم جعلوا انفسهم فاقدى الحواس بان عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها الى غيرما خلقت لاجله فناسب لمقتضى عدل الله تعالى ان يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يعرفوا قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى لم يذهب بهما لعدم تعلق مشيئته باذهابهما لحكمة لايعلمها الاهو كان المناسب لقوة قصيف الرعد ووميض البرق ذهاب اسماع اصحاب الصيب وابصارهم لكنهما لم تذهبا لعدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك والحاصل انه كما تحقق فى جانب المشبه به اسباب ذهاب السمع والابصار ومع ذلك لم يذهبا لعدم تعلق المشيئة به فكذلك فى جانب المشبه فذكر قوله تعالى ولوشاء الله لذهب الخ فى جانب المشبه به يكون تنبيها على ان الامر كذلك فى جانب المشبه (قوله لماعدد فراق المكلفين) وهى فرقة المؤمنين المخلصين فى ايمانهم وفرقة الكافرين المجاهرين فى كفرهم وفرقة المنافقين المداهنين فى نفاقهم عددها الله تعالى من لدن قوله للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى هنا وخواص فرقة المؤمنين الايمان بالغيب والتقوى والكون على الهدى وخواص فرقة الكافرين الكفر والاصرار عليه والختم وغشاوة التعامى وخواص فرقة المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء المحقين والمبطلين ونحو ذلك وذكر مصارف امور المؤمنين اى مرجعها ومنقلبها وهو سعادة الدارين بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ومرجع امور الكافرين والمنافقين شقاوة الدارين وذكر مرجع امور الكافرين بقوله ختم الله على قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وذكر مرجع امور المنافقين بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون و بقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية (قوله هزا للسامع وتنشيطا له) اى تحريكا له وجعله ذانشاط لاصغاء مايلقى اليه من الكلام وقبوله فانه لاشك ان العدول الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب آخر يحدث نشاطا جديدا للسامع ويوقظه ايقاظا تاما لاصغاء ذلك الكلام وهذه النكتة فائدة عامة توجد فى كل التفات (وقوله واهتماما) بامر العبادة و تفخيما لشانها بيان لنكتة المختصة بالالتفات

وهو معنى قوله والله محيط بالكافرين واهتزازهم لما يلمع لهم من رشيد ركونه اورفد يطمح اليه ابصارهم بمشيهم فى مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم وتحيرهم وتوقفهم فى الامر حين تعرض لهم شبهة او تعن لهم مصيبة بتوقفهم اذا اظلم عليهم ونبه بقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم على انه تعالى جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح ثم انهم صرفوها الى الحظوظ العاجلة و سدوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التى يجعلونها فانه على ما يشاء قدير (ياايها الناس اعبدوا ربكم) لماعدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف امورهم اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزا للسامع وتنشيطا له واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشأنها

الواقع فى هذا المقام فانها مختصة بامر العبادة ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام والتفخيم المذكورين ان الامور المهمة حقها ان يؤمر بها مواجهة من غير واسطة من الرسول وغيره **قوله** وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة) وهذه النكتة ايضا مختصة بهذا المقام فان العبادة المأمور بها فيها كلفة ومشقة لكونها خلاف مقتضى الطبيعة ثم ان رب العالمين عز سلطانه لما امر بها بنفسه وخاطبهم من غير واسطة فقد شرفهم بشرف المكالمة معهم ولا شك ان هذا التشريف العظيم القدر يكون جبرا للمشقة المتفرعة على التكليف بالعبادة وتخفيفا (**قوله** و ياحرف وضع لنداء البعيد) كما قال صاحب الكشاف فى المفصل ياوايا وهيا لنداء البعيد اومن هو بمنزلة البعيد من نائم او ساه وقول الداعى يا الله ويارب مع كونه تعالى اقرب الى كل شخص من حبل وريده فلاستقصاره لنفسه واستبعاده لها عن مرتبة المدعو تعالى شانه واستبعاد دعائه عن مظان القبول والاستماع ولاظهاره مزيد الحرص والرغبة فى الاستجابة بالجؤار والتضرع وقال ابن الحاجب فى الكافية يا اعم حروف النداء اى ينادى به القريب والبعيد وقال رضى الاسترابادى فى شرحه ماذكره ابن الحاجب اولى لانها تستعمل فى القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز فى احدهما خلاف الاصل فهى لطلب الاقبال مطلقا والمصنف لما اختار ان كلة يا موضوعة لنداء البعيد وقد شاع استعمالها فى نداء القريب كقول الداعى يارب وكقوله تعالى يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى بين انها حقيقة فى نداء البعيد وتستعمل مجازا فى نداء القريب تشبيها له بالبعيد تنزيلا لعلو شانه وبعد مرتبته عن مرتبة الداعى منزلة بعد المسافة كما فى قول الداعى يارب وقد تكون العظمة ورفعة المنزلة فى جانب المتكلم كما فى نداء الله تعالى الارض والسماء بقوله يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى اظهارا لعظمته وكبريائه وتنزيلا لبعد مرتبة المنادى عن مرتبة المتكلم منزلة بعد المسافة وقد ينادى بها الغافل الشئ الفهم وان كان قريبا تنزيلا لدناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة وقد ينادى بها القريب وان كان جيدا لفهم متفطنا لما يلقى اليه غير مضيع لشئ منه تنزيلا له منزلة البعيد الغافل عنه تنبيها على ان المدعو له امر مهم بلغ من عظم قدره وعلو شانه الى حيث يستبعد من المخاطب ان يقوم بما هو حقه من السعى فيه وان يبذل نفسه واستفرغ وسعه وجهده فى ذلك فصار المخاطب بسبب ذلك كانه غافل عنه غير ملاحظ له واعلم انه تعالى منزه عن ان يقرب الى احد من خلقه او يقرب احد اليه قرب المسافة والمكان ويبعد عنه بحسبهما بل قربه تعالى اليهم عبارة عن احاطة علمه اياهم وكونهم مستغرقين فى قبضة قدرته مستغرقين فى كل لحظة فى بحار لطفه وكرمه فاذا استبعده الداعى بقوله يا الله لايريد بعد المسافة بل بعد ما اهله

وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة و ياحرف وضع لنداء البعيد

وقد ينادى به القريب تنزيلا له منزلة البعيد اما لعظمته كقول الداعى يارب و يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد او لغفلته وسوء فهمه او للاعتناء بالمدعو له وزيادة الحث عليه

من فيضان جوده فى حقه اعترافا منه بتقصيره فى رعاية ماكلفه به واذا استبعد الله تعالى عباده نحو قوله ياايها الناس يكون ذلك لبعد حالهم عن استماع خطابه وفهم معناه والقيام بمقتضاه و يطلب بسلوك هذا الاسلوب زيادة حث المنادى على اتيان المدعو له بالجد والاجتهاد فكلمته بالنسبة الى القريب الغافل مجاز فى الدرجة الاولى مبنى على تنزيل دناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة و بالنسبة الى القريب العاقل المتفطن مجاز فى الدرجة الثانية مبنى على تنزيله منزلة الغافل عن المدعو له بسبب كونه امرا مهما عظيم القدر بحيث يستبعد من المخاطب ان يعرف قدره و يقوم بما هو حقه من السعى فيه وقد مر ان كونه كذلك منزل منزلة بعد المسافة فالناس فى قوله تعالى ياايها الناس اعبدوا ربكم وان كانوا عقلاء متفطنين بما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لخالقهم الذى رباهم بوجوه التربية لكنهم نودوا بما ينادى به البعيد ابرازا له فى معرض الغافلين من حيث ان العبادة امر معتنى بشانه ومهم فى نفسه وكان الواجب عليهم ان يقيموا على وظائفها بلا امر وتهديد على تركها فحيث لم يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا بذلك تنبيها على غفلتهم المنزلة منزلة بعد المسافة بجامع الدناءة (**قوله** وهو) يعنى ان لفظ يامع الاسم الذى بعده وهو المنادى جملة مفيدة وكان القياس ان لايكون كذلك لما تقرر ان الكلام لايتأتى من حرف واسم الا ان حرف النداء لما ناب مناب فعل انشائى وهو ادعوا وان المنادى ناب مناب كاف الخطاب كان نحو يازيد فى معنى ادعو زيدا فكان جملة مفيدة لذلك (**قوله** فانهما كمثلين) فلايجوز اجتماعهما وانما قال كمثلين لان كلمة يا ليست موضوعة للتعريف حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى فى قول الاعمى يارجلا خذ بيدى لانه انما يكون للتعريف اذا قصد به المعين والاعمى لايقصده والضمير المستتر فى اعطى راجع الى لفظ اى وقوله حكم المنادى منصوب على انه مفعول ثان لاعطى وكذا ضمير عليه وله فانهما ايضا راجعان الى اى (**قوله** وصفا موضحاله) حالان من المقصود بالنداء يعنى ان كلمة اى وان كانت فى الحقيقة وصلة الى نداء المعرف باللام وكان المقصود بالنداء هو المعرف باللام الا انها لما وليها حرف النداء اعطى لها حكم المنادى حيث بنيت على الضم ثم انها لما قطعت عن الاضافة عادت اسما مبهما مفتقرا الى مايوضحها و يزيل ابهامها فلذلك اجرى عليها المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا لها فانسحب عليه النداء بهذا الطريق واتضح المقصود بالنداء فكان قولنا ياايها الرجل بمنزلة يارجل ولما ورد ان يقال ان كلمة اى لما اعطى لها حكم المنادى كان ينبغى ان يعطى لتابعها المفرد وهو المقصود بالنداء حكم تابع المنادى المضموم وهو جواز الرفع والنصب فيه حملا على لفظ المنادى ومحله فلم التزم رفع المقصود بالنداء اجاب عنه بقوله والتزم رفعه اشعارا بانه المقصود بالنداء فانه لما التزم فيه ماهو حق مثل هذا المنادى مع كون الظاهر جواز الامرين اشعر

وهو مع المنادى جملة مفيدة لانه نائب مناب فعل واى بجعل وصلة الى نداء المعرف باللام فان ادخال يا عليه متعذر لتعذر الجمع بين حرفى التعريف فانهما كمثلين واعطى حكم المنادى واجرى عليه المقصود بالنداء وصفا موضحاله والتزم رفعه اشعارا بانه المقصود واقحمت بينهما ها التنبيه تأكيدا و تعويضا عما يستحقه اى من المضاف اليه وانما كثر النداء على هذه الطريقة فى القرآن لاستقلاله باوجه من التأكيد

ذلك بانه المقصود بالنداء والاقحام ادخال شئ فى شئ بشدة وعنف واشار بذكره الى ان مابين الصفة والموصوف ليس موضع تخلل شئ اجنبى وتخصيص هاء التنبيه لذلك للمناسبة بينهما وبين النداء لان النداء ايضا تنبيه وايقاظ للمنادى فصحت مؤكدة للنداء واى اسم حقه ان يضاف الى متعدد لفظا نحو ايهما وايهم اومعنى نحو اى رجل يأتينى (**قوله** وانما كثر النداء على هذه الطريقة) وهى ان يجعل حرف النداء لفظ يا الموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادى مبهما موصوفا باسم جنس كشفا و بيانا له وان يقحم هاء التنبيه زيادة ايقاظ للمنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة باوجه من التأكيد وهى ان اختيار لفظ البعيد فى نداء القريب يؤكد الحث على المدعو له و يقويه وكذلك حرف التنبيه يؤكد معنى حرف النداء وهو تنبيه المنادى وايقاظه وان المجئ باى ثم بصفته الموضحة يتضمن امرين كل واحد منهما يفيد تأكيد المنادى وتقريره الاول تكرير ذكر المنادى حيث ذكر اولا مبهما وثانيا مفصلا والثانى تدرج الكلام من الابهام الى التوضيح ومن الاجمال الى التفصيل فانه اكثر تقريرا للمراد واثبت له فى الذهن (**قوله** وكل مانادى الله له) اى لاجله عباده مبتدأ وحقيق خبره (**وقوله** من حيث) متعلق بقوله حقيق بان ينادى له اى حقيق بان ينادى الله تعالى لاجله بآكد الطرق وابلغها والضمير المجرور فى له راجع الى كلمة ما وكذا الضمير الذى فى قوله انها الا انه انث هذا الضمير لكونه عبارة عن امور عظام (وقوله واكثرهم) منصوب عطفا على اسم ان اى ومن حيث ان اكثرهم غافلون عنها وهذه الجملة الكبرى استيناف لبيان وجه كون الاستقلال باوجه من التأكيد علة موجبة لكثرة النداء على هذا الطريق فى القرآن العظيم كانه قيل لما كان الاستقلال المذكور موجبا لكثرة النداء فاجيب بان كل مانادى الله تعالى له الخ (**قوله** والجموع واسماؤها الخ) اراد بالجموع المحلاة باللام نحو الرجال والنساء و باسماء الجموع نحو القوم والرهط والناس ذكر فى التلويح ان الاصل اى الراجح فى المعرف باللام هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا وان العهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ماعليه المحققون الى هنا كلام التلويح واستدل المصنف على كون الجموع واسمائها للعموم والاستغراق بثلاثة اوجه حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع الوجه الاول صحة الاستثناء منها وقد تقرر ان الاستثناء لايكون الا من العام لانه يخرج مالولاه لدخل فلو قلت رأيت الناس وكلمت القوم لصح استثناء كل واحد من افراد الناس والقوم عنهما قال تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى

وكل مانادى الله به عباده من حيث انها امور عظام من حقها ان يتفطنوا لها و يقبلوا بقلوبهم عليها واكثرهم عنها غافلون حقيق بان ينادى له بالأكد الأبلغ والجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد و يدل عليه صحة الاستثناء منها والتأكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شايعا ذائعا

المعرفة فعلم انه للعموم كالجمع المحلى باللام والوجه الثانى انه يصح تأكيدها بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والتأكيد تقرير مايفيده المتبوع فلو لم يكن لفظ الملائكة للعموم لما كان قوله كلهم تأكيدا له والوجه الثالث استدلال الصحابة بعمومها من غير نكير ذكر فى التوضيح انه لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى امر الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله عنه بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش ولم ينكره احد يعنى ان جمهور الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سلموا ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الأئمة الواقع فى الحديث يفيد العموم وانعقد عليه اجماعهم (**قوله** فالناس يعم الموجودين) يعنى انه اذ ثبت بالوجوه المذكورة ان الجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم ثبت عموم لفظ الناس لكونه اسم جمع معرفا باللام للموجودين وقت النزول عموما مستفادا من النظر الى جانب اللفظ واعتبار كونه موضوعا للعموم مع قطع النظر عن القرائن الخارجية بخلاف من سيوجد بعد وقت النزول فان لفظ الناس وان كان يعمهم ايضا الا ان عمومه لهم ليس بجهة لفظه فقط بل بالنظر الى القرينة الخارجية مثل قوله عليه الصلاة والسلام (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) يعنى انه يتناول من وجد وقت الحكم ومن سيوجد الى قيام الساعة الا ماخصه الدليل واخرجه عن الدخول تحت مقتضى خطابه واحكامه ممن لايفهم الخطاب كالصبى والمجنون والمغمى عليه والناسى ومن لايقدر على اتيان المأمور به اوترك المنهى عنه فقوله الا ماخصه الدليل استثناء من قوله شامل للقبيلين اللذين هما الموجودون ومن سيوجد وانما قلنا ان قوله تعالى يا ايها الناس لايتناول بجهة لفظه من سيوجد بعد وقت الخطاب لانه خطاب مشافهة وهو لايتعلق بالمعدوم وانما يتعلق لمن وجد فى ذلك العصر ولايثبت الحكم لمن وجد بعدهم الا بدليل آخر نصا كان اواجماعا اوقياسا فانا قد عرفنا بالتواتر ان الخطابات المتعلقة بالموجودين فى عصر النبوة ثابتة فى حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلفظ الناس لما كان عاما شاملا لجميع الموجودين وقت نزول الخطاب ومن المعلوم ان اصناف الناس ثلاثة المؤمن المخلص فى ايمانه والكافر المجاهر فى كفره والمنافق المداهن فى نفاقه كان الاصناف المذكورة جميعا مأمورين بعبادة الله تعالى والعبادة المأمور بها فى حق الكفار الماحضين هى ان يحدثوا عبادته تعالى ابتداء بعد تحصيل ماهو شرط فيها من الاقرار باللسان والتصديق بالجنان لما تقرر من ان الامر بالشئ كالصلاة مثلا امر بما لايصح ذلك الشئ الا به كالوضوء والمأمور بها فى حق المؤمنين هى الزيادة فى عبادتهم والمداومة عليها وفى حق المنافقين هى الاخلاص فيها بعد تحصيل اصل الايمان من التصديق والايقان فهذه معان ثلاثة للفظ العبادة فاستعماله فى هذه

فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظا ومن سيوجد لما تواتر من دينه صلى الله عليه وسلم ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة الا ما خصه الدليل

المعانى استعمال للفظ المشترك فى معانيه المتعددة وذا لايجوز عند الأئمة الحنفية كما لايجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز اتفاقا والجواب عنه ان المطلوب من اصناف الناس انما هو اتيان حقيقة العبادة فى المستقبل سواء كان اتيانها بطريق المداومة عليها او بطريق احداثها ابتداء بعد تحصيل شرائط صحتها من الايمان المعتبر شرعا او بطريق الاخلاص فيها بعد تحصيل شرائط صحتها وحقيقة العبادة حقيقة مشتركة بين احداثها والاخلاص فيها والمداومة عليها وهى افراد لتلك الحقيقة واستعمال اللفظ فى افراد معناه ليس استعمالا له فى معنييه فليس هناك اشتراك ولامجاز (**قوله** وماروى عن علقمة والحسن) البصرى وهما من التابعين وهو جواب عما يقال من ان ماذكرت من الدليل الدال على ان الناس المذكور فى هذه الآية يعم المؤمنين وغيرهم من فرق الناس وهو معارض بما روى عنهما من ان كل حكم وخطاب نزل فيه يا ايها الناس فهو مكى فانه يدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة واجاب عنه اولا بمنع كون ماروى عنهما مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم لجواز كونه موقوفا عليهما ثم اشار الى جواب تسليم تقريره انه لو سلم كونه مرفوعا فلانسلم ان رفعه اليه عليه الصلاة والسلام يوجب تخصيص الناس بالكفار فان كونه مكيا لايوجب كون الخطاب متوجها الى من فى مكة من الكفار فقط لان اهل مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مؤمن خالص واعترض على ماروى ايضا بان سورة البقرة مدنية فكيف تكون هذه الآية مكية ولما ورد على تسليم كون ماروى عنهما مرفوعا انه يستلزم كون الآية مكية وكون الكفار مكلفين بالعبادة حال كفرهم وليسوا مكلفين بها حال كفرهم لانتفاء شرط صحتها وهو الايمان وهذا الحكم متفق عليه بين الأئمة الشافعية والحنفية كما اتفقوا على انه لايجب عليهم بعد الايمان قضاء ماضيعوه من الفرائض وعلى انهم مؤاخذون بترك اعتقاد وجوب ما اوجبه الله تعالى من العبادات وانما الخلاف فى انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك اصل الايمان اشار الى الجواب عنه بقوله ولامرهم بالعبادة اى وان رفعه لايوجب امر الكفار بالعبادة حال كفرهم حتى يقال احداث العبادة مع فقد شرطها الذى هو الايمان ممتنع فلا يدخل فى وسع العبد ولايكلف الله الا وسعها بل المطلوب منهم احداثها بعد تحصيل شرطها كأنه قيل لهم حصلوا اولا شرط العبادة ثم ائتوا بها فان الامر بالشئ يتضمن الامر باتيان ما يتوقف هو عليه ايضا كما اذا امر المحدث بالصلاة فانه مأمور بالتوضى ايضا فى ضمن امره بالصلاة ضرورة ان وجوب الشئ يوجب وجوب مالايتم ذلك الشئ الا به وادرج المصنف فى ضمن هذا الجواب جواب سؤال آخر وهو مامر من ان خطاب اعبدوا على تقدير عمومه لفرق المكلفين يستلزم اما عموم المشترك او عموم المجاز لان العبادة التى امر بها كل فريق غير العبادة التى امر بها الفرق الباقية وقد استعمل لفظ اعبدوا

وماروى عن علقمة والحسن ان كل شئ نزل فيه يا ايها الناس فمكى ويا ايها الذين آمنوا فمدنى ان صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولامرهم بالعبادة فان المأمور به هو المشترك بين بدء العبادة وزيادة فيها والمواظبة عليها فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من الاقرار والمعرفة بالصانع فان من لوازم وجوب الشئ وجوب مالايتم الا به وكما ان الحدث لايمنع وجوب الصلاة فالكفر لايمنع وجوب العبادة بل يجب رفعه والا شتغال بها عقيبه ومن المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها

فى المعانى المختلفة للفظ العبادة وظاهر ان احداث العبادة فى المستقبل معنى حقيقى له فان كانت المعانى الاخر ايضا كذلك يلزم الامر الاول و الايلزم الامر الثانى وتقرير جوابه ان المأمور به هوالقدر المشترك بين تلك المعانى وليس له معان متعددة حتى يلزم احد المحذورين بل له معنى واحد وهوالقدر المشترك بين افراده (**قوله** وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة الربية) اى الربوبية وفى بعض النسخ هى التربية بدل الربية ووجه التنبيه ماالشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له (**قوله** صفة جرت عليه للتعظيم والتعليل) هذا على تقدير ان يكون الخطاب عاما لجميع فرق الناس على ماختاره اذلاوجه لجعل الصفة للتقييد والتخصيص حينئذ لان لفظ الرب لامحتمل له غير الرب الحقيق عزوجل بالنسبة الى جميع الفرق فان من يعتقد جميع الناس ربوبيته و يتفقون عليه هوالله تعالى وحده فلما لم يكن للفظ الرب محتمل غير رب العالمين كيف يكون قوله تعالى الذى خلقكم صفة مقيدة والتقييد انما يتصور اذا كان للمقيد محتمل غير الخاص المراد بخلاف ماذا كان الخطاب للمشركين فان الصفة المذكورة حينئذ يجوز كونها مخصصة لان مشركى العرب كانوا يعتقدون تعدد الارباب والآلهة و باشتراك الجميع فى استحقاق العبادة مع اعتقادهم بان الخالق من بينها انما هوالله تعالى وحده قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهوتعالى عندهم رب الارباب وان آلهتهم شفعاء عند الله تعالى فامروا بان يخصوا العبادة بالرب الذى هو الخالق و يمتنعوا عن عبادة غيره (**قوله** والتعليل) الظاهر ان المراد تعليل الامر بعبادة الرب تعالى و بيان سبب وجوبها ذكر الامام الرازى رحمه الله ان الفائدة فى قوله تعالى الذى خلقكم بيان ان العبادة لاتستحق الا بذلك فلما لزم العبادة بين ماالاجله تلزم العبادة ثم قال وفائدة قوله تعالى والذين من قبلكم مع ان خلق الله تعالى من قبلهم لايقتضى وجوب العبادة عليهم ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كأنه تعالى يقول لاتظنوا ايها الناس انى انما انعمت عليكم حين خلقتكم فقط بل كنت منعما عليكم قبل ان اوجدتكم بالوف سنين بسبب انى كنت خالقا لاصولكم الاقدمين وقيل معنى قوله والتعليل بيان علة كونه تعالى ربالهم اى مالكا اياهم فكانه قيل انما وصف الله تعالى بكونه ربالكم لانه هوالذى خلقكم ومن قبلكم فيكون مالككم وسيدكم بلاشبهة ويدل على ان مراده من التعليل بيان علة كونه تعالى ربالهم قوله فى اخر تفسير هذه الاية ثم بين ربوبيته بانه خالقهم وخالق اصولهم الى اخره **قوله** والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء) اى ايجاده ايجادا مبنيا على تقديره اى جعله على مقدار مافى علمه من الاشكال والاوضاع والخواص

وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة هى الربوبية (الذى خلقكم) صفة جرت عليه للتعظيم والتعليل و يحتمل التقييد والتوضيح ان خص الخطاب بالمشركين واريد بالرب اعم من الرب الحقيق والآلهة التى يسمونها اربابا والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء واصله التقدير و يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس

وتسويته لذلك المقدار الثابت فى علمه وهذا هوالمعنى العرفى للفظ الخلق واما معناه الاصلى اللغوى فهو ماذكره بقوله واصله التقدير (**قوله** يتناوله كل ماتقدم الانسان بالذات اوبالزمان) التقدم الذاتى عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيطلق على كل واحد من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم الزمانى هوالذى لايجامع المتقدم فيه المتأخر والفرق بينهما ان ارتفاع كل واحد من المتقدم والمتأخر بالعلية يلزم ارتفاع الآخر بخلاف المتقدم والمتأخر بالطبع فان ارتفاع المتقدم بالطبع يستلزم ارتفاع المتأخر بالطبع من غيرعكس كالحيوة مع العلم والواحد مع الاثنين ويشتركان فى اسم التقدم بالذات والمراد به ههنا التقدم بالطبع لان ماتقدم الانسان بالعلية غير مخلوق والمتبادر من قوله تعالى والذين من قبلكم الافراد الانسانية الذين تقدموا عليهم زمانا لان الذين انما يعبر به عن العقلاء الا ان المصنف عممه لجميع ماتقدم عليهم من اولى العلم وغيرهم كالسموات والارض والعناصر ومايتولد منها من الحيوان والنبات والمعدن تغليبا للعقلاء على غيرهم ولعل النكتة فى ذلك التعميم الاشارة الى ان خلق الاصول المتقدمين عليهم بالزمان وخلق مايحتاجون اليه كخلق انفسهم فى كونه من العلل الموجبة لعبادة الرب تعالى وفى كونه من الدلائل الدالة على كونه ربا مالكا لهم ضرورة ان من اوجدهم واوجد جميع مايحتاجون اليه يكون مالكا لهم بلاشبهة (**قوله** والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم) لما حكم بان قوله تعالى خلقكم صفة لما قبله وقد تقرر ان الحكم الذى تضمنه الصفة يجب ان يكون معلوم الحصول للموصوف عند المخاطب مقررا عنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار وكون المخاطب الذى هو فرق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تأمل لدخول المشركين فى الخطاب وعلمهم بانه تعالى هو الذى خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر بين وجه اخراجها مخرج المعلوم المقرر بان المسلمين لاشك انهم كانوا يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فانهم يعترفون بوحدة الخالق وانما قالوا بالاشتراك فى استحقاق العبادة كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله والاعتراف بانه تعالى هو الذى خلقهم يستلزم الاعتراف بانه خالق من قبلهم ايضا لان طريق العلم بذلك واحد فيهما فتكون اخراجها مخرج المعلوم اخراجا للكلام على مقتضى الظاهر وان كان من الكفرة من لايعلم ان الله تعالى خالقه وخالق من قبله فلاشك انه ممكن من العلم به بادنى نظر وقادر عليه فنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة حصوله فلذلك اخرجت الجملة المذكورة مخرج المعلوم اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل القائم (**قوله** وقرئ من قبلكم) اى وقرئ والذين من قبلكم بفتح الميم فى قوله من قبلكم على انها موصولة

(والذين من قبلكم) يتناوله كل ما تقدم الانسان بالذات او بالزمان منصوب معطوف على الضمير المنصوب فى خلقكم والجملة اخرجت مخرج مقرر عندهم اما الاعتراف بما كما قال ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله اولتمكنهم من العلم به بادنى نظر وقرئ من قبلكم على

ولما كان فيها نوع اشكال لاستلزامها اجتماع موصولين على صلة واحدة والموصول الثاني مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاول وان كانت الصلة المذكورة صلة للموصول الاول لا يبقى للموصول الثاني صلة وقد تقرر ان الموصول لا يتم جزأ من الكلام الا بصلة وعائد اشار المصنف الى توجيهها بان جعل الصلة المذكورة صلة للموصول الاول ولاصلة للثاني لكونه تأكيدا للاول لكن يرد عليه ان التأكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير وان كان معنويا وجب كونه بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يمكن في جوابه ان يقال انه تأكيد لفظي الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار كما هو مذهب الاخفش في نحو ما ان زيد قائم (قوله كما اقحم جرير) الاقحام ادخال الشئ في آخر بشدة وعنف يعني انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته مع شدة الاتصال بينهما كما اقحم تيم الثاني بين الاول وما اضيف هو اليه وهو عدى فان تيم الاول مضاف الى عدى وتيم الثاني مقحم بينهما وانما جاز حذف التنوين من الثاني وان لم يكن مضافا لان التأكيد اللفظي في الاغلب حكمه حكم الاول وحركته حركة اعرابية كانت او بنائية فكما حذف التنوين من الاول حذف من الثاني وجاز الفصل بين المضاف والمضاف اليه في حال السعة بتيم الثاني وهو ليس بظرف مع انه لا يجوز الفصل بينهما الا في حال الضرورة وبالظرف خاصة لانه لما كرر الاول بلفظه وحركته بلا تغيير صار كأن الثاني هو الاول بعينه فلم يعد فاصلا الا ترى الى جواز ان يقال ان ان زيدا قائم مع امتناع الفصل بين ان واسمه بغير الظرف وتيم قبيلة من اولاد تيم عبد مناة ولا ابالكم كلمة مدح وتمام البيت * لا يلقينكم في سوءة عمر * اي لا يوقعنكم عمر في مكروه تعرضه لهجوي روي ان عمر بن لجا اراد ان يهجو جريرا فخاطب جرير قبيلة تيم وقال لهم لا تتركوا عمر ان يقول شعرا في هجوي فانه لو قال ذلك لاصابكم شر وضرر بسببه اعلم ان كلمة لعل موضوعة لانشاء توقع امر فان كان ذلك الامر نافعا فتوقعه يسمى ترجيا وان كان ضارا فتوقعه يسمى اشفاقا ثم ان كل واحد من الترجي والاشفاق قد يكون من المتكلم كما في قولك لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقد يكون من المخاطب كما في قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اي راجيين ان يتذكرا ويخشى فان توقع النافع انما هو حال موسى وهرون عليهما السلام لا حال المتكلم لاستحالة الترجي ممن هو علام الغيوب فان الرجاء انما يتصور ممن لا يعلم العواقب وكما في قوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب فانه للاشفاق الواقع من المخاطب بدليل قوله تعالى والذين آمنوا مشفقون منها وقد تجيء الاطماع وهو ايقاع المتكلم غيره في الطمع (قوله حال من الضمير في اعبد والخ

اقحام الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيدا كما اقحم جرير في قوله

يا تيم تيم عدى لا ابا لكم * لا يلقينكم في سوءة عمر

وما اضيف اليه (لعلكم تتقون) حال من الضمير في اعبدوا ربكم كأنه قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى

اختار كون كلمة لعل فى الآية متعلقة بقوله تعالى اعبدوا دون قوله خلقكم لعدم ظهور المعنى على تقدير كونها حالا من فاعل خلقكم اذ لا يتصور الرجاء من علام الغيوب لاستدعائه الجهل بالعواقب ولا الاشفاق الذى هو توقع المرجوه ولا وجه لكونها لاطماع المخاطبين فيما يتوقعونه من الله تعالى و يرغبون فيه وفى ان يفعله لاجلهم وهو التقوى فان الاطماع انما يكون من المتكلم وفى فعل من افعاله وليست التقوى فعل الله تعالى بل هو فعل العبد وليست ايضا مما يرغبون فيه وفى ان يفعلها الله تعالى لاجلهم لكونها امرا شاقا عليهم فلا يرغبون فيها فلا يكون كلمة لعل فى الآية للاطماع كما لا يكون للترجى والاشفاق وكونها متعلقة بخلقكم يستدعى كونها مستعملة فى احد المعانى المذكورة فلذلك حملها المصنف على ترجى العباد وجعلها متعلقة بقوله اعبدوا فكان المعنى اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا فى سلك المتقين الفائزين فى الدنيا بالهدى وفى العقبى بالفلاح المستوجبين لكم التقرب اليه فى الدنيا بطاعته وفى العقبى بالنزول فى دار قدسه (**قوله** نبه به) اى بجعله حالا من فاعل اعبدوا وجه التنبيه ان المقصود تهوين امرا لعبادة على المكلفين وترغيبهم فيها ببيان كونها مؤدية الى السعادة العظمى ولو كان فى مطالب السالكين ما هو اعز واشرف من التقوى لقال لعلكم تبلغون اليه فالمأمور به هو العبادة المقترنة برجاء التقوى التى هى منتهى درجات السالكين وهى المرتبة الثالثة من مراتب التقوى وهى ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق و يتبتل اليه بشراشره والمرتبتين السابقتين عليها وسيلة اليها فان المرتبة الاولى التوقى من العذاب المخلد بالتبرئ عن الشرك والثانية التجنب عن كل ما يؤثم و يضر فى الآخر من فعل او ترك ونبه به ايضا على ان العابد ينبغى ان يغتر لعبادته ولا يقطع بنيله الى مرتبة التقوى المفيدة للقرب والقبول عنده تعالى وذلك لانه تعالى جعل المقترن بحال العبادة رجاء حصول تلك المرتبة لا نفس حصولها وذلك كما ينبه على ان حصولها منتهى مراتب العابدين ينبه ايضا على ان حصولها أمر متوقع غير مقطوع به (**قوله** او عن مفعول خلقكم) عطف على قوله عن الضمير فى اعبدوا اى او انه حال عن مفعول خلقكم وعن الذى عطف هو عليه وهو قوله والذين من قبلكم (**قوله** فى صورة من يرجى منه) حال من مفعول خلقكم مع ما عطف عليه اى خلقكم ومن قبلكم والحال انكم واياهم كائنون فى صورة من يرجى منه التقوى (**قوله** لترجح امر التقوى) علة لكونهم فى صورة من يرجى منه التقوى واراد باسبابه النعم الظاهرة والباطنة وما نصبه من الادلة العقلية والنقلية الموجبتين له واراد بالدواعى ما وعد به واوعد من المرغبات فى الطاعات والزواجر عن المعاصى والمخالفات وكلمة لعل على هذا ايضا حقيقة فى معناها الذى هو الترجى الا ان الترجى ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما فى قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك والمعنى انه تعالى خلقكم ومن قبلكم

نبه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبرى عن كل شئ سوى الله تعالى الى الله وان العابد ينبغى ان لا يغتر بعبادته و يكون ذا خوف ورجاء كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا يرجون رحمته و يخافون عذابه او من مفعول خلقكم والمعطوف عليه على معنى انه خلقكم ومن قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى لترجح امره باجتماع اسبابه وكثرة الدواعى اليه

والحال ان من شأنكم وشأنهم ان يترجو منكم ومنهم التقوى كل من يتأتى منه الرجاء والتوقع وهذا المعنى لايستلزم تشبيهه تعالى بالمترجى ولاتعيين ان الراجى من هو (**قوله** وغلب المخاطبين على الغائبين) اشارة الى جواب سؤال يرد على الاحتمال الثانى وهو ان يكون لعل متعلقا بخلقكم بان يكون حالا من مفعوله وما عطف عليه وتقريره انه تعالى كما خلق المخاطبين حال كونهم فى صورة من يرجى منه التقوى فكذا خلق الذين من قبلهم ومن سيوجد بعدهم الى قيام الساعة فى حال كونهم فى الصورة المذكورة فلم قصر الكون فى تلك الصورة على المخاطبين حيث قال لعلكم تتقون ولم يقل لعلكم وامثالكم كائنون من اهل التقوى وتقرير الجواب ان مبنى الكلام على التغليب حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين والمعنى على ارادتهم جميعا لاعلى ارادة المخاطبين فقد (**قوله** وقيل تعليل للخلق) عطف على قوله حال من الضمير اومن مفعول خلقكم يعنى ان بعض اهل العربية قالوا ان لعل قد يكون بمعنى كى حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الحمل على الترجى وهو ضعيف لانهم ان ارادوا انه حقيقة فى معنى كى فلابد من النقل عن ائمة اللغة ولم ينقل، فان جمهور أئمة اللغة اقتصروا فى بيان معناه الحقيقى على الترجى والاشفاق وان ارادوا انه مجاز فيه فلاينبغى ان يصار اليه الا اذا تعذر الحمل على اصل معناه ولم يتعذر (**قوله** والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى) اى التصديق بوجوده والى العلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة هو النظر فى صنعه وقوله والاستدلال بافعاله يا الظاهر انه عطف تفسيرى لقوله النظر فى صنعه واعلم ان الله تعالى لما امر بعبادة الرب الموصوف بالصفات المذكورة ثبت وجوب عبادته والعلم بوجوبها و يتوقف عليها التصديق بوجوده لاستحالة العبادة بالمعدوم وعلى التصديق بوحدانيته لان العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعين فى ذاته لايتصور بدون التصديق بوحدانيته الى و يتوقف ايضا على التصديق باستحقاقه للعبادة وهوظاهر وايجاب الشئ والامر بان ايجاب وامر لما يتوقف ذلك الشئ عليه كالامر بالصلاة فانه امر بتقديم الطهارة الى فيكون كل واحد من التصديقات الثلاثة المذكورة واجبا ولما لم تكن تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال اردف الله تعالى الامر بالعبادة بما يدل على وجود الصانع ووحدته واستحقاقه العبادة فذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنان من الانفس وثلاثة من الآفاق فبدأ اولا بقوله خلقكم وقال ثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض فراشا ورابعا والسماء بناء وخامسا وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وهو استدلال بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهذه الدلائل كما تدل على وجود الصانع يدل ايضا على وحدانيته لان شيئا من ذلك لايقدر عليه احد سوى الله تعالى وعلى استحقاقه العبادة ايضا لان

وغلب المخاطبين على الغائبين فى اللفظ والمعنى على ارادتهم جميعا وقيل للتعليل للخلق اى خلقكم لكى تتقون كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو ضعيف اذلم يثبت فى اللغة مثله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته و استحقاقه للعبادة النظر فى صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا فانها لما وجبت عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل

من اخرج الانسان من ظلمة العدم الى صحراء الوجود واسكنه فى هذا العالم الذى هو كالبيت المهيأ فيه جميع مايحتاج هو اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالفراش والكواكب مضيئة منضودة كالمصابيح والارتباط الحاصل بين السماء و الارض الشبيه بارتباط الزوج بزوجته بعقد النكاح من حيث انه ينزل الماء من السماء الى الارض فيخرج به من بطنها مايشبه النسل الحاصل من الحيوان بسبب ازدواج الذكور بالاناث من الوان الثمار رزقا لبنى آدم فالله سبحانه وتعالى ربا هم بمثل هذه التربية العجيبة وكرمهم بمثل هذه الكرمة البالغة وجعل الارض لهم اشفق من الام لاولادها لان الام تسقى اولادها نوعا واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تطعمهم الوانا من الاطعمة كيف لايستحق نهاية التعظيم والاجلال وغاية الخضوع والابتذال (**قوله** صفة ثانية) اى لقوله تعالى ربكم جئ بها للمدح والتعظيم اوللتقييد والتوضيح اومدح منصوب على انه مفعول فعل محذوف كأنه قيل اعنى الذى او امدح الذى جعل لكم الارض فراشا اى مستقرا تستقرون عليها استقاركم على البساط المفروش اومدح مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اى هوالذى اومبتدأ خبره فلاتجعلوا فحينئذ يكون قوله لله من وضع المظهر موضع المضمر تعليلا للنهى وتقبيحا لحال من اشرك بمن ليس كمثله شئ فى ذاته وصفاته وافعاله من يحتاج اليه فى جميع ذلك فان مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال فلا تجعلوا له اندادا فلذلك استغنى فى الخبر الجملة عما يعود منه الى المبتدأ كما ذكره الاخفش من ان الرابط قد يكون بالاسم الظاهر اذا كان عبارة عن المبتدأ مثل ان يقال زيد قام ابوعبدالله اذا كان ابو عبدالله عبارة عن زيد كنية له (**قوله** وجعل من الافعال العامة) يعنى ان جعل سواء كان من افعال المقاربة بان يكون موضوعا للدلالة على شروع فاعله فى مضمون الخبر مثل طفق واخذ واقبل وانشأ اوكان بمعنى اوجد او بمعنى صير من الافعال العامة اى المتناولة لجميع الافعال المخصوصة مثل فعل وحصل وكان التامة فان معانيها تتحقق فى ضمن جميع الافعال الخاصة كالضرب والقيام والذهاب وغيرها (ويجئ على ثلاثة اوجه) احدها ان يكون من افعال المقاربة حيث يقال جعل زيد يخرج بمعنى صار و طفق يخرج وانما ضم صار الى طفق مع انه ليس من الافعال الموضوعة لدنو الخبر حقيقة بناء على ان النحاة اصطلحوا على عد الافعال التى لايعتبر فى مفهومها دنو الخبر من الحصول كافعال الشروع الموضوعة لشروع فاعله فى مضمون الخبر وكالفعل الموضوع لرجاء حصول مضمون الخبر وهو عسى فانه ليس فيه دلالة على دنو الخبر لان خبره لكونه مطموع الحصول لايوثق بحصوله فكيف يتصوران يحكم بدنو حصوله فظهر ان افعال المقاربة فى الحقيقة وهى الافعال الموضوعة لدنو الخبر ليس الاكاد واوشك وكرب وهلهل يقال كرب ان يفعل كذا اى كاد يفعل وهلهلت ادركه اى كدت ادركه

(الذى جعل لكم الارض فراشا) صفة ثانية اومدح منصوب اومرفوع او مبتدأ خبره فلاتجعلوا وجعل من الافعال العامة يجئ على ثلاثة اوجه بمعنى صار وطفق فلا يتعدى كقوله فقد جعلت قلوص بنى سهيل * من الاكوار

وان تسمية ماعداها افعال المقاربة انما هي مجرد اصطلاح وقد اصطلحوا على عد صار وجعل وطفق من افعال المقاربة وهي من الافعال الموضوعة للدلالة على شروع فاعلها في مضمون الخبر والقلوص الشابة من النوق والاكوار جمع كور بالفتح وهي الجماعة الكثيرة من الابل وقوله من الاكوار حال من قلوص (**وقوله** مرتعها قريب) جملة اسمية خبر جعلت والمعنى شرعت قلوصهم ان تكون قريب المرتع والاكثر ان تكون خبرها فعلا مضارعا مع ان ومجردا عنها وههنا كان جملة اسمية والمرتع موضع الاكل والتنعم قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام نرتع ونلعب اى نتنعم ونلهو (**قوله** والتصيير) يكون بالفعل تارة كما في قولك صيرت الثوب قميصا وجعلت الفضة خاتما ومنه قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا اى مفروشا مبسوطا ويكون بالقول ايضا كما في قولك جعلت زيدا اميرا اذا قلت انه امير قولا غير مستند الى دليل وبالعقد اخرى اى باعتقاد كونه على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع فقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا يحتمل ان يكون بمعنى التصيير بالقول على معنى انهم سموا الملائكة اناثا وقالوا انهم اناث وان يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى انهم اعتقدوا ان الملائكة اناث وكذا قوله تعالى حكاية عن الكفرة اجعل الآلهة الها واحدا يحتملهما اى اصير محمد صلى الله عليه وسلم الالهة الها واحدا بان قال بوحدة الآلهة او بان اعتقد ذلك وكذا قوله تعالى فلا تجعلوا لله انداد يحتملهما كما سيشير اليه (**قوله** مع ما في طبعه من الاحاطة بها) فان الارض بحسب طبعها تقتضي التسفل وان تكون في وسط الكل غائصة في الماء وان طبيعة الماء تقتضي ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الآلهية لما اقتضت ان يخلق انواع الحيوانات التي لا يمكن ان تعيش الا باستنشاق الهواء واكل ما ينبت من الارض والاستقرار على ظهرها اخرج الارض عن مقتضى طبيعتها واخرج بعض جوانبها من الماء وبسطه مسكنا للحيوانات ومحلا لحصول ارزاقها من انواع النباتات والثمرات رحمة للعباد (**قوله** قبة مضروبة عليكم) القبة هي المستديرة من الخيام شبهت السماء بها تشبيها بليغا والسماء اسم جنس يقع على الواحد كما في قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا وعلى المتعدد كما في قوله تعالى ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات والمراد به السموات السبع وكذا في هذه الآية لان المصير بناء هو الكل لا البعض واطلق اسم السماء على الكل لانه اسم جنس وقيل لانه جمع سماءة مثل عباء وعباءة (**قوله** والبناء مصدر سمي به المبنى) فان الفعال بمعنى المفعول كثير منها الكتاب بمعنى المكتوب والفراش بمعنى المفروش والبساط بمعنى المبسوط والمهاد بمعنى الممهود اى المبسوط المسوى والخباء واحد الاخبية وتكون من وبر اوصوف ولا يكون من شعر والوبر للبعير والصوف للشاة والشعر للمعز وقولهم فلان بنى على امرأته كناية عن دخوله عليها واجتماعه

مرتعها قريب وبمعنى اوجد فيتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وبمعنى صير فيتعدى الى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل تارة وبالقول اوالعقد اخرى ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء مع ما في طبعه من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة واللين حتى صارت مهيأة لان يقعدوا ويناموا عليها كالفراش المبسوط وذلك لا يستدعي كونها مسطحة لان كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا تأبى الافتراش عليها (والسماء بناء) قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل جمع سماءة والبناء مصدر سمي به المبنى بيتا كان او قبة او خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء

منها الان ضرب الحباء ونحوها مما يصلح للسكنى عليها من لوازم دخول الزوج بها واطلاق اللازم لينتقل منه الى الملزوم كناية اخراج الثمرات بسبب الماء معناه ايجادها وخلقها لانقلها من داخل الاشجار الى خارجها لان الثمار باعيانها ليست بموجودة فى داخل الاشجار ليصح اخراجها منها حقيقة والثمرة فى الاصل حمل الشجرة ثم اتسع فيها فجعلت اسما لكل ماينتفع به متفرعا على اصل زائدا عليه يقال ثمر الله تعالى ماله اى انماه وزاده وعقل ثمر اذا كان يهدى صاحبه الى رشد وصلاح فلذلك قال المفسرون اراد بالثمرات جميع ماينتفع به مما يخرج من الارض و فسروا قوله رزقا لكم بان قالوا طعاما لكم وعلفا لدوابكم (**قوله** وخروج الثمار بقدرة الله تعالى) جملة اسمية اوردها جوابا عما يقال ان السبب فى خروج الثمار انما هو قدرة الله تعالى ومشيئته لا الماء فما وجه دخول الباء السببية على الماء ومحصول الجواب نعم ان السبب الفاعلى هو الله تعالى بقدرته ومشيئته الا انه تعالى جعل الماء الممتزج بالتراب سببا ماديا لقبول صور الثمار وكيفياتها واجرى عادته على افاضة تلك الصور والاوصاف على تلك العلة المادية مع كونه قادرا على ابداعها وايجادها بلا مادة كما ابدع نعيم اهل الجنة وثمارهم كذلك وكما ابدع اعيان المواد وذواتها كذلك كما قيل * اكر تكوين بآلت شد حوالت * چه آلت بود در تكوين آلت * (**قوله** بان اجرى) متعلق بجعل وضمير منها راجع الى الماء والتراب (**قوله** او ابدع) عطف على جعل وضمير اجتماعهما راجع الى القوتين المذكورتين (**قوله** نفوس الاسباب) اى اعيانها وذواتها وقوله خبر لقوله صنايع قدم عليه (**وقوله** مدرجا) ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من فاعل انشائها وهو الله تعالى وهو وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مراد معنى وان كان على لفظ اسم المفعول يكون حالا من الضمير البارز المجرور فى انشائها بتأويل كل واحد منها والمنوى فى قوله يجدد راجع الى الله تعالى وضمير فيها للاحوال مدرج منها وعبرا مفعول يجدد وهو جمع عبرة والجملة استيناف لبيان الحكمة فى انشائها على التدريج (**وقوله** ليس فى انشائها دفعة لقوله عبرا (**قوله** وسكونا الى عظيم قدرته) اى استيناسا به يقال سكنت الى فلان بمعنى استأنست به ومالى سكن اى من اسكن اليه من امرأة اوحميم (**قوله** سواء اريد بالسماء السحاب او الفلك) فان السماء من السمو فيطلق فى اللغة لكل ما علاك والقى عليك ظله ومنه قيل لسقف البيت سماء وخص فى العرف بالفلك لكونه فى غاية السمو والارتفاع و يصح ان يراد به فى الآية كل واحد من المعنيين وان يحكم بان كل واحد منهما مبدأ لنزول المطر فان قوله تعالى الم تر ان الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله اى ينزل يدل على ان السحاب مبدأ لنزول المطر وظواهر النصوص تدل على ان مبدأ نزوله هو الفلك ومن تلك الظواهر

جديدا (وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) عطف على جعل و خروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا فى اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان بان اجرى عادته باضافات صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منهما او ابدع فى الماء قوة فاعلة وفى الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب ومواد كما ابدع نفوس الاسباب والمواد ولكن له فى انشائها مدرجا من حال الى حال صنايع وحكم يجدد فيها الاولى الابصار عبرا و سكونا الى عظيم قدرته ليس فى ايجادها دفعة ومن الاولى للابتداء سواء اريد بالسماء السحاب فان ماعلاك سماء او الفلك فان المطر يبتدئ من السماء الى السحاب و منه الى الارض على ما دلت عليه الظواهر

قوله تعالى انزل من السماء ماء فان الظاهر ان يحمل اللفظ على معناه العرفى روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال تحت العرش بحر ينزل منه ارزاق الحيوانات يوحى الله تعالى اليه فيمطر ماشاء من سماء الى سماء حتى ينتهى الى سماء الدنيا و يوحى الريح فتحمله فتبثه فى السحاب و السحاب بمنزلة الغربال ثم يوحى الى السحاب ان غربله فيغربله فليس من قطرة تقطر الا ومعها ملك يضعها موضعها ولا ينزل من السماء قطرة الا بكيل معلوم و وزن معلوم الا ما كان فى يوم الطوفان فانه كان ماء منهمرا قد نزل بغير كيل ولا وزن وظهر منه ان كون احدهما مبدأ لنزول المطر لا ينافى نزوله من الآخر غاية مافى الباب ان نزوله الى الارض يبتدئ من السحاب بالذات ومن الفلك بواسطة ابتداء هذه الحركة اعنى الحركة المنتهية الى الارض من الحركة الاولى المبتدئية من الفلك المنتهية الى السحاب فان هذه الحركة الاولى لما كانت متقدمة على الثانى ومبتدئية من الفلك كانت الحركة الثانية ايضا مبتدئية من الفلك بواسطتها (**قوله** اومن اسباب سماوية) عطف على قوله من السماء (**قوله** تثير الاجزاء الرطبة) اى ترفعها يقال ثار الغبار اى ارتفع واثاره غيره اى رفعه والمراد بالاجزاء الرطبة الابخرة فانها عبارة عن الاجزاء الهوائية والمائية المختلطتين والمراد بجو الهواء الطبقة الزمهريرية وهى الطبقة العليا من كرة الهواء وهى طبقة باردة يردت بمجاورة الارض والماء وعدم وصول اثر انعكاس الاشعة اليها فان حر الشمس ونحوها الذى هو المراد بالاسباب السماوية يصعد الابخرة الى الطبقة الباردة من الهواء فيجمعها و يعقدها يردها فتتكاثف فتصير سحابا ماطرا وعلى هذا الوجه تكون المطر ونزوله الى الارض وان كان مبتدئيا من السحاب الا ان اسباب تكونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوها لما كانت سماوية نازلة من السماء جعل المطر نازلا من السماء ايضا مع انه انما ينزل من الطبقة الباردة من الهواء (**قوله** بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات) وجه دلالته على التبعيض تنكير ثمرات فانه يدل على البعضية لتبادرها منه لاسيما فى جموع القلة (**قوله** واكتناف المنكرين له اى و بدليل احاطة لفظين منكرين للفظ من فان ماقبله اعنى من السماء وما بعده اعنى رزقا محمولان على التبعيض بحكم التنكير فالمناسب ان يحمل لفظ من ايضا على التبعيض ليوافق ماقبله وما بعده (**قوله** وهكذا الواقع) دليل ثالث على كون من الثانية للتبعيض تقريره ان المطابق لما فى الواقع حملها على التبعيض لان الله تعالى لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضه اذ رب ماء هو بعد فى السماء ولم يخرج بالماء المنزل من السماء كل الثمرات بل بعضها فكم من ثمرة هى بعد غير مخرجة ولم يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لان بعض رزقنا لم يخرج بعد (**قوله** او للتبيين) ولما كان التبيين يستدعى ذكر مايحتاج الى البيان بين انه ماهو فقال ورزقا منصوب على انه مفعول به لاخرج وانه لكونه بمعنى المرزوق يحتاج الى بيان انه من اى جنس

اومن اسباب سماوية تثير الاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى جو الهواء فتعقد سحابا ماطرا ومن الثانية للتبعيض بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات واكتناف المنكرين به اعنى ماء ورزقا كأنه قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمارا او للتبيين و رزقا مفعول بمعنى المرزوق كقولك انفقت من الدراهم الفا

هو وقدم عليه مايبينه كما فى قولك انفقت من الدراهم الفا فان معنا انفقت الفا الذى هو الدراهم وعلى هذا يكون قوله لكم صفة لرزقا ويكون قوله من الثمرات حالا منه والمعنى اخرج مرزوقا كائنا لكم هو الثمرات فلما قدم على المبين انتصب حالا (**قوله** وانما ساغ الثمرات) جواب عما يقال ان لفظ الثمرات لكونه جمع السلامة من صيغ جمع القلة كافعل وافعال وافعلة وفعلة والحال ان الموضع موضع جمع الكثرة مثل الثمار والثمر لكثرة الثمار المخرجة بماء السماء وجمع القلة موضوع لان يطلق على العشرة ومادونها وجمع الكثرة لايطلق بالحقيقة الاعلى مافوق العشرة واجاب عنه بوجوه الاول ان الثمرات وان كان جمع ثمرة التى هى بناء الوحدة الاان الوحدة قد تكون حقيقية شخصية وقد تكون اعتبارية عرضية فان كل شئ وان كان كثيرا فى نفسه فله وحدة بوجه ما وواحد لفظ ثمرات هنا ليس لفظ ثمرة الذى يراد به الواحد الشخصى من جنس الثمر بل مايطلق على الثمار المتكثرة التى عرضت لها الوحدة باعتبار ما كوحدة المالك والبستان الذى نبتت هى فيه كما يطلق لفظ الكلمة على القصيدة المركبة من الكلمات فيقال كلمة الحويدرة مثلا للقصيدة التى نظمها حادرة الزبيانى وسميت قصيدته كلمة لشدة ارتباط كلماتها بعضها ببعض والوجه الثانى من الجواب ان الثمرات جمع قلة وقعت موقع جمع الكثرة كجنات فى قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فانه جمع قلة استعمل فى معنى جمع الكثرة ويدل عليه كم التكثيرية ولفظ عيون وهو جمع كثرة وقد يقع ايضا جمع الكثرة موضع جمع القلة كلفظ قروء فى قوله تعالى ثلاثة قروء فانه جمع كثرة وهو ظاهر وقد وقع فى موضع جمع القلة لان مميز الثلاثة لايكون الاجمع قلة والوجه الثالث ان الفرق بين جمعى القلة والكثرة بما اشتهر من كون احدهما موضوعا للعشرة ومادونها والآخر لما فوقها انما هو اذا كانا منكرين واما اذا عرفا بلام الجنس فى مقام المبالغة فكل واحد منهما للاستغراق بلا فرق فيخرج جمع القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب للمقام قال الامام فان قيل الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمار او الثمر فالجواب تنبيها على قلة كل ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الآخرة واقتصر على هذا الجواب ولم يتعرض لغيره من الاجوبة المذكورة وكفى به جوابا (**قوله** متعلق باعبدوا الخ) اراد بالتعلق مطلق الارتباط المتناول لارتباط المعطوف بالمعطوف عليه وارتباط الجواب بما يجاب عنه سواء كان جواب الامر اوجواب لعل الشبيه بحرف التمنى وارتباط الخبر بالمبتدأ فان المصنف ذكر ان قوله تعالى فلاتجعلوا امانهى اونفى ثم هو على الاول امامعطوف على الامر قبله اوخبر لقوله الذى جعل لكم الارض فراشا على تقدير كونه مبتدأ وعلى الثانى اماجواب الامر اوجواب لعل والفاء على الاول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية سببية وهى تختص بالجمل وتدخل على ماهو جزاء سواء تقدمت كلمة الشرط عليها

وانما ساغ الثمرات والموضع موضع لكثرة لانه اراد بالثمرات جماعة الثمرة التى فى قولك ادركت ثمرة بستانه ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد اولان المجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة قروء لانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق ومفعوله ان اريد به المصدر كأنه قال رزقا ايا كم (فلاتجعلوا لله اندادا) متعلق باعبدوا على انه نهى معطوف عليه

نحو ان لقيته فاكرمه ومن جاءك فاكرمه اولم تتقدم نحو زيد فاضل فاكرمه ويعلم كون الفاء سببية داخلة على ماهو جزاء لشرط مقدر بان يصح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها كما فى قوله تعالى حكاية عن ابليس اللعين (انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) قال فاخرج منها اى اذا كان عندك هذا الكبر فاخرج من صورة الملائكة على ان يكون الخروج ههنا بمعنى تغيير الصورة قال رب فانظرنى اى اذا كنت لعنتنى فامهلنى قال فانك من المنظرين اذا اخترت ذلك فانك من المنظرين (**قوله** او نفى منصوب باضماران جواب له) اى لقوله اعبدوا يرد عليه ان الفعل المذكور بعد الفاء انما يكون جواب الامر اذا كان المطلوب بالامر سببا للمذكور بعد الفاء كما فى قولك زرنى فاكرمك والعبادة ههنا ليست سببا للتوحيد بل الامر بالعكس فاذكره من كون قوله تعالى فلا تجعلوا جوابا لاعبدوا لم يرد به انه جواب له فى الحقيقة والمعنى ليلزم كون العبادة سببا لعدم الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر سمى به واعطى له حكم جواب الامر وهو الانتصاب باضمار ان واعطاء حكم مايشبه الشئ حكم ذلك الشئ وتسميته باسمه غير عزيز فى كلامهم قال الرضى الاسترابادى واما النصب فى قراءة ابى عمر واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فلتشبيهه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى اذلا معنى لقولك قلت لزيد اضرب فيضرب على معنى اضرب يازيد فانك ان تضرب يضرب اى يضرب زيد الى هنا كلامه (**قوله** او بلعل) عطف على قوله باعبدوا (**قوله** على ان نصب يجعلوا نصب فاطلع) اى على ان نصبه باضمار ان الناصبة قبله مع وقوعه بعد لعل وهو ليس من الاشياء الستة التى ينصب بعدها المضارع المصدر بالفاء السببية الحاقا للكلمة لعل بتلك الاشياء لاشتراك لعل وتلك الاشياء فى انها غير موجبة وهو بفتح الجيم والكلام الموجب ما لايكون فيه نفى ولا نهى ولااستفهام وغير الموجب مايكون فيه احد ذلك كذا فسرهما النحاة فى بحث المستثنى والظاهر ان المراد بغير الموجب ههنا اعم مما ذكروه وهو الكلام الذى لايوجب ان لايوقع ولايثبت فيه ماتضمنه من النسبة اما بان لايكون تلك النسبة خبرية بل انشائية او بكونها خبرية ولكن لايكون الحكم فيه بالايجاب والايقاع وعلى التقديرين يصدق عليه انه غير موجب والكلام المشتمل على كلمة لعل اوشئ من الاشياء الستة ليس بموجب بهذا المعنى لكون بعضه انشاء وبعضه خبرا لم يحكم فيه بايجاب النسبة (**قوله** والمعنى ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا) لما كانت الفاء السببية دالة على سببية ماقبلها لما بعدها وجب ان يذكر قبلها مايكون شرطا لما بعدها وهو فى الآية قوله تعالى لعلكم تتقون سواء جعل حالا من فاعل اعبدوا على معنى اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا فى سلك المتقين اومن مفعول خلقكم وماعطف عليه على معنى خلقكم

اونفى منصوب باضمار ان جواب له او بلعل على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع فى قوله تعالى لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها فى انها غير موجبة والمعنى ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا

ومن قبلكم والحال انكم واياهم فى صورة من ترجى منه التقوى ثم انكم ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا (**قوله** او بالذى جعل لكم) عطف على قوله باعبدوا او على قوله بلعل وهذا الاحتمال مشروط بما اذا استأنفت به اى بقوله الذى جعل لكم الارض ورفعته على الابتداء وجعلت قوله فلا تجعلوا نهيا واقعا خبرا له على تأويل مقول فيه لا تجعلوا (**قوله** والمعنى ان من حفكم بهذه النعم) اى جعلكم محاطة بها من قولهم حفوا حوله اى اطافوا به وحفه بالشئ اى احاط به

حفت بسرو كالقيان تلحفت * خضر الحرير على قوائم معتدل

كأنها والريح جاءت تميلها * تبغى التعانق ثم يمنعها الخجل

(**قوله** الند المثل المناوى المماثلة الاتحاد فى الماهية النوعية والمناواة المعاداة والمخالفة فى الافعال من ناواه اى عاداه وقام كل واحد منهما الى صاحبه ليخالفه فى مراده وقيل الند المثل والكفو اى المماثل فى الاوصاف من غير ان يعتبر بينهما المنازعة والمقاومة قال الامام الند المثل المنازع يقال ناددت الرجل اى نافرته من ند البعير يندندا ونددا وندودا اى نفر وذهب على وجهه شاردا كأن كل واحد من الندين يناد صاحبه اى ينافره و يعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام التى يعبدونها تنازع الله تعالى وانما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاؤهم عند الله تعالى فكيف يصح تسميتها ندا له تعالى قلنا لما عبدوها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته تعالى فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصلح ان يكون له ند قط الى هنا كلام الامام يعنى ان الاصنام ليست اندادا لله تعالى لا حقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم لانها وسائل مقربة اليه تعالى فى اعتقادهم لا انداد معادية الا انه تعالى سماها اندادا بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية من حيث انهم لما تركوا عبادته تعالى الى عبادتها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد فيها انها آلهة مثله تعالى قادرة على مخالفته ومضادته فعبر عنهم بما يعبر به عمن يعتقد فيها و يقول انها اندادله تعالى فنهو اعن ذلك القول والاعتقاد بقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وقول الامام فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكذا قول المصنف فتهكم بهم يشعر بان هناك استعارة تهكمية وهى الاستعارة التى استعملت فى ضد معناها الحقيقى اونقيضه بناء على تنزيل التضاد اوالتناقض منزلة التناسب للتحقير والازدراء كما استعيرت البشارة لضدها الذى هو الانذار فى قوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) وليست هناك استعارة تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة احد الضدين للآخر بل هناك استعارة احد الحالتين المتشابهتين للاخرى فهى استعارة تمثيلية كما اشار اليه بذكر مشابهة حالهم بحال من يعتقد

او بالذى جعل لكم ان استأنف به على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا والفاء للسببية ادخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والمعنى ان من حفكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغى ان لا يشرك به والند المثل المناوى قال جرير

ويقول انها انداد له تعالى لكن المقصود منها التهكم بهم بتنزيلهم منزلة من شابهت حالهم بحال من يعتقد ذلك وقول المصنف وشنع عليهم عطف تفسيري لقوله فتهكم بهم لانهما يتبئان عن استفضاع الحال واستحقار الشان الا ان اصل الاستفضاع حاصل من اختيار لفظ الند على لفظ المثل والشبه ونحوهما من حيث انه ينبئ عن تشبيه حالهم بحال من يعتقد ان الاصنام قادرة على مخالفة الله تعالى ومضادته ثم انه لما ذكر بلفظ الجمع وهو الانداد حصل زيادة التشنيع من حيث انه ينبئ عن انهم جعلوا انداداً لمن يمتنع ان يكون له ند واحد فضلا عن الانداد (**قوله** ولهذا) اى ولاجل التهكم والتشنيع على من اعتقد تعدد الرب قال موحد الجاهلية وهو زيد بن عمر وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لقى زيد ابن عمرو قبل ان ينزل عليه الوحى فقدم عليه الصلاة والسلام اليه سفرة فيها لحم فابى زيد ان يأكل منها ثم قال انى لا آكل مما تذبحون على انصابكم ولا آكل الا ما ذكر اسم الله تعالى عليه كذا فى صحيح البخارى وكان قصى جد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من موحد الجاهلية كزيد بن عمرو وكان ينهى قومه عن عبادة الاوثان ويدعوهم الى عبادة الله تعالى ولم يرد زيد بقوله ام الف رب خصوص هذا العدد بل اراد مجرد الكثرة تنبيها على انه اذا ترك التوحيد الثابت بالدليل القاطع فلا فرق بين القول باثنينية المعبود وبكونه معدودا باقصى مراتب الاعداد البسيطة من حيث اللفظ وهو الالف (وقوله ادين) اى اطيع من دان له اى انقاد له و اطاعه (وقوله اذا تقسمت الامور) اى اذا جعلت امور الديانة اقساما واخذ كل واحد قسما واللات اسم صنم بالطائف لسقيف والغرى اسم صنم اخر بنواحى مكة لكنانة واساف ونائلة صنمان على الصفا والمروة ويغوث كان باليمن ويعوق ونسر كانا بارض حمير ومناة بيثرب للخزرج وهبل كان فى الكعبة والجعل فى قوله أيما تجعلون بمعنى التصيير القولى او الاعتقادى من قبيل وجعلوا الملائكة اناثا ومعنى الى منسوبا الى فهو حال من تيما و الندید) المثل اى لا يصلحون مثلا لذى حسب فكيف يصلحون نديدا ومثلا لمثلى وانا المشهور بالاحساب والحسب مايعده المرء من مفاخر آبائه و يقال حسب المرء دينه وقيل الحسب والكرم يكونان فى الرجل وان لم يكن له اباء لهم شرف و مقصود جرير بهذا البيت التوبيخ والانكار على جعل تيم ندا له واثبات انه من ذوى الاحساب (**قوله** ومفعول تعلمون مطرح) اى متروك بالكلية بحيث لايكون مقدرا ولا منويا بان لايقصد تعلق الفعل به اصلا بل ينزل منزلة اللازم ويقصد مجرد قيامه بالفاعل واتصافه به ايهاما للمبالغة فى ذلك الاتصاف ولهذا قال وحالكم انكم من اهل العلم والنظر اى انكم اصحاب فطنة وذكاء تعرفون دقايق الامور وغوامض الاحوال وتميزون بين المقبول والمردود بتدابيركم الصائبة وانظاركم الصحيحة قوله او منوى عطف على قوله مطرح اى ويحتمل

أيما تجعلون الى ندا * وما تيم لذى حسب نديد) من ندندودا اذا نفر و ناددت الرجل خالفته خص بالمخالف المماثل فى الذات كما خص المساوى بالمماثل فى القدر وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله انداد اوما زعموا انها تساويه فى ذاته و صفاته ولانها تخالفه فى افعاله لانهم لما تركوا عبادته الى عبادتها وسموها آلهة شابهت حالهم حال من

(ان يكون

ان يكون مفعوله مقدرا حذف اختصارا لدلالة القرينة عليه وهى سوق الكلام لنهيهم عن اثبات الانداد له تعالى والتقدير وانتم تعلمون ان الانداد التى تزعمونها لاتماثله تعالى لافى ذاته ولا فى شئ من صفات كماله ولاتقدر على مثل مايفعله الله عز وجل فضلا عن ان تقدر على منازعته بان تدفع عنهم بأس الله تعالى الذى اراد ان يصيبهم به اوتمنحهم مالم يرد الله تعالى ان يصيبهم به من خير وفى عطف قوله ولاتقدر على مثل مايفعله على قوله لاتماثله اشارة الى ان هذا المعطوف داخل ومعتبر فى المفعول المقدر ايضا الا انه لما لم يكن اعتبار هذا المعطوف ظاهرا مثل ظهور كون المعطوف عليه معتبر الظهور دلالة لفظ الانداد عليه استشهد على اعتبار المعطوف بقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ (**قوله** وعلى هذا) اى على تقدير ان يكون مفعول تعلمون منويا مقدرا لايكون المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق وهو تكليفهم بالانتهاء عن الشرك واثبات الند له تعالى تقييد ذلك الحكم بعلمهم بان ما زعموه انداد له تعالى لاتماثله ولاتقدر على شئ من مصنوعاته تعالى والايلزم انتفاء التكليف المذكور عند انتفاء قيده الذى هو علمهم بالمفعول المقدر اعتبارا للمفهوم المخالف فان الأئمة الشافعية يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق فى اثبات الحكم ويقولون بثبوت الحكم المقيد عند تحقق قيده وبعدم ثبوته عند انتفاء قيده ففى هذه الآية ان كان المقصود من ربط الجملة الحالية بما قبلها تقييد التكليف بالانتهاء عن الشرك بالعلم بالمفعول المقدر يفهم منه عندهم انكم غير مكلفين بالانتهاء عند حال جهلكم بكون الانداد لاتماثله تعالى ولاتقدر على مثل مايفعله فلا تنتهوا عنه فى تلك الحال وان وجد فيكم اهلية التكليف وهو العقل والتمكن من العلم بطريق النظر وارادة هذا المعنى باطل لما تبين ان التكليف بالامر والنهى غير مشروط بعلم المكلف بالمأمور به وحسن الايمان به ولابعلمه بالمنهى عنه وبقبح ارتكابه بل العالم والجاهل القادر على تحصيل العلم سيان فى التكليف وقيد الجاهل بالتمكن من العلم احترازا عن الصبيان والمجانين بل المقصود من ربطها بالنهى السابق تغييرهم والاستقصاء فى لومهم على عدم انتهائهم عما نهوا عنه فان التثريب معناه التغيير والاستقصاء فى اللوم فيكون عطف تفسير للتوبيخ وانما قال فعلى هذا اى على الوجه الاخير لانه لامحذور فى جعل الحال مقيدة على الوجه الاول وهو ان ينزل تعلمون منزلة اللازم لان مناط التكليف هو العقل والتمكن لفهم الخطاب وتميز الخطاء عن الصواب فيصح ان يقال انتهوا عن الشرك حال كونكم من اهل العلم والنظر ولاتكليف عليكم بذلك ولابشئ من التكاليف عند انتفاء اهلية العلم والنظر عنكم لان الامر كذلك بالاتفاق بين الأئمة الحنفية والشافعية والائمة الحنفية لايعتبرون المفهوم المخالف ويفهمون من الاحكام المقيدة بقيد من القيود ثبوت الحكم عند تحقق ذلك

يعتقدانها ذوات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنحهم مالم يرد الله بهم من خير فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا انداد الممن يمتنع ان يكون له ند ولهذا قال موحد الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل بيت (ارباواحدا ام الف رب * ادين اذا تقسمت الامور) تركت اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير) (وانتم تعلمون) حال من ضمير فلاتجعلوا او مفعول تعلمون محذوف اى وحالكم انكم من اهل العلم والنظر واصابة الرأى فلو تأملتم ادنى تأمل اضطر عقلكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات اومنوى وهو انها لاتماثله ولاتقدر على مثل مايفعله كقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب لاتقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل الممكن من العلم سواء فى التكليف

القيد ولايفهمون انتفائه عند انتفاء قيده بل يجعلون الكلام خاليا عن التعرض لذلك اصلا لانفيا ولااثباتا ويقولون المقصود من تقييد النهى المذكور فى هذه الآية بالحال فى كلا الوجهين التقريع والتوبيخ على اشراكهم بالله تعالى مايعلمون انه لايشاركه فى شئ من صفاته وافعاله (**قوله** واعلم ان مضمون الآيتين) اراد بهما قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلاتجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واراد بالنهى عن الاشراك به تعالى المعنى الاعم المتناول لتصريح النهى عنه ولمعنى النفى المنصوب باضمار ان واراد بالمقلة الارض لانها تقل ماعليها اى ترفعها وتحملها يقال اقله اى رفعه وتحمله واراد بالمظلة السماء لانها تلقى ظلها على ماتحتها يقال اظل اى القى الظل وبين خلق المظلة والمقلة (بقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء (وبين خلق المطاعم والملابس بقوله (وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) فان الثمرة فى الاصل كما مر اسم لحمل الشجرة ثم عم فاطلق على كل مايتنفع به متفرعا على اصل المال والمطاعم والملابس كلها كذلك فانها يتنفع بها وخارجة من الارض (**قوله** ثم لما كانت هذه الامور التى لايقدر عليها غيره تعالى شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهى عن الاشراك يعنى ان انتفاء فى قوله تعالى (فلاتجعلوا لله اندادا) فاء جزاء شرط محذوف اى اذا علم وحدانيته تعالى بالصفات المذكورة سابقا فلا تجعلوا (**قوله** ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة) وهى قوله تعالى (الذى جعل لكم الارض الآية وقوله الاشارة مفعول اراد وقوله مادل عليه الخ اشارة الى انه يجب حمل الكلام على ماظهر من معناه وسيق الكلام لاجله ولايصرف الكلام عما ظهر من معناه الا بدليل صارف وان ماسواه من المعانى الخفية التى لاتساق الافهام اليها من ظاهر النظم انما يصار اليها على انها معان زائدة على اصل المقصود الذى سيق لاجله الكلام ولما ذكر المصنف ماسيقت هذه الآية لاجله من ظاهر معناها ذكر المعنى الزائد الذى كانت الآية اشارة اليه وهو تفصيل خلق الانسان وذلك ان الله تعالى مهدلهم اراضى نفوسهم وابدانهم وبنى عليها سموات ارواحهم وانزل من تلك السماء ماء العقل فاخرج به من ارض البدن ثمرات الاستسلام والاعمال الصالحة والعلوم النظرية التى هى بمنزلة الارزاق بالنسبة الى ارواحهم فشبه البدن بالارض من حيث انه يتأثر وينفعل عن النفس الناطقة بقبول مايفيض عليه منها من الفضائل والكمالات ومثل النفس بالسماء من حيث انها تؤثر وتفعل فى البدن بالتكميل والتصرف فيه تصرفا مؤديا الى فيضان الفضائل العملية والنظرية عليه وشبه العقل بالماء من حيث كونه واسطة فى حصول تلك الفضائل الفايضة على الانسان من فضل الله تعالى فانها انما تحصل له بواسطة استعمال العقل للحواس **قوله** فان لكل آية ظهرا او بطنا ولكل حد مطلعا) اشارة الى ماروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال

واعلم ان مضمون الآيتين هو الامر بعبادة الله والنهى عن الاشراك به تعالى والاشارة الى ما هو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا بانها العلة لوجوبها ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه فى معاشهم من المقلة والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة اعم من المطعوم والرزق اعم من المأكول والمشروب ثم لما كانت هذه الامور التى لايقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهى عن الاشراك به ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة مع مادل عليه الظاهر وسيق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وما افاض تعالى عليه من المعانى والصفات على طريقة التمثيل فشبه البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض تعالى عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصلة بواسطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منها ظهر و بطن ولكل حد مطلع واختلف العلماء فى معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهود لها بالفصاحة وهى لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبنى تميم ودوس وبنى الحارث وقيل المراد انه انزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهى والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة وقيل المعانى السبعة هى العقايد والاحكام والاخلاق والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر الآية لفظها والمتلو وبطنها معناها الذى يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى الجلى المكشوف وبطنها ماخفى من معناها ويكون سرا بين الله تعالى وبين المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلع اى ولكل طرف من الظهر والبطن موضع اطلاع فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها و تتبع مايتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة باتعاب الجوارح فى اتباع الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم مالا يعلم (**قوله** لما قرر وحدانيته تعالى) قررها بقوله فلا تجعلوا لله اندادا) و بين الطريق الموصل الى العلم بها بتفريع النهى المذكور على ماذكره لبيان ربوبيته من انه خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه فى معاشهم من المظلة والمقلة والمطاعم والملابس فان خلق هذه الامور التى لايقدر عليها غيره تعالى شاهد على وحدانيته تعالى فان تفريع النهى المذكور على ما ذكر من دلائل الانفس والآفاق اعنى خلقهم وخلق الارض والسماء ومابينهما بيان للطريق الموصل الى العلم بواحدانيته تعالى ولما كان اول مايجب على المكلف معرفة الله تعالى ووحدانيته ومعرفة نبوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم و بين الطريق الموصل الى معرفته تعالى ذكر عقيبه مايوصل الى العلم بنبوته عليه الصلاة والسلام وهو القرآن المعجز بفصاحته وافحامه من طولب بمعارضته الا انهم لقصور نظرهم لم يتفطنوا لاعجازه وقالوا انه مختلق مفترى اذ بعد كونه كلام الله تعالى لانه لوكان من عند الله تعالى لانزل جملة واحدة مختلف لما يكون من عند الناس لان مايوجد منهم من الكلام المنظوم والمنثور انما يوجد مفرقا منجما حينا بعد حين شيئا بعد شئ حسبما يعن لهم من الاحوال المتجددة والحاجات السانحة فلما رأوا القرآن العظيم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة وآيات عقب آيات على حسب النوازل وكفاء الحوادث قالوا مايشبه هذا كلام الله تعالى وانا لفى شك منه لانه لوكان كلام الله تعالى لانزله جملة واحدة على خلاف عادة الناس كما حكى الله تعالى عنهم بقوله قال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فانزل الله تعالى قوله وان كنتم فى ريب اى ان ارتبتم فى هذا الذى نزل على التدريج فهاتوا انتم بنجم من نجومه فانه ايسر عليكم من ان ينزل دفعة فيتحدى بالمجموع

(وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة) لما قرر وحدانيته و بين الطريق الموصل الى العلم بها ذكر عقيبه ماهوا لحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

فقد جعل ما اتخذوه وسيلة الى القدح وسيلة الى تبكيتهم والزامهم وهى غاية التبكيت والالزام فانهم طولبوا مرة بان يأتوا بمثل هذا القرآن بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ومرة بان قيل لهم فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ومرة بسورة مثله فأتوا انتم نجما واحدا من نجومه سورة من اقصر سورة او آيات شتى مفتريات فاهو الحجة فى اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام هو القرآن العظيم الا انهم لما ارتابوا فى حجته وطعنوا فيه باحتمال كونه مبنيا على الاختلاف والافتراء ازال شبهتهم بهذه الآية حيث بين بها اعجازه فانهم اذا عجزوا عن الاتيان بما يوازى اقصر سورة منه ظهر كذبهم فى تجويز الاختلاق و الافتراء وتبين كونه من عند الله تعالى كما يدعيه من نزل عليه وعرفهم بها ما يتعرفون به اعجازه وكونه نازلا من عند الله تعالى وهو ان يمتحنوا انفسهم و يجربوا اطباعهم انهم هل يقدرون على اتيان ما يوازى اقصر سورة مما اتى به من لم يكتب ولم يقرأ ولم يخالط القراء فهو تعالى لما بين بهذه الآية ما هو الحجة على نبوته عليه الصلاة والسلام بعد ذكره ما هو الحجة على وحدانيته صارت الآيتان بمنزلة ان يقال لا اله الا الله محمد رسول الله و يبين ما يكون حجة عليهما وكلمة ان فى قوله تعالى وان كنتم فى ريب حرف شرط اصله ان يستعمل فى الامور المحتملة المشكوك فيها والله تعالى منزه عن ان يشك فى امر من الامور فهو عالم انهم مرتابون الا انه تعالى ذكر كلمة ان فيما هو متحقق الوقوع جريا على عادة العرب فى محاوراتهم كقولهم ان كنت انسانا ففعل ما يقتضيه العقل مع علمهم بانه انسان وقولهم ان كنت ابنى فاطعنى فخاطبهم الله تعالى على العادة الجارية فيما بينهم وقيل كلمة ان ههنا بمعنى اذ كما قال ابو زيد وتجىء كلمة ان بمعنى اذ نحو قوله تعالى وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين وقوله وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين وقوله فى ريب خبر كان فيتعلق بمحذوف اى ان كنتم واقعين فيه جعل الريب بمنزلة الظرف المحيط بهم لكثرة وقوعه منهم وقوله مما متعلق بمحذوف مجرور على انه صفة لريب ومن للسببية اولابتداء الغاية وما موصولة اونكرة موصوفة والعائد محذوف على التقديرين اى نزلناه وهو القرآن (**قوله** بذت) اى غلبت والمضادة من الضد و المضارة من الضرر والمغارة المغالبة من غار اذا غلب و المعارة الافساد من المعرة وهى الفساد (**قوله** وانما قال مما نزلنا) يعنى ان تنزيل الشئ هو انزاله على سبيل التدريج مرة بعد مرة فى اوقات مختلفة بخلاف الانزال فانه موضوع للدلالة على النزول مطلقا مع قطع النظر عن الكثرة والتنجيم و تضعيف عين الفعل اللازم كالهمزة فى ان كل واحد منهما من اسباب التعدية فالمشهور الشايع كونهما للتعدية عند اتصالهما بالفعل اللازم ولايكون التضعيف للتكثير و التدريج الانادرا كما فى موتت البهائم فان التضعيف فيه للتكثير فلايكون للتعدية الا انه قد يكون

وهو القرآن المعجز فصاحته التى بذت فصاحة كل منطيق وافحامه من طولب بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم و افراطهم فى المضادة و المضارة وتهالكهم على المغاذة والمعارة و عرف ما يتعرف به اعجازه ويتيقن انه من عند الله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا لان نزوله نجما فنجما بحسب الوقايع على ما ترى عليه اهل الشعر و الخطابة مما يريبهم كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فكان الواجب تحديهم على هذا الوجه ازاحة للشبهة والزاما للحجة

للتكثير والتعدية معا كما فى قوله تعالى مما نزلنا فان المخفف لازم وقد عدى بالتضعيف وفهم كون المراد نزوله منجما على حسب الوقايع بمعونة المقام فان نزوله هكذا ما ارابهم وقالوا لولا نزل هذ القرأن جملة واحدة انزل الله تعالى هذه الآية ازاحة لشبهتهم والزاما للحجة عليهم بان عجزوا عن اتيان مايوازى اقصر نجومه فعلم من نزوله بهذا السبب ان المراد نزوله نجما فنجما بخلاف قولهم لولا نزل هذا القرأن جملة واحدة فان التضعيف فيه لمجرد التعدية اذليس المعنى على انهم اقترحوا تكرير نزول القرأن جملة واحدة وفى قوله تعالى مما نزلنا التفات من الغيبة الى التكلم لان مافبله هوقوله اعبد وار بكم فمقتضى الظاهر ان يقال بعده مما نزل على عبده ولكنه التفت الى التكلم لتفخيم المنزل وعدى التنزيل بكلمة على لافادتها الاستعلاء الدال على تمكن المنزل من المنزل عليه واستقر عليه وكلمة الى انما تفيد الوصول و الانتهاء فقط (**قوله** تنويها بذكره) اى رفعا لذكر العبد وتعظيما لشأنه يقال ناه الشئ ينوه اى ارتفع ونوهته تنويها اذا رفعته ونوهت باسمه اذا رفعت ذكره والتعريف بالاضافة قد يكون لتعظيم شأن المضاف كما فى قولك عبد الخليفة عندى وقد يكون لتعظيم المضاف اليه كما فى قولك عبدى حضر و قد يكون لتعظيم غيرهما كما فى قوله عبد السلطان ضيفى واصل فأتوا أتيوا مثل اضربوا فالهمزة الاولى همزة وصل اتى بها للابتداء بها لتعذر الابتداء بالساكن والثانية فاء الكلمة قلبت الثانية ياء لكسرة ماقبلها دفعا لثقل المتكرر واستثقلت الضمة على الياء التى هى لام الكلمة فنقلت الى ماقبلها بعد سلب حركتها ثم حذفت لاجتماع الساكنين فصار أتوا فلما اتصلت الكلمة بالفاء الجزائية استغنى عن همزة الوصل فسقطت كما هو الاصل فى همزات الوصل فعادت الهمزة التى هى فاء الكلمة فانها انما قلبت ياء للكسرة التى كانت قبلها وقد زالت (**قوله** والسورة الطائفة من القرأن) يريد تفسير سورة القرأن و الا فلفظ السورة يطلق على الطائفة من سائر الكتب السماوية كما روى ان من سور الانجيل سورة الامثال وروى ايضا ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه عليهم الصلاة والسلام سورة مترجمة السور ومعنى المترجمة الملقبة المسماة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة الاخلاص وقوله طائفة من القرأن يتناول عدة آيات يعبر عنها بنحو العشر والحزب ولما وصفها بقوله المترجمة خرج عنها مثل تلك الآيات لان تلك الالفاظ ليست اسماء والقابا لتلك الآيات ونقض هذا التفسير بآية الكرسى فانه يصدق عليها انها طائفة من القرأن مترجمة مع انها ليست بسورة واجيب بان ما ظن انه مترجمة بها مجرد اضافة لها الى الكرسى لم يصل الى التسمية والتلقيب (**وقوله** التى اقلها ثلاث آيات) ليس من قيود التعريف والالوجب ان يصدق على كل مايصدق عليه انه سورة انه طائفة مترجمة من القرأن اقلها ثلاث آيات مع انه لايصدق على شئ من

واضاف (العبد الى نفسه تعالى تنويها بذكره وتنبيها على انه مختص به منقاد لحكمه تعالى وقرئ على عبادنا يريد محمدا صلى الله عليه وسلم وامته والسورة الطائفة من القرأن المترجمة التى اقلها ثلاث آيات وهى ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطة بطائفة من القرأن مفرزة محوزة على حيالها او محتوية على انواع من العلم احتواء سور المدينة على مافيها او من السورة التى هى الرتبة قال

ولرهط حراب وقد سورة * فى المجد ليس غرابها بمطار

لان السور كالمنازل والمراتب يرتقى فيها القارئ اولها مراتب فى الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السؤرة التى هى البقية والقطعة من الشئ

السور بل المراد منه بيان ان جنس هذه الطائفة المسماة بالسورة يتفاوت افراده قلة وكثرة وغاية قلتها ثلاث آيات وبهذا ينكشف المقصود زيادة انكشاف فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التفسير المذكور على شئ من السور ثم ان واو السورة يحتمل ان تكون اصلية وان تكون منقلبة عن همزة فان كانت اصلية يحتمل ان تكون سورة القرأن منقولة عن سور المدينة وهي حائطها وان تكون منقولة من السورة بمعنى الرتبة والدرجة العالية الرفيعة وعلى التقديرين تكون سورة القرأن مجازا من قبيل الاستعارة التصريحية بان شبهت بسورة المدينة من حيث كونها محيطة بطائفة من القرأن كاحاطة سورة البلدة ما فيها من البيوت المغرزة المحوزة على حيالها لكنهم فرقوا بين سورة القرأن وسورة البلد بالجمع حيث جمعوا سورة القرأن على سور بفتح الواو وجمعوا سورة البلد على سور بسكونها لو بان شبهت سور القرأن بالمراتب والمنازل ان القارئ يترقى فيها واحدا بعد واحد ويحتمل ان يكون اطلاق السور بمعنى المرتب على سور القرأن مبنيا على تقدير المضاف اى ذوات سور فان لها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة حراب في النسخ المعول عليها بالراء المهملة وفي بعضها بالزاء المعجمة وقد بالدال المهملة وهما اسما رجلين من بني اسد وهما حراب بن زهير وقدان مالك ورهط الرجل قومه وقبيلته اثبت لقومهما رتبة في المجد ووصفها بان الغراب الواقع فيها لا يمكن لاحدان يطيرها شبه اهل الحاجات العاكفين حول سراد قاتهم طالبين ثمرات مجدهم وعوائد فضلهم بالغراب الواقعة في ارض مخصبة كثيرة الثمار المائلة بطبايعهن اليها بحيث لا يتأتى اطارتهن عنها وقيل هو كناية عن رفعة شان تلك الرتبة اى لا يصل اليها الغراب حتى يطار اى لا غراب هناك ولا اطارة ولا تصل الاشارة الى غرابها حتى يطار مع انه ينفر بادنى ريبة وان كانت واوها منقلبة عن الهمزة تكون منقولة من السؤر بمعنى القطعة والبقية ومنه يقال اسأر في الاناء اى ابقى فيه قطعة وبقية من الماء فيكون تسمية سورة القرأن بذلك لكونها قطعة منه (**قوله** والحكمة في تقطيع القرأن سورا افراد الانواع الخ) اى تمييز بعض انواع المختلفة عن البعض الآخر بايراد كل واحد منها في سورة على حدة وتلاحق الاشكال اى انضمام بعض النظائر بالبعض الآخر منها بايرادها جميعا في سورة واحدة وتجاوب النظم اى تقارب اطراف النظم وجوانبه بكون بعضها ملايما للبعض الآخر منها ومناسباله كانه يتجاوب ويتجاور كل بعض صاحبه وتنشيط القارئ تحريكه وجعله ذا نشاط ورغبة في القراءة والدرس والتحصيل (**قوله** نفس ذلك عنه) اى فرج عنه بعض الكربة والميل ثلث الفرسخ والبريد اثنا عشر ميلا وهو مسيرة يوم للمسافر والبريد في الاصل اسم لبغل يحفظ في الخانات المبنية في الطرق ليركبه من يبعثه السلطان لمصلحة وهو كلمة فارسية اصله

والحكمة في تقطيع القرأن سورا افرادا لانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القارئ وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك منه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى بريدا

(يريده دم) وذلك لان الملوك الماضية كانوا يبنون الربط فى الطرق ويوقفون فيها البغال ليركبها الرسل المبعوثة للحاجات ويقطعون اذناب تلك البغال علامة لذلك فتكون موقوفة فيها لاجل الحاجات ثم سمى به الرسول المحمول عليها ثم سميت به المسافة التى يقطعها الرسول وهى اثنا عشر ميلا (**قوله** متى حذقها) اى اتمها وقطعها من قبلهم حذق السكين الشئ اى قطعه قال الجوهرى يقال حذق الصبى القرأن اذا مهر فيه (**قوله** الى غير ذلك من الفوائد) اى منضما الى غير ذلك ومن فوائد تقطيعه سورا مايتصور فى الكاتب من امثال ما ذكر فى القارى والحافظ ومنها ان تلك السور متخالفة المقادير كانواع من جواهر نفيسة متفاوتة الاجرام وفى ذلك نوع زينة يخلو عنها ماليس كذلك (**قوله** صفة سورة) اى صلة متعلقة بمحذوف هو صفة سورة واشار اليه بقوله اى بسورة كائنة من مثل مانزلناه من القرأن وبهذا ظهر كونه قيدا لقوله الآتى اوصلة فأتوا (**قوله** ومن للتبعيض) اى كائنة بعض مثل مانزلناه فى حسن النظم وغرابة البيان من حيث كون مقاصده مقتصرا على ايجاب الطاعات والنهى عن الفواحش والمنكرات والحث على مكارم الاخلاق والاعراض عن الدنيا الفانية والاقبال على الآخرة الباقية مع مافيها مما لاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر (**قوله** اوللتبيين) فالمعنى فأتوا بسورة هى مثل مانزلناه فى حسن النظم وغرابة البيان فالمصنف قدجوز كون كلمة من للتبعيض اوللتبيين على تقدير كون ضمير مثله راجعا لقوله مانزلناه والشريف المحقق لم يرض بكونها للتبعيض على ذلك التقدير حيث قال وان جعلت تبعيضية اوهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه كأنه قيل فأتوا ببعض ماهو مثل للمنزل فلاتكون المماثلة المصرح بها من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم انها منشأ العجز الى هنا كلامه يعنى ان كونها للتبعيض يوهم ان يكون المعجوز عنه مجرد اتيان بعض ماهو مثل للمنزل وانه لامدخل لاعتبار المماثلة فى عجزهم فلايكون اعتبارها منشأ للعجز بخلاف مااذا جعلت تبيينية فان المعجوز عنه حينئذ يكون اتيان المماثل فيكون لاعتبار المماثلة مدخلا فى عجزهم وتكون المماثلة منشأله وانما قال اوهم لان قولنا فأتوا بسورة كائنة بعض مثل المنزل لايستدعى ان يكون له مثل محقق بل هو كلام على طريق ارخاء العنان وهو ابلغ فى التبكيت والالزام فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الايهام (**قوله** وزائدة عند الاخفش) فانه يجوز زيادتها فى الاثبات سواء دخلت على المعرفة كما فى قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم اوعلى النكرة كما فى قول العرب قد كان من مطر وكذا الكوفيون وغيرهما شرطوا فى زيادتها شرطين كونهما فى غير الموجب ودخولها على النكرات وغير الموجب امانفى نحو مارأيت من احد اونهى نحو لاتضرب من احد واستفهام نحو هل ضربت من احد (**قوله** اولعبدنا)

اوالحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرأن حظا تاما وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غيرها من الفوائد (من مثله) صفة سورة اى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبعيض اوللتبيين وزائدة عند الاخفش اى بسورة مماثلة للقرأن العظيم فى البلاغة وحسن النظم اولعبدنا ومن للابتداء اى بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم اوصلة فأتوا

عطف على قوله لما نزلنا قوله اوصلة فأتوا عطف على قوله صفة سورة فانه على تقدير كونه صفة تكون صلة لمحذوف وهو كائنة (**قوله** والضمير للعبد) قد اشتهر ههنا ان يقال لم لايجوز ان يكون ضمير مثله لما نزلنا على تقدير كون الظرف صلة فأتوا كما جاز ذلك على تقدير كونه صفة للسورة واجيب بان قوله تعالى فأتوا امر قصد به تعجيزهم باعتبار ما أتى به فلو تعلق به قوله من مثله وكان الضمير للمنزل تبادر منه ان له مثلا محققا وان عجزهم انما هو عن الاتيان بشئ منه وهو فاسد اذ لا مثل للقرآن فى شئ من وجوه فضله وشرفه بخلاف ما اذا رجع الضمير الى العبد فان له مثلا فى كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم فلا محذور (**قوله** والرد الى المنزل اوجه) اى رجوع ضمير مثله الى قوله مما نزلنا اوجه من رجوعه الى العبد ويعلم منه رجحان كون الظرف صفة سورة على كونه ظرفا لغوا متعلقا بقوله فأتوا لانه على التقدير الثانى يكون ضمير مثله للعبد لا للمنزل وذكر للترجيح ستة اوجه الاول الموافقة لسائر آيات التحدى كقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله فى سورة يونس ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فان المعتبر فى الجميع مماثلة المأتى للمنزل لا كونه من مثل المنزل عليه والثانى اتساق الترتيب والنظم والمحافظة على حسن الانتظام فان الاتساق هو الانتظام وذلك لان الكلام مسوق فى بيان المنزل حيث فرض وقوع ارتيابهم فيه وسببه بقوله ان كنتم فى ريب مما نزلنا فحق الكلام ان لا ينفك عن المنزل برد الضمير الى غيره وفى الحواشى الشريفية الوجه الثانى من وجوه الترجيح المحافظة على حسن الترتيب اعنى ربط آخر الكلام باوله فان ترتب الجزاء ههنا على شرطه انما يحسن كل الحسن اذا كان الضمير للمنزل فانه الذى سيق له الكلام اولا وفرض وقوع الارتياب فيه قصدا واما ذكر العبد فقد وقع تبعا وصح بذلك رجوع الضمير اليه فى الجملة وانما يحسن عود الضمير الى المنزل عليه ان لو كان الكلام مسوقا له بان يقال وان ارتبتم فى ان محمدا صلى الله عليه وسلم منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله والثالث المبالغة فى التحدى وذلك لان الضمير اذا رجع الى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع وهو ظاهر واذا كان للمنزل عليه يكون طلب المعارضة بالحقيقة من واحد مماثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كونه اميا لم يكتب ولم يقرأ وتكون الجماعة المخاطبون مأمورين بالنقل عنه ولاشك ان طلب المعارضة من الجميع ابلغ فى التحدى والتبكيت من طلب المعارضة من واحد امى لجواز عجز الواحد الامى وقدرة الجمع والجم الكثير والغفير فعيل من الغفر وهو الستر والتغطية كأنهم لكثرتهم يغطون

والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم والرد الى المنزل اوجه لانه المطابق لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله ولسائر آيات التحدى ولان الكلام فيه لا فى المنزل عليه فحقه ان لا ينفك عنه ليتسق الترتيب والنظم ولان مخاطبة الجم الغفير بان يأتوا بمثل فاتى به واحد من ابناء جلدتهم ابلغ فى التحدى من ان يقال لهم ليأت نحو ما اتى به هذا آخر مثله ولانه معجز فى نفسه لا بالنسبة اليه لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته ولا يلايمه قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) فانه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم

ماوراءهم فوصف الجم بالغفير لتأكيد مافيه من معنى الكثرة والرابع الدلالة على ان المنزل معجز فى نفسه لامن حيث كون المنزل عليه اميا كما يفهم ذلك من رجوع الضمير الى المنزل عليه والخامس الخلو عن ايهام خلاف المقصود فان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته بان كان ممارسا للحظ ودراسة العلوم وتتبع الكتب والسادس الملايمة لقوله تعالى وادعوا شهداءكم فان ارجاع الضمير الى قوله عبدنا الايلايمه قوله وادعوا شهداءكم فقول المصنف ولايلايمه عطف على قوله يوهم وقوله فانه علة لقوله ولايلايمه وتقريرها ان قوله تعالى وادعوا شهداءكم امر لهم بان يستعينوا بكل من ينصرهم على معنى ادعوا حاضريكم ليعاونوكم على اتيان مثل المنزل اوليشهدوا لكم انكم قادرون على اتيانه وان ماتيتم مثل للمنزل وهذا المعنى انما يلايم رجوع ضمير مثله الى المنزل وكون طلب المعارضة من الجميع ولو كان المعنى امرهم بان ينقلوا ويحكوا سورة صادرة من واحد مثل النبى صلى الله عليه وسلم فى كونه اميا لكان المناسب ان يقال ليدع بالتوحيد لان الاحتياج الى المعين انما هو فى نظم الكلام البليغ وتأليفه لافى نقل المؤلف وحكايته قوله تعالى ادعوا امر من دعا الى الشئ دعاء ودعوة بفتح الدال والاول مطلق المصدر والثانى المرة منه والدعوة بالضم المأدبة والدعوة بالكسر ادعاء الولد والدعاء يجئ لمعان واختلف فى معناه ههنا فقيل معناه احضروا وقيل استعينوا واستعمله الشاعر فى معنى الاستعانة حيث قال

وقبلك رب خصم قد تمالوا * على فاجزعت ولادعوت

وقول المصنف فانه امر بان يستعينوا اختيار منه للقول الثانى قوله بكل من ينصرهم تعبير عن الشهداء باى معنى كان اى سواء كان الشهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة او الناصر او الامام لانه جعل الدعاء بمعنى الاستعانة وهى انما تكون من الناصر ومعنى النصرة متحقق فى الجميع وجعل الشهداء جمع شهيد مثل فقيه وفقهاء وظريف وظرفاء مع احتمال كونه جمع شاهد مثل شاعر وشعراء بناء على ان الاول اولى لاطراد فعلاء فى فعيل دون فاعل ثم ان الشهيد مشهور فى معنى الحاضر ومنه قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد وكذا فى معنى الشاهد اى القائم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر ايضا حيث يقال انا شهيده وشاهده اى ناصره ومعينه ذكر الامام الواحدى فى تفسير قوله تعالى وادعوا شهداءكم انه قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يعنى اعوانكم وانصاركم الذين يظاهرونكم على تكذيبكم وسمى اعوانهم شهداء لانهم يشاهدونهم عند المعاونة ويكون بمعنى الامام ايضا كما فى قوله تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا نقل عن الراغب انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه فسر الشهداء فى هذه الآية بالاعوان وروى عن مجاهد انه قال معناه الذين يشهدون لكم وعن غيرهما انهم

والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة او الناصر او الامام وكأنه سمى به لانه يحضر النوادى

قالوا معناه أحكم ولما كان فى وجه اطلاق الشهيد على الامام نوع خفاء قال المصنف وكأنه سمى به لانه يحضر النوادى اى المجالس والمحافل وهو جمع النادى وهو مجلس القوم ومتحدثهم (**قوله** وتبرم) اى تحكم وتؤكد الامور بحضوره اى بحضوره فكان حضوره هو الحضور الكامل المتعدية المستحق لان يسمى حضورا وان يسمى المتصف به حاضرا وشهيدا والظاهر ان الناصر ايضا انما سمى بالشهيد لذلك لان تمام الامر انما يحصل بحضوره (**قوله** اذا التركيب الخ) تعليل لصحة استعمال لفظ الشهيد فى المعانى المذكورة يعنى ان تركيب لفظ الشهيد موضوع للحضور اما بالذات بان تكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما فى ماعدا المعنى الثانى فان المتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته وشخصه وان تسمية الناصر والامام بالشهيد لابتناء اتمام الامور على حضورهما بذاتهما كما مر واما بالتصور والقلب كما فى المعنى الثانى فان القائم بالشهادة انما يسمى شهيدا لكونه مخبرا بما شاهده شهود علم وايقان فان مبنى الشهادة المتعارفة هو الحضور بالقلب وتبين المشهود به فاذا قالوا انا شاهد بهذا الامر يكون معناه انا عارف به متصور له واخبر به عن علم وشهود قلب وان كان ذلك بطريق المعاينة وكلمة من فى قوله ومنه قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد للسببية اى ولاجل ان التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور قيل له شهيد لانه حضر اى تيقن وتبين ما يرجوه من النعيم الدائم الابدى فيكون من الحضور بالتصور او الملائكة حضروه فيكون من الحضور بالذات لكن الشهيد حينئذ يكون بمعنى المشهود ولا بأس لان المقصود وجود معنى الحضور وقد حصل (**قوله** ومعنى دون ادنى مكان من الشئ) اى اقرب مكان من الشئ الذى اضيف اليه لفظ دون فاذا قلت زيد دون عمرو كان معناه انه فى مكان هو اقرب الامكنة من عمرو فان ادنى اسم تفضيل من دنوت منه دنوا اى قربت منه فهو دنى اى قريب فهو مبنى من الفعل المعتل اللام لا من المهموز اللام بخلاف الدنئ الذى بمعنى الخبيث الذى لاخير فيه فانه مأخوذ من الفعل المهموز اللام يقال دنأ الرجل يدنأ دناءة اى صار دنيئا لاخير فيه وذكر فى الصحاح ان الدون نقيض الفوق فهو ظرف مكان والدون الحقير الخسيس فهو مشترك بين نفس المكان المنحط الاسفل او المتمكن فيه وبين المنحط النازل بحسب القدر والرتبة المعنوية وهو معتل العين واعتبر المصنف وصاحب الكشاف رحمهما الله فى مفهوم الدون زيادة القرب المكانى حيث فسراه بادنى مكان من الشئ وهو بناء التفضيل ولم يصرح المصنف بكون ذلك المكان الاقرب نازلا منحطا عن مكان ذلك الشئ الا ان المصنف اشار اليه بقوله ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو من غير ان يقصد بيان اقربية مكان زيد من عمرو فضلا عن كون ذلك المكان الاقرب انزل من مكان عمرو بل يقصد بيان تفاوت مرتبتهما

و تبرم بحضوره الامور اذا التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور و منه قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه حضر ما كان يرجوه او الملائكة حضروه و معنى دون ادنى مكان من الشئ ومنه تدوين الكتب لانه ادناء البعض من البعض ودونك هذا اى خذه من ادنى مكان منك

وان زيدا انزل من عمرو فى الشرف ووجه الاشارة انه جعل اطلاق لفظ دون على المنحط فى الرتبة المعنوية استعارة مبنية على تشبيهه بالمنحط فى الرتبة المكانية فدل ذلك على ان الانحطاط فى الرتبة المكانية معتبر فى المفهوم الحقيقى للفظ دون كما يعتبر فيه زيادة القرب وذكر فى الحواشى الشريفية ان لفظ دون فى اصله للتفاوت فى الامكنة يقال لمن هو انزل مكانا من الآخر هو دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عند الا انه ينبئ عن دنو اكثر وانحطاط قليل واشار صاحب الكشاف الى الثانى بقوله اذا كان احط منه قليلا يعنى فى المكان والى الاول بقوله ادنى مكان من الشئ فوجب ان يكون قول المصنف هو ادنى مكان من الشئ بمعنى اقرب مكان منه بحيث يكون انزل من مكانه قليلا واعتبر معنى الدنو فى لفظ دون و فى جميع ما اخذ منه لتناسبهما من حيث المعنى و توافقهما فى الحروف الاصول وان تخالفا فى ترتيبها من حيث ان احدهما اجوف والآخر معتل اللام وليس احدهما مقلوبا من الآخر لاستوائهما فى التصرف وهو يوجب ان يكون كل واحد منهما لغة اصلية (**قوله** ثم استعير) عطف على قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ وقوله ثم اتسع عطف على استعير والحاصل ان لفظ دون فى الاصل للتفاوت فى الامكنة ثم استعير منه للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله فى اصل معناه فقيل لمن هو انزل من الآخر فى الشرف هو دونه ثم اتسع فيه اى ثم تجوز فى هذا الدون المستعار للرتب المتفاوتة فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو فى هذا المعنى مجاز فى المرتبة الثانية كما فى قوله تعالى لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين وقول امية ابن ابى الصلت

يانفس مالك دون الله من واق * ولا للسع بنات الدهر من راق

والاولياء جمع الولى بمعنى الصديق وهو ضد العدو مثل قوى واقوياء والولاية بفتح الواو الصداقة فيكون مصدر الولى و بكسر الواو مصدرا للوالى وقوله اى لايتجاوز وكذا قوله اذا تجاوزت بيان لحاصل المعنى فان دون فى الموضعين ظرف مستقر وقع حالا اى لايتخذوهم اولياء متجاوزين المؤمنين ومالك من واق متجاوزة وقاية الله تعالى وكلمة من فيهما لابتداء الغاية لان مولاة الكفار مبتدأة من التجاوز وكذا انتفاء الواقع مبتدأ منه وقوله اتسع بدل استعير اشارة الى ان التجوز فى المرتبة الثانية غير مبنى على التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعارة فيكون مجازا مرسلا على طريق اطلاق المقيد على المطلق فان الدون المستعار للمنحط فى الرتبة المعنوية مستعمل فى التجاوز المقيد بكونه من رتبة حسنة رفيعة الى رتبة قبيحة حقيرة فيكون استعماله فى مطلق تخطى امر الى امر مجازا مرسلا متفرعا على الاستعارة ولفظ النفس فى قول

ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو اى فى الشرف و منه الشئ الدون ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد وتخطى امر الى آخر
قال تعالى لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اى لايتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين و قال امية يانفس مالك دون الله من واق اى اذا تجاوزت وقاية الله فلا يقيك غيره

امية بن الصلت روى مضموما على انه منادى مفرد معرفة ومكسورا على حذف ياء المتكلم اكتفاء بالكثرة واللسع بالعين المهملة اللدغ قال الشاعر

قد لدغت حية الهوى كبدى * فلا طبيب لها ولا راقى

واراد بنات الدهر حوادثه المتولدة منه فانه قد شاع بينهم تشبيه الليلة بالحبلى وما تجدد بعد انتباه الناس واختلاطهم من الحوادث باولادها والتعبير بالبنات لكونها عبارة عن الحادثات (**قوله** ومن متعلقة بادعوا) على انها ابتدائية و المعنى ادعوا للاستعانة على الاتيان بما يعارض به القرآن و يماثله دعاء مبتدأ من التجاوز عن دعوة الله تعالى للمعارضة واتيان مثله و تلخيص المعنى ادعوهم متجاوزين دعاء الله تعالى فان دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعائه تعالى والشهداء اما من الشهيد بمعنى الحاضر اومن الشهيد بمعنى الناصر اشار الى الاول بقوله من حضركم والى الثانى بقوله اومن رجوتم معونته ولم يقل اواعانكم وهو المناسب لقوله من حضركم لان اعانة شهدائهم انما هى بحسب رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع قوله من انسكم وجنكم وآلهتكم بيان لقوله من حضركم اومن رجوتم معونته على سبيل البدل وقوله غير الله منصوب على الاستثناء او على البدلية من قوله من حضركم وهو حاصل معنى قوله تعالى من دون الله كما ذكره الشريف المحقق نور الله مرقده من ان الدون الذى هو بمعنى تجاوز حد الى حد قريب من ان يكون بمعنى غير كأنه اداة استثناء وكذا ذكر فى الحواشى السعدية والامر فى قوله تعالى وادعوا شهداءكم على هذا الوجه يكون للتعجيز والتحدى والارشاد الى ما يستيقنون به ان القرآن كتاب سماوى فان معنى الآية على ما قاله المفسرون ان الله تعالى لما احتج عليهم فى اثبات توحيده احتج عليهم فى اثبات نبوة عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ببيان ان القرآن العظيم كتاب معجز انزله الله تعالى عليه اثباتا لنبوته و بيانا لما شرعه لعباده ليس فى وسع غيره اتيان مثله فكأنه تعالى قال وان كنتم فى شك مما نزلنا عليه وقلتم لا ندرى انه هل هو من عند الله ام لا لجواز كونه مختلقا مفترى كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اختلاق وما هذا الا افك مفترى وان هذا الا سحر مبين فاعلموا ان المقام ليس مقام الشك والارتياب لقيام البرهان الدال على كونه من عند الله تعالى و بين لهم الطريق الموصل الى زوال ارتيابهم والتيقن بانه كلام الله تعالى حيث تحداهم بان قال لهم ادعوا اعوانكم وانصاركم واستعينوا بكل ناصر لكم غير الله تعالى الذى هو القادر على كل شئ وانظروا هل فى طوقكم الاتيان بمثله فان عجزتم عن ذلك مع تظاهركم و تعاونكم فكيف تزعمون ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم اتى به من قبله فانه لو اتى به من عند نفسه لقدرتم انتم مع تظاهركم على الاتيان بمثله قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله

ومن متعلقة بادعوا والمعنى ادعوا للمعارضة من حضركم اورجوتم معونته من انسكم وجنكم وآلهتكم غير الله تعالى

ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا (**قوله** فانه لايقدر على ان يأتى بمثله الا الله) علة وبيان لكون المعنى ما ذكره فان الامر فيه لتعجيزهم وارشادهم الى ان مايستعينون به من غير الله تعالى لايعينهم بل يعجزهم بلا مرية لكونه مثلهم فى العجز وضمير فانه للشأن (**قوله** اووادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بان ماانتيم به مثله) اى والمعنى هذا فقوله تعالى من دون الله حال من فاعل ادعوا والشهداء من الشهيد بمعنى القائم بالشهادة لابمعنى الحاضر والناصر قال الشريف المحقق فى تقرير هذا الوجه اى ادعوا شهداءكم من الناس فصححوابهم دعواكم متجاوزين الله فى الدعاء اى لاتدعوه ولاتستشهدوا به اى لاتقتصروا على ان تقولوا الله يشهد بانا صادقون فيما ادعينا كما يقول العاجز عن اقامة البينة فان الدعاوى تثبت عند الحاكم بشهادة الناس عليها لابان يقال الله شهيد على ان ماادعيه حق فانه ديدن العاجز عن اقامة الحجة على دعواه اى عادته والامر حينئذ لبيان عجزهم عن الاتيان المذكور باظهار امتناع وجود من يشهد بان ماأتوا به مثل للقرأن وانهم ليس لهم متشبث فى تصحيح دعواهم سوى الاستشهاد بالله تعالى وكلمة من فى هذا الوجه ايضا ابتدائية اى ادعوهم للاستشهاد بهم دعاء مبتدأ من التجاوز من دعاء الله تعالى للشهادة (**قوله** او بشهدائكم) عطف على ادعوا فى قوله ومن متعلقة بادعوا وذكر على تقدير تعلقها بقوله شهداءكم وجهين اشار الى الاول بقوله اى ادعوا شهداءكم الذين اتخذتموهم من دون الله اولياء وآلهة والى الثانى بقوله اوالذين يشهدون لكم بين يدى الله تعالى على زعمكم والشهداء فى هذين الوجهين بمعنى القائمين بالشهادة والمراد بهم الاصنام وبالدعاء الدعاء للاستعانة بها لالاقامة الشهادة والامر بالدعاء فيهما للتهكم بهم حيث امروا بان يستظهروا اى بان يستعينوا بالجمادات فى معارضة القرأن الذى اخرس بفصاحته كل منطيق وانما عبر عن الاصنام بالشهداء ترشيحا لمعنى التهكم بذكر ماعتقدوه من انها من الله تعالى بمكان وانها تنفعهم شهادتها لهم بانهم على الحق كأنه قيل هؤلاء ملاذكم واعزتكم فادعوها لهذه العظيمة التى دهتكم والفرق بين الوجهين ان دون على الوجه الثانى مستعمل بمعنى قدام الشئ وبين يديه مستعار من معناه الحقيقى الذى يناسبه اعنى ادنى مكان من الشئ وهو ظرف لغو معمول لشهداء لان الظرف يكفيه رايحة الفعل فى عامله فلاحاجة الى الاعتماد اى ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله تعالى وكلمة من ههنا تبعيضية لانك اذا قلت اجلس بين يديه اوخلفه كان معناه اجلس فى جهة امامه اوفى جهة خلفه لانهما ظرفان للفعل واذاقلت اجلس من بين يديه اومن خلفه كانت كلمة من تبعيضية لان الفعل يقع فى بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل تريد بعض الليل وقال المحرر التفتازانى نور الله مرقده كلمة من الداخلة على دون فى جميع مواضعها بمعنى فى كما فى سائر

فانه لا يقدر ان يأتى بمثله الا الله تعالى اووادعوا من دون الله يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله ولا تشهدوا بالله فانه من ديدن المبهود العاجز عن اقامة الحجة اوشهدائكم اى الذين اتخذتموهم من دونه اولياء اوآلهة وزعتم انها تشهد لكم يوم القيامة اوالذين يشهدون لكم بين يدى الله على زعمكم من قول الاعشى (تريك القذى من دونها وهى دونه
ليعينوكم وفى امرهم ان يستظهروا بالجماد فى معارضة القرأن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم

الظروف الغير المتصرفة وهي التي تكون منصوبة على الظرفية ابدا ولاتجر الابمن خاصة وعلى الوجه الاول تكون كلة دون مستعملا بمعنى التجاوز على انه ظرف مستقر وقع حالا والعامل فيها مادل عليه شهداءكم اى الذين اتخذتموهم آلهة متجاوزين الله تعالى فى اتخاذها كذلك وزعتم انهم شهداؤكم وشفعاؤكم يوم القيامة وكلمة من حينئذ للابتداء فان الاتخاذ ابتدأ من التجاوز كذا فى الحواشى الشريفية وزيادة لفظى الاتخاذ والزعم فيهما لدفع وهم ان الاصنام كذلك فى الواقع واستشهد المصنف على كون دون الله بمعنى قدامه وبين يديه بقول الاعشى

تريك القذى من دونها وهى دونه * اذا ذاقها من ذاقها يتطق

يصف الزجاجة بغاية الصفاء ويقول انها فى صفائها بحيث لو فرض ان يكون وراءها قذى تريك القذى قدامها والحال انها قدام القذى والضمير المنصوب فى ذاقها للزجاجة على طريق ذكر المحل وارادة الحال كما فى قولهم شربت كأسا يقال ذاق فتمطق اى ضم شفتيه والصق لسانه بالحنك الاعلى مع صوت وقيل اى مص شفتيه من غاية لذة المذوق بحيث يسمع لها صوت قوله ليعينوكم تعليل لادعوا المقدر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ماعطف عليه وهو قوله اوالذين يشهدون لكم يعنى ان الشهداء فى هذين الوجهين وان كان بمعنى القائمين بالشهادة الا ان المقصود من دعائهم الاستعانة بهم فى اتيان مايعارض به القرآن لاتصحيح الدعوى بشهادتهم (**قوله** وقيل من دون الله اى من دون اوليائه) بتقدير المضاف هذا هو الوجه الثالث على تقدير تعلق من دون الله بقوله شهداءكم ولم يرض به المصنف بناء على ان ارتكاب الحذف من غير ضرورة تدعو اليه غير لايق ببلاغة القرآن قوله يعنى فصحاء العرب يريد ان المراد بالشهداء فى هذا الوجه رؤساء المشركين واشرافهم الذين لهم فصاحة بالغة ووجاهة عظيمة فى المجالس والمحافل والمشاهد جمع مشهد وهو موضع الحضور فعلى هذا لابد من تقدير المضاف فى قوله من دون الله اى من دون اولياء الله رعاية للمقابلة فان قوله تعالى من دون الله ذكر فى مقابلة شهدائهم واشرافهم الذين هم اولياء الاصنام وعبدتها فقابلهم انما هو المؤمنون الذين هم اولياء الله تعالى وعباده كما انه تعالى ذكر فى مقابلة اصنامهم فى الوجه الاول والمعنى ادعوا قومكم المعروفين بالذب عنكم فى مهماتكم ليشهدوا لكم انكم متمكنون من معارضة القرآن وان ماتأتون به مثله فانا رضينا بشهادتهم ان شهدوا بذلك فانهم ايضا ولايشهدون لكم لان العاقل لايرضى لنفسه ان يشهد بصحة ماتضح فساده وبان اختلاله والمقصود بهذا الامر ارخاء العنان والتدرج الى غاية التبكيت والالزام اشارة الى ان اعجاز القرآن بلغ من الظهور الى حيث لايمكن لاحد ان ينكره منصفا كان اومكابرا والظرف مستقر اى الذين يشهدون لكم متجاوزين فى ذلك اولياء الله تعالى ومن ابتدائية (**قوله** تعالى ان كنتم صادقين انه من كلام

وقيل من دون الله اى من دون اوليائه يعنى فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم ان ماتيتم به مثله فان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ماتضح فساده وبان اختلاله

(ان كنتم صادقين) انه من كلام البشر

البشر) اى فى دعوى انه من كلام البشر وانكم تقدرون على اتيان مثله كما حكى الله تعالى عنهم من قولهم لو نشاء لقلنا مثل هذا (**قوله** وجوابه محذوف) وهو فافعلوا ذلك اى فأتوا بمثله حذف اعتمادا على دلالة ماقبله عليه وهو جواب الشرط الاول اعنى قوله فأتوا اى ان كنتم صادقين فيما زعمتم فأتوا بسورة تماثل مانزلنا فانه لو جاء به فرد من افراد البشر من قبله ومن عند نفسه لوجب ان تكونوا قادرين على اتيان مثله لاسيما عند استعانتكم باعوانكم ومن المعلوم انه لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا وان كون المتحدى به معجزا دليل قطعى على ان المنزل عليه صادق فى دعوى النبوة وليس قوله تعالى فأتوا بسورة جوابا للشرطين على سبيل التنازع لان البصريين لايجوزون تقدم الجزاء على الشرط ويجعلون ماتقدم عليه دليل الجزاء بخلاف الكوفيين فانهم يجوزون تقدمه عليه (**قوله** والصدق الاخبار المطابق) عرف صدق المتكلم لان الواقع فى الآية الصدق الذى هو صفة المتكلم اى صدق المتكلم هو اخباره عن الشئ بانه كذا اخبارا مطابقا لحال المخبر عنه فى الواقع بان تكون النسبة الذهنية المدلولة من الكلام مطابقا للنسبة القائمة بين الطرفين فى الواقع ويعلم منه ان كذب المتكلم هو الاخبار عن الشئ على الوجه الذى لايطابق حال المخبر عنه فى الواقع هذا عند الجمهور فان المطابقة المعتبرة فى مفهوم الصدق عندهم انما هى بالنسبة الى الواقع بخلاف النظام فان المعتبر عنده هو المطابقة لاعتقاد المخبر ولا واسطة بين الصدق والكذب عندهما (**قوله** وقيل) اى قال الجاحظ صدق المتكلم اخباره عن الشئ بانه كذا اخبارا مطابقا لحال المخبر عنه فى الواقع ولاعتقاد المخبر ايضا بان يعتقد ان الاخبار عنه بذلك مطابق لماهو عليه فى الواقع كقول المخبر الواحد نصف الاثنين مع اعتقاده انه كذلك فى الواقع وكذب المتكلم اخباره عن الشى على خلاف ماهو عليه فى الواقع وفى اعتقاده ايضا كقوله الاربعة فرد مع اعتقاد انها ليست بفرد فلا ينحصر اخبار المتكلم فى الصدق والكذب على مذهبه بل يثبت بينهما اربع وسائط الاولى الاخبار المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكيم العالم حادث فانه ليس بصادق لعدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولاكاذب لكون حكمه مطابقا للواقع والثانية الاخبار المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم حادث والثالثة الاخبار الغير المطابق مع اعتقاد المطابقة كقول الحكيم العالم قديم والرابعة غير المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم قديم فليس شئ من هذه الاخبارات بصادق ولاكاذب عنده (**قوله** عن دلالة اوامارة) فى موضع النصب على انه حال عن الاعتقاد المذكور اى ناشئا ذلك الاعتقاد عن دلالة تفيد القطع اوامارة تفيد الظن والمقصود منه تعميم الاعتقاد للعلم وهو الحكم الذهنى الجازم الذى لايقبل

وجوابه محذوف دل عليه ماقبله والصدق الاخبار المطابق وقيل مع اعتقاد المخبر انه كذلك عن دلالة اوامارة لانه تعالى كذب المنافقين فى قولهم انك لرسول الله لما لم يعتقدوا مطابقته ورد بصرف التكذيب الى قولهم نشهد لان الشهادة اخبار عما علمه وهم ماكانوا عالمين به

التشكيك وللظن وهو الحكم بالطرف الراجح فلا جزم فيه فضلا عن عدم قبول التشكيك ولما اشتهر باسم الاعتقاد وهو الحكم الجازم الذى يقبل التشكيك ويعبر عنه باعتقاد المقلد وهو قسيم لكل واحد من العلم والظن المذكورين والظاهر ان ما نقل المصنف بقوله وقيل هو مذهب الجاحظ لانه هو الذى اعتبر فى الصدق المطابقة للواقع والاعتقاد جميعا وفى الكذب عدم المطابقة لهما معا فلا بد ان لا يوصف المخبر بالكذب عنده الا اذا كان اخباره عن الشئ على خلاف حال المخبر عنه فى الواقع وفى اعتقاد المخبر ايضا فيلزم ان لا يكون المنافقون كاذبين فى قولهم انك لرسول الله لان اخبارهم هذا وان كان على خلاف حال المخبر عنه فى اعتقادهم لكنه ليس على خلاف حال فى نفس الامر فلا يكون تكذيب الله تعالى اياهم بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون صالحا لان يستدل به على اعتبار المطابقتين فى الصدق وعلى اعتبار عدمهما فى الكذب كما ذهب اليه الجاحظ وانما يصلح دليلا على كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب اليه النظام فلذلك جعله الخطيب فى التلخيص متمسكا للنظام فجعله دليلا لقوله وقيل مع اعتقاد المخبر انه كذلك محل بحث وتأمل وغاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام المصنف ان يقال ما نقله بقوله وان كان مذهب الجاحظ بعينه الا ان المقصود من ايراد الآية ليس اثبات مذهب الجاحظ فى كل واحد من الصدق والكذب وهو اعتبار كل واحد من المطابقتين فى مفهوم الصدق واعتبار عدم كل واحد منهما فى مفهوم الكذب حتى يقال ان الآية المذكورة لا تدل على اعتبار عدم مطابقة الواقع فى الكذب حيث سجلت على كذب من اخبر بما طابق الواقع ولم يطابق الواقع الاعتقاد فقط بل المقصود من ايرادها بيان ان مجرد المطابقة للواقع لا يكفى فى الصدق كما ذهب اليه الجمهور بل لا بد معها من المطابقة للاعتقاد ايضا ببيان انه لو كفى ذلك فى الصدق لكان قول المنافقين انك لرسول الله صادقا وقد سجل الله تعالى بانهم لكاذبون فيه ورد هذا الاستدلال بان هذه الآية لا تنفى مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع كافية فى الصدق وانما تنفيه ان لو كان التكذيب راجعا الى المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله وليس كذلك بل هو راجع الى قولهم نشهد فان المراد به ان كان انشاء الشهادة فلا يصح توصيف قائله لا بالصدق ولا بالكذب الا انه يتضمن اخبارا كاذبا وهو الاخبار بان شهادتهم هذه صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد ويدل عليه ايرادهم القضية المشهود بها على صورة الجملة الاسمية المؤكدة بان واللام ومعلوم ان هذا الخبر الضمنى كاذب عند الجمهور لعدم مطابقته للواقع لانه تقول محض بقولونه بافواههم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله ولو سلم رجوعه الى المشهود به فلا نسلم ان يكون المعنى انهم لكاذبون فيه فى نفس الامر حتى يلزم ان لا يكون مطابقة الواقع كافية فى الصدق بل المعنى انهم لكاذبون فيه فى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل

(فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة)

لانهم يزعمون انه غير مطابق للواقع وهو صادق فى نفس الامر لكونه مطابقا للواقع فى نفس الامر وعلى التقادير لادلالة فى الآية على خلاف مذهب الجمهور (قوله لما بين لهم مايتعرفون به امر الرسول) اى مايتطلبون به معرفة صدقه فى دعوى الرسالة الى كافة الناس ومعرفة امر القرأن الذى جاء به اى معرفة كونه كلام الله تعالى منزلا من عنده معجزا للخلق عن معارضته واتيان مثله فلايتوهم ان يقوله احد من عند نفسه وفى الصحاح تعرفت ماعند فلان اى تطلبته حتى عرفته والمراد بما يتطلبون به المعرفة ماأشير اليه بقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وهو ان يجربوا انفسهم ويمتحنوا مبلغ طاقتهم فى نظم الكلام البليغ المنبئ عن المعارف المتعلقة باستكمال النفس بحسب القوة النظرية والعملية ويبذلوا وسعهم فى اتيان مثل سورة مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوة مايدعوهم الى ابطال امره من شدة عداوتهم له كما يدل عليها بذل النفوس والاموال فى اضراره عليه الصلاة والسلام (وقوله وماجاء به فى موضع الجر بالعطف على لفظ الرسول والمراد بامر الرسول صدقه فى دعوى الرسالة و بامر ماجاء به وهو القرأن كونه منزلا من عند الله تعالى خارجا عن مقدور البشر (قوله وميز لهم الحق) وهو ماعليه المؤمنون فى حق الرسول والقرأن والباطل مازعمه الكفار فى حقهما (قوله رتب عليه) جواب لما اى رتب على بيان مايتعرفون به ذلك بالفاء السببية ماهو كالفذلكة والخلاصة لذلك البيان فقال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار (قوله وهو انكم اذا اجتهدتم فى معارضته وعجزتم جميعا الخ) ضمير هو راجع الى قوله ماهو كالفذلكة واعتبر فى تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا اجتهادهم فى معارضة القرأن وعجزهم عنها مع ان اداة الشرط الواقعة فى نظم القرأن داخلة على انتفاء الفعل الذى هو فى معنى ترك المعارضة وهو اعم من العجز عنها لانسياق الذهن الى اعتبارهما بمعونة المقام ومعنى الجمعية فى قوله وعجزتم جميعا مستفاد من الخطاب العام فى قوله كنتم وفأتوا وقوله وادعوا شهداءكم (وقوله بمايساويه او يدانيه اشارة الى ان مماثلة ما أتوا به للقرأن لاتقتضى مساواته له بل تحصل بان يكون قريبا منه ايضا وقوله اذا اجتهدتم بكلمة اذا بدل كلمة ان مع ان الواقع فى الآية هى كلمة ان اشارة الى ان المقام يقتضى كلمة اذا المستعملة فى مقام القطع بتحقق الشرط وان العدول الى كلمة ان لنكتة كما سيجئ وانما قلنا ان مقتضى المقام هو كلمة اذا لانها فى الاصل موضوعة لان تدخل على شرط مقطوع الوقوع فيما سيأتى من الزمان فى اعتقاد المتكلم بخلاف كلمة ان فانها موضوعة لشرط مفروض وجوده فى المستقبل مع عدم قطع المتكلم بوقوعه فيه ولابعدم وقوعه والمتكلم بهذه الآية لم يكن شاكا فى عجزهم فمقتضى الظاهر ان يقال فاذا لم تفعلوا (قوله ظهر انه معجز) اشارة الى ان قوله تعالى فاتقوا النار وان كان

لما بين لهم مايتعرفون به امر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وميز لهم الحق من الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة له وهو انكم اذا اجتهدتم فى معارضته وعجزتم جميعا عن الاتيان بما يساويه او يدانيه ظهر انه معجز وا لتصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب

جواب الشرط ظاهرا الا انه فى الحقيقة لازم الجزاء وان الجزاء الحقيقى هو هذا المقدر فكان الظاهر ان يقال فاذا اجتهدتم فى معارضته فيما سيأتى من الزمان وعجزتم جميعا عن اتيان بما يماثله ظهر انه معجز وان التصديق به واجب فامنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب (**قوله** فعبر عن الاتيان المكيف اى عبر عن الفعل الخاص وهو الاتيان المقيد بالتعلق بمفعوله الذى هو قوله بسورة من مثله بمطلق الفعل الذى يعم كل فعل من الافعال الخاصة لقصد الايجاز حيث اوقع الفعل وحده موقع الفعل المقيد وهو الاتيان مع ما يتعلق به (**قوله** ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية) الجزاء الحقيقى هو وجوب الايمان وترك العناد فانه هو المرتب على اجتهادهم جميعا فى معارضته وعجزهم عنها والمراد بلازمه هو اتقاء النار المعد لتعذيب المكذب فانه لازم لترك العناد فاطلق هذا اللازم لينتقل منه الى ملزومه الذى هو التحلى بحلية الايمان فقيل فاتقوا النار بدل ان يقال فآمنوا وتركوا العناد على سبيل الكناية التى هى الانتقال من اللازم الى الملزوم على ماذهب اليه السكاكى واحتيج الى تقدير الجزاء ولم يجعل قوله تعالى فاتقوا النار جزاء حقيقة لان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف وجوبه على تحقق شرطه فلا وجه لتعليقه على عدم اتيانهم بسورة من مثله ولاجل عدم الاتيان بها شرطا لاتقاء النار لان حق الشرط ان يكون ملزوما للجزاء وليس عدم الاتيان ملزوما للاتقاء فلم يصح قوله فاتقوا الان يكون جزاء حقيقة فلذلك قدر ما يصلح للجزائية وجعل المذكور الذى هو لازم للمقدر منزلا منزلته وقائما مقامه على سبيل الكناية (**قوله** تقريرا للمكنى عنه) علة لتنزيل قوله فاتقوا النار منزلة فآمنوا وتركوا العناد على سبيل الكناية عنه فان الكناية لما كانت عبارة عن ذكر اللازم المساوى للشئ لينتقل منه الى ذلك الشئ الملزوم له وكان وجود اللازم دليلا على وجود ملزومه كان سلوك سبيل الكناية بمنزلة اثبات الملزوم ببينة فكان تقريرا للمكنى عنه فكان قوله فاتقوا النار ابلغ من ان يقال فآمنوا لكون ايجاب الاتقاء ايجابا للايمان التزاما لامتناع تحقق الاتقاء بدون الايمان (**قوله** وتهويلا لشان العناد) وجه ثان لاختيار سبيل الكناية وتقريره انه لما ابرز الايمان بالمنزل وترك العناد فى حقه فى صورة اتقاء النار وعبر به عنه فهم منه ان العناد وعدم الايمان بمنزلة الاحتراق بالنار بحيث اذا اريد ان يعبر عنه يعبر بمقاساة عذاب النار وفى ذلك تهويل لشان العناد وتخويف عظيم منه (**قوله** وتصريحا بالوعيد) وجه ثالث له وتقريره انه لو سلك سبيل التصريح وقيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب لما فهم وعيد المعاندين الا بالالتزام بخلاف قوله فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة فانه صريح فى ان وعيد من لم يصدق به هو النار الموصوفة (**قوله** مع الايجاز) متعلق بقوله وتصريحا فان التصريح بالوعيد وان امكن مع سلوك سبيل التصريح الا انه حينئذ يفوت الايجاز (**قوله** وصدر الشرطية بان الذى للشك) اى لشك المتكلم وعدم

فعبر عن الاتيان المكيف بالفعل الذى يعم الاتيان به وغيره ايجازا ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية تقريرا للمكنى عنه وتهويلا لشان العناد وتصريحا بالوعيد مع الايجاز وصدر الشرطية بان التى للشك والحال يقتضى اذا الذى للوجوب فان المماثل سبحانه وتعالى لم يكن شاكا فى عجزهم

قطعه باحد طرفى النسبة فقد مر ان كلمة اذا موضوعة لزمان مستقبل يكون ظرفا لحدث مقطوع الوقوع فى اعتقاد المتكلم وان كلمة ان اداة لشرط مشكوك الوقوع فى المستقبل والله تعالى منزه عن الشك وعالم بعجزهم عن معارضته فكان الموضع موضع اذا التى للوجوب اى الثبوت والتحقق الا انه ذكرت كلمة ان لوجهين الاول التهكم والاستهزاء بهم فانه لاشك ان ابرازه تعالى نفسه فى صورة من يشك فى عجزهم عن المعارضة و يجوز قدرتهم عليها استهزاء بليغ بهم (**قوله** فلذلك) اى ولعدم كونه تعالى شاكا فى عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن نفى عز وجل اتيانهم به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط والجزاء فانه جملة معترضة بين قوله فان لم تفعلوا و بين جوابه وهو قوله فاتقوا النار فلامحل لها من الاعراب لعدم و قوعها موقع ما يستحق الاعراب من المفردات و الواو الداخلة عليها تسمى واوا اعتراضية ليست حالية ولاعاطفة وفائدة الاعتراض الاخبار عن الغيب على ما هو به فان عدم اتيانهم بذلك البتة غيب لايعلمه الا الله تعالى (**قوله** او خطابا معهم على حسب ظنهم) عطف على قوله تهكما بهم يعنى انه صدر الكلام بمايدل على شك المتكلم مع ظهور استحالته فى حقه تعالى سوقا للكلام معهم على حسب ظنهم الفاسد فان عجزهم عن المعارضة لم يكن محققا عندهم قبل تأملهم وامتحانهم انفسهم بل كانوا يزعمون انهم قادرون عليها لاعتمادهم على فصاحتهم واقتدارهم على افانين الكلام ولهذا كانوا يقولون لونشاء لقلنا مثل هذا فكان عجزهم عن المعارضة كالشى المشكوك فيه عندهم بالنظر الى ظاهر حالهم فاوردت كلمة الشك خطابا معهم على حسب ظاهر حالهم وهو الشك فى العجز بل ظن الاقتدار على المعارضة (**قوله** وتفعلوا جزم بلم) جواب عما يقال ان كلمتى ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعتا على معمول واحد وقد تقرر امتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لاستلزامه كون الشئ الواحد بالنسبة الى حكم واحد محتاجا اليه ومستغنى عنه معا وتقرير الجواب ان العامل فيه انما هو كلمة لم وكلمة ان غير عاملة لفظا واستدل على رجحان الاول على الثانية بوجهين الاول ان لم مختصة بوجوه كل واحد منها يرجح اعمال لم على اعمال ان وقد اجتمعت تلك الوجوه فى لم فتعين كون العمل لها دون ان الوجه الاول من تلك الوجوه ان لم واجبة الاعمال حيث لايتخلف الجزم عنها بخلاف ان فانها قد تدخل على الماضى فلا تعمل حينئذ والوجه الثانى انها مختصة بالمضارع ولا تدخل على الماضى ابدا من حيث ان وضعها لقلب المضارع ماضيا فتختص به ضرورة ولا شك ان اختصاص العامل بما يظهر فيه العمل له زيادة تأثير فى العمل والوجه الثالث منها انها واجبة الاتصال بمعمولها بخلاف ان فانه لايجب اتصالها بمعمولها كما فى قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ولاشك ان قرب

واذلك نفى اتيانهم معترضا بين الشرط والجزاء تهكما بهم او خطابا معهم على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وتفعلوا جزم بلم لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول ولانها لماصيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع وكأنه قال تعالى فان تركتم الفعل

العامل من معموله مما يرجح العمل والدليل الثانى مما يدل على رجحان لم فى العمل على اعمال ان ان كلمة لم امس اتصالا بالفعل من حيث انها تغير معنى المضارع الى الماضى فصارت بذلك كالجزء منه فشابهت حروف المضارعة التى تدخل على الماضى فتغير معناه الى المضارع فصارت كلمة ان الداخلة على الفعل المنفى بلم بمنزلة الداخل على المجموع الكائن بمعنى الماضى فكأنه قيل فان تركتم الفعل ولاشك انها لاتعمل فى الماضى (قوله واذلك الخ اى ولكون كلمة الشرط كالداخل على المجموع ساغ اجتماعهما لانه اجتماع صورى ولا اجتماع فى الحقيقة لان مدخول كلمة لم ومعمولها هو المضارع وحده لا المجموع ومدخول كلمة ان هو المجموع (قوله غير انه ابلغ) يعنى ان كلمة لن ابلغ من لا لانها تنفى المستقبل نفيا مؤكدا لامؤبدا كما زعمه البعض وفى تفسير الكواشى ان كلمة لن اخت لا فى نفى المستقبل لكن فى لن زيادة تأكيد ليست فى لا ومعنى الآية فان لم تفعلوا معارضة ما نزلنا ياتيان مثله فيما مضى من الزمان ولن تفعلوا ايضا البتة فيما يستقبل فاحذروا ان تصلوا النار بتكذيبكم وانما قيل لهم هذا الكلام بعد ان ثبت الحجة عليهم فى التوحيد وصدق محمد صلى الله عليه وسلم بالآيات السابقة (قوله وهو حرف مقتضب) اى مرتجل غير منقول من لفظ آخر وفى الصحاح اقتضاب الكلام ارتجاله تقول هذا شعر مقتضب وكتاب مقتضب وارتجال الخطبة والشعر ابتداؤه من غير تهيئة قبل ذلك وفى الرواية الاخرى عن الخليل اصله لاان فحذفت الهمزة للتخفيف فاجتمع ساكنان الالف والنون فحذفت الالف ايضا فصار لن وعند الفراء اصله لافابدلت الفهانونا (قوله ماتوقد به النار) يعنى ان الوقود بالفتح اسم لمايكون سببا لاشتعال النار والتهابها من حطب ونحوه والوقود بالضم مصدر بمعنى التوقد والاشتعال وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم (قوله قال سيبويه) جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه تأييدا لمجئ المصدر بالفتح (قوله ولعله مصدر) متعلق بقوله والاسم بالضم اى ولعل الوقود بالضم المستعمل اسما مصدر فى الاصل ثم جعل اسما لماتوقد به مجازا من قبيل استعمال المصدر بمعنى المفعول كالفخر والزين فانهما مصدران بمعنى الافتخار والتزيين ثم استعملا فى معنى مايفتخر به ويتزين والحمل على المجاز اللغوى اولى من الحمل على الاشتراك لان الاشتراك خلاف الاصل فيجب اغلاق بابه بقدر الامكان قال المصنف فى اصوله المسمى بالمنهاج اذا تعارض احتمالا الاشتراك والمجازية يرجح المجاز على الاشتراك لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى والمشترك يحتاج اليها فى جميع استعمالاته (قوله وقرئ به) اى بضم الواو والظاهر ان ماقرئ بالضم اسم معناه مايتوقد به مجازا لغويا استعمالا للمصدر بمعنى المفعول كما يقال فخر قومه ويراد مايفتخرون به فان المصدر

ولذلك ساغ اجتماعهما ولن كلا فى نفى المستقبل غير انه ابلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لاان وعند الفراء لافا بدلت الفهانونا والوقود بالفتح ماتوقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه وسمعنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا والاسم بالضم ولعله مصدر سمى به كما قيل فلان فخر قومه وزين بلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان اريد به المصدر فعلى حذف مضاف اى وقودها احتراق الناس والحجارة وهى جمع حجر كجمالة جمع جمل

لوكان على حقيقته لكان اسم الذات خبرا عن اسم المعنى ولوجب ان يحمل الكلام على حذف المضاف والتقدير وقودها اى توقدها وارتفاع لهبها هو احتراق الناس الاان حمل الاحتراق على التوقد بهو هو يحتاج ايضا الى توجيه لان الاحتراق صفة الناس والحجارة والتوقد صفة النار فلايكون احدهما هو الاخر حقيقة الاان احتراقهما لما كان سببا لتوقد النار حمل على توقدها حمل هو هو مبالغة فى سببيته للتوقد كأنه قيل ليس توقدها الابسبب احتراقهم كما اذا قيل الشبع الاكل يكون المعنى ان الشبع يكون بسبب الاكل (**قوله** وهو قليل غير منقاس) يعنى ان يجمع فعل بفتحتين على فعالة نادر مبنى على السماع ولايجرى فيه القياس بل مداره اتباع الاستعمال الوارد فى كلام الفصحاء مثل جمل وجمالة وذكر وذكارة وفى الصحاح الحجر جمعه فى القلة احجار وفى الكثرة حجارة وجمار كقولك جمل وجمالة وهو نادر وفيه ايضا قست الشئ على غيره فانقاس (**قوله** وقرنوا بها انفسهم وعبدوها) فيه اشارة الى جواب مايقال لم قرن الناس بالحجارة وجعلت معهم وقودا وتقريره انهم لما قرنوا بها انفسهم فى الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قرنت هى بانفسهم فى قوله تعالى وقودها الناس والحجارة وفى قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم والحصب مايحصب به فى النار اى يرمى به كذا فى الصحاح (**قوله** بمكانتهم اى بقربهم ومنزلتهم عندالله تعالى فان الشفيع انما يشفع ويدفع عن المشفوع لمكانته ومنزلته عند من يشفع اليه (**قوله** ويدل عليه) اى على ان المراد بالحجارة هى الاصنام وجه الدلالة ان المراد بالضمير المنصوب فى قوله تعالى انكم هو المشركون وقد عطف عليه الاصنام وحكم عليهم بانهم جميعا حصب جهنم فكان ذلك تفسيرا لهذه الآية لان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فى معنى ان الناس والحجارة وقوله حصب جهنم فى معنى وقودها (**قوله** او بنقيض ما كانوا يتوقعون عطف على قوله بماهو منشأ جرمهم فانهم كانوا يتوقعون منها ان تشفع لهم وتدفع المضار عن انفسهم بمكانتها عند الله فجعلها الله تعالى عذابا عليهم وبلاء بان قرنهم بها محأة فى نار جهنم زيادة فى تحسرهم لان حرمان الانسان عما يتوقعه يوجب التحسر والتلهف خصوصا اذا فات الى شر فظيع وعذاب عظيم ونحوه فى كونه تعذيبا بنقيض مايتوقع مايفعل الله بالذين يكنزون الذهب والفضة ولاينصرفونها فيما اوجبه الله تعالى من الحقوق فضلا فى نوافل القربات حيث يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم والمصنف اشار الى هذا بقوله وقيل الذهب والفضة اى قيل المراد بالحجارة الذهب والفضة اللذين كان اصحابهما يكنزونهما ثم قال وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه يعنى ان قوله تعالى اعدت للكافرين بلام

وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التى نحتوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعا فى شفاعتها والانتفاع بها واسند فاع المضار بمكانتها ويدل عليه قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا بماهو منشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه او بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة فى تحسرهم وقيل الذهب والفضة التى كانوا يكنزونها ويغترون بهما وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه

الاختصاص يدل على ان هذا النوع من العذاب مختص بالكافرين وعلى ان علة التعذيب به هى كفرهم من حيث ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف له والحال انه غير مختص بهم بل يعذب به الكانزون من المؤمنين (**قوله** وقيل حجارة الكبريت) ذكر فى التيسير نقلا عن ابن مسعود وابن عباس وابن جريج رضى الله عنهم هى حجارة الكبريت انما خصت بالذكر لان فيها خمسة اشياء كل واحد منها سبب لشدة العذاب وهى انها اسرع اتقادا وابطأ خمودا وانتن رايحة واشد حرا والصق بالبدن وروى واكثر دخانا بدل ابطأ خمودا (**قوله** وهو تخصيص بغير دليل) اى بغير دليل نقلى يدل على ان المراد بالحجارة الحجارة المخصوصة وايضا هذا التخصيص يبطل ماهو المقصود من توصيف النار بمضمون الموصول مع صلته فان الغرض من توصيفها به تهويل شانها وتفاقم لهبها اى تعاظمه يقال تفاقم الامر اى عظم ووجه دلالة التوصيف المذكور على ماذكر من التهويل دلالته على انها تتقدبها لاتتقدبه نار الدنيا فان نار الدنيا لو جعل حطبها الناس والحجارة المطلقة لكانت تخمد وتنطفى بخلاف تلك النار فانها لاتخمد ولاتنطفى بل يشتد اشتعالها باول مسها بهم وهذا المقصود لايحصل بتخصيص الحجارة بحجارة الكبريت فان الكبريت تتقدبه كل نار وان ضعفت فاتقادها بالكبريت لايدل على قوتها وتفاقم لهبها فان صح هذا القول عن ابن عباس فلعله عنى به ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران يعنى ان المراد بالحجارة المذكورة فى الآية الاحجار كلها بناء على قاعدة ان المجموع المحلاة باللام للعموم والاستغراق وقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما هى حجارة الكبريت محمول على التشبيه البليغ بان يجعل ضمير هى للحجارة المحمولة على العموم ويحكم عليها بانها حجارة الكبريت بحذف اداة التشبيه مبالغة فى التشبيه (**قوله** ولما كانت الآية مدنية) لما تقرر ان هذه السورة كلها مدنية الا قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية فان هذه الآية نزلت يوم عرفة بمنى فى حجة الوداع وهو اشارة الى جواب مايقال لم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة فى سورة التحريم وههنا معرفة والى جواب مايقال صلة الذى والتى يجب ان تكون قصة معلومة للمخاطب فكيف علم اولئك ان نار الآخرة توقد بالناس والحجارة وحاصل الجواب ان الآية التى فى سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة هذه الآية التى فى سورة البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا بها الى ماعرفوه اولا وهو النار الموصوفة بتلك الجملة فكانت تلك الجملة معلومة الانتساب الى تلك النار فصح جعلها صلة ذكر فى الحواشى الشريفية انه اعترض عليه اولا بان سماع الآية التى فى سورة التحريم لا يفيدهم العلم اذ لا يعتقدون حقيقتها واجيب بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف

وقيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود اذا لغرض تهويل شانها وتفاقم لهبها بحيث تتقدبها لاتتقدبه غيرها والكبريت يتقدبه كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فلعله اراد به ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزلت بمكة قوله تعالى فى سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة وسمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة فانها تجب ان تكون قصة معلومة (اعدت للكافرين) هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم وقرئ اعتدت

فى ذلك ولاحاجة الى ان يجزموا به وثانيا بان الصفة يجب ان تكون معلومة الانتساب الى الموصوف كالصلة ومن ثمه اشتهر ان الصفات قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف فيعود السؤال بعينه فى قوله تعالى نارا وقودها الناس والحجارة واجيب بان الصلة والصفة يجب كونهما معلومين للمخاطب لا للكل سامع وما فى سورة التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا ذلك بسماعهم من النبى صلى الله عليه وسلم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به الى هنا كلام الشريف (**قوله** من العتاد) بمعنى العدة فى الصحاح ان العدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ويقال اعتده اعتادا اى اعده ليوم والعتاد العدة (**قوله** والجملة استيناف) كانها وقعت جوابا لمن قال لم كان امرها بهذه الشدة والفضاعة حتى كان وقودها الناس والحجارة اوقال لمن اعدت هى وهى بهذه الشدة فقيل لانها اعدت للكافرين الذين جعلوا لله شركاء وعبدوها فلا جرم كانوا احقاء بان يكونوا مع معبودهم وقودا لها فعلى هذا لا يكون لها محل من الاعراب وقال ابو البقاء محلها النصب على انها حال من النار والعامل فيها اتقوا والماضى المثبت اذا وقع حالا لابد فيه من قد ظاهرة وهو كثيرا ومضمرة كما فى قوله تعالى اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت وعلى تقدير كونها حالا تكون حالا منتقلة لانها تجب ان تكون قيدا لعاملها بان يتقيد تعلق ذلك العامل بالفاعل او المفعول بوقت حصول مضمون الحال وهو انما يتصور بان لا يكون مضمون الحال لازما لذى الحال مطلقا اى سواء تعلق به مضمون العامل اولا وبل يكون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت له اخرى حتى يصح تقييد تعلق مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال له او بوقت عدم ثبوته وكون النار معدة للكافرين لازم لها مطلقا اى سواء اتقوا منها اولم يتقوا فيكون حالا مؤكدة والحال المؤكدة ليست بقيد بتقييد عاملها (**قوله** لا الضمير) اى لا يجوز ان تكون الجملة حالا من الضمير المجرور فى وقودها وان جعلت الوقود مصدرا حتى يكون الضمير فاعلا معنى وان كان مضافا اليه صورة والفاعل يصلح ان يكون ذا حال بخلاف المضاف اليه والمصدر يعمل فى الحال بخلاف ما اذا كان الوقود اسما جامدا بمعنى الحطب فانه لا يصح اعماله فى الحال فعلى تقدير كون الوقود مصدرا وان كان يتوهم جواز كون الجملة حالا من ضمير وقودها بناء على صحة اعمال المصدر وكون الضمير فاعلا فى المعنى لكنه لا يجوز ذلك لانه يستلزم كون المصدر عاملا فى تلك الجملة مع توسط شئ اجنبى بينهما وهو خبر المبتدأ الذى هو الناس وما عطف عليه والمصدر لا يعمل اذا وقع بينه وبين معموله شئ اجنبى لكونه اسما ضعيف العمل (**قوله** وفى الآيتين) وهما قوله تعالى وان كنتم فى ريب الآية مع قوله فان لم تفعلوا الآية جعل مجموع الآيتين دليل النبوة مع ان المفهوم من سائر كتب

من العتاد بمعنى العدة والجملة استيناف او حال باضمار قد من النار لا من الضمير الذى فى وقودها وان جعلته مصدرا للفعل بينهما بالخبر وفى الآيتين دليل على النبوة من وجوه

التفسير هو الاستدلال بالثانية فقط لان الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة يبتنى على مجموعهما فلكل واحدة من الآيتين مدخل فى كل واحد من تلك الوجوه (**قوله** الاول مافيهما الخ) يعنى ان مجموع الآيتين مشتمل على التحدى بقوله فأتوا بسورة من مثله وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع فى المعارضة لقوله تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله وعلى التقريع بنسبة الكذب اليهم بقوله ان كنتم صادقين وعلى التهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية وهذه الامور توجب التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة ومع ذلك لم يتصدوا على المعارضة والتجأوا الى جلاء الوطن وبذل المهج فدل ذلك على ان القرآن معجز خارج عن مقدور البشر وان مبلغه نبى صادق مبلغ عن الله تعالى فان معارضتهم واتيانهم بما ذكر غيب قد اخبر عنها على الوجه الذى هو اعظم الوجوه دلالة على مخالفة [illegible] فى الواقع لان معارضة القرآن معجوز عنه فى نفس الامر ولما ورد على هذا الوجه ان يقال عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل على اعجازه اشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم اى حرصهم على المضادة ومحصوله انهم مع اتصافهم بهذه الاوصاف اذا عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجز ومعجوز عنه ابد الدهر اذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الاسباب الداعية الى المعارضة (**قوله** والثانى انهما يتضمنان الاخبار عن الغيب) اما تضمن الآية الثانية اياه فلاشتمالها على الاخبار بانهم لن يفعلوه وهو غيب لا يعلمه الا الله تعالى لانه لا يدرك بالحس ولا يقتضيه بديهة العقل واما تضمن الآية الاولى اياه فلانها وان كانت بصريحها انشاء التحدى والتحريض على بذل الوسع فى المعارضة والتقريع بنسبة الكذب اليهم لكن مضمونها ومحصول معناها الاخبار عن معارضتهم بكونها معجوزا عنها وهو اخبار عن الغيب على ما هو به (**قوله** فانهم لو عارضوه بشئ) علة لكون الاخبار عن الغيب على الوجه الذى هو عليه فى الواقع فكأنه قيل لم قلت ان الاخبار عن معارضتهم لشئ من القرآن بانها لا تقع البتة مطابق للواقع مع انه يحتمل انهم عارضوه بشئ لكنه لم ينقل الينا لمانع وعدم علمنا بشئ لا يستلزم عدم وقوعه فى نفس الامر فاجاب عنه بذلك (**قوله** من الذابين) اى الدافعين الذين يدفعون عنه المطاعن وفى الحواشى الشريفية صدق الاخبار عن الغيب انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها فان عدم الاتيان فى زمان مخصوص لا يوجب صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتى من الزمان واذا توقف العلم بصدق ماوقع من الاخبار عن الغيب على انقراض الاعصار كلها كيف يكون الاتيان دليلا على حقية امر النبوة فى حق من كلف بالتصديق به مطلقا فضلا عنه فى حق المخاطبين واجيب بانه خطاب مشافهة فيختص بالموجودين فاذا انقرضوا

الاول مافيهما من التحدى والتحريض على الجد وبذل الوسع فى المعارضة بالتقريع و التهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن العزيز ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا الى جلاء الوطن وبذل المهج و الثانى انهما تتضمنان الاخبار عن الغيب على ماهو به فانهم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه اكثر من الذابين عنه فى كل عصر

ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة وكذا قبل انقراضهم للقطع بان قدرتهم لاتزيد بعد ذلك الزمان الذى تحدوا فيه (**قوله** والثالث انه صلى الله عليه وسلم لوشك فى امره) اى فى امر القرأن وامكان معارضته يعنى انه عليه الصلاة والسلام لولم يكن صادقا فى دعوى النبوة وكان مابلغه من القرأن تقوله من تلقاء نفسه لا حتمل عنده ان يعارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده بل مقطوعا به لعلمه بكونهم من فرسان مضمار الفصاحة والبلاغة فيمتنع بذلك عن دعوتهم الى المعارضة بهذه المبالغة والتقريع والتهديد صونا لعرضه واحترازا من كونه محجوجا عليه فلما لم يحاش عنها بل اقدم عليها بصدق عزيمة ونشاط قلب علم بذلك انه صادق فى دعوى النبوة (**قوله** فقد خص حجته) اى فتبطل يقال دحضت حجته دحوضا اى بطلت (**قوله** دل على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن) فان جمهور اهل السنة ذهبوا الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن واستدلوا عليه بوجوه كثيرة منها قوله تعالى فى حق الجنة اعدت للمتقين وقوله اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وفى حق النار اعدت للكافرين خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انهما لم تخلقا بعد وانما تخلقان يوم القيامة عند حضور اهلهما (**قوله** عطف على الجملة السابقة) ليس المراد بالجملة السابقة ماهو مصطلح النحاة وهو الكلام المتضمن لكلمتين واسناد احديهما الى الاخرى لانه يجب فى عطف الجمل من تحقق المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبرية والانشائية ولا مناسبة بين هذه الجملة الامرية وبين ما وقع قبلها من الجمل اذلم يسبق عليها امر ولانهى حتى يصح عطفها عليه بل المراد بها جملة الكلام الوارد فى حال من كفر بالقرأن وكيفية عقابه وهى مجموع قوله تعالى وان كنتم فى ريب الى قوله اعدت للكافرين وبالجملة المعطوفة مجموع قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله خالدون فيها عطف هذا المجموع على المجموع الاول على طريق عطف القصة على القصة وهو عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على جمل متعددة مسوقة لغرض آخر والمعتبر فى مثل هذا العطف تناسب القصتين لاتناسب جمل القصتين ولوكان المعطوف خصوص الجملة الامرية لاحتيج الى ان يطلب ما تشاكله من امر اونهى حتى يصح عطفها عليه بل المعطوف هو مجموع القصة المتعلقة باحوال المرتابين فى حقية القرأن من تكليفهم باتيان مايساوى اقصر سورة مما نزل وتقريعهم وتهديدهم وايعادهم بالنار الموصوفة والمعطوف عليه هو مجموع القصة المتعلقة ببشارة المؤمنين الذين جمعوا بين الايمان والاعمال الصالحة كما صرح به بقوله والمقصود عطف حال من آمن بالقرأن الخ فانه تصريح بانه من قبيل عطف القصة على القصة على وجه يتضمن بيان الغرض الذى سيق له كل واحدة من القصتين ليظهر التناسب بينهما فان كل واحد من الضدين ومن النقيضين مناسب للاخر

والثالث انه صلى الله عليه وسلم لوشك فى امره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة مخافة ان يعارض فيدحض حجته وقوله تعالى اعدت للكافرين دل على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن (و بشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات) عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرأن العظيم ويوصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على ماجرت به العادة الالهية من ان يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطا لاكتساب ما يجنى وتثبيطا عن اقتراف ماردى

لاشتراك الضدين فى التضاد والنقيضين فى التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا كل واحد من النقيضين مناقض للآخر والتنشيط التحريك والتحريض وذلك يحصل بالترغيب والتثبيط المنع والصرف وذلك يحصل بالترهيب والتخويف (**قوله** لاعطف الفعل نفسه) معطوف على قوله عطف حال من آمن (**قوله** فيعطف) بالنصب عطف على يجب (**قوله** اوعلى فاتقوا) عطف على قوله على الجملة السابقة قال الشريف المحقق رحمه الله فيه ضعف من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاتقوا جواب للشرط السابق فان عطف قوله بشر عليه كان التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين آمنوا ولاارتباط بينهما وثانيهما ان عطف الامر المخاطب على الامر المخاطب الاخر انما يحسن اذا صرح بالنداء كما فى نحو قولك يابنى تميم احذروا عقوبة ماجنيتم و بشر يافلان بنى اسد باحسانى اليهم واما بدون التصريح فقد منعه النحاة والمصنف اشار الى جوابهما بقوله لانهم اذالم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه الخ وبيان كونه جوابا عن الاول انه قدمر ان قوله تعالى فاتقوا النار كناية عما هو جزاء حقيقة وهو قوله ظهر انه معجزوان التصديق به واجب وان تخويف المنكرين ببيان انهم يستوجبون العقاب بكفرهم وانكارهم انما رتب على الشرط المذكور وهو عجزهم عن معارضة القرأن لكونه لازما لماهومرتب عليه حقيقة وهو ظهور كون القرأن معجزا وتحقق صدق النبى صلى الله عليه وسلم فكما ان تخويف الكفار ببيان استحقاقهم العقاب مرتب على الشرط المذكور بهذا الوجه فكذا بشارة المؤمنين ببيان استحقاقهم الثواب مرتب عليه بالوجه المذكور لان ظهور اعجازه وصدق مبلغه كما يستلزم استحقاق من كذبهما العذاب الاليم يستلزم ايضا استحقاق من آمن بهما الثواب العظيم واذا صح ارتباط كل واحد منهما بالشرط المذكور بهذا الوجه صح عطف احدهما على الآخر وبيان كون ماذكره المصنف جوابا عن الوجه الثانى من وجهى الضعف ان ماذكر انما يلزم اذاكان المخاطب باحد الامرين مغايرا للمخاطب بالآخر صورة ومعنى وههنا ليس كذلك بل هما متحدان معنى فان المراد بالذين آمنوا هم الذين عجزوا عن المعارضة فتيقنوا باعجاز القرأن وصدقوا مبلغه فآمنوا به كما اشار اليه المصنف بقوله ولم يخاطبهم بالبشارة اى ولم يخاطب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الذين عجزوا عن المعارضة فتيقنوا باعجاز القرأن وصدق مبلغه فامنوا به بالبشارة كما خاطب الكفرة منهم بالانذار والوعيد فانه يدل على ان المخاطب بالامر الثانى فى المعنى هم الذين عجزوا عن المعارضة وأستبان الحق عندهم خاطبهم بان يستبشروا بما ذكر بشرط ايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرط عنادهم الا انه عدل عن خطابهم فى الامر الثانى الى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم

لاعطف الفعل نفسه حتى يجب ان يطلب له مايشاكله من امر او نهى فيعطف عليه او على فاتقوا لانهم اذالم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه واذاظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعى ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء

تفخيما لشان المؤمنين بتغيير اسلوب الكلام فى شأنهم تنبيها على انهم أحقاء لان يبشرهم سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم او يبشرهم عالم كل عصر اوكل احد يقدر على البشارة ويهنئهم بما اعدلهم من الملك العظيم والنعيم المقيم ولما كان المخاطب بالامرين واحدا فى المعنى صح عطف الثانى على الاول من غير التصريح بالنداء ولم يتعرض السكاكى فى المفتاح لعطف القصة على القصة وجعل قوله تعالى وبشر معطوفا على قل مقدرا قبل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم اى قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ويرد عليه ان قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا لا يصلح ان يكون مقالة النبى صلى الله عليه وسلم الا ان يتعسف بما ذكره السكاكى وهو قوله فكأنه تعالى امر النبى صلى الله عليه وسلم بان يؤدى معنى هذا الكلام بعبارة نفسه بان يقول مثلا وان كنتم فى ريب مما نزل الله على فأتوا الخ واختار صاحب الايضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد اعدت اى فانذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين آمنوا وهذا احسن ماقيل ههنا بعد الوجه المختار وهو كونه من قبيل عطف القصة على القصة (**قوله** وانما امر الرسول اوعالم كل عصر الخ) اشارة الى جواب ما قال من ان ماذكر فى توجيه عطف الامر الثانى على الاول وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعى ان يخاطب المستحقون للثواب بان يبشروا بذلك كما خوطب الكفار بان يهددوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى ان يؤمر غيرهم بان يبشرهم بذلك وتقرير الجواب ان فيه فائدتين الاولى تفخيم شانهم بتغيير اسلوب المعاملة معهم عن اسلوب المعاملة مع اضدادهم فان تغيير اسلوب الوعد عن اسلوب الوعيد له مدخل فى الدلالة على تباعد قدر متعلقهما والثانية الايذان بانهم احقاء بان يبشرهم غيرهم واشار فى ضمن هذا الجواب الى انه لم يعين ان المخاطب بهذا الخطاب من هو تكثيرا للفائدة اذ يمكن حينئذ ان يحمل الكلام على واحد من الاحتمالات الثلاثة وهى ان يكون المأمور هو الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة كما هو المتبادر من الخطابات الواقعة فى القرآن اوعالم كل عصر لان بيان الاحكام وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مختص بالعلماء الذين هم ورثة الانبياء اوكل احد يقدر على البشارة وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن ان الامر لفخامته وعلو شأنه حقيق لان يبشر به كل من يقدر على البشارة كما هو شأن الامور العظام وقرأ زيد بن على رضى الله عنه وبشر على لفظ المبنى للمفعول عطفا على اعدت فعلى هذه القراءة تعين ان يكون اعدت جملة مستأنفة ولا يجوز كونها حالا لانها لو كانت حالا من النار وكان قوله وبشر الذين آمنوا عطفا عليها لكان ايضا حالا لانها لا وجه له اذ لا يمكن ان يكون مضمون جملة وبشر بيانا لهيئة النار وفى الصحاح البشرة والبشر ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ماظهر من نباتها

وانما امر الرسول صلى الله عليه وسلم او عالم كل عصر اوكل احد يقدر على البشارة بان يبشرهم ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تفخيما لشانهم وايذانا بانهم احقاء بان يبشروا ويهنؤا بما اعدلهم وقرئ وبشر على البناء للمفعول عطفا على اعدت فيكون استينافا والبشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور فى البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هى الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرنى بقدوم ولدى فهو حر فاخبروه

وبشرت الرجل ابشره بالضم بشرا وبشورا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ففيه ثلاثة لغات والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم ويقال بشرته بمولود فابشرا بشارا اى سرور وبشرت بكذا بالكسر بشر اى استبشرت به واتانى امر بشرت به اى سررت به الى هنا كلام الجوهرى جعل لفظ البشارة اسما للخبر السار لكونه سببا لظهور اثر السرور فى البشرة فان النفس اذا سرت انتشر الدم فى الاعضاء انتشار الماء فى الشجرة فتنبسط بشرة الوجه وروى عن سيبويه انه قال البشارة اول خبر يتغير به بشرة الوجه من خيرا وشر واستشهد بقوله

يبشرنى الغراب ببين اهلى * فقلت له شكلتك من بشير

اى فقدتك استعمله فى مطلق الوقت والشكل فى الاصل فقدان المرأة ولدها يقال شكلته امه اى فقدته والمشهور استعمالها فى الخير ولذلك فسرها المصنف بالخبر السار ولما كان مايفيد السرور من الاخبار المسموعة على التعاقب اولها قيل اذا قال لعبده ايكم يبشرنى بقدوم ولدى فهو حر فبشروه فرادى عتق الاول لانه هوالذى اظهر بخبره سروره دون الباقين (**قوله** فرادى) اشارة الى انهم لواخبروه معا عتقوا كلهم لانهم جميعا اظهر واسروره ولوقال مكان بشرنى اخبرنى عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه وان كان اخبارهم على سبيل التعاقب لان الاخبار فى المتعارف ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت العلم ام لا وان كان فى اصل اللغة بمعنى اعلام مضمون الجملة اواعلام انه عالم به ومالم يقصد به الاعلام لايسمى خبرا ولما ورد ان يقال كيف قيل ان البشارة اسم للخبر السار وقد جاء فى القرآن فبشرهم بعذاب اليم اجاب عنه بانه محمول على التهكم اى الاستعارة التهكمية وهى استعارة اسم احد الضدين للآخر بناء على تنزيل التضاد منزلة التناسب كما استعير اسم البشارة للانذار بجامع التضاد بان نزل تضادهما منزلة التناسب لقصد التهكم والاستهزاء وزيادة غيظ الكفار (**قوله** اوعلى طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع اى على طريق ان تجعل افراد البشارة نوعين متعارفا وهوالخبر السار وغير متعارف وهوالخبر المؤلم كالاخبار بان مصيرهم الى العذاب الاليم كما جعل الشاعر افراد التحية نوعين متعارفا وهو مايجئ به على قصد التعظيم وغير متعارف وهو الضرب الوجيع الواقع فى اول الملاقاة اذلا معنى للتشبيه التحية بالضرب واول البيت (وخيل قد دلفت بها بخيل * ودلفت بمعنى دنوت عدى الى الخيل بالباء (**قوله** وهى من الصفات الغالبة) اى من الصفات التى غلبت عليها الاسمية حيث غلب استعمالها بلاقصد الى موصوف تجرى هى عليه فان صالحة فى الاصل صفة لوضعها للدلالة على ذات مابهيئة تقوم بها معنى الصلاح ثم غلب عليها الاسمية اى غلب استعمالها فيما حسنه الشرع من الاعمال وكذا الحال فى الحسنة فانها فى الاصل موضوعة لذات

فرادى عتق اولهم ولوقال من اخبرنى عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم اوعلى طريقة قوله * تحية بينهم ضرب وجيع *

والصالحات جمع صالحة وهى من الصفات الغالبة التى تجرى مجرى الاسماء كالحسنة قال الخطيئة (كيف الهجاء وماتنفك صالحة من آل لاءم يظهر الغيب تأتينى) وهى من الاعمال ماسوغه الشرع وحسنه

مبهمة يقوم بها معنى الحسن ثم غلب استعمالها فيما يتقرب به الى الله تعالى واستشهد بقول الحطيئة على استعمال صالحة استعمال الاسماء من غير قصد الى موصوف والحطيئة بضم الحاء المهملة وفتح الهمزة على وزن الحميرة والحطئ على فعيل الرزال من الرجال والحطيئة الرجل القصير سمى به الحطيئة لدمامته وقصره حكى ان النعمان بن المنذر وفدت عليه الوفود من قبائل العرب وفيهم اوس بن حارثة بن لأم الطائى فدعا النعمان بحلة من حلل الملوك وقال للوفود وفيهم اوس فقال لهم احضر واغدا فانى ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضر الوفود الا اوسا فقيل له لم تتخلف فقال ان كان المراد غيرى فاجل الاشياء بى ان لا احضر وان كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان غدا فى مجلسه ولم يراوسا قال اذهبوا اليه وقولوا له احضر آمنا مما خفت فحضروا ليس الحلة فحسده قوم من اكابر العرب لاجل ان خصه النعمان بالحلة وقالوا للحطيئة اهجه ولك مائة بعير فقال كيف اهجو كريما كل مافى رجلى حتى شسع نعلى منه وانشد

كيف الهجاء وماتنفك صالحة * من آل لاءم بظهر الغيب يأتينى

قوله ماتنفك من الافعال الناقصة اى ماتزال وصالحة اسمه وتأتينى خبره و بظهر الغيب متعلق به اى تأتينى تلك الصالحة من آل لاءم ملتبسين بالغيب اى غائبين والظهر مقحم لتأكيد معنى الغيب حيث اثبت له ظهر يستند اليه و يتقوى به ومثله كثير فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ يضيفون اليه الظهر ليدل على قوته وقوله من آل لاءم ايضا متعلق بتأتينى (**قوله** وتأنيثها على تأويل الخصلة) يعنى ان تأنيث الصالحة مبنى على اعتبار كون موصوفها مؤنثا فى الاصل و بعد ماغلب عليها عدم الجرى على الموصوف انثت ايضا اعتبار التأنيث موصوفها حال جريها عليه ولم تنقل الى الاسمية حتى تكون التاء علامة لنقلها من الوصفية الى الاسمية كما فى النطيحة فانها منقولة من الوصفية بجعلها اسما للكبش المنطوح الذى مات بالنطح والتاء فيها علامة النقل بخلاف نحو الصالحة والحسنة فانها من الصفات الجارية مجرى الاسم من حيث استعمالها اسما وعدم اجرائها على الموصوف فكأنها ليس لها موصوف والخلة بفتح الخاء المعجمة بمعنى الخصلة (**قوله** واللام فيها للجنس) اى لاستغراق جميع مايطلق عليه لفظ الصالحات لما مر من قوله والجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد و ليس ههنا معهود خارجى من جنس الصالحة حتى يكون تعريف الصالحات للعهد الخارجى الا انه لايجوز ان يراد به جميع افراد الاعمال الصالحة لان المبشر بالجنة ليس يأتى بجميعها اذ ليس فى وسع احد ان يأتى بكل ما يصدق عليه انه عمل صالح بل المراد به جميع مايجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة

تأنيثها على تأويل الخصلة اوالخلة واللام فيها للجنس

والمرض الى غير ذلك مثلا تجب الزكاة او الحج او اتمام الصلوة او تجيز الصوم على واحد دون آخر على حسب اختلاف حاله فمعنى قوله تعالى وعملوا الصالحات ان كل احد عمل جميع مايجب عليه من الاعمال على حسب حاله والقرينة على قصد هذا المعنى اختلاف احوال المكلفين فى التكاليف فان اللام الداخلة على اسم الجنس تكون لتعريف العهد الخارجى ان كان هناك معهود خارجى والافقد يكون لتعريف نفس الحقيقة من حيث هى وكثيرا ما تكون لتعريف الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن الافراد وليس المراد من اللام فى الصالحات تعريف نفس الحقيقة من حيث هى لان الجمعية وكذا تعلق العمل بها يدلان على ان المقصود الافراد دون نفس الحقيقة فلم يبق الا احتمال كونها للاستغراق وكونها للعهد الذهنى فان وجد قرينة البعضية تحمل عليها والافتحمل على العموم سواء كان المعرف بلام الجنس مفردا اوجمعا الا ان اللام الداخلة على المفرد واللام الداخلة على الجمع بينهما فرق على تقدير كونهما للعهد الذهنى من حيث ان المفرد كالرجل يجوز ان يراد به البعض الى الواحد لقيام الجنسية بكل واحد من الافراد بخلاف الجمع فانه ان اريد به البعض فلا يجوز ان يراد به البعض الى الواحد وانما يجوز ان يراد به البعض الى الثلاثة فقط لان المراد به الجنس بصيغة الجمعية ولاجمعية فى اقل من الثلاثة لان اقل الجموع هو الثلاثة ولافرق بينهما على تقدير كونها للاستغراق والعموم فان استغراق الجمع كاستغراق المفرد فى التناول لكل واحد واحد فان الحكم المنسوب الى المفرد المستغرق يكون منسوبا الى كل واحد من افراد الجنس فكذا الحال فى الجمع المستغرق وقيل استغراق الجمع انما يكون بتناول الحكم لكل جماعة جماعة لانها آحاد مدلوله ومن ههنا يقال الكتاب اكثر من الكتب والملك اكثر من الملائكة (**قوله** وعطف العمل على الايمان مرتبا للحكم) الضمير ان المستتر ان فى عطف ومرتبا على صيغة اسم الفاعل راجعان الى الله تعالى والمراد بالحكم الذى رتبه عليهما هو التبشير بان لهم جنات وقوله اشعارا علة للعطف المقيد ووجه الاشعار ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له (**قوله** فان الايمان اس الخ) علة لكون السبب مجموع الامرين والاس بضم الهمزة بمعنى الاساس والغناء بالفتح النفع والفائدة وظاهر كلامه يوهم ان الايمان المجرد لا ينجى وان الجمع بينهما سبب موجب للثواب وان ترك العمل يوجب العقاب وليس كذلك عند اهل السنة كما حقق فى موضعه (**قوله** وفيه دليل) اى وفى عطف العمل على الايمان دليل على ان الاعمال خارجة عن مسمى الايمان اى ليست نفس الايمان كما ذهب اليه البعض وغير داخلة فيه ايضا كما ذهب اليه آخرون والآية حجة عليهما لانه لو كان العمل نفس الايمان لزم عطف الشىء على نفسه وهو لا يجوز وكذا لا يعطف على الشىء

والاقرار باللسان وطاعة الله تعالى فى جميع ماكلف به من الافعال والتروك له ان يقول ان الداخل فى الشئ قد يعطف عليه لغرض كما فى قوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان جبريل داخل فى الملائكة وقد عطف عليهم تفخيما لشأنه قوله تعالى ان لهم منصوب المحل بنزع الخافض فان الاصل وبشر الذين آمنوا بان لهم جنات فحذف حرف الجر وهو حذف مطرد مع ان ومع ان الناصبة للمضارع بسبب طولهما بالصلة فلما حذف حرف الجر اختلف النحاة فذهب الخليل والكسائى الى ان كلة ان مع مافى حيزها مجرور المحل بناء على ان حرف الجر وان ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى فيكون موجودا حكما والجر باقيا كما فى قولهم الله لافعلن بجر لفظة الجلالة با ضمار الجار وذهب سيبويه والفراء الى انه منصوب المحل بناء على ان فصحاء العرب اذا حذفوا حرف الجر يجعلونه نسيا منسيا ويوصلون الفعل بنفسه الى مدخوله فينصبونه كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه وهو المختار لان حذف حرف الجر وابقاء عمله نادر قليل وجنات اسم ان ولهم خبر مقدم ولايجوز تقديم خبران واخواتها الا ظرفا اوحرف جر (**قوله** ومدار التركيب من حروف جن) يتضمن معنى الستر ومنه يقال للترس الذى يستتر به فى الحروب جنة وللقلب المخفى المستور جنان و سمى الجنون جنونا لما فيه من ستر العقل والجن جنا لاستتارهم عن اعين الناس و الجنين وهو الولد الذى فى بطن امه سمى جنينا لاستتاره فيه (**قوله** لالتفاف اغصانها) متعلق بالمظلل اى لكثرتها واجتماعها وفى الصحاح التفاف الناس و كثرته و اللفيف ما اجتمع من الناس من قبائل شتى وقوله تعالى وجئنابكم لفيفا اى مجتمعين (**قوله** للمبالغة) متعلق بقوله سمى به اى بالمصدر و سبب المبالغة امران احدهما تسمية الذات بالمصدر كما فى نحو رجل عدل وثانيهما كون الجنة بناء المرة من الستر وهو ابلغ من الستر تدبر ولاحاوورد بيت زهير شاهدا على ان الاشجار المظللة تسمى جنة وصف عينيه بكثرة الدموع وتتابعها و بالغ فيه حيث اختار الغرب وهو الدلو العظيم يمزح به الماء من البئر بالنواضح وهى جمع ناضحة وهى الناقة التى يسقى بها وثنى الغرب اشعارا بدوام انسكاب بتعاقبهما فى المجئ والذهاب اذ لايزال تصب واحد منهما وترسل الآخر وذكر المقتلة وهى الناقة المذللة التى استمرت و تمرنت على هذا العمل لانها تخرج الدلو من البئر ملآن بخلاف الصعبة فانها تنفر فيسيل الماء من نواحى الغرب واورد الجنة الدالة على كثرة الاشجار المفتقرة الى مياه كثيرة خصوصا النخل من بينها فانها احوج الاشجار الى الماء واراد بالجنة النخل بقرينة وصفها بقوله سحقا وهو جمع سحوق وهو من النخل الطويل وخص السحق بالذكر لان الطوال منها احوج الى الماء من القصار والظاهر ان يجعل عينيه غربين ويقول كأن عينى غربا مقتلة الا انه جعلهما فى غربين كناية عن معنى لطيف وهو ادعاء

ومدار التركيب على الستر سمى به الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كأنه يستر ما تحته ستره واحدة قال ابن زهير

كأن عينى فى غربى مقتلة * من النواضح تسقى جنة سحقا * اى نخلا طوالا

ان ما ينصب من الغربين منصب من عينيه (**قوله** ثم البستان) عطف على قوله الشجر المظلل وكذا قوله ثم دار الثواب فوله لما فيها من الجنان اى البساتين المشتملة على الاشجار المتكاثفة المظلة وتسمية كل واحد من البستان ودار الثواب بالجنة من قبيل تسمية المحل باسم ماحل فيه فان الاشجار حالة فى البستان و البساتين حالة فى دار الثواب وقيل سميت دار الثواب بالجنة لانه قدستر فى الدنيا ما اعد فيها للبشر و الافنان جمع فن بمعنى النوع (**قوله** وجمعها وتنكيرها) جواب عما يقال ان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهى دار واحدة فامعنى جمعهـا و تنكيرها و تقرير الجواب ان الجنة وان كانت اسما لدار الثواب كلها الا انها مشتملة على جنان كثيرة فجمعت لاشتمالها عليها و اما تنكيرها فليدل على تنوعها فانها انواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق العاملين واختلاف انواع اعمالهم وهممهم ودرجات اعمالهم وعلومهم و اختلافهم كأنه قيل لهم جنات شتى مختلفة بحسب اختلاف اعمالهم ومراتبها ويجوز ان يكون تنكير الجنات للتعظيم اى جنات لايكتنه وصفها (**قوله** و اللام فى لهم تدل على استحقاقهم اياها) يعنى ان اللام فى قوله تعالى ان لهم هى لام الاختصاص والاستحقاق ودخولها على الضمير الراجع الى الموصوفين بوصفى الايمـان و العمل الصالح يفيد ترتب الاستحقاق المذكور على الاتصاف بهما فيشعر عليه ذينك الوصفين لذلك الاستحقاق بناء على ما اشتهر من ان ترتب الحكم على الوصف يشـعر بعليته له فهذا وجه دلالة اللام على استحقاقهم اياها لاجل الايمان و العمل الصـالح الذين ترتب الاستحقاق عليهما فثبت بهذا ان الآية المذكورة دليل على ان الايمان والعمل الصالح علة لاستحقاق من اتصف بهما الجنات الموصوفة الا ان المعتزلة زعموا ان علية الايمان والعمل الصالح للاستحقاق المذكور لذاتهما على معنى انهما يقتضيـان لذاتهما ان يثاب من اتصف بهما بثواب الجنات المذكورة ورد المصنف بقوله وليس علية الايمان والعمل الصالح لذلك الاستحقاق لذاتهما بل هى بجعل الشارع ومقتضى وعده لان المؤمن العامل لايستحق لاجل عمله شيئا يكون عوضا لعمله السابق لان المنعم عليه يجب عليه شكر ما انعم به عليه من النعم السـابقة مما اتى به من الطاعات يكون شكرا لما منح به من النعم السابقة فهو كأجير اخذ اجرته قبل العمل و ما أتى به من العمل لايكافئ النعم السابقة فضلا عن ان يستحق به فيما يستقبل ثوابا زائدا على ما انعم عليه سابقا ومايعطى له فى دار الجزاء انما يعطى له من محض فضل الله تعالى واحسانه انجازا لماوعده للشاكرين على ما اتوابه من الطاعات فى الدنيا زيادة على ما منحوابه من انواع النعم السابقة فانه تعالى وعد للشاكرين على ما منحوابه من النعم السابقة ان يزيد لهم فى الآخرة من ثواب الجنات بمحض فضله و احسانه كما قال عز من قائل ولئن شكرتم لازيدنكم وضمير اياها راجع الى جنات وضمير ترتب الى استحقاقهم

ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظلة ثم دار الثـواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا ما اعد فيها للبشر من افنـان النـعم كما قال سبحـانه وتعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وجمعها وتنكيرها لان الجنـان على ما ذكره ابن عباس سبع جنـة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون وفى كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال

واللام فى لهم تدل على استحقاقهم اياها لاجل مايترتب عليه من الايمان والعمل الصالح

وضمير قوله عليه ولذاته راجعان الى كلة ماوكذا الضمير المنصوب فى قوله فانه راجع ايضا الى ما (وقوله لالذاته) عطف على قوله لاجل ماترتب عليه وقوله ولاعلى الاطلاق عطف على قوله لالذاته يعنى انهما وان كانا سببين للاستحقاق الاانهما ليسا سببين له على جميع التقادير حتى على تقدير ارتداده عن دينه وموته كافرا فانه لانزاع فى انهما يحبطان بالكفر والموت عليه ولما ورد ان يقال استحقاق الثواب اذا كان مقيدا ومشروطا بالاستمرار عليهما فلم اطلقه الله تعالى ههنا ولم يقل (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات واستمروا عليها الى ان يموتوا ان لهم جنات الخ) اجاب عنه بقوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها اى بالتقيدات الواقعة فى سائر الآيات (قوله اى من تحت اشجارها) اما على تقدير المضاف اوعلى طريق الاستخدام لان اسم الجنة فى عرف الشرع انما يطلق على دار الثواب وهى عبارة عن مجموع العرصة وماعليها من الرياض والاشجار والغرف و لاشك ان توصيف هذا المجموع بكونه بحيث تجرى من تحته الانهار انما هو لبيان بهجته وحسنه ولاحسن يعتد به فى جرى الانهار تحت العرصة فوجب ان يكون المعنى من تحت ما فيها من الاشجار والغرف العالية وهذا المعنى لايحصل الا بتقدير المضاف اوحمل الكلام على الاستخدام بان يراد بالجنة دار الثواب و يعود ضمير تحتها الى الاشجار الكائنة فيها على طريق الاستخدام وهو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما و بضميره معناه الآخر كقوله

اذا نزل السماء بارض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا

فانه اراد بلفظ السماء المطر وبضميرها النبات و اما اذا اريد بالجنة الاشجار المظلة كافى قوله تسقى جنة سحقا فلاحاجة الى تكلف احد الامرين قال الامام الفاشانى و المراد منها الاشجار المتكاثفة المظلة لامكانها بقوله تجرى من تحتها الانهار (قوله على شواطئها) اى على جوانب الانهار جمع شاطئ (قوله وعن مسروق) معطوف على محصول قوله كما تراها جارية تحت الاشجار فان محصوله بيان ان جريان الماء تحت الاشجار المراد به بالجرى المعتاد وهو جريه فى الاخدود الذى هو اسفل من الشجر لينضبط الماء بحافتى النهر وعلى ماذكره مسروق يكون جريه تحت الاشجار على وجه غير معتاد وهو جريه على سطح عرصة الجنة حيث شاء اهلها منضبطا بقدرة الله تعالى والاخدود هو الشق المستطيل فى الارض (قوله واللام فى الانهار للجنس) الظاهر انه ليس المراد بالجنس حقيقة النهر من حيث هى لان الجرى ليس من عوارضها من حيث هى بل انما يعرضها من حيث وجودها فى ضمن فردها وليس المراد العموم والاستغراق ايضا ضرورة ان جميع افراد النهر لايجرى تحتها ولا الحصة المعينة المعهودة لان ارادتها تتوقف على سبق ذكرها

لا لذاته فانه لايكافئ النعم السابقة فضلا من ان يقتضى ثوابا وجزاء فيما يستقبل بل يجعل الشارع ومقتضى وعده تعالى ولا على الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم و قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه و سلم لئن اشركت ليحبطن عملك واشباه ذلك ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها (تجرى من تحتها الانهار) اى من تحت اشجارها كما تراها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها وعن مسروق آنهار الجنة تجرى فى غير اخدود واللام فى الانهار للجنس كما فى قولك لفلان بستان فيه الماء الجارى

حقيقة اوحكما وهو غير معلوم فلم يبق الاان يرادبه الجنس من حيث وجوده فى ضمن فرد لابعينه وهو معنى العهد الذهنى كما فى قولهم ادخل السوق حيث لاعهد فالمراد بجنس النهر الجنس من حيث وجوده فى ضمن الافراد التى تراد بجمع القلة وهى من الثلاثة الى العشرة والحسان داخلان وجمع الكثرة يطلق على مافوق العشرة (**قوله** اوللعهد) ارادبه العهد الخارجى والمعهود ماذكر من الانهار المنكرة المذكورة فى قوله تعالى (فيها انهار من ماء غيرآسن وانهار من لبن لم يتغيرطعمه الآية) الا ان جعل تعريف الانهار للعهد الخارجى يتوقف على سبق ذكر الانهار المنكرة على نزول لفظ الانهار المعرفة وهو غير معلوم (**قوله** كالنيل والفرات) اى كنهرهما ومجراهما فان سعة مجراهما لاخفاء فيها (**قوله** والتركيب للسعة) فان النهار اسم لضوء واسع ممتد من طلوع الشمس الى غروبها و يقال انهرت الطعنة اى وسعتها واستنهر الشئ اى اتسع وانهرت الدم اى اسلته بكثرة (**قوله** والمرادبها) اى بالانهار ماؤها على الاضمار على ان يكون الاصل تجرى من تحتها ماء الانهار فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى واسأل القرية اى اهل القرية اوعلى المجازاى على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا من حيث انه كان موضوعا للمجاز التى هى الاخاديد واريدبه ماحل فيها من الماء مجازا مرسلا (**قوله** اوالمجارى انفسها) معطوف على قوله ماؤها فيكون لفظ الانهار حقيقة لغوية واسنادالجرى الى الانهار مجازا عقليا على طريق اسناد الفعل الى المحل الذى يلابسه كما فى قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان الفاعل الحقيقى للاخراج هوالله تعالى وقداسند الى الارض الذى هى محل اخراج الله تعالى الاثقال (**قوله** صفة ثانية لجنات) فيكون منصوب المحل ولم يتحمل العاطف بين الصفتين اشعارا بان الصفة الثانية ايضا صفة مستقلة ولوعطف الثانية على الاولى ربما توهم انهما صفة واحدة وان كانت خبر مبتدأ محذوف تكون فى محل الرفع وهوظاهر واختلف فى ذلك المبتدأ فقيل ضمير الجنات اى هى كمارزقوا منها وقيل ضمير الذين آمنوا اى هم كمارزقوامنها قالوا ذلك وان جعلت جملة مستأنفة لايكون لها محل من الاعراب اصلا والجملة المستأنفة تكون جوابا عن سؤال نشأ عن الكلام السابقة وهوههنا قوله تعالى ان لهم جنات تجرى فان هذا الكلام مظنة لان يسأل السامع و يقول أيشبه ثمار تلك الجنات ثمار الدنيا ام لا فازيح اى ازيل هذا الاشتباه ببيان ان مارزقوه واطعموه فى الجنة يشبه مارزقوه فى الدنيا من حيث انهما متحدان فى الماهية وان اختلفا بحسب الاوصاف والعوارض بحيث لايعلم تفاوت مابينهما الاالله تعالى وهذا من الاستيناف الذى يكون السؤال فيه عن غير السبب المطلق والسبب الخاص للحكم السابق كما فى قوله

او للعهد و المعهود هى الانهار المذكورة فى قوله تعالى انهار من ماء غير آسن الآية و النهر بالفتح والسكون المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات و التركيب للسعة و المرادبها ماؤها على الاضمار اوعلى المجاز او المجارى انفسها واسناد الجرى اليها مجاز كما فى قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا) صفة ثانية لجنات او خبرمبتدأ محذوف او جملة مستأنفة كانه لما قيل ان لهم جنات وقع فى الخلد السامع اثمارها مثل ثمار الدنيا او اجناس أخر فازيح بذلك

زعم العواذل انني في غمرة * صدقوا ولكن غمرتي لاتنجلي

كأنه قيل أصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فاجيب بانهم صدقوا ومثال الاستيناف الذي يكون السؤال فيه عن السبب المطلق قوله

قال كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل

كأنه قيل ماسبب علتك فاجيب بان سببها سهر دائم ومثال مايكون السؤال فيه عن السبب الخاص للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف النبي عليه الصلاة والسلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم وكون الآية جوابا لمن قال أيشبه ثمار الجنة الموعودة بثمار الدنيا ام لا مبني على ان يكون المراد بالمشبه به الذي عبر عنه بقوله تعالى الذي رزقنا من قبل ارزاق الدنيا وثمارها كما هو مختار المصنف وصاحب الكشاف بناء على ان قوله تعالى كلما رزقوا منها يتناول جميع ثمرات مارزقوا من ارزق الجنة فيتناول المرة الاولى منها ضرورة وهو بناء في كون المشبه به ارزاق الآخرة والجنة وذلك لانهم في اول مارزقوا من ارزاق الجنة لابد ان يقولوا قولهم هذا الذي رزقنا من قبل ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل المرة الاولى من مرات مارزقوا من ارزاق الجنة بشئ من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا ثم قيل المراد بمشابهة ثمار الجنة بثمار الدنيا تماثلهما في اللون دون الطعم لجواز تماثلهما في اللون وتخالفهما في الطعم بان تكون ثمار الجنة الذ واطيب وقيل انها تشبه ثمار الدنيا في لونها وطعمها وفي ذلك ترغيبهم في طلب ماعرفوه في الدنيا بلونه وطعمه وقيل المراد بالمشبه به ثمار الجنة بناء على ماروي من ان ثمار الجنة اذا جنيت من اشجارها استخلف مكانها مثلها فاذا رأوا ما استخلف بعد الذي جني اشتبه عليهم فقالوا هذا الذي رزقنا من قبل وقيل يؤتى بالعشاء مايؤتى بالغداة فيقولون هذا الذي رزقنا من قبل اى مثل ماتقدم فيكون الاستيناف حينئذ لبيان تشابه ثمار الجنة في الصورة مع اختلافها في الطعم كأنه لما ذكرت الجنة ووصفت بان اشجارها تجري من تحتها الانهار قيل ماحال ثمارها فاجيب بانها متشابهة الالوان ومختلفة الطعوم (**قوله** وكلما نصب على الظرف) وعامله قوله قالوا وهو مركب من كل وما الشرطية فصار اداة تكرار (**قوله** ورزقا مفعول به) يعني انه مفعول ثان قوله رزقوا لانه يتعدى الى مفعولين يقال رزقه الله مالا اى اعطاه واطعمه ولم يجعله مفعولا مطلقا لان كونه بمعنى المرزوق اكثر من استعماله مصدرا ولانه لوجعل مفعولا مطلقا لكان لمجرد التأكيد ولوجعل مفعولا به يكون مفيد المعنى مستقل والتأسيس خير من التأكيد (**قوله** ومن الاولى والثانية للابتداء) يعني ان كلمة من التي في قوله تعالى من ثمرة ومنها حرفا جر بمعنى واحد وهو الابتداء وقد تقرر في النحو من انه لايجوز تعلق حرفي جر بمعنى واحد بفعل واحد

وكلما نصب على الظرف ورزقا مفعول به و من الاولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال واصل الكلام و معناه كل حين رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات و ابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها فصاحب الحال الاولى رزقا فصاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال

الاعلى قصد الابدال نحو مررت باخيك بزيد ونظرت الى الفالك الى قمره فان زيدا بدل الكل والقمر بدل اشتمال اوعلى قصد العطف نحو مررت بزيد وبعمرو وظاهر ان قوله من ثمرة فى الآية ليس معطوفا على قوله منها وكونه بدلا منه ليس بظاهر ايضا فاحتيج الى بيان متعلقهما بحيث لايتوجه عليه اشكال واشار اليه بقوله قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها يعنى انهما ظرفان مستقر ان اى غير متعلقين برزقوا بل بمقدر وانهما باعتبار متعلقيهما واقعان موقع الحال وانما قلنا باعتبار متعلقيهما لان الحرف باعتبار نفسه لايقع موقع الحال واصل الكلام وخلاصة معناه كل حين رزقوا مرزوقا حال كون ذلك المرزوق مبتدأ من الجنات حال كون ذلك المرزوق المبتدى من الجنات مبتدياً من ثمرة قالوا هذا الذى رزقنا من قبل ثم ان المصنف اوضح هذا الكلام زياده ايضاح فقال قيد الرزق اى الرزق المفهوم من قوله رزقوا بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال قيد لعاملها وقيد ابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فكانت الحالان المذكورتان من قبيل الاحوال المتداخلة حيث كانت الاولى عاملة فى الثانية ولم تكونا من شئ واحد لان صاحب الحال الاولى هو رزقا لانه مفعول به بمعنى مرزوقا وصاحب الحال الثانية ضمير رزقا المستكن فى الحال الاولى وهو مبتدأ من الاول فتداخلتا (**قوله** ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم) اى ويحتمل ان لايكون الحرفان ههنا بمعنى واحد بل تكون من الاولى لابتداء الغاية متعلقة برزقوا ظرفا لغوا له والثانية بيانية متعلقة بمحذوف فتكون ظرفا مستقرا وقع حالا من قوله رزقا الذى هو ثانى مفعولى رزقوا فدم البيان على المبين وهو قوله رزقا كما فى قولك رأيت منك اسدا وانت تريد معنى قولك انت اسد فمعنى الآية كلما رزقوا مرزوقا من الجنات حال كونه من نوع الثمرة اوفردا من انواعها والمراد بالثمرة على الاحتمال الاول نوع من انواع الثمار لافرد من افرادها لان كون المرزوق مبتدأ من فرد معين يستدعى ان يكون المرزوق قطعة من ذلك الفرد وكون المرزوق قطعة منه مما جد افتعين ان يكون المراد من الثمرة نوعها ليكون المرزوق بعض افرادها ومبتدأ من ذلك النوع وعلى الاحتمال الثانى يجوز ان يراد بالثمرة النوع والفرد اى مرزوقا هو نوع من الثمرة اوفرد من افراد نوعها (**قوله** وهذا اشارة الى نوع مارزقوا) جواب عما يقال ان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها الى حاضر مشاهد قريبا كان او بعيدا فيكون لفظ هذا فى الآية الكريمة اشارة الى الموجود المشاهد عندهم فى الجنة ولاشك ان مارزقوه من قبل سواء اريد به مارزقوه فى الدنيا اوفى الجنة قد عدم وفنى فكيف يصح ان يقال هذا الموجود المحسوس هو ذلك الذى عدم قبل واجاب عنه بوجهين الاول منع كون الاشارة الى عين مارزقوه فى الجنة بل الى نوعه كما فى المثال المذكور فان المشار اليه فيه نوع الماء الذى حضر فى الذهن

ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم كما فى قولك رأيت منك اسدا وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار هذا الماء لاينقطع فانك لاتعنى به العين المشاهدة منه بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه وان كانت الاشارة الى عينه والمعنى هذا مثل الذى رزقنا ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته كقولك ابو يوسف ابو حنيفة رحمه الله

بمشاهدة فرده الجارى لانفس ذلك الفرد لانه ينقطع وينقضى من ساعته والذى لاينقطع هو نوع الماء استمر باستمرار جريان افراده غاية مافى الباب انه نزلت الماهية المعقولة المشاهدة فرد منها منزلة المشاهد المحسوس فاشير اليها بلفظ هذا الذى حقه ان يشار به الى المشاهد المحسوس والثانى تسليم ان تكون الاشارة الى عين مارزقوا فى الجنة الا انه حكم عليه بانه الذى فى قبل ان يحمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه ووجهه كما فى قولك زيد اسد وابو يوسف ابو حنيفة فانه اذا استحكم الشبه بين الشيئين يحكم على احدهما بانه هو الآخر مبالغة فى التشبيه فالمعنى هذا مثل الذى رزقناه من قبل من حيث انهما متحدان فى الماهية النوعية (**قوله** اى من قبل هذا فى الدنيا) اى من قبل هذا الرزق الذى رزقناه الآن وقوله فى الدنيا متعلق بقوله رزقنا (**قوله** فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره) يعنى انه جعل ثمر الجنة وثمر الدنيا متشابهة ولم يجعل ثمر الجنة متميزا عن ثمار الدنيا فى الجنس والصورة لان الانسان بالمألوف أنس والى المعهود ا ميل واذا رأى مالم يألفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه (قيل فيه نظر لان تجدد الصورة احب الى النفس والذ لديها من مشاهدة معتادة ولكل جديد لذة والحديث المعتاد مثل فى الكراهة ولايخفى ان تجدد صورة الشئ الذى تستلذه النفس ويميل اليه الطبع يهيج الشوق والسرور وان تجددت كل يوم الف مرة بخلاف ظهور غير المألوف فان النفس لاتميل اليه اول ماترى وانما تميل اليه بعد ماعرف مافيه من وجوه الحسن والشرف (**قوله** وتبين لها مزيته) منصوب معطوف على قوله لتميل اى ولتظهر للنفس فضيلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة فى ذلك الثمر فان الثمر المرزوق فى الجنة لوكان من افراد جنس لم يعهد لما ظهرت مزيته على سائر افراد ذلك الجنس بل يظن ان جميع افراده تكون هكذا واذا لم يتبين لها ان هذا المرزوق له مزية على غيره لايحصل لها زيادة فرح بحضوره لديها مع ان حصولها هو المقصود من حضور نعيم الجنة عند اهلها (**قوله** اوفى الجنة) عطف على قوله فى الدنيا فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا (**قوله** فيقول ذلك) اى يقول من اتى بالصحفة هذا الذى رزقنا من قبل فى الجنة (**قوله** اوكما روى) عطف على قوله كما حكى عطف عليه بكلمة اولانهما وان اشتركا فى الدلالة على تشابه طعام الجنة من حيث الطعم كما صرح به الملك وماروى يدل على التماثل والتشابه فى الصورة والطعم معا من حيث ان البدل الذى اشير اليه بهذا ابدل مكان ماتناوله اهل الجنة من الشجرة والظاهر ان مانبت فى الشجرة الواحدة يتشابه صورة وطعما (**قوله** فلعلهم اذا رأوها) اى رأوا المثل الذى ابدل مكان ماتناولوه من الثمرة انث الضمير الراجع الى المثل لكونه عبارة عن الثمرة (**قوله** والاول اظهر) اى كون معنى من قبل من قبل هذا فى الدنيا اظهر من ان يكون معناه من

(من قبل) أى من قبل هذا فى الدنيا جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس اليه اول مارأت فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره وتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه اذلوكان جنسا لم يعهد ظن انه لايكون الاكذلك اوفى الجنة لان طعامها متشابه فى الصورة كما حكى عن الحسن رضى الله تعالى عنه ان احدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى باخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف اوكما روى انه عليه الصلاة والسلام قال والذى نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هى واصله الى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها فلعلهم اذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاول اظهر لما فظنه على عموم كلما فانه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا

قبل هذا فى الجنة لكون المعنى الاول احفظ فى سياق الكلام لمعنى العموم المستفاد من كلمة كلما اذ يتأتى لهم ان يقولوا فى جميع مرات ان رزقوا فى الجنة هذا المرزوق هو الذى رزقناه فى الدنيا بخلاف ما لو كان معناه هذا المرزوق الآن هو الذى رزقناه من قبل فى الجنة فانه لا يتأتى لهم ان يقولوا ذلك الا فى المرة الثانية وما بعدها ولا يمكن لهم ان يقولوا اول ما رزقوا فى الجنة هذا هو الذى رزقناه من قبل فى الجنة اذ لم يرزقوا فى الجنة قبل ذلك بشئ حتى يقال هذا هو ذاك (**قوله** والداعى لهم الى ذلك) اى الى تكرير هذا القول كل مرة رزقوا اى ليس الداعى اليه قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم اياه فى الدنيا بناء على ان تكرر اكل الشئ وان كان لذيذا نفسا يقال الرغبة فيه بل يوجب نفرة الطبع عنه بل الداعى اليه انما وجدوه من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار الدنيا يجاب لهم فى كل هذا مرة كمال السرور ونهاية التعجب بحيث دعاهم ذلك الى ان يقولوا هذا الجنس هو الذى رزقناه فى الدنيا وما اعظم فضيلة وابين مزية والتجح بتقديم الجيم على الحا الفرح الجوهرى التجح الفرح وبجحته انا بجحا فتبجح اى افرحته ففرح (**قوله** اعتراض يقرر ذلك) اى ما يقرر ما فهم من الكلام السابق من تشابه ارزاق الدارين او ارزاق الجنة لان ذلك التشابه يفهم من الكلام السابق سواء جعل هذا اشارة الى نوع ما رزقوا او الى عينه وفى الحواشى السعدية جعله اعتراضا مبنى على رأى من يجوز الاعتراض فى آخر الكلام ومن لا يجوزه فيه يجعله تذييلا وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا واصل اتوا اتيوا على وزن ضربوا اى أتاهم وجاءهم به الولد أن والخدم فلما بنى الفعل للمفعول حذف الفاعل واقيم المفعول مقامه والضمير المجرور فى به على الاول وهو كون معنى من قبل هذا فى الدنيا راجع الى ما رزقوا به فى الدارين ومتشابها حال من الضمير الذى فى به كأنه قيل اتوا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فى المنظر والصورة وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان افراد ضمير به لا يلايم السياق ولا السباق اما الاول فلانه راجع الى امرين دل عليهما بقوله هذا الذى رزقنا من قبل لان المبتدأ اعنى هذا اشارة الى المرزوق فى الآخرة وان الخبر اعنى الذى رزقنا اشارة الى المرزوق فى الدنيا فالظاهر ان يقال واتوا بهما متشابهين واما الثانى فلان قوله متشابها حال عن ضمير به والتشابه انما يكون بين المتعدد وافراد الضمير ينافى التعدد وتقرير الجواب ان تعدد الدار وان كان مقتضيا لتعدد ما رزقوا فيهما بالشخص الا انهما متحدان باعتبار ما والوحدة الاعتبارية كافية فى افراد الضمير الراجع اليهما كأنه قيل واتوا بما رزقوا فيهما متشابها والتشابه وان اقتضى التعدد الا ان قوله متشابها جعل حالا عن ذلك الواحد الاعتبارى نظرا الى تعدده النوعى او الشخصى فاندفع الاشكال (**قوله** ونظيره) اى نظير الافراد الواقع فى هذه الآية مع كون

والداعى لهم الى ذلك فرط استغرابهم وتعجبهم بما وجدوا من التفاوت العظيم فى اللذة والتشابه البليغ فى الصورة (وأتوا به متشابها) اعتراض يقرر ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا فى الدارين فانه مدلول عليه بقوله عز من قائل هذا الذى رزقنا من قبل ونظيره قوله عز وجل ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اى بجنس الغنى والفقر

المرجع اليه متعددا فى نفس الامر نظرا الى اتحادهما باعتبار المعنى تثنية الضمير الواقع فى قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا اوفقيرا فالله اولى بهما فانه ثنى ضمير بهما نظرا الى جانب المعنى فان مرجع الضمير وان كان واحدا وهو احد الامرين المدلول عليه بقوله غنيا اوفقيرا فان كلة اولاحد الامرين فكان المشهود عليه واحدا منهما فكان الظاهر ان يقال به بافراد الضمير الا انه ثنى لان احد الجنسين لما ذكر باضافته الى جنس الغنى والفقير فقد ذكر الجنسان معنى فثنى الضمير لذلك فالله تعالى لما اوجب اقامة الشهادة على جميع من عليه الحق كائنا من كان اكد ذلك بقوله ان يكن غنيا اوفقيرا فالله اولى بهما ووجه ذلك ان المانع من الشهادة على الاقرباء غالبا اما خوف فقرهم ان كانوا اغنياء او تضررهم بها ان كانوا فقراء فقال تعالى اشهدوا عليهم ولا يمنعكم عن الشهادة عليهم غناؤهم او فقرهم فالله اولى بجنس الغنى و بجنس الفقير سواء كان كل واحد منهما مشهودا عليه اولم يكن (**قوله** وعلى الثانى الى الرزق) يعنى ان ضمير به على تقدير ان يكون قوله تعالى من قبل بمعنى من قبل هذا فى الجنة يرجع الى قوله رزقا و يكون المعنى اتوا فى الجنة بالمرزوق متشابه الافراد وقد مر بيانه بما حكى و بما روى (**قوله** فان قيل) ايراد على الاحتمال الاول وهو ان يكون المعنى تشابه ما رزقوا فى الدارين (**قوله** هذا) فصل الخطاب اى خذ هذا اوهذا محمل للآية على الوجه الذى ذكره المفسرون ولها محمل آخر مبنى على ان يكون قوله تعالى من قبل من قبل هذا فى الدنيا لا بمعنى من قبل هذا فى الجنة وعلى ان يكون الكلام مبنيا على حذف المضاف فى الخبر والمعنى هذا الذى رزقناه الآن هو ثواب ما رزقناه فى الدنيا من المعارف المكتسبة بالقوة النظرية والطاعات المرتبة على القوة العملية واتوا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فان ما رزقوا فى الدنيا من الخيرات المؤدية الى نعيم الجنة يتفاوت نوعا وصنفا كالحج والزكاة والصوم والصلاة ونحوها وكل من ذلك مختلف فى نفسه بالقلة والكثرة و بزيادة ما فيه من الخشوع والخضوع والحضور والاخلاص ونقصانه و بحسب تفاوته يتفاوت ما رزقوا فى الجنة من الثواب والجزاء فان كان العمل فى اعلى المراتب اوفى اوسطها كان الجزاء كذلك فاهل الجنة يؤتون بما رزقوا فيها مشابها لما رزقوا به فى الدنيا فى الشرف والمزية وعلو الطبقة فهذا الوعد فى ابتنائه على حذف المضاف نظير قوله تعالى فى الوعيد ذوقوا ما كنتم تعملون اى ذوقوا جزاءه (**قوله** مما يستقذر) اى يستكره و يعد قذرا وهو ضد النظافة يقال استقذرت الشئ اى كرهته وهو متعلق بقوله مطهرة فان حور اء الجنة التى هن ازواج اهلها مطهرات الاجسام مما يستكره شرعا كالحيض والنفاس والبول والغائط والمنى والودى والمذى اوطبعا كالدرن والبزاق والمخاط ومطهرات الاخلاق ليس فيهن شئ من الاخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر

وعلى الثانى الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل فى الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف فى اطلاق التشابه هذا وان للآية الكريمة محملا آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة فى مقابلة ما رزقوا فى الدنيا من المعازف والطاعات متفاوتة فى اللذة بحسب تفاوتهما فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه ومن تشابههما تماثلهما فى الشرف والمزية وعلو الطبقة فيكون هذا فى الوعد نظير قوله ذوقوا ما كنتم تعملون فى الوعيد (ولهم فيها ازواج مطهرة) مما يستقذر من النساء و يذم من احوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل فى الاجسام والاخلاق والافعال

والعجب ونحوها ومطهرات الافعال لايصدر عنهن فعل قبيح فقوله تعالى مطهرة يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلاثة جميعا فقوله فان التطهير الخ علة له وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال التطهير حقيقة فى تطهير الاجسام عن النجاسة والدرن ومجاز فى تطهير الاخلاق والافعال اوحقيقة فى التطهير عن النجاسة ومجاز فى الباقى فنى استعماله فى الجميع جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب انا لانسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان شيوع استعماله فى عرف العامة والخاصة فى الجميع يدل على انه حقيقة فى القدر المشترك بينها (**قوله** وهما لغتان فصيحتان) يعنى ان كل واحد من افراد ما اسند الى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيحة يفرد بناء على تأويل لفظ الجمع بالجماعة ويجمع رعاية للفظ الجمع واختير الافراد فى الآية على القراءة المشهورة وكذا فى قوله

واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعجلت نصب القدور فملت

فان الشاعر افرد الافعال الثلاثة مع كونها مسندة الى ضمير العذارى وهو جمع عذراء وهى البكر مثل صحراء وصحارى قوله تقنعت بالدخان اى اتخذن الدخان قناعا لانفسهن على وجوههن حين مباشرتهن لطبخ اللحم فى الرماد الحر صابرات على اذى الدخان يقال استعجلت الشئ اذا تقدمته وقوله ملت اى شويت فى الملة وهى الرماد الحار واذا ظرف لزمان القحط لان الابكار لايقربن الدخان والاعمال التى فيها دناءة النفس فى زمان الخصب والرخاء والمعنى اذا ابكار النساء صبرن على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجوههن ولم يصبرن على ادراك مافى القدر بعد نصبها فشوين فى الملة قدر مايتعللن به من اللحم ولم يتوقفن الى نصب القدور وادراك مافيها لشدة جوعهن وجواب اذا فى البيت الثانى مايدل على وصفه بالجود والكرم وحسن تفقده للجيران والاضياف والزوار (**قوله** ومطهرة) اى وقرئ مطهرة بتشديد الطاء والهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعل تقول اطهر يطهر اطهرا بتشديد الطاء والهاء فى الجميع والاصل تطهر يتطهر تطهرا ادغمت التاء فى الطاء فى الجميع وجئ بهمزة الوصل فى الماضى والمصدر لتعذر الابتداء بالساكن (**قوله** ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة) فان كل واحد من قولنا طاهرة ومتطهرة ومن قولنا مطهرة وان دل على طهارتهن الا ان قوله تعالى مطهرة يدل ايضا على ان الله تعالى هو الذى من بتطهيرهن ومن المعلوم ان من طهره الله تعالى اكمل طهارة واتم قال الامام فان قيل هلا قيل طاهرة اومتطهرة فالجواب ان فى المتطهرة اشعارا بان مطهر اطهرهن وليس ذلك الا الله عز وجل وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كأنه قيل ان الله تعالى هو الذى طهرهن وزينهن لاهل الثواب ومن المعلوم ان تطهيره تعالى افخم واعظم من كل طهارة (**قوله** والزوج يقال للذكر والانثى) اى من اى جنس

وقرئ مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فاعلة وفواعل قال (واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت) فالجمع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة للاشعار بان مطهر اطهر هن وليس هو الا الله عز وجل

قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون فانه نفى خلود البشر مع طول عمر بعضهم فثبت ان المراد بالخلود المنفى هو الثبات الدائم والسلامة من الموت ابدا وعند اهل السنة الخلود هو الثبات الطويل سواء دام ولم يدم فلفظ الخلود عندهم موضوع للمعنى الاعم الذى هو قدر مشترك بين الثبات المديد الدائم و بين الثبات الذى لايدوم فيجوز استعماله فى كل واحد من الثبات الدائم وغير الدائم الاان استعمال لفظ الخلود فيه يكون على وجهين الاول ان يستعمل فيه من حيث كونه فردا من الثبات المديد المتطاول المتناول لمايدوم ولما لايدوم منه والثانى ان يستعمل فيه باعتبار خصوصه مع قطع النظر عن كونه فردا من افراد ذلك المعنى الاعم فاستعماله فيه على الوجه الاول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز موقوف على القرينة لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى فى كل واحد من افراده لاباعتبار خصوصه بل لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلى حقيقة كاستعمال لفظ الحيوان فى الانسان من حيث كونه فردا من افراد الحيوان واتحاده معه فى الجعل والوجود واذا استعمل لفظ الحيوان فى زيد باعتبار هويته وشخصه فانه حينئذ يكون مجازا لاحقيقة لكونه مستعملا فى غير ماوضع له فيحتاج استعماله فيه الى قرينة فالمصنف جعل الخلود المذكور فى قوله تعالى وهم فيها خالدون مستعملا فى الثبات الدائم بخصوصه بطريق المجاز المتفرع على القرينة الدالة على ارادة الخاص بخصوصه وهى ههنا الآيات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة باقون دائمون مقيمون فيها ابدا لايموتون ولايخرجون منها فالبقاء الابدى فى الجنة لاهلها وفى النار لاهلها قول جميع اهل الاسلام وقال جهم لعنه الله تعالى ان الجنة والنار تفنيان لان البقاء الابدى لله تعالى وحده ومن الآيات الدالة على ماذهب اليه الجمهور قوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله تعالى لايذوقون فيها الموت وقوله تعالى وماهم منها بمخرجين وقوله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان وقوله تعالى لامقطوعة ولاممنوعة و ستدل المصنف على كون لفظ الخلد موضوعا للثبات المديد مطلقا دام اولم يدم بوجوه منها تسمية الاثافى والاحجار حوالد لبقائها فى الجملة بعد دروس الاطلال والاثافى جمع اثفية وهى الاحجار الثلاثة التى يوضع عليها القدر لطبخ الطعام ومنها ان يقال للجزء الذى يبقى على حاله من الانسان مادام الانسان حيا خلد وذلك الجزء هو قلب الانسان لاينفك عنه مادام حيا ولايلزم منه ان يسمى الرأس ايضا خلدا لان وجه التسمية صحيح لها لاموجب فلايلزم فيه الاطراد ومنها ان وضعها لو كان للدوام لكان قوله تعالى فى قوله ابدا لغوا بمعنى انه لايفيد فائدة جديدة وحمل الكلام على التأسيس واجب ماامكن ولايحمل على التأكيد من غير ضرورة ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لادوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع اومجازا ان لم يتعدد والاصل عدمهما فلايعدل عنه من غير ضرورة وظهر من هذا التقرير ان قوله واستعماله حيث

قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون فانه نفى خلود البشر مع طول عمر بعضهم فثبت ان المراد بالخلود المنفى هو الثبات الدائم والسلامة من الموت ابدا وعند اهل السنة الخلود هو الثبات الطويل سواء دام ولم يدم فلفظ الخلود عندهم موضوع للمعنى الاعم الذى هو قدر مشترك بين الثبات المديد الدائم و بين الثبات الذى لايدوم فيجوز استعماله فى كل واحد من الثبات الدائم وغير الدائم الاان استعمال لفظ الخلود فيه يكون على وجهين الاول ان يستعمل فيه من حيث كونه فردا من الثبات المديد المتطاول المتناول لمايدوم ولما لايدوم منه والثانى ان يستعمل فيه باعتبار خصوصه مع قطع النظر عن كونه فردا من افراد ذلك المعنى الاعم فاستعماله فيه على الوجه الاول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز موقوف على القرينة لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى فى كل واحد من افراده لاباعتبار خصوصه بل لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلى حقيقة كاستعمال لفظ الحيوان فى الانسان من حيث كونه فردا من افراد الحيوان واتحاده معه فى الجعل والوجود واذا استعمل لفظ الحيوان فى زيد باعتبار هويته وشخصه فانه حينئذ يكون مجازا لاحقيقة لكونه مستعملا فى غير ماوضع له فيحتاج استعماله فيه الى قرينة فالمصنف جعل الخلود المذكور فى قوله تعالى وهم فيها خالدون مستعملا فى الثبات الدائم بخصوصه بطريق المجاز المتفرع على القرينة الدالة على ارادة الخاص بخصوصه وهى ههنا الآيات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة باقون دائمون مقيمون فيها ابدا لايموتون ولايخرجون منها فالبقاء الابدى فى الجنة لاهلها وفى النار لاهلها قول جميع اهل الاسلام وقال جهنم لعنه الله تعالى ان الجنة والنار تفنيان لان البقاء الابدى لله تعالى وحده ومن الآيات الدالة على ماذهب اليه الجمهور قوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله تعالى لايذوقون فيها الموت وقوله تعالى وماهم منها بمخرجين وقوله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان وقوله تعالى لامقطوعة ولاممنوعة و ستدل المصنف على كون لفظ الخلد موضوعا للثبات المديد مطلقا دام اولم يدم بوجوه منها تسمية الاثافى والاحجار حوالد لبقائها فى الجملة بعد دروس الاطلال والاثافى جمع اثفية وهى الاحجار الثلاثة التى يوضع عليها القدر لطبخ الطعام ومنها ان يقال للجزء الذى يبقى على حاله من الانسان مادام الانسان حيا خلد وذلك الجزء هو قلب الانسان لاينفك عنه مادام حيا ولايلزم منه ان يسمى الرأس ايضا خلدا لان وجه التسمية منحصر لها لاموجب فلايلزم فيه الاطراد ومنها ان وضعها لو كان للدوام لكان قوله تعالى فى قوله ابدا لغوا بمعنى انه لايفيد فائدة جديدة وحمل الكلام على التأسيس واجب مامكن ولايحمل على التأكيد من غير ضرورة ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لادوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع اومجازا ان لم يتعدد والاصل عدمهما فلايعدل عنه من غير ضرورة وظهر من هذا التقرير ان قوله واستعماله حيث

لادوام معطوف على قوله التقييد اى ولكان استعماله يوجب اشترا كا (**قوله** بخلاف مالو وضع للاعم منه) ى من الدوام فاستعمل فيه اى فى الدوام بذلك الاعتبار اى باعتبار وضعه للاعم وكون الدوام من افراد فانه لايوجب اشتراكه ولا كونه مجازا لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الاعم فى افراده باعتبار ذلك المعنى الاعم حقيقة واما اذا استعمل فى فرد من افراده باعتبار خصوصه كاستعمال لفظ الحيوان فى زيد باعتبار هويته وشخصه فانه حينئذ يكون مجازا لاحقيقة كما مر آنفا وقوله بخلاف مالو وضع للاعم منه الخ اشارة الى جواب معارضة اوردها المعتزلة وهى ان يقال لولم يكن وضعه للدوام لكان استعماله حيث يكون فيه دوام يوجب اشتراكا اومجازا والاصل ينفيهما وحاصل الجواب منع الملازمة بان يقال لانسلم انه لولم يكن وضعه للدوام لكان استعماله فى الدوام موجبا للاشتراك اوالتجوز وانما يلزم ذلك باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا من افراد الاعم كاستعمال الجسم فى الانسان باعتبار كونه جسما فانه حقيقة (**قوله** مثل قوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد) مثال لكون لفظ الخلد موضوعا للمعنى الاعم من الدوام فاستعمل فيه لاباعتبار خصوصه بل باعتبار كونه من افراد ذلك العام فان لفظ الخلد فيه موضوع للثبات المديد مطلقا اى دائما كان اوغيردائم الا انه استعمل فى الثبات الدائم لان المنفى هو الخلد بمعنى الثبات الدائم للعلم بان مالا يدوم منه ليس بمنفى لطول عمر بعضهم (**قوله** لكن المراد به الدوام عند الجمهور) استدراك من قوله و لخلد والخلود فى الاصل الثبات المديد دام اولم يدم يعنى ان الخلود وان كان موضوعا للثبات المديد مطلقا الا ان المراد به فى هذه الآية هو الثبات الدائم عند جمهور المسلمين اما عند المعتزلة فلما مر من انهم يفسرونه بالثبات الدائم والبقاء المؤبد اللازم واما عندنا فباعتبار القرينة الدالة على ان المراد هو الدوام وهى الآيات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة خالدون فيها ابدا (**قوله** فان قيل الابدان مركبة) لما ادعى ان المراد بالخلود ههنا الدوام واستدل عليه بشهادة الآيات والسنن له اورد معارضة تدل على استبعاد ذلك (**قوله** معرضة) صفة ثانية لاجزء اى مركبة من اجزء موصوفة بان جعلت التحولات متعرضة لها يقال عرضت فلانا لكذا فتعرض هوله وفى الصحاح عرضت له الشئ اى اظهرته وابرزته اليه ويقال عرضت له ثوبا مكان حقه فاذا قلت عرضت الاجزاء للتحول كان معناه اظهرتها له وابرزتها اليه فتعرض هولها وقال الفاضل العلامة شمس الملة والدين الفناري حشره الله فى زمرة عباده المقربين فى تفصيل معانى فعل بتشديد العين انه قد يكون بمعنى فعل المخفف كزله وزيله وورق الشجر وورق فقولك عرضت الاجزاء للتحول بمعنى عرضتها له فتعرض هولها (**قوله** بان يجعل اجزاءها مثلا متقاومة فى

بخلاف مالو وضع للاعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان مثل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك خلد افام مت فهم الخالدون لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن فان قيل الابدان مركبة من اجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها فى الجنات قلت انه تعالى يعيدها بحيث لاتعتورها الاستحالة بان يجعل اجزائها مثلا متقاومة فى الكيفية متساوية فى القوة لايقوى شئ منها على احالة الآخر متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض

في الكيفية) اى بان يجعل اجزاءها بحيث تقاوم كيفية كل جزء كيفية الاجزاء الباقية ولاتنفعل عنها (**قوله** كما نشاهد في بعض المعادن) كالذهب والفضة والزيبق (**قوله** هذا) اى عتمد على هذا ولاالتفت الى خرفات المبطلين ولاتمسك المعرض في ثبات مازعمه من استبعاد خلود الابدان في الجنات بمعنى الثبات الدائم بقياس ذلك العالم واحواله على مانجده ونشاهده في هذا العالم اجاب عنه بانه قياس الغائب على الشاهد وانه من نقصان العقل وضعف البصيرة وامثال تلك الكلمات مبنية على القواعد الفلسفية وهي غير مسلمة عند المليين ولاصحيحة عند القايلين باستناد الحوادث الى القادر المختار (**قوله** واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية) احترز بقوله معظم اللذات الحسية عن الالتذاذ بنحو الملابس وسماع الاصوات الحسنة فان ذلك دنى من الالتذاذ بالمساكن والمطاعم والمناكح والجواب عما يقال لم خص المساكن والمطاعم والمناكح بالذكر من جملة ما عدلهم في الآخرة وصلح لان يبشر به قال الجوهري ملاك الامر وملاكه بالفتح والكسر مايقوم به هو ويقال القلب ملاك الجسد (**قوله** كانت منغصة) بالغين المعجمة والصاد المهملة اى مكدرة يقال نغص الله عليه العيش تنغيصا اى كدره (**قوله** بشر المؤمنين) جواب لما وضميرها رجع الى المساكن واخويها وضمير منها راجع الى نعمة جليلة اوالى اللذات الحسية (**قوله** ومثل ما اعدلهم في الآخرة) اى شبههم باحسن مايستلذبه من اللذات الحسية وهي المساكن والمطاعم والمناكح حيث عبر عن ذلك المعدل بما يعبر به عنها مع انه لاشتراكهما في تمام حقيقتها ولافي منافعها المالية (**قوله** ليدل ذلك على كمالهم في التنعم والسرور) فان النعمة وان كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها وكلما كانت النعمة اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا في القلب فكان صاحبها مادام خائفا من زوالها مستغرقا في بحر الغم والحسرة ولاعلم دائما كل تنعمه وسروره وصفا قلبه عن شوب الكدر بتوهم زوالها وانقطاعها ومن كان في نعمة يراقب انقطاعها * فذلك في بؤس وان كان في نعم (**قوله** لما كانت الآيات السابقة) وهي الآيات المذكورة من اول السورة الى هذه الآية وهي متضمنة لانواع التمثيل والمراد من التمثيل ههنا التشبيه مطلقا سواء كان في المفرد اوفي المركب على وجه الاستعارة اوغيرها وليس المراد منه التشبيه التمثيلي اوالاستعارة التمثيلية فقط ويدل عليه سياق كلامه من نحو قوله فيمثل الحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وقد سبق ان الله ذكر المنافقين بعد ذكر الكفار وذكرلهم مثلين فقال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وقال اوكصيب وقال في حقهم انهم صم بكم عمي وقال في حق الكفار ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الى غير ذلك (**قوله** عقب ذلك) جواب لما ولفظ ذلك اشارة الى الآيات السابقة بتأويل المذكور اى اورد عقيبها مايدل على حسن التمثيل وعلى الشيء الذي هو اى التمثيل حق لاجل ذلك الشيء وذلك الشيء شرط

كما يشاهد في بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم واحواله على مانجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم والمناكح على مادل عليه الاستقراء وكان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فان كل نعم جليلة اذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية عن شوائب الالم بشر المؤمنين بها ومثل ما اعدلهم في الآخرة بأبهى مايستلذبه منها وازال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمالهم في التنعم والسرور (ان الله لايستحي ان يضرب مثلا مابعوضة) لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان يكون على وفق الممثل له من الجهة التي يتعلق بها التمثيل في العظم والصغر والحسة والشرف دون الممثل فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وابرازه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ويصالحه عليه

فى قبول التمثيل عند اهل اللسان على ان يكون قوله والشرط عطفا على قوله وما هو الحق له وفيه ركاكة التفكيك والظاهر ان هو راجع الى ما وضميره راجع الى التمثيل وكذا ضمير فيه فقوله والشرط عطف على قوله الحق اى وبيان الشئ الذى ذلك الشئ حق التمثيل اى ثابت لازم له وشرط فى قبوله عند العقلاء وذلك الشئ ان يكون التمثيل على وفق الممثل له دون الممثل وبيان حسنه مستفاد من قوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فافوقها فانه تعالى لما لم يترك ضرب المثل ظهر انه حسن لايشوبه شائبة قبح فان افعاله تعالى كلها حسنة بلامرية ومشتملة على حكم بالغة يهتدى اليها اولوا الالباب المهتدون واما الكفرة الضالون فان كفرهم واصرارهم على الباطل صرف وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به فقوله لما سمعوا قوله تعالى مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت وقوله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا وايضا لما راوا انه تعالى ضرب المثل بالحقرات كالنحل والنمل وغير ذلك استنكروها وقالوا ذكر هذه الاشياء لايليق بكلام الفصحاء واشتمال القرآن عليها يقدح فى فصاحته فضلا عن كونه معجزا فرد الله تعالى عليهم بقوله ان الله تعالى مع كمال حكمته لايترك ضرب المثل بالحقرات لاستدعاء الحكمة ضرب المثل بها وذلك لان الحكمة فى التمثيل بيان حال الممثل له بابرازه فى صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ولاينازعه فيما حكم به كما هو شانه لانه انما يدرك المعانى الجزئية المنتزعة من الجزئيات المحسوسة اخذا من الحس المشترك ولايدرك المعانى المعقولة فينازع العقل فى مدركاته بقياسها على مدركات نفسه فيغلط كثيرا لذلك وبتمثيل المعنى الكلى الممثل له وابرازه فى صورة المشاهد المحسوس يساعد الوهم العقل ويصالحه ويترك المنازعة منه فينكشف المعنى الممثل له (**قوله** الميل الى الحس) اى ان الوهم يميل الى الصور المحسوسات والمحاكاة المشابهة والمقاسة (**قوله** ولذلك) اى ولكون التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له وقوله وان كان الممثل على صيغة اسم الفاعل والنخالة ما يبقى فى المنخل بعد ما يخرج منه الدقيق الخالص شبه فى الانجيل صدر من يقول بالبر ولايعمل به بالمنخل وشبه غل الصدر بالنخالة روى ان الله تعالى قال فى الانجيل لاتكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل فى صدوركم وشبه ايضا فيه القلوب القاسية بالحصاة حيث قيل فيه قلوبكم كالحصاة التى لاتنضجها النار ولايليها الماء ولاتنسفها الريح ومثل مخاطبة السفهاء فيه ايضا باثارة الزنابير حيث قيل فيه لاتثيروا الزنابير فتلدغكم فكذلك لاتخاطبوا السفهاء فيشتموكم (**قوله** وجاء فى كلام العرب) يعنى ان التمثيل بالمحقرات كما جاء فى الانجيل جاء فى كلام العرب ايضا حيث قالوا فى

فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال فى الكتب الالهية وفشت فى عبارات البلغاء واشارات الحكماء فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل اعظم من كل عظيم كما مثل فى الانجيل غل الصدر بالنخالة والقلوب القاسية بالحصاة ونخاطبة السفهاء باثارة الزنابير

وجاء فى كلام العرب اسمع من قراد واطيش من فراشة واعز من مخ البعوض

التمثيل بالقراد اسمع من قراد واصغر من قراد واغلق من قراد وفى التمثيل بالفراشة اضعف من فراشة واجهل من فراشة واطيش اى اخف من فراشة وفى التمثيل بالبعوضة ومخها كقولهم اعز من مخ البعوض اى لايوجد اصلا كما لايوجد مخ البعوض وقولهم كلفنى مخ البعوض مثل فى تكليف مالايطاق وفى التمثيل بالذرة وهى اصغر من النمل اجمع من الذرة واخفى من الذرة قيل ان الذرة تجمع قوت سبع سنين وفى التمثيل بالذباب الخ من الذباب واجرء من الذباب وجراءته انه يقع على انف الامير وجفن الاسد ولجاجه انه كما دفع وطرد عاد واذاذب آب ولما كان بحيث كلما ذب آب سمى ذبابا وزعمت العرب ان الفراد يسمع الهمس الخفى من وقع اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك فى العطن ويقصد الطريق فاذا رأته اللصوص يتيقنون ان القافلة اقبلت والعطن مبرك الابل عند الماء لتشرب الماء والفراشة التى تطير وتتهافت فى السراج (**قوله** لاما قالت الجهلة من الكفار) الظاهر انه معطوف على قوله وهو ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل كأنه قيل ان حسن التمثيل وحقه وشرطه ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل لاما قالت الجهلة من ان حقه وحسنه ان يكون على وفق الممثل ولايليق بعظمة الله تعالى وعلو شأنه ان يمثل بنحو الذباب والعنكبوت فان علو شانه وعظمته وجلاله لاينافى ان يحسن منه ضرب الامثال بالحقرات بل هو حسن منه تعالى وجل اسمه لوجود شرط حسنه وهو موافقتها الحال الممثل له (**قوله** الله اعلى واجل) مقول قوله قالت الجهلة والحاصل ان التمثيل امر يستدعيه حال الممثل له فكلما كان اعظم كان الممثل به اعظم وكلما كان احقر كان الممثل به احقر لقوله تعالى ولله المثل الاعلى فيلزم ان يكون لآلهتهم المثل الادنى لانها جمادات لاقوة لها ولاشعور اذ الغرض من التمثيل تصوير المعقول بصورة المحسوس وتقرير المعنى المراد فى النفس ولايعارض العقل فى المعانى المعقولة الا الوهم لميله الى الحس وامتناع ادراكه للمعانى الكلية فاذا مثل المعنى العقلى بصورة محسوسة اذعن له وانقاد وقبل المعنى المراد (**قوله** وايضا لما ارشدهم الخ) وجه ثان لبيان ارتباط هذه الآية لما قبلها فيكون معطوفا على قوله لما كانت الآيات السابقة الخ محصول الوجه الاول ان هذه الآية مربوطة بالآيات السابقة المتضمنة لانواع التمثيل وهذه الآية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله فان مالم يتركه الله تعالى يكون حسنا مشتملا على حكمة بالغة ومحصول هذا الوجه ان ماقبلها استدلال باعجاز المتحدى به على كونه وحيا آلهيا فدرتب عليه وعيد من كفر به حيث قيل فان لم تفعلوا الآية ووعد من آمن به حيث قيل وبشر الذين آمنوا الآية وهذه الآية جواب ماطعنوا به فيه القرأن فهى مربوطة بآية التحدى بالقرأن ذكرت منعا عن الطعن فيه وتنبيها على ان الاعتبار يكون التمثيل على وفق حال الممثل له لاعلى وفق حال الممثل فقوله اى لا

لاما قالت الجهلة من الكفار لما مثل الله حال المنافقين بحال المستوقدين واصحاب الصيب وعبادة الاصنام فى الوهن والضعف ببيت العنكبوت وجعلها اقل من الذباب واخس قدرا منه الله اعلى واجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت وايضا لما ارشدهم الى ما يدل على ان المتحدى به وحى منزل ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن به بعد ظهور امره شرع فى جواب ماطعنوا به فيه فقال تعالى ان الله لا يستحيى اى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحى ان يمثل بها لحقارتها

يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي ان يمثل بها لحقارتها فيه اشارة الى ان الآية من قبيل المجاز المرسل على طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم حيث ذكر الاستحياء من ضرب المثل بالبعوضة اريد تركه الذى هو لازم للاستحياء فيكون يستحيي بمعنى يترك استحياء وانقباضا عن ملابسة مايعاب عليه واشار بقوله ترك من يستحيي بصورة التشبيه الى ان قوله تعالى لايستحيي بمعنى لايترك ضرب المثل استعارة تبعية من حيث انها اعتبرت اولا فى المصدر ثم سرت الى الفعل المشتق ثانيا وبالتبعية فانه شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بتركه حياء لحقارتها وكون التمثيل بها مظنة للذم والتعيير فاطلق على الترك المشبه بالترك حياء استعارة اصلية ثم اشتق منه ترك فقيل ترك الله ضرب المثل بالبعوضة حياء ولما كان الترك المذكور لازما للاستحياء عبر عنه بالاستحياء مجازا مرسلا على طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فقيل استحياء ضرب المثل بالبعوضة بمعنى تركه حياء ثم نفى ذلك عنه تعالى فقيل ان الله يستحيي بمعنى لايترك حياء وبعد استعمال الاستحياء فى لازمه الذى هو الترك الاستحياء احتيج الى حمل الكلام على الاستعارة بان يشبه تركه تعالى اياه بترك المستحيي فيطلق اسم المشبه به على تركه تعالى اياه فيكون قوله تعالى ان الله لايستحيي منه بمعنى انه لايتركه حياء وهذا المعنى فاسد اذ يمتنع فى حقه تعالى ان يترك الشئ استحياء فوجب المصير الى المجاز فان قيل ان اثبات الاستحياء لله تعالى كما فى حديث سلمان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حى كريم يستحيي اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا يحتاج الى تأويل لانه حمل الكلام على ظاهره لكان المعنى ان الله تعالى يترك تخييب العبد ورد يديه اليه صفرا استحياء ومن المعلوم ان الترك استحياء مما لايصح فى حقه تعالى فيجب ان يحمل الكلام على الاستعارة بان يشبه ترك الله تعالى تخييب العبد وردهما اليه صفرا بترك الكريم رد المحتاج حياء فيطلق عليه لفظ المشبه به ثم يشتق منه الفعل فيقال ترك الله الرد حياء كما يقال ترك الكريم رد المحتاج حياء فعبر عن الترك حياء بلفظ الاستحياء على طريق التعبير عن اللازم بلفظ الملزوم فان الترك المذكور لازم للاستحياء بخلاف ما اذا انفى الاستحياء عنه تعالى كما فى الآية فان نفيه عنه تعالى لايحتاج الى تأويل بان يحمل الكلام على الاستعارة او المشاكلة كما لايحتاج اليه فى قولهم الله تعالى ليس بجوهر ولاعرض وفى قوله تعالى لاتأخذه سنة ولانوم وفى قوله تعالى لم يلد ولم يولد ونحو ذلك فاى حاجة الى جعل لايستحيي من قبيل الاستعارة او المشاكلة اجيب بانه اذا نفيت امثال ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شانه تعالى وانه لايتصف بها كما فى الامثلة المذكورة لم يحتج الى تأويل واما اذا نفيت على التقييد فحينئذ يرجع النفى الى التقييد وافاد ثبوت اصل الفعل اوامكانه لااقل فيحتاج نفيه على التقييد الى تأويل كما اذا قيل لم يلد ذكرا ولم

يأخذه نوم فى هذه الليله اوليس بعرض للذات ونحو ذلك والاستحياء فى هذه الآية الكريمة لم ينف عنه تعالى على الاطلاق بل نفى مقيدا بتعلقه بالمفعول الذى هو ضرب مثل فرجع النفى الى القيد الذى هو قوله ان يضرب مثلا ما وافاد ثبوت اصل الفعل وهو الاستحياء فلذلك احتيج الى التأويل باحد الوجهين وفى قوله اى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يمثل بها لحقارتها اشارة الى ان الاستعارة التى فى قوله تعالى لايستحيى مع كونها تبعية فهى تمثيلية ايضا بناء على كون وجه الشبه منتزعا عن عدة امور وهى الترك المتعلق بضرب المثل بالمحقرات فى انفسها الموافقة للممثل له بحيث يصلح كاشفا له وظهر بهذا ان اللفظ المستعار فى الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا يدل على امور متعددة فيقتصر عليه لكونه عمدة فى الدلالة عليها كلفظ الاستحياء ههنا وكلفظ على فى قوله تعالى اولئك على هدى فقد اجتمع فى الآية استعارة تمثيلية وتبعية ومجاز مرسل على ما اشار اليه المصنف بقوله بعيد هذا فالمراد به الترك اللازم للانقباض (**قوله** والحياء انقباض النفس الخ) والحق ان الكيفيات النفسانية لاتحتاج الى التعريف لكونها من الوجدانيات المعلومة لكل احد بالضرورة وان عرفت كان التعريف لفظيا والظاهر انه عرفه ههنا ليبنى عليه كيفية جواز اطلاقه على الله تعالى بحمله على المعنى المجازى لما ان حقيقته من لوازم النقص وهو تعالى منزه عن جميع وجوه النقص (**قوله** وهو الوسط الخ) شان كل صفة حميدة وخلق مرضى ان تكون متوسطة بين الرذيلتين اللتين احديهما الافراط والاخرى التفريط وخير الامور اوسطها فان الوقاحة وقلة الحياء تفريط والخجل وهو التحير والدهش من غلبة الاستحياء بحيث ينحصر نفسه عن الفعل مطلقا اى سواء كان الفعل قبيحا اولا وسواء كان الانحصار لاجل مخافة الذم اولا وهو افراط والوسط بينهما هو الحياء المعرف وكذا الشجاعة فانها متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة متوسطة بين الاسراف والامساك (**قوله** فقيل حيئ الرجل) اى اعتلت حيوته وضعفت قوته الحيوانية بحيث اختلت افعالها كما يقال نسى اذا اعتلت نساه وحشى اذا اعتلت حشاه اى جوفه والنسا بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء والعرقوب العصب الغليظ الموترفوق عقب الانسان فالحشا ما اشتملت عليه الضلوع والجمع احشاء قوله ان يرده صفرا لم يقل صفرين لان صفرا يستعمل على لفظه فى التثنية والجمع والتذكير والتأنيث (**قوله** فالمراد به الترك) جواب قوله اذا وصف به البارئ كانه تعالى اذا وصف بالرحمة والغضب يراد بهما لازم معناهما وهو الانعام والانتقام لعدم تصور اصل معناهما فى حقه تعالى فان الرحمة فى الاصل انعطاف يقتضى التفضل والاحسان والغضب غليان دم القلب للانتقام وشئ منهما لا

والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التى هى الجرأة على القبايح وعدم المبالاة بها والخجل الذى هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا واشتقاقه من الحياة فانه انكسار يعترى القوة الحيوانية فيردها عن افعالها فقيل حى الرجل كما قيل نسى وحشى اذا اعتلت نساه وحشاه واذا وصف به البارى تعالى كما جاء فى الحديث ان الله يستحى من ذى الشيبة المسلم ان يعذبه ان الله حى كريم يستحيى اذا رفع العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رحمته وغضبه اصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنيهما

لايتصور فى حقه تعالى (**قوله** ونظيره) اى نظير قوله تعالى ان الله لايستحيى فى ان المراد بالحياء الترك اللازم للانقباض قول المتنبى

اذا ماستحين الماء يعرض نفسه * كرعن بسبت فى اناء من الورد

قوله استحين على لغة من يقول استحى يستحيُ بحذف احدى الياءين لكثرة الاستعمال واللام فى قوله الماء للعهد الذهنى و يعرض نفسه حال من الماء اوصفة له كما فى قوله

ولقد امر على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمة قلت لايعنينى

والسبت بكسر السين المهملة الجلد الذى سبت اى قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم والسبت ههنا مستعار لمشافر الابل شبهت بالسبت للينها واراد بالاناء من الورد المنهل الذى على حافاته اى اطرافه الورد يصف الابل وكثرة الماء والكلاء عندها و انها لاتشرب عطشا بل حياء من الماء فانها لكثرة عرض الماء نفسه عليها تستحيى منه فتكرع بمشافرها التى كالسبت و شبهت الحفرة التى فيها الماء المحفوف بالازهار الذى تركه السيول بالاناء وكرع اى شرب بافواههن يقال كرع فى الماء كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه وضمير استحين للابل اى اذا ماتركن رد الماء تركا مثل ترك من يستحيى ان يرده لكثرة عرض نفسه عليها فانه لاعرض ولا استحياء فى الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل (**قوله** وانما عدل به) اى بسبب هذا التعبير عن الترك يعنى انه لما كان المراد بالاستحياء معنى الترك كان الظاهر ان يعبر عن المعنى المراد بما يدل عليه بالمطابقة و يقال ان الله تعالى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ولم يعبر عنه بذلك ولم يصرح بلفظ الترك بل عبر عنه بما هو مستعار له لما فى هذا التعبير من الاستعارة التمثيلية التبعية وهى ابلغ من ذكر المستعار له بما يدل عليه بالوضع والحقيقة فان الاستعارة تشتمل على ابراز المستعار له فى صورة المستعار منه وانها لكونها من اقسام المجاز بمنزلة اثبات الشئ بالبينة و تنوير الدعوى بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجاز ابلغ من الحقيقة (**قوله** و تحتمل الآية خاصة ان تكون مجيئة على المقابلة لماوقع فى كلام الكفرة) احترز بقوله خاصة عن الحديثين المذكورين فان الاستحياء الواقع فيهما يحتمل ان يكون من قبيل المشاكلة لما وقع فى كلام الغير لان ترك تعذيب ذى الشيبة المسلم وترك رد اليدين المرفوعتين اليه تعالى صغر لم يقعا فى صحبة الاستحياء تحقيقا كما وقع خياطة الجبة والقميص فى صحبة الطبخ تحقيقا فى قول الشاعر

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة و قميصا

ولا تقديرا كما فى قوله تعالى صبغة الله اى تطهير الله فان التطهير ذكر بلفظ الصبغ لوقوعه فى صحبة الصبغ تقديرا وذلك ان النصارى كانوا يرغمون ان غمس اولادهم فى ماء اصفر تسمى بالمعمودية تطهيرا لهم فامر المسلمون بان يقولوا لهم آمنا بالله

ونظيره قول من يصف ابلا * اذا ماستحين الماء يعرض نفسه * كرعن بسبت فى اناء من الورد * وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة و تحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئة على المقابلة لماوقع فى كلام الكفرة

وطهرنا الله بالايمان تطهيرا حقيقيا منجيا لامثل صبغتكم بالماء الاصفر فانها ليست من التطهير فى شئ فظهر ان التطهير وقع فى صحبة الصبغ تقديرا حيث سبق الكلام ردا عليهم وابطالا لامرهم واراد بالمقابلة معناها اللغوى وهو المشاكلة بين الكلامين المتقابلين وهى ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير تحقيقا او تقديرا (فان الكفرة لما قالوا ما يستحيى رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت مع ان ملوك الارض يأنفون من ذكر امثال ذلك (اجيبوا بان الله تعالى لا يستحيى على سبيل المقابلة لكلامهم وتطبيق الجواب على السؤال فعبارة الاستحياء الواقع فى كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة فى علم البديع لامن قبيل المقابلة المذكورة فى ذلك العلم وهى ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا (**قوله** وضرب المثل اعتماله) باللام اى صنعه وايجاده على ان بناء افتعل ههنا بمعنى فعل مثل مدحه وامتدحه وفى بعض النسخ اعتماده بالدال وهو افتعال من عمدت للشئ اعمد عمدا اى قصدت له وتعمدت لاجله وما فعلته خطاء والضرب فى اصل اللغة استعمال آلة الضرب و ايقاعه على المضروب ثم استعمل فى صنع نحو الخاتم والدرهم واللبن لاشتمال صنعها على ضرب الفضة بالمطرقة وعلى ضرب آلة التسوية على الطين المصبوب فى القالب ولما اشتهر لفظ الضرب فى صنع هذه الاشياء بحيث صار كأنه حقيقة فيه استعير منه لصنع المثل وتكوينه لاشتراكهما فى معنى الصنع والتكوين وان كان الصنع فى احدهما باستعمال آلة الضرب لافى الاخر (**قوله** وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل الى آخره) اعلم ان فعل الاستحياء يتعدى تارة بنفسه نحو استحييته وقال الشاعر (اذا ما استحين الماء الى آخره) وتارة بحرف الجر نحو استحييت منه فيكون استحياء واستحيى منه بمعنى ثم انه يحتمل ان يكون قوله تعالى لايستحيى قد تعدى الى قوله ان يضرب بنفسه فيكون ان يضرب فى محل النصب بالاتفاق ويحتمل ان يكون تعدى اليه بحرف الجر المحذوف فحينئذ اختلف فى محله فذهب الخليل والكسائى الى ان حرف الجر وان كان محذوفا حذفا شايعا مع ان المشبهة وان الناصبة للمضارع بسبب طولهما بصلتهما الا انه مقدر ومعتبر فصار كأنه ملفوظ وموجود فيكون اثره الذى هو الجر باقيا كما فى قولك الله لأفعلن بالجر بتقدير حرف القسم وذهب الفراء وسيبويه الى ان الحرف المحذوف منوى معتبر من حيث المعنى فقط لاجل التعديه غير مقدر لفظا بدليل انا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجر نصبوا الاسم كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه وقول الشاعر * تمرون الديار فلم تعوجوا * اى بالديار ولانرى الجر الا فى نادر من الشعر كقول من قال

اذا قيل أى الناس شر قبيلة * اشارت كليب بالاكف الاصابع

و ضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع فى شئ على آخر وأن يصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه

اى الى كليب وقوله تعالى مثلا مفعول ليضرب (**قوله** وما ابهامية) منصوبة المحل على انها صفة لمثلا وهى التى اذا اقترنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شياعا وعموما كقولك اعطنى كتابا ما تريد اى كتاب كان (**قوله** و تسد عنها طرف التقييد) عطف تفسيرى لقوله تزيد النكرة ابهاما فالمعنى ان الله لا يترك ضرب المثل أى مثل كان حقيرا كان المثل أو عظيما (**قوله** اومزيدة للتأكيد والظاهر ان ما الابهامية ايضا تؤكد ما افاده تنكير الاسم قبلها فان كان التنكير للتحقير فما الابهامية تؤكد معنى التحقير كما فى قولك هل اعطيت الا عطية ما اى عطية حقيرة لا تعرف من حقارتها وان كان للتعظيم فهى تؤكد معنى التعظيم كما فى قولك لامر ما يسود من يسود اى لامر عظيم مجهول لعظمته وان كان التنكير للتنويع فهى تؤكد ذلك نحو اضربه ضربا ما اى نوعا من الضرب مجهولا غير معين الا انها لتأكيد التنكير والشياع بخلاف ما التى تكون زائدة للتأكيد فانها تزاد لتأكيد مضمون الجملة السابقة كأنه قيل فى الآية ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا البتة فهى ان كانت زائدة لا يكون لها اعراب والعامل يتعداها الى ما بعدها وان كانت ابهامية تكون صفة لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب ذكر فى شرح الرضى انه اختلف فى ما التى تلى النكرة لافادة الابهام وتأكيد التنكير فقال بعضهم انها اسم فمعنى قوله تعالى مثلا ما مثلا اى مثل وقال بعضهم انها زائدة فتكون حرفا لان زيادة الحروف اولى من زيادة الاسماء لان زيادة الحروف ثابتة كما فى قوله تعالى فبما رحمة من الله وقوله فبما نقضهم ميثاقهم و وصفيتها لم تثبت والحمل على ما ثبت فى موضع الالتباس اولى انتهى وروى الامام عن الاصم انه قال ما فى قوله تعالى مثلا ما كما فى قوله تعالى فبما رحمة من الله زائدة ثم روى عن ابى مسلم الاصفهانى انه قال معاذ الله ان يكون فى القرأن زيادة ولغو واستدل على ما قاله ابو مسلم بان الله تعالى وصف القرأن بكونه هدى و بيانا واشتماله على ما هو لغو بنا فى ذلك و المصنف وجه كلام الاصم حتى لا يرد عليه انه قول باشتمال القرأن على لفظ لغو ضايع ولا يخفى بطلانه حيث قال ولا نعنى بالمزيد اللغو الضايع بل نعنى به ما لم يوضع لمعنى يراد منه ولما ورد عليه ان يقال انه يستلزم ان لا يكون كلمة دفعه بقوله وانما وضعت لان تذكر مع غيره فتفيد له قوة و وثاقة والضمير المستتر فى قوله وضعت وتذكر وتفيد راجع الى ما لم يوضع باعتبار المعنى وهو كونه صلة وزائدة فظهر ان حروف الصلة كلمات لكونها الفاظا موضوعة لمعنى فى غيرها وهو القوة والوثاقة التى افادتها للغير التى ذكرت هى معها و هذه القوة والوثاقة اما معنوية لتأكيد المعنى كما فى من الاستغراقية والباء الزائدة فى خبر ما وليس وما فى ايما وحيثما ونحو ذلك واما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح و كون الكلمة او الكلام بسببها صالحا للوزن او حسن السجع ونحو ذلك من الفوائد

وما ابهامية تزيد للنكرة ابهاما وشياعا وتسد عنها طرف التقييد كقولك اعطنى كتابا ما اى اى كتاب كان او مزيدة للتأكيد كالتى فى قوله تعالى فبما رحمة من الله

ولا نعنى بالمزيد اللغو الضايع فان القرأن كله هدى وبيان بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة وهو زيادة فى الهدى غير قادح فيه و بعوضة عطف بيان لمثلا

اللفظية (**قوله** اومفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة) والحال عن النكرة يتقدم عليها لئلا تلتبس بالصفة كما فى قوله * لعزة موحشا طلل قديم * وفى الحواشى السعدية لاخفاء فى انه لامعنى لقولنا يضرب بعوضة الابضم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا (**قوله** اوهما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل) فيكون بعوضة مفعولا اول و مثلا هو الثانى قيل هذا هو ابعد الوجوه لندرة مجئ مفعولى جعل وامثاله نكرتين لانهما من دواخل المبتدأ والخبر و اعتذر عن تنكير بعوضة وهو مفعول اول بان صحة تنكيرها لكونها موصوفة حكما اذا اقصد بها الى اصغر صغر والنكرة اذا تخصصت بالوصف جاز كونها مفعولا اول كما جازان تكون مبتدأ (**قوله** و قرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ) اى قرئت بعوضة بالرفع و تذكير الضمير العائد اليها فى قوله على انه اما باعتبار تأويلها باللفظ اوالخبر وعلى هذا يحتمل ماوجوها اخران تكون موصولة حذف صدر صلتها والتقدير ان يضرب مثلا الذى هو بعوضة كما حذف فى قوله تعالى تماما على الذى احسن اى على الذى هو وان تكون موصوفة حذف صدر صفتها والتقدير ان يضرب مثلا شيئا هو بعوضة ومحل ما النصب على البدلية من مثلا سواء كانت موصولة اوموصوفة (**قوله** واستفهامية) منصوبة معطوفة على قوله موصولة والاستفهام فى الآية لتقرير عدم الاستحياء وفى قوله مادينار و ديناران لتقرير عدم المبالاة اى مادينار و ديناران حتى لايهبها بل له ان يهب ماهو اكثر من ذلك قوله فهى المبتدأ اى على تقدير ان تكون كلمة ما استفهامية تكون هى مبتدأ و بعوضة خبراله بمعنى اى شئ بعوضة حتى لايضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو احقر من ذلك (**قوله** والبعوض فعول) يعنى انه فى الاصل صفة من قبيل الفعول بمعنى الفاعل مشتق من البعض بمعنى القطع كما ان البضع والعضب بمعنى القطع ايضا فان مادة الباء والعين والضاد على اى ترتيب كان للقطع ثم غلب على هذا النوع من الذباب لانه يقطع بابرته وجه الانسان و سائر اعضائه كما ان الخموش صفة فى الاصل مشتق من الخمش وهو الخدش ولايستعمل الافى الوجه ثم غلب على البعوض لخمشه وجه الانسان بابرته (**قوله** عطف على بعوضة اوما ان جعل اسما) يعنى ان الفاء فى قوله تعالى فما فوقها عاطفة للتراخى الرتبى سواء قصد بما فوق البعوض التنزل من البعوضة الى ماهو احقر منها او قصد الترقى منها الى ماهو اكبر منها فى الجثة ثم ان كلمة ما الاولى ان كانت موصولة او ابهامية وكانت ما الابهامية حرفا على ماذهب اليه البعض تكون ما الثانية معطوفة على بعوضة سواء كانت موصولة بمعنى الذى وصلتها الظرف او موصوفة وصفتها الظرف ايضا وهو فوقها وان كانت ما الاولى اسما بان كانت موصولة اوموصوفة او استفهامية تكون ما الثانية معطوفة عليها وتكون اى الثانية فى محل النصب على

أو مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة اوهما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل و قرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ و على هذا يحتمل ما وجوها اخر ان تكون موصولة وحذف صدر صلتها كما حذف فى قوله تماما على الذى احسن و موصوفة بصفة كذلك ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين واستفهامية هى المبتدأ كأنه لما رد استبعادهم ضرب الله الامثال قال بعده ما ا لبعوضة فما فوقها حتى لايضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو احقر من ذلك و نظيره فلان لايبالى بما يهب ما دينار و ديناران والبعوض فعول من البعض وهو القطع كالبضع والعضب غلب على هذا النوع كالخموش (فما فوقها) عطف على بعوضة اوما ان جعل اسما

الاولين لما مر من ان محل المعطوف عليه وهو ما الاولى النصب بالبدلية على الوجهين وتكون فى محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية وقدمر انها مرفوعة بالابتداء و بعوضة خبرها (**قوله** ومعناه اختلف المفسرون فى معنى قوله تعالى فما فوقها فذهب الاكثرون الى ان معناه مازاد) على البعوضة فى المعنى الذى جعلت البعوضة مثلا فيه وذلك المعنى هو الصغر والحقارة فيكون قوله تعالى فما فوقها تنزلا من البعوضة الى ماهو احقر منها ومن ذهب الى هذا القول نظر الى ان المقصود من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود اكثر حصولا واكمل وذهب آخرون ومنهم قتادة وابن جريج الى ان معناه مازاد عليها فى الجثة وكان اكبر منها كالذباب والعنكبوت والكلب والحمار ومن ذهب اليه نظرا الى ان المقصود بقوله تعالى ان الله لايستحيي ان يضرب مثلا مابعوضة فما فوقها الآية الرد على الجهلة الذين انكروا تمثيل الله تعالى بتلك الاشياء فقالوا الله تعالى أعز واجل من ان يضرب الامثال و يذكر نحو الذباب والعنكبوت فيكون قول سبحانه وتعالى فما فوقها ترقيا من البعوضة الى ماهو اكبر منها فان الكفار لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت وكان يتصوران يتحقق ماهو احقر منهما واصغر كان المناسب فى رد كلامهم ان يذكر ذلك الاحقر والاصغر ليترقى منه الى ما ذكروه من الذباب والعنكبوت فيقال ان الله لايستحيي ان يضرب مثلا مابعوضة فضلا عما تقولون وهو ضرب المثل بالذباب والعنكبوت (**قوله** اوفى المعنى) عطف على قوله فى الجثة و قوله لكنها فان جناح البعوضة احقر واصغر من نفسها بدرجات وقدضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا حيث قال عليه الصلاة والسلام لو كانت الدنيا تعدل عند الله تعالى جناح بعوضة ماسقى منها كافرا شربة ماء وهو عليه الصلاة والسلام ماينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فدل الحديث الشريف على انه لايترك ضرب المثل بجناح البعوضة ايضا (**قوله** خر على طنب فسطاط) الخرور السقوط والطنب بضمتين حبل الخباء والجمع اطناب وشوكة فى الحديث مصدر لبناء المرة منصوب على انه مفعول مطلق وليس المراد بها واحدا الشوك الذى هو العين لانه لو اريد بها العين لقيل بشوكة قال الكسائى تقول شكت الرجل اشوكه اذا ادخلت فى جسده شوكة وشيك هو على مالم يسم فاعله يشاك شوكا وشوكة (**وقوله** فافوقها فى الحديث) يحتمل ان يكون معناه مازاد على المرة من الشوك فى المعنى الذى هو اثرها وهو الالم كالخرور على الطنب فانه اشد من الشوكة واوجع وكذا الحال فى ان يشاك شوكتين او اكثر فانه مما يجاوز المرة من الشوك فى الالم ايضا و يحتمل ان يكون معناه مازاد عليها فى قلة الالم كنخبة النملة وهى عضتها فيكون فما فوقها تنزلا من الشوكة الى ماهو ادنى منها واحقر وعلى الاول يكون

ومعناه مازاد عليها فى الجثة كالذباب والعنكبوت كأنه قصد به ردما استنكره والمعنى انه لا يستحيى ضرب المثل بالبعوض فضلا عما هو اكبر منه اوفى المعنى الذى جعلت فيه مثلا وهو الصغر و الحقارة لكنها حيها فانه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلا للدنيا و نظيره فى الاحتمالين ماروى ان رجلا يمنى (خر على طنب فسطاط) فقالت عائشة رضى الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة و محيت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما يجاوز الشوكة فى الالم كالخرور اومازاد عليها فى القلة كنخبة النملة لقوله عليه الصلاة و السلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة (فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم

ترقيا منها الى الاعلى الاشد وكلة ما فى قوله عليه الصلاة والسلام ما اصاب اما موصولة او موصوفة وقوله نخبة النملة يروى مجرورا على ان كلة حتى جارة كما فى قولهم قدم الحاج حتى المشاة بجر المشاة و يجوز ان يكون مرفوعا على أنه مبتدأ حذف خبره والتقدير حتى نخبة النملة كفارة الخطايا فتكون حتى ابتدائية (**قوله** اما حرف تفصيل) قطع بكونه حرفا وقد اختلف فى انه حرف او اسم ومن قال باسميته تمسك فيه بقولهم ان معناه مهما يكن من شئ ومهما اسم شرط فلذلك الاختلاف عبروا عنه فى كثير من المواضع بالكلمة المتناولة للاسم والحرف فقالوا اما كلة فيها معنى الشرط ولم يقطعوا بحرفيتها و قطع ايضا بكونه لتفصيل مجمل تقدم ذكره و ذلك ليس بلازم كما قال صاحب اللباب فى شرح المصباح ان كلة اما تستعمل فى الكلام على وجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل ما اجمله على طريق الاستيناف كما تقول جاءنى اخوتك اما زيد فاكرمته واما خالد فاهنته واما بشر فاعرضت عنه و الثانى ان يستعملها اخذا فى كلام مستأنف من غير ان يتقدمها كلام ومنه ما يأتى فى اوائل الكتب والرسائل من قولهم أما بعد فكذا فقد صرح بانها لايلزم ان يكون للتفصيل واختاره نجم الأئمة الامام الرضى سقى الله تعالى قبره شابيب الغفران فى شرح الكافية حيث قال اعلم ان كلة اما موضوعة لمعنيين لتفصيل مجمل نحو قولك هؤلاء فضلاء أما زيد ففقيه واما عمرو فمتكلم واما بشر فكذا الى آخر ما يقصده ولاستلزام شئ لشئ اى لافادة ان مابعدها شئ يلزمه حكم من الاحكام كما فى قولك أما زيد فقائم فان كلة أما فيه تفيد ان زيدا يلزمه حكم القيام ومن ثمة قيل ان فيها معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا هو استلزام شئ لشئ اى استلزام الشرط للجزاء والمعنى الثانى اى الاستلزام لازم لها فى جميع مواقع استعمالها بخلاف معنى التفصيل فانها قد يتجرد عنه وقد التزم بعضهم لزوم معنى التفصيل لها ايضا فى جميع مواقعها فالتزم ذكر المتعدد بعدها وحمل قوله تعالى والراسخون فى العلم بعد قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه على معنى واما الراسخون فى العلم فيقولون آمنا به وهذا وان كان مجملا فى هذا المقام الا ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها الى هنا كلام الرضى فقد صرح بان كلة أما ليست موضوعة لتفصيل المجمل فقط بل تجوز استعمالها لمعنى آخر كالاستلزام وقول المصنف رحمه الله تعالى انها حرف تفصيل ليس فيه تصريح بانها لاتستعمل الا لتفصيل ما اجمله المتكلم لان ذكر الشئ لايستلزم نفى ماعداه (**قوله** و يؤكد مابه صدر) فانك اذا قصدت مجرد الاخبار عن ذهاب زيد مثلا تقول زيد ذاهب ولما اذا قصدت تأكيد ذلك و بيان انه ذاهب لامحالة اى لابد له منه ولاتحول له عنه وانه منه عزيمة اى مقصود مهم وان اى شئ فرض من الحوادث و الموانع لايمنع زيدا من

فاما حرف تفصيل يفصل ما اجمل و يؤكد مابه صدر و يتضمن معنى الشرط

الذهاب قلت اما زيد فذاهب ووجه التأكيد فيه انه بمنزلة تعليق ذهابه بوجود شئ ما قال سيبويه رحمه الله تعالى انه بمنزلة ان يقال مهما يكن من شئ فزيد ذاهب ومعنى مهما يكن من شئ ان يقع فى الدنيا شئ من هذا وذلك الى مالا يحصى يقع ذهاب زيد فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شئ ما فى الدنيا وجعل لازماله فى الدنيا ومادامت الدنيا باقية موجودة فلابد من وقوع شئ فيها فيكون ذهاب زيد ثابتا البتة فظهر ان كلمة أما تفيد فضل تأكيد للكلام المصدر بها وانها تتضمن معنى الشرط (قوله ولذلك) اى ولتضمنه معنى الشرط يجاب فيه بالفاء التى هى علامة للشرط لدخولها فى جزائه وحق هذه الفاء ان تدخل على الجملة الاسمية الواقعة بعد أما لانها هى الجزاء للشرط المحذوف فينبغى ان تدخل الفاء الجزائية على الجملة الواقعة جزاء دون المفرد فان جزاء الشرطية لايكون الاجملة لكنهم كرهوا ان يوالى بين حرفى الشرط والجزاء فادخلوا حرف الجزاء على الخبر وقدموا المبتدأ على حرف الجزاء ليكون فاصلا بين الحرفين وليكون عوضا عن الشرط المحذوف اعنى مهما يكن من شئ فكلمة أما لايليها المبتدأ والذين فى قوله تعالى فاما الذين آمنوا فى محل الرفع بالابتداء وقوله تعالى فيعلمون خبره والفاء فاء جواب أما وقوله تعالى انه الحق ساد مسد المفعولين عند الجمهور ومسد المفعول الاول فقط والثانى محذوف عند الاخفش اى فيعلمون حقيقته ثابتة وقال الجمهور لاحاجة الى ذلك لان وجود النسبة فيما بعد ان كاف فى تعلق العلم بهما وقوله تعالى من ربهم حال من الضمير المستتر فى الحق اى كائنا وصادرا منه والعامل معنى الحق وتقدير الكلام ان يقال مهما يكن من شئ فالذين آمنوا يعلمون ان ضرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم لمماثلة الممثل به الممثل له اذ الكافر عنده تعالى احقر من البعوضة والدنيا احقر من جناحها كما نطق به الحديث (قوله وفى تصدير الجملتين به) اى بلفظ أما حيث لم يقل فالذين آمنوا والذين كفروا وفى الصحاح الحمد نقيض الذم واحمد الرجل صار امره الى الحمد واحمدته اى وجدته محمودا تقول اتيت موضع كذا فاحمدته اى صادفته محمودا موافقا للمقصود من المنزل وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه الى هنا كلامه والمراد بالاحماد ههنا اظهار كون امر المؤمنين محمودا وان علمهم بكون ضرب المثل بماذكر حقا كان امر امعتدابه عنده سبحانه وتعالى وفى الحواشى القطبية قوله احماد اى حكم بكونه محمودا كالاكفار الذى هو الحكم بكونه كافرا وقال شرف الدين الطيبى رحمه الله تعالى وتجاوز عنه هوليس من احمدته بمعنى صادفته محمودا وانما هومن احمدت صنيعه رضيته واحمدت الارض رضيت سكناها والوجه فى افادة التصدير المذكور الاحماد والذم المذكورين مامر من ان لفظ أما حرف يؤكد مابه صدر ويدل على ان المحكوم به فيه امر لازم للمحكوم عليه البتة بحيث لاينفك عنه بشئ من الحوادث

ولذلك يجاب بالفاء قال سيبويه أما زيد فذاهب معناه مهما يكن من شئ فزيد ذاهب اى هو ذاهب لا محالة وانه منه عزيمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا وفى تصدير الجملتين به احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم والضمير فى انه للمثل اولان يضرب

والموانع فيدل على ان علم المؤمنين بكونه حقا وان جهل الكافرين بذلك امر لازم لهم على كل حال فهو احاد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم من حيث كونه ثابتا لايقبل الزوال بتشكيك احد وذم بليغ للكافرين على قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا من حيث انه كما يدل على جهلهم بحقيقة التمثيل وحكمته وسره يدل ايضا على لزوم الجهل لهم بحيث لاينفك عنهم ابدا وفى التعبير عن جهلهم بما يلزمه و يتفرع عليه وهو قولهم الحقا ماذا اراد الله بهذا مثلا مبالغة فى ذمهم و بيان جهلهم حيث اوثر طريق الكناية على طريق التصريح فان مقابلة حالهم بحال المؤمنين تقتضى ان يقال واما الذين كفروا فلا يعلمون انه الحق لكن عدل عنه الى قول هو لازم جهلهم و كناية عنه للمبالغة فى ذمهم لان ذكر اللازم وارادة الملزوم بمنزلة اثبات الدعوى بالبينة و تنوير الشان بالبرهان (**قوله** والحق الثابت الذى لايسوغ انكاره وهو يعم الاعيان الثابتة) بانفسها والافعال الصائبة الثابتة حكمتها وسرها والاقوال الصادقة الثابتة مدلولاتها وماحكم به فيها بخلاف الصدق فانه مختص بالاقوال الصادقة ولا يعم الافعال والاعيان و ضمير انه فى قوله تعالى انه الحق ان رجع الى قوله ان يضرب يحتمل ان يكون الحق عبارة عن الفعل الصائب لان ضرب المثل من قبيل الافعال الصائبة و يحتمل ان يكون من قبيل الاقوال الصادقة بناء على ان ضرب المثل ذكر مايدل على المماثلة والشبه وان رجع الى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الاعيان الثابتة بانفسها (**قوله** و يقابل قسمة) بمنزلة العطف التفسيرى لقوله ليطابق قرينة فان المقابلة تفسير للمطابقة والقسيم تفسير للقرين لان المطابقة والطباق فى اصطلاح اهل البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة وفى بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضايف او يشبه شيئا من ذلك نحو قوله تعالى يحيى و يميت و تحسبهم ايقاظا وهم رقود ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ولاتخشوا الناس واخشونى ونحو قول الشاعر

لاتعجبى ياسلم من رجل * ضحك المشيب برأسه فبكى

اى ظهر المشيب برأسه ظهورا تاما فبكى ذلك الرجل حزنا على ذهاب شبابه فلو قيل فى بيان حال الكافرين واما الذين كفروا فلا يعلمون لروعى صنعة المطابقة بين حالهم و حال المؤمنين بان يجعل حال احد الفريقين مقابلا لحال الآخر تقابل الايجاب و السلب (**قوله** لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم) وذلك لانهم لوقصدوا بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا مجرد الاستفهام لدل على جهلهم بحكمة التمثيل ولما قالوه على قصد الانكار دل على كمال جهلهم فان انكار الحق الصريح اشد ضلالة من مجرد استفهامه وقولهم هذا وان كان فى صورة

والحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة و الافعال الصائبة و الاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق اى محكم النسج

(و اما الذين كفروا فيقولون) كان من حقه واما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينه و يقابل قسيمه لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل اليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه

الاستفهام الا انهم ارادوا به الانكار كأنهم قالوا اى فائدة فى ضرب المثل بهذا وكونه كناية عن جهلهم ومبالغة فى بيانه مبنى على الاستفهام عن المراد بضرب المثل من لوازم جهلهم بالمراد منه والعدول عن ذكر الملزوم الى ذكر لازمه كناية عنه ومعلوم ان الكناية عن الشئ ابلغ من التصريح به لكونها بمنزلة اثبات الدعوى بالبينة لكون وجود اللازم المساوى دليلا على وجود الملزوم ضرورة امتناع تخلف احدهما عن الآخر قال الخطيب الكناية لفظ اريد به لازم معناه وهى عند السكاكى ذكر اللازم وارادة الملزوم (**قوله** تعالى ماذا اراد الله) يجوز فيه وجهان احدهما ان تكون ما استفهامية مرفوعة المحل على الابتداء ويكون ذا اسما موصولا بمعنى الذى فان كلمة ذاقد تكون موصولة بشرط كونها مع ما اومن الاستفهاميتين ويكون قوله اراد الله صلتها بحذف العائد تقديره ما الذى اراده الله ومجموع الموصول مع صلته خبرما الاستفهامية وان كان المبتدأ نكرة والخبر معرفة فان سيبويه جوز ههنا ان يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس وفى شرح الرضى كلمة ذا اذا كانت موصولة تكون ماذا جملة ابتدائية على ان ذا مبتدأ وماخبر مقدم لكونه نكرة وعند سيبويه ما مبتدأ مع تنكيره وذا خبره وثانيهما ان تكون ماذا كلمة واحدة مركبة من كلمتين ماوذا فيكون المجموع اسم استفهام بمعنى اى شئ منصوب المحل بالفعل الذى بعده ويكون جملة ماذا اراد الله فعلية منصوب المحل على انها مفعول فيقولون والاحسن فى جوابه النصب على اضمار مثل الفعل الذى انتصب به ما ذا كما فى قوله تعالى ماذا انزل ربكم قالوا خيرا اى انزل خيرا وجاز حذفه فى الجواب لدلالة السوال عليه وكان النصب احسن ليكون الجواب ايضا جملة فعلية وتحصل المطابقة بينه وبين السوال وعلى تقدير ان يكون ماذا كلمتين يكون السؤال جملة اسمية فالاحسن فى جوابه رفع الاسم على انه خبر مبتدأ محذوف وذلك المبتدأ هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة كما فى قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل العفو اى هو العفو وقول المصنف والاحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى يدل على ان رعاية المطابقة ليست بواجبة (**قوله** وميلها الى الفعل) عطف تفسيرى لنزوع النفس واشتياقها (**قوله** بحيث يحملها عليه) اى يحمل ذلك الميل النفس على الفعل ويطلق لفظ الارادة على القوة الحيوانية القائمة بقلب الحيوان ايضا والمراد بالقوة الصفة التى هى مبدأ لنزوع النفس الحيوانية الى احد طرفى المقدور وايقاعه فان الارادة بمعنى القوة الحيوانية عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع (**قوله** والاول) اى الارادة بمعنى الميل والنزوع مع الفعل اى زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا من حيث انه حامل للنفس على الفعل فيكون متقدما عليه ضرورة والميل معنى لغوى للارادة لانها افعال من راده يروده

(ماذا اراد الله بهذا مثلا) يحتمل وجهين ان يكون ما استفهامية وذا بمعنى الذى وما بعده صلته والمجموع خبرما وان يكون مامع ذااسما واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل على المفعولية مثل ما اراد الله والاحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى ليطابق الجواب السؤال والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثانى قبله

رودا و ريادا اى طلبه ومال اليه واصل فعلها ارود يرودا روا دا نقلت حركة الواو الى ماقبلها ثم قلبت الفا فى الماضى والمصدر وياء فى المضارع والارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع او ظنه لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع اوظنه فى أحد طرفيه ترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر عند القادر واثرت فيه قدرته وقال بعض المعتزلة ليست الارادة ماذكر من الاعتقاد اوالظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد اوالظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر اوظنه واما عند الاشاعرة فهى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع غير مشروطة باعتقاد النفع اوظنه ولابالميل الذى يتبع احدهما وذلك لان الارادة توجد بدونهما كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فى الافضاء الى الخلاص منه فانه يختار احدهما و يرجحه على الاخر بمجرد ارادته من غير ان يتوقف فى ترجيحه على ملاحظة داع يدعوه الى اختياره من اعتقاد نفع فيه اوظنه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه او الجايع اذا كان عنده رغيفان كذلك فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير اعتقاد نفع يخص به ولاظنه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها ضرورة ان التابع لايوجد بدون المتبوع ولما وجدت الارادة بدونهما ظهر انها لاتكون عين احدهما ولامشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا (**قوله** وكلا المعنيين غير متصور اتصاف البارى تعالى بهما) لانه سبحانه وتعالى منزه عن نزوع النفس وميلها وعن الصفة القائمة بالقلب الكائنة مبدأ للنزوع المذكور وبا لجملة الارادة بكل واحد من المعنيين من صفات الاجسام وهو سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية ولذلك اختلفوا فى معنى ارادته سبحانه وتعالى فذهب اهل السنة و بعض المعتزلة الى ان الارادة فى حقه سبحانه وتعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض و ذكر فى شرح المقاصد ان النجار من المعتزلة قال ان ارادة الله تعالى هى كونه غير مكره ولاساه وان الكعبى و كثيرا من معتزلة بغداد قالوا ان ارادة الله تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولاساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان مالا يكون مأمورا به من قبله سبحانه وتعالى لايكون مرادا له سبحانه وتعالى وان كل ماهو مأمور به مراد له فى جميع الاوقات فعلى هذا لاتكون المعاصى بارادته سبحانه و تعالى ضرورة انها ليست بامره وهو مخالف لما اشتهر من ان ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن وانه لا يجرى فى ملكه الا مايشاء وقيل ارادته سبحانه و تعالى علمه باشتمال الامر اى الفعل او الترك على النظام الاكمل والوجه الاصلح فان ذلك العلم يدعو القادر الى تحصيل ذلك النظام الاكمل و القائل بهذا القول هو الحكماء (**قوله** والحق انه ترجيح احد

و كلا المعنيين غير متصور اتصاف البارى تعالى به ولذلك اختلف فى معنى ارادته فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه ولامكره ولا فعال غيره امره بها فعلى هذا لم تكن المعاصى بارادته وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله و ألحق انه ترجيح احد مقدور به على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح

مقدوريه) او معنى يوجب هذا الترجيح فان اهل السنة لما فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى على وفق ترجيحها لاحد المقدورين وتخصيصها اياه بوجه دون وجه فان رجحت جانب الفعل ووقوعه على وجه مخصوص اثرت القدرة فيه على ذلك الوجه وان رجحت جانب الترك اثرت فيه كذلك لزمهم ان يفسروا الارادة بترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن وقبح ونفع وضر وكونه فى وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يترتب عليه مدح اوذم او ثواب او عقاب ونحو ذلك او بالصفة التى هى مبدأ لهذا الترجيح موجب له لانفس ذلك الترجيح فهو قوة فى المريد من شأنها ذلك الترجيح (**قوله** وهى اعم من الاختيار) يعنى ان الارادة المفسرة بنفس الترجيح اعم من الاختيار الذى هو الترجيح مع الاختيار الذى هو الترجيح مع التفضيل وذلك لان بناء افتعل قد يكون للاتخاذ اى لاخذ الفاعل مأخذ الفعل واصله لنفسه كبناء اختار فان معناه اخذ ما هو الخير والافضل لنفسه وعدى الى المفعول لتضمنه معنى الاخذ فان قولك اختاره يتضمن ثلاثة معان تفضيل المأخوذ اى نسبة الفضل اليه وترجيحه على غيره المتفرع على ذلك التفضيل واخذه المتفرع على الترجيح (**قوله** وفى هذا) اى وفى لفظ هذا فى قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا استحقار واستذال للمشار اليه وهو التمثيل بالمحقرات لما تقرر من ان ذكر ما وضع لقرب المسافة قد يقصد به تحقير المشار اليه كقول المشركين فى حق ابراهيم عليه السلام اهذا الذى يذكر آلهتكم تنزيلا لقرب درجته وسفالة قدره على زعمهم منزلة قرب المسافة (**قوله** ومثلا نصب على التمييز) وهو ما يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة فالاول عن مفرد والثانى عن نسبة فى جملة اوما ضاهاها ومافى الآية من قبيل التمييز عن النسبة وهى نسبة التعجب والانكار الى ما اشير اليه بلفظ هذا والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من ما الاستفهامية لانها ذكرت فى موضع التعجب والانكار كأنه قيل ما اعجب هذا المثل وما وجه التمثيل به (**قوله** او الحال) اى او هو نصب على انه حال من اسم الاشارة الذى هو مفعول للفعل السابق وهو اراد فيكون ذلك الفعل عاملا فى الحال ايضا كما فى قولك اقبت هذا فارسا ولا يجوز اعمال اسم الاشارة فيها لاستلزامه اختلاف العامل فى الحال وذى الحال لان العامل فى هذا هو الفعل السابق وهو اراد وفى الحال هذا وهو غير جائز شبه المصنف رحمه الله مثلا الواقع فى هذه الآية بآية الواقعة فى قوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية من حيث ان كل واحد منهما اسم جامد وقع حالا من اسم الاشارة وان افترق من حيث ان العامل فى مثلا هو الفعل السابق وفى آية هو اسم الاشارة كما فى قوله تعالى هذا بعلى شيخا وجمهور النحاة شرطوا ان يكون الحال لفظا مشتقا

وهى أعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل و فى هذا استحقار و واستذال ومثلا نصب على التمييز او الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا) جواب ماذا اى اضلال كثير

بناء على انها صفة فى المعنى والصفة تكون مشتقة اوفى معنى المشتق وماكان جامدا تكلفوا رده الى المشتق بالتأويل وقالوا فى نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا ان تقدير الكلام ومعناه هذا مبسرا اطيب منه مرطبا اى كائنا بسرا او كائنا رطبا يقال ابسر النخل اذا صار ماعليه بسرا وارطب البسر اذا صار رطبا واول التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر والحق انه لاحاجة الى هذا التكلف لان الحال هو المبين للهيئة كما ذكر فى حده وكل ماصلح لبيان الهيئة صح ان ينتصب حالا فلا يتكلف تأويله بالمشتق ولذلك قال ابن الحاجب وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا مشتقا كان اوغيره (**قوله** واهداء كثير) قيل صوابه وهداية كثيرة لان الاهداء اعطاء الهداية لابمعنى الدلالة ويمكن ان يقال انه افعال من هدى بمعنى اهتدى فيكون بمعنى الهداية والباء فى قوله تعالى يضل به كثيرا للسببية وكذلك فى يهدى به وهاتان الجملتان لامحل لهما لانهما اما فى موضع الجواب اقوله ماذا اوكالبيان للجملتين قبلهما المصدرتين بأما وعلى التقديرين لامحل لهما وان الموضع موضع الفعل وهما من كلام الله تعالى فان العلم بكونه حقا من باب الهدى الذى ازداد به المؤمنون نورا الى نورهم والجهل به واستنكاره من باب الضلال والفسق الذى ازداد به الجهلة ظلمة الى ظلمتهم (**قوله** وضع الفعل موضع المصدر الخ) فان الموضع موضع التعبير بالمصدر او بما هو بمعناه لان كلة ما فى قوله ماذا اراد الله ان كانت استفهامية يكون السؤال جملة اسمية ويكون الاحسن فى جوابه الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف والتقدير مراد الله بهذا المثل اهداء كثير وضلال كثيرا وان يضل كثيرا ويهدى كثيرا وان كانت مع ذا اسما واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل على انه مفعول اراد بمعنى اى شئ اراده الله يكون السؤل جملة فعلية ويكون الاحسن فى جوابه النصب ليكون الجواب ايضا فعلية ويكون التقدير اراد الله اضلال كثير واهداء كثيرا وان يضل ويهدى وعلى التقديرين يكون الموضع موضع ان يعبر بالمصدر او بما هو فى معناه الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل المضارع للاشعار بالتجدد والحدوث فيكون الفعلان المذكوران فى تأويل المصدر كما فى قوله تسمع بالمعيدى خير من ان تراه (**قوله** او بيان للجملتين) اى ويجوز ان يكون قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا جملتين مستأنفتين لامحل لهما من الاعراب لانهما كالبيان والتفسير للجملتين قبلهما من حيث ان فيه تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين فى تينك الجملتين ولا تصريح بها فيهما وان فى قوله ويهدى به كثيرا بيان ان علمهم بما ذكر انما كان بتعليم الله تعالى وارشاده وفى قوله تعالى يضل به كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله تعالى بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف بل هو سؤال استهزاء واستحقار وغواية وان هذه الغواية انما هى بخلق الله تعالى وقدرته وارادته (**قوله** وتسجيل) اى حكم قطعى

واهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد او بيان للجملتين المصدرتين بأما وتسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان وان الجهل بوجه ايراده والانكار بحسن مورده ضلال وفسق

بان العلم بكونه حقا هدى اى اهتداء ووجد ان لطريق الحق وبيان اى ظهور و انكشاف لتلك الطريق وان الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن مورده ضلال اى فقدان لطريق الحق وفسوق اى خروج عن تلك الطريق وقيل هما فى محل نصب على انهما صفتان لمثلا اى مثلا يفرق الناس به الى ضلال ومهتدين وهما على هذا من كلام الكفار واجاز ابو البقاء رحمه الله ان يكون حالا من اسم الله تعالى اى مضلا به كثيرا وهاديا به كثيرا (**قوله** وكثرة كل واحد من القبيلين الخ) جواب عما يقال كيف وصف المهتدين هنا بالكثرة وهم قليلون لقوله تعالى وقليل ماهم و قليل من عبادى الشكور وايضا القلة والكثرة مفهومان اضافيان فاذا وصف احد الفريقين بالكثرة يكون الآخر لا محالة موصوفا بالقلة فكيف يصح ان يوصف كل واحد من القبيلتين بالكثرة واجاب عنه بوجهين الاول ان المهتدين كثير فى انفسهم بحيث لا يكاد يحصى عددهم الا انهم قليلون باعتبار اضافتهم الى اهل الضلال و توصيف كل واحد من القبيلين بالكثرة بحسب ذواتهم وانفسهم لا ينافى توصيفه بالقلة عددا بالقياس الى مقابله كما فى قوله تعالى وقليل ماهم والوجه الثانى انهم وان كانوا قليلا فى الصورة والعدد الا انهم كثيرون فى الحقيقة اى يقومون مقام الكثير فهم كالكثير كما فى قوله ان الكرام كثير فى البلاد وان قلوا) كما غيرهم قل وان كثروا) القل والقلة كالذل و الذلة يقال الحمد لله على القل والكثرو القل و الكثر اى القليل والكثير ومعنى البيت ان القليل من الكرام كثير فى الحقيقة وان قلوا فى الصورة والكثير من اللئام قليل فى الحقيقة و ان كثروا فى الصورة وكل واحد من الوجهين يصلح جوابا لكل واحد من التقريرين وانهما مبنيان على مقدمة واحدة وهى ان كل واحد من القلة والكثرة قد يوصف به الشئ بحسب ذاته مع قطع النظر عن مقابله وقد يوصف باعتبار اضافته الى مقابله وان توصيفه بواحد منهما بحسب احد الاعتبارين لا ينافى توصيفه بالآخر باعتبار الآخر فان المهتدين وان قلوا باعتبار اضافتهم الى مقابليهم فهم كثير بحسب ذواتهم وانفسهم وكذا انهم باعتبار الشرف والفضل كثير فى الحقيقة حيث يعد كل واحد منهم بالف فقوله فان المهديين قليلون علة لقوله لا بالقياس الى مقابليهم والشد الحملة يقال شد عليه فى الحرب اذا حمل عليه وصفهم بالكثرة اذا شدوا من حيث ان كل واحد منهم يقوم مقام جماعة وقت المحاربة (**قوله** اى الخارجين عن حد الايمان) الفاسق فى عرف الشرع وان كان اعم من الخارج عن حد الايمان بحيث يتناول المؤمن العاصى كما يتناول الكافر الا ان المصنف رحمه الله فسره ههنا بالخارجين عن حد الايمان بقرينة السباق والسياق كما فسره به فى قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون بقرينة وقوعه وصفا للمنافقين وفسقهم لبس الاخر وجهم عن حد الايمان روى الامام الواحدى رحمه الله عن ابى الهيثم عفى الله عنه انه قال الفسق قد يكون

وكثرة كل واحد من القبيلين بالنظر الى انفسهم لا بالقياس الى مقابليهم فان المهديين قليلون بالاضافة الى اهل الضلال كما قال تعالى وقليل من عبادى الشكور ويحتمل ان يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال الشاعر * قليل اذا عدوا) (كثير اذا شدوا

و قال

ان الكرام كثير فى البلاد وان قلوا) (كما غيرهم قل وان كثروا) (

(وما يضل به الا الفاسقين) اى الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت واصل الفسق الخروج عن القصد قال رؤبة * فواسقا عن قصدها جوائر *

شركا وقد يكون اثما والذى اريد به ههنا هو الكفر ثم بين المصنف رحمه الله ان الفسق فى اصل اللغة هو الخروج عن القصد اى الطريق المستقيم واستشهد بقول رؤبة

يذهبن فى نجد وغورا غائرا * فواسقا عن قصدها جوائرا

النجد ما ارتفع من الارض والغور ضده والجوائر جمع جائرة من الجور بمعنى الميل عن القصد لا بمعنى الظلم وغورا عطف على محل فى نجد يصف نوقا منعسفات فى مشيتهن جائرات عن الطريق المستقيم يمشين فى المفاوز و يملن عن الطريق المستقيم و يذهبن تارة فى نجد واخرى فى غور (**قوله** والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله تعالى بترك الامتثال به وهو يتناول الخارج عن نهيه ايضا اما بتأويل النهى عن الشئ بالامر بالامتناع عما نهى عنه او بان يراد بالامر الامر المعهود المذكور بقوله سبحانه وتعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولاشك ان الاطاعة تتناول الاطاعة فى جميع التكاليف امرا كان اونهيا وان من ارتكب شيئا من الكبائر كفرا كان اولا فقد خرج عن طاعة الله تعالى فقد قال صاحب النهاية والاصح فى تفسير الكبيرة ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة وذكر المصنف رحمه الله لارتكاب الكبيرة ثلاث درجات الاولى التغابى وهو من الغباوة التى هى قلة الفطنة والانهماك فى الامر الجدو اللجاج فيه و يقال شارفت الشئ اذا طلعت عليه واتيته من فوقه ومطلع الامر مأتاه والخطط جمع خطة بكسر الخاء فيهما وهى الارض التى يختطها الرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد اختارها لبيتها دارا والربق بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد بها البهم والعروة الواحدة من تلك العرى تسمى ربقة وفى الحديث خلع ربقة الاسلام من عنقه (**قوله** ولقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) دليل ثان على ان اسم المؤمن لايسلب عمن يشارف مقام الجحود فان الاقتتال كبيرة مع انه سبحانه وتعالى اطلق على اهل الاقتتال لفظ المؤمنين (**قوله** جعلوه قسما ثالثا) جواب لما يعنى انهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذى فى درجة الانهماك او التغابى نظرا الى فقد ان العمل فيه و يسلبون عنه اسم الكافر ايضا لعدم تحقق التكذيب والجحود فيه (**قوله** لمشاركة كل واحد منهما فى بعض الاحكام) فانه لمشاركته المؤمن فى التصديق والاقرار يشاركه فى بعض الاحكام حيث يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين ولمشاركته الكافر فى ترك العمل يشاركه فى الذم والتعنيف عليه وتضليله وعدم قبول شهادته وابطال ولايته ونحو ذلك (**قوله** مرتبا على صفة الفسق) ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من الفاعل المقدر للتخصيص وهو البارى سبحانه وتعالى وان كان على صيغة اسم المفعول يكون حالا من مفعوله المذكور الذى اضيف هو اليه وهو الاضلال وتخصيص الاضلال بهم مستفاد من النفى والاستثناء

والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابى وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو فى درجة التغابى اوالانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتى المؤمن والكافر لمشاركة كل واحد منهما فى بعض الاحكام وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق

وكونه مرتبا على فسقهم الذى هو كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل مستفاد من تعدية فعل الاضلال الى الفاسقين فانه منصوب على انه مفعول يضل به لا على الاستثناء لانه مستثنى مفرغ بناء على ان يضل لم يستوف مفعوله (**قوله** يدل على انه الذى اعدهم للاضلال) اى يدل على ان الفسق هو الذى هيأهم لاضلال الله تعالى اياهم اى لان يخلق فيهم الضلال بسبب ضرب المثل المذكور وادى بهم اى اوصلهم الفسق المذكور الى الضلال فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له ففى كل واحد من الفسق وضرب المثل سببية لضلالهم بانكار المثل والاستهزاء به باعتبارين بينهما بقوله وذلك لان كفرهم الخ وقوله حتى رسخت به اى بالصرف المذكور او بالمثل المذكور ازدادت ضلالتهم وهى ضلالة الانكار بضرب المثل والاستهزاء به فكل واحدة من ضلالتى الكفر والانكار ضلالة على حدة والضلالة الثانية مرتبة على الاولى ومسببة عن ضرب المثل (**قوله** صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق) فان الصفة قد تكون لمجرد الثناء او الذم اذا كان الموصوف معلوما للمخاطب قبل اجراء وصفه عليه نحو جاءنى زيد العالم الربانى او الفاسق الخبيث وقد تكون لمجرد التقرير والتأكيد اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجرائه عليه نحوا مس الدابر لا يعود ونفخة واحدة او آلهين اثنين وقد تكون لمجرد الترحم نحو اتاك زيد البائس الفقير والفاسق ههنا كما انه معلوم بوصف كونه خارجا عن طاعة الله تعالى معلوم ايضا بوصف كونه ناقضا لعهد الله لان نقض العهد صفة لازمة للفاسقين فان كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما امره بوصله فلذلك كانت الصفة ههنا للذم والتقرير جميعا ويجوز ان يكون انتصاب الموصول مع صلته على الذم لا على الوصفية وان يكون مرفوع المحل على الابتداء وخبره جملة قوله اولئك هم الخاسرون فيكون المبتدأ مع خبره جملة استينافية لا تعلق لها قبلها فكانه قيل ماذا حال هؤلاء الفاسقين فاجيب بان يقال الذين ينقضون عهد الله اولئك هم الخاسرون (**قوله** والنقض فسخ التركيب) وتفريق اجزاء المركب حبلا كان ذلك المركب او بناء او نحوهما نقل الى هذا المعنى من فسخ طاقات الحبل وتفريق بعضها عن بعض وعهد الله وصيته وامره يقال عهد الخليفة الى فلان كذا وكذا اى امره واوصى به ومنه قوله سبحانه وتعالى الم اعهد اليكم يا بنى آدم (**قوله** واستعماله فى ابطال العهد) جواب ما يقال من ان النقض لما كان عبارة عن الفسخ وابطال التركيب وجب ان يكون متعلقه امرا حسيا مؤلفا من الاجزاء ولا تاليف فى عهد الله تعالى وامره فلا وجه لان يطلق النقض على ابطال العهد وافساده ومحصول الجواب ان نسبة النقض الى العهد مع انه لا تركيب فيه حتى يقبل النقض من قبيل اثبات الاظفار للمنية فى قولهم انشبت المنية اظفارها من حيث انه تخييل للاستعارة

يدل على انه الذى اعدهم للاضلال وادى بهم الى الضلال وذلك لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروه واستهزؤا به وقرئ يضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

(الذين ينقضون عهد الله) صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب واصله فى طاقات الحبل واستعماله فى ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر

بالكناية ودليلها فكما ان المنية ثمة شبهت بالسبع تشبيها مضمرا فى النفس ودل على ذلك التشبيه باثبات بعض لوازم السبع وروادفه لها فكذلك العهد شبه بالحبل من ان كل واحد منهما سبب لثبات الوصلة بين اثنين ودل عليه بذكر شئ من لوازم الحبل وهو الصلاحية للنقض والانحلال على سبيل التخييل للاستعارة بالكناية التى هى التشبيه المضمر فى النفس على مذهب صاحب الايضاح ولما شابه العهد بالحبل فى كونه سببا لثبات الوصلة استعيرله الحبل فى نحو قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فان حبل الله تعالى استعير فيه لعهده بناء على المشابهة المذكورة وقول من قال ان بيننا و بين القوم حبا لا اى عهودا ولما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ان اصل النقض ابطال تأليف الجسم وتحليل اجزائه وان استعماله فى ابطال العهد مبنى على تشبيه العهد بالحبل من حيث كون كل واحد منهما سببا للارتباط ولثبات الوصلة بين المرتبطين ظهر ان النقض مما يلائم الحبل و يناسبه فلذلك فرع عليه قوله فان اطلق مع لفظ الحبل الخ اى ان استعمل النقض مع لفظ الحبل الذى اريد به العهد على طريق الاستعارة التصريحية فقيل مثلا نقض حبل الله اى عهده كان النقض ترشيحا لتلك الاستعارة التصريحية لكونه ملائما للمستعار منه ومتفرعا على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها فان اضافة الحبل الى الله تعالى قرينة دالة على كونه مستعارا للعهد ولما تمت الاستعارة بقرينتها تعين ان يكون النقض ترشيحا لانه فى اصطلاحهم ذكر ملائم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها بخلاف ما اذا استعمل النقض مع العهد الذى لا تأليف فيه حتى يقبل النقض والتحليل فان النقض حينئذ لايكون ترشيحا لها لان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة وهى لاتتم الا بعد ذكر قرينتها والنقض حينئذ يكون تخييلا للاستعارة المكنية وقرينة لها والقرينة لاتكون ترشيحا البتة وهو معنى قوله كان رمزا الى ماهو من روادفه والشئ المرموز اليه هو ان العهد حبل اى كالحبل لكونه سببا للارتباط وثبات الوصلة كما ان افتراس الاقران تخييل ورمز الى الاستعارة المكنية التى هى تشبيه الشجاع بالاسد لكونه من روادف الاسد ولوازمه وكذا اغتراف الناس من العالم فانه تخييل ورمز الى تشبيه العالم بالبحر بناء على ان الافتراس فى الاصل من صفات الاسد وكون الشئ مغترفا منه من صفات البحر والا فتراس اهلاك الحيوان بدق عنقه وقلع رأسه عن جسده ثم استعمل فى كل اهلاك والاغتراف الاخذ من الشئ المايع الكثير القدر بالمغرفة او باليد (**قوله** والعهد الموثق) وهو اما مصدر ميمى بمعنى الميثاق وهو العهد المؤكد اصله موثاق قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبلها والموثقة المعاهدة ومنه قوله تعالى وميثاقه الذى واثقكم به والوثيق الشئ المحكم الجوهرى وثقت بفلان اثق بالكسر فيهما ثقة اذا ائتمنته والميثاق العهد وجمعه مواثيق ومياثق ومياثيق ايضا والموثق الميثاق الى هنا

فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ماهو من روادفه وهو ان العهد حبل فى ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها على انه اسد فى شجاعته بحر بالنظر الى افادته والعهد الموثق

كلامه ونقل شرف الدين الطيبي عن الراغب الاصفهاني انه قال العهد حفظ الشئ ومراعاته حالا بعد حال وعهد فلان الى فلان بعهداى القى العهد اليه واوصاه بحفظه (**قوله** ووضعه لما من شانه) اى ووضع العهد لان يستعمل فيما شأنه ان يراعى و يتعهد اى يحفظ ولا يضيع كالوصية واليمين والامر بالمعروف والوعد ونحو ذلك فعهد الله تعالى يتناول كل ما احكمه علينا بوصيته وامره اوعلى نفسه بوعده اياه وقد جاء فى حق وعده بالجنة فى قوله تعالى ولن يخلف الله وعده ومنه قوله تعالى اوف بعهدكم بعد قوله اوفوا بعهدى اى ادوا فرايضى التى امرتكم بها انجز لكم ما وعدت به لمن اطاعنى برعاية تكاليفى وقد جاء فى حد اليمين فى قوله تعالى ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا لان كل واحد منهما مما يراعى و يحفظ و يطلق العهد ايضا على الدار لان من شأنها ان تراعى وتتعهد بالرجوع اليها كلما فرغ صاحبها عن مهماته التى تقضى خارجها و يطلق على التأريخ ايضا كذلك فان تواريخ الامور المعتد بها مما تراعى وتحفظ (**قوله** وهذا العهد) اى العهد المذكور فى قوله تعالى ينقضون عهد الله اما العهد الذى اخذ الله سبحانه وتعالى على عباده المكلفين باعطاء العقل اياهم وجعلهم بحيث يتمكنون به من الاستدلال على وجوب وجوده ووحدانيته وصدق رسوله فان العقل كاف فى تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا فالله سبحانه وتعالى لما اعطاهم العقل وركز فى عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كأنه سبحانه وتعالى وصاهم بها ووثقها عليهم (**قوله** وعليه اول) قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى يعنى انه اول اشهادهم على انفسهم بانه تعالى اعطاهم العقل ونصب لهم دلائل ربوبيته وركزها فى عقولهم ومكنهم من الاستدلال بها عليها حتى صاروا بذلك بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكنهم من العلم بها وتمكينهم منه بمنزلة اشهادهم على انفسهم باعترافهم بها على طريق التمثيل فعلى هذا يكون المراد بالناقضين لعهد الله جميع الكفار لانهم جميعا نقضوا اقاركز فى عقولهم من دلائل الحق (**قوله** والمأخوذ بالرسل) عطف على قوله المأخوذ بالعقل اى ويحتمل ان يكون المراد بهذا العهد العهد الذى اخذه الله سبحانه وتعالى على الامم بارسال الرسل فانه سبحانه وتعالى اخذ من اهل الكتاب على السنة رسلهم بان امر الرسل ان يقولوا للامم اذا بعث اليكم رسول مصدق يصدقه الله تعالى بخلق المعجزات فى يده فصدقوه واتبعوه بامتثال ما امركم به والانتهاء عما نهاكم عنه ولا تكتموا شيئا من نعوته المذكورة فيما تقدم من الكتب المنزلة كما اخذ العهد من بنى اسرائيل فى كتابهم التوراة والزبور ان يؤمنوا بكل نبى صدقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده وذكر فيهما عندى ونبينا محمدا عليهما الصلاة والسلام باسمهما ونعوتهما وامرهم ان

ووضعه لما من شانه ان يراعى و يتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها وللتأريخ لانه يحفظ وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم اوالمأخوذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونظائره

لايكتموا شيئا من امرهما فنقضوا عهد الله فيهما وكتموا امرهما واشار الى اخذ العهود منهم بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس اى بالقول ولا يكتمونه اى بالفعل والى نقضهم بقوله فنبذوه وراء ظهورهم اى كفروا به وكتموا نعته واشتروا به ثمنا قليلا وهو عرض الدنيا فظهر ان العهد المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسل والمأخوذ بالرسل مبنى على المأخوذ بالعقل ولايصح الابعده اومعه وان المناقضين للعهد المأخوذ بالرسل هم كفرة اهل الكتاب فقط ولا يدخل فيهم المشركون (**قوله** وقيل عهود الله سبحانه وتعالى ثلاثة الخ) هذا الكلام ذكر استطراد البيان ان العهد المأخوذ بالرسل كما يكون مأخوذا على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول صدقه الله تعالى بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يخالفوه فى شئ من احكامه يكون ايضا ماخوذا على النبيين بان يبلغوا احكام نبوتهم ويجتهدوا فى اظهار دين الله تعالى وعلى العلماء بان يبينوا الحق ولايكتموه وليس المقصود منه ان كل واحد من هذه العهود الثلاثة من العهد المنقوض المذكور فى هذه الآية وهو ظاهر ذكر فى الحواشى السعدية انه لاخفاء فى انه ليس المراد بعهد الله الذى ينقضونه هو عهد الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانه لانقض منهم ولاعهد العلماء لانهم ليسوا الفاسقين الذين اضلهم الله بضرب المثل الان يراد البعض منهم كعلماء اليهود فتعين ان يراد به العهد الاول العام لذرية آدم عليه الصلاة والسلام فيعود الى الوجه الاول اعنى العهد المأخوذ بالعقل او يراد عهد علماء اليهود فيعود الى الوجه الثانى (**قوله** والميثاق اسم) اى اسم آلة كالمفتاح والمحرث لآلتى الفتح والحرث وهو الدلك الشديد فان الاصل فى المفعال ان يكون اسم آلة كما ذكر اوصفة لمبالغة الفاعل كعطار ومسقام فى مبالغة عطر وسقم بمعنى كثير التعطر وهو التطيب وكثير السقم وهو المرض يقال عطر عطرا فهو عطير وسقم يسقم سقما فهو سقيم وكلاهما من باب علم ويحتمل ان يكون الميثاق اسما بمعنى المصدر كالعطاء بمعنى الاعطاء كما فى قوله

اكفرا بعد رد الموت عنى * وبعد عطائك المائة الرباعا

اى وبعد اعطائك والرباع من ذوات القوائم الاربع هو الذى الثى رباعيته وذلك من الغنم ما دخل فى السنة الرابعة ومن البقر وذوات الحافر فى السنة الخامسة ومن ذوات الخف فى السنة السابعة والرباعية هى السن التى بين الثنية والناب وانما قال ويحتمل ان يكون بمعنى المصدر ولم يقل ان يكون مصدرا اذلم ينقل ان يكون مفعال مصدرا ولم يعدوه فى ابنيته ثم ان كان المراد بعهد الله المنقوض العهد المأخوذ بالعقل وكان الميثاق اسما لآلة التوثيق والاحكام يكون المراد به الادلة السمعية من الآيات والكتب السماوية ويكون المعنى بتركون ما اوصاهم الله به باعطائهم العقل من بعد ما قامت الادلة السمعية التى تتأكد بها دلائل العقل وتستحكم وان كان المراد بالعهد الذى

وقيل عهود الله تعالى ثلاثة عهد اخذه على جميع ذرية آدم بان يقروا بربوبيته وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولايتفرقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولايكتموه (من بعد ميثاقه) الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة وهى الاحكام والمراد به ماوثق الله به عهده من الآيات والكتب اوما وثقوه به من الالتزام والقبول ويحتمل ان يكون بمعنى المصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق

ينقضه الفاسقون العهد المأخوذ عليهم بارسال الرسل وانزال الكتب يكون المراد بمابه وثاقة العهد المذكور واحكامه التزامهم وقبولهم لما وصاهم الله تعالى به على السنة الرسل و بيان الكتب ونقض العهد بعد ما احكموه بانفسهم بالالتزام والقبول ادخل فى تقريعهم وتقبيح حالهم فلذلك لم يكتف بتوبيخهم بنقض العهد بل عقب ذلك بقوله من بعد ميثاقه اى من بعد حصول مابه الوثاقة اما من قبله تعالى اومن قبل انفسهم ولم يلتفت المصنف رحمه الله الى احتمال ان يكون ضمير ميثاقه لله تعالى مع ان صاحب الكشاف ذكره ايضا بناء على ان عود الضمير الى المضاف اشهر واظهر من حيث انه هو المقصود من سوق الكلام دون المضاف اليه وفسر الميثاق بمابه الوثاقة والاحكام مع احتمال كونه بمعنى المصدر والحال ان الموثق والميثاق فى الاصل بمعنى العهد المؤكد بناء على انه لو بقى على اصل معناه لكان المعنى من بعد عهد الله وهو اضافة الشئ الى نفسه (**قوله** تعالى ويقطعون ما امر الله به ان يوصل) صفة ثانية للفاسقين المذكورين وقطع الشئ ابانته وتفريقه عن اصل يتصل هو بذلك الاصل وكذا القطيعة الا ان اكثر استعمالها فى قطع الرحم والقرابة يقال قطع رحمه قطيعة اذا لم يراع حقوق القرابات التى امر الله تعالى بوصلها حيث قال تعالى هل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم وقال تعالى واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام والمصنف رحمه الله لم يفرق بين القطع والقطيعة حيث قال يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى سواء كانت قطيعة الرحم اوقطيعة اخوة الايمان فان من جملة حق المسلم على المسلم ان يحبه ويعاونه فى مواقع الضرورة ولا يخذله فان خذ لانه قطع لحق اخوة الايمان ولا يرضى به الله تعالى فان موالات المؤمنين ومحبتهم مما امر بوصله كما ان موالاة الكفار مما نهى عنها وامر بقطعها قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين وقال المؤمنون بعضهم اولياء بعض وقال عليه الصلاة والسلام لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا كما امركم الله تعالى ثم ان الكفرة اعرضوا عن موالاتهم الى المعاداة فقطعوا بذلك ما امر وا بوصله وكذا يجب على المكلف ان يصل جميع انبياء الله تعالى وكتبه ولا يفرق بعضهم عن بعض فى التصديق بان يصدق البعض ويكذب باقيه ومن فرق بينهم بذلك فقد قطع ما امر بوصله اعنى الايمان بالجميع قال تعالى آمنوا بالله ورسله وقال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وقد ثبت ان صلة الارحام ورعاية حقوق القرابات مما امر الله تعالى بوصله واليهود وكذا مشركوا العرب قطعوا صلة الارحام من حيث ان اليهود كانوا من بنى اسرائيل وهم اولاد اسحق بن ابراهيم عليهما الصلاة والسلام ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم كان من اولاد اسمعيل بن ابراهيم عليهما السلام فكان بينه و بينهم قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من اولاد عم صاحبه

(و يقطعون ما امر الله به ان يوصل) يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب فى التصديق

وكذا الحال بينه و بين مشركي العرب بل القرابة بينه عليه السلام و بينهم اقرب واقوى من حيث انها قرابة الاخوة فانهم جميعا من أولاد اسماعيل عليه السلام ثم انهم مع هذه القرابة التي بينه و بينهم كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا ما امر وابوصله من صلة الارحام (**قوله** وترك الجماعات المفروضة) اى الاجتماعات المفروضة بمثل قوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وقوله تعالى وتواصوا بالحق وتوصوا بالصبر وقوله عليه الصلاة والسلام وكونوا عباد الله اخوانا وعليكم بالسواد الاعظم اى بما اجمع عليه الجماعة الكثيرة من الامة فانهم لايجتمعون على الضلالة (**قوله** وسأر مافيه رفض خير) كترك ان يوصل القول بالعمل فان من قال لغيره مالم يعمل به فقد قطع ما امر بوصله قال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقال تعالى ياايها الذين آمنوا لم تقولون مالاتفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالاتفعلون فانه يدل على انه ينبغي للمؤمن ان يصل القول بالعمل وكلمة ما في قوله تعالى ما امر الله به في محل النصب على انها مفعول يقطعون وهي موصولة وقوله امر الله به صلتها مع عائدها وامر حذف مفعوله الذي يتعدى اليه بنفسه اى ما امرهم الله به وقوله ان يوصل في محل الجر على انه بدل من الضمير في به بحذف الجار اى ما امر الله بوصله والضمير المنصوب في قوله فانه يقطع الوصلة راجع الى قوله كل قطيعة وقوله المقصودة منصوب بالعطف على قوله الوصلة (**قوله** والامر هو القول الطالب) لفظ الامر الذي هو واحد الاوامر قد يطلق على نفس الصيغة التي يطلب بها الفعل فعلى هذا يكون القول الطالب بمعنى المقول وقد يطلق على المعنى المصدري الذي هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة فيكون القول ايضا بمعنى المصدري واسناد الطلب الى القول وهو فعل الامر من قبيل اسناد الفعل الى سببه ودليله (**قوله** قيل مع العلو) اى مع علو الآمر حقيقة من الاستعلاء مع عد نفسه عليا وان كان المامور عاليا بالنسبة اليه حقيقة ثم نقل لفظ الامر الذي هو واحد الاوامر من هذا المعنى الى الامر الذي هو واحد الامور على طريق تسمية المفعول بالمصدر فان كل امر من الامور التي صدرت عن شخص انما يصدر عنه اما لكونه مأمورا به حقيقة او يصدر عنه بسبب داع يدعوه اليه وعلة يترتب ذلك الامر عليها فشبه ذلك الداعي والعلة بالامر به فصار الامر المذكور كالمأمور به فسمي الامر تسمية للمفعول به بالمصدر كما سمي بالشان لكونه مشؤنا اى مطلوبا و مقصودا فان الشان في الاصل هو القصد والطلب يقال شانت شانه اذا قصدت قصده فالشان مصدر اطلق على المفعول (**قوله** بالمنع عن الايمان) فان الايمان اعدل احوال المكلف فيكون المنع عنه اكمل وجوه الافساد لما مر ان الفساد خروج الشئ عن الاعتدال اللايق وان الصلاح ضده فيكون الافساد اخراجه عنه وكذا الاستهزاء بالحق اكمل وجوه الافساد لكونه اخبث وجوه المعاصي التي يخرج بها

وترك الجماعات المفروضة وسأر مافيه رفض خير اوتعاطي شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كل وصل وفصل والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو و قيل مع الاستعلاء وبه سمي الامر الذي هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شان وهو الطلب والقصد يقال شأنت شانه اذا قصدت قصده وان يوصل يحتمل النصب والخفض على انه بدل من ما اوضميره والثاني احسن لفظا ومعنى

(و يفسدون في الارض) بالمنع عن الايمان و الاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها نظام العالم وصلاحه

المكلف نفسه عن الاعتدال ومن جملة استهزائهم بالحق قولهم على طريق الاستهزاء ماذا اراد الله بهذا مثلا و الوصل بضم الواو و فتح الصاد جمع وصلة وهى مايقع بها الوصول والمراد بها ههنا الطاعة التى بها يصل العبد الى مرضاة ربه التى بها اعتدال حاله فيكون قطعها وتركها فسادا على نفسه بل افساد النظام العالم و اعتداله من حيث ان فيضان جود الله تعالى للعالمين انما هو ببركة عبادة الصالحين (**قوله** الذين خسروا باهمال العقل عن النظر و باشتراء النقض بالوفاء الخ) لما كان الربح والخسران من توابع التجارة التى هى طلب الربح بالبيع والشراء و الربح وهو الفضل على رأس المال والخسران اضاعة رأس المال كله او بعضه ولما حصر الخسارة فى الفاسقين الموصوفين بالاوصاف المذكورة وجب ان يتحقق منهم التجارة التى هى مبادلة المال بالمال ومايتفرع عليها من الخسران وضياع رأس المال اومايشبه تلك المعاملة وما يتفرع عليها ومن المعلوم ان ليس المقصود بيان انهم عاملوا معاملة التجارة الحقيقية وخسروا فيها بضياع ماهو رأس مالهم حقيقة فتعين الثانى وهو ان يتحقق منهم مايشبه حقيقة التجارة وما يشبه ضياع رأس المال أما تحقق ما يشبه التجارة فلانهم لما تمكنوا من الايمان بالآيات والنظر فى حقايقها والاقتباس من انوارها باستعمال العقل فى النظر فى دلائل حقيقة الآيات صار الايمان المذكور وما يتبعه كأنه فى ايديهم فبدلوه بالانكار والطعن فى الآيات وكذا كانوا متمكنين من الوفاء بعهد الله ومن الاصلاح فى الارض ومن ثواب الامور المذكورة التى هى استعمال العقل فى النظر والاصطياد بذلك النظر مايفيدهم الحياة الابدية الذى هو الايمان بالآيات والنظر فيها والاقتباس منها والوفاء بالعهد والاصلاح فى الارض حتى صار كل واحد من الوفاء والاصلاح و ثواب الامور المذكورة بسبب تمكنهم منه كأنه فى فى ايديهم فبدلوه بما يقابله بدلوا الوفاء بالنقض والاصلاح بالافساد و ثواب تلك الامور بعقاب مايقابلها حيث استحقوا عقاب اهمال العقل والانكار والنقض والافساد وهذا الاستبدال المتعلق بالمعانى يشبه التجارة المتعلقة بالاعيان من حيث اشتمال الجمع على معنى المبادلة واما تحقق مايشبه رأس المال وضياعه فلان العقل رأس مال المكلف فان استعمله واصطاد به مايفيده الحياة الابدية فقد ربح اجل السعادات وان اهمله باتباع الشهوات صار كأنه ضيعه لما اشتهر ان الشئ اذا يترتب عليه ثمرات و فوائد صار وجوده كعدمه فقول المصنف رحمه الله باهمال العقل اشارة الى تضييع رأس المال و قوله واقتباس عطف على النظر وقوله واستبدال الانكار عطف على اهمال العقل وهو الى اخره اشارة الى المعاملة الشبيهة بالتجارة التى يتوقف عليها الخسران المذكور ههنا (**قوله** تعالى كيف تكفرون بالله استخبار) اى طلب للاخبار بالحال التى يقع الكفر عليها فان كيف فى الاصل موضوع للسؤال عن الحال لان جوابه يكون

(اولئك هم الخاسرون) الذين خسروا باهمال العقل عن النظر و اقتباس ما يفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار و الطعن فى الآيات بالايمان بها والنظر فى حقايقها والاقتباس من انوارها واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب (كيف تكفرون بالله (استخبار فيه انكار و تعجيب لكفرهم بانكار الحال التى يقع عليها على الطريق البرهانى لان صدوره لاينفك عن حال وصفة

بالحال كما تقول كيف زيد فيقال انه صالح او صحيح او نحو ذلك فقد استخبرت عن الحال التى كان زيد عليها فاجبت بتعيينها والاستخبار بالحال قد يكون لجهل المستخبر بها و طلب معرفتها وقد يكون لانكارها كما فى هذه الآية فان المقصود بقوله اخبرونى على اى حال تكفرون انكار الحال التى يكون كفرهم عليها جعل كيف للاستخبار لا للاستفهام لاستحالة حقيقة الاستفهام فى حقه سبحانه وتعالى لانه يقتضى جهل المستفهم بالمستفهم عنه بخلاف الاستخبار فانه لايقتضى جهل المستخبر بل قد يكون لتنبيه المخاطب و توبيخه على سوء صنيعه فالاستخبار اعم من الاستفهام فان كل استفهام استخبار وليس كل استخبار استفهاما ولما ورد ان يقال المقصود بالانكار هو نفس الكفر وذاته لا الحالة التى يقع الكفر عليها وكان مقتضى الظاهر ان يقال اتكفرون فما الوجه فى انكار الحالة التى يوجد كفرهم عليها اشار الى جوابه بقوله فيه انكار و تعجيب لكفرهم يعنى ان الاستخبار بكيف وان كان مدلوله انكار الحال الا ان المقصود ان ينتقل منه الى ملزومه الذى هو انكار ذات الكفر واوثر انكار الحال على انكار نفس الكفر حيث ان انكارها ابلغ واقوى فى انكار الكفر من ان يقال اتكفرون ومعكم ما يصرفكم عن الكفر و يدعوكم الى الايمان وهو علمكم باحوالكم التى لايمكن ان يكون تعاقبها عليكم الا بقدرة الله سبحانه وتعالى وهى كونكم اولا اجساما لاحياء لها فاحيكم الخ ووجه ابلغية انكار الحال بالنسبة الى انكار نفس الكفر ان الحال لازم للكفر من حيث ان صدوره لاينفك عن حال وصفه وانكار اللازم ونفيه يستلزم و يدل على انكار الملزوم ونفيه فيكون انكار حال الكفر انكارا لنفس الكفر بطريق برهانى وهو الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيكون انكار حال الكفر انكارا لنفس الكفر ببينة بخلاف ما لو قيل اتكفرون فانه انكار لنفس الكفر الذى هو المدعى من غير التعرض لما هو بمنزلة البرهان عليه كما فى قوله تعالى كيف تكفرون فانه بمنزلة اقامة البرهان على انكار نفس الكفر من حيث دلالته على انتفاء لازم الكفر والمراد بانكار الكفر انه كان الواجب ان لايقع وان صريح العقل يقتضى انتفاءه لانه لايكون ولا يقع لانه كائن لا محالة والمراد باشتمال قوله تعالى كيف تكفرون على التعجب انه يدل على ان يتعجب منه كل عاقل يطلع على كفرهم فان التعجب من الله تعالى انما يكون على وجه التعجب الذى هو ان يدعو الى التعجب كانه يقول الا تتعجبون من هؤلاء كيف يكفرون بالله مع قيام الدليل النفسى الذى يدل على وجود صانع قادر على ما يشاء فضلا عن الدليل الآفاقى ولفظ كيف فى الآية مع كونه مبنيا على الفتح لتضمنه معنى همزة الاستفهام الا انه فى محل النصب على التشبيه بالظرف عند سيبويه اى فى اى حال تكفرون وعلى الحالية عند الاخفش اى على اى حال تكفرون والعامل فيه على القولين تكفرون وصاحب الحال الضمير الذى فى تكفرون ولم يذكر ابو البقاء رحمه الله غير مذهب الاخفش ثم قال والتقدير معاندين تكفرون وفى هذا التقدير نظر اذ يذهب

عن كيف حينئذ معنى الاستفهام المقصود به التعجب والتوبيخ والانكار فانهم قد صرحوا بان كيف اسم استفهام يسأل به عن الاحوال ولعل مقصود ابى البقاء رحمه الله تعالى بهذا التقدير بيان حاصل المعنى والايذهب عنه معنى الاستفهام بالكلية والله اعلم (**قوله** واوفق لما بعده من الحال) وجه ثان لايثار طريق انكار الحال على انكار نفس الكفر وتقريره ان مابعده وهو قوله سبحانه وتعالى و كنتم امواتا فاحياكم الآية حال من فاعل تكفرون والمراد بها علمهم باحوالهم الصارفة عن الكفر المقتضية للايمان كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله و بخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر ولاشك ان الاوفق لبيان علمهم تلك الحال هو انكار الحال التى لايقع عليها الكفر لا انكار نفس الكفر فانه حينئذ يكون كلى واحد من المنكر والمثبت من قبيل الاحوال بخلاف مالوقيل اتكفرون (**قوله** والخطاب مع الذين كفروا) جملة اسمية يعنى ان الخطاب فى قوله تعالى تكفرون مع الغائبين المذكورين بقوله واما الذين كفروا على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب و فائدته ان الانكار اذا توجه الى المخاطب كان ابلغ من الانكار على الغائب لان الانكار عليه ربما لايصل اليه فانه تعالى لما وصفهم بالكفر حيث قال واما الذين كفروا و بسوء المقال حيث قال فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا و بخبث الفعال من النقض والقطع والفساد واقتضى المقام ان يبالغ فى توبيخهم والانكار على سوء صنيعهم خاطبهم على طريق الالتفات و و بخهم على كفرهم كأنه قال يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون بالله البين لكم حياء يردعكم عن هذا الكفر القبيح الردى مع كونه مقرونا بالصارف القوى وقوله مع علمهم متعلق بكفرهم وقيل ان الله تعالى لايخاطب مع الذين كفروا فى القرآن العظيم الابذكر قل لفظا كما فى قوله تعالى قل يا ايها الكافرون او تقديرا كما فى هذه الآية فان التقدير فيها قل لهم يا ايها الكافرون كيف تكفرون الخ فيكون الخطاب فى امثالها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لامع الكفرة حتى يكون التفاتا (**قوله** اجساما لاحياة لها) مبنى على ان الموت مفسر بعدم الحيوة فيكون اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة ويكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب لا تقابل العدم و الملكة قال صاحب المواقف فيه الموت عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حيا وقال الشريف المدقق رحمه الله الظاهر ان يقال الموت عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و يكون قوله تعالى وكنتم امواتا من قبيل التشبيه البليغ والمعنى كنتم فى اطوار جماديتكم كالاموات من حيث فقدان وصف الحياة عنكم فى تلك الاطوار فيكون قول المصنف رحمه الله اجساما لاحياة لها اشارة الى وجه الشبه فان مادة كل احد قبل ان تكسو صورة الانسان كانت جمادا لاحياة لها من حيث انها ليست خالية عن كونها عناصرا

فاذا انكر ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك انكار وجوده فهو ابلغ واقوى فى انكار الكفر من انكر تكفرون واوفق لمابعده من الحال و الخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر و سوء المقال و خبث الفعال خاطبهم على طريق الالتفات و و بخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك والمعنى اخبرونى على اى حال تكفرون (وكنتم امواتا) اى اجساما لاحياة لها عناصر واغذية واخلاطا و نطفا و مضغا مخلقة وغير مخلقة

اواغذية واخلاطا اونطفا اومضغا جمع مضغة وهى قطعة لحم مخلقة اى تامة الخلق او غير مخلقة ولم يتعرض لطور العلقة لقربها من طور المضغة فذكر احدهما يغنى عن ذكر الاخرى مع ان المقصود ليس استيفاء ذكر الاطوار (**قوله** بخلق الارواح و نفخها فيكم) مبنى على ماذهب اليه المليون من حدوث الارواح وان اختلفوا فى ان حدوثها قبل حدوث الابدان او حال حدوثها (**قوله** وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه) يعنى ان الاحياء الاول متصل بكونهم اموا تا من حيث اتصاله بالطور الاخير من اطوار جماديتهم وهو طور كونهم مضغة مخلقة بخلاف الامور المعطوفة بثم فانها متراخية عما عطفت هى عليه فان الاماتة متراخية عن الاحياء الاول والاحياء الثانى ان اريد به النشور يوم نفخ الصور فكونه متراخيا عن الاماتة ظاهر وان اريد به الاحياء فى القبر للسؤال كما روى ذلك عن السدى رحمه الله فيكون استعمال كلمة ثم فى هذا الموضع دليلا على ان حياة القبر متراخ عن الموت وان لم يكن متراخيا عن الدفن كما روى ابو داود عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الميت يسمع خفق نعالهم اذا ولوا مدبرين حين يقال له من ربك ومن نبيك الحديث (**قوله** ثم اليه ترجعون بعد الحشر) اى بعد الاحياء الثانى الواقع يوم نفخ الصور فانه ان اريد بالاحياء الثانى الاحياء الواقع يوم نفخ الصور يكون المراد بالرجوع الى الله تعالى الرجوع الى موقف الحساب ليجازى كل نفس بما عملت من خير وشر فيدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار وسمى الرجوع الى موقف الحساب والجزاء بالرجوع الى الله تعالى من حيث انه رجوع الى حيث لايتولى الحكم فيه غير الله سبحانه وتعالى جلت قدرته كما يسمى الرجوع الى محكمة القاضى بالرجوع اليه وهذا الرجوع و ان كان لايتراخى عن الاحياء الثانى الواقع يوم نفخ الصور الانه عطف عليه بكلمة ثم لكون الغاية المترتبة على هذا الرجوع وهى وصول كل واحد من آحاد المكلفين الى مايستحقه من دار الجزاء متراخية عنه بالنسبة الى اكثر المكلفين لان يوم الحساب يوم ممتد مقداره خمسين الف سنة من سنى الدنيا ولايتم وصول جميع اهل الموقف الى مقره ومثواه الا بانقضاء ذلك اليوم وان اريد بالاحياء الثانى الاحياء فى القبر لسؤال الملكين فيكون المراد بالرجوع اليه سبحانه وتعالى الاحياء الواقع يوم البعث والنشور وجمعهم فى موقف الحساب و كونه متراخيا عن الاحياء فى القبر ظاهر فكلمة ثم على الاول لتراخى الجزاء وعلى الثانى لتراخى النشور قال الامام النسفى رحمه الله دلت الآية على اثبات عذاب القبر وراحة القبر و فى القرأن آيات تدل على ذلك منها قوله تعالى ولكم فى الارض مستقر و متاع الى حين اى الى حين الموت ثم قال تعالى فيها تحيون اى فى القبر لانه فى الارض والحياة بعد الموت انما تكون فى القبر وفيها تموتون بعد هذه الحياة التى فى القبر و منها تخرجون

(اى من القبر)

(فاحياكم) بخلق الارواح ونفخها فيكم و انما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقى (ثم يميتكم) عند تقضى آجالكم (ثم يحييكم) بالنشور يوم نفخ الصور او للسؤال فى القبور (ثم اليه ترجعون) بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم او تنشرون اليه من قبوركم للحساب

اى من القبر بالبعث ومنها قوله تعالى قل الله يحييكم اى بعد موتكم لانه خطاب للاحياء ولايتصور احياء الحى الاباحيائه بعد الموت ثم يميتكم اى بعد هذه الحيوة ثم يجمعكم الى يوم القيامة اى يبعثكم للجزاء ومنها هذه الآية وكنتم امواتا اى فى ارحام امهاتكم فاحييكم ثم يميتكم فى الدنيا ثم يحييكم فى القبر ثم اليه ترجعون بالبعث يوم القيامة (قوله فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه) مرتبط بقوله والمعنى اخبرونى على اى حال تكفرون وكنتم امواتا الى هنا ومتفرع على مجموع الكلام المذكور بين به ماتضمنه كيف من معنى التعجب والانكار لكفرهم مع وجود مايصرفهم عنه وهو علمهم بحالهم المقتضية للايمان بالله تعالى عن صميم القلب بعد مابين كون كلمة كيف استخبارا عن الحال التى يقع الكفر عليها واشار به الى الجواب عن سؤالين احدهما ان قوله تعالى وكنتم امواتا جملة حالية وفعلها ماض مثبت والواجب فى مثله ان يكون مصدرا بقد ظاهرة او مقدرة ومن المعلوم انها ليست بظاهرة فهل هى مقدرة ام لا وتقرير الجواب انه لاحاجة ههنا الى تقديرها لانه انما يحتاج الى تقديرها اذا كان الحال مجرد الجملة التى فعلها ماض مثبت والامر ليس كذلك ههنا بل الحال هى مجموع قوله وكنتم امواتا الى ترجعون كأنه قيل كيف تكفرون وحالكم وقصتكم انكم كنتم امواتا الآية فالحال من حيث المعنى جملة اسمية هى قولنا وحالكم وقصتكم انكم تعلمون كونكم امواتا ثم احدث الله تعالى فيكم الاحوال المذكورة فقولنا حالكم مبتدأ وقصتكم عطف عليه وقوله تعالى وكنتم امواتا خبر انكم المقدر وانكم مع خبره خبر المبتدأ المقدر فلما كانت الحال جملة اسمية من حيث المعنى كانت بالواو وحده كما فى قولك جاءنى زيد وغلامه راكب والسؤال الثانى ان مضمونى الحال وعاملها يجب ان يكونا متقارنين فى الوجود ولا تقارن بينهما ههنا لان كفرهم فعل حالى وبعض هذه القصة متقدم عليه وبعضها متأخر عنه فلا تقارن البتة واشار الى جوابه بقوله مع علمكم بحالكم هذه وتقريره ان الحال النحوى ليست نفس حالهم وقصتهم حتى يردان يقال انها ليست مقارنة لكفرهم فى الوجود بل هو علمهم بتلك الحالة والقصة كأنه قيل كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم من اولها الى آخرها ويجوز ان يكون كفرهم الحالى مقارنا لعلمهم بجملة احوالهم المذكورة (قوله تمكنهم من العلم بهما) اى بالاحياء الثانى والارجاع اليه تعالى وقوله لما نصب لهم علة لتمكنهم من العلم بها وقوله منزل منزلة علمهم خبر لقوله تمكنهم فان من تمكن من تحصيل العلم بالشئ يكون بمنزلة العالم به فانهم اذا علموا حقيقة كل واحد من الاحياء الثانى والارجاع اليه تعالى لايبقى لهم عذر فى الكفر بالله تعالى فكذا اذا تمكنوا من العلم بهما فان العالم بالشئ كما ينزل منزلة الجاهل به لعدم جريه على مقتضى علمه فكذلك الجاهل به ينزل منزلة العالم به لتمكنه من العلم به

فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون قلت تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم فى ازاحة العذر

وهذا الجواب يقتضى ان يكون العلم فى قول المصنف رحمه الله فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم متناولا للعلم حقيقة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز الا ان يحمل على عموم المجاز و يكون المعنى مع كونكم مزاحوا العذر فى ارتكاب هذا المنكر (**قوله** سيما و فى الآية تنبيه على صحتهما) اى على صحة الاحياء بعد الموت والارجاع اليه تعالى و المقصود منه تأييد كونهما منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على ما نصب من الدلائل الدالة على وقوعهما فان العقل يقتضى وقوع البعث والرجوع الى الجزاء من وجوه احدها ان خلق الخلق لمجرد الافناء والامانة من غير ان يترتب عليه عاقبة حميدة عبث ولعب كبان بنى بنيانا لمجرد النقض و التخريب من غير ان يترتب على الخلق والاحداث عاقبة حميدة فان ذلك يعد عبثا ولعبا فلولم يبعث الخلائق بعد الموت ولم ينقلوا الى داراخرى معدة للجزاء ليكون خلق هذه الدار وسيلة اليها لكان خلقهم ابتداء عبثا خلوا عن العاقبة تعالى الله عن ذلك و ثانيها ان التسوية بين الولى والعدو فى الكرامة والنعمة ليست بحكمة فان العقل السليم يأبى عنها ولا يرضى بها بل يوجب الفصل بينهما ومن سوى بينهما فى الشاهد يعد سفيها وقد ورد السمع على تقرير هذا الاصل قال الله سبحانه وتعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقال تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ثم انه قد تقع التسوية فى الدنيا بين المؤمن و بين الكافر فى انواع النعم الظاهرة من الصحة وسلامة الاعضاء واصناف الاموال وسائر وجوه الاحسان والافضال فلا بد من دار اخرى يفصل فيها بين الولى و العدو اى بين المطيع والعاصى وايضا انتصاف المظلوم من الظالم حسن محمود فى العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع وقد نرى كثيرا من المظلومين فى هذه الدار ماتوا قبل اصابة الانصاف وهو سبحانه وتعالى اعدل الحاكمين لا يوصف بالجور بوجه ما فيجب القول بدار اخرى ينتصف فيها المظلوم من الظالم تحقيقا لوصفه بالعدل فبقيام هذه الدلائل كان كل واحد من حياة البعث والرجوع الى الجزاء منزلا منزلة معلوم الوقوع مع ان فى هذه الآية ما يدل على صحة وقوعهما ولاشك ان دليل صحة الشئ فى نفسه يؤيد دليل وقوعه و ضمير هو فى قوله وهو انه تعالى لما قدر الخ راجع الى كلمة ما فى قوله ما يدل ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الدليل انما يدل على صحة الاحياء الثانى وما يدل على صحة الرجوع الى الجزاء لكونهما ظاهرة غير محتاجة الى دليل (**قوله** فان بدء الخلق ليس باهون) يعنى ان اعادته اهون بالنسبة الى قدركم و قواكم لان اصلاح المنكسر اهون فى الشاهد من اختراع صنعة لم يرمثلها واما بالنسبة الى قدرة الله تعالى فلا صعوبة ولا سهولة فانه يستوى عنده تكوين بعوض طيار و

سيما وفى الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو انه تعالى لما قدر على احيائهم اولا قدر على ان يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس بأهون عليه من اعادته

وتخليق فلك دوار (**قوله** او الخطاب مع القبيلين) عطف على قوله مع الذين كفروا اى و يحتمل ان يكون الخطاب مع قبيلى المؤمنين والكافرين فلا يكون التفاتا مما ذكر بقوله تعالى واما الذين كفروا فيقولون الآية بل يكون جاريا على اسلوب قوله سبحانه وتعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون فان الخطاب فيه يعم فرق المكلفين من المؤمنين الماحضين والكفار المجاهرين والمنافقين لما مر من ان الجموع واسماء هاالمحلاة باللام للعموم حيث لاعهد فانه سبحانه وتعالى لما ذكر هؤلاء الفرق على طريق الغيبة اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات كما مر هناك وساق ذلك الخطاب الى ان قال وكيف تكفرون وهذا الذى ذكرناه هو الذى اراده المصنف رحمه الله بقوله فانه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة الخ واراد بدلائل التوحيد ماذكر بقوله تعالى اعبدوا ربكم الذى خلقكم و الذين من قبلكم الى قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون) و بدليل النبوة ماذكر بقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الى قوله تعالى ان كنتم صادقين)و وعدهم على الايمان بقوله سبحانه وتعالى و بشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار الى قوله وهم فيها خالدون)و اوعدهم على الكفر بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الى قوله تعالى اعدت للكافرين)وقد مر ان المقصود بقوله تعالى و بشر الذين آمنوا عطف حال من آمن بالقرأن ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه فالقصتان المتعاطفتان متعلقتان بالقبيلين (**قوله** اكد ذلك) جواب لما وقوله ذلك اشارة الى ماذكر بعد لما وذكر من النعم التى تعم جميع المكلفين اربع نعم اولاها نعمة الاحياء فالاماتة المؤدية الى الحياة الثانية الابدية وهى المذكورة بقوله تعالى كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم وثانيتها ماذكر بقوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء الآية) فان خلق ذلك مما ينتفع به عامة المكلفين فى دينهم ودنياهم أما فى الدنيا فبتقوية ابدانهم واصلاح احوالها وتمكينها على الطاعات وأما فى الدين فلاستدلالهم به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله ولاعتبارهم به الى ما اعد لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها فان فيها عبرة وتخويفا بليغا للمعتبرين من حيث ان رؤية مايحكى عن بعض اوصاف العقوبات المتوعد بها ابلغ فى الزجر عن المعصية وثالثتها ماذكر بقوله تعالى واذقال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة) فان فيه دلالة على كيفية خلقة آدم عليه الصلاة والسلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فان ذلك انعام عام على جميع بنى آدم ورابعتها ما ذكر بقوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لادم الآية) فانه تعالى ذكر اولا تخصيص آدم عليه الصلاة والسلام بالخلافة ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه فى العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته فى العلم ثالثا ثم ذكر بهذه

او الخطاب مع القبيلين فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد و النبوة و وعدهم على الايمان و اوعدهم على الكفر اكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة و الخاصة

الآية انه تعالى جعل ابانا مسجودا للملائكة وذكر النعمة الخاصة بقوله تعالى يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الى قوله مانسخ من آية (**قوله** واستقبح صدور الكفر عنهم) حيث قال كيف تكفرون بالله فانه وان كان على صورة الاستخبار الا ان المراد به التعجب والانكار والتعنيف والاستبعاد حتى يحامى المؤمن بذلك عن الكفر والطغيان و يتزجر الكافر عنه و يرغب فى الايمان (**قوله** مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها) لاكل واحد مما ذكر فيها حتى يرد ان يقال كيف تعد الاماتة من النعم المقتضية للشكر واختلاف الجوابين مبنى على الاختلاف فى مفهوم النعمة فان كانت النعمة عبارة عن مطلق مايتنفع به الانسان سواء كان مقصودا لذاته اوكان وسيلة ووصلة الى مايقصد لذاته فالجواب هو الاول وان كانت عبارة عما ينتفع به مقصودا لذاته فالجواب هو الثانى والمعنى المنتزع من القصة باسرها هو اخراج الانسان من حضيض المرتبة الجمادية ورفعه بالتدريج الى اوج السعادة الروحانية التى هى التقرب الى جناب القدس والارتفاع الى منازل الرفعة ودار الانس (**قوله** فان بعضها ماض و بعضها مستقبل) اى بالنسبة الى زمان وقوع العامل وهو قوله تكفرون لابالنسبة الى زمان التكلم فان ما يكون ماضيا اومستقبلا بالنسبة الى زمان التكلم يصح ان يقع حالا اذا كان مضمونه مقارنا لزمان وقوع العامل نحو جاءنى زيد وقد ركب واذهب ترشد وتسلم بخلاف ما اذا كان ماضيا اومستقبلا بالنسبة الى زمان وقوع العامل فانه لايصح ان يقع حالا لفوات المقصود من ذكر الحال حينئذ وهو بيان هيئة ذى الحال وقت تعلق مضمون العامل به (**قوله** كما ان الواقع حالا هو العلم بها) اى علمهم بقصتهم وحالهم لان علمهم بها هو الذى يصح مقارنته لزمان وقوع مضمون العامل بخلاف الاحياء الاول فانه متقدم على زمان كفرهم والاحياء الثانى والرجوع الى الجزاء فانهما متأخران عنه فلا يصح ان يقع شئ منها حالا (**قوله** اومع المؤمنين خاصة) عطف على قوله مع الذين كفروا اوعلى قوله مع القبيلين فعلى هذا يكون الكلام مسوقا لتقرير المنة بما انعم الله به عليهم وترغيبهم فى الشكر عليها وتبعيدهم عن الكفر بها والمعنى كيف تكفرون نعم الله تعالى عليكم وتسترون ايادى اليكم وكنتم امواتا اى جمادا الخ (**قوله** والحياة حقيقة فى القوة الحساسة اوما يقتضيها) ذهب بعض اهل الكلام الى ان الحياة نفس القوة الحساسة والبعض الآخر الى انها معنى هو مبدأ لهذه القوة تتبعه هذه القوة ان لم يمنع مانع وذهب ابن سينا الى الثانى حيث قال ان الحياة غير قوة الحس والحركة يدل عليه ان الحياة توجد فى العضو المفلوج من الاعضاء وليس لذلك العضو المفلوج قوة الحس والحركة فالحياة عنده امر مغاير لقوة الحس والحركة لكنه يقتضيها فان لم يمنع مانع تحقق تلك القوة والافلا كما فى العضو المفلوج (**قوله** مجاز فى القوة النامية) خبر ثان لقوله والحيوة

واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم فان قيل كيف تعد الاماتة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلة الى الحيوة الثانية التى هى الحيوة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان كانت من النعم العظيمة مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها كما ان الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لايصح ان يقع حالا او مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم اموانا اى جمادا لا حياة فاحياكم بما افادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحيوة الحقيقية ثم اليه ترجعون فيثيبكم بما لاعين رأت ولا اذن سمعت ولاخطر على قلب بشر والحيوة حقيقة فى القوة الحساسة اومايقتضيها وبها سمى الحيوان حيوانا مجاز فى القوة النامية

(**قوله** لانها من طلائعها) اى لان القوة النامية من مقدمات الحيوة فاطلق لفظ الحيوة على القوة النامية لكونها من مقدمات الحيواة بالمعنى الاول وتسمية الشئ باسم مايؤل اليه مجاز مشهور (**قوله** وفيما يخص الانسان من الفضائل) عطف على قوله فى القوة النامية يعنى ان الحيواة تطلق مجازا على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان من حيث ان تلك الفضائل كمال القوة الحيوانية وغايتها والحيوة هى السبب المودى اليها فاطلق عليها لفظ الحيوة على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب ومنه قوله تعالى (اومن كان ميتا فاحييناه وقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والموت يستعمل فى فقد كل واحد من المعانى المذكورة للفظ الحيوة كما استعمل فى زوال القوة الحساسة اومايقتضيها فى قوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وفى زوال القوة النامية فى قوله تعالى اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها وفى زوال الفضائل الانسانية فى قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه والحيوة بكل واحد من هذه المعانى انما تتصور فى حق الممكنات ضرورة اختصاص القوة النامية والفضائل الانسانية بها وكذا المعنى الاول وهو قوة الحس والحركة اوالقوة المتبوعة لها واسائر القوى الموجودة فى الحيوان التابعة لاعتدال المزاج اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة فان الحيوة بكل واحد من هذه المعانى المختصة بالممكنات ولايتصور فى حقه تعالى وقد اتفق العقلاء من اهل الملل والحكماء على انه سبحانه وتعالى حى لكنهم اختلفوا فى معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسن البصرى وبعض المعتزلة الى انها عبارة عن صحة اتصافه سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة والوجه فى اطلاق لفظ الحيوة عليها كونها لازمة للحيواة التى فينا فيكون لفظ الحيوة فى المعنى المذكور كونه مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم واراده اللازم فقوله اللازمة مرفوع على انه صفة لقوله صحة اتصافه وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان حيوته سبحانه وتعالى صفة قائمة بذاته توجب صحة العلم والقدرة لانفس هذا الصحة استعير لفظ الحيوة للصفة المذكورة من قوة الحس والحركة التى فينا اومن القوة المتبوعة لتلك القوة تشبيها لها بالقوة باحد المعنيين المذكورين فى ان كل واحد منهما يقتضى صحة الاتصاف بالعلم والقدرة وقول المصنف رحمه الله تعالى على الاستعارة متعلق بقوله او يدبها فيكون قيدا لكل واحد من معنيى الحيواة فى البارى تعالى واراد بالاستعارة مطلق المجاز المتناول لقسميه (**قوله** وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء) يعنى تعودون فان رجع يستعمل لازما كما فى قراءة يعقوب يقال رجع بنفسه رجوعا و يستعمل متعديا ايضا حيث يقال رجعه غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره كذا فى الصحاح والقراءة المشهورة يجوز ان تكون من رجع المتعدى وجاز ان تكون من ارجع من باب الافعال (**قوله** فانها خلقهم احياء) اى فان النعمة الاولى من النعم العامة المقتضية

لانها من طلائعها ومقدماتها وفيما يختص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انها كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها فى كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها وقال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس

واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا اومعنى قائم بذاته يقتضى ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء فى جميع القرآن (هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا) بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى وهذه خلق مايتوقف عليه بقاؤهم وتتم معاشهم

للشكر هي خلقهم احياء قادرين مرة بعد مرة اخرى وهذه النعمة الاخرى المرتبة على الاولى هي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم وهو خلق الارض والسماء فان بقاءهم ومعاشهم في الدنيا يتوقف على خلقهما فان خلقهما والانتفاع بهما نعمة مرتبة على خلق انفسهم وايجادهم اولا فان انتفاعهم بالارض والسماء انما يحصل بعد خلق انفسهم وان لم يكن خلق نفس الارض والسماء مرتبا على خلق نفس الانسان وايجاده بل الامر بالعكس قال الامام رحمه الله وما احسن ما رعى الله تعالى في هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله تعالى امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض (**قوله** ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم) لان اللام للاختصاص بطريق الانتفاع كما في نحو الجل للفرس (**قوله** بوسط او بغير وسط) متعلق بالاستنفاع فان بعض ما خلق في الارض ينتفع به الانسان بغير وسط كالمآكل والمشارب والملابس وبعضه لا ينتفع به الانسان بل يتضرر به الا انه يقتض به بعض الحيوانات والانسان ينتفع بذلك الحيوان المنتفع به ولذلك قال حكماء الاسلام ليس في العالم شئ ضار بالاطلاق وانما الضار ضار بالاعتبار الى بعض الجزئيات التي في العالم (**قوله** ودينكم بالاستدلال عطف على قوله في دنياكم باستنفاعكم بها على طريق العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور لفظا مقدم على المنصوب محلا فان ما في الارض لاشتماله على عجائب الصنع يستدل به على وجود الصانع القدير الحكيم ولاشتماله على اسباب الانس وطيب الحال ويعتبر به لذات الآخرة وثوابها فانها بامرها انموذج نعيم الجنة ولذاتها ولاشتماله على اسباب الوحشة وضيق البال يتعرف ويعتبر به آلام الآخرة وعقابها فانها ايضا انموذج عذاب النار ووحشتها نعوذ بالله من سوء الخاتمة ومن عذاب النار (**قوله** لاعلى وجه الغرض) متعلق بقوله معنى لكم لاجلكم وانتفاعكم فانه لما اوهم ان يكون انتفاع المكلفين بما في الارض علة غائية حاملة له سبحانه وتعالى على خلق ما في الارض وقد ثبت ان اصحابنا ذهبوا الى انه تعالى لا يفعل فعلا لغرض بناء على ان الامر لو كان كذلك لكان تعالى مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص في ذاته وذلك محال على الله تعالى والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله لما اتفقوا على انه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض جعلوا اللام المؤدية للعلية في نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون استعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فان افعاله سبحانه وتعالى وان لم تكن معللة بالاغراض فانها متضمنة لحكم ومصالح لا تعد ولا تحصى وهي كالغرض في كونها عاقبة الفعل ومؤداه فلذلك ادخل عليها لام الغرض تشبيها لها بالغرض (**وقوله** وهو يقتضي

ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابدانكم بوسط او بغير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الاخرة وآلامها لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة

اباحة الاشياء النافعة) فلذلك ذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية ومنهم الامام فخر الدين الرازى الى ان الاصل فى الاشياء النافعة هو الاباحة الا ان يرد دليل سمعى على خطره فتثبت الحرمة حينئذ و بنوا هذه المسألة على نص هذه الآية واستدلوا به عليها فان قيل هذه المسئلة ان كانت مأخوذة من هذه الآية وجب ان يكون جميع ماخلق فى الارض من الاشياء النافعة والضارة والسموم القاتلة والقاذورات كالبول والغائط مباحة لعموم قوله مافى الارض للجميع فاوجه قوله وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة اجيب بان كلمة ما وان كانت عامة الا ان قوله لكم خصصها بالنافعة بناء على ان اللام فى لكم كما تدل على الاختصاص تدل ايضا على معنى النفع كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله ومعنى لكم لاجلكم ومعلوم ان الخلق للانتفاع مختص بخلق الاشياء النافعة فى الارض ولا يتصور فى خلق جميع مافى الارض (**قوله** ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة) رد لاحتجاج اهل الاباحة بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا على مازعموه من انه لا يكون لاحد اختصاص بشئ مما فى العالم اصلا لانه تعالى لما خلق جميع الارض لكل احد لزم ان لا يختص احد بشئ مما فيها والمصنف رد هذا الاستدلال بان الآية انما تدل على ان كل ما خلق فى الارض من حيث هو كل انما خلق لكل الانسان من حيث هو كل وهو لا ينافى اختصاص البعض بالبعض لاسباب شرعية كالشراء والهبة والوراثة والاجارة والاعارة والنكاح وغير ذلك وانما يصح جواز الاستدلال بها على عدم جواز اختصاص احد بشئ ان لو كان المعنى ان كل واحد مما فى الارض لكل واحد منكم وليس كذلك (**قوله** وما يعم كل مافى الارض لا الارض) والالزم كون الشئ ظرفا لنفسه وهو محال قال بعض اهل التفسير معنى الآية خلق لكم الارض وما فيها بناء على انها من قبيل ما اعتبر فيه التقديم والتأخير حيث قدم ذكر ما فيها واخر ذكر نفسها كقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق اى اضربوا الاعناق فما فوقها وكان الحامل لهم على ذلك التأويل وهو ان نفس الارض ايضا لم تخلق عبثا وانما خلقت لينتفع بها ومن المعلوم انه لا ينتفع بها خالقها فتعين كونها مخلوقة لاجلنا كما ان مافى الارض مخلوق لنا وهذا المعنى انما يستفاد بالتأويل المذكور ولم يرض المصنف بهذا التأويل لان حمل الآية على التقديم والتأخير خلاف الظاهر فلا يرتكب من غير ضرورة و كون نفس الارض مخلوقة لاجلنا قد ذكر سابقا بقوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا فلا حاجة الى ان يتعرض له فى هذه الآية بحملها على خلاف الظاهر حذرا عن التكرار قال صاحب الكشاف فان قلت هل لقول من زعم ان المعنى خلق لكم الارض ومافيها وجه صحة ثم اجاب بانه انما يصح اذا كان المراد بالارض الجهات السفلية فان الغبراء ومافيها واقعة فى الجهات السفلية فكانه قيل خلق

ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة فانه يدل على الكل للكل لا ان كل واحد لكل واحد وما يعم كل مافى الارض لا الارض الا اذا اريد بها جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو و جميعا حال عن الموصول الثانى

لكم مافى الجهات السفلية من الغبراء ومافيها وأما اذا اريد بالارض حقيقة الارض فلا لان الشئ لايكون ظرفا لنفسه وجميعا حال من الموصول الثانى وهو المفعول الصريح لقوله خلق وجاز كونه حالا من الضمير المجرور فى لكم ولم يرض به المصنف لعدم كونه مناسبا لمقام الامتنان لان الامتنان انما يحصل بالتعرض لكثرة النعم لا لكثرة المنعم عليه (**قوله** قصد اليها بارادته) اى بان جعل ارادته متعلقة بها اى بخلقها تعلقا حادثا فانه لم يكن ثمة سماء متحققة حتى يقصد الى نفسها والاستواء ليس عبارة عن مطلق القصد بل هو القصد المستوى الى الشئ من غير ميل و انعطاف الى شئ آخر الا ان الاستواء بهذا المعنى لما كان من خواص الاجسام فلا يصح اسناده اليه سبحانه و تعالى فلذلك جعل المصنف الاستواء المسند اليه تعالى مستعار المعنى الارادة بان شبه ارادة الله تعالى خلق السماء من غير ارادة خلق شئ بالاستواء الى الشئ وقصده قصد مستويا من غير ان يلوى على شئ ويميل اليه واستعير لها لفظ الاستواء واشتق منه لفظ استوى فصار استعارة تبعية و بين ان المستعار منه هو القصد المستوى الذى ليس فيه انعطاف على شئ حيث قال من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل ثم بين ان القصد المستوى و الاقبال على وجه الاستقامة ليس اصل معنى الاستواء بل اصل معناه طلب السواء والعدل فى الوصول الى المقصود و معنى الطلب مستفاد من بناء افتعل بناء على انه قد يكون للتصرف و الاعتمال نحو اكتسب فانه بمعنى كسب مع اشتماله على معنى زائد وهو السعى و الطلب وليس الاعتدال و الاستقامة معنى اصليا للفظ الاستواء وان فسره صاحب الكشاف به حيث قال الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء وطلب سوائها لكون الاعتدال مطاوعا للمعنى الاصلى للاستواء ومقصود المصنف رحمه الله بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف (**قوله** ولايمكن حمله عليه) اى لايمكن حمل الاستواء المذكور فى قوله تعالى ثم استوى على الاعتدال لان الاعتدال من خواص الاجسام فلايمكن اسناده اليه تعالى وهو من ثمة الرد المذكور و محصول كلامه ان صاحب الكشاف ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال بيان ان الاعتدال اصل معنى الاستواء فليس كذلك لان اصل معناه طلب السواء وان استوى الشئ بمعنى سواه وعدله بالسعى وان اطلاقه على الاعتدال ليس لكونه اصل معنى الاستواء بل لما ذكره من الوجه وان اراد بيان ان الاستواء المذكور فى الآية محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناء على ان الاعتدال والاستقامة من خواص الاجسام وعلى التقديرين لاوجه لكلامه (**قوله** والاول) وهو ان يكون الاستواء فى الآية بمعنى القصد المستعار للارادة اوفق للمعنى الاصلى للاستواء وهو طلب السواء بالنسبة الى المعنى الثانى له وهو ان يكون

(ثم استوى الى السماء) قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى اى استولى وملك قال قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهراق والاول اوفق للاصل والصلة المعدى بها و التسوية المترتبة عليه بالفاء

استوى بمعنى استولى و ملك فانه ليس له موافقة و مناسبة لمعناه الاصلى اذلا مناسبة بين الاستيلاء وطلب السواء بخلاف الارادة و التسوية فان بينهما مناسبة السببية والمسببية (**قوله** و الصلة) مجرور معطوف على الاصل وكذا قوله والتسوية و اراد بالصلة كلمة الى التى عدى بها فعل الاستواء فانه لوكان الاستواء بمعنى الاستيلاء لكان تعديته بعلى كما فى قوله قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق ولما عدى ههنا بالى ناسب ان يكون بمعنى القصد المستعار للارادة وكذا ترتيب التسوية على فعل الاستواء بكلمة الفاء فى قوله فسواهن يقتضى تأخير التسوية عن الاستواء و تأخرها عن القصد والارادة ظاهر بخلاف تأخرها عن الاستيلاء والملكية فان الاستيلاء على الشئ يقتضى سبق وجود المستولى عليه والفاء تقتضى تأخر وجوده فيتنافيان (**قوله** والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية) ان اريد بالارض الغبراء وجهات العلو ان اريد بالارض جهة السفل والعالم السفلى والمراد بجهتى العلو و السفل مايسمى علوا وسفلا الآن لان الجهات لا تتحدد علوا وسفلا الا بعد خلق السماء والارض فكأنه قيل خلق لكم مافى جهة السفل الآن ثم استوى الى ما فى جهة العلو الآن (**قوله** وثم لعله لتفاوت مابين الخلقين) اشارة الى التوفيق بين هذه وما يوافقها فى الدلالة على ان خلق الارض ودحوها متقدمان على خلق السماء وهو قوله تعالى فى سورة حم السجدة قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين و تجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها و بارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض أيتيا طوعا اوكرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين فى انهما يتوافقان فى ان الاستواء الى السماء متأخر عن خلق الارض ودحوها و بين قوله تعالى فى سورة النازعات أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها و اغطش ليلها و اخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على انه سبحانه وتعالى بنى السماء ورفع سمكها فسواها و اظلم ليلها و اخرج شمسها ثم بعد ذلك دحا الارض و بسطها وهذا المعنى خلاف مادل عليه الآيتان الاوليان ووجه التوفيق بينهما اختيار مادل عليه فى سورة النازعات وهو ان الله تعالى خلق السماء اولا فاتمهن سبع سموات ثم خلق الارض ودحاها ودفع المناقضة بينه و بين الآيتين السابقتين بان التناقض انما يلزم ان لو حمل ثم فى قوله ثم استوى الى السماء على التراخى فى الزمان وليس بلازم لجواز كونه مستعارا للتراخى فى الرتبة بان يشبه التراخى فى الرتبة بالتراخى فى الزمان من حيث كون كل منهما بعيدا عن صاحبه ثم يعبر عن المشبه بما وضع للمشبه به والمراد بالتراخى فى الرتبة ان يكون مدخول ثم اعلى مرتبة بالنسبة الى ماقبله كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان اسم كان ضمير يرجع الى فاعل قوله

و المراد بالسماء هذه الاجرام العلوية او جهات العلو وثم لعله لتفاوت مابين الخلقين و فضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى ثم كان من الذين امنوا لاللتراخى فى الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها

فلاقتحم العقبة وهو الكافر اى ماشكر الله تعالى بالاعمال الصالحة من فك الرقبة و الاطعام ثم الايمان فان ثم ههنا للتراخى فى الرتبة والا فالايمان لابدان يكون مقدما على الاعمال الصالحة المعتد بها الا ان الايمان لما كان نعمة مطلقة كان غير مشروطة بشئ من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان فى كونها معتدا بها و كذا خلق السماء مع تقدمه فى الوجود متراخ فى الرتبة بالنسبة الى خلق الارض (**قوله** الا ان تستأنف بدحاها) استثناء من قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض قوله مقدرا حال من ضمير الخطاب المستتر فى قوله تستأنف وكل واحد من قوله تعرف و تدبر امر للحاضر وقوله بعد ذلك ظرف لقوله تعرف و تدبر لا لقوله دحاها و الاظهر ان يقال تعرفوا الارض و تدبروا امرها بصيغة الجمع ليناسب ضمير الجمع فى قوله أنتم اشد خلقا وكلمة ذلك اشارة الى معنى الفعل المستفاد من همزة الاستفهام أنتم الى البناء ورفع السمك والستويه واظلام الليل وابراز اليمين المدلول عليه بالافعال المذكورة فكأنه قيل تفكروا وتعرفوا ان اعادة خلقكم اشد ام السماء اشد ثم استؤنف فقيل بناها بناء رفيعا بلا عمد مشتملا على عجائب الصنعة وكمال الحكمة فمن قدر على ذلك فهو على اعادتكم اقدر ثم قيل وتعرفوا الارض و تدبروا امرها بعد ذلك ثم استؤنف بان قيل دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها الآية فعلى هذا التأويل لادلالة فى الآية على تأخر دحو الارض وخلق مافيها عن خلق السماء حتى يناقض قوله ثم استوى الى السماء (**قوله** عدلهن و خلقهن مصونة عن العوج و الفطور) فسر التسوية بالتعديل و التقويم المستلزم للاعتدال والاستقامة الا ان بناء التفعيل لما اوهم ان يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تغييره من ضد ذلك الفعل اليه كتسوية السماء فانه يوهم ان يكون المعنى ازالة عوجها و تغيير حالها الى الاعتدال والاستقامة وليس المعنى كذلك دفع ذلك بقوله وخلقهن مصونة الخ اى ليس المعنى غيرهن من العوج الى الاستواء بل اوجدهن مستوية سالمة عن الخلل كالعوج والفطور والامت قال سبحانه وتعالى فى حق آدم عليه السلام فاذا سويته ونفخت فيه من روحى اى فاذا خلقته واوجدته مستويا سالما عن العيب و الخلل يقال ضيق فم الركية و وسع الدار وقصر الثوب بمعنى اوجدها كذلك والعوج بفتحتين مصدر عوج الشئ بكسر الواوفهو اعوج والاسم العوج بكسر العين و فتح الواو (**قوله** وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع) اى جمع سماءة اوسماوة كجرادة ثم جرادات ثم جراد وسماءة اصلها سماوة ابدلت واوها همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كما فى كساء ورداء وكذا اصل سماء سماو لانه من السمو وهو الارتفاع ويجوز ان يقال سماوة من غير ابدال واوها همزة لخروجها عن التطرف بسبب التاء (**قوله** اوهو فى معنى الجمع) من حيث كونه اسم جنس وعلى

فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق مافيها عن خلق السماء و تسويتها الا ان تستأنف بدحاها مقدر النصب الارض فعلا آخر دل عليه أنتم اشد خلقا مثل تعرف الارض و تدبر امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر (فسواهن) عدلهن و خلقهن مصونة من العوج و الفطور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع او هو فى معنى الجمع

التقديرين يصح اطلاقه على الاجرام المتعددة وصاحب الكشاف جعل كون السماء جمعا اوفى معنى الجمع علة لصحة رجوع ضمير سواهن الى السماء فاعترض عليه بان الجمعية لم تثبت وان الجنسية ليست بكافية فى رجوع ضمير جمع المؤنث اليه وجعله المصنف رحمه الله علة لصحة تفسيره بالاجرام المتعددة لئلا يرد عليه مايرد على تقرير الكشاف فلله دره (**قوله** والا فبهم يفسره مابعده) اى ان لم تفسر السماء بالاجرام العالية بل فسرت بالجهات العلوية على تقدير ان تفسر الارض بجهة السفل كما ان تفسر السماء بالاجرام العالية على تقدير ان تفسر الارض بالغبراء فعلى تقدير ان تفسر السماء بالجهات العلوية وان صح ان يرجع ضميرهن الى السماء بمعنى الجهات من حيث اللفظ الا انه لايصح من حيث المعنى لان سبع سموات حينئذ يكون بدلا من الضمير او حالا مقدرة منه وعلى تقدير كونه بدلا لايكون بدل غلط لان الشرط فى بدل الاشتمال ان يكون المتبوع بحيث يكون دالا على البدل اجمالا ومتقاضيا له بوجه مابان تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة منتظرة الى ذكر مايكون مبينا لما اجمل اولا وهذا الشرط منتف ههنا و بدل الغلط لايقع فى فصيح الكلام ولامعنى لان يقال فسوى جهات العلو كائنة سبع سموات فاذا لم يصح رجوع الضمير الى ماقبله تعين كونه مبهما مفسرا بما بعده كما فى قولك ربه رجلا و ربهن نساء قال الامام رحمه الله فائدة ابهام الضمير و تفسيره بما بعده ان المبهم اذا بين كان افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفس الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفا لها بعد التشوق (**قوله** سبع سموات بدل او تفسير) البداية من الضمير على تقديران يكون ضميرهن راجعا الى السماء بمعنى الاجرام العالية و التفسير على تقدير ان يكون الضمير مبهما مفسرا بما بعده واعلم ان اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة الفلك الاقرب الينا فلك القمر و فوقه فلك العطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشترى ثم فلك زحل فهذه الافلاك السبعة هى افلاك الكواكب السبع السيارة و الفلك الثامن هو الذى حصلت فيه الكواكب الثابتة و اما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو الذى يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب وهذان الفلكان يسميان فى لسان اهل الشرع بالعرش والكرسى وفى لسان الحكماء بالفلك الاطلس وفلك الثوابت لعدم كواكب الاول وعدم حركة كواكب الثانى وماذكروه فى اثبات هذه الافلاك من الجمع مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بثبوته فانه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك حقيقة الحال ولايحيط بها وبتفاصيل احوالها الا علم فاطرها وخالقها تبارك وتعالى فوجب الاقتصار فيما يؤدى الى علمها على الدلائل السمعيه وان صح ماذكره من الدلائل العقليه وما تدل هى عليه من كون الافلاك تسعة فليس فى الآية نفى الزائد لان تخصيص العدد بالذكر لايدل على نفى العدد الزائد

و الا فبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا (شبع سموات) بدل او تفسير فان قيل اليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك قلت فيما ذكروه شكوك وان صح فليس فى الآية نفى الزائد مع انه ان ضم اليها العرش والكرسى لم يبق خلاف

مع انه ان ضم اليه العرش و الكرسى لم يبق خلاف فى كون الاجرام العالية تسعة و لعل تخصيص العرش و الكرسى بهذين الاسمين و ذكر الافلاك السبعة الباقية باسم السماء لبقائهما بحالهما عند طريان الطى و الانشقاق و الانفطار الافلاك السبع الباقية لبقاء الجنة التى بينهما على حالها لماروى ان سقف الجنة عرش الرحمن و صحنها هو الكرسى و العلم فى ذلك عند الله تعالى (**قوله** فيه تعليل) يعنى ان قوله تعالى وهو بكل شئ عليم يتضمن ثلاث فوائد الفائدة الاولى انه تعليل لما ذكر قبله من خلقهن مستوية معتدلة لاتفاوت فيها ولا فطور ولا امت ولا انخفاض وخلق مافى الارض على حسب حاجات اهلها و منافعهم و مصالحهم و الثانية الاستدلال بما ذكر قبله على علمه بتفاصيل الاشياء كلياتها وجزئياتها فان من كان خالقا للارض و ما فيها و للسموات وما فيها من العجائب و الغرائب لابد ان يكون عالما بما فعله فظهر بهذا ان ستدلال المتكلمين على علمه تعالى بالجزئيات بان قالوا انه سبحانه وتعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاتقان و الاحكام وكل فاعل على هذا الوجه لابد ان يكون عالما بما فعله على سبيل التفصيل حق مطابق للقرأن و الثالثة ازالة مايختلج فى صدورهم من استبعاد حشر الاجساد المدلول عليه بقوله تعالى ثم يحييكم ثم اليه ترجعون (**قوله** تبددت) اى تفرقت وقوله وتفتتت اى تكسرت قوله و اتصلت بما يشاكلها كاتصال الاجزاء النارية بالنار و الهوائية بالهواء و المائية بالماء والارضية بالارض وقوله كيف تجمع اجزاء كل بدن خبران مسلوبا عنه معنى الاستفهام اى لاتجمع البتة اجزاء كل بدن بعد ماتفتتت قوله فيعاد معطوف على قوله تجمع والضمير المستتر فى قوله فيعاد راجع لى كل بدن و ضمير منها راجع الى اجزاء كل بدن (**قوله** واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات) الاولى ان اجزاء البدن قابلة للجمع و الحياة و الثانية انه تعالى عالم باجزاء كل بدن و بمواقعها و الثالثة انه سبحانه و تعالى قادر على جمعها و احيائها و اشار الى برهان المقدمة الاولى بقوله و كنتم امواتا فاحياكم فان احياء الاشخاص بعد موتهم و تفرق اجزائهم انما يكون بان يعلم تفاصيل الاجزاء المتفرقة وان يعلم ان اى جزء لاى شخص وان يجمع تلك الاجزاء المتفرقة على هيئتها الاولى حتى يتصورا حياؤها فان تعاقب الافتراق والاجتماع و الموت و الحياة على تلك الاجزاء يدل على انها قابلة لذاتها وما بالذات لايزول بالغير و اشار الى اثبات انه عالم بمواد الابدان و مواقعها وقادر على جمعها واحيائها ببيان ابدائهم بقوله فاحياكم و ببيان ابداء ماهو اعظم خلقا وهو خلقه مافى الارض جميعا و تسوية السموات وخلقهن مصونة عن العوج و الفطور فانه يدل على انه سبحانه و تعالى اقدر على اعادتهم واحيائهم لان جمع الاجزاء الموجودة اهون من الايجاد من العدم الصرف عند عقولنا و قدرته على جمع الاجزاء و احيائها على

(وهو بكل شئ عليم) فيه تعليل كأنه قال و لكونه عالما بكنه الاشياء كلها خلق ماخلق على هذا النمط الاكمل و الوجه الانفع و استدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليما فان اتقان الافعال واحكامها و تخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الامن عالم حكيم رحيم و ازاحة لما يختلج فى صدورهم من ان الابدان بعد ماتبددت وتفتتت اجزاؤها و اتصلت بما يشاكلها كيف تجمع اجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لايشذ شئ منها ولا ينضم اليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان و نظيره قوله تعالى و هو بكل خلق عليم و اعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات و قد برهن عليها فى هاتين الآيتين اما الاولى فهى ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة و اشار الى البرهان عليها بقوله و كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع و الموت والحياه عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها و مابالذات يأبى ان يزول و يتغير و اما الثانية والثالثة فانه عالم بها و بمواقعها قادر على جمعها و احيائها و

على طريق الاعادة تدل على كمال علمه بحيث يعلم تلك الاجزاء المتفرقة و يعلم اى جزء لاى شخص و يعلم ايضا مواقعها (**قوله** وقد سكن نافع الخ) اعلم انه يجوز تسكين الهاء من هو وهى اذا وقعت بعد الواو او الفاء او لام الابتداء او ثم نحو فهى كالحجارة وهو بكل شئ عليم لهو الغنى الحميد لهى الحيوان ثم هو يوم القيامة من المقبوحين تشبيها لهو الذى انضم اليه احد الاحرف المذكورة بعضد وهى بكتف فكما يجوز تسكين عين عضد وكتف يجوز تسكين هاء هو وهى بعد الاحرف المذكورة اجراء للمنفصل مجرى المتصل لكثرة دورهما معها (**قوله** تعداد لنعمة ثالثة) كأنه قيل كيف تكفرون بالله وقد خلقكم و خلق الاشياء لكم و انعم على ابيكم بما ذكر فى القصة من النعم و تعظيم الاب و اكرامه نعمة تعم جميع فروعه تستدعى شكرهم و انقيادهم لمن انعم بها (**قوله** واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى) اى نسبة المسند الى المسند اليه سواء كانت تلك النسبة مضمون جملة اسمية او فعلية فان اذ يجوز اضافتها الى كلتا الجملتين اذ ليس فيها معنى الشرط كما فى اذا وقد اضيفت ههنا الى جملة فعلية وهى قوله تعالى قال ربك فانه فى محل الجر باضافة الظرف اليه و كلمة اذ التضمنها معنى المجازاة لاتضاف الا الى الجملة الفعلية على الاصح و اذ ظرف زمان ماض وان جاء مع الفعل المستقبل كما فى قوله تعالى و اذ يمكر بك الذين يريد و اذ مكروا و اذا ظرف زمان مستقبل وان جاء مع الماضى لفظا كما فى نحو قولك اذا جئتنى اكرمتك فانها تقلب الماضى الى المستقبل وهذا هو الغالب فى استعمالهما فاذا قلت اذا قام زيد قمت كانت هناك نسبتان ماضيتان وقد دلت كلمة اذ على زمانهما والنسبة الاولى نسبة القيام الى زيد و النسبة الاخرى هى نسبة القيام الى نفسك وقس على هذا حال كلمة اذا الا ان النسبتان فيها مستقبلتان كما فى قولك ان قام زيد قمت (**قوله** ولذلك) اى و لكون وضعهما لزمان نسبة حكمية تتضمنها الجملة تجب اضافتهما الى الجمل لان النسبة انما تتحقق فيها (**قوله** كحيث فى المكان) اى كما ان حيث تجب اضافته الى الجملة فعلية كانت او اسمية وهو ظرف مكان وانما لزم اضافتها الى الجملة من حيث ان وضعه لمكان نسبة و تلك النسبة لاتحصل الا بالجملة (**قوله** و بنيتا تشبيها لهما بالموصولات) فى احتياجهما الى جملة تليهما و تبين ماوقع فيهما من النسبة (**قوله** و استعملتا للتعليل و المجازاة) اى و استعملت كلمة اذ للتعليل وكلمة اذا للمجازاة و اذا كانت كلمة اذ للتعليل تكون حرفا (**قوله** و محلهما النصب على الظرفية ابدا) هذا مذهب الجمهور فان بعض اهل العربية لم يجعلهما لازمتين للظرفية وقد صرح به فى الحواشى القطبية حيث قيل ولايسبق الى وهمك ان اذ واذا يلزمان الظرفية بل تجيئان اسمين غير ظرفين فيجوز ان يقعا مبتدأ ئين كما فى قولك اذا اتيتك اذا اتاك زيد اى وقت اتيانك وقت اتيان زيد اليك وكذا

اشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائهم و ابداء ما هو اعظم خلقا و اعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم و احيائهم وانه تعالى خلق ماخلق خلقا مستويا حكما من غير تفاوت و اختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهى علمه و كمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته

و قد سكن نافع وابو عمرو والكسائى الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد (واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة) تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم فان خلق آدم و اكرامه وتفضيله على ملائكته بان امرهم بالسجود انعام يعم ذريته واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه اخرى ولذلك يجب اضافتهما الى الجمل كحيث فى المكان و بنيتا تشبيها بالموصولات و استعملتا للتعليل والمجازاة ومحلهما النصب ابدا بالظرفية

الكلام فى اذ فهما مرفوعا المحل فى مثل هذا الموضع وقد يقعان منصوبين على انهما مفعول بهما كما فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضى الله عنها انى لاعلم اذا كنت عنى راضية و اذا كنت على غضبى قالت ومن اين تعرف ذلك يارسول الله وقال صلى الله عليه وسلم اما اذا كنت عنى راضية فانك تقولين لاورب محمد و اذا كنت على غضبى قلت لاورب ابراهيم قالت اجل والله ما اهجر الا اسمك اى ما اترك الا ذكر اسمك بلسانى ولا اخرج محبتك و تعظيمك من قلبى فان كلمة اذا فى هذا الحديث منصوبة المحل على انه مفعول به لقوله صلى الله عليه و سلم لاعلم وقد يقع اذ مجرور المحل نحو يومئذ و بعد اذ نجانا الله منها ولم يعتد المصنف بقول هذا البعض واول المواضع التى يظن كونهما فيها غير ظرفين يحمل الكلام على التقدير فتقدير الحديث لاعلم غضبك على ورضاك عنى اذا كنت و تقدير قوله تعالى و اذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم واذكروا الحادث وقت كونكم قليلا وكذا هذه الآية ان كانت كلمة اذ فيها منصوبة باذكر مقدرة يكون تأويلها اذكر الحادث وقت قول ربك وقوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف تأويله اذكر امر اخى عاد الحادث وقت انذار قومه او اذكر حادثة اخى عاد اذ انذر وقوله تعالى و اذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فى تأويل اذكر حادثه وقت ندائه وقس عليه امثاله (**قوله** فانهما من الظروف الغير المتصرفة) اى لايستعملان الا ظرفين ولا يتصرف فيهما بان يجعلا تارة مرفوعين و تارة مجرورين او منصوبين على ان يكونا مفعولا بهما فهما ليسا مثل الوقت و اليوم و الليل مما ليس بلازم الظرفية من اسماء الزمان فان امثال ذلك كما يجعل منصوبا على الظرفية يكون ايضا مرفوعا نحو يومنا طيب وليلتنا باردة والفرق ان اذ واذا لما كانا موضوعين لزمان النسبة كانت الظرفية لازمة لهما بخلاف نحو الوقت واليوم فانه موضوع لمطلق الزمان او لجزء معين منه مع قطع النظر عن وقوع نسبة مافيه فلا تكون الظرفية معتبرة فيه بحسب الوضع و انما حصلت باستعمال المتكلم فقوله فانهما من الظروف الغير المتصرفة علة للزوم ظرفيتهما المستفاد من قوله محلهما النصب بالظرفية ابدا (**قوله** لما ذكرناه) اشارة الى مامر من ان اذ واذا ظرفان موضوعان لزمان نسبة مخصوصة (**قوله** و اما قوله تعالى واذكر اخا عاد) جواب ما يقال كيف يصح الحكم عليهما بان محلهما النصب على الظرفية ابدا مع ان اذ فى هذه الآية و نحوها وهو مثل قوله تعالى واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه لايجوز ان يكون ظرفا للفعل المذكور و هو اذكر اذ ليس زمان الذكر زمان الانذار ولا زمان ندائه بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولا به و تقرير الجواب ظاهر (**قوله** و عامله فى الآية قالوا) والمعنى قالوا اجعل فيها من يفسد فيها وقت ان قال لهم الله عزوجل انى جاعل فى الارض خليفة فحينئذ لا حاجة الى التأويل وليس منصوبا بقال المذكور بعده لان المضاف اليه لا يعمل فى

فانهما من الظروف الغير المتصرفة لما ذكرناه و اما قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف و نحوه فعلى تأويل اذكر الحادث اذا كان كذا فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه و عامله فى الآية قالوا او اذكر على التأويل المذكور لانه جاء معمولا له صريحا فى القرآن كثيرا

المضاف ويحتمل ان يكون الظرف معمولا لاذكر المقدر على التأويل المذكور فيكون هذا الامر المقدر معطوفا على الامر المحذوف قبله اى اشكر النعمة فى خلق الارض والسماء واذكر ماحدث اذقال ربك وأما على تقدير انتصابه بقالوا فالجملة بمافيها تكون معطوفة على ماقبلها عطف القصة على القصة من غير التفات الى مافيهامن الجمل أنشاء او اخبار او القرينة المعينة لكون الظرف المذكور معمولا لاذكر المقدر مجيئه معمولا لاذكر الملفوظ صريحا فى القرأن كثيرا كما فى الايات المتقدمة وقد وقع معمولا للذكر الذى هو مأخذ اشتقاق اذكر فى قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا اذنادى ربه فان المعنى والله اعلم هذا المتلوان ذكر ربك لرحمته عبده زكريا وقت ندائه ربه بناء على ان الذكر مصدر مضاف الى مفعوله وكثرة وقوعه معمولا لاذكر المذكور صريحا تصلح قرينة معينة لتقديره بخصوصه والظاهر آن مراد المصنف لمجيئ اذ معمولا لاذكر صريحا كونه معمولا له بحسب الظاهر لانه فى الحقيقة معمول للحدوث المقدر المعمول لاذكر كما صرح به آنفا (**قوله** او مضمر) عطف على قالوا اى ويحتمل ان يكون الظرف معمولا لمضمر دل عليه الآيات المتقدمة مثل وبدأ خلقكم فان الآية المتقدمة التى هى قوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا اى للناس ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات قرينة دالة على ان المضمر هو مثل وبدأ خلقكم (**قوله** وعلى هذا) اى على تقدير اضمار مثل بدأ خلقكم تكون جملة قوله تعالى واذ قال ربك معطوفة على قوله تعالى خلق لكم وهو صلة الذى فيكون ماعطف عليه ايضا داخلا فى حكم الصلة كانه قيل هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا وبدأ خلقكم ايها الناس اذقال ربك يامحمد عليه الصلاة والسلام وفيه بعد لايخفى لان قوله وبدأ خلقكم اذقال ربك كلام واحد والمخاطب بقوله وبدأ خلقكم غير المخاطب فى قوله اذقال ربك وصرف الخطاب عن المخاطب الى آخر فى كلام واحد بعيد فلذلك قال الفاضل التفتازانى ولم يناسب الاضمار عامل سوى اذكر (**قوله** وعن معمر) هو بفتح الميمين وسكون العين المهملة اسم فاضل من افاضل اهل التفسير والحديث وهو شيخ الامامين البخارى ومسلم روى عن ذلك الشيخ الفاضل انه قال كلمة اذ ههنا زائدة واصل الكلام ومعناه وقال ربك للملائكة والجملة ليست ظرفية بل هى فعلية معطوفة على الاسمية قبلها وهى قوله تعالى هو الذى خلق لكم مافى الارض والمناسبة بين الجملتين كونهما لتعداد النعمة وبيانها وانكر الزجاج وغيره القول بزيادته وقالوا ان الحرف اذا افاد معنى صحيحا فى موقعه لم يجز القول بزيادته (**قوله** والملائكة جمع ملأك على الاصل) فان الاصل والقياس فى مفعل ان يجمع على مفاعل نحو مطلع ومطالع ولوكان جمع ملك بفتح الميم واللام لكان جمعه على فعائل شاذا فان فعلا لا يجمع على فعائل بل يجمع

او مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذقال وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلة فى حكم الصلة وعن معمر انه مزيد

على فعال و افعل كجبال واجبل فى جمع جبل و على فعالة وافعال كحجارة واحجار فى جمع حجر و على فعول و افعال وهو قليل نحو اسود و اساد و قنود واقتاد فى جمع اسد وقتد وقيل لااشتقاق للملك عند العرب فوزنه فعل وجمعه على ملائكة شاذ و المشهوران اصله ملأك على وزن فعلل بزيادة اللام واصالة الميم او مفعل بزيادة الميم واصالة الهمزة على ان اصل ملك الك والمصدر الميمى و اسم المكان منه مالك فقدمت اللام على الهمزة فصار ملائكه فحذفت الهمزة على التقديرين فصار ملك نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا فصار ملك فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائكة والتأ لتأنيث الجمع لكونه بمعنى الجماعة كما فى الصياقلة جمع صيقل وان اصله ملاءك مألك على وزن مفعل من ألك بمعنى ارسل وفاؤه همزة وعينه لام و الالوكة الرسالة ومألك موضع الرسالة او مصدر بمعنى المفعول فيكون ملاءك مقلوبا من مألك نقلت همزة مألك الى مكان اللام وقدمت اللام فقيل ملاءك على وزن مفعل ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام و حذفت الهمزة تخفيفا لكثرة الاستعمال فصار ملك على وزن معل بحذف الفاء فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائكه على وزن معا فله بالقلب لان التكسير يرد الاشياء الى اصولها فعلى هذا يكون ميم ملك زائدة ويكون وزنه معلا و ذهب بعضهم الى ان الميم فى ملاءك اصلية و الهمزة زائدة واختاره ابن كيسان ويؤيده التشبيه بالشمائل جمع شمال فان الشين فيه اصلية والهمزة زائدة فلاك على هذا القول مشتق من ملك بضم اللام او فتحها و تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم فان جميع متصرفات ملك دائر مع معنى القوة و الشدة كالملك و المالك وملكت العجين املكه ملكا بالفتح اى شددت عجنه و رجح قول ابن كيسان بان معنى الشدة و القوة يعم الملائكة كلهم عليهم الصلاة والسلام وكفاك قوله تعالى فى حقهم يسبحون الليل و النهار لايفترون واى قوة اعظم من ذلك بخلاف الرسالة فانها لا تعم كلهم لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس (**قوله** لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس) من الانبياء عليهم الصلاة و السلام و سائر البشر فهم بالنسبة الى الانبياء رسل حقيقة و بالنسبة الى سائر الخلق كالرسل من حيث كونهم وسائط بينهم و بين ربهم فى فيضان الكمالات القدسية و المعارف الالهية عليهم و وصول سائر ما يحتاجون اليه فى معاشهم و معادهم اليهم وليسوا رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس وعامتهم بناء على ان عامة الناس لا يعرفون الملائكة من حيث رسالتهم و توسطهم فى حصول مقاصدهم و معرفة المرسل اليه الرسول وجهة رسالتهن معتبرة فى حقيقة الرسالة وان لم تعتبر هى فيها تكون الملائكة رسلا حقيقة بالنظر الى كافة الناس و يحتمل ان يكون قوله فهم رسل الله تعالى حقيقة اوكالرسل فيها على الاختلاف فى ان الرسول مطلقا هل يعتبر فيه كونه انسانا اولا فان لم يعتبر لا تكون الملائكة رسلا حقيقة وان اعتبر كما يدل عليه تعريف الرسول بانه انسان بعثه

والملائكة جمع ملاءك على الاصل كالشمائل جمع شمأل و التاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية تكون الملائكة كالرسل (**قوله** فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة) اى هوائية فالجسمية تستلزم التحيز فسكنها السموات و الارضون و احترز بقيد الجسمية عن القولين الآخرين فان النفوس البشرية المفارقة لابدانها خيرة كانت او شريرة ليست باجسام عند النصارى و كذا الجواهر المجردة المخالفة بالماهية للنفوس الناطقة عند الحكماء فانها ليست اجساما متحيزة البتة (**قوله** هى النفوس الفاضلة) اى الخيرة الصافية من النفوس البشرية المفارقة للابدان و احترز بتقييد النفوس المفارقة بقوله الفاضلة عن النفوس الردية الخبيثة فان النفوس المفارقة عندهم ان كانت خيرة صافية فهى الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين فالملائكة والشياطين عندهم ليستا حقيقتين مخالفتين للنفوس البشرية الناطقة خلافا للفلاسفة فان الملائكة عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة و انها مخالفة بالماهية لا نواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها واكثر علما (**قوله** و المقول لهم الملائكة كلهم) اختلفوا فى الملائكة الذين قيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة أنهم كل الملائكة او بعضهم فقال الاكثرون من الصحابة و التابعين رضى الله عنهم انه سبحانه وتعالى قال ذلك لجماعة الملائكة كلهم لان لفظ الملائكة جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا مخصص ولا وجه لتخصيص العام من غير مخصص وقيل انهم ملائكة الارض لان الخليفة من يخلف غيره و يقوم مقامه و يسكن مسكنه بعد ذهابه والمراد بها ههنا آدم عليه السلام و بنوه وقد استخلفهم الله تعالى واسكنهم فى الارض بعد ما ازال عنها الملائكة وكان الظاهر ان يكون المقول لهم ملائكة الارض و يقال لهم انى جاعل فى الارض خليفة منكم لانهم كانوا سكان الارض فخالفهم فيها آدم وذريته وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المقول لهم ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن ليعاونوه على طرد الجن عن وجه الارض وذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق السماء والارض وخلق الملائكة والجن بنوا الجان فاسكن الملائكة السماء واسكن الجن الارض فعبدوا الله سبحانه وتعالى دهرا طويلا فى الارض فظهر فيهم الحسد و البغى فاقتتلوا وافسدوا فبعث الله تعالى جندا من الملائكة يقال لهم الجن رأسهم ابليس وهم خزان الجنان اشتق لهم اسم من الجنة واما الجن الذين هم بنوا الجان فانما سموا جنا لوجه آخر وهو اجتنانهم عن البصر لانكونهم خزان الجنة و سان هو ابو الجن فانه سبحانه لما خلق الارض خلق الجان من مارج من بيانه من نار لادخان لها فكثر نسله وهم الجن بنوا الجان فلما بعث الله سبحانه و فى مؤنس مع الملائكة الذين يقال لهم الجن ليطردوا الجن بنى الجان عن وجه الارض هبطوا الى الارض و طردوا الجن عن وجوه الارض الى شعوب الجبال و بطن البحور و سكنوا الارض وكانوا اخف من الملائكة عبادة لان اهل السماء الدنيا

فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق و التنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم فى محكم تنزيله فقال تعالى يسبحون الليل النهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الآلهى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماويه و منهم ارضيه على تفصيل اثبته فى كتاب الطوالع والمقول له الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن

اخف عبادة من الذين فوقهم وكذلك اهل كل سماء خف عبادة من اهل السماء التي فوقها فان السماء كلما كانت ارفع واعلى كان خوف اهلها اشد واستغراقهم في بحار عظمة الله تعالى اتم فتكون عبادتهم اكثر واشق وهؤلاء الملائكة الذين كانوا مع ابليس لما صاروا سكان الارض خفف الله سبحانه عليهم العبادة فاحبوا البقاء في الارض وكان الله تعالى قد اعطى ابليس ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان وكان يعبد الله تارة في الارض وتارة في السماء وتارة في الجنة فاعجب بنفسه وتداخله الكبر فلما تعلق علمه تعالى بما تداخله من الكبر قال له ولجنده اني جاعل في الارض خليفة كذا في الوسيط (**قوله** فانه تعالى اسكنهم في الارض اولا) اى اسكن الجن بني الجان اولا في وجه الارض فدمرهم اى اهلكهم وقهرهم (**قوله** وجاعل من جعل الذي له مفعولان) اى من جعل الذي بمعنى صير فيدخل على المبتدأ والخبر فينصبهما فيكون خليفة مفعوله الاول وفي الارض مفعوله الثاني ويتعلق بمحذوف على ماهو الاصل في الخبر اذا كان ظرفا كانه قيل اني مصير فيما سيأتي من الزمان من يخلفكم كائنا في الارض وقدم المفعول الثاني على الاول لكونه نكرة كما في نحو في الدار رجل (**قوله** ومعتمد على مسند اليه) الذي هو اسم ان وهو ياء المتكلم في اني واسم الفاعل يعمل عمل فعله مطلقا ان كان معرفا باللام والا فيشترط كونه بمعنى الحال او الاستقبال ويشترط الاعتماد وان كان جاعل من جعل الذي بمعنى خلق يكون قوله خليفة مفعولا به لجاعل ويكون في الارض ظرفا لغوا متعلقا بجاعل وهو الظاهر ويجوز ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف على انه حال من خليفة ثم ان كان آدم عليه السلام مخلوقا في الجنة ثم نزل الى الارض بعدما اكل من الشجرة يكون في الارض حالا مقدرة وان كان مخلوقا في الارض كان حالا مقارنة (**قوله** والهاء فيه للمبالغة) في اتصاف التأنيث بالنيابة عن الذاهب كما في رواية وعلامة بمعنى كثير الرواية والعلم ولم يجعل الهاء للتأنيث مع ان الخليفة فعيل بمعنى الفاعل كما يدل عليه قولهم الخليفة من يخلف الذاهب اى يجيء بعده والفعل بمعنى الفاعل يفرق بينه وبين المذكر والمؤنث بالتاء بناء على ماسيصرح به من ان المراد به آدم عليه السلام مع قطع النظر عن ذريته بقرينة ان تعليم الاسماء كان له والزام الملائكة كان به فلا وجه لتأنيث اللفظ حينئذ ومن ثم جمعوه على خلفاء كما يجمع فعيل للمذكر على فعلاء نحو كريم وكرماء وظريف وظرفاء ومن انث الكلمة نظر الى تأنيث لفظها قال في جمعها خلائف كقبيلة وقبائل وقد ورد التنزيل بهما قال الله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وقال تعالى خلائف في الارض (قوله والمراد به آدم عليه السلام) اى مع قطع النظر عن ذريته بقرينة السياق فان تعليم الاسماء كان له والزام الملائكة كان به وبقرينة افراد لفظ الخليفة فانه لو اريد به آدم وذريته جميعا لكان المناسب ان يقال خلفاء او خلائف

فانه تعالى اسكنهم في الارض اولا فافسدوا فيها فبعث اليهم ابليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما في الارض خليفة عمل فيهما لانه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند اليه ويجوز ان يكون بمعنى خالق والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه والهاء فيه للمبالغة والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لانه كان خليفة الله في ارضه وكذلك كل نبي استخلفهم الله

فيكون اسناد الافساد وسفك الدماء اليه فى قولهم (اتجعل فيها من يفسد فيها الآية مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب فان ذلك من احوال ذريته المسببة عنه فلا يرد ان يقال كيف يصح ان يراد به آدم وان الملائكة اسندوا اليه مالا يجوز ان يوصف به النبى صلى الله عليه وسلم المعصوم من كل مايستحق به المرء الذم واللوم ثم الخليفة لكونه قائما مقام غيره لابد له من مخلوف منه وهو اما الله تعالى اومن سكن الارض قبله من الملائكة الذين كانوا سكان الارض بعد الجن بنى الجان كأنه قيل انى جاعل فى الارض من يخلفكم و يكون بدلا منكم ورافعكم الى اومن الجن بنى الجان فانه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكنها آدم كان آدم خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه فان كان المخلوف منه هو الله تعالى يكون المعنى انى جاعل فى الارض خليفة منى يقوم مقامى فى الحكم بين اهل الارض واظهار احكامى ودينى و يؤيد هذا المعنى قوله تعالى لداود عليه الصلاة والسلام انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق) جعله خليفة نفسه ليحكم بين اهل الارض بالحق الذى هو حكم الله تعالى (**قوله** وسياسة الناس) اى فى تملك امورهم بان يكونوا تحت ولايته وتحت تدبيره الجوهرى يقال ساست الرعية سياسة وسوس الرجل امور الناس على مالم يسم فاعله اذا ملك امورهم (**قوله** لا لحاجة الله تعالى الى من ينوب به) متعلق بقوله استخلفهم فى عمارة الارض وهو جواب عما يقال ان الخلافة عن الغير توهم عجز الغير عن القيام بالامر بنفسه اما لغيبته اوموته اومرضه اونحو ذلك وذلك لايتصور فى حقه تعالى فما وجه الاستخلاف وتقرير الجواب ان استخلافه سبحانه وتعالى ليس مبنيا على العجز والاحتياج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو مبنى على قصور المستخلف عليه عن قبول فيضه بغير وسط كأين من جنس ذلك المستخلف عليه والمستخلف عليه لما احتاج فى قبول فيضه تعالى الى ان يتوسط بينه و بين الفياض غرشأنه خليفة من جنسه وهو نبى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام استخلف هو عليهم لذلك لا لحاجة به تعالى الى من ينوب عنه (**قوله** ولذلك) اى ولقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بالذات و بواسطة من خلاف جنسه لم يستنبئ ملكا اى لم يجعل الله تعالى ملكا نبيا فان البشر لايقدر على الاستفادة من الملك كما قال تعالى ولوجعلناه ملكا لجعلناه رجلا اى لوجعلنا الرسول ملكا لمثلناه رجلا كما مثل جبريل عليه الصلاة والسلام فى صورة دحية فان القوة البشرية لاتقوى على رؤية الملك فى صورته وانما راء هم كذلك الافراد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام لقوة روحانيتهم (**قوله** ألا ترى) تنو به لانتفاء احتياجه تعالى الى من ينوب عنه و بيان لكونه توسيط الواسطة يختلف على حسب اختلاف حال المستفيض يعنى ان معاملته تعالى فى افاضة الكمالات والمعارف على خلقه انما هى بحسب استعداداتهم فمن كان مستعدا لاستفاضتها بلا وسط

فى عمارة الارض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم لا لحاجة له تعالى الى من ينو به بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقى امره بغير وسط ولذلك لم يستنبئ ملكا كما قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ألا ترى ان الانبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار ارسل اليهم الملائكة ومن كان منهم اعلى رتبة كلمه بلا واسطة كما كلم موسى عليه السلام فى الميقات وكلم محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج

يفيض عليه بنفسه بلا واسطة ملك ومن كان مستعدا لقبولها من الملك يفيض عليه بتوسط الملك ومن كان لا يقبلها الا ممن كان من جنسه يفيض عليه بواسطة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فان الانبياء لكون قوتهم النظرية فائقة على قوى سائر الانام من حيث انهم يتمكنون بقواهم على استنباط انوار العلوم والمعارف من المبدء الفياض مالا يتمكن غيرهم على مثله ولكون قريحتهم اى بصيرتهم مشتعلة بانوار العلوم والمعارف من حيث انهم اعطوا مصباح البصيرة المودعة فى زجاجة القلب والزجاجة فى مشكاة الجسد وفى زجاجة القلب زيت الروح الصافية عن الكدورات بحيث يكاد زيتها لغاية صفائه يضيء ولو لم تمسسه نار من النور الالهى ارسل اليهم الملائكة من حيث اقتدارهم على الاستفادة منهم وعدم احتياجهم الى وسط من جنس بنى آدم (**قوله** ونظير ذلك) اى ونظير احتياج المستخلف عليه الى وسط من جنسه لقصوره عن القبول بالذات والفضروف والغرضوف بمعنى واحد وهو مالان من العظم فهو لمناسبته للطرفين يأخذ من اللحم و يعطى العظم (**قوله** اوخليفة من سكن الارض قبله) منصوب بالعطف على قوله خليفة الله فى قوله لانه كان خليفة الله فى ارضه (**قوله** اوهو وذريته) عطف على آدم اى المراد بالخليفة اما آدم وحده بقرينة افراد اللفظ وسياق الكلام اوهو وذريته جميعا بقرينة قولهم اتجعل من يفسد فيها و يسفك الدماء (**قوله** وافراد اللفظ الخ) جواب عما يقال لو كان المراد به آدم وذريته لكان المناسب ان يقال خلفاء اوخلائف فلم افرد اللفظ واجاب عنه بثلاثة اجوبة الاول ان ذرية آدم وان كانوا خلفاء ممن قبلهم من سكان الارض و كان بعضهم خلفاء بعض ايضا فى سكنى الارض و ان المعنى على جعل آدم مع ذريته خلفاء فى الارض بناء على ان الخلافة فى سكنى الارض ليس لآدم وحده بل له مع ذريته الا انه افرد لفظ الخليفة واريد به آدم استغناء بذكر من هو الاصل عمن هو متفرع عليه ومنشعب منه كأنه قيل خليفة وخلفاءهم ذريته كما يقال الخلافة لقريش والمعنى انها فيه وفى اولاده الا انه استغنى بذكره عن ذكر ما يتفرع عليه والثانى ان الخليفة اسم جنس لكونه فى تأويل من يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للذكر والانثى والثالث ان خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى والتقدير خلقا يخلفكم فيتناول آدم وذريته (**قوله** وفائدة قوله هذا للملائكة مع انه تعالى بعلمه الكامل وحكمته البالغة غنى عن المشاورة وذكر له اربع فوائد الاولى تعليم عباده المشاورة فى امورهم قبل ان يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم تحريا للخير وتحرزا عن الخطا والضلال والثانية تعظيم شان المجعول خليفة حيث لقبه بالخليفة و بشر بوجوده قبل خلقه وايجاده للملائكة الذين هم سكان عالم الملكوت

ونظير ذلك فى الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل البارى تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا و يعطى ذلك

بخلاف الجن والانس فانهم سكان عالم الملك (**قوله** ولقبه) عطف على بشر والثالثة اظهار فضله الراجح وكماله الغالب على مافيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه وهو متعلق بقوله واظهار فضله اى اخبرالله تعالى اياهم بالجعل المذكور ليسألوا عن وجه الحكمة فى استخلاف من يفسد ويسفك الدماء فيجابوا بما يدل على فضله الراجح على مافيه من المفاسد وهو قوله سبحانه وتعالى انى اعلم مالاتعلمون فانى اعلم ان فيهم الرسل والاخيار وان لهم العلم ولكم العمل والعلم افضل واعلم ان لكم الطاعة وبها فيكم الافتخار ومنهم المعصية ومعها لهم الاعتذار و بالجملة بين لهم ان الحكمة تقتضى خلقهم واستخلافهم والله سبحانه وتعالى انما فعل ذلك لحكمة بالغة فلما اقتضت الحكمة احاطة علمهم بهذا الجواب قبل خلق الخلفاء واستخلافهم ذكرلهم مايؤدى الى سؤالهم عن وجه الحكمة فى خلق مافيه من المفاسد المذكورة والى ان يجعلوا بذلك والرابعة بيان ان الحكمة تقتضى ايجاد مايكون خيره غالبا على شره فان الضرر القليل يحتمل لاجل النفع الكثير وان الشر اليسير يغتفر للخير الكثير (**قوله** تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض الى آخره) مبنى على ان يكون المراد بخلافة آدم وحده اومع ذريته الخلافة عن الله تعالى فى عمارة الارض بالعدل والصلاح وفى سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم (**قوله** او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية) مبنى على ان يكون المراد بها الخلافة عمن سكن الارض قبله فى سكنى الارض والاستفهام قديراد به التعجب كما فى قول سليمان عليه الصلاة والسلام مالى لارى الهدهد كان من الغائبين وقديكون للانكار والاعتراض ولما كان الاعتراض على الله تعالى وانكار فعله كفرا ممتنعا فى حق الملائكة حمل الاستفهام على التعجب من كمال علم الله سبحانه وتعالى واحاطة حكمته بما خفى على العقلاء كلهم فكأنهم قالوا انا نعلم انك لاتنعم بهذه النعمة العظيمة على من يفسد و يقتل الالوجه دقيق ومرخفى انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك (**قوله** بهرت تلك المفاسد) اى غلبتها وقوله والفتها بمنزلة العطف التفسيرى له فان الحكمة المخفية التى لاجلها استخلف من يفسد فيها لابد ان تكون غالبة على تلك المفاسد بحيث تكون تلك المفاسد فى جنب تلك الحكمة كالعدم ولما لم يطلعوا عليها قالوا اتجعل فيها الآية طلبا للكشف عن تلك الحكمة اوقالوه استخبارا اى استعلاما وطلبا للجواب الذى يرشدهم الى طريق العرفان و يوصلهم الى مرتبة الايقان و يزيل مااختلج فى صدورهم من شبهة عدم لياقة المستخلف للاستخلاف بناء على ظاهر حاله ومع تلك الشبهة لايحصل الاذعان والقبول ولامحذور فى ايراد الاشكال طلبا للجواب وزوال الدغدغة والاضطراب (**قوله** وليس باعتراض على الله تعالى ولاطعن فى بنى آدم على وجه الغيبة) لماذهب بعض الحشوية الى ان الملائكة عليهم السلام ليسوا بمعصومين عن جميع الذنوب وتمسكوا

ولقبه بالخليفة قبل خلقه واظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه و بيان ان الحكمة تقتضى ايجاد مايغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الى غير ذلك (قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء) تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفى عليهم من الحكمة التى بهرت تلك المفاسد والفتها واستخبار عما يرشدهم و يزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج فى صدره وليس باعتراض على الله تعالى ولاطعن فى بنى آدم على وجه الغيبة فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون

فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فانه يقتضى صدور الذنب عنهم من حيث ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اعتراض على الله تعالى وهو من اعظم الذنوب ومن حيث انهم طعنوا فى بنى آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب ومن حيث انهم بعدما طعنوا فى بنى آدم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم والمصنف رفع شبهتهم بان منع كون مقصودهم من السؤال الانكار والاعتراض على الله تعالى ووجهه بثلاثة اوجه التعجب والاستكشاف والاستخبار والله اعلم (**قوله** وانما عرفوا ذلك اخبار من الله تعالى) جواب عن شبهة اخرى للحشوية فى زعمهم ان الملائكة غير معصومين من الذنب وهى ان قول الملائكة بان بنى آدم يفسدون ويسفكون الدماء قول مستند الى ظن وتخمين من غير علمهم ويقينهم وظاهر ان تعييب الغير والطعن فيه بمجرد الظن ذنب وهو معصية لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وانما قالوا انه قول مستند الى الظن بناء على ان افساد بنى آدم وسفكهم الدماء غيب لا يعلمه الا الله تعالى وذلك ان مطلق الغيب كما مر عبارة عن الخفى الذى لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم نصب عليه دليل وهذا القسم يعلمه اهل النظر والاستدلال وقسم لا دليل عليه ومنه ما اسنده الملائكة الى بنى آدم من السفك والافساد فلا يعلمه الا علام الغيوب فمن اسند ذلك اليهم وطعنهم به فقد اتبع ظنه وهواه وتقرير الجواب انا لا نسلم ان ما اسندوه اليهم من قبيل الغيب الذى لا دليل عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه دليل لان الملائكة لا يعلمون الغيب ولا يتبعون الظن فتعين ان يكون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية مستندا الى دليل قائم عندهم دال على صدور ذلك من بنى آدم وذلك الدليل اما اخبار الله تعالى اياهم بذلك كما روى عن ابن مسعود وغيره من الصحابة رضى الله تعالى عنهم انه تعالى لما قال للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا ربنا ومايكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون فى الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الى آخره وروى عن ابن زيد انه سبحانه وتعالى لما خلق النار خافت الملائكة خوفا شديدا وقالوا ربنا لم خلقت هذه النار قال لمن عصانى من خلقى ولم يكن يومئذ لله تعالى خلق الا الملائكة ولم يكن فى الارض خلق البتة وقد علموا ان شأنهم العصمة من افتراق الذنوب لخلوهم عن القوة الداعية اليه وهى من قوتى الشهوة والغضب فانهما داعيتان الى صدور الافعال البهيمية التى هى الافساد فى الارض والخصائل السبعية من سفك الدماء ونحوه وانهم ليس لهم من القوى الا قوة عقلية داعية الى المعرفة والطاعة فلما سمعوا قوله تعالى انى

وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى او تلقى من اللوح او استنباط مما ركز فى عقولهم ان العصمة من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الاخر

جاعل فى الارض خليفة علموا ان المعصية تظهر منهم فقالوا ذلك اوعرفوا ذلك باطلاعهم على مافى اللوح من احوال بنى آدم فان القلم الاعلى لما كتب فى اللوح ماهو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك ولايلزم ان يطالعوا جميع مافى اللوح حتى يطلعوا على مافى الاستخلاف من الحكمة فيمتنعوا عن القول المذكور ويحتمل ان يعرفوا ذلك باستنباطهم مما ركز فى عقولهم بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بان العصمة من خواصهم اى بان الجنس الذى عصم كل واحد من افراده عن جميع الذنوب انما هو جنس الملائكة وان من سواهم من اجناس المخلوقين ليسوا كذلك بل يكون فيهم المعصوم وغيره لان الملائكة اما ارواح مجردة اواجسام لطيفة نورانية غير مركبة من اجزاء مختلفة الطبايع فليس لهم من القوى الاقوة عقلية مؤديه الى المعرفة والطاعة اما المخلوق بتعلق الروح بالبدن المركب من الاجزاء المختلفة الطباع فانه لا ينتظم امره الابقوتى الشهوة والغضب فانهما تؤديان الى صدور الافعال البهيمية والاخلاق السبعية ومن هذا شأنه اذا خلى وطبعه لايكون معصوما الان يوفقه الله تعالى للرياضة بتهذيب الاخلاق ويحتمل انهم عرفوا ذلك بقياسهم حال المجعول خليفة على حال الجن الذين كانوا فى الارض قبل آدم فافسدوا فيها انواعا من الفساد (**قوله** والسفك والسبك) يعنى ان هذه الالفاظ متقاربة المعنى لاشتمالها على معنى الصب والصب اعم وهذه الالفاظ متقاربة حيث تطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر الالفاظ بخلاف سائر الالفاظ فانها انما تطلق على صب مخصوص بقيد كالسفح مثلا فانه صب مخصوص بكونه من الاعلى يقال لاسفل الجبل سفح الجبل لكونه كالمصبوب من اعلاه ويقال للزنى سفاح لكونه صبا من وراء الوجه المشروع وفى الصحاح سفح الجبل اسفله حيث يسفح فيه الماء كانه جعل السفح فيه بمعنى المسفوح فيه (**قوله** سواء جعل موصولا اوموصوفا) فان كلمة من يحتمل ان تكون موصوله ويحتمل ان تكون نكرة موصوفة فعلى الاول لامحل للجملة التى بعدها من الاعراب وعلى الثانى محلها النصب وعلى التقديرين لابد فى الجملة التى بعدها من ضمير يعود اليها فان قرئ الفعل على بناء الفاعل فالعائد مستتر فيه والافمحذوف وهوفيهم وجمع الضمير الراجع الى كلمة من لكونها مجموع المعنى وافراد المنوى فى يفسد مع رجوعه اليها ايضا لكونها مفرد اللفظ وقوله محذوفا خبر لقوله فيكون (**قوله** حال مقررة لجهة الاشكال) فان مايتوقع من الانس من الافساد وسفك الدماء جهة وسبب لاشكال الملائكة وحيرتهم فى سر استخلاف من هذا شأنه لعمارة الارض واصلاحها وقوله ونحن نسبح بحمدك الآية مقرر ومؤكد لتلك الجهة لافادته ان من هذا شأنه كيف يليق بالخلافة مع وجود من هو احق بها فكانه قيل استخلاف مثل هذا امر عجيب لايدرى سببه فكيف اذا وجد من هو احق بالاستخلاف منه فمضمون الحال قد

والسفك والسبك والسفح والشن انواع من الصب فالسفك يقال فى الدم والدمع والسبك فى الجواهر المذابة والسفح فى الصب من اعلى والشن فى الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك الشن وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او موصوفا محذوفا اى يسفك الدماء فيهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) حال مقررة لجهة الاشكال كقولك اتحسن الى اعدائك وانا الصديق القديم المحتاج والمعنى استخلف عصاة ونحن معصومون احقاء بذلك

تقررت به جهة التعجب والاشكال (**قوله** والمقصود منه) اى من قولهم اتستخلف عصاة ونحن معصومون واراد بما هو متوقع منهم الافساد وسفك الدماء وقوله على الملائكة وفى الاستخلاف متعلقان بقوله رجحهم وقوله لا التعجب عطف على قوله الاستفسار اى مقصود الملائكة من القول المذكور الاستفسار عن سبب ترجيح من جعل خليفة مع اتصافهم بما يتوقع من الافساد والقتل على الملائكة المعصومين والعصمة سبب للرجحان ومايتوقع منهم سبب للمرجوحية وهذا القول من المصنف اشارة الى الجواب عما تمسك به الحشوية فى زعمهم بعدم عصمة الملائكة من الذنب من انهم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة (**قوله** عليها مدار امره) اى على تلك القوى دوران امر المجعول خليفة واراد بامره مايتناول امر خلافته وسائر احواله (**قوله** شهوية وغضبية) اما مجرور على البدلية من ثلاث قوى او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف والباء فى قوله تؤديان به للتعدية اى تؤديان بالمجعول خليفة الى الفساد وقوله ونظروا على انه خبر مبتدأ محذوف والباء فى قوله تؤديان به للتعدية اى تؤديان بالمجعول خليفة الى الفساد وقوله ونظروا وقالوا وغفلوا معطوفات على قوله علموا اى انهم علموا ان الذى جعل خليفة مركوز فيه ثلاث قوى اثنتان منها تؤديان الى المفاسد المفضية الى خراب العالم السفلى والقوة الثالثة وان كانت داعية الى الخير والصلاح الا ان ذلك الخير والصلاح تعارضه تلك المفاسد وربما تغلب هى عليه وامانحن فليس فينا سوى القوة العقلية فلاجرم نقيم مايتوقع من تلك القوة سالما من معارضة تلك المفاسد المتوقعة من القوتين الاخيرتين لسلامتنا عنهما فنحن احق بالخلافة منه لسلامتنا من تينك القوتين ومايتوقع منهما من المفاسد وسلامة مايتوقع من قوتنا العقلية عن معارضة تلك المفاسد وانما حكموا بان تينك القوتين مؤديتان به الى الفساد مطلقا بناء على انهم نظروا الى القوة العقلية على حيالها اى غير مجامعة مع القوتين الاخرين مجامعة مودية الى تهذيبهما عن طرفيهما المذمومتين اعنى طرفى الافراط والتفريط وتعديلهما بجعلهما فضيلتين متوسطتين بين ذينك الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليهما اخلاق حميدة وخصائل مرضية لان الاجتناب عن الانهماك فى الشهوات الذى هو نتيجة العفة وكمجاهدة النفس والهوى بالجهاد الاكبر الموصل الى السعادة الابدية وهو نتيجة الشجاعة فان القوة الشهوية مثلا اذا انفردت عن القوة العقلية فربما تبلغ حد الافراط وتسمى حينئذ شرها و يتفرع عليها الافساد فى الارض بل افساد صاحبها ايضا فان اتباع شهوة البطن والفرج والافراط فيه قد يؤدى الى فساد المزاج واختلال العرض بين الانام وربما تبلغ حد التفريط وتسمى حينئذ خمودا وانطفاء و يتفرع عليها فساد بنية صاحبها لانقطاع اغتذاء البدن بما يبقيه وانقطاع

والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ماهو متوقع منهم على الملائكة المعصومين فى الاستخلاف لا العجب والتفاخر و كأنهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية تؤديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة و نظروا اليها مفردة و قالوا ما الحكمة فى استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لاتقتضى الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه و اما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم مايتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد و غفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة

نسلة واما اذا انضمت الى القوة العقلية واطاعتها فحينئذ تكون معتدلة متوسطة بين طرفي الافراط والتفريط وتسمى عفة وتنكسر سورتها وتنقاد لما دعاها اليه العقل من التقييد باحكام الشرع وانزجار عما حرمه فيتفرع عليها آثار جميلة من مجاهدة الهوى وترك الانهماك في الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح وكذا القوة الغضبية اذا انفردت عن القوة العقلية وبلغت حد الافراط وتسمى حينئذ تهورا يتفرع عليها قهر عباد الله تعالى وسفك دمائهم واذا انحطت الى درجة التفريط تسمى جبنا ليضعف صاحبها عن اظهار الحق ودفع من يقصده سوءا ومضرة واذا انضمت الى القوة العقلية واعتدلت واستمرت على الخير تسمى شجاعة ويتفرع عليها آثار جميلة كالانصاف في المعاملات وترك الظلم والبغي والمطاوعة لما دعا اليه العقل (**قوله** مطاوعة) اى مطيعة غاية الاطاعة وهي مفعال بني لمبالغة الفاعل كالمطعام اى كثير الاطعام والقرى (**قوله** ممرنة) اى معتادة من قولهم مرن على الشئ اى اعتاده واستمر عليه (**قوله** ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد) اى البسائط فان الجسم اذا تركب من الاجزاء المختلفة الطباع التي هي العناصر المكيفة بالكيفيات المتضادة وحصل بينها الفعل والانفعال وانكسرت سورة كل واحدة منها حصل هناك مزاج متوسط وقوى متباينة يتفرع عليها آثار مختلفة تقصر عنها البسائط كالاحاطة بالجزئيات فان الظاهر ان للملائكة عليهم السلام لبساطتهم ليست فيهم قوى جسمانية وحواس ظاهرة معدة كل واحد منها لادراك نوع من انواع المدركات كالالوان والاصوات والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة كاللين والخشونة والحرارة والبرودة فلا يحيط علمهم بالطعوم الجزئية احساسا لانعدام القوة الذائقة فيهم ولا الالوان الجزئية المبصرة لانعدام القوة الباصرة فيهم ولا الاصوات الجزئية لانعدام القوة السامعة وكذا الحال في المشمومات والملموسات الجزئية وليست فيهم الحواس الباطنة ايضا فلا يحيط علمهم بالصور الجزئية تخيلا ولا بالمعاني الجزئية توهما ونحو ذلك بناء على ان العادة الالهية جرت على ان لا يخلق ادراك الجزئيات باستعمال القوة العقلية الا بواسطة القوى الجسمانية المعدة كل واحدة منها لادراك نوع من المدركات كالقوة العقلية المعدة لادراك المعقولات والحواس الظاهرة المعدة لادراك المحسوسات الجزئية من الالوان والاصوات والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة واللين والخشونة ومن كان فاقد الهذه القوى كلا او بعضا فات عنه ادراك ما يدرك بها وكذا من فات عنه الحواس الباطنة كالقوة المتخيلة والواهمة والمتصرفة بالتحليل والتركيب فات عنه الفوائد المتفرعة عليها كاستنباط الصناعات الخارجة عن العد والاحصاء واستخراج منافع الكائنات وخواصها من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف بالمركب الذي هو آدم عليه الصلاة والسلام وذريته لما تميز عن الملائكة

مطواعة للعقل ممرنة على الخير كالعفة و الشجاعة وبجاهدة الهوى و الانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات و استنباط الصناعات و استخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف

العلويه بهذه الفضائل رجح عليهم للاستخلاف من حيث ان حقيقة البشر اشرف من حقيقة الملك وأما كون خصوصيات الاشخاص خيرا اوشرا فذلك راجع الى الامور العارضة الخارجة عن تلك الحقيقه والله تعالى اعلم بحقيقة الحال (**قوله** واليه اشار تعالى اجمالا) اى الى غفلتهم عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة وعدم علمهم بان التركيب يفيد ماتقصر عنه الآحاد البسيطة والى انهم انما نظروا الى القوة العقليه وكونها داعيه الى المعرفة والطاعة على حيالها ولم يتفطنوا بكونها مهذبة مصلحة لتينك القوتين اشار اجمالا بقوله انى اعلم مالاتعلمون اى انما خفى عليكم وجه الحكمة فى ترجيح من ثبت فيه هاتان القوتان على من فقد تافيه للاستخلاف لغفلتكم عن فضيلة التركيب وفائدته واقتصر فى جوابهم على الاجمال تنبيها على ان الواجب على المكلف ان يعتقد اجمالا بان كل مايصدر عنه سبحانه وتعالى انما يصدر لحكمة بديعة ومصلحة مهمة ولايجب عليه ان يعرف وجه تلك الحكمة والمصلحة على التفصيل ثم انه سبحانه وتعالى من غايه لطفه واحسانه زادهم بيانا وفصل لهم ذلك المجمل حيث بين لهم من فضل آدم عليه الصلاة والسلام مالم يكن معلوما لهم بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضها عليهم ليظهر كمال فضله عليهم وقصورهم عنه فى العلم ولعل المراد بتعليم آدم خلقه اياه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات والمهام معرفتها فان الملائكه لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور ان يلهموا معرفتها باسرها فلا يردان يقال ماحصل له بتعليم الله تعالى اياه مالم يعلمه للملائكة لايدل على فضيلته عليهم (**قوله** والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء والنقصان) بان يعتقد انه سبحانه وتعالى منزه فى ذاته وصفاته وافعاله عن كل سوء ونقصان و يتكلم بمايدل عليه وعن الحسن البصرى رضى الله عنه انه قال معنى قولهم ونحن نسبح بحمدك نقول سبحان الله و بحمده وروى عن ابى ذر رضى الله عنه انه دخل بالعيادة على رسول الله صلى الله عليه و سلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابى انت وامى اى الكلام احب الى الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام ما اصطفاه الله لملائكته سبحان الله و بحمده وروى ان عمر رضى الله عنه قال يارسول الله ماصلاة الملائكة فلم يرد عليه عليه الصلاة والسلام بشئ فاتاه جبريل عليه الصلاة والسلام فقال له يانبى الله سألك عمر عن صلاة اهل السماء قال نعم قال اقرئه منى السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحى الذى لايموت فهذا هو تسبيح الملائكة عليهم السلام والتقديس التطهير والقدس الطهارة ومنه الارض المقدسة اى المطهرة كذا فى التفسير الكبير للامام الرازى والمصنف رحمه الله

والية اشار تعالى اجمالا بقوله (قال انى اعلم مالا تعلمون) والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء والنقصان وكذلك التقديس من سبح فى الارض والماء وقدس فى الاض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبعده عن الاقذار

جعل التسبيح والتقديس مترادفين بمعنى نبعدك عما لايليق بعظمتك وجلالك ويكون الجمع بينهما فى الآية للتأكيد والمبالغة فى تنزيهه سبحانه وتعالى وجعل التسبيح تفعيلا من سبح المخفف والتقديس من قدس المخفف ايضا وفسرهما بقوله ذهب وابعد اى صار بعيدا فاذا نقلا الى باب التفعيل صارا بمعنى اذهب وبعد ثم قال استعمال التقديس فى معنى التطهير مبنى على كونه بمعنى التبعيد لان مطهر الشئ مبعده عن الاقذار (قوله وبحمدك فى موضع الحال) اى من المنوى فى نسبح فهما حالان متداخلان اى حال فى حال والباء فيه للمصاحبة فتتعلق بمحذوف كما فى نحو جاءنى زيد بثياب السفر اى ملتبسا به وكلمة ما فى قوله على ما الهمتنا مصدرية اى نحمدك على الهامك ايانا معرفتك وعلى توفيقك ايانا لتسبيحك وذكر المحمود عليه اشارة الى انه محذوف فى نظم الآية لدلالة القرينة عليه وبين فائدة التقييد بهذه الحال بانها لتدارك ما اوهمه اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب والافتخار حيث دفعوا به استقلالهم فى التمكن من العبادة وقالوا لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك (قوله ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك) اى لاجل استحقاقك للطاعة بامتثال اوامرك والاجتناب عن معصيتك طلبا لمرضاتك فتكون اللام على معناها وهو كونها للعلة وقيل المعنى نقدسك فاللام مزيدة وقيل اللام فيه للبيان كما فى هيت لك وسقيالك فكأنهم لما قالوا ونقدس قال الله تعالى لهم مستنطقا اياهم لامستفهما لمن التقدس فقالوا لك فعلى هذا تتعلق بمحذوف ويكون لك خبر مبتدأ محذوف اى تقدسا هو لك الا ان المناسب لقوله وكذلك التقدس ان يقول نقدسك ونبعدك عن كل سوء لاجلك اى لاجل تنزهك عما لايليق بالوهيتك وعلوشانك ليطابق قوله ونحن نسبح فان معناه نسبحك واصله نظر الى كون التأسيس خيرا من التأكيد فان التقدس اذا كان مراد فالتسبيح يكون ذكر لمجرد التأكيد والمبالغة بخلاف ما اذا كان بمعنى تطهير النفس عن الاثم والى ان المقصود من ايراد الجملة الحالية وهو تقرير جهة الاشكال وبيان ان حالهم يخالف حال المجعول خليفة فى كل واحد مما يتوقع منهم وهو الافساد بمعنى الاشراك بالله وتدنيس انفسهم بقتل النفس ظلما فانه يتوقع منهم كل واحد من هذين الامرين انما يتم ويظهر بان يفسر تقديسهم بتطهيرهم نفوسهم عن الذنب ليكون التقديس المذكور مقابلا لتدنيس الخليفة نفسه بسفك الدماء فالملائكة قابلوا اشراكهم بالله تعالى بالتسبيح اى بتنزيهه عن الشريك وقابلوا تدنيس نفوسهم بالاثام بتطهير نفوسهم عنها وهذا المقصود انما يتم بجعل التقديس بمعنى تطهير النفس عما دنسها به المجعول خليفة (قوله وعلم آدم الاسماء كلها) قيل ههنا جملة محذوفة يتم المعنى بها ويصح العطف وتقديرها فجعل فى الارض خليفة وسماه آدم ولما كانت هذه الجملة المشتملة على كون الخليفة مسمى باسم آدم ملحوظة فى فحوى الكلام ابرز ذلك الاسم فى قوله وعلم

وبحمدك فى موضع الحال اى ملتبسين بحمدك على ما الهمتنا معرفتك ووفقتنا لتسبيحك تدارك بواسطة ما اوهم اسناد التسبيح الى انفسهم ونقدس لك تطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذى هو اعظم الافعال الذميمة بتطهير النفس عن الآثام وقيل نقدسك واللام مزيدة (وعلم آدم الاسماء كلها) اما بخلق علم ضرورى بها فيه او القاء فى روعه

آدم مبينا من فضله مالم يكن معلوما عند الملائكة وهذه الجملة يجوز ان لايكون لها محل من الاعراب لاستينافها وان تكون فى محل الجر بعطفها على قوله قال ربك وعلم هذه متعدية الى مفعولين وكانت قبل التضعيف متعدية الى واحد لكونها بمعنى عرف فتعدت بالتضعيف الى آخر وتعليم الغير تحصيل العلم فيه وجعله عالما كالتسويد وهو تحصيل السواد والتحريك وهو ايجاد الحركة والعلم الحاصل فى البشر كسبى وموهبى محض لاكسب فيه للعبد اصلا بخلاف الكسبى فانه فعل العبد كسبا وفعل الله تعالى خلقا وهو العلوم الاستدلالية عند اهل السنة والعلم الموهبى قسمان قسم يحصل فى العبد بمجرد خلق الله تعالى اياه بالذات من غير توقف على شئ آخر من حدس اوتجربة اوالقاء ملك اونحو ذلك وقسم يحصل فيه بالالهام الذى هوالالقاء فى القلب بواسطة الملك والمصنف اشار اليهما بقوله اما بخلق علم ضرورى بها فيه اى بالاسماء فى آدم اوالقاء فى روعه فان الالقاء المذكور فعله تعالى بواسطة الملك كما فى قوله عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى يستكمل رزقها وتعليم الله تعالى عباده يكون على احد ثلاثة اوجه وقد اشار الى ذلك بقوله عز من قائل وماكان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اومن وراء حجاب او يرسل رسولا الآية فذكر ان مكالمته للبشر على احد هذه الوجوه الثلاثة واشرافها ماكان بارسال رسول يرى ذاته ويسمع خطابه كحال النبى صلى الله عليه وسلم مع جبريل عليه السلام والثانى ماكان بالقاء الكلام فى السمع من غير رؤية المتكلم به كحال موسى صلى الله عليه وسلم فى ابتداء امره والثالث ماكان بوحى والمراد بالوحى ههنا الالقاء فى الروع سواء كان بالذات او بواسطة الملك والاحاديث القدسية اى الربانية من قبيل الاول ومنه ايضا قوله تعالى واوحينا الى ام موسى الآية وقوله واوحيت الى الحواريين وقد يكون الوحى بمعنى التسخير كما فى قوله تعالى واوحى ربك الى النحل اى سخره لان يعمل ذلك العمل والظاهر ان تعليم آدم عليه السلام انما كان بخلق العلم فى قلبه اما بالذات او بواسطة الملك والروع بضم الراء القلب ومعنى تعليمه تعالى اياه اسماء المسميات انه تعالى اراه الاجناس التى خلقها من الجواهر والاعراض والقى فى قلبه ان هذا اسمه فرس وهذا اسمه بقر وهذا اسمه بعير الى تمام الاجناس وعلمه احوالها ومنافعها مثل ان قال الفرس يصلح للركوب والبقر لكراب الارض والبعير لحمل الاثقال وكذا الحال فى جميع اسماء المسميات وخواصها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية (**قوله** ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح) يعنى ان تعليم الاسماء وهى الالفاظ والعبارات الدالة على المسميات سواء كان تعليمها بخلق علم ضرورى بها فى آدم اوبالقاء فى روعه لايفتقر الى تقدم لغة اصطلاحية لانه لو توقف التعليم والتكلم على تقدم اللغة وجريان الاصطلاح عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على

(ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح ليتسلسل والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا

لغة متقدمة و اصطلاح سابق وهلم جرا فاما ان يدور او يتسلسل وكل منهما باطل ولم يتعرض المصنف للزوم الدور لانه اراد بالتسلسل ماهو اعم مما يتحقق فى ضمن الدور واختلفوا فى ان اللغات كلها هل هى توقيفية اوموضوعة بوضع الناس واصطلاحهم فذهب الاشعرى و الجبائى و الكعبى الى الاول وقالوا ان الله تعالى وضع بازاء كل واحد من المعانى و المسميات لفظا يعبر به عنه وخلق علما ضروريا بتلك الالفاظ و تلك المعانى وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعانى و احتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه تعالى جعل الاسماء معلمة ولامعنى لكونها توقيفية الا كونها معلمة وذهب ابو هاشم الى انه لابد من تقدم لغة اصطلاحية تخصصه بمدلول معين يوضع الناس و اصلاحهم على اختصاصه به و احتج عليه بانه لو حصل العلم الضرورى بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته تعالى معلومة بالاستدلال وذلك محال فثبت ان القول بالتوقيف فاسد واجيب عنه بان كونها توقيفية لا يستلزم حصول العلم الضرورى بان الله تعالى وضع هذه الاسماء لهذه المسميات حتى يرد ان يقال كيف يتصور ان تكون ذات الله تعالى معلومة بالاستدلال و تكون صفته معلومة بالضرورة بل يجوز كونها توقيفية على معنى ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الناس فعلى هذا لايرد ماذكر (**قوله** ولذلك) اى ولكون ترتب العلم على التعليم اكثريا لاكليا يقال علمته فلم يتعلم و فيه بحث لان التعليم كامر تحصيل العلم للغير كما ان التسويد تحصيل السواد فيكون التعلم مطاوعا للتعليم ولازماله لزوم قبول الاثر للتأثير فينبغى ان يكون ترتب العلم على التعليم كليا لااكثريا وقولهم علمته فلم يتعلم من قبيل المجاز لان علمته بمعنى باشرت طريق تعليمه ولم اقصر فى السعى لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم لا بمعنى حصلت فيه العلم و الالما جاز ان يقال فلم يتعلم (**قوله** و اشتقاقه) مبتدأ و قوله تعسف خبره ووجه كونه تعسفا ان اشتقاق الاسم الاعجمى من اللفظ العربى خلاف الظاهر و الالفاظ التى جعلوا لفظ آدم مشتقا منها الفاظ عربية و اختلف القائلون باشتقاقه فمنهم من قال انه مشتق من الادمة بضم الهمزة و سكون الدال وهى السمرة لون الاسمر و هى حمرة تميل الى السواد وقيل انه مشتق من الادمة بالفتحات الثلاث وهى الاسوة و القدوة وهى بضم الهمزة وكسرها اسم لما يأتسى الشخص به اى يقتدى بسببه الذى هو وجه الاقتداء به يقال لى فى فلان اسوة اى خصلة اقتدى به بسببها ومثله القدوة لفظا ومعنى وقد تطلق القدوة على المقتدى به مبالغة ومنه قولهم فى المدح قدوة العلماء وكذلك الأدمة و الاسوة وفى الصحاح يقال جعلت فلانا ادمة اهلى اى اسوتهم و الأدمة تطلق ايضا على باطن الجلد الذى يلى اللحم والبشرة على ظاهرها (**قوله**

ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وآدم اسم اعجمى كآزر وشالخ واشتقاقه من الأدمة اوالأدمة بالفتح بمعنى الاسوة

او من اديم الارض) اى من وجهها سمى آدم باسم من خلق هو منه وسهلها ليّنها و حزنها غليظها و اخيافا اى مختلفين على حسب اختلاف الوان الارض و اوصافها فمنهم الاحمر و الابيض و الاسود و اللين والغليظ يقال الناس اخياف اى مختلفون واخوة اخياف اذا كانت امهم واحدة والآباء شتى (**قوله** اومن الادم او الادمة) بضم الهمزة وسكون الدال فيهما وفى الصحاح الادم الالفة والاتفاق يقال ادم الله بينهما ادما اى اصلح والف وكذلك آدم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وفى الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما بمعنى ان يكون بينكما المحبة والالفة والاتفاق فسمى آدم به لان الله تعالى الف بينه وبين حواء او جمع بينه وبين كراماته (**قوله** كاشتقاق ادريس من الدرس) اى كما ان القول باشتقاق ادريس من الدرس لكثرة دراسته العلوم تعسف وكذا القول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحق عليهما السلام وباشتقاق ابليس من الابلاس وهو اليأس لأيأسه من رحمة الله تعالى فان جميع ذلك تعسف لما ذكر (**قوله** والاسم باعتبار الاشتقاق) يعنى ان لفظ الاسم باعتبار اشتقاقه من السمة كما هو رأى الكوفيين مايكون علامة للشئ بان يكون لفظا موضوعا بازائه اوصفة او حالا من احواله كخفته ومضرته وحلاوته وبياضه وسائر كيفياته المحسوسة والمعقولة والمتخيلة والمتوهمة او فعلا من افعاله مثل قرأته وكتابته وخياطته ونحو ذلك فان جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك الشئ وذاته فهو من قبيل الاسماء بمعنى مايكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن وكلمة من فى قوله من الالفاظ والصفات والافعال بيان ما فى قوله مايكون علامة وباعتبار اشتقاقه من السمو كما ذهب اليه البصريون مايكون دليلا على الشئ بحيث يرفعه الى الذهن كالالفاظ والصفات والافعال فان كل واحد منها دليل على ذات الشئ وماهيته فيكون اسماله اى سامیا مرتفعا عليه فقوله ما يكون علامة ايماء الى اشتقاقه من السمة وهى العلامة وقوله ودليلا يرفعه ايماء الى اشتقاقه من السمو وهو الارتفاع والعلو (**قوله** واستعماله عرفا) اراد بالوضع ههنا العرف العام الذى لم يتعين ناقله وبالاصطلاح العرف الخاص المنسوب الى اهل العربية واراد بالمخبر عنه الاسم المعدود فى اقسام الكلمة والخبر وان كان يتناول الاسم والفعل الا انه اراد به الفعل خاصة بقرينة المقابلة واراد بالرابطة الحرف فانه لعدم دلالته على معنى فى نفسه يحتاج الى كلام مركب من الخبر والمخبر عنه فهذه الاقسام الثلاثة اقسام للفظ الموضوع المفرد فلفظ الاسم فى اصطلاح اهل العربية يرادبه ماهو قسيم للمركب والفعل والحرف وفى العرف العام يعم جميع الالفاظ الموضوعة كلاما كان اوكلمة اسما او فعلا اوحرفا وباعتبار اشتقاقه من السمة او السمو كما يتناول جميع الالفاظ الموضوعة يتناول ايضا الصفات والافعال قال الامام الرازى رحمه الله

او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق منها آدم فلذلك يأتى بنوه اخيافا او من الادم او الادمة بمعنى الألفة

تعسف كاشتقاق ادريس من الدرس ويعقوب من العقب وابليس من الابلاس والاسم باعتبار الاشتقاق مايكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال واستعماله عرفا فى اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة بينهما واصطلاحا فى المفرد الدال على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة والمراد فى الآية اما الاول او الثانى وهو يستلزم الاول لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعانى

(تعالى)

تعالى من الناس من قال قوله تعالى و علم آدم الاسماء اى علمه صفات الاشياء ونعوتها و خواصها و الدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة اومن السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء و خواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشئ كالمرتفع عليه فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فصفات الاشياء و خواصها باعتبار كونها دلائل دالة على ماهياتها كانت اسماء سامية مرتفعة على تلك الماهيات فثبت انه لامتناع فى ان يقال قوله تعالى وعلم آدم الاسماء معناه علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها هذا كلامه ولعل الوجه فى تعميم المراد من لفظ الاسم لغير الالفاظ الموضوعة من الصفات و الصنايع ان وجه الحكمة فى تعليم آدم عليه السلام مالم تعلمه الملائكة اظهار فضله عليهم و ليس كثير فضل فى العلم بمجرد العبارات الدالة على المسميات من غير ان يعلم حقايق المسميات وخواصها واحوالها لان العلم بالماهيات وعوارضها اهم من العلم باللغات فتكون الفضيلة فى العلم بالحقائق اظهر من الفضيلة الحاصلة بالعلم باللغات الذى هو من وظائف الصبيان و كيف يجوز ان يقال جعل آدم عالما فى ملكوت السموات والارض بحيث صار شيخا مدرسا للملائكة بمجرد تعلم اللغات والاسماء فلما جاز تعميم الاسماء للالفاظ الموضوعة والصفات بحسب اللغات كان الحمل على العموم اولى فلذلك ذكر المصنف اولا معناه باعتبار اشتقاقه ثم ذكر معناه العرفى المتناول للالفاظ الموضوعة مطلقا ثم قال والمراد بلفظ الاسماء المذكورة فى الآية اما المعنى الاول وهو مايفهم منه باعتبار اشتقاقه او الثانى وهو المعنى العرفى ثم قال وهو يستلزم الاول يعنى ان تعليم الاسماء بمعنى الالفاظ الموضوعة للمعانى على الاطلاق يستلزم تعليم الاسماء بالمعنى الاعم المتناول لكل مايكون علامة لذات الشئ من الالفاظ و الصفات والافعال فان كل واحد من الصفات القائمة بالغير والافعال الصادرة عنه من قبيل المعانى المدلول عليها بالالفاظ فمن علم الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها الوضعية فهو يعلم الاسم بالمعنى المتناول للالفاظ و المعانى لان معرفة الاسماء من حيث دلالتها على المسميات لاتحصل الا بمعرفة المسميات انفسها وحصول صورها فى الذهن ولاوجه لان يراد بلفظ الاسماء فى الاية المعنى الاصطلاحى اذلا فضيلة يعتد بها فى تعلم الاسم النحوى الاصطلاحى قال الامام ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة لكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به **(قوله والمعنى)** اى معنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء انه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة فان اصل اجزائه العناصر الاربعة واجزاء بنيته لحم وشحم وعظم وعصب وعرق وقلب وكبد ومعى وله قوى متباينة بعضها مختصة بالبدن و بعضها بالنفس الناطقة وحصل له بحسب القوى المختلفة معارف مختلفة واحوال متفاوتة فان له بحسب الحواس الخمس معارف خمسا

والمعنى انه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة و قوى متباينة مستعد الادراك انواع المدركات من المعقولات و المحسوسات والمتخيلات والموهومات

وبحسب العقل معارف معقولة وبحسب الوهم والخيال معارف موهومة مخيلة وحصل له بحسب التراكيب البدنية وبسائطها افعال متباينة ومهن متفاوتة كالكتابة والخياطة والتجارة وسائر الصناعات وكل ذلك معدوم في الملك لانعدام كثافة اجزاء المركب من الاجزاء المختلفة وما يتفرع عليها من القوى الجسمانية المتباينة وادم او الظاهرة والباطنة فيفوت عنه الادراكات المبنية عليها فان المحسوس لايدركه بمختلف الاذ والحاسة والمهن البدنية لايتعاطاها الامن ركب تركيب الانسان من القوى البدنية المتفاوتة ولايصلح للخلافة في الارض الا المركب الجامع لجميع القوى الانسانية والملكية (**قوله** والهمه) عطف على قوله خلقه مستعد الادراك انواع المدركات يعني انه لم يبقه على الاستعداد المحض بل اخرج كماله من القوة الى الفعل حيث الهمه معرفة ذوات الاشياء اى حقائقها التي كل واحدة منها مغاير لما عداها ومعرفة ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار ومعرفة اسمائها اى الالفاظ الموضوعة بازائها ومعرفة اصول العلوم اى قواعدها الكلية وقوانين الصناعات اى الامور الكلية التي يحتاج اليها في الصناعات والحرف والمقصود من هذا الكلام اى من بيان معنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء دفع سؤال يرد ههنا من قبل الملائكة بان يقولوا الا يلزم من علمه وانبائه ما لانعلمه ولا نقدر على الانباء به فضله علينا فانه انما علم ذلك بتعليمك اياه ونحن انما لم نعلمه لعدم تعليمك به اياانا وانما يلزم فضله علينا ان لو علم بلا تعليم اولم نعلم بالتعليم وحاصل الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات المذكورة والهام معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك الامور (**قوله** والضمير فيه) اى الضمير المنصوب في قوله ثم عرضهم لكونه ضميرا لعقلاء المذكور لايصح رجوعه الى الاسماء سواء اريد به الالفاظ الموضوعة مطلقا اومايدل عليه لفظ الاسماء باعتبار اشتقاقه ولو كان المراد رجوعه الى الاسماء لقيل عرضهن اوعرضها وجعل المسميات مدلولا ضمنيا للفظ الاسماء بناء على كون اللام فيه عوضا عنها ونائبا منابها كما في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان اصله اشتعل رأسي فحذف ضمير المتكلم وعوض عنه اللام (**قوله** لدلالة المضاف) وهو الاسماء عليه اى على المضاف اليه لان الاسم اسم لمسماه موضوع بازائه فلا ينفك عن الدلالة عليه وكون اللام عوضا عن المضاف اليه انما ذهب اليه الكوفيون واما البصريون فهم يجعلون اللام في مثله للعهد والمعهود المضاف اليه المحذوف للعلم به فانه لما كان معلوما يؤتى بلام التعريف للاشارة اليه كما في قوله تعالى واشتعل الرأس فانه لما تقدم قوله اني وهن العظم مني كان ضمير المتكلم دليلا على ان المراد رأسي فحذف ياء المتكلم للعلم به وأتي بلام التعريف للاشارة الى المعهود ومانحن فيه ليس من هذا القبيل اذ لا

والهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها واسمائها واصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية الآتها ثم عرضهم على الملائكة) الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا اذ التقدير اسماء المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا

معهود فى قوله وعلم آدم الاسماء (**قوله** اذ التقدير اسماء المسميات اعتبر فى الكلام امرين احدهما الحذف والاخر كون المحذوف هو المضاف اليه دون المضاف حيث لم يقل تقدير وعلم آدم مسميات الاسماء اما اعتبار الحذف فليحصل مرجع الضمير لان ان يضمهم للمسميات بالاتفاق فلو لم يعتبر الحذف للزم الاضمار قبل الذكر وأما كالمرتفع كون المحذوف هو المضاف اليه دون المضاف فلانه لو كان المحذوف هو المضاف لكان المناسب ان يقال فقال انبئونى بهؤلاء يا آدم انبئهم بهم فلما انبأهم بهم بدل قوله انبئونى باسماء هؤلاء يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم (**قوله** لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات) علة لقوله الضمير فيه للمسميات كأنه قيل قلنا الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا لان العرض للسؤال عن اسماء الذوات المعروضة على الملائكة بدليل قوله بعده فقال انبئونى باسماء هؤلاء فلا يكون المعروض نفس الاسماء والا لكان المعنى ثم عرض الاسماء على الملائكة فقال لهم انبئونى باسماء الاسماء ولا معنى له (**قوله** سيما ان اريد به) اى بالاسماء المعروضة الالفاظ الموضوعة الذى هو لمعنى المعرفى له فان عدم كون المعروض نفس الاسماء حينئذ يكون فى غاية الظهور بخلاف ما اذا اريد معناه باعتبار الاشتقاق وهو ما يكون علامة للشئ من الالفاظ والصفات والافعال فانه يتصور حينئذ ان يسأل عن اسماء الاسماء بالمعنى المذكور فى الجملة (**قوله** والمراد به ذوات الاشياء) اى والمراد بلفظ المسميات فى قولنا اسماء المسميات هو ذوات الاشياء ان اريد بالاسماء مدلولها باعتبار الاشتقاق لان الاسم اذا كان بمعنى العلامة التى ترفع الشئ الى الذهن يكون المسمى هو ذات ذلك الشئ المدلول عليه بالعلامة (**قوله** او مدلولات الالفاظ) هذا على تقدير ان يراد بالاسم اللفظ الموضوع لمعنى فيكون المسمى بمعنى الموضوع له (**قوله** وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء) جواب عما يقال اذا كان ضمير عرضهم راجعا الى المسميات بمعنى ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ كان الظاهر ان يقال عرضهن او عرضها فلم ذكر الضمير الراجع اليها وتقرير الجواب ان المسميات لما اشتمل على العقلاء من الجن والانس والملائكة غلبوا على غيرهم فعبر عن الجميع بما يعبر به عن العقلاء ومعنى العرض فى اللغة الاظهار ومنه عرض الجارية على المشترى وعرض الجند على السلطان ويقال عرضت المتاع على البيع اذا ظهرته للمشترى قال الله تعالى وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا قال الفراء اى ابرزناها حتى رأوها قال مقاتل ان الله تعالى خلق كل شئ من الحيوان والجماد ثم علم آدم اسماءها ثم عرض تلك الشخوص الموجودات على الملائكة ولذلك قال ثم عرضهم وفى الحديث انه تعالى عرضهم امثال الذر وكلمه ثم دلت على تراخى العرض عن التعليم ليتقرر التعليم فى قلبه ويتحقق اثره فيه ثم يستخبره عما تحقق ولما لم يكن بين

لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الاسماء سيما ان اريد به الالفاظ والمراد به ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء وقرئ عرضهن وعرضها

عرضها للملائكة وقوله لهم انبئونى تراخ و مهلة عطف قوله تعالى انبئونى على قوله ثم عرضهم بالفاء (**قوله** على معنى عرض مسمياتهن) اى فى قراءة عرضهن وقوله او مسمياتها اى فى قراءة عرضها فالضمير ان المنصوبان فى عرضهن و عرضها للاسماء بتقدير المضاف فيهما وهو المسميات المضافة الى الضميرين و احتيج الى اعتبار حذف المسميات مضافا الى الضمير فيهما بناء على ما مر من ان المقصود من العرض السؤال عن اسماء الاشياء المعروضة على الملائكة فلا يكون المعروض نفس الاسماء بل هو مسمياتها فلذلك جعل التقدير عرض مسمياتهن او مسمياتها (**قوله** تبكيت لهم) التبكيت الالزام و الاسكات فانهم لما قالوا ما يتضمن استبعاد استخلاف المفسد السفاك و ترجيحه على اهل التسبيح و التقديس بكتهم باظهار فضل من اراد استخلافه عليهم و عجزهم عما قدر هو عليه وهو جواب عما يقال من ان الله تعالى قد علم عجزهم عن الانباء وانهم سيقولون لا علم لنا فلم استنبأهم بقوله انبئونى باسماء هؤلاء وليس هذا الا تكليف مالا يطاق وهو وان جاز عقلا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالنص و الجواب ان المقصود من هذا الاستنباء ليس وجود الانباء بل المقصود تبكيتهم و اظهار عجزهم لهم و يدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين فان صيغة افعل تجئ لغير الايجاب و التكليف منها التعجيز قيل لولا ان العلم افضل من العمل لم يبكت الله تعالى الملائكة بالعلم حين عرضوا العمل بقولهم نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال الامام لما اراد الله تعالى اظهار فضل آدم لم يظهره الا بالعلم فلو كان فى الامكان شئ اشرف من العلم لكان اظهار فضله بذلك الشئ لا بالعلم (**قوله** والانباء اخبار فيه اعلام) لظاهر ان المراد بالاخبار اللفظ بالة الخبرية وبالاعلام افادة المخاطب نفس الحكم الذى هو وقوع النسبة كما فى نحو زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم وليس المراد به افادة كون المخبر عالما بالحكم كما فى قولك حفظت التوراة ان حفظها اذ لم يسمع استعمال لفظ الانباء فى اعلام لازم فائدة الخبر قال الراغب الانباء اخبار فيه اعلام و هو متضمن لهما ولذلك كان كل انباء اخبار و اعلام وليس كل اخبار انبا وكل نبا علم وليس كل علم نبا ولتكون الانباء متضمنا لهما و مشتملا عليهما اجرى مجرى كل واحد منهما فقيل انبأته بكذا كما يقال اخبرته بكذا و انبأته كذا كما قال اعلمته كذا ولا يقال نبأ الا لكل خبر يقتضى العلم كالمتواتر وخبر الله تعالى وخبر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما جرى مجراهما فعلى هذا يكون الانباء حقيقة فى الاخبار الذى فيه اعلام كما فى قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم اى اخبرهم واعلمهم باسمائهم واما الانباء فى قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء فليس بحقيقة لكونه مجرد الاخبار الخالى عن الاعلام لاستحالة الاعلام فى حقه تعالى بل هو مجاز مرسل من قبيل ذكر اسم الكل و ارادة الجزء فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظا مشتركا بين الكل والجزء قلنا لما تقرر عند هم

على معنى عرض مسمياتهن او مسمياتها (فقال انبئونى باسماء هؤلاء) تبكيت لهم و تنبيه على عجزهم عن امر الخلافة فان التصرف والتدبير و اقامة العدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال و ليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال والانباء اخبار فيه اعلام ولذلك يجرى مجرى كل واحد منهما (ان كنتم صادقين)

من ان المجاز خير من الاشتراك اللفظى لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى بخلاف المشترك فانه يحتاج اليها فى جميع استعمالاته وجواب الشرط فى قوله تعالى ان كنتم صادقين محذوف حذف لدلالة ماقبله عليه وهو قوله انبئونى باسماء هؤلاء وتقدير الكلام ان كنتم صادقين فى زعمكم انبئونى باسماء هؤلاء وهذا مذهب جمهور البصريين واما الكوفيون والمبرد فانهم يرون ان الجواب هو المتقدم وهو مردود بان المتقدم على الشرط فى نحو قولنا انت ظالم ان فعلت كذا لو كان هو الجواب لوجبت الفاء معه كما تجب معه متأخرا (**قوله** فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم) لما كان توصيف المتكلم بالصدق مبنيا على كون النسبة التى هى مدلول كلامه مطابقة لما فى الواقع استلزم توصيف الملائكة بالصدق ان يصدر عنهم كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة اولا تطابقه فالمصنف بين ذلك الكلام بقوله فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة اوان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم فانبئونى باسماء هؤلاء والمعنى انكم ان كنتم صادقين فى زعمكم اولو يتكم للخلافة اوفى زعمكم كون استخلافهم مخالفا للحكم فقد ادعيتم العلم بالامور الخفية فلزمكم ان تعلموا اسماء هذه المعروضات فانبئونى اسمائها فانها ليست بهذه المرتبة من الخفاء والابسط فى بيان وجه ايراد الشرطية المذكورة فى هذا المقام على تقدير ان يكون معناها ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقا بالخلافة انهم لما قالوا على طريق الاستفسار عن الامر الذى رجح آدم وذريته مع ماهو متوقع منهم على الملائكة المعصومين فى الاستخلاف والتعجب من ان يستخلف لاصلاح الارض من يفسد فيها والاستكشاف عما خفى عليهم من الحكمة التى بهرت تلك المفاسد والفتها اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اجابهم الله تعالى اولا بقوله انى اعلم ما لا تعلمون حيث بين اجمالا ان من يستخلفه احقاء لذلك ثم بين بعض ما جمل فيه مما يستحقون لاجله ان يستخلفوا فقال مامعناه ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقا للخلافة منهم لعصمتكم دونهم فاظهروا فيكم مابه تستحقون الخلافة لتظهر مساواتكم اياهم فى ذلك حتى يصح منكم دعوى الرجحان عليهم بعصمتكم دونهم فان الخلافة تقتضى الحكم بالحق واقامة المعدلة بين العباد وهى لا تتأتى الا بالتحلى بالفوائد العلمية ومعرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها ليتمكن بها من التدبر فى المصالح والمهمات واعطاء كل ذى حق حقه من غير زيادة ولا نقصان فمن ادعى رجحانه عليهم نظرا الى عصمته فعليه ان يثبت اولا تحقق مابه يستحق الخلافة فيه (**قوله** وهذه صفتهم) جملة حالية من الضمير المجرور فى استخلافهم واقعة بين اسم ان وخبرها الذى هو قوله لا يليق بالحكيم ووجه كون الشرطية المذكورة جوابا لما زعموه من ان خلق بنى آدم

فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم او ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم

واستخلافهم وهذه صفتهم لايليق بالحكيم انهم لما زعموا ذلك اجابهم الله تعالى بان قال ان كنتم صادقين فيما زعمتموه فانبئونى باسماء هؤلاء فان قوله انبئونى باسماء هؤلاء امر تعجيز وتبكيت يظهر به فضل آدم على الملائكة عليه وعليهم السلام فضلا راجحا على ماقيه من المفاسد بحيث لاينظر اليها فى جنبه ومعلوم ان خلق مايغلب خيره حكمة بالغة لائقة بالحكيم لما مر من ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير (**قوله** وهو وان لم يصر حوابه) اى كل واحد من الزعمين المذكورين صح نسبته اليهم مع انهم لم يصرحوا بشئ من ذلك بناء على انهم صرحوا بما يستلزم ذلك فكأنهم صرحوا به فان الزعم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والزعم الثانى لازم لقولهم له اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء (**قوله** والتصديق كما يتطرق الخ) تتمة لقوله وهو وان لم يصر حوابه الخ وهو اشارة الى جواب مايقال ان الملائكة حين ماقيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة لم يقولوا الا جملة استفهامية مفيدة بجملة خبرية وهى قولهم اتجعل فيها الى قولهم ونقدس لك والجملة الانشائية لايتطرق اليها التصديق والتكذيب فالوجه فى ان يقال لهم ان كنتم صادقين (**وقوله** بغرض مايلزم مدلوله) بفتح الغين المعجمة وما الابهامية اى قد يتطرق اليه التصديق باعتبار غرض مايلزم مدلول الكلام وباعتبار هذا الغرض اللازم لمدلول الكلام يعترى التصديق الانشاآت اى يعرضها فان السائل اذا قال مستفهما أزيد فى الدار وقال اعطنى كذا فان غرضه اللازم لكلامه الاول التنبيه على جهله بكون زيد فى الدار ولكلامه الثانى التنبيه على حاجته وافتقاره فباعتبار هذا الغرض صح ان يقال هو صادق اوكاذب وقد كذب الله تعالى المنافقين فى قولهم انك لرسول الله ولحال ان منطوق كلامهم انشاء الشهادة باعتبار غرضهم اللازم لكلامهم وهو مواطأة قلوبهم لالسنتهم فى تلك الشهادة فالتكذيب فيه راجع الى هذا الخبر الضمنى اللازم لقولهم لان الشهادة انما تكون عن علم ومواطأة قلب (**قوله** اعتراف بالعجز والقصور) اى بالعجز عن علم ماسئلوا عنه لما كان قول الملائكة لاعلم لنا الا ما علمتنا جملة خبرية ولم تكن الملائكة بصدد الاخبار بمضمونها لله تعالى لان قصد من هو بصدد الاخبار من ايراد الجملة الخبرية افادة المخاطب اما الحكم اوكونه عالما به والمخاطب بهذه الجملة الخبرية وهو الله تعالى عالم بكل واحد من الامرين فلايتصور ان يكون قصد الملائكة بها افادة حكمها ولا افادة كونهم عالمين بحكمها فوجب ان يكون مقصودهم من ايرادها اغراضا اخر سوى افادة الحكم ولازمه مما يناسب المقام وذكر المصنف من تلك الاغراض اربعة امور الاول انهم قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لايعلمون ماسئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لانعلم الا الذى علمتنا فاذا لم نعلمنا ذلك فكيف نعلمه والثانى انهم قالوا ذلك

وهو وان لم يصر حوابه لكنه لازم مقالتهم و التصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بغرض مايلزم مدلوله من الاخبار و بهذا الاعتبار يعترى الانشاآت (قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا) اعتراف بالعجز والقصور واشعار بان سؤالهم كان استفسارا و لم يكن اعتراضا و انه قد بان لهم ما خفى عليهم من فضل الانسان و الحكمة فى خلقه و اظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اغتفل عليهم مراعاة للادب يتفوه بعض العلم كله اليه

للاشعار بالامرين المذكورين احدهما الاشعار بان سؤالهم بقولهم اتجعل فيها الخ استكشاف عن الحكمة المخفية المقتضية للخلافة وليس باعتراض لان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يأبى عن كون السؤال المذكور على وجه الاعتراض لان الاعتراض لا يلائم بحال من يعترف بجهله وبان لا فياض سواه تعالى بل الملائم له الاستفسار لان الجهل بالشئ يقتضى استعلامه لان المرء توّاق لما لم ينله وثانيهما الاشعار بانه قد بان لهم ما كان خفى عليهم من فضيلة الانسان التى استحق بها للاستخلاف واقامة المعدلة بين العباد فان اعترافهم بعجزهم عن الانباء المذكور مع علمهم بقدرة آدم عليه السلام عليه يشعر بانه قد بان لهم ذلك فظهر انهم انما اوردوا تلك الجملة الخبرية للاشعار بالامرين المذكورين والثالث انهم قصدوا بايراد الجملة المذكورة اظهار شكر نعمته تعالى بتعريفه اياهم وكشفه لهم ما اعتقل عليهم اى خفى وانعقد واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة وانما كان ايرادها طريقا الى اظهار شكر نعمته تعالى لان التسبيح ثناء لله تعالى بتنزيهه عما لا يليق بعظمة جلاله والعبادة مطلقا قولية كانت عملية شكر لله تعالى بمقابلة نعمته قيل ان فضيلة الانسان انما بانت لهم بعدما قال تعالى لآدم عليه السلام يا آدم انبئهم باسمائهم فانباءهم بها فكيف يصح ان يكون قولهم قبل ذلك اشعارا بانه قد بان لهم ما كان خفى عليهم من فضيلة الانسان واظهار الشكر نعمة تعريفه تعالى اياهم بذلك فالجواب تسليم ان ظهور فضيلة الانسان متأخر عن انباء آدم عليه السلام باسماء المذكورة الا ان ذلك لا ينافى كون قول الملائكة قبل انباء آدم بها سبحانك الاية مشعرا بانه قد بان لهم ما خفى عليهم من فضل الانسان بل هو مشعر به لان تنزيه الله تبارك وتعالى عما لا يليق بشأنه يشعر بان استخلاف آدم يليق بشأنه الاعلى وتقتضيه حكمته الباهرة لما فيه من الفضيلة التى لا يتم امر الخلافة بدونها والرابع من الاغراض الاربعة المقصودة بايراد الجملة الخبرية مراعاة الادب بسلب العلم عن انفسهم وتفويضه الى جناب كبريائه فان اعتراف العالم بالجهل من كمال التواضع والتذلل قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم (**قوله** وسبحان مصدر كغفران) من السبح وهو التباعد قال تعالى ان لك فى النهار سبحا طويلا اى تباعدا طويلا او سعة ذهاب وسبحته عن كذا اى نزهته وبعدته ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله فمعنى سبحانك نسبحك تسبيحا اى ننزهك تنزيها كمعاذ الله وريحان الله وعمرك الله فان كل واحد منها مصدر منصوب باضمار فعل اى اعوذ بالله عياذ او استرزقه استرزاقا والريحان الرزق وعمرك الله تعميرا اى طول عمرك وقد يستعمل علما للتسبيح فان العلمية كما تجرى فى الاعيان تجرى فى المعانى ايضا فيقطع عن الاضافة لان الاعلام لا تضاف فتمنع من الصرف للعلمية والالف والنون المزيدتين كما فى بيت الاعشى

وسبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله كمعاذ الله وقد اجرى علما للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ فى قوله

قد قلت لما جاء فى فخره * سبحان من علقمة الفاخر

و العرب تقول سبحان من كذا اذا تعجب منه فقوله سبحان من علقمة اى اتعجب منه اذيفخر وكيف يفخر والحال ان كل مابه من النعم والفضائل فهو من عند الله تعالى فحقه ان يستغرق اوقاته فى شكر المنعم والدليل على كون سبحان علما فى بيت الاعشى انه ذكره غير منصرف ولولا انه علم لوجب صرفه لان الالف والنون فى غير الصفات انما تمنع مع العلمية فعدم انصرافه انما هو للعلمية والالف والنون المزيدتين قال ابن الحاجب فى الايضاح ولا يستعمل سبحان علما الا شاذا اذ كثر استعماله مضافا واذا كان مضافا فليس بعلم لان الاعلام لاتضاف وهى اعلام لانها معارف والمعرفة لاتضاف (**قوله** وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال) فكأنهم قالوا انت المنزه عن الجهل والاحتياج الى الاستفسار واما نحن فلا علم لنا الا ما علمتنا اياه والذى لم تعلمنا فنحن لانعلمه ونحتاج الى الاستفسار عنه فلذلك سألناك عن وجه الحكمة فى خلق من يفسد فى الارض و يسفك فيها الدماء واستخلافه فيها لنزول جهلنا ونعلم وجه الحكمة فى ذلك (**قوله** ولذلك) اى ولكون افتتاح الكلام به للاعتذار عما صدر عن قائل ذلك افتتح به التوبة فى قول موسى عليه السلام حين افاق من صعقته لما تجلى ربه للجبل سبحانك تبت اليك اى من سؤال رؤيتك بالبصر فى الدنيا فكانه قال انت المنزه عن الزلة والخطأ واما انا فقد اخطأت فى قولى ارنى انظر اليك وفى قول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين لنفسى بالمبادرة الى المهاجرة قبل ان يؤذن لى بها فيها وقد يصدر به الكلام لتنزيه المضاف اليه عن العجز عما ذكر بعده كما فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الآية وقوله الذى لايخفى عليه خافية اى شئ من الامور الخفية والاسرار المكتومة لان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم والاستغراق واحاطة علمه تعالى بكل المعلومات جلياتها وخفيتها تستفاد من صيغة الصفة المشبهة فانها للمبالغة فالعليم المطلق ليس الامن احاط كل شئ علما فلذلك قالوا انك انت العليم الحكيم على طريق الحصر والحكيم هو الذى لايخطئ فى شئ من افعاله بل تخرج كل افعاله على وجه الصواب وسنن الحكمة فالعليم فعيل بمعنى فاعل وفيه من المبالغة مالبس فى عالم واما الحكيم فقد جعله المصنف فعيلا بمعنى مفعل حيث قال المحكم لمبدعاته ومصنوعاته التى من جملتها خلق آدم عليه السلام وجعله خليفة وتعليمه الاسماء كالاليم بمعنى المؤلم والسميع بمعنى المسمع كما فى قول عمرو بن معدى كرب

امن ريحانة الداعى السميع * يؤرقنى واصحابى هجوع

والارق السهر وقد ارقت بالكسر اى سهرت وارقنى تأريقا اى اسهرنى والهجوع النوم ليلا قال الامام الواحدى الحكيم الحاكم الذى يحكم بالعدل ويقضى به والحكم

سبحان من علقمة الفاخر وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام سبحانك تبت اليك وقال يونس سبحانك انى كنت من الظالمين (انك انت العليم) الذى لايخفى عليه خافية (الحكيم) المحكم لمبدعاته الذى لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة

القضاء بالعدل ويجوز ان يكون الحكيم بمعنى المحكم للاشياء كيلا يتطرق اليها الفساد ولا يتوجه اليه اعتراض احد فى شئ مما فعله والاقرب ههنا ان يكون المراد به المعنى الثانى فكان الملائكة قالوا انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وانت الحكيم فى هذا الفعل المصيب فيه وفى الصحاح الحكيم المتقن للامور واتقان الامر احكامه (**قوله** وانت فصل) توسط بين اسم ان وخبرها فانه قد يتوسط بين المبتدأ والخبر قبل دخول العوامل عليهما كما فى قولك زيد هو المنطلق وبعد دخولها عليهما كما فى قولك زيد هو المنطلق وبعد دخولها عليهما كما فى هذه الآية وفى قوله تعالى كنت انت الرقيب عليهم وانه هو الغفور الرحيم صيغة مرفوع منفصل مطابق للمبتدأ ويسمى فصلا ليفصل بين كون الخبر نعتا وبين كونه خبرا فانها اذا توسطت بينهما ينقطع احتمال كونه نعتا لانه لو كان نعتا لكان الضمير المتوسط موصوفا وقد تقرر ان الضمير لا يوصف فيتعين كونه خبرا وشرط فى توسطها بينهما ان يكون الخبر معرفة او افعل من كذا نحو كان زيد هو المنطلق او كان زيد هو افضل من عمرو فان الخبر اذا كان معرفة جاز ان يتوهم السامع كونه صفة للمبتدأ فينتظر مجئ الخبر بعده فاذا توسط بينهما ضمير الفصل تعين كونه خبرا لا صفة لان الضمير لا يوصف بخلاف ما اذا كان الخبر نكرة كما فى نحو زيد منطلق فانه لا يلتبس بالصفة لان المبتدأ معرفة فلا يوصف بالنكرة ثم انه اتسع فى الفصل حيث جئ به حيث لا لبس عند عدم مجيه بان يكون الخبر نكرة نحو ان الله هو يقبل التوبة او يخالف المبتدأ الخبر فى الاعراب نحو كان زيد هو القائم وان زيدا هو القائم او يكون المبتدأ ضميرا كقوله تعالى انى انا الغفور وانك انت العليم فان الخبر فى مثله لا يلتبس بالصفة لان الضمير لا يوصف ثم ان ضمير الفصل كما يفيد الفصل بين كون ما بعده نعتا وبين كونه خبرا يفيد ايضا تقوية الحكم وتأكيد ارتباط المسند بالمسند اليه ويفيد ايضا قصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن فى الكلام ما يفيد قصره عليه غير ضمير الفصل كما فى قولك زيد هو يقاوم الاسد وقوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة فان ضمير الفصل فى مثله يفيد التخصيص والتأكيد معا واما اذا كان التخصيص حاصلا بدون اتيان ضمير الفصل بان يكون كل واحد من المبتدأ والخبر معرفة فان كونهما معرفتين يفيد قصر المسند على المسند اليه كما فى نحو ان الله هو الرزاق اى لا رازق الا هو فضمير الفصل حينئذ يكون لمجرد تأكيد الثبوت والارتباط وقيل يكون لتأكيد القصر والتخصيص (**قوله** وقيل تأكيد للكاف) لكونه تكريرا للكاف فى المعنى من حيث ان كل واحد منهما ضمير الخطاب وان كان الكاف ضميرا منصوبا متصلا وانت ضميرا مرفوعا منفصلا فلذلك لا يقع موضع الضمير المنصوب فلا يقال مررت بانت (**قوله** و قيل مبتدأ) فلفظ انت فى الآية يحتمل ثلاثة اوجه ان يكون تأكيدا لاسم ان

وانت فصل وقيل تأكيد للكاف كما فى قولك مررت بك انت وان لم يجز مررت بانت اذا التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ فى المتبوع ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل وقيل مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر ان (قال يا آدم انبئهم باسمائهم)

فيكون منصوب المحل وان يكون مبتدأ خبره مابعده والجملة خبر ان وان يكون فصلا لامحل له من الاعراب (**قوله** اى اعلمهم) يعنى اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها ولم يفصل اعتمادا على مامر من تفسير الانباء واكتفاء بدلالة استعماله بالباء فانه لو اريد مجرد الاعلام لقيل انبئهم اسماءهم والقراءة المشهورة انبئهم بكسر الباء وسكون الهمزة وضم الهاء وقرئ انبئهم بقلب الهمزة ياء وكسر الهاء كما فى عليهم وفيهم وانبيهم بكسر الباء والهاء كما فى بهم وحذف الياء المقلوبة من الهمزة اجراء لها مجرى الياء الاصلية المحذوفة جزما فى نحو ارمهم وغيب السموات والارض هو ما تقاصر عنه علوم الخلق وغاب علمه عن اهلهما لكونه بحيث لا دليل عليه ولا طريق اليه وفيه دليل على ان ما اطلع الله تعالى عليه بعض عباده يسمى غيبا لكونه غيبا بالنسبة الى غيره لانه دخل فى ذلك ما علمه آدم عليه السلام والمراد بالغيب المذكور ما اجمله سابقا بقوله انى اعلم مالا تعلمون لان همزة الاستفهام الداخلة على حرف النفى فى قوله الم اقل لكم تفيد الايجاب والتقرير اى قد قلت لكم ذلك كما ان قوله الم نشرح لك صدرك معناه قد شرحنا لك لان انكار النفى اثبات والذى قاله لهم سابقا هو قوله تعالى لهم انى اعلم مالا تعلمون وقوله انى اعلم غيب السموات الخ عبارة عنه واشارة اليه لانه بعينه مقوله تعالى لهم سابقا كما يتبادر من ظاهر النظم وهذا معنى قول المصنف استحضار لقوله تعالى اعلم مالا تعلمون يعنى ان المطلوب بهذه العبارة هو حضور ذلك القول فى اذهان الملائكة الا انها ابسط منه لما فيها من تفصيل معلوماته تعالى التى هى غيب كل واحد من السموات والارض وكل ما يبدونه وما يكتمونه وليس فى قوله انى اعلم مالا تعلمون هذا التفصيل لان مفعول اعلم فيه هو الموصول مع صلته والظاهر انه مجمل بالنسبة الى مفعول الاول فان قيل كيف يكون قوله تعالى انى اعلم غيب السموات والارض وقوله انى اعلم مالا تعلمون جوابا عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة فى الاستخلاف قلنا من احاط علمه بما لا يعلمونه من امور السموات والارض فبالضرورة يعلم وجه الحكمة فى الاستخلاف المذكور فكأنه قيل انى اعلم وجه الحكمة فى ذلك الا انه تعالى لم يبينه لهم تنبيها على ان الواجب على العباد ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة مشتملة على حكمة بالغة ولا يجب عليهم ان يعلموا خصوص تلك الحكمة بعينها على انه تعالى قد بين لهم بعد ذلك نبذا منها بان اظهر فضيلة آدم عليه السلام عليهم بعلم الاسماء وانبائها اياهم مع عجزهم عن انبائها (**قوله** وفيه تعريض) اى فى قوله الم اقل لكم انى اعلم الخ بعد ما اجاب عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة اولا باجمال قوله انى اعلم مالا تعلمون وثانيا بان بين لهم بعضا من ذلك بتعليم آدم الاسماء كلها وبانبائه بها اياهم بعد ما عجزوا عن الانباء بها تعريض بمعاتبتهم على ترك الاولى كأنه قيل لهم

اى اعلمهم وقرئ بقلب الهمزة ياء وحذفها بكسر الهاء فيهما (فلما انبأهم باسمائهم قال ألم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض و اعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) استحضار لقوله اعلم مالا تعلمون لكنه جاء به على وجه ابسط ليكون كالحجة عليه فانه تعالى لما علم ما خفى عليهم من امور السموات والارض و ما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بما تبتهم على ترك الاولى وهو ان يتوقفوا مترصدين لان يبين لهم

حملكم على الاستعجال والاستفسار وهو توقفتم متر قبين لان يبين لكم ما خفى عليكم من الحكمة فى الاستخلاف ألا ترون انى قد بينت لكم ذلك (**قوله** وقيل ماتبدون) معطوف من حيث المعنى على قوله وماظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة فانه من حيث المعنى تفسير لقوله ماتبدون وما كنتم تكتمون بمطلق احوالهم الظاهرة والباطنة ولم يرض بما نقله لانه تخصيص للعلم بلا مخصص مع ان فى المنقول الثانى اسناد فعل البعض الى الكل وهو ايضا خلاف الظاهر روى عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير رضى الله عنهم ان قوله تعالى اعلم ماتبدون اراد به قوله اتجعل فيها من يفسد فيها واراد بقوله وما كنتم تكتمون استبطانهم بانهم احقاء بالخلافة وقال قتادة لما خلق الله تعالى آدم من تراب همست الملائكة فيما بينهم وقالت لله تعالى ان يخلق ماشاء من الخلق ولكن لا يخلق خلقا افضل واعلم منا وفى رواية انهم قالوا لن يخلق ربنا ما شاء فلن يخلق خلقا افضل ولا اكرم عليه منا وهذا القول هو الذى كتموه ويجوز ان يكون هذا القول مما اسروه بينهم عن غيرهم بان ابدأه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم وكان فى هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان (**قوله** وقيل ماظهروا من الطاعة واسر منهم ابليس من المعصية) روى انه تعالى امر ملك الموت حين قبض قبضة من زوايا الارض ان تخمرها ويجعلها طينا لازبا ثم حمأ مسنونا ثم صلصالا وان يصور منه جسد آدم ويضعه على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء فخمره وصور منه جسد آدم فوضعه هناك اربعين سنة كلما مر به ملاء منهم عجبوا من حسن صورته وطول قامته ولم يكونوا رأوا قبل ذلك صورة تشابهها فمر به ابليس لعنه الله فرأى ثم قال لامر ما خلقت ثم ضربه بيده فاذا هو اجوف فدخل فى فيه وخرج من دبره وقال لاصحابه الذين معه من الملائكة هذا خلق اجوف لا يثبت ولا يتماسك ثم قال لهم ارأيتم ان فضل هذا عليكم ماانتم فاعلون قالوا نطيع ربنا فقال ابليس فى نفسه والله لا اطيعه ان فضل على ولئن فضلت عليه لا هلكنه فذلك قوله تعالى للملائكة واعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون نقله القرطبى عن كتاب العرائس للثعلبى واسند اكثره اليهم مع ان الكاتم واحد منهم فى هذه الرواية على طريق قولهم بنوا فلان قتلوا زيدا اذا قتله واحد منهم لان القتل اذا وقع فيهم صار كأنهم قتلوه جميعا وانما يفعل هذا عند قصد التعنيف ومنه قوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات وانما ناداه واحد منهم وهو عيينة وقيل الاقرع (**قوله** واعلم ان هذه الآيات) اى من قوله واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة الى هنا استدل بها على تسعة احكام الحكم الاول شرف الانسان وكرامته ووجه دلالتها عليه انه تعالى بشر بايجاده قبل خلقه مع انه تعالى خلق العرش والكرسى واللوح والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى

وقيل ماتبدون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وما كنتم تكتمون استبطانهم انهم احقاء بالخلافة وانه تعالى لا يخلق خلقا افضل منهم وقيل ماظهروا من الطاعة واسر منهم ابليس من المعصية و الهمزة للانكار دخلت حرف الجحد فافادت الاثبات والتقرير واعلم ان هذه الآيات تدل على شرف الانسان و مزية العلم و [illegible] على العبادة [illegible] رط فى الخلا [illegible] العمدة [illegible] التعليم يصح [illegible] ه الى الله تعالى و [illegible] صح اطلاق المعم [illegible] لاختصاصه بمن [illegible]

ولم يبشر بخلقها قبل تكوينها و ذلك غاية تشريف وتكريم ووجه آخر انه تعالى جعله خليفة له فى ارضه لاقامة حدوده و احكامه و تنفيذ وصاياه و الخليفة لقيامه مقام المستخلف فى اقامة بعض المصالح اشرف من غيره و ايضا فضله على ملائكته بالعلم الذى هو افضل اسباب الترجيح و ايضا قوله للملائكة انبئونى باسماء هؤلاء مع ان المناسب لقوله تعالى لآدم انبئهم باسمائهم ان يقول انبئوه باسماء هؤلاء مكان انبئونى يدل على مزيد كرامة آدم عليه السلام عند ربه من حيث انه تعالى انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وذلك تعظيم بليغ له عليه السلام والحكم الثانى مزية العلم و فضله على العبادة ووجه الدلالة عليها ان الملائكة اكثر عبادة بقوله تعالى فى حقهم الليل والنهار لايفترون ولم يكونوا بسبب ذلك احقاء بالخلافة وان آدم عليه السلام مع كونه اقل عبادة منهم قد استحق الخلافة باتصافه بالعلم والحكم الثالث كون العلم شرطا فى الخلافة ووجه الاستدلال بها عليه ان قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة يدل عليه دلالة ظاهرة حيث بكتهم بطلب انباء الاسماء منهم ونبه به على عجزهم عن امر الخلافة بناء على انها تقتضى التصرف فى الامور وتدبيرها واقامة العدالة بين العباد وذلك يتوقف على معرفة مالابد منه فى ذلك كالوقوف على مراتب الاستعدادات و قدر الحقوق ونحو ذلك والحكم الرابع صحة اسناد التعليم اليه تعالى ويدل عليها قوله تعالى و علم آدم الاسماء وقوله تعالى لاعلم لنا الا ما علمتنا وقوله تعالى الرحمن علم القرآن وهى لاتقتضى صحة اطلاق المعلم عليه تعالى لان هذه اللفظة اختصت فى العرف بمن يحترف بالتعليم و التلقين اى يجعلهما صناعة لنفسه فان الحرفة هى الصناعة و المحترف الصانع و الصناعة عبارة عن العلم الحاصل بمزاولة العمل فلما كان المعلم بمعنى المحترف لم يجز اطلاقه عليه تعالى لكونه منزها عن مزاولة العمل ولايقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لايدخل المدرس فيه فكيف يقال لله تعالى انه معلم فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه تعالى بل كان يجب ان لايستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولايقدر على ذلك الا الله تعالى والحكم الخامس كون اللغات كلها توقيفية بان يكون قد وضعها الله تعالى اولا ثم جعل العباد واقفين على معانيها و كونها موضوعة بازائها بان يخلق فى احد من خلقه علما ضروريا بتلك الالفاظ و بتلك المعانى و بان تلك الالفاظ موضوعة بازاء تلك المعانى ثم يعلم ذلك الواحد سائر الخلائق و اشار الى وجه دلالة الآيات السابقة على كون اللغات باسرها توقيفية بقوله فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص اوعموم يعنى ان لفظ الاسماء فى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء ان فسر بمعناه العرفى الخاص و هو الالفاظ الموضوعة لمعنى يدل على الالفاظ بخصوصها وتكون

الالفاظ مدلولا مطابقيا له وان فسر بمعناه اللغوى المبنى على اعتبار اشتقاقه من السمة او السمو يتناول كل مايكون علامة للشئ ودليلا عليه بحيث يرفعه الى الذهن سواء كان لفظا موضوعا بازائه اوحالا من احواله القائمة به اوفعلا من افعاله الصادرة عنه فان جميع ذلك علامة دالة على ذلك الشئ ودليل عليه يرفعه الى الذهن فلفظ الاسماء على هذا التفسير يدل على الالفاظ ايضا على انها مدلول مطابقى له بل على انها فرد من افراد مدلوله المطابقى وهو مايكون علامة للشئ ودليلا عليه يرفعه الى الذهن فظهر ان لفظ الاسماء باى تفسير فسر يدل على الالفاظ وهى مدلول مطابقى على التفسير الثانى وعلى التقديرين يصدق على من علم الالفاظ الموضوعة بازاء المعانى من حيث كونها موضوعة بازائها انه علم اسماء المسميات من حيث كونها اسماء لها موضوعة بازآئها و تعليمها من هذه الحيثية يستدعى كون وضعها سابقا على التعليم وذلك اواضع اما الله تعالى اوخلق آخر قبل آدم والثانى بعيد مخالف للاصل فان مالم يستند الى دليل من الحوادث ينفى لايحكم به مع ان الخلق الاخر لا يخلو اما ان يكون ملكا اوجنيا وعجز الملائكة عن الانباء بها عند الاستنباء دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين اياها والجن ادنى حالا منهم فعدم وضعهم اولى فتعين ان لا واضع الا الله تعالى وان اللغات باسرها توقيفية (**قوله** و تعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم) دفع لما يقوله المنكرون للوقيف وهو قولهم المراد بتعليم آدم الهامه تعالى اياه ان يضع الاسماء لمعانيها وانخبره فى كون التعليم بمعنى الهام العمل قوله تعالى و علمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه عمل الدرع فيكون الوضع آدم عليه السلام لا البارى تعالى حتى تكون اللغات توقيفية (**قوله** و الاصل ينفى ان يكون وضعها ممن كان قبل آدم) دفع لما قال تعليم الله تعالى آدم لاسماء من حيث اختصاص كل واحد منها لمسماه لايقتضى ان يكون الواضع هو الله تعالى لجواز ان يكون خلقا متقدما على آدم واذا كان ذلك بعيدا مخالفا للاصل تعين ان يكون الواضع هو الله تعالى وان ماتكلمت به الملائكة من الالفاظ المخصوصة الموضوعة لمعان مخصوصة مثل قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الفاظ توقيفية وضعها الله تعالى لمعانيها ثم علمها الملائكة مبينا لهم معانيها وذهب الحكماء الى ان الروحانيات انما تتكلم بالكلام النفسى و يطلق بعضهم المعنى المقصود من الآخر تلقيا روحانيا لانها عندهم مجردات عن المادة ليست بجسمانيات و الكلام اللفظى انما يكون بالصوت الحاصل بالقرع او القطع المخصوصين بالاجسام الكثيفة و الحكم السادس كون مفهوم الحكمة زائدا على مفهوم العلم و الاكان اراد الحكيم بعد العليم تكرارا و اذا كان مفهومها زائدا على مفهوم العلم لانها عبارة عن علم يترتب عليه اتقان العلم والحكم السابع كون علوم الملائكة تقبل الزيادة و يدل عليه قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم فانه صريح فى

وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم وان تعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم مبينا له معانيها وذلك يستدعى سابقة وضع و الاصل ينفى ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكما لاتهم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك فى الطبقة العليا منهم

ان بعض علومهم وهو علم الاسماء انما حصل بانباء آدم عليه السلام اياهم بها والحكماء الاسلامية وان قالوا به فى الملائكة السفلية الارضية لكنهم منعوه فى الطبقة الاعلى منهم حيث قالوا ان القول جا معة للكمالات الممكنة لهم وهى حاصلة لهم بالفعل دائما (**قوله** وحملوا عليه) اى على ان علوم الملائكة وكمالاتهم لاتقبل الزيادة حيث قالوا فى تفسير الآية مامنا احد الا له مقام ومرتبة معلومة فى العلم والكمال لا يتجاوزها اصلا وصف الحكماء بالاسلامية لانهم هم المتمسكون بالآية والحكم الثامن كون آدم افضل من هؤلاء الملائكة لدليل كونه اعلم منهم حيث عجزوا عن علم الاسماء والانباء بها وهو علمهم اياها والاعلم افضل والحكم التاسع انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها بدليل قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة وانى اعلم مالا تعلمون فقدا خبر قبل خلق آدم بايجاده واستخلافه ثم اخبر باحاطة علمه بجميع مالا يعلمونه ومن جملته احوال آدم وفضله على الملائكة بعلم الاسماء مع عجزهم عندذلك يستلزم ان يعلم آدم واحواله قبل حدوثه وعلمه الازلى لايتجدد ولا يتغير بتجدد المعلومات وتغيرها وانما التغير فى التعلقات والاضافات وذهب هشام بن الحكم الى انه تعالى لايعلم الحوادث الجزئية قبل وقوعها وانما يعلمها فى اوقات وقوعها والذى يعلمه فى الازل انما هو الماهيات والحقائق الكلية (**قوله** لما انبأهم باسمائهم) اختار كون امر الملائكة بسجودهم لآدم واقع بعد ان علمه الاسماء واظهر فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الآية (**قوله** اعترافا بفضله) وما عطف عليه علة لسجودهم لآدم (**قوله** واداء لحقه) اى لحق تعليمه اياهم مالم يعلموا وشكر اله فان كل من توسل بغيره فى حصول مقصوده ونيل مطلوبه حق عليه ان يعظمه ويشكر احسانه اليه فان قاضى الحاجات ومحصل المرادات وان كان فى الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان اعطاءه اياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه شكر ذلك الغير ايضا قضاء لحق سعيه فى وصول النعمة اليه كما يجب عليه الشكر لله تعالى قضاء لحق كونه هو المنعم فى الحقيقة (**قوله** تعالى فقعوا له ساجدين) امر من وقع يقع دخل عليه فاء الجزاء وظاهر هذه الآية تدل على انه عليه السلام كما نفخ فيه الروح فصار حيا سويا صار مسجود الملائكة لان الفاء فى قوله تعالى فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته الملائكة حصلا بعد ان صار مسجود الملائكة ولعل الوجه فى عدم ارتضاء المصنف بهذا القول كونه مخالفا لما يدل عليه سوق الكلام فانه يفهم منه ان الامر بالسجود كان بعد التعليم والانباء اعترافا لفضله واداء لحق تعليمه وانبائه والفاء الجزائية لاتدل على لزوم كون مضمون الجزاء عقيب مضمون الشرط من غير تراخ للقطع بانه لادلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الآية على انه يجب السعى عقيب النداء من غير تراخ ولو سلم انها

(للتعقيب)

وحملوا عليه قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وان آدم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) لما انبأهم بالاسماء وعلمهم ما لم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافا بفضله واداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وقيل امرهم به قبل ان يسوى خلقه لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين

للتعقيب مطلقا فالمراد بكونها للتعقيب دلالتها على ان وجود الثانى كان بعد وجود الاول من غير ان يتخلل بينهما عمل اجنبي منهما وان كان بينهما ازمنة متطاولة وقد روى عن ابن الحاجب انه قال المراد بكون الفاء للتعقيب دلالتها على مابعده فى العادة تعقيبا ولا يلزم فيه ان يكون احدهما بعد الآخر على سبيل المضايفة فرب شيئين بعد احدهما معقبا للاخر وان كان بينهما زمان ممتد كما فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فلم لايجوز ان تكون الآية التى نحن بصددها من هذا القبيل بناء على ان تخلل اظهار فضل آدم بين تسويته وامر الملائكة بالسجود له ليس امرا اجنبيا منهما فلا ينافى كون الثانى عقيب الاول (**قوله** امتحانا لهم) علة لقوله امرهم به قبل ان يسوى خلقه يعنى ان الامر بالسجود لآدم حينئذ ليس لفضيلة الانباء بل لامر آخر وهو ان الله تعالى امتحن الملائكة و ابليس بالسجود لآدم اظهار الماعلم على ماعلم فى الازل فانه تعالى علم فى الازل الانقياد من الملائكة و التكبر من ابليس وكونهم اولياءه وكونه عدواله فكلفهم بالسجود له ليظهر المطيع من العاصى فيما بين العباد و يخرج مافى علمه الى العيان (**قوله** والعطف عطف الظرف على الظرف) اى عطف قوله اذقلنا للملائكة اسجدوا على قوله اذقال ربك للملائكه ان نصبت الظرف السابق بمضمر قبله وهو اذكر على التأويل المذكور و تقدير الكلام اذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة انى جاعل الخ ووقت قولنا للملائكة اسجدوا فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف المفرد على المفرد (**قوله** والاعطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة) اى وان لم تنصب الظرف السابق بمضمر بل نصبته بقالوا فالعاطف عطف الظرف الثانى مع مايقدر عاملا فيه وهواذكر على الجملة المتقدمة الخبرية وهى قالوا اتجعل فيها الخ اذقال ربك لهم انى جاعل و مايقدر عاملا فيه هو اذكر على مايفهم من سوق كلام المصنف فتكون الجملة المعطوفة انشائية و المعطوف عليها اخبارية واختلاف الجملتين خبرا وانشاء يمنع عطف احداهما على الاخرى فلذلك اضرب عنه المصنف بقوله بل القصة باسرها على القصة من غير التفات الى ان مافيهما من الجمل انشاء واخبار اى بل عطف القصة المدلول عليها بقوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم الى قوله وكان من الكافرين بل الى قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون على القصة المدلول عليها بقوله واذقال ربك للملائكة الى قوله وماكنتم تكتمون فحينئذ لايطلب التناسب بين الجملتين خبر اوانشاء بل بين القصتين (**قوله** وهى نعمة رابعة) من النعم التى تعم جميع البشر وقد ابتدأ بتعدادها بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم فان خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى

امتحانا لهم واظهارا لفضله و العاطف عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر والاعطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة بل القصة باسرها على القصة الاخرى وهى نعمة رابعة عدها عليهم

نعمة تعم الجميع باعتبار اصل الوجود ثم بين نعمة اخرى تعم الجميع ايضا وهى خلق مايتوقف عليه بقاوهم و يتم به معاشهم فقال هوالذى خلق لكم مافى الارض جميعا الآية ثم بين نعمة ثالثة تعم الناس كلهم فقال واذقال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة وهذه نعمة رابعة من النعم العامة فان خلق آدم واكرامه بجعله خليفة وتفضيله على ملائكته بالعلم الكثير بان امرهم بالسجودله انعام يعم ذريته (**قوله** والسجود فى الاصل تذال) اى اظهار للذلة والخشوع مع تطأ من اى انحناء و انخفاض الجوهرى طأطأ رأسه طأمنه وتطأطأ تطأ من يقال تطأطأت لهم تطأ طؤ الذلة اى خفضت لهم نفسى كتطأ من الذلاة وهو جمع ذال الذى يزع بالدلو و صدر البيت

بجمع تضل البلق فى حجراته * ترى الاكم فيه سجدا للحوافر

اى متذللة لحوافر الخيل اراد بالجمع جماعة الناس تضل اى تغيب والبلق جمع ابلق وهو فرس فى لونه سواد و بياض و الحجرات بالفتحات الثلاث جمع حجرة بفتح الحاء و سكون الجيم مثل جرة و جرات وحجرة القوم ناحية دارهم والاكم فى البيت بضم الهمزة و سكون الكاف و المراد به الجبال الصغيرة واصله اكم بضمتين ثم سكن الكاف اسكنت للضرورة وفى الصحاح الاكمة الجبل الصغير والجمع اكمات واكم وجمع الاكم اكام مثل جبل وجبال وجمع الاكام اكم مثل كتاب وكتب وجمع الاكم آكام مثل عنق و اعناق وجمع الجمع يراد به الكثير او الضروب المختلفة وضمير فيه للجمع المذكور وكذا ضمير حجراته و سجدا جمع ساجد بمعنى خاضع وذليل ووصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة والازدحام بحيث تغيب فيهم الافراس البلق التى من شأنها الظهور والاشتهار ووصفهم ايضا بسرعة السير و شدته بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر و مقهورة تحتها حتى كأنها اذا رأت الحوافر يسجدن لها ويدخلن تحتها وقال اعرابى من بنى اسد (وقلن له اسجد لليلى فاسجدا * و يعنى بالضمير البارز فى له و بالمستكن فى قوله اسجد و أسجدا البعير و اسجد امر من أسجد الرجل اذا طأطأ رأسه و حناه يعنى انهن قلن للبعير طأطئ رأسك لليلى لتركب هى عليك فطأطأ البعير رأسه والظاهر ان يقول بدل قوله اذا طأطأ رأسه اى طأطأ رأسه كما فى الصحاح ليكون تفسيرا لقوله أسجد فاسجدا والالف فيه للاشباع (**قوله** وفى الشرع) عطف على قوله فى الاصل (**قوله** والمأمور به) يعنى ان السجود المأمور به ان كان السجود بالمعنى الشرعى لا يجوز ان يكون المسجودله هو آدم عليه السلام لان العبادة لغير الله تعالى كفر والله تعالى لا يأمر بالكفر فانه لم يشرع فى شرع من الشرائع فكيف يكون مأمورا به بل المسجودله فى الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعلت الكعبة قبلة لسجودنا (**قوله** تفخيما لشأنه) علة لجعله قبلة قوله اوسببا لوجوبه عطف على قوله قبلة

والسجود فى الاصل تذال مع تطأ من قال الشاعر (ترى الاكم فيها سجدا للحوافر) (وقال و قلن له اسجد لليلى فأسجدا) يعنى البعير اذا طأطأ رأسه وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة و المأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له فى الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة سجودهم تفخيما لشأنه او سببا لوجوبه

والمعنى اوجعل آدم سببا لوجوب السجود كما جعل الوقت سببا لوجوب الصلاة فان جعل آدم قبلة للسجود تكون اللام فى قوله لادم بمعنى الى كما فى قول حسان رضى الله عنه أليس اول من صلى لقبلتكم اى على قبلتكم وان كان سببا لوجوبه تكون اللام فيه للتعليل كما فى قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اى لاجل زوالها فقوله تعالى لادم معناه لاجل آدم اى لاجل كون وجوده سببا لنيلكم الكمالات (**قوله** فكأنه الخ) بيان لكون آدم عليه السلام سببا لوجوب سجودهم لله تعالى وانموذج الشئ مثاله وفى القاموس انموذج بفتح النون مثال الشئ والانموذج لحن والمبدعات المحدثات لاعلى مثال فيتناول ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات وقوله بل الموجودات يتناول صفاته تعالى فان صفات الانسان من العلم والقدرة وغيرهما نموذج لصفاته تعالى (**قوله** و نسخة لما فى العالم الروحانى والجسمانى) عطف على قوله انموذجا للمبدعات كلها تفسيراله فانه لما خلق مركبا من الروح والبدن كان نسخة ومثالا للعوالم الروحانية والجسمانية من حيث ان كل مايوجد فى العوالم من الجواهر والاعراض فهو موجود فى آدم فيكون جامعا لجميع الخواص والكمالات المترتبة عليها (**قوله** و ذريعة للملائكة الى استيفاء ماقدر لهم من الكمالات) العلمية حيث تعلموا منه اسماء المسميات بان انبأهم بها (**قوله** ووصلة) اى خلقه بحيث يكون وصلة الى ظهور المراتب العلمية والدرجات العرفانية التى حصلت المباينة بينهم وبين آدم فيها بان كانت موجودة فى آدم و مفقودة فيهم قوله امرهم بالسجود جواب لما (**قوله** تذللا لما رؤا فيه من قدرته العظيمة وآياته الباهرة) علة للسجود وناظر الى خلقه بحيث يكون انموذجا ونسخة وقوله وشكرا الخ علة ثانية له وناظر الى خلقه بحيث يكون ذريعة و وصلة (**قوله** فاللام فيه الخ) اى اذا اريد بالسجود المأمور به معناه الشرعى و جعل آدم قبلة للسجود الواقع لله تكون اللام فى قوله لآدم بمعنى الى كما فى قوله تعالى بان ربك اوحى لها اى بان ربك اوحى اليها وقوله تعالى يجرى لاجل مسمى اى الى اجل مسمى وقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهو عنه اى الى ما نهوا وفى قول حسان رضى الله عنه اليس اول من صلى لقبلتكم وان جعل آدم سببا لوجوب السجود لله تعالى تكون اللام فيه كاللام فى قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان اللام فيها اما للتعليل والمعنى لاجل زوالها او التأقيت والمعنى اقم الصلاة وقت زوالها كما فى نحو سافرت لعشر خلون من رجب اى وقت مضى عشرة ايام منه (**قوله** واما المعنى اللغوى) عطف على قوله اما المعنى الشرعى وهو التواضع لادم تحية و تعظيما اى من التطأ من والانحناء ولم يذكر اكتفاء بما سبق والتواضع مع الانحناء وان كان اعم من وضع الجبهة على قصد العبادة لتحققه فى ضمن التواضع الواقع لمجرد الانحناء و الايماء من غير وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر انه اراد التواضع بهذا الوجه

فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون انموذجا للمبدعات كلها بل الموجودات باسرها و نسخة لما فى العالم الروحانى و الجسمانى و ذريعة للملائكة الى استيفاء ماقدر لهم من الكمالات و وصلة الى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود تذللا لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر اياته و وشكرا لما انعم عليهم بواسطته فاللام فيه كاللام فى قول حسان رضى الله تعالى عنه اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالقرء آن والسنن اوفى قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس و اما المعنى اللغوى و هو التواضع لآدم تحية و تعظيما له كسجود اخوة يوسف له

الخاص على قصد التحية والتعظيم لادم لاعلى قصد العبادة والالكان سجودا شرعيا مختصا به تعالى و الكلام فى السجود اللغوى وانما قلنا انه هو الظاهر لان جمهور المفسرين اتفقوا على ان السجود الذى امر وابه كان بوضع الوجه على الارض وان ذهب البعض الى انه كان بمجرد الايماء والدلالة قوله كسجود اخوة يوسف عليه السلام فانه كان بوضع الجباه لقوله تعالى فى قصته عليه السلام وخروا له سجدا و الخرور هو السقوط على الوجه والذى عليه اكثر العلماء ان السجود بوضع الوجه على الارض على وجه التذلل و التعظيم كان مباحا الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى ان سلمان الفارسى لما اراد ان يسجد للنبى صلى الله تعالى عليه و سلم منعه منه وقال لاينبغى لمخلوق ان يسجد لاحد الا الله تعالى ولو امرت احدا أن يسجد لاحد لسجدت المرأة لزوجها وفى رواية لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها (**قوله** اوالتذلل والانقياد) عطف على قوله التواضع اى ويحتمل ان يكون المراد بالسجود الذى امر به الملائكة تذللهم وانقيادهم لآدم و بينه بسعيهم فى تحصيل ماينوط به معاشهم و يتم به كمالهم اى معاش آدم واولاده كانقياد من وكل بتحريك الاجرام العالية على وجه يؤدى الى قران الكواكب بعضها مع بعض تارة وافتراقها اخرى الذى يترتب عليه اختلاف الفصول وحدوث الحوادث الكائنة فى كل فصل وكانقياد من وكل منهم بالرياح و السحب والامطار ونحوها مما ينتظم به احوال بنى آدم ولايخفى ان وضع الجبهة على الارض ولا مطلق التطأ من والانحناء غير معتبر فى السجود بهذا المعنى (**قوله** والكلام فى ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم ماسبق) فى تفسير قوله تعالى واذقال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة وهو قوله والمقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن وانما كان الكلام فيه ماسبق لان تعريف لفظ الملائكه هنا للمعهودين هناك فكأنه قيل واذقلنا لهؤلاء الملائكة الذين قيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة اسجدوا لآدم فان كان المراد بهم هناك عموم او خصوص اريد بهم هنا ايضا كذلك واكثر المفسرين على ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم حتى الملائكة المقربون لان لفظ الملائكة لكونه جمعا محلى باللام يفيد العموم لاسيما وقد اكد بقوله كلهم اجمعون ولانه تعالى استثنى منهم ابليس و استثناء شخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومنهم من انكر ذلك وقال ان المأمورين بالسجود ملائكة الارض دون ملائكة السماء قال به لاستعظامه ان يكون اكابر الملائكة مأمورين بذلك والله تعالى اعلم (**قوله** امتنع عما امر به) اى باختياره من غير ان يكون له عذر فيه لما صرح به من ان الاباء امتناع باختيار فيكون اخص مطلقا

اوالتذليل والانقياد بالسعى فى تحصيل ما ينوط به معاشهم و يتم به كمالهم والكلام فى ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم ماسبق (فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر) امتنع عما امر به استكبارا

من الامتناع والظاهر ان قوله تعالى ابى استينا ف فانه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين كان مظنة ان يسأل ويقال هل له عذر فى تركه السجود فاجيب بانه ليس له عذر فى ذلك بل تركه مع القدرة عليه وعطف عليه قوله واستكبر بيانا لعلة ابائه فان علة الحكم تجامعه فى الوجود وان كانت مقدمة عليه بالذات وكذا الكلام فى قوله تعالى وكان من الكافرين فانه ان اول بانه كان منهم فى علم الله تعالى يكون علة للاباء المعلل بالاستكبار فالمعنى ان اباءه الاستكبار وان استكباره لكونه من الكفرة فى علمه تعالى وان اول بانه صار منهم فوجه العطف ظاهر (**قوله** من ان يتخذه وصلة فى عبادة ربه) مبنى على ان يكون المأمور به السجود بالمعنى الشرعى ويكون آدم عليه السلام قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه عليهم فان آدم عليه الصلاة والسلام على التقديرين يكون وصلة لعبادة ربهم بالسجود له (**قوله** او يعظمه ويتلقاه بالتحية) مبنى على ان يكون المأمور به المحتمل الاول من المعنى اللغوى للسجود وهو ما ذكره بقوله وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له (**قوله** او يخدمه الخ) مبنى على ان يكون المأمور به المحتمل الثانى منه والفرق بين التكبر والاستكبار ان التكبر هو ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره فى الفضل والشرف وهو مذموم وان كان ممن هو اكبر فى الواقع بحسب الفضل والشرف والاستكبار طلب التكبر بمباشرة مايدل عليه والتشبع ادعاء الشبع والغنى مع كونه جائعا محتاجا وفى الصحاح المتشبع المتزين باكثر مما عنده يتكثر بذلك ويتزين بالباطل (**قوله** اى فى علم الله تعالى اوصار منهم) لما احتمل ان يكون قوله تعالى وكان من الكافرين تعليلا لابائه واستكباره على معنى كيف لا يمتنع ولا يستكبر عن امتثال ما امر به وقد كان من الكافرين واستلزام هذا المعنى ان يكون كونه من الكافرين سابقا على الاباء والاستكبار بان يكون كافرا من اول حدوثه الى الابد مع ان المختار عند عامة اهل السنة وجمهور المحققين ان ابليس لم يكن كافرا من اول الامر بل روى ان الله تعالى اعطاه ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان فكان يعبد الله تعالى تارة فى الارض وتارة فى السماء وتارة فى الجنة وروى ايضا انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة فكيف يقال انه كان كافرا من اول زمان وجوده الى الابد بل انه كان مؤمنا ثم صار كافرا برده امر الله تعالى واستقباحه اياه فقد صح ان قبول الامر ايمان والعمل به طاعة وتركه معصية واستقباحه كفر ولما كان المختار انه كان مؤمنا فى اول حاله ثم صار كافرا بإبائه عما امر به واستكباره من التعظيم لآدم تحية وتواضعا له لم يصح ان يعلل اباؤه واستكباره بكونه من الكافرين لان المتفرع على الشئ لا يكون علة له فلذلك فسر السبق المستفاد من لفظ كان من الكافرين بسبق علم الله تعالى بانه سيكفر برده امر الله تعالى واستقباحه اياه لا بسبق اتصافه بالكفر على الاباء والاستكبار فيصح تعليقهما بالسبق بهذا المعنى لا ان جعله تعليلا لهما لا

من ان يتخذه وصلة فى عبادة ربه او يعظمه ويتلقاه بالتحية او يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه والاباء امتناع باختيار والتكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشبع (وكان من الكافرين) اى فى علم الله اوصار منهم

يكون منافيا لما هو المختار عند الجمهور وان جعل قوله وكان من الكافرين استئنافا لبيان حاله بسبب الاباء والاستكبار يكون كان بمعنى صار كما في قوله تعالى وحال بينهما الموج فكان من المغرقين فانه قد كان مومنا فلما رد امر الله واستقبحه غير الله تعالى صفته وحالته وسيرته وطبعه وصورته وهيئته ونغمته وصوته الى صفة كفرة الجن واحوالهم فصار ممسوخا اقبح من كل قبيح كما مسخ بعض بني ادم فصار واقردة وخنازير قال الله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم (**قوله** باستقباحه متعلق بصار اى تحول حاله الى الكفر بسبب استقباحه امر الله تعالى واستكباره واعتقاده بكونه مخالفا لذلك المتردد استدلاله على ذلك بقوله انا خير منه لا بمجرد ترك السجود فان ترك المأمور به معصية و المعصية لا توجب الكفر اصلا عندنا فلان صاحب الكبيرة مومن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج بها عن الايمان لكنه لا يدخل بها في الكفر و الخوارج لما قالوا ان كل معصية كفر واستدلوا عليه بهذه الآية فقالوا انه تعالى قال في حق ابليس انه كان من الكافرين بسبب ابائه عما امر به واستكباره فدل ذلك على ان المعصية كفر اشار المصنف الى الجواب عن استدلالهم بقوله بانه تعالى انما كفره برده الامر واستقباحه لا بمجرد ترك السجود الواجب حتى يقال انه تعالى كفره بترك الواجب و هو معصية (**قوله** و الآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود) ان كان المأمورون بالسجود جميع الملائكة فهو افضل من جميعهم وان كانوا طائفة مخصوصة فهو افضل من تلك الطائفة و ذلك لان الله تعالى امرهم بالسجود له سجود تعظيم و تكريم لا لمجرد زيادة و تسليم بقرينة اباء ابليس و استكباره و تعليله بانه خير منه فلولا انه افضل منهم لما امروا بتعظيمه لان الفاضل لا يؤمر بتعظيم المفضول ولان آدم عليه السلام كان اعلم منهم حيث انبأهم بما عجزوا عن علمه والاعلم افضل ممن هو دونه في العلم والعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فظهر ان آدم كان افضل من الملائكة (**قوله** ولو من وجه) اشارة الى جواز فضلهم عليه من وجه آخر كالاستغراق في عبادته تعالى وصفائهم عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب من المواد المكدرة فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق من التراب و كونهم سكان السموات التي هي مواضع النزهة و الراحة و كونهم آمنين من المرض و الفقر والهم والجوع والعطش ونحوها ذكر الامام ان اكثر اهل السنة ذهبوا الى ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام مطلقا افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة العلوية افضل من الانبياء بخلاف الملائكة السفلية فانه لا خلاف في ان الانبياء افضل منهم والاية تدل ايضا على ان ابليس كان من الملائكة لانه لما عصى الله تبارك وتعالى وكفر غضب عليه ولعنه ومسخه فصار شيطانا رجيما فقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن معناه انه صار من الجن كما ان قوله وكان من

باستقباحه امر الله تعالى اياه بالسجود لآدم اعتقادا بانه افضل منه و الافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول و التوسل به كما اشعر به قوله انا خير منه جوابا لقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين لا بترك الواجب وحده والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجه وان ابليس كان من الملائكة

الكافرين معناه انه صار من الكافرين فان قيل كيف يكون ابليس من الملائكة والملائكة لاذرية لهما لان الذرية انما تتولد من الانثى وليس فى الملائكة انوثة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسئلون انكر الله تعالى على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفى فيهم الانوثة انتفى عنهم التوالد وابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دونى وهذا صريح فى اثبات الذرية له فكيف يكون ملكا والملك لاذرية له اجيب بانه انما صار له نسل وذرية بعدما مسخ وحولت صورته الى صورة من يتولد وسائر الممسوخات لاتبقى بعد ثلاثة ايام ولايكون لها نسل وذرية وبقى هو وصار له نسل لانه سأل النظرة الى قيام الساعة فانظر (**قوله** الالم يتناوله امرهم) اى ولولم يكن ابليس من الملائكة لما كان مأمورا بالسجود لآدم فى ضمن امر الملائكة بالسجود له فانه مامور بالسجود لقوله تعالى مامنعك ان تسجد اذامرتك ولم يذكر فى قصة من القصص مع كثرة تكرارها فى القرآن ولافى غيره من الكتب السالفة امر ابليس بالسجود لآدم نصا صريحا فتعين انه كان مأمورا به فى ضمن امر الملائكة بالسجود له وان امر الملائكة به يتناوله ايضا ولو يتناوله امرهم لما كان من نوع الملائكة وهو المطلوب (**قوله** ولم يصح استثناؤه منهم) يعنى انه لولم يكن من الملائكة لما صح استثناؤه منهم لان الاستثناء انما يتعلق بما يكون من جنس المستثنى منه فيكون استثناؤه من الملائكة مستلزما لكونه من الملائكة والاستثناء المنقطع وان كان شايعا مشهورا فى كلام العرب الاانه خلاف الاصل فلايقع فى الكلام الفصيح (**قوله** ولايرد على ذلك قوله تعالى الا ابليس كان من الجن) جواب عما يقال كيف يكون ابليس من الملائكة وقد نص فى القرآن على انه كان من الجن وهو مباين للملك لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن فانه صريح فى المباينة بين الجن والملك اجاب عنه اولا بان كون ابليس فردا من افراد الملائكة واتحاده معهم بالنوع لاينافى كونه من الجن فعلا فانه يجوز ان يكون معنى قوله تعالى كان من الجن انه مع كونه ملكا كان من الجن فعلا غاية مافى الباب ان لاتكون المعصية لازمة لكل فرد من افراد الملائكة بان يصدر عن بعض افرادهم العصيان لله تعالى والكفر به كما صدر ذلك عن ابليس اللعين مع كونه واحدا منهم ويكون قوله تعالى فى حقهم لايعصون الله مامرهم ويفعلون ما يؤمرون بيانا لحال الاكثر واجاب ثانيا بتسليم ان يكون معنى قوله تعالى كان من الجن انه كان منهم نوعا ومنع ان يكون ذلك منافيا لكونه من الملائكة نوعا بناء على ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه ان الملائكة على ثلاثة اضرب ضرب منهم يقال لهم الجن ومنهم ابليس ولهم توالد وتناسل ولهذا قال تعالى فى حق الابليس افتتخذونه

والالم يتناوله امرهم ولم يصح استثناؤه منهم ولا يرد على ذلك قوله تعالى الا ابليس كان من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا و لان ابن عباس رض روى ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس

ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول انه كان جنيا نشأ بين اظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه او الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين فكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الانس والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس

وذريته او ليساء من دوني) **قوله** ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة) قال اكثر المتكلمين ولاسيما المعتزلة منهم انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن وهو مروى عن ابن عباس وابن زيد والحسن البصري وقتادة وابي بكر الاصم وقالوا انه ابو الجن كما ان آدم ابو البشر وروى ان ابليس كان من الجن الذين سكنوا الارض قبل آدم وحاربتهم الملائكة فسبوه صغيرا وتعبد مع الملائكة دهرا طويلا فصار من الملائكة حكما لقوله عليه الصلاة والسلام ان مولى القوم منهم وان كان من الجن نسبا فيصدق بذلك ان يقال انه كان من الجن وانه كان من الملائكة لانه وان كان جنيا الا انه نشأ اى كبر وبلغ حد الشباب بين الملائكة يقال نشأت في بني فلان اذا شببت فيهم (**قوله** وكان مغمورا) اى مكثورا ومغلوبا بالالوف من الملائكة فغلبوا عليه فيتناول امر الملائكة اياه وصح استثناؤه منهم اى من ضمير فسجدوا استثناء متصلا لانه تعالى لما غلبهم عليه فسمى الجميع ملائكة لكونه مغلوبا ومستورا بهم كان داخلا فيهم بالتغليب فدخل تحت امرهم فعلى هذا الوجة يكون المأمور بالسجود من بين الجن هو ابليس وحده بخلاف الوجه الثاني وهو ما اشار اليه بقوله او الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة فان المأمور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة الجن بامرهم فيدخل ابليس تحت امر تلك الطائفة لكونه من آحادها حقيقة ووجه دلالة الآية على كون الجن مأمورين مع الملائكة دلالة النص عليه بدلالته فان النص بعبارته انما يدل على كون طائفة الملائكة مأمورة بالسجود وكون الجن مأمورين معهم بالسجود انما هو بدلالته كما يدل عليه قول المصنف فانه اذا علم ان الاكابر مأمورين بالتذلل لاحد والتوسل به علم ايضا ان الاصاغر ايضا مأمورون به ويدل عليه ايضا كلام الراغب حيث قال وقيل ان الجن كانوا مأمورين مع الملائكة بالسجود له لكن لم يتجه الى ذكرهم فاستطار اذ امر مائل رعيته بالخضوع لانسان فمعلوم ان اصاغرهم مأمورون بذلك ايضا (**قوله** وان من الملائكة) عطف على قوله وان ابليس كان من الملائكة والآية تدل ايضا على ان من الملائكة من ليس بمعصوم لانها دلت على ان ابليس كان من الملائكة وعلى انه قد تحقق منه العصيان والكفر فيكون قوله تعالى في حق الملائكة انهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بيانا لحال اكثرهم واشار اليه المصنف بقوله وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الناس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة (**قوله** ولعل ضربا من الملائكة الخ) اذكر ان ابليس من الملائكة وانه قد عصى وكفر فظهر به ان العصمة ليست بلازمة للملائكة واشار الى ان قوله تعالى في وصف الملائكة انهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم بيان لحال الاكثر ورد عليه انه مخالف لما قال الامام من ان الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب

وان من الحشوية من يخالف ذلك اشار الى جوابه برفع المخالفة بين كلامه و كلام الامام بناء على جواز ان يكون فى الملائكة ضرب يتحد مع الشياطين بحسب الذات والحقيقة و يختلفان بحسب العوارض والاوصاف الخارجية عن ماهيتهما كالابرار والفساق من الانس فانهما متحدان بحسب الماهية النوعية ومختلفان بحسب كون احدهما بارا مطيعا وكون الآخر فاسقا عاصيا و يكون الجن بمعنى الجسم اللطيف المستتر عن الاعين قدرا مشتركا بين صنفى الملائكة والشياطين و عرضا عاما شاملا لجميع افراد الحقيقة النوعية للصنفين المذكورين لان الجن اسم مأخوذ من الاجتنان وهو الاستتار والاخفاء عن اعين البشر فيكون صادقا على جميع افراد تلك الحقيقة فمن صدق عليه مفهوم الجن ان فعل خيرا وطهر عن الشرور والخبائث يقال له ملك وان خبث وكان شأنه الاغواء والافساد يقال له شيطان فالملك اسم للصنف المعصوم من الجن بالمعنى المذكور والشيطان اسم للصنف الآخر منه وهو ما لا يكون معصوما بل يكون خبيثا مفسدا فصح ان يقال لابليس مع كونه من افراد الصنف الخبيث للجن انه من الملائكة لكونه من افراد ماهية الضرب المذكور من الملائكة وهو الذى لا يخالف الشياطين بحسب الماهية بل يتحد معهم فيها فان هذا الضرب من الملائكة لما اتحد مع الشياطين فى الماهية صح ان يقال لفرد من الشياطين بحسب الماهية بل يتحد معهم فيها فان هذا الضرب من الملائكة لما اتحد مع الشياطين بالماهية صح ان يقال لفرد من الشياطين انه من الضرب المذكور من الملائكة تكون فردا من افراد ماهية ذلك الضرب كما يصح ان يقال لفرد من فسقة الانس انه من ابرار الانس بمعنى انه فرد من افراد حقيقة الانس وانه لا يباين الابرار بالماهية وانما يخالفه بالاوصاف والعوارض كما يصح ان يقال له انه من الجن لصدق مفهوم الجسم اللطيف المستتر عن اعين البشر عليه فعدم عصمة ابليس مع كونه من الملائكة اى من افراد الحقيقة النوعية لهذا الصنف لا ينافى اتفاق الجمهور البشر على عصمة كل الملائكة اى على عصمة كل فرد من افراد هذا الصنف الذى هو فرد اعتبارى للحقيقة النوعية المشتركة بين صنفى الملك والشيطان (**قوله ولذلك**) اى ولكون ابليس من هذا الضرب من الملائكة وهو الذى لا يخالف الشياطين بالماهية بل بالعوارض صح عليه ان يتغير عن صفة الملائكة و ينتقل الى صفة الشياطين (**قوله لا يقال كيف يصح ذلك**) اى كيف يصح اتحاد ضرب من الملائكة مع الجن والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع ان اتحاد حقيقة الشيئين يستلزم اتحاد مادتيهما ومادة الجن تخالف مادة الملائكة لقوله عليه الصلاة والسلام خلقت الملائكة من النور وخلقت الجان من مارج من نار اى من نار لا دخان له فان الجان ابو الجن خلق منها وهو مباين للنور واجاب عنه بان الحديث المذكور لا ينافى ما ذكرنا من ان ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وانما ينافيه لو كان صريحا فى اختلاف مادتيهما حقيقة وهو ممنوع لانه كالتمثيل

فلذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله كما اشار اليه بقوله عز وعلا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلق من نور والجن من نار لما روت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لانه كالتمثيل لما ذكرت فان المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت الحالة الاولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها و يبقى الدخان الصرف

والتصوير لما ذكرنا من ان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالذات والماهية مخالف لهم بالعوارض والاوصاف فان بيان ان احدهما مخلوق من النور والآخر مخلوق من النار بمنزلة ان يقال ان مادتيهما متحدتان بالذات مختلفتان بالاوصاف والعوارض فهما مخلوقان من نوع واحد وهو الجوهر المضيء فان ماهية النور الجوهر المضيء والنار كذلك فاتحد مادتاهما بالماهية وان اختلفا بالعوارض فان النور جوهر مضيء صاف لايشوبه شيء مما يكدره بخلاف النار فانه غير خالص عما يكدره من الدخان في اكثر الاحوال فالنار والنور صنفان مختلفان بالعوارض مندرجان تحت ماهية الجوهر المضيء (قوله وهذا) اى القول بان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالماهية والذات مخالف لهم بالعوارض والصفات وان الحديث المروى كما يراد المثال له اشبه بالصواب لانه حينئذ يتأتى ان يكون استثناء ابليس من الملائكة متصلا وهو الاصل فيه ويكون قوله تعالى كان من الجن حقيقة وقول الملائكة بل كانوا يعبدون الجن في جواب قوله تعالى اهؤلاء اياكم يعبدون وان دل على ان الجن غير الملك الا انه لا يوجب المغايرة بحسب الماهية بل يكفيه المغايرة بحسب الاوصاف والعوارض ولانه حينئذ تندفع المخالفة بين النصوص الدالة على ان الشياطين كان لها ذرية وان الملائكة لا انثى فيهم ولا ذرية لهم وعلى ان الملائكة معصومون بخلاف الشياطين فانه حينئذ يجوز ان يكون فردا من افراد الجن ملكا مأمورا بالسجود مع جملة الملائكة وان يكون مستثنى منهم وان يحط عن مرتبة الملائكة ويكون شيطانا رجيما ولا ينافيه اتفاق جمهور علماء الدين على عصمة كل واحد من الملائكة عن جميع الذنوب لان معنى كلامهم ان الملك مادام ملكا بان لم يتغير حاله فهو معصوم بخلاف من تغير حاله واتصف بصفة الشياطين فانه حينئذ لايسمى ملكا بل يسمى شيطانا فلا يكون حينئذ معصوما (قوله ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار) اى مطلقا سواء كان استكبارا عن طاعة الله تعالى اوغيرها حيث قال تعالى في ذم ابليس ابى واستكبر اطلق الاستكبار ولم يقيده بكونه استكبارا عن طاعته تعالى فهذا الاطلاق دل على ان الاستكبار مطلقا قبيح شرعا ومن فوائدها ان الاستكبار قد يفضي صاحبه الى الكفر حيث افضى استكبار ابليس اليه بدلالة قوله تعالى وكان من الكافرين اى صار بسبب ابائه واستكباره من الكافرين واشار بلفظ قد الى انه وان كان مستقبحا شرعا قد لا يفضي الى الكفر ومن فوائدها الحث على الايثار اى الامتثال لامره تعالى من غير توان وتأخير بشهادة قوله تعالى قلنا لهم اسجدوا فسجدوا والفاء الدالة على التعقيب وعدم التراخي وقوله وترك الخوض مجرور بالعطف على الايثار اى ومن فوائدها الحث على الامتثال لامره تعالى مع ترك الخوض في سر امره بان لا يستكشف سره ولا يطلب وجهه وحكمته كامتثال الملائكة بدون الشروع فيه فان ابليس لما خاض فيه عوقب والخوض في

وهذا اشبه بالصواب و اوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى و من فوائد الآية استقباح الاستكبار وانه قد يفضي بصاحبه الى الكفر والحث على الايثار لامره وترك الخوض في سره وان الامر للوجوب وان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة

اللغة مطلق الشروع وخص فى العرف بالشروع فى الباطل ففيه اشارة الى ان استكشاف سر الامر باطل و من فوائدها ان الامر للوجوب بدليل انه عوتب على ترك الامتثال فلو لم يكن الامر للوجوب لكان له ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى اللوم والانكار والتوبيخ ومن فوائدها ان من علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة فانه تعالى لما علم من حال ابليس انه يختم على الكفر قال فى حقه وكان من الكافرين واما من ختم على الايمان سواء كان ايمانه مسبوقا بالكفر اولا فذلك الايمان هو الذى كان علامة الفوز وآية النجاة فان الايمان الطارئ على الكفر يهدم ماقبله و يجعله كأن لم يكن قط كما ورد من ان التائب من الذنب كمن لاذنب له واعلم انه قد اختلف فى ان من ثبت فى علم الله تعالى انه يموت كافر انعوذ بالله من ذلك هل هو كافر من اول زمان وجوده الى موته اولا وان ابليس هل كان كافرا ابد اوكان مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب اصحاب الموافات وهم اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعرى القائلين بالموافاة اى موافاة الموت واتيانه على المرء وهو مؤمن الى الاول و ذهب آخرون الى الثانى فقوله تعالى وكان من الكافرين عند اصحاب الموافاة على ظاهره لان ابليس قبل استكباره كافر وعندهم وعند الآخرين معناه انه صار من الكافرين اوكان منهم فى علم الله تعالى على معنى انه تعالى كان عالما فى الازل بانه سيكفر فمقتضى صيغة كان تقدم العلم على الاستكبار لاتقدم المعلوم ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحياة و اول منازل الآخرة يقال وافى فلان اذا أتى قال الشاعر

كالغيث ان جئته وافاك ريقه * و ان ترحلت عنه لج فى الطلب

فعندهم لا يوصف المرء الا بما كان عليه وقت الموافاة من ايمان اوكفر فلا يسمى بما كان عليه قبل ذلك ولا يخفى انه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقايق (قوله وهو الموافاة) اى كون العبرة فى توصيف المرء بالايمان اوالكفر بخاتمة عمره هو الموافاة و معنى نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظة انما اشتهرت عنه و تداولت بين اصحابه لان مايفهم منها مختص به قال امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علامة الفوز وآية النجاة هو ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وجوزوا تعليقه بمشيئة الله تعالى فمن قال انا مؤمن ان شاء الله لم يحملوا التعليق بالمشيئة على ان القائل قصد به الشك فى كونه مؤمنا فى الحال فان الشك فيه كفر بل قالوا انه قصد به الشك فى ايمان الموافاة (قوله السكنى من السكون) يعنى ان قوله تعالى يا آدم اسكن امر من سكن الدار يسكنها سكنى اذا اقام فيها واتخذها منزلا ومأوى لامن سكن المتحرك سكونا اذا ترك الحركة واستقر فى مكانه ضرورة ان ليس المعنى اسكن فى الجنة ولا تتحرك فيها بل المعنى اتخذها منزلا وموضع اقامة فاشار المصنف الى ان السكنى الذى هو اتخاذ المنزل مأخوذ من السكون الذى هو ضد الحركة واشار الى جهة المناسبة فى النقل بقوله

اذا العبرة بالخواتيم و ان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا ابى الحسن الاشعرى رحمه الله (وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة) السكنى من السكون لانها استقرار و لبث و قد تأكد بأكد به المسكن ليصح العطف عليه

لانها استقرار اى لان السكنى نوع من اللبث والاستقرار فى المسكن (**قوله** وانما لم يخاطبهما اولا) حيث لم يقل ياآدم وحواء اسكنا كما خاطبهما ثانيا بقوله فكلا منهـا ولاتقربا فتكونا مع انه اخصر من ان يقال ياآدم اسكن انت وزوجك تنبيهـا على ان المقصود بالخطـاب هو آدم وان الذى عطف على آدم تبع له فيما يودى لاجله كما انه تبع له فى الاعراب لانه زوجة الرجل تبع له وصح ان يؤمر الغائب بصيغة افعل تغليبا للمخاطب عليـه مثل انت وزيد فعلتما وانا وزيد فعلنا بتغليب المتكلم على الغائب قيل انما قال اسكن تنبيها على انه تعالى لم يملكه اياها بل انمـا اعطاها وانه سيخرجه عنها فانه لوقال رجل لغيره اسكنتك دارى لاتصير الدار ملكا له بل تكون عارية والعارية مسترده فانه تعالى لما قال له عليه الصلاة والسلام اسكنتك الجنة علم انه سيخرجه منهـا وذلك لانه تعـالى خلقه لخلافة الارض فلا بد ان يكون اسكان الجنة اولا لحكمة لايعلمها الا الله تعالى فانه لوا قتصر على ان قال انى خلقتك وماتناسل منك الى يوم القيامة لاستخلفكم فى الارض ارادة تعميرها بكم الى اجل مسمى ثم اوصلكم بسبب اصلاحكم اياها الى جنة المأوى وملك لا يبلى لاحتمل ان يختار العاجل الخسيس على الآجل النفيس و يتبـع هواه ولا يجتهد فى رعاية ما كلف به فادخله الجنة اولا ليعرف النعيم الذى اعده له عيانا فيكون اليه اشوق و عن فواته بسوء تدبيره اقلق فان الانسان مجبول على الاشتياق الى ماعاينه من الخيرات وراغب فيها كمال الرغبة اذليس الخبر كالمعاينة (**قوله** والجنة دار الثواب) لان التعريف اللامى فيها ليس للعموم والاستغراق لان سكون جميع الجنان محال فلابد ان تكون الاشارة الى المعهود والمعهود المعلوم للمسلمين هو دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها ولا سيما انه قال تعـالى لآدم فى وصف الجنة وان لك ان لاتجوع فيها و لا تعرى وانك لاتظمأ فيهـا ولا تضحى وذلك صفة دار الخلد والثواب وقالت المعتزلة هى غير مخلوقة الآن لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لايفنى شئ منها لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وان من دخلها لايخرج منها لقوله تعالى وماهم منها بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء المخلوقة الآن كلها هالكة ولا يبقى الا وجهه سبحانه و تعالى وان آدم قد خرج منها وانقطع عنه ماناله فيها من الكرامات ولان دار الثواب لا تكليف فيها وقد كان آدم فيها مكلفا بان لايقرب الشجرة فوجب ان يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا فى انها فى الارض اوفى السماء فمنهم من قال انها كانت فى السماء السابعة استدلا بقوله تعالى لها اهبطوا منها والهبوط يكون من علو الى سفل و لايستقيم ذلك فى بستان مخلوق فى الارض وقال آخرون لنها كانت فى الارض ثم اختلفوا فى موضعها فقـال بعضهم انها كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وحملوا الهبوط على الانتقـال من بقعة الى بقعة اخرى كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا وقال

وانمـا لم يخاطبهمـا اولا تنبيها على انه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له والجنة دار الثواب لان اللام للعهد ولا معهود غيرهـا ومن زعم انها لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم وحـل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا (وكلا منها رغدا) واسعا رافهـا صفة مصدر محذوف

اصحابنا تسميتها بدار الخلد و توصيف اكلها بالدوام مبنى على دوامها بعدان يدخلها المثابون جزاء لاعمالهم فالشئ الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات و الاعتبارات وانها لاتكون دار التكليف فى الآخرة (**قوله** صفة مصدر محذوف) اى اكلا رغدا ورفاهة العيش سعته وسعة الاكل ان لا يكون فيه مضايقة بوجه ماامثل ان يكون متعلقا بنوع مخصوص فقط اومتقيدا بزمان مخصوص اومكان مخصوص ولهذا قيل الاكل الرغد ان يأكل ماشاء اذا شاء حيث شاء والرغد والرغيد والرغد صفات مشبهة يقال رغد عيشهم بكسر الغين المعجمة وضمها يرغد بفتح الغين رغدا فهو رغيد ورغد ورغد اى طيب واسع (**قوله** اى مكان من الجنة) اشارة الى ان حيث ظرف مكان مبهم كالجهات الست والعامل فيه كلا اى كلا فى اى مكان شئتما واجاز ابو البقاء ان يكون بدلا من الجنة فيكون معمولا لاسكن والاول اولى للقرب والتناسب فانه على تقدير البدلية يلزم الفصل بين المبدل والمبدل منه و يفوت التناسب ايضا لان المناسب حمله على توسيع امر الاكل عليهما ازاحة للعذر فى التناول ويفهم منه توسيع امر السكنى عليه ضمنا و على تقدير جعله بدلا يكون المقصود توسيع امر السكنى عليه قصدا (**قوله** ونسع الامر عليهما) اى اباح لهما الاكل من الجنة على وجه التوسعة بان يأكلا ماشاآ اذا شاء آحيث شاءآ لئلا يبقى لهما علة وعذر فى التناول من الشجرة المنهى عنها والازاحة الازالة (**قوله** مبالغة فى تحريمه) علة لقوله تعليق النهى يعنى ان المقصود بالتحريم هو التناول من الشجرة لقوله تعالى فى موضع اخر فتكونا من الظالمين فيه مبالغات تعليق النهى بالقرب الذى هو من مقدمات التناول مبالغة فى تحريمه و وجوب الاجتناب عنه وتنبيها على ان القرب من الشئ يورث داعية و وميلا يأخذ بمجامع القلب و يلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع كما روى حبك الشئ يعمى و يصم فينبغى ان لا يحوما حول ماحرم الله عليهما مخافة ان يقعا فيه

(حيث شئتما) اى مكان من الجنة شئتما وشمع الامر عليهما ازاحة للعلة والعذر فى التناول من الشجرة المنهى عنها من بين اشجارها الفائتة للحصر (ولاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) فيه مبالغات تعليق النهى بالقرب الذى هو من مقدمات التناول مبالغة فى تحريمه و وجوب الاجتناب عنه وتنبيها على ان القرب من الشئ يورث داعية و وميلا يأخذ بمجامع القلب و يلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع كما روى حبك الشئ يعمى و يصم فينبغى ان لا يحوما حول ماحرم الله عليهما مخافة ان يقعا فيه

(**قوله** وجعله سببا لان يكونا من الظالمين) عطف على قوله تعليق النهى

بالقرب وهو وجه ثان للمبالغة فى تحريم التناول فان مجرد القرب منها اذا كان سببا لكونهما من الظالمين لكونه من مقدمات التناول ومؤديا اليه فى كون نفس التناول سببا له فمن قرب من الشجرة اذا كان ظالما لنفسه بارتكاب المحرم يكون من تناول منها اظلم لنفسه وابلغ فى ارتكابه ذكر ان النظم المذكور فيه مبالغات فى تحريم التناول من الشجرة ولم يذكر للمبالغة الا وجهين فلفظ المبالغات ليس على ظاهره الا ان يراد به مافوق الواحد (**قوله** بارتكاب المعاصى) على تقدير ان يكون قوله ولاتقربا هذه الشجرة نهى تحريم لان القرب منها يكون حراما حينئذ وارتكاب الحرام معصية (**قوله** او ينقص حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة) على تقدير ان يكون ذلك نهى تنزيه فان القرب منها وان لم يكن حراما حينئذ ولا معصية لكنه لما ادى الى اخراجهما من الجنة كان مخلا بالكرامة الحاصلة لهما فى الجنة وتناوله عم منها على التقدير الاول لابد ان يكون قبل النبوة واما على التقدير الثانى فيجوز ان يكون قبلها و بعدها اذ لادليل على وجوب العصمة قبل النبوة والظاهر انه انما كان نبيا بعد ماصدرت الزلة عنه و بعد ماتاب الله تعالى عليه لقوله تعالى ثم اجتباه ربه) اى خصه بانواع التشريفات التى من جملتها النبوة (**قوله** سواء جعلته للعطف على النهى اوللجواب له) فان قوله تعالى فتكونا فيه وجهان احدهما ان يكون مجزوما عطفا على قوله تقربا اى لا تقربا فلا تكونا والثانى ان يكون منصوبا باضمار أن على انه جواب للنهى كقوله تعالى ولاتطغوا فيه فيحل) قال الشيخ ابو محمد المكى يجوز ان يكون حذف النون من قوله فتكونا لكونه منصوبا على انه جواب للنهى و يجوز ان يكون لكونه مجزوما بالعطف على قوله ولا تقربا (**قوله** والشجرة هى الحنطة والشجرة فى اللغة مالها ساق يبقى فى الشتاء والنجم ماليس على ساق ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واختلفوا فى الشجرة التى نهى آدم عنها فقال ابن عباس وجماعة انها السنبلة وقال ابن مسعود والسدى هى الكرم وقال ابن جريج هى التين وعن الربيع بن انس انها شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغى ان يكون فى الجنة حدث (**قوله** وقرئ بكسر الشين) وفى اللباب وقرئ الشجرة بكسر الشين والجيم و بسكون الجيم وابدالها ياء مع فتح الشين وكسرها لقربها من الياء مخرجا كما ابدلت الجيم منها فى قوله

لاهم ان كنت قبلت حجة فلا يزال شاجج يأتيك بج

يريد حجتى وشاجى و بى و فى قولهم ابو علج فى ابى على وقرئ تقربا بكسر حرف المضارعة وقوله هذه منصوب المحل على انه مفعول به وهو اسم يشار به الى المؤنث وفيه لغات هذى و هو الاصل والهاء فى هذه بدل من الياء لقربها من الياء فى الخفاء وهذه بكسر الها باشباع و بدونه و هذه بسكون الهاء وذا بكسر الذال فقط (**قوله** اصدر زلتهما) اى عثرتهما فى الرأى اوفى العمل بمقتضى التكليف

وجعله سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم بارتكاب المعاصى او بنقص حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة والتعميم فان الفاء تفيد السببية

سواء جعلته للعطف على النهى اوالجواب له والشجرة هى الحنطة اوالكرمة اوالتين او شجرة من اكل منها احدث والاولى ان تعين من غير قاطع كما لم تعين فى الآية لعدم توقف ماهو المقصود عليه وقرئ بكسر الشين وتقربا بكسر التاء وهذى بالياء (فازلهما الشيطان عنها) اصدر زلتهما عن الشجرة

وهو الانتهاء عن قرب الشجرة يقال ازل عن المكان زللا اى زلق وازله غيره اى ازلقه والمزلة والمزلة بفتح الزاى وكسرها المكان الدحض وهو موضع الزلل فازلال اصله فى زلة القدم واستعمل ههنا فى زلة الرأى مجازا وضمير عنها على تقدير رجوعه الى الشجرة تكون كلمة عن للسببية والتعليل كما فى قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه والمعنى اوقعهما فى الزلة بسبب الشجرة فمقتضى الظاهر ان يقال فازلهما بها الا ان سبب الفعل لما كان مصدرا له عدى فعل الازلال بكلمة عن الداخلة على السبب على تضمينه معنى الاصدار فعدى تعديته كما فى قوله تعالى حكاية عن قول الخضر لموسى عليهما السلام وما فعلته عن امرى اى ما اصدرت فعله عن اجتهادى ورأيى وانما فعلته بامر الله تعالى وانما قال اصدر زلتهما ولم يورد الفعل المضمن على طريق الحال بان يقول ازلهما مصدرا زلتهما عنها اشارة الى ان ايراده على ذلك الطريق ليس بلازم فى اظهار معنى التضمين (**قوله** وحملهما على الزلة بسببها) عطف تفسيرى لما قبله لانه بيان لحاصل المعنى (**قوله** ونظيرة عن مبتدأ وقوله هذه صفته وقوله فى قوله تعالى خبره اى نظيرتها ثابتة فى قوله تعالى فان الموضع موضع الباء السببية الا انه اورد بدلها كلمة عن باعتبار معنى التضمين (**قوله** اوازلهما عن الجنة) عطف على قوله اصدر زلتهما عن الشجرة يعنى ان ضمير عنها ان كان للجنة يكون ازل بمعنى اذهب ونحى يقال زل عن المكان اذا تنحى وبعد عنه وازله غيره اى ابعده وزل وزال متقاربان فى المعنى من حيث ان كل واحد منهما يدل على التحول عن المكان الا ان مدلول زل هو التحول المخصوص الناشى عن العثرة وزلق الرجل وليس فى زال ذلك واضافة الازلال الى ابليس لاينافى عتاب ادم وحوا بخطاب تهما بقوله اهبطوا منها جميعا وقوله فنسى ولم نجد له عزما لانهما فعلا الزلة بقدر تهما واراد تهما الا انه اسند الازلال الى الشيطان على طريق اسناد الفعل الى سببه فان القادر على طرفى الفعل لا يرجح احد طرفيه الا عند حصول داع يدعوه اليه بخصوصه بان يعلم ويظن كونه مشتملا على مصلحة مهمة من جلب نفع او رفع ضر فان اتفق ان يكون احد سببا لحصول ذلك الداعى للفاعل جاز ان يسند الفعل المصادر عنه الى من كان سببا لحصول الداعية التى تحمل الفاعل على الفعل (**قوله** وازلاله قوله هل ادلك على شجرة الخلد الخ) فان هذه الاقوال دعتهما الى ارتكابهما بما هو سبب لزلتهما وخروجهما مما كانا فيه من انواع الكرامة والنعم التى كانت لهما فى الجنة فان قيل انما يحصل داعية المعصية فيهما بسماع هذه الاقوال من الشيطان بطاعتهما فيما سمعا منه وطاعة الشيطان كفر وذلك لا يتصور من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وجوابه يعلم مما روى ان بعضهم سئل ان من عصى ربه الين قد اطاع الشيطان فقال بلى فقيل له ابليس قد كفر بطاعة الشيطان فقال

وحملهما على الزلة بسببها ونظيرة عن هذه فى قوله تعالى و ما فعلته عن امرى اوازلهما عن الجنة بمعنى اذهبهما وبعده قرأ حمزة فازالهما وهما متقاربان فى المعنى غير ان زل يقتضى عثرة مع الزوال وازلاله اياهما ادلك على شجرة الخلد وملك لايبلى وقولهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين و مقاسمته اياهما بقوله انى لكما لمن الناصحين

لا لانه لم يقصد بفعله طاعة الشيطان انما غرضه و قصده هو تحصيل مراده من قضاء شهوته وقهر عدوه ونحو ذلك وان كان فيه عصيان الرب ومخالفة امره وطاعة الشيطان وانما يكفر اذا قصد بذلك طاعة الشيطان ومخالفة الرب وكذلك روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه سئل عن ذلك فاجاب بمثل هذا الجواب والاصل فيه ان العصيان ليس فيه طاعة الشيطان لان الطاعة ليست باسم لذات الفعل نفسه وانما تصير طاعة بالقصد والمؤمن لايقصد بما يبتلى به من العصيان طاعة الشيطان و مخالفة الرب فلايكون ذلك طاعة له غير ان الشيطان يفرح ويسر باتيان العصيان فان من اقدم على قتل رجل لعداوة بينهما وحرضه غيره على ذلك بان قال له اقتل هذا العدو فانك ان قتلته لاتقتل مكانه ولا احد يطلب ثاره منك فقتله كان قتله اياه لغرض نفسه غير مبنى على تصديق ذلك المغير فيما يحرضه عليه والقبول منه وكذا حال آدم وحواء عليهما السلام فانهما كانا عالمين بان الذى يوسوس اليهما و يحلف على ان مايدعيه نصيحة لهما هو ابليس اللعين لكنهما ما اكلا من الشجرة موافقة له ولاقبلا منه النصيحة ولا صدقاه فى ذلك بل اكلا على الشهوة لميلان الطبع اليه كمباشرة المعصية الواقعة من عامة المسلمين فان ذلك انما هى بميلان طبعهم اليها لالقصد المخالفة لله تعالى والطاعة لابليس وان وقعت مباشرة الاكل منهما عقيب دعوة الشيطان اليهما و مقاسمته اى حلفه فى حال وسوسته لهما على انه انما يقول مايدعيه من نصيحة لهما فشابه بذلك انها وقعت بناء على القبول والتصديق له وان لم يكن كذلك حقيقة

(**قوله** واختلفوا فى انه هل تمثل لهما فقاولهما) اى فى ان ابليس هل تشكل بشكل حتى شاهداه عيانا فكلهما مشافهة ووجاها كما يخاطب بعض الناس بعضا كذلك بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لايبلى وقسمه انى لكما لمن الناصحين او التى تلك المقالات اليهما بطريق الوسوسة والكلام الخفى كما يوسوس فى صدور الناس من غير ان يرى و يشاهد كما فان فى موضع آخر فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ماووارى عنهما من سوآتهما فانهما قبل التناول من الشجرة لايرى واحد منهما عورة نفسه فضلا عن عورة غيره وكان لباسهما النور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما اى بدت لكل واحد منهما سوءة نفسه لا غير بدليل ان مقابلة الاثنين بالاثنين تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كما فى نحو ركب الناس دوابهم ولبسوا ثيابهم وقيل بدت لهما سوآتهما فابصر كل واحد منهما سوءة صاحبه كما ابصر سوءة نفسه وهو خلاف مابينهم من التظلم و احتج من يقول بانه تمثل لهما و خاطبهما مواجهة بماروى انه لما كفر ولعن وايس من رحمة الله تعالى وغلبت عليه الشقوة والمذلة وراهما يتقلبان فى نعم الله تعالى و ينعمان فيها اشتد ذلك عليه وحسدهما فاختار ان يفتنهما فقال لهما ماذا امركما ربكما وماذا نهاكما عنه فى الجنة قالا امرنا ان أكل من شجر الفردوس كله غير هذه

و اختلفوا فى انه تمثل لهما فقاولهما بذلك اوالقاه اليهما على طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازلالهما بعدما قيل له اخرج منها فانك رجيم فقيل انه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحواء وقيل قام عند الباب فنادا هما وقيل تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة

الشجرة الواحدة فقال مانهاكما عنها الاان تكونا ملكين تعلمان الخير والشر و تقدران على كل مايقدر عليه الملائكة اوتكونا من الخالدين لاتموتان فلم يقبلا ذلك منه فلما ايس من قبولهما اضطر الى الحلف وقسم لهما فقال انى لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه قيل الظاهر انه اضطر بعد ذلك الى شئ آخر وانه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيها فحصل بسبب استغراقهما فيها نسيان المنهى فحصل ماحصل والظاهر ان مثل هذه المخاطبة و المقاسمة و مراجعة الكلام من الطرفين لايكون الا بالحضور و التمثل وحجة من قال ان ذلك بطريق الوسوسة انه كافر ملعون فكيف يكون اهلا لدخول الجنة التى هى دار القدس وسئل ابو الحسن عن دخوله الجنة فقال لانشهد بدخوله فيها لعدم الدليل القطعى فان ثبت لانستبعد اذ دخوله على هذا الوجه كان يزيده التلهف والتأسف والحسرة وقال الحسن البصرى انه اوصل اليهما الوسوسة من الوجه الذى جعل سببا اليهما و قالوا هذا كوسوسته اليوم فى قلوب جميع اهل الدنيا فى حالة واحدة بحيث يوقع ذلك فى جميع القلوب وقالوا هو كقبض عزرائيل عليه السلام الارواح من بنى آدم وهم فى مواضع مختلفة وهو فى مكان (**قوله** وقيل دخل فى فم الحية) قيل لما احتال ان يدخل الجنة و يفتنهما من حيث ان الخزنة منعوه من دخولها عرض نفسه على سائر الحيوانات حتى يمكنوه من ان يدخل فى جوف واحد منهم ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو ايضا بسببه فما قبله واحد من الحيوانات حتى اتى الحية وكانت احسن دابة فى الجنة خلقا وكانت كهيئة البعير تمشى على اربع قوائم ليس فى الجنة دابة احسن منها وكان فيها من كل لون فلم يزل يستدرجها حتى اطاعته فجعلته بين نابيها و ادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية خرج ابليس من فمها و اشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشى على بطنها وجعل رزقها فى التراب وصارت عدوة لبنى آدم وامرنا بقتلها فى الحل والحرم حتى روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ماسالمناهن منذ عاديناهن فاقتلوهن حيث وجدتموهن قال الامام هذا وامثاله يجب ان لايلتفت اليه لان ابليس لوقدر على الدخول فى فم الحية لقدر ان يجعل نفسه حية ثم يدخل وايضا لما خرج من بطنها وصار فى الحية كانت الخزنة والملائكة يرون فكيف اختفى عنهم وقيل جعلته الحية بين نابين من انيابها فادخلته الحية وكلمهما من فيها و ليس هذا دخولا فى الجنة من ابليس كما ان الكفار من ذرية آدم كانوا فى صلب آدم وهو فى الجنة ولم يسم ذلك بدخول الكفار الجنة وقيل هذا الكلام على سبيل التمثيل فقوله عرض نفسه على دواب الارض اى استعان فى اغوائه بالقوة الحيوانية ونظر من اى وجه يمكنه ان يأتيه فلم يجد قوة تصلح لذلك حتى اتى الحيه اى الشهوة وكنى بالحية عنها لانها حية مهلكة لايبرى مسمومها فان الشيطان لا يأتى الانسان الامن قبل

وقيل دخل فى فم الحية حتى دخلت به وقيل ارسل بعض اتباعه فازلهما والعلم عند الله تعالى

هواه وقوله فجعلته بين نابيها هو كناية عن الاكل اذهو اعظم شهوة يتمكن الشيطان بها من الانسان ولهذا قيل فى الخبر من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابه ومن شبع وملأ بطنه قسا قلبه ويتمكن منه الشيطان وقوله فلذلك امرنا بقتلها اى امرنا ان نقهر الشهوة ونذلها حتى ماتراءت له و طالبته بمايناقيه الايمان وهذا الذى ذكره هذا القائل وان كان صحيحا من حيث المعنى فنى صرف الخبر اليه ترك للظاهر وفتح باب من التاويلات والله اعلم بحقائق مايخبر نابه من الحقائق **قوله** وان كيف توصل اى واختلفوا ايضا فى انه كيف توصل الى اضلا لهما بعدما اخرج من الجنة فان من كان خارج الجنة كيف يمكن له ان يزل من استقر فى الجنة (**قوله** من الكرامة والنعيم) الظاهر ان هذا التفسير مبنى على ان يكون ضمير عنها للجنة ويكون المعنى فاذهبهما الشيطان عن الجنة فاخرجهما مما كان فيها من النعيم والراحة الى شقاء الدنيا واما اذا كان الضمير المذكور للشجرة وكان المعنى حملهما على الزلة بسبب الشجرة فالظاهر حينئذ ان يفسر قوله مما كانا فيه بالجنة و يكون الهبوط المذكور بقولهوقلنا اهبطوا بمعنى النزول من مكان عال الى ماهو اسفل منه وان صح ان يراد به مع ذلك سقوط المنزلة فانه قد كثر فى كلامهم استعمال الرفعة والضعة فى المراتب المعنوية كاستعمالهما فى الاماكن الحسية الان الابتلاء بالخروج من الجنة لما كان راجعا الى الابتلاء بالخروج مما كان لهما فى الجنة من الكرامة و النعيم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية و التخييلية حيث شبه ماكانا فيه من الكرامة والنعيم بالمكان الحسن وجعل تعليق الاخراج به استعارة تخييلية دليلا على الاستعارة المكنية (**قوله** لقوله تعالى اهبطا منها جميعا) فانه خطاب لادم وحواء لاغير وكذا الخطاب بقوله اهبطوا لان القصة واحدة الاانه جمع الضمير ههنا اما لان اقل الجمع اثنان فيجوز ارجاع ضمير الجمع اليهما كما فى قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث الى قوله و كنا لحكمهم شاهدين واما بناء على ان الخطاب وان كان لهما فقط الان المراد هما و ذريتهما جميعا بدليل قوله بعضكم لبعض عدو فانه حكم بالتعادى وهو بين ذرية آدم فيكونون داخلين فى الخطاب ولقوله فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى الآية فانه حكم بين جميع الناس من ذرية آدم حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين مالكل من الفريقين من الجزاء **قوله** وجمع الضمير مع ان المأمور بالهبوط اثنان وهما آدم وحوى لان الذرية ليست بموجودة فى ذلك الوقت ولاوجه بتناول الخطاب للمعدوم فان آدم لم يولد له فى الجنة بالاتفاق وحاصل الجواب ان الخطاب وان كان لهما فقط الاانه عبر عنهما بضمير الجمع تنزيلا لهما منزلة الجمع لكونهما اصلا للذرية وصيرورتهما كانهما الانس كلهم (**قوله** اوهما وابليس) عطف من حيث المعنى على قوله خطاب لادم وحوا اى او الخطاب بقوله تعالى اهبطوا هما وابليس

(فاخرجهما مما كانا فيه) اى من الكرامة والنعيم (وقلنا اهبطوا) خطاب لآدم وحواء لقوله تعالى قال اهبطا منها جميعا وجمع الضمير لانهما اصلا الانس فكانها الانس كلهم اوهما وابليس اخرج منها ثانيا بعدما كان يدخلها للوسوسة

اودخلها مسارقة او من السماء (بعضكم لبعض عدو) حال استغنى فيها عن الواو بالضمير والمعنى متعادين يبغى بعضكم على بعض بتضاد

ولما ورد ان يقال كيف يتناول الخطاب لابليس وهو حين أبى عن السجود وقد اخرج من الجنة اجاب عنه بقوله و ابليس اخرج منها ثانيا بعدما كان يدخل للوسوسة كما مر من انه لم يمنع من دخولها للوسوسة فدخلها من غير مسارقة فامر واجميعا بالهبوط (قوله اودخلها مسارقة) كما قيل انه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم تعرفه الخزنة وكما قيل من انه دخل فى فم الحية حتى دخلت به (قوله او من السماء) عطف على قوله اخرج منها ثانيا يعنى ان كون ابليس داخلا فى خطاب اهبطوا لا يستلزم اخراجه من الجنة حتى يقال انه قد اخرج منها سابقا بل يجوز ان يراد بالهبوط فى حقه الهبوط من السماء كما روى انه صعد الى السماء حتى اتى باب الجنة و قام عنده فناداهما وهما فى الجنة و قيل لعل آدم و حواء عليهما السلام كانا يخرجان الى باب الجنة و ابليس كان يقرب من الباب و يوسوس اليهما (قوله تعالى بعضكم لبعض عدو حال استغنى فيها عن الواو بالضمير الراجع الى ذى الحال وهو ضمير اهبطوا اى استغنى به عن الواو فى نحو كلمته فوه الى فى ووجه الاستغناء ان المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو يحصل بالضمير فقط اى يتعدى بعضكم على بعض بتضليله اى بنسبته الى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم سواء كان ضلالا فى الواقع ام لا واشتقاق العدو من عدى يعدو اذا جاوز الحد وهما متقاربان و فى الكواشى المراد العداوة التى بين المؤمنين وبين ابليس اوالتى بين بنى آدم من ظلم بعضهم بعضا وتضليل بعضهم بعضا وقال الراغب المعاداة فقد ان الملائمة و الموافقة فقوله تعالى بعضكم لبعض عدو ليس يريد به المهاوشة فقط وانما يعنى فقدان الالتئام اما بين الانسان و الشيطان فظاهر وبين الرجل والمرأة فكثير فى الخلق والخلق حتى ان عامة ما يحمد من اخلاق الرجل يذم من المرأة ثم بين قوى الانسان فى نفسه تفاوت فحمدنا الله تعالى الذى خلقنا لنتنبه للاحتراز عما ينافى بلوغ السعادة ونسوس منها ما يمكن سياسته وندفع ما تجب مدافعته الى هنا كلامه (قوله موضع استقرارا و استقرار) الاول على ان يكون المستقر اسم مكان كما فى قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وفى قوله فى صفة النار انها ساءت مستقرا ومقاما والثانى على ان يكون المستقر مصدرا ميميا كما فى قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر (قوله يريد به وقت الموت اوالقيامة) ان كان المراد بالحين وقت الموت يكون المعنى لكل انسان مكان فى الارض يستقر فيه و يتمتع بما قسم له فيه مدة حياته وان كان المراد به يوم القيامة فوجه قوله لكل واحد منكم مكان استقرارا و استقرار فى الارض الى يوم القيامة ظاهر لان الاستقرار فى الارض لا ينقطع بالموت بل يستمر الى يوم القيامة واما قوله لكل واحد منكم تمتع فى الارض الى يوم القيامة ففيه

خفاء لان الظاهر ان التمتع و الانتفاع ينقطع بالموت فكيف يمتد الى القيامة وقيل فى توجيهه ابتداء يوم القيامة من وقت الموت لان من مات فقد قامت قيامته بموته وقيل انه ينتفع بمسكنه فى الارض اى فى القبر الى ان يبعث فلا ينقطع التمتع بالموت الايرى انه تعالى امتن علينا بجعله الارض كفاتا لنا احياء و اموانا و ايضا المؤمن يثاب فى القبر و الكافر يعذب فيه فلا ينقطع تمتع المؤمن فى الارض واما تمتع الكافر فعلى التهكم وهذه التوجيهات انما يحتاج اليها اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد و تمتعهم بان يكون معنى قوله و لكم لكل واحد منكم بخصوصه استقرار فيها وتمتع الى القيامة واما اذا كان المقصود بيان ان نوع الانسان يستقر و يتمتع فيها الى القيامة يتعاقب افراده فلا اشكال ولا توجيه يروى انهم لما هبطوا بامر الله تعالى وقع ادم بارض الهند على جبل سرنديب وهو برائحة الجنة فعقلت تلك الرائحة باشجارها و نباتاتها فامتلاء ماهناك طيبا فمن ثمه يوتى بالطيب و بالادوية الطيب الرائحة من تلك الولاية وكان السحاب يمسح رأسه لطول قامته فاصلع فاورث ولده الصلع وروى البخارى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال خلق الله تعالى ادم وطوله ستون زراعا ووقعت حواء بجده و بينهما سبعمائة فرسخ وابليس بالابلة موضع من البصرة على اميال و الحية باصبهان وقيل بيسان وقيل باصفهان و بسجستان وهى اكثر بلاد الله حيات (**قوله** استقبلها بالاخذ الى اخره) ذكر فى الاساس ان التلقى يستعمل فى معنيين الاول الاستقبال كما يستقبل الرجل اعزته و احبائه القادمين بعد طول الغيبة فانه يستقبلهم تعظيما لهم و اكراما و الثانى التلقن الذى هو مطاوع التلقين يقال تلقيته اى استقبلته و تلقيته منه اى تلقنته من لفنه الشئ فتلقنه و لم يجعل التلقى المذكور فى الآية من التلقى بمعنى التلقن مع انه هو الظاهر فى هذه الاية حيث استعمل بكلمة من يترتب عليه الاخذ والقبول والعمل بها ضمن الاستقبال معنى الاكرام والتعظيم فعداه بالباء فقال بالاخذ و قوله حين علمها ظرف للاستقبال وما فى ضمنه من معنى الاكرام و قوله علمها على البناء للمفعول من التعليم اى حين علم آدم تلك الكلمات فعلى هذا يكون قوله تعالى من ربه حالا من كلمات وتلقى الشئ فى الاصل عبارة عن التعرض للقائه والوصول اليه لان بناء التفعل للتكلف و تكلف اللقاء يكون بالتعرض له ثم ان تلقى الشئ يطلق على استقباله لما فيه من التعرض للقائه ثم يوضع موضع الاخذ والقبول لان الانسان انما يستقبل ما يريد اخذه ولان فى استقبال الاعزة ومن يعظم قدره اكراما لهم واكرام كلمات الله تعالى انما يكون بالقبول والعمل بما فيها قال شرف الدين الطيبى فعلى تقدير ان يفسر تلقى الكلمات باستقبالها يكون مستعارا من استقبال الناس بعض الاعزة اذا قدم بعد طول الغيبة لانهم حينئذ لا يدعون شيئا من الاكرام

(و لكم فى الارض مستقر) موضع استقرار او استقرار (ومتاع) اى تمتع (الى حين) يريد به وقت الموت اوالقيامة (فتلقى آدم من ربه كلمات) استقبلها بالاخذ والقبول والعمل بها حين علمها و قرأ ابن كثير بنصب آدم و رفع الكلمات على انها استقبلته و بلغته وهى قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الآية وقيل سبحانك اللهم و بحمدك وتبارك اسمك و تعالى جدك لا اله الا انت ظلمت نفسى فاغفر لى انه لا يغفر الذنوب الا انت

الافعلوه و اكرام الكلمات الواردة من الحضرة الالهية العمل بها (قوله على انها استقبلته و بلغته) فان من تلقى رجلا فقد تلقى كل واحد منهما صاحبه فيكون اسناده الى الفاعل كاسناده الى المفعول فيجازان يقال تلقى ادم كلمات اى استقبلها و تلقى ادم كلمات بنصب ادم ورفع كلمات على معنى جاءته عن الله تعالى كلمات وكذا اصبت ونلت ولقيت تقول نالني خير ونلت خيرا واصابني خير واصبت خيرا ولقيني زيد ولقيت زيدا واذا كان معانى هذه الافعال على ماذكرنا كان نصب آدم ورفع الكلمات كرفع آدم و نصب الكلمات من حيث المعنى ومعنى تلقى آدم من ربه الكلمات هو ان الله تعالى الهم آدم حتى اعترف بذنبه وقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فهذه الآية هى المعنية بالكلمات فى قول الحسن وسعيد بن جبير وغيرهما وعن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه قال ان احب الكلام الى الله تعالى ماقاله ابونا حين اقترف الخطيئة سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك و تعالى جدك وجل ثناؤك لااله الا انت ظلمت نفسى فاغفرلى انه لايغفر الذنوب الا انت وليس فى رواية التيسير ولا الكشاف لفظ وجل ثناؤك وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الكلمات التى تلقاها آدم هى ان ادم قال يارب الم تخلقنى بيدك قال بلى الى اخرما ذكره المصنف ولفظ راجعى فى قوله اراجعى انت الى الجنة اسم فاعل من رجعه رجعا لامن رجع هو بنفسه رجوعا اضيف الى مفعوله الذى هو ياء المتكلم وانت فاعله لاعتماده على الف الاستفهام وقد سد مسد خبر اراجعى من حيث انه مع فاعله الظاهر كلام تام يصح السكوت عليه من غير افتقار الى تقدير خبر وهو معنى قولهم ان الفاعل الظاهر للصفة الواقعة بعد حرف النفى او الف الاستفهام فى مثل هذا الموضع سادمسد الخبر وليس معناه انه حذف خبرها واقيم فاعلها مقام الخبر وذكر صاحب الكشف انه قيل لفظ اراجعى صح من نسخة المصنف بتخفيف الياء ومن نسخة زين المشايخ بتشديدها وهو السماع و توجيه التشديد مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا لانه يكون المعنى حينئذ انت راجعون اياى الى الجنة كما فى قوله الا فارحمونى يااله محمد وقيل الكلمات التى تلقاها آدم من ربه انه تعالى اوحى اليه ان من اذنب ذنبا صغيرا كان او كبيرا ثم ندم واعتذر وعزم على ان لايعود اليه ابدا فانى اتوب اليه فتلقى آدم هذه من ربه وقبله وعمل به فتاب الله تعالى عليه اى قبل توبته ومعنى التوبة فى اللغة الرجوع وفى الشريعة رجوع العبد المختار عن المعصية الى الطاعة فالعبد يتوب الى الله تعالى اى يرجع اليه من ذنبه والله تعالى يتوب عليه اى يرجع عليه بالمغفرة و الرحمة وهو المعنى بقبول توبته (قوله واصل الكلمة الكلم وهو الجرح والتأثير) سميت كلمة لتأثيرها فى النفس ذكر فى شرح الرضى انه قيل اشتقاق الكلمة والكلام من الكلم وهو الجرح لتأثيرهما فى النفس لاخفا فى ان الكلم هو التأثير وانما الخفاء فى توصيفه

وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال يارب الم تخلقنى بيدك قال بلى قال يارب الم تنفخ فى الروح من روحك قال بلى قال الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال الم تسكنى جنتك قال بلى قال يارب ان تبت واصلحت أراجعى انت الى الجنة قال نعم

بكونه مدركا باحدى الحاستين فان المدرك بحاسته السمع هو الكلام المؤثر فى النفس لاتأثيره والمدرك بحاسة البصر هو الة الجراحة ونفس الجراحة التى هى اثرها لاتأثيرها فى المحل القابل للجراحه فانه امر نسبى يتصورها الذهن بين الآلة و المحل غير مدرك بشئ من الحواس فالعبارة الظاهرة ان يقال الكلم هو تأثير المدرك بالاضافة وان يقال كالكلام و آلة الجراحة على ان يكون الاول مثالا للمؤثر المدرك بحاسة السمع و الثانية مثالا للمؤثر المدرك بحاسة البصر (**قوله** وانما رتبه) يعنى انه تعالى رتب قوله فتاب عليه بالفاء على قوله فتلقى آدم من ربه كلمات فلابد ان يكون لتلقى الكلمات سببية لقبول توبته فما وجه تلك السببية فاجاب بان تلقيها يتضمن معنى التوبة باعتبار تضمن الكلمات اياه فكانه قيل فتاب الله تعالى عليه و الفاء فى قوله تعالى فتلقى ادم فاء فصيحة والتقدير وقلنا اهبطوا فهبط ادم فتلقى كلمات (**قوله** واكتفى بذكر آدم) حيث قال فتلقى آدم الآية ولم يذكر توبة حواء ولم يقل فتاب عليهما اشارة الى انها تابعة له وان حكمها كحكم آدم ولكون النساء تابعة للرجال طوى ذكرهى فى القرآن و الحديث الانادرا (**قوله** الرجاع على عباده بالمغفرة) على ان يكون تاب الله عليه بمعنى رجع عن عقوبته الى عفوه وغفرانه (**قوله** او الذى يكثر اعانتهم على التوبة) على ان يكون بمعنى وفقه للتوبة واعانه عليها كما ذكره الجوهرى وغيره وصف الله تعالى نفسه بالمبالغة فى قبول التوبة فقال انه هو التواب على طريق قصر المسند على المسند اليه لوجهين احدهما ان واحدا من ملوك الدنيا اذا جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه يتبرم من قبول عذره ولا يقبله بخلافه تعالى فان المكلف لو عصى مرارا كثيرة و تاب من ذنبه كل مرة فانه تعالى يقبل توبته كل مرة ولا يتبرم من كثرة توبته واعتذاره فانه تعالى انما يقبل التوبة لمحض الاحسان و التفضل ولاحد لفضله فكان تعالى مستحقا لان يوصف بالمبالغة فى قبول التوبة و ثانيهما ان المعصاة التائبين فى غاية الكثرة فاذا قيل توبة الجميع استحق المبالغة فى ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة يقتضى حصول الثواب و كان الثواب من جهته تعالى نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه ثوابا بانه رحيم (**قوله** كرر للتأكيد) جواب عما يقال من انه وان قيل ان هناك هبوطين الاول من الجنة الى السماء الدنيا والثانى من السماء الدنيا الى الارض فليس فى الآية تكرير الامر بهبوط واحد الا ان يقال هذا القول ضعيف كما سيشير اليه المصنف بقوله وهو كما ترى بل المأمور به هبوط واحد وهو الهبوط من الجنة الى الارض فما الوجه فى تكرير الامر بان يكون الهبوط الواحد فاجاب عنه بوجهين الاول ان الامر الثانى تأكيد للاول فالتكرير متعلق بالامر المحكى بقوله قلنا وهو الامر بقوله اهبطوا فلما كرر الامر المحكى كررت الحكاية ايضا وهى قوله قلنا اهبطوا ويحتمل ان

وانما رتبه بالفاء على تلقى الكلمات لتضمنه معنى التوبة و هو الاعتراف بالذنب و الندم عليه والعزم على ان لايعود اليه واكتفى بذكر آدم لان حواء كانت تبعا له فى الحكم ولذلك اطوى ذكر النساء فى اكثر القرآن والسنن (انه هو التواب) الرجاع على عباده بالمغفرة او الذى يكثر اعانتهم على التوبة واصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (الرحيم) المبالغ فى الرحمة و فى الجمع بين الوصفين وعد للتائب بالاحسان مع العفو (قلنا اهبطوا منها جميعا) كرر للتأكيد اولاختلاف المقصود فان الاول دل على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثانى اشعر بانهم اهبطوا للتكليف

يكون الامر بالهبوط واحدا ويكون التكرير فى مجرد الحكاية ويكون الثانية تاكيدا للاولى والوجه الثانى انه كرر الامر بالهبوط الواحد بناء على ان كل واحد من الامرين تعلق به مقصود على حدة وباختلاف المقصود وتعدده صار كأن الهبوط فى نفسه متعدد مختلف بحيث لم يكن الثانى تكريرا للاول فان الامر بالهبوط المذكور اولا تعلق به بيان ان الهبوط المأمور به نزول مما كانوا عليه من التحاب والتواد والتوافق التى هى خواص اهل الجنة لقوله تعالى ونزعنا مافى صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين الى التباغض والتباغى وما عليه الناس من الفتن والشرور اليه الاشارة بقوله بعضكم لبعض عدو ومن الخلود والدوام الى الفناء والزوال واليه الاشارة بقوله ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين ولما اراد الانتقال من هذا النوع من الانحطاط الى نوع اخر من البلاء والمشقة وهو الابتلاء بالتكاليف المتعلقه بالديانات والمعاملات اعادا للفظ وهو قوله قلنا اهبطوا وعلق عليه قوله فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى الايات واما قوله فتلقى ادم من ربه الكلمات فتاب عليه فالظاهر ان يذكر بعد الفراغ عن ذكر الهبوط لان التوبة انما صدرت وهو على الارض فكان حقه ان يذكر بعد تقرير امر الهبوط والفراغ من ذكره الا انه ذكر قبل الفراغ عن ذكر الهبوط وصدر بالفاء الفصيحة ليدل على مزيد الاهتمام بشأن التوبة وان المكلف ان اتفق ان يصدر عنه ذنب يجب عليه ان يبادر الى التوبة ولايمهل (**قوله**) فمن اهتدى الهدى اى وجد الطريق المودى الى الهدى وسلكه (**قوله**) ومن ضله اى فقده (**قوله**) والتنبيه بالجر معطوف على قوله اولاختلاف المقصود ولم يقل اوللتنبيه للاشعار بان التكرير للتنبيه المذكور متفرع على كون ذلك التكرير لاختلاف المقصود ليس قسيماله ومنفصلا عنه بالكلية فانه لمارتب على ذكر الامر بالهبوط اولا ان ذلك الهبوط الى دار بلية وانهم يتعادون فيها ولا يخلدون بل يستقرون فيها ويتمتعون بها الى حين ورتب على ذكره ثانيا ان ذلك الهبوط الى دار تكليف يكلفون فيها بامتثال الاوامر والاجتناب عن المناهى ويجازون على حساب اطاعتهم حكم الله تعالى كان تكرير الامر بالهبوط على الوجه المذكور تنبيها على ماذكر وكان التنبيه المذكور متفرعا على ماقبله (**قوله**) باحد هذين الامرين احدهما التعادى وعدم الخلود وثانيهما التكليف المؤدى الى الجزاء والحزم بالحاء المهملة ضبط الرجل اموره واحواله واخذه بالثقة (**قوله**) ان يعوقه اى كافيه فى ان يمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى قوله لكنه نسى ولم نجد له عزما استدراك عن قوله كافية للحازم لدفع التوهم الناشى عن الكلام السابق وهو انه اذا كانت مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين كافية فى ان يمنع الحازم عن مخالفة حكم الله تعالى فالظاهر ان ادم قد امتنع عن المخالفة بناء على تحقق مخافة الاهباط المقترن بالامرين جميعا فيه فاستدرك عنه بقوله لكنه نسى

فمن اهتدى الهدى نجا ومن ضله هلك و التنبيه على ان مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين وحدها كافية للحازم ان تعوقه عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن بهما ولكنه نسى ولم نجد له عزما وان كل واحد منهما كفى به نكالا لمن اراد ان يذكر وقيل الاول من الجنة الى السماء الدنيا والثانى منها الى الارض

اى لكنه نسى العهد و لم يهتم بتحفظ حتى غفل عنه ولم يخذله تصميم رأى وثباتا على الامر اى لم يكن له ذلك والا لوجدناه لكنا لم نجده فلم يكن له ذلك فلذلك ازله الشيطان وغره (**قوله** وهو كما ترى) اشارة الى ظهور ضعف هذا القول وذلك من وجهين الاول انه قال فى الهبوط الثانى اهبطوا منها والضمير فى منها عائد الى الجنة اذلم يسبق ذكر السماء وذلك يقتضى ان يكون الهبوط الثانى من الجنة كالهبوط الاول لوكان من الجنة الى السماء الدنيا والثانى من السماء الى الارض لكان الملائم ان يذكر قوله ولكم فى الارض مستقر ومتاع عقيب ذكر الهبوط الثانى لان الاستقرار فى الارض والتمتع بها انما حصلا بالهبوط الثانى ولما ذكر عقب ذكر الهبوط الاول فهم منه ان الهبوط الاول انما هو من الجنة الى الارض و يمكن ان يدفع الوجه الثانى بان قوله تعالى و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين حال مقدرة من فاعل اهبطوا الاول ولا بعد فى ان يقال اهبطوا من الجنة الى السماء الدنيا مقدرين الاستقرار فى الارض والتمتع فيها الى حين ثم ان يؤمر وا بالهبوط من السماء الدنيا الى الارض (**قوله** وجميعا حال فى اللفظ اى من فاعل اهبطوا اى اهبطوا مجتمعين فى اصل الهبوط بحيث لا تكون منكم احد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط فى زمان واحد او فى ازمنة متفرقة وهذا هو الفرق بين جاء واجميعا وجاء و امعا فان قولك معا يستلزم مجيئهم جميعا فى زمان واحد لما دلت عليه كلمة مع من الاصطحاب بخلاف جميعا فانه لا يفيد الا عدم تخلف احد منهم عن المجئ من غير تعرض لاتحاد الزمان (**قوله** ولذلك اى ولكونه تأكيدا فى اصل المعنى و تقريرا لما افاده قوله اهبطوا من غير دلالة على معنى زائد عليه لا يستدعى اجتماعهم على الهبوط فى زمان واحد كما لا يستدعى اجتماعهم على الهبوط فى مكان واحد لان التأكيد انما يؤتى به لتقوية مايفيده الحكم الاول لا لافادة امر جديد فلما لم يكن الاجتماع فى زمان اومكان مما يفيد قوله اهبطوا لم يكن ذلك مستفادا من التأكيد ايضا (**قوله** الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاول) المراد بالشرط الاول قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فان قوله اما هى ان التى هى اداة الشرط زيدت عليها كلمة ما تأكيد معناها ثم ادغمت النون الساكنة فى الميم فصار اما دخلت عليها الفاء لتدل على كون اتيان الهدى مرتبا على الهبوط واقعا عقيبه واراد بالشرط الثانى قوله تعالى فمن تبع هداى فان كلمة من فيه شرطية بالاجماع الا ان اباحيان جوز كونها موصولة و رجحه نظرا الى قوله تعالى بعده والذين كفروا وكذبوا بآياتنا به موصولا فان كانت كلمة من شرطية كان تبع فى محل الجزم لكونه فعل الشرط وكذا قوله فلا خوف لكونه جزاء الشرط و ان كانت موصولة فلا محل لتبع ويكون قوله تعالى فلا خوف عليهم حينئذ فى محل الرفع على انه خبر لمن الموصولة دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط وعلى

وهو كما ترى وجميعا حال فى اللفظ تأكيد فى المعنى كأنه قيل اهبطوا انتم اجمعون ولذلك لا يستدعى اجتماعهم على الهبوط فى زمان واحد كقولك جاؤا جميعا (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون) الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاول ومامزيدة اكدت به ان

التقديرين يكون قوله فمن تبع الى اخر الاية جواب الشرط الاول (قوله ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون اى ولكون كلمة ان الشرطية مؤكدة بما المزيدة حسن تأكيد فعل الشرط بالنون ولو لم تكن اداة الشرط مؤكدة لما حسن ذلك لان الفعل المستقبل الذى لايكون فيه معنى الطلب لا يلحق باخره نون التأكيد خفيفة كانت اوثقيلة لان التأكيد لا يليق الا بما يكون مطلوبا حتى يفعله المخاطب فيغتم المتكلم بوجد ان مطلوبه ولا يليق بالخبر المحض لان مضمونه قد حصل فلا تناسبه التأكيد وفعل الشرط ليس فيه معنى الطلب فالظاهر ان لا يلحق نون التأكيد باخره الا انه حسن ان يؤكد بالنون اذا دخل على اول الفعل مايدل على التأكيد كلام القسم فى نحو والله لا ضربن و ما المزيدة فى نحو اما تفعلن و ان لم يوجد معنى الطلب فى شئ من جواب القسم و فعل الشرط و ذلك لان الفعل لما صدر بما يدل على التأكيد دل ذلك على ان الفعل مطلوب للمتكلم لانه لا يؤكد مالا يكون مطلوبا له فحسن ان يلحق نون التأكيد باخر فعل الشرط اذا اكدت اداة الشرط بما المزيدة فى نحو اما ترين واما يزعنك حتى ان الزجاج والمبرد ذهبا الى ان الفعل الواقع بعد ان الشرطيه الموكدة بكلمة مايجب تأكيده بالنون بناء على ان التنزيل لم يأت الا بتأكيده نحو فاما تذهبن وامايزعنك فاما ترين وذهب سيبويه الى انه جائز لا واجب لكثرة ماجاء فى الشعر غير مؤكد فان كثرة مجيئه غير مؤكد بالنون تدل على عدم الوجوب فمن ذلك قوله

يا صاح اما تجدنى غير ذى جدة * فما التخلى عن الخلان من شيمى

والمصنف اختار ما ذهب اليه سيبويه حيث قال حسن تأكيد الفعل بالنون و لم يقل وجب (قوله وانما جيئ بحرف الشك الخ) يعنى ان الظاهر ان المقام مقام اذا دون ان فان الاصل فى ان ان تستعمل فى المعنى المحتملة المشكوكة و فى اذا ان تستعمل فى المعانى المقطوعة الوقوع واتيان الهدى و ان كان لا يجب عليه تعالى عندنا بناء على انه لايجب عليه تعالى شئ لكنه من الامور المقطوعة الوقوع بناء على انه تعالى وعد به وقدره ووعده لايتخلف وتقديره لا يخالف فكان المقام مقام اذا فلم جيئ بكلمة الشك (قوله واتيان الهدى كائن) جملة اسمية فى محل النصب على الحالية بدون الضمير كما فى قولهم آتيك والجيش قادم (قوله لانه محتمل فى نفسه يعنى ان اتيان الهدى لما لم يجب عليه تعالى عقلا كما ذهب اليه المعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بل كان امرا محتملا فى نفسه على معنى انه تعالى ان شاء هدى بالانزال والارسال وان شاء تركه كان ذلك بالنظر الى نفسه من الامور المحتملة المشكوكة فجئ بكلمة الشك ايذانا بذلك الا ان جانب وقوعه لما كان راجحا نظرا الى فضل الله تعالى ووفور رحمته ورأفته بعباده اكدت كلمة ان بكلمة ما واكد الفعل بالنون ايماء الى رجحان جنبة الوقوع (قوله وكرر لفظ الهدى ولم يضمر) يعنى ان الظاهر ان يقال فمن تبعه

ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون و ان لم يكن فيه معنى الطلب والمعنى ان يأتينكم منى هدى بانزال اوارسال فمن تبعه منكم نجا وفاز وانما جيئ بحرف الشك واتيان الهدى كائن لا محالة لانه محتمل فى نفسه غير واجب عقلا

وكرر لفظ الهدى و لم يضمر لانه اراد بالثانى اعم من الاول وهو ما اتى به الرسل واقتضاه العقل اى فمن تبع ما اتاه مراعيا فيه مايشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا عن ان يحل بهم مكروه ولا هم يحزنون فات عنهم محبوب فيحزنوا عليه فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع

بالاضمار لتقدم ذكر الهدى و قباحة تكرير اللفظة الواحدة فى الجملة الواحدة الا انه كرر لفظ الهدى فى الاية بناء على ان قباحة التكرير انما هى اذا اريد بالثانية عين ما اريد بالاولى واما اذا اريد بالثانية معنى مغاير لما اريد بالاولى فلا يستقبح التكرير حينئذ كما فى هذه الاية فان المراد بالهدى الاول مايكون بارسال الرسل وانزال الكتب لامايشمله و يشمل ما يكون باعطاء العقل ونصب الادلة و تمكينهم من النظر والاستدلال وذلك لان الهدى العقلى حاصل قبل الخطاب بقوله فاما يأتينكم منى هدى و ليس شيئا يفرض حصوله حتى يعلق على حصوله حصول مضمون ما يذكر بعده من الجواب ولما كان المراد بالهدى الثانى ما هو اعم من الاول ليتناوله مايكون بارسال الرسل وانزال الكتب وماأتاهم بما ركب فيهم من العقل و بما نصب لهم من الدلائل العقلية و تمكنهم من الاستدلال بها كان المقام مقام الاظهار دون الاضمار اذلم يسبق ذكر الهدى بالمعنى الاول والدليل على ان المراد بالهدى الثانى ماهو اعم من الاول ان اتباع الهدى الشرعى انما يؤدى الى انتفاء الخوف والحزن عن المتبعين به اذا روعى الهدى العقلى مع رعايته فان اتباع الهدى الشرعى انما يتأتى بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك التصديق انما يتأتى برعاية الهدى العقلى بان يستدل على صدقه عليه السلام بانه تعالى صدقه بخلق المعجزات فى يده والحكيم لا يصدق الكاذب واشار المصنف الى هذا المعنى بقوله فمن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعيا فيه مايشهد به العقل واعلم ان قوله الهدى الثانى اعم من الاول وهو ما اتى به الرسل واقتضاه العقل صريحا فى ان ما اتى به الرسل و بينوه من الاحكام الاعتقادية دون العملية اذلا مدخل للعقل فى الاحكام العملية عند الاشاعرة كلاهما من قبيل الهدى الثانى وليس كذلك فانهما ليسا من قبيل الهداية بل هما من الامور المدلول عليها فى العبارة نوع مسامحة و قيل كون المراد بالهدى الثانى ماهو اعم من الاول مخالف لما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ثم اجيب بان ذلك اكثرى لاكلى (**قوله** فلا خوف عليهم الخوف المنفى عن متبعى الهدى خوف من يعلم اتباعهم اياه فنفيه عنهم هذا المعنى لا ينافى ان يخافوا فوات انفسهم بسبب ملاحظة التقصير فيما فعلوه من العبادات و فى الاجتناب عن المحظورات و ملاحظة سوء العاقبة بان يزول عنهم ماهم فيه من الطاعة و يباشروا مانهوا عنه من المحرمات لما تقرر ان الولى يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبى والمعنى فليس من شاء نهم ان يخاف عليهم من لحوق مكروه فضلا عن ان يحل بهم و يقع عليهم ذلك المكروه يعنى العقاب لان خوف لحوق العقاب بالشخص لا يكون الا باستحقاقه العقاب بمباشرة المنهى عنه وهم لا يستحقون العقاب لان المفروض انهم قد اتبعوا الهدى علما وعملا باتيانهم ما يجب عليهم وامتناعهم عما يحرم عليهم وداموا عليه الى ان يموتوا ومن اتبع الهدى حق الاتباع

كيف يخاف عليه ان يلحقه عقاب ويجوز ان يقال قوله تعالى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون وان دل بظاهره على انتفائهما عنهم مطلقا الا ان المراد نفيهما عنهم فى الاخرة فانه تعالى مدحهم بكون حالهم فى الدنيا الخوف والحزن وآمنهم منهما فى الاخرة كما روى من خاف الله تعالى فى الدنيا امنه الله تعالى فى الاخرة ولهذا حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور يعنون انا كنا نخاف فى الدنيا مما بعد الموت فاذهب الله تعالى عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق فى الدنيا من ان يفوتنا كرامة الله تعالى التى نلناها الآن (**قوله** ولاهم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا على فواته اى ولاهم بحيث يفوت عنهم ما يحبونه من الطاعات والعبادات الواجبة اوالمندوبة كما هو مقتضى اتباع الهدى حق اتباعه علما وعملا فيحزنون على فوته (**قوله** فالخوف على المتوقع) تفريع على التفسير السابق اى اذا تقرر ما ذكرنا ظهر ان كل واحد من الخوف والحزن على ماذا يكون فالخوف يكون على ما هو المتوقع فيما يستقبل من الزمان من المكروه لوجود امارته المفضية اليه كمباشرة الذنب ههنا والحزن يكون على ما حصل فى الحال من فوات المحبوب كترك الواجب والمندوب (**قوله** نفى الله تعالى عنهم العقاب) على أكد وجه وابلغه وذلك لان توقع العقاب لوجود الامارة المفضية اليه وهى مباشرة الذنب يستلزم الخوف من حلوله فان من باشر الذنب لابد له ان يخاف من حلول مواده فالخوف من حلول العقاب لازم لتوقع حلوله وقد نفى الله تعالى عنهم هذا اللازم ونفى اللازم اوضح بينة واول شاهد على نفى الملزوم فلما نفى عنهم اللازم وهو الخوف ثبت انتفاء الملزوم عنهم وهو العتاب ونفى العتاب عنهم بنفى لازمه ابلغ من نفيه عنهم صريحا لما فيه من سلوك الطريقة البرهانية التى هى اثبات الشئ ببينة وكذا نفى الحزن عنهم آكد وابلغ فى اثبات الثواب لهم من دعوى ثبوته صريحا بناء على ان نفى الحزن عنهم عبارة عن اتيانهم الطاعات واتيانها ملزوم للثواب ومفض اليه بمقتضى الوعد وثبوت الملزوم بينة واضحة لثبوت اللازم فنفى الحزن عنهم على فوات الطاعات آكد وابلغ فى اثبات لازمة الذى هو الثواب من بيان ثبوته لهم صريحا لكونه اثباتا له بالبينة وفى قوله ولاهم يحزنون اشارة الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم يحزن (**قوله** وقرئ هدى) اى بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها فى ياء المتكلم وهى لغة هذيل فانهم يقلبون الالف المقصورة ياء ويدغمونها فى ياء الاضافة اذا اضيف ما فيه الالف المقصورة الى ياء المتكلم فيقولون فى عصاى وقضاى عصى وقضى بناء على ان الاصل فى الاضافة ان يكون ماقبلها مكسورا رعاية للتوافق كما فى نحو غلامى ودارى وللم يقدر واعلى تحريك الالف وجعلها مكسورة فى نحو هواى وعصاى قلبوها الى ما هو اخت الكسرة وهى الياء فادغمت فى الثانية وهذه لغة مطردة عندهم الان

نفى عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على آكد وجه وابلغه وقرئ هدى على لغة هذيل

تكون الالف للتثنية فانهم يثبتونها الفا فيقولون جاء نى مسلماى وغلاماى (**قوله** ولاخوف بالفتح) اى وقرئ لاخوف بفتح الفاء على ان تكون كلمة لاهى التى لنفى الجنس وتسمى لاالتبرئة وقد تقرران اسمها اذا كان نكرة مفردة اى غير مضافة ولا مشابهة يكون مبنيا على ماينصب به سواء كان واحدا نحو لارجل اومثنى نحو لارجلين او جمعا مذكر اسالما نحو لامسلمين اوجمعا مؤنثا سالما نحو لامسلمات لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية وفى قراءة لاخوف بالرفع والتنوين تكون كلة لاهى المشبهة بليس وهى تعمل عمل ليس على اللغة الحجازية لمشابهتها بليس فى النفى والدخول على المبتدأ والخبر ولا تعمل عند بنى تميم لعدم اختصاصها بالاسم ولا بالفعل فلم تعمل قياسا على حروف العطف والاستفهام (**قوله** عطف على من تبع ضمير تبع وعليهم وهم و يحزنون كله راجع الى من) افرد الراجع اليه اولا نظرا الى كونه مفرد اللفظ وجمع ثانيا لكونه بمجموع المعنى فجمع لفظ الذين مع الضمائر العائدة اليه فى الصلة لكون اهل الكفر والتكذيب جماعة كثيرة بحسب العدد والذين اتبعوا الهدى وان كانوا جماعة كثيرة فى انفسهم ايضا بحيث لوعبر عنهم بلفظ الجمع لكان صحيحا لكن عبر عنهم بما هو مفرد لفظ مع افراد الضمير الراجع اليه بناء على قلتهم بالاضافة الى الكفرة فكأنهم فرد واحد بالنسبة اليهم ثم جمع ضمير عليهم ولاهم يحزنون ايماء الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق فى تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا فان القليل فى العدد قد يعد كثيرا بحسب الاثار والفضائل (**قوله** كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا) توضيح لكونه قسيما لقوله فمن تبع هداى فان التقسيم اللفظى يقتضى ان يقال ومن لم يتبع الهدى لكن اقيم قوله والذين كفروا وكذبوا بآياتنا مقامه لكونه اكشف لوجه ضلالهم بالنسبة الى ان يقال ومن لم يتبع الهدى و لعل المصنف اراد بقوله كفروا بالله كفرهم بما لا يكون الايات المنزلة حجة على صحته ومعرفته من الاحكام الاعتقادية بل لايهتدى اليه الا بالادلة العقلية كمعرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة فان كل مايتوقف كون القرأن حجة على صحته لايمكن اثباته بالقران لاستلزامه الدور فكما ان معرفة تلك الاحكام واجبة فكذلك اتباع ادلتها العقلية ايضا واجب فمن اهملها فقد ابعد فى الضلال فعلى هذا ينبغى ان يكون المراد بالايات الايات المعقولة و بتكذيبها عدم تسليم مقدماتها الاان المصنف قدم احتمال ان يراد بقوله تعالى بايتنا الايات المنزلة بناء على ان الكفر بالاحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم تكذيب ادلتها المعقولة فاكتفى بذكر الكفر بها عن ذكر تكذيب ادلتها ثم لما كان تكذيب الايات المنزلة مستلزما للكفر بالاحكام العملية الثابتة بها استغنى بذكر تكذيب الايات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك الاحكام فاستوعب جميع قبايحهم من كفرهم بجميع مايجب الايمان به من الاحكام و من تكذيب ادلتها

ولاخوف بالفتح (والذين كفروا وكذبوا بايانتا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على من تبع الى آخره قسيم له كأنه قال ومن لم يتبع بل كفر وابالله وكذبوا بايانه اوكفر وابالآيات جنانا وكذبوابها لسانا

ايضا كما اختاره الكوفيون لانه لو اضمر لكان بارزا ولا ابراز فتعين انه محذوف (**قوله** والآية فى الاصل العلامة الظاهرة) كما فى قوله تعالى تكون لنا عيد الاولنا وآخرنا وآية منك اى علامة ظاهرة منك لاجابتك دعاءنا وتطلق لفظ الاية على المصنوعات كما فى قوله تعالى وكأين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون (**قوله** ولكل طائفة) عطف على قوله للمصنوعات وقوله المتميزة والمراد بالفاصلة هى الكلمة الاخيرة من كل آية ولم يتعرض لوجه تسمية الطائفة المذكورة آية ولعل الوجه فيها كونها علامة دالة على مضمونها من الاحكام اوالعبرا والامثال اوالوعد اوالوعيد ونحو ذلك من اللطائف القرأنية ونقل الامام الواحدى عن ابى عبيدة انه قال معنى كونها آية انها علامة لانقطاع الكلام من الذى قبلها ومن الذى بعدها ويحتمل ان يكون هذا المنقول معنى قول المصنف لانها يتعين ايا من اى (**قوله** واشتقاقها اى واشتقاق الاية من اى بفتح الهمزة وتشديد الياء وسميت العلامة الدالة على الشئ آية كالمصنوعات الدالة على وجود الصانع وكالطائفة من كلمات القرأن الدالة على ما ضمنها من المقاصد لان العلامة المذكورة تبين ايا من اى اى بعضا من بعض فان المصنوعات تبين الصانع من غيره وتعينه وكذا كل طائفة من كلمات القرأن تبين مافى ضمنها من المقاصد من غيره (**قوله** اومن اوى اليه) اى رجع اليه وهو عطف على قوله من أى واصل آية على الاول آيية وعلى الثانى اوية وكلاهما على وزن تمرة فابدلت العين مع سكونها الفا سواء كانت ياء اوواوا على غير القياس فان ابدال حرف العلة الفا انما يكون على وفق القياس اذا كانت متحركة فيكون وزنها فعلة بسكون العين (**قوله** اوايية اواوية) بفتح فيهما كرمكة وهى الانثى من الفرس فأعلت بقلب العين الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها والجوهرى اختار الثانى حيث قال واصل آية اوياة بالتحريك واستشهد بقول سيبويه ان موضع العين من الاية واو لان ماكان موضع العين منه واوا وموضع اللام ياءا كثرما موضع العين واللام منه ياء آن مثل شويت اكثر من مثل حييت وابو البقاء اختار الاول حيث قال الاصل فى آية ايية لان فاءها همزة وعينها ولا مهما ياء آن (**قوله** اوآية) بالف بين همزتين كقائلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة المذكورة للتخفيف فبقت آية (**قوله** اوما يعمها والمعقولة) بان يراد بايانتا الدوال والعلامات المتناولة لآيات القرأن وللمصنوعات مطلقا سمعاوية كانت اوارضية الدلالة على وجود الصانع وصفات كماله وتكذيب المصنوعات عبارة عن عدم تسليم دلالتها على وجود الصانع (**قوله** وتمسكت الحشوية) وهم طائفة يجوزون صدور الكبيرة عمدا عن الانبياء بهذه القصة وهى قصة ادم عليه الصلاة والسلام (**قوله** و ارتكب المنهى عنه بذوقه من الشجرة التى نهى عن قربانها بقوله تعالى ولاتقربا هذه

فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والمجرور والآية فى الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرأن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لانها تبين ايا من اى او من اوى اليه واصلها اية اواوية كتمرة فابدلت عينها الفا على غير قياس اوايية اواوية كرمكة فأعلت اوآية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا والمراد بايانتا الآيات المنزلة

الشجرة وقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ومرتكب المنهى عنه عاص لان العصيان خلاف الطاعة (**قوله** والثانى انه جعل بارتكابه من الظالمين فانه تعالى سماه ظالما فى قوله ولاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهو عليه الصلاة والسلام ايضا سمى نفسه ظالما فى قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم يستحق اللعن ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (**قوله** والثالث انه تعالى اسند اليه العصيان والغى وهو ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغى فجعل الغى مقابلا للرشد فيكون بمعنى الضلاله والعدول عن الصراط المستقيم ولاشك ان العدول عما سنه الله تعالى لعباده معصية (**قوله** والسادس انه لولم يذنب لما جرى عليه ما جرى من انتزاع لباس الجنة عنهما حتى بدت لهما سوآتهما ومعاتبتهما واخراجهما من الجنة بامرهما بالهبوط الى الارض التى هى دار البلية واول بلياتها انه لاينال العيش الا بالكد والتعب (**قوله** الاول انه عليه الصلاة والسلام لم يكن نبيا حين يعنى ان ماذكره الحشوية من الوجوه الدالة على عدم عصمته عن الكبيرة وان دل على صدور الكبيرة عنه عمدا لكن لانسلم ان صدورها عنه فى حال نبوته فانه لم يكن نبيا حين ما باشر اكل الشجرة اذلم يكن له حينئذ امة ولايتصور النبوة بدون الأمة ويجوز على الانبياء قبل نبوتهم تعمد الكبيرة عندنا فاندفع تلك الوجوه باسرها (**قوله** والمدعى مطالب بالبيان اى من يدعى ان آدم كان نبيا حين ارتكاب المحظور فعليه البينة والاثبات ولا سبيل اليها (**قوله** والثانى ان النهى للتنزيه جواب تسلمى عن الوجه الاول اى سلمنا انه ارتكب المنهى عنه فى حال نبوته لكن لانسلم ان مرتكب المنهى عنه عاص مطلقا وانما يكون عاصيا ان لوارتكب ما نهى عنه نهى تحريم وليس كذلك بل النهى فى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة نهى تنزيه كما ذهب اليه قوم مستدلا بان هذه الصيغة وردت تارة فى التنزيه واخرى فى التحريم والاصل عدم الاشتراك فلابد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وماذلك الا ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل اوعلى الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل فى المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه و اذا كان النهى للتنزيه لم يكن ما ارتكبه حراما حتى يكون عليه الصلاة والسلام بارتكابه عاصيا و صاحب كبيرة واجاب عن الوجه الثانى والخامس بقوله وانما سمى ظالما و خاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وهو التنزه عن قربان الشجرة ومحصوله انا لانسلم ان كل ظالم ملعون وان كل خاسر من يكون ذا كبيرة بل الظالم الذى يستحق اللعن هو الظالم لنفسه بارتكاب ما هو حرام ومعصية لا بترك الاولى له وكذا الخاسر انما يكون ذا كبيرة اذا كان خسرانه بارتكاب المعصية وخسر

اومايعمها والمعقولة تنبيه وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوه الاول ان آدم صلوات الله عليه كان نبيا وارتكب المنهى عنه والمرتكب له عاص والثانى انه جعل بارتكابه من الظالمين والظالم ملعون لقوله تعالى الالعنة الله على الظالمين والثالث انه تعالى اسند اليه العصيان والغى فقال وعصى آدم ربه فغوى والرابع انه تعالى لقنه التوبة وهى الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله تعالى اياه بقوله وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس انه لو لم يذنب لم يجر عليه ما جرى والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان

انه عليه الصلاة والسلام لم يكن بارتكاب المعصية بل بترك الاولى واجاب عن الوجه الثالث بقوله واما اسناد الغى والعصيان اليه فسيأتى الجواب عنه فى موضعه اى فى سورة طه فى تفسير قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى قال المصنف هناك فضل على المطلوب وخاب حيث طلب الخلد باكل الشجرة وفى النفى عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للذلة وزجر بليغ لاولاده عنهما انتهى كلامه فكانه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبى المعصوم الذى لايجوز عليه الا اقتراف الصغيرة الغير المنفرة زلته بهذه الغلظة وبهذا اللفظ الشنيع فلا تهاونوا بما يفرط عنكم من السيئات والصغائر فضلا عن ان يجاسروا على التورط فى الكبائر وعن الوجه الرابع بقوله وانما امره بالتوبة تلافيا اى تداركا لمافات عنه من الانتهاء عما نهى عنه نهى تنزيه وعن الوجه السادس بقوله وجرى عليه ماجرى من انتزاع لباس الجنة عنهما و معاتبتهما و اخراجهما من الجنة معاتبة له عليه الصلاة و السلام على ترك الاولى لاعلى ارتكاب الكبيرة و وفاء بماقاله للملائكة قبل خلقه وهو قوله تعالى لهم انى جاعل فى الارض خليفة فان هذا القول يقتضى اخراجه من الجنة لانه عليه الصلاة والسلام لولم يخرج منها كيف يكون خليفة فى الارض واجاب ثالثا عن الوجه الاول بقوله و الثالث انه فعله ناسيا و تقريره انا سلمنا انه ارتكب ذلك بعد نبوته وان النهى بقوله ولا تقربا نهى تحريم لكن لانسلم ان مرتكب المحرم عاص وصاحب كبيرة مطلقا وانما يكون كذلك ان لو ارتكبه وهو ذاكر للنهى والتحريم ولا نسلم انه ارتكبه ذاكرا له وانما فعله ناسيا كما ذهب اليه طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله فنسى ولم نجد له عزما و مثلوه بالصائم المشتغل بامر يستغرق فيه فكره فيصير ساهيا عن الصوم فيأكل فى اثناء ذلك السهو عن قصد فان سهوه و نسيانه قد جعل عذرا فى ارتكاب الاكل المحرم عليه اولم يعد ذلك عليه كبيرة وكذا الحال فى تناوله عليه الصلاة والسلام من الشجرة وماورد على هذا الجواب ان يقال على تقدير انه فعله ناسيا للنهى كان ينبغى ان لا يعاتب عليه لان النسيان عذر أما عقلا فلان الناسى للتكليف غير قادر على رعايته والعمل بمقتضاه فلا يكون مكلفا برعايته لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها واما نقلا فلقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث ومنه الناسى ولقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان فلما عوتب عليه الصلاة والسلام على ذلك الفعل دل على ان ارتكابه لم يكن على سبيل النسيان دفعه بقوله ولكنه عوتب عليه بترك التحفظ عن اسباب النسيان و لما ورد عليه ان يقال ترك التحفظ عنها متحقق فى نسيان المسلمين مع انهم لايعاتبون عليه لقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتى الخطاء و النسيان فكان ينبغى ان لايعاتب عليه الانبياء

والثانى ان النهى للتنزيه وانما سمى ظالما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى واما اسناد الغى والعصيان اليه فسيأتى الجواب عنه فى موضعه ان شاء الله تعالى و انما امر بالتوبة تلافيا لمافات عنه وجرى عليه ماجرى معاتبة له على ترك الاولى ووفاء بماقاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما ولكنه عوتب بترك التحفظ عن اسباب النسيان و لعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم كما قال عليه الصلاة والسلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل

ايضا دفعه بقوله ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم خطرهم اى قدرهم ومنزلتهم فانه يجوز ان يواخذ الاخيار ويعاتب الرسل عليهم الصلاة والسلام بالامر الخفيف اليسير الذى لايواخذ بمثله غيرهم لكثرة نعم الله تعالى عليهم كما اوعدت نساء النبى عليه الصلاة والسلام ورضى الله تعالى عنهن بالتضاعف فى العذاب على ماكان فى حق غيرهن لتضاعف النعم فى حقهن قال تعالى فى حقهن يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل (**قوله** اوادى فعله الى ماجرى عليه الى اخره) الظاهر انه معطوف على خبر لعل من حيث المعنى كانه قيل ولعل ماجرى عليه من المعاتبة وانتزاع اللباس والاهباط من الجنة الى دار الكد والعناد جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذى هو ترك التحفظ عن اسباب النسيان بناء على انه مع كونه موضوعا عن الامة ليس بموضوع عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم بحيث كانت حسنات الابرار سيئات المقربين بالنسبة اليهم او بطريق انه تعالى قدر فعله ذلك وجعله سببا لماجرى عليه فلما باشر السبب ناسيا كونه حراما ومنهيا عنه ترتب عليه ذلك على طريق ترتب المسبب على سببه لاعلى طريق المؤاخذة على ارتكاب الحرام المنهى عنه لكونه معذورا فى ارتكابه بسبب نسيان النهى ولاعلى طريق المؤاخذة على ترك التحفظ عن اسباب النسيان لكونه موضوعا عن المكلف مطلقا اى نبيا كان اوامة فانه تعالى قد يقدر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤديا الى مضرة كما قدر تناول السم مؤديا الى الهلاك ثم ينهى عباده عن مباشرة ذلك السبب على سبيل المرحمة والرأفة بهم فمن باشر ذلك السبب بناء على جهله بالنهى عنه او نسيانه اياه يلحقه المضرة المسببة عنه ولاتلحقه المؤاخذة المتفرعة على ارتكاب المنهى عنه لانتفاء القصد الى مخالفة حكم الشرع واما اذا باشره ذاكرا لكونه حراما منهيا عنه فحينئذ كما تلحقه المضرة المسببة عنه تلحقه المؤاخذة على ارتكاب الحرام ايضا لتعمده المعصية فمن تناول السم عالما بشانه ولحرمة تناوله يلحقه الهلاك والمؤاخذة جميعا ومن تناوله على الجهل بشانه ولحرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المؤاخذة (**قوله** لايقال انه) اى ان الجواب بان آدم عليه السلام فعله ناسيا للنهى فلم يكن عاصيا بفعله باطل لان قوله تعالى مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين يدل على انه عليه الصلاة والسلام ماكان ناسيا للنهى حال الاقدام عليه بل كان متذكرا اياه بتذكير ابليس ذلك عند تغريره اياهما على التناول منها بان خيلهما ان فى تناول المنهى عنه نفعا عظيما لمن تناول وهو صيرورة المتناول

اوادى فعله الى ماجرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة كتناول السم على الجهل بشانه لايقال انه باطل لقوله تعالى مانهاكما ربكما وقاسمهما الآيتين لانه ليس فيهما مايدل على ان تناوله حين ماقاله ابليس فاعل مقاله اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى ان نسى ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه

ملكا وكونه خالدا فى الجنة ثم انهما لما لم يقبلا منه اكد تغريره اياهما بان اقسم على انه ناصح لهما فيما قال لهما فى وجه ذلك النهى وكل واحد منهما يدل على انه فعله ذاكرا للنهى فيبطل القول بانه فعله ناسيا والمصنف اجاب عن هذا القول بقوله لانه ليس فى الايتين المذكورتين ما يدل على انه عليه الصلاة و السلام تناول حين ماقاله ابليس يعنى ان هاتين الايتين انما تدلان على كونه ذاكرا للنهى حال الاقدام عليه اذا قبل من ابليس ذلك الكلام وصدقه فيه وتناول من الشجرة بسبب قبول كلام ابليس و تصديقه فيه حين ماسمع منه ذلك الكلام و القسم قرينا منه وليس فى الآيتين مايدل على ذلك بل الظاهر انه رد كلامه ولم يصدقه فى القسم لكونه عالما بتمرده عن سجوده اياه و كونه مبغضا له حسدا على ما اتاه الله تعالى من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه لكن لما مر زمان مديد بعد تذكير اللعين ذلك النهى و اشتغلا بامور ازهلتهما عن تحفظ النهى و تذكره نسياه فحملهما الميل الطبيعى الى التناول منها مع نسيان النهى فانه عليه السلام لما سمع مقالة اللعين فى حق تلك الشجرة مال طبعه الى التناول لعلمه بالفضائل الملكية من حيث انهم لايحتاجون فى بقاء صحتهم و قوتهم الى الاكل والشرب المؤديان الى دفع الفضلات من البزاق والمخاط ونحوهما وانه لايعرض لهم النوم و الضعف والهرم والامراض والاوجاع و الفتور عن عبادة ربهم ولذيذ مناجاته وغير ذلك من فضائلهم وان كان هو افضل منهم من حيث كثرة الثواب و كذا مال الى الخلد فى الجنة لكونها دارا من وراحة بخلاف الارض (**قوله** والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه) اجاب رابعا عن الوجه الاول بانا سلمنا انه فعله حال نبوته وان النهى للتحريم وانه فعله عازما وعامدا لمباشرة المنهى عنه لكن لانسلم انه فعله على انه ذنب ومخالفة لحكم الله تعالى وموافقة للشيطان بل انما فعله على انه جائز بناء على اجتهاده وظنه ان النهى للتنزيه فان قيل كيف يصح منه عليه السلام ان يظن ذلك وقد قرن بالنهى قوله تعالى فتكونا من الظالمين ومثل هذا الوعيد لايقترن الا بالنهى الذى يكون للتحريم قلنا يجوز منه ان يظن كونه للتنزيه بناء على انه ظن ان معنى كونهما من الظالمين ان يظلما انفسهما بان ينحسا حظهما بترك الاولى (**قوله** اوالاشارة) بالنصب على انه معطوف على قوله النهى يعنى اوظن ان الاشارة فى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الى شجرة شخصية معينة وان المحرم انما هو التناول من تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من نوعها فكان مخطئا فى ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى النهى عن النوع لا الشخص والخطأ فى الاجتهاد لا يقتضى كون الذنب كبيرة فان كلمة هذا قد يشار بها تارة الى الشخص وهو شائع كثير وقد يشار بها الى النوع كما روى ان النبى عليه الصلاة والسلام خرج وفى احدى يديه ذهب

والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه فانه ظن ان النهى للتنزيه اوالاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روى انه عليه الصلاة والسلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حرامان على ذكور

وفى الاخرى حرير فقال هذان حرامان على ذكور امتى حل لاناثها فانه عليه الصلاة والسلام وان اشار الى ما فى يديه من الشخصين لكنه لم يردهما بعينهما بل اراد نوعهما وروى ايضا انه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الابه واراد نوعه ولما كان اغلب استعمال كلمة هذا ان يشار بها الى الشخص دون النوع ظن آدم عليه الصلاة والسلام ان المراد بهذه الشجرة شخصها فلم يقربها بل تناول من شجرة اخرى من نوعها (**قوله** وانما جرى عليه ماجرى) جواب عما يقال انه عليه الصلاة والسلام قد عوتب على فعله والمخطئ فى الاجتهاد معذور فيما فعله بالاجتهاد والخطأ فكيف جرى عليه ماجرى وتقرير الجواب ان المخطئ فى الاجتهاد وان كان معذورا الا انه عليه الصلاة والسلام عوتب لحكمة ومصلحة وهى بيان فضاعة شأن الخطيئة التى ارتكبها ليجتنب اولاده عن امثالها (**قوله** وفيها دلالة) اى وفى الآية الناطقة بقصة آدم عليه الصلاة والسلام دلالة على ان الجنة مخلوقة الآن بدليل قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة الى آخر القصة وقوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه وعلى انها فى جهة عالية بدليل قوله تعالى اهبطوا منها فان الهبوط هو النزول من اعلى الى اسفل وعلى ان التوبة مقبولة بدليل قوله تعالى فتاب عليه انه هو التواب الرحيم وعلى ان متبع الهدى مأمون العاقبة بمعنى انه يأمن فى الاخرة لا بمعنى انه يأمن فى الدنيا من سوء العاقبة بدليل قوله تعالى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وعلى ان عذاب النار دائم وان الكافر فيه مخلد لقوله تعالى والذين كفروا الى قوله هم فيها خالدون كذا قيل وفيه بحث لان الاية انما تدل بظاهرها على خلود هم فى النار لا فى عذابها والخلود فى النار لا يستلزم الخلود فى عذابها لجواز ان ينقطع عذابها بعد مدة وان كانت نفسها دائمة لا تفنى بناء على ان خلود الكفار فيها لا يتصور الا بدوام نفسها وهذا بحث واه لان الاحراق والاذى لازم لوجود النار لاسيما لوجود نار جهنم فانها اشد حرا بالنسبة الى نار الدنيا بسبعين درجة فالقول بدوام نفس نار جهنم مع انقطاع عذابها قول بجواز تخلف اللازم عن ملزومه وعلى ان غير الكافر لا يخلد فيه بدليل التخصيص المستفاد من كلمة هم فى قوله تعالى هم فيها خالدون فانه بمفهومه يدل على ان غير الكافر لا يخلد فيه (**قوله** واعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد فان هذه السورة الكريمة لما كانت اول السور المطولة اشتملت من امهات المقاصد القرانية من الاوامر والنواهى والاحكام العملية والاعتقادية والترغيبات والترهيبات والعبر والامثال وغير ذلك مالا تشتمل عليه سائر السور فناسب ذلك ان يكون مطلعها وافتتاحها ببيان حقية القران وانه لا ريب فيه لتقبل القلوب وتصغى الاسماع الى قبول مايتلى فيه واستماعه ثم لما كان من وصف الكتاب انه هدى للمتقين تخلص منه الى بيان وصف المؤمنين واثنى عليهم

امتى حل لاناثها وانما جرى عليه ماجرى تفظيعا لشان الخطيئة ليجتنبها اولاده

وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها فى جهة عاليه وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مأمون العاقبة وان عذاب النار دائم و الكافر مخلد فيه وان غيره لا يخلد فيه لمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون و اعلم انه سبحانه و تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد

بما يدل على تباهة شانهم اعتقادا و علما وحسن حالهم عاجلا واجلا ثم ذكر اضدادهم من الكفار والمنافقين على سبيل الاستطراد و بين حالهم ومآلهم ولما ذكر فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين و بين احوال كل فرقة حالا ومآلا اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات والغيبة فقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وصف نفسه باوصاف دالة على وحدانيته من خلقهم وخلق من قبلهم احياء قادرين وخلق مفترشهم ومستقرهم الذى لابدلهم منه وخلق ماهو كالخيمة المضروبة على هذا المستقر ومن ربط احدهما بالآخر ربطا يشبه عقد النكاح بانزال الماء من المظلة على المقله والاخراج به من بطنها اشباه النسل المنتج من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبنى آدم تذكيرا لهم باعظم نعمه وليستدلوا به على وحدانيته من حيث انه لايقدر على شئ مما اسنده الى نفسه احد غيره فان تذكير النعم يوجب المحبة والانقياد وترك المخالفة والعناد ويد عوالى مقابلتهما بالشكر لنعمها وخص بالذكر من بين نعمه التى لاتحصى نعمة الوجود والحياة وما تتوقف عليه الحياة من المسكن و المعاش لكونها ادعى الى التفكر فى ان هذه النعم المخلوقة لكونها بحيث لايقدر على ايجاد شئ منها الا الخالق المنزه عن الشركاء والانداد حتى يتيقنوا بان ربهم آله واحد ليس كمثله شئ فراد المصنف بقوله لما ذكر الله تعالى دلائل التوحيد ذكر هذه الاية المتضمنة لدلائل وحدانيته تعالى واراد بذكر دليل النبوة ذكر قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الاية فانه تعالى بين به ان القرأن الكريم معجزا فحم بكمال فصاحته و بلاغته مصاقع الخطباء من العرب العرباء مع ان مبلغه امى نشابين قوم اميين فدل ذلك على انه وحى آلهى منزل من رب العالمين على من ارسل رحمة للعالمين فكانت الآية المذكورة دليلا قاطعا على نبوته ضرورة ان الكتاب المعجز لاينزل الاعلى نبى يدل اعجازه على صدقه فى دعوى النبوة واراد بما ذكر من دليل المعاد قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار فانه يدل على ان الدنيا دار تكليف وهناك دار اخرى اعدت للجزاء وهى دار اثابة المؤمنين الذين يعملون الصالحات وعقاب الكافرين الذين هم اصحاب النار ولما انذر الكافرين بالنار المعدة لهم عقبه ببشارة المؤمنين بجنات تجرى من تحتها الانهار تنشيطا لاكتساب مايزلف بعد التنشيط عن اقتراف ما يتلف (**قوله** وعقبها) اى اورد عقب تلك الدلائل الثلاثة تعداد النعم العامة لجميع بنى آدم المذكورة بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الى قوله يابنى اسرآئيل (**قوله** تقريرا لها) اى لتلك الدلائل علة لقوله عقبها ثم بين وجه كون تعداد تلك النعم تقريرا لها وتأكيدا بقوله فانها الى اخره اى فان النعم المذكورة تقرر دليل الواحدانية من حيث انها امور حادثة لابدلها من محدث منفرد بوجوب الوجود وجميع صفات الكمال وتقرر دليل النبوة

وعقبها تعداد النعم العامة تقريرا لها وتأكيدا فانها من حيث انها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لاشريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت فى الكتب السابقة ممن لم يتعلمها ولم يمارس شيئا منها

ايضا من حيث ان نبينا محمدا عليه السلام اخبر عن احوال آدم وحواء وماوقع لهما من الحوادث التى لايقف عليها الامن له المعرفة بالكتب السماوية فانها مذكورة فيها وهوعليه السلام نشأبين قوم امين ولم يعرف مصاحبته باحد من اهل الكتاب ولم يكن له معرفة بالالسن التى ذكرت القصص فى الكتب المتقدمة ولم يغترب عن وطنه اغترابا يمكن له ان يتعلم فى تلك المدة ولم يوجد النكير ممن له المعرفة بالكتب فى شئ مما اخبر به فدل ذلك على انه علم بالوحى الالهى فدل ذلك على انه نبى مرسل اذلايعلم الغيب الا الله تعالى ومن ارتضاه لرسالته و يقرر دليل المعاد ايضا من حيث ان تلك النعم المعدودة مشتملة على خلق الانسان واصوله فانه كان فى الاصل اجساما لاحياة لهاعناصر واغذية واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة اى تامة الخلق وغير تامة الخلق ثم احياه الله تعالى بخلق الارواح و نفخها فيه وعلى خلق ماهو اعظم من ذلك وهو خلق مافى الارض وخلق السموات ولاشك ان من قدرعلى خلق هذه المذكورات ابدآء قادرعلى خلقهـا اعادة (**قوله** اخبار بالغيب) خبرلقوله ان الاخبار و قوله معجز خبر بعد خبر وقوله خاطب جواب لمافى قوله واعلم انه تعالى لماذكر قوله منهم اى من بنى اسرائيل على ان تكون كلمة من للتبيين اذ يبعد كونها للتبعيض والمعنى خاطب من كان جامعا لفضيلتى العلم والايمان بالتوراة الذين هم بنوا اسرائيل والمراد بهم اليهود والنصارى الذين كانوا فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فانهم جميعا بنوا اسرائيل وهم من اولاده وليس خطابا لقوم موسى وعيسى عليهما الصلاة و السلام الذين كانوا فى زمانهما لانه خطاب مشافهة فلا يتعلق بالغائبين واسرائيل لقب يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم عليهم الصلاة و السلام لصدق تعريف اللقب عليه لكونه علما يشعر بمدح ملاحظة معناه الاصلى وهو صفوة الله اوعبدالله لان اسرا بلغتهم بمعنى العبد وقيل بمعنى الصفوة وايل هو الله فهومركب تركب الاضافة مثل عبدالله عن ابن الجوزى انه قال ليس فى الانبياء من له اسمان غيره الانبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فان له اسماء كثيرة وعن الخليل ابن احمد انه قال خمسة من الانبياء ذو اسمين نبينا محمد و احمد وعيسى المسيح واسرائيل و يعقوب و يونس وذو النون والياس وذوالكفل صلوات الله تعالى وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين فقوله خاطب اهل العلم و الكتاب منهم حاصله ان الخطاب فى قوله تعالى يابنى اسرائيل لعلماء اليهود بقرينة قوله ولاتكونوا اول كافربه اى لاتكونوا أئمة فى الكفر يقتدى بكم اتباعكم فتكونوا حاملين لاوزاركم و اوزارهم كماقال تعالى ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغيرعلم الاساء مايزرون وفى الحديث من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها ومن سن سيئة فله و زرها ووزر من عمل بها والجهال لايقتدى بهم فلا يكونون اول الكفار بخلاف علماء اهل

اخبار بالغيب معجز تدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق الانسان و اصوله و ما هو اعظم من ذلك تدل على انه قادر على الاعادة كما كان قادرا على الابداء خاطب اهل العلم و الكتاب منهم وامرهم ان يذكروا نعم الله تعالى عليهم و يوفوا بعهده فى اتباع الحق و اقتفاء الحجج ليكونوا اول من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وما انزل عليه فقال) يابنى اسرآئيل) اى ياولاد يعقوب

الكتاب فانهم رؤساء يقتدى بهم فذكرهم الله تعالى اولا نعمه عليهم استمالة لقلوبهم وتحريضا لهم على اداء شكرها وتوبيخا على اعراضهم عنه وكسر العناد هم ثم امرهم ان يوفوا بعهوده ليكونوا أئمة فى الايمان برسوله عليه السلام وبما انزل عليه والفاء فى قوله فقال لتفصيل المجمل كما فى قوله ونادى نوح ربه فقال فيكون للترتيب فى الذكر فان حق التفصيل ان يذكر بعد الاجمال و النعم المخصوصة ببنى اسرائيل كثيرة منها انه تعالى استنقذهم من فرعون وقومه وخلصهم من العبودية واولادهم من القتل و مكنهم فى الارض و جعلهم ملوكا و جعلهم الوارثين بعد ان كانوا عبيدا للقبط و اهلك اعداءهم واورثهم ارضهم و ديارهم واموالهم وانزل عليهم الكتب العظيمة وجعل فيهم انبياء و آتاهم مالم يؤت احدا من العالمين وظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى واعطاهم حجرا يسقيهم ماشاؤا من الماء متى اراده واذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور يضئ لهم بالليل وكانت رؤسهم لاتتشعث وثيابهم لاتبلى رواه ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فان قيل هذه النعم انما كانت على آباء المخاطبين واسلافهم فكيف تكون نعمة عليهم اجيب بان الانعام على الآباء انعام على الابناء لانهم يتشرفون بشرف الآباء (**قوله** ولذلك) اى و لكون الابن مأخوذا من البناء بمعنى المبنى ينسب به المصنوع الى صانعه و يقال انه ابن لصانعه وصانعه ابوه فيقال لصانع الحرب ابوا لحرب فيجعل الحرب ابناله ويقال لنتيجة الفكر بنت الفكر و يجعل الفكر ابالها واشار بايراد المثال متعددا الى ان نسبة المصنوع الى صانعه قد تكون باضافة الصانع اليه كما فى المثال الاول وقد تكون بالعكس كما فى الثانى (**قوله** بالتفكر فيها والقيام بشكرها) متعلق بقوله تعالى اذكروا والذكر بكسر الذال وضمها بمعنى واحد يكونان باللسان و بالجنان وقال الكسائى هو بالكسر الذكر باللسان و بالضم مايكون بالقلب فضد المكسور الصمت وضد المضموم النسيان ولما لم يكن لحمل الذكر ههنا على الذكر اللسانى كثير لطف حمله المصنف على الذكر القلبى المضاد للغفلة والنسيان والمعنى تفكروا فى ان تلك النعم هل يقدر عليها احد غير الله تعالى وتيقنوا بان كلها من الله تعالى والقوم وان كانوا يعرفون ذلك و يعتقدون به ولايغيب ذلك عن قلوبهم الا انهم لما لم يشكروها حق شكرها صاروا كأنهم نسوها وغابت عن قلوبهم فامروا بتذكيرها تبكيتا لهم على ترك شكرها ومخالفة حكم منعمها (**قوله** وتقييد النعمة بهم) اى بوصولها اليهم حيث وصفت بقوله التى انعمت عليكم مع ان المراد بالنعمة المذكورة ههنا هى النعم مطلقا اى سواء كانت شاملة لجميع المكلفين من خلقهم احياء قادرين ومن خلق جميع مافى الارض ثم تسوية السموات السبع لينتظم به جميع مايصلح به امور معاشهم ومعادهم الى غير ذلك من النعم الشاملة لجميع المكلفين او كانت نعما مخصوصة بآبائهم واسلافهم

والابن من البناء لانه مبنى ابيه ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال ابو الحرب وبنت الفكر واسرآئيل لقب يعقوب عليه السلام و معناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله و قرئ اسرآئيل بحذف الياء واسرال بحذفهما واسرائيل بقلب الهمزة ياء (اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم) اى بالتفكر فيها و القيام بشكرها و تقييد النعمة بهم لان الانسان غيور حسود بالطبع فاذا نظر الى ماانعم الله تعالى غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران والسخط وان نظر الى ماانعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضى والشكر

كانجائهم من قهر فرعون و اغراق عدوهم فى اليم وغير ذلك من النعم المختصة بهم ولفظ نعمتى كاف فى الدلالة على النعمة مطلقا فما الفائدة فى توصيفهم بقوله التى انعمت عليكم و محصول ماذكره فى وجه تقييد النعمة بوصولها اليهم ان تقييدها به لاتقتضى اختصاصها بهم وعدم تناولها للنعم الشاملة لجميع المكلفين لان كل واحد من القسمين واصل اليهم ولفظ نعمتى وان كان كافيا فى الدلالة على مطلق النعمة المتناولة للقسمين المذكورين الا انه غير كاف فى افادة المقصود من تذكير النعمة وهو استمالة قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك النعمة باطاعة المنعم فيما كلفهم به وهذا المقصود انما يتم اذا لوحظت النعم باعتبار وصولها الى المنعم عليه مع قطع النظر عن حصولها لغيره فان هذه الملاحظة لاجل كون النعمة محبوبة عنده تفيده رضى عن المنعم وشكرا له بخلاف ما اذا لوحظت النعم بجهة شمولها لغيره فان هذه الملاحظة لاجل كون الانسان مجبولا على الغيرة والحسد يجلب اليه سخطا على ربه وكفرانا لنعمه وحسدا على عباده فتذكير النعم الملحوظة بهذه الجهة لايوجب استمالة قلوبهم ولا يحملهم على اداء شكرها فلذلك وصفها لوصولها اليهم ولم يتعرض لشمولها لهم ولغيرهم قوله وقيل اراد بها ما انعم الله تعالى به على آبائهم من فلق البحر لهم وانجائهم من فرعون واغراقه فى اليم وتفجيره لهم اثنتى عشرة عينا و انزال التوراة لهم على وجه فيها بيان كل شئ يحتاجون اليه الى غير ذلك وعليهم خاصة ببعثة سيد الانبياء و المرسلين صلى الله تعالى عليه فى زمانهم هذا لقول وان كان له وجه حسن حيث ينتظم هذه الاية بما قبلها حينئذ انتظاما حسنا وذلك ان الله تعالى خاطب فرق المكلفين و امرهم بان يعبدوه وحده ونهاهم عن ان يجعلوا له اندادا و عدد ما انعم به على كافة البشر من نعمة العامة ثم خاطب الكل بقوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فمن تبعه فقد فاز فوزا عظيما و من اعرض عنه فقد خسر خسرانا مبينا ثم خصهم بالخطاب من بين المخاطبين بذلك الخطاب العام وامرهم بذكر نعمه الواصلة اليهم فالمتبادر من هذا الاسلوب ان تكون المراد ما انعم الله تعالى به عليهم دون جميع المكلفين الا ان المصنف لم يرض بهذا القول بل اشار الى ضعفه بقوله وقيل بناء على ان حمل النعمة على ماذكر يحتاج الى تكلف وهو اما ان يحمل قوله تعالى التى انعمت عليكم على حذف قوله وعلى آبائكم او ان يجعل الخطاب لجميع بنى اسرائيل الحاضرين و الغائبين بتغليب الحاضرين منهم على الغائبين فانه لولم يتكلف احد هذين الوجهين لزم ان يجمع بين الحقيقة والمجاز فى قوله تعالى عليكم حيث اريد به ما انعم به عليهم وعلى آبائهم (**قوله** وقرئ اذكروا) بكسر همزة الوصل اذا ابتدئ بها و بفتح الدال المشددة و الاصل اذ تكروا قلبت التاء دالا لقرب المخرج بينهما ثم يجوز ذلك الادغام بجعل الدال ذالا او الذال دالا نظرا الى اتحادهما فى الجهورية و يجوز البيان

وقيل اراد بها ما انعم الله به على آبائهم من الانجاء من فرعون و الغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وعليهم من ادراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقرئ اذكروا والاصل افتعلوا

ايضا نظرا الى عدم اتحادهما فى الذات وفى اساس الصرف وتدغم تاء افتعل مع الدال والذال والزاء فتدغم وجوبا فى ادان واكثريا فى ادكر بالمهملة وقل اذكر واذ دكر (**قوله** ونعمتى باسكان الياء) اى فى غير السبعة فان ياء المتكلم الواقعة فى القرآن منها ما اجتمع القراء السبعة على تسكينها نحو فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى و منها ما اجتمعوا على فتحها نحو بلغنى الكبر وارونى الذين ونعمتى التى وقرئ باسقاط الياء درجا لالتقاء الساكنين احدهما الياء والآخر اللام المدغم فى التى لسقوط الهمزة فى الدرج قال الراغب الوفاء مراعاة العهد والغدر تضييعه كما ان الانجاز مراعاة الوعد والاخلاف تضييعه والوفاء والانجاز فى الفعل كالصدق فى القول والغدر والاخلاف كالكذب فيه وقيل وفى واوفى بمعنى والصحيح ان اوفى ابلغ من وفى كما ان استقى ابلغ من سقى وفى اساس الصرف ان كل منشعبة بمعنى الثلاثى كان ابلغ منه وقرأ الزهرى اوف بعهدكم بالتشديد قال ابن جنى وهو ابلغ من اوف بالتخفيف فكأنه قال اوفوا بعهدى ابالغ فى توفيتكم فهو ضمان منه تعالى ان يعطى الكثير عن القليل كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وفى التيسير العهد يكون بمعنى الامر كما فى قوله تعالى و لقد عهدنا الى آدم وقوله الم اعهد اليكم و عهدنا الى ابراهيم فكان قوله اوفوا بعهدى اى بامرى وقوله اوف بعهدكم اى بوعدكم فان العهد يكون بمعنى الوعد ايضا كما فى قوله تعالى ومن اوفى بعهده من الله اى بوعده (**قوله** اوفوا بعهدى بالايمان و الطاعة مع قوله اوف بعهدكم بحسن الاثابة يحتمل ان يكون الباء الجارة فيهما متعلقة بالعهد المذكور قبلهما والمعنى امتثلوا امرى وراعوا وصيتى بالايمان و الطاعة انجز بوعدى اياكم بحسن الاثابة على ان يكون العهد الاول بمعنى الامر و الوصية ومضافا الى الفاعل ويكون العهد الثانى بمعنى الوعد و مضافا الى المفعول وقد رجحه المصنف حيث قال ولعل الاول مضاف الى الفاعل وهو المعاهد بالكسر و الثانى الى المفعول وهو المعاهد بالفتح و بين كون نفسه معاهدا بالكسر بقوله فانه تعالى عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح فيكون العهد الأول مضافا الى فاعله فانه تعالى امرهم بالايمان و الطاعة بنصب الدلائل و انزال الكتب وهو من قبيل اللف و النشر المرتب فانه تعالى امرهم بالايمان بنصب الدلائل العقلية اذ لا مدخل لنصب الدلائل العقلية فى الاحكام العملية كالصلاة والصوم ونحوهما عند الاشاعرة فانها لا تثبت الا بالشرع بخلاف الاحكام الاعتقادية مثل الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته وصدق رسوله فانها لا تتوقف على الشرع اتفاقا بل العقل كاف فى تحصيلها فانه تعالى لما شرف بنى آدم بالعقل وركز فى عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كانه وصاهم بها ووثقها عليهم كما وصاهم بها و بالاحكام العملية بسنة الرسل و بيان الكتب فان الشرع كافل بالامرين جميعا و يحتمل ان

ونعمتى باسكان الياء وقفا و اسقاطها درجا وهو مذهب من لا يحرك الياء المكسور ماقبلها (وأوفوا بعهدى) بالايمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الاثابة والعهد يضاف الى المعاهد و المعاهد

تكون الباء الجارة فى الموضعين متعلقه بفعل الايفاء لا بالعهد المذكور قبلها والمعنى اوفوا بما عاهد تمونى عليه من الايمان و الطاعة بان تؤمنوا بى و بكتبى ورسلى و تطيعونى فى جميع ما كلفتكم به اوف بما عاهدتكم عليه من حسن الاثابة و الاكرام بان اثيبكم ثوابا جميلا فيكون العهد فى الموضعين بمعنى المعاهد عليه و يكون مضافا الى المفعول فيهما وهو المعاهد له بالفتح لا الى من قام به العهد وهو المعاهد بالكسر فانه تعالى اذا شرط على العبد فى تكفير سيئاته واثابته بالجنة ان يؤمن و يعمل صالحا وقبله العبد فقد جرى بينهما معاهدة والمعاهد عليه مختلف من جانبيهما فانه من جانبه تعالى التكفير والاثابة ومن جانب العبد قبول الشرط والالتزام به و وفاء العبد بما عاهد عليه من جانبه ان يحقق ما التزمه بقلبه ولسانه بان يوقعه فى الخارج وكذا وفاء الله تعالى بما عهد عليه من جانبه ان يحققه و يوقعه فيه (**قوله** ولعل الاول مضاف الى الفاعل) اورد عليه انه على تقدير كونه مضافا الى الفاعل يلزم ان يكون الموفى غير من قام به العهد وهو غير جائز اذ لا معنى لان يقال اوفوا بما عهد عليه غيركم بل يجب ان يكون الموفى هو المعاهد والحاصل ان العهد نسبة بين المعاهد والمعاهد فيضاف الى كل واحد منهما والفاعل هو الموفى فان اضيف اليه مثل اوفيت بعهدى فهو مضاف الى الفاعل وان اضيف الى غيره مثل اوفيت بعهدك فالى المفعول فاضافة ما فى الآية من العهدين من قبيل الاضافة الى المفعول اذ لا معنى لقولك اوف انت بما عاهد عليه غيرك فقول المصنف ههنا محل نظر ولا يخفى عليك اندفاعه من المصنف على ما قررنا به كلامه حيث جعلنا العهد الاول بمعنى المأمور به والموصى به وجعلنا وفاء العبد به بمعنى تحقيقه وايقاعه فاذا قيل اوف انت بما عهد اليك ابوك واريد افعل ما امرك به ووصاك به ابوك كان معنى حسنا و كلاما مقبولا (**قوله** وللوفاء بهما) اى بكل واحد من العهدين اللذين احدهما ما وصاهم الله تعالى به من الايمان والعمل الصالح والآخر ما وعدلهم بمقابلته من حسن الاثابة ولوفاء المكلف بما وصاه الله تعالى به عرض عريض وكذا لوفاء الله تعالى بما وعده للمكلف عرض عريض و كذا الوفاء الله تعالى بما وعده عرض عريض يقابل كل مرتبة من مراتب وفائه تعالى بما بازائه من مراتب وفاء المكلف فاول مرتبة من مراتب وفاء المكلف اظهار الشهادتين و يقابله من الله تعالى حقن الدماء والاموال كما قال عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله عصم منى ماله ودمه وآخر مراتب وفاء المكلف ما يكون من اولياء الله تعالى من حفظ النظرات والخطرات عن الالتفات الى غيره تعالى و يقابله من الله تعالى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر و بين مبدأ وفاء المكلف و منتهاه وسائط كثيرة يقابلها من الله مثوبات و تكريمات وما ورد من الروايات المختلفة فى بيان وفاء المكلف وما يقابله من وفاء الله تعالى فمن قبيل تمثيل العالم ببعض محتملاته لما ذكران

ولعل الاول مضاف الى الفاعل والثانى الى المفعول فانه تعالى عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الكتب ووعد لهم بالثواب على حسناتهم و للوفاء بهما عرض عريض فاول مراتب الوفاء منا هو الاتيان بكلمتى الشهادة ومن الله تعالى حقن الدم والمال وآخرها منا الاستغراق فى بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلا عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم و ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اوفوا بعهدى فى اتباع محمد صلى الله عليه و سلم اوف بعهدكم فى رفع الآصار والاغلال و عن غيره اوفوا باداء الفرائض وترك الكبائر اوف بالمغفرة و الثواب اوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم اوف بالكرامة والنعيم المقيم

بين مبدأ كل واحد من وفاء المكلف ومنتهاه امورا متوسطة من قبيل وفاء المكلف لكل واحد من تلك الوسائط مايقابله من وفاء الله تعالى ولما كثرت الامور المتوسطة بينهما اختار كل واحد منها ماشاء والآصار جمع اصر وهو الثقل و المشقة فانهم كانوا مكلفين بامور شاقة كقطع الموضع الذى اصابته نجاسة من البدن والثوب و كون توبة المذنب ان يقتل وغير ذلك (**قوله** وقرئ اوف بالتشديد للمبالغة فى الوفاء لما مر من ان المشعبة التى بمعنى الثلاثى تكون ابلغ منه فكأنه قال ابالغ فى الوفاء بعهدكم لما تقرر فى الشرع ان ثواب الطاعات يتضاعف على حسب تفاوت اخلاص العامل و تفاوت الازمان والاماكن مع ان بناء فعل بالتشديد قد يكون لتكثير الفعل ان صلح نحو طوف وقد يكون لتكثير المفعول ان وجد نحو وغلقت الابواب وقد يكون لتكثير الفاعل نحو موتت البهائم وسمى نبينا صلى الله عليه وسلم بمحمد لكثرة الخصال الحميدة (**قوله** و تفصيل العهدين) قوله تعالى اى فى سورة المائدة ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل و بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وقال الله انى معكم لئن اقمتم الصلاة و اتيتم الزكاة و امنتم برسلى وعزرتموهم و اقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار (**قوله** فيما تأتون و تذرون متعلق بارهبون اى ارهبونى وخافونى فيما تأتون به من المعاصى وفيما تذرونه من الواجبات وخصوصا فى نقض العهد وعدم الوفاء به فان وفاء العهد بما امر به تعالى به و التزم العبد بقلبه و لسانه ان يمتثل به قائلا انا عبدك وانا على عهدك ووعدك ما استطعت من اكد الواجبات فيكون نقضه وترك الوفاء به من اقبح افراد ترك الواجب فلذلك ترقى اليه بقوله وخصوصا فى نقض ماعهد به والتزمه (**قوله** وهو اكد فى افادة التخصيص من اياك نعبد) صيغة آكد لكونها للتفضيل تدل على ان اياك نعبد كما يفيد التخصيص باعتبار التقديم يفيد تأكيد التخصيص ايضا ووجهه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب وهو اعرف من ضمير الغائب فيكون اياك نعبد ازيد واقوى فى افادة التخصيص من اياه نعبد اذليس فى اياه نعبد من طرق التخصيص سوى تقديم المفعول وفى اياك نعبد طريق زائد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب وفى قوله تعالى و اياى فارهبون طريقان زائدان على مافى قوله اياك نعبد على ماذكره المصنف وهما تكرير المفعول والفاء الجزائية وقيل فيه طريق آخر غير ماذكره المصنف وهو كون المفعول المقدم ضمير المتكلم فانه اعرف من ضمير المخاطب لانه ربما يدخل الالتباس فى المخاطب بخلاف المتكلم وليس المراد من تكرير المفعول تكرير المتعلق بفعل واحد على طريق ضربت زيدا زيدا وهو ظاهر لان اياى ليس بمفعول للفعل المذكور بعده لكونه مشتغلا عنه بسبب عمله فى الضمير المتصل به حتى يقال انه تكرر مفعوله بل هو مفعول فعل محذوف هو الجزاء فى الحقيقة والمذكور تأكيده و

فما لنظر الى الوسائط وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى اوفوا بما عاهدتمونى من الايمان والتزام الطاعة اوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة و تفصيل العهدين فى سورة المائدة قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل الى قوله ولا دخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار و قرئ اوف بالتشديد للمبالغة (واياى فارهبون) فيما تأتون وتذرون و خصوصا فى نقض العهد

و هو آكد فى افادة التخصيص من اياك نعبد لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول و الفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كأنه قيل ان كنتم راهبين شيئا فارهبون

تقدير الكلام و اصله ان كنتم راهبين شيئا فاياى ارهبوا ارهبونى فحذف الشرط تخفيفا للكلام ثم حذف عامل اياى وجوبا وهو ارهبوا اعتمادا على دلالة ارهبونى عليه فان ذكره يستلزم اجتماع المفسر و المفسر وانه غير جائز والوجه فى كون الفاء الجزائية من طرف التخصيص ان معنى الكلام حينئذ ان يقع منكم رهبة من شئ فليكن ذلك الشئ هو الملك القادر على كل شئ اى ليكن تعلق رهبتكم مختصا به تعالى بحيث لاتتعلق بغيره اصلا (**قوله** والرهبة خوف معه تحرز) فكانه قيل واياى خافوا و تحرزوا عن عقابى (**قوله** والآية متضمنة للوعد) باعتبار تضمنها لقوله اوف بعهدكم وللوعيد باعتبار تضمنها لقوله واياى فارهبون وهو باعتبار دلالته على تخصيص الرهبة بالمتكلم يدل على ان المؤمن ينبغى ان لايخاف احدا الا الله تعالى ولما وجب تخصيص خوفه به تعالى وجب تخصيص رجائه ايضا به تعالى لاشتراك التخصيصين فى العلة وهى ان الضار والنافع فى الحقيقة ليس الامن القدرة الكاملة والعلم المحيط فدلت الآية على انه يجب على المكلف ان يأتى بالطاعات المعهودة اليه للخوف و الرجاء وان ذلك لابد منه (**قوله** افراد للايمان بالامر به والحث عليه) يعنى ان الايمان بالقرأن المنزل داخل فى عهد الله تعالى الذى امر بالوفاء به وحث عليه بقوله اوفوا بعهدى اى بما امرت به واوصيت من الايمان و الطاعة فيكون الامر بالايمان المذكور ههنا تكرارا بحسب الظاهر الا انه افرد بالامر به على طريق عطف الخاص على العام فى مثل قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل و ميكال تنبيها على شرفه من حيث انه طاعة مقصودة فى نفسه معتبرة بذاته لاتتوقف صحته و اعتباره على شئ من الطاعات بل هو عمدة اى عماد يعتمد عليه صحة سائر الطاعات و اعتبارها ولما كان اصلا مقصودا بالذات من التكليف و رعاية للوفاء بالعهود صار كانه امر مغاير للعهود المأمور بايفائها بحيث لا يكون مأمورا به عند الامر بايفاء تلك العهود فلذلك امر به بانفراده بعد الامر بايفائها والعمدة ما يعتمد عليه الشئ يقال عمدت الشئ فانعمداى اقمته بعماد فقام معتمدا عليه واللام فى قوله تعالى مصدقا لما معكم مقوية لتعدية قوله مصدقا الى قوله ما معكم (**قوله** وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب) اشارة الى ان قوله مصدقا حال من الضمير المحذوف العائد الى ما الموصولة كانه قيل وآمنوا بالذى انزلته مصدقا لما معكم قوله وتقييد المنزل مبتدأ وتنبيه خبره قوله تعالى وآمنوا معطوف على قوله اذكروا نعمتى كانه قيل اذكر والنعمتى واوفوا بعهدى وارهبونى اى ان كنتم راهبين شيئا وآمنوا بما انزلت (**قوله** من حيث نازل متعلق بقوله مصدقا (**قوله** او مطابق لها عطف على قوله نازل والمواعيد جمع موعد بكسر العين بمعنى الوعد فان لفظ الموعد وان كان يصلح ان يكون اسم زمان واسم مكان الا انه هنا بمعنى المصدر بقرينة اخواته وهذه الامور المذكورات

والرهبة خوف معه تحرز والآية متضمنة للوعد والوعيد ودالة على وجوب الشكر و الوفاء بالعهد وان المؤمن ينبغى ان لايخاف احدا الا الله تعالى (و آمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم) افراد للايمان بالامر به والحث عليه لانه المقصود والعمدة للوفاء بالعهود

وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية من حيث انه نازل حسبما نعت فيها او مطابق لها فى القصص والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس

والنهى عن المعاصى و الفواحش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم فى ايام المتأخر انزل على وفقه و لذلك قال عليه الصلاة والسلام لوكان موسى حيا ماوسعه الا اتباعى تنبيه على ان اتباعها لا ينافى الايمان به بل يوجبه و لذلك عرض بقوله (ولاتكونوا اول كافر به) بان الواجب ان يكونوا اول من آمن به لا نهم كانوا اهل النظر فى معجزاته والعلم بشانه

الى قوله والنهى عن المعاصى والفواحش من الامور التى لاتتبدل باختلاف الامم والاديان فلا يجرى فيها النسخ (قوله وفيما يخالفها) عطف على قوله فى القصص (قوله بسبب تفاوت الاعصار متعلق بقوله يخالفها (قوله من حيث ان كل واحد منها حق متعلق بقوله مطابق لها لكن باعتبار ان يتعلق به قوله فيما يخالفها و توضيح الوجه الثانى الذى ذكره لكون القرأن مصدقا للكتب الالهية انه مصدق لها من حيث انه مطابق لها فى القصص والمواعيد واصول الشرائع وكلياتها كالقول بالصانع وتوحيده وصفاته الثبوتية والسلبية ومايتعلق بالنبوات و بالمعاد فان هذه المذكورات لاتختلف باختلاف الملل والاديان و بتعاقب الاعصار والازمان ومن حيث انه مطابق لتلك الكتب فيما يخالفها من جزئيات الاحكام وفروعها بسبب اقتضاء مصلحة كل قوم و زمان من حيث ان كل واحدة منها حق بالنسبة الى زمانها ومنسوخة عند انقضاء زمانها فالجزئيات المتخالفة بحسب الذات لكل فعل واحد وحرمته متطابقة من حيث ان كل واحدة منها حق تقتضيه مصلحة قوم وزمانهم قال الراغب لامنافاة بين ماأتى به الانبياء عليهم الصلاة والسلام من اصول الشرائع فانهم كنفس واحدة من حيث انه يتساوى دعاؤهم الى التوحيد والاركان الثلاثة من الشرائع التى هى العبادات الخمس واحكام الحلال والحرام والمزجر وانما الاختلاف بينهم فى جزئيات الاحكام وفروعها كفاء ماتقتضيه مصلحة كل قوم وزمان فكل نبى مصدق للآخر فيما اتى به من حيث ان كليات شرائعهم متساوية وان فروعها حق بالاضافة الى زمان كل واحد منهم وامته حتى لوكان احدهم فى زمان الآخر لم يرالمصلحة الا فيما اتى به الاخر ولذلك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لوكان موسى حيا لماوسعه الاتباعى الى هنا كلامه (قوله تنبيه على ان اتباعها قد ذكرنا انه) خبر لقوله وتقييد المنزل يعنى ان تقييده القرأن بماذكر تنبيه على ان اتباع الكتب الالهية لا ينافى الايمان بالقرأن بل هو يوجب الايمان به لكونه مطابقا لها ومصدقا (قوله ولذلك عرض بقوله) اى و لكون اتباع تلك الكتب موجبا للايمان بالقرأن عرض الله تعالى عليهم بقوله ولاتكونوا اول كافر حيث امال الكلام الى جانب النهى عن التقدم فى الكفر والمقصود بيان ان الواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن بالقرأن المصدق لما معهم من التورية والانجيل فان التعريض فى اللغة خلاف التصريح و يقال لامالة الكلام الى عرض اى جانب بان يذكر شئ و يراد غيره كقول المحتاج لصاحب المروة والكرم جئتك لانظر الى وجهك الكريم ومقصوده الاستعطاف والاستعطاء وهذا المعنى هو المراد ههنا اذ لا يجوز ان يكون المراد بصورة النهى معناه الحقيقى لان النهى عن الشئ يقتضى ان يكون اتيان ذلك الشئ متصورا وكونهم اول من كفر به غير متصور لانه قد كفر به كفار قريش وهو عليه الصلاة والسلام بمكة ثم لما قدم المدينة

كفر به يهود قريضة والنظير ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر و بعدما سبقهم
احد فى الكفر به لا يتصور تقدمهم فى الكفر حتى يتصور النهى عنه فان العبد لا
ينهى عما ليس مقدورا له فلا يقال لا تصعد السماء فلما لم يصح ان يكون المراد بصورة
النهى معناه الحقيقى تعين ان يكون المراد بها المعنى التعريضى لوجود ما يدل على ان
المراد ذلك و ذلك امر ان الاول ماذكره المصنف بقوله و لذلك عرض الى اخره
يعنى انه لما قيد القرأن المنزل بكونه مصدقا لما معهم من الكتب المنزلة عليهم
و مطابقا لها كان فى هذا المنزل ما يوجب كونهم اول من آمن به لانهم اذا اعتقدوا
بحقيقة كتابهم و اتبعوه وجب عليهم اتباع مايطابقه بعد الاعتقاد بحقية
وحقية مافيه من الاحكام و الا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين اياه فترتيب
هذا المعنى تعريضى على ماقبله من قبيل ترتيبه على علته والثانى من الامرين الدالين على
ان المراد بصورة النهى المعنى التعريضى ما ذكره بقوله ولانهم كانوا اهل النظر فى
معجزاته عليه الصلاة والسلام الى اخره فانه معطوف على قوله ولذلك اى يجب
عليهم ان يكونوا اول من امن به لانه قد مر ان الخطاب فى قوله يابنى اسرائيل لعلماء
اهل الكتاب وهم اهل النظر والاستدلال بخلاف المشركين وجهلة اهل الكتاب
فانهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء فى اهلية النظر و الاستدلال وكانوا يستفتحون به على
الذين كفروا اى يستنصرون و يطلبون الفتح والنصرة على المشركين و يقولون لهم
انه قد آن مبعث النبى الامى الذى نجده فى التورية والانجيل فاذا بعث فنحن نؤمن به
اول الناس كلهم ونقاتلكم معه من الاستفتاح و هو الاستنصار (**قوله**
والمبشرين يروى بكسر الشين و يؤيدها قوله والمستفتحين به فيكون المعنى
حينئذ كان الواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن به لمعرفتهم به و بصفته وزمان
بعثته حيث كانوا يستفتحون به على الذين كفروا و يبشرون بقرب زمان بعثته
وان روى بفتح الشين كان المعنى ولانهم كانوا اهل النظر فى العلم بشأنه والمبشرين بزمانه
فى التورية والانجيل فكان الواجب عليهم ان يؤمنوا به قبل ايمان سائر الناس به (**قوله**
و اول كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع فى قوله تعالى ولا تكونوا وهو خلاف الاصل
الشائع فى مثله فان الاصل فى مثله ان تكون النكرة التى اضيف اليها افعل مطابقة
للموصوف بافعل نحو الزيدان افضل رجلين والزيدون افضل رجال والهندات افضل
نسوة فالظاهر ان يقال فى الاية اول كافرين لكون الموصوف بافعل جمعا والمبرد وان اجاز
افراد النكرة التى اضيف اليها افعل مطلقا لكن رده جمهور النحويين واجاز بعضهم المطابقة
وعدمها انشد الفراء (فاذاهم طعموا فالأم طاعم ٭ واذاهم جاعوا فشر جياع) فافرد فى الاول
وطابق فى الثانى احاب المصنف اولا بأن ويل المضاف اليه حتى يصير جمعا فى المعنى حيث
لم يجعل اول مضافا الى كافر حقيقة بل جعله مضافا الى اسم مفرد اللفظ مجموع

المعنى كالفريق والفوج فباعتبار كونه جمعا فى المعنى طابق الموصوف و باعتبار كونه مفرد اللفظ وصف بالمفرد وهو لفظ كافر فلما حذف الموصوف اقيم صفته مقامه واجاب ثانيا بتأويل الموصوف بان جعل المعنى لا تكن كل واحد منكم اول كافر كما ان قولك كسانا حلة معناه كساكل واحد منا اذ لا يتصوران يكسو الجماعة حلة واحدة (**قوله** فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر وتقدمهم فيه ممتنع فى حقهم لانهم قد كفر به كفار قريش وهو عليه الصلاة والسلام بمكة و بنو اسرائيل انما كفروا به بعد ما قدم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة ودعاهم الى الايمان و بعد ما سبقهم احد فى الكفر لا يتصور تقدمهم فيه حتى يتصور النهى عنه فان العبد لا ينهى عما ليس بمقدور له فلا يقال لا تجمع بين النقيضين او الضدين فى محل واحد اجاب عنه المصنف اولا بان ما ذكرتم اذا كان المراد بصورة النهى معناها الحقيقى وليس كذلك بل المراد التعريض عليهم بانه كان يجب عليهم ان يكونوا اول من آمن به لمعرفتهم به و بصفته بذكر جميع ذلك فى التورية والانجيل و ثانيا بانا سلمنا ان المراد بها معناها الظاهر لكن لا نسلم ان المعنى لا تكونوا اول من كفر به من جملة من كفر به كائنا من كان بل المعنى لا تكونوا اول من كفر به من اهل الكتاب فانهم لما كانوا اول من كفر به من بنى اسرائيل نهوا عن الاصرار عليه ولا ينافى ذلك ان يسبقهم كفار قريش فى الكفر به وثالثا بان ذلك انما يرد اذا كان الضمير المجرور فى به راجعا الى قوله ما انزلت ولا نسلم ذلك لجواز ان يرجع الى قوله ما معكم والمعنى ولا تكونوا بسبب كفركم بالقرآن اول من كفر بما يحكم من التورية والانجيل فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه وبطابقه ورابعا بانا سلمنا ان الضمير المجرور راجع الى ما انزلت لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقرينة المقام والتقدير لا تكونوا مثل اول كافر به وهم مشركوا العرب اى انتم تعرفونه بذكره فى كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يعرفه من المشركين الذين لا كتاب لهم (**قوله** اول افعل الخ) اتفقوا على ان لفظ اول افعل تفضيل الا انهم اختلفوا فى مأخذه على ثلاثة اقوال الاول ان كل واحد من فائه و عينه واو ولذلك لم يستعمل منه فعل استثقالا لاجتماع الواوات وقد ذهب سيبويه الى هذا القول والثانى انه افعل من وال مهموز الاوسط يقال وال اليه يئل والاى لجاء والمؤيل الملجاء واصله اوءل على وزن افعل ثم خففت الهمزة الثانية بان ابدل عنها واو وادغمت الاولى فيها فصار اول وهذا الطريق ليس بقياس فى تخفيف الهمزة بل الشائع من فيه ان تلقى حركة الهمزة على الواو والساكنة قبلها وتحذف الهمزة لكنهم شبهوه بمقروة فان اصله مقروءة فخففت الهمزة بابدالها واوا وادغام الواو فى الواو وهذا مذهب الكوفيين والقول الثالث انه افعل من آل يؤول اذا رجع واصله اوءل بهمزتين الاولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه ثم قلب بان ردت الفاء الى موضع العين وقدمت العين عليها فصار أوءل على وزن اعفل ثم فعل به

فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر و قد سبقهم مشركوا العرب قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك اما انا فلست بجاهل او ولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب او ممن كفر بما معه فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه او مثل من كفر من مشركى مكة واول افعل لا فعل له و قيل اصله اوأل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسى او أول من آل فقلبت همزته واوا واد غمت

كفر به يهود قريضة والنظير ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر و بعدما سبقهم احد فى الكفر به لا يتصور تقدمهم فى الكفر حتى يتصور النهى عنه فان العبد لا ينهى عما ليس مقدورا له فلا يقال لاتصعد السماء فلما لم يصح ان يكون المراد بصورة النهى معناه الحقيقى تعين ان يكون المراد بها المعنى التعريضى لوجود ما يدل على ان المراد ذلك و ذلك امر ان الاول ماذكره المصنف بقوله و لذلك عرض الى اخره يعنى انه لما قيد القرأن المنزل بكونه مصدقا لما معهم من الكتب المنزلة عليهم و مطابقا لها كان فى هذا المنزل ما يوجب كونهم اول من آمن به لانهم اذا اعتقدوا بحقيقة كتابهم و اتبعوه وجب عليهم اتباع مايطابقه بعد الاعتقاد بحقية وحقية مافيه من الاحكام و الا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين اياه فترتيب هذا المعنى تعريضى على ماقبله من قبيل ترتيبه على علته والثانى من الامرين الدالين على ان المراد بصورة النهى المعنى التعريضى ما ذكره بقوله ولانهم كانوا اهل النظر فى معجزاته عليه الصلاة والسلام الى اخره فانه معطوف على قوله ولذلك اى يجب عليهم ان يكونوا اول من امن به لانه قد مر ان الخطاب فى قوله يابنى اسرائيل لعلماء اهل الكتاب وهم اهل النظر والاستدلال بخلاف المشركين و جهلة اهل الكتاب فانهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء فى اهلية النظر و الاستدلال وكانوا يستفتحون به على الذين كفروا اى يستنصرون و يطلبون الفتح والنصرة على المشركين و يقولون لهم انه قد آن مبعث النبى الامى الذى نجده فى التورية والانجيل فاذا بعث فنحن نؤمن به اول الناس كلهم ونقاتلكم معه من الاستفتاح و هو الاستنصار (**قوله** والمبشرين يروى بكسر الشين و يؤيدها قوله والمستفتحين به فيكون المعنى حينئذ كان الواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن به لمعرفتهم به و بصفته وزمان بعثه حيث كانوا يستفتحون به على الذين كفروا و يبشرون بقرب زمان بعثه و ان روى بفتح الشين كان المعنى ولانهم كانوا اهل النظر فى العلم بشأنه والمبشرين بزمانه فى التورية والانجيل فكان الواجب عليهم ان يؤمنوا به قبل ايمان سائر الناس به (**قوله** و اول كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع فى قوله تعالى ولا تكونوا وهو خلاف الاصل الشائع فى مثله فان الاصل فى مثله ان تكون النكرة التى اضيف اليها افعل مطابقة للموصوف بافعل نحو الزيدان افضل رجلين والزيدون افضل رجال والهندات افضل نسوة فالظاهر ان يقال فى الاية اول كافرين لكون الموصوف بافعل جمعا والمبرد وان اجاز افراد النكرة التى اضيف اليها افعل مطلقا لكن رده جمهور النحويين واجاز بعضهم المطابقة وعدمها انشد الفراء (فاذاهم طعموا فالأم طاعم * واذاهم جاعوا فشر جياع) فافرد فى الاول وطابق فى الثانى احاب المصنف اولا بأن ويل المضاف اليه حتى يصير جمعا فى المعنى حيث لم يجعل اول مضافا الى كافر حقيقة بل جعله مضافا الى اسم مفرد اللفظ مجموع

والمستفتحين به والمبشرين بزمانه

و اول كافر به وقع خبر اعن ضمير الجمع بتقدير اول فريق او فوج او بتأويل لايكن كل واحد منكم اول كافر به كقولك كساناحلة

المعنى كالفريق والفوج فباعتبار كونه جمعا فى المعنى طابق الموصوف و باعتبار كونه مفرد اللفظ وصف بالمفرد وهو لفظ كافر فلما حذف الموصوف اقيم صفته مقامه واجاب ثانيا بتأويل الموصوف بان جعل المعنى لا تكن كل واحد منكم اول كافر كما ان قولك كسانا حلة معناه كساكل واحد منا اذ لا يتصوران يكسو الجماعة حلة واحدة (**قوله** فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر وتقدمهم فيه ممتنع فى حقهم لانهم قد كفر به كفار قريش وهو عليه الصلاة والسلام بمكة و بنوا اسرائيل انما كفروا به بعد ما قدم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة ودعاهم الى الايمان و بعد ما سبقهم احد فى الكفر لا يتصور تقدمهم فيه حتى يتصور النهى عنه فان العبد لا ينهى عما ليس بمقدور له فلا يقال لا تجمع بين النقيضين او الضدين فى محل واحد اجاب عنه المصنف اولا بان ما ذكرتم اذا كان المراد بصورة النهى معناها الحقيقى وليس كذلك بل المراد التعريض عليهم بانه كان يجب عليهم ان يكونوا اول من آمن به لمعرفتهم به و بصفته بذكر جميع ذلك فى التورية والانجيل و ثانيا بانا سلمنا ان المراد بها معناها الظاهر لكن لا نسلم ان المعنى لا تكونوا اول من كفر به من جملة من كفر به كائنا من كان بل المعنى لا تكونوا اول من كفر به من اهل الكتاب فانهم لما كانوا اول من كفر به من بنى اسرائيل نهوا عن الاصرار عليه ولا ينافى ذلك ان يسبقهم كفار قريش فى الكفر به وثالثا بان ذلك انما يرد اذا كان الضمير المجرور فى به راجعا الى قوله ما انزلت ولا نسلم ذلك لجواز ان يرجع الى قوله ما معكم والمعنى ولا تكونوا بسبب كفركم بالقرأن اول من كفر بما يحكم من التورية والانجيل فان من كفر بالقرأن فقد كفر بما يصدقه ويطابقه ورابعا بانا سلمنا ان الضمير المجرور راجع الى ما انزلت لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقرينة المقام والتقدير لا تكونوا مثل اول كافر به وهم مشركوا العرب اى انتم تعرفونه بذكره فى كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يعرفه من المشركين الذين لا كتاب لهم (**قوله** اول افعل الخ) اتفقوا على ان لفظ اول افعل تفضيل الا انهم اختلفوا فى مأخذه على ثلاثة اقوال الاول ان كل واحد من فائه و عينه واو ولذلك لم يستعمل منه فعل استثقالا لاجتماع الواوات وقد ذهب سيبويه الى هذا القول والثانى انه افعل من وال مهموز الاوسط يقال وال اليه يئل والاى لجاء والمؤيل الملجاء واصله اوءل على وزن افعل ثم خففت الهمزة الثانية بان ابدل عنها واو وادغمت الاولى فيها فصار اول وهذا الطريق ليس بقياس فى تخفيف الهمزة بل المقياس فيه ان تلقى حركة الهمزة على الواو الساكنة قبلها وتحذف الهمزة لكنهم شبهوه بمقروة فان اصله مقروءة فخففت الهمزة بابدالها واوا وادغام الواو فى الواو وهذا مذهب الكوفيين والقول الثالث انه افعل من آل يؤول اذا رجع واصله اوءل بهمزتين الاولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه ثم قلب بان ردت الفاء الى موضع العين وقدمت العين عليها فصار أوءل على وزن افعل ثم فعل به

فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر و قد سبقهم مشركوا العرب قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك اما انا فلست بجاهل او ولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب اومن كفر بما معه فان من كفر بالقرأن فقد كفر بما يصدقه اومثل من كفر من مشركى مكة واول افعل لا فعل له وقيل اصله اوأل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسى او أول من آل فقلبت همزته واوا واد غمت

مافعل فى الوجه الذى قبله من القلب والادغام والمختار من هذه الاقوال هوالقول الذى ذهب اليه سيبويه ولذلك اختاره المصنف حيث قال اول افعل لافعل له ثم ذكر القولين الاخرين بقوله وقيل (قوله ولا تستبدلوا بالايمان بآياتنا حظوظ الدنيا يعنى بالآيات مافى التوراة والانجيل من بيان صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ونعته ولما لم يمكن حمل الاشتراء على معناه الاصلى لان الاشتراء فى الاصل عبارة عن بذل الثمن لتحصيل مايطلب من الاعيان فوجب ان يكون كل واحد من العوضين مالا متقوما وههنا ليس شئ منهما مالا فضلا عن ان يكون متقوما فان ما بذلوه واعرضوا عنه وهوالايمان بالآيات ليس بمال وكذا ماحصلوه من حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه واقبال الخلق فلا يكون لفظ الاشتراء مستعملا فى معناه الحقيقى فيكون من قبيل الاستعارة حيث شبه بذل مافى ايديهم من الايمان بالآيات والاعراض عنه بحصول مابه الاشتراء للاستبدال المذكور استعارة اصلية ثم اشتق من الاشتراء بهذا المعنى المجازى لفظ ولاتشتروا فكان استعارة تبعية بمعنى ولا تستبدلوا وايضا قد شبهت حظوظ الدنيا بالثمن فاطلق عليها لفظ الثمن استعارة اصلية لوجود معنى العوضية فيها كما فى الثمن الا ان اطلاق لفظ الثمن على الحظوظ الدنيا وبه تشبيهها بالثمن فى مجرد وجود معنى العوضية فيها لا يستلزم كونها بحيث هو يتوسل ببذلها الى تحصيل ماهو المقصود كما هو شأن الثمن لان تشبيه شئ بشئ لا يقتضى ان يكون المشبه فى حكم المشبه به من جميع الوجوه حتى يقال كيف يصح ان يكون المراد بالثمن القليل حظوظ الدنيا مع انها ليست بثمن بذلوها لتحصيل الايمان بالايات بل الامر بالعكس فانهم بذلوا فى ايديهم من الايمان بها لتحصيل تلك الحظوظ فلذلك دخلت الباء على الآيات التى هى الوسيلة لتحصيل مقصودهم فان حق الباء ان تدخل على الثمن لان فعل الاشتراء انما يتعدى بنفسه الى المقصود المحصل ويتعدى الى المبذول المعرض عنه بالباء فحقها ان تدخل على الثمن فدخلت ههنا على الايات فهى المنعية لان تكون بمنزلة الثمن فكيف يراد الحظوظ الدنيوية بالثمن القليل مع انها هى المقصود المحصل بالنسبة اليهم دون المبذول المعرض عنه وجعل الايمان بالايات بمنزلة ماحصل فى ايديهم باعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متفكرين متمكنين من النظر والاستدلال وقد نصب لهم دلايل واضحة مؤدية الى الايمان بها وقد ذكر المصنف لفظ الايمان فى قوله تعالى ولاتشتروا بآياتى حيث قال ولا تستبدلوا بالايمان بها اذ لا معنى للنهى عن الاستبدال بنفس الآيات تلك الحظوظ اذ لا قدرة لهم على التصرف فى نفس الآيات وانما نهوا عن استبدال الحظوظ المذكورة بالايمان بالايات والاتباع لها لما قيل من انه كان لهم رياسة فى قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا زوالها عنهم على تقدير اتباعهم رسول الله صلى الله

(تعالى)

(ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا) ولا تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فانها وان جلت قليلة مسترذلة بالاضافة الى مابفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة فى قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشى فيحرفون الحق ويكتمونه (وايای فاتقون) بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا

تعالى عليه وسلم و ايمانهم بالايات وقيل كانت سفلة اليهود وجهالهم يعطون احبارهم من زروعهم و ثمارهم و يهدون اليهم الهدايا و يرشونهم الرشى على تحريفهم الكلم و تسهيلهم لهم ماصعب عليهم من الشرائع وكان ملوكهم يدرون عليهم الاموال ليكتموا الحق و يحرفوه فخافوا ان تفوتهم تلك المآكل والعوائد على تقدير الايمان بالايات والاتباع لها فقال تعالى واياى فاتقون اى منى خافوا فى امر الايمان بالاية لاجل يفوتكم من تلك المآكل و وصف تلك المآكل بالقلة لان الدنيا كلها بالنسبة الى ثواب الآخرة قليلة جدا فانها من قبيل نسبة المتناهى الى غير المتناهى ثم تلك المآكل كانت فى غاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا اى نسبة له الى الكثير الغير المتناهى (**قوله** ولما كانت الآية السابقة) وهى قوله تعالى يابنى اسرائيل الى قوله واياى فارهبون واراد بالآية الثانية قوله وآمنوا بما انزلت الى قوله واياى فاتقون ومقصود المصنف من هذا الكلام بيان وجه كون فاصلة الآية الاولى قوله فارهبون وفاصلة الآية الثانية قوله فاتقون وذكر له وجهين الاول ان المذكور فى الاية السابقة الامر بتذكر النعمة والوفاء بالعهد وتذكر النعمة ليس مقصودا اصليا من التكليف بل هو كالمبادى بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان و اتباع الحق المذكور ومراعاته حق رعايته وهذا المقصود هو المذكور فى الآية الثانية فكان المذكور فى الآية السابقة كالمبادى لما هو المذكور فى الآية الثانية فلذلك فصلت الآية الاولى بالرهبة التى هى مقدمة للتقوى لان المتعارف من اسم التقوى فى الشرع هو التجنب عن كل مايؤثم من فعل المعاصى و ترك الطاعات حتى الصغائر و حقيقة التقوى و حفها هو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل بشر اشره اليه ولاشك ان الرهبة والخوف مقدمة للتقوى المتعارف عند اهل الشرع كما ان التقوى بهذا المعنى مقدمة لحق التقوى المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته فلذلك اكد المأمور به بالآية الاولى بقوله واياى فارهبون واكد المأمور به بالآية الثانية بقوله واياى فاتقون و الظاهر ان المصنف حمل التقوى اولا على ماهو المتعارف عند اهل الشرع حيث قال فاتقون بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا الحقير القليل وحمله ثانيا على التقوى الحقيقى حيث جعله منتهى السلوك (**قوله** ولان الخطاب بها) اى بالآية السابقة وهى قوله تعالى يابنى اسرائيل لما عم العالم والمقلد صريح فى ان الخطاب فيها غير مختص بعلماء بنى اسرائيل بل يعم عالمهم ومقلدهم وهو ينافى مامر من قوله خاطب اهل العلم والكتاب منهم فانه يدل على ان الخطاب فى الآية السابقة خاص باهل العلم منهم الان يقال وجه جعل الخطاب عاما للعالم والمقلد النظر الى عموم عنوان بنى اسرائيل للفريقين وهو لاينافى جعله خاصا بالعلم نظرا الى لفظ معى فى قوله لما معكم فان الكتاب الالهى انما هو مع احبار اهل الكتاب وعلمائهم لا فى ايدى السفلة و الجهلة الذين شانهم التقليد

ولما كانت الاية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادى لما فى الاية الثانية فصلت بالرهبة التى هى مقدمة التقوى ولان الخطاب بها لما عم العالم والمقلد امرهم بالرهبة التى هى مبدأ السلوك والخطاب بالثانية لما خص اهل العلم امرهم بالتقوى التى هى منتهاه

بعلمائهم فالخطاب الثانى مختص بهم فيكون الخطاب الاول مختصا بهم ايضا ضرورة ان المخاطب فى الآيتين طائفة واحدة غاية مافى الباب انه عبر عن طائفة العلماء بالعنوان المتناول للفريقين فظهر ان تعميم الخطاب الاول للفريقين ههنا لاينافى تخصيصه باهل العلم و الكتاب اولا قال الراغب وانما ذكر فى الآية الاولى فارهبون وفى الآية الاخرى فاتقون لان الرهبة دون التقوى فحيثما خاطب الكافة عالمهم و مقلدهم و حثهم على ذكر نعمه التى يشتركون فيها امرهم بالرهبة التى هى من مبادى التقوى و حيثما خاطب العلماء منهم وحثهم على مراعاة آياته و التنبه لما يأتى به اولوا العزم من الرسل امرهم بالتقوى التى هى منتهى الطاعة (**قوله** عطف على ما قبله) لعل الوجه فى عدم تعين المعطوف عليه الاشارة الى جواز عطفه على كل واحدة من الجمل الانشائية المتقدمة الاان الانسب ان يجعل مجموع قوله ولاتلبسوا الحق الى قوله و انتم تعلمون معطوفا على مجموع قوله وآمنوا بما انزلت الى قوله و اياى فاتقون لان قوله وآمنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال فتناسبا من حيث ان الاول متعلق بهدايتهم و الثانى بهداية غيرهم ثم عطف على الفعل المجزوم بلا الناهية و قوله و تكتموا الحق بمعنى ولاتكتموا الحق لان اضلال الغير له طريقان وذلك لان الغيران كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما يكون بتشويش تلك الدلائل عليه بالشبهات الباطلة وان كان لم تسمعها فاضلاله انما يكون بكتمها و اخفائها عنه حتى لايصل اليها و يستدل بها على الحق فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل نهى عن الطريق الاول للاضلال وقوله وتكتموا الحق نهى عن الطريق الثانى وهو منعه من الوصول الى الدلائل (**قوله** واللبس الخلط) يقال لبس الحق بالباطل من باب ضرب اى خلطه به وقد يلزمه جعل الشئ مشتبها بغيره كما فى خلط الحق الذى انزل على التورية من صفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم و نعوته الكريمة بالباطل الذى يكتبه اليهود بايديهم من تغيير اوصافه ونعوته وقد لايلزمه اشتباه احدهما بالآخر كما فى خلط الخيل بالحمال فانه اذا استعمل اللبس فى مثل لبس الحق بالباطل يراد به لازم معناه الاصلى وهو اشتباه احد المخلوطين بالآخر وعدم امتياز احدهما عن الاخر فقوله تعالى ولاتلبسوا الحق بالباطل ان كان معناه لاتخلطوه به يكون الباء فى قوله بالباطل صلة اى موصولة معدية لفعل اللبس الى مفعوله بواسطة حرف الجر فتكون للالصاق كما فى قولك خلطت الماء باللبن وان كان معناه جعلته مشتبها به تكون للاستعانة قال صاحب الكشاف الباء التى فى الباطل ان كانت صلة مثلها فى قولك لبست الشئ بالشئ و خلطته به كان المعنى ولاتكتبوا فى التورية مالبس منها فيختلط الحق المنزل بالباطل الذى كتبتم حتى لايميزبين حقهما و باطلكم وان كانت باء الاستعانة كالتى فى قولك كتبت بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق

(ولا تلبسوا الحق بالباطل) عطف على ماقبله

واللبس الخلط وقد يلزمه جعل الشئ مشتبها بغيره والمعنى لاتخلطوا الحق المنزل بالباطل الذى تختلقونه وتكتمونه حتى لايميز بينهما او ولا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذى تكتبونه فى خلاله او تذكرونه

(ملتبسا)

ملتبسا مشتبها بباطلكم الذى تكتبونه قال الامام الرازى الاظهر انها للاستعانة والمعنى ولاتلبسوا الحق بسبب الشبهات التى توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة فى التوراة والانجيل فى امر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا خفية يحتاج فى معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها و يشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولاتلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور ايضا فى قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق واختلفوا فى المراد من قوله تعالى ولاتلبسوا الحق بالباطل فروى عن ابن عباس و غيره انهم قالوا معناه لاتخلطوا ما عندكم من الحق فى الكتاب بالباطل وهو التغيير و التبديل وقال ابو العالية قالت اليهود محمد مبعوث ولكن الى غيرنا فاقرارهم ببعثته حق وجحدهم بكونه مبعوثا اليهم باطل و قال مجاهد لاتخلطوا اليهودية و النصرانية بالاسلام واكثر المفسرين اختاروا ماروى عن ابن عباس وقالوا المراد بلبس الحق بالباطل زيادتهم فى التوراة ماليس منها وبكتمان الحق اخفاء بعض مافيها او نقصه و محوه اوتحريفه و تبديله الى خلاف ماهو عليه فيها (قوله جزم) اى مجزوم بالعطف على الفعل المجزوم قبله بلا الناهية كأنه قيل ولا تكتموا الحق نهاهم عن كل واحد من الفعلين على حدة اى لا تفعلوا لا هذا ولا هذا بخلاف ماذا كان منصوبا باضمار ان فى جواب النهى بعد الواو التى تقتضى المعية فان المنهى عنه حينئذ هو الجمع بين الفعلين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه كأنه قيل لاتجمعوا بين لبس الحق بالباطل ولا كتمان الحق كما فى قوله لاتنه عن خلق و تأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم ومعلوم ان ان مع مافى حيزها تكون فى تأويل المصدر فلابد من تأويل الفعل الذى قبلها بالمصدر ايضا فيكون من قبيل عطف الاسم على الاسم والتقدير لاتكن منك لبس الحق بالباطل وكتمان الحق وكذا الحال فى نظائره و الوجه الاول احسن لانه نهى عن كل واحد من الفعلين على حدة واما الوجه الثانى فانه نهى عن الجمع ولايلزم من النهى عن الجمع بين شيئين النهى عن كل واحد منهما على حدة الا بدليل خارجى فان النهى عن الجمع لايدل على جواز البعض بانفراده ولا على عدم جوازه وانما يعلم كل واحد منهما بدليل منفصل اما فى مسئلة السمكة فمن الطب فانه يدل على جواز البعض واما فى الآية فمن الشرع والعقل فانهما يدلان على عدم جواز شئ منهما الا انه وجه النهى الى الجمع بينهما مع تقرر قبح كل واحد منهما مبالغة فى النعى عليهم واظهار قبح افعالهم من كونهم جامعين بين الفعلين اللذين كل واحد منهما مستقل بالقبح (قوله كأنهم امروا بالايمان وترك الضلال ونهوا الخ) مرتبط بقوله عطف على ماقبله وايا ما كان فالجملة ولاتشتروا الاية معطوف على جملة امنوا الى قوله واياى فاتقون فان محصل المجموع الاول هو الامر بتكميل نفوسهم بالايمان واتباع الآيات وترك الضلال باختيار العرض اليسير والعوض القليل

فى تأويله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى كأنهم امروا بالايمان و ترك الضلال ونهوا عن الاضلال بالتلبيس على من سمع الحق والاخفاء

والحظوظ العاجلة الفانية على اتباع الآيات المؤدى الى السعادة الابدية ومحصل المجموع الثانى النهى عن اضلال من سمع دلائل الحق بالقدح فيها وتشويشها وتلبيسها عليه وعن اضلال من لم يسمعها باخفائها عنه ومنعه من الوصول اليها فلما تناسبا حسن عطف الثانى على الاول فانهم امروا اولا بالايمان واتباع الحق بقوله امنوا بما انزلت الى قوله ولاتكونوا اول كافر به وامروا بترك الضلال بقوله ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا ثم نهوا عن الاضلال بطريق التلبيس بقوله ولا تلبسوا الحق وبطريق اخفاء الحق بقوله وتكتموا الحق (**قوله** او نصب عطف على قوله جزم (**قوله** على ان الواو للجمع لكونها بمعنى مع وهذه الواو كما تسمى واو الجمع تسمى ايضا واو الصرف لانها تصرف المعطوف عن اعراب المعطوف عليه او تصرف عن الجمع بينهما (**قوله** ويعضده) اى ويقوى كونه منصوبا باضمار ان وكون النهى متوجها الى الجمع بينهما انه وقع فى مصحف ابن مسعود رضى الله عنه وتكتمون على انه حال من ضمير ولا تلبسوا ولما ورد ان يقال ان المضارع المثبت اذا وقع حالا لا يجوز معه الواو دفعه بحمل الكلام على تقدير المبتدأ حيث قال اى وانتم تكتمون حتى تكون الحال جملة اسمية فيصح معها الواو ووجه كونه عاضدا له ان الحال من شأنه ان يكون مقارنا لعامله وهذا هو معنى الجمع بينهما (**قوله** وفيه اشعار) اى وفى نصبه باضماران وتوجيه النهى الى الجمع بينهما اشعار بان استقباح اللبس انما هو لاجل ما يصحبه من كتمان الحق فان اللبس اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون لتحقيق الحق وابطال الباطل مثلا لايكون قبيحا ووجه الاشعار ان واو الصرف افاد ان النهى متوجه الى ضم كتمان الحق الى اللبس فيكون المنهى عنه هو اللبس المقيد بكونه مصحوبا بكتمان الحق والنهى عن المقيد يشعر بان العلة فى كونها منهيا عنه هو القيد وكذا تقييد النهى عن اللبس بالحال يشعر بذلك لما ذكرنا بعينه فان الحال قيد للجملة السابقة فيكون نهيهم عما نهوا عنه باعتبار كونهم مقيدين بمضمون الحال الا ان المقصود من تقييد النهى به ليس افادة ان النهى عن اللبس ينتفى عند انتفاء القيد بل المقصود ان ينعى عليهم سوء فعلهم الذى هو الجمع بين امرين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه ففى ورود النهى على الجمع بينهما مبالغة فى النعى عليهم قبيح افعالهم وفى قرأة الجمع لاتفوت هذه المبالغة اذ حينئذ يرد النهى على كل واحد منهما لا على الجمع بينهما فان قيل واو العطف فى القرأة بالجزم يفيد معنى الجمع ايضا وجمع المعطوف مع المعطوف عليه فى حكم النهى معناه النهى عنهما جميعا قلنا نعم لكن المعنى فى القرأة بالجزم جمع النهى وفى القرأة بالنصب نهى الجمع وبينهما فرق واضح (**قوله** عالمين بانكم لابسون كاتمون اشارة الى ان قوله وانتم تعلمون جملة اسمية فى محل النصب على انها حال وعاملها اما تلبسوا او تكتموا وجعل المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم وهو كونهم لابسين كاتمين المفهومين من الفعلين السابقين ولو جعله نفس

باضماران على ان الواو للجمع اى لاتجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه ويعضده انه فى مصحف ابن مسعود رضى وتكتمون اى وانتم تكتمون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق

(وانتم تعلمون) عالمين بانكم لابسون كاتمون فانه اقبح اذ الجاهل قد

حالهم و قبحه معا بان قال عالمين بانكم لابسون كاتمون وبقبحهما لكان اظهر فى بيان المقصود وهو زيادة تقبيح حالهم فان ايراد الحال ليس لتقييد النهى بل لزيادة تقبيح حالهم كما يدل عليه قوله فانه اقبح وكأنه قصد ان العلم بقبح لبس الحق بالباطل وكتمه فى غاية الظهور بحيث كل من علم ان حاله لبس الحق بالباطل وكتمه علم قبح حاله بالضرورة فاستغنى بذكر علمهم بحالهم عن ذكر علمهم بقبح ذلك الحال (**قوله** يعنى صلاة المسلمين و زكوتهم) يريد ان اللام فى الصلاة والزكوة والراكعين للعهد الخارجى والمعهود هو الحصة المعينة من جنسى الصلاة والزكوة المأمور بهما فى هذه الشريعة فان الاية نزلت فى بنى اسرائيل وهم كانوا اهل كتاب وكانوا يقيمون جنس الصلاة و يأتون جنس الزكوة الا انه تعالى لم يعتد بما فعلوا من الصلاة والزكوة فامرهم بصلوة المسلمين وزكوتهم ولو كان المأمور به فعل جنس الصلوة والزكوة بان تكون اللام فيهما لتعريف الجنس لكان الامر بهما طلبا لتحصيل الحاصل فلا وجه له فتعين كون اللام فيهما لتعريف العهد واصل آتوا أيتوا بهمزتين على وزن اكرموا فقلبت الثانية الفا لسكونها بعد همزة مفتوحة واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء و الواو فحذفت الياء وحركت التاء بحركتها فوزنه افعوا بحذف اللام (**قوله** امرهم بفروع الاسلام حيث امرهم باقامة الصلوة والزكوة بعدما امرهم باصوله حيث امرهم بالايمان ونهاهم عن لبس الحق بالباطل و كتمان دلائل النبوة و تمسك الامام الشافعى رحمه الله تعالى بهذه الاية فيما ذهب اليه من ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وهو مذهب العراقيين وذهب عامة مشايخ ماوراء النهر رحمهم الله تعالى الى انه غير مخاطبين بالشرائع الفرعية واليه ذهب القاضى ابو زيد الدبوسى و شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين من علمائنا مذهبنا ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الايمان و انما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى دار الآخرة بتركها عقوبة زائدة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الايمان و الاعتقاد ام لا فمن اجاز تكليف الكفار بفروع الشرائع يجرى الاية على ظاهرها وهو تكليفهم باقامة الصلوة المعهودة وايتاء الزكوة المعروفة باسبابهما و شروطهما من نحو ستر العورة و الطهارة و استقبال القبلة فى الصلوة و اخلاص النية فيهما ومن شروطهما تقديم الاسلام وفى وسعهم ذلك ومن قال ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشرائع يؤولون الاية و يقولون معناها اعتقدوا فرضية الصلوة والزكوة و اقبلوا التكليف بهما وحمل الاية على هذا المعنى وان كان مخالفا لما يدل عليه ظاهر الآية لكن يجوز العدول عن الظاهر عند تعذر حملها على ظاهرها كما فى هذه الآية فانه قد قام عندنا دليل يدل على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشرائع فتعذر حمل الآية على ظاهرها فلذلك جعل الامر بالصلوة و الزكوة مستعارا للامر بقبولهما و الاعتقاد لفرضيتهما لان القبول سبب للفعل عادة واطلاق اسم السبب على المسبب و اسم المسبب على السبب

و اقيموا الصلاة و آتوا الزكاة يعنى صلوة المسلمين و زكاتهم فان غيرهما كلا صلوة ولا زكوة امرهم بفروع الاسلام بعدما امرهم باصوله وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بها والزكوة من ذكا الزرع اذا نما

شائع لغة ويجوز ان يقال فى تاويل الآية المراد بالامر باقامة الصلوة و ايتاء الزكوة الامر بكونهم فى حال يكون لصلوتهم وزكوتهم اعتبار بسبب كونهم فى تلك الحال كانه قيل كونوا فى حال تكون صلوتكم وزكوتكم صلوة وزكوة فى الحقيقة بسبب كونكم فى تلك الحال وهى الايمان بجميع مايجب الايمان به فيكون الامر باقامتهما امرا بالايمان لان الامر بالشئ امر بما لايتم ذلك الشئ الا به (**قوله** والزكوة من زكا الزرع اذا نما) يعنى ان اصلها من الزيادة وكل شئ يزداد فهو يزكو زكاء قال النابغة

وما اخرت من دنياك تنقص * وما قدمت عادلك الزكاء

يعنى الزيادة (**قوله** فان اخراجها يستجلب بركة فى المال) بيان لوجه تسمية مايخرج من المال للمساكين بايجاب الشرع زكوة يعنى ان لمال المخرج لهم سمى زكوة لان اخراجه يزيد فى المال الذى يخرج هو منه من حيث انه يستجلب فيه بركة الله تعالى ويزيد فى نفس المزكى فضيلة الكرم وكل واحد من البركة والفضيلة زائد على اصل المال (**قوله** اى فى جماعتهم) مبنى على ان يكون المراد بالركوع الصلوة على طريق تسمية الكل باسم الجزء فانه قد يعبر عنها بالسجود والقيام والتسبيح ايضا بهذا الطريق ولما ورد ان يقال على تقدير ان يكون المراد من الركوع الصلاة يكون المعنى صلوا مع المصلين فيلزم التكرار لانه قد امر باصلاة اولا بقوله واقيموا الصلاة اشار الى جوابه بقوله اى فى جماعتهم يعنى ان الامر الاول امر باقامة الصلاة والثانى امر برفعها فى الجماعة فلا تكرار (**قوله** احتراز عن صلاة اليهود) فانهم كانوا يصلون ولا يركعون فيها فعبر عن الصلاة بركنها المختص بصلاة المسلمين تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين قال الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله رحمة واسعة فى شرح التأويلات فى الآية دلالة على وجوب اداء الصلوات المكتوبات بالجماعة لان الركوع مع الراكعين يكون فى حال المشاركة مع الراكعين فى الركوع فتكون اقامة الصلاة بالجماعة مأمورا بها والامر المطلق للوجوب واجاب عنه السعد التفتازانى رحمه الله بانهم كانوا يصلون وحدانا فامروا ان يصلوا مع النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه بالجماعة للمنع عما كانوا عليه من عادة الانفراد فيبقى فى ذلك كونها سنة مؤكدة يمنع من الاعتياد بتركها ويدل على الاصرار به (**قوله** لما يلزمهم الشارع) صلة لقوله والانقياد وليس للتعليل فيكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع وحسن الانقياد لحكم الله تعالى وترك الاستكبار ومن كون الركوع بمعنى الخضوع قوله تعالى والذين آمنوا يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ومنه قول الاضبط السعدى

لاتذل الضعيف علك ان تر * كع يوما والدهر قد رفعه

قوله لاتذل من الاذلال وعلك بمعنى لعلك وضمير رفعه للضعيف) فقد تم الجلد الاول من شيخ زاده (درطبع بديع جلد اول) (ميكفت مصنفم بايما) (تاريخ صحيح طبع خوبش است) (حاشية شيخ زاده ما ١٢٩٢)

قد صححه قاضى زاده شريف مخدوم البخارى

فان اخراجها يستجلب بركة فى المال وغير للنفس فضيلة الكرم اومن الزكاء بمعنى الطهارة فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل (واركعوا مع الراكعين) اى فى جماعتهم فان صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس وعبر عن الصلوة بالركوع احترازا عن صلوة اليهود [illegible] الخضوع [illegible] يلزمهم [illegible] الاضبط

[illegible] الضعيف علك ان تر [illegible] كع يوما و الدهر قد رفعه) هذا اخر الجزء الاول

(اين نسخه صحيح العلم شد (ازكلك شريف معتصم شد)

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائے گا۔

کتب خانہ

چاہے کوئی ہو کتاب ہو

۱۔ اراکین مجلس کی مجلس منعقدہ

مجلس تجویز کرے

۲۔ سالانہ چندہ

۳۔ مجلس کی

۴۔ طلبہ

۵۔ شرط

۶۔ کتاب

۷۔ کتابوں

۸۔ قلمی

۹۔ جلد