



مكتبة مكة المكرمة

مخطوطة

حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي

المؤلف

محمد بن مصطفى (شيخ زاده)

الملاحظات

• أصل هذه النسخة في مكتبة مكة المكرمة.

٦٣٦٦
٩٦٥٦

صا

بالسليح اعقل الورق

بدر

١٦٤٢

١٩٧٠

شرح وبيانة الكتاب سورة فاتحة الكتاب
٩

سورة البقرة شفهية الى قوله عز وجل اذ سلك بجناح
٥٧ عنى فاني تزيه

بجد الله وحسن تيسيره قد دخل هذا الكتاب

فحوز الفقير اليه الواحد محمد ابن المرحوم محمد بن
المدني الحنفي بالكسراة الصحيح نفعه الله بغيره واخترانه
والمسلمين آمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
قبيلى المغرب من يوم الجمعة المبارك الموافق سنة وثمانين

من شهر شوال المبارك سنة ١٢٥٠ هـ بمكة المكرمة
من شهر شوال المبارك سنة ١٢٥٠ هـ بمكة المكرمة

سبح اسم الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي نور قلوب العلماء بنوار التنزيل وشرح صدورهم لاوارك اسرارها وبل قلوب
 اهل كل عصر منهم جهده في حفظ الفاظه وكشف معانيه حتى وصل اليها من اجرة التبدل
 واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وما من تنوير باطنه بالانوار القدسية والتمسك
 ان محمد عبده ورسوله من رسوله لا رشا وعبادة الى سوا السبيل صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
 الذين قاموا مقامه في الهداية والتكليف **ابا بعد** فان القرآن العظيم والقرآن الحكيم تنزيل من
 الرحمن الرحيم ليذكر آياته وليتذكر كل من له عقل سليم وهو الكتاب المبين وحبل الله المتين وشفقة
 ورحمة ربوبين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه
 من قال به صدق ومن عمل به اجر ومن حكم به عدل ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم
 وان الذي ليس في حرفه شيء من القرآن كما لبيت الحزب ومن قرأه فامن كتابه تعالى
 فله حسنة والحسنة بغير مثاله لا اقول الم حرف الف حرف دلام حرف وميم حرف
 وخير كم من تعلم القرآن او علمه فذلك كانت بهم المومنين على اختلاف طبقاتهم صدقة
 ابي الاشتغال به وقلوبهم مخلوقة بحسنة وتعليمه والاعتناء به من من انقصر على تعلمه الحسنة
 والاشتغال بتلاوته مدة عمره ومنهم من وفقه الله تعالى استكشاف معانيه والتمسك بآثاره
 اسرارها ودقائقه المحققة تحت كسوة الالفاظ وهيات تركيبة والتامل في وجوه العجائب
 وكمال فصاحتها وبلاغتها وكل منها فيها هو عليه من فضيلة الاشتغال به على مراتب متفاوتة فمن
 ادنى مراتب كل واحد منها وقصاها بعد تمام السماء والارض ثم ان الله تعالى من علمها
 العبد الغيبي ضعف العباد ومحض فضله وكرمه وبه من عباد الصالحين ان جعلني من شيعته
 من هو في ادنى مراتب الخلق التي حيث وفقني لمطالعة كتب الله سيرته وذكرها والنوص
 في الحج بها وغواض سايرها وعباداتها واستخراج ذكركماني والقران من اصناف جوارها
 واشاراتها وذلك من فضل الله بربوبية من يشاء ثم اني اخترت من تلك الكتب الكتاب
 الموسوم بنوار التنزيل واسرارها ويل الذي صنعه علم الهدى علاة الوري ابلخ في
 العلوم النظرية والاحكام العملية قصي درجات الكمال وادخل مراتب الفضل والافعال والار
 البحر الزاخر والجزر المهر الم الرباني والهامم الصمداني المعروف بالفاضل السبيني وحي اكن
 لسته في خطاير القدس وحده النوراني وشرفه بالآباء والوزراء الرحمناني لا شانه ان
 كتب التفسير بحالته القدر ونخاته التميز وكونه جامع لجميع فوايد ما صنف قبله من الكتب والبرج
 فزايده من ساج خار كشاف الحجاب لانه كونه وجيز اللفظ كثير المعنى بديع النظم وقين الفحوى

الكشف

لا يكشف وجوهها ومنه الا بما لم يحالب جالب ونظر صائب قلب ودم اجعة الكتب الكثيرة
 من الفنون العديدة ولم يتيق له ما يوضح ضيقها وكشف مستوراته وموزاة في سبيل
 كل من نظرية واقف على شئ من حقا صده المومنون واشتارته الحقيقية ان يقيد به صيد الكفاية
 والتخبر ويثبتته في صحيف الاوراق بالاملاء والتسطير حذر عن نفاذه عن غواية الاوثان
 ويسلمه عسك العقيدة والنسيان سواد كان ذلك اصطلاحه وسهام فكره واستفاده
 بسماحة فريضة اذما وجدته في مؤلفات العلماء واللفظ مصنفات الكمل المتبحرين فلو كان
 الزمت على نفسي ان اقر ما لحقت به من الفوائد في مطالعة كل درس لبنان قبل ان
 اقرن باللسان حتى يكون ذلك كنه فخر ونا عندى واجع اليه وقت الحاجة من تجديد
 كنهى ويكون عوناً حاضر المهدى وليروم البحث والجداد عدتي وزاوي وجهه فسهل كل جهد
 في يومى رجاء ان ينفعني ذلك في غدي واسأل الله الكريم ان يجعله لفضله خالصاً لوجهه سبيلاً
 الى رحمة انه هو المحمود المنصّل والقرير الرحيم **قال** العالم الرباني والجزر الزاخر الصمداني
 الموسوم بالفاضل السبيني وحي على الله في اعرف الجنان وجوده النوراني وشرفه ابد
 الاباء وبالرحمة السبيني في مقنة تفسير المسمي بنوار التنزيل واسرارها ويل بسبح اسم
 الرحيم والبا وفد الاستئانة والمصاحبة والتقدير على الاول مستعين بالله شرع فيها
 قصده كمن التصنيف وعلى ان في طلب ومصاحبا بسبح اسم الله على وجه التيسير اشيع تكون
 تعلق بسبح اسم الله بالشرع كتنقيد من بالنيات في قوله تعالى كتبت بالدين وقن في تعبير
 الرحمة الاول مستعيناً بالله دون بسبح اسم الله لان استعان في الحقيقة بولته تعالى كما يدل
 عليه القصر مستفاد من اياك نستعين وذكر اسم الله تعالى انما هو زيادة العظمة **قال** المصنف
 الذي نزل القرآن على عبده ام حاصره اجتناباً عن اذوا وكما قد تقي حصىه لا اجماع
 كما هو ذهب صاحب الكشاف وللام الحمد ان حمل على تعريف الجنس بغير المحصر للم
 التمليك في قوله الله وان حمل على الاستعراق بغير المحصر اختصاصاً لكلها به
 من جرد الحمل والتنزيل تحريك الشئ من الاعلى الى الاسفل على التدرج والشئ المتحرك
 ان كان متحركاً بالذات كما يجوز للافراد وما يتركب منها فالحركة لها اربعة له وصف
 له بالذات وان كان عرضاً قابلاً بالعرض اي تاويله في التحريك سواد كان قاراً
 في الموضوع كالسواد والباض وسواء لا مترب الا بواجب او مستنقح البقاء كما في قوله الكلام
 اللفظي الحسي فانه يتصرف بالحر كحقيقته لكن لا تكون تلك الحركة وصفه لذاته معطش
 النظر عن غيره لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها بل هي حركة تنبئية تعرض

ارضا عن تفسيره في الاستدراك الصالحين
 غاراي يكن اجتماع اجزاء
 تبالا كان اجتماع اجزاء

بتبعية محتمة فانه اذا تحرك المحل تحرك بحال بالضرورة كما جسم الاسود المتكلم اذا تحرك يتحرك بحال
من السواد والكلام بتعاله والكلام المنفسي الذي هو صفة اذلية قائمة بذاته لا يتصور فيه النزول
والحركة لا بالذات وهو ظاهر لا يتسع انتقال شئ من صفات له في عينه ولا يتبعه حروفه
الذي هو ذات الراجب عز وجل لا ستم له الحركة عليه حتى يتحرك صفقا بجعله دائما المنزلة هو الكلام
اللفظي الحوادث كتركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الآيات والسور وهو القدر الذي هو المتحرك
كونه كلام له تعلق في حقيقة على معنى انه مخلوق له تعالى ليس جزءا لغيره المخلوقين فانه كحزبان
يخلق له تعالى صوتا مفضضة بهذا النظم المخصوص فياخذ جبرئيل عليه السلام ذلك خلق له عا ضروبا
بانه هو عبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام المنفسي القديم الذي هو كلام له تعالى على معنى انه صفة له قائمة
به تعالى وعند الاشاعة كحزبان يتبع كلامه تعالى الالفاظ بلا صوت وحرف كما يرى في الآيات
في الآخرة بلاكم ولا كيف فعلى هذا يجوز ان يخلق له تعالى جبرئيل عليه السلام وهو في مقامه عند
صدره المتشبه سماعا لكلامه الالفاظ وان لم يكن جبرئيل حروف والاصوات ثم اقدن على
عبارة يتغير بها عن ذلك الكلام القديم وقيل ان جبرئيل عليه السلام اخذوه وهو مقامه حضرة
الملك المتقال بان سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ومن جهة واحدة كمن
بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعا وقيل ظهر له تعالى في النوع المحفوظ ككتابة
هذا النظم المخصوص ونقشه فواره جبرئيل عليه السلام وحفظه وخلق له تعالى له عا ضروبا
بانه هو عبارة المؤدية لمعنى القديم ثم انزله عليه في العرش المحفوظ الى السماء الدنيا واوحى التنزيه
الكلام بانث ختمه انزله الى الارض الى النبي صلى الله عليه وسلم بنتج حور عا على حسب المصالح والعيان
الحوادث باحرف الله وقيل في اللفظ والمعنى اخذ من صوتها بان انتقلت في جوانبه بارادة الله
وخلق فيه ذلك العلم فنزل عليه الصلوة والسلام فعلى جميع المقادير فانه تعالى منزل
القرآن اي حركه الى اسفل بواسطة تنزل جبرئيل عليه السلام وحركه في حيث انه عليه السلام
محمدا وهو قائم به فلما حرك له تعالى الحق بان حركه في حركه فحركه بآخرة يتحرك على فيه بتبعية
بالضرورة فمقدّم الكلام نزل القرآن بتنزيل محمدا والفوق من الانزال والتنزيل ان
المتنزل يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة واحدة وذلك لان التنزيل
للتكثير وكثرة النزول انما يكون بكونه على سبيل التدرج وانما حركه على التنزيل دون
الانزال من حيث ان التنزيل يتم والحركة في حقا بالسنة الى الانزال ولا يظهر لنا فائدة
في نزوله جملة الى السماء والرفاق كما هو موجود في بعض النسخ في اللفظ مصدر بمعنى
الفوق يقال فرق بين الشيئين فرقا فانما فصل بينهما وتسمى القرآن بفضله من الجمل الباطل

لا على معنى انه قائم به تعالى لانه حادث ويشخ
قيام الحوادث به تعالى 2 مسله

والفرق بين الانزال
والانزال

خبره وببانه او من الحق المبطل السائد بما جاز ان يكونه مفضضا عن بعض الانزال
فهو بهذا الاعتبار وباسب التنزيل الدال على التدرج فان الالفاظ قد لاحظ فيها التماثل في صفة
كما قيل في مثل ايه لست والقرآن على في بعض النسخ في اللغة الجمع يقال قرات الشئ قرا بمعنى
والقراءة يقال قرات الكتاب قراءة وقرا بمعنى توتمة نقل الى هذا الجمع المستعمل في الالفاظ
بين وقتي المصاحف نقل متواترا في اريد اليك وهو المناسبت لغرض المفضضة وقد عطف على القدر
المشترك بين مجموع وبين كل بعض البعاضه وهو المناسبت لغرض الصور المتشابهة المستندة
الاحكام الشرعية ويكون دليل عليها وقدير اذ به الكلام الالفاظ في القايم بذاته تعالى في
المسكوب والآفة الباطنيان وهو المناسبت لغرض الكلامي الباحث عن الذات والصفات
وانما قال على عبده ودون نبية اورسوله اشارة الى اليهودية اقبل صفقا عليه السلام وشرفها
وذلك لان اشرف ما عدا اليهودية من صفاته عليه السلام هي الرسالة والعبودية في الرسول كونها
انصافا والفظا عا من الخلق الى الحق اقبل والحمل من الرسالة كونها بالعكس فانها انصاف من
الحق الى الخلق بتبني احكام المرسل كما ان دلالة الرسول افضل من رسالته لذلك وليس في
ان عبودية غير الرسول ودلالية افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام في النسبة
من اوصاف الرسول ايها افضل ولان الاضافة في عبده لاثارة الى المعلوم التمييز
بصفة عبودية والتميز بها يقتضي كمال تلك الصفة في اليهود وحسب كون ما سوي ذلك اليهود
بالنسبة اليه كما انه ليس بعبده كما فعلى هذا يكون قوله عبده والاعلى كمال التعظيم والاحبال
لان العبادة ما حوز من التقيده وهو التذلل ومن بلغ في التذلل الى لغة قصي مرات فلا يجر
كون بالغا في باب العرفان الذي قصي يمكن لنوع البشر لان التذلل والتخشع شرة العرفان
كما قال انما خشى الله عز وجل العلماء والعلماء فلاجل ذلك عبر له تعالى عن نبية عليه السلام في مقام
والتكريم بلفظ العبادة والعبادة حيث قال سبحانه الذي اسرى عبده الآية وذكره عليه السلام
في الخطبة وذكره في مقام التعظيم لان المقام مقام محمد على انه تعالى نزل اشرف الكتب والكتب اشرف
نوع البشر والحمد والقرآن كونه معجزا باقيا وجامعا بين الحكمة النظرية والعملية اقبل والحمل
سائر الكتب السماوية واذا كانت العبودية اشرف صفات الان كان معنى الكلام
المحمودة الذي نزل الحقل الكتب على كل الافراد والانسائه وفيه ايضا ايمان الى ان نسبة النبي
وتهيئة لأكسبية والاصافة في عبده لتشريف المصاحبة مع التشريف والتبعية على ان
منش هذا اللفظ الحاصر انما هو كمال احتصاصه بالصفاء لانه يكون للمؤمنين تمييز
الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بلسان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انزلوا ما رجاها الى القرآن

الرف الخت ودعا اليه حينه ودعا
المصاحف حينها

والله اعلم
بم رسالته

المعروف اشرف صفات الانزال لانه حادث
الحق والاشرف للعبادون اي سورتون مسله

ادراكه سبحانه لا يخرج عن بعد ولا يراو بالعالمين الا من لم ينج فانهم قد تقفوا على ان الجن ايضا
 بالشرائع وان كان منهم يذب بجهنم لقوله ثم لا تظن انهم من الجنة والانس جميعا وان اختلف
 في دخول المومنين منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله كما تم قيل ان ليس لهم عذاب
 ولا شرب بل عذابهم اشد في الدنيا وقيل لا يكونون ويشربون كالانس وقال بعضهم
 لا يدخلونها ولا ثواب لهم الا انهم من الجنة ثم يقال لهم كونوا ترابا كما لهم في الدنيا والانس
 الى الامم ابي حنيفة رحمه الله قال انما حصل الارضى ان ابا حنيفة توقف في كيفية ثوابهم
 بان الله كما لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقين ان الله تعالى لا يضيع اجرهم فيعطيهم
 والندم بمعنى المنذر المخوف وهو ان يكون بمعنى الاذار كما تفكر بمعنى الاذار واقتصر في
 التتميز على ذكر الاذار مع انه عليه السلام كما انه منذر لاهل العصيان والصلوات مبشرة لاهل الايمان
 والطاعة بما وعد على ان الاذار المقصود الاصلي الاقرب من الارسال والتتميز فان الطبيب
 الذي يباشر معالجة مرض القلب لا يبدؤ الا بالتنقيته عن الحقايد والزيغ والافان
 الروتية والاعمال البغيضة المكذبة للقلب بان يسقيه شربة الاذار بسوء عاقبة تلك الامور بعد
 تنقيته عن المهلكات يعالجها بالقوية من الطاعات بان يسقيه شربة التبت بحرقه الاعمال
 الصالحات كما ان طبيب الامراض البدنية يبدأ اولاً بالتنقية البدن عن الاخلاط الروتية
 ثم يباشر المعالجة بالمتقيات ولهذا اقتصر على ذكر الاذار في مبدأ الامر لئلا يفتقد حيث قيل يا ايها
 المدثر ثم فاذر ولان الاذار شامل لجميع المكلفين وانهم جميعا ينتفون به وان اختلف
 الحال حسب اختلاف الحال فان البعض منهم يندبنا في بعض الاوقات في بعض درجات
 في دار النعم والبعض الثالث بنا رنجاب عن معالجة جمال كبر كرم ثم ان الحسن لا ذكر اجالا
 فضيلة القرآن بالنسبة الى المكلفين وهي كونه هدى لهم ومكلا يا هم اراوان يذكرا يديل
 على فضيلته في نفسه ويتوقف عليه كونه هدى ومكلا لغيره وهو الايجي زال الدال على كونه
 من عند الله تعالى وصدق بشفقة في جميع ما جاء به من عنده تعالى فقال فتعدي بقصر سورة
 من سورة الفها من مطرف على قوله نزل وان المتعدي هو الله سبحانه حيث قال وان
 كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاقرءوا بسور من مثله وان الاقصية مستفاد من
 تنكير سورة في قوله فاقرءوا بسور من مثله وهو ان يكون المتعدي هو الله سبحانه
 فتعدي اليه ويستفاد الاقصية من تنكير الواقع في قوله سبحانه ان يقولون افرجه قل فاقرا
 من مثله واعلم ان الحكمة في انزال الكتب والرسائل انما هي لتكمل النفوس البشرية بحسب
 قوتها النظرية والعملية وكما لها باعتبار القوة الاكبر من ذواتها كما هي باعتبار راحة

انما في انزال الكتب والرسائل
 انما هي لتكمل النفوس
 البشرية بحسب

البيان

القيام بالامور على ما ينبغي وبالجملة كالحال العم بالمبدأ والمعاد وما بينهما والسنن بالانتماء الى
 الدنيا والآخرة والفوز عند المعاد وحصول السعادة الدارين واقرار الفضيلة المكونين للجنة
 الفوز برضى الرحمن والتشرف بشهادة جمال الملك المنان ولا شك ان العقل فواضح لنفسه
 لا يقدر على حصيل هذه المطالب وينيل السبيل الى هذه آثار رب بل لا بد من شدة ومجاهدة
 مضطرا في المطالبة والقيام وهو الشرح ثم ان الشرح انما يشهد عند المكلف بدلالة المحرقة
 على صدق من انتهى اليه وقد جرت العادة الالهية في الامم السابقة ان تشتت الشرائع والاحكام
 ثم تبين الاحكام بانزال الكتب والالهامات ولم يحصل لشيء قط محرقة تدل على الاحكام الا
 نسبت على الصلوة والسلام فان القرآن مع كونه اظهر المعجزات واهمها البينات بين الاحكام العقلية
 والحكم العملية وعين مكارم الاخلاق ومحاسن الافعال واورد ما يعتبر به من القصص والاشكال
 فبينت انه كان في القرآن العظيم حيا الكيس العجيز وكان المقصود الاصلي هو الا ان يكون
 كما ان سورة فاعلى الثاني فانما تصنف تور له من قرده اشار في غرة كتابه الى تنبؤ الجنين بان
 علق الحمد اولاً على التنزيل لانه المستبح للتكبير على التعدي وهو طلب المعاد من الله تعالى
 فيه احوال بيان قوله فتعدي بقصر سورة اي طلب المعاد والالتفات بمثل قصه سورته في الاحتمال
 على حال الضاحك والبلاغة والحمد وسوق الابل والغنم لها وقد جردت الابل حرداً وحداً
 وحديث فلانما اذ ابا ريشة في نفس ونازعته العنيفة كذا في الصحاح والمصاحف جميع حصة
 يقال خطيب مصقع اي مبيغ فوه خطبته من صقع الذي اوصاح وجبل مبه كعبه الميم او الحيا
 من عادية ان مبه بكلام العرب العوا اي الخلق منهم من قيس ليس ليس وقيل طيل فانها اذا
 اراوا المبالغة في شئ ياخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها والظاهر ان المتعدي
 قوله فتم تجده قد مرر بمعنى الله وانها متعلقة بقدر فان الباء وقد يكون من على كما في قوله
 ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار ريقه اليك وقوله ثم واذا قرأوا بهم تتواخروا
 وقوله لم تكذبوا عن فقدانه وعدم وجوده في نفس الامر فان عدم وجدان
 من هو عالم الغيب والشهادة شيئاً وليس قاطع على عدم وجوده في حد نفسه والمعنى لم
 يوجد من يقدر على ذلك اي على اتيان مثله فضلاً عن معارضه بالفعل ويحتمل ان يكون
 الباء وفيه بمعنى في لاصلة القدير لانه يتعدي بعلى وول الباء فتكون الضمير اجبا المقام
 المتعدي اي لم يوجد في مقام المتعدي من يقدر عليه فضلاً عن وجوده معارضه بالفعل فان
 قلت القدير من صنع المبالغة تكريم وتشريف فتكون تقيده لتمام القدر وهو لا ياتي
 اصل القدر والجواب ان المبالغة ليست بلا زنة لصيغة فيصير مطلقاً بل وان كانت من قبل

ع

فلان يارس فلانما اي يارضة وشيئا كانه

وتضع المقادير التي لا يثبتها الصفة
التي هي في انفسها من القامات التي
يقولون انفسهم انهم في انفسهم
من الصفة التي هي في انفسهم
تسمى الصفة التي هي في انفسهم
بعض العيون فان هذه الصفة هي
لما عليها من كونها من جنس
القول لا يخالده وقد لان في
هذا النقل في قوله لان في
يشتق منه الصفة التي هي في انفسهم
لا ومنه الوضوح قال تتركه
بعض العيون في انفسهم
كلاوة وان عليه كلاً وان
اسفله لفظ بل ولا يثبت في
رأه الوليد

بعض العيون كما في المثل الذي يكون وقد يبرهن ذلك الباب ولرسم انها لا يبرهن تلك الصيغة
مطلقاً فلا محذور لان من يأتي بما هو في قبض درجات البلاغة لا بد ان يكون كالمصدق
فمنه يستلزم العجز عن بيان شكه **ول** وان في بعض النسخ بالواو عطف على كدي ولم يجد
دوره خصص الجامع بين الجملتين بناء على ان المسند اليه فيها واحد سواء كان فاعل الجملة هو
والسند كما في كدي ولم يجد وان جعل ضمير راجع الى القرآن يكون المسند اليه فيها متساوياً
والسند ان فيها متساوياً مطلقاً وهي اكثر النسخ بدون الواو اما على ما استنب
جواب عما يقال من ان علم عدم قدرتهم فكأنه قيل في جواب لانه اعجز عن نقل الصفة او
لزم عجز الكلي بالضرورة وعلى انه تأكيد وبيان لما سبق من نقل قوله بانهم عجزوا على
الكفاية لانها اذا نصبت عن محكم في البلاغة لزم انتفاؤها عن جميع فنونها عن كمال
ولانه على هذا الا لزم كون تأكيد لما سبق والافعال الاسمية والمعنوية كانت
بكمال بلاغة القرآن من التصدي لحد رضىه واسند الالف الى ما راجع كون الاعجاز في قوله
لانه تصديق فعلي قائم مقام المصدر في القوي كما تقرر في موضعه وكذا سنده في قوله
حي زاور عدنان هو ابن ادي ابو محمد وهو كذا على النبي عليه السلام وكان عليه السلام في
ان شب لم يتجوز عنه لانه عليه السلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن ابي سفيان بن ابي نضلة بن عبد
بها قبائل العرب المشهورون بالبلاغة **ول** حتى حسبوا انهم سجدوا سجدة ولم يهدوا الى التوفيق
من السجدة والمعجزة فقالوا لان ان هذا الاسجد لو اشرنا في سجدة ثم لم يفرغ من كسوف
اعجاز شريع في بيان اسلوبه في الدلالة على فقه من الحكم والاحكام وهي كصفة كسوفه
لانام فقال ثم بين للناس اي لاجلهم عموماً وان لم ينتفع البعض بذلك التبيين لم يحصل
له البيان لما نفع من جهته وانشاء ركبته ثم اجازها في بيان عن وقت الخطاب وان
لم تجز ما خيره عن وقت الحاجة واخذه من قوله ثم ان علياً بيانه **ول** ما نزل اليهم
اي بتوسط تنزيهه الى الرسول عليه السلام وفيه اشار الى ان المقصود الاصل من التنزيل
تكميل الناس واما تكميل الجن فانما هو بالنتيجة **ول** حسبما اي قدر ما والظاهر ان
ينزل ويجوز تعلقه بين يقال ليعلم علك حسب ذلك اي بقدره وقد بين العيون
في الضرورة ويقال عتق في كذا اي بين بعض العيون وكسوف عتق اي نسخ وظهور لاجل وقمض
وقوله من مصاحفهم بيان لما وفيه اشار الى وقوع عليه الاتفاق من انه نتج عن مصاحف
عباده الا ان ذلك عندنا بطريق القصد وعند المعتزلة بطريق الوجوب والتبيين المذكور

دكر

قد يكون بالتخصيص على المقصود وقد يكون بنصب بدل عنه ويشهد له كالتعريف والبيان
ول ليدبروا متعلقين بنزل و بين وتدبر الآيات التنوير بها كحسب ليقضي المعرقة
ما يدبرها هم ما من لها ولا الصيغة المعاني العطفية والتذكير بما بسبب الاتفاقيات
ما هو كالمركز في العقل لفظ التمكن من معرفة ما نصب من الدلائل الدالة عليه والاولا
اهم العقلاء والذين تركوا الدنيا واثر وارضى الموتى وما تهبوا نحو قوله في العقيق فخصه بالتذكير
لان غيرهم من المتقدمين لا ينتفون بها **ول** تذكير بمصدر من غير لفظ فعده كقولك في
وتسبل اليه تسبلاً او حال معني تذكير فان العالم كما حث عليه العمل بموجب علمه على ان
غيره ثم ان هذا البيان لما كان اجازياً يمتد به وتبينه بسببه اجازة ولا تم فصله كما في
قوله ما وما دى نوح ربه فقال فقال فكشف قناع الانغلاق القناع بالستر بالارة
راسها وهو اوسع من الخفية والانغلاق انسداد الباب واصفاً القناع اليه من
المشبه به في المشبه كالمجيب للمارءى وكالفصحة فقد شبه الآيات بالحق بخر وناش النفايس
واخرى محجبات الرئيس على طريق الاستعانة الكيفية واثبت لها في الاكوال الانغلاق
وفي انية الانغلاق على طريق التيسير قضية ستار ان كتمان واستتار ان تجسبات
والآية المحكمات اتفق معناه وخلافه في الاحمال وتحدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان
لا غير والتمت به ما لم يكن كذا في كون لها محتملات عند العقل لا يتضح الاوهنها لاجمال
ظاهراً ونحو ذلك فان قوله تعالى ان له لا يامر بالفتح والحكم في ان لا يامر بالفتح
امرنا من فيها مشبه بالتمثيل في كونه المعنى امرنا بهم بالفسق وبالطاعة فعمل على الاول لانه
محكم والمكلمات ام الكتاب اي صولته واليه المتشبهات وتعمل عليها فيقول المعنى امرنا من فيها
اي مستقبها بالطاعة فالحق الامر ففسقوا والحكم المتشبه به بهذا المعنى غير اصطلاحه
لان الحكم بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر والتمت به بينا دل الخسب والحكم
ولامت حة في الاصطلاح فالتمت به في الاصطلاح معاني المحكمات ولم يبق فيها احتمال
يرجع فيه الغفاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات فقد الاحتمال
المعنى هناك هو الاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يبق في ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان
المعنى هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق بها انما هي كالمشوقه كما يقال في
تم الركبة اي جعلها خبيثاً من اول الامر والرمز في الاصل مصدر ومعناه الاشارة بالتمت
والحجب وهو الهام اسم معني الاخر مطلقاً ولذا جمع ولو بقي على اصل المصدر لم يجمع
في الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر وايد به الهام الكلام المرجح لانه مطلقاً والظاهر

الاهية العدة

نمره قبيل عطف من

الا



اضافة الرموز اليه من اضافة الجوز الى الكلب كيد زيدا ومن اضافة الجوز الى الكلب كما تم فتمت المعنى
ان اذاعات من الخطاب الى الراوي ومنها من اخفيا على ان يكون كذا من قولنا من الخطاب
للتبويض على الاول والتبويض على الثاني **وله** ما يدل على ان نسبة في كشف
بمعنى الفاعل والكشف ما يدل على تفسيره وانما يدل على ان الكلام في بعض محله بل هو عا
اليه مما يتعلق بالدراية كما ان اللفظ مشترك في معاني متعددة محملا لكل واحدة منها
فمثل اللفظ على بعض تلك المعاني لا يكون لاصول سمسون ذلك المعنى بهذا الطريق هو الذي
وهو من الاول وهو الرجوع والانصراف فانما يدل على ان اللفظ في قوله فاذ وقع في
القرآن والحديث فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول من آية محكمة او حديث
متواتر او جماع الامة ووافق القواعد المتروكة عند ارباب العربية فصحة اللفظ تكون
قولا بغير التفسير فظهر ان الذي لا بد من كونه مدخلا للراي والدراية وانما التفسير فلا بد من
لها فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فان تبين المعنى وكشفه مستند الى السماع والنقل
كالخبر عن سبب نزول آية وبيان من نزلها ونحو ذلك مما لا يعلو الا من شذوذ القول
وعاين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم حين نزل لهم التفسير فكيف يمكن كشف المعنى عن علم بالبيان
غيرهم لو اخرجت من ذلك من غير ان يسنده الى من شذوذ القول فذلك تفسير الراي وقد وعد
عليه لقبوله السلام من تفسير القرآن براه فليست بمتقدمة من ان ردا وقد تفرق الفرق بين
انما يدل على التفسير سقط ما قيل من ان هذا الحديث من فضل الله عليه جماع السلف من الصحابة
والتابعين والفقهاء المتقدمين كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان يستنبطوا معاني وعلا من الآيات
القرآنية التي هي منصوصة في حق ما تضمنته من الاحكام ثم فرغوا على ذلك المعاني والاسس باليقين
عليها من الفروع وذلك منه تفسير القرآن بالراي وجماع عليه من حيث العمل والاجماع من
حيث العمل والقول سواء في الحجية والحديث المذكور ايضا محمول على قوله والله على صفة حمولة الاحكام
سنده وكونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم من الائمة العادلة فانما قصت الجمان ووجه سقوطه ان
الحديث ورد في حقه تفسير القرآن بالراي وما جاء عن السلف والفقهاء من استنباط معاني
القرآن بالراي فذلك ما يدل على التفسير وانما يدل على التفسير فانما قصت الجمان ووجه سقوطه ان
التفسير ما خرد من التفسير وهو مخلوب من التفسير وهو الكشف والافهام يقال اسف الصبح اذا
اضا راحة لا شبيهة به وسف المراتة عن وجهها او كسفت لثامها ومنه سمي التفسير
سفا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسوف والفسوف لغة تبارك من اهلها كما يتقارب
لفظها لكن جعل الفسوف لاجل المعنى المعقول والفسوف لاجل الاعيان مما تعجب روفى الكواشي

في قوله من الذي
والسفر

السبب وهم

والذي وعاء الهمية في السبب جعل القرآن اصلا في
جسد ما يحتاج اليه الا ان في باب الاعتقاد
ليس كل ذلك متصفا في القرآن فثبت ان
نات مدلول على جلاله النص اشارته في حق
ولا يستخرج ذلك بالراي والوقوف على الاصول
فهذا هو الذي وعاء الهمية في السبب بالراي
والاجتهاد

الاول

انما يدل على ان نسبة في كشف
بمعنى الفاعل والكشف ما يدل على تفسيره وانما يدل على ان الكلام في بعض محله بل هو عا
اليه مما يتعلق بالدراية كما ان اللفظ مشترك في معاني متعددة محملا لكل واحدة منها
فمثل اللفظ على بعض تلك المعاني لا يكون لاصول سمسون ذلك المعنى بهذا الطريق هو الذي
وهو من الاول وهو الرجوع والانصراف فانما يدل على ان اللفظ في قوله فاذ وقع في
القرآن والحديث فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول من آية محكمة او حديث
متواتر او جماع الامة ووافق القواعد المتروكة عند ارباب العربية فصحة اللفظ تكون
قولا بغير التفسير فظهر ان الذي لا بد من كونه مدخلا للراي والدراية وانما التفسير فلا بد من
لها فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فان تبين المعنى وكشفه مستند الى السماع والنقل
كالخبر عن سبب نزول آية وبيان من نزلها ونحو ذلك مما لا يعلو الا من شذوذ القول
وعاين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم حين نزل لهم التفسير فكيف يمكن كشف المعنى عن علم بالبيان
غيرهم لو اخرجت من ذلك من غير ان يسنده الى من شذوذ القول فذلك تفسير الراي وقد وعد
عليه لقبوله السلام من تفسير القرآن براه فليست بمتقدمة من ان ردا وقد تفرق الفرق بين
انما يدل على التفسير سقط ما قيل من ان هذا الحديث من فضل الله عليه جماع السلف من الصحابة
والتابعين والفقهاء المتقدمين كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان يستنبطوا معاني وعلا من الآيات
القرآنية التي هي منصوصة في حق ما تضمنته من الاحكام ثم فرغوا على ذلك المعاني والاسس باليقين
عليها من الفروع وذلك منه تفسير القرآن بالراي وجماع عليه من حيث العمل والاجماع من
حيث العمل والقول سواء في الحجية والحديث المذكور ايضا محمول على قوله والله على صفة حمولة الاحكام
سنده وكونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم من الائمة العادلة فانما قصت الجمان ووجه سقوطه ان
الحديث ورد في حقه تفسير القرآن بالراي وما جاء عن السلف والفقهاء من استنباط معاني
القرآن بالراي فذلك ما يدل على التفسير وانما يدل على التفسير فانما قصت الجمان ووجه سقوطه ان
التفسير ما خرد من التفسير وهو مخلوب من التفسير وهو الكشف والافهام يقال اسف الصبح اذا
اضا راحة لا شبيهة به وسف المراتة عن وجهها او كسفت لثامها ومنه سمي التفسير
سفا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسوف والفسوف لغة تبارك من اهلها كما يتقارب
لفظها لكن جعل الفسوف لاجل المعنى المعقول والفسوف لاجل الاعيان مما تعجب روفى الكواشي

٦

انما يدل على ان نسبة في كشف
بمعنى الفاعل والكشف ما يدل على تفسيره وانما يدل على ان الكلام في بعض محله بل هو عا
اليه مما يتعلق بالدراية كما ان اللفظ مشترك في معاني متعددة محملا لكل واحدة منها
فمثل اللفظ على بعض تلك المعاني لا يكون لاصول سمسون ذلك المعنى بهذا الطريق هو الذي
وهو من الاول وهو الرجوع والانصراف فانما يدل على ان اللفظ في قوله فاذ وقع في
القرآن والحديث فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول من آية محكمة او حديث
متواتر او جماع الامة ووافق القواعد المتروكة عند ارباب العربية فصحة اللفظ تكون
قولا بغير التفسير فظهر ان الذي لا بد من كونه مدخلا للراي والدراية وانما التفسير فلا بد من
لها فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فان تبين المعنى وكشفه مستند الى السماع والنقل
كالخبر عن سبب نزول آية وبيان من نزلها ونحو ذلك مما لا يعلو الا من شذوذ القول
وعاين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم حين نزل لهم التفسير فكيف يمكن كشف المعنى عن علم بالبيان
غيرهم لو اخرجت من ذلك من غير ان يسنده الى من شذوذ القول فذلك تفسير الراي وقد وعد
عليه لقبوله السلام من تفسير القرآن براه فليست بمتقدمة من ان ردا وقد تفرق الفرق بين
انما يدل على التفسير سقط ما قيل من ان هذا الحديث من فضل الله عليه جماع السلف من الصحابة
والتابعين والفقهاء المتقدمين كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان يستنبطوا معاني وعلا من الآيات
القرآنية التي هي منصوصة في حق ما تضمنته من الاحكام ثم فرغوا على ذلك المعاني والاسس باليقين
عليها من الفروع وذلك منه تفسير القرآن بالراي وجماع عليه من حيث العمل والاجماع من
حيث العمل والقول سواء في الحجية والحديث المذكور ايضا محمول على قوله والله على صفة حمولة الاحكام
سنده وكونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم من الائمة العادلة فانما قصت الجمان ووجه سقوطه ان
الحديث ورد في حقه تفسير القرآن بالراي وما جاء عن السلف والفقهاء من استنباط معاني
القرآن بالراي فذلك ما يدل على التفسير وانما يدل على التفسير فانما قصت الجمان ووجه سقوطه ان
التفسير ما خرد من التفسير وهو مخلوب من التفسير وهو الكشف والافهام يقال اسف الصبح اذا
اضا راحة لا شبيهة به وسف المراتة عن وجهها او كسفت لثامها ومنه سمي التفسير
سفا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسوف والفسوف لغة تبارك من اهلها كما يتقارب
لفظها لكن جعل الفسوف لاجل المعنى المعقول والفسوف لاجل الاعيان مما تعجب روفى الكواشي

والاول والراي
بمعنى

في جنات النسيان



والجبايا جمع خبيثة بمعنى مخفية والقدس يكون الدال وضما الظهور والتنزه والجبروت من الجبر
بمعنى القهر كالجلال فإنه أيضا بمعنى القهر بمعنى قهره صفات الجلال صفات الجبروت صفات
القهر وهي الصفات السلبية والقهر لما كان سببا عن السلب مستترا له ذكره وما يدل على القهر
وإرادوا السلب فقالوا صفات الجلال والجبروت وإرادوا الصفات السلبية ثم أتبع
قد اكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكر لفظ الجبروت ويريدون الصفات
السلبية أيضا وإضافة القدس إلى الجبروت أن كانت بيانه وهو الظاهر يكون المعنى
ليكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذي هو إضافة الصفات
وأن كانت بمعنى الامم يكون المعنى تقدس الصفات السلبية على معنى تقدس الذات بسببها
ويحتمل أن يراد بالملك الذي بمعنى المملكة عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالعالمات
عالم الغيب ويقال له عالم الاحزاب والجبروت عالم الكروبيات وهم الملائكة المقربون والكراب
مقول من كروب بمعنى قرب **ول** ليتفكر واستغنى بتجدي فيها أي في تلك العوالم المكتشفة
المبرزة تفكير أي تفكروا المقصود من التفكير في المصنوعات أن يستدلوا بها على عظمة شانه
وبأنه سلطانة ويرتبط عليه فوضحة لجة الوصول فيصير دامن أهل المشاهدة والعيان
وهذا نهاية مراتب كمال الحق النظرية **ول** وهو عطف على كسوف أو مرز لان هذا
التمهيد من جملة المبينات لهم أي لاجل الناس والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كسوفه
على أحكام جزئية موضوعها اجمالا يتعرف تلك الأحكام منها بان يضح تلك القاعدة
أي الصغرى المسئلة حصول القاعدة من قول لا صوت ما ارباب ربح واجب وما عني
قوام فاذا ضم القول الأول إلى قولنا الصلوة كما ارباب ربح مثلا خرج منها الحكم الشرعي
الصغرى من القوة إلى الفعل وهو قولنا الصلوة واجبة والمراد بتمهيد التواضع التي يستخرج منها
أحكام جزئية موضوعها ترفيق المحققين بتحصيلها وقدرهم على استخراجها فان كل
ما يكون من الحكم ومن جهة التأويل وطرق الاستدلال وكذا ما يكون من بيان الاحاد
النبوية راجع اليه فان ابتدأ العلماء ولا ذلك كما هو ترفيق له كما واقدان أيام
عليه وما كان كتمتدي لولا ان هدايا له وكذا الاحاديث النبوية فانها وحى الوحي
او وحى اليه عليه السلام لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى **ول** وادواتها
عطف على الاحكام والصغير الذي فيه راجع اليها والمراد بادعاء الاحكام العمل والمنطق
الموضوعة لافادة الاحكام **ول** من خصوص الايات حال من الاحكام وادواتها
او وصفها أي مستنبطتين المستنبطتين منها والمراد بخصوص الايات عبارة المستنبط

لا فادة

لا فادة المشي وبالاعمال اشاراتها ودلالاتها واقتضاياتها والآليات جمع جمع كمنور وشرارة
وزنا ومعنى **ول** ليدهب عنه تمدد أي تمدد له كما ذلك ليزيل عنه القدر جدا كان او ذنبا
فان الحكمة في شرح الاحكام وبيان المحال الخوام ان يعرفها ويحللها جميعا فبمعنى فتمت انزل
قدرا الجمل وبالسلم يوجهها بيزول قدر الذنوب يحصل الطهارة الكافية ولذا قال ويظهر لهم
تطهير اجته يستعدوا ويصحبوا الاستقامة والتكليف في حيازة القدس فيصيروا بمشاهدة
جمال ذوق الجلال والاكرام وهو من جهة استكمالهم بحسب قوتهم النظرية والعملية ثم لا يفرغ عن بيان
كيفية تمثيل القرآن الناس بحسب القوتين فرع عليه بيان حال من ابتدأ بهديته من
اعرض عنه واتبع هواه فقال لمن كان قلبه قسما من الخلق في ثمة اقسام الاول من كانت
له قلب وانثى من التي السمح وهو شهيد وانثى من اطفأ نيرانه وذلك ان كل
انثى في مبدأ ولادته مخلوق على فطرة الاسلام أي على تمكن من تحصيله والاستعداد
لقبوله كما قال في فطرة الله التي فطر الناس عليها وهي الفطرة السليمة الخالية عن العوائق والظلمة
والاخلاق الرديئة المستعدة لقبول الحق المبين وقال عليه السلام كل مولود يولد على فطرة
الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويجنونه ثم عند بلوغهم اوان الكلف سماعا عن اوصياء
الشرح القويم ودعوة الى العروة المستقيمة صارا قسمين القسم الاول من شغل في الفطرة
الاصيلة واخرت شجرة قابلية الذاتية بان اجاب عن عاهة الرضا وسكت بهداه اليه
من سبيل السداد والقسم الثاني من الخلق نور فطرة السليمة والبطل قابلية الفطرية ولم يتبينه
عن رفا وغفلته بالنداء كواصم واستغنى في الرد والقسم الاول فرقان
فرقة بلغت باجابه الدعوى والتابع الشريعة التي حيث تنورت رياض بصيرتها وتوقفت
انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكير في حقايق القرآن ودقائقه ومن الاطلاع على نكتته
والوقوف على رفايقه ومن الفروض الخج ممانية العميقة لاستخراج لآتيه واستنباط عجيب
كمنامة ورفقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزود على ما له من شرف اجابه الدعوى وقبول
الحق وسلوك سبيله ولم يسيبه الارثقا والى مدارج الفضائل العروضية كما لا يخفى
لعدم تجرد عن المشغول المشغول بالصدورف النفس نية كنية مصفى لاستماع الحق
وجام حوائجه عن التفرق وهو حاضر بعين يتي عليه ويقوم باليقين اليه واثار الحق في
الفرة الا انه بقوله من كان له قلب والشكيرة للتعظيم أي قلبه كالمخلص المشغول
النفس نية كمن بالمعارف الآتية والحالات الربانية والحق في الفرة ان انه بقوله والحق في
وهو شهيد أي حاضر لقبية ليعلم انه من الكلايف ويحللها جميعا او مشاهد حقيقته وصدقته

✓

فبتخلق باخلاقه ودينه ولاحقا فوجده في الدنيا وسعيد في الآخرة لان من احسن عملا واستقام
بستحق المحمدي والثناء في دار الدنيا والجزاء في دار الآخرة والاولى في دار الآخرة والاولى في دار الآخرة
في سعادة الدارين لا شريك لهما في أصل السعادة وان كان بينهما بوجوه كثيرة
تفاوتت الدرجات يحكم قوله صلى الله عليه وسلم ان من استوى الذنوب استوى العلوون وقوله والذين
اولوا العلم درجات وقوله ومن يوت الحكمة فقد وقي خير كثيرا وقال مقاتل بن سليمان
وحدثني في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى السلام عظم العباد واعرف قدرهم فاني فضلتهم على
جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضل علي
على شئ من خلقي وعنه لسعد بن عرفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء والائمة
عليكم وانا اريد ان اعذبكم واخذوا الجنة على ان كان فيكم وكان عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة
سنة منه وذلك لان التفكر على الطاعة على الجوارح والعبادة على الجوارح فكأن
على القلب شرف من الجوارح ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم ان العلم شرف من غيره وعن عيسى بن
القلب والمقصود شرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم شرف من غيره وعن عيسى بن
مريم عليه السلام انه قال ان الله محمد صلى الله عليه وسلم علم وحكماء وكانهم من الفقه القيا
يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضون منهم باليسير من العمل فيدخلون الجنة
بلا اله الا الله وفضل العلم اكثر من ان يحصى بالتقدير والبيان وان رادى القسم ان يقول
ومن لم يرفع اليه راسه اي لم يفت اليه ايث والبطالة العاجلة على سعادة الدارين
والطائف نبراسه اي مصباحه والمراد الفطرة المذكورة يعيش فيها في الدنيا ويصل
اي يدخل جهنم في الآخرة كما قال تعالى ومن اعرض عن ذكرى فان له عبيته ضنكا
وتحشره يوم القيمة اعني وفي بعض النسخ وسيصلى بالرفع مع كونه مسطوقا على مفهوم وجود
السين الذاتية على الاستيناف بوعيد الآخرة واول هذا الطريق اعني اخراج الكلام
عن صورة الجواب وايضا بصره الاستيناف والوعيد ليدل على ان دخول السجود
او مقطوع به في حقه لا بد ان يحصل ذلك البتة لان السين كما يدل على ان في النسخ الزيادة
المستقبل دل على ان وقوعه مقطوع به بخلاف كونه في ميم العيش فانه غير مقطوع به
قد يطيب عيشه استدر اجابته الحسن ان يدخل عليه ما يدل على كونه مقطوع الوقوع وهو
السين فاورد وجوهنا لانه على كونه مترتب على الخفاء نبراسه والباطل استعدده
وان لم يكن ذلك الاطفا وهو جباله واوروا الصلوة عاريا عن الجرم لا شفا كونه
مجردم الوقوع ثم انه لما لزم من كون القرآن مجردا كون متكلما واجب الوجود والموجود

لقد

لقد قدر على مشقة لم يكن ذلك معجزا ولزم من كونه كمالا ان يحسب القوتين كونه فابيض الجود
لما كان المقصود والاصلي والفرع الاولي لكل من سكن بها ليعمل بتقوى الرحمن ومشاورة
جمال الملك لمن ارتفع على الاول النداء بقوله فيا واجب الوجود وهو الذي يقتضي ذاته وجوده
مخلاف الممكن فان مقتضى وجوده العلة كما رجعت عنه وعلى الثاني النداء بقوله ويا فابيض الجود
والفبيض في اللغة كثره الماء بحيث لا يسعه الاودي الذي كبري فيه فيسب من جوانبه يقال فابيض
الماء وفيصا وفيصه ضنة او كثر حتى سأل من جوارب مجراه وفي الاصطلاح فعل فاعل فعله
وايضا لا العوض للعرض الجودا فاداة ما ينبغي لا العوض هنا يستقيم كل واحد من معني الفبيض
انما ان في فطاهر واما الاول فتشبيهه جوده كما تارة وادعى مجراه كل من يوانبه
وعلى الثالث النداء بقوله ويا غايه كل مقصود اي ويا من صانه او معرفته غايه كل
يقصد ويراد باستعمال القوتين والتفت من الغيبة في الخطاب لا يشك لما ذكر الى هنا
بصفات كماله ووجوه فضاله وانما صا وبنزلة المحسوسات بعد توجه اليه بخطاب في انك
وله صدقة توارى غناه اي تساوي وتناول نفعه الذي حصل منه لامة عليه السلام
وذا هو ان نفعه لامة اكثر من ان يحصى فيكون الصدقة كذلك ومقصوده ان يحصل له عليه السلام
في مقامه نفعه لامة مشروبات غير متناهية يستحق بذلك الخط الاودي من لا يجزم قوله لامة
من صلت على حرة صلى الله عليه وسلم والفتاح العين المعجزة النفع **وله** وتجا زى غناه وهو
نفع العين المعجزة والنداء المتعب اي صدقة تكون عوضا عن تعب حصوله في تليج احكام الرسالة
وعلى من عانه وقرور بنيانه واراوهم الصلوات النابض ومن بعد هم العلماء والعلمين
التي يوم الدين والبنين في الاصل الحايطة واستعجبت له بتبينة عليه السلام من اشرفه حكم
الدين والبركة والتمار والزيادة فكله اراو بها علومهم ومعارفهم **وله** واسك بنا
مسالك كراماتهم اي جدد سالكين طرقا تستلوا بها ووصلوا الى كرامتك وتطعمك ايهم
فان الكرامة سبب الكرام والتكريم وكانه اراو بالمسالك الاعمال الصالحة والتكريم
ان يقال سلام عليك والمراد به ههنا التكريم والتعظيم **وله** وبعد فان الفاضل عليه السلام
توهم انما قبل بعد تجزوا لاسم على توهم حرف الجوزية كما في قول الشاعر في البيت
مدرك ما مضى ولا سابق شيئا او كان جانيا فان قوله ولا سابق مجرد ومحظوف
على قوله مدرك على توهم دخول الباء في خبر ليس واما على تقدير ما في نظم الكلام ويحتمل
لما حذفتها جملتها وعوضا عنها **وله** اعظم العلوم مقدارا اي في حد ذاته فان شرف
العلم يكون بشرف موضوعه وبشرف معلومه وبشرف كماله وبشدة الاحتياج اليه في التفسير

٨

شتم على هذه الجهات الأربع للشرف فنكون اشرف العلوم اما اشتماله على شرف العلوم فلان
مراولسه كالمستفاد ومن كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات له صفاته ولا علومه
ما يتعلق بها فقط حتى يكون اشرف من علم التفسير بل موضوعه العلوم مطلقا من حيث ثبت
به العقائد الدينية وكذا علومه يتعلق بمطلقا من تلك الجيبية واما شرف غايته فلان
غايته ما يرتب على كسب العقائد الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج
اليه فلان كل حال ديني ودنيوي عاجل و آجلى مضيق في العلوم الشرعية ودار ما على العلم
بكتا بلسان الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه **د** وادفعها شرفا ودار
اي وديلا فان النار لا يستدل على الشئ او في جعل شرفه ارفع من الملائكة والاخرى فانه بمنزلة
ان يقال وادفعها رتبة وعلم التفسير علم يعرف به معاني كلام الله تعالى بحسب الخاتمة البشرية
الذي هو رئيس العلوم الدينية لثقلها وحكمه عليها وراسها لتوقها عليه كونه مرجع معظم آياتها
ومبني قواعد الشرح اي معنى المسائل الكلية التي تنفر عنها الاحكام المشروعة واساسها
الدينية اي علمها لان القواعد ثابتة على الالوهية والنبوية والثبوتية على هذا العلم **د** لتكتم
بالتا وعل واستخراج الحايث تتعلق بالاحكام والبلاغة وغيره **د** الاسم برج لصح المصلحة
وضمها ايضا والعلم المهملة اي فاق اصحابه **د** في العلوم الدينية كلها اصولها بيتا و
علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها بيتا وذل الفقه وعلم الاخلاق **د** وفاق في
الصناعات العربية العلم ان لم يتعلق كصناعة العمل كان مقصودا في نفسه وتخص العلم وان
كان متعلقا بها كان المقصود منه فذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخافضة وينقسم الى
قسمين قسم مكن حصوله بجزو النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بجزو العمل كالخياطة
وهذا القسم يخص باسم الصناعات في عرف العامة **د** والفنون الالهية بانواعها من الالهية
لتوقف اوب النفس في الحاق وق والدرس عليها وعرفوا علم الادب وقدم يسمى علم العربية
بانه علم يحترزه عن الخلق في كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثني عشر قسما بعضها
اصول وهي اللغة والحرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيانات والقرص والالتفات
وبعضها فروع وهي الخط وقرص الشعر والانشاء والتجاسر والتجاسر وقرص التواريخ والقرص
القطع والقرص ايضا قول الشعر خاصة يقال قرصت الشعر اقرصته اذا قلته والشعر
قريض والمخاضات المحاورات والالان واما ليدفع نحو الرسائل والمخطوب واما علم البديع فخذ
جمله فربما علمي المعاني والبيانات لاقتسامه براسه لعدم دخوله في تعريف علم الادب الا ان
بعضهم هذه الفنون لا يستمد منه التفسير والقرص والقرص والقرص والقرص والقرص **ل**

ومن حيث انما في هذه سائر العلوم لانها موضوعة
ما هو في دخول وقت الصلاة وعلمه
سلا
الغير علم التفسير يقال نزلت التوراة انيرة نيرا
وغير الطريق ما يتضح بوضوح

لان ما سوى الانشا ولا دخوله في افاد المعنى اصلا مع اختصاصه مع سوي الخط بالشر والاش
لا تعلق له بالقرآن فينبغي ان يكون المراد بقوله بالزواجر انواعها الكافية التي لها دخل في
افادة المعنى ثم ان علم القواعد معتبر في التفسير فاما ان يجعل قايسته منه ويخرج في
العلوم الدينية دون العربية لان المراد بها ما لا يخص الكلام ودون كلام وهو محتسب
او يحل من التفسير على ان يفهم من انشا المعنى سياقي انشا الله تعالى وتعرف علم التفسير
بما يعرف به معاني كلام الله تعالى والناظر بحسب الخاتمة البشرية فيكون سميته مجموع
بمع التفسير من قسلة شتمه الشئ باسم اشرف اجابته فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية
وراسها وبنيت قواعد الشرح واساسها يتبني تقيده على العلوم الدينية وخصا لياقته
والتكلم فيه فيمن يرجع في العلوم الدينية تقتضي ما فوه عنها فما وجه تفرس من الحكم الاول
بالنظر الى السلف في الاصحاب فيقتبس من انوار حقايق التنزيل من مشكاة الكون
والحكم التي في النظر الى الخلف مستنبط من يتلى بالحكم والاحكام والبلاغة من اللطيف
والدقائق كما سيشه اليخص فان القدر الذي لا يتو المعاني واوضحها المباني تيسرهم
بآر قواعد العلوم الدينية عليها وربط اولتها اليها ومن دونهم في ارادوا استخراج
البيوت واللطيف منه فليس الا لتي بالعلوم الدينية والفنون الروسية **د** ولطال
اخذت نفس الامم ترطه القسم وما مصدرية ولذا كتبت منصرفه عن النفس في عاينه
وقيل كافة كيف الفصل عن طلب الفاعل ويرويه انها لو كانت كافة لكتبت مرصولة
كما **د** في هذا الفن اي فن التفسير والاشتراك والاشتمال والصفوق بالوحى الشئ
في الصا وسميت الخالص والاصوية في الاصل مصدر يقال صحبته بصحبة صحبة بالضم وصحبة
بالفتح وهو ما جمع صحابي بمعنى الاصحاب والاصحاب عند جمهور اهل الحديث مسلم راى النبي
عليه السلام وان لم يز وعنه حديثا ولم يكن طول المصاحبة معه وشروط بعضه طول
الصحبة وبعضه شروط طول الصحبة ان يروى عنه حديثا وارا وبعضهم علمها وكان
مسعود و ابن عباس وعمر بن الخطاب وابن الزبير وابن عمر و ابي سب و زبير
ثابت رضوان الله تعالى عليهم جميعين وصدرهم على حتى قال ابن عباس ما اخذت
من تفسير القرآن فمن علي الالة تجرول هذا الشأن وتتبعه من التسليم حتى قالوا ان
المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن علي وكان علي يحرص على الالة في الاخذ عنه وكان
عبد الله بن مسعود يقول نعم الترحمان عبد الله بن عباس وهو الذي قال فيه رسول
الله صلى الله عليه وسلم تقدمت في الدين وحسبك بهذه الدعوى وقال علي بن عباس

طيه ارتداد له بالعادة والاشتمال
وارتداد له بالعادة والاشتمال
بلاغته سلا

قال عليه السلام من عمل لي هذا ما علم
وعلى بابها



كما ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق ويتلوه من مسجود وغيره والنايون جميع ما يجرى
صحب الصحابة واداء بهم من البصرى فانه اورد من الصحابة ما نه وتبين وجها فانه
قرأ على ابي اسحق فراه وصوره اتقان وسعدك جبير فانه قرأ على ابن عمر واسما من
زبير وغيرهم كعقبة وعكرمة والحكم بن حزام واداء بقوله ومن دونهم عبد الرزاق وابانكا
الفارسى وعلى ابي طلحة وامثالهم ومن المبرزين فيهم محمد بن جابر الطبري فانه جمع على الكس
اشتات التفسير واداء على الزجاج حتى قال مولانا كس اللسان الاصمغاني في مقدماته
تفسيره الجامع في التفسير الكبير والكس تتبع الكتاب فوجدت ان كل اخذ ما اخذ من
الزجاج **وله** وينظر في مطاوع الطوى ويترجم الاستعمال والكتبة جمع كنية وهي العظيمة فخره
بقوة الفكر من نكت الارض نكت والكتبة كالنقطة لفظا ومعنى اسم لا يترجم الى اصل في الارض
بالكتبة اذا تر فيها بضم نوحه بارعة اي فريقة رائية اي مجتهد ربيعة القدر **وله**
استنبطتها وهو في الاصل استخراج النبط وهو اول يظهر من البئر اذا حفرت يقال
انبت الحق اذا اخرج الماء واستعمل في استخراج اللطائف بالغة والاجتهاد وكانه راوينا
المتاخر من صاحب الكسا والامام الرازي والراغب الاصمغاني فان اكثر ما يتعلق بالزجاج
ولطائف المعاني والبيان من الكشاف وبالهام من الكبير وبالاشفاق ولطائف
الاعتبارات والاشارات من تفسير الراغب نظر كيف نسب خلاصة الحقايق السميعة
الى المتقدمين والكتبة اللطيفة الاستنباطية الى المتأخرين وهذه هي لسان القديس
في اجواب والمعربة الى النسبة من عناه اذ اتسمه والائمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورين
في التفسير والش طيبة وهم تافع المدني وابن كثير الكوفي وابو عمرو البصري وابن عمار في
وعاصم وحمزة والكتبة في الكوفيين واما من ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي السجستاني فانه كان
امام كبير ثقة عالما صالحا انتهت اليه رياسة القراءة بعد ابي عمرو وكان امام البصرة
سنتين وله راويان رفيع وزوئيس وقد ثبت شيخان آخرا ابو جعفر يزيد بن القيعاق
المدني المخرومي وابو محمد خلف بن هشام بن قنبل ثم الصحاح ان احكام القرآن من جواز
الصلوة وغيره جازية في النسخة الاخيرة كالسبعة والامام واداء فالاصح ان لم يثبت
فنه واحد من السبعة والنسخة حقه سنة وموافقة واحد من الصحاح الثمانية والراجح لاواستقامة
وجهه في العربية ولو وجهه لا يجوز الصلوة به مشهور كانت اوشا فوه واما غير ما يثبت
واحد من السبعة والنسخة وهو لم يثبت ثمان وثلاثة فلا خلاف في عدم جواز الصلوة
به والخلاف في الاف وقال الاصمغاني في ما يترجم من القراءات الشاذة حكمها في الصلوة

حكم كلام البشارة قال الجعفي لقرأ الشاذ فوج فراهته قدر ما يجوز الصلوة كحصوله او علم
ان قول المصنف ويؤرب عن وجه القراءات لا بعد قوله صنف في هذا الفيل كما يشاء الا
الفن الى التفسير يشع بان علم الزيادة ايضا من علم التفسير كما ذكرنا سابقا كما قيل في قوله
بل انه يشع بانه صنف ولكنه ذكره تيمنا للزيادة **وله** يشعني اي يشعني ليقال يشعني
الامر يشعني اي يشعني عنه **وله** ما صم به عرجي اي صمني عن التردد فصار عرجي اي صمنا لا يتردد
فيه الجعفي صمنا يشعني خالصه وصمنا السيف اذا مضى في العظم وقطعه وصمنا فلان على وجه
اي مضى على رايه **وله** اقول منكر منزلة لازم فليس منزل **وله** ومعنى منكر
من السؤال بمعنى طلب الحاجة يقال سالت الشيء بمعنى طلبت اني من الاول وفي النص
كل سؤال وهو الحاجة كما في قوله تعالى قد اتيت سورك يا موسى او يد عليه انه لا يزوج
مع قوله اقول اولها يوافقه في الوزن اللين لان ليقا تحذف الهمزة كما قرئ في الآية
تم شرحه بياحه سور في كتاب السور طائفة من القرآن مترجمة بغيرها وتلقب
بانها سورة كذا واقدمها ثلث آيات واقصر ما سورة الكورث لانها اقصر ما من السور
هي ثلث آيات ثم قيل هي في الاصل مصدر بمعنى الفتح كما في قوله تعالى ففتح الله
الشيء وتسمية المصدر لان الفتح يتلوه في اوله والاسم يتلوه في المجموع في الفتح
الاول وترد بان فاعلة في المصداوقية وايضا تسمى المفعول بالمصدر بخلاف الظاهر لان
ان الفتح في الاصل صفة ثم نقلت منها وجعلت لاول الشيء لكون اول الشيء وسيله لفتح
ذلك الشيء والمفعول منه قال الفاضل البصري رافعي ففتح الشيء باوله وفتحته آخره اذ هما
الفتح والدخول في الامر والختم والخروج منه انتهى فكان اول الجز من المجموع كالفتح
لذلك المجموع فسمي فاعلة لذلك والنا والنايت الموصوف في الاصل وهو القطعة او النسخة
من الوصفه الى الاسم فلا يكون لنا نيت بل هي علامة لكون الوصف سما بالفتحة على اللفظ
جاء بها على الموصوف ولا يذكر منه الموصوف البتة كالنقطة اسم المنطوق والفتحة اسم المنطوق
وفي مثله يستوي الذكر والمؤنث ووزن المبالغة كما في علامة لندرتها في غير صيغة المبالغة
والكتاب كما لزان يطلق على الكل والكلمة والمراد ههنا الاول فتعني فاعلة الكتاب اقله
ثم صار بالفتحة على السور كالحمد لكونها مبدء الكتاب المسموع وقد طعن عليها لفظ النسخة
وحدما اي من غير اضافة الى الكتاب فانما علم آخرا بالفتحة ايضا واللام لازمة او اضافة
من المصنف لعدم الالبا من اللام كما لو صرح المصنف اليه مع ملح الوصفه اضافة السور
الى فاعلة الكتاب من اضافة العام الى الخاص كشيء الراك وعلم النسخة اضافة العاصم الى الكتاب

ابن اسحق سلف عن يثرب في قوله في هذا الفيل كما يشاء الا
من الاقسام تحت الازاد والاولى السلام

لان فاعلة الكتاب على هذه السور في قوله في هذا الفيل
من جازات تطلق السور مسله



حصلا في الاصل
الواحدة

وارجع من قوله ومنه اصله واصله
القرآن ح انه جوازا الاسم على النظر الى الاصل
مسألة

العبارة عبارة عن الاتقان بالنسبة الى ما هو عليه
سبيل التنظيم الكلام كونه

لا مية لان المضاف اليه ليس طرفا للمضاف ولا ينسأله فالمراد بالكتاب الكل لا اله الا الله لان كون
الفاتحة اول ما يتقيا من الكل لا اله الا الله فيجوز مصداق الاضافة لامية وهو عدم كون
المضاف اليه طرفا للمضاف ولا صادقا محمولا عليه فكان مثل راس يد **وله** وتسمى ام
القرآن الطاهر مسطرفا على حذف تقديره تسمى في فاتحة الكتاب وتسمى القرآن
واما على ما يفهم ما سبق حسب اقتضائ المعنى وهو ايضا ذلك من غير اعتبار حذفه وتقديره
ومتدكثير في الكلام ولم يبرز بيان وجه التسمية بفاتحة الكتاب لظهور دلالة قوله
لانها هي الفاتحة مفتوح ومدى ما عليه وان كان المقصود من ذكره ان يفرغ عليه قوله
فكانها اصله ومنه فانها المسمى في بيان وجه التسمية بالآية وما قبله تمهيد **وله**
ولذلك اي دكر الفاتحة كانا اصل القرآن تسمى اساسا لانها كانت كانهما اصل القرآن
كان ما عداها من القرآن كانه مشتق منها وكانت هي اساسا **وله** اولها تسمى على
ما فيه لم يرد وبما فيه جميع ما فيه بل معظمه فانه هو اصل مقاصده فورد ان في القرآن مقاصد
اخرى غير ما ذكر من الامر والشيء التي هي التمسك على الله والتعبد به ونبيه وبيان وعده
ووعده كالمقصود الامثال والموعظة والمراد من التمسك به بما هو اوله اوجه الصفا
الكلية عليه من المفهوم من قوله الحمد لله الذي قاله ما ك يوم الدين والتعبد بمعنى التكليف
وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدا في طاعة وتعبد في اعتقاد واعبد اعبادا
وتعبد في تعبد والتكليف بمعنى استعبدني وصيرتني كالعبودية بالآية والتعبد بمعنى التكليف
وهو المفهوم من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بعبودية ربه والتعبد به وكلف
من مشال او المولى واجتباب نواهيته ومن قوله الصراط المستقيم اذا اراد به طاعة الكلام
المستعمل على الاحكام وسان وعده ووعده بالترغيب والترهيب المفهوم كقولهم انعمت عليهم
والمغضوب عليهم ومن قوله يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول التواب والعقاب والخصام
منظم مقاصد الكتاب في هذه التسمية كما عرفت انزل لارش والعبادة والقرينة المبدأ
بالصفا الكلية يستعملها بما يتقرب اليه ويحسبوا عما يتقربهم عنه ومعرفة المعاد ليستعملوا
بما ينتفعون به فقه ويجتنبوا عما يتضررون به فيهم والاشتغال والاجتناب لا يكونان الا
بالامر والنهي ولا بد لامتثال الامر من باعث وهو الرعد والاجتناب عما نهى عنه من زاجر
وهو الرعد فلولا الرعد والوعيد لاستولى الكسوف على النفس وتسقط عليه الهوى والشيء
ومنعا عن طمع شمس الابد **وله** او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه يكون مجزا
اقول للتسمية بقرآن اي دلالتها شتم على سبيل الاجمال على ما في القرآن كشمال الآم

على الا ولا وفان جملة الامور قد يستعمل معنى محلي الامور ومحصلا وقوله من الحكم بيان جملة
معانيه وقوله التي مع صلته في موضع الرعي انه صفة جملة معانيه وجملة الحكم والاحكام الاحكام
العدلية وحدها حتى يحتاج الى تقدير مضاف ويقال في تقدير الكلام اي احكام سلوك
الطريق المستقيم با وعلى ان السلوك هو العمل لا الحكم العملي ومن ذهب الى هذا الوجه يتركب
التقدير المذكور كحال ان قوله هي سلوك الطريق المستقيم فالطريق الاحكام العملية كما ان قوله
والاطلاع فالطريق في الحكم النظرية وانما لم يراع ترتيب اللفظ في قوله على عليه التنزيل لعدم
ما هو اشارت الى الاولى وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وما خيرا من هذا ان نية
وهو قوله الذين نعمت عليهم في قوله وانما عدل عن مسكنا لان سلوك الطريق
المستقيم له رايه بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يحسن لاحكام العملية تبا ولها
والحكم النظرية ايض فان استقامة الطريق كما يكون بالنظر الى الاعمال كمن بالنظر الى
العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مرات السعد والاشقاء والافتقار عنها كما يشير اليه قوله تعالى صراطك
انعمت عليهم وعلى من زل الاشقياء والافتقار عنها كما يشير اليه قوله في غير المغضوب عليهم ولا
الضالين لا يخص بالحكم النظرية بل هو من آيات الحكيمين وخراتها ومن جملة معانيها
فلا وجه للعطف على اللفظ والنسبة لاسباب غير الترتيب فمحتاج الى تقدير مضاف ليصح حمل سلوك
الطريق المستقيم وما عطف عليه على قوله هي وتقدير الكلام التي هي تفيد سلوك الطريق مع
ففاتحة الكتاب لما اشتملت على ذكر معاني القرآن مجملة على حسن ترتيب ثم صارت ملك المعاني
منصبة في سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث قدمت ارضها اول
ثم وحيث الارض من تحتها فلما سميت هذه ام القرى سميت تلك ام القرآن فان قيل
هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا فيكون مناسبا لما سبق من قوله لانها تسمى
ومبدأوه قلت نعم فان ما يدل على الشئ اجمالا لا يحق ان يكون فاتحة له وعنوايتها
به عليه **وله** وسورة الكثر والواحدة والكافه لذلك اي لاشتمالها على ما في القرآن
او على جملة معانيه فكانت كانهما كثر واذا في كافي وروى عن المومنين على الله
انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كثر من تحت العرش **وله** والصورة بالخط
على الحمد في قوله وسورة الحمد **وله** لوجوب قراءتها فيها كما هو عند الشافعية فان الرواية
عندهم بمعنى الفرض **وله** او استحبابها فيها اي في الصلاة كما هو عند الحنفية فان
المستحب بمعنى المندوب قد يجعل عندهم مثلا ولا للاحتساب السنة والمستحب المتعارف هو
ما يكون فضلا ولما لا يترتب على تركه استحقاق عقاب واعتاب او ثوم وبالتقدير

اصلا كما ان اصل الكثرة في المرات فكذلك في قوله
الكتاب لا يترك في الكلمات الايام الحقة
وكذا ان فاتحة اصل ما ذكر في سورة المسألة
كذلك ان الكثرة في المرات فكذلك في قوله
اصلا كما ان اصل الكثرة في المرات فكذلك في قوله
كافية في ما فيها

المستعمل في قوله
وهو الرعد والوعيد
ومنعا عن طمع شمس الابد

بتميز عن سائر الزوايد وهي وانزل الله السلام عليها على سبيل العادة ولو قيل لان قرأتها في
 فريضة وواجبه لكان وقوعها في اصطلاح اهل اصول **اول** والثانية السعة بضم السين
 بالخط على منقول سمي قال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والثالثة في شفاء
 ونصب اليها في فعلها كان المناسبات ان يكون ترتيب لكون الشفاء في جود
 معطوفا على اخصف اليه سورة والثالثة منصرفا على منقول سمي كونه اختار ترتيب
 المذكور ترتيبها على انها تسمى ايضا بنفس الشفاء كما يدل عليه الحديث روى ان بعض الصحابة
 ترجمه على منصرف قوله من سورة في ذنه فبرئ فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء **اول** والسبع المشافي بالنصب عطفا على منقول
 تسمى وعقل تسميتها بالسبع بقوله لا يفسد في الاثبات والاتفاق وفي التفسير ثم هذه السورة
 ثمان آيات في قول الحسن البصري وست آيات في قول الجويني وبعض سبع آيات في قول الجمهور
 من اهل الكوفة حرس عبد التسمية ونعت عليهم ثمان وتكررها لبعضها في قول الجمهور
 سبع آيات لكن صح ما عدوا النعت عليهم في قوله ليست التسمية من الفاتحة والثاني جعلها
 من الفاتحة ولم يجعل النعت عليهم في آية التي كلفه فلا بد ان يكون مرادها بالاتفاق على كونها
 سبع آيات اتفاق الجمهور فان كان لفظ واحد وانتم الجمهور ليسي خلافا لا اختلاف فلا يخرج
 الحكم من كونها منقضا عليه ولا يوصف بكونه مختلفا **اول** ودون نعت عليهم المراد به صراط الذين
 انعم عليهم الا انه اختصر لظهور ان الصفة بدون الموصول والمصاحف الممدون لمضاف
 لا بقية آية لان الكل في حكم كلمة واحدة **اول** وتسمى في الصلوة علة لتسميتها بالثاني معطوفا
 على قوله سبع آيات وفيه اشارة الى ان المشافي جمع مشتق على صيغة المنقول من التثنية وهي
 المكروب يقال تثنية تثنية اجمعته اثنين والمكروب في التواضع والانهال انما هي الفاتحة
 الا انها وصفت بالجمع باعتبار كثرة آياتها فان تكرر السورة قراءة او نزولا لا يستلزم
 تكرر آياتها وان كانت عبارة المص وسمى في الصلوة بتخفيف النون على انه مضارع
 للمفعول من تثنية ثنيا اذا صارت له ثانيا كون هذه اشارة الى ان المشافي جمع مشتق
 او مشتق من التثنية وهو لا عاوة والمكروب فان صل لا معني لعطف قوله والانهال
 على قوله في الصلوة لانه يستلزم ان يكون تقديم الكلام انما تثني في الانزال ولا تثني
 لانه لا انزال بعد اجيب بان تثني المقدر بمعنى تثنيته وعبر عنه بلفظ المصاحف كما في
 الماضية او يقدر تثنيته لكون من قبيل عطفها تثني وما ذكره **اول** ان صح انها
 نزلت بكلمة اشارة الى ان تكرر نزولها ليس بحزوم بل عدم ما يدل عليه قطعنا فلا يصح ان

قراءة الفاتحة في الصلوة واجبة عند
 والواجب من غير فرض سلة

بما روي عن سبعة من اهل الفاتحة في الصلوة
 فقد سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها
 آية الرحمن الرحيم بالحمد لله رب العالمين
 اياك نعبد واياك نستعين اية السورة آية
 المستغنى عن صلاة النذر في آية السورة آية

وجمع شئ المذموم في السورين

كون وجهها لتسميتها بالثاني ولما اشارة الى ضعف القول بتكررها في نزولها اشارة الى ان
 من الاحتمالات الباقية التي هي كونها كلمة فقط وهو قول جمهور الصحابة وان بعض
 وكونها مدنية فقط وهو قول جده وجمهور وكونها لبعضها بكلمة وبعضها مدنية كما قال
 بعض النحاة ومنها كونها بكلمة فقط لان تكرر النزول خلاف الظاهر والعادة وانزل
 على نزولها بكلمة بقوله تعالى في سورة الحجر ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم
 ولا تمدن عينيك الى استعجابهم اذ واجهتهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين
 والدليل على كونها هي المرادة بالسبع المشافي في ما في صحيح البخاري عن سيد بن القاسم قال
 كنت اصلي في المسجد الحرام فقرأت في رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صليت فانيته فقال ما
 خشيت ان تاتيني فقط يا رسول الله اني كنت اصلي فقال لم يقل لسه عز وجل تجيب
 لله وللرسول اذا دعاكم لما يحكيكم ثم قال لا تعلمك سورة هي عظم سورة في القرآن قال
 الحمد لله رب العالمين هي السبع المشافي والقرآن العظيم الذي وتيته وما فيه ايضا على هجرة
 رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان السبع المشافي والقرآن العظيم وما في الكوفة
 عز جبرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رب العالمين سبع آيات
 اولهن سم لرسول الرحمن وهي السبع المشافي وهي فاتحة الكتاب وهي ام القرآن وهذه الآية
 ما طقت بان التسمية آية من الفاتحة في سبب نزول آية سورة الحجر ان عبر قد صفت
 من الشام لا يجهل حال عظيم وهي سبع فرق ورسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ينظرون اليها
 واكثر الصحابة عزى وجمع فخط بابل النبي صلى الله عليه وسلم في الحاجة اصحابه فنزل قوله تعالى ولقد اتيناك
 سبعاً من المثاني اي مكان سبع فرائض لا يجهل والقرآن العظيم لا تمدن عينيك
 الى استعجابهم اذ واجهتهم هذا ابو جهل لا ينظر الى ما اعطيتك مع جلالة هذه العظيمة
 فلم تنظر الى اعطيتك وهو مطاع الدنيا الدنية ولما علم لسه ان تثنية لم يكن ليه
 بل لا صحابه قال ولا تحزن عليهم واقره بما يريد نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك
 للمؤمنين فان تراصك طبيب تصعبهم من كثرهم ينجي مجرب من سبب الدنيا لا يقال اسم
 السورة السبع المشافي وما في الآية سبع من المثاني في زيادة من فكيف يرويه سورة
 الفاتحة لانه نقول بكلمة فيها لبيان فكون مؤدو العبارة بين واحدا **اول** وهو قول
 المذكور في سورة الحجر كفي بالنصر فان ما قبله وما بعده التي في سورة في حق اهل مكة من
 المشركين وكان من لم يمتن على النبي صلى الله عليه وسلم باثباته السبع المشافي وهو قوله ثم انزلها
 بالمدنية وسبب القول بانها على السلام حتى تكلمه فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت

سبب نزولها
 اثباتا كسب

الصدرة بكنة فحق بانها مكنة للرسول وروى صاحب التيسير عن الامام الواحد في سنده عن النبي
ميسرة قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا برز سبعا ويا ياديه يا محمد فذا سمع
الصوت النطق باريا فقال له ورفقه بن نوفل اذا سمعت النداء فابيت حتى تسمع ما يقرب
لك فلما برز وسمع النداء يا محمد قال ليبيك قال قل اشهد ان لا اله الا الله لا اله الا الله واشهد ان محمدا
رسول الله ثم قال قل الحمد لله رب العالمين من الرحمن الرحيم مالك يوم الدين حتى فرغ من فاتحة
القرآن فذكر الحديث على ان الفاتحة مكية وانها اول ما نزل وان التسمية ليست بآية منها
وقال مجاهد وحده هي مدنية وقالوا هذه مقطورة منه ولا يمكن ان عليه السلام مكث بمكة
ثلاث عشرة سنة يصلي فيها بغير فاتحة الكتاب وهذا مما لا يقبله العقول وقال جماعة في
تونس من هذين القولين هي مكية ومدنية معا اي نزلت بمكة وبالمدنية تفضيلا
لهذه السورة على غيرها ولهذا سميت مشا في التسمية نزولها الى بيت عبادة التيسير
وله اسم السورة الرحمن الفاتحة لم يتبرض بها بانه آية تامة من آيات الفاتحة والحمد لله
وانما يكون آية كما يكون لاشراك قول النبي في ذلك كما صح بحسب تعبد هذا بقوله ومن احصاها
اختص في آية براسها او بما بعد ذلك والذي تفرع عنه قول النبي في بيان التسمية من الفاتحة
ولم ينقل الحسن قول النبي في سبعة وايل سائر السور لئلا يورد قوله فيها قال صاحب التيسير
تم التسمية عند ذلك آية من رأس كل سورة وعند النبي آية من رأس الفاتحة لا غير عن محمد بن
آية انزلت للفصل بالسورة وظاهر هذا صاحبنا انها ذكر بيننا اية الفاتحة تيمنا وليست بآية
وفي سورة النمل اي دون آية وقالوا المطف في انها ليست بآية تامة في القرآن لانها لو كانت
الجنب والحائض ممنوع عن عند كل احدى بال مقصود كاشتها ومن لم يجز في القرآن
في موضع لان لا آية ورد بها كتحضر الجنب ونحوه فلا يمكن التكلم بها عند ختم عمره في التيسير
وفيه تصريح بان التسمية التي في اوائل سائر السور ليست بآية منها عند النبي وقالوا المطف
المصارفي لا خلاف في ان التسمية لبعض آية من سور النبي وانما اختلف في التسمية التي
في اوائل السور فمن قدما الحنفية انها ليست من القرآن وان تعبد التواتر في تعريف القرآن
بقولهم لا شبهة احترار عنهما ولما لا حلت في غير منهم بالنظر الى الالوة انها من القرآن قالوا الصريح
من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والترك وليست بآية ولا بعض آية
من شيء من السور نصار على خلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور واما مكث
عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة كالتايات المتكررة في بعض السور مثل في الآدمي
يكون بان على ما ذهب اليه النبي صلى الله عليه وسلم وفيه تصريح بان مذهب الشافعي التسمية من اول

وان خفف في آية تامة منها او بعض آية
سلا

التي في سورة النمل
وانما يكون آية كما يكون لاشراك قول النبي في ذلك كما صح بحسب تعبد هذا بقوله ومن احصاها
اختص في آية براسها او بما بعد ذلك والذي تفرع عنه قول النبي في بيان التسمية من الفاتحة

يكون قرآنا مستقلا سورة قصيرة
سلا

كل سورة على خلاف ما في التيسير **وله** وخالفه في المدنية حيث قالوا انها ليست من القرآن
اصلا فان ذلك هو الالوة المذكورين انها ليست من القرآن حتى روى عن مالك انه قال
لا ينبغي ان تقرأ في الصدرة المكتوبة لاجه لا تسترا وان كان طاهر قوله وخالفه شعرا
بان المصنف انهم كانوا بان قالوا ان التسمية ليست من الفاتحة لان الحكم المنسوب الي
الفرق الاول هو كونها من الفاتحة والى لغة لهذا الحكم ظاهرا وصحاحا انما يكون بان
يقال انها ليست من الفاتحة لان يقال انها ليست من القرآن لان نفي قرآنتها
وان استلزم من كونها من الفاتحة من حيث ان نفي الاستلزام يستلزم نفي الاستلزام الا ان ليس
في الفاتحة صحاحا قال الشافعي ومن وافقه او عواصميين احمد بن حنبل وغيرهم لا يوردون في الفاتحة
التي في اوائل السور من القرآن وانما جزء من كل سورة وقرآنا مدنية ومن لم يورد في الفاتحة
الاول في قولهم انها من القرآن وانما لم تكن من القرآن لانها لم تكن من شيء من السور
والمت غرون من الحنفية وافقوا الفرق الاول في قولهم انها من القرآن وخالفهم في
قولهم انها جزء من اول كل سورة وقالوا هي آية فذات ليست جزء من شيء من السور
وله ولم ينص ابو جعفر في آية في كونها من الفاتحة بشيء من الاثبات والنفي كونها من الفاتحة
القائلين كونها من الفاتحة كما ذكره فظن بنا على ذلك انها ليست من السور عندها حتى
الفاتحة بناء على ان الامام في السورة للحمد ويؤيده عدم كونها جزء من السور ولا قالوا بان كونها
من سائر السور دون الفاتحة وقوله مع كونها من اهل الكوفة في انهم ما قيل من انهم انهم
بشيء من النبي والاثبات لا يتسبب لظن احمد بن حنبل في نفي التخصيص في آية نفي عنه
ما يدل على انها ليست من السور وهو قوله انها ليست بها في الصدرات كلها فلو كانت
من السور لوجب ان يجز بها فيما يجز فيه السور ويروى على قوله ولم ينص بوجوبه ان
هذا استقرا والنفي وذلك غير مقبول لان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود ولا يظن
عدم كونها من السورة لان عدم التخصيص في كونها من الفاتحة لا يوجب عدم كونها من
اهل بلده وهو كونها من الفاتحة فلا دلالة له على انه آية فذات من القرآن وليست
اصلا وقول الامام محمد بن ميمون في حقه في المصحف كلام التخصيص ان التسمية
من القرآن وهو الاستلزام كونها من السور فلما قاله محمد بن قيس لم يفتقر بها في الصدرة فلم يجز
ولعل الوجوه في عدم كونها من الفاتحة لاجه في الصدرة لاجه في الصدرة فلم يجز
والترك فلا يلزم ان يثبت لها سائر احكام القرآن **وله** ولما في الفاتحة
في اثبات كون التسمية من الفاتحة وما رواه ابو هريرة رضي الله عنه في آية تامة منها وحده

١٣٥

فانما استدلوا كونها من السور لانها من السور
وعدم تخصيصها بغيرها

ام سلمة يدل على انها ليست آية تامة منها بل هي بعض آية وانما يتم بما بعد **ول** ومن اجاب في
اجل الاختلاف بين الروايتين او الحديثين وقع الاختلاف من الشافعية ان البسمة آية
بها اسمها او بما بعد ما هو قوله في الحديثين **ول** والاجماع بالرفع عطف على احاد
وكذا قوله والرفاق والاول سارة في الاجماع القوي والاشارة في الاجماع الضعيف وانما قلنا
ان الثاني ايضا اجماع فلا يخرج عن الاول لانه لا يرد عليه في القياس والقياس والجماع والجماع ان
ان في الس من فصل الشك الاول معين انه من باب الاجماع فان فصل هذا الاجماع عن غير ذلك
على قرآنية البسمة على كونها من العاشرة لان قرآنتها لا تستلزم كونها منها وتقصود اثبات
كونها منها فلا يتم التثبيت قطعا كونها من القرآن كما يدعي ويقصد اثباته في نفسه مع
ان قرآنتها لا تامة كونها من العاشرة وثابتة في ضمن ثبوتها الا انه لم يكتف بثبوتها ضمن
وتعرض لاثباتها قصدا وابتداء بنا على ان قرآنتها لا تامة والبصرة ومن وافقهم خالفوا
ونفذ قرآنتها راسا وقالوا انها ذكر من اذكار الله كما ذكر في اهل السور المستنقاة
والترك به كما يبدو بما كل احد في بال فذلك قصد المصطلح بطال منه مبهم باثبات قرآنتها
وادور على الاجماع القوي بان سماء السور وكونها كلمة مدونه وعدد الآيات مما بين الفتيين
وليس شيء منها بقرآن واجيبته اولابا بالمراد بما بين الفتيين ما بين وقتي جميع المصنف
حتى المصاحف المتقدمة التي في زمن الصحابة وشي مما ذكر لم يكتف المصاحف المتقدمة بل امور
محدثة في المصاحف الحديثة فلا بد من النقص بها وثانيا بان يقال لو سلم ان المراد به ما بين وقتي
المصاحف المتداولة بيننا فالمراد بما بينها ما فيه احتمال القرآنية والامور المذكورة ليس فيها
احتمال القرآنية الا يرى انها لم تكتب على كتاب القرآن بل ميزت بكون المراد بالعلم للعلمين
كونها من القرآن كما لم يكتب في آية الفاتحة مع انه مما يقوله التال والسامح حتى لا يظن
من القرآن خلاف البسمة فانها مشتبه في جميع المصاحف قديمها وحديثها وكتوبه كما كتب
في القرآن من المراد والفقير فثبت فيها بذلك احتمال القرآنية وتبين حالها بما ذكر من الاجماع
والبسمة مصدر قولهم يسمون اي قال بسم الله نحو قول اي قال لا حول ولا قوة الا بالله لتلك
وحدثك ويقتل اي قال لا اله الا الله وحده لا شريك له وهو قول جبرائيل
والسجدة قول سبي الله وحده لا شريك له وهي قول جبرائيل في قوله **ول** والظنفة والدمعة وهي قول
الخال لسه بعاك وادام لسه عزرك وهذا شبهه بيات النحت في النسب فانهم يخذون
اسمين فيخترون منها لفظا واحدا فيسبون اليه كقولهم حضر في عبيس في عبيس في عبيس في
النسبة الى حضرموت وعبد القيس وعبد شمس قال ويحك مني شيخه عبيس في كان لم تترى قطيعة
اسير يا نيا .

14
ذكره على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة في شهاب لغة موكدة واكثر اهل اللغة نعتها ولم يقل
انها موكدة قال عمرو بن ربعية لقد بسمتك ليني غداة لغيتها فيا حبيذا ذلك الحديث يستدل
ول والبا متعلقة بخذف لما كانت الباء من الحروف الحارة الموضوعة لافعالها في الالف
التي لا تتحرك وجب جميع مواضع ذكرها ان يوجد فعل وشبهه حتى تستلزم هي في فاوا تستلزم
كلام ليس فيه فعل مذكور تستلزم هي به يقدر فعل عام او لم يوجد قرينة بخصوص الافعال من احد
الحرفين على محض القرينة لان الخذف لا يجوز الا اذا كان في الكلام ما يدل عليه والحرف
الحارة تدل بانفسها على متعلقها مما هو اما اذا كان المتعلق بخذف فلا خاصا فلا بد من قرينة
تدل على خصوصه ذلك الفعل وليس لفظ بسم الله فعل مذكور فلعنا انه بخذف وهو قرآن القرينة
المعينة لئلا يظن ان الخذف هو الفعل الذي يتوالتسمية ويخص به وبها القواعد وكذا الخذف
فلا غير القواعد فسمي فشرح في تقدير من الفعل يستلزم من ذلك الفعل شروع فيه كالسنة
او احوال النزول فقال بسم الله كان التقديم بسم الله ارجح وكذا الظاهر كما تقول المصنف
لان الذي يتوالتسمية وبها القواعد المعينة بخذف فان فعل المناسبت لما سبق من التسمية
الذي يحصله ان القرينة المعينة بخذف في كل موضع هو الفعل الذي يعقب التسمية ويخص به
ان يقال لان الذي يتوالتسمية هو فعل القواعد فذلك قدر ما يشق منها وهو قرآن فان التسمية
للتسمية في كل موضع ابتدئ بها هو الفعل لا المقدر قلت نعم الا ان الكلام لما كان في اللفظ
بسم الله وبيان ما من التقديم كما اشار اليه المصنف في قوله لان الذي يتوالتسمية
اي يقف بسم الله الرحمن الرحيم ومن المعلوم ان الذي يتوالتسمية بهذا اللفظ هو الموقر وهو الموقر
احتمال المصنف لفظ الموقر وبدل القواعد المقصود من بيان ان يتوالتسمية بسم الله في الذكر
الموقر وبيان ان الذي يتوالتسمية بالمعنى المصدرية وهو قوله بسم الله هو فعل القواعد
وتسمية الموقر واللفظ بسم الله يستلزم تسمية القواعد للتسمية فظهر ان هذا التفسير هو
ايضا وهو ما قرينة الخذف فانه كما ان القواعد تدل على الخذف كذلك الموقر وع
بل هو اولى بالاستدلال لان القواعد لا تلزم الا بالمعنى ووش هذا التفسير لا يستقيم بيا
تقديم تسمية الموقر فانه لا يبعد ان يقال تقديمه بسم الله اذبح لان الذي يتوالتسمية
لان تسمية الموقر لا تاتي لها الا في الوجود وهو الذبح لا غير وفيما نحن لها قال في
الذكر وهو الموقر وفي الوجود وهو القواعد **ول** وكذلك يصير كل ما على اي وكان
فاعل القواعد يصير الفعل المشق منها وهو قرآن وفي قوله يصير يجعل التسمية مصدره مسأله
لانه لا شك ان الفعل الذي جعل التسمية مصدره هو الفعل الحقيقي الذي يريد تحصيله ولا شك ان

تكونها في التسمية واردة في قوله تعالى
على ان الفعل التسمية هو القواعد
بسم الله تبارك وتعالى
كان المقدم
والذي في الصغير راجع الى التسمية
بمعنى الخذف
والتسمية في المصنف في الالف
كما ان التسمية آية في الالف

الفعل لا يغيره بل يغير ما يدل عليه ويستحق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالظاهر ان يقال ان
اللفظ الدال على ما يجعل التسمية مبداءه مثلاً اذا قال الذابح باسم الله فبجمل التسمية مبداء
لفعل الحقيق الذي هو الذابح فقد من الفعل الاصطلاحي التسمية ويدل عليه وهو ذابح **وله**
وذلك اي ضمها بجمل التسمية مبداءه وهي من ضمها رابد كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلاً
بانه اعتم وتقدير العام اولى من تقدير الخاص الا انه لا يقدرون من متعلق الجار والمجرور والواضع
او صفة وصلة او حالاً بالكون والاستقامة ارجح ما وقع ويؤثر منه المحومة و بان تقدير
فعل الابداء من سبب الغرض المقصود من التسمية فان الغرض منها ان تقع مبتدأ بها وتقدر
فعل الابداء وفق له وجيب عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم يوجد قرينه
الخصوص واما اذا وجدت فلا بد من تقدير فعل خاص مدلول عليه بالقرينة فانك اذا
قلت زيد على النرس او من العتاء او في البصرة كان المقدر ركب ومعدود وحقه وكن
ان في بان معنى الابداء ايها ايتا وما قبيل التمدد في المقصود وهو حاصل فيما اخبرناه
وقية بحث لانه لا نزاع ان ما اخبرنا يحصل بالاشتغال للحدث فملا الا ان تقدير فعل
الابداء اشتغال قولاً وفعلاً فلا شك انه اولى بالمص علق اولوية ضمها ما جعل التسمية
مبداءه بالنسبة الى ضمها رابداً بقوله لعدم ما يطابقه ويدل عليه يعني ان التسمية لا يتبعها
امر هو من جنس الابداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اخبرناه لان الذي يتولد التسمية
مطابق للفعل المقدر وويل عليه وايضاً لعدم ابداءه في التسمية في افعال مستمرة
ممكن اعتبار البداية والتوسط والانهاء فيها دون ان يكون كذلك كما في خروج والرجول
مثلاً فان قيل من تعديل المصروف وعواه نوع من افعال مستمرة وذلك لانه اولى بالاشارة
ويفهم منه جواز تقدير ابداءه ايضاً واللازم من دليله عدم جواز تقديره لانه فعل حال
لا يجوز تقديره اذا استثنى ما يدل عليه ولا يخفى انها متساوية لاننا نقول ليس معنى التسمية
انه اولى لا تنفك وكل واحد من الامرين وما يطابق الفعل المقدر وما يدل عليه بل المعنى
لانفكا وما يتصرف بجمع الامرين وما يطابقه مع الاله لانه على ان يكون المقدر ابداءه
ما اذا كان المقدر اقراء فان ما تصف كونه مطابقاً للمقدر والاعلية تحقيق جسيده
وانفكا وما يتصرف بجمع الامرين على تقدير ان يقدر ابداءه لا يستلزم انفكا وما يدل عليه
رأساً كيف وكون الحال حال الابداء ويدل على تقدير ابداءه وهو كاف لجواز تقديره
وان كان تقديره اقراء اولى يكون ما يدل عليه مطابقاً له ايضاً ولما قيل ان يقول لانه
انفكا وما يطابقه على تقدير ان يكون المقدر ابداءه على ان التسمية يتبعها المبداء وما يتبعها ابداء **وله**

10
وليس انفكا وه كمن يبارض انتقاداً ما ذكرنا من تحقق الاشتغال لمحدث الابداء قولاً وفعلاً
ابداء **وله** ابداءه على عطف على ابداءه اي ضمها راقراء وهي من ضمها رابد اي ضمها
لزيادة ضمها راقراء لان الجار والمجرور يكون خبراً عن المقدر فيكون الطرف مستمراً
متمسكاً عام تقديره ابداءه في حصوله او حاصل باسمه مثلاً ولا في ضمها المصداق على ما
واضها راقراء ليس كذلك لان فاعله مستمراً مع ان ضمها راقراء في ضمها رابد من ضمها
ما يطابقه ويدل عليه ويعلم منه ان ضمها راقراء وهي من ضمها راقراء اي ضمها رابد من ضمها
زيادة الاضمار وذلك ذكرنا من متعلق باسمه كمن يبارض انتقاداً وما وان تقدير الفعل
الذي يطابقه ما وقع بعد التسمية وجبت به مبداءه وهي غير متعلقاً كان واسمها وقد
بقي احتمالان آخران احدهما ان يقدر ذلك المتعلق على كل تقدير مقدره على محموله كما هو الحال
لان حتى العاقل ان يقدر على محموله والآخر ان يقدر متعلقه اعنه اشار الى ان ابداءه
فان الالف المحمولة رابدان يكون المقدر فعلاً مقدره ما نحو اقراء وابداءه باسمه وفعلاً مقدره
نحو باسمه اقراء وابداءه واسمها مقدره نحو اقراء اي ابداءه باسمه واسمها مقدره نحو
بسم الله قراء قتي القرآن وابداءه في آياته وقد وقع كل واحد من المقدم والآخر في قوله
اما المقدم فكقوله بسم الله مجزاً ومرسلاً واما الآخر فكقوله اقراء باسم ربك الا ان
قوله بسم الله مجزاً ومرسلاً من قبيل ما يكون المتعلق به اسماً مؤخره عن محموله مني على ان
يحمل بسم الله مجزاً على معنى ان اجزأه وارساه باسمه لا بغيره من هجوب الرياح
كما يتوجه العوام لا متعلقاً بركبوا وان كان المحملاً وعند المصنف كونه متعلقاً بركبوا حيث
جعله اولاً حالاً من واو ركبوا اي ركبوا فيها مسمين لسهة وقا على بسم الله وقت رسالتها
واجزائها او مكانها على ان يكون المجزى والمرسلي الوقت والمكان والمصدر الذي يجب
منه الزمان المصنف وادع هو مقاصد كما في انيك خضوق النجم وانتصا بها بما قد حالاً
قال او جملة من مبتدأ وخبر وما خيره هذا الاحتمال يدل على انه مخرج عنده **وله** وعدم
المسؤول ههنا اي في البسملة الواقعة في اوائل السور بل في كل سورة جعلها الفاعل مبداء الفعل
اذا اختصص لهذا الحكم بالاولى والاول اظهر لان الظاهر ان قوله ههنا احتراز عن قوله
اقراء باسم ربك فان المسؤل آفة فيه لانه اول انزل من القرآن فكان الامر بالاقراء
اهم فيه فان قيل اسم الله تعالى هم عند المومنين على كل حال اجيب بانه من حيث هو مستعمل
به اهتمام وقد يبرز تحت المقام اهتمام آخر كما اذا قصد الانتصا من ذواتهم الا ان
قدم لا محالة كما في التسمية واذ انزلوا الا انهم الاول فان لم يبارضه هو اولى بالانتصا

نيس بدل ان الظرف ليس هو المسمى بل هو المسمى له
او كان من المصداق لا يتقدم عليه واسمها ان كانت
او كان لا يتقدم عليه واسمها ان كانت
انما الابداء وسببها لا بد منه في ارساء التسمية
فانفكا من سببها
فان قلت بالاحوال الصعبة ان اول ما ينزل من القرآن
ربك الا قوله ما لم ينزل من القرآن الا قوله
ما ينزل من القرآن الا قوله ما لم ينزل من القرآن
تبارك وتعالى الذي انزلنا من السماء
انما ينزل من السماء



قدم ايضا عملا بموجب الاول والا فلا يقدم عملا بموجب هو اولي بالاعتبار كما في قوله اقرا باسم
فان كون المقام مقام الاهتمام بالقراءة عارض كون اسم الله تعالى من حيث هو كلمة وهم واولي
بالاعتبار المحصول المقصود وهو طلب اصل القراءة ولو قدم الاسم لغات هذا المقصود واذا
ان المطلوب كونها مفتوحة باسم الله لا باسم الاصنام والمقام آب عنه **دله** كما في قوله
بسم الله مجربا ليس هذا من باب عدم المحول على عامله لان المجرب مصدق بمعنى الاخر وهو محمول
المصدر لا مصدر عليه بل هو من باب عدم الخبر على المستند فان تعيّن في وجود كون المصدر اوضح
سواء كان ذلك من عدم المحول **دله** لانه اهم لان المحول اهم واراو بالاهمية
العارضة بحسب اعتبار التكليم بحال المحول في حيث انه اسم الله كما فان ذكر الله في نصب عين
المؤمن لاسيما عند الشروع في ارضيها فلا بد ان يقدم على شئ كما قيل ما رأيت شيئا الا
ورأيت له قبلة واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر ان لم يجد لهم عقدا وفي المصدر شيئا مجري
مجري الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يقترن وجه العناية بشئ ولو لم يفتى وقد
ظن كثير من الناس انه يمكن ان يقال قدم العناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت
تلك العناية وبم كان اهم فانها هي الالهة المطلقة والمراد بالالهة الهة الالهة المختصة
للمحول في حيث انه اسم الله ولا وجه له لان مرادها الالهة المطلقة وبحسب العادة تفصيلا
لوجه الاهتمام لان العطف بالواو ينافيه ثم اعلم ان هذه الصيغة وما بعد من صيغة افضل
التفصيل وقد استعملت بلاحالاتها والثقة فان يقال ان افضل علمه اذ اعلم وكان
افضل خبر اجاز ذلك الاستعمال كما في لسه اكبر وقول الشاعر ان الذي يتكلم السما اني
بيتا وعامية عرو واطول ويقال جودت عن معنى التفصيل واوكت باسم الفاعل او الصفة
المشبهة كما في قوله تعالى وهو اهلون عليه اذ ليس شئ اهلون الله تعالى من شئ **دله**
واول على الاختصاص ضمير اول يرجع الى المحول من حيث التقدم وكذا اضمير قوله واوخل
واوخل في ما بعد فان المشركين كانوا يبدون في افعالهم باسم الله فكيف يكونون باسم اللات
وباسم العزى وكان هذا المصدر منهم لجه والاهتمام ان شئ من قصد التبرك والتعظيم
لا اختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى بل كانوا يتبركون به اليص
فوجب على الواحد ان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام لانه في استحقاق التبرك
بالاسم فكيف قصر افراد ولا كما في قوله تعالى اياك نعبد لانه خصص على المجري من الافراد والقب
والتميز كما تقرر في موضعه وايضا خصص بالمخاطب مانع من ذلك **دله** واوخل في التعظيم
لان تقديم الاسم تعظيم المستمي **دله** واوخل في الوجود فان اسم الله مقدم على القراءة في الوجود

فان المصدر من حيث ذلك وان كان في قوله انما
بواسطة التفصيل كذا ولا علة في الجملة
ولو اعلم ان طرفة العين التي هي التي
اعتقد مثلا ان الاصنام هي التي
يتبرك بها فقبل في رده بسم الله كان
قصر قلبه ولو ان كان عند
لكان قصرت

لتقدم ستها على جميع المكلفات واسلم سابق في الوجود سابق **دله** وكيف لا اي وكيف
فذلك الاسم مقدم عليها وقد جعل الله لها ولما ورد عليه ان الالهة لعصمى التسمية والابتداء
فهي تنافي التعظيم والاحلال وقد نبهنا على ان الفعل لا يعتد به شرعا ما لم يعتد به باسمه
فان في الالهة جملتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل وكما علمنا وقد لاحظنا
الجهة الثانية دون الاولى **دله** في باب اولي شان وشرف يعتمده والامر في
الاصول مقطوع الذنب والمراد به الهة كونه ناقصا غير محدد به وفيه عز الى ان نقصان
الاول سرى الى الآخرة وفي قوله وقد جعل الله لها اشارة الى ان الهة الهة الهة
كما في كسبنا بل علمنا انما استعينا به فالعقل اقرا مستعينا في موضع قرا في درجة الكمال وكونها
معتد بها شرعا بسم الله **دله** وقيل بالالمصاحفة اي الملائكة فالعبد مرتب باسم
اقرا الا ان المصراوان يبين ان ملائكة القراءة باسم الله تعالى انما هي على وجه التبرك
فلذلك قال وايضا متبركا باسم الله قرا فان هذه العبارة بغيرها تشبه ان التبرك
متعلق بخذوف وهو متبرك كما اذ التبرك ليس معنى بالالملائكة وذكر اقرا يدل على ان
به فالكلام بطاهر مضطرب فان فعل الابداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله تعالى
لان الابداء لفظ اسم ليس شئ منها اسم الله تعالى قلنا ذكر اسم الله ان يكون بذكر
اسم خاص من اسمائه بل يجوز ان يكون بذكر لفظ وال على اسمه وهما كذلك فان
التي لله ان كانت بمعنى الاختصاص الجملة اي سواء كان لفظا موصوفا للالهة على
الذات المقدسة وعلى معنى صفة ثابتة به كما شغلها وهما وان كانت بمعنى ال
تعالى يكون موصوفا للذات المستجمعة للحالات فهو لفظ له خاصة للاتفاق على ان
ما سواه صفات وصفات فظهر ان الابداء لفظ الاسم ابتداء باسمه حقيقة واما
البداء فهو وسيله التي ذكره على وجه يوزن بحسب مبدء الفعل فممن تمة ذكره على الوجهين
واعلم ان المصنف اشترى بتقديم احتمال كون الباء والاستعانة انه المنج وعنده وصواب
الكشف رجع كونها للملائكة لوجوه الاول كون الباء للملائكة اكثر من غيرها بالاستعانة
وان في ان التبرك باسم الله تعالى اوجب وتعليم له بخلاف جملة الالهة مستدلته غير مقصودة
بذاتها وان كانت ان ابتداء المشركين باسم الله تعالى على وجه التبرك فينبغي ان يرد
عليهم في ذلك والرابع ان بالالمصاحفة اول على ملائكة جميع احوال الفعل باسم الله تعالى
من بالالمصاحفة والخامس ان التبرك باسم الله تعالى مني كشوف ليعلمه كل احد
يبتهى به في امور وال ويل الحمد كونه في كونه الالهة لا يمتد الى الهة الا بنظر دقيق والتساوي

تأمل ما تقدم في الالهة
لم يرد في بعض الروايات
بعض الروايات في بعض
بعض الروايات في بعض
بعض الروايات في بعض

فان لفظ الله عز وجل
لا يثبت الا على الله عز وجل
ولا يثبت الا على الله عز وجل

ان كون اسم الله تعالى لا يتصل بالاعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالاف الى التبرك
وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى بعينه بل هو ان يحجب عن هذه الوجوه بان يقول
في الاول لانم اكثرية بالملابسة بالنسبة الى باب الاستعانة فهذهما اثباتها وفي الثاني
ان تلك الهمزة غير مخرجة بل الهمزة المخرجة هي كون الفعل غير محدد به شرعا ما لم يصدر به كما هو
تعارض التبرك بل اخرج منه وفي الثالث لانم ان ابتدء التبرك باسم التبرك كان
على وجه التبرك به لجواز كون افعالهم الاستعانة وفي الرابع ان باب الاستعانة يدل على الاستعانة
باسم في جميع احوال النفس اذ ليس التحديد ابتدء الزيادة باستعانة اسم الله تعالى بالاعتبار
ولانه على تلك الملازمة مع زيادة لانتها والاولية وفي الخامس ان الهمزة لحوال
العدم كالمعروف فانه قد من سبب الترجيح لا الرد وفي السادس لانم انه ليس اعتبار
الآلية زيادة معنى بعينه فان جملة الهمزة يشتر بان له زيادة مدخل في الفعل وتدخل على
جمل الفعل المجرود لغوات بالاعتبار به شرعا بمنزلة المعدوم ومثله قد من ثنات **د**
وهذا وما بعده مقول على السنة العبادية جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين
ان الهمزة مستغن باقراء وانها لا تستعانة بالاصحاحية وكان المعنى قد استجبت في كون
تلك الهمزة معتد به شرعا او ملازم باسم الله تعالى على وجه التبرك وقد ان يقال كيف
يصح من الله تعالى ان يتول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العبادية وتبين ان الله تعالى
سبحانه وتعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله والبركات له والثناء له والحمد لله
التي هي باذراك انسان ان يكتب له رسالة من جهة اخرى فانه يكتب فيها كتبت
هذه الاعرف وفضلت كذا وكذا وانما تفعله على لسان امرئ قال الحسن ان الله تعالى
حمد نفسه حيث اخبر ان جنس الحمد او جميع المحامد له بقوله الحمد لله فانه اخبر عن نفسه
لحمد سواء قاله قائل او لم يقل وان جنس الحمد او جميع ازاؤه منحصر ومختص فان الكلام
في مثله لغير الجنس والاستزاق فان حمل على تعريف الجنس يعجز عن الامساة وان
حمل على الاستزاق يعجز عن مجرد الجنس ومن قال من ان فلانا مختص بالبركات المحامد
والحمد كان مدحها لا طنا فلهما من الله وكذلك من قال جميع المحامد له تعالى كان هذا
المقول حمدا منه تعالى وكذلك من قال استبح في جميع خصال الخير كان هذا منه مدحا
لنفسه فكذا قوله تعالى الحمد لله حمد منه تعالى لنفسه و مدح الانسان لنفسه بنفسه
انما يقع لكونه متبعا عنه بقوله تعالى فلا تركزوا النطق فان الحسن والقبح شرعا والحسن
ما امر به الشرع والقبح ما نهى عنه ولا نهى في حق الله تعالى لانه تعالى منزلة عن ان يكون تحت امر احد اولياءه

او نبيه فلا يقع منه تعالى ان يحمده لنفسه الحميد كما يقع من ذلك الا ان الحسن له يضطر الى اخذ
الاخر في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين اهدنا وكذا في اسم الله اي قول بسم الله
وكذا وكذا فاذا حسن ج ان يطر والاضمار في الكل فانه اذا اخبر ذلك في بسم الله
يكون مضمرا في تمام السورة والمراد بالاضمار ان يكون الاضمار حقيقة او يكون في حكم
المضمر بان يكون الكلام مقولا على السنة العبادية **د** ليعلم كيف تبرك باسمه اي بآيات
يتبرك بها ان اذ ارادوا التبرك باسمه وبآيات عبادت يجردون على نعمه وبآيات عبادت يتبركون
عن اشراك غيره تعالى في العبادات ويلعبون منه العيون فيما يبغون من المتاحد وبآيات
عبادة يسألون من فضله فلما يريد ان يقال ان ورد في التنزيل تعليم منه تعالى لنفسه
الا حروف لا كيفياتها **د** ومن حق الحروف المزودة بغيره وف المعاني فان الحروف
وهي الاصل المتعدي على الخارج على مسمى **د** وف مبادئ وهي التي تبرك منها الله تعالى
ولست في نفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك حروف زبد وضرب **د**
معاني وهي التي تكون نزاع الكلمة مابين المنوع على الاسم والنسب فلا بد ان يكون
موضوعة لمعنى حروف الجر والعطف ونحوها **د** وف المعاني التي هي كلمات في نفسها
لم يكن لها حفظ من الاعراب والبناء بخلاف **د** وف المعاني فانها كلمات مستقلة الا انها
لم تحقق فيها منتضى الاعراب كان حقا البناء والاصل في البناء السكون فحقيقة فان
البناء لكونه حالة وازمة غير متغيرة باختلاف الحروف التي هي في السكون والحروف
السكون عدم الحركة والعدم اصل في الحروف الا ان السكون لما تفر في **د** وف المعاني
التي جاءت على حرف واحد حيث انها كلمات بغيرها في زودها في تدا الحروف والابتداء
بالسكون مستند كان حقا ان يثبت على الفتح التي هي في السكون في الحرف وهي كذا
او ذات كثيرة المدد على السنة تسحق للاختلاف وهذا معنى قوله ومن حق الحروف المزودة
ان تقع ومع هذا كبرت الابدان الحروف لا يختصا بها بل زود الحرف والجر اي التميز بالانواع
من من الحروف بزودها لها واستباح النفا كما هو عليها من لزوم الحروف كذا
بها ومختصا فيها بنوعها وان البناء داخل على المقصود كما في تختص بالعبادة لا على المقصود
عنه كما في نحو التوجه مختص بالان وكل واحد من الحروف والجر بنا سبب التميز بالانواع
فلما وقع حركه الحرف اثرها وعملها وانما الحرفه فلا تقتصر على السكون الذي هو عدم الحركة
والكسرة بمنزلة لعدم لفتته اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في
الحروف الا انما والجر فان حمل كل واحد من كون البناء لازمة للحرفية وكونها

ان الاصل في التفسير الكثرة في الخارج والتركيب
تكونها الحروف الكثرة في ذلك حروف الكثرة في
تبركها الحروف الكثرة في ذلك حروف الكثرة في
غيرها في ذلك حروف الكثرة في ذلك حروف الكثرة في

9 ودر من
10 ودر من

وكونها لازمة للجر وبلاستقلال على كونها مكسورة ينتقض الدليل الاول براء العطف وبقا
فانها لازمة لان الحرفية مع انها ليست مكسورة بل مفتوحة وان ينتقض الدليل الثاني
بكاف التشبيه فانها لازمة للجر وليست مكسورة فلذلك قيل ان مجموع الزواجر ليس واحدا
لانك رايت حتى لا ير النقص في ذكر لا نقاد احد الزواجر فيه فان كاف التشبيه لا يميز
الحرفية وان لم تزلت الجرو واد العطف وفاق لا يميزان الجرو وان لم تزلت الحرفية فما اتى
مجموع الزواجر فيها انتهى الى المذكور وهو كونها مكسورة لكن يبقى النقص براء القسم
وتامة وباللام الجارية الداخلة على المضمر فان لزوم الحرفية والجر تحقق فيها مع تحذف الكاف
لكنها مفتوحة والجر ان لزوم الحرفية والجر فيها ذكر من مواد النقص فانها من الاضافة
ومن اعتبار كون الواو والواو وقسمته وكون اللام جارية وتيسير الجرو لا يتوقف على اعتبار الحرفية
بل يكفي اعتبار مطلق الحرف المفردة فان خلاصة التيسير انه كسرت التامة مع ان حرف
المفردة ان تقع لامتيا زما من بين تلك الحروف باستماع الفكا كما عرفت الحرفية والجر
فقط بمران هذا كما يصح اذا اعتبر صوت الحرف من حيث والالتفات على المنع مع قطع النظر
عن خصوصه نشأت عن الاضافة وغيره فان شيئا من حرف الجرو من حيث هو حرف
جو لا تنفك عن الحرفية والجر من ان يكون كلها مكسورة فلا بد ان يكون المراد صوت الحرف
المفردة مع قطع النظر عن خصوصه العارضة لهما بسبب الاضافة ونحوها فصوت الالف مطلقا
لازمة للحرفية والجر مع اختلاف صوت الواو فانها قد يكون عاطفة وتختلف صوتها
فانها قد يكون اسما كالمسك والمخاطب وكذا صوت الكاف قد يكون اسما بمعنى المسك
وتختلف صوت اللام فانها قد لا تكون جارية **ول** لتفصل بينهما ومن لام الابداء
فابقيت لام الابداء على الاصل وهو الفتح وكسرت لام الجرو لكون حركتها موافقة للآخر
ولو عكس جه الفرق لغات هذه المناسبة وحملت لام الابداء لان الجرم في الافعال
بمنزلة الجرم الاسمي فصارت لام الابداء بذلك بمنزلة الكسرة ولم تكسرها اللام الجارية
اذا دخلت على المضمر بل بقيت على الاصل وهو الفتح لعدم المناسبة للام الابداء على
تقديرها على الفتح لان لام الابداء لا تدخل على الضمير فخرجت عن حالاته وعبر
اللام الجارية لتمام الاضافة بناء على ذكره الرخشي من ان حرف الجرو كلها تسمى حرف
الاضافة لانها تضيف معاني الافعال الى الاسماء **ول** من الاسماء التي حذف حرف
اي وا حرفا مثل يدوم اصلها يدوي ووقو وا بن اصله بنو وانهم بمعنى ابن زيد
فيه الميم واصل اسم عند البحر بن بنحوه فريد تخفيفه في الطرفين لكثرة استعماله وحذف

افه

آخرة لذلك وتعاقد الحركات على حرف العلة ولم يجر كحذف قلبه بالحذف لاستدراكه
الكلمة فحفظت باسكانه واجتنبت الف الوصل ليكن الابداء فصلا واسم على وزن افع
واختلف في وزن اصله انه فعل بكسر الفاء وتصل ضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال
كجذع واجذاع وتصل وتعال فجمع اسم على المصدر من اسما وتيسر التيسر ليس لانه لا
حذفت الواو التي حرفان اولها متحرك وثانيها ساكن الحرف الالف كالمصدر افعاله
بسبب حذف الواو وتحرك وا جري الالف عليه فتعرك الالف كمن وجب يمين المتحرك
ليحصل الاعتدال فاحتج الى زيادة الهزلة للابداء لانها من حرف الزيادة وقول
المص لان من وابهم ان يتبدوا بالمتحرك لا يصلح وليلا على الاحتياج الى زيادة
حرف يتبدأ به لان الابداء لا يتوقف على زيادة الحرف بل يجوز تجرير الالف كمن
كما في قول من قال بسم الله الذي في كل سورة بيته وقوله ولله اسمك شهي مباركا
فاوالم يصلح وليلا على زيادة المطلق فاولى ان لا يدل على زيادة الهزلة بخصوصها
وفيه اشعار بان الابداء بالساكن يمكن في نفسه وواقع في بعض اللغات قبل وزن
تنتج لانه العجز كغيرها من الابداء بال كمن لم يغم شيئا لاسيما في لغة الخوارزم الا انه غير
واقع في لغة العرب لاستزمامه كلفته وعيا في اللسان وتكثرت وكرهته على السور
فلذلك جرت عادتهم على ان يتبدوا بالمتحرك وعلى ان يقفوا على الالف لان الواو
صدا الابداء فجلس علامته ضد علامته الابداء ونقل عن صاحب المصباح انه قال في العرب
وعوى امتناع الابداء بال كمن فيها سوى حرف المد واللين ممنوعة اللهم الا اذا
حكيت عن الساكن كمن ذلك غير مجدي عليك انتهى واستدل البعض على امتناعه بانهم
يمكن الابداء بال كمن لان يتوقف التنفط بالحرف في الابداء على التنفط بالحركة
لكن الحركه عارضة للحرف والتنفط بالارض يتوقف على الحرف بالمعنى فيلزم الدور
ثم استشعر ان يقال ان التنفط بالحركة فانما هو التنفط بالحرف فهو دورية لا دور
السبق فاجاب عنه بان وجود الحرف والحركة ليس الا في التنفط ووجود الحروف سابق
بالذات على وجود الارض فتوقف وجود الهمزة على الالف والالف لا يتوقف عليه
اسبق من الحروف بالذات فهو والسبق لا دورية بل يمكن ان يمشي لزوم التنفط
من امتناع الابداء بال كمن لانه ان يكون الحركه لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف
عليها ومن زعم امتناع الابداء بغيره بالاستتم او هو ان كان تاما لا يدل الالف على
الوقوف وعدم الوقوع لا يستزمام الامتناع فلما لم يحصل الجرم بالامتناع وقوله في حيز الامتناع

١٨

غديره سبق

حيث قال لان من وانهم ولم يقل لا متناحاه **وله** ويشهد له ان يكون لفظ الهم
من الاسماء المحذوفة الاعجاز فانهم لفظوا على ان تصدق الاسم سمي اصله سمي
اصلة في اذ اجتمع في آخر الكلمة واو واو وسبب احدهما بالكون القليل الواو
وتدغم الياء في الياء وعلى ان جملة اسماء وجمع اسماء واسماي وعلى ان الفعل منه سميت ولو
كان مشتقا من وسمي سمي بسمته وكان اصله وسمها كما ذكره الكوفون لكان تصغيره
وسمها وجملة واسما والفعل منه وسمت ولا يجي سمي لفته لان الناقص لا يجي لفته
من المثال **وله** ومجي سمي كهدى عطف على تصغيره وقوله لفته نصب على الخالية من سمي وقوله
فيه اي في الاسم فان في الاسم خسرات اسم واسم بكلمة الهمزة وضمها وسمي وسمي بكلمة السين
وضمها وسمي على وزن هدي قال المبرد سمعت العرب تقول اسمها واسمها وسمي وسمي
وسمها وقيل الذين لغتهم كسيرة الهمزة اسم يقولون بسم بكلمة السين والذين لغتهم ضم الهمزة
يتولون ضم بضم السين وقيل من جعل الكسرة من سمي سمي مثل رمي رمي قال اسم وسمي
ومن جعله من سمي سمي قال اسم وسمي يقال سمي سمي في الاعلا وظهر اسم الشيء ولفظه حرف
المعناه ومعرف الشيء متقدم في المعوية على المرف فلا جرم كان الاسم عالما على المعنى متقدما
عليه ومن جعله من وسمي بضم السين يقول السبعة العلامة واسم الشيء ولفظه كالعلم المرفقة
لمستها ومعناه فسمي اسمها لذلك واصلة وسمي فحذف منه الواو وبها ليسم وزيت الكفا
في آخره عوضا عن المحذوف في سمي كالعادة والصفة والزنة واصلا للوعده واصف
والوزن وزيد الف الوصل في اوله لا ابتداء ولكون عوضا عن الواو فصا واسم
وله ولسمه سماك سمي سماك يقال سميت فلانا زيدا وسميته زيدا وسميته زيدا ويزيد بك
بمعنى والاسم المبارك الذي يسميه المتفضل كحذو وسعد وسعيد وسماك والمعنى ولسمه سماك
باسم مبارك واحتمل لك سمي سماك بذلك الاسم على غيرك كما اخبرت به نفسك والاحتياك
وله والقلب ببيد حجاب عن قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقبولة قلبت وكان
حيث اخذت الواو من اول الكلمة الى آخر فان اسماء مثلها واسما فقلبت فصارت
اسما وكذا سمي اصله وسمي فقلبت فصارت سمي واسما اصله واسم فقلبت فصارت
اسما هو **وله** واستقاة اي عند البصر من السموم وهو لا ارتفاع سمي به لانه رفعة سمي
وشعار له اي علامة للمسمى بها ترسخ عن زاوية الحوان التي تحفل الاعترار والعرفان
وعن حضيض الحفا الى وجع الجلاء فان محذرات الاشياء ليس كثيرها مما يوضع له اسم
خاص بل يغير عنها باسم غيرها او لونها **وله** ليقل اعلا له ترويح لذهب من جملة الاسماء المحذوفة الفا

قال في
تعد
قال في
تعد
قال في
تعد

لان خلاف القياس فلا يصح الياء في الهمزة
ايضا في اشياء اخرى كالف والهمزة في الهمزة
خلف الاصل فيها وهي جها وتصغيرها وسما
تقاربتا كيف وشان الجمع والتصغير والتثنية
في اصله

١٩ فان في مخار البصر من كثرة الاعلال حيث حذف العجز ونبي الاول على السكون واول
همزة الوصل عليه ثم رده بان كثرة الاعلال هو من ارتكاب المصير الى عدم التكبير
وقوله اشخ واعا وفي وشاخ ووعا وليس نظيره اذ ليس فيها قوتين همزة
الوصل عن الف المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو ونقل عن الامام
القرطبي انه بين لهذا الخلاف ثمة وقال من قال ان الاسم مشتق من العجز يتناول
لم يزل موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعندنا ثم لا تميز لهم في اشياء صفا
وهو قول اهل السنة ومن قال ان الاسم مشتق من السمة يتناول كان السمة في الازل
بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعل له سما ووصفا فاذا افانهم على الاسم ولا صفا
وهو قول المعتزلة وهو اشده خطأ ومن قوله خلق القرآن **وله** ومن لغته بكم وسمي
اخرا ما بين العقوليين عن قول الكوفيين ولم يجعلها مما يشهد لقول البصريين مثل سمي
اصلا وسما ثم حذف الواو وكلمة السين في الاولي بناء على ان الساكن اذا ورك
بالكسرة وضمت في الثانية يكون وليا على الواو المحذوفة بخلاف سمي فان اصله سمي
مقبلة الواو والف ليركها والفتوح ما قبلها **وله** باسم الذي في كل سورة سمي وبعده ارسل
فيها بازالا ليركها فهو بها يتوخر بقا بعده **وله** باسم متعلق بارسل والمستتر في ارسل
للراعي والبارز في فيها لا بل اي باسم لسة ارسل الراعي في الابل بازالا اي حلالا نشق
تامة وذلك في السنة الثالثة وربما تكرر في السنة الثامنة حال كون المرسل في
اي تركه عن الاستعمال بالركوب والمخ عليه ليتقوى بصفحة الجوهري المقوم بالمكرم
لا يحمل ولا يذلل ولكن يكون للفتحة وقد اقرنته فهو مقوم ومنه قيل السيد قزم مقوم
تشبيها بذلك فهو اي البازل يقصد بتلك الابل طريقا يجده لا عتيا وه تلك القطعة
قال الامام الرازي في تفسيره قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس السمي
وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير السمي ونفس التسمية هي عندنا ان الاسم غير السمي
وغير التسمية ثم قال لا بد ان يتبين اول ان الاسم هو وان السمي هو حتى ينظر بعد
ذلك في ان الاسم هل هو نفس السمي ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ
الذي هو صلت مقطعة وعرف مولفة وبالمستعمل الذات في انفسها وتلك
الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير السمي والخوض في هذه المسئلة
على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات السمي وبالمسمى ايضا تلك
الذات كان قول الاسم هو السمي معناه ان ذات الشيء وعين ذلك الشيء وهذا وان

ارسل فيها بالاقامة
بسم الذي كل سورة سمي
فان قلت على قولك
بسم الذي كل سورة سمي
فان قلت على قولك



كان حقا الا انه من باب ايصاح الواضحات وهو ثبت فثبت ان الخوض في هذا البحث
 على جميع التقديرات تجري مجرى العيب ثم قال واعلم انما استخرجنا لفظا من لفظ الاسم
 نفس المسمى ويلا وقيضا وما انه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل
 على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسم لنفسه فكون لفظ
 الاسم مسمى بلفظ الاسم فمضى هذه الصورة الاسم نفس المسمى ثم قال الا ان فيه اشكالا وهو
 ان يكون الاسم اسم للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضاح كما كنية والمركبة
 واحدا لصفا فين لا بد ان يكون معاير الا في انتهى كلامه وهذا الاشكال سهل لان الزيادة
 قد يبرهن ما هيته نظر في المتباير لا اعتباري كما في العلم بالعلم فانه باعتبار ان في لفظه
 معلوم وباعتبار حضوره في الذهن علم وكذا اذا كان الشيء عالما لنفسه فكذلك لفظ
 الاسم فانه اسم لنفسه وسمى باعتبار ان فانه لما صدق عليه تعريف محصه للاسم كان
 زوا من ازاو ما والزيد متحد في الحقيقة جملا وجودا في لفظ الاسم بهذا الاعتبار
 المسمى وباعتبار كونه لفظا والاعلى تلك الحقيقة ستم الا ان هذا التاويل الذي تخرجه
 الامام لا يتفق له بمثل الخلاف لان الخلاف ليس في لفظ الاسم فقط بل في كل ما يصدق
 عليه لفظ الاسم كزيد وهذا فتقول المسمى والاسم ان اريد باللفظ لم يحصل ما ذكره الامام
 مع زيادة من قبله ومخصيه انه لا معنى لخلاف بين الاسماء والمقترنه بان الاسم
 المسمى وغيره لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غير المسمى ان كان اللفظ
 وان لم يشتهر به فلا نزاع في انه عينه وان كان الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين بل قد
 يكون احدهما وقد يكون واسطه بينهما وهذا البحث تجر في تحريره فضلا عن المسئلة
 والاحسن ما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كنية
 زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كنية زيدا فالاطبق بلا قرينه ترجح اللفظ والمعنى
 كقولك رايت زيدا فانه محتمل لا رجحان فالقابل بالغيرية مجمله على اللفظ وبالعينية
 على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عين المسمى جعله ايضا عين
 لان عين العين عين **وله** وتبعد وتاويل اي وقد تبعد والاسم مع التاويل المسمى
 كما في الترادف وجهماع الاسم واللقب والكنية وتجد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى
 كما في المشترك **وله** وقوله بتا ربك اسم ربك والمراد به اللفظ جزاء عن قول
 يروى على قوله لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تعبير التساؤل ان المراد بالاسم هذه الذات بغيره
 نسبة التنزيه اليه والواقع في القرآن دليل لا شبهة وقال الامام وخرج من قال الاسم مسمى

بلفظ

بلفظ الحكم اما انفس فترادف بتا ربك اسم ربك والبت ربك التا هو لفظ لا الصورة ولا اللفظ
 واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زيب طالق وكان زيب اسما لامرأة التي تحتها وقع
 عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المرأة فكانت
 يجب ان لا يقع الطلاق عليها والحوار من الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه
 يجب عين ان المصنف كونه مسمى مستلزما عن النقص والافات فكذلك يجب عين تنزيه اللفظ
 الموضوع لتعريف ذات لسانها وصفا عن العيب والرفق وما يشتم سوء الادب حتى
 وعن الثاني ان قول زيب طالق معناه ان الذات التي يتبر عنها بهذا اللفظ طالق
 فلهذا السبب وقع الطلاق عليها ثم قال التسمية عندنا غير الاسم والرسول عليه السلام التسمية
 عن تعيين اللفظ للمعين لتعريف الذات المعينه وذلك المعنى من كونه قصد الواضح واردة
 واما الاسم فهو عيان عن تلك اللفظة المعينة والفرد بينهما معلوم بالضرورة انتهى كلامه قال
 البغدادي الاسم المسمى وعينه وذاته قال لساننا انما يشترك لفظا مسمى في اجزاء اسمية
 تسمى الاسم فقال باحتمالي قال ما تعبدون من قوله الا اسما وتسميتها واراوا الا الخاص المبرور
 لانهم كانوا يعبدون السميات وقال سبحانه اسم ربك الاعلى وتا ربك اسم ربك انتهى **وله**
 واما الاسم فهو جزاء بان منصرف على قوله لا اذ اللفظ **وله** كما في قول الشاعر يبيد
 تسمى ابنتي ان يمشي لربها وهي اما الابن ربية او مضر فتوما وقولا بلذي قد عرفتما
 ولا تخش وجهها ولا تخلفا الشعر **وله** في قولك انما يشرك لفظا مسمى في اجزاء اسمية
 قوله تسمى اي تسمى حذف احدى التامين قوله من ربية او مضر من قبيلتها فانها تسمى
 وانقر صفا فان كذلك ثم امر بنبيه بان تقوما وتندبا به بدمونة وتندكراما ثم فانه من كان
 اخلاقه واحسان افعاله وفصاليه ونهاها عما ينعونه غيرهما من اهل الجاهلية من شمس
 والوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله في قولك بقره فتوما وقولا اي افعاله
 الندية والتعزية التي تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكم اي ثم اودعها واستمع
 عليكم سلام ترويع واقبل عذر كما ان تركها الندية والبيكا وهد هذا لكي يكتفي حولا كما
 ومن يبك حولا كما لا فقد اعتذر **وله** وان اريد بالصفة كما هو في الشيخ هذا قيد للصفة لا الازالة
 يعني ان اريد بالصفة على راي الشيخ وهو مبدأ الاشتقاق الذي يستجو به الصفة المعنوية واما الاسم
 على رايه فاول على الراجح استحقاقا وان غيره كما سيظهر ما سبق عنه ان لسانه وهو حذر ان
 راي من فسه الصفة باول على ذات جملة باعتبار معنيتين **وله** انقسام في انقسام الاسم
 بهذا المعنى انقسم الصفة عنه التي هو نفس المسمى كالوجود الخاص والذات والتي هو غيره كالاسم

س
 تركه على وجه التحقيق والتمسك بالغير او بما جازى

ان اسم ربك الاعلى اسم ربك الاعلى
 وهو الاسم الذي هو على كونها
 الفضاة كما علمت في قوله

والاحياء والى ما ليس هو ولا غيره كالعلم والقدرة وانفق بها عنده في تلك الاقسام
مذكور في الكتب الكلامية شاهدة بالتنوع فان خرج ما قررنا ما قبله او لا ان كلامه يدل على ان
المراد بالاسم عند الشيخ ابداء الصفه ولم يوجد في كلامه ما يدل عليه بل يدل على خلافه
كما سبق عنده وثانيا ان النفي الصفه عنده الى الاقسام المذكورة غير مستعمل في المنقول
عنه ان الاسم هو الذي يقسم اليها فانه نقل عنه في الموقف ان الاسم اي مدلوله قد يكون
على اسمي نحو لسه فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى لسه وهو يكون غيره كما في الازرق
فلا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غيره كما في علم والتقدير مما يدل على الصفات
المحصنة القايمة بذاته كما في ثمان ان الصفه لا بد ان تدل على معنى زائد على الذات فلا مجال
لكونها عين المسمى او المراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لا هو والصدق والالكان
جميع الصفات المحمودة عينها اما الاول فلانه انما يريد انما جعل قوله كما هو في الشيخ قيد الارادة
وقد عرفت انه قيد للصفه واما الثاني فلان التنوع يقيد تسليم النقسام الصفه للماهل يدل
على ان النفي م الاسم لها عنده باعتبار النفي الصفه لها عنده قال في شرح المقاصد
ذكر الشيخ الاشعري ان اسما لسه في علمه ماسما ما هو نفس المسمى مثل لسه الدال على الوجود
اي الذات وما هو غيره كما في لقي والازرق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال
انه هو ولا غيره كالعلم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما الثالث فلان
مراده بالصفه كما عرفت مبدء الاستحقاق لا المستحق ولو سلم ان مراده ذلك فخاله
الى المبدأ عنده قال في شرح المقاصد الشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسما والصفات
المعاني المقصودة فزعم ان مدلول المعاني كالمعنى وهو غير الذات ومدلول العلم هو العلم
لا عين ولا غير ونظر ايضا ان الشيخ لم يذهب الى ان اسما لسه معناه صفاته لسه
ولم يفهم ذلك من عبارة المتن ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفه على مدلوله
مجرد والذات بلا معنى زائد على لسه لانه لا بعد لسه لما عرفت ان الوجود كذلك قد يجر
كذا احتقن المراد في خبره وهذا المقام **دوله** لان التبرك على تقدير ان يكون الباء بالاسم
والاستعانة على تقدير ان يكون الباء والاستعانة به بذكر استعانة الاول فقط هو لان التبرك
لا يكون الا باسمه لانه غاية ما يمكن للمعبد وكذا الثاني لان الاستعانة حقيقة وان كانت
بذاته كما وكيف لا وقد قال سبحانه في مقام تعليم الاستعانة واياك نستعين الا ان الطريق
الى تحصيلها ليس الا ذكر اسمها كما فعل مستعانه في قوله تعالى **دوله** والفرق بين التبرك
فان قوله باسمه كذا يحتملها واذا قال بسم الله تعين التبرك لان العين كون باسمه
للا باسمه قد يجر

قال المتكلمون صفات لسه كما في خبره
والارادة او اضافته كما في خبره
كالنفا وروعه من الخبر
الوجود على الصفات الحقيقية
المحصنة لا عين الذات ولا غير
والذات غير الذات

من ذمها انها لا هو ولا غيره
ولها اضافته الى المعاني والقدرة
حقيقه ولها اضافته الى الصدور

كل صفة يمكن ما رتبتها عن الذات
الاشغال من كونها خالقا ورازقا
من الصفات النفسية هو تعالى لا يقال له
ان عين الذات ولا غيره بل على
المتفكرين بوجوه كونها انفسا كما
بينها بوجه

والصفه المحصنة العارضة للشيء والاصناف
في حق لسه كما في خبره
يجوز ان يكون عالما قارا

دوله ولم يكتب الالف على ابد وضع الخط اجواب عما يقال ان مبررات الوصل حكمها في الابداء
وفي الوصل السقوط وعلى الخط اعتبر وان كان بينهما حكمها في الابداء فاشتموا في الفتح مطلقا
كما في اقراء باسم ربك فلم يكتبوا في بسم الله فاجاب عن تسليم ان ذلك هو الاصل لكن
خالف هذا الاصل ههنا كونه الاستعمال لفظا وكذا في فان كلمة بسم الله مذكور في اكثر
الاقاات عند اكثر الافعال وكثيرا كتبتا ايضا وكثيرا استعمال تجزئ تخفيف من اي
وجه كان مع انها لم تترك بالكلية بل انما لما حذف بعد الباء وقرئوا هذه الباء ليدل عليها
على الالف المحذوفة التي بعد الا تسمى لما كتبتا اقراء باسم ربك بالالف ردوا الباء الى
صورتها الاصلية وقال في تفسيرنا حذف الالف في قوله بسم الله لانها انما اوجت بسبب
ان الابداء بالسين الساكنة غير ممكن فحذف الباء على الاسم ثابت عن الالف مسقط
في الخط ولم تسقط في قوله اقراء باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف كما في لسه
لانه يمكن حذف الباء من اقراء باسم ربك مع بقا المعنى صحيح فانك لو قلت اقراء باسم ربك
صح المعنى ولو حذف الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق كذا في التفسير الكبير ولا يخفى فيه
من وجوه وقيل انما طرأوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستحقوا كتاب لسه كما لا يخفى من
وكان عن عبد العزيز يقول كذا في قوله لوالب واظهره والسين وروى في التفسير
لسه **دوله** ولسه صلا كانه تسمية من قام في الكشف اما اولها فلان قوله ولسه
اصلا لا يبرهن ان الالف واللام معتبر في الاصل وليس كذلك لوقوع على زيارتها
على الاصل وانما اوردوها اشارة الى انه بالتشكيه ولذا قال المصنف صلا كانه واما ثانيا
فلانه لما قال صلا كانه احتج في توجيه قوله دعوى عنها في التبرك الى ان يقال
المراد التعويض بالنظر الى الاصل الحقيقي وهو كونه ولا حاجة اليه في عبارة المصنف فانما
فلان المعدود من اسما والاجناس كونه بالتشكيه والتعالي هو الاله بالتبرك في قوله ولا
والا كونه اسما والاجناس وقوله ثانيا ثم غلب على المعبر وحق لا يخ عن مسما كونه
قول المصنف والاله في صلا كونه كونه على المعبر والحق واعلم ان الالف في قوله
الجمالية فمنه من تورع عن طلب ما حذره وذكر معناه ومنه من قال لسه مشتق كذا
نرف المشتق كونه ولم تكلف بمعرفة مسكت المصنف عنها بل تورع لذهابها في واصولها
اربعة الاول ما ذهب اليه جمهور اهل اللغة من انه اسم عربي مشتق صا ر علمي بالغة
لان اسما لسه تعالى كلها صفات مشتقة ليعرف المكلف معناه فيقول بسم الله
فان قدما والاعلام صفة انكروا ان يكون له تكلم كسب ذاته بالخصوص اسم بسم الله

والا كونه ان الفتح في الالف
بسمه فالله اي لا يكون كل واحد منهما
فان بين التبرك وبين الاستعانة

انما ان تقول ان الالف
في قوله على قوله الاسم
في اسما لسه كما في التبرك

انما ان تقول ان الالف
في قوله على قوله الاسم
في اسما لسه كما في التبرك

لا خلاف في ان الالف واللام
صلا كانه

جميعها صحت

من وضع الاسم الاشارة بذكره الى السمي فهو كان له في كسب وانه اسم كان للمراون
وضع ذلك الاسم ان يذكر عند تعريف ذلك المسمى له وقد ثبت ان احد من خلقه لا يعرف
ذاته كخصومة التبه فكيف يشا راليه بذكر اسمه واذا لم يصح ان يشا راليه بذكر اسمه
لم يكن في وضع الاسم لذاته المخصوصه فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود وان
جميع اسماء صفات مشتقة وهي ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وانما قلنا ان
المخصوصة ليست مستقلة لاحد لانها اذا عرفت الى عقولنا لا نجد عند عقولنا من معرفة اسمها
الا احاد واربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بام وجوده واما العلم بالصفات الجلال وهي
الاعتبار السلبية واما العلم بالصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاصلية وقد ثبت
بالدليل ان ذاته المخصوصة متغيرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل
ان حقيقة غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقة ايضا متغيرة ليدوم وجوده
وثبت ايضا ان حقيقة ما متغيرة للاعتبار السلبية الاصلية واذا قد تحقق اليقين
في عقولنا من معرفة تلك الامور الاربعة وانها متغيرة لمخصوصة المخصوصة ثبت
ان خصومة المخصوصة غير معقولة للبشر وانه لا يسيل لنا الى ادراكه من حيث هو وهو المسمى
الذاتية وانما تعرفه بالامور التي رتبته وهو المعرفة الرضوية وهي كما اذ اربنا باننا
بطريق الابصار بانه لا يدل من بان فالعلوم بالذات هو البت واما الباطني فهو معلوم
بالعرض في هذه الصلوة وعلم الباطني بكونه باننا لا يستلزم علمه بخصوميته وخصوميته
وانها من اتي انواع الماهيات والمعرفة الذاتية كما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا
وعرفنا الخراف بلساننا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا يحصله الخراف والبرودة الآلهة
المتكلمة الملموسة ولا حقيقة البياض السوداء هذه الكيفية لثبوتها وكذا الحال اذ اربنا
المحدثات وعلمنا باحتمالها التي تحدث وحالتي فقد عرفنا له في معرفة عرضية وهي
التي في وسع البشر في الدنيا وهذا الكلام وقع مستظرا وانتم جميعا الى المقصود وهو ان
المص تفرغ هذا لا قول اربعة في لفظ الجلالة الا اول اسم عربي مشتق صار علميا بانية
وان في انه اسم عربي علم غير مشتق كما ذهب اليه الخليل والزجاج وانما لث ان حقيقة
صارت علميا بالثبوت وانما علم المص والرايع انه سر يا في عرب واصحاب الهند والاول
وهم الذين قالوا انه اسم عربي مشتق تفرقا بحسب القسمة الاولى الى ثلثة احوال الاول
ان صلواته والهمزة منه صلوية وانما في ان صلواته وهمزة منقبة عن او كمنزة
اعا وداش ح وانما لث ان صلواته مصدر لاة يلية والتاليون بالقول الاول

والاول يكون لفظ الجلالة مشتقا كونه باخر اول
مشتق لغيره المشتق الذي يترك في مقابلة
اسماء الاعلام واسماء الاحياء في
تتم الصفات كالتصاريب والمضروب وقد
ذكر كونه مشتقا عنها في مقابلة كونه
صفة مشتقة

تفرقا

CC

تفرقا حسن فرق الاول من ذهب الى انه من انه لفتح الهمزة كمنزلة مثل عبد عبادة
وزما ومعنى وانما نية من ذهب الى انه من الهمزة كمنزلة مثل عبد عبادة
من الهمزة الى فلان بمعنى سكنت اليه والاربعة من ذهب الى انه من الهمزة كمنزلة مثل عبد عبادة
وهو الى انه من الهمزة كمنزلة مثل عبد عبادة
اي قوله وقيل علم لذاته ومن قال ان همزة الهمزة صيغة استدلال عليه بشبوت الهمزة في
الكلمة يقال انه وقائله واستأله بمعنى عبد وتجدد واستعيد فانها ثابته فيها وفيما يصح
منها نعم منها انها اصلية فان الحرف الاصلي ما ثبت في تصاريف الهمزة واستدل على كون
اصل لفظ الجلالة على صيغة الهمزة باستحاله في معنى الجلالة كما في قوله ما والهمزة ان كون
كلمية ولا دمية ولا عقيدة ربرب قوله ما ومصدر مودك لئلا يقدربل على الهمزة
في الاعتصام بالله اي عوفو باه عوفوا والدمية بضم الدال الصنة والصروق المنقوشة
كذا هي الحاشية القدسة وفي الصحيح من الصروق من العاج ونحوه وعقيدة كل شيء اكرم محمد
والربرب القطيع في لغة العرب استعارة من تشبيه الحبيبة بشيئ منها وان جوت عادة
الشعر اعني ذلك ولما فيها من معنى النسي اتي بالموكدة للنسي كما في قوله الى لسه ان
اشموبام ولاب **وله** ولذالك قيل بالهمزة لقطع اي ويكون الالف واللام عوضا عن
حرف اصلي وكانت الالف جزءا من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلي فقطعت لذلك
وهذا الذي يقتضي ان كون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اي حاله الهمزة وغيرها ولا
تسقط في الدرج اصلاح انما تسقط في الدرج في غير الهمزة نقل عن الخليل ان اصل هذه
الهمزة القطع الا انها اسقطت في الدرج في غير الهمزة لثبوتها كمنزلة استعمال اللفظ
الشريف ولم تسقط حاله الهمزة لان سقاها فيها يربهم كمنزلة اداة التعليل في
لا جماع اذ اتي التعليل قال صاحب الصنعة في سبب اقسام اللفظ الهمزة انها اعم
للتعريف في الهمزة لان التعليل الهمزة اغني عن تعريفها فلم يلاحظ معها شيبة التعريف
اصلا حذرا من اجتماع اذ اتي التعليل فلما تحضت للوصفية عن حرف اصلي جوت همزة
الاصلية فقطعت وانما في غير الهمزة فقد روعي فيها اصل حالها فسقطت في الدرج
مع كونها لتعريف **وله** الا انه استدراك بمعنى كمنزلة وفيه لفظه لانه كمنزلة كمنزلة
لي ذكر ان اصل الهمزة وهو همز يسطق على كل معبود حقا كان او باطلا قال في النظر الى
الهمزة الذي طلت عليه عاكف وقال اتخذ الهمزة هو ا توهم ان لفظه لانه ايضا همز في
هذا الوهم بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره لا في الهمزة ولا في الهمزة **وله**

ان الالف واللام عوضا عن
حرف اصلي فقطعت لذلك

الهمزة



والا كنه اصله لكل معبود ويشير ان الالهة كالامام والكتاب في انه قال بمعنى مقبول فان الالهة
 بمعنى المكتوب والامام بمعنى المؤمن فكذلك الالهة بمعنى المألوه في المعبود فيكون صفة
 وهو المذهب الثالث الذي يشير اليه المصنف بعد بقوله والظاهر انه وصفه في اصله وهو في هذا
 الموضع بصد وبيان انه اسم مشتق وجعل الالهة بمعنى المعبود يتأخر في ذلك والجواب انه ليس
 بقوله الالهة في اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود وحده حتى يكون صفة للمعبود بل المراد
 انه اسم يقع على ذات المعبود مطلقا ثم غلب على المعبود ونحن وهذا القدر لا يخصص الوصفية
 فان الاسم المقابل للشيء والحرف انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشيء باعتبار
 بعض معانيه واصنافه من غير ملاحظة ذلك الشيء المبهمة بخصوصية تام كونه انسانا
 او فرسا على وجهه ولا يلاحظه الا بالعام الذي ليس فرق عام كالشيء ولا يكون
 ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا للضرورة ان المعنى لا يقوم الا
 بالذات ولذلك فسره المصنف بما يدل على ذات باعتبار معنى المقصود وعلى ذات
 مبهمة ومعنى معين وارادوا بالذات ما هو مستقل بالمفهوم سواء كان قايما بنفسه
 كالذات والنفس او غيره كالعلم والجمال وبالمعنى لا يكون كذلك لاشتماله على غيبية
 وبالذات المعيشة باعتبار فيها تعلق بالخصوصيات كما ان نوعيا او جنسيا وبالجملة لانها
 مشتملة على الصفات الجوهرية والمعبود والاسود والابيض والقرمز والرمادي والوصف لفظا
 او تقديرا للبيتين الذات والاسم بالمعنى الاعم يقال له اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان
 موضوعا لذات معينة بدون ملاحظة ما فيه من المعاني كرجل او فرس او علم او جبل
 او مع ملاحظة بعض الصفات والمعاني كرجل الموضع لثباته مع الذكر والاحمر
 او اجمل على شخص فيه حمرة وكما سماه الزمان والمكان والآلة والامام والكتاب
 ونحو ذلك مما لا يحصى ويستدل على ان المقصود هو المعنى والذات بان قصدته المعنى
 لا يوصف ويوصف به وما قصدته الذات بالعموم فهذا هو المعيار في التفرقة
 بين الاسم والصفة ولا يخفى في ان الالهة من قبيل الثاني فانه يوصف ويقال له
 واحد ولا يوصف به فلا يقال له الالهة فيكون اسما لا صفة **وله** ثم غلب على المعبود
 بالحق اي ثم غلب الالهة المتعرف بالامام على ذات الواجب وجوده فصار علما له بالعلانية
 ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الالهام العالمة ثم اريد تاكيدا لاختصاص لفظ
 الالهة به كما يتغيره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف في لام الاصل فصارت اللفظة
 لسته اكد اختصاصا بالمعبود بالحق بسبب حذف الهمزة والادغام فالله قبل حذف الهمزة وبعده علم

من غير ان يكون مقصودا باطلاق اللفظ بل يكون المقصود الذات

علم الذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على غيره لطلاق الهمزة في الالف فكلما ان الهمزة
 مجردة اطلاقه على كل شيء وهو هكذا لفظ الالهة يطلق قبلها على غيره كما وبعده لم يطلق على
 غيره صلا هكذا احقق ان الالف الشرف هذا الموضع ثم اتى به بالتحقق عن الالف اليمين
 وهو قوله جعل صاحب الكتاب لفظه لسته مختصا بخلاف الالهة مع انه قال ان الالف ايضا
 مختص بها وعلى ان الالهة في اصله وضع قبل غيبية كان يستعمل في المعبود مطلقا وبالذات
 فلم يستعمل الا في المعبود ونحن انتهى كلامه ونسب الالف الى هذا الموضع طريق غيبية المجهول
 استعماله في فرد من افراد جنسه قال الفاضل الرضوي وهو يكون لبعض الالهام تقاضيا
 اي يصير علما لا يوضع واضع معين بل لا جعل الغيبة وكثرة استعماله في فرد من افراد
 جنسه ثم علم ان اسم الجنس انما يطبق على بعض افراده المعين باو في التعريف وما
 الامام والا صفة فالعلم الالف بالاصح او ذوالام فالمصنف نحو علم من علم على
 عبد لسته من بين اخوته وكذلك ابن عمر وغير ذلك واذ الامام كالنجم والصحفي والامام
 في الاصل لتعرف العهد وقد تقدم ان العهد قد يكون بحري وذكر المعهود قبل كما في قوله
 ارسلنا الي فرعون رسولا معصيا فرعون الرسول وقد يكون لجمع الخطاب به قبل ذكره
 لشهرته نحو قوله فخرج الامير ذو المكنى ابو الامير واحد فالامام التي في الالهام العالمة
 من العلم الثاني فان لفظ النجم قبل العلمته بسبب شتمان في النجم الذي هو المشهور المعهود
 للامام من النجوم يكون هذا الاسم يلقب به من من امثاله وكذا البيت في بيت
 لسته لان غيره كانه بالنسبة اليه ليس بيتا وكذا المضاف نحو ابن عباس لان
 المترهيف الى اصل بالاصح كانه في اصل الامام العهد سواء فلا يقال غلام زيد الا لشيء كان
 بهذا الاسم حتى كان غيره ليس غلاما له بالنسبة اليه والاصل ان المضاف واذ الامام
 العالمة في العلمية بحسب كونها اشتهر فيها غلبا فبها في سائر الافراد التي تشابهها
 فيها قبل العلمته فاذا صار علميين لزم الاضافة فيها كان معناها فلا يجوز تجرده
 عنها واما ذوالامام فالكثر فيه ايضا لزوم الامام وقد يجوز تجرده عنها كما قيل في الناجية
 نابتة وذلك قبل قال سيبويه قد يكون انسانا على اليوم المعين بالامام **وله**
 واشتقاقه من الالهة بفتح الهمزة وكسرة الهمزة وفتح الهمزة والهمزة
 بفتح الهمزة فيهما ومنه قراوة ابن عباس ويذكر والالهة بكسرة الهمزة بفتح الهمزة
 على اصنافه المصدر التي منولها وكان ابن عباس يقول ان فرعون كان يعبده
 كذا في الصحاح فيكون الالهة بمعنى المألوه اي معبود وكونه الهة في الاول لا يستلزم انية

23
 والامام المعهود بالامام واللفظ يخصصه بالذات
 واذ كان الالف هو العلم فكلما ما كان الالف
 ويصرف الامام العالمة كالنجم والصحفي
 ارسلنا الي فرعون رسولا معصيا فرعون الرسول
 كونه اذ الالهة

العابد كما لا يستلزم كونه في الازل مخالفا ورازقا ان يكون المخلوق والمزودق ازيد الى
المعنى ان يشانه ان خلق ويرزق وانما مستحق للعبادة ومن يصح صدوره منه وكونه بذلك
المعنى يكون كتاب بمعنى مكتوب فلا يلزم منه ان يكون مصفة للاسم كما اشتراكية سابقا **ول**
وقيل اشتقاقة من اية بكسر اللام وكذا كل ما ياتي بعده اذا تحير فيكون الاكتمال للمعنى المتغير فيه
اي في معرفة **ول** اي سكنت اليه في الاساس من سكنت في فلات استنسبت به
واستقرت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة في سلسلة السبل الا بذكره والوصول اليه
فالآية بمعنى السكون اليه **ول** ومن آية اذا فرغ من امر نزل عليه وآله غيره اذا اجاب
اي خصه عما يحافه وازالته فالهزة للسلب كما في اشكيتيه وقلنا اشتق منه لان
العابد يفرح اليه مصفة حقا كان او باطلا فيكون الية من المعنى **ول** اذا وقع
بانه على صيغة المبني للمفعول اي اغرى بها والتجربتها بالحرص والشوق وكذا يولود
على صيغة المجهول اي يتخون **ول** ومن آية اذا تحير هذا الصرح بان آية بمعنى تجرئة
مستقلة وان هزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان آية لغة اغرى وانها نداء فان
على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقة من آية الكفا بما سبق من قوله اول المعقول تحير في
معرفة وصرح بان صله ولاء لان المشهور ان مصدر آية وآية وآية وآية وآية
ولاه مصدر **ول** فليل عطف على قلبت **ول** كما عاود واشاح في وعاء وكشاح
شبهه لهما في كون هزته منقلبة عن الواو وردد هذا الوجه مجتمعا على آية ولو كان اصله لاء
لكان ينبغي ان يحج على اوله لان جمع التكسير كالصغير ويرد الشيء الى اصله **ول** ومن
اصلا لا عطف على قوله ولتة صله **ول** اذا احتجب وارتفع شيء الى ان معينين
احدهما الاحتجاب كما في قول الشاعر لاهت فاعوتت يوما بما رجيت باليتها خرجت حتى ايتنا
وتما بينهما الارتفاع يقال لاه فلان اي ارتفع فقوله لانه كما تجرب عن اركان الجوار
ناظر الى الاول وقوله ورتفع على كل شيء ما ظر الى الشئ اي تستعمل عليه استعمالا معنويا سببا
ومرتفع ايضا اي مستزعا مما لا يلق به من الاقوال والافعال والصفات وقوله لانه في
موجب فيس آية بناء على ما نقل عن الامام انه قال يقال مصفة الصفة محبة على المعقول
ولا يجوز ان يقال محبة لان المحبوب مفعول لا ملحق بالابعد واما الحق فقام **ول**
ويشهد له اي يكون اصلا لاء قول الشاعر كحلقة من ابراج رباح يشهد بالاكتمال
الحلقة قرة تملكون لامر واوراج يفتح الراء والباء للموحدة اسم رجل والكلمة بضم الكاف
وتخفيف الباء بلغة الكبير اي كما عهده حلسوا حول ابراج يشهد كما اي تحضر تلك الجملة

اراد من الهمم والافعال الجاهل ما تولى كذا
يخص الهمم من يعبر كونه عابدا متحصلا
كما في قوله لسعاطق كل شئ فان شئها كان
بغيره كما في حاشية العتل شبيه بانها ليس
نفسه

وقيل اشتقا
باب علم يفتح

وايضا كانت الهزة من الواو والفتحة
ولم يقل احد كما يقال اشاح ورتاح
دوعار

لاية كلب راى الاله ابراج وهو صفة الذي تحذرها وهذا البيت رواه الجوزي
بكذا كدرة من ابراج بسمها لانه الكبار من الدعاء وفي بعض نسخ الجوزي كدرة
وهي اسم الارقاد وهو الاضطراب **ول** ومن علم لذات المخصوصة والاشتقاق وهو وضع
لذات بعينه باعتبار بعض معانيه واصفا وهو موقوف على قوله ولتة صله كما في
قال وقيل لا اصل له ولا اشتقاق وهذا المذهب ذهب اليه الخليل والزمجج وحقن اليا
ونسبه الى سيبويه والاصل من العقبها وقال ان الذين قالوا انه لا يشتق في قوله
ان يشرف بعض المترجمين من عباده بان جعله عارفا ملك المخصوصة قالوا ان كانت
الامر كذلك في لا يشتق وضع الاسم للمخصوصة وعلل هذا القول بانه يوصف
فيقال لتة المحي القيد مثلا ولا يوصف به فلا يقال المحي القيد امته فان لم يوصف لا يوصف
وقد قال قتالي في سورة ابراهيم المحي صراط العزيم المحي الذي له في السور الآتية قوله
وصفا لما قبله قلنا فيه قرأتان احدهما الرفع بالابتداء فاشكال عليه وهو ظاهر
وثانيها الجر على انه عطف بيان كما تقول تشرفت بصحبة العالم الفضل زيد فان ذكر الشئ
مفردات ككيفية واصف قيمة غيره لا يتعينه ولا يعطف شئ كما اتبع تلك الاوصاف
باسم العلم حصل اليبسح والتعيين وفي التعيين المذكور بحث لانه لا يفيد كونه علم لانه
المخصوصة وانما يفيد عدم كونه من الاوصاف المشتقة وهو لا يستلزم المدعي لجزا كونه من
اسم الاجناس فان قسام الاسم ثلثة اسماء والاعلام واسماء الاجناس والاسماء
المشتقة وانتفا واحده هذه الارقام لا يتبين احدا لباقيين **ول** ولانه لا يله
من اسم مجرى عليه صفة المراد من وجوبه وازومه الوجوب مخصصي قانون الرضوخ
واستقالات العرب كما نقل عن الجوزي انه قال اذا كان لصفة وصية وسائر اسمائه
صفات لم يكن للباري كما اسم ولم يتبق العرب شيئا من الاشياء المعنوية الا سمته
ولم تستم خالق الاشياء ومبدعها وهو محال وليس المراد به الوجوب العقلي لان وضع الارقام
باحتيا والواضع يجوز ان يضع لشيء العاقبة والة على ما فهم من التمام ولا يوضع لذات المخصوصة
اسما مخصوصا ليم يتقبل وجود الصفات بدون ذات موصوفة بها وعدم الاسم الل
على الشئ لا يستلزم عده **ول** ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اي ولا يصلح لان
اسماء لذات المخصوصة من اسمائه سوى لفظ الجملة لعدم مسمى الوصفية خلا
سائر الاسماء المحسوسة فانها صفة مشتقة بلا حفا فان قيل ضرور ان اجزاء الصفة تنفخ
بكونه اسم جنس فمن اين تثبت العلم قلنا المراد بالصفة في قوله لا بد له من اسم مجرى

٢٤



منه الصفه

صفاته التي الصفه المختصه به في ولا يكون في اسمها الا الاسم الخاص بها لان من صفه
 المعنى على الموصوف واقبل مرتبة الموصوف كونه مساويا لمحمول فان حصل لا يترجم من كونه خاصا
 به كما علمته لولا كونه اسمها المعنى مختصه في شخصه كما يستحسن قولنا جري عليه حكماء المصروف
 تعين انه اسم على لوله ولانه لو كان وصفا لم يكن قولنا لاله لاله لاله توحيدا وذلك لانه لو
 كان وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفه شئ تام حصل المشتق منه وهذه المفهوم كغير
 مانع من وقوع الشركه فيه ولا يخفى ان اثبات ما يصح اشتراكه من كثيرين لا يترجم التوحيد
 وذلك باطل لاجتماع العقلاء على انه توحيد والطاهر العباد ان يقال ولانه لو لم يكن علما
 سوادا كان صفه وتخصيس لم يكن قولنا لاله لاله توحيدا فان شوب التوحيد كونها غير التوحيد
 عدوها محال وما ذكره انما يفيد صحتها انتقا والوصفيه انتقا والواجب كونه على لولا كونه
 اشتقاقيا باوحي النظر الا ان ما يدل على نفي كونه وصفا كما دل في نفس الامر على عدم كونه اشتقاقيا
 لكونه كليا كما لو وصف الكفري بنفي كونه وصفا **وله** والظاهر انه وصف في اصوله هذا التوحيد
 ان كثرت من هذا الاسباب الاربعه واحسان المص بدلالة قوله والظاهر وقدم اولها ما يندفع به
 الوجوه الثقله المذكوره في اثبات العلمه فقال كونه لما علمه كمن لا يستعمل في غيره بله الغلبه
 ولما لم يكن هذا التقدير من الغلبه كما في علمه الوصف لوجوده في الرحمن زاد قوله وصار
 في افاده التعيين كعلم القصدى كما يماثل الثريا والصق فانها وصفا في الاصل وصا
 الاول على التبع وان في قوله تدين بقيل بن عمرو بن كلاب الغلبه مشا بهين بالعلم القصدى
 في افاده التعيين وان كان من الممثل بين الثاني من الممثل بها فرق من حيث ان الغلبه
 في الممثل وفي الاول من الممثل به تقديرية وفي الثاني منه محصيه انما هما وصفان في الآله
 فلان الثريا تصغير تروى تايشتر وان صفه شبهه من الثراء وهو كثره المال ومن الثروة
 وهو كثره التحد العويى الثراء كثره المال ومال تروى على فصيل اي كثير ومنه رجل ثريا
 واره ثروى وتصغيرا ثريا والثروة كثره الحد ويقال انه لذو ثروة وذو ثراء
 يراد به لذو عدد وكثره مال والخصم صفه لمن صابته الصاعقه وهي بالرسق
 من السموات في عهد شديد وانما الغلبه فيها بعد مرتبه وصفه فلان المحصيه عبارة
 عن ان يستعمل اللفظ اولاه في معنى ثم يندفع **وهو** والصق من هذا القليل والتقديرية
 عبارة عن ان لا يستعمل من ابتداء وصفه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القاص
 ان يستعمل كما كثره ان والتعريف ولسه والثريا من هذا القليل اوله يستعمل في غير
 بالحق والوكوب مخصوصا صلا لكن مصص القاص للاستعمال كما ان مصص القياس ان يطبق كل واحد؟

فان لا يستعمل في غيره في جميع الصفه ليس يكون له صفه
 وان كان معناه انما يقع في الجملة والادوات
 المختصه باسمه كما في قوله
 روي ان قوله كان العلم الناس تها في التبع
 رست في جفانه الثراب كشيها في بعض صفه
 نقتنه
 من الكوكب المصصه المسماة بيانات النش العشر
 البدر ان نعلان سمى ان على من الكوكب وهو
 انه يدور الثريا على كوكبا العروق في نيل
 انما على العروق في نيل سمى كوكبا لان
 تحتها من ان البدر ان خطبه الثريا يوقه
 اليها كوكب صفه راعه العروق في نيل
 عنها

٤٥

من البدر ان العروق على كل يوصف بالذوق والعروق لان العلم الغالب ما كان حسب
 ثم صار على الغلبة وقياس الجس ان يطبق على كل واحد من افراده من كونه في الاستعمال
 بذلك والعروق نجم احمر مضى في طرف النجمه الايمن يتوالثريا لا يتقدمه واصدغ عروق
 على قبول **وله** والبدر ان خمسة كوكب من الثور يقال انه سئانه وهو من زل الثور وكوز
 ان يكون قوله مثل الثريا والصق متعلقا بقوله كالتعم بيانه او بدلالته وكون المعنى
 وصار كالثريا والصق في صيرورته علما بالغلبه وان فرق بينهما بما تر فظهر ان قبل
 ليس في العلميه بل في مجرد الغلبه والآفا منه من الصفات الغالبه كالمرجوعها من العلم
 الغالبه لم يصدق عن رقيه **وله** ا جري مجراه جوايا اي جري جري العلم القصدى والظاهر
 او العلم الغالب فتعني جري مجراه عدة من افراده واجرا واحدا حكما عليه **وله** في جري جري
 عليه يتوقع به النصب الثاني من الوجوه المذكوره في اثبات العلميه واعتبر على ما اذا كان
 الاصل ووصفا ثم عرض مع الاسمه الغلبه لم يكن بعد في اصل الوضع بل العرض الغلبه سم
 جري عليه صفاته وهو ظاهر لزمه واف **وهو** واوحيت به انما من عدم التقوية
 من الغلبه الحقيقيه والتقديرية ومن الغلبه عن غنا والتقديرية عن الوضع **وله** واستماع
 الوصف به يتبع به الوجه الاول منها وقوله وعدم تطرق احتمال الشركه اليه يتبع به ان
 منها ثم شرح في ادلة هذا الكذب فقال لان ذاته كما جرت هو ذاته بلا اعتبار واحرف
 اي صفه من صفاته حصسه كانت كعلم والتحق او غير حصسه كالمسبويه والراقيه
 غير معقول للبشر فيمتنع ان يكون مدلولها عليه بان لفظه بل علمه خصوصه اي من غير ان
 يتبعه امر آفة من صفاته سواء كان الواضع هو لسه كالثريا والبشره الاول فلان كونه
 من خصيص اللفظ بازا المعنى تفهيم ذلك المعنى ان عند اطلاقه وذلك كما يتصور في المسماة
 المستقلة للبشره وانما ان في فكلها هلان وضعه بازا المعنى فرع تعقل ذلك المعنى وفي
 بعض النسخ فلا يمكن ان مد علمه بنظ فقط بدل على هذه النسخه على بالمعلوم اي لا
 يمكن واحدا من البشر ان يدل غيره عليه وهو مني على كون الواضع هو البشر **وله**
 ولانه لو دل على جود ذاته المخصوصه بان كان علمه ويرد عليه حسب الظاهر انه غائبه كونه
 علما وهو لا يستلزم كونه وصفا في الاصل لولا كونه اشتقاقيا **وله** ما افاد في قوله
 وهو لسه في السموات معنى صحيح فان كما هو ان يتبع في السموات باسمه فلو لم يكن
 وصفا في الاصل لما صح ان يتبع به الخرف لعدم شتماله على من النسخه اصلا في
 الاصل ولانه وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحا على تقدير علمه على ظاهره وان فادوك

فان لا يستعمل في غيره في جميع الصفه ليس يكون له صفه
 وان كان معناه انما يقع في الجملة والادوات
 المختصه باسمه كما في قوله
 روي ان قوله كان العلم الناس تها في التبع
 رست في جفانه الثراب كشيها في بعض صفه
 نقتنه
 من الكوكب المصصه المسماة بيانات النش العشر
 البدر ان نعلان سمى ان على من الكوكب وهو
 انه يدور الثريا على كوكبا العروق في نيل
 انما على العروق في نيل سمى كوكبا لان
 تحتها من ان البدر ان خطبه الثريا يوقه
 اليها كوكب صفه راعه العروق في نيل
 عنها

على تقدير حمله على خلاف في مهربان بحبل الظرف مستحقا بغيره وكان الوجه خبرا ثانيا يكون
الوجه خبرا ثانيا على خبره بدل كما ذهب اليه بعضهم واما اذا كان وصفيا في الاصل وان كان
ذلك الاصل موجودا عند استعماله على ما يقع ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتراكه على معنى
الفعل في الاصل فيكون المعنى المستحق للعبارة فيها كما ذهب اليه اكثر اهل النظر والى قول
افادة في مهربان معنى صحيحا على كون لفظ الجملة وصفا في الاصل كان القول بعدم كونه
وصفا عد ولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن مهربان كما ذهب اليه
احد الوجهين المذكورين سابقا او بحبل الظرف مستحقا باسمه باعتبار رعايا حطة
المعنى الوصفى الخارج عن مفهوم الاسم كما في قول الشاعر اسد على وفي الجروب نامة
اي جوب في معنى وهو ايضا خلاف الظاهر والادليل الثالث انما يدل على كونه مشتقا وذلك
لا لخصي الوصفه كما تقرر في اثنا وتقرر المذهب الاول وورد على المصنف في تقرر ما يشان
من المذهب بان يقال ان الغيبة في الصفة لا تجوز العلمية كما قال في الكشف ان
الرجس من الصفات الغالبة فكيف قال المصنف صاعدا بالغبية وهو فريه عليه لانه لم
يقبل كذلك بل قال انه صار كالعلم فذلك اجري مجراه **وله** وقيل صلا لانه هذا هو المذهب
الرابع **وله** وتخص لانه اذا اتفق ما قبله نحو ان لسه وانضم نحو ليه لسه سنة اي طريفة
مسكونة متوازنة من عظام والقوا واما اذا انعكس ما قبله كما في بسم لسه والمجديه فانهم قد
اتفقوا على ترفيق لسه لان الانتقال من الكسرة الى اللام المنفردة يقتضي لاقتضا الكسرة
المتصل واللام المنفردة الاستعلاء ولا يخفى ان الانتقال من السفل الى العلوي يقتضي وانما استحسنوا
المتفرد في الموضعين فرقا بين لفظ لسه ولفظ اللات في الذكر ولان اللفظ مشتق بتعظيم
المتساك لاسم لسه فانه يستحق ان يبالغ في تعظيمه فقول لسه ان لم يمنع منه مانع وانهم
يقال بالاشترار على ضد الترفيق وهو التخليط وعلى ضد الامانة والمراد ههنا المعنى الاول
وله وقيل مطلقا اي سواء كان ما قبله كسورا او مفتوحا او مضموما وفي بعض التعابير
ان بعض القراء يفتح مع الكسرة ايضا كقولته **وله** وحذف الفه لمن اخطى لا حوز
حذف الالف التي قبل الحاء وفي لفظ لسه في اللفظ لان الالف من اجزاء اللفظ فينتهي
اللفظ بانقائه لان انقائه الجزء عين انقائه الكل وبانقائه اللفظ ينتهي المعنى الموضع له
فينتهي التسمية التي هي جوب ومن الفاعل عند الشافعي تقتضيه الصلوة لقوله عليه السلام لا يروى
الا بالفاء كما وانما حذف في اللفظ لانه لا يشبهه في اللفظ لانه لا يشبهه في اللفظ لانه لا يشبهه
الآثار في الوقف كما ويكتسبها كما وتصوير اللفظ بصورته حال الوقف ولو كتبت الف الجملة

وقد سبق ان المراد من هذا انما هو الفاعل
في قوله وهو العلم كاشا لانه في قوله
قوله وهو العلم كاشا لانه في قوله
قوله وهو العلم كاشا لانه في قوله

قال ان نفي من ترك جوارحه من التواضع
يستهلح لم يبع مسكونة

محصل الاشياء من خطي اللفظين ولا صرح بان حذفه من خطي اللفظين بالتلفظ فرغ عليه
مسئلتان شرعيتان اولهما فسب والصلح به لان قراءة الفاعل في موضع الصلح عند التسمية
وقراءتها انما تحقق بقراءة جميع اجزائها ومن جملة اجزائها التسمية عند هم ولفظ الجملة
جوب ومن التسمية والالف جوب من لفظ الجملة فحذفها لولا ان يكون الصلح لافا حذو وهو
مفردا وانما بينهما انه لو قال عند الخلف لانه لا يكون ميمنا حذو وهو ما يتعقد
وان لم يزد وذلك لان كونه ميمنا حذو موقوف على وجود لفظ الجملة محذورا بالانقسام
ولم يوجد لا شقا جوب وانما قال صرح اليمين لانه يتعقد باليمين ان نوى الخلف
لان اليمين وان كان سما لفظه اليمين لانه لا نوى الخلف لانه لفظ الجملة
لا حذو في تلفظه والاشتهار وعلى حذف الف الجملة بالبيت المذكور انما هو اللفظ الاول
من لفظي الجملة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل يستحق بهل بدم البركة فيه وهو
والزيادة **وله** الرحمن الرحيم اسمان بنيا للبالغة اراو بالاسم ههنا ما يقابل
الفعل وهو في غلايا في وصفيتها فانها صفتان شبهتان بنيتان من رحم فقلت
الصفة شبهة لا تبني الا من فعل لازم فكيف اشتقا من رحم وهو قد اجتمع بان المصنف
قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزي فينقل الى فعل يضم اليه ثم يشتمل على الصفة بههنا وهذا
مطرد في باب المدح والذم نص عليه في تصرف الفاسح وذكره صاحب الكشف في الفائق في
فقيه ورفيع الا يرى ان قوله كما رفيع الدرجات مسناه رفيع ورجا لارفع للدرجات
وكذا الرب والملك حيث عدوا صفة شبهة والرحيم ان جعل صفة بالغة كما نرى عليه يسويه
في قولهم جود رحيم فلانا فلا اشتغال فيه وان جعل صفة شبهة كما رحيم فالوجه ما ذكره في هذا
ينبغي ان يكون رحم في قوله بنيا للبالغة من رحم بضم الحاء والغضبان بمعنى الممتحنين
بمعنى من غضب الارواح كالرحمن والعليم بمعنى كثير العلم وادام العلم مني من علم المتعددي
بعد جملة لازما كما تكرر رحيم **وله** والرحمة في اللفظ رقة القلب والظن ان اللفظ
الميسل واراو به الميسل النفس في وهو السفقه والرفقة التي هي من الكسرة لان الفعل الالف
للمزاج والجسمانية ولسه بجانه منزله عنها لان الجسمنة تقتضي الامكان والرحم هو نسبت
الولد ومثله في البطن سميت رحما لانها على فيها واستعمالها عليه فذلك
احتج الى بيان وجه توصيفها بالرحمة والطلاق اسم الرحمة والرحمة عليه وكذا في اطلاق كل
اسم من الاسماء الدالة على الصفات التي لا يكون ثبوتها له كما في لروف والحروف
الصفات المكر والغضب والاستعزاء وقبيلته بقوله واسما لسه انما توضح باعتبارها

27

بمعنى من غضب الارواح كالرحمن والعليم بمعنى كثير العلم وادام العلم مني من علم المتعددي
بعد جملة لازما كما تكرر رحيم **وله** والرحمة في اللفظ رقة القلب والظن ان اللفظ
الميسل واراو به الميسل النفس في وهو السفقه والرفقة التي هي من الكسرة لان الفعل الالف
للمزاج والجسمانية ولسه بجانه منزله عنها لان الجسمنة تقتضي الامكان والرحم هو نسبت
الولد ومثله في البطن سميت رحما لانها على فيها واستعمالها عليه فذلك
احتج الى بيان وجه توصيفها بالرحمة والطلاق اسم الرحمة والرحمة عليه وكذا في اطلاق كل
اسم من الاسماء الدالة على الصفات التي لا يكون ثبوتها له كما في لروف والحروف
الصفات المكر والغضب والاستعزاء وقبيلته بقوله واسما لسه انما توضح باعتبارها



التي هي افعال وآثار رجع صدورها عنه تنجيزا بالرحمن الرحيم المحقق المتفضل بالارادة والاختيار
تصانحها لخاصة المحججين عنانية بهم لا باعتبار مساوي تلك الافعال التي هي افعال لافعال
لا يمكن التصاقها بها فلا يرد بها ركن القلب المنعطف والفظا لمساوي والنايات اشارة
الي ان حصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تنجيزا من حصول اطلاق اسم
السبب على السبب فان تلك الكهفات الانفعالية اسباب ومساوي لتلك الافعال التي
هي غايات لها كالحزنة والرقنة سبب للحزن والتفضل **والرحمن** ابلغ من الرحيم
لما ذكرنا اشتركا في الدلالة على اصل اللفظة في الرحمة بين ان الرحمن اعم منها اما اشتركا
في اصل اللفظة فلما نقل عن الرخصة ان كل يوم عدول على اصل فهو ليل لانه في هذا يكون
رحيم ورحوم ورحمن ليل اللفظة ورحمن ابلغ منها والكل معدول عن راحم واما كون رحمن
البلغ فقد استدلل عليه بما اشترق بين ان من ان الزيادة في البناء تكون الزيادة في المعنى
كما قطع وقطع فان التشديد في الثاني للتكثير وكذا الزيادة في الالف والنون في رحمن تدل
على ان الرحمة التي هي مدلول التضمني له ازدياد من التضمني رحيم كما حسب الكلمة والكهفة
وتقصت هذه القاعدات بالصفة التي قلت عوفها عن عروف اسم الفاعل في خبر
وحا ذر فان الاول دلالة على الشرب والادوام ازدياد من الثاني مع ان الثاني
ازيد عوفها من **الرحيم** بان ذلك اي كون الزيادة في البناء لزيادة المعنى مشروط
بعدم كون البنية مشتقين من اصل واحد بانها في النوع كصد وصدان وغرت
وغرتان ورفج ورفجان فان لكل من نوع واحد لانهما صفة لغيره فالنقص نحو
حاور وحذر لانها نوعان فان حاور اسم فاعل وحذر صفة مشبهة وقد تجاب
بان القاعدات اكثرية لا ككلمة فلا يرد ونقص في ذكر السيد الشريف وجهان فان لا يخرج عن بعد
ثم بين وجه اعم من رحمن وطرفتها بتولده وذلك اي كون رحمن اعم من اعم وانما تورد خذ ما عا
الكلمية اي كثرة اقواله مدلوله التضمني وهو الرحمة نظر الى كثرة متعلقة بالنسبة او متعلق
مدلول الرحيم فان الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن متعلق بالرحمن والكا فربما يجمع انواع
المدواب والظهور والحشوات والادوام البرية والبحرية بخلاف الرحمة التي في لفظ الرحيم
فانها لا تتعلق بالرحمن من حيث يقال رحيم الافة ولا شك ان الحرم في الافة
اقل من الحرم في الدنيا **والرحمن** واغري باعتبار الكهفة اي جلالة قدره مدلوله التضمني
وعظيمة في نفسه فالرحمن والرحيم مع اشتركا في ان المعنى المشتم بالعلمية والرحمن
السنية لا اشتركا في اصل اللفظة الكهفة للزيادة على اصل معنى النفس كون ما وكل به

من باب علم البعيا فوجد بان **الرحمن**
والنور والرحمن تال غرت نوت من **الرحيم**
غرتان والصدق العطف يقال صدق **الرحمن**
من باب علم البعيا فوجد بان **الرحمن**
من باب علم البعيا فوجد بان **الرحمن**
من باب علم البعيا فوجد بان **الرحمن**

لفظ الرحمن من النعم اجل واعظم من الذي دل عليه لفظ الرحيم فذلك قول في الدعاء المأثور
يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا فضل الرحمن بالاصح الى الافة حيث لم يصف
الرحيم اليها لان نعم الافة كلها جسم اعظم من صيف كل واحد منها اليها لم يكن بينهما
فرق واصناف الرحمن الى الدنيا ايضا لان من منهما ما هو عظيم يتوسل بها الى سعادة الابد
ومنهما ما هو حقيرة فمما سب بذلك ان يضاف اليها لفظ الرحيم فكانه قيل يا منعم بالرحمن
النعم في الدنيا والآخرة ويا منعم جلايل النعم في الدنيا واما ما ورد في الدعاء والصف
يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها فكونه رحيمها باعتبار الكهفة لان جلايل النعم توجد في
الدارين على ما قال واما كون رحيمها مخط اعتبارا في الكمية والكهفة لانه رحيم الدنيا باعتبار
حقائق بعض منهما ورحيم الآخرة باعتبار رقة النعم عليه فيها حيث اخصاص كلها بالمؤمن
لما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم وروان يقال في هذا ان يبين ان يقدم الرحيم
قاعدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتقا على معنى الرحيم مع زيادة
فيضيد ذكره بعد ذكر الرحيم واما ما اقدم الالف فلما كان لذكر الالف بعده فائدة فاجبه
تقديم الالف هنا فاش والى جوابه بقوله وانما تقدم الى الرحمن وذكر تقدمة اربعة اوجه
الوجه الاول مبني على كون اللفظة الرحمن باعتبار الكلمة وتقدمه ان الرحمن بذلك الاعتبار
يتنازل لنعمة الدنيا بخلاف الرحيم فانه باعتبار رانبا له فله النعمة لفظه المشتم عليه لا يتنازل
لنعمه الدنيا كما هو رحمة الدنيا متقدمة في الوجود فمما سب ان يقدم اللفظ الدال عليها
وهو الرحمن ولا يجري هذا الوجه على بعد من كون اللفظة الرحمن باعتبار الكهفة فانه
لا يبع ان يقال ان الرحمن باعتبار رانبا له جلالة النعمة كما يتنازل لنعمة الآخرة يتنازل
لنعمه الدنيا ايضا بخلاف الرحيم فانه باعتبار رانبا له واما في النعم لا يتنازل لنعمة الدنيا
حتى يتفوق عليه باقى مقدمات التبريل ووجه عدم صحته ظاهر فان الرحيم باعتبار رانبا له
واما في النعمة لا يتنازل لان النعم الدنيا فكيف يبع ان يقال انه بذلك الاعتبار لا يتنازل
لنعمه الدنيا فظهر بذلك ان قول المولى الفاضل حقه والي ان الرحمن يتنازل لنعمة الدنيا
على كل حال سواء اعتمه الكمية والكهفة بخلاف الرحيم قول بلاروية والوجه الثاني في قوله
دلالة صادك العلم في الاختصاص فمما سب ان يقال ان لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم
فانه يوصف بغيره **والرحمن** لا يوصف بغيره كما لا عرفت من انه صفة ارادية الغاية
فيدل على ذات يعقوب بمعنى وانه صيغة مبالغة ابلغ من الرحيم وذلك لصحة ان يكون ذلك
المعنى في نفسه بالعلم الى أقصى مراتب الكمال والالم يكن ابلغ من الرحيم لانه يدل ايضا على

كامل ذلك المعنى فالرحمن هو العرف على العباد وبالاي داولا وبتبريتهم وايصال كل واحد منهم
الى كماله المتعلق بالثبوت الاواني وبتأثيرها في الالمان وسباب السكوة ثالثا
وبالاسما وفي الآخرة رابعا وبتأثيرها في الاحسان والاكرام بالنظر في وجه الكرم خاصا
وغير ذلك مما لا يحيط بتفاصيلها وقسمه فضلا عن تفاصيل خصوصياته الالهية
هو الذي اشار اليه بطوله لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة عايتها ووصف المنعم
بالخص على الاشياء ان ذلك المعنى القام بذاته ليس قايما به الا بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه
شائبة تجوز وتوسط غير ولا يخفى ان الرحمن لهذا المعنى مختص كما لا يوصف بغيره فذلك
ان الرحمة البالغة في هذه العايات غير متحققة فيما عداه لانهم لا يقدر ان يعمروا من هذه
المنعم بحجم وان قدر واعلى شئ مما يسمى لطفا وانما فلا يكون صدور ذلك منهم على
طريق اللطف ومحض الجود والكرم بلا طلب عرض في مقابلته لطفه وانما هو هذا معنى قوله
لان ما عداه فهو مستعيب اي طالب عرض والباقي قوله بلطفه وانما هو للمقابلته
وذلك العوض ما يجب بغيره او دفع ضرر واثار الى الاول بقوله يريد به اي بكل واحد من
لطفه وانما هو على غيره جوبيل قرب من الحق في العقبى وجبيل تارة من الحق في الدنيا
واشار الى الثاني بقوله او يزيح اي يزيل وهو مطوف على بريرة وفي بعض النسخ فخرج
مكون مطوفا على مستعيب **وله** آفة الحسنة اي عاريا والاكتمالك عنها فان من
يمسك به عن فقير يستحقه بعد حيسا فيعطيه مستكافا عن حمة الحسنة وفي بعض
النسخ رقة الحسنة اي يزيل بانها الرقة العارضة على قلبه المتضمنة لضعفه الكسبية
عن التجانس بينه وبين المنعم عليه **وله** ثم انه كالواسطة في ذلك اشار الى
ان من عداه كما بعد كونه مستعيبا بلطفه وانما هو على غيره ليس من حقيقته
بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى من حيث ان ذات تلك النعم اي ما هيتهما
وجودها العارضة عليها والقدر على ايصالها اليه مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقته
فانها قدرة كاسية خلقها لله تعالى في العبد وكذا الذميمة التي جعلت على ايصالها اليه
وكذا التحسن اي تلك النعم عليه تلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يمكن الانتفاع
بها كل ذلك من خلقه كما لا يقدر عليها احد غيره فثبت انه لا يوجد المنعم الحقيقي على غيره
وله اولان الرحمن لما اول على جلال النعم واصورها وذلك بالنظر الى ان الله
من المبالغة باعتبار الكسفة ومحصل هذا الوجه ان الالمان اذا كان اخص مما هو دونه
مستقلا على مفهوم مع زيادة تعين هناك طريقة الترتيب من الالمان الى الالمان اولادهم

الالمان كان ذكر الالمان في بعده عاريا عن الفاعلية كما باسل والشجاع فان باسل المنع من
الشجاع واخص منه لا شتم له على ارضه على مفهوم الشجاع وهو كونه كرمه المنظر من كمال
قوة الغضب القاهر فيقال منه شجاع باسل وكون الكسب واما اول المنع الالمان
مستقلا على مفهوم الالمان كما لرحمن الرحيم في الالمان بالاول جلال النعم وبيان في وقايتها
جا زسلوك كل واحد من طريق التمتع والترقي نظر في مقتضى الحال واخبره الله طريق
التتميم لان المستند بالتصدي الاول في مقام العظمة والكبرياء جلال النعم وعطايتها دون
وقايتها ولما يعنى فذلك قدم الرحمن في ردف الرحيم كالتتميم تشبيها على ان الكسب منه ان
عسايت شامة لذرات الوجود لئلا يتوهم ان محمات النعم لا تيسر بجناحه فلا تطلب من
وله اولى فظة على رؤس الآي هذا معني على كون التسمية كية من الفاعلية والاولاد والاولاد
او عاريا مقصفا بغيره خصومه وصبيحة معيشة وهي كونها في الاخير والاولاد والاولاد
العالمين وديم الدين وسبعين دون الحرف الاخرة منها لان الحرف الاخرة لبعضها
يسمى وفي بعضها نون فلا توافق فيها وفي ما خيره هذا الوجه اشار الى ضعفه اشار الى ضعفه
الكشف بقوله والتيسيل برعاية الفاضلة فصدر نعم محمدا يعني انه لا يحسن ان يكون
وجها مستقلا في ما خيره الرحيم وتحسن ان يكون محمدا الوجه المستقل بقوله **وله** وان خطر
اي وان منع اختصاصه به كما ان يكون له مؤثرا اعم انهم اختلفوا في شرط منع ص
فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرط وجود فعله وقيل انتفا فعله في هذا
القول اوله لان مقصود كل فريق من اشتراط ما شرطوه اعادة ان يكون فعلان
غير قابل للثبوت ويتحقق مشا بهمة تمثل حرا في ذلك اي في عدم قبوله بالثبوت
فانهم اختلفوا على ان تأثير الالف والنون في منع الصرف لاجل مشا بهمة لالف القانث
الممدودة في عدم قبول الالف فظهر بذلك ان الشرط قصد اوله هو انتفا فعله وانما
وجود فعله فانما جعل شرطه لاستزادة انتفا فعله لان كل ما يجيء منه فعل فان مؤثته
لا يجيء على فعله في لغة العرب الا عند بعض بني اسد فانهم يقولون كل فعلان يجيء فعله
يجيء منه فعله ايضا نحو غضبانة وسكرانة فيمن قون اذن فعلان فعله يجيء فعله منه
وهذا دليل قوي على ان السبعة في ما قبل الالف والنون انتفا والتا وجود فعله في شرط
انتفا وفعلانه لم يعرف رحمن بغير شرطه ومن شرط وجود فعله عدم مجيء فعله
منه هذا هو المشهور من النسخ والمص وحب الكسب عدلا عن طريقه فانها وان حكما
بعدم انصرف رحمن الالمان لم يسبها ذلك الحكم على انتفا فعله ولم يسبها ذلك الحكم من غير

في قوله ان بعضهم
جاءتك لا رحيم
نظمت في الاثر
من شراك تفكك
في كل لوسى على السلام



لان كل واحد من متفاد فعلاته او وجوده في العالم لا يتغير اذا كان تحققة في الكمية بالنظر في نفسه
في حد ذاته ما يح قطع النظر عن الامور الخارجية وانما فعلاته لا تتغير لانها ليست بالنظر في نفسه
بل بالنظر في الاختصاص بالرضف فانه لو قطع النظر عما عرض للفظ الرحمن من اختصاصه
تتأخر لا تحتل بحيز مؤنثه على فعلاته وعلى فعله فلما لم يقطع بانفعالها بالنظر في نفسه الكمية
لم يمكن ان يستدل على عدم انفعالها بانفعالها فوجب التصريح بطريق آخر وهو ان قوله لا
في باب وهو صلان صفة فان لا غلبه من الحرف بناء على ان محيز مؤنثه على فعله اكثر
واغلب من محيزه على فعلاته والاصل ان يلحق المؤنث عند الاستنباط في حاله بالاعمال في
بابه فلذلك جعل الرحمن لها بالذات جوار مؤنثه على فعله ودون فعلاته فحكم بصره كذلك
فان منع بهذا التقدير ما قيل اوله لا يستلزم كون المحل على النظم من عمل من العرب
وثانها انما لان ان الاصل في صلان من الحرف كسمنه لكن كون الاصل في الاسم الا الحرف
يعارضه وان لم يترجح عليه والمجموع للمولى في المصطلح **ول** فينتج كلف
على عدم الكثرة في النفس الاثقال والمحبة والمجيب كذا نقل عن القاسم ثم قيل في الكمال
مناسب ههنا وفي الصحاح الكثرة الاثقال الواحد شدة شدة بالفتح يقال التي عليه
شدة شدة اي لفه حوصا ومحبة انتهى **ول** ويشغل ههنا بذكره اي في محبة مشغولا
بذكره وبلا استمداد به **ول** عن غيره متعلق بيشغل قبل حذف الالف من خط لفظ
الرحمن ولم يحذف من الرحمن خوفا من اللبس **هنا** **فما يتعلق بالمسئلة وهذا ان**
الشيوع في كسف ما يتعلق بسون الفاتحة **ول** الحمد هو الشكر وهو الذي كثر ما يخرجه مطلقا
اي سواء كان فعلا او وصفا او خلقا والمجيب الحسن والمراد به ههنا النظم التوحيدي
توصيفه بقوله الاختيارية وقيد المجيب بخرج الاستدلال لانه ليس بمجيب بل المجيب ووصف المجيب
بكونه اختياريا ليعجز المدح فانه كما سياتي يكون بمجيب غير الاختيارية ايضا فان قيل
يفتضى هذا ان لا يحد له كما بمجيبه صفة الذاتية كالقدرة والارادة والحيوة
لانها ليست باختيارية فانه قد يحد له على لطفه قدرة ورشاقة حذره لدالته
على الافعال الحميدة لان حسن النظر في العالم مشعر بالاخلاق الحميدة التي هي منت الافعال
الاختيارية فينزل حسن النظر منزلةها فيوجد عليه لذلك اجيب بانها لانها حمد بل هو مدح
لما قال في باب التعريف ان الحمد يخص النفس لانه يجوز المدح على صفات ذات له كما
كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والرزق ولا يجوز الحمد الا على صفات النفس
ولو سلم فيجعل تلك الصفات بمنزلة الافعال اختيارية يستل بها فاعلم ان يكون ذاته كافيته فيها

وجاء في اخباره ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال
انما جعلت الاخلاق حسنة لئلا
يكونوا يفتخرون بها

فيها اولد لاتها على افعال حميدة اختيارية **ول** من نعمة اي من نعم الله والافعال الحميدة
بفعل اختيارية وقوله او غير ما يشرح الشكلا سياتي انه يكون بمجيبه النعمة الاصل الى
الشكر فان قيل انما اعترفت في مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل المستقيم اشهد من ان تسمى
كما يستحق الحمد لا فصلا له يستحقه لذاته فلما معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لصفاته الذاتية
فانها تكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينه ايضا اعطى لها حكم الذات ونزلت
منزلة الامور الاختيارية لكونها منت لهما واوله عليها كما تروا بالحمد في قوله تعالى الحمد لله
وقوله الش عار في الصفة محمودا وعنه مذاهب **ول** قوله والصحة حمدا في المراتب كلها بمعنى
الرضى فانه يحكي في اللغة ذلك المعنى ايضا والاصل ان الحمد يصح محمودا به وهو انما
من الخيرة اعم من كونه اختياريا او غيره ومحمودا عليه وهو الجليل الحسن به بما زعموا الا ان
وذلك الجميل لا بد ان يكون فعلا اختياريا وبه بما زعم المدح وذلك الفعل الاختيارية
اعم من ان يكون انما او غيره وبه بما زعموا الشكر انما ظاهره انما اذا وصف المنة بصفا
حسنة لا جعل انما فان تلك الصفات محمودا ولا انما محمودا عليه وانما اذا وصف المنة
بانما او المستبح بسبب عنة فانه حمد وهي تخص محمودا وهو عليه فيه نوع خفاء وكلمة
فه ان لا انما من حيث انه كان الوصف به كان محمودا به من حيث فيه بحكمه كان محمودا
عليه وكذا الحال في الشجاعة لكونها انما تكون محمودا عليها باعتبار دولتها على الافعال
الحميدة الاختيارية والافعال لكونها نية غير اختيارية ثم انما لما قسم الحمد واخرج عن مدح
والشكر وكان كل منهما قريبا منه في المعنى وقربا له في الاستعمال ما سب ان لخصه
ايضا ويتبين النسبة بين الشجاعة والحمد هو الشكر والحمد هو الشكر وعلى نفس مطلقا اختياريا
كان او غيره **ول** حمدت زيدا على علمه وكرمه نية بالمشايين على ان الجليل لا يجب ان يكون
نفسه اختياريا كالانعام وورعانية ما ينبغي من حق له تعالى وحقوق العباد بل يجوز ان
يكون طريقه وسبب تحصيله اختياريا كما يعلم وان يكون انما او غيره اختياريا
كالكرم فان نفس العلم لكونه صفة فايضا من فضل له تعالى ليس اختياريا وكذا الكرم
فانه صفة غير نية جعل عليها الالف ان ولا اختيارية وله فيها **ول** ولا تقول حمدا
على حسنه بل وحمدا لكون الحسن غير اختيارية فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق فيكون
لم يتفرض له خلاف سياتي في قوله فاعلم منها من **ول** وقيل هي اخوان النبي و
من نقل هذه المقالة بعد التفرقة بين الحمد والمدح بان الحمد مطلقا من المدح انه جعل الله
في كلام القابل على الترادف انما بان لا يعبر الاختيارية في كل واحد منها كما ينهم قوله

٢٩

بارع ان تسمى الحمد كذا اختياريا او مدحا
يكون المدح مشكرا لفظيا من بينين بشار
احد ما يكون اودا الحمد مسله

في الغايق الحمد هو المدح والوصف بالمجس ومن قول الص فيما بعد والذم نقيض الحمد فان الذم
وهو الوصف بالقبح انما هو نقيض المدح فلما جعله نقيضاً للحمد فممنه نفاة اذ وان
الحمد لا يعتبر فيه الاحتيار كما لا يعتبر في الذم فان قيل نقيض المدح هو الجور لا الذم قلت
المدح يطلق على الثناء والحق هو الوصف بالمجس ويقابل له الذم وقد يطلق على عدم الثناء ويقال له
ج الجوراي عند المتألف والكلام في المعنى الاول وانما بان يعتبر في المدح عليه كما يعتبر في
المحمود عليه كما يدل عليه قول صاحب الكفا في سورة الحجرات في تفسير قوله تعالى وكس لسته
حسب اليك الايمان ومحصول كلامه هناك انه تعالى انشئ عليهم تجسيب الايمان عليهم وهو
لسته والرجل لا يمدح بنفسه غيره فيستخرج ان كون التجسيب كناية عما هو فعله الذي هو لا يمدح
التجسيب وهو ايثارهم الايمان والطاعة على الكفر والعصيان حتى يصح ان يثنى عليهم ثم اورد
على نفسه فقال فان قلت ان العرب يمدح بالجمال حسن الوجه وذلك فعل لسته وهو مدح
مقبول عند الناس ثم اجاب بان مدحهم بمثل ذلك ليس لكونه من صفات المدح لذاته
بل لكونه دليلاً على اعتدال المزاج المستتبع للخلق الحميدة التي هي من صفات الافعال الايجابية
وهذا يدل على ان المدح عليه ايضا يجب ان يكون احتفاءً رايه عنده فيكون مآثره اذ
بهذا الطريق وصاحب الكفا لما صرح بان الحمد والمدح اخوان ظهر وجه قوله في ذلك
والحمد نقيضه الذم باء على اشتراك ان الذم نقيض المدح والحمد والمدح اخوان اي من افعال
مكون بعضها احدهما نقيضاً للآخر فظهر من جميع ما ذكرنا ان المراد بالاحوة ههنا هو
المرادف الا ان الفاضل الصمد الذي ذكر في حاشيته على الكفا ان المراد بالاحوة
التوافق في الاشتقاق فكبير المرادف لان التوافق في كونه ان يمدح يكون النقيضين
ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتر كما في المرادف الاصول من غير ترتيب الحمد
والمدح او كبر بان يشتر كما في اكثر المرادف فقط كما لفتق والفتق والغلق مع التوافق
المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تاسب كما بين احد المرادف الاولين
فان الغلق بمعنى القطع وهو تاسب الشق فظهر ان مجرد كون الحمد والمدح اخوان لا يدل
على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصرح كلام الغايق يدل عليه ولقد اجعل نقيضه
الذم **وال** والشكر مقابل النعمة قولاً وعملاً واعتقاً واي جعل المنعم عليه احد الافعال
الواردة من الجوارد والنعمة التي هي المدح والجوارح والعتق مقابل النعمة فكذلك
افعال هذه الجوارد والنعمة ج. في من ج. نيات من عدم الشكر العنوي وتقرينه المشهور
فعل يشتر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً وذلك الفعل ان يكون فعل المدح

بان تذكر الفاظ وآله على كون المنعم مورصفاً بصفات الكمال او فعل الجوارح بان يات
بافعال وآله على كونه مورصفاً بها ويتبع نفسه في الطاعة لانه فعل القلب بان
يستقدانه وهي النعمة ومورصفاً بصفات الكمال والجلال فان قلت كصفت بان
افعال الجوارح المذكورة ج. نيات الشكر المترف مع ان عطف كل واحد من العمل والاعتقاد
بالواو ويشتر بانها ج. اوله وان الشكر المترف ههنا هو الشكر الاصطلاحي المترف بانصر
العبد جميع ما انعم الله واولاه التي خلق لا جملته قلت نعم العطف المذكور يشتر بذلك
الا ان التفرغ الذي ذكره بعد قوله فهو من منها من وجه التفرغ وهو اخص من وجه التعلق
وبل وادفع على ان المراد ما قلنا لان العموم والمخصوص المذكورين يصح ان يتصلوا
من الطرفين والشكر بمعنى المخرج المركب لا يصدق على الحمد الذي هو فعل الله ووجه
مكون المراد في قوله قولاً وعملاً واعتقاً وامثالها في قولهم الحمد لله اسم وليس هو في قولها
في قولهم الشكرين فعل وعسلى مكون كل واحد من الحمد والشكر العنوي من هذا ما كتب
والشكر بالياء من بمقابلة الانعام ج. نياتها وقول القائل الحمد لله بمقابلة الانعام
ليس حصصه الحمد والشكر لانه اخبر عن ان جنس الحمد وجميع ازاؤه حتى له وملكه تختص
والاخبار عن الشيء مما يخرجه عنه وهو لا ينافي ان يكون ذلك القول في وامن
افراد حقيقة الحمد والشكر فيصدق عليه انه شاد بالياء من بمقابلة الاحسان لان
الاخبار بان جميع الاثنية الواقعة بمقابلة الحمد من حيثها مختص شاد منه بان
جميع ما يصدق عليه انه حمد اي هو ما يرضى من خبائه وجوده وان المستحق للشكر بمقابلة
ليس الا هو وحده لا يشرك له ويوضح هذا المعنى ما رواه الامام الرازي عن النبي صلى الله عليه
انه قال اذ انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله الحمد لله والحمد لله
عبدى اعطيته ما لا قدر له واعطاني ما لا قيمة له وتغنيه ان ذلك الذي انعم الله
به على العبد كان احد الاشياء المعصومة مثل ان كان جالسا فاطعمه وكان عطيته
فاداه او كان عراباً فلكاه واذا قال العبد في مقابلة الحمد لله كان معناه ان
كل حمد اتي به احد من الخلق من اولم يات به احد منهم ولكن انكر في حكم العقل وقوله
في الوجود فهو تعلقه تعالى وذلك يدخل منه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة المشرق والمغرب
وسائر طباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء ومن ادم الى محمد عليهم افضل الصلوات
والسلاوات التي ذكرها جميع الاولياء والعلماء وسائر المومنين والذين سجدوا لها
يؤمنون ثم ان جميع هذه المحامد متساوية انما هي ما لا نهاية لها من التي هي متساوية

ان النية انما هي في قوله الحمد لله



بها بدالآباد و هو المداير من قال لك و عايرهم فيها سيجك اللهم و تحبهم فيها سلام و في
و عيرهم ان الحمد لله رب العالمين و كل هذه الارقام التي لا نهاية لها و انزلت قول العبد
الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى انظر الى عبدى قد اعطيت نعمته واحدة
لا قدر لها فاعطى من الشكر بالاحد له و لا نهاية ثم قال الامم اقول اللهم و عيرهم في
وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية و قول الحمد لله حمد غير متناه و معلوم
ان غير المتناهى في الاستغناء المتناهى في الباقي غير متناهى فانه كما يقول عبدى اذا
ان قلت الحمد لله في مقابلة لك نعمته فانه في كل من تلك الكلمة طاعة غير متناهية فلا بد من
مقابلتها بنعمته غير متناهية فلهذا السبب سجد العبد التراب الابدى و الخير العبدى في شئت
ان قول الحمد لله لله يجب مساواته لا آخرة لها و غيرت لانها تيه لها **ول** قال الشارح
اذا ذكرتم النعماء و منى ثلثة يدى و لسان و ضمير محجب او رده تمثيلا للشكر و اقسامه
فان الشكر يطلق على فعل اللسان بلا خفاء و افعالها كخفاء و الاستبانه في فعل العبد و الجوارح
فما جعلها الشكر مع الاول و جعل الطمع اى كل واحد منها جزءا من النعمه لان كل واحد منها
قسم من الشكر مكون الورد في البيت اي مثل الورد التي في قديم الكلام اسم فاعل و حرف
و معنى البيت نعماء و كثر عندى و عظمت لدى فاقصفت استيقا و انواع الشكر
كحيت صارت يدى و لسانى و قلبى و لم يبق في اليد و الجوارح الا ما كان فيكم و خدمتكم
ولا في اللسان الا ما كان فيكم و محمدتكم و لا في القلب الا نعمتكم و محبتكم و الاعمال و الضمير
و كرمكم و في وصف الضمير محجب اشار الى انهم كلوا ما هو به و باطنه **ول** انواع منها
اى من الحمد و الحمد سواء كانا اخرون او كان الحمد مطلقا من المدح فانها لما اشتركا
في خصص مورد و هما و عموم متعلقهما على عكس الشكر لزم ان يكون النسبة بينه و بينهما العموم
من وجه مطلقا **ول** لما كان الحمد من شئ الشكر اى من اقسامه عير عنها بالمشعب
لشعبها عن مقسمها و هو شاق في جواب سؤال يرد على قوله الشكر عم من الحمد و المدح
من وجه و تقويم السؤال ان العموم من وجه بين الشكرين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه
و قوله عليه السلام الحمد راس الشكر يدل على ان الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه لا يتصور ان يضاف
والعموم من وجه و قوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده حكم بان نقفا الحمد يستلزم انتفاء
الشكر و ذلك يدل على ان الحمد اعم مطلقا من الشكر و مساو له لان ما يكون اعم من وجه
من الآخر لا يلزم من انتفاء انتفاء الآخر و قوله من شئ الشكر خبر كان و شئ خبر تقدير
او الاول حال او صفة و الثاني في هو الخبر و لفظ اشبع فعل من المزيد و هو من التواضع

و هو ما يقابل منه لئلا يشبهه

و كذا

و المعنى اشاداته و اظهار النعمه و كرون الحمد بازاها فان الحمد ما يكون من شئ الشكر
باعتبار كونه في مقابلة النعمه و حصول حصصه الشكر من شرط تحقق هذا القيد و هو كرون في مقابلة
النعمه فكل ما كان تحقق هذا القيد فهو الحمد لان تقدير من شئ الشكر الحق و اولى
ولا شك ان تحققه في الحمد الواقع بمقابلة النعمه ظهر من تحققه في الاعتقاد و اعمال الجوارح
الراغبين بمقابلة النعمه و ذلك لان الالفاظ الحمد و لانه على المعنى من غير ما من حيث
انها موصوفة بازا المعاني فاذا ذكرت افادت مساويا الموصوفه هي لها افادة
على وجه خلاف الاعتقاد و لفظه و احتج به و خلاف افعال الجوارح فانها اذا وجدت
لا يتبع منها المقصود و لا يظهر ان المقصود منه تعظيم النعم بمقابلة النعمه و غير ذلك
فانك اذا قلت تعظيما لا يحتمل قيامك امر آخر غير التعظيم له و ذلك لان القيام لم يوضع
للتعظيم بخلاف اللفظ فانه يفيص عن كل شئ و يحتمل عن كل شئ كونه ظاهره في نفسه
مظهر لما يريد به بخصوصه و حاصل الجواب ان ما ذكرته من كون الحمد جزءا من الشكر و كونه
اعم منه انما يلزم اذا كان جعله راس الشكر و شئ الشكر بنسبة حقيقية وليس كذلك بل هو
امر او عالمى مبنى على كون الحمد اجزا من الشكر من حيث كونه اول انواع على التقيد بصل
له فصا بذلك كانه جزءا من شئ الشكر اعم حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العموم
واعلم ان كون الحمد من شئ الشكر انما هو عيب و المورد فانه اعم من الشكر باعتبار
مكون الشكر بهذا الاعتبار و احد شعبتي الحمد **ول** و اول على مكانها اى على كونها و ثانيا
و هو عطف نفسه لما قبله و الا و آى اللسان يقال و اب فلان في علمه اى حمد و ثيب
و قوله جعل على اللسان و المنقول جوابا و قوله جعل راس الشكر اشار الى الجواب عن الشق
الاول من السؤال و قوله و العمدة منه اشاره الى الجواب عن الشق الثاني من سئله
و هذا الحديث رواه الامام البغوى باسناده في آخ سورة نبي امير شئ و قال الطبرسى
لم يوجد هذا الحديث في الاصول لكن ذكره ابن الاثير في النهاية حيث قال مستد لا منه
الحديث **ول** و الذا لم يخصص الحمد فان قيل الذا لم يخصص الحمد و صفا المعايير و القبايح اختيارية
كانت او لا تقتضى المدح بمعنى الثناء و بالجميل و الرصف به حيثما كان او غير ذلك و انما
جعل صاحب الكشاف تقتضى الحمد لقوله بالترادف بين الحمد و المدح بان يكون كل واحد
منها عبارة عن الثناء و بالجميل مطلقا و لم يصر لا يقول به فكيف جعله يقتضى الحمد فان
تقتضى الحمد و هو ليس بحمد لا يلزم ان يكون ذما يجوز ان يكون مدحا بغير غير اختيارية
فان الحمد عنده اخص من المدح و يقتضى الاخص كوزان يكون من ذوا الاعم قلت

١



اراد بالنعيق المقابل ولا يخفى ان الهم مقابل لشيء وسواء كان على الجيب مطلقا كما في قوله
 او على الجيب الاختيارى كما في قوله وقد قرأ الحمد قد خص بعد التام فيقال له الحمد الذي
 هو عند المشايخ **والكفران** تعيق الشكر في مقابلته لاجل صفة الشكر الخما والنعمة
 باتيان النعل للدلالة على تعظيم منحها فيقال لها الكفران **والشكر** على شدة النعمة والخشوع
 باتيان فعل بيني وجماعين وتعظيم منحها سواء كان ذلك الفعل فعل اللسان او فعل القلب
 والجوارح كما في الشكر بعد ان كانا في مقابلته النعمة **ورفعه** بالابتداء وخبره
 منه ذكره مع ظهوره لتلاوته ان ارتفع الحمد على انه فاعل الخرف مقدم عليه ورفع الخرف
 وان لم يرفع والتقدم به الحمد وان الخرف منقول المصدر واللام تقوية العمل كما في قوله
 اعجبني الحمد من كون الخرف لتلاوته كما ان ارتفاعة بالابتداء ليسيين ان الخرف هو المستقر
 وقع خبره ويدفع التوهمين وليربط به بيان ان صلة النصب وعلوم ان الجار والمجرور
 مطلقا يسمى ظرفا لان كثير من المجرورات ظروف زمانية ومكانية فاعلم ان اسم الفاعل على
 الاصح وقيل سمي بذلك لان معنى الاستمرار هو الخرف فان تقدير الكلام الحمد مستمرة وقد
 ما يستمر فيه غيره فهو ظرف وانت تعلم ان اعتباره بغيره من الاستمرار في مثل قوله ميت
 عن القوم يستبعد جدا لاجل ان اسم الفاعل هو **الاحص** واصلة النصب كما في قوله
 حمد لشيء الحمد بزمن جماعة المتكلمين لا مفعول على السته البياك وما يدل على ان المعنى والتقدير ذلك
 اياك فبعد واياك لتعظيم فانه استئناف لبيان حمدهم كما انه قيل لهم كيف حمدون فاجابوا
 بقولهم اياك فبعد ولذلك لم يطف مع كون الحمد لله بمعنى حمدك لان الاستئناف ليس
 موضع العطف وصح كون العباد بيا الحمد الذي هو فعل اللسان في جهة ان العبادة التي هي
 اقصى غاية الخضوع والتذلل لنعني الاعتراف بالانعام التام ووصف المنعم بصفات الكمال
 ولا حمد المبلغ من ذلك وذكره في تبيين كون النصب اصلا في المصداق والاصح في الاحداث
 صادقة في ماعها متعلقة بمفعولها ومحلها فكانت تقضي ان تدل على نسبتها اليها والاصل
 في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه هي المناهضة لان لاحظ مع المصداق
 افعالها الخاصة لها وقد تأيدت هذه النسبة في مصداقها بكونها كثيرة استعمالها منقولة
 بافعال مضمرة وقد ذكر هذا التأييد بقوله الآتي وهو المصداق وكان المناسبات فذكره
 هذه كما في الكشف لانه اقرب وفصل بينهما ما هو من تامة الشان في المرتبة بالاشتراط
ورفعه قد قرئ به في قوله شادا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلق حذف عالمه
 وناب المصدر منها به كما في قوله حمد وشكرا لا كما هو محتمل ان يكون انتقا على انه مفعول بهي

الحمد وهو الحمد
 6

وهذه المصداق على الاستمرار في المصداق
 المجرور والذات على الاستمرار في المصداق
 كذا لا واحد في المصداق والاصح في المصداق
 انه اذا عرض على المصداق والاصح في المصداق
 وعبارات حجة في المصداق والاصح في المصداق
 المصداق على ما كان في المصداق والاصح في المصداق
 او في المصداق والاصح في المصداق
 بعض المصداق والاصح في المصداق
 وكذا المصداق والاصح في المصداق
 القام في المصداق والاصح في المصداق
 غير ذلك المصداق والاصح في المصداق
 كما كان المصداق والاصح في المصداق
 في المصداق والاصح في المصداق
 في اياك فبعد عما في المصداق والاصح في المصداق
 كما في المصداق والاصح في المصداق
 في المصداق والاصح في المصداق
 في المصداق والاصح في المصداق

اي قول الحمد والحمد والاول في لانه يخفى الدلالة اللفظية على حذف وترويض
 اراد من قوله النصب لان الرفع في المصداق التي اصلها لينة عن فعلها بدل على
 الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجرد والقدوث المستقام من عامله
 الذي هو الفعل فانه موضح للدلالة عليه بخلاف الجوه لا سمحه فانها موضحة للدلالة على وجود
 الثبوت مجردا عن قيد التجرد والقدوث فانسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقربته
 المقام وموضحة فان قيل قد تقرر في موضعه ان الجوه لا سمحه فاقصد بالدوام والثبات
 وتلاوته بقربته فاقدم خبره فاعلا وخبره ههنا فعل عند الجوهين فاعلم ان ههنا مذهب النصبين
 وهو بعد مراد اسم الفاعل وليس في قوله انما هو في صرح الفعل بخبره فاقدم والفرق بينه
 وبين المتقدم به بين فاعلم ان الثبوت يستقام ومن الرفع واخراج الكلام على صرح
 الالسمحة واما عموم الحمد فانه يستقل من لام التعريف لانه مجرد الرفع فاعلم ان
 عدل الى الرفع ليدوس به الى الدلالة على ثبات الحمد المجرور على وجه العموم له في مخرج الثبات
 والدوام يحصل بان يقال حمدته مثل سلام عليك كما ان مجرد عموم الحمد يحصل بان يقال
 الحمد به بائنا المصداق المنصوب المعرف من الفعل الا ان ثبات الحمد العام له في المصداق
 برفع المعرف باللام **ورفعه** لا كما وقع فيهما من عام صفة التي هي المصداق التي لا كما
 تستعمل تلك المصداق مع افعالها بحسبها وكذا في ذلك وذلك لانه لما تروا
 المصداق منزلة افعالها لفظا وسدا واستدبا معني حيث الكفران بدلالة ما في المصداق
 على معاني افعالها اتبعنا الحاجة الى ذكر الافعال بائنا مابها لفظا ومعنى ولذلك
 كان استعمالها مع تلك المصداق كالشعرية المنسوخة **ورفعه** والتمتع به في فعل اللام
 ليجس تبينها على ان معنى الالام ليس الا التعريف والاشارة الا ان التعريف هو كون
 كون لصحة منه فان وضع اللام للتعريف والتعرف مطلقا هو الاشارة الى دلل اللفظ
 مهودا على معلوم معين حاصره في ذهن السامع من حيث هو عين كانه يشاهد به ليدركه اليقين
 واما الشكر فيقصد به التفات النفس الى النفس فمفهوم اللفظ الذي هو معلوم معين حاصره
 في ذهن السامع ضروري حصول العلم بالوضع ولا لاحظ فيها تعيينه وان كان معين في
 نفسه ومعلوم للمخاطب العلم بالوضع لكن من مصاحبة تعيينه ولا يلاحظه فرق واضح للاشارة
 لا تعيين بمعنى وعصرون ان كان مجموع اللفظ يسمى على ما اجب ان كان مجموع اللفظ
 جنب واما ههنا كما ساءه واما شخص ان كان فردا منها كزيدا واكثر كما بانين فانه
 علم ليجيب وان لم يكن مجموع اللفظ فلا بد من ارجاعه عنه شيئا به الى ذلك مثل الاشارة

الحمد وهو الحمد
 والاصح في المصداق

٢٢

هذه المصداق على الاستمرار في المصداق
 المجرور والذات على الاستمرار في المصداق
 كذا لا واحد في المصداق والاصح في المصداق
 انه اذا عرض على المصداق والاصح في المصداق
 وعبارات حجة في المصداق والاصح في المصداق
 المصداق على ما كان في المصداق والاصح في المصداق
 او في المصداق والاصح في المصداق
 بعض المصداق والاصح في المصداق
 وكذا المصداق والاصح في المصداق
 القام في المصداق والاصح في المصداق
 غير ذلك المصداق والاصح في المصداق
 كما كان المصداق والاصح في المصداق
 في المصداق والاصح في المصداق
 في اياك فبعد عما في المصداق والاصح في المصداق
 كما في المصداق والاصح في المصداق
 في المصداق والاصح في المصداق
 في المصداق والاصح في المصداق

في استحقاق الاشياء ودلالة التكلم والخطاب والغيبية في الضماير والنسبة المعروفة جملة كما
الموصولات او غير حتمية كما في المضاف الى المعارف و ٩٠ في الامم و ٩١ في اللغات في المرف
بها فاللام اذا دخلت على اسم فالاصل ان يشار بها الى حصة معينة من متاعه فردا كانت
او اقرا وان ذكر كونه كحفظ او كهدم او تسمية لام العهد ونظيره العلم الشخصي ويشير بها الى
مسماه ويسمى الجنس وانما كان الاصل فيها هذين للتخروج الاشارة فيها حقيقة
اما الاول فلان الحصة اذا كانت مذكورة و زيد في اللفظ اداة الاشياء صفت
ايها بالضرورة فكون المرف موضوعا بازا وخصوية كل مهور و بوضع عام وانما كانت
فلان الجنس الذي هو اسم المعلوم لكل عالم بالوضع فاذا زيد في الاسم اداة الاشياء
صرفت اليه لان الزاوية لا تحتاج الى التورية الخارجية فان المعنى الاصل للام المرف
هو تعريف الجنس فلا يحتاج في افاذتها الى التورية بخلاف الاستحقاق والعهد الذي
تم اذ انما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات وتقول الرجل خير من المرأة وتسمى لام
الحقيقة والطبيعية ونظيره العلم الشخصي وانما ان يقصد المسمى من حيث وجوده في ضمن الافراد
بقية الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فانما في جميعها كما في المقام الخطابي
ايام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح ملازم وتسمى لام الاستحقاق ونظيره
كل مصداق في الفكرة وانما في بعضها كما في المقام الاستدلال كقولك ادخل السوق حيث
لا عهد ويسمى مهورا ذهبا ومزودا مودى الفكرة ولذا يجري عليه حكمها فظهر ان
اللام للعهد والرجح والتعريف للجنس ان المرف باللام حصة فيها وان الاستحقاق من
فروع الثاني وهو تعريف الجنس انه مستقار ومن التورية اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف
المهور باللام لا يجوز ان يحل على العهد والرجح اذ لم يقصد حصة معينة منه ولا العهد الذي هو
قوله البعضية فهو بالجنس والاستحقاق فان كان للجنس فاللام الجاق في تارة تقيده
جنس المحد به كما واختصاص الجنس استخدام اختصاص جميع الافراد بطريق برنامي وسلوك
طرفة البرهان فن من البلاغة لانه لو ثبت فرد من المهورية كما ثبت للجنس في ضمنه لكان
وهو ينافي اختصاص الجنس **دولة** ومناه التي معنى تعريف جنس المحد تسمية بالاشارة
اليه لما قران التعريف هو الاشارة التي هي عين باعتبار تعيينه وتوضوح في علم السح
دولة ولا استحقاق لا يقال حين التعريف الاستحقاق مع الاستحقاق للتعريف الجنسي في التعريف
انه من فروع لانا نقول التقابل باعتبار ان يقصد مفهوم المسمى من حيث هو وان يقصد
من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد لا يبا في كون تعريف الاستحقاق في نفسه من فروع

نظير الى قوله البعضية من نظر الى اللفظ الاستحقاق
بشيء كما في المرف من اعتبار الاشياء
في ذلك من تخالف الفكر والايام من عدم
اعتبار فيه خلقه
والراد به هنا الاستدلال بوجود المهور
على وجود اللازم
في تعريف اختصاص جميع المهور في من هو
المحل وان لم توجد اداة الاختصاص
في المهور

التعريف للجنس الذي هو الاشارة التي هي عين مطلقا **دولة** اذ المحد في الحصة كانه لم يذكر
عقد كون التعريف للجنس وذكره كونه للاستحقاق لان كون اللام تعريف للجنس من
اصليها يمكن في فهمها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعه للتعريف والاشارة واللام
موضوع للتعريف مستعمل في حصة فالاسم المرف باللام يدل نحو والوضع على تعريف الجنس حقيقة
المستعمل والاشارة اليها بخلاف دلالة على الاستحقاق فانه لا يمكن فيها مجرد العلم بالوضع
بل لا بد من تورية خارجية هي دلالة الحال والمقال فذلك على افاذتها للاستحقاق
بدلالة الحال بان قال المحد لا يكون الا بمقتضى ما هو جليل وخير وكل ذلك ليس بالام
براسط او غير راسط فكل حدة في الحقيقة ليس الا تارة فان قيل اذا كان براسط فذلك
الراسط يستحق ايضا المحد لا يكون كانه كما يجب بان قول المعنى الحصة اشارة لافعه
وذلك ان الراسط وان استحق المحد برصول التورية المنع عنه من يده الا ان ذلك المحد
الحصة راجع اليه كما باعتبار ان الاقدار والمكس على ذلك التوسط والفعل منه تعالى
كما صرح به آتفا بقوله ثم انه كما لو اسطه في ذلك **دولة** وانه شارة في الكلام
وهو المحد **دولة** اذ المحد لا يستحق الا من هذا اشارة وذلك ان المحد لا يستحق الا على
مختار صدر عنه فعل جليل باختياره والفعل لا اختياره لا يصدر الا من تصف تلك
الصفات وقول الحسن البصري المحد به كسيرة الدال اتباعا للام وقول ابراهيم بن ابي
عبيدة انه يضم اللام الجاق انما عا لدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع
لا يكون الا في كلمة واحدة فنزل اليها منزلة كلمة واحدة من حيث انها يستعملان مع
دولة الرب في الاصل بمعنى التورية اي مترادفات بآء على انه في الاصل مصدر من
رب فلان ولده يربيه ربا وهو معنى ربيه برتبة ترتيبا وذلك في معنى ربا
يربيه ترتيبا ويادى ربي نحو ان يكون اصلية او معدلة عن الهاء به من نقل كثره
المكوار كما في تعصبي البازي والباء وتبدل من الباء التي لم تكن حرف تصغير كما نشأ
في تعاليق فادخلها منها وهي حرف تصغير او في الجوهري رب فلان ولده يربيه
ربا ورتبه ورتبه بمعنى اي ربا و المرفوع المرفوع انتهى والمصدر اسم من لا يعلو على
الذات الا لقصده لمبا لغته في اتصافها به مثل رجل صوم ورجل عدل اي صائم عدل
دولة وصل بونعت اي قيل انه صفة مشبهة من فعل مستعد اخذ منه بعد جود لا يما يقوله
الا فعل بضم العين الي قاله بالترابز التي منها يواخذ امثال هذه الصيغة ولما كان معنى
على فعل من باب فعل نفع العين في الماضي وضمها في الغابر ما دار غرابا استشهد له

فقال كقولك ثم الحديث بنحوه فموتى اى تمام وقفات وتتم الحديث وقتة فشره والادب في معنى
الصفة منه على ثم من نقلة اى نقل ايضا لانه مستند مثل رتبة وكما ان في ترك المنقول نوع من
النية وانما اخذنا الاول محالنا صاحب الكفا لانه اقوى اى اقوى اى اقوى فلانه ابلغ واما لفظ الاطلاق
الصفة المشبهة انما تؤخذ من المنقضى بعد جملة لازما بالظن المذكور وانه تكلف لاحاطة اليه
بوحصول السالبة بطريق آخر **رد** ثم سمي به المالك ومنه قول صفوان لابي سفيان
حين راي انه الم سلمين في اول القتال فاستبشم وقال غلبت ولسه هو ازن وكما
صفوان بن امية عنده فقام سمع ذلك من ابي سفيان وروى عليه قايلا ينيك الكفا لانه
يزيد بنى رجل من قريش يحب ابي من ان يترى رجل من هوازن واكتشفت كسرة الحان
وصحتها فقات الحجاب والتراب وسمنى يترى يكون ما كان في يقال رتبة اى كان الكماله
كما يقال س و ه بمعنى كان سيدا له و اراد برجل من قريش محمد عليه الصلوة والسلام ورجل
من هوازن رئيسهم مالك بن عوف وكل من ينسب اليه الملك في شى يقال له انه رتبة
بمعنى انه مالكة ولا يطلق لفظ الرب على غيره كما لا يحقيد بالاصفة فخر قوله ارجع الى ربك
وانه ربي احسن منواى وقوله هو رب الدار ورب البعير فالاول مع اطلاق لفظ الرب
مجموعا عن الاصافة على غيره كما في الاسلام وسمع في الجاهلية نادوا عتبا واعيا على ظهور القرية
كقول الحارث بن جبلة قاه والرب والشهد على يوم ابيهم ربي البلاء والاراء وروى
جملة وجوه كقوله في قوله الامقيد ابي على ان المراد اطلاق اهل الاسلام والاطلاق
المتنقيض الحاقا لنا ورب الحمد وم واما لفظ الارباب فانه يطلق على غيره كما
مصافا ومطلقا كما في قوله تعالى ارباب من قرون وكذا ارب الارباب فان التعرف والملك
اطلق على غيره كما بلا تقييد والسبب فيه عدم جواز اطلاق لفظ الجمع عليه كما في استشهاده
على جواز اطلاق المقيد بالاصافة على غيره كما بقوله كما حكاه عن يوسف عليه السلام
قال عليه السلام صرح بالرسول من قبل ملك مصر فخلصه عن السجن ارجع الى ربك واراد
به ملك مصر وقال عليه السلام ايضا نحن انه ينجو من السجن من الغيبين اللذين دخلوا
السجن انا احدى فيسرى رتبة جراتم قال له اذكرني عند ربك وقد توران ما ثبت
في الشرايع الب بقية شريعتنا اذا قصه له كما ادرسوله لانا انك اذ ودادوا بالخياري
ومسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقبل احدكم اظلم ركب وحيى ركب
اسبق ركب ولا يقبل احدكم ربي ويصل سبدي وحوالي فقد قيل انه نهي تنزيه فلا يدل
على عدم جواز **رد** والى اسم لما يعلم به بينى انه مشتق من العلم لامن العلامة كقوله بصفة

اريد ما وصفت به بالقد واستعمل بصفة
الربية سمي بالارباب

رب ارباب

فان قلت في كل شى يطلق ما اذا اطلق غيره
اطلق عليه ايضا فانه مع قوله لا
يطلق على غيره كما لا يشهد انك لا
الاطلاق مع عدم التقييد بالاطلاق
والقسم هو كونه لا شى وهو الذي اعتبره
له الاخر كونه لا شى وهو الذي اعتبره
عدم التقييد فانهم وعدهم عدم
عدم التقييد على غيره كما لا يشهد
الاطلاق بمعنى لا شى

٣٤

بصفة بل هو اسم لما يحصل العلم بالشى اى شى كان اى صانها كان وغيره كما في تمام
لما يجتم به والكل اسم لما يقب به والخاص هو اسم لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم الصانع
خاصة فتكون مفهوم العلم من حيث هو اى غير متقيده بشى ومن التقييد والى اختصاصه بشى مما تحت
من الاجناس واخراد كما كفى متنا ولا يلج بسوى كسما من جناس المنكوت وانواعها
واشئى صها من حيث ان وجود كل واحد منها يدل على وجوده كما في ما سوى السنة تقسم
بالقسمة الاولى اى على قسم التخيير والى في التخيير واما لا يكون تقييد اوله لاجل التخيير
ثم التخيير اى ان يكون قابلا للقسمة ولا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن
قابلا له فهو الجرم الفوق ثم الجسم اما ان يكون من الاجسام العنصرية او من الاجسام المستقلة بالاسم
العنصرية فهو الاطلاق والكلوك وقد ثبت بالشرح اشياء اخرى سوى هذه القسمين مثل
العرش والكرسى وسدرة المنتهى والروح والقم والجنة واما اجسام السفسفة ففى البسطة
او مركبة اما البسطة ففى العاصم الاربعه واحدها كرة الارض بانها من الخبز وزوجها
والبلاء المحروق وغيره واما نيتها كرة الماء ودهى البحر المحيط وهذه الاجز الكثرة الموجودة فى
في هذه الاربعة المعمور واما فيها من الاربعة العظيمة التى لا يعلم عددها الا الله تعالى واما لثابتة اللز
واربها كرة النار والاجسام المركبة ففى المعادن والنبات والحيوان على كثره اقسامها
وتباين انواعها والقسمة الثامى وهو الممكن الذى يكون حاله فى التخيير من الاعراض المتكلمة
فكرها ما يقرب من اربعين حرك من اجناس الاعراض القسمة الثالث وهو الممكن الذى
لا يكون متخييرا لاجل حاله فى التخيير هو الارواح وهى ما سفسفة او علوية اما السفسفة ففى ما
خبرة ادهم صالحو المعن واما متخيرة ففى حيشة وهى اودة الشياطين والارواح العنصرية
اما متعلقة بالاجسام وهى الارواح الفلكية واما غير متعلقة بها وهى الارواح المعنوية
هذه اقسامه اجمالية للعالم وقد ثبت ان كل ما سوى الواجب له ممكن لذاته وان كل
ممكن يحتاج في ابتداء وجوده الى واجب الوجود لذاته حتى يوجده كحتاج في بقائه ايضا
اليه حتى يبقى فانه عروجه الى العالمين من حيث انه هو الذى اخرجهم من عدم الوجود
وهو ايضا رب العالمين من حيث انه هو الذى يقيم حال وواهم واستمر اربهم ثم اعلم
ان تربيته من مخالفة لتربيته غيره من جوه الاول اى انه كما يربى عبده لا يسنقه لغيره
عليه بل يسنقه لغيره من تربيته بخلاف غيره كما فانهم انما يربون لغيرهم
ليركوا عليه ويستغفروا به ولا يربون لمنفعة يختص بغيرهم وانما ان غيره اذا ربي يسنقه
ذلك التربيته يظهر نقصان في فوائده وفى اية وهو كمنزلة عن نقصان والفضل والاش

من حيث نقضت تقييد الاسم
اقدرة على النزاع منها

ان غيره من الحسنين اذا اذاع العقيم عليه بغضه ووجه كرمته وهو كما خلاف ذلك كما قال السلام
ان لسه تبا تحت اللحن في الدعاء والاربع ان غيره من الحسنين ما لم يطمع من الاله
لم يوطد وهو كما يعطى على كل حال الا ترى انه ربناك حال كنت حينئذ في رحم الامم ووقاك
واحسن اليك والى من ان غيره من الحسنين يتقطع احبته بالاسباب الفقه والغيبه والموت
وهو كما لا يتقطع احب البتة والساوس ان غيره تعالى يخص احبته لبقوم وودن قوم
ولا يمكن التمييز وكسره كما يصل احب وتربيته الى الكل كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء
فثبت انه تعالى رب العالمين ثم اعلم ان الذي يحد ويحد وييقظ في الدنيا انما يكون كذلك
لا حد وجوب اربعة انا لكونه كالمائة ذواته وفي صفاته عن جميع النواحي والآفات وان
لم يكن لداصق اليك واما لكونه محسنا اليك مستحبا عليك واما لانك تجد وصول احب
اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون مباحا من قهره وكمال قدرته وسطوته
فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم فما من اهل الدنيا فكانه سبحانه وتعالى يقول ان
كنتم تحبون تعظرون لكمال الذاتى فاحمدونى فانه آله العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله
وان كنتم تعظرون للاحسن فانار رب العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله رب العالمين
وان كنتم تعظرون للطبع المستقبلي فان الرحمن الرحيم وان كنتم تعظرون لمخوف فان انا ملك
يوم الدين لما ذكر لسه تعالى نفسه باسم لسه فقد وكل على كماله الذاتى من وجوب الوجود
لذاته واستجتماع جميع صفات الجلال والاكرام لان المستحق للعبادة التي هي غاية التقديس
والخضوع لا يكون الا كذلك ثم وصفه بان رب العالمين للذاته على ان كل ما سواه ناقص
محتاج الى تربيته واحبته والذاته على انه يملك عباده واغير كما قال وما يعلم جنود ربك
الا هو وادنت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كما ليس عبد سواك وانت تحذمه
كان لك رباً غيره ثم وصف نفسه الرحمن الرحيم الى المنعم بجلال النعم وما دونها حتى من
ابراهيم من ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فلما بسطوا المائدة نزل غراب فسلبت
فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا هو رجل متعبد مشدود اليدين فاننى ذلك
الغراب ذلك الرعيف على وجهه وروى عن ذى النون انه قال كنت في البيت اذ
وقعت زلزلة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شدة
الليل فرايت عرقا قريبا قد وقفت ففتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا
على طرف الواوى فقفت العرق على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح وينهب
فركبت السفينه وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الاق من النيل ونزل العرق من ظهره واخذ

وهذا من قول الحسن بعد ما جاز هذه الاوصاف
ع

اي وثبت يعال قم يققم ققوا وققوا
اي وثبت من باب ضرب

واخذ بعد وقتبعته فرايت شاتا ما يجامحت شجرة ورايت افعى يقصده فلما قرب الاعمى من
ذلك الشاب وصل العقب الى الاعمى فوثب العقب على الاعمى ولدهغته والاعمى الصراخ
العقب فاما ما وشيخ ذلك الانسان منها وتعالى ان والذباب كما يخرج من قشر
البيض يخرج من غير ريش يكون كانه قطعة لحم احمر والذباب يتقم منه ولا يقوم تربيته
ثم ان البعوض يخرج عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه القوم تلك البعوض
واعتدى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه وتختفى تحت
ريشه فعند ذلك تعود الامم اليه فظهر هذه الامثلة ان فضل لسه تكا عام واحبته
شامل ورحمته واسعة وادى ان فتى قريته وفاته واعتقل لسانه عن شهادته ان الاله
الا لسه فا قول النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يرض الشها وده
عليه وهو يتحرك ويضطرب ولا يتقبل لسانه فقال صلى الله عليه وسلم اما ان يصيرى اما كان
يزكى اما كان يجرم فقال لوالى فقال نزل عنى والذاتة قالوا لى فقال صلى الله عليه وسلم اما تراه
فجرت وهى عجوز عوراء فقال صلى الله عليه وسلم اهل عفت عنه فقال لا اعف عنه لانه لم يظننى
نفقا وعينى فقال صلى الله عليه وسلم اما تو بالخط والبار فقال وما تصنع بالان فقال صلى الله عليه وسلم
اقوم بالان وبين يديك جوارى لا عمل ففالت عفت عفت ايقا رحمة تسعة اشهر
ايقنا رارصعته سنتين فان رحمة الامم فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد الاله
الاله ولا شك انها كانت رحيمه وما كانت رحمانه فلاحل ذلك القدر القليل الرحمة
ما جززت الا عواق بالان فالرحمن الرحيم الذي لم يرض نجبايات عباده وكيف تجيز
ا حراق المؤمن الذي واطب على شهادته الاله الاله الاله سبعين سنة بالان وروى
انه يحا ويرحل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه ولا يرى لنفسه سنة البتة فياتية النذارة
يا فلان ادخل الجنة ليملك فيقول يا الهى اذ عملت يقول لسه تكا الست لما كنت بايما
تتقلب من جنب الى جنب ليو كذا فعلت في خلال ذلك انتم ثم عليك النوم على جنب
ذلك انما انا خذ لى سنة ولا نرم فانسيت ذلك وايضا ليو فى جيل وتوزن
حسنة بسنة فيجف حسنة فماتية بطا قة فيبشقل ميزانه واذا فيها شها وقه
ان لا الاله الا لسه فلا يفضل مع ذكر لسه غيره واعلم ان الراجحات على ستمين حقوق لسه تكا
وحقوق العباد وحقوق لسه تكا مبنيا على المساخمة لانه تكا غنى عن العالمين واما حقوق
العباد فهي التي يجب لاحترامها روى ان با حنيفة رضى كان له على بعض الجرس مال
فذهب الى دار ليطلب له به فلما وصل الى باب دار وقع لسه على نجا سته فنفض لسه

فانظمت النجاسة عن نفسه وقتت على حيايط والمجوسى فتخبر اوجنيفه وقال ان تبركتها
كان ذلك شيئا يعجب جدا ذلك المجوسى وان حلكتها انحدرت من الحيايط قدق
الجاب فخرجت الجارية فقال لها قولى لولاك ان ابا حنيقة بالباب فخرج اليه وطق
انه يطالبه بالمال واخذ لعبد فقال اوجنيفه انا ما هو اولى وذكر قصة اجدادونه
كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسى نا ابداء بتطهير نفسي فاسلم في الحال والفتنة فيه
ان ابا حنيقة لما احترق عن ظلم ذلك المجوسى في ذلك القدر القليل من الظلم فلا جعل بركة
ذلك اسلم المجوسى وبني عن شقاوة الابد من احترق عن الظلم كيف يكون حاله عند
يروى ان افرقه وان خرج يوما الى الصيد واوغل في الركض وانقطع عن مسكبه وادركه
العطش عليه وصل الى بستان فلما دخل الى البستان رأى شجر الرمان فقال لصبي حضر
في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج منها وعصرها
فخرج منه ما وكثير فشربه واغيبه ذلك الرمان فعزم ان ياخذ ذلك البستان من يلكه
ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فخرج منها ما وقيل فشره به
فوجدته عصفورا فذبا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل لك البلية
عزم على الظلم فلا جعل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فاقاب افرقه وان في قلبه عن ذلك
الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فمصرها فوجدتها طيبة من الرمانة الاولي فقال
لصبي لم تبدلت هذه الحاله فقال الصبي لعل لك البلية تاب عن ظلمه فلما سمع افرقه ان
هذه العصفورية من ذلك الصبي وكانت مطابقة لحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم
ابى اسمه محله في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى
عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل **وله** وهو كل سواه من الظهور
والاعراض فانه العباد يروهم ان العالم اسم مجموع ما سوى الله تعالى من اجناس
حيث لا يكون كليا متولا على افراده بل يكون افرادا حركا من الاجزاء وليس كذلك
لانه لو كان كذلك لا تنتج جمعه لان الجميع يطين على آحاده متحدة مما سمى بمفرد ولا
تقد وفي ذلك المجموع بل المراد ان العالم لما صار بطريق الغلبة اسما للعلم بالصانع خاصة
كان كليا متنا ولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض
حيث يصح اطلاقه منكر على كل جنس منها على سبيل البديل كساير المنكرات بناء على ان
مدلول المنكرة هو المفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات
وعالم الحيوان وعالم الاعراض فلو سمى القدر المشترك من اجناس وعلم بالصانع

الابحار الى السراج والامان فيه من

لا بد من قول في السراج
ما هو التوايد

هذا على ان يكون الالات والام في قوله العالم الالات
ان العالم المنكر وكون المقادير اشتقاقا عالم
المنكر وتعيين مساه كما هو الظاهر والافراد
كانت الالات في العالم المنكر كون قوله
كل ما سواه على ظاهره فاسما للعلم بالصانع
العالم المنكر يستغرق الاجناس التي تنتمي
بعالمه وافراد كل واحد من تلك الاجناس

فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتد ران مجموع الاجناس الممكنة من افراد
ما علم بالصانع الا انه منكر لا يطلق على الفرد من الجنس المستمى كزود مثلا فيقال انه عالم حريش
انه من صنف الاجناس التي يعلم بالصانع فلا يطلق على فرد جنس واحد بخلاف ما اذا عرف
فانه كما يستغرق الاجناس التي تستمى يستغرق ايضا افراد كل جنس فان قيل لفظ
المفرد لا يستغرق الافراد يطلق ذلك المفرد على كل واحد منها واذا لم يطلق لفظ
عالم على افراد جنس واحد فكيف يستغرقها المتعرف اجيب بان لفظ عالم لا يصح اطلاقه
على مجموع الاجناس منزله المجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد من لفظه فلما ان
المجمع اذا عرف استغرق آحادا ومفردا مع انه لا يصح اطلاقه على كل واحد من تلك الآحاد
فان شمول المجمع المتعرف بالام لكل فرد مما استمى مفردا مما انعقد عليه الاجماع مع انه لا
يطلق على كل واحد منها لفظ المجمع منكر قال صاحب الكفا في قوله تعالى ولله حكم الحسنيين
انه جمع ليسا دل كل محسن كذلك العالم اذا عرف شمول افراد الجنس المستمى وان لم يطلق
عليها لفظ المنكر فالعالم معرف لما شمل الاجناس التي سميت به وافراد كل جنس وان
يقال ان الافراد هو الاصل الاحق وان المفرد المتعرف بغيره استغرق الاجناس
والافراد معا فما الفائدة في حبيته فاجاب المصنف بقوله وانما جمعة لشمول اجناس
اي ليشتمل شموله لجميع افرادها تحته من اجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لاشتماله للاجناس
انفسها لان المقصود من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه بسبب شمول
ربوبيته لآحاد الاشياء مخلوقة كلها لا لاجناسها فقط فان قيل كيف جعل الشمول
فايدة للمجموع والجمع انما يدل على تعدد اجناس مستماه لا على شمول تلك الاجناس انفسها
فضلا عن شمول آحادها لان الشمول والاستغراق انما هو فائدة الامام فلما لم يجعل
الشمول فائدة نفس صيغة المجمع مع قطع النظر عن تلوينها بل صيغة فائدة المجمع المتعرف لا
التعريف مقدم في الاعتبار على الجمعة حتى يصح جعل رب صفة للمفرد وهي لفظ الجملة
فكانه قيل وانما جمع العالم المتعرف مع ان فائدة استغراق الاجناس الافراد تحصل
بالمفرد المتعرف فاجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الا انه ليس حصول
قطعا خاليا عن الاحتمال فانه لو افرد مفردا بالام لاحتمال ان يترجم ان الام لا يستغرق
والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يترجم انها لجنس اي حقيقة يعلم بالصانع وهو
القدر المشترك من اجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال
الثاني فانه لا يبعد كل بعد ان يقصد المجمع بالعرف بالام نفس المستمى مفردا كما استقر
بمجموعه

التوايد

الان ذلك انما هو حريش لا غير والاصح الاستغراق
واما اذا هو المجمع على الاستغراق فلا يصح القول
بطلان الجمعة بغيره

القادر صيغة الجمع وابطال صانها ما و ان ذهاب الير بعض الاصوليين واما زوال الاول فكذلك
لانه لما اشبه لفظ الجمع الى تعدد الاجناس التي هي آحاد و مزوده تعين ان يكون الام كاستزاق
تلك الآحاد واستزاق افراد جميعها و زال احتمال كونها كاستزاق افراد جنس واحد
د و عقب العقلاء منهم اي مما يعلم به الصانع و هو ان في جواب سوال مقدر تقريره
ان الاسم انما يجمع بالواد والنون او بالياء والنون بشرط ان يكون صفة العقلاء او يكون
في حكمها فان العلم ليس بصفة فضلا عن كونه صفة العقلاء وانه من حيث كونه على شخص معين لا يعد
فيه فلا يصح ان يتبين او يجمع من هذه الخبيثة واما اذا وقع فيه الاشتراك احتج الى تشبهه
او جسمه فلا يبرح من التاويل مثل ان يؤول زيد بالمسبة لهذا اللفظ فاذا قيل الزيدون
فكانه قيل المستوفون بزيد فجمع بهذا الجمع كونه في حكم صفة العقلاء واما ما يجمع ما يعلم به ليس بصفة
لما صرح به من انه اسم لما يعلم به فضلا عن كونه صفة العقلاء وليس ايضا من الاعمال التي هي في
حكم الصفة فلم يجمع لفظ العقلاء ولم يترشح الجواب لبيان وجه الوصفية وانه قد يكون ظاهرا
غير محتاج الى البيان من حيث انه و ان كان اسما الا انه يشبه الصفة لاجل انه يطلق على الذات
المعيينة لقيتها جنسيا وهو الممكن لفظة المحتاج في خروج احد طرفه على الاخر الى خروج مع ملاحظة
قائم به وهو كونه محث يعلم به الصانع و هذا القدر من ملاحظة المعنى و ان كان الالهي صفة
كما في الرجل والكتاب والامام وكذا ذلك الا انه يكون سميها مستبها لهذا الاسم بصفة فظهر ان العلم
اسم يشبه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معني قائم به وهو كونه ما يعلم به بالان
هذا القدر من الوصفية لا يتنصى صفة جملة بالواد والنون بل لا بد منه من كون اللفظ جنسيا
بالعقلاء واما لم يعلم كنه ذلك و هو ظاهر لان بعض تحت من الاجناس عقلاء كما علم ذلك بالاس
والجنس وبصفة غير عقلاء فلدفع هذا قال المص و عقب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء
من اجناس العالم فجمع كما يجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم ولا يرد على هذا التقرير النظر الذي
اورده القاضل الطبيعي بتوكله كون الذات بحيث يعلم بالصانع ليس بصفة العقلاء و انما هي و ان
ايضا مما يعلم به و انما يرد ذلك على تقرير الكسب و اختلف في عدوا و اجناس العلم في فضل
كسب العلم عالم شمانية في البحر و اربمانية في البر وقيل ثمانية عشرة الف عالم الدنيا عالم منها
وما العز ان في الخراب الكسب ط في الصحراء وقيل اربون الف عالم الدنيا من مشرقها
الى مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الف عالم اربون الف عالم الدنيا و اربون الف عالم في البحر وقيل
ما في الف عالم اذ روي ان كسبه خلق مائة الف فتدليل وعلقها بالترشح السموات الارض
و ما فيها حتى الجنة والنار كلها في فتدليل واحد ولا يعلم احدا في باقى القضاة في الالفة وقال كسب

اعداد اجناس العالم

كسب الاجبار لا يحصى عدد العالمين احد الالفة ما يعلم جنود ركب الاله **د** وقيل اسم وضع
لذوي العلم اي قيل ان العالم المستحق من العلم موضوع القدر المشترك من اجناس ذوي
العلم وهي الملائكة والتقديس والانس والجن ستمبا بها لفظها على الارض فيطلق على كل جنس
تلك الاجناس على مجموعها لا على كل فرد من افرادها فيقال عالم الملكة وعالم الانس وعالم
الجن ولا يقال عالم زيد وليس سما مجموع هذه الاجناس بحيث يكون كل جنس منها من اجناس
العالم لا من جبرئيل لانه يستند ان كل فرد من جملة هؤلاء قدوة في كماله فليس هذا الاطلاق للعالم
على الاعراض لا على الحوادث والمليقات لانه قوة فانه لا يرب الى العالمين جبرئيل
ربو بيته تعالى في نفسه اي اجناس ذوي العلم فقط مع انه رب جاد وخلقها كلها فليس تارة
اي وضع لقبه وتما وله غيرهم على سبيل الاستنباح اي تاول الربوبية لغير ذوي العلم
والنقاهة من قوله رب العالمين بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعلم العقلاء وغيرهم
حقيقة وحي زابن بطريق التفهام المذكور الا تراجعي من اللفظ المستعمل في وضع له فان كونه
ربا وما لا شرف المخوقات وهم العقلاء يستنبح اي يستندم و ربوبية لغيرهم كما اذا وصفت
السكين بانها تقطع الاشياء رابطة كما لم يدف فانه يستنبح ان يقطع اللحم والخبز ونحوهما
لم يرض بهذا الوجه حيث نقول بتوكله وقيل لان هذه الصيغة لم تستعمل لانهما يكونان
الفاعل والمنفصل كالتالي الطابع ولم يوجد استعماله في نفس الفاعل حيث لم يسمع ما صدرت
بمعنى باصره وصار بوضع هذا كون التاويل بطريق الاستنباح وعلى الاول كون
باستعمال اللفظ في ما وضع له **د** وقيل عني بالناس ههنا اي قيل ان العالم في الاصل
اسم لما يعلم به الا ان المراد به ههنا هو الناس من جهة و لعل وجه التخصيص ان المقصود بالذات
من المكلف بالاحكام وسان للحلال والحرام با رسال الرسول وانزال الكتاب بالانس
قال في كون العالمين غيرا فانه لا يخفى ان ليس المراد بالانسان جميع المخوقات من اولي
العلم وغيرهم ولا يبعد ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل في تبليغ الاحكام وولايته
قوله ثم حكما يعين لوط عليه السلام انما ترون لذكوان من العالمين فان المراد بالانسان
هو ان من فقط و هو ظاهر فيكون لفظ العالم اسم القدر المشترك من افراد نوع البشران
يحمل كل فرد منها بمنزلة جنس واحد من اجناس المخوقات فاما من وجود المخوقات الاولى
مثل كل فرد منها فيكون جملة اعتبارا فواو نوع واحد هو الانسان لا باعتداله بل
ولم يرض المص به البت لان التخصيص لا يبين بيته به جفاف الظاهر **د** على نظائرها
في العالم من قبيل معاجلة الجمع بالجمع لان كلمة ما في معنى الجمع وقوله يعلم بها اي تلك النظائير

تحت ارض حوزة والانس الجن تقديسها
٢٧
اشارة الى ان اولادنا اول العالمين
دوار ربوبية دون العالم تابتا ولا غير
سلا

صفة للنظر **د** ولذا كأي ولا شتم على النظر بسوى من النظر فيها الظاهر ان
من النظر فيها لا تقتضى ومن التمدد وكما كتمى بالتمدد المعنى الا ان من قوله فيها ضرورة
ان النظر في احد ما غير النظر في الاخر قال تعالى وفي الارض آيات للمؤمنين وفي انفسكم
افلا تنصرون وقال تعالى سنبرهن آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
ان في الارض دلائل وآيات على حال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الوجود
بالجبال والاسيات واختلف اجوبتها بالخواص الكسفات واشتمالها على انواع المعادن
والحيوان والنبات وغير ذلك من الحالات فكذلك في انفس الانسان دلائل من كونهم
على هيئة الخبيثة ومنظرها لينة وتكلمهم من الافعال الزبينة والصفات الجسيمة والكمالات
المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة **د** وتروى رب العالمين بالنصب قراءة الجور
بالجر على النعت في الابدان وتروى مرفوعا على القطع من التبعية تكون خبر المبتدأ والخبر
اي هورت وتروى منصوبا وذكرها ثلثة اوجه الاول القطع من التبعية والثاني كونه مضافا
مضافا وهو ضعف الوجه لانه يردى الى الفصل من الضم والموصوف وان كان كونه
منصوبا بمنزلة مقدر يدل على لفظ الحمد تقديره محمد رب العالمين ولم يجعل على المصدر
لغة اعمال المصدر المحلى باللام ولانه يفضي الى الفصل بينه وبين محموله بالجزء وعلم ان
الصفة قد تقطع عن التبعية للموصوف بان تحذف في الاعراب اذا كان الموصوف
معلوما بدون صفة غير محتاج الى التوضيح الى صلها وكانت الصفة دالة على الموصوف
او الهم والتركيب وقد يتبع في الاعراب وعلى تقدير كونها مقطوعة جازا لامر ان
النصب باضمار فعل الابق والرفع على انه خبر مبتدأ محذوف ولا يجوز ان يكون هذا النصب
ولا هذا المبتدأ نحو قوله الحمد لله اهل الحمد فانه يردى بنصب اهل ورفعه اي اعني اهل
الحمد اهل الحمد واذا تكررت الاوصاف والحال هذه كنت خبرا من ثلثة اوجه يتبع
الجمع وقطع الجميع وقطع البعض واتباع البعض الا انك اذا اتبع البعض وقطعت
البعض وجب ان تبدأ بالاتباع ثم تأتي بالقطع من غير عكس نحو مرت بزيد الفاضل
الكنيم لئلا يلزم الفصل من الصفة والموصوف بالجمله المقطوعة **د** وفيه دليل على
وذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال له رب لحفظه
ملكه وترتيب اياه وحفظ المملوك وترتيب اياه انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان
بقائه وبقاء الوجود الى صل في زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة لئلا يترتب
ترتيب الممكنات فلما كان تعالى رب العالمين في زمان بقاءهم لزم ان يكون مبقيا اليهم ايضا

لما

لما مر ان الابقا ايضا من وجوه الترتيب وقد ثبت افتقا للممكنات حال بقاءها المسمى
بدليل العقل ايضا وهو ان الابقا وعبارة عن دوام الوجود فكما ان انصاف الممكن الوجود
في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته الاستواء النسبة الى وجوده وعلمه كذلك بقاء ذلك
الوجود وانصاف الممكن به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة
اي طرفي الوجود والعدم امر لازم له في حد ذاته فكما استحالة انصاف ذاته الوجود في الزمان
الاول استحالة انصاف ذاته اياه في الزمان الثاني فكما ان انصاف الوجود في زمان
الحدوث مستند الى المؤثر كذلك انصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول
هو انصافه باصل الوجود وان في هذا انصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء في
استمرار محتاج الى اللوازم **د** كرس اي كرر لفظ الرحمن الرجم مبنى على كون التسمية
من القاطنة كما هو منه **د** لتعريف على ما ذكره بربيه قوله الآتي واجه آية
الاصناف على ما **د** ويصنفه اي يقدر قراءة ما كمال بالالف ووجه التقوية
انه يدل على انه تعالى مالك الامور كلها يوم الدين والقرآن يفسر بعضه لبعض ويتقيد
ببعضه وبعض وقتنا انه يدل على ذلك لانه تعالى بقران في ملكية احد في احد شيئا من
الامور على سبيل العموم في الاحد وفي التسمية المملوك انت بلام الملك في قوله انه ان جميع
الامور مملوك له تعالى في ذلك اليوم لا يشاء ولا يملكه في ملكية تسمى معنا وهذا المعنى هو
معنى مالك يوم الدين بالالف فتقضا ضدان ورجح قراءة ملك بدون الالف بوجه
ثلاثة الاول انها قراءة اهل الحرمين وهم ولى الناس بان يقرؤ القرآن غضا طريا
كما انزل وقرؤهم الاعوان رواية ونصاحته وقد وافقهم قراءة البصرة والشم وجمرة
من الكوفيين والثاني ان الآيات بهذه القراءة تكون مناسبة لقوله تعالى الملك اليوم
من حيث اشتركتها في الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك يوم القيمة والقرآن
يتناسب معانيه في الموارد والثالث ان الملك اول على التظيم بالنسبة الى المالك
لان التصرف في العقلاء الامور بالاول والى ارفع واشرف من التصرف في الاعيان
المملوكة التي اشرفها العبيد والامان والملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك
فمحيث انه ملك واقدر على ما يريد في تصرفاته ولقوى ملكها منها واستيلا عليها
والشخص بوصف بالملكه بالنسبة الى شيء قليل حقير ولا يوصف بالملكية الا بالنسبة
الى شيء كثير خفي فملك اشرف واكثر احاطة من المالك فان قيل بل الامر بالعكس
فان المالك يصاف الى الافعال والذوات العاقلة وغير العاقلة فيقال مالك التصرف

فان كل احد من اهل البيت ملك والملك فكل من
الافعال الناس اعلاهم فكل من اهل البيت ملك
والشيء اشرف من التصرف في ذوات والذوات
سلطه
فان سياسة الملك وقومهم اقلها
الملك لانه لا يراجه قائم اقلها
يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد
ملك اقله اقله على مملوكه عند اجتناب
على ان المملك يملك اقله وحده على الناس
سلطه



وما لك الدواب والانعام وما لك العبيد والاملاك والملك لا يملك الا من الناس
فيقال ملك الناس وملك العرب والحجج فالملك اكثر احاطة من الملك اجيب بان عدم
الملك اليها ليس لعدم شمول حكم الملكية اياها من التفرع والاستيلاء بل من جهة انه اذا
عفا الى فيه انقياد واستئصال وينفذ فيه التصرف بالامر والنهي فان قيل لان الملك
اكثر تصرفا بل الامر بالنسبة فان الملك لا يتصرف في مملوكة بالبيع وامثاله وليس ذلك
للملك في رعاياه اجيب بان المقصود بيان ان ابيها اخرج واخرج لم ينظر الى من يملك
الا بالنظر الى معناه العرفي الفقهي ولا رجحان للملك على الملك من الوجه الذي ذكرته نظر
الى المعنى اللغوي لان معنى الملك لغة من التصرف في اهل الانقياد والامتناع مطلقا اي
سواء كان ذلك التصرف مشروعا ام لا فلذلك ان يتصرف في رعاياه بما يشاء وكان
في مملوكة وكون ذلك التصرف حقا وليس محققا لما لا يمتنع في الملك ولا في الملك لنتيجة
وذكر في ترجيح قوادة ملك وجهها في هوانها تدرج من صف ذوات المقدس الربوبية
الى وصفه بالملك في خاتمة كتابه الكرم حيث قال في اعوذ برب الناس ملك الناس
فما سب ان يكون فاحتمه كذلك ورجح قوادة عاصم بان ملكا اكثر فاما من ملك فقلت
قوادة اكثر فاما بقول النبي صلى الله عليه وسلم من قوادة القرآن كلف له جهنم عشرين
ورفعت له عشرة درجات وقيل عليه لا ترجح بزيادة الحرف لان الصيغة اختلفت
في فارهاين وفرهاين وحامئة وحمنة وناغرة ونخرة فلم يحتج احد منهم على صاحبه
بزيادة الحرف وانما رجحنا بزيادة المعنى وقيل ترجح احدى القراءتين على الاخرى غير
مرضى لان كليهما متواترة ويدل على ذلك ما روي عن ثعلب انه قال اذا اختلفت
الاعراب في القرآن عن السبعة لم تفصل اعرابا على اعراب في القرآن فاذا اختلفت
كلام الناس فصلت الاقوى وقال ابو اسامة قد اكثر المصنفون في القراءات والتفريق
من الترجيح لمن ماتين القراءتين وليس هذا محمود بل هو شرب القراءتين وهو تصح
الرب سبحانه بها حتى في اصلي هذه في ركعة وبهذه في ركعة فان قيل ما الحكمة في ان
مالك في هذه السورة قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك ان سعى سورة الناس
بالالف اجيب عنه بان رب الناس في تلك السورة افا وكونه مالك لم يقرئ بعدها
مالك الناس لان التكرار فقرأ ملك الناس ليعيد ان يقرأ ملك ان مالك ان سعى فلو ملكهم
ايضا فان قلت فعل هذا التكرار في هذه السورة على قوادة ملك يوم الدين
بعد قوله رب العالمين لان ملك العالمين يكون ملك يوم الدين قطعا فذكره بعد تكرار

والملك له هيئة رسياسة والملك له رافة
درجته واحتياجه الى الرافة والرجحان
من احتياجه الى الهيئة والسياسة

في فارهاين وفرهاين وحامئة وحمنة وناغرة ونخرة فلم يحتج احد منهم على صاحبه
بزيادة الحرف وانما رجحنا بزيادة المعنى وقيل ترجح احدى القراءتين على الاخرى غير
مرضى لان كليهما متواترة ويدل على ذلك ما روي عن ثعلب انه قال اذا اختلفت
الاعراب في القرآن عن السبعة لم تفصل اعرابا على اعراب في القرآن فاذا اختلفت
كلام الناس فصلت الاقوى وقال ابو اسامة قد اكثر المصنفون في القراءات والتفريق
من الترجيح لمن ماتين القراءتين وليس هذا محمود بل هو شرب القراءتين وهو تصح
الرب سبحانه بها حتى في اصلي هذه في ركعة وبهذه في ركعة فان قيل ما الحكمة في ان
مالك في هذه السورة قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك ان سعى سورة الناس
بالالف اجيب عنه بان رب الناس في تلك السورة افا وكونه مالك لم يقرئ بعدها
مالك الناس لان التكرار فقرأ ملك الناس ليعيد ان يقرأ ملك ان مالك ان سعى فلو ملكهم
ايضا فان قلت فعل هذا التكرار في هذه السورة على قوادة ملك يوم الدين
بعد قوله رب العالمين لان ملك العالمين يكون ملك يوم الدين قطعا فذكره بعد تكرار

واجيب عنه بان المراءاة بالملين الاشياء الموجودة في الدنيا فلو تكرار ولو سوان ور الملين
بمعنى ملك الاشياء كلها مطلقا اي في الدنيا والنقي فنقول ان مثله في التفرع كثير يكثر
النام ثم الخاص تفخيما من **ول** وقرئ ملك بالتحصيف اي باسكان اللام تحفيقا
كما في كلف وعصفا وقرئ ملك بلفظ التثنية الماضي ونصب اليوم وهي حيت راجع حنيضة وهي
قوادة حسنة لاحتمالها من التثنية بوزن كونه من الملك والملك فان ملك ما خرف
من ملكه بملكه والملك ما خرف من ملك الا لازم بسبب نقلة في فعل الضم والضم في الفعل
على انها صيغة لموصوف محذوف كما في قوله انا ابن خلدوا والتقدير اليه ملك يوم الدين
المقدر مكره موصوفة فذلك جازا بدلالة المرفوع وهي لفظ الجلالة وملك ان قرئ
سواء كان مرفوعا ومضمونا بالالف او بغير الف يكون يوم الدين مضمونا على الحرفه وهو
فما هو **ول** كما تدبر من ان اي كما تفعل بجزي بملك سمي التثنية استنادا في اولها
هو الفعل الواقع بعده فربا كان او عقا بالمشكلة كما سمي هو السنية سنية في قوله تعالى
وجاء السنية سنية مثلها مع ان الجواز المائل ما ذوقه شرعا فكون سنية لا سنية
وكذا الكلام في وتماهم كما وانوا اي جازيا بهم كما فعلوا **ول** وتماهم جواب في البيت
السبق وهو قوله فلما صرح الشعر فاسمي وهو عريان ولم يبق سوى العدد وان
وتماهم كما وانوا يقال صرح الشعر اي كشف وصرح غيره اي كشف عنه واظهره
وصيره ورثة عباة عن كمال ظهور بحيث لم يبق حفا واصلا والمعنى فلما ظهر الشعر كل
الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الاخذ بالانصاف وتبيل استعمال الظلم والعدوان
جازيا هم بمثل ما تبدوا به وكشفه حصاوك يوما ما زرعنا وانما يردان الفتي يوما
كما هو واين **ول** ويوم الدين يوم الجواز يعني ان المراءاة بالملين سنا الجواز وقيل الدين
الطاعة ومنه قوله تعالى ومن احسن دينا اي طاعة فتقوله ملك يوم الدين بمعنى ملك
اليوم الذي لا ينقض فيه الا الدين وتكرمان افا العادة والشان كما في قول الشاعر
تقول افا ورائت لها وصيني اهنذا دينة اباد ويني الدرء بالفتح القرح يقال
اقمت ذرة فلان اي عوجا وجه والرضين ستره منسج يستر به التزوج وقيل
بمعنى القهر وبمعنى الافلال والاستعداد وبمعنى الذلة يقال فرنته فدان اي قهرته
فذلك والظاع ووانه دينا اي قوله واستعبده وفي الحديث الكيس من دان نفسه
وعمل ما بعد موت وبمعنى القصاص كما في قوله تعالى ولانا خذكم بها واقفة في دين الله اي في حق
وحكمه وشريعته وبمعنى كمال سئل بعض الاعراب فقال لو كنت على دين غير هذه لآسيتك

الملك تفخيلا من اللفظ ونوعا القوم والملك تفخيلا من
منه الاستلال والطاعة وكثيرا ما استدلوا من
بانه من الطاعة من لا يات منه

اي حاله والدين الاسلام ويقال وين ثلاث بيان او اعمل مكرهه ومنه قيل لعبد يدين
ولامة مدينة **اول** اصناف اسمها على ما ورد ان يقال كيف صح وقوع ما لك
يوم الدين صفة للمرفوع انه تحت الكفاية مكره كون صفة لفظية من حيث انها مرفوعة
الصفة التي مرفوعة انما هي جوابه بما جعلها انها ليست من قبيل الاضافة في المرفوع لان
انما على المنقول وان جاء مفعولها في المرفوع وفي الطرف وفي الجواب والمجوز وفي الجمل
وفي المنقول المطلق مطلقا اي سواء كان لاحد لا زمنة التثنية وكان لا مطلقا المستفاد منه
الاستمرار الا ان عملها في المنقول به ونحوه مشروط بكونها على الاستصحاب ان ما لك هذا
ليس كذلك بل هو لاطلاق المستفاد منه الاستمرار والمزمان لما مضى بتبني زمانه الذي
هو يوم القيمة منزلة الماضي حيث انه امر محتوم تحقق الوقوع فكانه قد وقع ومضى على طرز
قوله تعالى وسبق الذين وقوله وما دى صحاب لنا ر وعلى كلا التقديرين لا يكون عالما
فلا يكون اضافة الى متعوله فكانت معنوية مفيدة لتعرف المضاف من اضافة اليه فذلك
صح وقوعه صفة للمرفوع ولم يتغير حاله مع انه مع انما هو الزمان ومن عنده لعدم الاستصحاب
في ان اضافة معنوية لانه من اضافة الصفة اليه على غير مفعولها فانها انما تبني من الفعل لازم
وان اخذت من المتعدي بحمل الفعل لازما ثم تبني منه الصفة فذلك لا يعمل النصب بل الا
يرى في قولهم في تمثيل الاضافة اللفظية والصيغة اليه في افعالها فملك يوم الدين مثل انما تبني
على القول بان رب نعت في ان الاضافة فيها معنوية وانما تكون لفظية او اضافة الى
ما عليها كما في حسن الوجوه **ول** على الاتعالات في الطرف ان ينصب نصب المنقول
بلا تقدير في كقولهم ويوم شهدنا سلبا وعاد اجمل اليوم مشهورا على الاتعالات وهو لا يرد فيه
او اضافة اليه على طريق الاضافة التي المنقول التي يكون الاضافة بمعنى اللام لا بمعنى
كما في خوضه اليوم وكما قيل كما ذهب اليه النحويون في مثله فانه كلام ظاهر في صادر عن
يقصر نظره على اعتبار المعاني الاول وتطبيع اللفظ عليها وانما علمنا بالمتعدي والبيان وهم
المحققون الذين يرون ارتفاع شأن الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المتناسبة حال
والمقام فهم يبدون مثله من قبيل المعاني النسبية المسمى لاسما والمجي زني ويذهور فيه
الى طريق الاتعالات في الظروف ولا يقدرون كلمة في ذلك اليوم صانرا وليس ما كرا
كما يجعلون النهار صاعيا والليل قايما ويجعلون اليوم مسرودة ويوم الدين مملوكا مع ان
المسردق مساع اهل الدار مملوكا فيه من الامور ويجعلون الاضافة في جميعها بمعنى
اللام فالقول بان الاضافة قد تكون بمعنى في كلام اهل الظاهر واهل الدار منسوب

مع حسان الاضافة عن في السلام على
في الطرف مطلقا
ار عدم التمييز بالزمان في الاضافة
اللازمة مطلقا غير اعتبار واحد زمانه
احد الزمنة

بصرف

بصرف لا عتاده على عرف الذا كقولك يا هذا زيدا ويا هذا جبارا وسره ان التذكرة
يا سب الذات فاقضى تقديره موصوف اي شخصه صانرا فكان كما معتد على صاحبته الذي
هو الموصوف فان اسم الفاعل على مثل موضع الذات مبعثه قام بالحدث الذي هو ما اخذ استغناء
والذات التي جعلها كذا لا تصحى لا فاعلا ولا مفعولا فاشترط لعموم تقديره بذكر المخصص تلك
الذات المبهمة قبله سواء كان مبتدأ في الحال نحو صانرا اخوه او في الاصل نحو كان يد
صانرا اخوه واذن زيدا فاعلم ان ما هو موصوف نحو جباري وجعل صانرا زيدا او
ذات الحال نحو جباري زيدا راكبا جملا فان قلت قد قران البنية او تمت بوقوع المنقول به
واضيف اليها سا رفق من غير تقدير في كسوف ينصب به اهل الدار ايضا قلت جازية تنص
بما كتبت في معنى قوله وصانرا ملك الامور يوم الدين فانه يوضح بان اجراء الطرف مجرى
المنقول به لا يعني عن تقديره فعند عدم ذكر المنقول به لا يجب تقديره كان مفعول تقديره
صانرا اذ في وتبي الكلام في انه لم يقد المنقول في الآتي بعد اجراء الطرف مجراه فنقول لا يلزم
من جعل المنقول به بمنزلة المنقول به وعدم كون الاضافة بمعنى في ان كون الطرف
منفردا به حصصه حتى يستغنى عن احد المنقول بل المقصود الاستغناء من هذا الاتعالات مع ان
ايضا على طريق الكناية فان ما كنية يوم الدين مستلزما لما كنية الامور الواقعة له فكل
عدل عن الاصل الى طريق الاتعالات كونه المخرج من الاصل فانك اذا تأملت فيما بين
يقال فلان صاحب الزمان وما لك الدهر وبين ان يقال ما لك الامور في الزمان
وجرت الاول المخرج في الدلالة على استغناء الامور المملوكة وعمودها لان تلك الزمان
يستلزم ما فيه على المخرج وجهه ويشهد على عدم المنقول ايضا حذفه لا قرينة مخصوصه نظيره
في كون الطريقة المعدول اليها كناية عن الاصل المعدول عنه للمباينة قول المجري في نحو
وعن طريقه ان يرى مبصرا ويسمع واج فان جعل المنقول لا زما كناية عن المتعدي
حيث عبر بقوله ان يوجد ذورا روية وقد سمع عن قوله ان يرى مبصرا انما كان
الممدوح ويسمع صيغته محادة وذكره الجليل باقواعا وان مجرد تحقق الرؤية والسماع
مستلزم لرؤية تلك الاثار وسماع تلك المحامد جميعا ولو سلك الى اهل الاصل وهو
طريق الطريقة والتقدير لم يعد الكلام بهذه المبالغة **ول** اوله ملك بكلمته الى الملكة
ول على طريقة وما دى اي على طريق تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضي هو ان
الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون ما لك بمعنى الماضي وقد ثبت ان المعنى على طرفه يوم
الدين وهو لم يكن بعد **ول** لكون الاضافة حصصه بتبديل لكون المعنى على احد الوجهين

ع

ولا كان انما في القول ان الاتعالات
الاستغناء عن اليوم انما هي على ان
تقديره لا يرد فيه
لا حاجة الى المقصود لا يعني
وتدريج اللفظ اليه فاقدم



المذكورين المضي والاسم **ول** والمسمى يوم جواد الدين يعني ان سواد كان المراد بالمراد
 همت الشريعة والطاعة هو مالك يوم جواد الدين بتقدمه في قولنا مالك يوم جواد
 الطاعة معناه طاهر بما تقدم او ما معنى مالك يوم جواد الشريعة محمول على يوم جواد الحكم
 الشريعة ولما كان كل منها غير خال من المكلف والتعريف ان يكونه بمعنى الجزاء ولم ير في
ول وتخصيص اليوم بالاصناف اي باصنافه مالك اليوم انما هي ما ملكها
 في جميع الايام والاقوات او باصنافه في ملك اليوم ان قرئ بدون الالف **ول**
 المعطية له الاول اي تعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول يورث فيه الخلايق الملك العبد
 الذي لا يوزن عن علمه مشقال **ول** ولتقدمه في بنفوذ الاخرة عنه لث في
 ولما كان علة الاول ايضا لكان الظاهر ان يقال ولتقدمه في ملكه في خلاف الدين
 فان المولاة والقصاة وتوحيها يكون فيها امورا فانه مما يميزه بالملك في ذلك اليوم
 لزوال ملك الملوك والنقاع اربهم ونعيمهم فانه كقولهم كما الملك يومئذ الحق لا حرج في ذلك
 تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس غروبها عافا ومن طلوع النيران في
 التي غروبها شرعا وهو الوقت لانه لا كان او نهارا طولا كان وقصيرا او نهارا في الآيات
 الوقت لعدم الشمس قيل في اختياره يوم الدين على يوم القيمة وسائر الاسامي رعاية للصلوة
 واقاوة للمعوم فان الجزاء بيننا دل جميع احوال الاخرة الى السعد **ول** من كونه ربه الملائكة
 موجودا لهم يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سواد كان مصدره واصدق مما لانه انما
 يشتمل على معنى التبرية التي هي تليق الشئ الا كما له شيئا وهو كما يكون بافاوة
 تراجم اصل الوجود من الكمالات كون ايضا بافاوة اصل الوجود والباقة **ول** منها عليهم
 في قوله وآجلها يدل على الرضوخ والمن سبب لاختياره فزادة الملك على الملك يستحق
 ان يذكر عند تدارك الصفة الجارية على لسانه كونه ملكا لهم يوم التراب والعقاب الا انه
 ذكر بذكر كونه مالك الامور بهم وبين وجهه جواد انه على اسم الله تعالى لاجل انه قدم هذه القوة
 ادلا في الذكر حتى كتب نظم التران في كتابه على هذه القوة ولم يتبرض كونه ملكا لهم
 عند بيان وجهه لا جواد الكفا و يذكر كونه مالكه لانه لا شئ الا كما في الجواد المذكور وما
 يتفرع عليه من افاوة التمسيل **ول** للدلالة خبر لقوله جواد هذه الاوصاف **ول**
 لا احد حتى به تاكيد للمصنف المستحق ومن قوله انه المحقق بالجملة فانه قصر قلبه بوجهه دون
 زعم انزاد وغيره تعالى بكونه احق بالجملة والقانون في قصر القلب ان يورد كونه لا غير الا غير
 المقصود عليه وفي مصر الا فراد وهو الذي يرد به زعم مشا ركة غير المقصود عليه في الحكم ان يرد

يورد كونه خروجه واد الظاهر ان ينبغي في التاكيد المذكور لنفسه انما يقتصر عليه وهو كونه
 بالجملة الا انه تقيت الاحقية للاشارة بان اصل الاحتجاج ثابت لغيره من غير ان يبين بطريق
 الاضرب ان احتجاج الغير بالجملة مستحق في طاهرى المستحق به على الحقيقة ليس الا هو عز وجل
ول فان ترتب الحكم على الوصف يشتر عليه له بيان لوجهه والدلالة الجواد المذكور على
 انه شئ هو المحض بل هو دون غيره فان مجموع هذه الاوصاف اذا كان علة الاحتجاج
 المحض حصصه وحسب ان محض المحض به سما لان شيئا من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره
 فصلا عن مجموع فلا يسخف الغير حقيقة وهذا هو الذي وعدة قبل بقوله كونه التمسيل على كونه
 وقد ذكر قبل ذلك وجهه في التسمية حيث قال وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم
 العارف ان فان قيل الظاهر ان المراد بالحكم هو الحكم المستحق ومن قوله المحض وهو المستحق
 على الاوصاف المذكورة بل هي مرتبة عليه قلت لان الحكم مرتبة عليها لان الاوصاف التي
 الذات بتلك الاوصاف مستعدة على الحكم فكون الحكم مرتبة عليها من حيث المعنى وان كانت
 مستغرة في اللفظ **ول** ولا يخفى ان قوله للدلالة في الجواد المذكور في قوله لا يورد
 ان يكون الكلام منطوقه وليلا على اختصاص المحض به شيئا بواسطة اشعار بان تلك الاوصاف
 علة الحكم وبالعلم الضرورى بان ملك العقلة مستقيمة عما سواه شيئا وان اشقا والعلة مستقيم
 لانتقا والعدل وان شئ ان يكون الكلام منطوقه المحض لعل على اختصاص المحض به شيئا
 وذلك لانك اذا قلت المحض تصدق بهذه الاوصاف كما منطوقه المحض ان من تصدق
 بها لا يمتنع ان يكون جوادا والممكن الايمان ان محض كونه الاما لان يعبدوا في يكون
 اجاد تلك الاوصاف عليه كما باعتبار المحض وليلا على باجمعه وهو اياك نعبد وهذه العقلة
 لطيفة خفي عنها الكسب **ول** لا يستأهل اي لا يمتنع وانكر الجوهري استعماله شيئا اهل
 في هذا المعنى حيث قال الا باله الكودك وهو رسم الهمزة والسين اهل الذي ياخذ الا
 اديا كلها وتقول فلان اهل كذا ولا نقل مستأهل او العاقبة تقول انتهى الا ان
 الكسب قال في الاساس فلان اهل كذا وقد استأهل وهو مستأهل له سمعت اهل
 اهل ز يستعملونه استعمالا واسما ولما ذكر فائدة اجاد مجموع الاوصاف الاربعة على ذات
 المحض وشرع في بيان فائدة كل واحدة منها على حدة وفرعه على قوله بالحق والتمسيل
 له والتفصيل متفرع على الاحمال وهذه الصفات الاربعة التي هي كونه قارا ورحمانا
 ورحيما وما ملك يوم الدين مع اشتراكها في كونها محمودة عليها بحيث تفيد اختصاصا
 في نفس الامر فان كل واحدة منها باعتبار ترتب المحمودة عليها وعلاقتها باختصاصها

ع ا

ملك الاوصاف محمودة كسب الوصف كان المحض
 الا ان ترتب المحض على كسب الوصف كونه
 محمودة عليها ولا يجوز ان يكون كسب الوصف
 افعال اختيارية فيجب ان يكون محمودة
 صاحب الكسب خفي لا يتكلم في الكلام

من الوجه الذي وقعت منه كذا يفيد اختصاصه كذا في نفس الامر لان اختصاصه بالشيء
في نفس الامر لخصه اختصاص الحكم به فيها كما يفيد مجموعها فان منها فرقان ووجه اولها
في كل واحد من تلك الصفات فان الصفات الاولى من حيث والاشياء على الايجاب والتميز
اللتين لا شك في انها يوجبان المحذور فالظهور فيها كونها اشياء التي يوجب المحذور والاشياء
بالاجابة والذي يوجب النفع وبالتميزية المتفرقة عليه والصفة الثانية والثالثة التي فيها
كونها لا اشياء الى ان صدر ذلك النعمة التي توجب المحذور كما انما هو بطريق التفضل
الاحتياج الى ان الرخصة في الوفاء والصفة التي رقت القدر والخطا في المحذور حيث كان
على ان يتفضل بحسن الكمية باختيار من غير توقع عرضة ولا غرض في سوي الا ان اليه
ولما استحال وصفه كما بالرحمة باعتبارها بالسياسة التي هي في الغالبات اريد بها الغايات
التي هي الغايات الاحتياجية فكذا قيلت من غير بالاجابة والتميزية ثم انما في ذلك
الانعام فلما اشارة بقوله رب العالمين ان من نعمته التي لا تحصى والتميزية اشارة بقوله الرحمن
الرحيم ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل والاشياء بطريق الاختيار لا كما زعمت الصفات
من انما يوجب بالذات لا يصدر عنه المدلول بالايجاب والاضطرار ولا كما زعمت الصفات
ايضا من انما يوجب عليه امانة العبد بطبع سبب سواها في اعماله الصالحة وعقابه بما خلفه
من المعاصي وكل من هذه هي بيننا في الاختيار والاشياء فانه القول بان ما يوجب بالذات
فقط وانما صفة القول بان ما يوجب عليه كما يقتضي الحكمة شيئا بسبب سابق فلان القول
عليه كما عند اهل العلم لا يوجب على العبد حتى لا ينافي في الاختيار بل معنى عدم قدرته على التمسك
بقوله لسوابق الاعمال عليه لوجوب عليه والقضية والقضاء والحكم وقوله حتى يستحق المحذور
متعلق بقوله محذور من حيث ان ما بعده بيان له وحتى استيفائه فيكون قوله
يستحق مرفوعا مستبها عما قبله تصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه لو لم يكن
محتقرا لصد بل صدر عنه لا يوجب ذاته والوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به المحذور
عرفت ان المحذور عليه كذا ان يكون اختياريا والصفة الاولى للظهور فيها كونها لا يوجب
ان كونه كما يختص بالتميز والاشياء في اشتباهه فيه من حيث انها وهي كونه كما
ما لك يوم الدين كما لا يتصور ان يشاركه كما في غيره بوجه ما بخلاف الاوصاف
السابقة فان كل واحد منها وان كان مختصا به كما لا يشك ان كل واحد في شئ
منها على الوجه الذي ثبت له كذا الا ان للبعد حفظها يتصور بسبب نوع شريكه فيها واختصاص
ما كونه الا هو في ذلك اليوم به كما يوجب خصه بالتميز والاشياء في قوله لوصف الاول

٤٢
تفصيل لما سبق من ان ترتيب الحكم على محذور الاوصاف يستعملها وان اختصاصه بالشيء
في المحذور به كما يستلزم اختصاص الحكم به كذا في نفسه **دولة** واختصاصه بالوجه من عطف على
مخصص الاختصاص **دولة** ثم انما هي الاشياء التي ان الكلام في الصفات من الغيبة
او الخطاب لان المحذور والاوصاف الجارية عليه كذا في المحذور بطريق الغيبة ثم انما يوجب
او طريق الخطاب حيث قيل اياك **دولة** تميزها صفة لقوله صفات عظام اي تميز
ذلك المحقق بتلك الصفات قوله تسبق العجز **دولة** فخرط تميز على تميزه اي ربي
منزلة المشاهدة والحضور في الخطاب ذلك المعلوم بسبب ذلك التميز كما في المنزل
منزلة تميز المحاضر المشاهدة من اجل قوة ذلك التميز العظم الى صلبها واولا واصف
او بقوله اياك وهذه الصفات موافقة لما في الكتاب وفي بعض النسخ وتعلق بالوصف
وخرط بدون الفاعل على اجزاء **دولة** خصصت بالعبادة والاستعانة اي تميزك
بها ونقصها عنك ولا تعبد ولا تستعين بغيرك على ان يكون الباء داخل على المحذور وقد
ترحل على المقصود عليه كما في قوله المحذور **دولة** لكونه الخطاب بيان للفاضة
الاتفات التي الخطاب يتصل بالذاتين الاولى انما اول اختصاصه بالعبادة والاستعانة
كما فانه قيل اياه تعبد واياه تستعين استيفاد اختصاصه من عدم ما حقه التميز
موضوع لا فائدة الاختصاص عرفا والاتفات التي الخطاب يرد على المعنى استنادا من المعنى
ويقويه بما فيه مع التقدم المذكور من الاشياء ترتيب الحكم على الوصف الدال على العبدية
حيث ان الخطاب المذكور ليس على حقيقة بل منبسط على تميزه الى صلبها واولا واصف
منزلة تميز المحذور المشاهدة فترتيب الحكم على الخطاب كترتيبه على تلك الاوصاف كانه
قيل اياها الموصوف التميزية هذه الاوصاف خصصت بالعبادة والاستعانة وكن المعلوم ان
ترتيب الحكم على الوصف يستعمل له فكذا قيل خصصت بها لاجل تميزك بتلك الاوصاف
وقد مر ان اختصاصه على الحكم باحد يستلزم اختصاص الحكم به فثبت ان الاتفات
المذكور ينفذ اختصاصه بالعبادة والاستعانة به كما يفيد عدم لكونه للاتفات التقدم
اول عليه من مجرد التقدم وذلك سبب الاشياء التي ان المحذور من كونها على وجه يوجب
ترقيها من حيث يتصل بالعبادة والغيبة التي ذوق قرب المشاهدة والحضور والاشياء
العبادة والاستعانة لا بد ان يكونا في مقام الاتفات وهو ان يجيد العبد به كما في غيره
وتماثلها ونظير اياك لانه اسلم الاشياء في قوله كما اولئك على هدي من ربهم كما سبب حقيقة
اشياء الغيبة والعبادة الثانية للاتفات ما اشارة بقوله ولتر في من البرهان هو عطف

على قوله ليكون والموجود في كثر النسخ والترقي بدون الامام يكون مطوقا على اختصاص
ويكون التقضي في لفظ اول في حق الموقوف عليه زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة في الدلالة
على الاختصاص وهي التي يعبر عنه بالزيادة على اضيف اليه وفي حق الموقوف الزيادة المطلقة
لان الزيادة بالمعنى الاول يستلزم اشتراك الزايد والمزيد عليه في اصل الدلالة على الترتي
ح انه ليس في الرصيد التي ذات المحرر عليه بطريق الصفات شي من الدلالة على الترتي من العلم
بطريق الدليل والبرهان الى مقام الهدى والبيان لان الوصول بطريق الصفات
انما هو من طريق البرهان ومن قبيل العلم بالدليل وليس فيه شبيهة المشاهدة والبيان
حتى يكون شتلا على الترتي من البرهان الى البيان ويكون طريق الصفات في الخطاب ازيد في
الدلالة على ذلك الترتي والظاهر ان الموقوف في قوله والانتقال من الغيبة الى الشهادة
من قبيل عطف التفسير ويحتمل ان يكون وجهنا ما يتفرق في الوجه الاول الترتي من الدليل
الى المدلول كالترقي في المقدمات التي ينتهي وان في الترتي من الغيبة الى كونه الا ان عطف
كون المدلول عيانا يوجب كون العطف للتفسير وليس الا من الشهود والمعانية وروية الحقيق
بالحمد بالبرهان وهو كما قال عليه السلام ان احكم من يرى ربه حتى يموت وقال عليه السلام
نورا في اراه حين قال ابو ذر رضي الله عنه هل رايك بل المراد به حاله حصل للعبد
رسوخه في مجال الاعراض عما سواه كما وتعام توجهه الى حضرة بحيث لا يكون لسانه
وقلبه ووجهه وسره غيره وهذه الحالة سميت مشاهدة مستنسا هدية البصيرة اياه
واشتغال القلب بالقلب به وانما اياها بعض السامع فيقول خيا لك في عيني وذكر في
وجبك في قبلي فان تعيبت **اول** معنى اول الكلام ان جملة مستان لسان اجمل قوله
والترقي من البرهان الى البيان كانه قيل كيف يكون ذلك وما معناه فاجاب عنه بان
قال بنى اول الكلام وهو من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله يا كذا والبار في مبدأ
حاله يتوجه الى جناب ربه بالمداد في ذكره والتفكر في اسمائه وصفاته وفان
آلائه ونعمائه والاشتغال على الصانع مصنوعة في الانفس والآفاق فيتم تباينه بالبرهان
الطاعات واصناف الرياضات وتبرقي من مقام الى مقام آخر اعلى من الاول
حتى يستغرق بملاحظه جناب قدسه بحيث لا يلاحظ شي الا لا حظ ربه وما التفت
شي ما الا ويرى ربه وهو في درجات الكليات واول درجات الراسخين وهو في
بمقام الهدى والمعانية فان السورة الكريمة ينبي عن مبادئ حواله فان شمله
على ذكره كما بصفت ذاتة وفعاله كما هو لاختلافه وذكر اسم ذاته وواجب انما صفا عليه

مشاهدة
والسورة الكريمة
والعناية في مقام
والتفكير في صفاته
عند انقطاع
شربت الخبز
الشراب والارزاق

ينبي

ينبي عن الفكر والادب في اسمائه وهذه الصفات لا شك في انما لها عظيم الآلات من الابواب والبرهان
والرحمة بالغة في الدنيا وفي يوم الدين فلا حرج من شغل اول الكلام على النظر في الآلات
والحمد عليه والترقي من العالمين واحكم عليهم بان شغلهم من غيرهم من قبيل الاستدلال
بالصانع على الصانع العظيم الشأن وبالبرهان على قبح اي عقاب ما ينبي عن هذه
المبادئ بما هو انتهى امره وانما يتحضر في وسط الرصيد فان لغة الآلات وعظمه
ولبيد العشق والفرح منه ويستخرج وسط البحر لانه بعد قول **اول** من عادة العرب
اشارة الى الفائدة العامة للصفات التي لا تخرج من دون ترويضها بين له فاني
مخصوصين بهذا الموضع والظاهر ان تقدم الفائدة العامة عليها ولقد انا ترك ذلك
الترتيب انما لزيادة الاهتمام بالفائدة الخاصة والاضحية الفائدة العامة زيادة
البسط والاطناب **اول** نظرية بالبرهان ودون البرهان اي كبريا واحدا من طريق
الترتيب او اعلمت به بالجمله كما انه جدي والنظرية بالبرهان بمعنى الايراد والاحداث
من طرأ عليه في اورده وحادث والاول انب هذا الموضع وان كان انما صحى
ايضا والنظرية فائدة عامة للصفات من جهة التكلم من قطع النظر عن جانب الك
وهي التصرف والافتقار في وجوه الكلام وانها القدر عليها والتمكن منها وتشتيط
السمع اي احداث النشاط في سماع الكلام واستحلاب حسن صفاته واليه يطف ايقاظه
فائدة اخرى عامة له الا انها من جهة **اول** والمدول من أسلوب التي في عطف
تفسيره لتفتن يقال افتقن الرجل في حديثه وتفتن اذ اجار بالافانين اي بالاساليب
وهي اجناس الكلام وطرأوه والفتن انواع **اول** فيعدل من الخطاب الغيبة الى
قوله وبالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على الترتيب فان يختص الطاهر ان يقال
و جوين بكم بالخطاب وساقه بالغيبة لان المراد بضم الخطاب في كنهه وبالضم الموجود بهم
واحد وكذا ضمير قوله ارسل وقوله فسقا وهو كما هو والآلة لغة العزيم
البرهان اسم موضع وانما الاخذ بكلمة ما يخرج بفتح كذا قيل ونقل صاحب الكشف انما كلفنا
مستحق واحد وهو موضع ولا ينافيه كون الاخذ بكلمة بفتح الجز الذي كلفنا بوضع آف
والخلى الحالى من التمر والجران والخطاب في قوله ليك ولم ترق قد نفقه والتفت من خطاب
الى الغيبة حيث قال وبات وكه حال من ليقه الا لا معنى لتعلقه ببات والعامر بغير
وهو القدر الذي يربط الذي يلفظه العين عند الوجع وقيل الزيد ويا باه توصيف في
بالارد يقال ومد بالكرم اذا ما جت عينه ولم ادر تشبيه نفسه في التعلق والخطاب

ع ٤٢

بذى العاير وتشبيه لبيته في الوحشة والظلم لبيته **ول** وذلك اي ذكرته الميثاق
 لاجل باد جاني وخبرت ذلك البت وعن ابى الاسود فيل هو خير قتل ابيه وكنته ابو
 الاسود والقصيدة مرثية له وفي جاني التفات من الغيبة الى الكرم والظلم
 المحض وورد البيت مثا لا قوله وبالكس هو التفات من الكرم الى الخطاب فان قوله
 وبالكس يتناول اربع حدود وهي الحدود من الكرم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطا ومن
 الكرم الى الخطاب وعكس ظهر به ان المحض اشار الى مجموع انواع الحدود الواقعة بين
 الطرق الثلاثة الكرم والخطاب والغيبة وهو ستة حاصله من ضرب الثلثة في اثنين وفي البيت
 من هذه الانواع الستة ثلث التفاتات الاول في ليك فانه التفات من الكرم الى الخطاب
 او القياس لبيبي والثاني في بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة او القياس
 وبت على الخطاب والثالث في جاني فانه التفات من الغيبة الى الكرم والقياس حارة
 فهو باعتبار التفات الثاني نظير قوله كما حتى اذا كنت في العكس ووجوبهم وباعتبار
 الالفاظ الثالث نظير قوله كما ولتته الذي ارسل الرياح الآية فظهر انه انما اورد
 باعتبار اشتماله على الالفاظ الاول مثا لا قوله وبالكس حتى يكون التفسير منطوقا على
 اللفظ غير قاصده وظهر ايضا انه احتار في الالفاظ ما ذهب اليه السكاكي من انه كنى في
 التفات ان يكون التفسير باحد الطرفين الثلثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان
 الظاهر ان يعبر بطريق آخر منها سواء سبق التفسير بالطرفين العدول عنه ام لا فولا يشترط
 في كون العدول الى الطرفين لحد دل عليه التفات سابق التفسير بالطرفين لحد دل عنه والعدول
 عنه تحقيقا بل كنى بالعدول عنه تقدير ابا ان لمصطفى الظاهر التفسير به وتيجه وتبدل عنه
 الى طريق آخر كما في قوله تعالى ول ليك فان الشاعر يخاطب نفسه فمن حقه ان يقول لي
 وعدل عنه الى الخطاب ولم يسبق التفسير بطريق الكرم فلما يكون التفات على التفسير
 ولا التفات عنه عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التفسير بالطرفين لحد دل عنه تحقيقا **ول**
 وايا ضمير منصوب ذكر انما ضل التفات اذ ان المحققين كالمفسرين وسبويه والشافعي والمازني
 اذ على وغيرهم على ان ايا ضمير مشترك بين المتكلم والمخاطب والنايب فكان مما يرجع
 اليه المتقدم لا المنهوم بل ما صدق عليه كما في الضمير المرفوع للنايب والمخاطب المتكلم
 ثم اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور منهم الى ان اللاحق بعده هو حرف والته على احوال الرجوع اليه
 من التكلم والمخاطب والغيبة والتذكير والتانيث والاخر او والتثنية والجمع كما ان
 اللاحق في ذاك وفي انت واخراتها هو حرف تدل على احوال الخطاب واذا كانت هذا

الرجوع

هذه اللاحق هو حرف لا يكون لها محل من الاعراب كالسنون ويا النسبة وما ان نيت والكاف
 في ارايتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرني زيدا ما صنع فالتا فاعل لكونه مستند اليه والكاف
 حرف خطاب تدل على احوال الخطاب تقول ارايتك زيدا اي اخبر ارايتك زيدا اي اخبر ارايتك
 زيدا اي اخبر واواكستهم في ارايتك مستعمل في معنى الامر بالاخبار مجي زامن باب ذكر السبب
 وارادة السبب او الروية سبب يعلم وصحة الخبر قال الزمخشري لما كان روية الايام
 سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاحاطة بها استعمالا ريت بمعنى اخبر والكاف فيه
 حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان منفولا وح لم يجز ان ينصب زيدا لان الروية بمعنى الابهة
 لا يتعدى الى منقولين ولا جمل هذا ينبغي الجمع على حسب حال الخطاب لا على حسب حال المنقول
 تقول ارايتك زيدا ارايتك زيدا ارايتك زيدا انتهى كلامه هذا قول الجمهور منهم فانه قالوا
 اللاحق بعده هو حرف وهو يفسر منهم الى ان اللاحق اسما واصناف اليها ايا تكون كنه
 محل الجواب صانفا ايا اليها واستدل عليه بقولهم فاية وايا الشواب ومعناه التخيير عن لا
 او تتر ووجه وهو من باب التخيير لانه لا يجدق عليه نه محمول تقدير ان تخذير ما بعده
 مثل اياك والاسد الا انهم بالغوا في التخيير فاذا دخلوا ايا على الشواب كما اوضح بالكاف
 لا يهاجم ان كلامنا مخذ من الاخر اى عليه ان تقي نفسه عن التعرض للشواب وتبين
 الترضيع وعيها مثل ذلك ووجه الاسد لاجل مع انه ستا ومن حيث اضافة ايا اليه
 الى المظهر ان فيه دلالة على ان ايا ايها كان مصداقا للاحق فانه يضاف الى الاسم
 الظاهر نحو كلام زيد يضاف الى المضمر ايضا نحو كلامي وعلاكم ورو هذا الاسد لاجل
 بان الضمير ايضا ف ابدأ **ول** وقيل هي الضمير اى قيل ان اللاحق اى نحو اياك
 والكاف والياء في اياه واياك واياي هي الضمير كانت متصلة فالها في اياه هي
 الهمزة وفي ضربها والكاف والياء في اياك واياي هي الكاف والياء في ضربها
 فلما اريد انفصالها عن الفعل تعدى النطق بها والته على معانيها حال الاتصال فضم اليها ايا
 حتى تستقل بالنطق فكان ايا عمدة لتلك اللاحق بعد النطق بها عليه فان الجملة ما يعتقد
 عليه كاليد عامة وهي عماد البيت فكان اياك واياي بمعنى نفسك ونفسي وضمير
 من الكوفيين الى ان اياك واياي واياه وتثنتها وجمعها تمام هو وفيها ضمير مثل هو
 وهي الى هم ومن فانها بجمليها ضمير لانه كيب فيها اجماعا **ول** وحياتك بضمير
 اى بقلب الهمزة ما والياء مشددة سواء قويت بهمزة مفتوحة او بهاء وقضها
 وكسر الفتان كفتح الهمزة وكسرها قال الشاعر فديك والامر الذي ان تر حبت

٤٤

اراسك

فانه انما تقع بعد الضمير اياك واياه
 ولتقت اياك واياه

السادة من العارفين المتفهمين والذليل المتعبد
وسيد العبد عبد الله والفقير المذنب
إلى الله تعالى
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
يقال طريق مقبل أو كان مذنب بالاقدم
صحة

مؤادوه صاقت عليك مصادق والموارر ومواضع الورد والذخول والمصاحف والصدور
والرجوع والمعنى اخذ ان تابل من ان تستعدت مداخلة صاقت عليك في رخص المقصود
الحث على التدبير في عواقب الامور قبل الشروع فيها **دولة** والعبادة اقصى غاية الخوض
لما كان في صانها اقصى الى الغاية نزع استحسان ونوره بان الخوض حدودها
ولفظ الغاية يشتملها كونها شتمس صانها فاصفا اقصى اليها كما قيل اقصى غاي
الخوض قال الراغب العبودية اظهار التذلل للعبادة والعبادة الغاية التذلل لخالقها
الامر له غاية الافصال وهو له كما والعبادة ضربان عبادة بالشيء في قوله كما
يسج له السموات السبع والارض ومن فيمن وان من شئ الا يسجد تحمده وتعباده بالاشياء
وهي لذوي النطق وهو المأمور به في قوله كما اعبدوا ربكم والصفحة التي تفتح في السج
ضد السني فية الصفق والتصديق الاصل الضرب الذي يسمي بصوت والتصديق بالصدق
بها وفي الصحاح العبد بالتركيب الغضب والالف واللام الحذرة مثل الالف وقد عتد في الف
ويقال ايضا ناقة ذات عبدة اي ذات فرج وبمن وما الشوك عبدة اي قوة التي **دولة**
ولذلك اي ويكون العبادة اقضى غاية الخوض لا يستعمل شرعا الا في الخوض لمدتها في
استعملها في غيره فقد ارتكب الحرام **دولة** والاستعانة طلب المعونة ارا او المعونة معان
المعنى وهي المعانة والمعون والعارسية يار ياردون ودون القدر المضمرة في
الكلام بصفة توشرف في الارادة وهو ظاهر لانه لو اراد ذلك لما صح تقسيمها الى ضرورية
وغير ضرورية لعدم صدقها على سوى اقتدارنا على ما سيذكره من الكلام ودون
القدر التي يقسمها الا ضرورية من كمنه بما يمكن به العبد من اداء ما لزمه ويقسمونها
الى ممكنة وهي التي ما يمكن المراد من اي والنفس وقية فيمكن صدق الفعل بدوا
ولكن يتوقف عليه بسببه وذلك لان مثال كل قسم لا بد ان يكون جوهرية جوهرية
فلا بد ان يصدق الممثل عليه وصدق الممثل يستلزم صدق الممثل عليه ولا يصدق
القدر بهذا المعنى على شئ من مثله المعونة الضرورية لان كل واحد من تلك الاشياء
ليس من قبيل القدر الميسرة وهو ظاهر ولا من قبيل الممكنة فلا يمكن ان يكون الفعل
بكل واحد منها بل انما يمكن مجموع الامثلة لوجه فظهر ان طلب المعونة ليس مما يطلب
القدر باحد المعنيين بل معناه طلب المعانة وهي ما ضرورية يستحق صدق الفعل وانما
كما اقتدارنا على كاعطاء الاقتدار له فانه هو المعانة لا نفس الاقتدار فان الخار
مثلا لو لم يعرف الصنعة ولم يقدر على صنع السهم قبل الاقدام على صنعه لم يمكن صدق عنه
وهذا

درج كلمة مسيرة

وهذا الاقتدار ما يؤمن القدر على صلاح اهل الكلام لا بمعنى الاستطاعة الا التي ذكرنا
وهي التي يعتمدها الكلاميون عن سلامة الاسباب والآلات ويتبرون بها ايضا عن
حقيقة القدر التي تكون النفس بها وذلك لان الاستطاعة المذكور انما تحصل عند اجتماع
الامور الاربعة التي منها هذا الاقتدار **دولة** وتصوت وكما فاضنة صون ما يصدر
باختيار لانها هي المعونة لا نفس الصون الى صفة وكذا الحال في الباقيين فان العباد والم
يتصدر السهم بل لا يمكن صدق عنه اذ قد تفرقت النفس للاختيار لا يمكن صدق له
شعور **دولة** يقبل بها فيها اي يقبل العا على تلك الآلة في تلك المادة فان النفس تقبل
عليها لا باق في بدونها قطعا **دولة** ويصح ان يكلف بالنفس الظاهر ان تقدم قوله عند اجابها
على قوله يصح ايضا اخضاص كل واحد من الصفتين اجتماع تلك الامور الاربعة والفرقة
وتوقف الصفة الثانية وهي صفة ان يكلف الرجل بايقاع الفعل واخذائه على اجتماع تلك
الامور الذي يوصف الرجل عنده بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات كما هو
على مذاهب من لا تحرك الكلف بالايلاق نحو الما تزدية والمقرلة واما على مذاهب من تحرك
كلا شاة فينبغي ان يراو بالنفس ما يقابل القدر لا النفس بمعنى الاثر الصادر فان
الاشاعة وان قالوا بانها يمكن تكليف العا به لا يتولون بفرقة النفس فيصح ان يقال
على مذاهب من وقوع الكلف بالنفس موقوف على اجتماع تلك الامور ولا يكون الا عنده فان
الاستطاعة بالمعنى المذكور مناط لوقوع الكلف بالنفس اتفاقا بيننا وبينهم ومناط ايضا
لنفس حوان عند هم لا عنده **دولة** وغير الضرورية تحصيل عقيس بالنفس اي تحصيله حاصلا
لما على لانه المعونة لا تحصيل العا على اياه **دولة** ويقترب العا على النفس كما عتبت
وعد المشتريات على فعله والاياد بالعقوبات على تركه **دولة** وهذا القسم بالمعونة الغير الضرورية
لا يتوقف عليه صحة الكلف بل يتوقف عليه بسببه فقط فاشترطه في اكثر الواجبات
المالية انما هو التيسر لا التوقف ووقوع الكلف بالنفس عليه فانه لا يتوقف ذلك عليه كما تكلف
المريض بالصلوة **دولة** والمراد طلب المعونة في المهمات كلها او في العبادات يعني ان حث
ما يقتضيه قوله يستعين من المفعول بواسطة حرف الجر ليس من حيث انه لا يكون تعلقه بالمفعول
مراوا بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويتبع عنه تنزيه المتعدي منزلة لازم فان تعلقه
بالمفعول مراد وحذف المنقول مع كون نفس الفعل مرادا وان يكون لاحد سببين وهما قصد
المنقول وقصد الاختصاص وذلك لانه اذا حذف المنقول وكان مرادا فانما ان يكون
المراد المنقول العام حتى يقدر كل ما يصح ان يكون منزلة لذلك الفعل فهو قصد سبب وان يكون

شهادة ترك القدر الا في الضرورية
مؤ الكلف نعم انه لا يكون الا في الضرورية
عليه
وهي حروف الوصف بالاستطاعة والكلف

توقف الوباء

المرا والمنقول الخاص فلا يمين قربة مخصصة و هو قصد الاختصاص و حذف المستعان
 هذا كوزان كون القصد التعميم وان يتناول كل مستعان معه ما دعي ان العمل على بعض دون
 بعض ترجح بالمرجح مع اقتضا المقام زيادة المبالغة فالعموم مستفاد من الخذف نحو
 المقام و يدخل فيه اول العبادات و خولا اولها و يجوز ان يكون المراد الاختصاص مع وجود
 القربة المعينة للمرا و هو تفيد فعل الاستعانة بالعبادة و طلب المعونة في اول العبادات
 و تلك القربة هي قران التمثل بالعبادة مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها و رزق
 صاحب الكشاف اذ باعتبار تناسل العمل و يستعمل بعضها ببعض حيث دل و اياك
 يستعين على طلال اعانة على العباد و الدلول عليها بالجملة بقية فصا و اهدنا بيانا
 لا اعانة المطلوبة فانظمت الجملة استظاما تاما و اذ جعلت الاستعانة عامه لم يكن
 بيان المعونة المطلوبة و لا المعونة مخصوصة بالعبادة فممكن الاتصال بين الجملة المتأخرة
و الضمير المستكن و هو مخرب في الفعلين القاري و من معه اذ لا يجوز ان يكون المقصود
 لانه لا يبين بمقام الظاهر و الخوض و التذلل وان كان القاري و هو مخصوصا و مستكن
 فنه ضمير الجمع فلا بد ان يكون معه غيره و ذلك الغير فنه ثلث احتمالات على حسب اختلاف
 احوال القاري فان القاري لا يجوز ان يكون في الصلوة او خارجها و على الاول
 اما ان يكون منزوا و مع الجماعة فان كان منزوا و كون معه كحفظه وان كان
 مع الجماعة فمن مع من حاضري صلوة الجماعة وان كان خارج الصلوة كون مع من
 سائر الموحدين فعلى هذا يكون عطف قوله و حاضري صلوة الجماعة على ما قبله بالواو
 دون او مبنيا على اشتراكها في الابدان و على تقدير واحد و هو بعد كون القاري
 في الصلوة و ما بعد و مبنيا على تقدير آخرة و قوله و نقول المقصود الاصل من انزلهما
 قرانتهما في الصلوة و حاصل المصلي منحصر في احتمالين الا فراد و الاجتماع فكيف
 ما قبل او ج بالنظر الى الصلوة بالجماعة و ما بعد ما بالنظر الى الصلوة منزوا و نقول
 ما قبل او ج بالنظر الى الصلوة بالجماعة و ما بعد ما بالنظر الى كون القاري خارج الصلوة
 و لم يتعرض لاحتمال كون القاري منزوا و في الصلوة بما دعي ان شأن الموحدين ان
 لا يصلي وحده بلا ضرورة **و** اورد عبادته في استيفان بيان كنية العبد
 عن الافراد التي لم يجمع **و** لعمتها تقيد اي راجيا قبول عبادته بركة الجماعة و يجب
 في حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا يرد عبادته و لا حاجته و كذا يقول
 البعض و رد البعض لانه لا يبين بكرم ارحم الراحمين و لانهم قوم لا يشقي جليتهم و لان

عمل الوجه في اختيار اول العبادات
 ان اياك تقيد من حيث انه غير مخصوص
 قول بالتخصيص

و اما قال اللطفا انما اراد من تدبيره و قوله
 لعمتها تقيد اورد عبادته في جملة عبادات
 سائر الموحدين بالاشياء و اولها

من باع عشرة عبدا بصفقة واحدة و وجد المشتري في بعضهم عيبا ليس له الا قبول الصلوة و رده
 فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابد من اوجاب جميع محتاجين فلابد
 بزوايا كرم و كمال الرحمة ان يقبل عبادة الكل و يعينهم في حاجاتهم و يذمهم به الاشكال
 التام شي من المحصر في قوله و اياك تستعين و وجه الاشكال انه لا احد الا و هو مستعين
 بغيره تعالى فكيف يصح من كل قاري ان يدعي تخصيص استعانه به كما حتى قال مالك
 بن دينار روح لولا ان هذه الآية اخر من لست بالقران و انها فقط لعدم صدق فيها
 و روى ان العبد اذا قرأ هذه الآية يقول لست كما كذبت لو كنت اياك تعبد لم يطع
 غيري و لم تنفقت الي سوى و لو كنت اياك تستعين لم تدفع حوائجك الي و تستعين
 و لم تكن الي مالك و لسبب و وجه الاندفاع ان يقال عدل عن الافراد الى جمع
 تقريبا لمحصل في العبادة و الاستعانة على غيرهم فينبذ في الاشكال لانه لا يلزم اذ
 اذ اللفظ اذ اعتبر غير المتخصصين بالاستقلال و اذ لا فلا و قال الامام قدس العبد ان
 لم تكن صالحة للفعل و الترك استنع ان يصدر عنه شيء منها وان كانت صالحة
 استنع ان تصير تلك القد مصدر للفعل و الترك الا طرح و ذلك المرجح ان كان
 من العبد عا و البحث فيه فليس وان لم يكن من العبد فهو من لست كما فخلق تلك العادة
 التي لصة عن المعارض هو الاعانة و هو المراد من قوله و اياك تستعين بعد الاخبار عن قدامه
 على عمل الطاعة و العبادة و هو المراد من قوله ربنا لا تزع قلوبنا بعد اذ هديتنا
 و هب لنا من لدنك رحمة و هذه الرحمة هي خلق الداعية التي تدعو الى الاعمال الصالحة
 و الدعاء بالحقة فهذا هو المراد من الاعانة و الاستعانة في قوله و اياك تستعين
 و من لم يقل بهذا القول لم يفرق بين معنى البتة و اذ اثبت هذا لم يفرق بين
 القدسي من ان العبد اذا قال اياك تعبد و اياك تستعين يقول لست كما هذه بيتي
 و بين عبدي و لعبدي ما سال فان الذي منه كما هو خلق الداعية الجازمة الذي
 من العبد هو ان عند حصول مجموع التورخ و الداعية يصدر عنه هذا الكلام و بيت
 لا بد من التام في اتمى كلامه **و** وقد مر المنقول للتعميم و الاهتمام به بغيره من
 الاهتمام و جهلا مستقلا كما ستعظم والدلالة على المحصر ان المراد به هو الاهتمام بالمحصر
 المعارض لمخصوص الرجوع اليه بحسب اعتنا القاري به من حيث انه محصور و بالحق يتبين
 بصفات الكمال مستحق لتأية الخوض و التذلل مول و خفيض لجميع الآلاء و النعماء و
 نصب عين المود من لا يتما عند الشروع في اخلاص العبادة الذي لا ياتي في الآخرة و قوله فيقده

لا تخفى في قوما و عليه تعرفوا الى العقاب
 و الاعمال العاصدة



ولم يكن المراد به الا انها المطلقة لم يصح جعله وجه مستقلا بل يجب ان يصير وجه الالتمام
وبين السبب وجوبه انه هو المستقيم والدلالة على المحصر فانه لا يمكن ان يقال قدم لغائية
والالتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك لغائية وجم كان انهم كما صح التمسك بعبد
القاهر **دله** ولعدم ما هو في الوجود وهو مبدأ الحيات باسرها فانه كان له ولا شيء
سواه **دله** والتسوية على ان العبادات بهذا الوجه مختص بخدم اياك على تعبد **دله** انما يخفى
يشبه ويتحقق **دله** الا ان حيث انها ملاحظة له اي الامن حيث ان ملاحظة نفسه
وحال من احوالها ملاحظة لجناب القدس **دله** ومنسبة اليه عطف تفسير لقوله حكمة
ولذا ترك الالتمام في بعض النسخ ولقد المتعقبات من اثر الرفان للرفان فقد قال
بأنه في بريدان الرفان انما يؤخر لغيره ولا يستتراق في ملاحظة جنابه **دله** وذلك
اي ولا يتبادر الوصول على الاستتراق والغيبة المذكور من نقل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
مسي ربي من حيث ان يحسب عليه السلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والعلية عكس ذلك
في اول كلامه لكن رافق في آية حيث قال ربي تقدم الربك بالتمسك **دله** وكرر الضمير
ولم يقل اياك تعبد وتستنص على كصيصه بالاستعانة فان العطف وان كان مضى
له الا انه ليس كاللغيره في كونه تخصيصا عليه لاحتمال ان يكون محض اعتبار رجع منها في وجود
كل منهما في غيره كما فاذا ذكر اندفع الاحتمال فان قبل استعان لا يتعدى بغيرها بل
مكسوف قبل واياك تستعين فلما ذكر صاحب القاموس في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالجملة
وحوز ان كون من قبيل الخذف والاصح **دله** وقد تمت العبادة على الاستعانة
مقامان الاول بيان ان العبادة والاستعانة لا في مناسبة جمع بينهما فوجه العبادة
الترتيب به العباد والى ربهم والاستعانة طلب كما جرت له من جهة الرب وهو عانة
اياهم في حوائجهم وهما تهم ولا يخفى ان تفرقهم اليه وطلبهم منه يتناسان غاية التماس
فجمع بينهما لذلك والمقام الثاني في بيان انها بعد ما جمع بينهما قدمت العبادة على الاستعانة
مع ان العبادة فعل العبد تفر بالمولاه والاستعانة طلب لتعمل المولى فكان الظاهر
ان يقدم الاستعانة عليها فبينه بوجهين الاول ما ذكره بقوله ليتدافن رؤس الآي
كما قدم بهرون على موسى لذلك والثاني في ما اشار اليه بقوله وتبين منه ان تقدم اليه
على طلب الحاجة او على الحاجة فانه يفهم منه ان الاستعانة طلب الحاجة والعبادة وتبني
اليها تقدم الوسيلة على مجرى العبادة ليستحق الاجابة فان تقدم الوسيلة على طلب الحاجة
السبب لكونه اعون على الاجابة لا الحاجة وعلى استحقاق المحتاج وهذا الكلام ظاهر

لا يبي بكر رضي الله عنه اذها في العبادات
ان له معناه على قول موسى عليه السلام

فان من تصدق حاجته الى الملك لخدمته
بالانفس الكماله وقضا حاجته مستكلمه

ع

٤٧

على تقدير ان يكون المراد من الاستعانة طلب المونة في المهمات كلها وقد اخذنا من نفس تورية
تقديمه في الذكر على الاحتمال الا في فان كون العبادة وسببها لطلب المونة في المهمات امر
معتدل واما اذا كان المراد منها طلب المونة في اداء العبادات وهو الاحتمال الثاني
فكون العبادة وسببها الى الاستعانة بهذا المعنى غير معقول لان الاستعانة على العمل كما يكون
قبل الشروع في العمل وكون العمل وسببها اليها يستلزم تقدم عليها وانه دور باطل الا ان يقال
العبادة التي جعلت وسببها غير العبادات المستعان عليها والمعنى واياك تستعين في العبادات
التي هي غير ما شرع له وجبته وسببها متقدمة على هذه الاستعانة والطلب لا يخفى لانه لان
العبادة ان توقفت على الاعانة فما وجه الشروع فيها قبل الاستعانة وان لم ترفعهما
في وجه الاستعانة ويمكن ان يقال انها ترفف على الاعانة والذي شرع فيه انما يتحقق
لحصول المونة المطلوب اذ ان تلك المونة ليتقوى بها ويمكن على امتثال الشروع منه
وتوقيفه وعلى تقدير ان يراد بالاستعانة طلب المونة في المهمات يرد ايضا ان يقال ان
العبادة ايضا من جملة تلك المهمات فكون الاستعانة مقديا على الشروع فيها ايضا
مكلف تكون وسببها الى الاستعانة بذلك المعنى فلا بد ان يقال ان العبادة الشروع
فيها غير المهمات المستعان عليها من العبادة وغيرها الى آفة الكلام فليت على الامام
لقليل ان يقول الاستعانة على العمل كما تحسن قبل الشروع في العمل وهما ذكر قولنا انما
ثم ذكر عقبيه واياك تستعين فما الحكمة منه وجوابه من وجوه الاول كما انه يقول
العبادة فاستعين بك في اعمالها فلا تمنعني من تمامها بالموت ولا جرحي ولا جرحي
وتغيرها وانما في كات الان يتولى بالهي اتيه بنفسه الا ان في قلبه اية معنى فاستعين
بك في احصان فانه لا يمكن احصان الاباعانة منك كما قال عليه السلام قلب المؤمن
من اصعب من صلب الرحمن ثم ذكر وجوه اخرى الى ان قال وانما من ان قوله
اياك تعبد ليتقضى حصول رتبة عظيمة لنفسه بعبادة له كما وذكر يورث الحمد فاراد
يقوله واياك تستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الخاصة بسبب العبادة ما حصلت من قوة
العبد بل انما حصلت عانة له كما فالمتقصد من ذكر قوله واياك تستعين اذ الله العجب
وافاء تلك النخوة وانك انتهي كلامه ولا يخفى ان ما ذكره المحقق بقوله وقول هو الوجه
الذي مس للامام ونسب المحقق لنفسه اشارة الى انه وجه مرضي عنده انتهى بتقدم الجيم
على الخ والفوح والسردور في الصحاح ابيح الفوخ وقد يفتح بالشيء ويجمع ايضا بالفتح
لغة ضئيفة فيه ونحوه اما يتجوز اي فرضه فخرج **دله** ولا يستتب له الا يتبها ولا يتم

النخوة الكبر والخطبة حق



وله وقيل الرواوي حال صفة لان المضارع المشبب اذا وقع حال لا يجب اختلاف عن الرواد
 بل يكون ارتباطه بالضمير وحده يقال جازعني زيد يركب قال ابن ابي عمير في المصنف
 والمضارع المشبب بالضمير وحده وقال الرضي الاستزاد في شرحه وذلك لان المضارع
 على وزن اسم الفاعل لفظا ومعناه مني جازعني زيد يركب بمعنى جازعني زيد يركب
 ولا سيما هو يصلح للمحال وضعفا ومن الخليلين تناسب وان كانا في المحصلة مختلفين
 فاستغنى عن الرواد وقد سمع قلت وصك وجهه لانها جملة وان شابهت المزودا
 لانها بتقدير وانما صك وجهه فتكون جملة اسمية تقدير انتهى كلامه فظهر بهذا ان يكون
 واياك لتستعين حالاً مبنياً على استعمال الرواد وتقول ضعيف فذلك صفة المصنف **وله**
 وقرئ بكسرة النون فيها اي قوله اذا لم يتضم ما بعد ما كسر نون فبشكل من وجهين الاول
 ان من ذهب الى كسرة في المضارعة انما يكتبه بشرط ان يكون الماضي مكسور العين نحو تعلم
 واعلم وقيل او مكسور الهمزة نحو لتستعين ولا تكسر في نحو تعصب وتضمر وتكسر اتفاقا
 لانهم انما كسروا حرف المضارعة لتقول كسرتما على كسرة الماضي ولا كسرة في نحو ضرب
 وعبد ونصر واكرم فلا تكسر في المضارعة فيها ولا تخفى ان عبيد من باب نصر فشرط
 كسر النون مستغنى فيه وانما في انهم شرطوا في كسرها عدم انضمام ما بعد ما كما صح للمصنف
 وفي نصب ما بعد النون مضوم والحرف الكسبي كما هو فان من المراد بما بعد ما ما يلاصق
 حرف المضارعة من غير ان يترسب بينهما حرف والحرف الملاصق بالنون في نصب ليست
 بمضمومة فكسر النون فيه لا يخالف فاعدهم قلن ان كان المراد بما بعد ما ما ذكر
 كون اشترط عدم انضمامه لكونه عدم وجود مضارع مما كان ضمير كسور العين او كسور الهمزة
 كون ما يلاصق حرف المضارعة مكسورا فوه ذلك معلوم باذن التفات ولا يكسر
 الياء لاستثقال كسرة عليها ولا يكسر حرف المضارعة مطلقا اذا انضم ما بعد ما
 لاستثقالهم بخروج من كسرة الى الضمة **وله** بيان للمعنى المطلوبه يعني انه جملة استغنى
 واقعة جوابا عن سؤال من قولك واياك لتستعين سواء كان المطلوب الاعانة في
 ادائها او العبادات خاصة او في المهمات كلها فكلها فكلها فكلها فكلها فكلها فكلها فكلها
 او في عموم المهمات فاجيب ارشدنا طريق المؤمنين في ذلك حتى يكون سيرتنا في كل
 الطاعات او في تحصيل المهمات مطلقا موقفا لسيرتهم في اخلاص النية وكون المقصود
 من جميع ذلك نيل رضی الرحمن فمع هذا يكون ترك العطف كما في الاتصال **وله**
 او اذا دلما المقصود الاعظم اي وكوزان كون طلبا ابتدائيا لا يتعلق له بما قبله فليس

وهو طلب اعطاء الرشد في كل ساعة الى الطريق
 المستقيم كما يربح منه فكله خلا والاقوة
 والانية

ازد

ان قد من جملة ما يصح ان يكون ملطبا بالان من هو اعظم الملطبا وهو الهداية لا تقوم السبل
 الى مرصاته كما تكون ترك العطف كما في الانقطاع عن المؤمنين باختلافها خبر اول
وله دلالة بطرف اي للمدلول كقولك لول عليه ما حاله يصح به حاله فان الهداية في
 اللغة بمعنى الارشاد وهو عين العطف وكل ما ذكر في نفسه او قولك يوجد ايجا
 اليه نقل عن الراغب ان الهداية دلالة بطرف ومنه الهداية وهو ان كان دلالة هديت
 وما كان عطايا به هديت **وله** ولذلك اي ولاعتا العطف مع ما تستعمل في
 الخبر فور وعليه قوله كما بعد وهم الى شرط الجزم فان الهداية اسم مشتق فيما هو غراب
 وضمير للمدلول وليس عطف وخير فاجاب بانه ليكسر على حقيقة بل واراد على التام
 مثل قوله كما فيشرهم بهذا اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية
 بمعنى التقدم والمضي قد مرهم اليه يقال قبلت هو ادى الجبل اي منقذ ما تها وروى
 اجمال وجوهها واعنا قها قال الجوهري بعد ذكر ان الهداية تكون بمعنى الارشاد
 والدلالة وهداه اي تقدمه **وله** ومنه الهداية يعني انما مأخوذة من لفظ الهداية
 فان الهداية والهداية فليس وقصيدة من لفظ هداه اليه الا انها مستعملة بطرف من الجوزة في العطف
 التي تقدم امام الحاجة تشيها لها بالهداية الذي يتقدم على الهداية بالنصح والارشاد
 نقل عن الاساس ومن الجاهل زهداه بمعنى تقدمه كما يتقدم على الهداية ومنه الهداية
 هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هو ادى الخرش التي تجرى فدام الخرش والخرش
 خرفها ومنه ايضا الهداية بمعنى العطف لانه قد اتم الهداية **وله** والنقل منه هدي
 توطئه لما بعد وهو ان الاصل منه ان يتهدى الى منفوه الاول بنفسه والى الثاني
 بواسطة حرف الجر هدي انا الى واللام كقوله كما وانك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله
 ان هذا الزمان يهدي للذي هي اقوم وقوله يهدي لسه لثون من ايشا ولله الهدى
 من ايشا والى صراط مستقيم وعدى الى كل منقوله في الآية بنفسه الاول ضمير المتكلم
 مع غيره ويستعمل في المعظم لنفسه ايضا وانما في الصراط والقادر في قوله فويل فصيحة
 اي اذا كان الاصل ما ذكر على انه من قبل الحذف والايصال وانما عول الهدى
 مساطرة احتار في قوله واخرا وموسى فوه اي من قوله فانه قد يسع فيما يتهدى
 بواسطة حرف الجر فيحذف الحرف ويهدى بنفسه فاصل الهدى الصراط اهدنا الصراط
 والى الصراط ثم حذف قال الجوهري هديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه
 لغة الالحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد كما في الخرش انتهى كلامه

والله اعلم
 والى الصراط ثم حذف



وهذا صريح في ان التعمية بنفسه ايضا لغة صديقه لبعض الطائفة وكلام المحقق مني على غيرهم
وليت شعري انه لم يحمل الكلام على الات مع عدم الاحتياج اليه ويقيم من كلامه انه لا فرق
بين التعمية بنفسه وبالرفق كالتعمية وبقوله بعضهم بينهما بان بالرفق انما يقال اذا لم
يكن التعمية في ذلك فوصل اليه الهداية وما بدورها من كان منه فزاد او ثبت ومن
لا يكون فيه فوصل وبعضهم بان معنى الاول الدلالة على ما يراد به المطلوب فيستدق
اي القرآن كقولنا ما يهدي القوم وتارة في النبي عليه السلام كقولنا ما يهدي القوم
صراط مستقيم ومعنى الثاني في الاصل الى المطلوب ولا يكون الاصل له كما في الاستدلال اليه
اول الاول افاضه القوي ثم فان قيل نصب الولا على مقدم على افاضه القوي فكيف
يصح جعلها اول الاجناس المترتبة التي تحتها انواع لا تخصي عدوا فقلت ليس المراد من الترتيب
الذي اعتبره من تلك الاجناس ترتيبها في حد ذاتها وحسب نفسها بل المراد ترتيبها
بحسب الاستدلال بها فان الاستدلال بالادلة العقلية انما ياتي بعد افاضه القوي
واستعمالها وكذا الاستدلال ببيانات الكتب المنزلة وتبيين الرسل اياها انما ياتي بعد
الاستدلال بالادلة العقلية المؤدية الى تصديق الرسل المؤيدين بالمعجزات الباهرة وكذا
الاستدلال بآيات الله تعالى في الاشياء كما هي انما تكون بعد الاستدلال ببيانات الكتب المنزلة
اول والمراد بالباطنة انكر المسكون اياها لا بتبناها على هذا ما في الغلظة من كوني
انما على الخلق والقول بان الواحد لا يعده الا الواحد فالخلاف بينهما في ان الترتيب
لها قبل وعالية ما يمكن في ترجيح تفرقة بها ان القول بشبهتها لا ياتي في انكار المسكون
اياها فانهم انما يتكرونها بتفرقة المستني على ذمها اليه من الهدايات حتى لا يكون
واحد مصدر الاثر من مختلفين بل قد يكون كل واحد منهما مصدر الاثر من غير الاثر الا في
الخص لا يقول بشبهتها على هذا الوجه بل يشبهها على وجه تكون آيات لا تحسب من ادراك
المعجزات كما مشتق الظاهرة والمذكر بجميع والحق فكله ليس الا لنفس وشبهتها
على هذا الوجه لا ياتي في شيئا من اصول الدين واخر المشاعر الظاهرة وهي كجوارح
الظاهرة بسعد ما عن القوة العقلية **اول** من الحق والباطل اشارة الى الاستدلال بحسب
التوقع العقلية **اول** واليه اشار حيث قال وهداية النعمان اي نصب الله وليه الخبير والشر
وطرفي الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبهه بالدينس الراضع فانه لو صدق على
كل احد كان موضع مفتح يرى لكل ناظر **اول** وايضا ما عني بقوله وجبت لهم الهداية
باجرام وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم يعني انه تعالى بقوله الاول هديته

بارسال الرسل وقوله انما هديته بانزال الكتب فان قيل الا بيان انما تزلان على كون
الرسل والقرآن انفسها ما وبين لا على كونها ما وبها في وجه قوله وايضا ما عني قلت
بها من قبيل اسناد التعليل الى الآلة فلا اشكال لانه اذا كان المراد هديته بهم وبانزال
القرآن يصح التفسير من تقدم المنور في قوله وايضا ما عني لا خفا **اول** وايضا عني
بقوله اولئك الذين هدى الله لهداهيته اقتده وجه الاستدلال بها وانما حصة الهداية فيهم
بدريل ما في المطلوب من ان يعرف بام الجنس ان جنس خبره فيمخصصه على استناده في الكلام
وعر والشجاع والموصول الذي قصد الجنس باب القصة منزهة عن تعريف الجنس انتهى وهو من
الاجناس الثلثة المتقدمة للهداية ليست منحصره فيهم نعم ان المراد الجنس الرابع منها **اول**
والذين جاءهم اذ انزلنا الكتاب وهم لا يسمعون له انما ثبت لهم بها وعلى لفظها ضمني واوقع
ضمير التعظيم لقرآله على المبالغة في سبيلها ووجهها مخصصين لنا ولا يخفى ان مثل هذه
الاجسام انما تحقق بوجودها للاتباع السابقة لاجناس الهداية ثم لما قال بعده لنهديهم
سبلنا على لفظ الاستقبال وصرح بلفظ سبلنا على ان المراد بالهداية المنفعة على الهداية
جنس آفة من اجناس الهداية غير الذي حصل **اول** ويريد الاشياء كما هي اي كما هي
في نفس الامر وقوله بالروح متعلق بكشف او برهيم **اول** فالمطلب انما زيادة ما يخرج
جواب ما يقال كيف يصح مرجع له كذا وخص الهداية ووصفه بالبرهيم من صفات الكمال وخصه
بالعبادة والاستعانة ان يطلب الهداية مع انه طلب تحصيل الخصال من حيث ان من هدائه
كون هديته بالعبادة ووقفة الهداية طلب حصول الخصال وهو مضاف الى جوابه بقوله
اهدانا انما الزيادة على اعطوه من الهدى والنبات عليه اي مجموع الامور ما على ان
قوله والنبات مرفوع معطوف على قوله الزيادة وحسب الجواب على هذا ان الخصال التي
اعطوه هو اصل الهداية والمطلب هو الهداية الكاملة لا خلاص اللفظ وطلب الكمال
كما يستدعي طلب الزيادة على ما كان حاصله عند الطلب من اجناس الهداية يستدعي طلب
النبات عليه ايضا لان استمرار الخصال في الازمنة الآتية من قبيل الكمال الصفاء والزيادة
وان كانت من جنس الزيادة لان النبات على ما حصل من الهداية امر خارج عن المعنى
الذي وضع له لفظ الهداية ومجموع الراضع والخارج فكون اهداها ما **اول**
او حصول المراتب المترتبة عليه اي على ما مجموع فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب
فان القوة العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية
والا هتداء بقول الرسل وما في الكتب لا سيما الجنس الرابع فان له عصاره ايضا اثبت

٤٩

رسالة انما فضل هديته قوله انما زيادة ما يخرج
عنقول انما الزيادة على اعطوه من الهدى والنبات
عليه بالبرهيم من صفات الكمال وخصه
بالعبادة والاستعانة ان يطلب الهداية مع انه طلب
تحصيل الخصال من حيث ان من هدائه
كون هديته بالعبادة ووقفة الهداية طلب حصول
الخصال وهو مضاف الى جوابه بقوله
اهدانا انما الزيادة على اعطوه من الهدى والنبات
عليه اي مجموع الامور ما على ان الخصال التي
اعطوه هو اصل الهداية والمطلب هو الهداية
الكاملة لا خلاص اللفظ وطلب الكمال
كما يستدعي طلب الزيادة على ما كان حاصله
عند الطلب من اجناس الهداية يستدعي طلب
النبات عليه ايضا لان استمرار الخصال في
الازمنة الآتية من قبيل الكمال الصفاء
والزيادة وان كانت من جنس الزيادة لان
النبات على ما حصل من الهداية امر خارج
عن المعنى الذي وضع له لفظ الهداية
ومجموع الراضع والخارج فكون اهداها
ما او حصول المراتب المترتبة عليه اي على
ما مجموع فان لكل جنس من الاجناس
المذكورة مراتب فان له عصاره ايضا اثبت

له المتصرفه مراتب مرتبة الكاشفة ثم الثالث هو المعتبر ثم مراتب اخرى من لائق
 والافصال والفتن والبقا فمكون اهدنا في زامن حصول تلك المراتب من باب ذكر
 السبب واردة المسبب كذا قيل والظاهر انه لا يلزم من كون حصول سبق مراتب
 المرتبة لجنس الهداية شرط حصول بعدها من المراتب ان يكون الهداية المطلقة التي هي الولاية
 في مفهوم اهدنا سببا لذلك الحصول المطلوب حتى تكون اهدنا في زامن بذكر السبب
 واردة المسبب والذي عندي ان مراد المصنف بزيادة ما يخرج من زيادة ما حصل لهم
 من اجناس الهداية في نفسه بان حصل ذلك الجنس الخاص في ضمن انواع اخرى واخروله
 غير الانواع والاخر اذ حصل حصولها او بان يردوا وحسب الكيفية بان يشهد
 ويتقوى ويقولوا وحصول المراتب مرتبة عليه حصول جنس ثم يحصل بعد مراتب على حصول
 من اجناس الهداية ولو كان المراد ما ذكره هذا القائل لكان الظاهر ان يقال بالزيادة
 على ما معنى بزيادة كلمة على كما زاد ما في قوله وحصول المراتب مرتبة عليه وقوله اهدنا
 مجاز على الاول كما قرر حقيقة على الثاني لان المراتب المرتبة على ما حصل من اجناس الهداية
 من جهة اجسامها ايضا ولا شك ان اطلاق لفظ الجنس على اجناسها من حيثها
 الحقيقة وفي بعض النسخ والاشبات عليه بوجه اذ كان الواو وهو الواو في لفظ
 اجواب على هذا ان الحاصل انما هو بعض اجناس الهداية والمطلوب انما زيادة ذلك الجنس
 الحاصل بزيادة افرادها وكيفيةها واما الثبات على حصوله واما حصول اجناس اخرى
 مرتبة على صفته فقوله اهدنا على الاول والثالث حقيقة لان المطلوب على التقديرين
 من جنس الهداية فلم يستعمل اللفظ في غير وضع له والزيادة في الاول خارج عما يستعمل
 لفظ اهدنا مدلول عليه بالقرائن وان اعتبر واختلفا كان مجازا على الاول وعلى الثاني
 مجازا قطعاً لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء ولذا قالوا الامر بالقيام مثل القيام مجاز
 عن طلب الدوام فاصح ما قيل من ان حصل الثالث وجهها في معانيه الاول وتصرف
 اذ لا فرق بينهما في ظهور الزرق بينهما كما ذكرناه من ان الاول زيادة الجنس الحاصل
 لا زيادة عليه والثالث الزيادة عليه **وله** فاذا قال له العارف بالله الواصل الى
 اقصى مراتب السير الى الله سبحانه وفضله مشانق الا ان سابق من وجوه اجواب وما ذكر
 من اجناس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر الى الله تعالى ومراتب
 سيره تنتهي بما ذكر من الاحمال والفتن وبعد الفتن عه سبب في السير في الله وهو
 لا ينقطع ولا يتأخر واليه اشار بعض العارفين بقوله شرب الحبيب كاس بعد كاس فما نفذ
 الشراب ولا روي

كلما انشأ اجناس مرتبة على مراتب كذا
 جنس منها على مراتب متفصلة كما كلف
 المراتب المرتبة على الزيادة الحاصلة من
 والمطلوب على الوجه الاول حصول جنس
 اجناس الهداية ثم يحصل بعد مراتب

وهو الاقبال الى الله تعالى كما تصدق الله
 العارف اللدنية ومخالفه اهل الايمان
 والاضافة ما منه فان الابدان في شدة
 حاجته لا راحة عن الاطلاع بعالم النيب
 سبحانه

والظاهر ان قوله تعجبا ونحوه وان كان بآية الغيبة يكون الضمير **وله** فكلما احوال
 وغواشي ابداننا اي فكلما تغيرت احوالنا المشية من الاحوال العارضة لنا حينئذ مقتضى
 البشرية والمحب المشية من تعلق الارواح بالابدان والنزول المتدعية الى الغفلة التي
 لا تخليق بالواصلين فان حركات الابرار صيحات التزويرين قال عليه السلام وانه
 يبينان على قلبه واني لا استغفر لسه في كل يوم مائة مرة **وله** بيتا وكان لفظ
 ومعنى اللفظ فطهر واما معنى لسان معنى كل منها طهت النفس وبتقا ومان بالاحتلال
 والتسفل بربوبانه لا يشترط في الامر العقول المحققة في الامر وفي الدعاء السفالة الحقيقية
 في الداعي فان باء استغفر قد يكون لفظ الشيء متصفا بمعنى اصل الفعل الذي هو اخذ
 البقاء وان لم يكن متصفا به في نفس الامر نحو استغفنه واستغفلي وكون صفة الفعل
 لتكلف لظهور مشهور فاذا قال العارفي لمن دونه انقل كذا مستقلا ومتواضعا لستبي
 قوله هذا دعاء واذا قاله الاوفاي لمن هو اعلى منه مستعبدا مستكبرا يحون قوله
 هذا امر **وله** وقيل بالمرتبة اي يجب ان يكون الامر على مرتبة والداعي اسفل منه حقيقة
 ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف كما تقرر في الاصول وذهب اليه جمهور المتأخرين
وله فكان شرط السابلية بيان لوجه تسمية الطريق بالسراط اي يتبع سلكه
 السبيل والمسافرون والسابلية بالسبيل المتخذة في الطرقات لوجه تسمية السبيل
 في التمسك ان يقال لانهم يستطرون السبيل وهي شرطية وكذا في تسميتها باللقب لانها
 تستقيم وهم يستقونها كما يقال اكلتة المغازق اي ضرة او اكلتة واكمل المغازق
 اذ اقطعت في الصحاح اللقمة بنوع الامم والقاف وسط الطريق واللقم يسكون الكاف
 لا تجلج وكذا الالتمام **وله** والصراط من السبيل صا وايعني ان اصل الصادين
 وابدلت صا والبطون الطار فان كلا منهما من الحروف المطبقة وهي ربه الصاد
 والصفا ودال الطار والخا والسبيل من المنخفضة وهي الجمع بينهما بعض النقص بالاصل
 وهو السبيل **وله** وهو اي الصراط بالصاد والضم قرئين اي اتم يستعملونه وهو لاسا
 كون الصاد بدل من السبيل والصاد لانه بنى قيسين ولم ترسم في الامام وهو صحت
 عثمان رضي الله عنه الا بالصاد مع اختلاف قراءاتهم فيل هذا يدل على ان جمع السبيل
 غير ثابت في الامم وقد صرحوا انه لا بد في التثنية وفي كبريان احكام القرآن من كبراز
 الصدق ونحوه من مورثته صفة سنده وثبوتة في واحد من الصحاح الثمانية التي
 هي ائمة سائر الصحاح واستقامة وجهه في الرتبة واذا كان الثابت في الامم هو الصراط

انما استعمله ثبوت والصدق منقضة
 وتا زما وان السبيل صا والصاد
 وجملة الصوت وبضم الجيم
 في الجهر ومنه اولى صا واو
 الزا ورواها كانه الاستعلاء الجهر صا

لا غير لم يكن التزاوة بالسين والاشتمام قرآنة القرآن وجيب بان المراد به التوثيق الامام
 التوثيق تحقيقا واحتمالا بان تقع التزاوة على الاصل ويكون ما وقع في رسم الامام بدل
 الاصل الذي قرئ به فكذلك ما قرئ به ثابت في الامام تقديره الكونه اصل ما في الامام قال في
 التفسير قوله لا يثبت التوثيق في الامام ولو احتاج لا يثبت به ما يوافق الرسم ولو تقديره او موافقة
 الرسم قد يكون محصفا وهي الموافقة الصريحة وقد يكون تقديره وهي الموافقة احتمالا ثم قال
 فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد والمبدل من السين وعدلوا على السين التي
 هي الاصل لتكون قراءة السين وان عانت الرسم من جهة قدمت على الاصل فتعدت لان
 ويكون قراءة الاشتمام محتملة ولو كتبت ذلك السين على الاصل لغات الاعتدال من
 القرآنيين وهدت قراءة غير مخالفة للرسم والاصل **وله** وهو الصراط كالصراط في
 التذكير والثابت اي كما ان الطريق يذكر ويؤنث كذلك الصراط فالتمسك به كالتعميم والتمسك
 له في زفان يستعمل في الجمع على الفعلة في الفعلة وعلى فعل في الكثرة نحو حمار وجريرة ونحو
 وان استعمل مؤنثا فتياسه ان يجمع على فعل نحو ذراع واذرع **وله** والمراد به الصراط
 المستقيم طريق الحق مطلقا سواء كان يقسمه الاسلام او جناسا او انواعا او افرادا وان كان
 في تلك الملاحة وبالجملة معنى المعبودية وقد استعمل الصراط المستقيم في هذا المعنى كما في قوله تعالى عبدين
 هذا الصراط المستقيم وهذا هو المطابق لتجنيب الهداية الى الاجناس الاربعه وقوله فالصراط
 اما زيادة ما يتخذه في هذا القول ارجح من ان يقال المراد به طه الاسلام **وله** وهو في
 حكم تكرار العمل من حيث انه المقصود بالنسبة فانه اذا كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر
 النسبة كان ما يذكره محذورا ثانيا وقد ذكرت اولها مع المبدل منه فان تكرر العمل
 في معنى تكرر النسبة وتأكيدا لتحقيق المعنى المقصود في غير التكرار حكما **وله** وفائدة التأكيد
 جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثاني بدلا من الاول متحد معه ذاتا وصدقا وتفسيره
 ان الثاني لما كان متحد مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر على طريق الصلة
 والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال
 لما فيه من الاطناب والاطالان اجواب ان في المبدل فأيديتين الاولى هي تأكيد النسبة
 وتقريرها وذلك لما قرئ من ان المبدل في حكم تكرر العمل وتكريره تنكر النسبة لا حاله
 والثانية ان في المبدل توضيح المستوعب المذكور على سبيل الاجمال وتخصيره من حيث
 كونه مذكورا بعده في مقام التفسير والبيان وذلك ليتبين كون المبدل اعم من واقع
 في الاتصاف بما وصف به المبدل منه اذ لولا ذلك لما صح كونه مفسرا له فلذلك افا والمبدل

هست التخصيص على ان شرط المسلمين علم في الاصل بالاستقامة وان المشهور المشهور عليه
 بالاستقامة على الوجه والبلغه هو لا غيره على ان قوله على انه وجه المشهور عليه وحوز
 ان يتعلق بالتخصيص قوله لانه جعل تعيين التخصيص على حصة ما بعده من التفسير فانك
 اذا قلت هل ذلك على اكرم ان سره افضله فلان يكون هذا القول مخرج في وصفه
 باكرم والفضل من قوله هل ذلك على فلان الاكرام افضل لانك لما ثبتت ذكره بان
 ذكرته مجمل اوله ومختصا ثانيا واذا قلت المفضل تفضل وايضا كما جعل الذي هو الاكرم
 الا افضل فقد جعلته عا في الكرم والفضل فكذلك قلت من اراد جلاجا مما خصه تفضل
 فهو المفضل المفضلين لاجتماعهما فيه وهذا معنى قوله فكانه قيل من المفضلين الذي لا يخفى
 ان الطريق المستعمل يكون طريق المومنين فان قلت المبدل لو كان فيه تأكيد النسبة
 المستوعب لخل في كونه التأكيد وعطف البيان لان التأكيد تابع لغير المستوعب في التفسير
 وعطف البيان تابع بوضع متبعه فيعزم ان يكون المبدل تأكيدا وعطف بيان وانما
 اجاب بان المبدل المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئه لذكره كعطف البيان
 والتأكيد فان المقصود بالنسبة هو المستوعب وبما ان يكون احداهما لتقرير النسبة
 والآخر لتوضيح المستوعب والمبدل وان كان تجديدا للتقرير والتوضيح المذكورين الا ان
 النسبة التي للمستوعب كالمقصود منه بل المقصود بالنسبة التي للمستوعب فقط فلهذا التراجع
 انما يختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار واعلم ان قوله في الاول طريق المومنين
 طريق المومنين يدل على تحلوا الايمان والاسلام عنده كما هو بخلاف عند جمهور المحققين
 والمستقلة وبعض أهل الحديث لكنه قال في شرح مصابيح في اول كتاب الايمان الاسلام
 هو الاقناب والادعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع واذعن ولذلك جاء في
 عن قوله الاسلام بالاركان الخمسة وعن قوله ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله وهذا
 لتخرج بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان
 كما استعربه قوله تعالى لم تؤمنوا ولن تقولوا اسلمنا واليه ذهاب الشيخ الرئيس لا يفرق
 ثم نقل قول من يقول بانها دوما بقوله وقال بعض محدثين وهو التفسير له الايمان
 والاسلام عبارة عن من معتبر واحد وهو مجموع التصديق بالبيان الاقرار بالاسلام
 والعمل بالاركان وترو عليهم بقوله ويرد عليهم بقوله سبغ عطف الاعمال الصالحة والتمسك
 عن المعاصي على الايمان في مواضع لا تحصى لو كانت الاعمال داخل في الايمان لما
 ذلك وعن المحدثين حاشية انه لو كان كذلك لزم خروج الفاسق بفسقه عن الايمان

او قرأ القرآن بحيث ان احد بهما لم يقرأ الا
 والا غير كالمسلم

قال بعض شيوخ المعاصرين سبغ الايمان
 والاصح المستعمل وهو الاعتقاد وكسف
 الصالح وذلك لا يكيد وانما قوله وكسف
 جحامة كمن لم يورثها من اهل بيته
 ان كل من لم يورثها من اهل بيته
 قد مر عن احد هذه النسخة في فضل التوسل

تفسيره كما مر في كتابه في النسخة التي ذكرها في التفسير
 ولا يثبت الايمان في قوله من اسلم واستسلم
 يكون من قوله من اسلم واستسلم
 المستقلة كما مر في كتابه في النسخة التي ذكرها في التفسير
 تارك التوسل في قوله من اسلم واستسلم
 ادخل العود في قوله من اسلم واستسلم
 عبارة عن الايمان في قوله من اسلم واستسلم
 فبذلك يتبين منها وتكون حقا ولعل

كما قاله المحقق لكنه اشبه الناس انما والحذو المعقولة وقوله ان المراد عند الله سلام يدل على
 المشايخ المعاصرة لا السلام غير مقبولة ولا معتد بها ولا يزم من ذلك ان ليس من قبيل الامثال
 كذلك هذا الكلام المصحح في ذلك النسخ وهو صريح في القول بسايرها فيبين كلامه كما يتبين
 وتذاع وعاية ما يمكن التلخيص بينهما ان يقال انه اراد بالمشايخ المتفكرين من مشايخ الائمة
 والاسلام وبالاشي واجتدوا بحسب الصدق فلا منافاة لان المتفكرين في المفهوم لا يستزم
 التباين في الصدق بل يجوز ان يكون المتفكرين في المفهوم من غير صدق كالاشي
 والناطق والاسلام والائمة من هذا القبيل فانه لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه من
 وليس مسلم وبالعكس لو لم يكن فانه جازما من كان فيها من المشايخ فما وجدنا غير
 بيت من المسلمين **ول** وقيل ان النعمت عليهم الاشياء وليس وجهه ان المشايخ اهل
 ما انهم لم يمتدحوا على عباده وانما في المرادة بالنعمة لول عليها بقوله نعمت لان المطلق
 ينصرف الى الكمال وهو موقوف على قبوله من حيث المعنى فانه يدل على ان المراد بهم المشايخ
 والائمة لان النعم لان المراد من النعم ليس نعمة الدنيا وهو ما هو وما سوى الايات
 من النعم الدينية لا يعتبر بدون الايمان واما نعمة الايمان فهي نعمة مستمرة وغير متقطعة
 بساير النعم الدينية فكان نعمة الايمان الكلي النعم كلها فصلا للمؤمنين هو المطلوب
 بقوله هو ما حصل له الذين نعمت عليهم **ول** والاشي انما يحصل النعمة ولا بد من ان يكون
 اليه من العقلاء فلا يقال انهم فلان على قوسه او حمان ومهزة النعمت لجمال المشي صاحب
 صيغ منه فحتم ان يتبدى بنوعه كونه ضمن معنى تقتضى تقديره **ول** قبل التعريف
 والنسخ اي قبل ان يخرق التورية او الالفاظ وان يغيرها وينم وقيل ان نسخ شريفه هو
 ليس من قبيل اللف والنسخ لوجود كل واحد من الخريف والنسخ في كل واحد من اللفين
ول وهي في الاصل الحادثة التي يستلزم الانسان لانها مصدر نفع عيشه ونعمته
 العيش طيبه وليته تكون بمعنى تلك الحادثة ضرورة ثم اطلقت لما يستلزمه الانسان
 من الاحوال الملازمة للموتة تلك الحادثة اطلاقا لانها سبب على السبب ولا يخفى ان تمت
 السبب على ما يستلزمه لان صلة الاطلاق في المشهور انما هي كناية على دون الامكنه
 كما ان قصد الانتهاص **ول** من النعمة وهي اللين خير من غيره لانه في النعمة كبر النعمت
 ما خذوة من النعمة لغيرها ولا وجه لجمال من النعمة بيان ما يستلزمه وهو ما يقال نعم الشيء
 نعمة ونعمة اي صار ما عاينتم ثم كسرت النون فاطلقت الحالته النعمة وطيب العيش
 اطلقت لسببها الجوهري النعمة بالنوع التتم يقال نعمته ونعمته واما نعمة من النعمة
 جعل

اختر المحققين من المشايخ
 وما قبله من المشايخ
 صاحب الكتاب المشايخ
 وان كان في النسخ
 انما هي في النسخ
 لتتم النعمة على المشايخ
 ومن بعد ذلك ما هو
 في النسخ من المشايخ
 او حتى موسى عليه السلام

جعل النعمة بالفتح سما لاصية النعمة وصوره في النسخ في النعمة وغيره طيب العيش والنعمة
 النسخ وهي الدين فكما يتخفف الدين وفي بعضها فاطلقت لما يستلزمه الانسان من النعمت
 وهي الدين وهو ما سبكون المراد بالدين النعمت عليهم المشايخ ولا ينافي تخصيص النعمة
 بنعمة الاسلام والدين الاطلاق المستفاد من قول النعمت عليهم لاجل النعمت
 لان نعمة الاسلام لا شتمها على سادة النعمت من النعمت كل النعمة فمن فاز بها فقد
 فاز بالنعمت كلها **ول** واشراقة بالعقل اي واصناف الروح يقال شرفت الشمس اي
 اصابت وشرفت اي طلعت فان البدن وان تقوى الروح لا يشرف ولا ينور
 ما لم يتايد بالعقل الذي يدرك به الحقائق وبسائر القوى التي يستعين بها في ادراك الحقائق
ول كما لعموم بيان لاشراقة وهو ادراك الحقائق والحركات وتصويرها كما ان
 تصديقها والتفكر وهو ترتيب العقول لتحصيل العيش معلوم والناطق وهو التفسير على الضمير
 بلنط يدل عليه وبه يمكن الاشراق والنعم الدنيا والنعمة ثمة اقسام لانها ان
 تتعلق بالنفس والبدن او بما هو خارج عنهما والاول تطهير النفس عن الاخلاق الذميمة
 والحركات الردية وتخليتها اي تزيينها بالنعمت منها والثاني تزيين البدن بالحسينات
 والارضة لنفس البدن كتطهيره عن وساخ البدن وقصص الشارب والاشفاق
 العانة ونحو ذلك واليحيى كسيرة الحيا وجمع حلية والمراد بها العوارض المستحسنة للحيا وادب
 المنفكة عنه كلبس الثياب الفاخرة والثالث حصول المال والحيا فانه نعمة كسبية
 مستقلة بالان لا بنفسه فقط ولا بد منه فقط كالقسمين الباقين فظهر لهذا
 ان قوله حصول رفعة عطف على تزيين لاجل وعطف على العيشات **ول** وان في ذلك
 النعم الاخرية والعلوية جمع على او عطية بمعنى النعمة او جمع بلا واحد كذا نقل عن القاموس
 والجوهري العطية النعمة والجمع العطايا واصلا عطية من علوت وقال بعضهم عطية
 بالكسر **ول** ابدانهم اي دوابهم من دوابهم اي ابدانهم اي ابدانهم اي ابدانهم
 ودايم والمراد بالبعث والدايم **ول** والمراد اي المراد من النعمة المدلول عليها بالجمت
 عليهم هو النعمة الاخرية وهي وان لم تحصل لولا انما عطفها بلفظ الماضي كونها
 متحقق الوقوع والمعنى نعمت عليهم في علمك وحكمت عليهم بانهم من غيرهم يتوكل فذلك
 مع الذين انعم الله عليهم الآيات **ول** وما يكون وصلة لا يلية من النعمت الا نفع في
 ومن تخصيصية لاجبانية اي المراد بالنعمت كذا في النعمة الاخرية وما يكون كسبية
 الى بلها من النعم الدنيا والنعمة كسبية النفس تخليتها وهذا تخصيص ايضا لاجل الاطلاق

59
 اي مشايخ المشايخ في الابدان

المراد ما سواه وصدقها لتمام ان يكون النعمت
 في الابدان في الاخرة او في الدنيا



الكائن في الختم ليس ما ذكرنا في ما قبل ان من تمييزه لان ما يكون وصلة له
نيل النعم الا في وية مطلقا لا يصدق الا على تذييب النفس وتخليتها فان سواه وصلة
الى نيل الرسل بل لا الى نيل نفس النعم الا في وية فذلك اشترك فيه المؤمن والكافر
فعل هذا يكون وله ما غير المغضوب صفة كما يشق على سلب قولهم امس الدابر لا يوجد
وان اريد بالتمتع هو اعم من الا في وية حتى يصدق على النعم الدينية والاف وية
وجعل غير المغضوب صفة متيدة للحال وجه فان المنعم عليهم بالنعم الدينية قد يكونون
منضوبا عليهم وقد يكونون مرضيين عنهم فطلب صراط من المنعم عليهم بمطلق النعم في قبيده
بغير المغضوب عليهم الا ان المختار ان يكون غير المغضوب به لاس من الذين بدل الكلي
الكل من حيث انها كقولنا ذانا صدقنا لان من المنعم عليهم بالنعم الا في وية فم غير
عليهم وبالكلس وجب كون البديل فاما قر من ان البديل فيه فاذ كان الا في وية
تفيد كالكيفية لاجل انه في حكم تكريم العاقل وان تكريمه يستلزم كبر النسبة والتكريم
ان تفيد توضع التسبوع وتفصيله لذكره على الابهام والاحمال فان التفصيل لاجل
اوقع في البيان واقوى في الشهادة تكون الكلام شهادته لغير المغضوب عليهم وغير الضالين
عن الحق يكون منها عليهم على وجه ما ذكرنا ان ليعان الصراط عليهم ثم يوصفوا بكونهم
منها عليهم ويقال صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين المنعم عليهم اما الا في وية فتشبهت ذكر
التسبوع المستلزمة لتكريم المشهود له في ذم السامع فان غير المغضوب واجعل بدل لاس من الذين
انعمت عليهم يراد بكل واحد منها الذات فيشكر ذكر التسبوع بخلاف اذا جعل غير المغضوب
لقوله الذين انعمت عليهم فانه يراد به مفهوم لا الذات فيبفوت ذكر المشهود له من
واما ثانيا فبالتفصيل بعد الاحمال الذي هو اوقع في البيان واقوى في الشهادة ولا
يجوز فوات ذلك اذا قيل صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين المنعم عليهم واما ثانيا فبالتكامل
الكلام ح تكريم العاقل المستلزم كالكيفية والنسبة والنسبة يحصل عند غيبان ودم القلب
ارادة الانتقام ومنه قوله عليه السلام اتقوا الغضب فانه حجة توقد في قلب ابن
آدم الم تروا الى نفاح او واجه واحرة عينيه واذا وصف به البارى بها
يراد به ارادة الانتقام لا غير قال الامام الحسن فاغدة كلية وهي ان جميع الاعراض
النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحماة والخيرة والحدود والآثار
لها اوايل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غيبان ودم القلب وغاياته
ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حقه لا يجعل على اوله الذي

ارادنا صراط الذين انعمت عليهم ان يقتل من
لمنصفهم عليهم والخالين فان قيل من
له عليه بما كلفوا استغاثوا بغيره عليه
وان كرت في الكفاية فان ذكره في الغضب
عليهم فانما هي اجواب السلام الى الذين
عليهم واخالف كما قال عليه في صراط
بارجا واخوف كما قال لا تعدوا العترة
الرجل ورجلها لا تعدوا العترة
انتم عليهم بوجه الخوف الكامل وح
عليهم ولا الضالين بوجه الخوف الواحد
يتوكل الايمان بركته وطريقه وتبني
الكامل

كان الذي يوصف بالحق بالامثال
الذي ذكرته الطريف بالحق من واما
تلك لوصف باصنيف الحق
سلام

قاعدة كلمة

يرغبان ودم القلب بل على غاياته التي هي ارادة الاضرار وايضا الحيا وله اول وانكس
يحصل في النفس له غايات وهي ترك النسل فقط الحيا في حق نفسه كما يحصل في ترك الفعل على كس
النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب انتهى كلامه وقيل ان اراد الغضب نفسية
كان صفة فعل وان اراد به ارادة العقوبة كان صفة ذات والاضلال العدول عن طريق
المستقيم وقد يترتب عن النسيان كما في قوله تعالى ان تصق احد بها بليس وله بعد فنذكر احدهما
الاخرى والاضلال ايض الحفا والغيبوبة وبمعنى الملاك ايضا من الاول قوله صل
الما في اللعين وقوله تعالى اضلنا في الارض نحن ان نكون من الاول ومن الثاني
د على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سئلوا اشان الى ان غير المغضوب على تقدير كونه
يراد به الذات كما لمبدل منه حيث عبر عن المبدل منه بضمير الغضوب والضمير مراد بها مجرد الذات
مع قطع النظر عما فيها من المشي والاصناف وغير غير المغضوب باسم الموصول الموضح للذات
على الذات المدعومة بمضمون الصفة واذا كان غير المغضوب صفة مراد بها مفهوم
على معنى انهم مجموع من النعم مطلقه وهي نعمة الايمان ومن السلافة من الغضب والاضلال
بيان المعنى على تقدير كون غير المغضوب صفة مطلقا اي مبنية كانت او مخصصة ومنه يمكن
الايمان نعمة مطلقه كونه نعمة في نفسه من غير شرط شي من الاعمال بخلاف الاعمال فان شيئا
منها ليس نعمة مطلقه بل مشروط بالايمان احثا راد لا كون الذين انعمت عليهم عيان عن
المؤمنين ثم صرح بان المراد من نعمة النعم الا في وية وما يكون وسيلة اليها من النعم الدينية
وحمل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافقا لاجتماع اوله وقد قال صاحب الكفاية
اطلق الانعام ولم يقيد بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء والقصد التعميم والاشتماق
ثم ترك نعمة الايمان لاشتمالها على سعادة الدارين منزلة النعم كلها لان شئ
من آمن بالله واملأه وكتبه ورسوله واليوم الآخرة وما فيه من الحساب والجزاء ان تحلى
نفسه عن الرذائل وتكلمها بالحق بل فلا يوم ليس حميدا وميت سعيدا ومكسرا
مجيدا وكل ذلك يدل على ان المراد بالايمان في هذا الموضع الايمان الكامل المستقيم
لنعم الله الودوية الى النعم الا في وية ولا شك ان الذين انعم عليهم يمثل هذا الايمان لان
الى المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم حتى يخفى ان يكون غير المغضوب عليهم صفة مخصصة
بل انما يكون صفة كاشفة منزلة من نعمة المنعم عليهم مكنون الحق الذي هو صفة مني ليش
تقدير كونه صفة كاشفة لا على تقدير كونه صفة مطلقا كما هو مقتضى سوق كلامه
الا انه نظر الى نعمة الايمان في نفسه مع قطع النظر عن ثمراته وترتبها عليه نعمة عظيمة تخلص

21

عن يهود في النار يستحق دخول الجنة والتعميم بها ابدالها ونصح بذلك ان تنزل منزلة التعميم
كلها ويعبر بها عن المصروف العام لانها لم تكن جعلت للمذكور مع لقوله غير المصروف مطلقا
اي سواء كان صفة مبينة او مقيدة فان حمل الايمان على الايمان الكامل يكون صفة
مبينة وان حمل على نفس التصديق يكون مقيدة وفي قوله جعلها من النعمة المطلقة اشارة الى ان
المستبرح والتابع مقصودان بالنسبة بخلاف البديل فان المستبرح فيه توطئة للتابع ليس الا
وكونهم حائزين لنعمة الايمان منهم من الصلة وكونهم سامعين من النصب الضلال منهم من الصفة
ول وذلك غالبا لكونه صفة مشكل من حيث ان الموصوف به وهو الذين انعمت معرفة
وهو ظاهر وغير المصروف نكرة لان نحو غير مثل وشبهه وشبيهه لتوغل في الابهام لا يتبع
بالاصافة التي المعرفة والمعرفة لا توصف بالنكرة وحاصل الجواب انما اول الكلام اولها
يجعل الموصوف نكرة في المعنى وثانيا جعل الصفة معرفة **ول** اول المقصد به هو ان
حارجي فانه مبتدأ ورسن لفظ اليهود اذ اطلق وهو المختصة المستتمة من مفهوم الامم المرف
باللام المتقدم ذكرها تحقيقا وتقديرا وسلب اليهود الحارجي لانهما غالبا على ما اخبرنا
من ان المراد بالذين انعمت عليهم اليهوديون واما اذ كان المراد منه الانبياء والاصحاب
موسى وعيسى عليهم السلام فلا يصح قوله اذ لم يصدر به مهور حارجي واعلم ان الموصول المصاح
الى المعرفة بحري منها كما بحري في المعرفة باللام فان كلاهما يصح ان يحمل على اليهود الحارجي
ان وجوده لا فعلي الجنس ثم الجنس ان يريد من حيث تحققة في نفس الافراد ولم يوجد قرينه
الاستدراج على اليهود الذي ياتي بان يراد من حيث تحققة في ضمن فردين معينين كما ان الحقي
باللام يحمل عليه في قول الشاعر ولقد اقر على الله يستبني فمضيت ثم قلت لا يعينيني
فان المعرفة باللام منه لا يحمل على اليهود الحارجي وكذا المعين لعدم تحققة لان الحمل
لا يقصد ما قصده الشاعر من وصف نفسه بكمال العلم والوقار ولا على المحض من حيث
هي اذ لا يباينها المراد ولا من حيث تحققة في ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور المراد عليه
بل المراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه اى على اليمين والمجموع صفة له لا حال
منه اذ ليس المعنى على تقدير المراد كحال السب والاحبار بانه يحكم ويعرف عنه اى عن
الذي يستبني حال المراد بل المعنى على ان له دورا مستمرا في اوقات متعاقبة على اليمين من
الملك كان وانه وعادة ان يستبني الشاعر ومع ذلك لم يحسنه ويحكمه كما من
المقابلة ليشكل فانه اول على انما ضمه عن السجها واغراضه عن الجاهلين من ان يحمل سبني
حالا مبينة لهيئة النفس ويكون المعنى انما انعمت عن اليمين اى عن سبها اى في معنى قوله فمضيت

فمضيت ثم قلت فامضيت ثم اقول على قصد الاستدراج في قوله ولقد اقر وانما عدل الى انما
كحقيقا لا تصافه بالاعتقاد والاغراض وثمة في عطف لفظها التاء وذلك
في عطف لفظها صفة فان ثم قد تجب في عطف لفظها لاستنباط مضمون ما بعدها
عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبتها لتكون للتراخي في المرتبة كما في هذا البيت والمعنى
فمضيت ولم تستقل بمكافاة وترقيت المرتبة اعلى وقلت لا يعينيني بالست فمضيت
ينسي لفظه تلك الحاقة ويعبر بها بصوت افرى تكريا وذلك غاية التواضع والوقار
والتباعد عن وصمة الشار والارادة كذا الحال في الآية اذ لم يرد بالموصول مهور
حارجي لا منتفاه ولا جنس من حيث هو هو اذ لا يباينها سب الصراط ولا الانعام ولكن
حيث تحققة في ضمن جميع الافراد لا منتفاه قرينة الاستدراج فتنسب ارادة تسمى
بعض افرادها بعينه فتكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيسأل
مسألة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة
ويجوز مبتدأ واذ حال **ول** وقولهم اقر على الرجل منك فيكون معنى مثال فان
اجرا الحقي باللام مجرى النكرة وهو اكثر من نسبة الآية من حيث كون الموصوف والصفة
فيها معرفتين لفظا نكرتين معنى **ول** حيث ان الصفة فيهما من النكرات المترتبة في الابهام
ول او جعل غير معرفة معطوف على قوله اجرا الموصول مجرى النكرة وهو التاويل
الثاني المصحح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غير انما تكون نكرة اذ لم يقع بين
صديقين واما اذ وقع بين صديقين فيشرف غير بالاصافة وينزل بها من حيث
ان اصافة الى احد الصديقين ان المراد به الصداقة كقولك التقى في الحركة غير
السكون فان لفظ غير لا اضيف الى احد الصديقين ان المراد به هو الحركة والآية
من هذا القبيل لوقوع غيرهما ايضا بين الصديقين فان كل واحد من الموصوفين المصاح
والمصروف عليهم والضايفين ضد الآفة فما اضيف غيرا لهما فتعني ان المراد به
الآفة فتشرف بالاصافة فلذلك وصفت المعرفة به **ول** والاعلى نعمت اعراض
بانه يستلزم اختلاف الحال في حال ذوى الحال لان الحال في ذوى الحال هو الجار
وان كان عامل الحال انتمت يلزم ذلك بلا حفا وواجب بان العامل فيها هو الموصول
فان منصوب المحل في نعمت عليهم وادفع المحل في المصنوع عليهم هو المجرور فقط واثم
اجرا هو في تدية النفس ولفظة الى الاسم فان كل واحد من فعلي الانعام والنصب
لا يتعدى الا بصيغة وهي على ويجوز المشدود منها موصولا بهذه الصلة ثم التثنية والجمع حيث

٥٩

ثمة

غير

يدخل الحد للموصول لان هذه الزيادات تدخل بعد التمام وتتمام الموصول بصدده فيقال رجل
مغضوب عليه وجماعة مغضوب عليها ورجلان وامرأتان مغضوب عليهما ورجل
مغضوب وفتاة مغضوب عليهن فظهر ان الضمير المجرور في الغمتم عليهم منصوب المحل عليه
منقول به بنفسه وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل عليه انه قائم مقام الفاعل لا في المنقول
وقوله ان الجار والمجرور في مثله في كل نصب او رفع مسبوقة في البيان اعطاء على ما
تقرر في اقراءه نحو وهذا الكسوف منفع ما يقال من ان الجار والمجرور في مثل المغضوب عليهم
كيت يصح قيامه مقام الفاعل والاسناد اليه من خواص السهم والجار مع المجرور ليس
باسم ثم اذا وقع الجار والمجرور خبر متبدا في نحو زيد في الدار بعينه المجرور لانه الواقع موقع عاكه
الذي يحصل او حاصل **وله** اذ بان معنى عطف على قوله على الحال وهو مني على ان
كون المراد بالذين نعمت عليهم المؤمنين الكلي الا كما اذا كان غير المغضوب به لا
او صفة كما شفه وكان المعنى ان المنعم عليهم هم الذين سلبوا من الغضب والفضل ليصح
تفسيرهم باعني وان فسرت النعم بما يعبر المومنين والكافر ولم تخصص بالنعم الا فرقة وما
يكون وسببه اليها جازان كون غير الاستثناء والمتصل الا انه على تقدير كونه كاستثناء
ينبغي ان يكون المنعم عليهم متسا ولا لقبيلتي المومنين والكافر فيكون الاستثناء متصلا
غير ان قد يستثنى بها محلا على الا كما يوصف بالا محلا على غير **وله** ان فسرت استثنى بقوله
او بالاستثناء فان الاصل في الاستثناء والاتصال وهو في الاستثنى في المسبب منه
وذلك لصح ان يعبر الذين نعمت عليهم القبيلتين وهما المومنين والكافر وهو المناسب
لقوله فيما سبق فان ما عدا ذلك يشترك فيه المومنين والكافر ويحتمل ان يكون المراد
بالقبيلتين قبيلتي المستثنى وهما المغضوب عليهم الضالين وهو مناسب لما قصده بقوله ان
فسر ما وهو تامة كون الاستثناء متصلا ولم يتعرض للمحل الاستثناء على الا لقطع افوح
ببعضها اذ كان خلاف الظاهر فان محلي غير عمل الاستثناء ولا يجوز عن بعد ثم محلي
الاستثناء على الا لقطع بعد على بعد **وله** ثوران النفس اي غيابة دم القلب وبقائه
فان النفس قد يستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفي الحديث ما ليس نفس سائلة
فانه لا يجس الحياء اذ مات فيه والمراد بالاستقام العقوبة والايام للمغضوب عليهم
وله وعليهم في محل الرفع يريد ان الضمير المجرور بحكمة على في عليهم انما في محل الرفع بانه قائم
مقام فاعل المغضوب لاجتماع الجار والمجرور لانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص السهم
والالمجرور في عليهم الاول لانه منصوب المحل بانتمت كما قرره من الخالف هذا التفسير في باب

وهذا الذي انتم عليهم باسم الالف وفيه ما كونه
الذي من انتم اليه تسمية الذي هو قوله
الذي من انتم اليه تسمية الذي هو قوله
بانه كما في باب ما في باب ما في باب ما
من الترات

والضمير المنصوب لتمام الجار والمجرور وقام الضمير
وذلك كما في باب ما في باب ما في باب ما

ارادت ان لا تنام او ان تنام من صاحبك
دورا في تحققات ان انفسهم يتكلمون

عند ذكر النعمة وصرح باسم النعمة التي تسمى بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل
الغيبية ولم يصرح باسم الغضب اليه اذ **وله** ولا في زيادة الاعوان كل من هو
الزيادة ولكنها كما تراها بعد الواو والواو في الكنية بعد النفي او في نحو ما جاءني زيد ولا
عمرو ولا تقرب الزنا ولا السرقة وقايدته توكيد النفي السابق والتصرح بان ذلك
الشيء متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اي محتمل في وقت واحد ومتساويين
في الاوقات فان الواو في مثل جاءني زيد وعمرو مطلق ومنه المطلق فيمكن ان يكون
المجيء يحصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او لا وان يكون حصل من
عمرو او لا فلهذا ثلث احتمالات عقيدة لا بد من الواو على شيئين منها فاذا قلت جاءني زيد
وعمرو فمؤني الظاهر في الاحتمالات الثلث اي لم يحسب لاني وقت واحد ولا مع الترتيب
والاكثر ان يعطف على المنفي بالواو الا بان يذكر بعد الواو وكلمة لاخر ما جاءني زيد ولا
عمرو وذلك لان الواو وان كان في الظاهر يخرج المطلق المفيد لشيء الحكم عنها على الاتباع
في وقت وعي الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل الاجتماع في وقت خفيف ان
يتوهم ان المراد ما جاءني زيد مع عمرو بان يكون المنفي بمسبب الاجتماع في وقت
لا ترتب مجيء احدهما على مجيء الاخر فمجيء بكلمة لا بعد الواو في الاغلب وفي هذا التوهم
وبما بان المراد في الاحتمالات الثلث فلهذا تسمى زيادة قال ان اصل الرضى في
انهم لا يرون تأثير الحروف تأثير معنوي كما ان كونه في الواو ودرج الاحتمال في الا
هذه وفي من الاستعارة ما فان من كون الحروف زيادة وهو ان تأثيرها
تأثير لفظي يكونها كافتة ما فان من زيادتها انتهى فاذا تقرر هذا علم ان الزيادة
بعد الواو والواو في سباق المنفي فلا يقال جاءني زيد ولا عمرو بل يقال
ما جاءني زيد ولا عمرو وهما ذكرت لا الزيادة في غير سباق المنفي فان تقضت
القاعدة المذكورة بهذه المادة حيث انتفت فيها ما يصح ذكر لا الزيادة بعد الواو
فالمصداق الذي هو ان يصرح ان تقاضى ان يكون بمعنى المعجزة كما في قوله
المنفي في وقوعه لا في سببها فان حصل غير ان يكون بمعنى المعجزة كما في قوله
لتعترى عليا غيره والمعجزة تتضمن معنى المنفي **وله** فكانه قال للمغضوب عليهم
ولا الضالين لما كانت كلمة لا الخبر ولا تامة على المنفي وارسخ قد ما فيه بدل لفظي
يها في مقام تصدير معنى المنفي في غير التعبير عنه بما هو علم فيه وليس المراد ان لا
في قوله لا المغضوب عليهم عارضة او ليس المعنى اهدا صراط الذين نعمت عليهم لا



صراط المنصوب عليهم بل هي بمعنى المفايز والمراد وصف المنتم عليهم بمخايرة المنصوب
عليهم والمعنى تثبتا على طريق الذين اتهم عليهم المنحة المنية من المنصوب عليهم فظهر
ان لافيه بمعنى غير ولا فائدة في تبدل لفظة غير بها عند قصد تصوير معنى النبي وتحقيقة
سوي كونها كونه ولا لانه على النبي من حيث كونها موضوعا له **وله** ولذلك في ولان
في غير معنى لا جازا ما زيدا غير صار ب تقدم معمول ايضا اليه لغيره بنا وعلى انه
بمنزلة لا وهي عوف لا يضاف فكانت الاضافة في غير ايضا كالاضافة فكان كون
اما زيدا غير صار ب حيث كون غير متضمنا لمعنى النبي بمنزلة انا زيدا الا صار ب فلما
انه لا مانع من تقدم زيدا الا صار ب فكذا لا مانع من تقدمه في انا زيدا غير صار ب
مخلاف انا زيدا مثل صار ب فانه لا يجوز لان المثل مضاف الى صار ب والمضاف اليه يجوز
تقدمه على المضاف فلا يجوز تقدم صار ب على المثل فلما لم يجوز تقدمه على المثل تقدم
مموله عليه وفي ما تقر في التكرار وقوع الممول فما يمتنع ان يقع في المثل اولى بالاشباع
ولا وجه لجعل اضافة مثل كالاضافة فتقررت الاستحالة له بخلاف اضافة غير فان
غير الما كان بمنزلة معلوم ان لا مستغنى الاضافة كانت الاضافة منه بمنزلة العدم
فلما جاز تقدم معمول صار ب على غير واعترض بان السني وفي صرح بان لا في مثل
قولك انا لا صار ب زيدا اسم بمعنى غير الا انه لما كان على صوت الحرف ا ج في غايه
على بابون كما في لا تقول حيث بلا شئ ورايت لاراكا وقال سكا لافا رض ولا بكر
لا بارو ولا كرم وكذا في قولك فوجب ان يمتنع تقدم الممول له ايضا وجب اولا يمتنع
الاسمية فانها لا تثبت بجر وقوله لا نقل عن سائر اهل اللغة واما ثانيا بجزا التقدم
نظر الى صوت الحرفه المقتضية لانتفا والاضافة المانعة من التقدم واورد ان هناك
ما عا آف و هو ان ما في حيز النبي لا يتقدم عليه لوجوب ان متناع التقدم انا هو
اذا كان النبي جارا وان فانها لما دخلت على الاسم والنقل اشبهها الاستفهام فلم يجوز
تقديم ما في حيزها عليها بخلاف لم ولن فانها اشتمت بالنقل وعلا فيه فصارت كالجوز
منه جاز ان يمل ما بعدها فيما قبلها واما لا فانها جازا للتقدم معها وان دخلت
على القبيلتين لانها جازا مستصرف فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعد كما تكون حيث
بلا شئ و اريد ان لا يخرج في ز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذا دخلت
الاعمال صلا وكثيرون يجوزوا التقدم ما في حيزها عليها قيا سا على اخواتها **وله**
وقرئ وغير الصالحين وفي الكواشي ومعالم التنزيل ان غير هذا بمعنى لا ولا يمتنع

وله

وله ذلك جاز العطف ويضد هذا ما قرئ وغير الصالحين واذا كان غير معنى سوى لا يجوز
عليها بلا فلا يقال عند سوي عبد الله ولا زيد كما يقال فلان غير محسن ولا مجمل **وله**
عدا كان او خطا انا العرف فطهر انا العظا فترك التثنية **وله** ولا في الضلال عرض
عريض اى امتداده يد غايه المدة ومراتب كثيرة متفاوته من قبيل ليل ليل وكل قبيل
كما سبق من انهم اذا اودوا والمبا لانه في وصف الشئ يشقون من انهما فيصفونه به
وبين اذ في الضلال من الزلات وقصده الذي هو الكفر مرات لا تحصى **وله** قيل لبعض
الشيخ بالواو تكون عطف على غير من الكلام سبق من ان المراد بهما جميع على الكفر
بقرينة ذكرهما في مقابلة من انهم عليهم بالسنة المطلقة وهي لغة الايمان ولا تتركيب كل واحد من
المنصوب والضلال الا جميع لكفر حيث قال وكان من شرح بالكفر صدر انفسهم غضب من
وقال ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه يدرك ان الواو
على انه كلام مستأنف لبيان ان جمهور المنصوب على المنصوب عليهم اليهود وكقوله تعالى
حقمتم عمل اهل ابيكم بنجر من ذلك مشوية عند الله من اجتهاد الله وغضب عليه ولانهم اشد انك
عداوة للذين آمنوا اكثر منهم قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء ووفوا التوراة واعادوا
في السبت وقالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وويل الله هؤلاء وما هم بمؤمنين
احق بالغضب الذي هو لا انتقام وهو لا يستلزم سلاما من عن صفة الضلال كيف وكذا حكم
له تعالى عليهم بالضلال في قوله والذين شرعنا لهما واصل عن كوا السبيل وذهب الجمهور
الى ان الصالحين هم المنصوبين لقوله تعالى في حقهم ولا تتبعوا هؤلاء قوم قد ضلوا من قبل الله
كثيرا وضلوا عن سبيل السبيل نحل الطيبين بالاغلب انه قال ان قيل كيف قسم على ذلك
وكلا الفريقين فقال والمنصوب عليهم قبل خص كل فريق منهم بصفة كانت على عليهم وان
شرا ركوا غيرهم فيما وصف به من صفات الذم **وله** وقد روي اى هذا القول الذي
ذهب اليه جمهور المنصوبين من روى الى النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي وهو ما اقره الجمهور
عن عدى بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المنصوب عليهم اليهود والصالحون المنصوبين
وفي مسند احمد روى عن رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المنصوب
عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الصالحون فقال المنصوبين اى ولما ورد على الاستدلال
بآية ان الالة الالهى انما تدل على ان اليهود منصوب عليهم وكذا على ان المنصوب عليهم
هم ليس الا وكذا حال الآية الثانية اشار الى وفه بان الاحرار كان كذلك كقول
ورد البيان من النبي صلى الله عليه وسلم وعين ان المراد بكن منها من هو صير اليه موافقا لظاهر

57

لغزها لا يتبين المذكريين **دول** وتبين ان يقال اي لو قيل المنصرف عليهم العصاة والصالون
الجاهلون باسمه كان كل ما مر بها وان كان مخالفا لما ذهب اليه جمهور المنصرفين قيل
والاحسن ان يحتمل هذا الكلام من جهة مفعول قوله قيل ولحق وجهه ان هذا الثاني ويليين
مخاضا ليس بنفسه بل هو قول الامام حيث قال والاول ان يحتمل المنصرف عليهم على كل
من اخطا في العمل ويحل الصلوات على كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ مطعون بالتقييد
خلاف الاصل انتهى فان المعطوف في العمل بهم العصاة الذين خالفوا الاوامر والنواهي المعطوف
في الاعتقاد وهم الجاهلون بما يجب عليه والاعتقاد فيه فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته
وافعاله **دول** من وفق الجمع بين مرفوعة المحيية عن الاحكام النظرية الاعتقادية والاعتقادية
للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليست قوله بعد فماذا بعد الحق الا الضلال
دول لانه مستلزم بالمعرفة اي من مرفوعة لاجل ذاته لا للعمل فان شأن العلم النظري ان
يكون مقصودا بالذات والذات في مقصود العمل هو العلم العملي **دول** ومن مرفوعة الخبر اي العلم بالواقع
العملية لا لذاته بل للعمل به اي بذلك الخبر لان شأن العلم العملي ان يكون المقصود به العمل في
حصول نفسه **دول** والمحل بالعمل فاسبق منصرف عليه اي مراد انتقاده قدم ذكر المحل بالعمل
مع ان من اخل بالقوة العاقلة اشغ منه لان الاضلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعلم بيقين
من الاضلال به مع الجهل بقوله عليه السلام ويل للجاهل قررة وللعالم سبعين مرة فان قيل ان
من هذا ان يكون تعذيب عصاة المؤمنين مراد الله تعالى من ان غضبه كما ارادته الانتقام
ومراد به ما وقع قطعا فيعلم ان كون عذابهم واقعا قطعا وليس بعد هذا بل هو القلب
القول بان عذابهم مراد الله تعالى لا يريد على الآيات الدالة على دخولهم النار وخلودهم فيها وقد
صرح اهل الحق بان المراد بها بيان استحسانهم لانه مقتضى العدل وهو لا ياتي في العفو
الفضل والكرم فليكن هذا ايضا كذلك وبه يظهر ان معنى قوله تعالى في القائل عدا وغضب الله
واستحق بغضه ولكن غير ما في النظم المتخلف والتنصير عن القتل كما ان ذكر الخلود في النار
كذلك **دول** لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد والذي طال به
الواقع فيكون المراد بالاضلال المقابل له هو الجهل بما يجب عليه فانقسم العلم
بما ينبغي والعمل به الى قسمين لا يخرجون عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عالم
او مخالف العالم العالم هو العلم بالشيء وهو المراد في نفسه عن طرفة العين والعصيان فان ذلك
كما قال تعالى قد افغح من زجاجا والى الممتنع هو المنصرف عليه والجاهل هو الضال المشرك
اليها بقوله تعالى وقد غاب من وسميها فعلى هذا ينبغي ان يحتمل في الحديث من بيان المنصرف عليهم

فدائرة لا تتوقف على ان يكون العلم
كونه صفة لا تتوقف على العلم
عمل الايمان الكامل المستلزم لان الحق
يجمع بين مرفوعة الخبر والواقع
المطابق له في جميع الاحوال
الصدق بالحق

بالهوى

بالهوى والصلين بالنصارى على من قبل المشركين بعض انواعها **دول** وقوى ولا التعلقين العزوة
المفتوحة المبدلة من الالف اجتمعا واسمها في الحرب من التتار كمن كان التتار والصلين
فيما اذا كان على حدة وهران يكون اول التتار كمن في فدين والثاني في مدغاشقدا
معتقفا واواهب من هذا الجاهل فقد جدد في الحرب قال ابو زيد الانصاري صليت خلف
عمر بن عبد العزيز سمعته يقول في ميثاق لابس ال عن فيه نسق الاحاق فانكرته وطنته لم يقدر
لكن تم سمعت الحرب تقول شائبة وآية فعلية ما من ضرب قال ابو الليث انها لفظه فاجبة
في الحرب في كل الف وقع بعد حرف مشدود ولكن قال صاحب التمام والذات
عليه مما يهتجون ان ذلك لا يتفق مع انه لم يكثر وانما سمع منه اللفظ قبله منها وآية
وشائبة **دول** آية اسم المنسل الذي هو استجب اشتارة التي بيان السبب الذي يسمي
على ان قالوا بان آية ونظيره من اسم الافعال استجاب استجاب فاعل مع ولايتها
على معاني الافعال وهي المتقنة بل زمان فان آية يدل على طلب الاستجابة بالمقنة
بزمان الاستقبال كما يدل على لفظ استجب الذي هو فعل اصطلاحي وكذا اسمايرها وافعال
ما لا يستغنى عن كل واحد منها معنى الفعل ومع ذلك حكموا عليها بانها اسماء من حيث ان
استغادة معاني الافعال منها ليست لاجل كونها مرفوعة با زاد ذلك استحقاق
افعالها لاجل كونها مرفوعة با زاد الفاظ الافعال التي وضعت للدلالة على ذلك
الاسماني كلفظ استجب والهل واسرع وتعد فان ملك الاسماء مرفوعة با زاد مثل هذه اللفظ
من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها نفسها فاذا قلت آية بين فهم لفظ استجب
او ما يراد به مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لي مقصودا به لفظ استجب
كما في قولك استجب صبيحة امره بذلك صح كونها اسما وان استغادنا منها معاني الافعال
لان مدلولاتها التي وضعت هي لفظها الفاظ لم يثبتة اقترانها بزمان واما المتقنة
بزمان فهي مدلوله لملك اللفظ بالذات واستغادتها من هذه الاسماء وانما هي لفظ
تلك اللفظ تال العاضل المتقنة التي وحصل المقام ان كل لفظ وضع با زاد معنى اسما
كان افعلا او حرفا فانه اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم
والنقل او الحرف كما تقول فاقول فوج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف
فمفعل كلاس التثنية محكوما عليه كمن هذا وضع غير قصد لا ليصير اللفظ مشركا وقد
اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسما داخرا غير الفاظها تعلق ويراد بها الافعال
من حيث دلالتها على معانيها وسميها اسما والافعال قايين اسم مرفوعة با زاد لفظ استجب

بما لا يتبين المذكريين
الاحكام

57

دست العلم استجب
العلم استجاب



او ما يرويه من صيغ طلب الاستجابة لكن لا يطلق ويقصد بنفس اللفظ كما في الاعلام المذكور
بل يقصد به سجع الدال على طلب الاستجابة حتى يكون آمين مع انه اسم لا يجب كلاما تاما
مخلاف سجع الذي هو اسم لا يجب الذي هو جرح وما كانت اسما للاموال بسنية
على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسما لمصادر السادة مسددا لافعال وان
جعلها اسما و الافعال ومخيدة مساينها قصر اللفظ فلهذا قال الزجاج ان يكون حرف
موضوع موضع الاستجابة كما ان منه موضوع موضع السكون **وله** وجاودة اللفظ قصر
محصف الميم فيها فان كان بالقصر فوزنه فيقولون لغيره عربية كما يدل عليه جملة اسم
فعل وان كان بالمد فكذا يكون لغيره عربية لما روي عن علي بن ابي طالب ان وزنه فيقولون
والمد لا يشاع في اللفظ ككلام العرب فيقولون ولا فاعيل ولا فاعيلين وقيل سراجي كس
وقيل عجمي كقائل وبما روي في الواحد في قوله لانه لا ياتي مع الالف كصفت الميم حمزة
والكسائي والوزن فيها مفتوحة ابداء مثل ابن وكيف وقد روي في تشديد الميم مع المد
عن الحسن وجعفر الصادق والمشهور انه خطأ واو له خمس الالف المدونة بان سماعه على روي
عن جعفر الصادق فاصدر اجابته من اتم بحسن قصد قال تعالى ولا آمين ليست الخوام
صونا لصدرة العامة عن اللفظ وقيل بين كثير من كوزن الموش لا يمد احدنا واوله الالف
وقيل آمين ورجه في الجنة تحب لغيرها **وله** قال وجرم ليعبد قال امينا مثال لحي
آمين بدل الالف والمصحح الا في مثال الفصير قيل لما اشتد في قيس النخيزون في حب ليل اشار
الناس على امية بيت له فوام واخوه ليه الدعاء له فمسي ليه ان يسئله عنها فذهب
به ابو الهيثم الى كنهه واره المناسك وقاله تعلق باستدراكه وقيل اللهم ارحمني من اللفظ
وجرتها فقال اللهم من عني بمسلي وقرها فضره ابو يع فانها يقول يا رب ارحمني
ومخرفة بيت بمافية ليل محبت للذاكرين المعوي من بعد ما رقد واو اللفظين
على الايدي المكتبة يا رب لا تسكنني جنتها ابداء ويرحم الله عبدا قال امين والمصحح الآف
اولة بتاعده عن قطن اذ دعوته وروي الزجاج اذ لقينته وروي في سائله وطلب
على وزن جعفر اسم رجل وحق آمين ان يورث عن الدعاء وهو قوله فزاد لسته لان
طلب الاستجابة فاما يكون بعد الدعاء كنهه قدم اهتماما بالاحاطة قال الكوفي شئ آمين ليست
من الفاتحة ولا من القرآن لانها لم تكتب في الامام ولم يثقل احد من الصحابة والقبائل
ومن بعد هم رضوان الله على جميعهم انما قرآن ولا يثقل قولها انها ليست من
الفاتحة فانه قد وجد في زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القرآن ويبرهنون

اراد به صاحب الضمير لا اوروه في اللفظ
ان يكون عنه اذ كان في معنى واحد
بان يقال ان اسما لافعال لا يكون عنه
ولا عن سماع الدال عليه فان صدر
علا سكت ولن يتاخر الاضطرار سكت
كلايات عن صفة اجابته باذكرة شئ

على ذلك وقد افتى علماء زماننا ان حكم هو ولا حكم للذين عن الذين لا يصح الحكمه
فويجتمه لا غير ذلك انتهى كلامه **وله** لكن ليس ختم السورة به لكن بعد سكتة على قول
ولا الصالحين ليمتاز بها هو قرآن عن غيره واما كنهه المصحف فبعدة لا يخرج
لقوله عليه السلام قلتم والمذكور في الكسائي وفي كنهه الاحاديث لقنتم بدل قلتم وروي
الامام الواحد في الكسبي عن جيسرة ان ابنه سلم قال في الفاتحة اذ ابررت كنت سمع
من يناديني يا محمد ولا اري شيئا فافرح من ذلك واذهب المنزل فقال له وروى
بن نوفل اذ اسمعت النداء فاشت ففصل فقال له جبرئيل قل بسم الله الرحمن الرحيم فقال
ثم قرأ الحمد لله رب العالمين والى آخر السورة ثم قال آمين فقال آمين وفي التيسري
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قرأ الفاتحة قال له جبرئيل قل آمين **وله** وقال في كنهه الكتاب
وعن ابن زهير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل قد اخرج في المسئلة وجب ان يحتمل
بأبي شئ قال يا امين وقال ابو زهير امين مثل الطالع على العجيفة ووجه كونه كما في كنهه
على الكتاب انه يخبر الدعاء عن اللفظ وبان تيرت عليه خبيثة الداعي ووجه انه كان
المختم على الكتاب بسنة عن اللفظ والمتعلق به وهو ظهور ما فيه على غير من كتب له **وله**
وايل كقائل بالهزة وتجر بعض الحار وسكون الجيم **وله** انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا
الصالحين قال آمين ورفع بها صوتا وما نبت ضميرها باو الالف واللفظة قال
الزبيدي سند حسن والمخففة مخففة على التمدد لاصح ولذا اخذ فتوا حيث حافظ عليه الصديق
والسلام كما رواه عبد الله بن مفضل وانس من كنهه عنها وعن الحنفية في رواية الحسن
ان الامام لا يقول لانه واج حيث دعا بقوله اهدنا والمؤمن غير الدعوى ولان قوله السلام
اذا قال الامام ولا الصالحين فتقولوا آمين فسميت في السنة وقيل عليه قد صحوا من
الامام بما اتفق عليه الشيعان البخاري ومسلم من انه عليه السلام قال اذا آمن الامام قالوا
فان من وافق تأمينة تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فلذلك كان المشهور
بجنيته وصحابة ان الامام يقوله لكن تخفيه لانه ذكر فلا يجزم به كسائر الافكار **وله**
كما رواه اي روي اخفا والرسول عليه السلام يا امين ومفضل بن عمر وقتة الفين المسجدة
والفاح المشدودة **وله** لقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الصالحين فتقولوا آمين
فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينة تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه هكذا
في بعض نسخ هذا الكتاب وكذا في وسيط الامام الواحد ويرى عليه ان اللفظ
لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تأمين المؤمن والدعوى صيغة تأمينها صحاح الا ان

51

اسم بالخروج العجيفة كما في اسم بالخروج من رواتي
قال الكوفي اذا دعا احكم بها ففخفة
يا امين فان تأمين الدعاء مثل الخراج العجيفة
سبحة
بينما انه دم كان كونه في الامام تأمينا لا هو
حافظ فافترقا
سبحة

يقال ان ما بين الامم قد علم ما سبق من رواية عبد الله بن منقذ عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
 ولما دل هذا الحديث على ما بين الامم عند قول الامام ولا الضالين علمت الجمعية لان زمان
 ما بين الامم هو زمان فراغ من الضالين وهو بعينه زمان ما بين الامم وفي اكثر نسخ هذا
 الكتاب وكذا في التيسير والحال هكذا فان الملائكة تقول آمين ولا ما يقول آمين فمن وافق
 في تطبيق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على الجمعية وقوله عليه السلام فان الملائكة تقول
 آمين تعين الملائكة بن بلا حظه الضم التوزيع الذي بعده اليه وهو قوله آمين وفي قوله آمين
 في الظاهر ان المراد بالرفقة التي وقت ما بين الامم وقيل في الاجابة
 وقيل في مدارك وهو لا يتفق والصحيح العمل بالصالح واذا انضم اليها كمال الاطاعة والتسليم
 والرضا بكل ما اراده الله تعالى يحصل مدارسة الاجابة كما اشار اليه قوله عليه السلام
 لعنه ابي طالب حين قال له يا طردك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك **وله**
 لم تنزل في التورية والنجس والثآن مثلها انت الفيل السند الى المش لاكت به التانيت
 مما اضيف اليه دلالة اريد به سورة اخرى كما علمنا في الفضية ولم يذكر الزبور لانه يعلم بطريق
 دلالة النص ان مثلها اذ لم ينزل فيها فادعى ان لا ينزل فيه لظهور كونها اشرف منه
 وقيل لانه لم يكن متلو الكتات الثلاثة دلالة تابع للتورية **وله** قلت بي يا رسول الله
 الذي يقتضيه سياق الكلام ان يقول قائل بذكر قلت اي قال ابي في جوابه على ما فتح
 الى تقدير اي وعرف انه قال قلت بي **وله** بين اصوله من سمعت القوم فصار
 القا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه امانا او بينا نحن نرقبه
 امانا اي امانا بين اوقات رقبنا اياه والجمع مما يضاف اليها اسم الزمان كقولك
 آتيتك زمن الحج اجازة من حذف المضاف وهو الوقت واقربت الجملة التي هي المضاف اليها
 مقالة وادعى النظر الذي هو بين تلك الجملة فما بعد من كون مرفوعا بالابتداء كما في
 قول الشاعر بيننا نحن نرقبه امانا فلفظ رسول الله في حديثه ان عباس بن عبد المطلب
 وخبره محمد دف وهو جالس نحوه وهذا الحديث في جواب الامام فالحق ان سنده في
 معالم التنزيل بهذه العبارة عن ابن عباس قال بي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده جبريل
 اذ سمع لقيصا من فوقه فرفق بصبره الى السماء فقال هذا باب ففتح من السماء ما فتح
 قط قال فتر من ملك فاقى النبي صلى الله عليه وسلم فقال انبشروا بنورين اوتيتهما الا قوله لا اعطيت
 اي اعطيت بقرارة من التراب الجزيل بالانحصار لانه على ان يكون الابهام المستعظم او
 من تدعو بحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا وادعنا واعطنا واعفنا لا ااجبت **وله** في

عن المروان بن الحارث عن ابي بصير
 ومن جملة الموضع اختار مسله
 ٥٩
 في نسخة من اي نسخة من نسخة من نسخة
 من نسخة

في الكتاب هو بضم الكاف وتشديد الهمزة ويطلق على الكتابة جمع كما وعلى الكتاب اي كتاب واحد
 وفي الصحيح والكتاب بالكتابة والكتاب اي كتاب واحد وتخطه المبرر واخطه على الكتاب
 رقت بنقل النقا اياه كالجوهري والازهرى وصاحب المخرّب واعلم ان
 جاز لسه بان قيل له ما ذا اوردت القصص في اواخر السور وبعض المفسرين يذكرونها
 مقدما على السورة ثم يشيرون في التفسير فاجاب بان القصص اوصاف السور والوصف
 يستدعي تقدم الموصوف ومن اورد ما في الايراد فقد مال الى الترتيب وقال في
 النزاوي ومن الموضع الحديث المروي عن ابن كثير في فضل القرآن سورة سورة
 وقد اخطا من ذكره من المفسرين وزاد الصفا في مودعها المشرق والنهاية
 شرح المهدية وضعتها رجل من اهل عبا وان وقال لما رايت الناس شغوفوا بالشار
 وقفة ابي حنيفة وغير ذلك ونذوا القرآن وراوا ظهورهم اوردت ان اضع
 لكل سورة فضيلة ارفع الناس بها في الاستقبال بالقرآن وقال الرازي كل من ادعى
 من تلك الاحاديث تفسيره كالا حدى والتعليق والترجيح في ذلك لكن من
 ابرز اسماؤه منهم كالشعبي والواحدى فهو بسط لحدك اذا حال ناظره على
 المكتف عن سنده وان كان لا يجوز له السكوت عليه من غير بيان وانما من لم يبرز
 سنده واورده بصيغة الجزم فخطوه فحش **ثم ما يتعلق من الفصح وهذا وان**
المشروع في كشف ما يتعلق بسورة البقرة **وله** الم وسائر الاقا والى التي هي بها اي
 يتعدونها في المباح وهي الحروف التي يتكلم بها الكلام وتعدى ما ذكره من
 غير مكرمة تركيبا والتحق بتعدد الحروف باسماؤها ومنه سميت حروف التهجئة لانها هي
 اي تعدد كما سميت حروف التهجئة من حيث ان اكثرها تختص بالنقطة من غير
 حروف الاسم والوجه النقط بالسلاوي يقال عجت الحروف وعجته ولا تقول عجت حنيفة
 ومعنى حروف التهجئة حروف الحروف مسجدا للجمع بمعنى مسجدا للجمع وقيل هو مصدر
 بمعنى الاعجام كما في حروف التهجئة سميت به لان من شأنها ان تهجى يقال هجوت الحروف
 تهجوا وهي لغة تهجيتها تهجيتها كقوله بمعنى عدوتها ويقال تعلم هي
 الحروف وتهجيتها وتهجيتها وهو هجوا وتهجيتها تهجيتها اي عدوتها ويذكر ما في
 غير مكرمة وقيل لرجل من قيس قرأ القرآن فقال ولسته وما اهجونه في فادى من المظن
 بهجوتها اي اي بعد ما سبه التي فيه قال صاحب الكشف الباء في تهجيتها تهجيتها
 اي يراى بها تهجوت وقال العاضل التفتا زاعى انه سهلان المارقة هي المسماة لا الاكاف

تدريج على السورة البقرة
 في نسخة من نسخة من نسخة من نسخة
 ان فيها الفصح والفتوح



قال بلصحة والآلة اي اللفظ التي يرد بها الحروف على حذف المنقول بلا واسطة وهو الحروف
واقامة الجار والجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يعزب به وقال الفاضل
يجب عنه ومنه بحث لان التبعي لو كان بمنى عند الحروف مطلقا لكان الباء رصبة والآن
كما في قولك عدوت الحروف باسماها لكتبة عند الحروف باسماها فان الحروف
او عندوت ملفوظة بانفسها لم يكن ذلك تجزيا كما دل عليه قول الزمخشري فيما يردون
اللفظ بها غير متبني لا تخطى على اي معنى هذا قولك تجيبت الحروف منها عدوتها
باسماها فلا يتحقق به الباء وصلة والآن لا يقال تجيبتها باسماها الا ان الزمخشري
جو والتبعي عن التقييد بالاسماء وجعله بمنى عند الحروف مطلقا او ضمن معنى الايات
اي اتيت باسما والحروف متبني بها وكلاهما خلاف الاصل في ذلك على ان كان
الاول اظهر واما قوله مبعوض فمعناه مجزوءة مستقيمتها وشبهه قول صاحب الكشاف
والسبب في ان قصرت متبني اذ اصل على ان المنى قصرت الاسماء متبني مستقيمتها
قيام هذا الاحتمال لا وجه لجزم بكونه سهوا انتهى كلام الشرف وقال الفاضل خسرنا
للتفتق زاعني اقول لانم ان التبعي تعدد الحروف باسماها كيف وقد قال في الاست
هو يجر الحروف والتبعي ما اي بعد واما وقال صاحب القاموس الهادي وكما
تقطع اللفظ بخرافة واما قول صاحب الكشاف وان اللفظ بها غير متبني فليس
على اللغة بل على العادة والاحتمال بدليل قوله من ذلك القول فان قلت فما بها
مكتوبة في المصحف على صور الحروف انفسها لا على صور اسماها قلت لان الحكم
لما كانت ركنية من ذوات الحروف واستمرت العادة متى تهيئت ومنه قيل للكتاب
كتب كيت وكيت ان يلفظ بالاسماء وتقع في الكتابة الحروف انفسها على تلك
الكتابة المألوفة في كتابه هذه الفرائض انتهى فانه قد صرح بان كون طريق التبعي
ان يلفظ باسماها مبني على استمرار العادة عليه ولو كان فيكون التعداد بالاسماء
معتبرا في مفهوم التبعي لفته لم يكن لقوله واستمرت العادة وجه وهو لا ينافي كون
التبعي في اللغة بعد الحروف وتقطيعها مطلقا وعليه حمل قوله والسبب ان
قصرت متبني في اللفظ انه في اللغة ايضا كذلك فحمل قوله يتبعها على التبعي عن التقييد
وون التضمين بمعنى الايات بان كون المعنى يرد بها مبعوض لان هذا الكتاب
خلاف الاصل في موضعين احدهما التضمين والاخر جعل مجزوءة بمنى مجزوءة مستقيمتها
والاول وان كان واردا في الكلام لكن ان في محال ولا لفظ عليه كونها مجزوءة فانك

اي لا يستفيد ولا يلفظ من
كما في قوله سبحانه ان الذين آمنوا
والذين هموا بالمشركين هم في
رجل من مطلق التبعي لان بعبارة
سلا

فانك او افقت ابتداء اللفظ الذي يرد بها مبعوض وارادت مبعوض مستقيمتها استتم لفظا
لانه نظير ما افقت زيد قائم وارادت زيد قائم اي مبعوض مبعوضا او لم يذكر هذا التركيب
بل اريد الاستعمال اليه قوله يتبعها ومنه ان هذا المعنى قد يرد في قولها في قوله
الاسم واعتوارها فالحسن لا سمع عليها فبغير لقوله استتم استدل عليه ولا يصدق هذا الاسم
عليها فان كل واحدة منها تدل على معنى في نفسها غير معتبر باحد الا زمانه الثبات
لفظ الصا ومثلا يدل على سماعه الذي هو صفة واللفظ الآ على ربه واللفظ الآ على به
بلا اقترانها بزمان ولو كانت في محال دللت على معنى في نفسها وثابت بوجوده خاصة
الاسم فيها من التبريز كالالف والتنكير كالف والتنصيص كالف والوصف كالف
مقصود او معدودة والاسماء واليه كترك قلبت اليا والواو والالف ههنا
والاصا فله نحو الف التثنية والفا الشباع والامالة نحو با وما السجود ونحو الامالة
التي غير ذلك من خواصه ولما اشتهر من العوام في فية تلك الالفاظ بل وقع فيها اشتبا
لبعض الخواص كصحى فليس لم يفتح المصغ كخلص سميتها على بيان صدق حقه عليها
ودجود خواصه فيها بل اتيد بالانقل على المبعوض والوجه والوجه حيث قدم ما حقه التامير
الاهتمام اذ المحصولا سبب المقام وذكر التصريح الذي هو البيان الواضح الذي يلفظ
فيه واسنده الى امامين عظيمين في العلوم العربية ولهما انفس من احمد البصري اخذ من
ابن عمرو بن العلاء واخذ منه سيبويه وثابتها البرهاني السارسي وكان من كتابه
النحو حيث قيل ما كان من سيبويه وابي علي افضل منه صنف كتابا كثيرة منها كتاب نحو
في علم القراءات السبع قال فليس يرد ما رسال صحى وكيف تتزكون وارادت
ان يلفظ بالالف التي في لك والباء التي في ضرب فبغير نقول كالف با فقال
حلت بالاسم ولم يلفظ بالحرف وقال قولك به فهد التصريح منه باسمه كالف
وذكر البرهاني في كتابه المسمى في محله انهم ما لولا كلمة يا في مثل يا زيد وهي من حرف النداء
والامالة من خواص الاسماء والفتن والفتن في الحروف الاما ورا على شيبان
والالحاق كما انه على مع انها من حرف الايجاب الا انها اشبهت النحل حيث انقلبت
جوابا واغنت عن الجمل كقولك في السؤال كما في قوله تعالى است برهم قالوا بل على
انت ربنا وكما انه بالنداء كونه قائما مقام ادعوه هذا معنى كلامه ثم قال فاما لولا
كلمة بالاجل الباء والواقعة قبل الف مع ان الحرف ليس من شانه الامالة فلان سبيلوا
الاسم الذي هو ليس جدر الا ترى ان هذه الحروف اسما ولا يلفظ بها وارا وتقول

الاسم الذي هو ليس الاسم الذي هو ليس بقية السياق والسباق فنقول بان
 اسم علم الحكم فقال الاتري ان هذه الحروف اي يا وسين واخواتها تسمى بالحروف
 وصرح بانها اسماء وتعلم ان اطلاق الحروف عليها صحيح كما سبقت مستصلا بهذا الكلام من
 ان تسمية اسماء الحروف بالحروف اما من اطلاق اسم الحروف على الدال واللام لان المراد
 بالحرف المعنى اللغوي فان الحرف عند اهل اللغة معنى الطرف ويستعملون حرف اللسان
 في وجهها عن طرف اللسان فاذا كان ما منه يتكلم الكلمات خارجا عن طرف اللسان
 تكون الكلمات اسماء كانت او فعلا او حرفا خارجة ايضا فصح تسميتها حرفا لذلك تسمية
 للفظ باسم محض **د** وما روي من مسعود بن ابي اسحق ان المعارضه الدالة على حرف
 الالف في الحروف المعروضة بازاء حرف الباء في الحروف التي تتركب منها الكلم والى جواب
 فان المصطلح استدلال على اسم الالف في الحروف لصدق حد الاسم وعنوانها عليها توجه
 للمعارض ان يقول عندي ما يدل على حرفها وهو انه عليه السلام قد حكم عليها بالحرف حيث
 قال الف حرف دلام حرف ويم حرف فا ذكرت من الدليل القاطع على اسميتها معارضه انما
 الدليل ونقل عن بعض الملائم ان ما ذكره المعارض من الدليل انما يدل على حرف في ذات
 مسميته بهذه الالف لا على حرفية التفسير هذه الالف بنا وعليه اشتهد ان الحكم
 القضيته انما هو على الموضوع لا على عنوان الدال عليه ولا كلام في حرفه ذوات المسميته
 فلا معارضه ولا جواب وجوابه انما لا يبدل على حرفه ذوات حرف المسميته
 بل هو يدل على حرفه ذوات الالف في الموضوعه بازاء حرف الباء في الالف فان الالف
 الف ولام وميم ونحوها كما يصح جعلها عنوانات لذوات حرف الباء يصح ايضا ان
 يجعل عنوانات لا لنفسها بنا وعلى انها اسماء اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها
 ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بان كان كما يقال ضرب فعل ما من
 حرف ه فان الحكم عليه فيها هو ذوات اللفظ الموضوعه بازاء ما هو معدود في عداد
 الفعل والحرف لا على نفس الفعل والحرف لانها لا يصح الحكم عليها قال شيخنا الامام الرضوي في علم
 انه اذا قصد بكل نفس ذلك اللفظ دون من هو له لفظك اين كلمة استهتام وضرب فعل
 ما من في علم وذلك لان مثل هذا موضوع لشيء بعينه غير متساوول غيره وهو قوله انه
 نقل من مدلول هو المعنى له مدلول في اللفظ وقال سواد المدلولين بها راد في كل لفظ
 وضع بازاء معنى اسماء كانت او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث
 علم ذلك الاسم والنفس والحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة فخرج فعل وزيد اسم

وهو المشهور بانكرى عيسى وبعيد ذلك الحرف
 مدرس في بلدة طبرستان ومات
 سنة ٤٥٥ هـ

قاله في بحث آيين

ومن حرف ه فنجعل كل من انشأه حكما عليه الى آف ما قال وهذا الكلام صح مشهوره بان
 عدلين فلا يقدح فيه ما ورد عليه الشرع في حق روح فان قيل ثبت بما يورث انه يجوز
 ان يجعل اللفظ عنوانا لنفسه ويكون حكما عليه ولا يلزم منه ان يكون القضاة بالانكشاف
 في الحديث من هذا القبيل حتى يكون الحكم عليه بالحرفه اذ ذوات الالف الدالة عليها
 بانفسها او جواز ان يكون المراد بالالف ولام وميم ذوات الحروف لا الالف الدالة عليها
 فما ذكره من معارضه لا يصلح للمعارضه حتى يحتاج الى اجواب قلنا كون ذكر في الحديث
 من قبيل ما حكم فيه على الالف الدالة على الالف متعين به لئلا يفسد السلام من قرأه فاف
 على السلام جعل اسماءه حرفا متعلقا بالقرارة وهي لا تتعلق بالحرف للمعروف لان المعروف واللام
 كون الالف محتملة في اللفظ قال الجوهري قرأت النبي قرأنا اي حسمته وضمت بعضه في
 بعض فلا يقال من تلفظ بلفظه وهو مثلا انه قرأ شيئا فذلك جعل المعارض قوله السلام
 الف حرف ه حكما بالحرفه على الالف الدالة على الحروف لا على الحروف نفسها وتسلم
 منه هذا الجمل والتجرا الى اجواب يمنع ان يكون المراد بالحرف المعنى اللغوي الذي هو المقابل
 للاسم والفعل والحروف المتما ايضا لان كل واحد منها قسم من قسم الفعل والحرف
 المباحي ليست لجهات وانما منه بنا على ان ذلك معنى اللغوي انما حدثت ليعضد الترتيب
 وليس له في ذلك العصم سوى المعنى اللغوي وهو الطرف فلما ان حرف الباء في اطارف
 للكلمات التي تتركب هي منها فكذلك الالف الدالة عليها اطارف للكلمات المولفة منها فالحكم
 على تلك الالف بالحرفه هذا المعنى اللغوي لا ينافي اسميتها انما هي من المعارضه
 المذكورة بجواب آف مني على تسليم المراد بالحرف الذي وقع محولا في قوله الف حرف
 سناه الاصطلاح حيث قال ولعله سماه باسم مدلوله وتسميه ان الحديث المذكور انما يكون
 معارضه لاسم الالف في الالف المذكور ان لو كانت اطلاق لفظ الحرف المعنى الذي
 اصطلح عليه على تلك الالف على سبيل الحقيقة وهو غير مسلم لجواز ان يكون على سبيل المجاز
 على طريق اطلاق اسم المدلول على الدال ولا شك ان كون مدلولاتها حرفا لا ينافي
 اسميتها في نفسها فلا اشكال وهذا الجواب ايضا مبني على ان يكون المراد بالالف لأم
 وميم نفس هذه الالف لا اسميتها كما في الجواب الاول فان قيل كيف يصح ان يرد
 بها النفس الالف وهي ليست بعضها من كتاب لانه ان كتاب بكذا يكتب ويكتب
 انما هو التسميات لا الالف الدالة عليها فان الكتب في اللغة وان كان عبارة عن جمع
 الشيء مطلقا الا انه مشتق الحرف بجمع اشكال الحروف بعضها مع بعض في بعض الالف

مع بعض في التقط ليس كتابة حتى تكون الالف مكتوبة وبعثا من كتاب لسد الخال عليه السلام
وصف الحرف بكونه من كتاب لسد كما قلنا انه قد سمي الالف التي تنزل بها جبريل عليه السلام
قبل ان تكتب في الحرف كتابا باعتد ان بدل عليها من الاشكال والرسوم لصد
ان يكتب فيها حيث قال عز بن قائل الم ذلك الكتاب فتوصيف الالف بكونها من كتاب
لسد من هذا القبيل ولسد علم **اول** وقد تاجع واحد كركبان وراكب **اول**
وهي مركبة اي سماء تلك السميات مركبة في قصد المسميين وادواتهم لانها مركبة في نفسها
قبل التصدير ثم صدرت بها وقوله صدرت جوارح اي صدرت تلك الاسماء المسميات
اي جعلت المسميات صدر الاسماء لكونها ولانه الاسماء هي عليها بان تكون المسميات
اول ما يترجم المسمي من الاسماء في غير المقصود من هذا الكلام ان يبين وجه خبثه
كون الاسماء والدة على المسميات على الوجه الذي هو كونها مصدر بالمسميات
مع جوارحهم شتمها على المسميات كما ساء الافعال بالنسبة الى مسمياتها وعلى تقدير
اشتغالها عليها يجوز ان تكون المسميات في وسطها او في آخرها **اول** واستوت الفرة
مكان الالف اي قيمت الفرة وهي الالف المتحركة مكان الالف اليمينية على سبيل كناية
لتعذر الابدال بالالف القينة لكونها ويريان لوجه كون اسم الالف اليمينية من نحو
قال وبيع فخا لفا لاسماء سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدر المسمياه
كما كانت اسماء سائر الحروف البسيطة مصدر بالمسميات تمام لما فرغ من جعلها مسمية بهذه
الالفاظ وما يتعلق بها اراد ان يبين انه من اي قسم من قسم الاسماء ما هو من مسمى
فقال وهي ما دام لم يربطها الوصل موقوفه اي موقوفة وان سكوت او افعالها سكوت وقف
مثل سكوت زيد وعمر ولا سكوت بآء سكوت كوت ومن وانما قال بالمها الوصل
لان هذه الالف في حال التركيب مع الوصل موقوفة بخلاف قول هذا الف وكتبت
الفا ونظرت الى الف واما انها قبل توار الوصل عليها فقد احتار انها موقوفة اليين
وفي هذه المسئلة اختلاف بين النحاة وذهب جمهور النحاة من النحاة الى ان الموقوفة
قبل التركيب مع الوصل موقوفة وذلك لانهم عرفوا الموقوفة بانها التي هي موقوفة
الوصل وليس مما هو انه كحذف الوصل في اوله بالنسب وحذف آخره كحذف ذلك بالنسب
واللازم ان لا يكون الاسم في حالة واحدة مع ما يزيد في قولك جاني زيد ليس
لانه لم يحذف الوصل في اوله بالنسب ولم يحذف آخره بالنسب بل الراء ان لا يحذف
الوصل في اوله لا يحذف آخره والاسم قبل التركيب كذلك يكون موقوفة وذهب النحاة

والموقف مصدرية وتوقف الالف على
مقامها كقولك الموقوف كما في قوله
انها التي تنزل بها جبريل عليه السلام
لانها موقوفة

واركبتون ما وثقها بالمسميات
في اخذت لفظها لان قولك
لا واسطة حروف

كانا وان وصلت بالالف لفظها
عليها في الوقف قطع الالف على الابدان
بينها وان كانت قطع صوت احد ما عن
صوت الاخرى بالوقف

ان الحرف قبل التركيب مسمى حيث قال المبنى ما سبب مني الاصل او وقع غير مركب فقولك وقع
غير مركب او راجح للمركبات التي لم يربطها الوصل في قسم المبنى ما لم يبن عنده ضربان مني فموقف
الاعراب الذي هو التركيب وبنى بجزءه من الاعراب مع حصول موقوفة وذلك لان
مثا بته مني الاصل فان من قوله موقوفه وان كل على ما ذكرته من ان الموقوفة
كونها موقوفة وان سكوتها سكوت وقف لكون قوله حاله عن الاعراب لفقده موقوفة
لكنها قابله اياه مترصته له اي متى عر وضل بدل على خلافه فان الموقوفة من الاعراب
فاذا انتفى السبب انتفى ما يشق منه قفا الاعراب ليطبق على مسميين احدى كون الاسم
كحرف لواحذف الوصل في اوله لا يحذف آخره والالف الحركه لا اعلمه فلا سماء وان
يتمها السواحل متصفه بالاعراب بالمبنى الاول وحاله عن الاعراب بالمبنى الثاني فلما قفا
من كلامية واستدل على كونها موقوفة بقوله فلان سبب مني الاصل وقوله لركب
اي وكونها موقوفة موقوفه قبل صا و كحرف اي لو كان سكوتها لغت لما تجوز وانها
الجمع بين السكوتين حيث قالوا صا و كحرف كما تجزوه في الوقف في تجزؤه وعرفه
و عا دون وعالمين فان الاسماء المبنية اما مبنية على الحركه كوكيف وان لم يزل
او على السكون على وجه لا علم منه التقا الساكنين ككتبي وحتى ولدني ولدان وسميها
ما هو مني على السكون كحرف صا و كحرف صا و كحرف صا و كحرف صا و كحرف صا
وص لا سكوت بآء لان اجتماع السكوتين غير متفق في المبنيات فان كل كلمة لا تورد
الاسماء متصلا بعضها ببعض وانما زما سكتة لا تكون هناك وقف لان الوقف قطع
الكل على ابدانها وذلك لا يجمع مع الوصل فكيف يكون سكوتها سكوت وقف حيث يماثل
التركيب في حكم الوقف سواء كانت متراصة لقطعا او متفاطمة فان الكلمة اذا قطعت
عابدا لضعف وقع التنفس ونفس اللفظ بحسب تقطيعه على حسب تقطيع المصنف فذلك القطع
وقف حقيقة وان اتصلت بما بعد في التقط من غير ان يتحقق التركيب لوجوب الوصل
بينها فتلك الوصلة وان كانت وصلة بحسب الحام كحرف وقف حكما ونية فيكون
السكوت في نحو واحد اثنان ثلثة والفاء باننا نانا و زيد وعمر بكر سكوت وقف
وان ذكرت مسرودة موصولة بعضها ببعض من حيث كونها موقوفة عليها حكما ونية
بعضها عن بعض لفقدها لوجوب الاتصال بينها بخلاف اين وخواتها اذا عدت متراصة
فان حركتها كونها لازمة لاتزول الوجود الوقف حقيقة وذهب النحاة
الى ان الاسماء التي من شتاتها ان يحذف او افعالها بخلاف الوصل قبل التركيب منها

72

والموقوف مصدرية وتوقف الالف على
مقامها كقولك الموقوف كما في قوله
انها التي تنزل بها جبريل عليه السلام
لانها موقوفة

كانا وان وصلت بالالف لفظها
عليها في الوقف قطع الالف على الابدان
بينها وان كانت قطع صوت احد ما عن
صوت الاخرى بالوقف

فطلق التكلم به منه غريب **وله** اورد في هذه الفتح اربعة عشر اسما وهي الالف واللام
 والميم والصاد والراء والحاء والباء والسين والياء والواو والظا
وله في تسع وعشرين حرفا من قولها اربعة عشر اسما واصفها له وست سور من هذه
 السور التسع وعشرين مفتحة بقوله **الم** وخمس سور منها مفتحة بقوله **الر** وواحدة منها
 مفتحة بقوله **الح** وواحدة منها بقوله **لم** وواحدة منها بقوله **ك** وبعضها
 بقوله **ط** وسورتان منها بقوله **طس** وواحدة منها بقوله **طس** وواحدة منها
 بقوله **يس** وواحدة منها بقوله **ص** وست سور منها بقوله **ح** وواحدة منها
 بقوله **حم** وست سور منها بقوله **ق** وواحدة منها بقوله **ن** ومجموع الاسماء
 المذكورة في ادب هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون اسما وبعد حذف ما ذكرنا
 بقي اربعة عشر اسما وهي ما ذكرنا اربعة عشر نصف اسمي **و** وفي الميم وهي الحروف التي يقال
 لها **و** وفي الباء وفي الحروف البسيطة والحروف المحيطة وفي الصالح العجز النقط بالستاد
 وغيره مثل التاء وعليه نقطتان يقال عجزت الحرف وعجزته بالتشديد ولا يقال عجزت بالتخفيف
 ومنه **و** وفي الميم وهي الحروف المقطعة التي تحصل كثرها بالنقط من بين **و** وفي ساكن
 ومعناه **و** وفي الخط الميم كما تقول مسجد جامع وصدوة الاواني مسجد اليوم الجامع وصدوة
 الاواني وما من جعلون الميم مصدر الميم الميم مثل المخرج والمخيل اي من شأن
 هذه الحروف ان تخرج اي تنقط وعجزت الكتاب بخلاف قولك عجزت وويل حصصه ذلك عجزت
 الحرف اذ لم ينجس بنقط فمعنى **و** وفي العجم **و** وفي من شأنها ازالة ما فيها من عجمة
وله ان لم يقبل الالف فيها اي في **و** وفي الميم والمراد بالالف الالف الساكنة لانها المقابلة
 للمهمزة واستبادة من لفظ الالف عند الاطلاق بناء على ما قلنا ان الالف ضارة
 لثبوتها ومتحركة فالتبينة تسمى الف المتحركة مهمزة شرط في كون اربعة عشر نصف اسمي **و**
 الميم على التحق ان لا يبدى الالف الساكنة في عدا **و** وفي الميم ولا يجعل اسم الالف اسمها
 بناء على انها اذا عدت **و** فاما معاير الالف المتحركة وسميت باسم الالف على حد غير الالف
 المتحركة بان سميت المتحركة باسم المهمزة ذلك كنه باسم الالف فان الاسامي ح ترقى
 الى تسع وعشرين كما سميت فلا يكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحق بل على الترتيب
 مختلف جعل الثلثة نصف الحروف المستقلة التي هي سبعة فان الثلثة نصف لسبعة على الترتيب
 واما اذ لم يبدى الالف كنه **و** فاما معاير المتحركة بل جلا **و** فاما واحد اسمي اسم واحد
 وهو اسم الالف الذي هو المذكور في التبعي اذ لم تختص اصلا في عدا **و** وفي الميم ما ذكرنا

اربعة عشر من كانه بعد **و** وفي الميم انفسها فانها
 تسع وعشرون **و** فاما اربعة عشر منها الالف
 الساكنة **و** فاما اسمها وازالها في
 ثمان وعشرون **و**

والظاهر ان يفتقروا **و** وروى في قوله
 في هذه الفتح

يقال ان الالف التي تنقط خارجة عن الالف
 واكثر **و** وفيه منقطه

في الغلب مدة منقلبة عن الواو والياء فان اسامي الحروف على التقد من كون ثمانية عشر
 ونصفها اربعة عشر حقيقة لا تقاس فلا بد وان يقال لا حاجة الى هذا الشرط لان في الفتح
 نصف اسمي **و** وفي الميم على التحق وان عدت الالف **و** فاما اسمها لان عدتها **و** فاما اسمها
 لا يستلزم تسميتها باسم على حدته حتى ترقى الاسماء اليها التي تسع وعشرون حرفا وان يكون
 لفظ الالف مشتركها من المدة الساكنة والمهمزة المتحركة وتكون اسم المهمزة اسم مستقلا للثبوت
 الساكنة والمتحركة لا اصليا فكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحق ما قلنا انه لا
 يدور ذلك لان المراد بقوله **و** وفي الميم ان يكون المراد الالف لفظ الالف المذكور في التبعي
 وذلك يستلزم ان يبدى المتحركة باسم **و** فلفظ المهمزة في الميم والاسامي على حد غير المتحركة
وله مشتركها من اربعة عشر واما بالانصاف ما هو من خصصه المهمزة كما سطر
 ان شاء الله تعالى وذكر ضمير هو كونه راجعا الى المهمزة باعتبار رجز اولها وللمهمزة
 بالترتيب **وله** ما يضعف الاعمال على مخرجها ويضعف اعتمادها عليه لا يقوى على منع النفس
 فيجوز منه النفس **و** في النفس الحرف ما يضعفها فظهر ان المهمزة **و** وفي تضعيفه
 في النفسها تضعف اعتمادها على مخرجها بخلاف المهمزة فانها قوية في نفسها لقوة اعتمادها
 على مخرجها فذلك لا يجري النفس معها قيل يحصل المقام ان النفس الحرف من فصلا المصدر
 ازا انقطع باق تم قصبة الرية او عضلات النفس غير ما تحدث له كصحة هي الصوت
 ثم الصوت اذا انقطع بالعضلات او باللسان او بالشفاه تحدث له كصحة تميزها
 صوت عن صوت هي الحرف فمدار الميم والاسامي على النفس الحرف فان النفس الحرف الذي هو
 مطية **و** في ان تكيف كل كصحة الصوت حتى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهورا وان
 لم يتكيف كل كصحة الصوت بل سمي صوتا منه بلا صوت يجري مع الحرف كان المهمزة لكن
 هذا يجري وعلوه انما يكون ايام عند تحريك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الميم والاسامي
 وشدوا اليقين وكل ذلك وقالوا انك تجي النفس محصورا اي محبوس لا يجري والنطق بالاول
 وتكونه حارا غير محصور ومحبوس من النطق بالتالي ودار الشدة والرجاء على الصوت
 فالصوت للتكيف كصحة الحرف اما ان يحصر ولا يجري معها او لا يحصر فان تم الاخصا
 فهي الحرف الشديدة وان تم الجري فهي الحرف الكرخة وان لم يتم الاخصار ولا الجري
 فهي الحرف المايهية ولا يمكن ان يحصر الصوت في المخرج **و** في الميم عند السكون قدرون
 ساكنة مشددة بالظن والظن والظن والمهمزة عشرة **و** في الميم شديدا تضعف
 وتضعف اسم امرأة والشفتي اللاح في السؤال ومنه يقال تكلم في شفتي فمسا سكتي

استغفر الله ربك انك لا تدري ما كان
 اذ انضج

قوله اسم موضع انقل اليه حواشي كل ما يرد
اليه المراد من بيت وكوة

عليك هذه المرات وما عدا هذه الحروف العشرة مبعوث وهي ثمانية عشر فادوي 9 و
قولك نقل قول رخص اذغ اجند مطيع والشديدة ثمانية اوف ادوي 9 و قولك
اجذرت طيفك من الاجادة وهي اصل الشيء جيدا والحروف التي سميت في المفصل
عابن الشديدة والرخوة ثمانية ايف ادوي 9 و قولك لم يزر وعنا والرخوة ما عداها
وهي ثلثة عشر فالاشي عشر لانه عدا الف المتحركة من الشديدة والالف اللينة من اللينة
مكون مجموع الحروف تسعة عشر والمصنوع من الرخوة متساوية للما بينية وعدا الشديدة
كلها من الرخوة وحصر الحروف فيها فلا بد ان يقول الصوت الذي يكتيف كعصه اوف
ان تم انحصار في خروج الحرف وكان بحيث لا يجري معها في الحرف الشديدة والآتي
الرخوة سواء تم 9 بها 9 ولا فذكر من المهمية العشر بعضها وهو خمسة اوف قولك
منقول ذكر وكذا اكل ما يأتي من لفظ نصفيها والمجوز في قوله من البراق في المجرى
وهي ثمانية عشر 9 فاي 9 و ذكر من البراق التي من المجرى نصفيها وهو تسعة وهي 9
قولك من يقطع اخر 9 ولم يفرق المجرى الكفاء بغير المهمية فانها تكونها متساوية
يبرف من تريف احدها تريف الآتي في يفرى عما وما على مجازها وقوة اعتمادها
عليها لا يخرج الا بصوت قوي شديد فتمنع النفس من الجري معها كما اذا قلت ققق قد
النفس مجوسا لا يحسن مع شيء و ذكر من الشديدة الثمانية نصفيها وهو اربعة وهي
حروف قولك اقطك اي خذ اقطك والاقط طعام يتخذ من اللبن والخبز
و ذكر من الرخوة المتساوية للشديدة عشرة اوف لان الرخوة عشرة 9 فاي 9
ان الالف اللينة ليست 9 فاي 9 اسمها نصفيها عشرة وهي 9 و قولك خمس على ليرة
و الخمس والحق الى المهمية جمع مثل اقول خمس كسري تشدد وتصل في اللفظ
القتال والخمس التشدد والتعاضد والاشياء عدة والاشمس الشجاع والمطبعة تفتح
اب و اربعة اوف يطبق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها فينبغي الصوت ج بين اللسان
وما عداها من الحنك الاعلى وهو في الحقيقة اسم متجزز فله لان المطبق حقيقة انما هو اللسان
والحنك واما الحرف فهو مطبق عنده فاختص فطريق كما قيل المشرك فله مشرك المذكور
منها في النزاح نصفيها وهو الصاد والطاء وغير المنقطعين ما بقي من هذه الحروف الاربعة
وهو اربعة وعشرون 9 فاي 9 تسمى حقيقة لعدم الخطاب اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها
بل يتج في كل واحد منها عن الآفة عنده والمذكور منها في الفرائح ايضا بعضها وهي ثمانية
الالف واللام واليم والراء والكا والها والسين والياء والواو والنون

وتعد ان يكون اللفظ لا يستبان في قولك مع
سكون الالف بحسب اي حنك

9 و

9 و قولك العلقمة 9 و قولك تنطرب عند 9 و هما وهي خمسة 9 و قولك قد طبع
والطبع بالميم الضرب على الشيء الا حرف كالطبع من انما يجب انما سميت بالعلقمة لان
صوتها صوت اشده الحروف من حيث انها اجتمع فيها كونهما من المجرى ومن الشديدة
اخذا من العلقمة التي هي صوت الاشياء الباردة والاما لان صوتها لا يجي وتبين عند
سكونها ما لم يخرج الى شدة التحرك لشدة اربا من قولك علقمة اذا قرأه والمذكور منها نصفيها
الاقل وهو الحاقف والطاء ولم يكن نصف صحيح حتى يذكر وروح جانب العلقمة تلك
الحروف في نفسها لا يعال الحروف المطبقة قبلها ولم يذكرها هو قل من نصفيها لان قول
لها نصف صحيح بخلاف هذه وما بقي 9 و قولك العلقمة وهو ثلثة عشر 9 فاي 9
اعتبر نصفيها الاكثر وهو اثنان عشر 9 فاي الالف واللام واليم والحاء والراء والكا
والها والياء والسين والياء والنون والياء اصل انما عدا الحاقف والياء
الاربعة عشر المذكور في الفرائح وليت شعري ان حصر صاحب الكتب لم يذكر ان
المذكور مما يعال 9 و قولك العلقمة نصفيها الاكثر مع ان ذكره بناسب ما هو بعدده ثمانية
المثانية والمراد من اللينيين الواو والياء والسين والياء والياء والياء
لات مع مجزها المجرى لانتش الصوت والمذكور منها اليا ولانها اقل نقلا من الواو
ولم يبر الالف الساكنة مع كونها لينة على اللين وجعل اسم الالف المذكور في اليا راسما
للالف المتحركة لما قر من انها ليست 9 فاي 9 اسمها بل هي مقبولة من الواو والياء والسين
هي التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى 9 فاي 9 في الحنك صدى يتصعد يقال صعد في السلم
و خروج صوتها من جهة العنق سميت تلبية وهذا الترف احسن من تعريفه بما تنزل اللسان
الى الحنك لانه يورث الاشياء بالمطبعة ويخرج الى النزق بان لا يطابق لصحفيها
بدون الحنك فانك اذا نطقت بالياء والسين والياء استعملت اللسان في الحنك
الخطا 9 واذ نطقت بالصاد واخواتها استعملت اللسان والطين الحنك وسط اللسان
وهي سبعة 9 فاي الاربعة التي هي 9 و قولك الطباق والشمه هي الحار واللين والحقف
وهذه الثلثة التي هي منقوطة كلها مستعمية غير مطبقة الصاد والحاء والطاء والياء
مستعمية ومطبقة والمذكور من هذه السبع نصفيها الاقل هو الصاد والطاء والحاء والياء
هذه السبع وهو اربعة وعشرون 9 فاي 9 تسمى حقيقة لخروج صوتها من جهة السفلى والخطا
اللسان عند تلفظها عن الحنك الاعلى والمذكور منها نصفيها الاكثر وهو اربعة عشر
وهي الالف واللام واليم والراء والكا والها والسين والياء والنون

حيث ان صوت الحروف العشرة من الالف واللام واليم والراء والكا والها والسين والياء والنون
الشدة تقع جريان صوتها في الالف والحروف



والحاصل ان ما عد الصاد والظا والقاف من الاسماء الاربعة عشرة المذكورة في الفتح و...
البدل هي الحروف التي تبدل من غير ما تبدل الهمزة من الواو في نحو اذ اصل وهو فاعل
في جمع واصل وفي نحو قابل وكذا تبدل الجيم من الواو المشددة نحو ابو علي ومن غير المشددة
نحو لا يتم ان كنت قبليت جتجج ويزال شاجج بانك بجج وتبدل الال من الاء في نحو
فرد وداجد نحو اصلها فرت اجفقا والطا من التاء في نحو اصلها فرت والواو من الواو
في نحو موقن اصله ميقن من الياء من الواو في نحو ميقن اصله موقن والواو من الواو
في نحو تحفة من الواو من الياء من الواو في نحو تحفة من الواو من الياء من الواو
الهمزة في موقن والالف من الواو والباء في نحو قابل وبع **رله** على ذكره سيوفه اجاز
عما في المفصل من كونها ثلثة عشر وفاقبها استخذه يوم طال بزياة السين واللام
على ودف اجده طويت منها واما قال بعضهم انها ثلثة عشر وفاقبها على ولام على ولام
واما قال الروما في انها اربعة عشر وفاقبها على ولام على ولام على ولام على
رله الستة منقول ذكر المقدور وهي النصف الاكثر لاجل عشر **رله** الة ليو المشهور في اشارة
الى وجه اختيار هذه الست التي هي النصف الاكثر وانها من اسمان مجبيين قبل الهمزة
والصم اخوات واللام في اصيلا بدل من النون اصله اصيلا تصفة اصيلا في
جمع اصيلا كغيره ان في جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر في المغرب وجمعه اصل
واصايل وجمعه على اصيلا ايضا ثم صغر والجمع المذكور فاعلوا اصيلا ثم ابدلوا
من النون لانا فاعلوا اصيلا لانه قول النابتة ودفقت فيها اصيلا لا ساء بها
عسى جوابا وما بالربيع من احد والصاد والواو في صراط وراطا ابدلت من سب سراط
والفاء في اجدا ف ابدلت من التاء المشددة والحدثة القدر والاجداث جمعة العين في
اعن ابدلت من الهمزة فان جعل المعجزة عين لغة لبعض العرب قال الشاعر اعن
من فقا ومنزلة ما الصباية من عينيك منجوم اصله ان والنقد ير من ان حد
كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شايح والترسم التامل في الرسم يقال
ترسمت الدار اي تاملت رسمها والخزقا اسم جيبية والصبابة حارة الشمس المسجوم
بالجيم المسكوب والجمع من ترسم منزلة الجيبية تنكي وقيد قوله عين في بعض النسخ لغير الهمزة
وكسرة العين وتشديد النون تكون العين مبدلة من الهمزة ان التي هي احد الحروف المشبهة
واصله ايت والثا في ثروغ الالوم مبدلة من الفاء والذووع جمع فروع بالعين المحجة
وهو خروج الماء من الالوم بين الواو في والترقومان الخشب ان كان لغزضا على الالوم

يدل
عبت

على هيئة الصليب والنج الواو والباء دفي باسمك مبدلة من الياء اصله باسمك فمذاه الالوم
السمع او اضممت الي حرف اجده طويت منها وهي احد عشر وفاقبها بصير مجموع ثمانية
عشر وفاقبها المذكور منها نصف الذي هو تسعة السنة المذكورة التي هي حرف المشددة
واللام والصاد والسين **رله** وما يدغم اي وذاكر ما يدغم في مثله كالمهمزة في الهمزة
مثلا ولا يدغم في المقارب موحيا فان الهمزة لا تدغم في الهاء ولا في ساير حروف
الحلق نصفها الاقل وهو السبعة المذكورة اولها هي الهمزة والحاء والعين والصاد والظا
والميم والياء **رله** وما يدغم فيها اي وذاكر ما يدغم في مثله وفيما يقا ربه **رله**
لما في الالوم من الحقة والعصا حة لتيسيل لذكر النصف الاقل في الاول والاكثر في
الثاني بين الالوم لان كان فيه حقة ونصا حة كانت الحروف التي تدغم فيها
اكثر فابدا من التي لا تدغم الا في مثله فلا جرم ذكر النصف الاكثر من الاقيد والاقيل
من غيره **رله** ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان اي لطرفه
فان الذلق يسكون الالوم الطرف الجوهري فذلق كل شئ حده وكذلك فو لفته وذوق
اللسان طرفه وذوق اللسان بالكسرة يذلق ذلقا اي ذرب وصار حاد واصلح
الجرى وسهل فو ذلق واذلق والذلق ايضا القلق قال الرمشر في مفصل
والذلاقة الاعما دهما على ذلق اللك وهو طرفه واعترض عليه ان الحجاب بان غير تقسيم
من جهة تلك الحروف انفسها ومن جهة ما يصادفها ايضا وهي الحروف المصنعة التي
جهتها فلانها لا تعتمد على طرف اللك الا بعضها فان الميم والباء والفاء ومنها ولا يدخل
لها في طرف اللك واما من جهة المقصود لها فلان الضم والضموت هو السكون
وذلك القسم انما سميت لانه كالسكون لكنه فلا ينبغي ان يكون ضده عبارة عن
المنطوق بطرف اللك فالاول ما في المعاج وهو قوله وحكي من الاعراب لسان
ذلق طلق حارس سرج وذلق طليق وذلق طلق وذلق طلق اربع لغات فيها
والحروف الذلقية حرف طرف اللسان والشفة الواحد ذلق وهو ستة ثلثة
منها ذوقية وهي الالوم واللام والنون وثلثة شفهية وهي الفاء والواو والميم واما
سميت هذه الحروف ذلقا لان الذلاقة في المنطق انما هي بطرف اسنلة اللسان
والشفتين وما يدرجها هذه الحروف الستة اي مشكاه وطريقا انتهى كلامه
والحاصل ان هذه الحروف تخرجها عن الضم والفتح بسببها تحصل ذلاقة المنطق
وسهولة سميت حرف الذلاقة بمعنى الحرف الذي هو سبب الذلاقة فاضيفت اليها

استدراك مستدق

المتفوع على سببه كان الاضافة الى سبب ذلك الحكم وما يتبعها وهو اثنا عشر وعشرون
 و فاسمى صحتها من حيث انها ليست مثلها في الحقة وسهولة التلفظ بها فصارت كأنها قد
 صحت عنها وسكت وجمع ووف الذلاقة تركب رت متفعل وتنضيل ان يتوال بين
 العسكرا منه من قتل قبلا فله كذا مثلا اي يحصن بعض العسكرا شي زايده عن حصته من مال
 الشقيقة **ول** والحقيقة عطف على الحقيقة ولم يعد الالف الساكنة مع انها من ووف
 الخلق كما صرح به الترم نظرا الى انها ليست و ف ايرسها بل هي الالف المتحركة فانما وانما
 تتميز عنها بحسب النوازل والاصول **ول** كثيرة الوقوع منصوب على انه خير كانت والليل
 على كثرة وقوع الحقيقة انه قالوا لا تحذف باعنية او خاسية الا وفيها شئ منها فمتى
 رايتها خالية عنها فمتى في العربية كالعشيرة فذلك لم يذكره الجمهور كونه وكثرة
 وقوع الحقيقة واضح لا يحتاج الى دليل **ول** ذكر ثلثهما جواب لما فذكر من الحقيقة
 اربعة وهي الراء والميم والنون واللام ومن الحقيقة اربعة وهي الهمزة والحاء والعين
 والقلم مقابل هذين النوعين بالنسبة اليهما اعني المصمتة وغير الحقيقية وكرهنا اقل الضميين
 وان كان لها نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقي من كل منهما اثنا عشر وول
 وقد ذكر من كل منهما عشرة احواف اما المصمتة فانه كونهما الالف والصاد والحاء والكا
 والسين والحاء والباء والعين والطاء والقاف والحاء اصل ان المذكور منها هو عدا
 اللام والميم والراء والنون من جملة الاسماء الاربعة عشرة المذكورة في الفتح وغير الحقيقة
 المذكور منها هو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والحاء والياء والقاف
 والنون اي ما عدا الالف والحاء والعين والحاء ومن جملة الاسماء الاربعة عشر
 ولم يتعرض المص لها **ول** ولما كانت اجنية المزيد لا تتجا وز عن السابعة كصا
 الالف السدسية **ول** سبعة احواف منها وهي الالف واللام والباء والميم والنون
 والسين والحاء والمتركة منها ثلثة الراء والواو والالف الساكنة **ول** تبيها
 على ذلك اي على كون اجنية المزيد لا تتجا وز عن السابعة ولما ذكر ان المذكور في
 فواخ السور من كل جنس من اجناس الحروف نصفه بل اكثر منه بحسب العدد والاول
 يشبه الى ان المذكور فيها اكثر بحسب الاستعمال والاجرايم على اللسان بالنسبة الى
 المتركة فقال ولاستقرت الكلم وتركيبتها من مواد التي هي ووف الماشي
 وجدت المتركة بكتون اي مغنونة في اكثره بحسب الاستعمال بالنسبة الى التي ذكرت
 في هذه النوازل من كثرته وكثرة اي غلبته في اكثره فهو اكثر اي مغنونة وظاهر

الحقيقة
 كالتقيد وهو من الراسب والجمهور
 واليالة وهو اللين الحاضر والاشهد والاقول
 الله اسمين انما خلق القرآن
 سلمه
 الحكم

والتي هي بجزء من غلط لا يسبح
 اجنية الراء
 سلمه

مكتور

ان معظم الشئ وحده ينزل منزلة كلمة فكانت على عدو على العرب جميع الحروف التي منها الكلام
 بذكر اسما منها الدالة عليهما مع رعاية هذه اللطائف البديعة والاعتبارات الجميلة التي
 يوجبها الاديب الارب العايق في فنه فنضد عن الامم التي لم يتجملها الكتاب فكان
 اول ما يقع الاسماع من السور بسبب ذلك موجزة لعني الامم السور مستطرح قطع النظر
 عن كونها من دلائل المتفوع عليهم كلام التي موجزة فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور وكل
 في التبيات واول على الزام الحجة فان من لم يلائم ان الحروف المتركة في الفتح من كل
 جنس كثررة بالمتركة لانما تحذفها وتركيب ليس فيها من نصف المهموسة كالمتركة في
 الفتح ووف واحد قط فصلا عن غلبة المتركة في الفتح وكثرة في الحفرة فحضر زيب
 فانه ليس من شئ من التي والحاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس من نصف
 المجهود المذكور في الفتح شئ سوى ووفين الباء والراء وكذا ليس ووف من
 نصف الشديدة المذكور فيها وهو ووف اقلك ولسن ايضا شئ من نصف الفحة
 المذكور فيها وهو ووف خمس على غيره ووف واحد وهي الراء لانما تنزل غلبة المتركة
 في هذا التركيب على المتركة لانما في كثره المذكور في نفسها بالنسبة الى المتركة فما ذكرته
 لا يصح سندا للمنع ولا يتجمل المنهج وعلى المسئل لانه اثبت دعواه الخطا بالاستقراء
 ولما فرغ عن بيان ان المتحدى به يشرك كلامه في المادة بجميع اجناسها شرع في
 بيان تشابهها في التركيب والصوت ايضا ليكون الازام بالمادة والصوت جيبا فقا
 ثم انه ذكر ما مفردة كحرف ووق دن وشالية كحظة وطس ليس وحم وكلايه
 نحوكم وطس واربعية كحرف الص واربعية كحرف طس وحم عسك **ول** في تسع سور
 تتعلق بذكر المقدر في قوله واربع ثلثات وهو مطرف على ثلاث وكذا قوله وثلاث
 ثلثيات وكذا قوله رباعيتين والسور التسع سور طه وطس النمل وليس نحوهم الست
 مؤمن سجده ز ق ف و حان جاتيه احقاف **ول** لانما توجد في الاسم
 الثلثة على لذكرا لاسما في مفردة في ثلث سور لا في ازيد منها ولا انخفضت في المفردة في الاسم
 الكاف في ضربك والها في ضربه وفي النمل تحرق من وفي يقي وفي الحروف واول الحرف
 و مثال الثلثة في الاسم نحو من وفي الحرف نحو من وفي النمل تحرق و مثال الثلثة
 في الاسم نحو رجل وفي النمل نحو ضرب وفي الحرف نحو لبيت واجل وجيز والمتركة من
 اربعة احواف وخمسة لا يوجد ان في الحرف بل في الاسم نحو جعفر وصنوب وفي النمل
 نحو ورج واجتمع على ثلثة اوجه فتح الراء وكسره وضمة والاصل من ضرب الثلثة

اراد ان يعطى ووف واحد بضعها في قوله
 واربع خمس ليس اصل الاء في قوله
 في اكثره خمسة ووف
 سلمه

في مشتمها نسقه **ول** في ثلث عشرة سورة ذكر الم في ست سور بقية آل عمران عنكيت روم
 لقمان سجدة وذكر الم في خمس سور يونس هود يوسف ابراهيم حمزة وطه ثم في سورتين شعرا
 قصص **ول** عشرة منها الاسماء والقياس يصح ان يكون اوزان الاسم الثلاثي اثني
 عشر لان اول الكلمة لا يخرج عن احدى الحركات الثلث وعلى كل تقدير يتصور في عين الكلمة
 اربع احتمالات السكون واحدى الحركات الثلث ولكن سقط منها قبل ضم الفاء وكسبت
 وعلى استقالاتا واولى واول منقولان من لغة العرب الى لغة العرب ومن النسخ الى الاسم وحسب
 متداخل فان فيه لغتين حيك كسبتين مثل ابل واحيك بغضبتين مثل علق ثم قبل حيك
 بكسر الفاء وضم العين نكسة الفاء بمعنى على اللغة الاولى وضم العين على الثانية فما سقطت
 بتي عشرة وهي صقر وجبل وكيف ورجل وعلم وعشب وابل وجر وصر وعش
ول وثمة الافعال وهي مفتوح العين وكسوت ومضموم مع فتح الفاء مخففة فان اصل
 الافعال المشبهة ليس فيها مضموم الفاء ولا كسور الفاء وهو ما عن التثقل ولا ساكن الفاء
 الا ابتداء بال كس ولا ساكن العين كيبا بلزم اجتناب الساكنين عند اتصال الضمير
 فان الامساك كسبتين فزارعن توالي الحركات فيما هو كالحركة الواحدة وثنى كل واحد من
 الفواجر الرابعة والخامسة تشبيها على ان كل واحد من الرابعة سمان اصغر ومخفى في الفاعل
 من الرابع كحيف وهو النذر الصغير ومن الخامس كسيف جيل والمخفى بالترابيع كقو ووهو
 الغنيط المرتفع والدال زايدة لا الحاق فلذلك لم يدغم الجوهري وانما نظر لانه لم يخفى
 والمخفى لا يدغم والمخفى بالترابيع كحيف جيل فزيدت النون الجوهري المحففة لذات
 الحاق كسفة الانسان والمخفى الغنيط المشقة بزياة النون **ول** هذه الفاعلة
 اشارة الى استفيد من قوله ثم انه ذكر ما سغرة الى قوله ولعلها فرقفت على السور المقصود
 منه الاشارة الى جواب ما يقال من انه لما كان تصدير السور بهذه اللفاظ لتقدم
 ما يدل على العجز وهو ان يلفظ الاعمى الذي لم يخط ولم يبق ابا سمي الحروف الاربعة
 عشر مشتقة من الفوايد والطلايف ما يجوز عنه اخذ الماهرة في العلوم الادبية وكان
 هذا المقصود حاصلا بايراد تلك الاسامي باجمها في اول القرآن كان لمن سب ذكراها
 مجتمعة في اول القرآن ليحصل العدم لذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تزويق
 الاسامي على السور انما هو ليق الامى ببعض اسامي الحروف مع كونه مختصا بحرف وقرا
 لا نطقه بها مشتملة على تلك اللطائف او لا يمكن النطقن بتلك اللطائف الابدور ورو
 الاسامي الاربعة عشر واجاب عنه بان في التقرين فوايد في الحاصل بذكرها مجتمعة في اول القرآن

فان الاسامي الاربعة عشر لو ذكرت مجتمعة لم يعلم ان اللفظ المفردة توجد في الاسم والنسخ
 ولان اللفظ المشتمل توجد فيها باربعة اوجه وكذا البواقي غاية في البيان هذه التزويد
 وتلك اللطائف لا تقفان في قول القرآن بل يتوقف فهمها على نزول جميع السور ليعرف
 بتلك النواحي ولا خيرة ولا محذور فانه من اوصاف الحروف والاسم الاربعة
 والاهمات واحولها اصطلاحات مستخدمة فكيف يتصور قصد بالفاظ القرآن المتقدمة
 عليها اجيب بان المستحدث هو الاسامي والعبارة لا المتأخر اذ اوردتها وهي المقصودة
 الهنا ثم ذكر للتقرين فائدة اخرى فقال مع ما فيه من عادة التحدى وتكرير التشبيه
 والمبالغة فيه اي في كل واحدة من التحدى والتشبيه ولما كان تقدم ما يدل على العجز
 في معنى التحدى بالقرآن والتشبيه على العجز كان في التقرين اعادة وتكرير ذلك
 التحدى والتشبيه وكان في التقرين على السور لكثرة البالغة التسع وعشرون سورة
 سابعة في كل واحد منها ومن العلوم ان نفس الاعداد والتكرير والمبالغة لهما لاصح فائدة
 للتقرين الابلحطه مؤايدها وهو يمكن المنكر وتقرن في النفس في كل ما ازاد
 تكرير زاوتقرن كما يقال او انكر تقرر وهذا هو الوجه في كل ما جاء في القرآن مكررا
 سواء كان باحد اللفظ كقولنا في الاوه كما تكذب او بدونه كما في العصص المكرر
 بالفاظ اخرى فالمقصود منه تكثير في الاسماع والتعريب وتقريره **ول** ويمنع
 هذا التحدى به وهو القرآن مؤلف من جنس هذه الحروف والمؤلف من تلك الحروف
 وامتثالها كذا اي تحدى به يعني ان الاسمي المنتم بها في ما يدل المؤلف منها ان
 لفظ المؤلف منها اما مبتدأ ومخذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف وهذا التصريح منه بان
 هذه النواحي على تقدير ان لا تكون اسما للسور بل حسي بها لجزء التشبيه على ان التحدى
 كلام رب العالمين على احد الوجهين المذكورين لها محل من الاعراب ايضا كمن المنوم
 كلام صاحب الكشاف انما لا محل لها من الاعراب على ذلك التقدير بل انما يكون لها حظ
 منه اذ جعلت اسما للسور لانها خرجت كون كسر الاسماء والاعلام حيث قال لها محل
 فيمن جعلها اسما للسور لانها عنده كاسماء الاعلام ومن لم يجعل اسما للسور لم يتصور
 ان يكون لها محل في ذمها كما لا محل للمبتدأ والمخذوفات المفردة انتهى كلامه في بيان
 ان معنى هذا الكلام انما اذ لم يجعل اسما للسور لا تحقق متضمنيها بها ولا العامل فيها
 لعدم وقوعها في التركيب بل كون مسرودة على غلط التقدير كسائر المفردات المفردة
 في مثل قولنا وار غلام جارية ثوبت بخلاف ما اذ جعلت اسما للسور فانها جارية لاد

فانها كذا في اسما للسور متفرقة في كذا اسما
 لذات الحروف



والحكاية ان تجي بالتوليد فقله على سبيل
الادوية
اسم على طرف تقدير مسما بها ذكر اسمها
من ذكرها على قصد خفض التقدير لانه شاذ والاض
ذكرها على وجه تقدير وقومها في التركيب
على الاغراب

ان تقع في التركيب محققا وقد رتبتم على المعصية لاجلها لانها لا تعذر الا
لما في ادواتها من السكون المحكي وحسب ان يعذر لها اعراب محكي ويحل على ان جنسها
ما ذكرناه انه مثل خذوا عن الاعراب المحكي بخلاف المستدرة والمخدرات المتعددة وهي
ان خذوا عن غير السكون لعدم وقوعها في محركاتها بل كما في هذا المعنى حيث
او قوما في التركيب على ذلك التقدير ايضا وقد رتبتم على ذلك الالف بكلاما تاما على
ان ذكرنا على غلط التقدير لاني في كون السور المرددة من كذا كذا انما هو التقدير في
ان يكون المقصود بقوله والجمع في بيان ما يرجع اليه المراد من ذكرنا على سبيل التقدير
اليه حاصل المعنى لا توجيه وجه اعرابها بايقاعها في التركيب كما ان الالف المرددة
تورد لسهرة بان قال في تفسير قوله والمعنى اي المراد من خفض الاستفا وان الالف
مؤلف في **ر** وقيل هي اسم السور عطف على التضمنة قوله ثم ان سميها تاملها
عنصر الكلام في فكنا في هذه الفوايح استماعا ووقفت حيث بها ايقاعا وتبنيها على
ان السور عليم لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن الاتيان بما يدعيه كونه كلاما منظوما
ما ينظرون منه كلامهم وقيل هي اسم السور كقصدتها سميها اشعارا بانها كانت
مرددة التركيب في كالدلالة على وجه الاعجاز ومعتبرة في هذا الوجه كما في التحسين للدين
لكن اعتبرا فيهما مقصودا بالدلالة على وجه الاعجاز وفي هذا الوجه ليس اعتبارا في الآ
لترجيح التسمية بهذه الالف دون غيرها مع تساويها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة
على المسمى وانفهمه عند ذكرنا والدلالة على وجه الاعجاز انما هي مقصودة بالعرض
في كون تسمية السور بهذه الفوايح مشتقا بكونها كقوله عربية مركبة من جانبها على قول
لغة العرب ما ذكره من ان الاصل في الاعلام المنقولة ان يراد فيها اذا امكن تسمية
من معانيها الاصلية والعلمية عند التسمية كما هو الفقه مثلا اذا قيل علم فانه مشتق
بكونه معنى الاحكام الشرعية على ما حطه معناه الاصل الا ان في ظهور ان العلم كذا
وان تسميته لم يقع الا اشعارا وربما لاحظنا النسبة حال الاطلاق كما في كلامنا
ولما كانت السور كلها مركبة من ووقفت مخصوصة لها استماعا في لغة العرب وجمعت تلك
الاسماء واعلاما للسور كان ذلك الجمل والتسمية للاشعار بتركيها من تلك الحروف
على قاعدته اللفظ التي هذه الاسماء ومنها فاذا اطلقت عليها لفظ هذه المعنى لاقتضاها
اياها ولما كان القرآن نوعا واحدا من لغة واحدة كان الاشعار يكون بعض سور
كلاما عربية مرددة التركيب من سميها هذه الالف واشعارا بان مجموعها كذا كذا فيكون
عنده

فالمقصود بالذات انما هو جعل هذه
الالف واسما للسور لئلا يسميها
عند ذكرها
هذه الفوايح كانت نادرة او شاذة
فصاعدا كانت في اصل اللفظ
ولما في ثقلها الى السور وجمعت
فهم من ذلك كون سميها اصلها
السور ولما كان سميها الالف
من الكلام الموعظة عن نفس الالف
لا سميها علم ان سميها كون
رسمتها

اللفظ
اللفظ
اللفظ

وذكرنا في كتابنا في الالف على ما في المسألة
ان فيه اشعارا بذلك

79

لما عجزوا عن الاتيان مثله فيكون في تسمية السور بها اجماعا والاعجاز التقديري على سبيل التقدير
والمقدرة بالحركات الثلث في الالف معية التقدير كذا في الصحاح ودونها راضية في هذا
ر مفعلة على صيغة المنقول من باب الافعال فبها تبينها على ان لا دخل للواي في
مرفعتها بل يجب استفادتها من الغير واعلم ان الناس في قوله تعالى وما يجري مجراه من
الفوايح قولان احدهما ان هذا علم مستور وتسميها بسم الله تعالى قال ابو بكر الصديق
رضي الله عنه قد شاف كتاب ستر وتبرسه في القرآن هذه الحروف التي في اول السور
وقال على مبلغ طالب كرم الله وجهه ان لكل كتاب صفة وصفة القرآن في وصفه
وسئل الشيخ عن هذه الحروف فقال تبرسه لا تطهروه وقال الحسين بن الفضل يعني
من المثلث به الذي لا يعبد الا الله سبحانه ثم اعلم ان المسلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز
ان يرد في كتاب الله ما لا يكون من عند الله تعالى واخرجوا عليه بالآيات والاشعار والمثلث
انما الآيات ما ورد في عشرة اعرابها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلب اعقابهم
ارهم بالتدبر في القرآن ولما كان غير مفهوم فكيف يا ارحم الراحمين بالتدبر فيه وقوله تعالى
قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وما لم يكن منه لو ما كيف يكون نورا ومبينا والامام
الرازي في قوله مرفقه عد الآيات باسمها ومن الاخبار قوله عليه السلام اني تركت فيكم
ما ان تسكت به لئن فعلت لسيء وسنتي وكيف يمكن التسك به وهو غير معلوم واما المعقول
فمن وجوه اعداء انه لو ورد في سبيل العلم به لكانت المحاطة به كجملها طيبة
باللغة العربية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وانما بينها المقصود من الكلام الالف فلو لم يكن
مضمونا لكانت المحاطة به عسفا وسفها وان لا يلحق بالحكم وتماثلها ان التقدير وقع
بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التقدير به هذا الكلام المسكوب واخرجوا القوم
بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المثلث في القرآن وان غير معلوم لقوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والوقف اهنا واجب لوجه اعداء ان قوله تعالى والراسخون
في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله ليعني قوله يقولون آمنة به منقطعاً عنه وان غير
جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال له حال لانا نقول في مرجع الالف كل ما تقدم فيكون ان
كون لسهرة كما يقال يقولون آمنة به كل من عند ربنا وهذا الخبر وتماثلها ان الالف
في العلم لو كان نوعا عالمين بنا وعلما كان تخصيصهم بالامان به وجه فانهم لما عرفوا
كان الامان به كالامان بالحكم فلا يكون بالامان به مزيج وتماثلها ان الالف
لو كان مما يجب ان يعلم لما كان كلف في كذا دليل فما لم يكن قد جعل لسهرة كما حكي

ورد في سورة على الترمذي قال في كتابه
ما في تلك السورة من الاحكام التي تضمنها
وذكرنا في اول السور الالف ذلك الالف او غيره
وان مسود وانهم في الالف المقطعة من كلام
الذات لا يتغير



فما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاء منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبير
فقد ان القول بان هذه النواحي غير معلومة مردى عن كمال الصحة فوجب ان يكون حقا
لنزل عليه السلام اصحابه كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فبأن الافعال
التي كلفنا بها تسامان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة يعنون كالصدق والركوع
والصوم فان الصلوة تصرع محض وتواضع خالق والركوع سعي في دفع حاجه الفقه والرجوع
سعي في كسبه الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة كالفعل الحج فاننا لا نعرف نيتك
وجه الحكمة في رمي الحجر والسعي بين الصفا والحروة والرمل والاضطباع ثم انقض الحصى
على انه كما يحسن من لسانه ان يادعاه بالزوج الاول فكذلك يحسن الامر بالزوج الثاني
لان الطاعة في الزوج الاول لا تدل على كمال التقيا ولا احتمال ان لما مورثا في به
لما عرف بعقده من وجه المصلحة فيه واما الطاعة في الزوج الثاني فانه يدل على كمال التقيا
ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة التبع لم يكن ابانة به الا محض التقيا والتسليم
واذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال
وهو ان يامر الله سبحانه تارة بان يتكلم بما نطق على منتهى وتارة بما لا نطق على منتهى
وكون المقصود من ذلك تهور التقيا والتسليم من المأمور لآمر هذا المحض كلام
الخبيرين في هذا الباب والقول الثاني في قول من زاعم ان المراد من هذه النواحي معلوم
ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوبا الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر المسلمين وسبب
القبيل وسيبويه التي في انها اسماء السور قال سعيد بن جبيرة قوله الروح من جبرئيل
هو اسم الرحمن ولكن لا نقدر على كسبه تركبها في البواقي الرابع انها اسماء القرآن وهو
قول الطبري والسدي وقادة الخمس ان كل واحد منها دل على اسم من اسماء السور
وصفة من صفاته قال ابن عباس في قوله انما انزلنا القرآن في اول ايامه انزلنا
ابدي والام اشارة الى انه لطيف ولين اشارة الى انه حكيم مجيد منان وقال في
كسبه من شانه من لسانه على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والحاء على كونه
بأدب والعين على العلم والصاد على الصادق وذكر ابن جبر عن ابن عباس ان كل
الكاف على الكبر والكرم والياء على انه يتجمل والعين على العلم والعدل والنون
هذين الوجهين انه في الاصل شخص كل واحد من هذه الحروف بايهم من
ان في ليس كذلك الـ وسببها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات
قال ابن عباس في قوله انما انزلنا القرآن في اول ايامه انزلنا في اول ايامه انزلنا في اول ايامه

روي عن علي رضي الله عنه انه كان يقول يا كعب بن الاشرف
يا حم عسق انك انت ابنا ابن خنساء
ص

رواية ابي صالح وسعيد بن جبيرة يس كل واحد منهما يدل على صفات الافعال قال الالف
واللام لطفه والميم مجده التي من بعضها يدل على اسماء السور وبعضها يدل على اسماء
السور كما قال الصفاك الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام انزل
له الكتاب على لسان جبرئيل ليعلمها الصدرة والسلام الالف من سماء والميم من محمد عليهما السلام
جمع عظيم من الحقائق ان لسانه تعالى في ذكرها احتجا على الكفاية وذلك ان رسول الله
لما تكلم بهم بئس القرآن او عشرة سودا وسورة واحدة ونحوه واعنه نزلت هذه الاقوال
تبيينها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وانتم فاوردون عليها وعارفون
بقرآته من انصاحه فكانت كجبان ما تقابلت بئس هذا القرآن فلما عجزتم عنه وكل ذلك
على انه من عند الله لا من عند البشر انما شر قول ابي درب وقطرب ان الكفار لما قالوا
لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراولس تعلم ان الله انزلنا
ونفهم ان يورد عليهم ما لا يعرفون كسبها لاسما تهم واستمروا عليهم ما يريدون
القرآن فانزل الله عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوا قالوا لا نستطيع ان نسمع
اي ما يحيى به محمد عليه السلام فاذا اصغوا بهم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاسما علم القرآن
وطريقا الى انتفاعهم فمضى في معنى كالتبسية لما ياتي بعده من الكلام كقولك لا واما ابي دري
عشر قول ابي العلية ان كل حرف منها مدة اقوام واحال آخرون قال ابن عباس
ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول سورة البقرة ام ذلك الكتاب ثم جاء
اخوه جثي بن اخطب وكعب بن الاشرف فلهوة عن لم وقالوا انت ذلك كسبه
الذي لا اله الا هو احمق انها اشك من السماء فقال عليه السلام نعم كذلك نزلت فقال جثي
ان كنت صادقا فانه كما علم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف يدخل في ذلك
ولت هذه الحروف بحسب الجمل على ان منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فصلى رسول
له صلى الله عليه وسلم فقال جثي بل غير هذا فقال نعم المص فقال جثي هذا اكثر من الامة في هذه الامة
واحد وستون فبل غير هذا فقال نعم المص فقال جثي هذا اكثر من الامة في هذه الامة
فمضى تشهد ان كنت صادقا ما ملكك امك الائمةين واحدي وثنتين سنة فبل غير
هذا فقال نعم المص قال نعم تشهد ان من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باي قولك ياخذ
فقال ابو ياسر اما ما تشهد على نبيانا قد اخبرنا عن ملك هذه الامة ولم يسنو
انها لم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لا اراه يجتمع له هذه الكلمة فقام له
وقالوا اشبهت عبيد امرك فلاندرى ابا القيس ناخذام بالكثير فذلك قوله صلى الله عليه وسلم

وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام
وذلك لان الالف من سماء واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام

انزل عليك الكتاب الآية وان في عشره روى عن الحسن بن احمد انها اقدم وقال
الاشعث ان له ثمانية اقسام بالحروف المعجمية والاشعث في فضلها من حيث انها مبدية
كتبه المنزلة بالاسم المختلفة وما في اسمها الحسني وصفة العلي واصول كلام الامم بها
يتعارفون ويذكرون لسته ويوجدونه ثم انما اقتصر على ذكر البعض لمراد الكل
كما تقول قرات الحمد وقيل هو لسه وحد وتريد لسورتين بتماها فكانت كما قال اقسام
بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب التي ثبت في اللوح المحفوظ والاشعث
عشر ان التكليم بذوات هذه الحروف وان كان منها والكل احد من الاربين والاشعث
والقراءة الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء ولا يرفه الا ان يستعمل في الاستفاد
فما اخر الرسول الله السلام عنها من غير سبق تعلم واستفاد كان ذلك اجزا الغيب
فهذه السبب قدم لسه كما ذكرنا يكون اول ما يسمع من هذه السورة مجزة والته
على صدقة والتراب عشره ان هذه الحروف تدل على النطق بكلام واستيف ككلام
آخ قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا سمعت لفظا ككلام لم يشعروا ان ياتوا بشيء
غير الكلام الذي يريدون سبقت في جملة تبيينها لفظا طيب على قطع الكلام الاول استيف
الكلام الجديد وذكر الامم غير ذلك ثم قال في المحققين من هذه الاول
انها اسماء السور والرسول عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا يكون مفهومة او تكون
مفهومة والاول باطل اما اول فانه لو جاز ذلك لبي التكليم مع العرب بلغة الزنج
واما ثانيا فانه كما وصف القرآن اجمع بانه هدي وبيان وذلك بان في كونه غير تكليم
واما القسم الثاني في فسق ان يكون مراد لسه كما جعلها اسماء الالقاب واسماء
المعاني وانما في باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهدى كما ذكرنا
المفسدون فيمنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على اللاتين
حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوب مختلفه وليست دلالة هذه الالفاظ
على بعض ذكروه اول من دلالتها على المعنى فاما ان يحمل على الكل وهو معتذر بالاجماع
لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة
وليس فيهم من حملها على الكل ولا يحمل على شيء منها وهو الثاني ولما بطل هذا القسم وجب
التكليم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير موضوعة
وان التكليم بها كما تكليم مع العربي بلغة الزنج كما انه كما تكلم بالمشكاة وهو لسان
وبالسجيل والاستبرق وبما فارسيان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدي وبيان

اجيب بان ذلك غير ممكن لان
وقد يتبين من ذلك في الفتيان

قد

فقد لا نزاع في اشتغال القرآن على المجلات والاشعث بها واذا لم يقدح ذلك كونه هدي
وبما نكدا هدي سئل انها مفهومة لكن قوله اما ان يكون من اسماء الالقاب
او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لا فائدة اخرى وذلك ممنوع على
لسه كما تكلم بها الحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما اقتصروا في الابداء على
لا يفتقروا الى القرآن امر لسه رسوله ان يتكلم بالقرآن بهذه الحروف في الابداء
حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فيهم القرآن على سماعهم سئل انها موضوعة لا اخرى
فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء التسمية
لا نزاع لانهما وحدهما غير موضوعة لشيء ولكن لم لا يجوز ان يقال انها مع التسمية
تفيد معنى معين ومبانيه من وجوه احد انه عليه السلام كان يتجدي لهم بالقرآن مرة بعد
بعد اخرى فما ذكر هذه الحروف دللت قرينة الحال على ان مرادها من ذلك ان
يقول لهم ان هذا القرآن انما نزل بهذه الحروف التي اتمت فادرون فيها فلو كان
هذا من فعل البشر لوجب ان يقدروا على الاتيان بمثلها وانما حمل هذه الحروف
على حب الجمل عادة معلومة عند الناس وثانها ان هذه الحروف لما كانت
اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فانه كما اقسام بها كما اقسام بسائر الاشياء
واربها ان لاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر لسه
هذه الحروف تشبهها على اسماء هذه بعض كلام الامم فيما يتعلق بهذا المقام ولو لم
يكن مهمة كان الخطاب بها كالمخاطبات لعل التكليم بالزنجي مع العرب بهذه الالفاظ
انما تشبهت لو لم تكن معلومة لاحد من هؤلاء الالفاظ بها وهو ممنوع لوجوه كونها
معلومة لمن هو مخاطب بها بالذات وتكون سرا بينه وبين التكليم بها بان الحلقه
على ما اراد منها مع كون طريق دلالتها عليه غير معلوم وغير متعارف بالنسبة الى
من عدا ذلك المخاطب بناء على ان القول الضعيف لا يحتمل الاشارة القوية كما لا يحتمل
نور الشمس اصحا رخصا فيشع في زبدت الانبياء في عقولهم قدر واعلى احتمال اسرار
السبق كما زبدت العلماء في عقولهم فقد روا على احتمال اسرار عجرات السائر عن
احتمالها وكذلك على والباطن وارباب المكاشفات تنورت عقولهم بانواع
الرياضات والمجاهدات فقد روا على احتمال عجرات عندهم والظاهر كما قيل ان
العلم بمنزلة البحر فاعطى الرسل منها اودية ثم اجري الرسل من اوديتهم انهارا في العلم
ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صفرا على قدر طاقتهم ثم اجرت انما سوي



لا يعلم بقدر طاقتهم ولو مال الرادى الى الجرد لا غرقه وانفسده كما اذا مال الجرد الى الرادى
فيجوز العلم عند الله تعالى لا يطبقها احد من خلقه ليقسم منها ايش وبينهم على حسب طاقتهم
وتعلمهم فان قيل اذا كان فهم ذلك المسمى طبا اريد منها بطريق منابر لطريق فهم العرب
ما اريد بالالفظة العربية لم يكن تلك الالفظة عربية حيث لم يكن دلالتها على معنى على
قانون دلالة لغة العرب مع انه تعالى وصف القرآن بكونه عربيا ووصف الرسول عليه السلام
بكونه من الجن الذين بلبن عربيين فقلت يعني في ذلك كون اكثره عربيا وكو سلم
فيكون كونها عربية الالفظة منوثة التسميات وان لم تكن تلك التسميات حراوة ولم يكن
طريق دلالتها على المراد معلومة لان فان قيل على تقدير ان يكون سريتها غير مضمومة لغيرها
لم يكن التحدى بالقرآن باسمه لان التحدى باسمه انما يكون بان يكون فعل جزمي ومنه
مدخل في التحدى ومن المعلوم ان لا يكون معلوما لا يكون التحدى وقد وقع التحدى بالقرآن
مثل قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله قلن التحدى بالقرآن لا يجب ان يكون لكل جزم ومنه قوله
وتسلم فالتحدى بها يحصل بمجرد تلفظها مع قطع النظر عن تصور ما فيها كما عرفت **وله**
بهي مستلهما اي اذا سمع من تلك السور من سهل الصبي واصح عند الرولادة **وله**
فطاهر ليس كذلك فيه حقا ويجوز ان تكون منهمة وان تكون المراد بها ما وضعت
هي له في لغة العرب وهو الحروف البسيطة التي هي مسمياتها لكونها من حيث انها المعصومة
بالذات بل من حيث انها تسمى وترمز الى المعنى الذي هو مخصوص بالذات وهو التنبيه
على وجه الالفاظ والاشارة الى الكلام التحدى به منظم مما ينظمون كلامهم فلو كان كلام
البشر لما عجزوا عن اتيان ما يدانيه وتصدير السور بما هو مجزأة له عليه السلام من حيث
انه اخبر عن اسماء الحروف وهي غيب بالنسبة الى الاقوام فكيف لهم والزمام على قول
المصنوع ولا قيل هي اسماء السور وتماثيا واستدل عليه اشارة الى ضحفة وايضا بطل
ان كون المراد منها غير ما وضعت في لغة العرب وهو في الحقيقة الباطل لدعاء الذي هو
كونها اسماء السور لان السور ليست مما وضعت هي له في لغة العرب ايضا **وله** لا يقال لم
يكون ان يكون الحق بهذا الكلام ايراد احوال المفسرين في تاويل قوله تعالى الم ثم بيان
انها غير حضية عنده بقوله لا نقول **وله** او اشارة عطف على زيادة **وله** انصرت
الطاهر ان التسميات الناصحة لان اقتصر ميني للمعقول وعليها قائم مقام الناصح
ويعني وقع الاصطلاح عليها الناصحة الشاعرة قوله قلت لها حتى فقالت فاف
اي وقفت واقف وبعده لا تحسب ان الالف ف وهو من قول قوله قلت

والا كما

والا يضاف الى الالف **وله** وتكون ذلك في سائر الفواحي كما قيل في سنة الزمان له ربي ومنه
المراد الله اعلم وادى **وله** او اى يداد اقوام عطف على قوله الى كلمات هي منها **وله**
فان تلوته اياها بيان لوجه دلالة على ان المراد بها الاشارة الى الله وفان تلاوته
عند السلام تلك الفواحي بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل في مرض الجواب عن سؤالهم
وكذا الترتيب عند السلام اياهم على استنباطهم ذلك وعدم النكاح عليهم في ذلك يدعون
تسليم ان المراد منها الاشارة الى الله وان اخطاوا في تعيين ان تلك الالف مودة تقدر
الشريعة والدين **وله** وهذه الدلالة وان لم تكن موصوفة لم تكن الالف المذكورة موضوعة
في لغة العرب للدلالة على الله وهو جواب عما يقال قد خص ان القرآن نزل على لغة العرب
بل ان عربيه مبيحان كون دلالة على الاوحد الرضخ العربي ودلالة الفواحي
على الله وليست بحسب الرضخ العربي فلا يكون الفواحي عربية من حيث دلالتها على الله والواجب
ملاك كون القرآن عربيا وهو لفظه وتقرير الجواب ان تلك الفواحي وان لم تكن موضوعة في لغة
العرب للدلالة على الله والا ان تلك الدلالة لما كانت مشهورة بين العرب صار الفواحي
كانها موضوعة في لغتهم لتلك الدلالة فصارت محقة بالعرب لذلك كما ان المشكاة مع كونها
حشية موضوعة في لسان الحبشة كقوة يكون فيها الصباح وان السجود والقسطاس
مع انها فارسية ان الاول موضع في لغة الفارس للطين كقوة صفة كل القسطاس
لغيره الا ان تلك الالف لا تشتهر عند العرب المشكاة المذكورة التحقت بلغة العرب صارت
كانها موضوعة في لغة العرب فلذلك لم يكن شتمال الزمان عليها من غير عربيا
والمنزى في قوله تحقها للدلالة والبارز للفواحي واما والالحاق الى الدلالة الجزي
من قبيل الاسماء والى السبب فان تلك الفواحي كما التحقت بالعبارة بسبب هذه الدلالة
وله او دالة عطف على زيادة ايضا اي ولم لا يجوز ان يكون تلك الفواحي والى التسميات
حال كون تلك التسميات التي هي الحروف المفردة مقسما بها كما نقوله ان عمل الحرف **وله** لان
التسمية اسماء كما لم يباردة كما في خمسة عشر عندهم فانهم لا يسمون اكثر من سبعين فتقول
بانها اسماء السور فخرج عن قانون كلام العرب **وله** ويرادى الى التام والمسمى وذلك
لان الاسم هنا جزم ومن المسمى الجزاء لا يغير الكلي يكون نفسه وكون الشيء معلومة موضوعة
لنفسه باطن وتوهم ان الجزاء والحارجي لا يغير كونه ميني على توهم انه لو غايره بالجان غاير
لنفسه من حيث ان الكلي عبارة عن جميع الاجزاء والمغاير لشيء مغاير لجميع اجزائه يكون
الجزء مغاير الكلي يستلزم كونه مغاير لنفسه وهو محقق ان الجزاء انه نفس الكلي وان تسمية

٧٢

مسكاه
سجود
قسطاس

ان كل الالف التي هي
عند العرب مضافة
الى الله تعالى

الكل يستلزم كون الاسم متعلقا بالمسمى وهو باطل ويستلزم ايضا كون الجزاء مؤنثا عن الكل
من حيث ان الاسم مؤنث عن المسمى بالترتيب ان الجزاء مستخدم على الكل بالترتيب فهو جسد النزاع
اسما والمصور لزوم ما فيها ولقد فيها عليها ما هو محال فان كل مجموع قولنا صا
اسم بحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعضه فواحدة فيم لا يجوز ان يكون
بعضه مزدوات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا النزاع ظاهر لان المركب متاخر عن المسمى
والاسم متاخر عن المسمى فلو جسد المركب اسما للمسمى ولم يلزم الاتاخر ذلك المركب عن ذلك
المسمى من وجهين وذلك غير متعقل انا لو جسد الجزاء اسما لم يلزم من حيث كونه جزاء
له كونه مقدا عليه وحيث انه اسم له كونه متاخر عنه وذلك محال **دله** لان القول هذه
الالفاظ لم تدرج في اجواب عن قول قطرب انها جريدة لا معنى لها في جزاء وانما جازى بها
لا من الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستيفان وتزوير الجواب ان ذكرت
انما يصح لو عهد في كلام العرب كونها مجردة عن الانقطاع من غير ان يكون لها معنى
في جزاء ولم يهتد ذلك وان الاستيفان لا يخص هذه النزاع التي هي اسما والحرف
بل يزهها وغيره مما يفتتح في السور نحو قوله وتبارك الذي بيده الملك وغيرها وكذا
لا يستيفان لا يقتضى ان لا يكون لها معنى في جزاء حتى يستلزم ذلك لان حكم عليها
كونها جريدة لا معنى لها الا يرى ان اسمي فصل الخطاب من نحو هذا واما بعد فاقبال
عند تمام كلامه في الشرع في آفة فلا جرم يدل على انقطاع كلامه واستيفان آفة من
معنى في نفسه ولا يكلم عليه الا زيادة **دله** ولم تستعمل في اختصاصه اجواب عن قول من قال
انها اشارة الى الكلمات مأخوذة من غيرها وتقريره ان يكون تلك الاسماء اشارة الى الكلام
التي هي مأخوذة منها انما يصح اذا استعملت الاسماء في كلام العرب للاصطحابها ونزوع
عما اثبت القائل استعمالها للاصطحاب بالصور المذكورة دفعه بقوله واما الشرح فشا ولا يباحس
عليه واما قول من عارضه فليس تفسيره او تخصيصه للاسماء كما ذكره بهذه المعاني
كونها مأخوذة ومختصة منها بل هو تنبيه على ان الحرف التي دل عليها بهذه الاسماء
منسج اسماء له كما مطلقا ومبادى ما يجاب بين الكلام وكصبيح فذكر بالذكر
من نحو ما يتركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بالمشقة لا كونه مخصوصه مراد
من تلك الاسماء كونها مختصة منه الا يرى انه عليه السلام عدل كل حرف من كلامه
حيث عد الالف تارة من الالف تارة من لسه وتارة من انا وتارة من الرحمن
وعد التام تارة من لطف لسه وتارة من علم وتارة من جبرئيل وحبل ليم تارة مقصودا

وله اذا خصصت لفظا ولا معنى لفظا او تميزت
واختصت على الاول كما في الالف والاشارة في قوله
ان اللفظ لا يسمي اختصاصه باللفظ
يتقضى اختصاصه باللفظ

من ملك الله وتارة من الرحمن وتارة من علم وتارة من محمد ولا يصح استعمال لفظ واحد
باطلاق واحد في ما متعدد **دله** والحساب الجمل عطف على الاصطحاب والاطال
لقوله او الى عدد اقوام واجبال بحسب الجمل وتقريره ان الاشارة الى العدد والاجبال
انما يصح اذا استعملت هذه الاسماء في كلام العرب بحسب الجمل حتى يتحقق تلك الاسماء
بالعربيات بسبب استعمال العرب اياها بحسب الجمل والحاصل انه لا ينبغي في كون اللفظ مترا
ولا في محوته بالمعربات مجردة اشتها رد لانه على معنى فيما من العرب بل لا يدع ذلك
من استعمالهم اياه في ذلك المعنى ولم يوجد واللفظ انما يكون مرادبا في استعماله العرب
في كلامهم والعرب لم تستعمله في ذلك فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن جارية
بجمل ابطال احتمال ان يكون النزاع الاشارة الى العدد وانشاء في ان تسمى به الجواب
العالية في اثبات هذا الاحتمال لا يدل على تدعاه فقال واكبره لا يدل عليه اوجه
بحث لانه لم يستدل بتسمية السلام بل بالجد التسم من تلوته عليه السلام اياها على ترتيب
المختص وتقريره على استنباطه كما صح به هناك بقوله فان تلوته اياها وكذا
كون تسمية السلام لما ذكرها ايضا ان يكون تسمها من كلامهم على المراد وقد تخرج هذا
الاحتمال بان قارة التناقض والتقرير فالترص لتسمية السلام لا يجدي بطلان **دله**
وجعلها مضمنا بها اجواب عن قوله او دالة على الحرف المعسولة مقلتها **دله** يروج الى
اجزاء رشيما كقولهم وقوله وجوابه **دله** والتسمية شبيهة اسمها وانما تستعمل في حروب
عن قوله ان القول بانها التسمية والسور يخرجها الى ليس في لغة العرب والظاهر انه اراد بها
استماع لفظها وحقوقها عن الاستكراه والافاننا سب لقوله سبق وهو ان التسمية
بلفظ اسماء لفظا مستكراه عندهم ان يقول انما تستكراه وتقريره الجواب ان التسمية
باسماء متعددة تكون على وجهين الاول ان تجعل الاسماء اسما واحدا حتى لو جاز
كسبلك وانما في ان تترك ملكا لاسما وعلى حاله التعدد ولا تجعل اسما واحدا تستكراه
التسمية باكثر من اسمين انما هو في التسمية على الوجه الاول فانها لا تكون الا من اسمين
وليس في كلامهم ان يجعل ما فوق الاثنين اسما واحدا ويسمى به ولا تستكراه في التسمية
باسماء كثيرة مسرودة على شرط التعدد ومن حيث انها لم تجعل اسما واحدا **دله** وانما
يسمى مسبك وكافيك وهو اسم فاعل من النهي كان تلك التسمية هناك عن طلب دليل
سواء يقال زيد ما يبيك من رجل اي هو هناك عن غيره كجده وعشائه **دله**
والمسمى بجمع السور والاسم ج واما فلا يخفى وجواب عن قوله ان تسمية الشئ بجزءه



تروى في التاج والاسم المستعمل بنا وعلى ان الجزاء لا ينافي الكلي فتكون لفظة والجزءان
الاتحاد وانما يلزم اذا كان الجزاء نفس الكلي وليس كذلك بل هو غير الكلي قوله الفصل
عن جميع الاجزاء فالمتعارفين لا ينافون جميع اجزائه فلو كان الجزاء متعارفا للكلي
لزم كونه متعارفا لنفسه قلنا لا يتم ان متعارفة الشيء للشيء يستلزم متعارفة لكل واحد
من اجزائه بل يستلزم كونه متعارفا للجميع الاجزاء ولا يخفى انه غير كل جزء **دول** وهو مقدم
من حيث ذاته ان جواب عن قوله ان كون جزاء الشيء اسما له يستلزم الدور المتضمن
ان الجزاء مقدم على الكلي والكلي مقدم على اسمه فلو كان الجزاء اسما له لكان مقدا على
جزائه وهو محذور وفيه اختلاف بلهية فان تقدم الجزاء على الكلي انما يتوحد في ذاته وتافوه
عنه حسب صفة كونه اسما فلا دور في الشرح للخص في حواشيه على الكشاف ذات
الجزء مقدم على ذات الكلي في الوجود اليعتقدي والحقوقي واما ذات الاسم فلا يجب تافوه عن
ذات المستعمل في شئ منها بل قد يكون **دول** والمستعمل في التوابع مجب لتقدمه عليه واما كون
المسمى جزاء منه كما في اسامي الحروف مجب تافوه ذاتا وقد يكون لانهذا ولا ذاك
فلا يوصف بالتقدم والتافوه بالقياس المستعمله ثم وصف الاسم تافوه عن ذات المسمى
مطلقا **دول** والوجه الاول وهو تقدم على قوله ومنه هي اسما السور فيصير كل واحد
من الوجودات السابقين عليه ولما اتجاها ورد على الوجه الثالث من الابداعات
اشارة الى وجه ضعفه الذي دل عليه ولا بقوله وقيل وذلك من وجهين الاول انه
يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرر وهو كون هذه الالفاظ منقولة عن كونها
اسما والحروف التي كونها اسما السور وانما في انه قد انقضت سور كثيرة في المدموم
وطس والرو والاشترى كالمطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ والاشترى ومقتضاها
والاشترى ان ينافي ذلك ولا سيما الاشتهار في الاعلام وخصوصا من واضع واحد
فان اختلاف الواضع عذر في ذلك المقصود من وضع الاعلام احصاء الشخص بجميع
شخصياته وتمييزه عما عداه والاشترى ان فيها يفيض هذا المقصود فان علمية
اكثر فائدة او يستفاد منها الايقاظ ايضا واخيرا في اختيارها حروفه المعتبرة
عن الاول بان هذه التوابع على تقدير كونها اعلاما للسور كون المقصود بالذات
تعيين السور واحصاءها بخصوصها وكون الايقاظ مقصودا بها من حيث انه مرجع
للتسمية بها دون غيرها وعن الثاني بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولا سيما
انهم لم يبرروا انها اسما للسور حقيقة بل مرادهم انها اسما لها على سبيل الشبه والجزء

فان جزاء الواقع اسما اجتماعي منها المتقدم
ولا عايرت الوجودات التي في الدور سلا

ويشعر على ذلك قرب التسمية كما ان الالفاظ
والاشترى في السور فان الالفاظ والاشترى
مختلفا في الالفاظ والاشترى فان الالفاظ والاشترى
انما هو في التسمية الالفاظ سلا

من حيث انها يستفاد منها ما يستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد بديل التوابع
فان جملة قل هو الله احد ليست اسما للسور التي هي الالفاظ الا انها ذكرت على صفة كونها
اسما لها كما في قوله فادية الاسم فعمل التوابع اسما للسور فانها من هذا القبيل لا على
المحصلة حتى يقصد حواشيه في ذلك **دول** وقيل انها اسما والتوابع بيتي بالتوابع
المشخص فان من التوابع جو ومنه ملزم تاج والاسم المستعمل في قوله وان ريد
بالتوابع التوابع المشتركة لكل ما يطبق على اسم التوابع يلزم الاتحاد والمحال لان هذه
التوابع ما يطبق على اسم التوابع ايضا وان اردت بعض معين يلزم تخصيصه لا
يردان التوابع ايضا خلاف الاصل لان كثرة الاسم لا ينافيها على طرف التسمية
كون عذر المصيبة **دول** ولذلك اخبرها بالكتاب والتوابع قوله والتوابع عطف يري
لكتاب ليتضح بذلك الاخبار كونها اسما والتوابع وتوابع كون العطف المتضمن
بالتوابع صريح كما اخبرها بالكتاب في قوله كذا في الكتاب التوابع والاشترى
كتاب انزل اليك ودولة كذا في آيات الكتاب المبين انما انزلناه قرآنا عربيا واذكر
لك آيات الكتاب وقرآن مبين وحق تلك آيات التوابع وحق تنزيل من الرحمن الرحيم
كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا في معنى الاخبار عنها بالتوابع **دول** ولقد اراد منتهي
لم يبق قوله على فاهمه واوله بعد التصحاحا وعلى انه علم بالاستفاد ان اسما له لا يتخلل
ان ان تدل على تعظيم وتنزيه او ما يرجع اليها والتوابع ليست كذلك فذلك اول
وعاؤه يحمله على ما يدل على التعظيم **دول** وقد روي عن الفقهاء والاربية وعن غيرهم
الصحابة رضي الله عنهم ما يتوابع منه روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال في كتاب
سنة وتوابعه في التوابع او ابل السور وعن عمرو عثمان ورواه عنه انه قال
الحروف المقطعة من المقدم الذي لا يفسر وعن علي رضي الله عنه في كل كتاب صفوة
هذا الكتاب هو دف الهي واولها كان اكثر اهل العلم على ان الالفاظ في العلم بغير
المتشبه ومنهم العلماء والشافعية فانهم من ذهب الى ما قبل المتشبهات ولا يقف على
قوله كما وما يعلم ما ويله الالفة قائلا انه لو لم يكن الالفاظ في العلم حفظ في علم المتشبه
الا ان يتوابعها آياتها كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجاهل لانهم جميعا يتوابعون
ذلك وقال في الاسلام لاشي من المتشبهات الا والرسول عليه السلام بعبارة تليق
بشأنها ذلك ومعنى قوله مستأثر له كما يعلم المتشبهات واستقل قوله انه
لا يعلمها احد بنفسه الالفة كما لانه لا يعلمها احد من البشر صلا لجزان يعلمها نفس

فان جزاء الواقع اسما اجتماعي منها المتقدم
ولا عايرت الوجودات التي في الدور سلا



من صحتها لسه كما من خلقه بتعلمه والهاه اياه كما في النيب فانه كما قد خص الله سبحانه
والاوليا ويؤمنون بالهاه كما وان لم يعلمه بانفسه اول المصنوعين من خلقه او غيرهم
وصرفه عن حاتم حيث قال ولعله ارادوا ان يسموا السب الذي جعل الله سبحانه
تاويل المتكلمات على ذلك فقال اذ يعيد الخطاب بالالفيد فينبغي ان يكون مع قولهم
انما سرست لسه لعله انها رموز لم يقصد بها انهم غير الرسول عليه السلام من حيث
ان ولايتها على المراد ليس على طريق دلالة الالف الموضوعه لانها لا يعلمها احد سوى الله
اصلا فان الخطاب يشبه بعيد فلا وجه لخص كلامه على معنى مستلزم لذلك الخطاب بعيد وقد
يجاب عنه بالبعد في ذلك اذ يجوز ان يخاطب الله سبحانه بالمتكلم به ابتداء للراغبين منهم
عن التفكير والوصول الى مطلوبهم من العلم كما ان ابتداء الجمال في العمل على تخصيصه والامعان
في طلبه لان ابتداء كل فرقة انما يكون بما هو خلاف هو اياها وعكس متناه وهو قريب مما هو
من قول الامام انه كما يحسن من لسه كما ان يكلف عباده بما لا يعرفون وجه الحكمة من الافعال
كما يقال الحج من رضى الحمار والسعي والزلن كذا يحسن من ان يارهم بان يسلكوا بالايقظون
على حسنه وكون المتصور ومن ذلك ظهور الانقياد والتسليم في الامور التي لا حلال في الحكمة بما
لا يقف على معناه لا يكون الا محض الانقياد والتسليم كما لا يفرغ عن بيان ان هذه الفواحش
استأمر وانها من قبيل المعربات وان سكوت او اعراضا لعدم العمل وعن بيان وجوه
وتوحيها فواتح السور من المقبول والمزيف والمسكوت عنه اذ والآن ان يذكر حكمها في الاعراب
فاوردت احتمالات ثلث على تقدير سميتهما وثالث على تقدير ابقائها على معانيها مع
الوجوه المذكورة احد عشر لانه اورد وجوه خمسة منها في جعلها اصواتا منزلة منزلة في
التبنيه كما سيظهر في لسه كما فقال فان جعلتها اسما لسه كما في القرآن والسور كما
لها حظ من الاعراب سواء كانت معرفة بلفظي وذلك فيما ياتي في الاعراب من الاسماء
كصا ووقاف ونون او الاسماء المستعارة التي يجريها على زنة من دون مثل ليس على وزن
قاييل فيمن قرأ بالفتح على ان يكون ذلك الفتح نصبا باضمار النون ويكون حرفا عن
التسوية لفتح حرفها باجماع العبد وان شئت او يكون ذلك الفتح حرفا غير المنصرف على حرف
حرف القسم او محلا وذلك فيما لا ياتي في لسه لاعراب نحو الم والمبعض فان مثل ذلك
يجب ان يكون محليا على السكون انما ثبت له عند استعماله على سبيل التعاد وهو حرفا على
وحي كوز لسه لاعراب لانه يستلزم ان يجعل لسه اسما وفصحا عدا اسما واحدا وذلك غير موجود
في كلام العرب او ياتي في لسه ذلك ولكن لم يرب بل على على الالف الوضعية سواء لم يغير سكونه او غير

٧٥
او غير بالتحريك للحد في الحرب عن اجماع السكتين كصا ووقاف ونون ممن قرأها
بالكسرة مطلقا وفي قرارة الفتح على وجه فان كان ما بعد ما صالحا لان يكون مبتدئا
او حرفا محلا على واحد منها ويكون مع ما بعده كل ما تاما كما في قوله تعالى الم ذلك الكتاب
والله اعلم لاله الا هو وهن تلك آيات القرآن وكتاب مبين والالف في الخبر والابتداء
ول على طريق لسه لانها بالنصب فان تقديره اقسامه لسه لانها من جنس الالف والابتداء
ما اضم النون فتعدى النون للمضمر في الالف المقسم به كما في قول ذي الرمة الالف من قبلي قلبى
له الله ناصح ومن قلبه في في القلب والسواخج والناصح في الناصح من الغل ونحوه هو
من عطف الصفة على الصفة اي رب شخص قلبى له ناصح تحبه ويالفه في مودود
في القلب والسواخج اي نافر عنى فقد القلب التي ترضى عن كسوة حشنة من سخر له سواخج
اي عرض والتقدير اختلف باسمه ان قلبى صوله نفس ما ذكر وقال في يمين لسه
ابرح فاعدا اي اختلف بيمين لسه اي بقوة عظيمة وقال آقا في الحيز تاو منه بلجم
فذاك امانة لسه الشريفة اي اختلف بامانة لسه ان الحيز المادوم بالجم هو الحيزان
يسمي تريبا لاما يتقارفة المهور من الحيز المكسور في المرقمة ونحوها قال محمد بن حسن
في كتاب الايمان واما لسه لسه يكون سببا وسئل عن معناه فقال لا اوردى في كتابه
وجد العرب يكتنون بامانة لسه فجمع بينه وفي المغرب بامانة لسه من صانفة المصدر في
الفاعل والابن من صفات لسه كما والادوم والادوم ما يؤتدوم به تقول منه
ادوم الحيز بالمعنى يادوم بالكسرة والادوم الالف والاتفاق يقال ادوم لسه بينها
ياؤم اي صلح والالف وكذلك ادوم لسه بينهما فعل وفعل بمعنى وانصب امانة
على حذف حرف القسم واعمال فعل القسم المضمر فيه اي واما لسه لسه او بامانة قال
الزحخشري في المنصلي تكلف الالف فينصب المقسم به بالنون المضمر واورد الالف
المذكورة وقال ابن الجني في الايضاح ان نصب المقسم به بعد حذف الالف لان حرفها
منعق للنون المقسم لان الحرف الجاني هو ضرورة التقدير النون وشبهه الى الاسم
بعد ما حتى يكون الجواربها منسوبا له لذلك النون الالف لا ينصبه لفظا لمعارضته
حرف الجوايه وجميع الحروف الجارية مستوية الاقدام في هذا اي في كونها لتقدير النون
القاصر عن المنقول اليه الا ان الالف ومن بينها تختص بانها قد تكون لتقديره على معنيها
قد تفعل معنى النون وتغيره على معنى يتنقض التقدير الى المنسوك به كاللغة والتضعيف نحو هبت
به وقت به اي ذهبت واهتمته واذا قرأ ان يدخل الالف القسمه متعلقا بالنون المقسم

فاخذت الباء التي متصل الفعل خاليا عن المعترض فيجب ان نصب متعلقه بلسان ذلك قلت
زيدا وكلت زيدا واستغفرت الذنوب واستغفرت من الذنوب وذلك مطرف في كلامهم
الا انهم لم يذكروا الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت لسه ولا اقسمت لسه بل يقولون
الله لا فعلت وهو قول الزمخشري فيمنع من ان يفتقر اليه بل يفتقر اليه قال الزمخشري وتضم
اي الباء كما تضم الام في لاه ابوك وقال ابن الحاجب يعني انهم خفضوا القسم على
اصناف حرفي خفض اراوته موجودا في المصدر كما خفضون في قولهم لاه ابوك
واصله تيه ابوك فتمت ثلث لامات فاضر الالف وهي الجارة فيقوله لان لام المولف
ولام الكلمة التي هي فاء ما على قول من يقول ان اصل اسم لسه لاه مصدر لاه بكلمة
يؤها ولا ياء فواجب وارتفع فانه ما تجوز عن البصائر كارتفع عن كسبه وعلالين
به ولما كانت الالف من بينك الالفين ساكنة مدغمه في الثانية لزم الابتداء بال كنة
وهو مستعمل في حذف الالف في قوله قبيح لاه ابوه باجر بال حرف المقدر لان خفض الالف
من خفض ولا خفض سوى حرف المقدر فكذا مثل قولنا اريد لافس الجرا لا خفض
ايض الا حرف المقدر ولم يذكر كسبه من الالف على اصناف حرف القسم تيهها على قوله استغفرت
وانزق من الاضمار والحذف ان اثر المحض باق في ه دون اثر المحذوف ونسب
وله او غيره عطف على فعل القسم اي وتقدم فعل غير فعل القسم كما ذكر **وله**
او الجوع عطف على النصب او الرفع كما ذكر الحكم الفذائح على الاجمال اراوان يذكريا يرفع
تفصيل فقال ويأتي الاعراب لفظا والحكاية وهي ان تحذف بال قول بعد فقهه استغفرت
صورتها الالف كقولك لمن قال لك بفضيك قرمان او لك قرمان وعني من قرمان
ومعناه وعني من هذا الحديث ولو قيل من قرمان لم يرد هذا المعنى ومنه قوله قران
بالجهد وقرات سورة انزلنا باله غير ذلك فيلحكاية في الاعلام انما تجرى في
المجمل كقوله بقر العمانية صورها الموفقة باسباب نقلها الى العمية وفي الالف
التي وصلت اعلا لا لنفسها كقولك ضربت فاض وكمه لتكثيرة ومن حرف في حفظ
المجالية مع السمع والاشعار بانها ليست منقلبة عن اصلها بالكلمة واما في غيرهما فلا وجه
للمجالية سواء كان مفردا او مركبا اضافيا او مجزيا ولا يري ان ضربت جردا
عن الضم اذا سمع رجل لم يكن محليا وما نحن فيه من هذا القبيل فينبغي ان تبين فيه
الاعراب ولا يسهل الحكاية وكذا تقول فيما قال فيه والحكاية ليس الا فيما عد ذلك
وهو ما لم يكن مزودة نحوق وحس وثوان ولا حوازنة لها نحوكم ولا بعض ما واجب

الرفق بالاصح
والجوف

الحكاية

المنبئة عن سبب نقلت لاجلها
سهلة

بان اسما وحرف كثيرا استعمالها معذرة ساكنة الالف زمر قوفه حتى صارت هذه الحكاية
كانها اصل فيها وما عدنا ما عارضها فلما جعلت اسما للسور جوزت حكايتها على
المسببة الالف تيهها على ان فيها شمة من ملاحظة الاصل لان جميعها تيهها من
بدلوا تها الا صلته اعني الحرف المبسوط والمقصود من التسمية بها الالف والتشبيه
فتجوز الحكاية مخصوص لهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور فليس يري رجل لصا و
اوسون الفاتحة لم تجز الحكاية كذا في حواشي الشرح الجرح والظاهر ان وجه قول
الزمخشري والمصوب يدعي الاعراب وتبين الحكاية في مثل المران الاعراب في حروف
على عتب والتكيب وجعل فوق الاسمين اسما واحدا وذلك في وجع عن فانوت
لغة العرب فانه ليس في كلامهم جعل احدهما اسما واحدا وتسمية السور به ليس منب على
اعتبار التكرير بل على كون ما فيه من الاسماء مسرودا على منط التعداد وانما عكس الاعراب
فيه بل سمن الحكاية لان جعل اسما للسور هو مجموع الاسماء المسرودة ولا يخفى
امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد واذا كان تسمية السور بمثل الالف
مبنية على كونه مسرودا على منط التعداد ولا يتناع جملتها اسما واحدا احتل ان تكون التسمية
بمثل حم وليس مبنية على ذلك ايضا في لا يكون مزايا بل يكون محليا بصورة الالف
وان تكون بجملتها اسما واحدا مركبا من سمين فيعرب في فعل هذا الالف وعليه القول الذي
نقله الشريف المحقق حتى يحتاج الى جواب **وله** كسيرة وذكره اي ذكر الصفة في حروف
الاعراب وبالحكاية **وله** وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجزوا
لفظا ان كانت مزودة او موازنة لها والاحتمال كذا في حواشي الشرح في حروف
ان هذا التفصيل لا معنى له لان الكلام على تقدير ببقية اسامي الحروف على ما
وجعل الحروف المعجمة مقسما بها من غير اعتبار التضم بعضها البعض حتى تكون مجموع حروفها
للمعروف ام لا فلي هذا يكون المنصوب او المجزوء وكل واحد من كل الاسماء المسرودة فكلمة
التي اقسام تسميتها وتكون اعرابها على الاسماء والمزودة محليا ليس الا في المنصب
سعد من فعل القسم وحذف الجا وما الجرا جها ر الجا فان فعل لا وجه لانصباها
سعد من فعل القسم في ص والقرآن في الذكر وق والقرآن المجيد وان العلم لان
الوا وفيها ليست للتسمي والا يلزم الجمع بين سمين على مقسم عليه واحد وهو مستكبر عندهم
بل لا بد ان ينفرد كل قسم عليه على حدة فتبين كونها العطف والتشريك في القسم
تايا مع المقسم به ولا يحتاج الى جواب احد لان القسم واحد الا ان كونها العطف

مشكل ايضا لانه ان في الاول في الاعراب قل قوله وان بقيتها على ما فيها وجبت
بها يكون كل كلمة منها منصوب باليس في جريان هذا الاحتمال في جميع الفروع بل يمتنع
الكلام التقيد بارتقاء المانع فلا يجوز **ورد** او صوابا منزلة منزلة في وقت التثنية
فيه الوجه الخمسة من احد عشر وجهما سبق ذكرهما احد ما ذكره بقوله ويكون اول الفروع
الاسماع ا هـ وثانها ما قطرب من كونها مزيدة للتثنية والدلالة على انقطاع كلام
واستيف آهـ وثالثها ما قاله ابو العباس من كونها اشارة الى مد و اقوام واجل
ورابعها ما ذكره بقوله وقيل لالف من قطع لخلق في وقتها ما روي عن الخليل والاربع
وغيرهم من انها ستمائة لسه لعله **ورد** ويرقف عليها وفي تمام الوقف قطع
كلمة عما بعد ما وهذا تام او ناقص وكما في لانه ان كان على كلام غير مقيد فموجب
ناقص واما على كلام مقيد وهو حسن ثم ان كان ما بعده مطلق بما قبله في الاعراب فهو الكافي
والا فهو التام فالوقف على بسم ناقص موجب وعلى بسم لسه او بسم لسه الرحمن الرحيم كافي
وعلى بسم لسه الرحمن الرحيم تام نعم من هذا ان عدم احتياجها الى ما بعدها انما يثبت به
عدم كون الوقف عليها من قس لوقف الناقص ولا يلزم منه ان يكون من قبيل الوقف التام
لجواز كونه من الكافي فان ما يوقف عليه وقفا كافي لا يحتاج الى ما بعده ايضا وان
كان ما بعده محتاجا الى ما قبله من حيث كونه تابعه في الاعراب وانما يكون الوقف تاما متظن
الاول كون الموقوف عليه مستقلا بالافادة غير محتاج الى ما بعده وانما في كون ما بعده
ايضا مستقلا بنفسه غير تابع لما قبله وقد تعرض لاحد التامين فلا بد من الترضي لا في ايضا
العلم الا ان يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه فان جعلت الفروع وحدها اخبارا
لمستند آت المحذوفه اما جعلها اسماء السور والقرآن او باليقاها على معانيها وتقدمها
بالوقف من هذه الفروع اجبت مسودة على غلط التثنية او منصوبات باذكار
جعلت مقسما بها محذوفات الاجابة فالوقف عليها تام والافنية تام **ورد** وهذا
ترقيف اي عد بعض هذه الفروع آية دون بعض ليس مبنيا على احتياجها الى ما قبله يقال
انه ترجيح بلا مرجح بل هو مبني على التوقف من قبل الشرح لا مجال للمقاسفة فان قيل
وقرأ الخلاف بان لانه يدل على ان مقيا سر على لانه فكل مبنية الخلاف صحة الرواية
وعددها فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن فلا **ورد** ان اول
بالوقف وان اريد بالهم ما سوى ذلك من المحذوفات فلا يجوز ان يكون ذلك اشارة
اليه لا متناع حمل الكتاب عليه **ورد** فانه لما تكلم به في جواب عما يقال ان ذلك

ان كان
الوقف
كافي

مثل ان يكون في اسماء السور او يكون على اسمها
معناه وجعلها منزلة منزلة في وقت التثنية
كونه مقيدة برفع من الاعراب او بغيرها على حال
والاستيفاء او اشارة في وقتها او في وقتها
او اجمالا او اجمالا على ذلك لسه

لاش رة اليه كلف يشا ربه الى الم وهو حاضر قريب وحاصله في علم السعيد لوجوب
الاول ان يقتضي ذكره والتقصي منزلة السعيد يعني ان الكلام المفضل من الاعراض السالبة
الغير القا والذات بل انما كلف كما يوجد شي وبشكل فكان المشا واليه بهذا الوجه وهو
حظ من عدم قصا ر كما بسيد لان الغايب بسيد فاستعمل ما وضع للسعيد والثاني انه
لما وصل من المرسل الذي هو في قصي مراتب العقود الرفعة الى المرسل اليه الذي لا يرضيه
في تلك المرتبة صار بسيدا عن المرسل فذلك مشا اليه بما اشبه به اليه بسيد واعتبر على
الوجه الثاني بان المرسل اليه هو النبي عليه السلام ولفظ ذلك كان ثابتا قبل الوصول
اليه واجيب بان المراد بالمرسل اليه من وصل اليه اللفظ حال احواله كالمالك
ورد هذا الجواب اولاه بالانه خلاف ما بينه من العباد لان المتبادر من لفظ المرسل اليه
هو الرسول او امته وثانها بان ان اراد باللفظ الذي وصل اليه مع لفظ الم
فذلك ليس شارة اليه بل اليه اول به عليه وان اراد به لفظ جميع السور او المنزل
فقبل ان يصل اليه هذا كان ذلك على حاله لا يقال اراد به لفظ الم كمن لا يرضيه
انه مجرد لفظ بل محبب ودلالة على سماعه لانا نقول الاشارة اليه من هذه الخشبية
اشارة اليه سماعه فيرد عليه ويرد على الشق الثاني او قبل وصول سماعه من المرسل الى المرسل
اليه كان ذلك على حاله فالصواب ان يقال ان القرآن نزل على أسلوب كلام المصطفى
والبيخ اذا لفظ كلاما لم يقنيه على غيره ويوصل اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه
وتبني كلامه عليه فكانه قال واعتره وصوله من المرسل الى المرسل اليه انتهى كلام صاحب
الرد بمصنوعه وانت خبير بان الاشكال انما يرد في الثاني ذلك على تمامه وقصر
الم بالسور او القران كلمة واما اذا اريد بذلك الاشعار بعد مرتبة المشا اليه
ورفعة منزلة كما يعطون يتم الاشعار بتفاوت مراتب وقال في المصباح ان في
ذلك تعظيم المشا اليه بتبديل بعد مكانة منزلة بعد المكان او فسد الم بالوقف من هذه
الوقوف فلا يرد اما على الاول فظهوره واما على الثاني فلا بد من صدق على البعض حقيقة
ولا شك انه وصل منه اليه قبل وصول لفظه ذلك فان قلت او كان الم اسما
للسور كيف صح الاخبار عنه بالكتاب قلت تبديل البعض منزلة الكل اما ان
يراد بالسور الكتاب على طريق ذكر الجزاء واداء الكل او يراد بالكتاب بعصمة على طريق
ذكر لفظ الكل واداء البعض فقلت ان فسر القرآن كيف مشا اليه بذلك
وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا قلت تنزيلا لمحقق الوقوع منزلة الواقع **ورد**

و ايضا انه نزل من السماء الى الارض فصارت
سورة

حساب ما نزل من القرآن
الاشارة الى ان
في سورة م

وتذكره يعني ان تذكر اسم الاشياء اذا اريد بالمراد في القرآن كما هو وانما اذا اريد
السورة فانما هو بالنظر الى ما هو خير او صفة له وذكر وهو الكتاب فان المبتدأ
او الخبر وكذا الموصوف والصفة كما كانا عبارتين عن شئ واحد كما هو محقق بحسب
الصدق وان تعابير احسب المخدم جازا في احكام الخبر على المبتدأ وحكم الصفة على الموصوف
في التذكير والاشارة وبالنسبة في قولهم من كانت امة فان خير كانت امة ان كانت امة
وهو خير كان قال سبحانه فما راى الشمس من روضة قال هذا ربي ذكر المبتدأ ولكن الخبر
مذكرا فكذلك ذكر ذلك لتذكير الكتاب والظاهر ان الاحتياج الى العذر في تذكير اسم
الاشياء لان المبتدأ واليه بذلك لا يخفى ان يكون المسمى بالمراد واسم الموصوف وكل واحد
منها ليس بمؤنث اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص من الكلام المنزول المسمى بالسورة
البقرة ايضا ومعلوم انه ليس بمؤنث صلا واما اسم الموصوف فليس بمؤنث كما انه
ليس بمؤنث واليه نعم ذلك المسمى اسم آية وهو سورة البقرة وهو مؤنث الا ان المذكور
س بقا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كون مؤنث واليه بذلك احتياج الى الاعتذار
في تذكير اسم الاشياء وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يرد عليه شئ الا ان
ذلك لما كان اشارة الى المسمى وهو المنزول المخصوص المشتهر في المتعارف ان يعرفه
بالسورة واستمر ذلك بين الامة وكان المتصور بوضع العلم بتميزه عن سائر السور
لوحظ كونه سورة في وضع العلم فكان قوله الم في قوة هذه السورة فورد ان يقال
لم ذكر اسم الاشياء واليه مؤنث فاجتمع الى الاعتذار لذلك **قوله** والى
الكتاب عطف على قوله الم واذا كان ذلك اشارة الى ذلك الكتاب الموعود
انزاله كون الكتاب صفة لذلك قطعا ويكون الالف واللام منه محمد الخ ورجي اليهود
هو الكتاب الموعود انزاله بما في السور التي نزلت قبل هذه السورة كقوله انما ينطق
عليك قولنا تقريبا فان هذه الآية في سورة المزمل وهي من السور التي نزلت في حيا
الرحي وكقوله سنة ذك فلا تشي وهو في سورة الاعلى وهي كنه وهذه السورة
مدنية او بما في الكنت المتقدمة كالنورية والانبيا فان لسه سا ذكرهما اية سيبعث
محمد رسولا وسينزل عليه كتابا وان موسى عيسى عليهما السلام اخيرا بذلك امتثال
بنى اسرائيل فقال تعالى ذلك الكتاب اى الكتاب الذى اخبر الانيب والمتقدمون بان
سينزل على النبي البعوث من ولد سمعيل عليهم السلام وعلى المتقدمين صبح الاشياء اليه
بلفظ البعوث لما بين هذه الاشياء والوعد السابق عليها زمان مديد قال الامام

فاذا كان الكتاب صفة ذلك كون خبر
نفس ذلك المسمى بصفة واذا كان الكتاب
خبر ذلك كون جملة ذلك الكتاب خبر الموصوف
صحيح ان يكون خبر الموصوف عن الموصوف لان
اسم الاشياء عام في كل المسمى
الكتاب خبر يكون المراد به المسمى
بالحال

ان لسه سا ذكرها
سنة اولها
قوله انما ينطق
عليك قولنا تقريبا
في القرآن اذ انزلت
المتقدمة سله

لغاب ان يقول المبتدأ واليه ههنا حاضر وذلك اسم ميم يشد به الى البعيد والجماع
من وجهين الاول لان المبتدأ واليه حاضر وبانية من وجوه الاول قاله القم
وهو ان لسه سا انزل الكتاب بعينه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة
واى كل ما نزل بكة بما فيه الدلالة على التوحيد وفى والشرك واثبات النبوة
واثبات المعاد وقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة
وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال لسه سا واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعل
عن اجن اما سمعنا قرآنا عجبا وقوله اما سمعنا كما بانزل من بعد موسى وهم يسمعون
الا البعض فانها ان لسه سا وعد رسوله عند بعثته ان ينزل عليه كتابا لا يجمع
الما وهو عليه السلام اخره بذلك وروى الامة ذلك عنه ويؤيد قوله انما
سندق عليك قولنا تقريبا وانما لسه سا وعد في الكنت المتقدمة بانه يرسل محمد وينزل
عليه كتابا ورايها انما لسه سا اخره عن القرآن بانه في الوعد المحفوظ بقوله وانما في
ام الكتاب لديها وقد كان عليه السلام اخره بذلك فغير محتج ان يقول لسه سا ذلك
الكتاب يعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المشتهر في الوعد المحفوظ وخبرها
انه وقعت الاشياء بذلك المسمى بالنظم والنقصي والقصي في حكم المتباعد
وسا وسها انما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حله بعد كما تقول لصاحبك
وقد اعطيتك شيئا احتفظ بذلك وسابها ان القرآن وان كان حاضر بصوتيه
كمنه عايب لغيره الى اسرارها وحقايقه فبان ان لسه سا واليه كما يشد الى البعيد
الغائب الوجه الثاني في سمن ان المبتدأ واليه حاضر لكن لانه لفظه ذلك لا يشد
بها الا الى البعيد بانية ان ذلك وهذا هو فاشارة الى ذلك لانه وف
الاشارة ومعناها التثنية واذا قرب البشئ الى البشئ اليه بان يقال هذا اى تثنيه
ايها المتخاطب لما اشترت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على
واو هي وف خطاب واللام توكيد معنى الاشياء فيقال ذلك فكان المتكلم
بالغ في التثنية لانه المبتدأ واليه عنده فهذا يدل على ان لفظه ذلك لا تصيد البعد
في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها
فصارت كاللداية فانها مختصة في العرف بالمرس وان كانت في اصل الوضع متساوية
لكل ما يدب على الارض واثبت هذا فنقول انما محمد ههنا على مقتضى الوضع الكفوي
لا على مقتضى الوضع العرفي وقع لا بعينه البعد ولا اجل هذه المعانيه لانه يقع كل واحد

ذلك هذا

من اللفظين مقام الآف قال تعالى واذكر عبدا وانا ابراهيم واسحق الى قوله وكل من الاخبار
ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توردون ليوم الحساب
وقال وجادت سكرة الموت بالحق ذلك كنت منه تحيد وقال فاخذ له لسه نكال الآخرة
والاولى ان في ذلك لبرة لمن يخشى وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الموتى
اي كذا يحيى لسه الموتى وقال وانا تلك يميناك يا موسى اي هذه التي يميناك انك
اول وهو مصدر اي الكتاب مصدر كخطاب ستمي بالكتوب للمبالغة في تعلق بالكتب
به كضرب الاجزاء وفعال بني بمنقول كالبايس اسم يبيس على التقدير من كون يمينا
المكتوب الا انه محي زمني الاول وحقيقته في التام اتم على الكلام المنزلة بواسطة
جبريل عليه السلام قبل ان يكتب في الحصى حيث قيل ذلك الكتاب تسميه للشئ باسم قول
اليوم كحط الماسية بين المعنيين من حيث اشتغالها على معنى الانضمام والاجتماع قال
الراغب اكتب ضم ادم الى ادم بالتحية وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض
في الخط وقد يقال ذلك المضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولقد اسمي كتاب لسه تعلق
وان لم يكتب كتابا لتولده كما لم ذلك الكتاب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في الكتاب
جا وفي القرآن على وجوه احد النرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم العقيم ان العبدوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وانا منها الحجة والبرهان فانها كتابكم ان كتبه صان
اي ببر ما تكلم وانا منها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي كتابها
بمعنى كتابته السيد عبده والذين يستغنون الكتاب مما ملكنا اي انكم وهذا المصدق
بمعنى المعاقبة كالجمال والخصام والفعال بمعنى المي ذلك والمي صحة والمفارقة واشتقاق
الكتاب من كتبت الشئ اذا جمعته وسميت العسكر كتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتابا
لانه كالكتيبة على عسكر الشبهات اوله اجتمع فيها جميع العلوم اوله لسه كما انزل
التكاليف على الخلق انتهى كلامه فعل هذا الخلاق الكتاب بمعنى المكتوب المجموع على المنظم
عبارة تكون حقيقة فلا يحتاج الى الحذف وانا يحتاج اليه اذ اريد به جملة العرفي وهو
المنظم رسما وخطا **اول** معناه انه لو ضربه جواب عما يقال كيف يصح في جنس الرب
مع كثرة المرابطين المستتر من كل فرد من افراد الرب وذلك لان لا ريب في
لامية الرب وفيها مية يقتضي ان كل فرد من افراد المية ثبت فرد من افراد
تلك المية ثبت المية في ضمنه وذلك يناقض في المية فظهر ان كثرة المرابطين
المستتر بكثرة افراد الرب يافض في مية الرب عن كثرة المرابطين ودوي من

٧٩
من مصدر النسيب وجود اللفظ في نفسه والاصد من
الاعلى بل لفظه على استحقاقه اذ لا يرد
قال الامام اقول اوله لا يرد في غيره
اقرب اليه من اوله بل يرد ان كتبه في
الآية
فانه لا يصح ان يكتفوا باللفظ في قطع كلام استعمال قوله

عن بعض الملاحدة انه قال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنعن شك فيه وان عنى انه لا شك
عنده فلا فائدة فيه وتقرير الجواب انه ليس الا انه لا يرد في غيره بل المراد ان
في وضوح حاله في صحة واجازة وكونه من عند لسه وارتفاع برهانه الدال على ذلك
الا حيث خرج عن كونه مطعون للرب فلا يثبت له ان يرد في غيره فانه الدال على ذلك
وقوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرد في غيره فانه الدال على ذلك
بالنظر الصحيح يا باه النظر الصحيح وقوله بالمتاح لا يرد في غيره فانه الدال على ذلك
بما يثبت خبره بخبر وهو صحيح من اتراب فيه وهو كذلك اما عدم العقل او فاقد النظر
الصحيح وعلى السعد من وجود الرينة بمنزلة العدم فظاهر ان يكون العقل الناظر
وكان الوجود من الغير بمنزلة العدم فظاهر ان يكون العقل الناظر
لان احد الايرتباب فيه ولو يرد ان المعنى ذلك لا في حقيقة الرب المستتر من كل فرد من
افراده قوله وان كتبه في ريب الآية لجملة ان الدالة على تجوز اترابهم ولو كانت
الوقوف منهم وهو في القطع بانقطاعه بالصدقة فلو كان المراد من ريب اترابهم ان
احد الايرتباب فيه قطعها كان المناسب ان يرد الرب عنهم اي ان يجعله بعد عنهم
لان جملة اجزاء الوقوع منهم ثم يترجم الطريق للرجح له فكذا وجه التاميد ولو اريد بمنطق
ان هذا الاختلاق ما هذا الا انك محض في ان هذا الا سحر معين كان ظهر لانه
صريح في انك ركونه وصيا المية فيكون اوله على ان ليس المراد من كتبه ذلك وما في قوله
ما ابد عنهم الرب باقية لا تجزية اي لم ينف ثبوت الرب منهم بل ارشدهم الى طريق
ازالة ما ثبت لهم من الرب وهو ان يجهلوا في ما وضعه لهم من تجزئة في ما رضى
حصنة من حصصه وقطعة مما نزل منه ومنه نجوم الكفاية لخصصها المراد في الاوقات
المتفرقة والجمع في الاصل الكوكب الطالع فنقل منه اوله الى الوقت الذي تبين كطوره
وعزوبه ثم اطلق على ما حصل في الوقت ذكر المعنى واردة في الحال وهذا المعنى هو المراد
وهما لان المراد الآيات النازلة وقت اقتضا الحاجة اليها وتجدد بغير السمع والى فنة
وبال شبهة موضع قولها **اول** وقيل معناه لا ريب فيه لمتقين جواب بان كما سبق
من الاشكال الوارد على قوله لا ريب الدال على ان الرب على سبيل الاستباق
مع كثرة من يرد في ريبه وتقريره ان ليس المراد عموم الشئ واستغراقه بل يقية النسبة
المتقين فقط على ان كون قوله كما لمتقين خبر لا ريب فيه لا مستلحا بهدي ويكون
هدي على هذا حاله الضمير المحرور في ريبه لا عن المستتر في الخرف لا اقتضا لكون الرب



يهدى لانه ضهير الرب ويكون فيه صفة الرب لا خبر القوله لا ريب فيتمسك بمقدور ذلك
وروان يقال كيف يكون هدى جلالا من المجرور والتمويل للحكمة في مع ان العالم في ذى
احال يجب ان يكون عالما في احوال وادوار الحيات لا ينصب الحال في نفسه بقوله والى
في هدى النظر الواقع صفة للمنتهي اي في الجار والمجرور من معنى الفعل الذي هو الحال
في الضمير كور حقيقة كما في غير المنصوب من ان ابن كثير نصبه على احوال من الضمير
المجرور في نعمت عليهم والعامل نعمت وانه لا يلزم منه اختلاف العالم في احوال وذوها
لان العالم فيها هو الفاعل فان منصوب المحل في نعمت عليهم هو المجرور فقط وانما هو
انما هو في تودية الفعل وانصافه الى الاسم وكذلك الهن فان الصفة المجرور في لا يرب
فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنتهي حسب المعنى وجعل هدى جلالا من ضمير
القرآن اما على المبالغة في كونه ماديا كما في نفس الهداية او على حذف مصاف اي في هدى
او على وقوع المصدر مرفوع اسم الفاعل وكذلك كل مصدر وقع خبرا او صفة او حال فيه
الاقوال المتكثرة ارجحها او كما تقول المحل الواقع صفة للمنتهي بيان لا عاين عليه على تقدير ان
يكون للمنتهي خبرا وتبنيته على ان العالم في الحال حقيقة هو العالم في ذلك النظر
لانه الواقع صفة في الحقيقة ولم يرض المحل بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه
الاول ان الثالث في النظر الواقع بعد الثاني الجنس كونه خبرا لا صفة للمنتهي وانما ان
الماسب لمقام المحل العموم لا يخص من الثالث ان فيه بعض شوق عن وصل الذات
بالمنتهي او المصنف لا شك في حقيقة المنتهي المصدر من حقيقة ولا تخفى ما فيه والرابع
ان الثاني يتوجه الى التعيد فيتمسك لان اتفاقا والريث ليس بمقيد بشئ بل هو في مطلقا
وله اذا حصل فيك الرية بتشد ويحصل وكسر راء الرية وهي وان شئت في معنى الشك لان
حقيقتها ومعناها الاصل في قول النفس اضطرابها يعني ان الرب الاصل مصدر من المعنى المقابل
بمعنى كصير القلق وادارة الاضطراب بالنفس لانه عدل عن معناه المصدر في استعمل
هذا الموضع ونظيره في معنى الشك كونه سببا لقلق النفس على اطلاق اسم السبب
وارادة السبب لو اريد به الهن معناه الاصل ليقول لا ريب كما يقال لا ريب في زيد **وله**
لان في الشك يقين النفس اشارة الى ان استعمال الرية الشك هي زمن فصل اطلاق اسم السبب
وارادة السبب واستشهد بقوله عليه السلام فان الشك رية على ان الشك ليس معنى
اصليا للرب والرية بل لها معنى اصليا غير الشك كما في الحديث فان الرية فيه حلت
على الشك والمحل يقتضي التعاير بينهما لانه لو اتحد لما كان في الكلام ما يذم واستشهد

والمنع لا ريب حاصل فيه حال كونه ذاهبا
اوراويا

فغير ان الرية حقة في معنى الشك
بترية صحتها متبادلة للظانينة
سلا

ارصيل الشك مظهر الرية
وهي كونه عليه

بجعلها مقابلة للظانينة في الحديث المذكور على ان ذلك المعنى المشكك هو
النفس اضطرابها ومع الحديث ومع ما يربك اي يفتك ذاهبا الى الجملين عليك
فان الشك اي كون الشيء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح وحسب في نفسه رية اي ما
تعلق له النفس الزكية واضطراب معه والصدق اي كونه صادقا حقا صحيحا طمانينة
اي مما تطمئن له النفس اي اذا وجدت نفسك مضطربة في احد هذه واذا وجدت
مطمئنة فيه فاستسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محتملا لان
يشك فيه وطمانينة فيه علامة كونه حقا وصدقا وقيل معناه ومع ما تشك فيه
العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكوا وراحة والاول قوي وعين الكتاب لا اوتي
قيل ان المحس اعتماد في نقل من الحديث على الرخصة والاول في الحديث في رواية الرب
والثاني في كذا فان الصدق طمانينة والكذب رية ولا تخفى ان حقه احدي
الروايتين لانه في حقه الاغنى **وله** ومنه اي من قبيل وقوع المصدر مرفوع
اسما على كانه قوله كما لا ريب
التي تعلق النفس وتزبل طماننتها واستقامت **وله** يهدى الى الحق اشارة الى ان
الهدى بمنى المهادى والمرشد الى صراط مستقيم قال سبحانه هذا القرآن يهدى للتي هي
اقوم وقال الجن انما سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشاد ومن جوده ما انه في الدنيا
واقته في به فيما ياتيه ويذره قاده الى الجنة ومن جوده وراوه ساقه الى النار
فذلك نزل فيه انه لتقول فصل وما هو بالهزل فانه ينصل من اهل الجنة واهل النار
والسنة في السير في العيس بينا سرير شري واسريرت اسرارها واسريرت ليلها فاسري
والاسرار بسنة والثاني لغة اهل الجي **وله** ومعناه الدلالة اي على ما يصل الظاهر
ان التعريف فيها للمهدى لادرجي والمهدى ما قرئ في سورة الفاتحة من ان الهداية والاله
بلطف وهي يستلزم ان يكون الطريق المدلول عليه ما فعا للمدلول هو صلا اليمين
اي مطلوبه ووجد الايضال بالنقل والاول والاطلاق في الايضال لانه الاصل والاول
على التقييد **وله** لانه جعل متابيل الضلال لانه استدلال القائل بان الهدى هو الدلالة
الموصلة الى المطلوب لا مطلق الدلالة بان لا يعتبر الوصول الى المطلوب في متونه
الهدى مقابل الضلال استعمالا ولا شك ان التيسير وعدم الوصول الى المطلوب
مستبره منهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول اليه في منهوم الهدى لم يلجج التعايل لجاز اعتبارها

ارادة تيسر الحلاق للمنتهي
فان الرية فيها الاصل مصدر في اضطراب
بانه الاضطراب الذي يربك ذاهبا الى الجملين عليك
وكون سببا لهدى كذا الحال في قوله رب الزمان
الان السبب هو الضطراب والاشك سلا

اراد ان لا يكون الاضطراب من شأنه الاصل في النظر
الوصول بالنفس والاول والاول والاول
والجهد في الاله والاول والاول والاول
من اجبت يدل على ان الهدى كونه مستقرا
الموصلة الى الوصول الى المطلوب منهوم
الهداية سلا

في الدلالة الغير المفيدة او اعترض عليه بان المهدى مصدر هدى وهو كما يستعمل في التبع
هدية الطريق وهدية الهدية الى الطريق يستعمل ايضا لازما بمعنى هدى قال في الصحاح هدى
واهدى بمعنى وهدى في مقابلته الضلال هو الهدى بمعنى الاستدلال واللام في كلامنا
في المهدى ومقابلته الضلال ولا يتم الاستدلال به لجواز ان يفسر بالدلالة على ما
يرصل لا يجمله فاقدا للمطلوب وجيب بان لا فرق بينها الا بالزوم والقصد لان
الهدى بمعنى الاستدلال مطاوع لا في فلا يجال لانه تأثير مطاوعه وتأثيره في اعتبار
الوصول في الازم كان معتبرا في المهدى ايضا **وله** ولانه لا يقال هدى الا للمهدى
اي وصل الى المطلوب لان المقصود بهذا القول هو مخرج شخصه عن حاله ولامدح
بالوصول الى الكمال المطلوب وتوقش بان استعدا الكمال وانتمسك من الوصول اليه
ايضا فضيلة يستحق عليها المدح وبان المهدى في مقام المدح يراوه يستعمل المهدى
في زمان من لم يتبع بالهدى كان في حقه كانه معدوم اولاه عندنا وبالكيفية عند
فقدان المقصود واجيب عن الاول بان التمكن مع عدم الوصول تقضية تزم عليها
وعن الثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلما استعمل المهدى هناك في الاصل كان
فيه دعورض اقامة التلمس بقوله **وله** واما ثمود فهدى بهم واجيب بان مجاز عن
العمل وادفاضة سبب الاستدلال بقوله فاستعمل المهدى اي انه وادفاه
ورود بان الاصل الحقيقة ووقع بانه لولا تلك التينة او ما يشبهها تبادر منه غير ذلك
المعنى وهو آية كونه مجازا **وله** واختصاصه بالمتقين مستفاد من لام اختصاصه
عما يقال من ان هداية الكتاب اي دلالة على ما يوصل الى الكمال المطلوب عامة للمتقين
وغيرهم فالوجه في تخصيصها بالمتقين مع ان المصنف استدل على خلافه في تعلق الحقيقة
بهم فان من الهدى الى مقصوده كانت دلالة على ما يوصل اليه لغوا عاربا عن الفائدة
وتعزير جواب من وجهين والتفرقة بينهما محتاج الى مقدمات الا وهي ان المهدى
المفسر بالدلالة لما كان ههنا بمعنى التامل كان بمعنى الدليل وهو في اللغة كمنى الكتاب
لما به الارشاد وهو ما يمكن التوصل بصح النظره الى المطلوب وبمعنى الذكر له وتبين
لمستشدين وبمعنى نفس به الارشاد وبمعنى المذكور فيقال الدليل على وجود الصانع
ووحدة هو الصانع والعالم او العالم ولما تقرر لهذا المعنى الاول ان تبيين ان
والمقدمة الثانية انك ستعرف ان المتقن يظن على التوسم وعلى المجتنب عن الآثام
وعلى المجتنب عن اللغات التي يشغره عن الحق كما وان لثة انك اذا اجرت عن شغل

اي لا فرق بين الازم والهدى في الالفاظ
الا بوجوه والثاني غير المهدى
في الازم كان معتبرا في المهدى
تورا ما يكون كذلك اذا كان الوصول مجازا
وآيا اذا كان بصد الوصول مجازا
احصل فلا

تبدل كون الاصل في الاطلاق الحقيقة
استعمل في التمام مقام المدح
تزية كما تراه على التقدير
لان كون الشئ هدى وليس لا يتحقق
شخص

قال الامام في الهدى بالدلالة
فقد السؤل لان كون التران
موصلا الى الحق ليس الا في حق المتقين

باسم من سماه الصفا القاينة به كالتقوى ونسبت اليه منى مصدر بالصيغة الفعل وغير ما نقلت
مثلا هدى المتقن او هو هدى للمتقن كما ان المتبادر الى الفهم من انصاف الشئ كالتقوى
بما عبر به عنه قبل اعتبار النسبة المذكورة تكون من تعلقت الكداية به في المثال المذكور
متصفا بالتقوى والاهتداء وقبل اعتبار تعلقاتها به وهذا حيث ما ترونه لا فائدة
في تعلق الهداية بالمتقين والسر في تبادر ذلك في الفهم ان ذات المتقن مستخدم للضوء
على التعلق فلما عبر عنه بالشمس منقلم بالضوء وان ما خذ الاشتقاق ونسب
الذات به متقدما ان ايض على التعلق المذكور وان الذات يستحق ان يعبر عنه بذلك
المشتق وان لم يتعلق به ذلك بمعنى المصدرى وهو الهداية في مثالنا ولرئيس اوشاف
هو يرضى وهدى للصلال ينبغي ان يكون ذات الرضى الصفا متصفا بالرض الضلال
قبل تعلق الشفا وهدى به توفيق اوشاف الصحاح وهدى للمهدى كان في زمان
قبيل تسمية المشا دف لشيء بانتم نصف به كما في قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله
وقول ابن عباس صلى الله عليه اذ اراد احدكم الحج فيتعجل فان يمرض الميضي وتصل الصلابة
وتكف الحاجة فتم المشا دف للعقل والمرض والضلال قتيلا وريضا وصالة اذ اعترفت
هذه المقدمات فاعلم ان اجزا بين يشترط ان في ان وجه خصصهم بهم ظهور وصف كونه
هدى بالنظر اليهم من حيث انهم المستفدون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به
الارشاد وتبين فان بان هذا الاول على ابقاء والمتقين على اطلاقه كمنه كمنه
كل واحد من المشا الشفة واعتبارها في تسمية المشا رفين لاكتسابها وبما للتقوى
باجتماعها في الشفة متعين في الآيات تسمى الصالحون الصابرون الى التقوى مطلقا
بالمؤمنين وجعل الكتاب ما ديا لهم يستمدون بصح النظر فيه الى مراتب التقوى بل
اجواب الثاني على تخصيص المتقين بالذين حصلوا المرتبة الاولى من مراتب التقوى وهي الايمان
والكتاب هدى لهم ليمتدون به الى المرتبتين الباقيتين من التوى فلاجاز في ذلك
المتقين لان ذوات المتقين مستفدون بالعنوان حال تعلق ذلك المعنى المصدرى بهم
الهدى فان المعتبر في المجز باعتبار المال والمثا رفة هو حال التعلق لا حال التمسك والاضراب
فخصر في مجز وان صار عند الاخبار رخر الاله حال تعلق العصبه ليس بخر وانما الحقيقة
عصر العصب لان ما تعلق به العصر عند حال التعلق كما ان المومنين متقون حال كون
الكتاب هدى لهم الى الراتب المترتبة على الايمان فتمت به الوجه الاول على وفق عبارة
المص واختصاصه للمتقين لانهم لان الصالحين الصابرين الى التقوى هم المهدون

انما هو الصلابة رضى الاطلاق في سبب
استحقاق المدح

انما هو الصلابة رضى الاطلاق في سبب
استحقاق المدح



اي ذلك الكتاب اي بعداه المستنون في حصول التقوى لهم دون الباقيين على الضلالة
وله بنصبه اي باقائه لسه في اياه وليلا هو صلاح الكمال المطلوب في كل باب مصدر
نصبت الشيء اذا اتمته مصاف التي المنزلة الذي هو ضميمة الكتاب وفي بعض النسخ بنصبه
وفي البعض بنصبه والظاهر انها تعريف **وله** وان كان دلالة عامة لكل ناظر
من مسلم او كافر لانه مشتق على وجه دلالة وان كل ناظر من الغيبيين مشتق على العقل
الذي به الاستدلال فلا يختص دلالة بغيره دون فريق بالضرورة بل هو دليل الغيبيين
على وجود الصانع وعلى ما رضى به وينا وعلى صدق الرسول عليه السلام الا ان لسه كما
ذكر المتقين اي الصائرين الى التقوى مدحهم باختصاصهم بقبوله والابتداء به وتلخيص
ذلك قوله تعالى انما انت منذر من تحتها وقوله انما منذر من اتبع الذكر خص ان
عليه السلام بهم مع انه عليه السلام كان منذر الكافة الناس من اجل ان هو لاداهم الذين
انتفضوا بانذاره وباعتبار عدمه ودلالة الغيبيين جميعا قال لسه كما شمره مصاف الذي
انزل فيه القرآن هدى للناس وباعتبار رخصه الانتفاع قال هدى هدى للمتقين
فظهر وجه تخصيص هداية الكتاب للمتقين وعلى فائدة لتعلقها بهم ايضاً وعلم ايضا وجه
التوسل بين قوله تعالى هدى للناس وقوله هدى للمتقين وقال الامام لو لم يكن للمتقين
فضيلة الا ما يدل عليه قوله تعالى هدى للمتقين لكفاهم ذلك لانه تعالى بين ان القرآن هدى
لناس ثم قال هدى للمتقين فكذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن
يكون متقياً فكأنه ليس بناس وتقرير الوجه الثاني انه لا حاجة الى ان الكتاب هدى لانه
يجوز ان يراو بالمتقين من حصل الرتبة الاولى من التقوى وهي الايمان وتخصيص قوله
هدى بهم مع عدم دلالة لمجيب الناس من حيث ان الكتاب لا ينتفع بالنظر الصوفي في
نصره وادارته الا من صقل العقل بان ازال عنه قساوق الكفر وخبائث الشرك
واستعمله في تدبر الآيات في التفكر في الالوهة التي وصفها لسه كما استدل لاله
على وجوده ووحدايته وتصافته بصفات الكمال وتفرقه عن سمات النقصان
ولا وجه حمل الآيات على آيات القرآن لصفه وانما مع انه لا يلزم قوله والنظر في محراب
المؤدى الى تصديق النبي عليه السلام وتعرف النبوت اي تسبغ اخلاق النبي عليه السلام ونسبته
المستقلة بنبوته ليظهر قلبه في الاعتقاد بصدقه فمعنى الآية انه هدى ومرشد للمؤمنين
ينتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى فظهر وجه تخصيصه على فائدة التعلق كما قرأ على
المحصر مستقاه ومن قوله لا ينتفع بان على فيه الا من آمن بالله وبالصفاته بصفا ذاته وقوله

و صدق بنبيه حيث قال فانه اي الكتاب كالتذات الصالح لمخط الصفة وان لا يكون
كالصفة من حيث ان صلاح الجهل بالصحة فكذا اصلاح الارواح بالايان اول
التذات الصالح لا يجب لتعالجه بل يمكن الصحة كما صرحه فكذا الكتاب لا يجب لتعالجه
لروح بل يمكن الايمان خاصة **وله** وانما رايه اي لانه يكون الكتاب كالتذات
الصالح قوله تعالى ونزل من القرآن ما هو صفا وعن سقم الجسم الضلال في الدين
ورحمته في العقبى للمؤمنين كالدواء في المرض القابل للعلاج ولا يضره الطالين
الاخف رائحة يبيهم اياه وعدم قبولهم حكمه كرجل لا يفيد العلاج بل يضره فان
الدواء المفيد في نفسه يضره حرقا لسد كراهه وكما حال مرضه كمثل كحل الدوار
الناقع خطا فاسد انجمله والحلاكة وسبب لشقائه كما قيل يا ايها النبي انما انزلنا
القرآن لعلك تتقون وروغن باوام خشك في مود ان هليلجته قسوس اطلاق رفت
آب آتش را مدق شد بهر نقت. ومن قوله تعالى من القرآن بيان لتوكله ما هو
وقيل انه لتبعض والمعنى ان منه ما يشفي من المرض كالفاكهة وآيات الشفاء والاول
ادق بهذا المقام والوجه الثاني هو انما را في على الاول لا يحسن جعل الذي ينزل
بالغيب صفة ولا يخصه بالمدح نصبا او رفعا ولا استيتا فالصالحان ايضا يبين
الصائرين الى التقوى ليسوا مستصفاين بشي مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال المشار
يا به مس في الكلام قال الامام الرازي كل ما يترقف كون القرآن حجة على صحة لم يكن
القرآن هدى فيه ما من استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات لسه كما وصفته
وفي معرفة النبوة ولا شك ان هذه الصفة اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى
فيها فكيف جعل لسه كما هدى على الاطلاق ثم اجاب بقوله ليس من شرط كونه هدى
ان يكون هدى في كل شيء بل كفيته ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون
هدى في تعريف الشرايع او يكون هدى في تأكيد ما في القول **وله** ولا يفيد ما فيه من
المجمل والتمش به جواب عما يقال كيف وصف القرآن كلمة بانه هدى وقد جعل وقت
وهي لا يدلان على المطلوب بلبان من العشق او السمع فيكون الهدي في الحقيقة ذلك
المبين وما في قوله لما لم ينك مصدرية اي لعدم انفكاك ما فيه من المجمل والتمش به
عن بيان يعين المراد منه وذلك هو ما دلالة العقل او دلالة السمع فصارت كل هدى
اما بنفسه كالحكم او بواسطة دلالة العشق او وروو السمع كالمجمل والتمش به فلما كان
ما يدة كل واحد من العشق والسمع بيان المراد منه لم يكن هدى في نفسه وانما يكون كذلك

لوا فاداء الما يفيد الكتاب **دولة** من قولهم وقد فالتقى شاذ في ان اتفق فضل
من وقي وان فاربا وادنى الاصل فقلت الواو تارة وادومت في ما اتفق والوقاية
في اللغة فوط الصيانة مطلقا اي عن اتي شاذ كان ومنه فرس واق اذا وقي جازمه
ان يصيبه وقي شاذ دولة وفي عرف اهل الشرح هي فوط الصيانة عما يشبه في الافة
لا مطلق الصيانة وتختلف في انه هل يدخل اجتناب الصفاير في التقوي فقال بعضهم
يدخل كما يدخل الصفاير في استحقاق الوعيد وذلك لان فوط الصيانة معتبة في مفهوم
التقوي وهو يقتضي دخول اجتناب الصفاير فيها لانها مما يضر في الافة وعيان المص
تدل على ان هذا القول هو المختار وعنده لقوله عليه السلام لا يبلغ العبد درجة المتقين
حتى يبيع بالاباس به جزا عما به باس وقيل التقوي ان لا يركب له تنجس حيث نهاك
وقيل المستقي من سلك طريق المصطفى ونهذ الدنيا ورا القفا وكلف نفسه الاضطرار
واجتناب الحرام والحجاء وقيل التقوي ان تزين ترك المحرم كما زينت طاهر كمنق
وقال آخرون لا يدخل اجتناب الصفاير في التقوي لانها تقع كفرة عن مجتنب الصفاير
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المستقي من يتقى الشرك والكبائر والنواحرش واصل الاتقا وان
يجعل الشيء حراما بينه وبين يكرهه ويتوقى عنه وفي الحديث كان ذا الحرام البك
تقينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اي اذا اشتد حرم جملته حراما بينه وبين
العدو فكان المتقي يجل الامتثال له والاجتناب عما نهاه حراما بينه وبين الذناب
دولة وهو المتعارف اي التجنب المذكور هو المعنى المتعارف لاسم التقوي عند اهل الشرح
دولة ويتيق اليه بشراية اي ينقطع عما سوى الحق متوجها اليه كالتقوي بعبادته
اخص الخواص والثناء تقوي الخواص لا في تقوي الخواص **دولة** وقد فهمنا قوله
هدى للمتقين على الوجه القسمة فعلى الوجه الاول كون المعنى ان الكتاب هدى للذين
تبرؤا عن الكفر وعلى الوجه الثاني ان هدى للذين تجنبوا عن كل ما يورثهم وعلى الوجه
الثالث ان هدى للذين تبرؤوا عما يشغلهم عن الحق سبحانه وتعالى واليه شبهتهم
وجه كونه هدى للمتقين بالتفسير الاول والثاني انه هدى للصائرين الى الامان
ادنى التجنب عن الصياح او انه هدى للمؤمنين والمؤمنات عن الصياح واصل المؤمنين
الى المرتبة التي يتبعونها الى المرتبة الثالثة وان فسر بالتفسير الثالث
ان يكون المعنى انه هدى للصائرين الى تلك المرتبة بوصولهم اليها او لمرتبة بعد **دولة**
على انه اسم للقرآن والسورة ومقدر المؤلف لم يذكر سير الاحتمالات السابقة لانه اذا كان

ولا يفرغ ويورد التوبة على الكل انما انشأ في الافة
يقع الصفاير الال شاذ في هذا الاسم
وورد في المتن ان الاجتناب بالكيفية
الصيانة عندنا على الصفاير والاصناف
لا سيما ان شاذ في الصفاير والاصناف
قوله عندنا في الصفاير والاصناف
الاجتناب عن الصفاير والاصناف
التقوي والالتزام بالاصناف
المتقين والالتزام بالاصناف
المجربون على الايمان والاصناف
والوليد العيشة
يقال التقوي شاذ او نفسه ووجه
سلا

اذا كان من اسماء الله وكان كل اسم مما بقيا على معناه وجعل قسما بها كونه
من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ وان كان فيه من الاسماء اسمي لورد
هي اباض كحالت سبعينة واصلا منزلة منزلة في وصف التسمية لم يكن محل من الاعراب
فضلا عن ان يكون مبتدأ **دولة** وان كان يخص حصول بقوله ومقدر المؤلف منها
كانه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون خبر عن الم على تقدير ان يولي
بالمؤلف منها مع ان ذلك الكتاب يخص من المؤلف مطلقا والاصح المطلق الاصل فيه
ان لا يجعل على الاعم فلا يقال الا ان ذلك الرجل لان معنى القضية المحلية ان الصفاير
بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان الموضوع اعم لوجب صدق الاصل عليه وهو
لعموم الموضوع لان الاعم يجب ان يصدق على الاصل في حقه كحقيقة لعموم **دولة**
لان المراد به المؤلف الكمال تقيد لقوله وذلك خبره وازالة ما فيه من الاستبعاد
يعني ان المراد بالمقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم ولا يصح الحمل بالمؤلف
الكامل فيت ويان كما اذا قيل الانسان ذلك الرجل كان المعنى الانسان الكمال
المستحق لان يسمي باسم الانسان ذلك الرجل ولو لا هذا التام ويل للزم حمل الاخص
على الاعم ولقائل ان يقول لا حاجة التي انا ومن التقيد بل حوزان كون الجنس
في مثل هذا التركيب باقيا على طاقه ومحل الحاطع باو عاوان الجنس منحصر
وان ما عداه لتصوره في تحقق ذلك المعنى في مكانه لا يدخل تحت ذلك الجنس
ولا يستأهل ان يسمي باسمه فهو كما قيل زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل وكل
هذا المحصر يسمي المحصر الكمال والجواب بانه ان كان المراد المحصر لا وعادى الكمال فيكون
اسم الاشارة لغيره انما يفيد ان لو كان الالام في الكتاب لتعريف الجنس وكان
تركب الآية من قبيل زيد الكرم وليس كذلك بل الالام منه للتعريف والرجح لانه يستأهل
عند الاشارة اليه وايضا لا فائدة في الاخبار عن سورة القرآن والقرآن ان عين
المؤلف الكمال يصدق جنس الكتاب عليها وان قصد خص الكمال في اسم الاشارة
فان قيل على تقدير ان يكون الالام للمعنى كون ذلك اشارة الى الخاص الجزئي
فيستحق الاشكال على حاله لان الصفات المذكورة من كونه كمالا لايكف وبالغا
اقصى درجات الغضاه ورات البلاغة كليات وضم الكمال الى الكمال لا يفيد الجزئية
فيستحق الموضوع على عمومه منضم حمل الاخص على الاعم فلا ضم الكمال الى الكمال وان كان
لا يفيد الجزئية كونه يفيد اخصا بالمؤلف في تخصصه بحسب الخارج وقد انكر في

وثبت في الاذان وجود هذا الموصوفين بعض منه وتجزئه كل واحد منهم فكانه قال المؤلف
المعلوم عندكم الموصوفين بكل الصفا ذلك الكتاب المهور والموجود انزاله ثم كمل ذلك الكتاب
على القرآن وهو المؤلف ظاهر واما حمله على السورة فباعتبار رصده اطلاق الكتاب على الكل وجزءه
بالاستزاد كما حرم ان التران يطلق على الكل البعض كما في قول الجن انما سمعنا قرآنا
عجبا ولم نسمعه الا بعضه والتران مصدر بمعنى القراءة وهي التلاوة كما في قوله ان الخراف
قال سفا فاقراناه فاتبع قرآنا اي فواتيه عليك فاتبع تلاوته كما في قوله ان الخراف
وقال فتاوة انه مصدر من قول القائل قرأت الماد في كوض او اجمعة فنه قال سفيان
بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت
آيات والآيات جمعت فصارت سوراء والسور جمعت فصارت قرآنا وجميع هذه الحروف
والآيات فالحاصل ان اشتقاق لفظ القرآن اما من التلاوة او من الجملة الراجعة الثاني
ان يكون المخرجه مستندا ومخزوف اي هذه السورة المشهور بانفصاله بحال البلاغة
والحداية او هذا القرآن المشهور بها مستمارة هذا الاسم واستمارة او مؤلفه من جنس
الحروف التي انفردت بكلامهم والمنصور من الاخبار بمضمون هذه الجملة اوزام المحبة عليهم
وذلك خبرنا ان او بدل من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفة ذلك على التقديرين
وخرزان يكون ذلك مستندا والكتاب خبره والمخرجه المخرجه المستند والمخزوف او
من الخبر المخرجه **دول** ولا ريب في المشهور اي في القراءة المشهور من التلاوة التي لا تقدر
ان اسم لا التي لشيء الجنس اذا كان مكررة مفردة بيني على ما كان ينصب لشيء من حرف
وهو من الاستزادية كما قيل هل من ربيع فقال لا ريب اي من ريب وزعم الزجاج
ان مكررة لا رجل مكررة اعاب وانما حذف التنوين تخفيفا واحترافا بالمشهور عن
اي الشعاع وهو تابع مشهور اسمه سليمان سوو فانه قرأ لا ريب مرفوعا من باب التثنية
المشهور نصح الاستزاد في موجب لارتفاع الريب بالكلمة وهذه القراءة تجوزه وبنا
ذلك ان المشهور لشيء الجنس الحقيقة ويلزمه نفي افرادها باسمها اولو ثبت شيئا منها
كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه فثبت انها نصح الاستزاد في موجب له فاذا قيل لا ريب
الدار بالفتح لم يصح ان يقال بن رجلان او رجال وغير المشهور مجزوف الاستزاد
على معنى انها كلمة فيه ومخرفة لمعنى آه انا انها كلمة فيه فلان المشهور من التكررة
المؤنونة فردا بعينه وتفيص نفي الماهية متساويان فاذا نفي استزاد نفي نفي جميع
الاخر والمحصلة انا انها محتملة لشيء آه فلانة قد يقصد بذلك نفي الوحدة المجردة عن التعدد

كما يقال في انزاله
ان الخبر المخرجه لا يحل

فيقال ح لا يدخل في الدار بل رجلان او رجال على معنى الجنس موصوف بالوحد لا بالوحدة
فذلك قبل لا انما فيه على سمين قسم مني الجنس هو يربى على ان لنا سبته لها في افادة
المحصن فانه المحسن الذي كما ان ان المحسن لا نبات وهي ان كل واحد منها لازم للاسم
لا يدخل الا عليه وقسم مني بالوحدة وتعمل ح على ليس **دول** ولم تقدم اي لم يقدم لفظ
على ريب بان يقال لا فيه ريب كما قيل لا فيها غول اي غابة الصداح بدليل قوله كما
في موضع آخر لا يصعدون عنها وقال ابو عبيدة لا تغال عقولهم اي لا تذهب بها كما
تذهب بها خور الدنيا ولا بين سابقا ان المنفي بقوله لا ريب ليس وجود الريب
في نفسه ولا صدور عن العاقل بل المنفي لشيء بل المنفي الذي هو الكتاب احتقا فاقية
بمعنى انه لا ينبغي ان يرتاب فيه العاقل بل بالنظر الصحيح ترهيم ان المنفي انما ذكره في
الظرف الذي هو متعلق الريب فكان ذكره اهم فكان ينبغي ان يقدم فليس لم يقدم
الظرف مع كونه اهم فاجاب عنه بان تقديم ما حقه التاخير يكون للتخصيص عابا وهو
غير مناسب في هذا المقام فانه لو قدم الظرف لافا وتقديمه ان نطقا والريب
مختص بذلك الكتاب من من سائر الكتب كما افاد التقديم في قوله لا فيها غول ان
انطقا والغول مختص بخور الجنة اشارة الى ان خور الدنيا فيها غول وتخصيص نطقا والريب
بالكتاب ردا على من لم يخصصه به غير مناسب لهذا المقام اذ لا تراسع في ذلك بل
بيان ان القرآن وحى الهي لا ينبغي ان يرتاب في ردا على من ادعى من ردا على من ادعى
احدا من وهو كونه عديم العقل او فاقد القائل فلا اعتبار للريب من رتاب
لانه لا يدل على كونه مظنة للريب **دول** او صفة عطف على خبره في قوله وفيه خبره
وفيه تفكيك الضم لان ضم صفة للريب وضم خبره للفظ لا وكذا ضم خبره في قوله
ولمستحق خبره ولوقيل او صفة بدون الضم لكان اوجها اي على تقدير ان يكون
صفة للريب يكون الخبر مستحقين والتقدير لا ريب كما ساق فيه حاصل مستحقين حال كونه
فاهدي او ما ويا وليس يرب كما يقع حاصل مستحقين ما ويا او فاهدي **دول**
او الخبر مخزوف اي ومثل ان يكون خبرا لسواء كان لشيء الجنس بمسئ ليس مخزوف
وهو فيه فان بني تميم لا يكادون يذكرون خبرا فيقولون مثالا لا ضمير ولا باس
اي لا ضمير فيه او عليه وعليها على حسب اقتضا والمقام في يكون الوقف على الريب
تاما لتام الكلام بالخبر المخزوف خلاف ما اذا كان الخبر هو صفة المذكور فان الوقف على
لا ريب ح لا يكون حسنا بل قبيحا فانه كونه على كلام غير مفيد لانه لا يفيد بدون التكرار

ولا ينبغي ان يلفظ بغير الريب
لا ينبغي ان يلفظ بغير الريب
على الاول وتضرب على الثاني

عاجلة في سائر كتاب
في هذا المقام اصل

ذلك فذلك اي لا اعتبار
دول في خبرها
وهو مخزوف
اسمها



وقد حذف اسمها وسبق خبرها بحرف لا عليك اي لا بأس عليك **وله** على ان متعلق بقوله وقد
او بقوله وقد اي بنا على ان لفظة قد خبر هدي قدم عليه ليختصص الكثرة الواقعة
مبتدأ كما في نحو في الدار رجل وهذا الوجه يستلزم ان لا يكون الكتاب لنفسه هدي
بل كون طرفاً للهدي فالوجه الاول وفي لانه المبحر وقد ذكر في القرآن ان القرآن
نفسه نور وهدي والوجه الثالث ما اشار اليه بقره او يكون ذلك مبتدأ وهو موقوف
على قوله في الوجه الاول ذلك خبره لان الوجه الثالث مبني على ان يكون المبتدأ
كالوجه الاول بقوله في آية هذا الوجه والجملة خبر الموقوف به هذا الوجه ان لم يتبادر
وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره فيها ورد ان تعريف الخبر باللام ينبغي حصره في
المبتدأ فيلزم ان يكون ساير الكتب السماوية كتاباً ودفعه بقوله على معنى انه الكتاب
الذي يستأهل ان يسمى كتاباً يعني ان اللام في الكتاب للجنس لا للعهد وان
المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المتناول على كثيرين في ذم من افراده
يكون دلالة على كماله في حصر المعنى الشخصي فيه وبلوغه الى حيث صار ما سواه كما ليس
افراد هذا الجنس كما اذا قيل المستور هم الالاف يدل على ان المتقين كمالهم
في الاتصاف بالصفات الالافية ونقصان من عداهم والتي تم بالباء هم
الذين يستحقون ان يسموا انساناً كما نهم الالاف كلمة وان من سواهم ليس
افراد الالاف **وله** او صفة صوب مطرف على قوله خبره اي ويكون الكتاب
صفة ذلك وما بعده وهو لا ريب خبره والجملة وهي ذلك الكتاب على الاول ذلك
الكتاب لا ريب على ان في خبر الموقوف علم ان قوله لا ريب في المشهور معنى لا يحصل
له بالوجهين السابقين بل لا تعلق له بهما اصلاً فكل من حقق ان يؤخر عن الوجه
الثالث ولا يتجمل بين وجهه اعاب الم ذلك الكتاب الا انه قدم على الوجه الثالث
ثم ذكره بعده ايما الى ضعفه لان الموقوف كان اسما للسور وكان ذلك المشارة
اليها على ان يكون مبتدأ ثانياً والكتاب خبره والجملة خبر المكون حصر الكمال
بالنسبة الى السور على معنى ان هذه السور هي الكتاب فليزم منه اثبات النقصان
لساير السور بالنسبة اليها لانها المقابلة لهن دون ساير الكتب السماوية والسور
كلها مستوية الاقدام في كون كل واحد في شئ منها بالنسبة الى السور الباقية
واجب بان ما ذكرنا يلزم في الوجه في الحصر نفس السور من حيث خصوصها وليس
كذلك بل اي محوطة من حيث انها قرآن على طريق ذكر اسم الخبر واردة الكل على هذا

هذا التقديم يكون مقابلاً لسائر الكتب السماوية دون ساير السور التي هي وانما خبر
بان هذا الجواب لا يتقدم على ان يستلزم اثبات النقصان لسائر الكتب السماوية
وهو لا يتقدم عن سوادها نعم ان الكل مع شدة كونه هدياً لانام وتبيين الاحكام
وتفصيل الحلال والحرام وفكر ما يتوسطه اولاً للاسلام فان القرآن العظيم على سائر
الكتب بر صانته الا لفظه وبلوغه حد الالاف حتى صار بذلك محجة باقية ما كبرت
الشهر والاعوام في حصر جنس الكتاب فيه تبيينها على تفوقه على غيره من هذا الوجه
والمقصود مدحه من هذا الوجه وان كان كل كتاب شاملاً على جهة كمال كما قيل في آية
الكرسى انها سيده آي القرآن وفي سورة البقرة وال عمران انها الزمادان
وانها تطلان على صاحبها يوم القيمة كما انها غمامان او غيبتان او غرقان
من طير صواق زهر او ان اي مضيان تيران كما انها بالنسبة الى ساير السور
قرآن بالنسبة الى ساير نجوم السماء وفي الصحاح زهرت النار زهوراً اصوات
والا زهر النير ويسمى النور الازهر ابن السكيت الازهر ان الشمس والقمر ورجل زهر
اي ابيض مشرق الوجه والمرأة زهر آد وهما ازهران وزهر اوان وهما كمال
الوجه المذكور لاجاب هذه الآية بمشبهية على مجرد كون اللفظ محمولاً على الكلام
غير منظور فيها الى رعاية جانب المعنى التي هي مدار البلاغة وسببها فان شأن
البيوع ان يبيعه المعاني الالافية او لا ثم يرتب اللفظ على حذو ما فكذلك اشار
من يتصدى لتفسير كلام الله تعالى وما عليه ان يلاحظ احق المسج بالاعتبار
واقربها محموله بالتصريح والاشعار ثم يقول النظم به فانه المقبول عندنا وفي
الابصار وكان قوله تعالى ام ذلك الكتاب جملة واحدة اما بان يكون ذلك
اصلاً خبراً او خبراً ثانياً ومبتدأ ثانياً ولم يكن في كونه كذلك كثير معني قال والاول
ان يقال انما هي الآية المذكورة جعلت مستقلة اي مستقلة من سائر السور بعضها
يقال قوله فسق اي منظم والنسق ما جاء من الكلام على نظام واحد والنسق يسكن
السين مصدر نسقت الكلام اذا عطفت بعضه على بعض نحو فسق ذلك
الارتباط اما بان تقرر الاحقة منها البقية وتوكلها فيكون بينها كمال الاتصال
فيتمتع تحمل العاطف بينها واما بان تكون البقية وبها للاحقة مستزمنة ايما
وله فام جملة العا وفيه لتفصيل توير الاحقة منها البقية وتصور كون ام جملة
بان جملة خبر مبتدأ محذوف وهو المتخذي به وكذا ايضا ان جعل مبتدأ محذوف خبر

٨٥

التي هي على شئ انما الاشارة في قوله
شأنها في التورية

زعا

فما سبق في قوله الاعراب وكان الكلام حائز
الترخيص لوجه الخبر عن العاطف مستلزماً

اي المؤلف من جنس هذه الحروف المتحدية به وكل واحد من المتقدمين على غير على ان يكون
 اختراع السورة بالم لا يعاقب والتنبيه على ان الحروف المتحدية ليس لا تكونه وحيا
 لا تكونه منزلا على غير لغتهم ومولفها من غير ما يكون منه كلامهم واما على تقدير ان يكون
 اختراعها به لاجل كونه السورة والتران فوجه تقدير الم بالمؤلف منها مع ان الحروف
 علم لاحد بها من ان التسمية باسمي 9 وف الا حروفها صفة لا شعاريه بال مستعملها
 ليس الا كما عرفت من وصفه التركيب من مسمياتها فاذا قيل المتحدية هو لم يستعمل في
 السورة والتران يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف ويحتمل ان يكون تقدير الم
 بالمؤلف منها من حيث علمي ان المخارعة عنده ان لا تكون الفواخر اسما ولا من قوله والوجه
 الاول اقرب الي التحقيق في آفة كلامه ولم يتبرهن كونه تقديره النوع من الحروف المستعمل
 بنفسه في كونه معجزة لان تلك الاسامي ح تكونه كونه على سبيل التعمير لا يكون
 لها محل من الاعراب ومثله ما درفتا يوجد في كلام المبلغ **دولة** بانه الكتاب يكون
 متعلق بقوله متعلق بجهة التحدي فان قوله ذلك الكتاب له لانه على حصة الكمال على
 ان ذلك المتحدية به المؤلف مما ذكرنا في كماله في نظمه ومسامه هو الكتاب الكمال في آفة
 كتاب بحيث لا يستحق غيره ان يسمي كتابا لا شك في انه توير وكخص له التحدي ودل على
 انه محتمل بان يتحدى به ثم قرر جهة الكمال بانه حق لا ريب فيه فانه لا كمال اعني وادفع
 ما لم يكن واليقين ولا نقص ادعي واحتمل ما لم يكن المسمى في بعض العتق اذ فيم لذلك
 فقال في حجة بتبخر ايضا حاد وفي شبهة تتصا دل فمتصا حاد ثم أكد وتقرر كونه حقا
 ويقينيا بكونه هدي للمتقين لان هداية المصالح الى ما هو عر. وكل ما هم عليه لا تحصل الا
 بما هو حق ويقين لا بما هو شك **دولة** هدي للمتقين مبتدا وجملة رابته خبره
 وما يقدر له اي مع ما يقدر له مبتدا يعني ان هدي خبر مبتدا محمد وف اي هو هدي
دولة او تتبعل بقية عطف على قوله تقرر الا حقة منها وحاصل ذلك الوجه ان
 كل واحدة من اجمل الثلث الاخيرة من تلك الجمل الاربع متعلق لسابقتها الذي اتصلت
 اي به وحاصل هذا الوجه ان كل واحدة من اجمل الثلث الاول منها مستقلة لما فيها
 في حقي عقيبها استلزام الدليل لمدلول على سبيل كون الابق بر اتيان اوليت
 للاحق واستلزام الجملة الاولى لان نية من قبيل استلزام المسؤل لعمدة فان الحرف
 المتحدية به مسؤل كونه بالغا حد الكمال في كونه كتابا فكيف لا يستدل بها على ان نية
 من قبيل الاستدلال بالمسؤل على العمدة ويسمى بر انا اينا واما استلزام الجملة الثانية لانه

لما بعد ما من قبيل البرهان القمي فان كونه بالغا حد الكمال عمدة لشيء الرعيث وان نفي الرعيث
 عمدة لكونه هدي للمتقين اذ لو كان هناك ريب لا يكون هدي لهم فان قيل فما وجه عدم
 دخول العاطف بينهما ومن اي قسم من قب المقتضى قلنا الظاهر من مصل نصل الجمل
 المستندة على قبها فانه لما نية بقوله الم على ان الحروف المتحدية ليس لا تكونه وحيا
 لا تكونه على خلاف لغتهم بان منظرها من غير ينظر من كلامهم توجب ان يقال ويقال فما
 وايزم من ذلك فاحتمل بان يقال ذلك الكتاب يعني ان الحروف على الوجه المذكور يستلزم
 كونه كتابا بالغا حد الكمال في نظمه ومسامه فاذا قيله ايضا ان يسأل ويقال فما وايزم
 من ذلك فاجيب بالربيع فلما فهم منه ان ترتيب لا يشبه باطرافه فلا انقص مما
 يفترية الشك والشبهة توجب ان يقال فما وايزم من ذلك فقبيل هدي للمتقين فلما لزم
 ما هو مقتصد الاقصى من الكتاب انتهى سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجلاب ولما ذكر
 ان الاولى ان يكون مجموع الآيات جملة مستقلة تقرر كل لاحقة منها سابقتها او يتبع
 كل سابق ما بعد ما بين ان كل جملة من تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب
 الا ان تستعمل على نكتته والنسوخ نكتة للدلالة على ان شيئا من تلك الجمل لا يخرج عن نكتة واحدة
 النكتة وذلك لا ينافي ان توجد في بعض الجمل نكتتان او اكثر فحق الجملة لا في نكتة
 الاولى حذف المستدا والخبر وقد اشار الى الا في بقوله المتحدية به المؤلف من جنس هذه
 الحروف والثانية الرمز الى المقصود وهو كون المتحدية به وحيا الهيا بجزء البشر عن ان
 مثله وان لثة التعميل على هذا المقصود بالطف ووجه تفريره ان المتحدية به لو كانت
 من عند غير الله عز وجل لما عجز واعن مما رصته مع كونه مولفا من جنس ما ينظر من
 كلامهم فثبت به ان الحروف ليس الا كمال بلاغته الذي لا يقدر عليه الا من احاط بكل شيئا
 قد عر علمه جعل نفس الحذف نكتة مع انه من الاحوال المقترضة للنكتة والاعتبارات
 المتناسبة كمال والمقام لا نفس النكتة والحال فان النكتة ما يقتضي الحذف ونحوه من
 مقتضيات الاحوال فان الشئ انما يحذف اذا كان السامع عارفا به لقيام ما يدل
 عليه من القرائن وتحقق مع ذلك نكتة داعية الى الحذف ونحوه على الذكر كتحسين الحقيقة
 او ادعاه وضيق المقام عن اطالة الكلام او في فطنة الوزن او السجع واختار ترتيبه
 السامع هل يستلزم لا ونحو ذلك مستعملة للمقتضى النكتة بها في زواجر **دولة** وفي الثانية
 في تارة الحذف فان تعلق الخبر بالام الجنس يفيد حصة الكمال وان يستدل كونه اجمل افراد
 ذلك الجنس صار كانه الجنس كله وان ما سواه كانه ليس من افراد ذلك الجنس ونحوه في
 الاستدلال

ان حكم المتحدية بكونه الم المؤلف من جنس الحروف
 فكل واحد من تلك وعلمه وهو الابد
 موضح به

ول وفي ان لثة تاخير الظرف حذر عن ايام الباطل فانه لو قدم وقيل لانه رب
لا ذمهم ان اشعوا والرب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب كما في قوله لا فيها غزل
وهو ذمهم باطل اذ لا ريب في شي من كتب السماوية **ول** وفي الراجحة ذكر فيها خشكت
الاولى حذف المستداد والتقدير هو هدي والثانية ترصيف منه اليه بالمدى للبالغة مثل جعل
عدل وانما هي اقبال واوبان والثالثة اير والمصدر المذكور متكررا اشارة الى انه هدي
لا يكتنه كنهه والرابطة كخصيص المحدي المتقين نظر الى لام الامصاص الداخلة على لفظ المتقين
ول باعتبار والثانية متعلق بالمتقين اي بالذين تصير عاقبة امرهم وما كان حالهم التقوى
فانهم المستفوت به والمختصون بالامتداد به وتسميته بالمتقين مجاز باعتبار والغاية
والمال كما يسمى في قتيلا والصير مما بذلك الاعتداد كما في قوله تسميته المشرف للتقوى
متقيا فان المجاز باعتبار المال قد يكون بطريق ثلث رفته كما في قوله السلام من قتل
قتيلا فله سلبه فان المجرى يكون قتيلا حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق
الصير وقع مجردة عن المشرفة كما في قوله ولا يلدوا فاجوا كفارا فان الاتصال
بالفجر والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار والغاية بيان
لنوع علاقة المجاز وقوله وتسميته المشرف ايمان لصفها **ول** المجاز اشارة
الى نكتة لفظية لا ارتباط المجاز فان هدي للمتقين او جرم هدي الضالين الصالحين
الى التقوى المشرفين لهما مع ما فيه من جنس قطع بتعبير السورة التي هي ولى الزم ادين
ادلتاره بذكر لثة والمرتضى من عباده **ول** وفيها لثة انى شان المشرف للتقوى
لان فيه مدحا للعباد للصفة المحمودة حال خلقه عنها وعدم اتصالها بانه كما تصف
بها بالنقل وهو اشارة الى نكتة محتوية له وانت خبير بان قوله وتخصيص الهدي
بالمؤمنين اى مبنى على الوجه الاول من الوجهين المذكورين سابقا لتخصيص الهدي
بالمؤمنين وقد علمت انه وجه صحيح وان المعنى هو الوجه الثاني **ول** الامر صول
بالمؤمنين اسم كاسمى من قوله واما مخصصه وعلية تقدم كونه موصولا بما تابع له
في الاعراب بان يكون صفة له مجردة مثله اما مقيدة له او موصوفة او مادية واما قطع
عن التبعه بان كالفه في الاعراب ويكون مدحا منصوبا بتقدير اعني او مرفوعا بتقدير
هم الذين جعل المصحح المنسوب او المرفوع موصولا بما قبلها مع كونها مقطوعين عنه بنا
على انها موصولات تابان لما قبلها مخصصه ومعنى وان كانا مقطوعين عنه نظر الى
اللفظ والاعراب والصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم تتغير في

من حيث كونها مستقلة او سمية
كالجمله استانفة

في المعنى ما قصد بها من اجوائها على موصوفها بخلاف ما اذا كان مستانفا بان وضع على الابد
وكان اولئك خبره فانح يكون المقصود والاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان
فهم ذلك ضمن فليس يوجا ربا عليه حقيقة بل كالجري عليه فانهم قائم ان الصفة
ان كان مرفوعا عين مرفوعا بحيث لا يتميز احداهما عن الاخر الا بكون الموصوف
جملا يفضله الصفة وبينه تسمى كما شقة وموضحة ومترفة كقولك الجسم الطويل الرجلين
متخير وان كان مرفوعا حارجا من مرفوع موصوف بان ولت على بعض الاحوال
الى رتبة عن مرفوع موصوف قسمي مخصصه وتقدمة وان كان الموصوف موصولا عند
قبل اجراء الصفة عليه سواء كان مالا شريك في ذلك الا ان يكون موصولا لاجرم فان لا
شئ يشرك معه كما في اسم الله حتى يحتاج الى تخصيصه وتعيينه كما في قوله العرف فانه
من الشيطان الرجيم فلا شريك للتعين في اسم الشيطان او كان مالا شريك في ذلك
زيد العاضل الكرم والفا سق العثم اذا عرف الخطاب زيدا الا ان قبل وصفه وان كان
له شريك في اسمه يكون الصفة ملح الموصوف او ذمة ووصف المتقين بالذين يورثون
يحتج ان يكون على طريق التقييد والتوضيح والمحد اما الاول فليس تقدم ان يفهم التقوى
بترك ما لا ينبغي شرعا الذي هو الشرك ونحوه من العقاب بالبطانة والافعال التي ينبغي
صحتها ومبني البراءة بتأطيه عاصيا قبل هذا معنى التقوى لانه في اللغة هو الاحترار
وفوق الصيانة وقوله نظر لان المراد به هنا احترار خاص هو الاحترار عما عدا الله
فلا يكون حقيقة لغوية بل هو معنى مناسب لمعناه العفوي وقربيت لفظ التقوى مخصصه
عرفية منه وبالمعنى ان لفظ المتقون ان فسر بجنب المعاصي سواء اتمى بالطاعة او بالانكاف
مخصصه لموصوفها والله على بعض احواله اى ربه عن كونه كونه اتمى بالطاعة او بالانكاف
المعاصي كلها يستلزم الايمان بالطاعات فان ترك الطاعة المخصصة لتوكل على العيون
لهما احرهم فلا يكون الصفة مخصصه واجيب بان المراد بالمعصية ههنا كما هو متبادر
فعل وجودى كالشرك والزنا والسدقة مما لا ينبغي اتيانه وهو المنكر الذي يطلع به
نهي صريح وترك المأمور به منهي عنه ضمنا وبان المعصية فعل انهي عنه والترك ليس بفعل
فلا يدرج فيها **ول** مترتبة رجع على انه صفة نالته لتوكله صفة وتكميلية الا في الجاء
المعولة والثانية بالحق المحجة ويقال صقل السيف اى خلاه ونقله الى بناء التفتيح
والجى صل ان كمال التفتيح لانه منوط بامر اول تميزها عما عداها من المعاصي
الرائية والاخلاق الذميمة والافعال القبيحة وانما في تميزها بالمعصية والافعال

مع انهما من الاستانفا
بالمتقين بغير الاشارة
بان الموصوف بغير الاشارة
جوابا له بانه لو كان
عليه وانما لا يقدح في
العام فان
من العطف فان

ع ان السيف انما يبرسم
التفتيح بالافعال
ع ان السيف انما يبرسم
التفتيح بالافعال
ع ان السيف انما يبرسم
التفتيح بالافعال



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله والافعال الحسنة فانه سيجي في الاشارة الى الاول لفظ الموصوف والى الثاني بالصفة
اول او موصوفه فروع موقوف على مقيدة وذلك على تقدير ان يفسر التقوي بما كان
متعارفا فانه عند اهل الشرح وهو اتيان انواع الطاعات باسرها وترك المنكرات
والمعصيات باجمعها ووجه كون الصفة موصوفة ان مضمونها مفهوم الموصوف مع زيادة
تفصيل وبيان ولما ورد ان يقال كيف تكون موصوفة لمضموم المتقين حتمه على زيادة
تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لذكر الطاعات والاشياء التي ترك المنكرات وقوله
لا شتم له فان علة كونها موصوفة بالخير ووجه الرجوع الى الصفة لكونه في معنى الوصف
او في قوله الذين يؤمنون الآية والمآل واحد ووجه الدفع ان المتقي في الشريعة من
من يتقى نفسه عما يضره في الآخرة من فعل سيئة او ترك حسنة ومحصلة انه الذي يعمل
الحسنات ويترك السيئات فمفهوم المتقين بيني اجمالا عن هذين الامرين وهذا هو
اعنى الذين يؤمنون بالخير الآخرة مشتملة عليها معانيها كما شفه لموصوفها لان الاتيان
بالايان والصلوة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات حيث
ان الايمان حصل مستتب للحسنات كلها وانما تركت لازمة وتابعة له وايضا انه اسك
لها لا توجد حسنة بدونه لاجتماع الاعمال النصف منه كما لا توجد بآخرة بدون اساسه
وذلك لانه شرط لصحتها لا يمتنع شي منها بدونه وان الصلوة اصل للعبادات البدنية
والصدقة اصل للعبادات المالية فمن اتى بها ياتي بسائر العبادات البدنية والمالية
وان لم يتركها اساسا لسائر العبادات البدنية والمالية لظهور ان صفة شي وترك
العبادات لا يترتب عليها فظهر بهذا ان اتيان هذه الثلاثة مستلزم عمال لا ياتيان
سائر الطاعات وان واحدة منها وهي الصلوة مستتبعة لترك السيئات لقوله
ان الصلوة تمنى عن الغفح والمنكر فصح ان قوله تعالى الذين يؤمنون الى آخرة الله
كناية عن فعل جميع الطاعات وترك المنكرات وبها الاذان بدور عليها التقوي
فكانت الثلاثة لكون في نظم التنزيل قايمة مقام تفصيل انواعها وتفصيل العمل
المتقين وكانت الصفة كما شفه والعبارة الظاهرة ج ان يقال الذين يعملون
الحسنات باسرها ويتركون السيئات باجمعها الا انه عدل عنها الى عليه نظم التنزيل
لفوايد الا وهي التنبية على ان الحسنات اصولا لا يتبعها غيرها عن تفصيل فروعها كقولها
منه رجة تحت الاصول وان واحدة منها وهي الصلوة تستتبعت ترك السيئات والآخرة
الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية وقالبية ومالية والى الله التنبية بذكرها

وانما قدم الصلوة والزكاة لان
هما الايمان والصلوة والصدقة
سائر الطاعات النصف الثاني
سائر الطاعات النصف الثاني
الفاضلة والصلوة والصدقة
الفاضلة حتى تكون نيات
فيه علة عدم الاستحباب

فان الايمان تام الاعمال النصف الثاني
والعبادات النصف الثاني والصلوة
البدنية والصدقة تمام العبادات كما سئلها

٨٨

رتبة على ترتيبها في الفضل والشرف **اول** فانها اهمات الاعمال النصف منه والعبادات
البدنية والمالية من قبيل اللغف والنسفة لقوله من الايمان والصدقة والصدقة وكلمة
فهو لبيان قوله ما هو اصل الاعمال **اول** واما حسنات عطف لغيره لانه اصل العمل
وهو يتناول ترك السيئات ايضا لان الصلوة تستتبعت ترك المنكرات والمنكرات
وفي عبارة الكشف اشارة الى لطيفة خلت عنها عبارة المحقق وهي جعل الايمان
اصل للعبادات واما سائر الطاعات فحتمه عليه كما يتوقف هو البناء على اساس
وجعل الصلوة والصدقة اعم للعبادات البدنية والمالية لاجتماعها من حيث انها ذات
كاملين لها لا يترتب حتمها على حتمها كما لا يترتب الولد على الام بقا بل يستغنى
عنها بولد الامة بخلاف البناء بالنسبة الى اساس **اول** غالبا بقوله مستتبعة
الطاعات المأمورة بها والتجنب عن المعصيات المستتبعة مرفوع على انه صفة لها
الاعمال والتجنب مجرد موقوف على سائر الطاعات وورد الآية لا تاتى كونها مستتبعة
للتجنب عن المعاصي وورد الحديث لبيان استتبابها لسائر الطاعات فان الصلوة لما
كانت عماد الدين وان من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين
وقد تقرر ان الدين هو الاسلام والاسلام الاطاعة والانقياد وبما تشال الا واحد واجتبار
المنهيات فزوم من ذلك ان قايمة مستتبعة لاجتماع الاطاعة والانقياد وكذا يزوم من كون الزكوة
جسرا للاسلام كونها مستتبعة لذلك وتقديم الآية على الحديث مع ان ترتيبها بين
عكس ترتيبها لان الآية مع كونها اشرف من الحديث لظهور دلالة على الاستتباع فان
التفقا زانني وهما محتم وهران كون الذين يؤمنون صفة وانصبا على المحرم
اورفعا انما تحسن اذا حمل المتقين على حقيقة دون المش رفة فلا شئ من الايمان
واقام الصلوة وايات الزكوة كما حصل للصالحين الصابرين التقوي انتهى كلامه
يتخفى انه اذا حمل المتقين على المش رفة لولاه فقتضى ذلك الحمل يمكن ان يكون هذه الثلاثة
محمولة عليها ايضا بقية حمل الموصوف بها عليها **اول** او مادحة بالتضمنه وهي
او مسوقة للمدح بالتضمنه المتقون واياها كان قد خول كلمة وموقوف على قوله
مقيدة او موصوفة وعلى النسبة الا يكون التضمنه في تضمنه راجعا الى المتقين والبارز
الى كلمة ما وكون المعنى على السقطين هوان هذه الصفة موصوفة بتضمنه بالتضمن
قال المحقق الشرف وحاصل ما قرئ من الاحتمالات ان المتقي ان حمل على المعنى الشرعي
فان جعل خطا باليمن عرف مضمونه مفضلا كما ان الصفة مادحة والافعال شفه وان حمل

فان الايمان تام الاعمال النصف الثاني
والعبادات النصف الثاني والصلوة
البدنية والصدقة تمام العبادات كما سئلها

وكانت علة عدم الاستحباب
فان الايمان تام الاعمال النصف الثاني
والعبادات النصف الثاني والصلوة
البدنية والصدقة تمام العبادات كما سئلها

على محتسب المعاصي كانت مخصصة ولما ورد ان يقال الاوصاف الداخلة في مفهوم المتقين كلها
الملاحق فمما خصت هذه التثنية من بين ساير ما يدخل تحت التعميم الشرعي قوله بقره
وتخصيص الايمان بالغيب ثم فان النقص من الصفة كما وجدها لما كان الظاهر كمال الموضوع
وقصد نظيره وانما علمه كان المناسبات ذكر صفة لها فزيد يدخل في افادة هذا النقص
بالنسبة الى ما سواه ولا يخفى ان هذه التثنية اشرف مما عدنا ما دام في بان يوحى بها
هنا ملاحظة استنباطها لما عدنا كما في كونها صفة كاشفة **ول** او على ان يوحى
على قوله على انه صفة مجزوة وقوله بتقدير اعني او هم الذين فشر على ترتيب اللفظ لعل الشرف
المحقق عن صاحب الكشف في الفرق بين الملح وصفه والملاح اختصاصا وجهه ان اول
ان الفرق الاصل من الملح صفة الظاهر كمال المدح والاستلزام في ذكر ما يدل عليه
وربما يتضمن كخصيص بعض صفاته بالذكريات التي اناقتها على ساير الصفات المسكوت
عنها ومن المدح اختصاصا الظاهر ان تلك الصفة حتى باستقلال المدح من ساير الصفات
الكلامية اما مطلقا واما حسب ذلك المقام حقيقة واقعا وان في ان الوصف
الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني في العكس **ول** واما منصرفه اي غير موصول للمتقين
بل هو جملة مستأنفة من مبتداه وخبر فانه لما قبل هدي للمتقين باختصاص المحققين بان الكمال
لهم هدي آية ان يقول بالمتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله الذي هو المنزلة
بالغيب كما في جواب لهذا السؤال **ول** فيكون الوقف على المتقين تاما اي على تقدير كونه
مقصودا مستأنفا كون الوقف على ما قبله تاما لان المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه
وان كان مرتبطا بقوله ارتباطا معنويا من حيث كونه جوابا عن سؤال الشئ مما قبله ولو
يدل على انه ان كان موصولا بالمتقين صفة ومدح منصورا او مرفوعا كون الوصف
على المنصوب حسنا غير تام لانه وقف على كلام مفيد لا يستقل بعده بدونه بل يتعلق
في الاعراب او في معنى قال الناصب المصرا في فان من اذا كان الذين فيكون
مدح منصورا او مرفوعا في حقه مستقلا لا يتعلق بها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغي ان
كون الوقف على المتقين تاما في كلتا وجهي المعنى وصف لما قبله فانه تابع له في الاعراب
قال ابو علي اذا ذكرت صفات المدح والذم وحولت في بعضها الاعراب فقد عرفت
الافتتان وتسمى نحو ذلك قطعا والتشبيه على شدة هذا الاتصال يترجمون حد
النقص المنصوب على المدح بتقدير اعني وحذف المبتدأ في المرفوع على المدح ليكون في
الصوت متعلقا بما قبله فلا يكون المنصوب بالمدح كلاما مستقلا بنفسه منقطعاً عما قبله
والله اعلم بالصواب

او علوا وزيادتها

والله اعلم بالصواب

ولقد اكد ان الوقف على المتقين حسنا غير تام ثم قال الفصل المذكور ثم اورد
بان يقال اذا كان الذي مبتدأ خيرا اولئك على هدي يبين ان كون الوقف
غير تام كما اذا كان منصوبا او مرفوعا على المدح لان صاحب الكشاف وان سماه
هنا ملقطا فقد ذكر فيما ينبغي ان هذا الكلام سبيل الاستيفان وان ينبغي
على تقدير سؤال فذلك او راجع له في حكم المتقين وتابع له في المعنى وان كان
مبتدأ في اللفظ فهو في الحقيقة كما روي عليه لكان شيئا واجب بالفرق بين
اتصال مبتدأ في الواقع جوازا عما يتوجه على ما قبله ومن اتصال المنصوب او المرفوع
مدحا بان المقصود بالمستأنف الاخبار رغبة بما يوجب الاثباته لما قبله فيكون منقطعاً
عما قبله حقيقة وان كان متصلا به ضمنا بخلاف المنصوب بالمدح فان المقصود به اثباته
لما قبله وارجح اوجه عليه فيكون متصلا به حصصه فلذلك لم يكن الوقف على ما قبله تاما
بخلاف الوقف على ما قبل المستأنف **ول** والايان في اللغة التصديق كقولك
حكاية لقول اخوة يوسف لا يهيم بقر الله السلام واما ان يكون المصدق اي بمصدق
التصديق هو عتقا والصدق في الخبر فيما خبر به فمصدق له صدقها فيما خبر به في
كاتبه وصدق الرسول عليه السلام فيما اخبر به معتقدا بالصدق بعد فهمه فمصدق
كذا قال الامام الواحد في الوسيلة وقوله فمن صدق لسه كما في ذكره على سبيل المثال
لظهور ان الايمان في اللغة تصديق الخيرة مطلقا كما ناس من كان ثم ان الايمان
بذلك المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد امينا من اجرة فان الايمان افعال
الامن يقال آمنته فلانا اي جعلته امينا منه وآمنته غيري اي جعلته غيري امينا منه
والشوا في منه يتعدى الى منقول احد تنزل امنته اي كلف امينا منه وبالجملة
امين شدم منه واذا نقل الى باب الافعال وقيل من يجوز ان يتعدى الى منقول فان
كحارج وان يكون بمعنى صاروا امن فان الهزلة اذا دخلت اللازم عدته واذا
دخلت المتعدى فاما ان تعدية الى منقول ثانيا او تجعله لازما على معنى الصيرورة
وسيجب ان كلا الوجهين حسن في قوله كان المصدق آمن المصدق اشارة الى بيان
المعنى من المعنى المنقول عنه والمنقول اليه والمصدق الاول كسيرة الدال والشئ
ينتهي وكلا المعنيين اللغويين معينا حقيقيا للفظ الايمان وضع اول الجمل
الشي امينا من اجرة ثم وضع ثانيا معنى بناسبه وهو التصديق فانك اذا صدقت الخيرة
آمنته من تكذيبك وقيل انه مجازي لغوي في التصديق كما يشعر به كلام صاحب الكشاف

والله اعلم بالصواب
من امن بقره من آمن بالله
من آمن بقره من آمن بالله

والله اعلم بالصواب
من آمن بقره من آمن بالله
من آمن بقره من آمن بالله



حيث قال وحصة آمنة الكذب وذلك لان الاثمن من الكذب لازم للتصديق
ولفظ الايمان موضوع لازم وقد استعمل في المزدوم مكون مجازا وكذا التصديق
والامن وطائفة لازمة للوثوق بالشيء ولفظ الايمان كونه موضوعا لازما وان استعمل
في معنى الوثوق فقد استعمل فيما يلزم لاصح معناه وتقدمية بالباء ويعني ان الايمان
بمعنى التصديق حقه ان يتعدى بنفسه ويقال آمنت به الا انه عدى بالباء وقيل آمنت
لتضمنه معنى الاعتراف والاقرار فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به والتضمن
ان يقصد بلفظ فعل معناه الخبيث ويلاحظ معه معنى فعل آخر بما سبه ويدل عليه بذكر شي
من متعلقات الآخرة كقولك الحمد لك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانها واولئك عليه بذكر
صلته اعني كلمة الى اي حمده منها اليك حمدي اياه كذا في جواز شي الشرح المحقق قوله لان
ان يقال ويدل على الفعل الآخرة اما بذكر شي من متعلقاته كما في الحمد لك فلانا او بذكر
شي من متعلقات الاول كما في قوله هيجي شوقا محذوف صلة هيجي قال صاحب
الكشاف من شأنهم انهم يضمنون الفعل معنى فعل في فيجرونه مجراه فيقولون هيجي شوقا
معدى الى متولين بنفسه وان كان هو يتعدى الى الثاني بالي يقال هيجي الى كذا
لتضمنه معنى فذكر انتمي كلام الزمخشري فقد صرح بان الفعل الآخرة لم يدل عليه بذكر
شي من متعلقاته بل محذوف صلة الفعل الاول قال المحقق النقا زامى فان فعل الفعل
المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الآخرة وان كان في معناه
الفعل الآخرة فلا دلالة على معناه الحقيقي فلا تخمين هنا على التقديرين وان كان في
جميعا لزوم الجمع بين المحصه والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال المخوذ
من الفعل الآخرة اعما واعني قيام القسمة اللفظية الدالة على المحذوف فذلك احد اليك
معناه احمده منها اليك حمده فان المعنى الآخرة فيه ما وبلفظ محذوف دل عليه بذكر
ما هو من متعلقاته وان الفعل المذكور اصل فيه والمحذوف قيد له على انه حال من فاعله
وكونه قوله تعالى وتكبروا الله على ما هدىكم كما نهى عن التكبر والاسه حاد من على هدىكم
وقوله تعالى يقلب كفيه على النطق فيها او على فقه كنه على لما تضمنه معنى التذم اي ذمها
على انفاقه وقد ليس ويجعل المنزلة اصلا والمذكور حالا وتبعها كما فيها كونه الى غير قول
به مؤمنين فانه لما اعتبر بغير قول يكون متعلق بالباء وجب اعتبار الحال ايضا
والا لكان مجازا المحصا لا تضمننا **وله** وقد يطبق بمعنى الوثوق بالباء في معنى
صلة المحذوف منصوب على انه حال من ممنوي في يطبق لا ينسب بطون لان الاطلاق

التضمن

والامن نسبة الى كون الدنيا آمنة

لا يتعدى بالباء والتقدير وقد يستعمل لفظ الايمان كما في معنى الوثوق والايان
لهذا المعنى مشتق من آمن بمعنى صار ذا امن على ان الهمة فيه للضمير وثق كما في
تحو اعدا البحر واهو بالرجل بمعنى صار واعدته ووجب فيكون لازما واذا افعل في
معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال آمن اي وثق به وطلعت في ما آمنت ان اجده
صحاية فان المعنى ما وثقت بان اجده رفعا وبتا وعلى ان حلف الجار من ان ان
قيا من خطر وقيل انه فعل من نوى السفر ثم ما فر عنه بعد عدم وحدان الرفق و
وله من حيث ان الوثوق بالشيء صار واما من كان للمناسبة من المنقول عنه
اليه بان المعنى المنقول عنه لازم للمنتقل اليه فلفظ الايمان كان موضوعا في الاصل لهذا
المعنى ثم نقل منه الى اللفظ العام الى معنى الوثوق كما انه كان في الوجه الاول موضوعا
لمعنى جعلته آمنة ثم نقل في اللفظ العام الى التصديق لما ذكر من وجهي المناسبة
فالايمان كما انه حقيقة لغوية في جنس الشيء آمنة كذا على ان كون الهمة للتعدية
كذلك هو حقيقة لغوية في صيرورة الشيء ذا امن طائفة وحصة عنه في كل واحد
من معنى التصديق والوثوق وقول المصن الايمان في اللغة عبارة عن التصديق مع
قوله وقد يطبق بمعنى الوثوق وان كان بوجه حقيقة لغوية فيها الا انه راو بوجه
ما يقابل الشرح بقريته ذكره في مقابلة قوله واما في الشرح فتحم العرف واللغة الاصلية
كما ان المراد بالمحصه والمجاز اللغويين ما يعم اللفظيين والشعرين والاصطلاحيين
اذا ذكرنا في مقابلة العقليين وهذا يندفع ما يرد من ان هذا مخالف لما تقرر
في الاصول ان اللفظ اصل لا يتصور النقل اليه الا يقال يستقل لغوي **وله** وكلاهما حسن
حسن في يومنون بالغيث فاعني الوجه الاول كون المعنى لصيد فون الغيب با وتل
بغير فون بالغيث مؤمنين وعلى ان يكون المعنى يتقون بالغيث اي بان لم
يث بدون ولم يعرفوا بالبداهة مما اخبرهم به النبي صلى الله عليه وسلم من وحدانية الله
ومليكته وكتبه ورسوله ويوم القيمة والجنة والنار والصرط والميزان ونحو ذلك
مما غاب عنهم حق كنه **وله** واما في الشرح يعني ان الايمان في عرف اهل الشرح
ليس هو التصديق مطلقا بل التصديق بما هو مخصوصة علم بالضرورة اي بال
وسيل انها من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة في نفسها على النظر والاعتدال
كالوحدانية والنبوة والبعث والجزا فان كل واحد منها وان كان نظريا في نفسه
لكن كونه من دينه صلى الله عليه وسلم بالضرورة فاشخصها فيكون مؤمنا اذا صدق جميع

ا

فذلك وجوبه وادعوا بقلبه ونحو لغة الكذب وبنافيه التوقف والتردد ثم انها
او الرخصة اجلا لا يمكن التصديق بها اجلا واذا اخطت تفصيلا يجب تصديقه على
التفصيل حتى لو لم يصدق بوجوب الصدق عند السؤال عنه وحركة الحرف عند السؤال عنها
كان كما في الشرح الا شعري واوجوه صور واتباعها الكفر في كسب الايمان بالصدق
المذكور واعتبر اكثر الخففة معه الاقرار باللسان قال الامام الذين قالوا الايمان بالقلب
واللسان معا اختلفوا على نداء به الاول ان الايمان اقرار باللسان وموقفة بالقلب
وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هو لا يوافق في موضوعين احدهما اختلفوا
في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقا والتقليد يا
او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثر والذين حكمت بان المقدم علم وتبين
فتم بما يعلم الصواب وعن استدلال وتبينها اختلفوا في ان العلم المعتمد في كسب الايمان علم
بما ذاق بعض المتكلمين هو العلم بالله وصفا على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلفوا
الناس في صفات الله تعالى اجزم اقدم كل ما يفيد على كغيره من علمهم من الطوائف قال
اهل الانصاف المعتمد هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دون محله العلم فليس هذا
القول العلم بكونه تعالى بالعلم او عالما بذاته وكونه مرئيا وغير مرئيا لا يكون واختلف
مسمي الايمان وذكر قول الناصب في مسمي الايمان في عرف الشرح ثم قال والذي يرب
اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب والتفكير الالهي الذي يشرح ماهية التصديق
بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس بدلول هذه الالفاظ كون العلم هو
بالحدوث بل بدلولها حكم ذلك القابل لكون العالم حيا ونا فالحكم بشيئ الحدوث العلم
معنا بشيئ الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالشئ او بالاعتقاد او بغيره في كل
بمفهوم خاص فاحتمل الصنيع والعبادات مع كون الحكم الذهني احدا واحدا يدل على ان
الحكم الذهني معناه لهذا الصنيع والعبادات ولان هذه الصنيع والادب على ذلك الحكم والدليل
غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشئ قد يحكم به فعلم ان هذا
الحكم الذهني معناه للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يترجم ذلك الحكم بقلبه ويجزم به
وله ومجموع هذه امور مرفوع معطوف على قوله فالمتصدق بين ان الايمان في عرف بعض اهل
الشرع وهم جمهور المتكلمين والمستمر له والخروج بمجموع ثلثة امور واداء الحق الحكم ان بيت
بالشرع مما علم بالضرورة ان من دينة علم السلام سواء كان فطر يا متصدرا في نفسه غير
متعلق بصفة العمل وعليه متعلق بصفة العمل كالحكم المتعلقة بافعال بني آدم فان المؤمن

افترقا اهل السنة في مسمي الايمان في عرف الشرح
فرق النزهة الاولى قالوا انه مسمي الايمان
واجماع بالقلب والادب باللسان والى كونه
الامان بالقلب والادب باللسان معا والى كونه
انه عمل القلب فقط والرابعة قالوا انه اقرار
باللسان فقط

وهو الجزم والادعوان من فانية اوراك
النسبة الذمينة

كالسنة المسماة باحوال السيد والمعاد
كالحكام

بجانبه ان يعتقد بكل واحد منها اي تجزم به ويزعم بقلبه وتبره به في المسمي شهادة
وان يميل مقتضاها ان كان متعلقا بصفة العمل ويكون مقتضاها ذلك فغيره مقتضاها
راجحان الحق والسف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان
بمجموع الاعتقاد والادب والعمل وانهم سوا من اهل السنة فان مقتضاها ان اقر وعمل بالصدق
به من غير ان يصدق به منافقا ومن ترك الشهادة وما يقدم مقامها كاشق ان الايمان
عامة امتكث منها سواء اعتقد وعمل او لا كما في اولها من اهل السنة بان ارتكب الكبيرة
فاسدا الا ان حاد بهم بالايمان المتضمن بهذا المجموع هو الايمان الكامل لا طمعه على
ان ارتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان بخلاف الايمان المتضمن عند الفرق المتكلمين
فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام نور الله سره في بعض اوله الايمان
الثالث واما الخواص فقد تفقدوا على ان الايمان بالله يتنازل المعرفة بالله وكل ما
وضع له عليه وليلا عقدا او تقديرا من اجزاء السنة ويتنازل كل ما علمه في جميع امهات
من الافعال والتزوك صغيرا كان وكبيرة فكلها للمجموع هذه الالفاظ هو الايمان وتترك كل
من هذه الخصال كثر واما المستمر فقد اختلفوا على ان الايمان اذا عدى بالباء
فالمراد به الصدق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله وبيراد انه صدق بها او
الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدد فلا يقال فلان آمن كذا الا
وصام بل يقال آمن لله كما يقال صدق وصام لله فالايان المتعدى بالباء يجري على طريقة
اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير متعدى فقد اختلفوا على انه منقول من المسمي الشعري الذي
هو التصديق في معنى آفة ثم اختلفوا على وجوب احد ما ان الايمان عبارة عن فعل على
الطاعات سواء كانت واجبة ومندوبة او من باب الاقوال والافعال والآثار
وهو قول اهل الحديث والشافعية والحنابلة والشافعية والشافعية والشافعية
فصل الواجبات فقط دون المندوبات وهو قول ابي علي وآية الله فيهما ان الايمان
عبارة عن اجتناب كل ما جازمه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكفاية بالمراد فيه الوعيد
فالمراد من اجتناب كل الكفاية والمراد من اجتناب كل ما جازمه الوعيد
وهو الوعيد وهو قول النظم ومن صح به من قال شرط كونه مؤثرا عند الله وعندنا
اجتناب كل الكفاية واما اهل الحديث فذكروا واهل السنة الاول ان المعرفة بايمان كامل
وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شئ منها
اياما الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجود والحق والصدق

والاقرار بالشئ ومن فاني مقتضاها ان كان متعلقا بصفة العمل ويكون مقتضاها ذلك فغيره مقتضاها راجحان الحق والسف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان بمجموع الاعتقاد والادب والعمل وانهم سوا من اهل السنة فان مقتضاها ان اقر وعمل بالصدق به من غير ان يصدق به منافقا ومن ترك الشهادة وما يقدم مقامها كاشق ان الايمان عامة امتكث منها سواء اعتقد وعمل او لا كما في اولها من اهل السنة بان ارتكب الكبيرة فاسدا الا ان حاد بهم بالايمان المتضمن بهذا المجموع هو الايمان الكامل لا طمعه على ان ارتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان بخلاف الايمان المتضمن عند الفرق المتكلمين فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام نور الله سره في بعض اوله الايمان الثالث واما الخواص فقد تفقدوا على ان الايمان بالله يتنازل المعرفة بالله وكل ما وضع له عليه وليلا عقدا او تقديرا من اجزاء السنة ويتنازل كل ما علمه في جميع امهات من الافعال والتزوك صغيرا كان وكبيرة فكلها للمجموع هذه الالفاظ هو الايمان وتترك كل من هذه الخصال كثر واما المستمر فقد اختلفوا على ان الايمان اذا عدى بالباء فالمراد به الصدق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله وبيراد انه صدق بها او الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدد فلا يقال فلان آمن كذا الا وصام بل يقال آمن لله كما يقال صدق وصام لله فالايان المتعدى بالباء يجري على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير متعدى فقد اختلفوا على انه منقول من المسمي الشعري الذي هو التصديق في معنى آفة ثم اختلفوا على وجوب احد ما ان الايمان عبارة عن فعل على الطاعات سواء كانت واجبة ومندوبة او من باب الاقوال والافعال والآثار وهو قول اهل الحديث والشافعية والحنابلة والشافعية والشافعية والشافعية فصل الواجبات فقط دون المندوبات وهو قول ابي علي وآية الله فيهما ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جازمه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكفاية بالمراد فيه الوعيد فالمراد من اجتناب كل الكفاية والمراد من اجتناب كل ما جازمه الوعيد وهو الوعيد وهو قول النظم ومن صح به من قال شرط كونه مؤثرا عند الله وعندنا اجتناب كل الكفاية واما اهل الحديث فذكروا واهل السنة الاول ان المعرفة بايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شئ منها اياما الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجود والحق والصدق

٩١

من صدق بقلبه وشهدت بان فعله فانها هي
فان صدق بقلبه وشهدت بان فعله فانها هي
وقت صكته واخذت بقلبه وشهدت بان فعله فانها هي
ان راعى حواصلي والمعتد بقلبه وشهدت بان فعله فانها هي
الزانية وهو من وقتها ما كان عليه السلام اياها
كما كان ذلك الشئ او ما لا يتصل به

الجود ان يوفى الحق بقلبه وشهدت بان فعله فانها هي
الجود ان يوفى الحق بقلبه وشهدت بان فعله فانها هي



كل معصية بعده كغيره على حدة ولم يجعل شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد له حرفة والاقراء
ولاشيئا من المعاصي كونه ايمانا لم يوجد محمود والالتزام لان النوح لا يحصل بدون ما هو
اصوله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي **والثاني** ان الايمان اسم للطاعات كلها
وهو ايمان واحد وجعلوا الزايف والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا
من النوافل فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه **والثالث** من قال الايمان
اسم للنوافل دون النوافل انتهى كلامه **وبه** يندفع ما يرد على ظاهر قول الحسن بن ابي
بالعمل وحده اى تركه دون للصدق والاقراء اى قوله خارج عن الايمان غير ذلك
في الكفر عند المعتزلة من انه يعمه ان المعنى بالكل وحده مؤمن فاسق وليس كما
عند جمهور محدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ينافي ما قالوا ان الايمان
مخرج ثلثة امور فان سئل احد ايمانه الشئ يستلزم انتفاؤه وجه الانتفاع انهم
لم يجعلوا المعصية كجزءا مطلقا بل شرطها في كونها كفا على حدة محمود والالتزام وكذلك
يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط كحصى الصدوق والاقراء والى كل
انهم لم يجعلوا الايمان شيئا واحدا مركبا من تلك الثلثة بل جعل كل واحد من تلك
وساير الطاعات ايمانا على حدة فلا يلزم من انتفاء الطاعة انتفاء الايمان
فالمعنى الذي يصدق الحق ويقرب مؤمن فاسق اى خارج عن الايمان غير ذلك الكفر
والمحدثين وفاسق كما فرغ عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير ذلك الكفر
عند المعتزلة فانهم جعلوا الايمان والكفر متضادين فيجوزون ارتفاعهما لا
متناقضان حتى يستنع ذلك **والرابع** ومن اخذ بالاقراء هو كما فرغ اى من تركه تصليح
التكليف منه فهو كما فرغ اى مجامع بالكفر والافالمنا في الايمان كما فرغ اى كونه دليل
ما يدل على الايمان قبل فيه نظر لان الاضلال بالاقراء لا يوجب الكفر مطلقا كما
ترك مع التمكن كما قال الامام فان قال قائل هما صورتان الصورتان الاولى
من عرف لسه بالدليل والبرهان وكما تم الوقوف مات ولم يجد من الزمان
ما ينفظ بجملة الشهادة فهما ان حكمت بان مؤمن فقد حكمت بان الاقرار للسا
غير معتبر في حصى الايمان وهو فرق الاجماع وان حكمت بان غير مؤمن فهو باطل
لقد له عليه السلام يخرج من الناس من كان في قلبه متقال فرق من الايمان وهذا
قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا الصورتان الثانية من عرف لسه عز وجل
بالدليل ووجد من الوقت ما كنه ان ينفظ بالشهادتين كنه لم ينفظ بها فان

منه ولا يمكن

طافح اى مثل يفيض من ابيه

فقط انه مؤمن فهو فرق الاجماع وان قلتم انه ليس من غير باطل لمجد بيت المذكور ولا
يقتضى الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الخواجة قدس سره منع هذا
الاجماع في الصدوقين وحكم بكونها مؤمنين وقال ان الامتناع عن النطق بحرفي
مجرى المعاصي التي يرمى بها مع الايمان انتهى كلام الامام اصالة وحكامه قال القائل
الطبيعي والذي يجتذله ان المراد بالاضلال هو ان يقصد به على سبيل محمود والاعمال
كما فعل ابو طالب حيث قال وعرضت دينا لا محالة انه من خير اديان البرية دينا
لولا الملافة او حذارى سبته لو جدتني سمي بذلك مبينا قال الامام الواحدى
الكفر على اربعة احوال كونه ايمانا وكونه محمودا وكونه معاندة وكونه نفاق فمن لم يرب
بشيء من ذلك لم يخبر انه ايمانا الا ان كان في قلوبهم يقين ولسانه ولا يصدق الحق
ولا يقربه وانما كونه محمودا هو ان يعرف بقلبه ولا يقرب به ككفر ابيس وككفر اجنتين
اي الصلابة ومنه قوله تعالى فما جازهم ما عرفوا كفو ابيه يميني كونه محمودا وانما كونه
قنوان يعرف بقلبه ويقرب به ولا يقرب به ولا يقرب به ككفر ابي طالب وذكر البيهقي
المذكورين وانما كونه النفاق فان يقرب به ولا يقرب به ككفر ابي طالب وذكر البيهقي
المجود والعا **دولة** والذي يدل على انه اى على ان لفظ الايمان مرصع في الشرح
للمصدق المذكور وحده من غير ان يعتد به الاقرار ولا العمل وجوه الاول ان
كلام ذكر الايمان في القرآن اصنافه اى القلب وطاهر من فعل القلب هو التصديق وحده
قال سفيان الثوري قالوا اصنافا فواهم ولم تؤمن مؤمنين وقال وقيل مطبقين بالايمان
وقال كتب في قديم الايمان وقال ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وانما في انه كما عطف على العمل الصالح في مواضع لا تخصي ولو كان ذلك داخل
لكان مجرد ذكره معه بمراد فضلا عن ان يذكر بطرف العطف وانما لست انما
ذكر الايمان في مواضع كثيرة وصف بالعصاة مقارنا بالمعاصي فلو كان ذلك
واحدة في الايمان لكانت المعصية منافية له مستنفة الاجماع معه قال سفيان
من المؤمن اقتسوا وصف بمقتسبين بالايمان مع ان كفا المؤمنين عام ومصية
وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص القصاص والقصاص على القاتل
المستحدم ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا فدل ذلك على انه مؤمن وقال في
هذه الآية من عزله من ارضه شيئا وهذه الاخرة ليست الاخرة الايمان لقوله
انما المؤمنون اخوة وقال بعده ذلك تخفيف من ربحه ورحمة وهذا الايمان الايمان

٩٢

الكفر على اربعة احوال

ان الايمان ايمانا على علم او على العمل
ولا يترتب فيها الاقرار مستلهما

وقال الذين امنوا ولم يبسطوا ايديهم لظلم فانه لا شك ان الظلم معصية وقد حرمه الكتاب
لايمان واللبس لا يتقضى دفع الملبوس به لللبوس بل بجاوه واستناج به وقال ايها
الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولا ترجعوا لتوبتكم لعلكم تفلحون **وله** مع ما يبين
قوة التغيير اشار الى وجه رابع زائد على الوجه الثالث السالفة وقوله لانه اقرب الى الاصل
عنه لقلة التغيير اي ما في كون لفظ الايمان موضوعا في الشرع للمصدق للتبديل والتبديل
بما علم بالصدق انه من دينه عليه السلام وحده من غير ان يعتبر جملة الاقرار والعمل من قوة
التغيير عن معناه الاصل المعنوي والمصدق مطلقا فان التغيير يجرى بالتبديل فليس بالتبديل
اي التغيير بالتبديل ويقيم من غير الله وبما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من جعل
الايمان في الشرع عبارة عن مجموع ثلثة امور وذلك لان المصدق للمصدق اقرب الى المعنى
الاصل من ذلك المجموع ومن المصدق للمصدق الاقرار كما ذهب اليه اكثر المحققين **وله**
وهو متين الارادة في الآية معطوف على قوله قوة التغيير كما قال ومع ما فيه من انه
اي التصديق متين الارادة بمعنى انه لا يجوز ان يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز
ان يراد به غير المصدق اصلا وكذا القصر مستقفا ومن قوله او لمعدي بالآية والتبديل
اي الايمان بمعنى التصديق فان نفس التصديق لا يمدى بالآية فالارادة القصر الاصح
اي المصدق للمصدق **وله** كقول كل واحد من التعيين والقصر على حصصه لزم ان يكون
قوله هذا ما في السابق من قوله وكلا الوجهين حسن في يومنون لغيب هذا التعيين من
ان يكون الابد في قوله بالغيب للتعدي كما هو الظاهر واما ذمها للمصاحفة او لانه كما
سيجوز بعد فلا يتعين كون الايمان بمعنى المصدق بل يجوز كونه بمعنى المجموع ايضا
وفي تغيير الاسلوب بقوله مع ما فيه اشار بان الوجهين الآخرين من مخترعات
وله ثم اختلف في معنى ان القائلين بان لفظ الايمان في الشرع موضوع للتصدق بما
ذكر وحده اختلفوا في ان مجموع ذلك التصديق هل هو كما في كون الشخص مؤمنا عند
استحقاقه لدخول الجنة ومبني عن الخوف في الدنيا ومن غير ان يقر بلبس ويلفظ كقولها
مع تملكه منه بان لا يمنع منه مانع كما لم يرد في قوله باء على ان التصديق القبي المقصود من
التكليف بالايمان واللبس انما هو ترجمان عما في التصديق والايمان ومظهره للآية
ان يكون الايمان موجودا بتامة قبل فعل اللبس حتى يترجمه للفسان فعلى هذا لا يكون
الاقرار شرطيا لتحقيق الايمان كما انه ليس كما منه لاسبق من الدليل لانه في الايمان
الكل على كسر الهمزة المتصلة بالجرادح وفي احوال احكام الايمان في الدنيا كجزا الصلوة

دا

وان يصلى عليه فوامت وان يرضى عنها مسلمين وان يطال بالمشور والركوات
وتحذ ذلك فان الاقرار لا بد منه فيها بالاجماع ام لا ومن الضمان الاقرار به بتكلم من
الجماعة عنه كما لا يخفى من موافق اتفاقا كما ان من تركه على وجه الآباء والاستماع
مع المطالبة به كما فرغنا فان يكون ذلك من امارات عدم التصديق وانما يخلص
فمن تركه لا على وجه الآباء مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه لم يحكم
عليه بان مات مؤمنا بينه وبين الله ولا فمن شرط الاقرار تمام الايمان
يقول بان مات قبل تمام الايمان لان التصديق القليل فيكون ايمانا بشرط ان يرضى
به الاقرار ولم يقترن **وهن** لم يشترطه في تمام الايمان بجعل تركه مع العلم بوجوده
من قبيل ترك الصلوة مع العلم بوجودها فيحكم عليه بان مؤمن غير مكلف في تركه ان
اعتبار الاقرار ان كان لا يجرى احكام الايمان في الدنيا على المتوفين فلا بد ان يكون
مؤمنا ومظهر الاقرار بحيث يطلع عليه من كون والياء على احوال احكام من الامام
وسائر المسلمين فكما اذا كان لا تمام الايمان فانه يحكى بوجوده والتكليف وان
لم يظهر على غيره فان قيل لا وجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع
للمصدق الاستدلال عليه بالا وانه المذكور فان الدليل الاول وكذا ما اشار اليه
بقوله مع ما فيه من قوة التغيير يدل على انه لا حاجة الى اقرار الاقرار بالتصدق
فان الاتفاق على كونه موضوعا للتصدق المذكور لا ينافي في الاختلاف في كون ذلك
التصدق وحده معتبرا وكما فينا في ترتيب حكم الايمان في الآخرة وهو ان يكون مؤمنا
والنجاة من الخلود في النار مع احوال من يجوز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا
ولا يفتقر ايمانه الا اذا اقرن به الاقرار قال الشيخ الامام عروج في تفسيره
قال اهل الحق الايمان المفترض على العبد هو المصدق القليل والاقرار باللسان
وقال الامام ابو منصور وهو مروى عن علي بن ابي حمزة انه قد مر في كلام الامام ان القول
بان الاقرار واللبس غير معتبر في جعل الايمان في الاجماع وان منع حجة الامام في
هذا الاجماع ولذلك ما لم يصرح بالاحتياط في هذا القول حيث قال وليس الحق هو الاحتياط
عليه بان تعلق المماند اكثر من فوم الجاهل المقصر واراوا بالمتأمن عرف واعتقد بقلبه
وكن لا يقرب منه وبما الجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح ولما كان
هذا الدليل في غاية الضعف للفرق الجلي بين السكوت عن الاقرار على وجه المعاندة
والاستماع عنه حين ان يطالب به وبين مجرد السكوت عنه من غير ابد واستماع فان

وهو قول جعفر التصديق وقال ما كذا ان في الاقرار
والاقرار باللسان واللبس بالايمان هو المصدق القليل
وهو قول جعفر التصديق وقال ما كذا ان في الاقرار
والاقرار باللسان واللبس بالايمان هو المصدق القليل
وهو قول جعفر التصديق وقال ما كذا ان في الاقرار
والاقرار باللسان واللبس بالايمان هو المصدق القليل

الاول من امارات الانك القلبي ولا يردون اني قد تم من هذه الحقيقة لانها على
الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان او شرطا من شروطه اجاب قوله
ولما منع ان يجعل الهم لانك راى كون سكوتة عن الاقرار مع عكسه منه ومطالبتة به
وليس لانك راى ولا استدلال بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى كون الاقرار مستلزما ليقين
الايمان حتى صار بحيث ادعى العلماء الغفيا والاجماع عليه لم يرد هذا المنع قال لا يام الزوال
شكر الله على سعنية فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالاعتقاد
والمعصية فاذا كان الصدق هو الايمان لا يتصور منه زيادة ولا نقصان فان قول
السلف هم الشهود والمدول فما ذكره حق وانما الثالث في فهمه وفي اتفاهم ذلك
على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو احرارا عليه زيدا وانما
به بعد تحققة في نفسه والشي لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد بامر
بل يقال يزيد بحقيقته ومقدار وجوده ولا يجوز ايضا ان يقال الصديق يزيد
بركوعه وسجوده بل يزيد بالاواب والسنن فهذا التصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد
وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان **قوله** والغيب جسد تقول غاب عنه غيبا
وعشبة وغيا با وغيوب وغيبا الا انه اقيم مقام اسم الفاعل في الآية لمبانية كما في
رجل عدل كما اقيم الشهاددة مقام الشاهد والمعنى يؤمنون بما هو غيب اي غاب
عني لا يدركه الحس ولا يقتضيه العقل وليس في وصف ضمير النسل مستلزا الى الجار
والمجور فان لفظ به هو اقيام مقام الفاعل للمصنف والمطمان صح بفتح الهمزة على
انه اسم مكان بمعنى موضع العمانية والسكون لا اسم منقول لان المطمان لازم وقد
يروي بكسرة الهمزة على انه اسم فاعل بمعنى النسب مثل ما مر دلالة اوعى الاستدلال الجازي
مثل عيشة راضية الا انه على هذا ينبغي ان يقال تسمى المطمئنة من الارض لكونه
صفة للارض وهي مؤنثة وذكر باعتبار المكان والموضع واذا ففتح الهمزة بكتبت
على صوت الالف هكذا المطمان واذا كتبت تكتب على صوت الباء وهكذا المطمئنة
منصوب معطوف على المطمان وهي لفتح الحاء والمجهر وسكون الميم والمراة والهمزة الفتحة
والهمزة التي تكون بازا والكلمة وهي في الاصل بمعنى الجوعنة والمحصنة التي عنة وهو
بمعنيتها بمعنى العتاب والاختصاص وقل من باطن القدم فلم يصب الارض **قوله** او قيل
عطف على قوله مصدر اي وكوزان لا يكون مصدر بل يكون صفة له ويكون اصله
عطف على وزن فيقول بمعنى الفاعل وعلى لهد من كون الغيب بمعنى الغائب فاذا غيب الهمزة

وربما كرمته لان الايمان هو الاقرار بان
وزعم ان المتأخر من انما هو في الشرع
فتنزل حكمه كحكم غيره في الشرع
الا فانه كذا في نفسه وحاصلها ان
الايمان قطع بالصدق في جميع
النظر من فعله في جميع اوجه
اجرام

في المكسور نصا رغب بالتشديد ثم خفف فصا وغيب كما في قيل فان صدق قيل تشديدا
وكسرا ثم خفف وفي الصحاح اليقين ملك من ملك حزمة دون الملك الاظم والمراد بقلته
واصله قيل بالتشديد كما في الذي هو قول ينفذ قوله **قوله** ومسم نص عليه وليس المراد
بالدليل بالعلم العقلي والنقطة فان الصانع وصفه بما نصب عليه وليس من طرق العقل والبرهان
الا في واحواله مما ثبت بدليل نقلي وكما القسامين غيب بالمعنى المذكور الا ان الانسان
يعلم القسم ان في منه بما نصب عليه من الدليل والغيب الذي اختص علمه بالصدق هو قسم
الاول منه والمراد بالغيب في الآية الكريمة هو القسم الثاني منه لان كون الغيب منقول
يؤمنون بوجهين احدهما يقتضي نفي العلم بالضرورة مدح لصدق المتقين بالبرهان
بالغيب الذي عليه وليس بان يتفكر وايقنه وليست له عليه ويؤمنوا به ويدخل منه الكلام
بالسجدة وكما وجعته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوء والعلم بالاحكام والشرع
فان في تخصيص هذه العلوم بالاستدلال مشتقة فيلحق ان يكون سببا للاحتماق
الشك والملاح فان قيل الايمان المذكور في قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فيكون المراد بالايمان
المذكور في الآية الايمان بالاشياء الغائبة ايضا لان المعطوف يقتضيه المعطوف عليه
وانه غير جائز اجيب بان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالاشياء
على الاجمال ثم قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية يتناول الايمان
ببعض الغايات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال واورد
جائز كما في قوله تعالى ملكوته ورسوله وجبريل وميكائيل **قوله** هذا او جملة صفة
اي كون المراد بالغيب الخفي عن الحس وعن برهانه العقل كما هو اذا جعل بالغيب منبرا لابه
بواسطة الباء لقوله يؤمنون فان الصفة في اصطلاح النحاة يطبق على المنقول
بواسطة حرف الجر كما يطبق على نفس حرف الجر فيكون الباء والتقدير الايمان بال
المؤمنين به وهو الغيب اما بان يختم معنى الاقرار والاعتراف او جعل مجازا عن
الوقوف ويكون الغيبة صفة للمؤمنين به لا للمؤمنين اي يؤمنون بما هو غائب
عنه واما اذا جعل حالا من فاعل يؤمنون فلا يحتاج الى اعطاء التثنية ولا
اي ان كتاب الجازيل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن مخدوفا للتثنية
الغيب مصدر او بمعنى الغيبة والبا وهو للمصاحفة والغيبة صفة للمؤمنين اي يؤمنون
في حال غيبتهم عنكم كما يؤمنون بمحضكم لا كما في قوله **قوله** وعن المؤمنين

في قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون
اي كون المراد بالغيب الخفي عن الحس
وعن برهانه العقل كما هو اذا جعل
بالغيب منبرا لابه بواسطة الباء
لقوله يؤمنون فان الصفة في اصطلاح
النحاة يطبق على المنقول بواسطة
حرف الجر كما يطبق على نفس حرف
الجر فيكون الباء والتقدير الايمان
بالمؤمنين به وهو الغيب اما بان
يختم معنى الاقرار والاعتراف او جعل
مجازا عن الوقوف ويكون الغيبة صفة
للمؤمنين به لا للمؤمنين اي يؤمنون
بما هو غائب عنه واما اذا جعل حالا
من فاعل يؤمنون فلا يحتاج الى اعطاء
التثنية ولا اي ان كتاب الجازيل يكون
الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن
مخدوفا للتثنية الغيب مصدر او بمعنى
الغيبة والبا وهو للمصاحفة والغيبة
صفة للمؤمنين اي يؤمنون في حال
غيبتهم عنكم كما يؤمنون بمحضكم
لا كما في قوله **قوله** وعن المؤمنين

وله عنكم ومعنى كلام ابن مسعود رضاء ما آمن احد بما افضل من ان يما شئس نبيك على من
وانه رضاء لما استشهد على عواه بالآية دل ذلك على انه جعل الباء فيها للملابسة لا لاعتداله
لما ذكر عندنا من حور رضاء صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واما انهم قالوا ان حور رضاء
كانت من رضاء والذلي لا اله الا هو لم يريد ان لا يحب في ايمان من آمن كحضوره عليه
لما شاهد من المجرى بل المجرى من ايمان ولم يره ولم يثب اليه شيئا من المجرى
فايما شاء اعتنوا وا فضل من ايمان من شهدته فلي تقدر كون النيب حاله كون
المراو بالنيبة الغيبة عن المؤمن به يكون الآتية في حق غيره الصلابة لان الصلابة شأ بهدا
بعض كحب الايمان وهو النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز ان يقال في حقه انهم يؤمنون غائبين
عن المؤمن به كما اذا جعل صفة الايمان كذا فيقول والظن ان ما كحب الايمان ليس هو
جسمه المظهر وجده المنور بل حقيقة امر بقرته وهي غيب حتى جميع الآتية غايبه ما في الباء
ان مشاهدة الصلابة من المجرى اكثر مما شاهدته من بعدهم وان اس مسعود رضاء جعل
مشاهدة ولايل من النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المؤمن بل ذلك جعل ايمان الصلابة
بالمشاهدة صلابة لا صحبه من التابيين الذين تجوزوا بعدم مؤمنهم في حال الايمان
ورجوة الصلابة رضوان الله عليهم من كلامه كلام او عا في اقتناعي التحقيق **وله**
وقيل المراد بالنيبة القلب لانه مستور مخفي عن الحسن فلا حاجة ايضا الى اعتبار الصلابة
وارتكاب المجرى وكون المؤمن محذوف المستعمل والباء والآية **وله** اي يبدل
اركانها وينقلها سألته عن الاعوجاج والميل عن الحالة التي شرعت عليها ذكرا لاقاة
الصلوة اربعة معان كونها من قام العود بمعنى قومه وسواء بحيث لم يبق فيه عوج
اصلا او من قامت السوق او انقضت وكانت راجحة غير كما سادة فعلى هذا الوجهين
يكون يقبلون استماع تبيحة شبهت تسوية الصلوة التي هي من قبيل الافعال تسوية
الاجسام وقامتها فاستعمل لفظ الاقاة في تسوية الصلوة ثم شق منها يقبلون هذا
على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فلهذا شبهت الما فظة والمدادة على الصلوة بروج
السوق واقامتها من حيث ان كل واحدة منها يبتني على كون متعلقها حرا او حرا
متناف فية ثم اطلق لفظ الاقاة على المدادة واشتق منه يعمر فكأن استماع
ايضا بتساوي ثم اعلم ان كل واحد من تقدم العود وترويج السوق معنى عرس
لما قامة ومعناه الاصل المعنوي جعل الشيء قايا احيى منتصبا غير ملقى وساقط فا
القيام هو الانتصاب والاقاة افعال منه والهمزة للتفدية ثم نقل لفظ الاقاة بان

يدل عليه قول ابن مسعود ان رضاء الصلابة
يبين وان قيل ان نفسه كان يتبع
ولسه ومعنى رضاء يقبلون ان يقطع
قد يرمي ان الامام في الغيب في كل وقت
بقرينة جمع يؤمنون بكونه في كل وقت
جمع المؤنثين ويلا على انهم الاحاديث
الاحاد

ولما كانت هي رضاء لما جاز ان يستبين رضاء
لانه لا يجوز ايمان من المجرى

اي تقدم العود فقبل اقام العود اذا قومه اي سواه وازال العوجا فصارت مستقيمة
يشبه القيام فكانت حقيقة عرفة في تسوية الاجسام ثم استعملها لتسوية الافعال والقيام
كتعديل اركان الصلوة على روجها وتوافق الى الفاق السوق وترويضها فقبل فقط
السوق اي راجت واقامتها ايا جديتها راجحة نافقة فان رواج السوق كاستصا
الشخص في حسن الحال والظهور فاستعمل لفظ القيام في رواجها ولفظ الاقاة في ترويضها
فكانت الاقاة حصة عرفة فية ثم استعملت لمدادته على الشيء تشبها لها في
ان كلامها بحسن متعلقة رعا بالية متنا فساقية بحيث يتوجه اليه الرغبات واستشهد
على استعمال الاقاة في ترويج السوق بقول الش عوا قامة غزالة سوق الضراب
لا اهل الواقين حولا قميطا غزالة اسم امرأة شبيب الخارجي لما قتل الحجاج وزوجها
حارثة سنة كامة حتى مزقته ولذا قيل في عوج الحجاج استند على روج الحروب لغاية
فتى وتنق من صفة الصفا فها كرت على غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحها
والضراب المصارية بالسيف واثبت للسوق على سبيل التمثيل والتشبيه بان المشاهدة
بالمعنى الذي يباع في الاسواق وجعل اثبات السوق لها وليلا على التشبيه المذكور
والواقان الكوفة والبصرة وراو با اللهم الحجاج واتباعه وقميط كاتبة عن تمام
واجتماع الاجراء وكنت لم يبق من اجوانه منفصلا عنه كانه شدة بالقطر وتكرارها
وفي الصلوة القاطر جعل يشبهه قويم الشاة عند الذبح وكذلك ما يشبهه الصبي المهد
وقرأ بها حول قميط اي تام ومن حكايات غزالة المذكور ما حكاه ابن دريد
وهي انها دخلت الكوفة ومها تشرق فارسا وقد كان في الكوفة ثشون فقال
من اتباع الحجاج فصلت هي صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب منها الحجاج
ومن معه والمعنى الثالث لاقاة الصلوة التشم لا وانها والصلابة في تحصيلها من
قبيل قولهم قام باللام واقامة ذواته فيه وتجدد فكون لفظ الاقاة هي زامر سلك
قبيل ذكر السبب واردة السبب فان قام به واقامة بحسب اصل اللفظ بما بمعنى
وجعله قايا منتصبا بدمسقوطه او بمعنى سواه وازال العوجا وعلى الصدر كون
سببا عن الجحد والتجدد والاجتهاد فاقاة الصلوة بمعنى التشم لا وانها بالجحد والاقامة
مجاز مرسل باطلاق لفظ المسبب على السبب وتكونان كون من قبيل اطلاق الميم لزوم
على اللازم لان اقامة الشيء على المعنيين بزمه التشم وايدفنه والمعنى الرابع لاقاة
مجراد وانها فعلها اي ابقاها في الخارج بايقاع جميع اركانها وشروطها وسننها

والله اعلم
بما في صدورهم
والله اعلم
بما في صدورهم

التي هي اجابون كسرها
الفتح العين

حكاية غزالة

والله اعلم
بما في صدورهم
والله اعلم
بما في صدورهم



وأيضا دونه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همة اقام للصيرورة ومعناها
واقام اي فاصلة بان يظن القيام على الصلوة لكونه بعض اركانها ومع ذلك يوجب
لاشرف اركانها وهو القارة كما يطلق عليها القنوت وهو القيام حيث قيل وكان
القائمين فانه بمعنى المصلين والركوع حيث قيل واكواع الركيعين والسجود حيث قيل
وكس من الساجدين والتسبيح حيث قيل فلولا انه كان من التسبيح واذا جاز التسبيح
الصلوة بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركن منها فلان يتبعها بما هو ركن
لها او في فصيح ان يراو بالصيرورة واقام للصيرورة فاصلة وهي ان يكون باؤها
فلذلك عبر عن الاداء بالاقامة وقيل يقيمون الصلوة بمعنى يؤدونها ويصلونها فيكون
استصحاب الصلوة بيقين على انه منقول مطلق من غير لفظ فعله على طرف قد تروى
لان يقيمون وحده بمعنى يصلون ولا فرق بين كونه متروكا ومتروقا بالام كما وان المحرم
قارة من قارة منصوبا منقول مطلق لفظه المحذوف اي المحذوف فيكون يقيمون مجازا
مستقلا على هذا الوجه ايضا من قبيل ذكر الجزاء وادارة الكل روى عن صاحب الكشاف
انه قال ان الاقامة قد يستعمل بمعنى جعل الشيء قائما في الخارج اي حاله فان القيام
بمعنى الحصول شايح الاستعمال ومنه القيام فانه القيام بنفسه لغيره ومنه القيام
ما يقوم به الشيء اي يحصل وتحويل الصلوة من الاقامة بهذا المعنى اي حصولها وقراءتها
على الوجه المشروع وهو معنى الاداء كما يحسنه اعني يسمون الصلوة لما كان في موضع الحج
بلا دلالة على الجواب كان حمله على تعديل اركانها كما ذكره اولاد في فانه المناسب
لترتيب الذي كان في الفلاح الشامل ومن جملة معنى يؤدونها الصلوة فوجوه
لما ذهب اليه الحسن واما المعنى الاخيران فلا يخلو خبرهما عن خدشة انتهى عن
الراغب اقامة الصلوة توفية حدودا وادامتها وكحصيص الاقامة تشبه على انه
لم يرد ايها فقط ولخذا لم يجر ولم يحد بها الا بلفظ الاقامة نحو المقيمون الصلوة
ولم يقل المصلين الا في المناسبات حيث قال فويل للمصلين الذين هم عن صلواتهم ساهون
ومن ثم قيل المصنون كثير والمقيمون قليل وكثير من الافعال التي حدثت لسهل على توفية
حقه فذكره بلفظ الاقامة ولوانه اقام التوفية والانجيل وقيمة الوزن بالقسط
وله والاول اظهر اي جعل اقامة الصلوة على المعنى الاول وهو تعديل اركانها والحفظ
عن الزينغ في افعالها اظهر في هذا المقام لانه اشهر ما فيها والخامس انه اراد بالحققة
معناها المحصن العرف الذي جعل هذا المعنى مجازيا بالنسبة اليه وهو تقديم العود سنوية

القنوت في الشهادة والاداء والاعتناء
اصفاه بانه وجوب القيام وحده
الحققة

استعملت الهمزة في الهمزة
اقام ح صار واصلته فلا وجه لذكر
بعده الا ان جعل منورا مطلقا وادوية

وقال عزرة الحاج قيل انك كسر الهمزة

وهي تقديم العود وتروى السوق والاشارة
بالجهد والقدرة والصلوة والقيام
سها

اجائه وازالها عوجاجه وتقرّب هذا المعنى اليه ظهوره وجعلته لانه بينهما لا شرف الاكسجين
في الاشتغال على معنى النسوية والاختلاف عن الاعوجاج فابته ان يكون مستقيم ذلك
في احدهما الاجسام وفي الآفة الممتدة والافعال بخلاف وجه المشابهة من الملاحظة بها
وتروى السور وكذا وجه العلاقة من مشابهة الشيء بالجد والتجديد وبين جملة قائما
منتصبا او من الاقامة والاداء والامام بعد ما نقل المتكلم الاربعة لبيان الكسب
اختار المعنى الثاني منها حيث قال واعلم ان الالوان جعل الكلام على ما يحصل منه الشئ
العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملت الاقامة على وادته فعلها من غير خلو في اركانها
وشرف اركانها وقال الطبيعي باختلاف الامام الالوان مما قاله القاضي لان الوجه الثاني
جامع لجميع المتكلم المطبوعة فيها انتهى كلام الطبيعي والظاهر ان المعنى الذي اختار الامام
منه خامس حركه مجموع المعنيين الاولين حيث اعتبره خلفا عن الزينغ في افعالها
وهو المعنى الاول بعينه **وله** والصلوة فعله بفتح العين يريد ان صلواتها صلوة
فعلت الواو والفاء وكذا الزكوة وانها حصة لغوية في الدعاء ثم نقل في عرف الشرع
اليها واداه مخصوصه لاشتمالها على الدعاء وان الزكوة في الاصل من الزكوة بمعنى
التطهير او بمعنى التفتية ثم نقل الى صرف المال المخصوص **وله** كتبها بالواو وجوابه يقال
من ان مداركها تبه على التفظف وبها يتفظفان بالالف فمكتبت بالالف على
صورة الواو واجاب بانها لا يتفظفان بالالف الى الصلة بل بالالف مما تخرج
الواو كما هو الحال في لسان التبريزيين مع ان صلواتها وادخاله فلهذا كتب
كتبت على صورة الواو والمفعول كالمفعول بمعنى اللفظ المفعول والواو بالتخفيف
الالة الالف التي تخرج الواو لاضداد الامالة وهو تروى ولا ضد الاكثريين بمعنى كخرج
اللام من اسفل اللام كاللام في اسم لسان فان القراء التفتية على ترويتها في اسم
والحمد لله لكسرة ما قبلها والانتقال من الكسرة السفلية الى اللام مخمرا يقبل لاسيما ان
يبدل بكسرة ايض بخلاف نحو ان لسة وقل هو لسة فانه استحسنوا تفتية اللام وتفتيتها
في مثلها لتعظيم اسم لسة كما قال صاحب الفتح التفتية ان كسرة الفتحه ضمة فخرج
بين اذا كانت كسرة الف منتقلة عن الواو ويميل تلك الالف الى الاصل كقولك
الصلوة والزكوة فعلى هذا يكون الصلوة لغوية في الدعاء وهي زكوية في فعلها لانه
وحصصه اصطلاحا فنه عند اهل الشرع منتقلة من الدعاء لاشتماله عليها هذا المشهور
عند جمهور العلماء لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تركيب الصلوة والاشتمال بيان

وكما قيل ان كان تقديم الهمزة
من الهمزة الفتحه ال فري ومن الهمزة
ال فري واحد منها

رشد حديث اذا تروى عن الامام
منظر انظر وان كان صاحبها
اي تليق له بالكتابة والتغير
وسئل عن كون النقصان عن الواو
صلوات وزكوات

في اعلى الفخزين وفي التوجه الصلوات عن بين الزنب وشماله واما صلواتكم فمقت
من التوجه المذكور في فعل اليبسات المخصوصة لتحقيق تحريك الصدور فمدان المصلي يحركها
في ركوعه وسجوده فلفظ الصلوة بجزم من لغوي في فعل تلك اليبسات من سئل في ركوعه
وارادة الكل ولما ورد على ذلك ان صلي بالمعنى الثاني في الشهادة بالمعنى الاول فكيف
يصح القول بان هذا منقول من ذاك اشار الى وجه بقوله واستهان في المعنى الثاني
المنقول اليه لا يقدح في نفي عن المعنى الاول الخفي بحيث لا يبعد الا الاحاد **دول** وانما هي
الداعي مصلية من تامة منقول قوله وقيل يعني ان استعمال الصلوة في الدعاء على هذا
القول بطريق الاستدلال تشبيها للدعاء بفعل اليبسات المخصوصة في الاحتمال على التمسك
والمضوع والداعي المصلحة الراكب والساجد في ان كلامها خاضع خاشع وزم من هذا ان
كون استعمال الصلوة في الدعاء لا يستعملها في فعل اليبسات المخصوصة وليس كذلك
لان الصلوة بمعنى الدعاء شائعة في شعائر الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على فعل تلك
اليبسات بل اطلاقها في قولك فلفظ يتجزأ ونها عن هذا الكلام الشريف وقيل
فنه كذا لا ما لا اسم كونه المتجزئين لم لا يجوز ان يتجزأ من قبلهم من المتشعبين فيصير
منقولاً شرعياً ثم يستعملها اهل الجاهلية في ذلك المعنى والظاهر ان الصلوة باختلاف
الجمهور اما اولاً لان الاشتقاق مما ليس بحدث كما لا يقدح في ما ورد وانما ثانياً لان
اخذ الحركه من صيغة المشتق من الصلوة لا دليل عليه وانما ثانياً لان ذلك الجزء وارادة
الكل غايه اذ كان ذلك الجزء مقصوداً من الكل كما تقرر في موضعه وهذا ليس
كذلك بخلاف ما احتج به ولذا نقول بوجه قوله وقيل قوله كما وما رزقا هم مما جاز في
مستل من بينفقون ومصرف موقوف على الصلوة وبالمجرد كقولك ثلثة اوجه احدا ان
كون اسماء بمعنى الذي ورزقا هم صلواتها والحاد محمد وقيل بالبقا وتقديره
رزقا هم اوز رزقا هم اياه وعلى كل واحد من هذين المعنيين اشكال لان
تقديره متصلاً يلزم منه اتصال الضمير مع اتي والرتبة وهو واجب الانفصال وتقديره
منفصلاً يبيح حذفه لان الحاد متى كان منفصلاً مستحق حذفه لخص عليه الخفة وعلقوه
بانه لم ينصل الا لترض واذا حذف فانت الدلالة على ذلك الترض ويمكن ان يحاب
عن الاول بانه لما اختلف الضميران جمعا وافرادا وان اتحد اوتبه جاز اتصاله كما
في قوله وقد جعلت نفسي لطيفاً بغيره بضمها ما يتفرغ العظم نابها وايضا لا يلزم من
منع ذلك ملفوظاً بغيره مقدر الزوال القبح اللغوي وعن الثاني بانه غايه مبيح لاجل العيش الى صل

وانما سئل استعماله في مسأله التوجه
ان يكون مسأله اوجه الصلوة كما ان
التوجه اوجه الصلوة

و قد قيل في جوابه

كون رزقا هم في معنى الصلوة
هذا على ان يكون الرزق بمعنى الرزق وان كان
المصدر بغيره فانما هو خارج عن حيزه
بالتسليم كما تقدم في قوله رزقه
وكرر الجواب في قوله رزقه
بالا كما كان في قوله رزقه
ان كان في قوله رزقه
والجواب لا يتصور كما في قوله رزقه

97

ولا يلبس ههنا وثانها ان يكون مكرمة موصوفة والكلام في عايد ما الكلام في عايد ما
موصولة تقديرها واعتراضها وجواباً وثانها ان يكون مصدرية وكون المصدر وقتاً
موقع المنقول اي من حرز وقتها وقد منع البولبقا وهذا الوجه بان قال لان الفعل
لا يفتق وجوابه ما تقدم من ان المصدر يراد بالمنقول والرزق في لغة العرب هو الخبز
وهو نصيب الرجل من الخير وما هو حاصل دون غيره قال سيبويه ويجدون رزقهم اي
حظهم من هذا الاثر وقيل الرزق العطاء كما في قوله تعالى ومن رزقناه منا رزقا
حساباً وقال الثالث عز رزقت ما لا ولم تترزق من فقه ان السبق هو المحرم ما رزقا
وهو في لغة ارضي شتوة الشكر ومنه قوله تعالى ويجدون رزقهم انهم كذول ول
هو في اللغة كل شيء يورثك او يستعمل وقال فيون هو ما يملك وكل ما باطلاق
لان الات من قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وحزوا صالحا وعقلا عايشاً
وشي منها لا يورثك ولا يملك وايضا البهيمية رزق ولا يكون لها ملك قال الامام
الواحدى الرزق بالفتح المصدر وبالكسرة الاسم وكوزان يوضع موضع المصدر وكل
ما تنتفع به الجدة فهو رزقه من مال وعبد ودوله وغيره انتهى ان الكسور اسم بملزوم
وكوزان يكون اسماً للمصدر ويوضع موضعه فيقال رزقه كسره رزقا كما يقال
رزقه رزقا وقوله المحص اية تخصيصه والممكن من على كونه اسم المصدر ومن قال انه
في عرف الشرع عبارة عما يصح انتفاع الحيوان به سواء انتفع به بالفعل والا وعما ينتفع
به الحيوان بالكل فقد جعله اسماً للرزق قال الامام نفسه الرزق هو التخذية عندنا
وعند المعتزلة التملك فالمرام عندهم ليس برزق لانه ليس بملك وخطا بهم بانه يزعمون
ان يقولوا بان البهائم غير مرزوقة لكونها غير مالكة **دول** وتكلمه مجر ومصرف على
تخصيص الشيء والمراو بملك الحيوان من الانتفاع بالشيء المرزوق وعدم صرف توجيهه
وارادة الانتفاع به بابقا وميله الطبع الى البقا وسلامة قواه واسباب الانتفاع
به على حالها سواء جوز له ذلك وابعاد وحفظه ونهيه عنه فانه يصح عندنا ان يكون له الانتفاع
من الانتفاع بالحرام وبما له ليس بمعنى التجوز والاباحة وليس المراد ان يجوز له الانتفاع به
وان لا ينهاه عنه والايتم ان لا يكون الحرام رزقا لانه لا يمكن للمعنى المذكور فيه فلا
ينطبق قول الرزق عليه الا على هذا المعنى لانه القابل بان الرزق هو الخبز وليس
المراد بعت اعطى المكنة والقدر على الانتفاع به اذ ليس ذلك في وسع الحيوان وليس الا
ببشارة استبا فان الانتفاع هو سقادة النفع وحصوله في المنتفع الا ان يراد به

مجزول والتمتع والاستعمال والنفاق الترفيع المذكور على من سب المعتزلة لظهوره حتى عرف به
 قال الامام في الكبير واما في عرف الشريعة فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق
 هو تكليس الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظ على غيره بان يمنع عن الانتفاع به
 ثم قال واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك التفسير لاجرم قالوا الحرام لا يكون
 رزقا فتدل النص تخصيص الشيء بالحيوان هو حصول قول ابو الحسين والحظ على غيره
 بان يمنع من الانتفاع به واكثر اصحابنا عرفوا الرزق بمعنى المصدر بانه سوق الشيء
 الى الحيوان ما ينتفع به بالنفس فيخرج عنه سوق ما لم ينتفع به وان كان سوقه للانتفاع
 بناء على انه يقال فيمن ملك شيئا وعلم من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يكن رزقا
 له وعلى هذا يصح ما يقال ان كل احد يستوفي رزقا لنفسه ولا ياكل احد رزق غيره
 بخلاف ما اذا الكنتي في كون الشيء رزقا بغير وجه الانتفاع والممكن منه سواء حصل الانتفاع
 بالنفس او لا كما في الترفيع الاول فان الرزق بهذا المعنى يصح ان ينسب معضبه وكله
 ويؤجر بالانفاق منه والرزق بمعنى الرزق ان الكنتي منه بغير وجه الانتفاع
 يعرف بانه ما يصح انتفاع الحيوان به وان اعتبره الانتفاع بالنفس يعرف بانه
 ما ينتفع به الحيوان قال الشافعي المحقق اعلم ان الرزق لغة هو اخراج حظ الى غيره ينتفع به
 ثم استعمل عرفا وشرفا على اعطاء الشيء للحيوان ما ينتفع به ويستعمل بمعنى الرزق
 فتارة يراد به ما اعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه وهو بهذا المعنى يمكن ان
 ينفق بعضه او كله واقوى يراد به ما سبب لقوامه وبقائه خاصة فلا يتصور رزقه الا
 على غيره **وله** فالعقود لما استعملت لولا اي عدو او محي لا من الله تعالى كما يقال استحقه اذا
 عدته حسنا واكثر عليه بان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام واحرمه غيره من
 الانتفاع به ومن منع من احد الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه وهذا دليل على ان
 لا يثبت ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا يمتنع في هذا التفسير المنقول ثم ذكر بقوله
 الا يرى وليكم النفي وهو وجهان الاول انه مما استند الرزق بمعنى تكليس الحيوان من
 الانتفاع بالشيء الى نفسه وهو يستلزم ان لا يكون الحرام رزقا لان المتكلمين من
 الانتفاع بالحرام مبيع ومن اصلهم ان التكليس من البيع فيجوز ان يسند الله تعالى
 مع انه تعالى مدحهم على الانفاق مما رزقوا منهم فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحق
 المدح او انفق من الحرام وذلك باطل بالانفاق والظاهر في هذا المدح والاصل ان
 انفاق الحرام بالواو بدل الف اعطفا على قوله انه مما استند وانما اشار الى قوله (ذم)

اي لا يكون رزقا كما قلنا من الانتفاع به
 فانه ما بالرزق لان الحرام لا يمكن
 ايضا ليس رزقا بمعنى المصدر انما كان سلبا

ما تفرقت لا يكون تصحيح اللفظ بالواو سلبا
 قوله فان علة الايمان وبيان لوجهه
 ان النبي ذكر اصحابه المتأخضين
 المتكلمين منسوبة اليهم في قوله لا ياكل احد رزق غيره
 بالانفاق بالحرام فذلك آفة من آفة
 الرزق الا انفسهم كما انهم ينفقون
 ما ورج احد التعليليين في الآدمي سلبا

وذم المشركين وهو موقوف على قوله سند وجه الاستدلال بهذه الآية انها دللت على ان
 من حرم رزق لشيء كان فهو منته عليه كما هو باطل فثبت انه ليس شيء مما رزقه الله تعالى
 بحرام **وله** واصحابنا جعلوا الاثنا والتمتع جواب عن قولهم ان سنا والرزق الى الله تعالى
 لا شمار بانه لا يكون الا حلالا بانه على ان التعليل لا يستند اليه كما وتقرير الجواب ان
 ان تخصيص الرزق بالحلال في هذه الآية وسناوه الله تعالى لا يدل على ان الحرام ليس
 برزق كما ان تخصيص ستم العباد بالمسحوق ولو شرب بها عبا ولسه لا يدل على
 ان الكفار ليسوا عبادا بل تخصيصه بالحلال وسناوه الله تعالى لما يدل على
 تشريف الحلال وتخصيمه كما ان الاضافة في بيت لسه وناق لسه وعبا ولسه لذلك
 لا لعدم كون ما عدل المضاف معناه الله تعالى والثانية التخصيص على الانفاق فان
 رذيلة الامساك انما تثبت غالبا من ضعف اليقين وتوهم ان الانفاق يورث
 الفقر وتكويبه الى الغير وان سعة المعاش وضيقة متروكان الى اختياره وتديبه
 فاذا علم ان الامور كلها بيد الله وان خالف العباد ووارثهم ليس الا هو ان
 ليس لان الاطاعة لله والانتداب الى ما نذب اليه في زال عنه خوف
 الفقر وحصل الاقدام على الانفاق **وله** والذم التحريم بالتمتع جواب عن الوجه
 الاخير وتقريره ان معنى الذم المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق مع انه حلال
 بل مطلق بل مباح تحريمه بالتمتع لانه في نصب انفسهم منصب شارع
 الاحكام واما حكم المجتهدين بتجريم ما لم يرد فيه النص فاما هو بالاعتناء
 النص والاجماع النازل منزلة **وله** واحصوا من رزقناهم بالحلال للتهيئة
 جواب عما يقال من طرف المعتزلة من انكم اعترفت بما اوجبت وتكلمتم بما استكنتم
 حيث قلتم ان المراد بالرزق في هذه الآية هو الحلال فما وجه مخالفة بقوله
 وتقرير الجواب اما انما وافقناكم في تخصيص الرزق بالحلال فما وجدتم قرينه
 تخصصه به ولا يلزم منه الوفاق على الاطلاق وتلك التهيئة ان الآية مسوقة
 لمدح المسكين بانفاقهم مما رزقهم لسه والمدح انما يكون بالانفاق من الحلال
 وان الانتصاف بالتسوية يقتضيه ايضا وان سناوه الله تعالى عند الاطلاق ينصرف
 الى ما هو افضل والحل من جهة ما هو سناوه الله تعالى مثلا اذا قيل خلق لسه لحدوث ينصرف
 الى نحو السموات والارض وان كان نحو الكلاب والخنزير من جهة ما خلقه الله تعالى
 واعلم انه لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال

الحلال تعالى او كخلق الخلق
 الحلال تعالى او كخلق الخلق
 فان دلالة الاشارة على التخصيص والافاق
 لا ياتي في دلالة على احصاء من الرزق
 الحلال بل حقيقة

وانما النزاع في ان محمد علي الخلال لا يوجب سبب فاهل السنة جملة عليه بقرينة كمدح والها
بالفقهي لانها لا تحصل الا بالاتفاق من الخلال وبالسنن واليه كما ذكر في القوس
استدلوا عليه باطلاق لفظ الرزق وبالسنن واليه كما فانهم لا يسمون الحرام
رزقا ولا يسنون الصياح اليه **ول** وتمسكوا اي وتمسكوا صحيا بما يشترط
الرزق بمحرام بالنقلي والعقلي اما الاول فما روي عن صفوان بن ابية انه قال
كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله ان لسته
كنت على السقوة فلا اراخي ارزق الا من فرتني بمغني فان لي في النفاق من
غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نخعة كذبت اي عدولته
لقد رزقت طيبا فاحترت ما قوم لسته عليك من رزقه مكان ما احل لسته لك
من حلاله اما انك لو قتت بعد هذه المقدمه ضربك ضربا جسيما فان قوله عليه السلام
ما عزم لسته عليك من رزقه فترج في ان الرزق قد يكون حراما **واما العنقوني** فهو ان
يكون الحرام واما العنقوني فهو ان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من ما ياكل
طول عمره سوى الحرام لم ياكل من رزق لسته شيئا وليس كذلك لان التذاب
باسرها حرز وقته واجب عنه بان لسته مما قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه
اعرض عنه لسوء احتياجه على انه منقوض بممنات ولم ياكل حراما ولا حلالا
فجوابه جوايبا كذا في شرح المصنف **والاول** بدفع با ما نفرض ان المقصد في الحرام
طول عمره صبي غير بالغ الى درجة الاحتياط حتى يقال انه اعرض عما سبب اليه من
سوء احتياجه ولو منع هذا الكتاب والاحتياط نرضاه في كل ما لم يسق اليه شيئا
من المباح فيلزم ان لا يكون حرز وقته لا محالة وهو بطا فان قيل في كل من مضطرا
فيباح له ذلك قلنا قد نفرض في الاصول ان المحرم والحرة باقيا في حاله الا اضطر
وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب ان المضطر يحصل ان يتنازل منه
قدرا ما يستدبره رفقته لاي حد الشبهة واما من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فمخار
انه ليس بحرزوق ونقول معنى الآية ولسته علم وما من واية موصوفة بالحرزوقية
الا على لسته رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان
يتصف بالمذبحية ليخرج السمك **ول** اخوان اي بينهما اشتقاق كالتسليم
في اصل المعنى وفي اكثر الجوزف الاصول واصل الاتفاق اذ اخرج المال من اليد
ومنه فنق المبيع نقا اذ اذواج وكثير مشتهره وصار في معرض الخروج من

يد المبيع ونفقت الدابة نوقا اذ اذانت اي خرج روحها ونوقا الربيع احد
حجرتيه محرج منها عند الاضطرار فانه يكتسبها ونظير حجرتيه الاغوي وهي القاصعة
يستعملها وقت السقفة ويرقن النافخا ويستعملها للنقض الحرق فاذا اذى من قبل
القاصعة يضرب النافخا براسه ويخرج منه ومنه النفق في قوله تعالى ان يتبخر
نققا في الارض وهو سررت في الارض ليمتلئ من الماء **ول** في الصياح نفق الشئ بكسبه في
والنفاق والنفاذ وانفقه اي فناه وانفقه القدم اي ذهبت امره لوجه او فني زادهم
فظهر به اشتراك انفقة وانفقه في اصل المعنى ويكنى في مطلق الاشتقاق بين النفاقين
تناسبا في اللفظ والمعنى وان لم يتقفا في الجوزف الاصله وترتيبها **ول** ولو
استعملت اللفظ فان نحو نفق نفق نفق نفق نفق نفق نفق نفق نفق نفق نفق نفق
وامثالها يبين عن معنى الخواص والذباب **ول** والظاهر وجه الظهور ان
لفظ الاتفاق مطلق يتناول جميع وجوه الاتفاق وذكره في مقام المدح قوله
تخصسه كونه في سبيل الخير لانه الذي يكون سببا للمدح والاتفاق في سبيل الخير
مع الاتفاق والرجح والاتفاق المندوب ولا قرينه تخصسه باحد مما يقتضي عمومته بل
هنا قرينه والله على بقاءه على عمومه وهي ان المقام مقام المدح والبقا واه على عموم
السبب للمدح من كسبه باحد نوعيه ومن صرفه عن ظاهره وقسمة الزكوة في بيان
الفرق الاول مستوف بان الاتفاق والمذكور ههنا باق على عمومته الا انه في بعض
النواعه لا على وجه التعريف والتخصيص بل كونه افضل انواعه والاصل بنا
على ان مرتبة قرب الزبير اعلى من مرتبة قرب النفاق لتوليه عليه السلام ما يقرب
المستقرين اليه لسته مما يمشي او اذما فرض عليهم وما يحصل به زيادة التزب من
العبادات فهو افضل والاصل بالنسبة الي سائر العبادات والفرق ان خصصه
بالزكوة بقربه وقومه قريبا للصدقة والزكوة هي التي تقترن بالصدقة في موضع
من القرآن **ول** وذلك يدل على ان المراد بالاتفاق ههنا هو الزكوة ايضا **ول**
شقيقتها اي اختها من حيث انها اما ان لس العبادات او مذكوران ههنا في اكثر
المواضع واذا اشتق الشئ من صفتين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل
فلان شقيق فلان اي اخوه كذا في الصياح **ول** ولعدم المنعول للاهتمام به بالنسخ
على ان المراد من اعتبار تعلقه بالمنعول بيان ان ما تعلق به انما هو موضوع الحكم
للحال لا كونه فانه لو اتم المنعول وقيل وينفقون مما رزقوا بهم يكون تصرفي باسم

ينطقون بعضا رزق مع السكون عن الباء فيكون لكل واحد من انفاق الباء وعدم
 محتملا بخلاف ما اذا قدم المنقول فانه لا فائدة في تخصيص يدل على التصديق به
 انما هو بعض المال للحلال لا كلمة المحصول وهو مدحهم بالتمجيد عن الاشارة المنهي
 وكلف من بعدهم عنه وتسمية الجار والمجرور منقولا على الاطلاق يشترط ان المنقول الصحيح
 بحيث لا يقدر منه المنقول مع المشهور في مثله ان يكون المنقول مقفرا او كونه الجار
 والمجرور في محل نصب صفة له والتقدير بعضا رزقا مما رزقنا هم ثم حذف الموصوف
 واقبقت الصفة مقامة الا ان المصنوع منه لا يطلق لفظه الى المعنى فان
 المعنى بعض ما رزقنا هم ينطقون وان كان كسب اللفظ صفة لموصوف محذوف
وله من جميع المعادون التي منهم لغة شاعرا اعطاهم اياها فان الرزق لما تاول
 الا رزاق الكاهنة والباطنة كما قال ابن الاثير في النهاية الا رزاق نوعان
 ظاهره لا يادان كالاوقات وباطنة لا رزاق والظهور كما للمعارف والعلوم وكان
 اللفظ مطلقا والمقام يقتضي ابقاءه على اطلاقه وتأيد هذا الاحتمال لقوله عليه السلام
 ان علمنا لا يقال به ككثرة لا ينطق وقوله عليه السلام من سئل عن علم علمته لم يجز ان
 يجاز من الناس كان جاز الا رادة بل راجح على تقييده بالاموال والحذف قيل
 يجوز بالنفس اقصى غاية وجوده وعد الشريعة وبذل الجاه وبذل العلم من الجور وقيل
 بحر يجوز وعاله ونجا به وجوز لكل وجود بذل الجاه وقال الحكم يجوز انما بذل العلم
 فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الاتفاق والعمى بالصدقة فانه وايم وبها
 وانفاق كل معدن ان يعادون به المحتاجين اليه الغنى بالمال وادعوا اليه بجاهه
 وشفاعته وقد العلم بتعليمه وقد القدر والقوة بنصره العاجزين وكثر ذلك في
 بعض النسخ وقع المتعاقبون بالواد بدل الدال وهذا يقع لاسم موضع العين والقال احد
وله واخره انفقوا على انهما بمعنى مثله الا ان الشرح المحض روي عن
 الكسائي انه قال اكثر القياس على انه جمع ضرب بفتح الصاد وعندى كسبه فيلحق
 منقول كما لحن معنى المليون وهو الذي يضرب به المتل والادان يكون المضروب به
 مما لا المضروب انتهى وفيه لاسس ضرب القيد وهو ضرب يبي لمن يضربها يمكن ومنه
 قوله هو ضربية وضربية اي مثله وفي الصحيح الضرب الصنفه والصنفه الاشياء
 والضارب والضرب الذي يضرب بالقداح وضرب الشيء مثله وسنكته وحاصل ما
 ذكره في بيان ان المراد بالموصول المعطوف ما هو ان المعطوف اما ان يكون مقابلا

قوله واو حال من المصنوع عليه من انفاق الباء
 بالمنقول الذي تعلق به الانفاق وان كان
 ح قطع النظر عن بعضه وكلمته وان كان
 الا وانما كلفه ولا فائدة في تخصيصه على الاطلاق
 وعلا ان كلفه ليس من جهة انفاقه فقط
 بل من كل جهة من جهة انفاقه ووجه
 المعطوف والمانع

قال في جواز انفاق الاربعة في اول هذه السورة
 نزلت في جميع المومنين سواء كانا من العرب
 او من اهل الكتاب وقالوا انما هو من العرب
 مستود ان ايتين في اول سورة في السورة
 من معنى الا ان كان لا في اول سورة في كتاب
 كما نزلت في جميع المومنين في قوله تعالى

المعطوف عليه بما ياله بالذات او لا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين
 بالغيث او مستقيمين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف مقابلا للمعطوف عليه بالذات او يكون
 كما يفهم منه ويكون من عطف الحاصص على الحاصص العام تعظيما للحاصص مكونا اربعة اوجه وذكر الوجه
 الاول بقوله هم مؤمنون اي اهل الكتاب معطوفون على الذين مؤمنون بالغيث
 والاشارة في قوله اذ المراد بالذات في المعطوف عليهم وقوله الذين مؤمنون معا ولا عن
 شرك خبر لقوله المراد **وله** وهو لا ومعا بوجه اي المراد بالمعطوفون هم الذين مؤمنون
 بنبينا عليه السلام من غير ان سبقوا الشرك والاشارة على هذا الايمان اصلا وكقول
 واحد من المعطوفين والمعطوف عليهم الحاصص مستقيم يستلزم ان لا يكون قوله تعالى الذين
 يؤمنون بالغيث صفة كما شققت مستقيمين لان الحاصل يكون كما شققت العام لعدم اتحادي
 مفهومهما فتكون صفة فيكون مستقيمين بمعنى المتبرئين عن الشرك سواء تصفوا قبل ولا
 ويكون المعطوف مع المعطوف عليهم تفصيلا لمستقيمين بهذا المعنى وكذا لا يكون صفة كما شققت
 على الوجه الثاني الذي ذكره بقوله او معطوفون على مستقيمين لعدم اتحادي وهو ايضا
 فان المستقيمين على ذلك الوجه يكون بمعنى العا والذين عن الشرك بعد ما كانوا مشركين بمعنى
 الصفة تقييدهم بكونهم المتجملين بجميع ما اورد من الطاعات وانما يكون كما شققت او ما ورد
 على الوجهين الاخرين الذين ذكروا ولها بقوله وكقولهم في ذواتها بقوله او ما يفهم
 فان المعطوف فيها كوزان كون بمعنى المتجملين عن جميع ما يفهم في الآخرة والموصوف
 الاول مع صلته كما شققت المعنى كما يفهمه وجميع ذلك كما هو من تأويل **وله**
 وتوسط العطف في جواب عاير وعلى قوله ويجوز ان يكون المراد بالموصول انما هو المراد
 بالموصول الاول وكما يتخذ حسب الذات وتقرير الايراد ان كيف يجوز اتحادي وهو
 كون احدهما مسطوفا على الآخر والعطف لبعضهما في غير ذلك وتقرير الجواب ان توسط العطف
 لا يصحى المتعاقبين كسب الذات بل يصحى مطلق التعاقير سواء كان حسب الذات او حسب
 الوصف وتوسطه من الصفا كثيرا يبع فيها بينهم كما في قوله تعالى وسيدا وحصورا وينا
 وقوله تعالى عا والذنب وقابل التوب وكوزان يقال فلان عالم زاهد صديق كوز
 عالم وزاهد وصديق فان اداة العطف ان توسطت من الذات اقتضت
 تعاقب حسب الذات وان توسطت من الصفات اقتضت تعاقب في المفهوم كاستين
 المذكورين ولم يكن باحدهما للاشارة بان عطف بعض الصفا على بعض كثيره في الكلام
 وان قد يكون المراد بالموصول المعطوف ما هو ان المعطوف اما ان يكون مقابلا

والاشارة في قوله اذ المراد بالذات في المعطوف عليهم وقوله الذين مؤمنون معا ولا عن
 شرك خبر لقوله المراد **وله** وهو لا ومعا بوجه اي المراد بالمعطوفون هم الذين مؤمنون
 بنبينا عليه السلام من غير ان سبقوا الشرك والاشارة على هذا الايمان اصلا وكقول
 واحد من المعطوفين والمعطوف عليهم الحاصص مستقيم يستلزم ان لا يكون قوله تعالى الذين
 يؤمنون بالغيث صفة كما شققت مستقيمين لان الحاصل يكون كما شققت العام لعدم اتحادي
 مفهومهما فتكون صفة فيكون مستقيمين بمعنى المتبرئين عن الشرك سواء تصفوا قبل ولا
 ويكون المعطوف مع المعطوف عليهم تفصيلا لمستقيمين بهذا المعنى وكذا لا يكون صفة كما شققت
 على الوجه الثاني الذي ذكره بقوله او معطوفون على مستقيمين لعدم اتحادي وهو ايضا
 فان المستقيمين على ذلك الوجه يكون بمعنى العا والذين عن الشرك بعد ما كانوا مشركين بمعنى
 الصفة تقييدهم بكونهم المتجملين بجميع ما اورد من الطاعات وانما يكون كما شققت او ما ورد
 على الوجهين الاخرين الذين ذكروا ولها بقوله وكقولهم في ذواتها بقوله او ما يفهم
 فان المعطوف فيها كوزان كون بمعنى المتجملين عن جميع ما يفهم في الآخرة والموصوف
 الاول مع صلته كما شققت المعنى كما يفهمه وجميع ذلك كما هو من تأويل **وله**
 وتوسط العطف في جواب عاير وعلى قوله ويجوز ان يكون المراد بالموصول انما هو المراد
 بالموصول الاول وكما يتخذ حسب الذات وتقرير الايراد ان كيف يجوز اتحادي وهو
 كون احدهما مسطوفا على الآخر والعطف لبعضهما في غير ذلك وتقرير الجواب ان توسط العطف
 لا يصحى المتعاقبين كسب الذات بل يصحى مطلق التعاقير سواء كان حسب الذات او حسب
 الوصف وتوسطه من الصفا كثيرا يبع فيها بينهم كما في قوله تعالى وسيدا وحصورا وينا
 وقوله تعالى عا والذنب وقابل التوب وكوزان يقال فلان عالم زاهد صديق كوز
 عالم وزاهد وصديق فان اداة العطف ان توسطت من الذات اقتضت
 تعاقب حسب الذات وان توسطت من الصفات اقتضت تعاقب في المفهوم كاستين
 المذكورين ولم يكن باحدهما للاشارة بان عطف بعض الصفا على بعض كثيره في الكلام
 وان قد يكون المراد بالموصول المعطوف ما هو ان المعطوف اما ان يكون مقابلا

في قوله تعالى عا والذنب وقابل التوب وكوزان يقال فلان عالم زاهد صديق كوز
 عالم وزاهد وصديق فان اداة العطف ان توسطت من الذات اقتضت
 تعاقب حسب الذات وان توسطت من الصفات اقتضت تعاقب في المفهوم كاستين
 المذكورين ولم يكن باحدهما للاشارة بان عطف بعض الصفا على بعض كثيره في الكلام
 وان قد يكون المراد بالموصول المعطوف ما هو ان المعطوف اما ان يكون مقابلا



فان المقام في البيت الاول ينضج المحرر بحرك الممدوح جا معا لملك الصفات والقوم في
الاصل المحرر الذي لا يحمل عليه ثم سمي السيد والهام من اسماء الملوك الذين عظم منهم
او اذ اهتموا بامرهم لا يقدر احد على منتهى ما هموا به والكتيبة الجيش والمردم
موضع الازدحام وهو الحركة **وله** في المردم معلق بتوله بيت الكتيبة كونه في يادك
الصفة التي شجاع وجرى في الحركة ونظيره اسد على وفي الحروب فامة التي ضعيف
في الحروب وقوى على المقصود وفي البيت الثاني الدلالة على الترتيب في الاتصاف
بالادب فلهذا كونه اي الذي صبح فخم قارب اي يرجع بالسلافة والنعيمية والضحك عادة
صباحا يقال بحرف الشيء يلفظ كلفا اي يجرى وتحسد وهو من باب علم يعيد وقولهم
يا لفظ فلان كلمة تجسم لها على ما فات والمهوف المعلوم يستغيب قال ابن
فلسفت بذكر ما فات منى بلفظ ولا يبيت ولا تواني وزبانية اسم قابل هذا الشعر
قاله في جواب حارث بن بهام حين قال له حارث اياك زبانية ان تلقني لا تلقني
في الشتم العار زب و تلقني يشد في الجرم متقدم اليك كما ركب يعني يا ابن زبانية
انت ان تجرني لا تجرني راعى الاغنام في الراجح البعيدة خشك والعار زب من عربيت
الابل اي تبدت في المرعي قوله وتلقني عطف على جواب الشرط في البيت الثاني ويشد
من الشد بمعنى العدو وايقظ في فرس قصير الشتم والركن بكسر اللام صدر الابل وكذا الرك
بانح ينع تجرني اعدو على فرس قصير الشتم متقدم الصدر مشبه فان شراف اراك الكلب
فقال ابن الزبانية في جوابه يا لفظ زبانية اي يا تحسد لي من اجل حارث وهو حاصله
من مراده واتصف به من الادب المتعاقبة كانه استدار الى حارث حيث اذم الغان
مال الش عرابان كني عنها بالشدة على الاجر وقيل هو على ظاهره بان تجسد ابن
زبانية حقيقة لاجل انه رأى عدوه الذي هو الحارث قد مال مقصوده اول ما سمعته
آخا وبعده ولسه لولا قيته وبعده لآب سيفا ناع الغالب اراد مع كنه التفت
او عار لظهور ان الغيبة له اي لقتلته ولاخذت جميع ما معه من سلبية وخصيص السيف
بالذكر لكونه عمدة اسباب الحرب واصلها واخذت يستتبع اخذ ما سواه كقول
ان كون المعنى لرحلت بقتلته وقتلني وايا السيفيين مع الغالب كناية عن
قتل احد هما الاخر لا على التبيين لاعتق الش عراباه وخصيص الحارث بالادب
بيان لفائدة العطف **وله** على معنى انه اجماعيون متعلق بقوله ووسط **وله**
والايمان مجر ووسط على الايمان والضمير المنصرف في بصدقه راجع الى الايمان في

فان العبادات البدنية المستفادة من قوله ويقومون الصلوة والعبادات المادية
من قوله وما رزقناهم يفتنون مصدقة للايمان واما قوله **وله** حجة اي على الاجمال
قيد للايمان وانشاء الى التفرق بين الايمان الواقع صدق لموصول الاول والواقع
صدق لموصول الثاني فان الاول ايمان اجمالي بالغايات والاشياء ان تصنع
بعده المنزل وبما انزل قبلا وانشاء الى التفرق آخرا بينهما بان المودس في الاول فما
يدرك العقل ابتداء بخلافه في الثاني فان اكتسب المنزلة لا طريق الى اورد اكد ابتداء غير
السمع مكون المراد بالغيب موضوعات القضايا بالمصدق كالصانع تعالى وصفاته
والبعث والحساب والقيان والجنة والنار ونحوها وضمن الايمان بها التصديق
بأحوالها فان القضايا قد يكون كل واحد من موضوعاتها ومحمولاتها محسوس كقولنا
الشمع ابيض او بارود وقد يكونان متوحدان كقولنا لسه واحد وصفنا اذلية والبعث
وما يترتب عليه مما اخبر به الله حق وقد يكون الموضوع محسوس والمحمول معتقلا نحو
محمد رسول الله والقرآن وما انزل قبله كلام لسه وعكسه غير معتقلا بيقين كقولنا
ما تصدق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الاول ليس اياها بالغيب وهو ظاهر لان
الغيب كما مر يجب ان لا يكون مدركا بالحس ولا ببدية العقل والذي يتعلق بما هو من
قبيل القضايا يشبه ايمان الغيب وهو ايضا فيهم واما المصدق المتعلق بما هو من قبيل القضايا
فليس اياها بالغيب نظر اني كون موضوعه مدركا بالحس فلهذا عطف الموصول الثاني
على الاول على تقدير اتحادها واما وقايرها محسوس الصفة فانه يعصم ان
لا يكون الايمان بالكتب المنزلة اياها بالغيب ولا سلب سوى ان تلك الكتب لا يكون
العقل ابتداء وانما تدرك بالسمع بهذا ولا يخفى ان ما هو من قبيل الغيب اعم من الاول
عليه وما نصب عليه وليس يعصم ان يكون المراد بالغيب نفس الحكم لا تصرفات الاطراف
لان ما يكتب بالبرهان والديليل انما هو المصدق لا التصور ويدل عليه العيص
قول الامام ان جمهور المفسرين قالوا ان الغيب هو الذي يكون غايبا عن الحاسة
ثم هذا الغيب ينقسم الى عليه وليس والى ليس عليه وليس فالمراد من هذه الآيات مدح
المتقين بانهم يوردون بالغيب الذي عليه وليس بان يتفكروا ويستدلوا عليه ويؤمنوا
به وعلى هذا يدخل في العلم بالله سبحانه ووصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم
بالاحكام والشرايع فان في تخصيص هذه العلوم بالاستدلال مشتقة فيصيح ان يكون
سببا لاستحقاق الشان العظيم انتهى كلامه وهذا صرح في ان المراد بالغيب ههنا العلوم

سبب منبسط على ان قوله في قوله لا يا قبيد
لا وركب مع ذلك يدل على التفرق المذكور
مسألة
ويؤيد ما روي عن مسعود بن ابي حمزة
ان قيل من ايمان الغيب كما مر
مسألة
وهو من ان الحكم المستوفى به ضروري حاصل به
استحقاق الحكم المستوفى بالافعال قد يكون بالبرهان
كقولنا ان الله تعالى وبما اشقى وقد يكون
كقولنا ان الله تعالى وبما اشقى وقد يكون
مسألة



والصدقات الحاصلة بالدين ودوجه تسليق الايمان بالصدق بالغييب بهذا المعنى
 اما تضمينه معنى الاعتراف او كونه بمعنى الوثوق بما روي ان الكواكب بالشيء ليصير ذاك
 بمعنى يؤمنون بالغييب بغير فزون ولا يقرنون بحكم الاحكام الاستدلالية التي علم بالضرورة
 كونها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونهم مؤمنين مصدقين اي يستدلون
 فيحكمون بغير فزون بالسنتهم بان يتكلموا قضائيا والله على كل الاحكام حاكمين فغير
 بوجه النسبة ولا وقوعها فالنكبة صفة تلك الاحكام واذا كان الوصول انما هو
 مع الوصول الاول بالذات وكان العطف لتفصيل الصفا يلزم ان لا يكون الايمان
 الثاني في ايمان بالغييب ليس كذلك بل هو ايمان بالغييب بالمعنى المذكور فان معنى قوله
 والذين يؤمنون بما انزل اليك من الذن بغير فزون حقيقة اللفظ المنزلة مصدر
 اياها وهو مؤمنين ولا شك ان هذا الحكم المعترف به حكم استدلال فيكون غيب
 فلا يتحقق التفاضل بين المعطوفين وصفها كما لا يتفاد ان ذاتها فلا يظهر وجه العطف
 على تفادير ان يراهم الا يكون باعيا منهم الا ان يقال ان الايمانين وان اتفقا
 في كونهما حكما وتصديقا استدلاليا غيبا الا ان بينهما فرقا من وجه آخر وهو ان
 متعلق التصديق الاول مما يدركه العقل بخلاف متعلق التصديق الثاني فانه لا يرتبط
 او راك غير السمع **ول** وكرر الوصول في جواب عما يرويه على تقدير ان يكون العطف
 لتفصيل الصفات مع اتح والذات ينبغي ان لا يكرر الوصول بل يكفي بعطف الصفات
 بعضها على بعض لان توسط العطف من الذوات يدل على تمايزها وهو خلاف
 المقصود واجاب عنه بان ذلك للتبني على ان قبيله من قبيلتي الصلبيين تنافي
 القبيلة الاخرى من حيث اختلاف سبيل الاوراك فيها فان سبيل الاوراك
 القبيل الاول العقل وفي الثاني النقل **ول** او طابقتهم عطف على قوله الاول
 وهذا هو الوجه الرابع وقوله مخصصين بفتح الصاد والواو وقوله عن الجمله اي عن جملة الذين
 يؤمنون يعني انهم مع انذارهم في الاولين عطف عليهم عطف الخاص على العام تنصبا
 لهم وتعطيها حيث حملوا الايمان اوصاله اعني الايمان بالقول والايان بالكتب
 المتقدمة بخلاف من آمن بالقول من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدم
 ليس اوصاله بل انما هو في ضمن ايمانه بالقول المصدق لما تقدمه وترغيبا لهم
 من آمن بالكتب البقرة دون القرآن في ان يؤمنوا بالقرآن ايضا كما آمن هؤلاء
 المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المرح والثناء ورجح الوجه الاول
 على

ان قلت الايمان بالكتب المنزلة منسوخ
 بالغييب فخص بالذكر قلت لا عشا
 شانه كما في العروة
 ستره

ان كرر الوصول مع اختلاف ذاتها والوجه
 اختلاف الصفة وعلى تنوعها
 اختلاف الوصول ذاتها

على ان في قوله المعطوف عليه وبان اتصاف مؤمنى اهل الكتاب بالتقوى في غير فزون
 لا اجماع عليها وعلى الوجهين الاخرين بان الاصل في العطف التفاضل بالذات
 وارجح الوجه الثاني في عدم الاخرين لتحقيق التفاضل بين المعطوفين على ذلك لوجه
 وانهما وارجح الوجه الثالث على الرابع بان الحمل على عطف في صريح العام غير مناسب
 للمقام لان سوق الكلام لمجد القرآن يكون هدي فكونه هدي للمؤمنين اول على كماله
 في باب الهداية من كونه هدي لاهل الكتاب ولو كان من عطف في صريح العام لوجب ان
 يكون الامر على العكس من ذلك وكذا ارجح على الاولين بان الايمان بالمنزل الى نبينا
 وما انزل قبلة مشتركة بين المؤمنين قاطبة وكذا الصفات السابقة فلا يصح
 الاول بمعنى اهل الكتاب وكصيص التماسه من جداهم فان قلت خص الايمان
 بالمنزل بمعنى اهل الكتاب لانهم هم الذين آمنوا بكل واحد مما انزل في رسول الله
 وما انزل من قبله على الافراد والاستقلال كما هو المفهوم من افراد كل واحد من المؤمنين
 في الآية بالذات بخلاف من عداهم فان ايمانهم بما انزل من قبله انما هو في ضمن ايمانهم
 بما انزل اليه بالاستقلال وهو خلاف ما يدل عليه اوصافه الايمان لكل واحد من المؤمنين
 على الافراد فانما يدل على ان المراد بالوصول الثاني من اهل الكتاب واحدتها استقلال
 وذلك مختص بمؤمنى اهل الكتاب غير مشترك بين جميع المؤمنين اجيب بان لا دلالة
 للافراد بالذات واعتبار متعلق الايمان بكل واحدتها على كون ذلك متعلق بالاستقلال
 الا يري في قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل اليه وما انزل الى ابراهيم وآلهم آية كيف نزل
 فيه لكتب المنزلة من قبله واقرنا بالايان بها وان كان من لم يؤمن بكل واحدتها
 بالاستقلال وايضا ان كان المراد بقوله والذين يؤمنون بما انزل اهل الكتاب
 او هم قوله تعالى وبلاغه هم يؤمنون ان الس بقين لم يؤمنوا بها وهو باطل وايضا
 اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل قبيل الايمان بما انزل في النبي
 استقلال بل انما آمنوا به في ضمن ايمانهم بالقول فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل
 ثم لما آمنوا بالقول آمنوا بالانجيل اي في ضمن الايمان به ولا فرق بينهم وبين
 من آمن بالقرآن في ذلك ويجوز عطفه بان المراد من ايمان اهل الكتاب بما انزل من
 قبل استقلال الايمان جميع ما انزل من قبل على طريق انقاص الاحاد على الاحاد
 يؤمن اليهود بكل واحد من القرآن والتوراة استقلالاً والنصارى بكل واحد من الانجيل
 والانجيل كذلك والامر كذلك وانما يلزم المحذور ان لو كان المراد ايمان كل طائفة

ان قلت
 فان قوله يؤمنون بالكتب
 مشترك بين جميع مسلكه

بجميع ما انزل من قبل استقلاله لا ضعيف لان المفهوم من مثال هذه المواضع ثبوت الحكم لكل واحد
لا يجمع من حيث هو والايمان بالكتب المنزلة مع تاني احكامها من وجهين احدهما التصديقي
بان كل من عند الله تعالى وتاثيرها الايمان بما لم ينسخ من احكامها **اول** وهو ما بين المصنف
جواب عما يقال من ان النقل والتحريك انما يحق للجواهر المتخيزة بالذات كالجواهر الاخرى وما يترتب
منها فانها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال عن اجسامها ايضا بخلاف المكنى والاعراض
القائمة بالموضوعات التي التابته لها في التحيز فانها اذا لم تحيز بذواتها كيف تقبل الانتقال
عن اجسامها وتعتبر الجواب انه لا يلزم من عدم تحيزها بذواتها ان لا تقبل الحركة والانتقال
اصلا فان اللازم من عدم تحيزها بالذات ان لا تقبل الحركة الذاتية ولما تحيزت
بما لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية لها رضية لها بسبب جهة موضوعاتها كحركة جالس الكسفة
تبع الكسفة وكذا كذا اذا تحرك الجسم يتحرك معه ما حصل من الاعراض فمعنى انزل الكتاب
تحريكه تحريك محله الذي هو الملك الحي بالحق ومعنى تحريك المحل امره بالحركة والنزول وذكر كيفية
اخذ الملك النازل بالكلام الالهي وجهين الاول ان جبرئيل عليه السلام اخذ المعنى الالهي
والكلام النفساني القائم بذات الله تعالى اخذ ارواحنا التي هي غير متكسفة الحروف والذات
فالمعنى الالهي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف والنطق
الاخذ بمرساة وانما قال لفظا روحانيا لان المتعلق منه منزلة عن ان يقوم به الكلام
اللفظي الحادث وان كان الملك عندهما جسما لطيفا من شأنه ان يتشكل بالشكل في
مخضفة والاشاعة جودا وان يسمع كلامه كما الالهي بلا صوت ولا حروف كما يرى
في الآخرة بلاكم وكيف محو ان كل من عند جبرئيل عليه السلام وهو في مقامه عند سدق
المشتق سماعا لكلامه الالهي وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدن على
يقربها عن ذلك الكلام القديم والوجه الثاني في كسفة اخذ ان تحلله كما في الالهي المحفوظ
كتابة بهذا النظم المخصوص في قوله جبرئيل عليه السلام وحفظه وقدم ما يتعلق بهذا المقام
في اول الخطبة **اول** والمراد بما انزل هو جواب عما يقال ان اريد بما انزل جميع القرآن
فهو غير منزل وقت ايمانهم كلف ليجب التعبير عن انزاله بلفظ الماضي وان اريد المقدم
المنزل وقت الايمان فالايان به ايمان ببعض المنزل مع انه تحت الايمان بجميع المنزل
سلفه ومترقبه بان يصدق اجمالا ويعترف بان كل ما انزل وما سينزل شيئا شيئا
فهو حق لانهم وصفوا بالايان جميع محب ان يؤمن من الغيب ولا شك ان ما هو مترقب
النزول من جهة محب ان يؤمن به فوجب ان يشاء والى استعمال ايمانهم على الايمان

ذكر كسفة اخذ الملك
ان نزل به الكلام الالهي

قاله بان يتصل بقرينة
انما هو الايمان به اجمالا
ولس والاشارة الى ان
انزل اعم من الالهي
من اعداها ركعات
وتحريك

بما هو مترقب النزول ايضا وتعتبر الجواب انما تخار ان المراد به جميع القرآن سلفا
قولك التعبير عن انزال ما سلف نزوله بلفظ الماضي صحيح ظاهره في وجه التعبير
انزال مترقب النزول بلفظ الماضي فالجواب عنه من وجهين الاول ان تليق ما وجد
نزوله على ما لم يوجد ثم ان يعتبر عنها بما يعتبر به مما تحقق نزوله فكون قوله انزل اليك
مجازا مسلما من قبيل التعبير عن الكل بما يعتبر به عن الجزء وان في تشبيه جميع القرآن
بما تحقق نزوله في كونه محققا للنزول وذلك لان بعضه نازل وبعضه مترقب
النزول سينزل قطعا فاستعمله اللفظ الموضوع لما تحقق نزوله فكون قوله انزل
اليك استتار تصريحا واورده الخ في النفاذ في على الوجهين الاول انه جميع
المحصلة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي مع المحقق والمجازي يكون من عموم المجاز
وتاثيرا ان وجوب اشتغال الايمان على اللفظ والمترقب لا ينافي في الاخبار عنهم في
ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالنقل باللفظ الا الايمان بالمترقب انما يحث على
تحققه وان اريد الايمان بان كل ما ينزل فهو حق فهذا حاصل الايمان من غير حاجة
الى اعتبار تحقق نزوله فيه لا تخفى ثم اجاب عن الاول بان الجمع المنوع ان يراد
باللفظ كل واحد من معناه الحقيقي والمجازي واللفظ اريد به معنى واحد فترك من
المعنى الحقيقي والمجازي ولم يرده في معناه بالانفرد بل بالجمع المركب منهما كما راى
انما بان لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما نزل
به ان يتعرض لذلك سيما وقد اوردوا مؤمنون بلفظ الكسفة مع كسفة الاستمرار
وعدم الاقتصار على الماضي ثم قال ان كل ما اريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين
واما اريد بالذين آمنوا من اهل الكتاب فلا يخبر عن كسفة قال المولى خسر ولم
والظاهر ان مراده ان اذ كان الذين يؤمنون مطلق المؤمنين يتشبهوا بذكره
في الجواب من انه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما
جاء الايمان به ان يتعرض لذلك وكذا بعد كسفة وقد اوردوا مؤمنون وما
اذا اريد الذين آمنوا من اهل الكتاب فلا يتشبه فيهم هذه المقدمة الخطئية لان
مدحهم في جمعهم بين كتابين من الكتب السماوية في الايمان بكل واحد على الخصوص
بخلاف سائر المؤمنين حيث لم يتضح لهم هذا الجمع ووجه لا يرفع هذه المقدمة
عن التمسك بلفظها ولا يخفى انه ليس له معنى محقق ونظيره اي في الاحتجاج الى احد وليس
كان كل ما ينظم يدل على ان سماعهم قد تلقى بكل الكتاب وان قد انزل بتامه

١٠٢

حين يتفق سمعهم به بنا على ان المتبنا ومن لفظ الكتاب عند الاطلاق هو الجميع لا البعض
ولا القدر المشترك من بعضه وكلمة والحال ان الجن لم يسموا جميعه ولم يكن كلمة جنرا
حينئذ فوجب التصريح بالاحد والاولين المذكورين بان يثبت سموه على ما يسموه به
عن الجميع بما يتبرهن عن السموح حقيقة وبان يثبت تحقق نزوله على ما تحقق نزوله
عن الجميع بما يتبرهن عما تحقق نزوله وبان يشبه ما هو مترقب النزول بما تحقق نزوله
ويبرهن عن الجميع بما يدل على تحقق النزول استحقاقه **وله** وبما انزل من قبله
عطف على قوله بما انزل اليك في قوله والمراد بما انزل اليك **وله** والايان بها
فرض عين اي الايمان بكل واحد مما انزل اليه الله السلام وما انزل من قبله اجمالا
اي مع قطع النظر عن تفاصيلها من الشرايع والاحكام فرض عين والايان
بتفاصيلها صلب ما انزل اليه الله السلام فرض كفاية لانا نتعبدون اي مكلفون بتفاصيله
وقيام المراد بما وجب له على علمه وعملا لا يمكنه الا اذا علمه على سبيل التفصيل
لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف الايمان بتفاصيله ما انزل من قبله فانه
ليس بفرض عين اصلا لانه لم يكلفه الا ان به حتى يلزمنا معرفة على سبيل التفصيل
بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فثبت ان يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل قال
الامام الايمان بما انزل اليه الله السلام واجب لانه كما قال في آية **وله** وانما
ثبت ان من لم يكفر بهذا الايمان وجب ان لا يكون مفيا واذا ثبت انه واجب
وجب تخصيص العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المراد لا يمكنه ان يقدم
بما وجبه له على علمه وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك
امتنع عليه القيام به الا ان تخصيص هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تخصيص
العلم بالشرايع التي نزلت على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العلم والاما
الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم فانه واجب على الجملة
لان الله كما ما تعبدنا الا ان به حتى يلزمنا معرفة على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من
تفاصيله فثبت ان يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل **وله** اي يقرنون ايقاننا
زال معه **وله** قال الامام الرازي يقول يقين يقين يقين يقين واليقين بالامر
واستيقين ويقين كلمة معنوية واحدة واليقين هو العلم الذي يحصل بالاستدلال والنظر
ولا يجوز ان يسمى علم الله كما يقين لان علمه كما يحصل عن نظر الاستدلال والمنع
يؤمنون بالآخرة يعلمونها على الاستدلال انتهى وسبب ما في ان العلم الذي من شأنه ان

لان وجهه على كل احد يشبه العلم
احد وقد اختلفوا في ذلك

والظاهر ان هذه الاية
ومعها صاروا يقينين

ان يتطرق اليه الشك والشبهة او انتفيا عنه موجب النظم الصحيح والبرهان القاطع
يسمى يقينيا وبالافلاكون يقرنون على هم لما دل على اختصاصه بالايقان بالمؤمنين
وان اهل الكتاب ما لم يؤمنوا بما انزل اليه الله السلام ليسوا بمؤمنين بل مشكوكون
عن كونهم مؤمنين بدين وجه ذلك بان وصف ايقاننا بقوله زال منه ما كانوا عليه
وله واختلفا في موضع مطرف على ما كانوا عليه واقرب منه ان يكون مجرورا
مطرفا على قوله ان الجنة بنا على اختلاف فهم ايقاننا ما كانوا عليه فينبغي ان يكون مطرفا
على ما وقع في خبر من البيانية في قوله من ان الجنة انما كانوا عليه فينبغي ان يكون مطرفا
انفقوا على الاقرار بالثبوت الا في وجهي والمؤمنين اختلفوا في ذلك فانه لا بد
تعليم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان تميزها بها بمطامعها ومشا ربها وما كرمها على
حسب تميزها بهم بها في الدنيا وذهب آخرون الى ان التميز الجسدي انما هو التميز
في هذه الدار لا جليلها ولا جليلها والاولى من لبقها النوع واهل الجنة مشفقون
عن ذلك فلا يتلذذون الا بالنعيم والارواح العاقبة والسمع اللذيذ والفرح
والسرور واختلفوا ايضا في دوام تعليم الجنة واختلفوا في دوام تعليم الجنة
وهي قوله بالآخرة فانه متعلق بقرنونه ويقرنون خبر لقوله هم هذه جملة الجنة
عطف على الجملة الفعلية قبلها فهي صلة ايضا **وله** وبما يقرنون على هم اي جملة الجنة
له مؤخر اعنه وهو جواب عن سؤالين احدهما ان قوله بالآخرة معمول بقرنونه
وحق المعقول ان يتأخر عن عاقله فلم قدم وتأخرتها ان هم فاعل منقرنونه
فلم قدم عليه وجعل مبتدأ فان اصل الكلام ويقرنون بالآخرة فلم عدل عنه
ومحصل الجواب انه عدل الى كل واحد من التقديمين ليضيد التقديم الاول وهو
تقديم بالآخرة ان ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعدا الى ما هو
حصتها كما يزرع اليهود كما قيل يقرنون بالآخرة لا بغيرها وفيه تريض باهل
الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن بان ما كانوا عليه ليس من الايقان حقيقة
الآخرة لعدم خلوها علمهم بالآخرة عن الشبهة لاطلها فان اعتقادهم في الآخرة
غير مطابق لحقيقة الآخرة وليضيد تقديم الفاعل المعنوي ان الايقان بالآخرة
مقصود على المؤمنين لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن
وفي تريض لهم بان اعتقادهم الذي يزرعون انه ايقان ليس ايقاننا اصلا بل
جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايقان ما علمه المؤمنون كما ان الآخرة

اي لا تخافوا تحت رايهم سلا

انهم رجع لان اصلها انما نقلت بار
لا تك رايها سلا



هي التي يعتقدونها فنقول تبرز من عدم من اهل الكتاب لو طرقت لاجلهم من المصطفى
 الذين مؤداهما بيان ما كانا عليه عطفاً عليه على طريق العجبي زيد وكرمه فان ذكر زيد
 فيه توطئة المقصود وذكر كرمه فلذلك ذكر اهل الكتاب توطئة المقصود وذكر كرمه كالمعروف
 من ان ما زعموه آفة ليس آفة وما زعموه ايضاً مجهول فبغير توطئة بهم على وجهين
 احدهما باعتبار عدم الصلة والآفة باعتبار ربا ويؤمنون على هم فنقول وبان
 اعتقادهم في آفة غير مطابق لما طرقت قوله وفي عدم الصلة وقوله ولا صادر
 عن ايقان ما طرقت قوله وبان يرفقون على هم فيما نشره على ترتيب اللفظ والتعريف
 امانة الكلام من عرض جانب الآفة كما ايسر منها الى الدلالة على ان ما زعموه اليقين
 ليس يقين بل محض جهالة وان ما يعتقدونه الآفة ليس آفة بل وهم لا حقيقة له
 وانما اليقين ما عليه المومنون والآفة ما يمتنعونه ثم ان كل واحد من التوحيدين
 انما هو على سبيل الكفاية لا لانه لا يمكن لاهل الكتاب ايقان كان الايقان مخصوص
 بالمومنين فالانتقال من اختصاص الايقان بالمومنين الى سلب الايقان عن اهل
 الكتاب انتقال من اللازم الى الملزوم فكان كناية وكلمة الكلام في التبريز انما في
 فان ما يعتقدونه اهل الكتاب لا يمكن آفة كان الايقان بالآفة في مخصوص بالمومنين
 فالانتقال من اختصاص ايقان المومنين بحقيقة الآفة الى ان ما يعتقدونه اهل الكتاب
 آفة ليس بالآفة انتقال من اللازم الى الملزوم ايضاً كما قيل ولا يحتمل فانه لان
 تنفي الحكم عن المقابل احد من موقفي تخصيص اهل فيه فان الكلام المفيد المقصود والتخصيص
 بالوضع النوعي لان يفيد نفس شئ بشئ مع نفيه عن غيره فكان كل واحد منهما مفهوماً
 الكلام بصريح لفظه لا يكون لزاماً لمفهوماً الصريح او ملزوماً فلا يكون من باب الكناية
 قطعاً بل لا يكون من باب التبريز ايضاً لان التبريز كما مر امانة الكلام المسوق لفرص الى
 جانب آفة والكلام المفيد للتخصيص مسوق لافادة الحكمين مما فلا ياتي ان يكون ايضاً
 بالنسبة الى الحكمين **ول** اتقان العلم اي احكامه **ول** ولذلك اي ويكون الايقان
 متفقاً على النظر والاستدلال نتيجة لها لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلم الضرورية
 قيل هذا مقتضى قبولهم الضروريات من اجلي اليقينيات واقوالها وقبولها في سور
 التكاثرفان علم الله اعلو مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم مستندة الى المشاهدة
 من اليقينيات مع انها علوم ضرورية **ول** فغلبت كالدنيا تفرغ على كونها صفة
 فان كون الاسم صفة لا يتقدم كونها من الصفات الغالبة بحيث لا تستعمل في غير ما غلبت على

معنى
 بين انما كانت صفة للدار فقط
 بحيث تستعمل في غير ما غلبت
 الدار وقد كانت صفة لدار ايضا
 اسما باسم بل هو العلم الذي هو احد انواع الكثرة
 لا الاسم القابل للصفة

لان

لان المراد بالصفة ما يدل على ذات جبهة باعتبار معنى المقصود والترجم وذكر المقصود
 لفظاً وقد تميز التعيين الذات الجبهة الا ان بعض الصفات قد يغلب على ذات معينة
 فلا تستعمل في غير ما كثر اذ لم يغلب وكما رخص فانها غلبت عليه كما والآفة
 التي هي تقيض الاولى فانها صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة
 على هذه الدار وسميت الاودنيا لانها ادنى من الآفة وهي تميمت آفة كونها مشافهة
 عن الدنيا وكما سمة بعد قيامها والآفة بمعنى ما في لانه اسم فاعل من آفة بمعنى تاف
 وان لم يستعمل كما ان الآفة يفتح الى رافعة من الدنيا تانث الادنى بمعنى الاقرب
 والغلبة قد تكون في الاسماء كما لبت على الكثرة فهالسه والكتاب على كتاب سبويه وفي الصفا
 كما مر وفي المعاني كما فخرض على الشروع في الباطن خاصة ثم ان الآفة والدنيا كونها
 من الصفات الغالبة قد جرى تاجري الاسماء اذ قلما يذكرهما مرصفاً فيما كانا كالتعب
 من الصفات **ول** اجزاها جري المضمومة فان الواو المضمومة الواقعة في الكلمة
 كوز قدها همة كما في وجوه ووقفت فانه كوزان يقال فيها اجوه واقفت وهما
 لم تكن الواو والمبدلة من الواو مضمومة لكن اجري ضمة ما قبلها وهو الواو جري كونها
 مضمومة فنقلت لذلك ونظيره قول جرير في وصف ابنيه موسى وجندة وكما ما جرت
 بالجرود والسنيق وايقادنا والقرى تحت الموقدان التي موسى وجندة اذا صارها
 الموقدان الفاضل يعني قال ان سبويه روى قلب الواو همة في الموقدان
 وموسى اجزاها ضمة ما قبلها جري ضمة نفسها وجب فعلها ضمة على وزن حرف
 وكرم ومعناه صار مجرباً فاو غلبت الاو التي تسلب ضمتها او بقولها ان الحاء
 قبلها فلذلك روى تحت يفتح الياء وضمتها يقال تحت التي فلان واخلاق على زيادة
 الباء اي ما احبته التي واللام جواب قسم مخذوف ولم يورد بعد لاجل جري فعل المدح
 في مثل ولسه نتم الرجل زيد فان الماضي المشبث اذا وقع جواباً للقسم فلا يكون
 يجمع بين اللام وقد لا في افعال المدح والذم فانه يقتصر فيها على اللام وحدها ولا عليها
 قد لعدم تصرفها واراد بالموقدان موقدي النار التي فانه المشبث ورغى استنباط
 الوب خصوصاً في مقام المدح وصفها بالكرم فكيف عنده بايقاد النار وباشتراك
 فكيف عنده باصانة الموقد وايها واذا صارها بدل شتمها او المعنى ما احبته
 وقت اصانة وقودها ايها ونحوه في البدل ولولا ان ذكر في الكتاب جزم
 اذا استبذت اي اذرك وقت استبذتها وقد صرح عن صاحب الكتاب ان الموقد وهما

10

المراد
 في قوله
 والآفة

اي اجزاها جري المضمومة
 المضمومة نفسها
 سبويه



بضم الواو وهو مصدر واما التوقد بنوع الواو فهو اسم لما يتوقد به الجوهري وقد تارة
تقد وتوقوا بالضم وقد اذوا وقد اذوا واستوقدتها
ايضا والاتقا ومثل التوقد والوقود بالفتح المحطوب بالضم الاتقا **اول** الجملة في
عمل الرفع قد ذكر فيما سبق احتمال كون جملة ذلك على هدي في محل الرفع على تقدير
ان يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصلا عن المتقين من قول المحل بالابتداء ويكون
الموصول الثاني عطف عليه فان كان كذلك على هدي في محل الرفع على انه خبره ويكون
مجموع الجملة مستتبا في اعادة الاحتمال المذكور لانه لا يربط به قوله والا فاستتبا
لا محل لها وليبين ان ذلك الاحتمال غير محتمل بان يكون الموصول الاول مفصلا
عن المتقين بل هي في محل الرفع ايضا على الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جارا
على المسحوق صفة له او نصبا او رفعا على المدح ويكون الموصول الثاني مبتدأ وخبره هذه الجملة
فكون الموصول الثاني مع خبره جملة معطوفة على جملة المتقين ويكون مقصود من
الجملة المحطوفة التبريز باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بحمد الله السلام مع ظنهم بانهم
على الهدى وطعنهم انهم ياتون الفلاح في العقبى وباعتبار هذا التبريز صارت
الجملة الثانية مناسبة للجملة الاولى في التبريز الاسلوب من حيث كونها مستوفيتين لبيان
وصف الكتاب فكانه قيل هو هدي للمتقين وليس هدي لاهل الكتاب الزائرين
فيصع عطف الثانية على الاولى والا فلا مجال للعطف بين ما بين المتقين فان الجملة
الثانية اذا لم يبين فيها التبريز بل كانت مجردا والتبريز باحصاء المذكورين بالهدى
والفلاح كون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدي لجماعة وانما لبيان ان
جماعة اخرى مختصون بالهدى والفلاح ومثل هذا الاجمال فيه للمعاطف عند السماع
ول خبره خبر ثان لقوله الجملة والضمير يعود في له راجع الى الموصولين ولما كان
ترجيبة الكلام على تقدير كون الموصول الثاني مفصلا عن المتقين بان لا يكون
معطوفا على الاول حال كون الاول مفصلا بالمتقين لا يخفى عن تكلف لم يذكره
صاحب الكتاب ابتداء وتعرض له المحض جمالا ولم يشتمل تحقيقه بل اقتصر على تحقيق
الاحتمال الاول وهو كون الموصول الاول مبتدأ والثاني عطف عليه وذلك
على هدي خبره والجملة استتبا فاجبت قال فكانه لما قيل هدي للمتقين فدل
على ان خبره على اختصاصه يكون الكتاب هدي لهم قيل ما بالهم خصوصا بذلك واهلهم
له فاجيب بقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب اي اجيب بانهم مستحقون لذلك

سبب

سبب اتصافهم بالادعاء المذكور فان ترتيب الحكم على اسم الاشياء في المثل ربه او
بالادعاء المذكور المتعلقة بالاعتقاد والعمل بمنزلة ترتيبه على المتصف بتلك الادعاء
وترتيبه عليه يشتر بعبية تلك الادعاء المذكور فكانه قيل الذين هذه عقابهم
واعمالهم احقا وان يهديهم الله في الدنيا كجنتهم بكرم ويطيهم في الآخرة الفلاح
العظيم فلذلك خصوا بها وكرم عنهما من ليسوا على صفة **ول** والا فاستتبا
اي ان لم يجعل احد الموصولين مفصلا عن المتقين بل جعل الاول مفصلا عنهم وجعل
الثاني معطوفا على الاول كون جملة ذلك على هدي مستتبا لانه لا محل لها من الاعراب
ثم ان الاستتبا لا بد ان يكون جواب سؤال مقدر اقتضته الجملة الاولى حتى ترتب
الجملة الاولى منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقصا لها وقد ذكر في كتاب التبيان ان
الاستتبا في ثمة النزاع الاول ان يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقا نحو قال
كيف انت قلت عيسى سهر وايم وعون طريل فان قوله سهر وايم جملة مستتبا لثمة
وقعت جوابا عن السؤال عن سبب عفة ما هو فانه لما قال انا عيسى ترجع ان يقال
ما سبب عفتك وموجب مرضك فاجابته بان سهر وايم وليس السؤال عن سبب
خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب عفتك كذا وكذا لا سيما السهر والحزن فانه
قلما يقال هل سبب مرضك السهر والحزن لانها ابد سبب المرض فليس السؤال
عن السبب المطلق **ول** النزاع الثاني ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم السابق
نحو ما ابرئ نفسي ان المعصية بالاسود فان الجملة المؤكدة بان جواب عن
السؤال عن السبب الخاص لعدم تبيته نفسه كانه قيل هل النفس بالاسود
فقبل نعم انها لا تأتى بالاسود والتاكيد وليس على ان السؤال عن السبب الخاص النزاع
الثالث ان لا يكون السؤال عن السبب المطلق ولا عن السبب الخاص بل عن غيرهما
كقوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فلما حكى ان الملكة قالوا لاهلهم عليه السلام سلاما
ترجعه ان يقال فاذا قال اهلهم عليه السلام في جواب الملكة فقبل قال لهم سلام فهو
جواب عن السؤال عن غير السبب فتقول المصنف كانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة
اشارة الى ان جملة ذلك على هدي من النزاع الثالث من النزاع الاستتبا
فكانه قيل ما الفائدة في الاتصاف بهذه الصفات فاجيب بانها التبريز عن حضيض
الضلالة والخبيثة التي اوج الهدي والفلاح والمؤمن ان الهدي بهداية الكتاب
المحكوم عليه بالاحكام المذكور على هدي عظيم وفلاح بين واراو بالاحكام مستقفا

الاستتبا في النزاع

في هذه الجملة ذكر الاحكام المذكورة في كتاب

من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالصفحة ما يستفاد من قوله الذي هو
بالغيب ثم قوله وجواب سبيل قال ان اشارة الى انها من قبيل النوع الاول كما
قبل سبب اختصاص الموصوفين بها يكون الكتاب هدى لهم فاجيب بان الاتصاف
بهذه الاوصاف سبب كاف لذلك الاتصاف من فني هذا الجواب تنبيه على غفلة
السائل عن فضلة تلك الصفات قال الشريف نور الله مرقداه لا وجه للسؤال بان
يقال ما بالمتقين الموصوفين بالادوات المذكورة مخصوصين يكون الكتاب هدى
لهم وهل هم احق به على تقدير ان يقع الاستيفاف على قوله وانك على هدى لان
الادوات التي اجوبت عليهم مقتضية لذلك الاتصاف اقتضاها وظاهره فان
السائل قد غفل عن اقتضاها له في اللفظ عن سبب الاتصاف لانه اجيب باعادة
الدعوى بعينها تبينها على ان التأمل فيها يخبر عن مؤنة السؤال قال المولى الموصوف
بخسره ورجح لما سئل عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب بان تمام الرسول على كمال الهدى
من لسه كما والهدى من لسه كما توفيق وتأييد منه كما بلا حرة فكانه من سبب
اختصاص هؤلاء يكون الكتاب هدى لهم هو كونهم موفقين من لسه كما ومؤيدون
من عنده فظاهرا ان كونهم موفقين من لسه كما معاكير للاختصاص المذكور وسبب
الاسماء اذ انضم اليه الفلاح الا غوى الذي هو علم المطالب ثم قال فظننا اننا قد
ما قال الفاضل السطواني ان هذا مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال زيادة
توجه ولا الجواب كثير فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى وما قاله الشريف
من انه لا وجه للسؤال ثم وانت خبير بان هذا الكلام لا يدفع ما ذكره الشريف ذلك
لان من تأمل في كون كتاب لسه كما هدى للمتقين الموصوفين بذلك الصفا الكليات
فانه يعلم قطعا ان هو لا يكون الا موفقين ومؤيدون من لسه كما فلا يحتاج الى مؤنة
السؤال الا من كان غافلا عن اقتضا تلك الصفات لذلك المعنى وعن كونها سببا
لذلك الاتصاف **ول** ونظيره اي نظير كل واحد من الاستيفاف في الاول وضع
على قوله الذي هو ممنون بالغيب التي في الآيات وانما هي ما وقع على قوله وانك على
هدى بان لا يكون له محل من الاعراب فان المثال المذكور نظير لكل منهما من حيث ان
كل منهما في المحصن من القسم لا يمنع وهو ما يكون باعادة صفة ما استوفى عنه بحيث
كما في المثال المذكور لا باعادة اسمه كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد محصن لا يحسن
وكون الاستيفاف الاول باعادة صفة استوفى عنه الحديث كما لانه استوفى عنه

عنه في الآية وهو مقتضى بمنزلة زيد في المثال المذكور وقد استوفى في قوله الذي هو ممنون
بالغيب ثم يذكر صفة المتقين كما استوفى في قوله صدك العدم يذكر صفة زيد وما يكون
الاستيفاف الواقع على قوله وانك على هدى باعادة وصف استوفى عنه فقد
بينه بقوله فان اسم الاشياء هي باعادة المتقين بعضا منهم المذكور لان جنس
اسماء الاشياء ان يثربها الى مشا هدمحسوس او الى ما هو منزل منزلة في التمييز
والظهور ولما كانت الصفات المجرأة على المتقين مميزة لهم وجامعة اياهم كما هم محسوس
مشهدون ووضوح ذلك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها
كما قبل اولك التمييز وان سلك الصفا فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الاوصاف
المناسبة ومفيدا للعلمية وليس في الضمير هذه الملاحظة لانه موصوف للاختصاص لا لقطع
وراجح اليها من غير ملاحظة اوصافها وذلك لان الاشارة في صورة الضمير يقتضيه
ان يميز الذات عن اوصافها ويشير اليها مع قطع النظر الى اوصافها بخلاف الاشارة
في صورة اسم الاشياء فانها حسيية ولا شك ان الحسن لا يقدر على تمييز الذات عن
صفته فانك اذا اشترت الى ذات زيد مثلا فقد اشترت اليه مع صفا فهذا الاعتبار
كانت الصفات معتبرة في اسم الاشياء لا في الضمير **ول** لما من بيان مقتضى
اي لما في الاستيفاف باعادة الصفة سان المحصن الحكم وهو الوصف المناسب
فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب ايدان بان ذلك الوصف هو الموجب للحكم
قبل ليس في المثال المذكور اعادة صفة استوفى عنه لان زيدا في المثال المذكور لم
يذكر بصفة حتى يحد بها فالتمثال لا يباست المشق فالا و ان يمشي نحو احسنت
الى زيد الكرم الفاضل ذلك هو وصف سلك الصفا حصن لا حرس الكرم الا ان
يقال المراد باعادة صفة اعادة ذكره بذكر صفة كما ان المراد باعادة اسمه
اعادة ذكره بذكر اسمه من غير ان يتعرض لشئ من صفاته انتهى ويمكن ان
يقال ان زيدا في المثال المذكور مذكور مع بعض صفاته حكما فانه لما كان مستورا
كونه صديقا قد عا لما يخفى صفا بحيث كلما ذكر اسمه ينتقل السمع الى الوصف
المذكور فكان كما ذكر اسمهم مع بعض صفاته التي هي مبنى الاحسن وكان المثال
المذكور نظير الآية من حيث ان استوفى عنه مذكور في كل منهما بالادوات المناسبة
للحكم ووقع الاستيفاف فيهما باعادة صفة لكن سلك الصفات الآله كانت مذكورة
صريح في جانب الاستيفاف ومذكورة حكما في جانب الاستيفاف وفي النظر كالامر

١٧٧

بالعكس **ول** ومعنى الاستعلاء في عهده هدي فاقال من الاستعلاء دون معنى على لان مقصوده
من هذا الكلام بيان ان كلمة على في الآية ليست مثل ما في قولك زيد على النهر او على
السطح بل هي استعارة بجمعية شبيهة تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على ركوبه
في الممكن والاستعارة فاستعمل الحرف الموضوع للاستعلاء وقد تقرر في موضعه ان الاستعارة
في الحرف تقع اولاً في متعلقها كما استعمل في الظرفية والابتداء مثلاً ثم تسمى في الحرف
بتبعية في شئ من الحرف كذلك المتعلق ثم يطبق المسمى به على المسمى على طريق الاستعارة
الاصلية ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعاً قال صاحب الفتح
المراد بمسئلات معاني الحروف ما يقربها عنها عند تفسير معانيها مثل قولك من معانيها ابتداء
الغاية في معنى الكوفة وكى معنى بالقرض هذه ليست معاني الحروف كقولنا ما
مستقلة بالمفهومه والامكانات ٦٠ وقابل معناه وانما هي مسئلات معانيها اي
افادت هذه الحروف معاني رجح تلك المعاني الى هذه بنوع استلزام **ول** تشبيل كقولك
اي ليس الا ويعلى هذا الاستعلاء على الهدى حقيقة بل تشبیه حاله في تمسكهم بالهدى استلزام
عليه حال من اعلى الشئ وركبه وتصوير المشبه اعنى تمسكهم من الهدى بصور المشبه به
وهو الاعتناء بالحقيقة على الشئ فان الاستعارة تصور المشبه بصور المشبه به ابرازاً
لوجه الشبه في جانب الشبه في صورته في جانب المشبه به بمبالغة في شأنه كانه هو فانك
اذ اقلت رايت اسداً في صورة في صورة المشبه وشي عتبه بصورة الاسد وجموده
فكذلك في الآية صور تمسكهم من الهدى وتمسكهم به واستقرارهم عليه بصور استعلاء
الراكب في الممكن والاستعلاء فاستعمل الحرف الموضوع للاستعلاء كما يشبه استعلاء
المصلوب على جنح النخلة واستعارة ان فيه باستعارة الحرف في الظرف فاستعمل
الحرف الموضوع للظرف في قوله تعالى ولا صلبنكم في جذوع النخل وقوله تعالى على هدي
يحيى ويهين اخبرين غير هذا الوجه الاول ان كونه هبة منتهية من المتعدي والوجه
وتمسكهم به بالهبة المنتهية من الراكب والمركوب في اعتقاده عليه فيكون هناك استعارة
تمثيلية بركب كل واحد من طرفيها لكن لم يصرح من الالفاظ التي هي بازا المشبه
بكلمة على فان مدلولها هو الوحدة في تلك الهبة وما عداه تبع له في حط معه في ضمن
الفاظ منوية وان لم تكن متحدان في نظم الكلام فلا يكون في عمارة استعارة بل سمي
على حالها قبل الاستعارة والثاني ان يشبه الهدى بالركوب على طريق الاستعارة
بالكناية وتجب كلمة على قريبة لها كذا قال المصنف المحقق في حواش الكشاف والمجيب

فان زيارته احدى حقايقه المتقون لا يستلزم
الهدى كركب
كما يقع في الشئ والاشئ منه اولاً في معنى
المصدر ثم تسمى اليها بتبعية
لان معاني الحروف معان مخصوصة ونحوه الذي
عامة وانما هي مستلزم الحرف

اي تشبه كونه الهدى بالشيء الذي كان عليه
وارجاع الصفة اليه كونه في حركته كركب
ذكر تشبيه استعارة الهدى على الراكب
اعني الشئ وركب

والمجيب له عرض عريض بوجه عن حاطة لفاق الاخوان **ول** وقد صرحوا به لما لم يكن
كلمة على في الآية مستعارة لتمسك بالهدى والاستعارة عليه ان يشبه الهدى بخو
بالركوب وكان يتبادر لبعض الذاكرين الى استنباطه ازاله بان ذلك شئ متعارف
بين القوم صرحوا به في مواضع عديدة وان في الآية ضمنى غير مصرح به وذلك نحو قولهم
استطاع الجمل والغزى فانه ان جعل بمنزلة قولك ركب مطية الجمل كان استعارة كناية
بان شبه الهدى بالمطية وحينئذ تحقق الركوب به وان كان في قولك اتخذ الجمل مطية
كان تشبيهاً فانك اذا قلت الجمل مطية كان تشبيهاً بلغة بمعنى كالمطية فانه
مطية كون بمعنى اتخذه كالمطية واياها كان تشبيهاً للجمل المطية مقصود من الكلام
وهو المراد من كونه مصححاً به بخلاف تشبيه الهدى بالركوب فانه غير مقصود من الكلام
بل هو امر يتبع تشبيه التمسك بالهدى الاستعارة عليه لا اعتبار عليه ونحو قولهم اقتعد
غارب الهوى فانه شبه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة الكناية وحينئذ يثبت
ان ركب له ورشح بذكر الاقتناء والملايم المشبه به ومعناه ركب الهوى ان القعود
غارب الدابة عين الركوب عليها وان ركب ظهر الدابة ما من السنام والعنق ومنه جعلك
على ركب اي اذ بهي حيث شئت **ول** وذلك اي يمكن من الهدى والاستعارة عليها
انما يحصل باستعارة الفكر ليحصل حال القوة النظرية وبالملاحظة على محاسبة النفس في
العمل ليحصل حال القوة العملية قال الامام وكحصن القول في كونهم على الهدى تمسكهم
بموجب الدليل لان الواجب على التمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه
عن المطاع والشبه فكانه كما لا مدحهم بالايان بما انزل اليه اولاً مدحهم بالاقامة
على ذلك والملاحظة على حماسته عن الشبه ثانياً وذلك واجب على المكلف لانه اذا
كان متشدد في الدين حائفاً وحجلاً فلا بد من ان يحاسب نفسه في عمله وعلمه
ويأمل حاله فيها فاذا عرس نفسه عن الاخطال به كان ممدوحاً بان على هدي
وبصيرة **ول** ولا يبلغ كنهه على صيغة المجهول وقد رتب الشئ مبغض اي لا يبلغ احد
حقيقته ولا يصل مبلغه ومرتبته ونظيره في كون التنكية للتعظيم قول الهدى في قوله
بن خرفة يرمى خالد بن زهير وكان رجلاً عظيماً القدر قد قتل واذا مات الطير
عليه وزمنته تاكلمه فاستعظم ان عظمته حيث انكره وبسبب تعظيم المسمى
الطير الواقعة عليه ثم ما اكتفى بتعظيم الطير بل استعظم ان الطير حيث انقسم به وليس
لا يها شرف يستحق به لان يقسم به سوى كونه ابانها فكل تعظيم فيها راجع الى تعظيم الطير

١٠٨

الهدى والهداية والركوب على الهدى
ومعنى ان يكون بين الراكب والركوب

وله ما في قوله تعالى لا يبين احد
ومن لا يبين احد
وله لا يبين احد
او اعلم في القدر

وقطع النفس الطير راجع الى تعظيم العجم وتعظيم العجم راجع الى تعظيم خالد وكثيرا في قوله فلا ربي
 الطير زايدة في اول القسم كما في الاقسام والحق ان لا يكون كزايدة بل يكون رواه الحكم
 سابقا في غير الاقسام زعمت وقوله لطفه وقسمه في الخطاب للطيور على طريق
 الاتصاف من الغيبة الى الخطاب واصل ابي في ابي الطير ابي على خلاف القياس
 سقطت لونه بالاضافة وذكرها بالكنية مما يدل على التعظيم ايضا واكثرية بمعنى الواقعة
 الملازمة من ارب بالمكان اي قام به وزعمه والجاران اعني التبادر وعلى متعلقان
 بالمرتب ومن البداهة ان كون القسم مناسبا لمقسم عليه كقولهم في تمام وثنيا يان انما اغريين
 والآن توهم وبرق وميض الاغريض البرق والطرقي وقيل الطلع والتموم حتى يعين
 من الغضنة كالدرة الواحدة ترومة والروميض الامع ذكره المحقق في اول سورة الزعفران
 في تفسير قوله تعالى والكتاب المبين اما جعلناه قرآنا عربيا ونقل عن صاحب الكفاية
 انه كان يقول في حق بيت الهمزة ما افصحك يا بيت **ول** واكثرية بان لسه ما تحه
 كانه وقع لا يتوهم من ان الهمزة لا يكون الا من لسه سجا فما فائدة قوله من ربهم
 فاجاب بان فائدة تأكيد التعظيم المستفاد من تكبير الهمزة فان تعظيم الهمزة كما يستفاد
 من الاضافة اليه سجا في نحو بيت لسه دماقة لسه بيتقا وايضا من سنا وه الهمزة
 كما يقال فلان مؤيد من عند لسه وله فضل من ربه والتوفيق هو اللطف الداعي الى العمل
 الخبير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر **ول** وقد وعظمت النون في الزاد في
 قوله من ربهم قال الشرح المحقق في المشهور عند القراء ان لا غش مع اللام والراء
 وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معها ولا نزاع في جوازها بحسب الرواية
 انتهى اي لا نزاع في جوازها عند اهل الرواية وانما النزاع في وقوعها في قراءة القرآن
 اختلف القراء في المشهور تر كها **ول** كثره اسم الاشياء تمييزا على ان
 اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الاثرين اي من المخلصين اللذين
 استبدت الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما وتقرروا فان
 الاثر لفع الهزة والتا واسم لا يستبد به لاء ويقدم على من عداه وتيميز من سنا
 بالشيء استبد به وتقر وتيميز عن غيره بسببه وراوا بالاثرتين تمكنهم من كدي في
 الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى ووجه التسمية قر من ان ترتيب الحكم على اسم الاثر
 بمنزلة ترتيبه على الوصف المناسب المشعر بالعلية فترتيب كل واحدة من الاثرين
 على اسم الاثر بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف فيشعر بالانصاف

وتعلم انك في الاوابع الطير على الاثر
 المذبح من الطير والمذبح من الطير
 كما يقال ابو التور والبولاب من
 يتلن بها ولا يسما
 هذا من غير كون الطير جوارا بالاضافة
 رفع بالابتداء ولقد وقعت خبره على لفظ
 الموصوف الثانية كان له وجه ظاهر
 كونه خلاف الرواية
 اذ في تعظيم النفس
 المذبح من تعظيم النفس بالان
 لا ينفيد ان الهمزة اشبه بالواو
 كما ان ارت عن به

تلك الصفات على مقتضى لكل واحدة منها لان كثر الهمزة يدل على تعظيم الموصوف ولو كثر
 لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضي المعطوف عليه دون المعطوف فكذا ولتلك
 تمييزا على ان الاتصاف بها لصح المعطوف ايضا والفايدة الثانية لكونها لا تسمى
 التسمية على ان كل واحدة من الاثرين كما في قوله في تمييزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر
 او لتلك لربما فهم تمييزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما قال المولى في
 المحقق في قول هذا الوجه انما يستقيم اذا جاز وتقول المسند اليه التخصيص للمحصل
 في الجملة الا في البيت وهو محقق فكانه يتبع صاحب الكفاية لانه قابل بالخصر لسه
 الرزق ولسه يستهزي بهم ونحو ذلك انهي كلامه ويمكن ان يقال كون التكرار تمييزا
 على ان كل واحدة من الاثرين وانما الفلاح كما في قوله في تمييزهم بها عن غيرهم ليس
 استلزامه تفرق المسند اليه في كل واحدة من الاثرين وانما لوجه التخصيص بالاول
 ان ترتيب الحكم على اسم الاشياء بمنزلة ترتيبه على الاوصاف التي هي على الحكم فبالنظر
 ينتهي الحكم بانصافها فتميزهم بالاثرتين انما هو تمييزهم بالاوصاف التي هي على الحكم واحدة
 منها فان 9. 16 ي على المتقين من الصفات على مقتضى تمكنهم من الهدى في الدنيا
 ولفلاحهم في العقبى ينتهي كل واحد منهما بانصافها فانه ان سنى الايمان كون كذا
 وان انتهى الاعمال البدنية وانما لسه كون فاسقا وعلى العبد لا يكون على هدى
 ولا يستحق الفلاح ايضا فظهر بهذا ان ذكر اولئك ولا يكون تمييزا على ان من تمييز
 بما هو على الهدى فهو تمييز عن غيره وان ذكره ثانيا كون تمييزا على ان من
 تمييزا هو على الفلاح فهو تمييز عن غيره بنفس الفلاح مع قطع النظر عن تقدم المسند اليه
 وتريقه **ول** لا خلاف مفهوم المخلصين ههنا فان الجملة الحاكمة عليهم بانهم على هدى
 اي متمسكون بهداية لسه كما اياهم ودلالته على ما يوصلهم الى المطلوب مما يوجب
 المحاكمة عليهم بالفلاح بحيث ليس بينهما مجال للانقطاع لما بينهما من المناسبة التي
 لا توجب مجال الاتصال فان الفلاح وهو الفوز بالمطلوب انما يحصل في العقبى والهدى
 الذي هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او الا ابتداء وسلوك الطريق المستقيم الموصول
 اليه انما هو في الدنيا فيمما يزان في التعقيل والوجود لكنها متساوية من حيث
 كون احداهما نتيجة لآخر فكان من المخلصين التوسط بين العالمين فذلك عطف
 على الاولى بالاولى ممة المنبئة عن تامل المعطوفين من وجه وتساويهما من وجه
 آخر بخلاف قوله اولئك كالانعام مع قوله اولئك هم المنافقون فانها وان اختلفا

اللفظ والمفهوم لكنها قد اتحدت المقصود والمآل فلا معنى للمتشبيه بالانعام الا ان اللفظة
 في النقلة فكانت بجملة ان منه مؤكدة لا وفي فلم يكن المعطف وجه لتحقيق كمال الاتصال بينهما
ول وهم فصل لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال بعض النحاة انه اسم ملحق لا محل له من
 الاعراب وقال بعض البصريين انه في استبعاد نحو لا اسم الاعراب لفظا ومجلا
 ولانه لما كان النرض المهم من اتيانه وقع التباس الخبر الذي بعده بالصفة فانك اذا
 قلت زيد ان لم واو ذلك المظنون جازان يتوهم السمع ان العالم المظنون صفة مبتدأ
 فينتظر الخبر فيثبت الفصل ليعتبر ان خبره لا صفة لان الضمير لا يوصف فكان مفيد المعنى في
 غيره فكان في الا اسماء ومن جملة اسمي لا تجمله مبتدأ حقيقة بنا وعلى انه لو كان
 كذلك لم ينتصب بعده في موطئته زيد هو القائم وكنت انت القائم وبعض العرب جعلته
 ما بعده خبره فلا ينصب بعده في باب كان وباب علمت وعليه ما نقل في غير السبعة
 ولكن كانوا المظنون وان ترين اما اقل بالرفع فهما وقوله عليه السلام كل مولود يولد على
 الفطرة حتى يكون ابواه يهودونه وينصرانه ويمجسانه وروى انها الذين اوتوا
 من كونه مبتدأ ومن كونه فصلا هو انه على تقدير كونه مبتدأ يكون محوفا واصالة يكون
 مستدالية قصدا وعلى تقدير كونه فصلا يكون محوفا بالمتبع ويكون عبارة عن النسبة
 الحكمية المتصورة من من وذكر المص الحكمة هم على تقدير كونه فصلا لا مبتدأ بلث فوايد
 الا وفي الدلالة على ان كونه خبرا قبلها لان قلت له ولذلك سمي فصلا وان نية
 تأكيد النسبة الرابطة لما فيه من الدلالة على تقوية الربط حتى قال الحكمي ان لفظ الفاعل في
 معنى قولنا زيد هو الذي لم زيد انت كنه عالمست وان قلت الدلالة على قصر المسند على النسبة
 وتخصيصه به بشرها واد الاستعمال في مثل ان لسه هو الرزان وكنت انت الرقيب عليهم
 قيل قد تقرر في علم المعاني انما يفيد تخصيصه في المكن الخبر مرفوعا باللام سواء كان
 اسما متكرا وفعل او ظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو ليقا وم الاسد وزيد هو
 الدار قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ان لم يعلم ان لسه هو يقبل التوبة هو تخصيصه وانما اذا
 كان مرفوعا في تخصيصه محصل من التعريف ويكون الفصل مجرورا وكيفية فان الخبر مرفوع
 باللام يفيد تخصيصه سواء كان مبتدأ مرفوعا باللام كجس تقوله عليه السلام اكرم التقوى
 واحب المال والدين النصيحة اي لا اكرم الا التقوى ولا احب الا المال ولا دين
 الا النصيحة لان المعنى كل اكرم التقوى ولم يكن مبتدأ مرفوعا باللام وكان اللام في الخبر
 بجنس نيات العزيم الحكيم اي لا عزيم الا انت او لهدن خذرايت كرميا وانت الكرم اي

عبار
 واكثر من سبعة ما واكثر من ثمانية ما
 حتى يسقط عن الخبر المستقط
 فانه حافظ للسقوط
 سله

لان فصل بين كونه مبتدأ
 وبين كونه خبرا
 سله

اي انت ذلك الكرم لا غيرك والطاهر ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لا يفيد تخصيصه انما
 مرفوعا باللام انه لا يفيد ابتداء وقصدا وانما يفيد تأكيدا وتبعا وذلك لا ينافي قول
 المص ان يفيد تخصيصه **ول** او مبتدأ وعطف على قوله فصل **ول** كانه الذي انقلبه وجوه
 الطفر اشارة الى وجه شبيهة الفايه بالمطرب مطلق مع ان الفتح في الاصل بمخف
 والشق ولقد ايسمى الزارع قلاحا ويقال فلتت الارض اي شقققتها للحث ويقال
 احمدي بالجد يد يفتح واي يفتح ويقطع **ول** انقلبت يدل على ان همزة المفعول لصيرورة
 وحقول ان كون افع بفتح لان افع وفعل كثير اما يكونان بمعنى مثل اعلق القرب
 وخلق اذ ايلي وخلق بمعنى شق وخلق اي قطع وقيل اي فرق الشعر لطلب العقل في
 الصحاح الفصح الطفر والفوز والفتح بالتحريك تباعدا بين التثنية والثالثة
 يقال رجل افعج الاسنان ورجل مفتح الثنايا اي منفجها وهو خلاف متر اصل الثنايا
ول وتريف المتقين هو ذكره وهين الاول ان كون اللام فيه لهدن خذرايت
 بان كون عند الخاطئين طائفة مهودة معلومة بانهم المظنون فاذا قيل لهم ان الكتاب
 هدى لمسمن وقع في ذمهم طلب الحكم على المتقين المذكورين بانهم عين المسمنين بالاصح
 ام لا فان كل واحد من المتقين والمضامين وان كان معلوما عند الخاطب كنه مع ذلك
 كوز ان كون الموصوف بالتقوى مفاير للموصوف بالفلاح في الآخرة بالذات والاعيان
 المتقين هم المظنون ام لا فان كون المسند مسند له من اثنين لا يستلزم معلومية النسبة
 بينهما بالرفع او الا ووقع كما في قولك زيد يخطوك فصح ما قلنا انه اذا قيل هدى للمتقين
 وقع في ذم الخاطب طلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم المظنون والآفة
 اول قبيل له انهم المظنون وليس المعنى ان يقع في ذمهم طلب تعيين ان المظنون المظنون
 لنا بهذا الوصف من هم كما يتوهم من ظاهر لفظ الكشاف او جواب المظنون
 هم اولئك المتقون ثم ان جعل لفظهم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه فرادوا
 لتوهم الشك بان يتوهم ان اليهودين بالفلاح في الآخرة يتناول غير المتقين
 وان لم يجعل فصلا بل كان مبتدأ وما بعده خبره ونجدة خبره وانك لم يعتبر القصر
 بل يكون الكلام مجرورا حكم عليهم بانهم اليهودون بالفلاح والوجه الثاني ان يكون اللام
 لتريف الجنس السمي بتريف الحقيقة والمشهور ان الخبر المرفوع باللام جنس ياديه ان ذلك
 الجنس مفهوما معاير لمبتدأ من حقيقة لا يوجد في غيره فصلا نحو زيد الا مرفوعا او ان
 اما في ذمهم لم يكن امير سواء او منحصر فيه او عاود بان كون كالم في ذلك المبتدأ بحيث لا يندبه

تكررت التريف الاسمي لقصر المسند على السند اليه
 الفصل بذكره
 سله

في غيره نحو زيد الشجاع اذا كان زيد كما ملا في الشجاعة كما قيل زيد كما شجاع وجميع
وقد يقصد بالخبر المعروف بلام الجنس عاوان المبتدأ وهو عين ذلك الجنس ومحمده
لان ذلك الجنس مفرد ثم لا يرد المبتدأ منحصرا مقصودا عليه حصصا وادعاء كما في
الاول وهذا معنى آخر للخبر المعروف بلام الجنس غير المحصر فذكره الشيخ في دلائل الاعجاز ووجوه
صاحب الكشاف كونه المبتدأ من محصر الظان الآية من قول زيد الشجاع اي الكمال
في الشجاعة الا انه ابرز الكلام في صورة توهم ان جنس الشجاعة مقصود عليه لا يتجاوز
الغير لعدم الاعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال ومعنى اولئك هم
كل افراد حصصه المتكاملين لا يوجد ذلك الحقيقة في غيرهم اذ لا اعتداد بغير غيرهم
ويمكن حمل كلام المص على ما ذكره الشيخ فالمتعجب اولئك هم عين حصصه المتكاملين فاللام
لنفس الحقيقة من حيث هي وهي المبتدأ من الاول **وله** تأمل كيف شبه كيف في محل
النصب على انه منقول تأمل وقد استدل عن معنى الاستفهام وجا به بدله معنى النظر
كما قيل تأمل في كسفه تشبيهه له **وله** المراد بما لا يلائم احد سواهم متمسكهم بحال الهدى
في الدنيا وبجمال الفوز والفلاح في العقب **وقوله** من وجوه شتى متعلق بقوله شبه
وقوله بناء الكلام وما عطف عليه اما فروع على انه خبر مبتدأ محذوف واما مجرور
على البدلية من وجوه شتى **وقوله** لتعديلات متعلق بقوله بناء الكلام فان بناء
الكلام على اسم الاثر بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف وترتيب الحكم
على الوصف المصيد للعلية ولا يخفى ان البناء والمذكور او جوب من تلك الاعادة ووجوه
منها على الاخصاص المذكور ان ذكره الحكم بقيد ثبوتها بشروطها وعدمه بعد ذلك
وهذا الوجه مشترك بين المتقين والنافقة بالثبوت والوجه الثاني من وجوه
التشبيه على اخصاص المتقين بما ذكره كبر اسم الاشارة فان بناء الكلام عليه لا اشارة
اخصاص الحكم الذي ينبغي عليه المشا واليه الاخصاص على الحكم به فبالضرورة كان
تكرره مفيدا اخصاص الفلاح بهم لاجل اخصاص عقد الفلاح بهم والوجه الثالث
تريف الخبر والمفرد ووجه كونه منها على الاخصاص فانها هم مقام سواد كان اللام
للعهد والجنس على تقدير كونه بجنس فاما ان يقصد الاستغراق ويقصد الاتحاد واما
كان فالخصيص حاصل كما ترى والوجه الرابع توسط الفصل فانه يقيد التخصيص على
معنى انه يردك التخصيص مستقدا ومن تريف الخبر ويؤكد الحكم بالاتحاد **وله** لانها قد رجم
متعلق بقوله شبه بعد متعلق بقوله من وجوه شتى وهذا بالنظر الى كماله في انفسهم **وقوله**

وقوله والترغيب لا فتحا واثرهم بالنظر الى الغير **وله** وقد ثبت في الاخصاص المذكور
او بما ذكر من الآيات المراد بالوحدانية المعترضة القاطنون بعيد الفاق قال
الامام هذه الآيات تيمسك بها الرعدة من وجهين الاول ان قوله اولئك هم
المفردون لعصم محصر فوجب فيمن اخذ بالصدقة والزكوة ان لا يكون مضمي وذلك
يرجع القطع على وعيدنا رك الصدق والزكوة والثاني ان ترتب الحكم على الوصف
مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيزيد ان يكون علة الفلاح اي الايمان والصدق
والزكوة فمن اخذ بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل له الفلاح ويجوز
عن الاول ان قوله اولئك هم المفردون يدل على انهم الكاطنون في الفلاح فيزيد ان يكون
صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه وعن الثاني ان السبب
الواحد لا يقتضي في السبب فعندنا من سبب الفلاح عتله كما وقد قران
المقصود من انزال القرآن تكميل النفوس بحسب القوة النظرية والعملية لتحصي سعادة
الدارين واهواز فضيلة الكونين وبيان مراتب السعادة وما نزل الاشقياء
تشديقا في التمسك باسباب الاستكمال وسلك سبيله وتنفيذ اوزارها عامر ولها
ولشقيها وتكميلها باعتبار القوة النظرية بمعرفة المبدأ والمعاد وما يتعلق بالثباتين
وباعتبار القوة العملية بالعمل بما يلزم نظام المعاش في حياة المعاد وقد بين افادة
سورة الفاتحة الاشارة الى ذلك بما لا مزيد عليه واويل هذه السورة ايضا
تعبه وذلك لان قوله هدى للمتقين اشارة الى تكميل الكتاب على الاجمال **وقوله**
الذين يوردونون بالغيب اشارة الى تكميله بحسب القوة النظرية لان الغيب يتناول
الاحكام الاستدلالية المتعلقة بذاته كما وصفته في اليوم الاخر واحواله **وقوله**
يعلمون الصدرة اشارة الى تكميله بحسب القوة العملية بتوجيه على الاهتمام بالعبادات
البدنية **وقوله** مما رزقناهم ينفقون اشارة الى تكميله بحسبها ايضا لكن بالتحريض على
العبادات المألوفة ولا كان الاستكمال بحسب القوة النظرية اصلا موصوف عليه الاستكمال
بحسب القوة العملية وكان الايمان بالكتب المنزلة والايهات بالآخرة اصلي
جميع السعادات خصها بالذكر مع اندراجها في جملة الغيب فقال والذين يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ثم اشارة الى ان من جاز
تلك الصفات وفاز بالاستكمال تلك الكمال حصل سعادة الدارين وسعادة
الكونين حيث قال اولئك على هدى من ربهم يعني في الدنيا واولئك هم المفلحون يعني

111

وعين

في العقبى يدحا لهم حسن فعالمهم وحصيل خصالهم وتم غيب لغزهم في اقتدار اثرهم ليفوزوا بالفلاح
الذي هو اتم المطالب والحق المآرب ولكنه يدعي في دار السلام وليد من بيت ابي حنيفة
مستقيم **ول** اهلهم اهل حبيته اهل الفناء جمع عات من العتود والظفريات ومجي وزخ
الحذ في الكثرة والنف ودولة كرامة جمع مارد و **ول** المتردد **ول** لبنا بينهما في الفرض متعلقين
ولم يحفظ ووجه تباينهما في الفرض المقصود من الجملة لا وبيان ان الكتاب متصرف
الكامل في الهداية تقريبا لكونه يقيت لا مجال للشك وحقيقا لكونه ذلك الكتاب الكامل
في جنبه المتحدى باعجابه والمقصود من الجملة الثانية هو بيان ان تصاف الكفار بالاصار
على هم عليه من الكفر والاضلال بحيث لا يجدى فيه الا نذار فكان من المتعلقين كمال الاقطاع
بانساق والجامع بينهما لعدم المناسبة من المتعلقين الا انهما المستندة فيهما ولا يمتنع
بخلاف قوله تعالى ان الابرار لن ينجون وان الفجار لن ينجون فان المستندة في احد المتعلقين
وصد المستند اليه في الاخرى وكذا المستند في احدهما صد المستند في الاخرى وهم يعدون
التصا ومن قبيل الجامع الوهمي ومن وجوه المناسبة من المتعلقين انهما يتحقق كمال الاقطاع
بينهما وكون القصة الاولى مسوقة لذكر الكتاب وبيان شانه كما ظهر على تقدم كون
الذين يورثون بالغيب جارا على المتقين واما على تقدم كونه كلاما مستندا مسوقا لوصف
المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فلان سبيله ح سبيل الاستيناف كما عرفت
مكون مبنيا على تقدير سوال نش من قوله اهدى للتقريب فكون مستدرا جاز في حكمه وانا
في معنى او جواب مبني على السؤال وهو على منتهى لكون مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان
تابع التابع تابع وكما هو ان القصة الثانية مسوقة لشرح ترو الكفار فثبتا بيان في
الفرض على التقديرين فان قيل اوجعل قوله والذين يورثون بما انزل اليك
خير اولئك على اهدى يكون الموصول الثاني مع خبره مستقلة في وصف المؤمنين معطوفة
على جملة اهدى للتقريب باعتبار ان المقصود من الجملة المعطوفة التبريض باهل الكتاب
الذين لم يورثوا بالقرآن فكانت مناسبة الجملة الاولى في الفرض من حيث كونها مستقلة
لذكر الكتاب وبيان حكمه فلما قيل هو اهدى للتقريب وليس اهدى لاهل الكتاب المنزول
فيصح ذلك عطف الثانية على الاولى ولما كانت الثانية مستقلة في وصف المؤمنين معطوفة
على ما قبلها فليس عطف عليها جملة وصف الكفار قلنا قد سبق ان هذا الوجه يخرج كفاية
به وان تلك الجملة ايضا مسوقة لذكر الكتاب وبيان حكمه ولذلك حسن عطفها على ما قبلها
بخلاف هذه الجملة فانها تصحح سبقت لبيان اصار الكفار ولذا صدرت بان المشبهة

بالخذ

بالخذ في كلام آخر فان قيل سلمنا انها صريحة في بيان اصارهم لكن لانهم انها سبقت
لذلك لم لا يجوز ان تكون مسوقة لما يدل عليه التزاما وهو عدم كون الكتاب هدي
لهم فان كمال الالزامي يجوز ان يساق له الكلام كما نقر في الاصول فلما لان
المقام يا باه فان السور من اولها سبقت لبيان عظيمة شان الكفار ورفعة
مكانه فينا سبقت التصريح بالانقاع به دون التصريح بعدم الانقاع وسوق الكلام له
وان طابق الواقع بالنظر لا المحصرين لكنه لا يلائم المقام ولا يبرر الاشكال بقرينة
ونزل من القرآن ما هو شفاء ودرهم للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا لان
مقام هذا غير مقام ذاك فتأمل **ول** من الحروف لم يقبل من الا حرف مع ان الموضوع
موضوع قوله لكنها ستة ا ح ف والحروف جمع كثره انا على تقوم فان احد ما يستعمل
الا ح كثره انا في زاتم انما هي الفعل لفظا او مستملا ومعنى اما لفظا فمن جهتين في عدد
الحروف فانها كالنفس مركبة من ثلثة ا ح ف لصاعدا وفي بانها على التبع كما في معنى
واما استملا فمحصياتها لا تستعمل الا واخذ على الاسم كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها
تعطي معاني الافعال من المحسوس التشبيه الاستدراك والتعني والترجي **ول** المتعدي
منصوب معطوف على الفعل اي وشابهت النفس المتعدي خاصة **ول** ولذلك اي لاصل
مث بانها الفعل صريح ومعنى عملت اي جعلت عاقلة وشابهته في العمل ايضا توفيقه للشبه
حقه الا انه قدم منصوبا على مرفوعها ايذانا بكونها فرعاً للفعل في العمل وانها وخيرة في العمل
غير اصيله فيه اذ لو قدم مرفوعها على منصوبها لمصطلح التسوية من الاصل والفرع
وهو غير جائز فكس انما را التبعيتها في العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع جائز في الفعل
لكنه عدول عن الاصل ورفوع له فعملت العمل الذي هو فرغ عن الفعل ايذانا بتعريف
العامل في العمل **ول** وهي بعد باقية متضمنة اي والخبرية بعد دخول هذه الحروف
باقية على حالها وقد كانت متضمنة لرفع قبل دخول الحروف فتبقى متضمنة له
بعد دخولها على الاستصحاب وهو ابقاء الشيء على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف
في رفع الخبر عند الكوفيين بل هو متنع بما كان مرتضا به قبل ذلك **ول** تتخلقه عنها
عد لتو له مشتهر وطير والخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية لو كانت متضمنة لرفع مطلقا
لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجود ما فرضت له فيه وهو الخبرية ولما تخلف الرفع
عن الخبرية في خبر كان علمنا انها لمبت متضمنة له مطلقا بل ما تضمنته بشرط التجر
بل المتضمن له هو نفس التجر وكما اشتهر من ان العامل المعنوي هو التجر وعن العوامل اللفظية

119

واضح ان قوله انا يا باه من ارجح النظم
ان الكلام فيقاس على حروف اجابة
سلا

دراسة تفتية انا كما من قضى بغير علم واد
مفرد
سلا
قصه

وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف **وله** وذلك يتلوهما القسم اي ولا يكون
 فادتا كما كيد النسبة الحكيمة من البتداء والخبر يستقبل القسم بكلمة ان بان بحجاب مجازي
 بها نحو ولله ان زيد قائم ولم يذكر المصالح مثلا لوضوحه فان فادتا القسم اي
 ناكدة النسبة الحكيمة المقسمة عليها فتسا ضدان في افادة الفائدة المذكورة ويجوز ان يقال
 اي استقبله قوله تعالى اذا تقدرته بالسنتكم اي ياخذ بعض عن بعض قوله رب لربك
 عن في القومين ام مثال لقوله ويصدر بها الاجابة قوله وقال موسى يا فرعون
 ام مثال لقوله وقد يذكر في معرض الشك **وله** قال المبرد في تأييد لقوله يتلوهما
 القسم ومحصول قول المبرد ان الكلام يلحق في خاتمة الذم عن تصور النسبة غير
 موكدة والى الطالب المتزود موكدة استحقاقا والى المتكبر موكدة وجوبا ويزداد التاكيد
 على حسب قوة الانكار وشدته **وهو** لا يبارى ان ابا العباس الكندي المتصنف
 ركب في المبرد وقال انه اجده في كلام العرب حشوا اجده العرب يقول عبد الله قائم
 ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم فقال المبرد ان المعاني مختلفة
 لا اختلاف في اللفاظ فنقول عبد الله قائم اجبا عن قيامه وقوله ان عبد الله قائم
 جواب عن سوال سائل وانقول ان عبد الله قائم جواب عن انكار منكر لقيامه
وله وتعرف الموصول اعلم ان تعريف الموصول كتعريف في الام في انه تارة يكون
 لاثبات في المهور والخاصي لتقدم ذكره صريحا وكناية او كونه بحيث يعالج المطلب
 بالقراين وان لم يتقدم ذكره اصليا نحو خرج الامير فوالم كسر البلد الا اير واحد
 وتارة يكون لاثبات في نفس الحقيقة والجنس من حيث هو هو او من حيث وجوده
 في ضمن جميع افراده او في ضمن بعض الافراد لا بعينه وتعرف الموصول في الآتي
 ان كان للمهور والمهور ناسا بعينهم متميزون بكونهم اعلام الكفر ومشهورين كحيت في
 الذم من اليم عند اطلاق الذم كقولنا فالارطى نه او لا اشكال في الاخبار
 عنهم بانه لا ينفعهم الا نذار مع ان جميع الذم كقولنا ليسوا كذلك من حيث ان بعضهم
 ونفعهم الا نذار وان كان الجنس فظاهرا لانه لا يكون المراد نفس الحقيقة من حيث هي لان
 الحكم ليس بوازم الماهية من حيث هي بل بوازم وجودها في الخارج فلا بد ان يكون
 المراد به اما الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد فينتا وان المصير على الكفر
 وغيرهم على سبيل الشمول كما يتنا وان لم يمتد الجنس على الام الاستعراق كذلك
 وجوده في ضمن بعض الافراد فينتا وان المصير وغيرهم على سبيل البدل على المصير

لا بد ان يخص الجنس المذكور ويخرج عنه غير المصير بقوله خبر وهو قوله سواء اعلم ان
 ام لم تنذرهم لان هذا الحكم محصن المصير على الكفر غير متساوي للمصيرين فعلى الاول ان
 قوله تعالى ان الذم كقولنا من قبيل اطلاق اللفظ العام المستغرق واراوة الخاص على ان
 يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق امتنا وللكل بعض على سبيل البدل واراوة مقيد
 بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقيد وهو ظهر من الاول لان جملة على
 الاستعراق والشمول ثم كخصيصه ببعض بواسطة قوله تطويل لم يفتح الا طائل
 مع ان الحمل على العموم يبقى لا فائدة اصلا بخلاف ما اذا حمل على الاطلاق واراوة بعض
 ما يصح له اللفظ بقية الخبر اذ لا تطويل لم يفتح هناك وكان المحض ران في
 هذا بقوله متنا ولا من صمم على الكفر حيث ترك كلمة كل ولم يقل كل من صمم كما وقع في
 الكشف تجا من جملة على الاستعراق فانه انما يستفاد من قوله ومن القينة وهي انما يدل
 على عدمه **وله** واصلة الكفر لعل المراد باصالة المصنوع المضمون ان المفتوح عام موضوع
 المستعمل المضمون خاص موضوع لستة النعمة صحتها المطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا الاحكام
 بالنسبة الى الخاص والافعال لظاهر ان كل واحد منهما لانه صليته وفي الصحاح الكفر ضد
 الايمان والكفر ايضا محمود والنعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التقطية وقد كوت
 الستة والكثرة بالكسرة كقوله اي شدة والكثرة ايضا ظلمة الليل وسواوه قال الشافعي في
 قبل ابتلاح النجور وابن ذكوان كما من كقوله اي فيما يواريه من سواد الليل والكثرة
 الليل المظلم لانه ستة بظلمة كل شئ وكل شئ غطي شيئا فقد كثره قال ابن السكيت
 ومنه سمي الكافر لانه ستة نعم الله تعالى **وله** وكلام الثمرة اي وقيل لكلام الثمرة كما في
 وهو مبالغة الكافر لانه ستة الطمع والبطية والكلام الكيم كقوله الكاف لهما والكلم وعاء
 الطمع وعظا والنور بفتح النون **وله** وفي التمدح انما راعى بالضر والضر محبت
 الرسول عليه السلام به اي انكار شئ من ذلك فان ما علم بالضر ورة محبة الله
 فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في كل ذلك سواء صدقه في البعض
 ودون البعض او لم يصدقه في شئ من ذلك بل انكر كل واحد منها فهو كافر في ذلك
 يكون من الايمان والكفر تقابل التضاد وكونها وجودية ح وقيل هذا اللفظ
 غير صادق على الكافر اعمى عن الصدق والتكذيب معا واعتذر بان من حركه ما جاء
 به عليه السلام ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه في شئ مما جاء به
 فقد كذبه في ذلك وروى الجمهور المنع للزق الظاهر من التكذيب وعدم التصديق فالصدق

113

ان قلت نفسه مع ذلك وانما في انفا ونعم
 اورد ولا يجوز مع الاورد بالسنن
 فليتم انما لا يكون موارثا ولا كما زاد قوله
 بين المتكلمين والاشارة لا يتول بها فان
 شك اوله كقوله بالنسبة باليهين
 والاكذب

ان يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل الوجود والعدم والمكذبة فان الايمان كما يوجد
عليه السلام في جميع ما علم مجيبه به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما شانه ان يكون من
قال كما في هذا المعنى يستدل الحائز عن التصديق والكذب كما يتبين من الكذب والتقصيد
العلم بما جاء به عليه السلام بكونه ضروريا للاجتهاد اعلم بالاستدلال برواية الآحاد
كونه مما جاء به عليه السلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الآحاد
لا يكون كما فرادها كما يفهم من انكشافها مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وهو عليه
وانه من دينه لمن انكر وجود الصانع او كونه عالما قاروا مخارا او كونه واحدا اخرها
عن النفاصل والآفات او انكر نبوة محمد عليه السلام او صحة القرآن او الشرايع التي
علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه السلام كجور الصلوة والصوم والزكاة والحج وحرمة
الزنا والخمر فانه كما قولنا ترك تصديق الرسول فمما علم بالضرورة ان من دينه
واما الذي لو لم يرد بالدين انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او نبوة او غيره
مردى وانما خالق افعال العباد ام لا فم ينقل بالتواتر القاطع ليحذر مجيبه عليه السلام بعد
القولين دون الآخرة بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا يقوم
لم يكن انكاره والاقوال به وانكشافها في ماهية الايمان ولا موجب للكفر ولا جعل هذه
القاعدة لا يكف احد من هذه الامة ولا يكف ارباب التاويل **وله** وانما عدل النفس
الغيار وقيل هو فلسفة طولية كانت تلبس ابدا والاسلام وهي الآن من شعائر
اهل الكفر مختصة بهم وهذا القول اشارة الى سؤال وجواب توفير السؤال ان من ترك
هذه الاحور كان كما فرادها بالاجماع وان صدق النبي عليه السلام في جميع ما علم بالضرورة
مجيبه به فيبطل عكس التعريف ولو لم يجز ان ملك الاحور في انفسها ليست كقوله
بل تدل على الكفر وعدم التصديق لان من صدق عليه السلام لا يخبر في غيرها فمما علم
الامام في جوابه قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كقوله الا ان المصدق عدله حر
باطن لا اطلاع للفطن عليه ومن عادة الشرح ان لا يبيّن الحكم في امثال هذه الاحور
على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع عليه بل جعلها مرفقات وعلامات لطيفة
وجعلها مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشدة الزنا من هذا الباب فان الظاهر
ان من صدق الرسول عليه السلام فانه لا ياتي هذه الافعال فحيث اتى بها وذلك
على عدم التصديق فلا يتم فترجى الشرح عليها احكام الكفر لانه في انفسها كقوله فان قيل
ان جعل ترك الاحور به او ارتكاب المعنى علة للكذب نازله منزلة لم يتم ان يبطل

س
ب
ج
د
هـ
و
ز
ح
ط
ي
ك
ل
م
ن
س
ب
ج
د
هـ
و
ز
ح
ط
ي
ك
ل
م
ن

طو التعريف لصدقه ح على الفسقة من المؤمنين قتل محزون يحمل الشرح ليس مطورا
الشرح علة المكذب ونزله منزلة نفس المكذب فيكلم بكفر من تركه كشد الزنا وروحه
ولا يحمل بعضها كذلك ولا يكلم بكفر من تركه كالزنا وشرب الخمر **وله** وحجت المستتمه
يعني انهم استدلووا على حدوث القرآن بما جاء منه من الاخبار بلفظ الماضي مثل قوله ان
الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في سورة القدر ولفظ الماضي يستدعي سبق وقوع
النسبة على وقت الاخبار وهو الازل على حد من كون كلامه كما انزلنا ولا يتصور
سبق شيء على الازل فوجب ان يكون كلامه حادثا اذ لو كان نزلا كان الاخبار بلفظ
الماضي كذا والكذب على لغة محال فتبين ان كون الاخبار بصيغة الماضي مسبوقا
بوقوع النسبة ولا شك ان المسبوق بغيره مسبوق بعدم تكون حادثا فكون كلامه
حادثا سواء كان عبارة عن هذه الحروف والاصوات او كان شيئا آخر **واجيب**
الكلام الازلي في نفسه لا يستدعي كونه مسبوقا بوقوع النسبة لان كلامه في الازل لا
يتصف بكونه ما ضيا او حالا او مستقبلا لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا زال
بحسب التعلقات وحدث الازمنة والادوات غاية ما في الباب ان لم يزل حدث
التعلق وحدثه لا يقتضي حدوث الكلام المتعلق كما في العلم بعينه فان لسانه كان
في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد عالما بانه قد وجد
ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدث علم لانه لم يزل العلم بالحدث **يقال**
ان خبره في الازل كان خيرا بانهم سيكفون فلما وجد كفوهم صار ذلك الخبر
خيرا عن انهم قد كفوا ولم يلزم من حدوث تعلق ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم حدوث
ولا يخفى ان المعتزلة بنوا احتجاجهم على حدوث كلام الله تعالى وهو اليه من الكلام
لست تاتي عبارة عن اللفظ المركب من الحروف والاصوات ودلائل حدوثها كثيرة
منها انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضروري امتناع
المكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ولا شك ان حدوث الحروف
يستلزم حدوث ما تركيب منها ومنها ما ذكره من شتمها على صبيح الماضي المسبوق
بغيرها والحقا بقره وافقوا المعتزلة في ان كلامه كما مؤلف من الاصوات والحروف
وحا لفهم حيث قالوا انه قدم قديم بذاته كما حتى قال بعضهم من غايه جهل ان
اجلده والغلط ايضا قد يان واكراميه وافقوا المعتزلة في ان كلامه حروف
واصوات وسملوا انها حادثة وكمنهم زعموا انها قديمة بذاته كما تجوزهم قيام الحوادث

ان يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل الوجود والعدم والمكذبة فان الايمان كما يوجد
عليه السلام في جميع ما علم مجيبه به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما شانه ان يكون من
قال كما في هذا المعنى يستدل الحائز عن التصديق والكذب كما يتبين من الكذب والتقصيد
العلم بما جاء به عليه السلام بكونه ضروريا للاجتهاد اعلم بالاستدلال برواية الآحاد
كونه مما جاء به عليه السلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الآحاد
لا يكون كما فرادها كما يفهم من انكشافها مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وهو عليه
وانه من دينه لمن انكر وجود الصانع او كونه عالما قاروا مخارا او كونه واحدا اخرها
عن النفاصل والآفات او انكر نبوة محمد عليه السلام او صحة القرآن او الشرايع التي
علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه السلام كجور الصلوة والصوم والزكاة والحج وحرمة
الزنا والخمر فانه كما قولنا ترك تصديق الرسول فمما علم بالضرورة ان من دينه
واما الذي لو لم يرد بالدين انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او نبوة او غيره
مردى وانما خالق افعال العباد ام لا فم ينقل بالتواتر القاطع ليحذر مجيبه عليه السلام بعد
القولين دون الآخرة بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا يقوم
لم يكن انكاره والاقوال به وانكشافها في ماهية الايمان ولا موجب للكفر ولا جعل هذه
القاعدة لا يكف احد من هذه الامة ولا يكف ارباب التاويل **وله** وانما عدل النفس
الغيار وقيل هو فلسفة طولية كانت تلبس ابدا والاسلام وهي الآن من شعائر
اهل الكفر مختصة بهم وهذا القول اشارة الى سؤال وجواب توفير السؤال ان من ترك
هذه الاحور كان كما فرادها بالاجماع وان صدق النبي عليه السلام في جميع ما علم بالضرورة
مجيبه به فيبطل عكس التعريف ولو لم يجز ان ملك الاحور في انفسها ليست كقوله
بل تدل على الكفر وعدم التصديق لان من صدق عليه السلام لا يخبر في غيرها فمما علم
الامام في جوابه قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كقوله الا ان المصدق عدله حر
باطن لا اطلاع للفطن عليه ومن عادة الشرح ان لا يبيّن الحكم في امثال هذه الاحور
على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع عليه بل جعلها مرفقات وعلامات لطيفة
وجعلها مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشدة الزنا من هذا الباب فان الظاهر
ان من صدق الرسول عليه السلام فانه لا ياتي هذه الافعال فحيث اتى بها وذلك
على عدم التصديق فلا يتم فترجى الشرح عليها احكام الكفر لانه في انفسها كقوله فان قيل
ان جعل ترك الاحور به او ارتكاب المعنى علة للكذب نازله منزلة لم يتم ان يبطل



هذا المحقق وهو بعض ما انزل الله
صحة في اللغة القديمة ما زعمه النظم المؤلف
القديم بغيره تعالى

بهذا وكلمة التقوى على نفي الكلام النفسي ونحن نشبته ونقول انه قد تم بذاذة ونثبت
الكلام اللفظي الدال على ذلك بمعنى الازمة ونقول انه حادث قائم بغيره بذاذة وان كلامه
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى قائم بذاذة كما
ومن اللفظي الحادث المؤلف ومعنى الاضافة انه مخلوق له تعالى ليس من تاليف المخلوقين
فما كان اسم كلام له تعالى حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي اللفظي لانه حقيقة
في الاول بما زعمه الثاني لم يصح نفي كلام له تعالى عن النظم المؤلف بان يقال انه ليس كلام له
ولم يلزم ايضا ان لا يكون المعبر المتخذي حقيقة والنظم المؤلف كلام له تعالى وافراغ
هذا التفصيل فنقول احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي اقامة الدليل على غير ما زعم
فيه اولنا نزع بيننا وبينهم في حدوثه وانما النزاع في اثبات الكلام النفسي ونفيه
وان محراب الله كور عن احتجاج المعتزلة بان ما وقع في القرآن من صيغ الماضي كقوله
بوقوع النسبة مبنية على تحقق الخبر الازمي بذلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم من حدوث
التعلق وحدث الكلام المتعلق بالتجدد والحادث حدوث الكلام القديم بذاذة كما
وهو اللفظ المؤلف من السور والآيات المركبة من الحروف الغير المترتبة فان اللفظ
المذكور ومعنى المدلول له صفة ازلية قائمة بذاذة كما مقالته مفرودة مخالفة لما اشتر
من اصحابنا من حدوث الكلام اللفظي ولو كان الجواب المذكور مبنيا على المهور
تقبل حدوث اللفظ القائم بغيره كما لا ينافي في قدم المعنى النفسي القائم بذاذة كما وبهذه
المقالة منسوبة الى القاضي عضد الدين قال الله لفظ محقق شرح الموقف واعلم
ان المحقق مفرودة في محقق كلام له تعالى على وقوع اشارته في خطته كما
ومحصولها ان لفظ معنى متولد بلا شريك اللفظي على معنيين الاول ما يقابل اللفظ
وكونه دلالة فيقال هذا معنى اللفظ بل مستفاد منه وان في ما يقابل
اللفظ ويكون قائما بالغير فيقال هذا معنى اللفظ بل مستفاد منه وان في ما يقابل
الاشعري لما قال الكلام المعنى النفسي فلهذا لا يصح من ان مراده بالمعنى هو اللفظ
اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما بما جاز له لانه على
ما هو كلام حقيقي حتى صحوا بان الالفاظ حادثه على مذهبه اي كنهها ليست كلاما
وهذا الذي هو من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم الكفاية من الكلام
ما بين دفني المصنف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام له حقيقة وكعدم المعاصرة
والمتخذي بكلام له الحقيقي وكعدم كون الموقود والمخفوط كلام له حقيقة في غير ذلك

نقلت عن الموقود الفاضل في قوله
اول الورقة العاشرة من هذا
المجلد ما يتعلق بهذا المحقق

ان كانا حادثا على ما ذهب اليه المعتزلة وانما الكلام
حقيقه

ما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به معنى ان
مكون الكلام النفسي عنده امر اشأ لللفظ وبمعنى جميعا لان كل واحد منهما يعبر
عليه انه معنى اي امر قائم بذات له تعالى مكون صفة ازلية له تعالى وهو كقولنا
المصاحف موقود وباللسن مخفوط في الصدور وهو غير المكتوبة والقرآنة والحفظ
الحادث لان نفس الموقود قد تم وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم مساعده الآلة فاللفظ
حادث والاوله الدالة على حدوثه بجمها على حدوثه ودون حدوث اللفظ
جمعا من الاوله وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه من غيرنا
الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المحقق للكلام الشيخ مما اخذنا من حديثنا
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملته هذا الكلام الشريف وقال انما ضل القضاة زامني هذا الكلام جيد لمن
يتعلق لفظي قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او الخيطة المشروط وجود
بعضها بعدم البعض ولما من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعلق من قيام
الكلام بنفس الحروف الاكون صور الحروف جزئية من شتمه في جناله حيث اختلفت
ايها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيطة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا انتهى **ولم** خبير ان يمتنع ان مجموع قوله تعالى سواء عليهم ان نذرتهم ام لم تنذرهم
خبيران وقوله رفع بانه خبيران بم مع قوله او بانه خبيران ببيان لطريق كون ذلك
المجموع خبيران ومحموله ان ذلك المجموع خبيران اما بطريق ان سواء بمعنى مستويا
بوجه فاعلم او ما بعده مستويا وهو خبره والجملة خبيران **ولم** سواء رفع بانه خبيران
وما بعده مرفوع المحل على انه فاعل سواء فان قيل ارتفاع سواء خبرية ان مخالفا
لما قلت ان خبرها هو المجموع فلما الرفع منه رفع المجموع فان المجموع لما يتقبل الحركة اعطوا
جوابه القابل كما يقال الخبر في زيد قائم هو قائم مع خبره لكنه لما يتقبل الحركة اعطوا
مجر و قائم فقالوا قائم مرفوع بالاعلية **ولم** نعمت به أي اجري الاستواء على الذين
كفوا كما اجري محصور على الموصوف بها مبالغة في التقافه بها كما انه صار عين قائم
به فان معنى قولك زيد عدل انه العدل بعينه كما انه جسم منه ثم ان اجراء المصاوير
على الموصوف بها قد يكون بان يجعل لغتها نحو ياله كما في قوله تعالى ان لو اني كلمة سواء بيننا
وسينكم وقوله في اربعة ايام سواء بينم قراءه بالجر وقد يكون بان يجعل لغتها معنوية غير بان

انما زعمت المعتزلة من عدم اللفظ المؤلف
ان جوار فانه يبيح اللفظ المؤلف
ان اللفظ المؤلف الاول لا يمتنع ان اللفظ
ليس مرتب الا جوار لان الترتيب نفس
من غير ترتيب اللفظ المؤلف
ان اللفظ المؤلف لا يمتنع ان اللفظ
انما يمتنع ان اللفظ المؤلف
سواء غير مرتب الا جوار لعدم احتياج اللفظ
سواء

منه بعض الشيخ لم يعجز خبيران ووجهه
او يمتنع قوله رفع بانه خبيران
جزا لا بعده في وجه اجواب قوله سواء

له في الاعراب كما في هذه الآية فان سوادها في موقع مستو كما خضعها قبيلة مستدا
 ما بعده كما يستدل بالنقل في فاعله وحجبه توحيد كما هو حكم المسند اليها كما هو بعدد واما
 خضعها بعده فينبغي ان يشي كونه مسندا الي ضمير شيبين لكن ترك تشيته رعاية
 لجملة المصدرية فلذلك وحده محص على الاحتمال الاول وثناه عن الثاني حيث قال اول
 مستو عليهم بلفظ التوحيد وقال ثانيا سيبا عليهم بلفظ التشية وكون ما بعده مستدا
 الاولى من كونه فاعل سواد لان سواد اسم فتشبه له منزلة الفعل واما كونه الفعل فيكون
 ترك اللفظ من غير ضرورة وانه لا يكون من المعلوم ان المراد وصف الازداع وعدم
 الازداع بالاستواء فوجب ان يكون سواد خيرا مقدا على المستدا ونظيره قوله كما سواد
 محياهم ومما تم فكون الآية من جملة اوله البصر على ما هو الية من تقدم الخبر على
 المستدا وهو فيكون لا يجوز وانه كما تقرر في **الخورد** والفعل انما يستخرج الاخبار عنه
 جواب عما يرد على قوله او بانه خبر لما بعده من ان قوله انذرتم ام لم تنذرتم فعل الفعل
 يستخرج الاخبار عنه فكيف يصح كونه رفوع محل بالاستدلال وهذا الايراد كما يرد عليه في
 الاحتمال الاول وكون انذرتم ام لم تنذرتم في محل الرفع على انه فاعل سواد فان
 النقل كما يستخرج ان يكون خبر اعنه يستخرج ان يكون مسندا اليه ايضا لان محاورا وبالجملة
 ما يحتمل المستدا والفاعل لان النقل كما كان الفاعل خبر اعنه بالضرورة وان كان
 ما ذكره بذلك جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمى النقل مع فاعله الخبر فعلا شيوعة
 جبارا تم والافالخبر عنه هي الجملة لا مجرد النقل فكما ان نفس النقل لا يكون خبر اعنه
 كذلك الجملة التي تكون نسبتها محرفة تفصيلا وقيل لاحاجة الى هذا الاعتذار لان
 الاخبار فيها شخصية اما هو عن النقل واما فاعله فهو قيد للخبر عنه لا مجرد الازداع وان
 ما وضع له النقل هو مجموع ثمة امور احدها من المصدر والثاني في النسبة المخصوصة التي
 بين معنى المصدر وذات الفاعل وينبغي ان يكون هذه النسبة نسبة تامة بحيث يكون
 النقل مع فاعله كلاما تاما ليصح السكون عليه والثالث هو الزمان المخصوص من الازمنة
 الثلثة ثم ان سبب امتناع الاخبار عن النقل هو تلك النسبة المخصوصة فانها تقتضي
 صحة كون النقل مسندا وامتناع كونه مسندا اليه على المشهور والمراد من مطلق الحديث
 هو معنى المصدر مع قطع النظر عن تلك النسبة التامة المخصوصة وقوله على الارجح
 متعلق بارادة مطلق الحديث فانها هي المبني على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ
 فان لا يجوز فيها لما ذكره المحقق النفاذ في محققين من آيات ان كل لفظ وضع ليعنى

عام ما وضع له النقل
 محقق في الخبر

اسما كان ذلك اللفظ افعلا او مفعلا فانه اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث ولا يعل
 ذلك الاسم والنقل والحرف كما تقول في قول فخرج زيد من البصرة ان فخرج فعل زيد
 اسم ومن حرف مجعيل كل واحد من الثلثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا
 بصيرته اللفظ مشترك ولا يفهم منه معنى سمي انتهى ونظير الجواب ان انذرتم ام لم
 تنذرتم وان كان في اللفظ جملة فعلية مستفهامية لكنه في معنى مصدر مصانف الى
 الفاعل اي انذارك وعدمه وهو ما يوجب ان يخبر عنه ولما ورد ان يقال ان النقل
 اذ اول بالمصدر فلم يعدل عنه اليه والعدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لغاية
 زايدة اما المعنى او في اللفظ فاما تلك الغاية الينا اجاب عنه بقوله وانما عدل اليه
 من المصدر الى الفعل يعني ان العدول لغايتين احدهما معنوية والاخرى لفظية وثنا
 الى الاولى بقوله ايها الم تجدو باعتبار دخول الزمان الذي هو في حيزه التغير والتجدد في
 مفهوم الفعل فانه يوزن باعتبار التجدد في الحديث المقترن به في لفظ النقل ايها الم تجدو
 الا انذار ووقوعه وعدم نفع ذلك صلا وهو اول على فائدة الياس وقطع رجاء الايمان
 منهم بالكلية ولو قيل سواد عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم منه المعنى المذكور وانما يدل
 على عدم نفع الانذار في الجملة وانما قال ايها الم تجدو لان حقيقة التجدد انما تستفاد من النقل
 المستعمل في معناه الحقيقي وكون المعنى المصدر في التشية الظاهر ان المراد بالتجدد وليس معنى
 الحدوث لا يتحقق لا خواتم وان اريد به الاستمرار والتجدد في لفظ الماضي لا يوجه
 الا ان يقال النقل مصدر وليه وان كان ضيا صوت الا انه بمعنى مصادر بقرينه
 قوله لا يرد منون ثم اريد به مدلوله الضمني وهو مطلق الحديث وذكر الابهام نظر الى كلام
 الصبيغ ولا سيما اريد بها مدلولها الضمني وانما في قوله حسن دخول الهمزة ام
 عليه وهو مجرد معطف على ايها الم تجدو يعني انه عدل الى النقل لما فيه من حسن دخول الهمزة
 دام عليه ولا حسن وخولها على المصدر لما تقرر ان الاستفهام بالنقل اولى **در**
 لتقرير معنى الاستواء متعلق بدخول الهمزة وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لافادة
 معنى الاستواء لان اصل معنى الاستواء قد حصل في علم استفهام الذي قدر منه ان استفهام
 ربه ويقول انذرتم ام لا فهذا الاستفهام حاصل لعينين الاولى استواء الامر عند
 وعدم رجحان احدهما على الآخر في صحة الافرع وانما في طلب تعيين احدهما فاجب
 بام التسوية لتقرير ذلك الاستواء كما حققه الشرف ونقل عنه قد استفيد من قوله كما
 سواد فيكون دخول الهمزة دام مجرد وتقرير معنى الاستواء لا لافادة اصل معنى الاستواء

انما اراد به اللفظ كما في قوله تعالى
 تنوع العبادات في قوله تعالى
 لفظ الحديث اي بوجه نقل الصانع
 اي ساكن بوجه نقل الصانع
 على الارجح

فان اصحابه وان كان متولوا في الخبر الا انما
 طلبة استفهامية وفي اداة الاستفهام ان
 تدخل النقل



فان الهزة و ام وان جاز ولا لهما على معنى الاستدراك ابدأ من حيث انه جاز ومن معانيها
فانها موصوفاً لكان استقام الذي يطلب به تعيين الشكيبين المستويين والاشياء المستوية
في علم المستقيم على معنى انه لا يرتفع احداهما واحداً من غير تعيين بحيث لا يرتفع عنده
ثبوت واحد منهما على ثبوت الآخر بل هما متساويان عندنا وانما يستقيم لطلب التعيين فيكون
المعروف بالمعروف عليه بتقدير استفهام واحد لان المجموع بمعنى اي جزائه بالتعيين لكن لما
كان معنى الاستدراك مستقفاً ومن الكلام بدونها كان وحولها لتعريف ذلك المعنى لا لا فاق
ابتدا **ورد** فانها جاز وانما ليس وتوضيح لوصف كون دخولها لتعريف معنى الاستدراك
ان تمام معانيها الاستفهام مع الاستدراك في علم المستقيم فانسخ عنها هاتان الدلالة على معنى
الاستفهام وتخصت بالدلالة على مجرد الاستدراك فان اللفظ المستعمل للمعنيين قد تجرد للاحدهما
ويستعمل فيه وحده فتقلب الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد بالتعريف والتاكيد
ونظيرهما في التحصيص للدلالة على بعض المعنى الاصل عرف الندا والمقدوم قبل كلمة هي موصوفة
بالمعرف باللام في قولهم اللهم اغفر لنا ايها العصاة فان عرف الندا في اللفظ المستعمل
لمعنيين طلب الاقبال وتخصيص كادى وتعيين للندا ونتم انها تجردت بها عن طلب
الاقبال وتخصت لمعنى التحصيص كما قيل اغفر لنا ونعني هذه الجماعة التي هم نحن
قال ابن ابي عمير ان في كلامهم خلاصة موصوفاً لمعاني في الاصل ثم نقول ان معاني
ان فرح تجريداً عن أصلها و هذا في ابواب منها قولهم سواد على اتمت بقدرت فان
أصل الهزة مع سؤال عن تعيين مع التسوية بينها ثم نقل الى الخبر بمعنى التسوية من غير
سؤال ومنها قولهم يا ايها الرجل صو كخصيص المنادى لطلب قبله عليك ثم نقل الى متني
الاختصاص مجرداً عن معنى طلب الاقبال في قولك امانا فاصل كذا ايها الرجل اي
اي فاصل كذا مختصاً من بين الرجال كما ان معنى قولهم اغفر لنا مختصين من بين العصاة
والعصاة الجماعة من الناس في عصب القوم اي عصبوا كصدا وعصايب فان قلت
لما تجرد الهزة وام للاستدراك كان لاخبار عنها بقوله سواد كمراد بلا طائل بمنزلة ان يقال
المستويان مستويان اجيب عنه بان الاستدراك المدلول عليه بالهزة وام هو استدراك
في علم المستقيم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على الحسن ولا يرتفع عنده وقوع
احدهما على وقوع الآخر والاستدراك الذي هو المدلول بالخبر هو الاستدراك في النقص الذي
سبق له الكلام وهو في الآية عدم النفع فلا تكرا لانا محمول المعنى المستويان في ذلك
من حيث امكان الحصول مستويان في عدم النفع فان الهزة وام الواقعتين بعد سواد وليست شري

قالوا بالاستدراك المدلول عليه بالهزة وام
في علم المستقيم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على الحسن ولا يرتفع عنده وقوع
احدهما على وقوع الآخر والاستدراك الذي هو المدلول بالخبر هو الاستدراك في النقص الذي
سبق له الكلام وهو في الآية عدم النفع فلا تكرا لانا محمول المعنى المستويان في ذلك
من حيث امكان الحصول مستويان في عدم النفع فان الهزة وام الواقعتين بعد سواد وليست شري

او بعد الابواب اولاد الري تحولت شري اتمت او قدرت منقولان عن اصلها
الى الاخبار بالتسوية بين مدخوليهما وكان اصل معانيها الاستفهام عن المستويين
في علم المستقيم على معنى انها لا تقول اتمت او قدرت الا اذا استوفيت عندك
قيام المعنى طلب او قعوده فتطلب بهذا السؤال التعيين ثم اذ صدر هذا القول نحو سواد
ولا ابان في تحض الكلام للاخبار بالتسوية بان يكون موضوعاً بالوضع النوعي لذلك
الاخبار منقولاً عن أصلها فكان من الكلام ان يقال سواد على قيامك
وقعودك اولاد الري قيامك وقعودك اولاد ابان بها الا انه اتى بالهزة وام
واختلص على المختصين بتسوية للمعنى ووجه التقوية ان الكلام المصدر بالهزة
وام كان في الاصل حالاً لمعنيين الاستفهام والاستدراك الامرين في علم المتكلم فتلقى
نقل الكلام الى الاخبار ضمن احد معني الهزة وام وبقى الآخر وكان هذا المعنى
مقرواً ومؤكد المعنى الذي نقل اليه الكلام وجعل نحو الآية الرضى هزة التسوية فيما
لهزة الاستفهام حيث قال علم ان ام على ضربين متصلة ومنفصلة فالمتصلة تخص
بشئاً شياً واحداً تقدم الهزة اما الاستفهام نحو ازيد عندك ام عرواً والتسوية نحو
سواد عيلهم استفقت لهم ام تستخف لهم ثم قال بعد ورقة وانما هزة التسوية وام
التسوية فيما اللتان تليان قولهم سواد وقولهم لا ابان ومتصرفاته نحو قولك سواد
على اتمت ام قدرت ولا ابان اقام ام قعد فعند الخاتمة قولك اتمت ام قدرت فجاء
في صدر مقدمون معطوف احدهما على الآخر بواو العطف اي سواد على قيامك وقعودك
فقيامك مبتدأ وقعودك عطوف عليه وسواد خبر مقدم وقد اجاز ابو علي ايضا ان يكون
سواد مبتدأ واتمت ام قدرت خبره لكونها في الظاهر فعيلين قال ابو علي انها جعل
التملأ مع حرفين في تاويل اسمين بينهما واو العطف لان ما بعد هزة الاستفهام
وما بعد عدليتها مستويان في علم المستقيم لانك اذا تقول اتمت ام قدرت او هتوك
عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب بهذا السؤال التعيين فلما كان الكلام استهما
عن المستويين اقيم هزة الاستفهام وعدليتها مع ما بعدهما مقام مستويين وانما
قيامك وقعوده وهذا كما اقيم لفظ الندا مقام الاختصاص في اننا افضل كذا ايها
الرجل بما مع الاختصاص فكذلك متى وحده ولا يتكلم بكل استفهام بام المتصلة
تسوية ولا يتكلم والذي يظهر ان سواء في مثله خبر مبتدأ محذوف تقديره
الار ان سواد على ثم بين الامرين بقوله اتمت ام قدرت كما في قوله تعالى فاصبروا

١١٧
قالوا بالاستدراك المدلول عليه بالهزة وام
في علم المستقيم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على الحسن ولا يرتفع عنده وقوع
احدهما على وقوع الآخر والاستدراك الذي هو المدلول بالخبر هو الاستدراك في النقص الذي
سبق له الكلام وهو في الآية عدم النفع فلا تكرا لانا محمول المعنى المستويان في ذلك
من حيث امكان الحصول مستويان في عدم النفع فان الهزة وام الواقعتين بعد سواد وليست شري
انما هزة التسوية وام
التسوية فيما اللتان تليان
قولهم سواد وقولهم لا ابان
ومتصرفاته نحو قولك سواد
على اتمت ام قدرت ولا ابان
اقام ام قعد فعند الخاتمة
قولك اتمت ام قدرت فجاء
في صدر مقدمون معطوف
احدهما على الآخر بواو
العطف اي سواد على قيامك
وقعودك فقيامك مبتدأ
وقعودك عطوف عليه وسواد
خبر مقدم وقد اجاز ابو علي
ايضا ان يكون سواد مبتدأ
واتمت ام قدرت خبره لكونها
في الظاهر فعيلين قال ابو
علي انها جعل التملأ مع
حرفين في تاويل اسمين
بينهما واو العطف لان ما
بعد هزة الاستفهام وما
بعد عدليتها مستويان في
علم المستقيم لانك اذا
تقول اتمت ام قدرت او هتوك
عندك قيام المخاطب
وقعوده فتطلب بهذا
السؤال التعيين فلما كان
الكلام استهما عن
المستويين اقيم هزة
الاستفهام وعدليتها مع
ما بعدهما مقام
مستويين وانما قيامك
وقعوده وهذا كما
اقيم لفظ الندا
مقام الاختصاص
في اننا افضل
كذا ايها الرجل
بما مع الاختصاص
فكذلك متى وحده
ولا يتكلم بكل
استفهام بام
المتصلة تسوية
ولا يتكلم والذي
يظهر ان سواء
في مثله خبر
مبتدأ محذوف
تقديره الار ان
سواد على ثم
بين الامرين
بقوله اتمت ام
قدرت كما في
قوله تعالى
فاصبروا



اولا تصبر واسوا وعيكم اي الامران سواد عليكم انتهى كلام الرضوي ويحتمل ان يكون من قول
المصنف خلف العزة وام على النفس لتقريب معنى الاستواء وتأكيد انهما دخلتا عليه لتقريب الاستواء
في علم المستقيم الذي سبق منه ان يستقيم ويسال ربه بقوله انذرتم ام لا استواء عنده
الامران وكلما تبين احداهما فبين جوابه سواد عليكم انذرتم ام لا استواء عندهم فانه
في الجواب بهمة التسوية تقريبا الاستواء المحاصل في علم ذلك المستقيم **ول** قال الف
المحقق الاستواء استواء من العزة ولم هو الاستواء في علم مستقيم ومن سواد هو الاستواء
فيما سبق له الكلام كما قيل استويان في علمك مستويان في علمك الحمد في هذا هو المراد
عما نقل عن صاحب الكفا ان معناه ما استوى علمك حتى اشتغلت به فتوفي عنك التام
كانه سأل ربه انذرهم ام فصيل له ذلك والحاصل ان هناك سوادا مقدرا وقع
هذا عقبيه فاشبه الاستواء في ذلك المستقيم انتهى وفي قول المصنف فانها جردت عن
معنى الاستفهام انتهى الجواب سوادين يراد ان على كون انذرتم ام لا استواء
مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداع مع تقدم خبره عليه تقريبا السؤال الاول
ان همة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح ان يجعل ما بعدها فاعلاما قبلها
او مبتدأ مقدم الخبر وتقريب السؤال الثاني ان العزة وام يطلب بهما تبين احداهما
المستويين وما يتصل به سواد اما بان يعمل فيه او بان يكون خبرا له لا يكون الاستعداد
فان سواد لا يسند الا الى شيئين فصاعدا لا الى احد الامران وتقريب الجواب عنها
ان اقتضاهما صدر الكلام وكونها لاحد الامران انما هي على تقدير استعمالها في معناها
الاصلي وهو الاستفهام مع الاستواء وقد جردت عن معنى الاستفهام فلم يبق ما يتبع
عليه **ول** والانداء الخوف يعني انه في اللغة مطلق التخويف واديد به ههنا التخويف
من عذاب الله تعالى على طريق استعمال المطلق المقيد والتخويف منه لا يكون الا باعلام
ما يدري اليه ويكون سببا له قال الامام الواحد في الكوسيط الانذار اعلم مع تخويف
فكل منذر معلم وليس كل معلم منذر يقال انذرته ففقدت اى علم موضع الخوف وحي
الصحيح الانذار الابلاغ ولا يكون الا في التخويف ونذر التقدم بالكسر وكثير النزال
او اعلموا انتهى فالانذار اعلم العدو وضرب ويلزمه التخويف منه **ول** وانما اقتصر
عليه اى لم يذكر البشارة لا بطريق الاقتصار عليها بان يقول بدل الترضى بالانذار
ابشرتهم ام لم تبشروهم ولا بان يذكر معا ومحصل ذكره في وجه الاقتصار على ذكر
عدم نفع الانذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق الاقتصار

كما يعلم حرة ضرب الابرين وشمها من حرة التام نيف المستفاضة من عبارة قوله في نقل
لها اف وذلك لانه اذا لم ينفع الانذار الرضوي في دفع الضرر كانت البشارة او في
عدم النفع وايضا التبع المطلق منوط بصفة الايمان والذين كذبوا بالسرايا هل
بل اهل الانذار المطلق والتبشير المطلق بالايمان **ول** وقرئ الانذار تم تحقيق التزمين
اي من غير توسط الالف بينهما وكذا قوله وكحذف الثانية فان المراد وكري تخفيف
الثانية من غير توسط الالف وهذه القراءة لابن عامر وعاصم وحجوة والكسائي
وباقى السبعة وهم نافع وابن كثير وابوعرو وقرؤا بتسهيل الهمة الاخيرة بين بين
وكيفية تسهيل ان تزل من الهمة ما فيها من دفع الصوت وتعب من الالف الا ان
اباعرو وما في رواية قالون يستلان الثانية ويدخلان قبلها الف لتفصل
بينها وتمنع من اجتماعهما لانها وان سلت غير حالية عن الشقل وان ابن كثير يستل
ولا يدخل بينهما الف لتفصل لزال مثل الهمة بالتبشير فمخرج الالف ما يمنع اجتماعها وان
ذكرت صاحب قالون في الرواية عن نافع اخلف اصح في كسبه لتبشير الهمة الثانية
فاحق بالمصريون ردوا عنه ابدالها الف واصح به البعدا ويون ردوا عنه تسهيلها
من من غير ادخال الف الفصل من المهمتين في كلا الروايتين وان ههنا ما
وهو احدا وفي ابن عامر قراء الهمة الثانية على وجهين تسهيلها وتحققها او على
الف الفصل على التقديرين وهذا كله مستفاضة من رموز الشيخ الشاذلي في التقرر
هذا اظهر ان المراد تخفيف الثانية تسهيلها بين بين كما تقدمت بقى من ابن عامر
والكوسيط وهم نافع وابن كثير وابوعرو وان من قرأ ما بقى الثانية الف
هو ورش على رواية المصنف عنه وان من قرأ بتوسط الالف بينهما محققين
هو هشام على احدا وفي ابن عامر من صحاب المحققين ورواية الآخ وهو ابن ذكوان
وحدة الكوسيط قرؤا بتحقيق المهمتين من غير توسط الالف بينهما وان من قرأ بتوسطها
والثانية من من هو ابو عمرو وقالون وهشام فانه قد مر انه يدخل الالف سواد
حقن او سائل فمذاهب القراءات الخمسة من السبعة وهي تحقيق المهمتين بتوسط الالف
بينهما وتبشير تسهيلها وكحذف الثانية بتوسط الالف وتبشير تسهيلها **ول** الثانية
الف وهي لورش في رواية المصنف عنه وكحقيقتهما بتوسط الالف قراءه القرفيين
وابن ذكوان وكحقيقتهما مع التوسط قراءه هشام في احد الوجهين عنه وكحذف
الثانية بتوسط لابن كثير وكذا لورش في رواية البعدا ومن عنه وكحقيقتهما مع التوسط

١١٨

سبعة

اربعين الهمة والالف رتبة في الحقيقة الهمة
ديست بان

لابي عمرو وقالون **ول** وقبلها **الحا** في خروج عن كلام العرب من وجهين
 الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها الف ليس طريقا لتحقيقها عندهم فان
 طريق تحقيقها انما هو جعلها من **من** واما قبلها الف فهو طريق تحقيق الهمزة الساكنة
 المفتوح ما قبلها كهمزة رأس **دان** في انه اقدم على جمع الكين على غير حده لان **ك**
 انما غير مدغم وقد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقب الف على التسوية وفيها
 نقل عن التراب السبع ان منهم من قرأ منبته **دكتول** **حسان** رضي الله عنه سأل
 بهذيل رسول الله فاحشته **كصنت** بهذيل بما قالت ولم تصب **دكتول** **الفزرد**
مضت **بمسلمة** **البغال** **عشية** **فادعي** **قزارة** **لاهنك** **المربع** **فاصل** **الاول** **منبته**
واصل **الثاني** **سألت** **واصل** **الثالث** **لاهنك** **وذا** **ثبت** **منه** **في** **كلام** **الفصحى**
ونقل **عن** **سبنت** **عصمة** **عن** **الخلط** **بج** **التبول** **والقراء** **ادخل** **من** **الخاء** **فيرج** **ما** **نقل**
منهم **على** **قول** **الخاء** **دعن** **الثاني** **بان** **يقبلها** **الف** **يشبع** **الف** **مقدار** **از** **يداع**
مقدار **الف** **يكون** **ذلك** **مقدار** **فلا** **من** **الف** **يكون** **مقام** **الحركة** **وذكر**
ابن **الحاجب** **في** **وجه** **من** **قرأ** **محياتي** **باسكان** **الياء** **وواصل** **هذا** **المعنى** **وغير**
نسبة **القراءة** **الى** **المن** **بانها** **طعن** **فيما** **هو** **من** **القوات** **السبع** **الثابتة** **بالتواتر** **وهو**
واجيب **بمنع** **كونه** **كفر** **لان** **المتر** **ما** **نقل** **من** **دفتي** **مصحف** **الامام** **والجهد**
وخو **كامل** **دو** **الامانة** **والاظهار** **والتسوية** **وجعل** **الهمزة** **من** **من** **ب** **الاداء** **وذلك**
ليس **متر** **فلا** **يكون** **الطعن** **فيما** **هو** **من** **قبيل** **الاداء** **كفر** **او** **قبيل** **انه** **ليس** **طعن** **في** **القوات**
بل **في** **الرواية** **ول** **وخذف** **الاستهامية** **هذه** **التراوة** **وما** **بعد** **من** **الشواذ**
قال **ابن** **جني** **قرأ** **ابن** **جميعين** **همزة** **واحدة** **على** **لفظ** **الجند** **وهي** **الاستهامية** **مادة**
لكن **خذفها** **تحقيقا** **لقيام** **ما** **يدل** **عليها** **وهي** **كلية** **ام** **لانها** **تادل** **همزة** **الاستهامية**
وانما **جعل** **المخذوف** **همزة** **الاستهامية** **لكثرة** **خذفها** **ومنه** **بيت** **الكتاب** **لعمري** **ادركي**
وان **كنت** **واريا** **بسبع** **رئين** **المجرام** **ثمان** **اي** **السبع** **خلاف** **همزة** **الافعال**
فانه **لم** **يثبت** **خذفها** **في** **الماضي** **ول** **وخذفها** **والفعل** **مكتها** **على** **كس** **قبلها** **قال**
صاحب **الكشاف** **وخذف** **في** **الاستهامية** **وخذفها** **والفعل** **مكتها** **على** **كس** **قبله**
كما **قرئ** **قد** **افلح** **قال** **المحقق** **التفتازاني** **الظاهر** **ان** **ضمير** **هركنة** **ايضا** **لحرف** **الاستهامية** **حتى**
كون **التراوة** **عليه** **انذرتهم** **بنوع** **الجمع** **وابتداء** **انذرتهم** **بنوع** **الهمزة** **لكن** **لما** **لم** **توجد** **هذه**
القراءة **ولم** **يكن** **هذا** **مثل** **قد** **افلح** **بفتح** **الذال** **وسكون** **الف** **اذ** **ب** **المجرور** **الان** **ضمير** **هركنة** **لحرف**

انما على كونه جانبا لغيا وانما في قوله الفصحى
 ليس جارحا عن كلامهم بل هو في قوله الفصحى
 يكون نصبي

قال ابو سعيد ان هذا سأل رسول الله
 عليه السلام ان يبيح لهم انزنا سله

لان جمع من الهمزة مشتق لان حرف الهمزة
 خرج من الصدر بلفظة فانطق بها في
 المنوع فانما اجتمعت بهم فان كان نقل
 على المتكلم فمن الهمزة لا يحقها كثر العرب
 سله

روى كونه غير رواية عن احد قاله للفتيا
 مروجة ينقل

المعنى الفصحى في الهمزة
 في كلامه كما نقله سله

لحرف الهمزة ان نية لتكون التزاوة عليه انذرتهم بفتح الهمزة وسكون النون
 من غير همزة اصلا لكن هذه التزاوة ايضا كما لا يوجد في الهمزة ان نزل عليه نهي
 كلمة وقال المولى المودود **خسرة** **وانت** **خبيبة** **بان** **عبارة** **انحص** **نصغ** **الاول** **يستوي**
عليه **الاشكال** **ويمكن** **دفعه** **بان** **ما** **ذكره** **مشراح** **الكفا** **بمعنى** **على** **ما** **نقل** **عن** **الامام**
السبي **وندى** **انه** **قال** **اذا** **كان** **الساكن** **قبل** **الهمزة** **ميم** **المجموع** **فوق** **عليكم** **الف** **فلا** **يخلو**
في **تحقيق** **مثل** **هذه** **الهمزة** **في** **الوقف** **عندنا** **فقط** **ان** **لا** **ينقل** **في** **نقل** **حركة** **الهمزة**
الى **ميم** **المجموع** **ولم** **يقضوا** **على** **نقل** **الامام** **ابن** **سنة** **في** **شرح** **الاش** **طبيعية** **عن** **الامام** **ابن**
مهران **انه** **ذكر** **في** **كتاب** **له** **قصره** **على** **معرفة** **مذهب** **همزة** **في** **الهمزة** **وقال** **في** **الهمزة** **بعد**
ميم **المجموع** **لحمزة** **مذاهب** **احد** **وهو** **الاسن** **نقل** **حركة** **الهمزة** **اليها** **مطلقا** **تضم** **تات**
وتفتح **تات** **وتكسر** **تات** **تحو** **منهم** **اميتون** **سواد** **عليهم** **ستغرت** **لهم** **ذلكم** **اصري** **والسا**
انها **تضم** **مطلقا** **وان** **كانت** **الهمزة** **منفوحة** **وكسرت** **احد** **من** **تحريك** **الميم** **يبين**
حركتها **الاكسبية** **والثالث** **ينقل** **في** **الضم** **والكسرة** **دون** **الفتح** **لثلاث** **شبه** **اللفظ** **بالكسبية**
وان **كانت** **الهمزة** **قبلها** **همزة** **وبها** **متفقان** **او** **مختلفان** **تعمل** **الثانية** **وفي** **نحو**
انذرتهم **تنقل** **الاول** **وتسهل** **الثانية** **الى** **هذا** **كلامه** **وبه** **يلزم** **حقه** **ما** **احتاج** **لخص**
ول **جملة** **منسرة** **لا** **يجال** **ما** **قبلها** **فيما** **قوله** **لا** **استواء** **فان** **الحكم** **عليهم** **بجستوا** **الاول** **من** **عند** **هم**
يجل **في** **حق** **ما** **قوله** **لا** **استواء** **حيث** **لم** **يبين** **ان** **الاستواء** **وعدم** **انقاع** **الانذار** **في** **الشيء**
هو **بالنظر** **الى** **نفس** **منهزم** **اللفظ** **مع** **قطع** **النظر** **عن** **كونه** **في** **مقام** **الاخبار** **وعن** **الكفا**
فانه **اذا** **الوحظ** **ذلك** **لا** **يبقى** **الا** **جمال** **والجملة** **ما** **قبلها** **لا** **يجل** **لها** **من** **الاعراب** **على** **المجرور**
صرح **بها** **ابن** **سنة** **في** **منع** **السبب** **ول** **احال** **مورد** **اي** **عن** **ضمير** **عليهم** **فانه** **لهم**
اي **الكفا** **يرغم** **ما** **قبل** **هذه** **الجملة** **من** **عدم** **الايان** **فيكون** **هي** **مورد** **لما** **قبلها** **كما**
قبل **لا** **ينضم** **الانذار** **حاله** **لا** **يؤمنون** **ول** **وبدل** **عاقبتها** **الظاهر** **انه** **اراد**
بدل **الكلم** **من** **الكلم** **من** **خبر** **ان** **الذين** **كفروا** **وهو** **قوله** **سواد** **عليهم** **انذرتهم** **ان** **تمت** **هم**
والبدل **لا** **يدان** **يكون** **او** **في** **بأدوية** **المراد** **من** **المبدل** **منه** **والا** **كفرها** **مخ** **في** **كذلك**
لان **المراد** **الذي** **يسبق** **له** **الكلام** **هو** **بيان** **عدم** **حصول** **الايان** **منهم** **مطابقة** **تخلف**
ما **قبله** **فانه** **يدل** **عليه** **بالاقرام** **ولا** **اشك** **ان** **ما** **يدل** **على** **المراد** **بالمطابقة** **او** **في** **بأدوية**
ما **يدل** **عليه** **بالاقرام** **ول** **او** **خبر** **ان** **الجملة** **قبلها** **اي** **قبل** **جملة** **لا** **يؤمنون** **اعترض**
فه **اشارة** **الى** **ان** **هذا** **الوجه** **بمعنى** **على** **ان** **يكون** **ما** **قبل** **جملة** **لا** **يؤمنون** **جملة** **بان** **يكون**

اي بضم كسرة الهمزة فانها لم تكن
 الشذوذ في هذا الكلام وهو كقولهم
 انما كانت هذه الجملة قبلها لان
 ثم نسبت هذه الجملة قبلها لان
 قيل ان الهمزة تنقل في هذا الكلام
 والتي قبلها انما لا مجال في السبب

اصلا وقوله لا يؤمنون او في بادوية هذا
 المراد لانه يدل على عدم حصول الايمان
 منهم



سواء ما بعده خبره ومبتدأه لا بان يكون في تقديم اسم الفاعل مع فاعله فانح لا يكون
جمعة فلا يكون اعتراضا لان الاعتراض عند المهور ان يورد في اثناء الكلام او بين كلامين
متصلين معنى جملة لا محل لها من الاعراب لثبوت سوي ونوع الابهام وجوز لبعضه كونه لرفع
الابهام وبعضه كونه في آفة الكلام او ما اشبهه لانه لثبوت كونه لثبوت كونه في آفة الكلام
السعدية على الكسب والجملة المستترضة هيما قد اقي بها في اثناء الكلام واحده هو مجموع
ان وخبره الذي هو لا يؤمنون والراد بالجملة هيما هو الحكم بانهم لا يؤمنون واكثره
بقره الحكم عدم منع الاذار لهم لثبوت وة قلبه وشدة عندهم فهو علة لعدم ايمانهم وعرض
على كون الجملة التي وقعت قبل لا يؤمنون مستترضة بانهم لا يؤمنون كونها هو اقوى في آفة
العرض الذي سبق له الكلام مستغنى عنه وما هو ضعف فيها محتمل فان قوله سواء عليهم
اقوى والظهر في افادة ما سبق له الكلام من قوله لا يؤمنون وذلك لان العرض المسوق
له الكلام بيان تساوية قلبه وشدة انما كره في قضاء شملوت النفس مقتضيات الطبيعة
حيث لا يفتون سمعنا من يدعوكم الى الكمال الروحاني والسعادة الابدية بالتمسك بحبيبة
الايمان والطاعة فلا يفتون فيهم الهدى والدعوة الى الحق ولا تخفى عنهم الآيات والندرة
وقوله سواء عليهم اقوى في افادة هذا العرض لان قوله لا يؤمنون انما يدل على نفى
منع الاذار وانكره وقوله سواء عليهم حكم بالتسوية بين وجود الاذار وعدمه فهو
اول على نفى اثره لانه تحقيق لا شقا والامر بسبب ان عقلة التي هي اتقا وعلة الايمان
لان التسوية بين الاذار وعدمه في معنى عدم الاذار هذا توضيح ما في الحكيم في القضية
ولا تخفى ان مقتضوا الاصل من الكلام بيان انهم لا يؤمنون والجملة التي قبله علة له
فهي مستغنى عنه في بيان هذا المعنى وان كانت علة له في نفس الامر فما ذكره المحقق
يرفع الاعتراض المذكور **فلا** فلو انما انقلب خبره كذا بما يعني ان ايمانهم محال فلو
الاول انهم لو آمنوا لزم ان يكون خبره كذا انهم لا يؤمنون خبرا كما في ما علمه بذلك
جملا والكذب والجهل محالان على الله تعالى واستلزم محال محال ايضا فصدور الايمان
منهم محال فالكليف به تكليف بالمحال وباللا يطاق والنتيجة ان ايمانهم يستلزم الجمع
بين الصديق وهو محال فتكليفهم بالايمان تكليف بالمحال وببانه انما تكليفهم
الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون فكله بالايمان والايمان يعقده فيه تصديق كونه
في كل ما اخبر عنه وبما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا
بانهم لا يؤمنون قط وهذا التكليف المجمع من النفي والاثبات ولا يخفى ان هذا الكلام

الانها كجملة والا فاجده
فان منقحة انذار العصابة بنواب السجده
التي هي من العصابة والاثبات والحق
وهو الايمان والطاعة

وسبق ان ما يتبعه لعلنا في بيان التكليف
ذلك واخباره بالاثبات في وقوع
فصل عن جواز آفة من حيث انشاء الجملة
الاخبار بعدم ايمانهم مستغنى عن
محل النزاع

عنه لا يتعلق بقدرة الصدوق كما
مكن في نفسه لا يحتاج الى
عند المعترلة

يدل على الوقوع حيث قال وامرهم بالايمان ثم بين استحالة وقوعه منهم وما يدل على الوقوع
فهو على الجواز اول وهناك وجه ثالث يدل على استحالة ايمانهم وهو ان ايمانهم مع
لسته تقاضي بانهم لا يؤمنون يستلزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا وعدمه وانما
وهو محال وذلك لان العلم بذلك انما يكون علما لكان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم
الايمان انما يكون مطابقا لمحصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم
الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا وعدمه وانما هو محال بالايمان
مع وجود علم لسته تقاضي بعدم الايمان امر بالجمع بين الصديق بل امر بالجمع بين الوجود والعلم
وكل ذلك محال فثبت بذلك ان التكليف باللا يطاق جائز كما ذهب اليه اهل السنة
واعلم ان مراتب باللا يطاق تحت او ما مما يمتنع علم لسته تقاضي بعدم وقوعه اولادته
ذلك او لا خيرا به بذلك فان مثله لا يتعلق به كعدوك الحادثة لان القدح الحادثة
مع النسل لا قلبه كما تتحقق لصديق بل لكل واحد منهما قدح على حدة تتعلق به محال
وجوده ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز واللام يكن الحاصي والحكم
بفسقه وكفه مكلفا بالايمان وترك الحاصي لا عاصيا حيث لم يخالف تكليف
به لعدم وقوع التكليف فرضا وذلك معلوم البطلان من الذين ضرور فان قيل
ما علم لسته تقاضي او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وهو جهل او كذبه هو
متره متعال عن نحو ذلك علة كبرى وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرور
امتناع وجود الملزوم بدون اللازم قلنا الصغرى مسلم واما الكبرى فان اردت
به ان ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو مستنع ومحال لذاته فلا نسلم ذلك انما يكون
كذلك ان لو كان وقوعه لذاته وفي حد نفسه مستلزما للمحال واما لو استلزمه
لعارض كالعلم والخبر فيما يخص فلا يلزم كونه محالا لذاته لجواز ان يكون محالا لثبوت
ويكون مستلزما للمحال هو ذلك العارض المستحيل بغيره وان كان محال
لا يطاق ولا يتعلق به القدح الحادثة فانه كوزان يكلف العبد به وفي شرح
ان القدح المستعرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
التي لا تكون الا مع العمل ولو اعتبرت هذه الاستطاعة لكان جمع التكليفات
على لا يطاق وليس كذلك وهذا القول منه لا ينافي في عدم ما يمتنع بسبب تقضي عليه
او ارادته او اخباره بعدم وقوعه من اذني مراتب باللا يطاق واقضى مراتب
باللا يطاق ما يمتنع لذاته كجمع الصديق والتقيضين وقب الاحتياق واعدام الصديق

تكليف بالايمان كما علمنا بالتقريب من وجه
عده كما سبق واستدلنا به في بيان
من كلف الايمان بالعلم بالصدق
السلام وعنده بالعلم بالصدق
ذلك في كونه مستقرا
ان عند المعترلة علة ما لا يطاق عندهم
شك في كونه مستقرا
الاستطاعة في حال كونه مستقرا
فلا يمتنع ما لا يطاق
في حال كونه مستقرا
الاستطاعة في حال كونه مستقرا
فلا يمتنع ما لا يطاق
في حال كونه مستقرا

وهي
بالايمان

واعتقد قول الشيخ فيه وميله في اكثر احواله الى جواز التكليف به واليه ذهب اكثر اصحابنا منهم
من قال بوقوعه ايضا لكنه خلاف الاجماع ويكفي في الآيات والاستقراء في الواقع جواز
التكليف به فروع تصور واقعا لان الطالب لثبوت شئ لا بد ان يتصور اول ما مطلوب
على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه ويمتنع لذاته يستحيل تصوره ثانيا لان ما يسته
من حيث هو يقتضي انتفاؤه وتصور الشئ على خلاف المخصوصه ذاته لذاته لا يكون
تصوره بل شئ آخر فكيف يتصوره بوجه يستبرج فانه لا يكون تصورا الا بوجه قطعيا
وقيل انه فرع تصور في الجملة ولو لم يتصور الامتنع الحكم بامتناع تصور وطلبه في مرتبة
الوسطى من مراتب الملايطاق بالمكن في نفسه لكن لا يتصل به قدر العبد صلاحي الخب
ولا يبرعه ولا يصف منه كفن الاجسام فان القدر الكاوية لا تتصل بالخي والجماع صلا
او كون حيث تتصل قدر العبد بما هو من ذلك كمنس كونه من نوع او صنف
لا تتصل اي به كجمل الجسد والصور الى السماء وهذا القسم مما لا يطاق هو الذي وقع النزاع
في جواز التكليف به بمعنى طلب كحسن الفعل والالتيان به والاستحقاق العقاب على تركه لا
التكليف الواقع على قصد التمييز والظهور عدم الاقتران على الفعل كما في القدرى بما رضى
القرآن فانه لا يخفى في وجوب كونه ملايطاقا والظهور على ان النزاع انما هو في
الجواز واما الوقوع فمنه في حكم الاستقراء ومنها وة مثل قوله تم التكليف لسه نفسا الا انها
الا ان قوله بجمع الضمان يفهم منه ان المستدل بالآية قابل بوقوع التكليف بالمتنوع لذاته ولو
باطل لما عرفت ولهذا قال ان التكليف بالمتنوع لذاته وان جاز عقلا كونه غير واقع
من حيث ان الاحكام لا تستدعي غرضا اشراك الى وجوبه ان عقلا تقريره ان احكامه
وان تضمنت الحكم ومباح العباد وتقتضوا وحسنا الا انها لا تستدعي شيئا من الاغراض
والعمل الغائية من كسب مصلحة او دفع مضرة والالكان اقصى في ذاته مستكفلا يحصل
فذلك الفرض للعلم الضروري بان ما يكون غرضا للماعلى كبح ان يكون وجوده او بآية
اليه من عدمه واذا لم يكن حكاه في مصلته بالاغراض عند ما جاز ان يكلف عبده
ويطلب منهم كحسن الفعل والالتيان به من غير ان يحمله على ذلك التكليف شئ من الاغراض
فضلا عن ان كون ذلك الفرض امثال المكلف وانيانه بذلك الفعل حتى يقال يجوز التكليف
بالمتنوع لذاته مع ان التكليف بالنفس لا يكون الا لان بفعله المكلف ويمتنع لذاته لا يتصور
ان يفعله المكلف فلا وجه للتكليف به ولما ذكر ان الحق ان الامتنع لذاته لا يتصل بالتكليف
لاستقراء الآيات والآحاديث ايضا وتوهم ان الاحتجاج الكسب بن مراضه

مردود على

اوله وحقنا بيننا الحق ان ما ادعاه صاحبنا
في جواز التكليف باللايطاق وهو المتنوع لذاته
الا ان حجة بطلان ذلك في الواقع والتكليف
ار كما يدل على جواز فروع التكليف
الرفوع او دودة باطله لان الاخبار

١٢١

من حيث انه يدل على ان التكليف بالمتنوع واقع سواء قرر بان التكليف بالايان من غير عنهم
لا يؤمنون واما انهم امتنع لاستقراءه كذا في الاخبار والمذكور او بان التكليف بالايان
بمجيء ما علم مجيئ الشئ في وجهه ذلك قوله لا يؤمنون فقد كلفه في ضمن التكليف ان لا
ان يصدر قوله في قوله لا يؤمنون وتحقق الايمان المكلف يستلزم اجتماع الايمان عدم الايمان
في قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به اجابته بقوله والاخبار بربوع الشئ او عدته
لا ينفي القدر علىه وتقريره كونه جوابا عن التقدير الاول اما لان ذلك ما ذكره في موضع
المراضة على وقوع التكليف بالمتنوع لذاته لان اجابته لسه كما بانهم لا يؤمنون لا يستلزم
كون الايمان مستنفا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرون عليه
من حيث سلامة اسبابهم والآية كانت به امتناع الايمان منهم لاستقراءه كذا جاب
به علم السلام امتناع بالغير وذلك لا ينافي في كلفه مكلفه بالايان المكلف
من سئل ادنى مراتب الملايطاق لا بما هو من اقصى مراتبه وهو المتنوع لذاته فان علم لسه كما
اخباره بعدم الشئ لا يجعل وجوده مستنفا لذاته كما ان علمه وحسبان بوجوده
لا يجعله واجبا وادى عن ان عمر رضي الله عنهما ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن
ان قوما يزنون ويسبون ويشتمون الخ ويقتلون النفس التي حرم لسه لا يظن
ويقولون كان في ذلك في علم لسه كما فتم يحكم منه بدأ انفض ثم قال سبحان لسه العظيم
قد كان في علم لسه كما انهم يقولون ذلك فتم يحكم علمه على فعلها والحق اصل ان علم لسه كما
اخباره بوجوده شئ او عدمه لا يجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب عنه قدر
الاعمال عليه لان الاخبار عن الشئ يحكم عليه بمضمون الخبر فان الحكم تابع لارادة الحاكم
اياها و ارادة تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن قائله
باختيار او تركه باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجوب ذلك تابع لارادة التابع
لا يجب التسبوع اياها بوردى الى الفسدة والالجابيل يقع التابع على حسب وقوع المتنوع
فليحفظ هذه القاعدة فان فيها تجاها عن شكوك في تحت القضا والقدر فان سئل
الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلام القضا والقدر حكم لسه لا يرد في الحكم
تابع لارادة والارادة تابعة لعلمه والعلم للمعلوم فالقضا والقدر تابعان للمعلوم وعلى
التي نحو وحشية سيق المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الالذي يتعلق به علمي
نحو هذه الحشية فالعلم به علمي نحو هذه الحشية لا يجب كونه مقصورا عليها لان العلم تابع
له وهو اصل تسبوع للمعلوم واما وجه كونه جوابا عن التقدير الثاني في تحت ج الامل وكثيره

ان يقال ان الاخبار بوقوع الشيء ووقوعه لا ينف القدر صار كل واحد من الايمان
 و عدمه مقدورا يمكن في ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وكونه مستقرا عنهم
 من حيث استمرارية اجتماع الايمان و عدمه في قلوبهم استماع بالغير فلا يكون كالمعنى
 فكيف بالمتنوع لذاته واما قلنا انه استماع بالغير لان نفس الايمان لا يستلزم لذاته
 اجتماع المتقين واما يستلزم لو آمنوا بعد ما علموا انه لا اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون
 فان حجب عليهم ان يصدقوا في هذا الاخبار بخصوصه في جملة ما آمنوا به وصدقوا بما
 جاء من الشرائع و على هذا التقدير يكون اتيان الايمان المكلف به وهو صدق الشرائع
 في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة مستقرا لاستمرارية اجتماع المتقين فتكون الايمان
 المكلف به من نفس ما علم المكلف باستماع ووقوعه منه الا ان هذا التقدير ليس واجب
 الوقوع فان المطلوب بالمكلف هو الايمان بجميع ما جاء من الشرائع اجمالا وهو ممكن الوقوع
 في نفسه الا ان علام الغيوب علم منهم انهم لا يؤمنون و اخبر رسوله بذلك كما اخبر نوح عليه السلام
 بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن والامتناع الناشي من التقدير الذي
 لا يجب وقوعه لا يكون امتناعا ذاتيا مكلفا بالايمان ليس فكيف بالمتنوع لذاته
 وهو المطلوب **ول** و فائدة الاشارة بعد العلم اي بعد علم الرسول عليه السلام بان لا يجيب
 اي لا يؤمن ولا يمتنع يقال تجب اليه الوعظ والدعوة اي ورضى وانتم و اجواب عما يقال
 ما فائدة الاشارة مع العلم بان لا يمتنع وانهم لا يؤمنون و تقدير اجواب ان فائدة
 الاشارة ليست متحصرة في الايمان كمنزلة بل له فائدتان اخريان احدهما بالنظر
 الى المكلف وهو الزام محبة علمه لئلا يكون للناس على لسانه حجة بعد ارساله بان يقولوا اننا
 كنا عن هذا عاقلين لولا ارسلنا رسولا فنتبع آياتك وتكون من المومنين قال
 وما كما عهد بين حتى نبعث رسولا وانا ينها بالنظر الى الرسول وهو حيا في الرسول
 فضل الابلاغ اي احاطة اياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق استقامة اعظم
 الطاعات يقال به المراد من ربه اعظم المشروبات **ول** ولذلك اي وتكون الاشارة
 المتروك من مفيد في حق الرسول لم يقل سوا عليك اذ لا مساواة بينهما بالنظر الى
 الرسول عليه السلام بخلاف الكفار فانها متساوية بالنظر اليهم لغاية قربة
 قلوبهم **ول** وفي الآية اخبار الغيب المراد بالغيب الاما استمرارهم على عدم الايمان
 اي ان يموتوا وقد كانوا كذلك **ول** تيسر الحكم بقا اشار الى ان ترك
 العطف كونه استتبا فاجابا عن سؤال سبب الحكم مطلقا كما في قوله قال كيف انت

ان استدل بهذه الآية على الاستقامة
 زعمت المعتزلة لان الكفرة الذين
 عنهم انهم لا يؤمنون لو كانوا ورثوا
 الايمان فبقوا الايمان منهم كما
 يغيرون الايمان فكيف يوارسوا
 في اخباره ان لا يؤمنون

سهر و ايم و من طويل وان كان ذلك السبب ايضا سببا عن سبب آخر كما اشار اليه
 بقوله الا في سبب غيبت وانها كبر **ول** و الختم الكتم جعل الختم في ايها اخرين في
 الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكها في المعنى واللام و كما سببها في اصل الختم لان في
 الختم على الشيء وهو ضرب الختم عليه معنى الكتم والاختصاص وهو كلام صحيح و كما هو قول
 الختم الكتم وان دل على دعوى الترادف بينهما كونه غير منقول عن اللفظ وان
 استعماله بمعنى الكتم غير مستعمل ان يكون مراد ان الختم مستلزم لمعنى الكتم
 وان الكتم هو الغرض الختم على الختم والباعث الداعي اليه الا انه غير ما يدل على الختم
 في المفهوم مما لفت في الاستلزام والتكاسب كانه قال الختم قريب من الكتم في المعنى والمستلزم
 له لان الختم في اصل اللفظ ضرب الختم على الشيء طلب الكتم وكمنعه من تعرض الغير به
 ثم نقل الى الاستتياق منه بضم الختم لانه كتم ونقل ايضا الى البسوخ آية الشيء
 لان الختم آفة فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشيء واخفاؤه ومعنى الاستتياق من الشيء
 الصبر ووقاؤن وامن منه فان بناه استقل ودكون للصبر ووقاؤن والتجول
 نحو استخر الطين اي صاخر وحق الواحد عن الزجاج انه قال معنى الختم والطمع اللفظ
 واحد وهو التغطية على الشيء والاستتياق منه بان لا يدخله شيء والختم على الوعاء
 يمنع الدخول فيه والخروج منه كذلك الختم على قلوب الكفار يمنع دخول الايمان
 فيها وغرور الكفر منها واما يكون ذلك بان يخلص الكفر فيها ويحدهم عن الهدى
 فلا يدخل الايمان في قلوبهم انتهى **ول** بنيت لما يشتم على الشيء كما ان فعالة بنيت
 لما يسقط من الشيء كالمشاهدة والرؤية لما يسقط من الشئ بفعل المشاهدة
 ولما يسقط من الخعود والقلم عند التبري بالبراءة وهو الختم **ول** ولا ختم ولا ختم
 على الحقيقة وروى عن رجل الكلام على الحقيقة من اصحاب الخوادم حكى عن الحسن رضي الله عنه
 ان الكافر اذا بلغ في الغواية غايته ووزن في قلبه الكفر وكان علمه كمنه ان
 لا يؤمن يختم قلبه انه لا يؤمن فهو ذلك الختم فقوله ختم لسه اي اعلم بجلالة في قلوبهم
 انهم لا يؤمنون كما علم الكتب والرسائل وهذا باطل لانه اما ان يعلم هذه العلامة
 لا علم نفسه او لا علم الخلق او لا علم الملئكة انهم لا يؤمنون والاولى على السبيل
 لانه عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ووليس وكذا الثاني لانه لا علم الناس
 بكيفيات القلوب وما رسم فيها وانما ثبت ايضا باطل لان الملئكة لم يخلقوا
 فذلك سواد انهم لا يستخفون ولا يعيان من الناس لكن نجمة المومنين فهذا ان كان

ان قوله والبسوخ بسوخ على الاستتياق وذلك لانه
 على سبب الختم وضم الاء واحدا الى الاستتياق
 بضم الختم وضم الاء واحدا الى الاستتياق
 لان الختم آفة فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشيء
 وضم الاء الى الختم وضم الاء واحدا الى الاستتياق
 لان الختم آفة فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشيء
 وضم الاء الى الختم وضم الاء واحدا الى الاستتياق



مردمان دخل تحت الخطا الدعاء والافلا ولا يجوز ان يقال انه يجعل هذه السمعة والحق العقوبة
 عليه عقوبة حسية لانه لا يتايم حقيقة ولا من حيث المعنى لان العقوبة انما تكون بسبب
 ان يحقق العار منها وهو لا يطع عليها ولا يطاع عليها لا يحقق العار بسببها لان العار
 ينتج كلفه ولا يكون هذا الختم سبب العقوبة في الآخرة لانه لا يصنع له فيها انما هو من صنع
 الله كما ثبتت ان ليس لعقوبة الا من حيث نفسه ولا من حيث السبب فلا وجه حمل الكلام
 على الحقيقة فلذلك انما رآني رد من حمله عليها وحمله على المجاز لكون كل واحد من الختم
 والتعشبية لفظ مستعملا في غير ما وضع له مع قرينة ما نفع عن ارادته وهو سبحانه
 واستعان وليس الا بوجه الامي والمرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه والاستعانة
 قسما ممتثلية وهي ما يكون وجه التشبيه من غير ما من تعدد وغير تشبيهه وهي ما لا يكون
 كذلك فاراد بالتشبيه الاستعانة والتشبيه فانه غلب عليها التمثيل بل انما
 الفن وبلا استعانة لا يكون تشبيهه منها وجوز حمل الكلام عليها على كل واحد منها
 الى بيان الاستعانة بقوله وانما المراد بهما ان يحدث لسهة في نفوسهم اي في قلوبهم
 واشتق صم حتى تتنازل القلوب والسمع والابصار وتوضح ما ذكره في توجيه الاستعانة
 ان قوله كما ختم لسهة على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية وقوله وعلى ابصارهم
 استعارة تصريحية صليبة شبه احداث الالهية المذكورة في القلوب والاسماع والابصار
 يختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الالهية والصفة في القلوب والاسماع
 سمع من نفوسها هو الجسد والدخول فيها اليها فلا يقبل القلب والسمع ما يقبل اليها من حيث
 كما لا يقبله الشيء المحدث فصار احداثها فيها بمنزلة الختم المانع من دخول الشيء في الختم
 فاستعارة الختم لاجل احداثها ثم اشتق من الختم استعارة صيغة الماضي وشبهت الالهية
 اي دنة في الابطار لما نفع من الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالخطا
 الابرار في المانع من وصول الشعاع البصري اليه وادراكه بسببه فاستعارة
 الخطا والفتوة لشكل الالهية استعارة اصليية **ول** تمرنم اي تعودهم وهو
 صفة لقوله هيئته والترنم التعويد واستجاب الكفر اي عتده محبوبا بنت في افعال
 القوة النظرية كما ان من استجاب للمعاصي ذلك وانما يورد في افعال القوة
 العملية **ول** سبب غيتم مستحق بقوله يحدث يعني ان احداث الالهية المذكورة في نفوسهم
 وذا تم عقوبة لهم على غيتم وعصيانهم كما قيل لان نكثه انواع من الذنوب
 يقابلها في الدنيا ثلث عقوبات الاول الغضه عن العبادات وهي توجب جسد على

ولان القلوب واغربها لا تبين الحتمية
 وهي ما ذكر من صحتها

اذن المعلوم ان ضرب الختم على قلوبهم
 يمنع وصول ما من شأنه ان يصل
 اليها من الوصول

قوله تعالى وعلى سمعهم
 قوله تعالى وعلى ابصارهم
 حيث صرح بانه الختم على سمعهم
 يكون خيرا والابتداء بها لان
 يستدل وجاز الابداء بها جاز
 كان خيرا كما في الكلام
 بها فليس الاحتمال الظاهر
 ويستدل بما بعده وعلى الاحتمال
 على قلوبهم

١٢٣

على ارتكاب الذنوب والمجرم واليهما بقوله ان المومن اذا اذنب اورث في
 نكته سودا وان تاب وزرع واستغفر صقل قلبه وان زاد ذنوبه خث قلبه
 وان في الجحيم ان على ارتكاب المجرم الشهوة تدعوه اليه والشهوة تحسنه في عينه
 فتورثه وقاصته وهي المعصية بالذنوب في قوله كما كلاب لان على قلوبهم ما كانوا يبصرون
 وان ثل الضلال وهو ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل واعظم الكفر فلا يكون منه
 تلتفت الى الحق بوجه وذلك يورثه هيئته تمرنه على الحق المعاصي استقبالية لطاعة
 وهو المعصية بالختم والطبع في قوله وختم على سمعهم وقلوبهم والذليل الذي طبع لسهة على قلوبهم
 وبلا فقال في قوله ام على قلوب اقلها اي غير ذلك **ول** وانما كلفهم اي جعلهم
 في التقيد بالآباء والاجداد والكفرة **ول** فيجعل ان كان بنا واحمق والمؤمنون يكون
 مرفوعا مسطوفا على قوله تمرنم ويكون المستتر فيها راجعا الى الهيئته ويكون الاستناد
 مجازيا وان كان بنا والمؤمنون المذكورين منصوبا مسطوفا على قوله ان يحدث وسند
 الى ضمير اسم الله تعالى سنا واحصوا **ول** واسماهم منصوب مسطوف على قوله قلوبهم
 وقوله تعارف اي تكرر **ول** فنصير القلوب الابصار **ول** وابصارهم منصوب مسطوف
 على اسماءهم وقلوبهم **ول** لا تجتنب الآيات اي لا تنظر اليها بخلق **ول** وجعل اي جعلت
 المحيولة **ول** دسما ختما وتعشبية اي وسمي احداث الالهية المذكورة ختما ان كانت
 في القلوب والاسماع وتعشبية ان كانت في الابصار على سبيل الاستعانة وفي بعض
 النسخ وسمي بضم الهمزة فلما بد من تقدير مصنف اي وسمي احداثها قال في شرح التاويلا
 الصحاح عندنا في تاويل هذه الآية وجهان احدهما ان ختم وطبع في مثلها بمعنى
 والضيق في صدورهم فلا يؤمنون ما دامت تلك الظلمة في قلوبهم واذا كان في قلوبهم
 انه لا يورث من لا يبرز تلك الظلمة بل يبرزها كما روي في الحديث اذا اذنب العبد
 ذنبا نكثت في قلبه نكته سودا ثم اذا اذاد الذنوب زادت تلك النكته فلهذا الحديث
 وييل على ان خلق الظلمة من لسهة كما والى في ان المراد من الختم والطبع هو الكفر
 فان الكفر مخلوق عندما وخلق هو الختم سماه ختما لان الكفر في القلب كمنع من دخول
 الايمان لانه ضده فاذا كان الكافر لم يتامل ولم يتفكر في عجايب صنع الله تعالى
 صار كما ان قلبه مختم يمنع دخول الايمان فيه الا يرى ان الكافر لما لم يسمع قول
 الحق ولم ينظر في احوال نفسه واحوال الآفاق وتغيرها من حال الى حال حتى يعلم ان
 بدله من صانع واهم لا يزل جعل كائن على بصيرة وسمعته وق وعظما وان لم يكن

وانما قوله تعالى وعلى ابصارهم
 لان ابصارهم منصوب مسطوف
 على اسماءهم وقلوبهم

وانما قوله تعالى وعلى ابصارهم
 لان ابصارهم منصوب مسطوف
 على اسماءهم وقلوبهم

ذلك حصصه كذلك هذا ذلك لانه لما لم يظهر آثاره على القلب والبصر والسمع صادرا كان عليه حتم
وغث وده وهذا معنى قوله صم كيم علمي فتم لا يعقلون وليس ذلك من حيث الحقيقة بل
من حيث المعنى لما لم ينتفوا بذلك فالتأويل وهو زيادة الكلمة والضميق مبنى على ان
كون التعرف في قوله تعالى ان الذين كفروا ساء عقابهم لم يعهد وكون المراد به كفرة معينين
علم لسد ما عنهم انهم لا يؤمنون والتول الثاني وهو ان يراد بالهتيم خلق نفس الكفر منه
على ان يكون التعرف فيه مجنس كون المراد مطلق الكفار فانهم ما دام قلوبهم مغشوة بالكفر
وكانوا مؤثرين للكفر لا يؤمنون ولا ينتفعوا بالانذار ومتى تركوا الاشارة واستغفروا
بالتامل في آيات الله المعقولة المسموعة والمبصرة بجزيل ليله ما علمت عنهم الغث وده فيظهر
ولا يلحق فيؤمنون بقرين ليله ما انتهى وما قلنا من ان الاستعارة في قوله تعالى على
البصائر هم غشاوة اصلية لا تتبعية مبنى على انهم الآيات لان المذكور فيها لفظ الغشاوة
ولا شك ان استعارته للمبينة الحادثة اصلية لا تليق بها حتى تكون تبعية وقيل يفهم من قول
المص وسماه حتما وخشيته ان يكون الاستعارة في قوله وعلى البصائر غشاوة
تبعية كما في ختم بيا وعلى ان يكون الآية في تأويل غشاوة البصائر هم او ختم على البصائر هم
بغث وده فحذف الجار واوصل الختم المقدر الى الغث وده ثم قيل وليس التلكنة في
تغيير الاسلوب افادة الدوام والنبات التي تقتضيهما المقام فان اول الدلائل الالهية
على ثبوت الصانع الموصوف بصفات الكمال هو حدوث العالم وتغييره والسبيل الى
اوراكة استعمال حاسة البصر وان يشهد بها العالم وتغييراته وينظر بعين الاستبصار
والاعتبار ويستدل به على التوحيد ووجوب اتباع امره واتباعه ومن لم يؤمن لم
يقبل حكمه فكانه لم يبصر العالم من حين بلوغه ورجب التعقل والاستدلال لغث وده
خلقته في بصره وهو معنى النبات والدوام وانما روي ان التمثيل بقوله ويش
قوله هم وهو جملته معطوفة على جملة الاسماء التي هي قوله المراد بهما ان تحدث
بها **والث** عرج معطوف بمعنى محل الشعور واراوها الاسماع والابصار **والله**
المؤلف بها اي التي اصابتها الآفة يقال ايض الزرع فهو مؤلف اذا اصابت
آفة **والله** باسما مشتق بمثل اي مثل حال قلوبهم واستماعهم كمال اشياء بعد
المصاف وضرب المجاز وصنعه وصنعه وقوله حتما وخشيته منصوبان على التفسير
من النسبة في ضرب فيكونان بمعنى القايم مقام الفاعل كما قيل ضرب بين تلك الاشياء
ومن الانتفاع بها ختم وتغطية والى اصله شبه حال قلوبهم وسمعهم والبصائر المغشوة

سنتن

سنتن والاعتبار واستماع كلام الناصح والبصائر ودلائل الحق مع اليقظة الحادثة فيها النعمة
عن الاستفهام بها كحال شيئا معدة لا انتفاع بها مع منع عن ذلك بطريق الختم والتغطية
والجامع عدم الانتفاع بما اعتدله به وضل يمين منه ثم استتم اللفظ الدال على التشبيه
للمشبه ولا شك ان وجه التشبيه وهو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على ما تعرض
فمنع منه امر عقلي وكب من عدة امور **وقال** المراد في المعروف تحريمه ومن شرطه في التمثيل كعب
الطرفين بمعنى ولاته جو. واللفظ على جو. ومعنى وقع الهما في جيبين يمين حيث قال
اذا حمل بالحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا منزوا واذا حمل على التمثيل كان
المستعار لفظا وكبا بعضه لمفوظ وبعضه مندرى في الارادة فان لاحظنا انما
قصدنا انما بالفاظ مذكورة او مقدر في نظم الكلام او مندرية بلا ذكر والتقديم وانما
صرح بالحن وحده وبالغث وده وحدما لانها لا تصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ
باني الاجزاء قصد بالفاظ متخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة
الاجزاء ولا سبيل الى ذلك الا بتجسس الالفاظ بازانها كما يقتضيه جريان العادة
ويشهد به رجوعك الى وحدانك ومن فوايد هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من
الاستعارة والتمثيل فمع الاول كون الجوز في لفظي ختم وغث وده وعلى الثاني
لا تجوز فيها بل في مجموع المركب منها ومن المنزى معها وانما قلنا ذلك لان المصير الى القفا
مخيلة في نحو علمي هدي تجيل باروانتي كلمة يعني ان تشبيه الهيبة المركبة بالهيبة المركبة
الا في قد كمنى له بذكر اللفظ المنزوح حتى يجعل اللفظ المنزوح استارة تمثيلية ايضا
فانك اذا نظرت الى الترياق مثلا فستشبهه بعنفود العنب لا يبيض اوردت الاستعارة
هناك قلت انظر الى هذا العنفود فيكون لفظ العنفود استارة تمثيلية على
تشبيه الهيبة المنزوعة من عدة امور في جانب الترياق بالهيبة المنزوعة كذلك في جانب العنفود
وهذا الذي ذكرناه على تقدير حمل كلام المص انما على الاستعارة التمثيلية وكوز ان يحمل
الاستعارة التمثيلية وذلك لان لفظ التمثيل قد يكون بمعنى التشبيه ايضا فكانه قال ان
لسه تعالى شبه قلوبهم ومث عوهم باسما وضرب عليها الختم والتغطية حقيقة وحمل بها
الختم والتغطية للقلوب والمث عوهم كجسلا وقوية للتشبيه المذكور لكنه بعيد **والله** وهي
اي الامور المذكورة التي هي الختم والطعم والاعمال والاقاب **والله** من حيث ان الكلمات
باسمها متعلق بقوله سئذت كما وقوله واقعة خبر بعد خبر لان واسئذت اليه خبر سئذت
الذي هو قوله وهي وقوله من حيث انها متعلق بقوله ووردت الآية وعلى وجه تقدم الخبر

١٢٤

على عالمه في هذين الموضوعين هو التنبية على المحرر فانه قال ان تلك الامور سبقت
من حيث ان المحركات مستندة اليه كما لا من حيث ما ذكره المعترلة من الوجوه الكفارة
وان الآية وردت ناعية عليهم شاعرة صفتهم من حيث ان تلك الامور مسببة فما
اقره اى كسبه فكانت عقوبة لهم على سوء طبعهم في الدنيا كما ان العذاب
العظيم المعقلهم في الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك لا كما زعمت المعترلة من ان الآية
وردت لهم في الكفر بل يمكن الاغراض عن الحق في قلوبهم ولا ترض فيها العقوبة المحقة
الالهية وتقصو الكفر من هذا الكلام ونوع ما يتوهم من الكفاة بل سنا والحق بان
المجازي وهو احداث الهية المذكورة في قلوب الكفرة ومشاعهم الى الله تعالى ومن اقرهم
بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لا يؤمنون من حيث ان سناوه اليه يستلزم ان المانع من
قبول الحق انما هو من جهته ضرب المجاب من قواهم المدركة ومن الحق فلم يدركوه فكيف
يقبلونه وان فهم بذلك مشعر بان القصور من جهتهم حيث لم يستدوا الهداية كسبها
وول الله فلذلك استحقوا العذاب العظيم في العقاب قال الامام حنبل في هذا الخبر انما القائلون
بان افعال العباد وعقوبة الله تعالى في هذا الكلام على مذاهبهم ظاهر ثم لم يولان منهم من
قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الراجحة التي اذا انضمت
الى القدر صار مجموع القدر منها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على
الكفر انما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدر
على الكفر موجبة للكفر فخلق القدر على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت
نسبة تلك القدر الى فعل الكفر والى تركه على السواء فانما ان يكون صيرورتها مصدرا
للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها ولا يتوقف فان لم يتوقف فقد
وقع الممكن لا عن مرجح وذلك يقتضي ان نفي الصانع وانه محال وان توقف على المرجح فذلك
المرجح انما ان يكون من فعل الله ومن فعل العبد لا جاز ان يكون بفعل العبد والامر ليس
فنتبين ان من فعل الله فثبت ان يكون قدر العبد مصدر المقدر والمعين يتوقف على ان
ينضم اليه مرجح هو من فعل الله تعالى وذلك المرجح اذا انضم الى القدر يصير تأثير القدر
في ذلك الاثر واجبا لا لو كان جازيا الصواب ان يترب حصول الاثر على مجموع القدر
وذلك المرجح تارة وان لا يترب تارة فخصيص احد الوقتين حصول الاثر ان كان
لا مرجح لزم استغناء الممكن عن المرجح وهو باطل وان كان المرجح اقر كان المؤثر هو مجموع
الاول مع هذا الزايد لا مجموع الاول وحده وقد فرضنا ان ذلك المجموع المستقل بخلاف
راجع

اي ضعة قلوبهم وشاعرتهم
بسببها يتولد لهم عذاب عظيم

و ايضا ليعود التقسيم في هذا الموضع انما فان توقف على مرجح او لا يتم التسليم اوضح وان توقف
ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الى حصول القدر
ومن ذلك المرجح اذا ثبت هذا القول بالجبر لا زمانا لان قبل حصول ذلك المرجح كان
الفعل مستغنا وبمحصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الراجحة الموجبة
للكفر في القلب خلقا على القلب ومخالفة عن قبول الايمان فانه كما لا يحكم عليهم بانهم
لا يؤمنون ذكر عقوبة يجري مجرى السبب الموجب لانتهى كلامه وهو على ظاهره ينافي
اسما وجميع الاحداث اليه كما وانه هو المحرر لها بالاختيار الا ان يراد بوجوب
الامر عند حصول القدر مع الراجحة وجوب كسب العبد اياه بمباشرة اسما عند
تحقق الراجحة بناء على ان نفس القدر تكونها صالحة للضدين الفعل وتركة لا يتبعين
لها احد هما الا بان ينضم اليها داعية تدعو الى اكتساب احداهما واذا اجتمعا وتبين
اكتساب احد مقدور به والتسبب بحسب عقوبة باختيار ذلك المقدر وادور
على قوله من حيث انها مسببة مما اقره وردت الآية ناعية عليهم بانه حكمة فعلية
مستطرفة على الجملة الفعلية التي فيها تكون خبر الهي كالجمل الا في فلا بد في الجملة المستطرفة
من ضمير عايد الى المبتدأ والمخبر في الجملة الا في فان اول اسندت اليه كما خبر المبتدأ وفيها
والضمير المستتر في اسندت راجع اليه وليس في الجملة انتم ضمير المبتدأ لان قوله وردت
مسند الى الظاهر وهو الآية ويمكن ان يقال لا يجب ان يكون العايد في الجملة ضمير
العايد فيها بل يمكن ان يشمل الجملة على ما يعود اليه ولو ذلك شيء من متعلق الفعل
كما في هذه الجملة فان ضميرها في قوله ومن حيث انها عايد الى المبتدأ اوله وهو ضمير
المعترلة فانه اسما والختم اليه كما فان حقيقة الختم والتعشية لما لم يقبلها القدر
والمشاعر واقفت المعترلة اياها في حملها على المعنى المجازي الذي يقبله القلوب
والمشاعر وهو خلق ما يمنع عن ادراك الحق بقوله فيها الا انهم قالوا خلق ذلك
المانع فيها فيجب فلا يجوز اسناده اليه كما بل هو فعل العبد عند اهم فلا ذلك اضطر وان
اسما والختم والتعشية بالمعنى المجازي الله تعالى انما وبن وذلك من وجوه كثيرة
نقلها محصرا واحدا واحدا قال المولى عبد الكريم اعلم ان الامة اجتمعت على ان
لا يفعل الصبح ولا يترك الواجب اما الاشاعة فمن جهة انه لا يقبل منه ولا واجب عليه
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعترلة فمن جهة ان هو قبيح منه تركه
وما يجب عليه بفعله وانما قلنا لا يقبل منه تعالى لان الحاكم بالحسن والقبح هو الشارع دون

120

اج الامة على ان
الاصح والاصح والاصح
يركز لرب

العقل فالتفكير عندنا ما نهى عنه شرعاً فهو تحريم او تقوية الحسن بخلافه اي لم يهتد عنه شرعاً كالواجب
 والمدروب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكان لافعال المسندة
 اليه كانه فانه حسن ابد بالالتفات ما عندنا فلانه شرع الاحكام ليس لثابت ولا يحكم
 ما يريد وانما عندهم فلان ما هو صريح منه يتركه ولا يبيعه **ر** شبهة بوصف الخلق المجرى
 عليه اي شبهة اعراضهم عن الايمان من حيث تمكنه في قلوبهم مع كونه وصفاً عارضاً مخلوقاً
 لهم بوصف الخلق الذي خلقه الله عليه فاعطى له حكم الخلق في اسناده اليه كما فاستدرك
 بالمعنى المجازي اليه كما كان في عن شرط عكس تلك الهيئة الخالصة وبيان لرسوخها في
 قلوبهم واسماهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صاورة عنه فمكرر
 الا لزم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذي هو مقصود فيصدق به كالمقال فلان مجرى
 على صدق المقال وحسن الفعال ويراد منه عكس ذلك فنه ورسوخه لا يتحقق خلقه عليه
 الا ان كون اللفظ كناية عن الملزوم من غير اشارة الى المعنى الاصل لا يمتنع ولا يمكن
 اراوه المخصصة في اسناده الختم اليه كما على ذهب المعتزلة فوجب ان يكون ختم له مجازاً
 متفرعاً عن الكناية كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان هذا القول في حق من
 يجوز عليه ان يجلس على سريره السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اياه فنه
 في حقه كناية مجازية متفرعة على الكناية فاريده به كناية عن عهده وهو الملك فانه اذا امكن اراوه
 المعنى الاصل كون اللفظ كناية عن الملزوم واذا لم يكن كون مجازاً بمنزلة كناية
 ورح كوز اطلاق الكناية عليه ايضاً نظراً الى انه في اصله كناية والافهمي الحقيقة
 مجازية مستعملة في غير موضع له وليس يستعمل ليتصور معناه الاصل وينتقل منه الى
 الملزوم الذي هو مقصود فلا يكون كناية كذا في حواشي الشرح رحمه الله فان قيل
 لم يجعله كناية مجازية متفرعة عليها ولم يجعله مستعار مع كونه مجازية العلاقة التشبيهية
 قال المشبه بوصف الخلق وقال صاحب الكفاة واما اسناده الختم اليه من قبله
 على ان هذه الصفة في شرط تمكنها وثبات قدرها كاشي الخلق وما الفرق بين تشبيه
 هذه الصفة التي في القلوب والاسماع وهي الاعراض عن الحق بوصف الجيد وبين
 تشبيه احوال تلك الصفة في القلوب والاسماع كما نعت من نفوسهم فيها بالختم عليهما جامع
 الاشتغال على انتفاء القبول لما نع حتى كان الختم استنفاً للاحداث المذكور باعتبار
 التشبيه الثاني ولم يكن استقارة باعتبار التشبيه الاول بل كان الكلام مجازاً متفرعاً
 على الكناية فلما الفرق بين التشبيهين ان التشبيه الاول لم يعتبر لاجل كونه باعتبار

وهو احوال الهيئة الاسناده في القلوب
 عن قبول الحق

على اطلاق اسم المشبه به على المشبه بل اعتبر لا عطا وحكم المشبه به المشبه فان الوصف العارض
 انما شبهه بالوصف الجيد لا عطا وحكم الوصف الجيد وهو اسناده اليه بوصف العارض كما
 اذا شبهه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به فيقبل انبت الربيع فان عتبان ليس
 لا اطلاق اسم الكفاة ورعليه بل لا عطا وحكم له وهو الالينات بخلاف التشبيه الثاني
 فانه انما اعتبر لا اطلاق اسم الختم على احوال تلك الصفة فلذلك المذكور بينهما كان يشبه
 على احوال كناية وما يبين على الاخر استقارة فكان قوله تعالى ختم له على قلوبهم
 استقارة تبعه من حيث ان معناه احدث له في قلوبهم صفة راسية شبيهة بالختم
 ومن حيث اسناده اليه كما كان مجازاً متفرعاً على الكناية **ر** انما في ان الماروب
 اي بالكلام تمامه وهو قوله تعالى ختم له على قلوبهم ما فهمه من الاسناده ووطرفه وما
 فتعلق به المسند فيه فيراد به تمثيل حال قلوب الكفار مع الهيئة المجددة فيها باختيارهم
 الشبيهة بالختم في كونها مانعة عن الانتفاع بالقرآن كحال قلوب محققة اي تحقق
 ختم له عليها بان اخفها على هيئة مانعة عن ادراك الحق وقبوله فلا يجرم كانت خالية
 عن التنطق لا تتوصل به الى ادراك الحق وقبوله وكحال قلوب مقدر ختم له عليها
 ثم يذكر الجملة الدالة على المشبه به ويراد بها كناية المشبه استقارة تشبيهه من غير حظة
 الا جوار في هذا الاطلاق بل هي باقية على ما كانت عليه عند كون الجملة مستعملة في اصلها
 فان كانت حقيقة في ذلك الاستعمال او مجازاً في الاصل كذا في فكون المسند اليه
 اسناده واحصاه هو ختم تلك القلوب المخصصة والمقدح ولا يقع فيه اصلا سواء كانت
 ختماً حقيقياً او مجازياً لا ختم قلوب الكفار لان الاسناده اليه تعالى داخل في المشبه به
 فلا يدخل له في مجازي قلوبهم وينبوعاً عن الحق كما لا يدخل تحت رد الذي خاطبته بقوله
 اراكم تقدم رجلاً وتوفاؤنا في عدم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما داخل في المشبه
 كما ترى فكما انه ليس منك من مخاطب لعدم وتأخير الرجل فكذلك ايها ليس من كونه
 ختم حقيقي ولا مجازي وهو احوال الهيئة المانعة عن قبول الحق والتفرقة بين هذا
 التمثيل وبين التمثيل السابق ان السابق انما هو في مجز وختم باعتبار تعلقه بهما
 حيث انها لا يتبين ان حقيقة الختم وهذا التمثيل معتبر في مجموع الكلام على اسناده
 الختم اليه كما في المقصود من اعتبار هذا التمثيل انما هو تصحح وجه الاسناده ولا تعرض
 فيه لتصحح وجه التعلق باعتبار واحد التمثيلين لا يعني عن اعتبار **ر** ونظيره اي
 في كون الجملة بما لها مستقارة من المشبه به المشبه على سبيل التمثيل من غير ان يكون المسند اليه

تلك النكتة من نقطة بين التنظير لان الختم
 بهام يجهل معنى الجملة ويراد بها المشبه

التقدير التحسين لحيات ان يكون القلوب متفرعة
 لا الى القلوب انفسها لان القلوب كثيرة في الدنيا
 فلا وجه لتقديرها انفسها لان القلوب كثيرة في الدنيا
 فان كان المشبه به قلوباً محتجبة كان تشبيهاً
 وان كان قلوباً متفردة كان تشبيهاً

بالقرب والاسماع مع قطع النظر عن اسناده
 اليه لان الاسناده اعتبر لتوجيه تعلقه به

فيها مدخل فيها اسند اليه وهو قديم في الآلية والهلاك وطول الغيبة في السابقين المدة كورت
فانه مثلث حاله في الملائكة بحال من سال به الروادي وفي طول غيبته بحال من طارت به
العنقا فكذلك حال قلوبهم فيها كانت عليهم من التباعد عن الحق بحال القلوب المذكور
ولعله انما اوردوا النظر متعمدا وابتداء على ان سال به الروادي من قبيل التمثيل الحقيقي
لان من سال به الروادي متحقق كغيره في وقوعه وقوله طار به العنقا ومن قبيل التمثيل الخيالي
لان نفس العنقا لما كانت مفردة الاسم مجهول الجسم كان من طارت به العنقا ولا
حالة امر مقدر امزوض الوقوع فيها اشار اولها الى جواز كون ختم لسه من قبيل كل
واحد من نوعي التمثيل اورد لكل منها نظير وفي الصحاح العنقا والداهية وهما
طائر عظيم مفرد الاسم مجهول الجسم وروى ان في اراضي اصبهان ارض جبال
له دوح يفتح الدال وسكون اليم والي وجهه شمس في السماء وقد يسل وفيه طائر من حسن
الطيور لها عنق طويل لونها مستور بكل اللوان وكان من عادتها ان تنقض
على الطيور فتاكلها فجا عت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت فسميت
عنقا ومزب لانها تزب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قارت الى قد هبت
بها فستكروا اني نبيهم فخطبوا صفوا فدعا عليها وقال اقدم خذها واقطع نسلها
فاصابتها صاعقة فاحترقت وقيل انها طائفة اغربت في البلاد فبعثت ولم
تر بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول الغيبة وما تقدم الاهلاك الجلي **ول** ان
ان ذلك الختم بالمعنى المجازي في الحقيقة انما هو فعل الشيطان اذ كان يرفعه
الا انه سبحانه وتعالى لما كان هو الذي اقدن ومكنه اسند اليه التمس كما اسند الى الامير
في قولهم بنى الامير محمد بنه فان اورد على المستقلة ان هذا الوجه يستلزم ان يكون
الارزام بنو علي ان الاقدار على الله وروى القبايح قبيح عندكم فكيف يجوز ان يناد
اليه كما يجيبون بمنع كونه قبيح عندهم لان العبد بذلك الاقدار كما يتكلم من
فعل القبيح يتكلم من فعل الخير والحسن الا انه صرف قدرته الى الله وعدل عن الخير كونه
منه فيكون القبح راجعا الى نفس العبد لا اليه **ول** والراجح ان اعراقهم عن
وهو اصل الشجر والمراد به الامسا ضمايرهم المحجبة بابدانهم وموصول هذا الوجه ان الختم
ليس مجازا عن أحداث الهيئة المانعة عن قبول الحق بل هي الكفر والظلمان حتى يستنع
اسناده اليه كما بل هو مجاز عن ترك القسم والالهي والايان من حيث ان الختم
على القلوب يستلزم ترك القسم والالهي واليه وذكر الخدم واردة الا لازم من صلح الحار المرسل
منه

عنقا

فان الالهي والايان وادخالها فيها
بما في جوارحها من غير ما عليها وهو كما هو

فمننى ختم لسه على قلوبهم انه يقسمهم على الايمان الا ان هذا المعنى المجازي وهو ترك القسم
ليس مقصودا لذاته بل ليتصل منه الى ان مقتضى حاله الالهي والايان لان كون
ابقا والكفر على حاله بعد مجازي الالهيان لازم لا يتفق وطريقه في سوي الالهيان يتم
من هذا مقتضى ان الآيات والنذر لا تنفعهم وانها ليست طريقا لايمانهم ثم يتصل
من عدم نفعها لهم الى تنابهم في الاصرار على الضلال فاطلق الختم على ترك القسم مجازا
تم كني به عن ذلك التناهي كما في الكوشى لسه **ول** والكاشى هو اللبس فانه سئل لايانهم ان
كون ختم لسه في هذا الوجه مستفاد بتبعيته لكن لا بان شبيهة أحداث تلك الهيئة الختم وكون
الختم مجازا عنه حتى يستنع الله تعالى بان يشبه عدم قسمهم وتركهم على حاله ختم قلوبهم
ان كل واحد منها يمنع من نفع الالهيان فيها وقيل لايانها وكون ختم القلوب مجازا
عن ذلك ظاهر وانما كون ترك القسم لانا منه فلان طريقا لايانهم منحصر في القسم فكون ترك
القسم طريقا لايانهم وسد طريق النسخ منع من حصوله والوصول اليه فلما شتر
القسم بالختم في هذا الوجه اطلق عليه اسم الختم استتارة تصرفه اصلية ثم اشترى من لفظ الختم
المستعار صيغة الماضى فكانت استتارة تكبيرة ولا محذور في سنا والختم بمعنى ترك القسم
اليه **ول** فقله عن تركه جوارح **ول** وقوله انه سئل لايانهم اشترى الى وجهه يجوز
الاجمع من الختم وترك القسم ليس المقصود من الاخبار بعدم قسمهم الى الايمان مجرد بيان
هذا الحكم بل هو كناية عن تنابهم في الكفر والضلال او يتصل منه الى ان مقتضى حاله الالهي
لولا ما نعت الكليل على الاحتيار ومنه الى ان الآيات والنذر لا تضيد لهم ومنه الى
اصرارهم على الكفر وتنابهم في الضلال وهو معنى قوله وفيه اشعارهم اي في اسناد
الختم بالمعنى المذكور اليه كما اشعار بطريق الكناية على شتر في ارجهم في الخواتمة **ول** الختم
ومحصوره انه انما لا يجوز اسناد الختم اليه كما ان لو كان المقصود بهذا الكلام ان يبين
لسه كما من عند نفسه احوالهم وما فعل بهم وليس كذلك بل المقصود به حكاية مقالتهم نقلها
بالمعنى لا بعبارة تنم تكلموا واستهزأ بهم واذا كانت هذه المقالة مقالة للكفرة بالمعنى كما
ما فيها من سنا والختم اليه كما حقيقة لانهم يجوزون سنا والقبايح اليه كما وانما الختم يجوز
ان يكون حقيقة بنا وعلى ذلك في قوله كما حكاية عنهم وقالوا قلوبنا غلف انهم ارادوا
انها في اعطية جيبته وفضرة وان كون مجازا كما ذكر في قوله كما وقالوا قلوبنا في الكفة
الآية انها تمثيليات لسبق قلوبهم عن الحق وانما قالوا ان هذه الآية حكاية لمقالتهم بالمعنى
لان كون القلوب في الكفة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الرقر في الآذان الختم

ابتدأ ولم يخف الكليل وقت الكليل
من غير ريب من غير ريب
عبادة لسه على جوارحها
الاختيار الطاعة والاختصاص بها الى الالهي

عليها وثبتت الحجاب معناه تعظيمة الابدان وكملت هذه الحكاية على سبيل التكميل بهم ما فرغ
 بالذوق السليم وقوله تنكها على لقوله حكايته **ولم** كقولك في اي في كونه حكاية كلام الكفرة
 تنكها بهم واستهزاء فانه على حكي بقوله لم يكن الذين كفروا منكم الا قلوبهم قبل البصيرة
 بعبادة اخرى فانهم كانوا يقولون لا تنفك عن ديننا ولا تنكره حتى يبيح النبي الموعود
 في التوراة والابجيل اي نتركه الا عند بعثته لان ما بعد حتى لا بد ان يغير ما قبلها في الحكم
 والبينة المحجج الواضحة ورسول يدل من البينة واخره على هذا الوجه بانها يا باه سوف
 الكلام لان المقصد تختم لسته فانما هو على تقدير ما تقدم من حال الكفرة وتأكيد سوادهم كسبنا
اولا **ولم** والسبب ان ختم القلوب والاطال القوي والمتسارع لا يكون في الذنوب
 حتى يقال انه ترك ما هو صالح للعباد فلا يجوز استناده اليه كما بل انما يكون في الآخرة على
 اعمالهم الصالحة والجزايب السيئة العبد عدل لانهم فكروا الاستناد على حقيقته وانما الحى
 في تشبيه غير الواقع بالواقع لتحقيق وقوعه والتعبير عنه بما يدل على انه قد وقع ويشهد لصحة هذا
 التوجيه انه كما قد اجترأ به يسميه ويختم على قلوبهم حيث قال وختمهم يوم القيمة على قلوبهم
 عينا وبكيا وصما وقال اليوم تختم على قلوبهم وقال لهم فيها زفير وهم لا يسمعون **ولم**
 البع ان ليس المراد بالختم احداث البصيرة المانعة عن قبول الايات ليستحسنا واليه
 بل المراد ستمه اي علامة يجعلها لست في قلوب الكفرة واسماهم فيعلم الملك ذلك اليوم
 انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدان فيبغضونهم ويحذرونهم شبه الوسم المذكور بالختم فاطلق
 اسم الختم عليه استنارة اصيلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضي فكانت استنارة
 تبعية واغترض على الوجه السابق بالبعج باغترض على الختم فان كل واحد منهما غير
 مناسب للمقام وعلى البع خاصة انه غير مناسب لما بعده من قوله وعلى البصيرة ثم غش
 فانه لا مناسبة بين الغش ومانعة من الابصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال
 من نتمها **ولم** وعلى هذا المعنى ان يكون قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم كلفة وقوله
 بل ان على قلوبهم كما لا يكسبون فمخى نقول الاستناد الذي في امثال الاستناد خصيصا كونه
 استنادا للشيء الى ما هو له من حيث ان الكلمات باسم مستندة الى الشيء واقعة بقدرته لانها
 المتقررة فانهم بالولولها بوجه مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت
ولم وعلى سبيل معطوف على قلوبهم لما كان قوله تعالى وعلى سمعهم حتى وجهين الاول ان يكون
 معطوفا على قلوبهم مستقلا للختم وتمام الجملة الفعلة التي قبله والثاني ان يكون خبرا متصلا بما
 عطفا عليه وغشاوة مبتدأ ونكرة وجازا لا يتبادر بها كون خبرا متصلا بما هو متصلا بكل واحد

فان ختمهم كوزان كونها من فاعل لا يوزن
 ان لا يوزن في حال الختم
 سلكه

بذلك
 في حيث اشبه كوزان الالهة على ختمهم
 عن البعض معلوم عند الاستدلال
 سلكه

واحد من السمع والابصار مستحق الغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول توقف
 على سمعهم ويستبدأ بما بعده وعلى الثاني في يوقف على قلوبهم بين ان الختم هو الاحتمال الاول
 واستدل عليه بالاسم لفظيين وبديهي عقلي الاول من الدليل النقلي قوله تعالى وختم على سمعهم
 وقلوبهم وجعل على ابصارهم غشاوة فانه صريح في نسبة الختم الى السمع والقلب وخصم على السمع
 بنسبة الغشاوة اليه فعمدا بذلك ان قوله وعلى سمعهم في هذه الآية معطوف على قلوبهم
 لان الآيات ليعبر بها بعضا قبل قدم القلب في ختم لسه على قلوبهم واخر في قوله وختم
 على سمعهم وقلوبهم لان هذا المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم الايات
 وذلك مما يتعلق بالقلب فالما سبب تقديمه بخلاف ذلك المقام فانه مقام بيان عدم
 قبولهم النصح وعدم ميلاتهم الى العطف وذلك مما يتعلق بالسمع فالما سبب لذلك المقام
 تقديم السمع وان في جمل الدليل النقلي اتفق القراء على الوقف على قوله وعلى سمعهم ولو كان
 ذلك من تمام الجملة التي بعده لكان ينبغي ان يستبدأ به ويوقف على ما قبله ومحمول ما ذكره
 من الدليل العقلي ان كل واحد من الختم والغشية انما ذكر لبيان كون ما يتعلق به ذلك
 ممنوعا عن فعله الخاص بسبب تعلقه به فينبغي ان يكون ما يمنع الختم من تأثيره سببا
 جهة تاثيره ما ناهى اياه عن التأثير تلك الجهة ولا يخفى ان الختم كونه مانعا من الاتصال
 للوصول الى ما هو محتوم من سبب القلب الذي يختص اذراكه بما في بعض الحواس فكذلك الختم
 مانعا للسمع ايضا لذلك خلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة للسمع لان اذراك
 السمع لا يختص ببعض اجزائه والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والحركة اذ
 حاسة السمع والسمع انما يمنع من اذراكها من الجهة التي تقابلها فلا وجه جعلها مانعة
 لحاسة السمع عن الاذراك لعدم المناسبة بينهما **ولم** وكرر الجار اي ذكر كلمة على
 في موضعين ولم يكتف بدخولها على القلوب لانهما لا يتبع الا ان يكرر اول على شدة
 الختم في موضعين وذلك لان اصل الدلالة على شدة الختم في الموضوعين حاصل بدون
 التكرير بآء على ان ختم تارة تستعمل متعديا بنفسه يقال ختمت فمحتوم وانما على
 يقال ختم عليه فهو محتوم عليه فاذا استعمل بغيره والدلالة على شدة الختم لان زيادة
 اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمعنى المناسب للزيادة
 هما هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو حصلت
 الدلالة على شدة الختم فيها واذا كرر او زيادة الدلالة على شدة فيها دخلت
 هي عليه والزيادة الثانية الاولية على استقلال كل واحد من القلوب والاسماع بكونه محتوما

فان كلفها لا فيها من معنى الاستقلال والاشارة
 تدل على شدة الختم وعظيمة على التدرج والسمع
 سلكه

وذلك لان ملاحظه معنى اليا وفي كل واحد من الموضوعين يقتضي ان لا يلاحظ مع كل واحد
معنى الفعل المتعدي به فكان الفعل قد يكون مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما
مختوم عليه فحتم على حدة وان ختم القلوب ختم مغاير لختم السمع وقد فرق الخويون
بين مرتين يزداد وعزود وبين حررت يزداد ويبرد ونفا لوانه الاول هو حرور واحد
وفي الثاني ايها حروران وهذا الوجه وهو كون ملاحظه معنى اليا رنه كل من الموضوعين
مقتضيا لملاحظه معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل منهما بالتحتم
يدل ايضا على شدة فيها وذلك لان تكرر اليا لما كان في قوة تكرر الفعل المتعدي
به كان ذلك في قوة تاكيد الفعل وتاكيد يدل على شدة **د** ووجه السمع جوا
سؤال تزيده ان يقال السمع لفظ مزدود قد اضعف الى ضمير الجمع والجماعة لا يكون
لهم سمع واحد فكان مقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم ولا سيما ان ما قبله قلوبهم وهذه
ايضا رهم وكلاهما جمع فالسبب للظرفين صيغة الجمع وتقرير جواب ان السمع افعال
وان كان مصدرها كما سماع بمعنى اذراك التوبة السامعة يقال سمعت الشيء وسمعا وسمعا
الا انه قد يطلق على الية التي هي الاذن السامعة وعلى التوبة السامعة كقوله فيها ما
والاقرب ان يكون المراد به في الية نفس العضو لانه الاقرب بالتحتم ومن المعلوم ان القوم
هم مدم لهم اذان بعد فهم وان المعنى ختم لسه على وانهم السمع فلا يصلح في قلوبهم
من جهتها اذراك فكان القياس ان يجمع السمع لكنه لم يجمع لانه من اللبس ولا يخفى
ان لكل احد اذنا على حدة كما ان له لسانا على حدة وهذا شايع مطرد عند الاذن منه
كما وحده الشرايط والباطون في قوله مكرره بعض الحكماء تحقروا فان زانم
زمن خميص يقال عطف عن قوام يعف عفا وعفا وعفا اي كف عنه ولم يبرح
لما تحمل والمعنى اقتضاها بالقبيل من الحكم تعقد عن تناول قوام فان زانم زمن
الضيق والمجذب والمجيب والراوان زانم فو وخمس كما في عيشة راضية الى
ذات رضى هذا من اللبس واما اذا لم يرد من بان يكون مدلول اللفظ اذ مقتضاها
عن الشخص كالشرب والنفس ملاكوز اطلاق اللفظ المفرد واردة الجمع فلا يقال قلوبهم
و فرسهم عند اذنة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس في كوز اشتر الكوجعة
في ثوب واحد و فرس واحد **د** واعتبار الاصل عطف على الاذن فهو وجه بان
لتوحيد السمع مع ان المراد معنى الجمع اي وعلى اذنانهم السمع **د** وعلى تقدير مصا
عطف على قوله لا من بان يكون تقدير الكلام او بنا وعلى ان يقدر هناك مضاف نحو

اي وعلى حواس سمعهم فمع هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى العضو **د** وكذا السمع
انه في الاصل مصدر بمعنى اذراك التوبة السامعة وقد يطلق مجازا على نفس القوة السامعة
وعلى العضو ايضا **د** ولعل المراد بها كلمة لعل لعدم النطق بذلك الاحتمال ان يكون معنى
المصدر ويقدر مصاحبا ليا في الختم عليه وقوله وبالقلب مطرف على قوله بها واراو
بجمل العلم الجسم الصنوبري فان قوة التعقل والتفكر والتفهم مودعة فيه والقلب الاصل مصدر
سيمي به هذا العضو الصنوبري لسرعة تعقل فيه من الخواطر وكثيرا ما يراو به العقل بالقوة
ان القوة المودعة في العضو الصنوبري والتعقل المنفرد على استعمالها ويطلق ايضا على
كل شئ وحالصة واشرفه فعل هذا سيمي به العضو كذا كور لانه اشرف الاعضاء واليا من
العقل والنم والايان والرفان والقلب ايضا اسم يجمع من منازل القوم فسمي قلب
الانسان لانه افاضاته كما يفردا في تفكير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم ذكره في
نظم الآيات باء على شتهان في المعنى المذكور وانما فسره تبعا لتفسيرها تبعا لبعض القاصرين
د كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب او عقل و الظاهر
ان المراد بالقلب في الآيات العضو وان تكبيره للتفكير اي لم يكن له قلب كامل عظيم القدر
بان العمل التوبة المودعة فيه التي هي آلة التعقل والتفكير وانتم بها واتخذها فيما خلق
لاجله وادرك بها حقيقة ما وعطبه وتفكر في منفعة قوله ومضرة الاعراض فان
ما فيه سعامة على ما فيه شقاوع وهلاكه وفي التنكير الدال على انه الحق اشعارا
بكل قلب لا يتفكر ولا يجي صاحبه عن شقا والاب وان ساط التذكير المودعي الى
سعامة الابد انما هو حصول القلب الموصوف بهذه الصفات ومن فسره بالتعقل نظر الى
ان نفس العضو لا يكفي في التذكير والاتقاد والى ان فائدة التفسير بقوله لم يكن له
قلب انما يظهر اذ افسر القلب بالتعقل والفرقة لان تفاوت الاشياء من ان يتعقل
لا حسب نفس العضو وغفل عن ان نظر اليه يستفاد من التنكير فائدة في العود
عن المعنى الاصل مع انه يرد عليه ان يقال ان اراد بالتعقل مطلق التعقل فهو ليس
للتذكير وان اراد تعقل بانيضة ونجيه فقد احتاج الى قيد زائد يستغنى عنه على تقدير
ان يفسر القلب باصل صباه **د** واما ما زانم لهما اي ماله كلمة ابصارهم مع
الصا ومن وف الاستعلاء واما لة فتحتها نحو الكسرة واما لة الالف التي بعد الجوا
فتدعيان تتعقل صوت الصا وهو في كونها من المستعينة التي يتصو الصوت لها
اي الحنك الاعلى فان باعزود الكسرة في رواية الدوري عنه ليلانها قال في الشطبية

ان تصور في الآيات ان السمع من الاعراض
واتت كل في القسط منها

وفي لغات قبل راطف انت **كسر** اي **تجويد** **وتقبلا** اي بصار هم والدار هم **الحارج**
حمارك والكفار واقنيس لتضلا **والمعنى** وادق الاماثة في الغات واقنيس قبيل راء
متطفرة لفظي وحكما مسون **تدعي** حميدة اي تسمى حمودا وقبيل ولا ترق ولا يرد وقوات
به والآن في البيت الاول ررح الوردى عن **كسر** اي **والجاء** **ورز** اي **عز** وادقوله
واقنيس لتضلا معنا **قس** على هذه الامثلة ما شابها فانه لها لتضل اي لتعقب
في النصال يقال ما ضل القوم فبفضله او اياهم فقبيلهم في الرمي وعلة الاماثة ذلك طلب
الخصفة لان اللان التي بعد ما كسرة اذا كملت قربت من الياء وقربت الفقه التي فيها
من الكسرة فعلى السان علا واحد مستفلا وذلك انخفض من ان يعمل متصدا بالفقه
والالف ثم يهبط مستفلا بالكسرة لا سيما ان كسرة الراء قويب وقامت مقام كسرة
من حيث ان الراء جوزي كقائمة **م** فبين فغيبت على الصا المستحبة لذلك **ول**
ويؤيد اي يؤيد راي **الخص** وجه التايدان الكلام على رايه كبرت جهة طرفه الفصل
اصل في العمل فذلك ذهب **الكثر** **التي** **التي** **ان** **الطرف** **مقدر** **بالفعل** **فالتعريف** **في** **الآية**
واستقرت على البصار هم غث وده فبجمل ان سبب من **المخطوطة** **والمعنى** **عليه** **كذلك** **اذا**
عمل الكلام على الجملة الاسمي كما هو راي **سبويه** **ول** **وقرئ** **بالتص** **م** **ذکر** **لنصبت** **وه**
بكسر العين **المج** **ووجه** **الاول** **منها** **رسل** **لا** **يق** **يدل** **عليه** **ختم** **من** **محل** **احد** **ث** **على** **التي**
قوله **بالبيت** **زوجك** **قد** **عدا** **متقدرا** **سيفا** **ورمي** **اي** **وجا** **لارجي** **وقرئ** **بالتص**
تبنا وما باروداي وسقيتها ما بارودا ولا يوجد هذه الطريقة حال السيرة والاختيار
وان في الانتخاب على سقاط عرف الجور يكون على البصار هم مطرفا على بقية
والتقدم ختم له على قديم وعلى سهم وعلى البصار هم غث وده وكوزا متصلا
على انه منقول مطلق فمختم من باب قدمت جلوسا بنا على ان **الختم** **والنخبة** **سيرة** **كما**
في معنى الستر فكان قبيل **وختم** **نخبة** **على** **سبيل** **التاكيد** **ول** **بالضم** **والرفع** **اي** **بضم**
العين **المج** **ورفع** **الآف** **وهكذا** **البواقي** **وضم** **العين** **وفتحها** **لئلا** **في** **غث** **وه**
ول **رغث** **وه** **بالعين** **الغير** **المج** **اي** **بالعين** **المنفوحة** **ورفع** **الكلمة** **من** **الغث** **لنقص**
وقرئ **الصحاح** **الغث** **والبقع** **واكد** **الطعام** **بعينه** **وهو** **خلاف** **القدا** **والغث** **مقصود**
مصدر الاعمشى وهو الذي لا يبصر باليس ويصير بالها يقال عشا له لشي
بالكسر **بعششى** **عششا** قال الشرف المحقق **وح** **ولعل** **المعنى** **ع** **انهم** **يحصرون** **الاشياء**
ابصار غفلة لا ابصار عيرة انتهى اي يدركونها كما يصير الاعمشى في سواد الليل لا كما يصير

قبيل الزمان كما شاهدت في الزيادة **كسر**
مع الالف **التي** **ووضع** **الآف**
قد صرح بجعله على قوله **م** **وجعل** **على** **غث** **وه**
له

كما يصير اولو الابصار السليمة في بيض النهار **ول** **والغذاب** **كالنكال** **بنا** **ومعنى** **امانا**
فظاهر لان كل واحد منهما على وزن تعال نفع الفاء **واما** **معنى** **فان** **المراد** **بها** **العقاب** **الذي**
يرتفع به الجاني عن المعاداة التي توجبها التي وقع العقاب المذكور بمقابلهما **ج** **او** **عليها** **فهي**
كل واحد منهما معنى المنع والامتناع والرودع والامساك **وقرئ** **الصحاح** **يقال** **كل** **بكتيلا**
او اجده كذا وعبرة لغيره انتهى **اي** **عاقبه** **على** **جبايته** **عقا** **بارودع** **عن** **المعاودة** **اليها**
ورودع **غيره** **ايضا** **اعتبرا** **رايا** **لما** **شكول** **ارتداع** **عما** **يراد** **الاقبال** **عليه** **يقال** **نصل**
عن **المدد** **ومن** **اليمن** **ينكس** **بالضم** **اي** **يحبس** **وامتنع** **ول** **ولذلك** **اي** **تكون** **المعاداة**
يقع **العطش** **ويرده** **سمى** **لقاحا** **بالي** **المعجزة** **لانه** **يقع** **العطش** **اي** **يكسره** **وسمي** **فزان** **ايضا**
لانه **يرفت** **العطش** **اي** **يكسره** **نفظ** **الزرات** **فهو** **قرب** **المكان** **حيث** **جبل** **العين** **مرضع** **الفا**
والعا **مرضع** **العين** **فيكون** **وزن** **قوات** **غفلا** **لانه** **من** **رفت** **الشي** **يرفته** **اذا** **اقتة** **كسره**
بيده **كما** **يرفت** **المدد** **والعظم** **البنا** **وارفات** **المطام** **وهو** **ما** **كسره** **من** **اليسس** **ول**
ثم **اتسع** **عطف** **على** **قوله** **والغذاب** **كالنكال** **اي** **نما** **ثان** **معنى** **حتى** **ان** **كل** **غذاب**
نكال **وبالنكس** **ثم** **انه** **اتسع** **في** **الغذاب** **اي** **اوقع** **فيه** **الاسع** **بان** **استعمل** **في** **معنى** **اعم**
من **اصل** **معناه** **وهو** **كل** **الم** **فاوح** **اي** **مشغل** **سوا** **اريد** **بها** **رودع** **الجاني** **عن** **ان** **يعدا**
الى **ما** **فعله** **من** **الجباية** **اولا** **الاي** **ان** **اللام** **الا** **غوية** **يقال** **لها** **غذاب** **مع** **انها** **لم** **ير**
بها **الرودع** **عن** **المعاودة** **وانما** **هي** **مجازة** **لجباية** **الاب** **بقية** **فقط** **والعاوح** **بالفان**
قد **حسنى** **الشي** **التي** **يعنى** **ول** **فهو** **معنى** **منها** **اي** **اذا** **ثبت** **ان** **الغذاب** **اتسع** **فهو** **بان** **اطلقت**
كل **الم** **فاوح** **ثبت** **انه** **ح** **يكون** **اعم** **من** **النكال** **والعقاب** **فانها** **عبارتان** **عن** **الم** **يكون**
المقصود **منه** **رودع** **الجاني** **ثم** **لما** **بين** **ان** **الغذاب** **في** **الاصل** **اسم** **لام** **العاوح** **الذي**
يراد **به** **رودع** **الجاني** **ثم** **اتسع** **فهو** **بطلاقه** **على** **مطلق** **لام** **العاوح** **اشارة** **الى** **ما** **قبل** **من**
ان **الغذاب** **من** **الغذب** **الذي** **هو** **القدا** **ويابسقط** **في** **العين** **والشرب** **وقرئ** **الصحاح**
والغذية **القدا** **وهو** **ذو** **غذب** **اي** **كثير** **القدا** **يقال** **عذب** **حرضك** **اي** **انزع** **فيه**
من **قدي** **واخذته** **عن** **لام** **او** **امنعته** **عنه** **انتهى** **وقيه** **قديت** **عينه** **تقدي** **قدي**
فهو **رجل** **قدي** **العين** **على** **فعل** **اذا** **اسقطت** **في** **عينه** **قدا** **الا** **اصمعي** **قديت** **عينه** **بالفتح**
لقد **ي** **قديا** **رمت** **بالقدي** **واقديت** **عينه** **جهدت** **فيها** **لقد** **وقديتها** **لقد** **اي** **نقبت**
منها **القدا** **انتهى** **وقيه** **مرضته** **فربها** **اذا** **اقتت** **عليه** **في** **رضنه** **انتهى** **وليس** **فيه** **استعمال**
رضنه **بمعنى** **زال** **عنه** **المرض** **حتى** **يكون** **الترين** **بمعنى** **زال** **المرض** **كالنقدية** **بمعنى** **زال** **القدا**



والظاهر ان المصوح هو ذلك الاستعمال فلذلك اتدبه كون التعذيب بمعنى ازالة الغداب
ومعنى اشتقاق التلامي من الزيادة تحقق المناسبة بينهما في الوجود والمعنى فيصح ان
يقال ان التقديس من التقديس وكمرض من التبريض فان الزيادة قد تكون الظاهر
واشهر في معنى بالنسبة الى التلامي فيقال في بيان معنى التلامي انه مشتق منه كما يقال
الوجه مشتق من الوجهة **ول** والعظيم يقتضيه المحققة قال الشرف المحقق روح المراء بالتحقيق
الهاما ما يدع به الشيء مع فاذا قيل هذا الكبير او عظيم فوضع الاول بانه صغير والثاني
بانه حقير ولما كان المحققة دون الصغير كان العظيم فوق الكبير لا يرى الى جريان
بان الاخشى يقابل بالاشرف والخسيس لشرف فابنهم من ان يقتضيه الاخشى اعظم
فما لا يثبت اليه في مثال هذه المبحث انتهى **ول** وكما ان المحققة دون الصغير لان الصغير
قد يكون عظيمها فلا تقابل بين الصغر والعظمة حتى يمتنع اجتماعها بخلاف المحققة فانه يمتنع
ان يكون عظيمها لانها متضادان ولا يحتمل ان يمتنع كونه حقيقة للثنا وبينها
والكبير لا يمتنع كونه حقير لعدم التضايف بينهما وما يمتنع كونه حقيرا وهو العظيم فوق لا يمتنع
كونه حقيرا وهو الكبير **ول** ومعنى التوصيف به يعني لكل واحد من العظيم والكبير وان جاز
استعماله في الجثث والتمساق فيقال رجل عظيم وكبير فيراد عظم جثته او حظه الا ان
في التصاف المعنى بالعظم نزع حضا فلذلك بين ان معنى التصاف الغداب به ان الغداب
اذا قيس الى ساير ما يجانبه في كونه عذابا كان ذلك المجانس قاصرا حقيقا بالنسبة
ول ومعنى التنكير في الآية اي في كل واحد من عشاوة وعذاب ولاشادة الى هذا
المعنى قال في الآية ولم يقل فيه فانه لو قال ومعنى التنكير في التصرف الضمير الى ما بعد
نفس فقط والتنكير في الموصوفين وان احتمل كونه للتعظيم على معنى وعلى الجوارح غشاوة
اي غشاوة ولهم عذاب اي عذاب وتوصيفه بالعظيم لانه كيد كما في معنى مس الذكر
الا انه حمله على النوعية في الموصوفين لان حمل تنكير عذاب على النوعية ظهر من حمله على التعظيم
بما وعلى ان التعظيم يستفاد من صريح وصفه الدال عليه بوجهه ووصيفته وتنكيره ايضا
والوصف المشتمل على هذه الامور الثلثة كما في تعظيم العذاب فينبغي ان يحمل تنكيره على
التنوع ليعين الكلام فائدة زائدة غير التعظيم واذا حمل تنكير عذاب على التنوع حمل تنكير
عشاوة ايضا عليه لسان العقوبة العاجلة بالاجابة وذكر لفظ التمامي الدال
على انهم باختيارهم اظلموا من انفسهم التعمي مع عدم التصاف به في الواقع فان نحو ما
وتنقل وتجاهل معناه انه ارى نفسه ايضا وغافلا وجاهلا وظلم من نفسه هذه الصفا

اذ لا اختلاف بينهما بالاجاب والسبب هو
المقابل

وكلا واحدا من العظم والصغير
كما ان كل واحد من العظيم والكبير
والعظيم اشرفها يكون وصف الغداب
الكثر في قولنا من توصيفه بالكبير
عظيما او في ما لا يمتنع كونه عظيما
العظيم فوق الكبير وذلك لان التعظيم
كونه

من غير انصافه بها قال الشرف قلت كذا اشجى وما يك علة ترميزين قد طويت
وامال انهم في الواقع مخطي الاجراء ومختوم القدر الاستماع لا اخذت ولهم في حدود
هذه الصفات فيهم تبيها على ان ذلك من سوادختيا وهم وشوم اصرا وهم على انهم
فكانهم باختيارهم هذا المشكر اختاروا ما تيرت عليه واظلموا من انفسهم **ول** محضرا
الكفر ظاهرا وباطنا اي قليا ولسانا ولم يمتقد الفتحة اي جانب الكمال صلا لا قولا
ولا عقدا وفي الصحاح وقوله لا تمتعت لفت فلان اي لا تنظر اليه وفيه ايضا
التذبت التحرك واخذت ذب المردود من امر **ول** ثلث بالقسم جوابي وقوله كميلا
للقسم علة فان من قبل مقدم ان تعريف الموصول في قوله كما ان الذين كفو اما
لعهود والمراد به ناس باعيانهم ولجنس المتساوي للمصرين وغيرهم الا انه خص المحضرين
بترينه الخبز فان حمل تعريفه على العهد لا يكون الموصول المذكور قسما من الكلف لان القسم
لا بد ان يكون كليا والاشجى من العينة ليست كذلك فلا يكون قسما منه وكوسم كونهم
قسما منه باعتبار ان كون المراد من الذين كفووا المحصودة منه الصاوية على الاولاد
الاشجى من وهي مفهوم الكافر المصر المجاهر بالكفر فلان ان التنكيت بالاشجى فيجب
خروج الكافر المجاهر بالكفر التزم مصر عليه عن التقسيم وهو ظاهر فلا يصدق عليه انه
مردود من ادما في او جهاهم بالكفر مصر عليه وان حمل على الجنس يدخل منه كما فقوت
سوا او اعتبرتا ول الجنس نجس لانه حصره وخصه بصحة بقرينة الخبر فان جنس الكافر وكذا
جنس المصر على الكفر يتناول كما في فلا يكون التقسيمه بل ثمانية المردود والكافر هو
الذي لا يرد من مع ان مشانه ان يرد من والايان قد فسره كمن بقوله وانما في
الشرع فالصدق بما علم بالصدوق انه من دين محمد عليه السلام ثم قال ولعل الحق
ان جرد التصديق لا يكفي في تحقق الايمان بل لا بد من اقتناع الاقرار به ليتمكن منه
فظهر من كلامه ان من اقبل بالتصدق والاشفاق فهو كافر سوا او اقرب منه
وحمل باذكاره كما لمن اقبل بها ايضا كما لا حصر المجاهر بالكفر وليس بها قسم ثالث
غيرهما كون قسما له لمن غير عنهم بقوله ان الذين كفووا قلت نخنا را ولا ان قوله كما
ان الذين كفووا العهد كمن المهور وليس اشجى صا معينة من حيث خصوصياتهم وقسماتهم
وهم اعلام الكفرة حتى يقال ان الاشجى ص لا يرد قسما بل المهور تلك الاشجى كمن المهور
بالعنوان المختص بهم وهو الكافر المصمم على الكفر فكما في المراد بالذين كفووا المصممين
على الكفر وخص الكفرة مطلقا سوا صم عليه اولاد ولا شك ان الكافر المصمم على الكفر يصح ان

ان من انفسهم من انفسهم
تبيد الكفر الكفرية
واسترا والاشجى من اشجى
مختار على قديم
الاول ثانيا والثالث مطلقا وثالثا والاشجى من
والكفر عدم الايمان عام مشانه ان كارت
سلا



وغيرهم كذا في قوله تعالى
كون قسمة رؤساء الكفار من عاصرة
مستعينة

يكون قسما وما قلت من انه يخرج الكافر الغير المصر فلا يكون هذه الآيات الكريمة مستوعبة لا
وقد صرح المنصورون بالاستيعاب قسما في وجه لا ينافي الاستيعاب لان مرادهم بالاستيعاب
ليس استيعاب اقسام الناس مطلقا بل استيعاب رؤساء الناس واعلم ان في باب
التدين بترينه انه لم يترض فيها باصحاب الكعبة من المؤمنين مع انهم من اقسام الناس
مطلقا فانهم ليسوا باخفين في المتقين عن الشرك والعصيان ولا في القسامين بل يكونون
بعدهم ونحوها رايانا انهم يحول على الجنس استنادا للمصرين وغيرهم الا انه من قبيح ما ذكر
العلم واردة الخاص وهو كصرون بترينه ما استدل بهم من عدم نفع الازدواج
والمتشبهة وما قلت من انه لا يكون المناقون قسما ثالثا مبيانا لما عبر عنه بالذين
كروا بل يكون قسما منه مندرجا تحت لان الكافر المصر كما يتناول من محض الكفر طاهر
يتناول ايضا من آمن بلسانه دون قلبه فلما تناول الكافر كورا اما هو كسما ظاهر
منهم لفظ الكافر المصر قطع النظر عن قرينه السابق والسياق واما اذا نظر اليها
يتعين ان المراد به الكافر المصر الذي يجاه بالكفر ويكفر الحق بقلبه ولسانه فيكون
الما فوق قسما ثالثا مبيانا له ويكون اقسام رؤساء الناس ثلثة المومنون المخلصون
والكافرون المصرون الماحضون واما فنون الكفرة فيكون وجه دلالة السابق
على اعتبار قيد كونه ماحضا مجاهرا ان ما سبق عليه هم المومنون طاهرون باطنهم والذات
يتا بله هم الذين كروا وظاهروا باطنهم وجه دلالة السياق عليه انه بعد ذكر الذين كروا
ويبين احوالهم في آيتين افرد المناقون بالذكر وفصل احوالهم عما لا يربطه في ثلث
عشرة آية فدل ذلك على ان المراد من الذين كروا الماحضون المجاهرون بالكفر
وان كان في نفسه مستورا ولا يجاهرون واما فنونهم على ما مر من ان الكفرة الماخذون على
قلوبهم على قسمين احدهما الماحضون والآخرة المناقون الا انه لما افردوا في نوعيه
بالذكر بعد ذكره وبيان احواله علم بذلك ان المراد به نوعه الآخرة فان الجنس المنقسم
نوعين اذا ذكر في مقام ثم افردوا في نوعيه بالذكر ووصف باوصاف تخصه تبين
ان المراد بالجنس المذكور نوعه الآخرة واما كذلك فان الذين كروا عبادة على الجاهل
بترينه ما استدل به في نوعان الماحضون والمناقون فاذا اخرج المناقون منه
تعيين الماحضون بالارادة من الذين كروا بهذا الطريق لا بانهم المرادون منه
ابتداء فالمنافون في التحقيق قسم من الذين كروا وبالنظر في قرينتي السابق والسابق
قسيم له وقسم من اصل المقسم كالتقسيمين الباقين فصح قول المصنف لما افصح بذكر المومنين

وشي باضدادهم ثلث بالقسم الثالث فكيف التقسيم هذا غاية ما يمكن في قوله تعالى
يعنون الملك لعلمهم **اول** مراد الكفر اي شروبه بالايمان التولي الطاهر في الحال
موت الشهي اذا اطلعت به ذهب او فضة وتحتة نحاس وحديد والتمويه ليس وحش آفة
منضم لا حش الكفر حيث حفظ بالكفر في وعدة كما قال تعالى في حكاية حالهم في دعوتهم
والذين آمنوا واستذابوا كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستزذون **اول** ولذا ذكر
اي وكونهم اخشب الكفرة طول لسه كما في بيان جنسهم بان ذكر اعدادهم الايمان
بالمبدأ والمعاد والتجسس يتعلق بالحي والمات ثم فنعهم ويؤمن كذبهم فيه بقوله وما هم بشركين
ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفه بالحي وبعده والتليس وحش القلب والاشد
في الارض وتفسه المومنين **اول** وجهه عطف على طول حيث قال فيهم وما يشعرون
ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون **اول** واستزادهم عطف على طول اوجه حيث قال
له يستزوني بهم **اول** وتلكما بانها لم حيث قال اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما
ذكت تجادتهم **اول** وسجل على علمهم وطغيانهم اي حكم بها حكما قطعيا حيث قال ويؤمهم
في طغيانهم يعمهون **اول** والخمسة التحريم والتردد وهو في البصيرة كما جرى في البصيرة وقد توهم ان
قوله وجههم على صيغة المصدر كصا اي الضمير عطف على ضمهم وكذا قوله واستزادهم على
صيغة المصدر كصا وهو خطأ لعدم التطويل في بيان جهلهم واستزادهم على
لم الا مثال القبيح حيث قال مثم كمثل الذي استوقد نارا **اول** وقصته عن آفة
اي حال كونها ناشئة عن اولها التي آفة ما قال الشريف المحقق رح ليس هذا العطف
من عطف جملة على جملة ليطالب بينهما المناسبة المصحح للعطف انما هو على الاولي بل هو عطف
عمل متدوية مسوقة للنرض على مجموع جملة في مسوقة للنرض في فيسنة طرفة القالب
بين النرضين ودرن آحاد الجمل الواقعة في مجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف
لم يتنبه له كثير من فاشكل عليهم الا في مواضع شتى انتهى كلامه وبيان تناسب النرضين
في الآيات من الجمل الاولي المسطوف عليهما كانت مسوقة لتقريب حال الكفار والمصرين
على الكفر وان الجمل المسطوف كانت مسوقة لتقريب حال المنافقين من الكفار والمصرين
ايضا على كونهم ولا يخفى في تناسب هذين النرضين **اول** واما سبيل النك
اسم جمع كالقوم والرهط وواحدة النان ولا واحد له من لفظه ويراؤه اناسي
وهو جمع النان او انسي **اول** حذفا في لوقته يعني ان اللوقه من آلتن لاس
لوق دان اصله اللوقه بشهادة قوله وانما لما سألتم لالوقته وانما لمن دعوتهم ثم استود

التليس في البس كما ان عليه السلطة عن القرني
وهو الة كما في رعدة
وتبذره لسبب ان المناقون كما ذكروا فيهم

وهو المردف بعطف النصف على النصف
الشيء يكون اصلا ما سد وجوه النصف في اللغة
وهو ان وان اشياء في الجمل
وهو اناسي لان الجمع هو الاستيعاب لان

وقوله حديثك اشبه عندنا من الوقة بجهتها طيان شهوان بطعم اي لا اكل يقال طعم بطعم
 طحا اذا اكل او ذاق والطيان المجرع من الطوى وهو يجمع يقال طوى بالكسر
 يطوى طوا فطوى وطيان والتهوان ايضا صفة شبيهة من شهوة الطعام قال
 الجوهري في فصل الهزة واللام والفاء اللوثة طعام يصلح من الزبد والشدة قوله
 حديثك اشبه وقوله في فصل اللام والواو والفاء اللوثة بالضم الزبدة عن الكسائي
 وقد لوق طعامه اذا صلح بالزبد يقال لا اكل الا ما لوق في اي ليقن في حتى يصير
 كالزبد في لينة وقال ابن الكلبي هو الزبد بالربط وفيه لحنان لوقه والوثة والشدة
 قوله واخي لمن سألتم هذا الكلام في نحو ضميم ويظهر منه ومن استعمال لوق ان
 كل واحد منهما لغة مستقلة وليس احدهما مخففا من الآخر بخلاف هزته على خلاف القياس
 ولما قال الشريف يقال لوق الطعام اذا صلح بالزبد ثم قال وهذا يدل على
 ان اللوثة لغة اخرى انتهى كلامه يعني انه يدل على ان فاء الكلمة في لوقه هي اللام لا الهزة
 المحذوفة فيكون لغة معاير للغة الوقة لان فاء الكلمة فيها الهزة وقال في فصل
 نوس اصل الناس اناس مخفف ولم يجعلوا الف واللام فيه عن الهزة المحذوفة لانه
 لو كان كذلك لما اجتمع مع المعوض منه في قول الشاعر ان التاء يطيلن في واما جبال
 المصن ظهر **وله** وهو اسم جمع كرجال يعني ان اناسا اسم جمع مثل رجال يضم الراء
 فانه اسم جمع يدخل بفتح الراء وكسر الحاء وهي الاني من اولاد الصنان والذكر تحمل
 ولم يجعلها جمعين في نفسها من حيث ان فعال يضم الف وليس من اوزان الجمع في لغة
 العرب **وله** ما خوذ من انس بكسر النون يقال انست به انت وانشته وانشته
 الوحشة وفيه لغة اخرى انست به انت على مثال كوفت به كذا قال الشاعر
 سمي الانس الآلا انسيه والا القلب الا انه يقرب اي سمي به لا ستيه من روجه
 بيده وبيده بروجه ولا ستيه سبه بامثاله وبني نوعه وقيل بل انس بر به
 وانس عد الهزة وهو محتمل ان يكون من باب المعاملة من انس بوانس
 مرانسة الآان المصن راد به ما هو من باب الافعال من انسته بمعنى البصيرة ويقال
 آنت منه رشدا اي علمته وانت الصوت اي سمعته ومصدره ايناس فيقول
 ناسا لانهم فيهم دون مبصرون ولذلك اي كونهم فيهم من مبصرون سميوا بشرة
 الجوهري البشرية هي هبل الانس وبشرة الارض ما ظهر من نباتها كما سمي
 لا جبتنا ثم اي لا خفتنا ثم عن عين الناس وتسترهم وذهب الكسائي الى ان الناس

الانس البشر الواحد انسي وانسي
 الجمع اناس واناسي واناسي
 ان تام كقولك اناسي
 عن صاعن الكون

انس من الهمزة المبتدئة
 اسم الجمع من الهمزة
 كقولك اناس واناسي
 تصغيره انسي
 واحده او واحد
 جمع الفقه تصغيره

ما خوذ من النوس وهو تذبذب الشيء وحركته واصدق نوس فتسبب الراء والفاء
 كما في قول سموليه لوكا تم في مباحاتهم وواجباتهم ومخفواتهم وقاسم
 الحيوانات لا توجه وجودها منهم وقيل انه ما خوذ من نسي ثم قلبت الياء الى موضع
 السين واخوت السين فصارت نسي ثم قلبت الياء والفاء كما في نوس سموليه
 نسبتهم وقال في حق آدم عليه السلام نفسي ولم تجد له عزا بل يورثه ما روي عن
 ابن عباس رضي الله عنهما انه قال انه سمي انسا لانه يهمل اليه نفسي وقال الشاعر
 لا تشين تلك اليهود فانما سميته انت بالاناسي وقال آفة بالاناسي اناس
 واكثر الناس فضلا على الناس نسيث وعكرك النسيث مفتقفا فاعرف اول ناس
 اول الناس فوزه على القول الاول عال وعلم ان فعل وعلم ان فعل
 بتب المكافاة وقال الامام واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء
 آفة والالزام التسلسل فنع هذا الحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من نسي آفة
وله اول عهد الظاهر انه قيل كون من موصوفة على تقدير كون المراد جنس الناس
 لا يفة موهودة منه يعني ان اللام لا حمل على تصرف الجنس كانت الاشارة الى الجنس
 وهو وان كان مكلوما في لفظه لكنه مهم باعتبار صدقه على افراده فلا وجه لان
 يتبر عن بعض افراده من الموصولة التي هي موصوفة بل الوجه ان يقر عنه بالموصوفة
 التي هي موصوفة قال الشريف المحمدي جعل من موصوفة مع الجنس وهو موصولة مع الهذم
 على رعاية المسامية والاستعمال بالانسية فلان الجنس مهم فاسب ان يقر
 بما هو موصوف به وهو موصوف فاسب ان يقر عن بعضه بما هو موصوف به واما الاستعمال
 فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا وقوله تعالى ومنهم الذين يولفون النبي
 الآية الاولى عبر عن البعض بالكرة بنا وعلى انه اريد بالمؤمنين الجنس وفي الآية الثانية
 عبر عن البعض بالمرفقة بنا وعلى انه اريد بالضمير الجمعي المعينة وقيل قوله ومن الناس
 خير مقدم ومن يقول مبتدوا مؤفرا وعلى تقدير ان يكون اللام الجنس كان ينبغي ان يقول
 كذا وكذا من الناس ولا فائدة في هذا الاخبار اولا لانه من ان ذلك يقال
 من الناس اجيب بان فائدة التسمية على ان الصفات المذكورة تنافي الانسية
 فينبغي ان تجعل كون المتصف بها من الناس مستحسبا وورد بان مثل هذا الترتيب
 قد ياتي في مواضع لا ياتي فيها مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الاخبار بان
 من هذا الجنس لغة مستصفة بكذا لقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا فالا وان

112

فان الهمزة انما تنزل
 في غير موضعها
 في غير موضعها

يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس وبعض منهم من تصف بما ذكره
 مساطرة الفريدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف مبتدأ بـ **و** بل معناه
 يرشدك الى ذلك قول الحاشي فيهم نبوت لا تزام وبعضهم مما مشتق وضم جنس الى طلب
 حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ اعني لفظ بعضهم بقول من الرجال رجال كالأستود
 عزة **و** أئمة لا يطلب امتصافهم ولما حثت معهم ومنهم متقا لثون كالتقاسم ووجه
 الخطب التي تضمنها جنس الحاطب فانه يجمع في حيد الجيد والروعي والطلب واليس
 والتقسيم جمع الشيء من الهنا وهنا وذلك الشيء قماش **و** نظر اوه أي في الظاهر
 على النفاق وفي كونه مخترا على قلبه ومشاورة سوادها كما نزل من صحاب ابن ابي او
 لم يكونوا **و** فانهم من حيث انهم صموا على النفاق وخلافه عداو الكفار المضموم
 على قلوبهم بيان لوجه الحكم على المنافقين بانهم من الناس المهودين وهم الكفار المضموم
 على قلوبهم ولما ورد ان يقال كيف يدخولون في عداوهم مع انهم مختصرون بزيادة
 ليست فيهم وهي تورية لكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك اجاب عنه بان اختصاصهم
 بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المهود باعتبار كونهم خصه من مطلق الكفار
 المصحر كما ان اختصاص الماضيين بزيادة هي الجهة بالانكار لا يمنع دخولهم تحت
 هذا الجنس ايضا فان كل صنف باعتبار اشتراكه على زيادة عرضية لا تقبله في
 الطبيعة الجنسية في حد نفسها لا يولد لها مابيا بالجنس المتولد عنها باعتبار اشتراكه
 على تلك الزيادة دون الجنس المذكور لان الجنس انما يتنوع بسبب اشتراك كل نوع
 منه على زيادة تخصصه ولا توجد في سائر الانواع فلا يجرم مختلف انواعه تحت اختلاف
 الزيادة المقومة لها كالجوان مثلا اذا تفرغ باطن واهن وصاهل ونحو ذلك
 مختلف فيها اباضه وخصمه بان تختص كل بعض منه بزيادة لا توجد في غيره ولا
 يصير مفهوم الجوان نوعا مابيا لبعض خصته شمال تلك الحصة على زيادة وعدم
 اشتراك مفهوم الجوان اياها فتلك الحصة اشتراكا عليها يكون مندرجه تحت ذلك المفهوم
 داخله في عداوه فكذلك المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون
 في عداو جنس المهود وهو جنس الكفرة المصرون كقوله المضموم على قلوبهم لانه اذ جعل
 اللام في الناس للمهود وجعل المنافقون بعضا منه فبين ان كون المهود ذلك
 الجنس الى النوعين وهما الاحضون والمنفقون لا النوع القبيح بينا فبين وال
 لما صح جعل المنافقين بعضا منه **و** فعلى هذا اي على تقدير ان كونك الناس المهود

بيان اشتقاق التسميات في الحديث اي فالتسمية
 وارتفعت اصولها

والمهود والجنس المذكور وان كون المنافقون بعضا منهم كون قوله تعالى ومن ان مني
 تقسيم للتقسيم الثاني وهو الذي ذكرنا واحدا على الكفر على قسمين احدهما الاحضون
 والاخر المنافقون ووجه تقسيمه اليهما ما مر من ان الجنس المنفرد في نوعين اذا ذكر في
 مقام ثم افراد نوعيه بالذكر بطريق الاخراج منه تعين الاخر بكونه مراد من الاول
 فصح بذلك كون الآية تقسيمية في النوعية فان هذه الآية لم يذكر كون قوله
 ان الذين كفروا عبارة عن الجنس المتكفون الى النوعين ولما ذكرت هذه الآية بعد كل بعضهما
 ذلك التقسيم فحصلت الجمل المذكور وهو معنى التقسيم فان قيل على ما ذكرت كون المنافي
 المذكور ههنا هو المنافي المذكور ههنا هو المنافي المقصر على نفاقه المضموم على قلبه كونه تقسيم
 من جنس المصحرين فيخرج من القسمة المنفق الذي لا يصح على نفاقه فلا يكون القسمة خاصة قلنا
 جوازه ما مر من ان قوله لا يبا في الاختصاص بما على ان المقصود تقسيم من كانت
 مصميا في باب الديانة **و** واحصا من الايمان بالله واليوم الآخرة اي كونها
 مختصين بالذكر وابعادها من اختصاصها بشايق الا انه كما يجوز ان يكون التخصيص فعل
 المنافقين كحوزان يكون فعل لسه كما بان كون المنافقون اوعوا الايمان بجميع
 الايمان به الا انه كما حكى عنهم اوعوا الايمان بها للوجهين الاخرين من الوجه الاول
 المذكور الوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص فعل المنافقين والوجهان
 الاخيران مبنيان على كونه فعل لسه **و** مقصود المحقق لهذا القول الاشارة الى جواب
 ما يقال كيف يصح الاتصاف على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخرة في مقام دعوى الايمان
 والحال ان الايمان لا يعمس مجرد الايمان بها بل يجب الايمان بجميع كس الايمان به
 الوجه الاول من وجوه الجواب انهم انما خصصوا الايمان بالله واليوم الآخرة والاعمال
 والمعاني من حيث ان الايمان بها معظم اجود الايمان والايمان بسائر ما يتفرغ
 على الايمان بها فكانت عبرة عن الايمان باعظم اجوده وان في انهم انما خصصوا
 بالذكر اوعاء منهم بانهم احاطوا بالايمان بجميع اجوده لان المبدأ احد طرفي ما يجب
 الايمان به والمعاد طرفه الآخرة ومن آمن بها فقد احاطت بالايمان بجميع اجوده
 فتولوا اوعاء عطف على قوله تخصيص وهو خبر لتولوا واختصاص الايمان وقوله
 احاطوا ومن نحو ذلك وهو جامع وكل من ضم الى نفسه شيئا فقد حاز به وقوله
 بقضية اي بطرفية والثالث انه كما خصصها بالذكر حين حكى عنهم اوعوا والايمان
 اذ انما بان السنتهم لا يراعي قلوبهم في كل ما هو من باب الاستفا وحتى فيما يطول انهم

١٢٤

حصل بعضهما من المنافقين وكونها ذرية والطلب ان لا يرد
 تبها المصحر الملاحظ حصل

او تقول الاولان متعلقان بالمنافقين
 والاخيران محكا بهما

فيه واليهود جمع يهودي فان الزق بن المزود والجمع كما يكون بالنا وفي مخوفة وتم يكون
ايضا بالياء يقال مثلكا يهودي وزنجي ورومي الواحد ويهود وزنج وروم للجمع
والقوم وان كانوا يقرءون باسمه تعالى بالسنتهم ويظنون انهم مخلصون فيه لكن
هذه الاقوال لا يوافقون لان اعتقدوا ليس بالكراد به من حيث انهم اعتقدوا في
حقية التثنية حيث قالوا لموسى ام اجل لنا انما كما لهم الكهنة واعتقدوا فيه الصيا
انما ساء اتخذوا حيث قالوا عزير بن لسه وكذا يقرءون باليوم الآخرة ايضا ويظنون
اخلاصهم فيه لكن بالقراد به غير ما اعتقدوا فانهم يعتقدون ان الجنة لا يدخلها الا
من كان هودا وكذا النصارى يعتقدون انها لا يدخلها الا من كان نصارى
كما حكى لسه عنهم انهم قالوا لمن يدخل الجنة الا من كان هودا والنصارى وكما عن
اليهود ايضا انهم قالوا ان تبسنا اننا اياها مودودة **وله** وغيره مثل اعتقادهم
ان اهل الجنة لا يكونون ولا يشربون ولا يتكلمون بل يتكلمون باليسيم والارواح
الحيقة كما سبق وشي من ذلك ليس اعتقادا بحقيقة الآخرة فلا جرم كان قولهم آمنت
باليوم الآخرة نفاقا وان لم يقصدوا به النفاق **وله** ويريدون ان يقيموا والكراد من
الارادة وانهم حمل النصب على انه معطوف على قوله يورثون والحاصل انهم يورثون
باسم اليوم الآخرة على وجه لا يوافق ما عليه اليهود من به في نفسه ثم انهم يريدون الموتين
انهم آمنوا مثل ايمانهم وهو عين النفاق الا انه قبي الكلام في انهم لما قالوا هذا الكلام
على وجه النفاق والتكليس لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه فانه لا يتصور اجتماع
الاخلاص والنفاق في شخص واحد بالنسبة الى حكم واحد من اجل ان النفاق يستلزم
عدم الموافقة بين القلب والافعال يستلزمها الا ان يقال انهم يظنون
انهم مخلصون في قولهم آمنت باسمه باليوم الآخرة من وجه ويقصدون به النفاق والتكويه
من وجه آخر فانهم من حيث انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقيقة المهاد وان قولهم
هذه التثنية عن ذلك الاعتقاد ومخلصون ومن حيث ارادتهم الموتين بهذا القول
ان ايمانهم بها مثل ايمان اليهوديين من فترت موتهم بخلاف اقوالهم بنسبة محمد صلى الله
وبالتزان وكذا هما فانهم لا يظنون كونهم مخلصين فيه بوجه من الوجوه بل تكيدون به
الخداع والرابع انه ساء خص بالذكر قولهم آمنت باسمه وباليوم الآخرة من بين ما قالوه
على وجه النفاق بياناً لتثنية خبيثه لان قولهم هذا حيث ما قالوا على وجه النفاق من حيث
ان سائر ما قالوه نفاقا حتى في نفسه وانما الف ومن جهة عدم مطابقتها لاعتقادهم

ويشترط سوط على تركه التشبيه
مسألة

دانا قولهم هذا فانه كما انه فاسد من جهة صدور على وجه الخداع والتكويه فاسد العين
لو صدر عن اعتقاد ولا منهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع الا انهم يصفونه بما
هو منزله عنه من مثله الامثال واتحوا بالولد وكذا يصنعون اليوم الآخرة فكيف
صفتها واحواله فلا يكون الايمان بهما واصفين اياهما بكل الصفات ايماناً بالثبوت
ولا حقيقة اليوم الآخرة فنسبت انهم لو قالوه عن اعتقاد ولا يكون ايماناً فكيف لو
قالوه خداعاً وتثنية خداعاً بخلاف قولهم آمنت بحمد الله وسلم وبكتابه فانهم لو قالوه
عن اعتقاد ويكون معتبراً صحيحاً ولا ف وفيه الا من حيث صدور نفاقاً فافظير
الزق من هذا الحكم وبين سائر ما قالوا نفاقاً وانما حيث من سائر **وله** وعقيدتهم
عقيدتهم جملة اسمها وتحت حلالها على صدر وهو من قبيل انا ابو النجم وشعر
شعر من اي صدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا
القول منهم هي عقيدتهم التي كانوا عليها قبله وهي العقيدة المشهورة المشهورة عنهم يمكن
هذا القول منهم ايماناً **وله** وفي تكرارها اي مع انه لا حاجة الى اعادة الجار
في العطف على المنظر بخلاف العطف على المضمرة الجوز فانه يجزى اعادة الجار في المعطوف
نحو حورت به وبزيد ومع ذلك اعيد الجار لما زيدت الا في اعادة الايمان المتفصل لكل
واحد منهما والثانية اعادة استحكام ايمانهم وما كرهه وذلك لما قرمن ان لا احقة
منه الجار في كل واحد منهما فتتضح ان لا حظ مع كل واحد منهما من النسل المحدي به
فكانه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال كل واحد منهما بالايان واستحكامه
وله والقول هو التلظف بما ينبغي ان في الاصل مصدر بمعنى التلظف بلطف لينيد
معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى مزوا او ركبا كما قالوا لكن المشهور انه التلظف
باللفظ المركب الدال على النسبة الساموية كما في قوله كما من يقول آمنت وفي قوله قول آمنت
وقوله قالوا انما معكم ثم يطلق مجازاً على اللفظ المحقول اي الملتزم تسمية بمنزلة
باسم المصدر ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة المحصنة ثم جعل مجازاً منه في
المنع من التثنية الباقية تسمية للولول باسم الدال المعنى الاول من تلك التثنية هو
الكلام النفساني المعبر عنه باللفظ وقال ساء ولقولون في انفسهم لولا يذبنا لسته بانقول
والصحة التي منها الراي وهو الاعتقاد والكتبت من النظر والاهتمام وسواء كان
متصفا عليه ومختلفاً فيه والكتبت الثالث المذهب وهو الاعتقاد والاهتمام المختلف
فالراي اعم فيقال هذا قول يحنيفه وح ويراوانه رأيه او مذهبه فنوله مجازاً قيد قوله

قال
فان قلب اذا تحم بما يدل على اعتقاد الحق لا يكون مؤثرا حتى يستدل على بطلان
الكرامية القائلين بان الايمان هو الاقرار بالذات لا غير ذلك من باطنه ايضا
ما في ظاهره لا يستلزم كون كان باطنه خاليا عما يشترط به ظاهره وعما يفتقره
في كون الآيات دليلا على بطلان قول الكرامية ان الله تعالى انما نزل في حق من
مع وجود الاقرار بالذات انهم عاريا عن التصديق بالقلب ذلك على ان
الايمان اسم للتصديق والاقراء جميعا حيث انعدم الاسم بانعدام احدهما او هو
اسم للتصديق فقط والاقراء بالذات لم يعبه الاكونه دليل على التصديق وعلامة لما في
الضمير **ول** وخلاف مع الكرامية في الثاني وهو من تكلم بالمشاهدة تبين حال كونه فارغ
القلب عما ذكر فانه ليس من عندنا خلافا لهم واتا من ادعى الايمان وخالف قلبه
فهو كافر بالاتفاق وفي شرح المقاصد ان من اصر الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن
عند الكرامية وان استخفى بغيره في الدنيا وقال الامام في تفسير قوله بوجوه الغيب
ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار بالذات فقط فربما كان الاول قالوا الاقرار
بالذات فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة
شرط لكون الاقرار بالذات ايمانا لانها واحدة في مسمى الايمان والثاني قالوا ان
الايمان يحصل بقر الاقرار بالذات وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر
كما في السيرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة انتهى وظاهر
خلاف قول المحققين وخلاف مع الكرامية في الثاني **ول** اخذوا ان توهم غيرك ان
توقع في وهم صاحبك خلاف ما تضمنه مما هو كرهه عنده يقال وهيت الشيء ايمانه
اذا ذهب اليه وهك ووقع ذلك في خاطر كرهه وايمانية غيري **ول** لانه يستعمل
بتوهم توهم والازل الاستقاط والازالة يقال زلزلت يا فلان تزول زلالا
والاسم الزلزال اذا زل في طين ومنطق وازله غيره واستمر له والزلزال يقع الزلا
وكسرهما المكان المحض هو موضع الزلزال **ول** عما هو فيه او عما هو بصده اى
عن مطلوبه الحاصل له او عن مطلوبه الذي هو بصده وتخصيله والوصول اليه فبما يكون
معنى اخذوا هو الايمان المذكور مع قصد الازل سواء حصل الازل بالنفس او يحصل
ان الظاهر ان الازل بالنفس معتبر في معنى اخذوا في عرف القائل كما يدل عليه قوله
ثم خرج من باب آخر فان الضمير اذا قرى اى اخذوا في حقه او خرج من باب آخر

بعد ما ظهر الحاشي وادعاه ان يتقبل عليه حين اقر الحاشي بده على باب حقه فقد ازل
الحاشي عما هو بصده واصابه ما هو كرهه عنده وهو ادب ان وامتناعه
عن الاصطبا وله بعد ما اوجه الاقبال عليه وقال صاحب الكشاف اخذوا ان يوجه
صاحبه خلاف ما يريد به من الكرهه وقال الشرفي يعني ويصيبه به كما يدل
عليه نفسه لاصلة الذي اخذوا منه اى وان يصيب الحاشي صاحب حقه خلاف
ما تخفيه من الكرهه **ول** لو قال المحقق تنزله بالواو وعطف على قوله توهم كان ذلك
لخذه المخرج والحاشي صاحب الضمير خاصة **ول** واصلة اى اصل اخذوا بالضم الكرهه
المقارن من العادة بحسب اللفظ الاضا والظاهر ان يقال صفة الحاشي بحسب
اللفظ اخذوا عما بينه اخذوا ومنه اى ومن الاضداد بمعنى الاضداد والهم
مخذوع للمخرج وهو الضمير وفتح الدال اسم مكان من الاضداد بمعنى الاضداد لان اسم
المكان والزمان والمصدر من المزيدات كون على صيغة اسم المفعول منها فاصول
الميم الا انهم قد كسروه واستشفوا **ول** والمخا وعة تكون من اثنين بان يضم كل
واحد منهما خلاف مراد الآفة ويوجهه الموافقة منه في ارادة حصول مطلوبه لانه
ذلك فكون كل واحد منهما مخذوعا لهما ولستة تجب ان يجمع عن احد من حيث انه لا
يخفى عليه من البراطن وهم اهل الكتاب عارفون بانهم يعلمون ان الصدوق
فلا تصور ان اخذوا احد فيعملون بذلك امتناع ان يصدر منهم فعل اخذوا متعلقا
بانهما قنبت بذلك انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ما هو **ول** ولا نهم يقصدوا
خذوا قال المراد المعروف بخسره ولا نهم من اهل الكتاب عارفون بان احد الاخذوا
لهم **ول** وقد قال في شرح التواتر لا احد يتصدق محاذرة لصدقة مع اقران
بانه حاله قال تعالى ولئن سألتم من خلقهم ليقولن لصدقة انتهى وظاهره انه بيان وتوضيح
لوجه الاول وليس بوجه ثان فالوجه انه يقال ان قصد اخذوا لصدقة باهم تصد
رسوله فيما جاؤ به من عنده مع اضمار الكفرية متفرع على اعتقاد ان لصدقة لصدقة
اليهم وهم لم يعتقدوا ذلك فلم يكن قصدهم في لفظ اخذوا لصدقة لصدقة لصدقة
انه لا يمكن اجراء اللفظ المذكور على ما هو بل لابد من التاويل وهو من الذين
الاول ان يكون المراد بالمخا وعة محاذرة رسوله اما بما وعلى حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامة وهو جائز في كلام العرب عند الامن من التاويل او
دما بما وعلى اعتبار المخا وعة في النسبة الالفاظية حيث وقع فعل المخا وعة على غير

ان على نزل النسخة كما ترون تحتها صدق من
ان على نزل النسخة كما ترون تحتها صدق من
ان على نزل النسخة كما ترون تحتها صدق من

ليس منها على ما في النسخة بان الظاهر
ان على نزل النسخة كما ترون تحتها صدق من
ان على نزل النسخة كما ترون تحتها صدق من

ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على ما يصح اخذ عهده و اوقع عليه في العلابة بينهما
خليفته في ارضه والناطية عنه با واره و لولا هيه مع عباده و بمثل هذه العلاقة كما يصح
ان يستدعي الاصل حقه ان يستدعي النائب كما يقال قال الملك كذا و رسم كذا و انما
القبيل و زيره و من ناب عنه يصح ايضا ان يوقع على الاصل ما حقه ان يوقع على النائب
كما في قوله تعالى و دعون لسه في موضع محاذ دعون رسول الله و في ثبات هذه الطريقة
تفهم الخليفة و تطمئنه حيث جعل محاذ و عه خليفته بمنزلة محاذ و عه نفسه فثبت بذلك
الوجهين جواز ان يرا و بقوله تعالى و دعون لسه انهم محاذ دعون رسول الله و الذين
آمنوا و تولى الكلام في توجيه صد و فصل اخذ عه من كل واحد من اهل بيته متعلقا بالآفة
حتى يكون قوله محاذ دعون على اصله لا بمعنى اخذ دعون و صد و من المصنفين حقيقة
متعلقا بالرسول و الذين آمنوا هم و اما صد و منها كذلك متعلقا بالمناقبين
ففيه خفاء لان صد و اخذ عه من الرسول المومنين في حقه حقيقة ليس بطاهر و لا
محال لان يكون اخذ عه من احد اهل بيته حقيقة و من الاخر محاذ لا محاذ اللفظ و ان
جعل محاذها يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني ان رالية بقوله و اما ان يكون
ضيقهم في التصنيع من صنع به صنيعا قبيحا و التصنيع بالتصنيع من صنع اليه مرفوعا و هذه
المحقة في معنى الرفع عطف على قوله و اما محاذ و عه رسول الله **ول** و صنع لسه مجرد مطلق
على صنيعهم و قوله استدراجا على قوله صنع لسه و قوله و امثال الرسول مجرد
معطوف على صنع لسه و قوله في اخفا و حاله متعلق بالامثال و قوله محاذ اللفظ
لا امثال المذكور و قوله صرح صنع محاذ و عه من خبر ان المنزوعة و لفظ محاذ و عه
على لفظ التشبيه لا على صيغة الجمع قال الشريف المحقق رحمه الله و انا اصل ان ينهم من
اهل بيته مما قد شبهته بالمحاذ و عه قوله تعالى دعون استعارة بعبارة ليس في
هذا الجواب اعتبار هبة مركبة من الجاهلين و ما يجري بينهما مشبهة لهبة اخرى مركبة
من المحاذ و المحذوع و اخذ عه يجعل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما قرئ في ختم
لسه على قلوبهم فلا تحفل انتهى كلامه و لعل مراده ان المحاذ على الاستعارة التمثيلية
هنا فلا حاجة الى المحاذ على الاستعارة التمثيلية و الا فالمحاذ على الاستعارة التمثيلية
جائز ايضا و هو الظاهر من توجيه المحاذ في دلالة ظاهره على اعتبار هبة
مركبة من صنيعهم مع لسه من اهلها و الايمان و اصفا و كلف و صنع لسه كما فهمت
انه تعالى امر الرسول عليه السلام و المومنين با و احكام المسلمين عليهم كما توارث و اعطى الاسم

فان كونه بمنزلة دعون سائر دعون
فيجب ان يكون محاذ دعون في هذا
الوجهين باقيا على اصلها
فان اخذ عه من اهل بيته لا يقتضي الاخذ
بالغير بل هو كمن اخذ عه من اهل بيته
الذين تصفوا بالصدق و العدل و التواضع
و اله سارة و ذلك لا يقتضي باسراء و كونه

من المضمون و نحو ذلك و الحال انه عندنا من اخذ عه الكفرة و تشبيه تلك الهبة لهبة اخرى
مركبة منسجمة من الاحوال الخاصة للمحاذ و عه و هي ان كل واحد منهما يظهر لصاحبه
المسألة معه و لا يخبر في نفسه ان ينقل به خلاف مراده ثم ان يستدعي اللفظ المشبهة
بها لهبة المشبهة مستفاد تشبها و جامع بينهما ما اشتركتا فيه من الظاهر كل واحد منهما لا يفر
خلاف ما عنده حتى يحصل مراده و لا يحصل مراده الا في وقت ذكر الشرف في قوله
ختم لسه على قلوبهم ان الهبة المركبة لا يلزم ان تكون جميع اهلها مذكورة باللفظ
بالنقل بل يكفي ان يكون بعض اهلها مذكورة بالنقل و بعضها مذكورة ببعضها متوقفة
و قال الفاضل خسر و بع حاصل هذا الوجه انه اعتبر الهبة منسجمة من الجاهلين
و ما جرى بينهما مشبهة لهبة اخرى منسجمة من المحاذ و المحذوع و المحذوع يكون سعة
تمثيلية كما تحققت في عه هدي و من اقتصر على التبعه فقد اتسع العصبية **ول** و محاذ
يراد محاذ دعون محاذ عطف على قوله و المحاذ يكون من اثنين و اذا كان بمعنى محذوع
لا يحتاج الى اعتبار اخذ عه من اهل بيته و ما عليه كما يحتاج الى اعتبار ان
كان فعل المحاذ و عه على اصله مع انه تعالى لا ينسب اليه اخذ عه حقيقة اما عند المنزلة فلان
الحكيم الذي لا ينقل القبيح لا اخذ عه و اما عندنا فلان اخذ عه الحقيقي بهم العجز عن اهل بيته
و ايضا عندنا من غير ان يرههم خلافة و كجمله مغرورا بذلك **ول** لانه بيان يتناول
او استئناف تعبير لكونه بمعنى محذوع فان يتناول لا شك انه من جانب واحد و هو
المحاذ فنسب ان يكون فعل اخذ عه ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين
و الاستئناف ايضا يعيد فائدة البيان لانه في معرض الجواب لما عسى يقال بما لم يتناول
آهنا و ما هم مومنين و ما غرضهم من ذلك فقبل محاذ دعون لسه فلما كان هذا الكلام
بيانا لرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط فكان محاذ دعون بمعنى محذوع
و محتمل ان يكون هذه الجملة حال من التضمين في يتول والمعنى من اننا من من يتول
كذا حال كونهم محاذ و عه **ول** الاية استثناء من قوله و محتمل ان يراد محاذ دعون
محذوعون اي الا ان محذوعون الواقع من واحد اخرج في ذمة فاعلت كما في قولهم
طارقت النسل و عاقبت النسل بالغة في قوة النسل و محاله كما يقال فلان محاذي لسه اي
محاذي عه عظيم و الوجه في دلالة الاخراج المذكور على المباعدة ما ذكره من ان ذمة
المفاعة للمفاعة اي للمعاوضة و بيان الغالب من المعاضين فان النسل المبني من باب
المفاعة يذكر لبيان ان الغلبة في النسل الذي يذكر بعد ذلك النسل من محاذي محاذي

١٢٨

فان كان محاذ دعون
المحاذ شرط في التمسك
و كان اعتبار التركيب
من كلفا التمسك في التسمية

و هو بمنزلة ما كان محاذ
و مشتق من اخذ عه



ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على ما يصح اخذاه ووقع عليه في العارضة بينهما حيث
خليفته في ارضه والناظر عنه با واره وواهييه مع عباده وبمثل هذه العلاقة كما يصح
ان يسند الي الاصل حقه ان يسند الي نائب كما يقال قال الملك كذا ورسيم كذا وانما
القبيل وزيره ومن باب مما به يصح ايضا ان يوقع على الاصل ما حقه ان يوقع على نائب
كما في قوله تعالى دعون لسه في موضع يخاد دعون رسول الله وفي ثبات هذه الطريقة
تفهم الخليفة وتطمئن انه حيث جعل في دعته خليفته بمنزلة محادته نفسه فثبت له ذلك
الوجهين جواز ان يكره بقوله تعالى دعون لسه انهم يخاد دعون رسول الله والذين
آمنوا وبقى الكلام في توجيه صدور فعل الخدع من كل واحد من الجانبيين متعلقا بالآفة
حتى يكون قوله يخاد دعون على اصدده لا بمعنى الخدعون وصدور من المنافقين حقيقة
متعلقا بالرسول والذين آمنوا ظاهره انما صدور منهما كذلك متعلقا بالمنافقين
ففيه خفاء لان صدور الخدع من الرسول المؤمنين في حقه حقيقة ليس بطاهر ولا
جائز لان يكون الخدع من احد الجانبيين حقيقة ومن الآفة في زلاتها واللفظ وان
جعل جازا منها يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثاني ان رايه بقوله وانما ان يكون
صنيعهم في الصنيع من صنع به صنيعا قبيحا والصنيع بالضم من صنع اليه مراد وفيه
الوجه في محل الخدع عطف على قوله انما يخاد دعته رسول الله **ول** وصنع لسه مجرد مراد
على صنيعهم وقوله ستر راجعا لعله لعله صنع لسه وقوله وانما الخدع الرسول مجرد
معطوف على صنع لسه وقوله في اخفاء حاله متعلق بالاشغال وقوله في زلة لعله
لا اشغال المذكور وقوله صون صنع الخي وعين خبير ان منتهو حدة واللفظ الخي وعين
على لفظ التشبيه لا على صيغة الجمع قال الشريف المحقق رحمه الله والاصل ان بينهم من
الجانبيين مما له شبهة بالخديعة فتارة يخاد دعون استعارة تبعية وليس في
هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبيين وما يجري بينهما شبهة الهيئة اخرى مركبة
من الخادع والمخدوع والخدع يعمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما قرئ في ختم
لسه على قلوبهم فلا تحفل انتهى كلامه ولعل مراده ان العمل على الاستعارة التمثيلية
الهي فلا حاجة الى العمل على الاستعارة التمثيلية والا فالعمل على الاستعارة التمثيلية
جائز ايضا وهو الظاهر من توجيه المحقق فان يدل دلالة طاهرة على اعتبار هيئة
مركبة من صنيعهم مع لسه من الظاهر والايان واضار كلفه وصنع لسه كما فهمت حيث
انه يخاد الرسول عليه السلام والمؤمنين باجاء احكام المسلمين عليهم كما توارثوا اعطاهم

فان كونه بمنزلة الخدوع سيدك ليدنك
فيجب ان يكون يخاد دعون في هذا
الوجهين باقيا على اصله
فان الخدع في هذا الاطلاق لا يقتضي الاضمار
بالفعل من كذا وكذا بل يقتضي الاضمار
في العبادة وكل ذلك خلاف ما يقتضيه
المراد نصفي لا يقتضي الاضمار
والا سارة وذلك لا يقتضي الاضمار
سلا

من المغموم وتوخذ ذلك والحال انه عنده من اخذ الكفرة وتشبيه تلك الهيئة له في
مركبة مستترعة من الاحوال الخاصة للخديعة وعين وهي ان كل واحد منهما يظهر صاحبه
المسألة معه ولا يخبر في نفسه ان ينسل به بخلاف مراده ثم ان يستعار لفظ الهيئة المشبهة
بها الهيئة المشبهة ستارة تشبها وبما مع بينهما ما اشتركتا فيه من الظاهر كل واحد منهما لا يفرق
خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الآفة وقد ذكر الشريف روح في قوله تعالى
ختم لسه على قلوبهم ان الهيئة المركبة لا يلزم ان تكون جميع اجزاها مذكورة باللفظ
بالنقل بل يكفي ان يكون لبعض اجزاها مذكورة بالنقل وبعضها مذكور وبعضها منقولة
وقال الفاضل خسر وبيع حاصل هذا الوجه انه اعتبر الهيئة مستترعة من الجانبيين
وما يجري بينهما شبهة الهيئة اخرى مستترعة من الخادع والمخدوع والخدع فيكون ستم
تمثيلية كما تحققت في عهدي من انقصر على التبعية فقد اتبع العصبية **ول** ويجوز
يراد بجي دعون في عطف على قوله والخادع تكون من اثنين واذا كان بمعنى الخدع
لا يحتاج الى اعتبار خدع لسه تعالى والمؤمنين اياهم وما ولبه كما يحتاج الى اعتبار ان اذا
كان فعل الخادع على اصدده تعالى لا ينسب اليه الخدع حقيقة اما عند المفسر لعله
الحكيم الذي لا ينقل القبيح لا الخدع وانما عندنا فلان الخدع الحقيقي بهم العجز عن انجاز الخدع
والصالح عندنا من غير ان يبرهم خلافه ويجعله مغزورا بذلك **ول** لانه بيان يتوكل
او استئناف تعبير لكونه بمعنى الخدعون فان يتوكل لا شك انه من جانب واحد وهو
المنافقون فينبغي ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين
والاستئناف ايضا بقية فائدة البيان لانه في مرض الجواب لما عسى يقال بما له يتوكل
آهنا وما هم بمؤمنين وما غرضهم من ذلك فيقول يخاد دعون لسه فلما كان هذا الكلام
بيانا لرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط فكان يخاد دعون بمعنى الخدعون
وتحتمل ان يكون هذه الجملة حال من الضمير المتكلم في يتوكل والمعنى ومن انما من يتوكل
كذا حال كونهم يخاد وعين **ول** الاية استثناء من قوله وتحتل ان يراد بجي دعون
خدعون اي الا ان الخدعون الواقع من واحد اخرج في ذمة فاعلت كما في قولهم
طارقت النسل وعاقبت النسل لانه في قوة النسل والحال كما يقال فلان تخاشي لسه اي
تحت خشية عظيمة والوجه في دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ما ذكره من ان ذمة
المفاد علة للمفاد اي للمعاوضة وبيان العاكب من المعارضين فان النسل المبني من باب
المفاد يذكر لبيان ان الغلبة في النسل الذي يذكر بعد ذلك الفعل من معنى نحو كما في قوله

١٢٨

فانما لا يوجب الاترك اللفظين بل لا يوجب اللفظين
المعنى شرط في التمسك على خلاف ما ذهب اليه
وكان اعتبار التركيب ههنا كلفا انقصر على التسمية
سلا

وهو منسوبة اليه كما في الاشارة الى ان
باسم والبيوم الا في مشتق الخدع سلا



وان ضلتي فضلتني اي غلبته في الكرم ورمي السهم من المعلوم ان الفعل من غلب فيه فاعلم
اي عورض وجرى بينه وبين صاحبه مبالاة ومقابله كما ان المبخ وافوى من ذلك
الفعل اذ اجاب وبالمقابله ما رض لانه اذا فعله على وجه المعاوضة كونه الداعي للفعل
والاهتمام به اشد وافوى مما اذا زاوله وحده ولا يخفى ان الفعل مع قوة الداعي اليه
وشدة الاهتمام به يكون اتم واحسن من الذي لا يكون كذلك فلما كانت الزنة المذكورة
للمفارقة المقتضية لقوة الفعل الواقع من الجانيين استصحبت الزنة المبالغة المذكورة **ول**
ومبا عطف تعبير لقوله معارض يقال ثلاث يبارى فلان اي يعارضه وينيل مثله
وقوله استصحب جواب لما وذلك اشارة الى المبالغة المذكورة **ول** ويصده
اي ويتوى الاحتمال المذكور فان قل كيف يتحدعون الله سبحانه ويوتون في علمه خلاف
ما يظنونه مما هو مكره عنده استحقاقه ذلك اجيب بالجواب الاول بوجبه بالتعبير بالجواب
الثاني برفع تعبير **ول** وكان غرضهم في ذلك اي في اظهار الايمان مع الطمان
الكفر كما قيل لاي غرض اقدموا على الكفاح ولا على مقصود عموما على الخدع فاجاب
بذلك وذكر ثبوت منافع الاكراه وضع مضره المومنين عن انفسهم والثابتية جلب
المنفعة منهم والثالث اضراء المومنين باساعة سائرهم اي الكفار الذين ينادونهم
والمسا بذة اظهار العداوة والاذاعة الاشاعة **ول** ما يطرق على بنا والمنبول
وبه قائم مقام الفاعل من طرق الزمان بزوايه اذا صاحبه بها والشخص مطروق
والنزائب مطروق بها **ول** والمعنى ان دايرة الخداع اي يدور وترب
عليه من المضرة والآفة راجعة اليهم لما خفي المعنى في قرارة وما ينادون الا انفسهم
من حيث انه قصر تعلق المعنى وعبارة على انفسهم فيها بعد التصريح بكونها متعلقة بالله سبحانه
وبالمومنين من ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضمها عليهم وبيان انه لا يتجاوز
عنهم الى احد اصلا وطرق استفادة هذا المعنى من تلك التزاوة ان كون العباد
الدارية على كون معادتهم مقصود على انفسهم مما اذا كانت عن انحصار ضم تلك
المعنى وعبارة فيهم بما عني ان كون معادتهم مقصود على انفسهم بلزوم الانحصار
المرتبة عليها فيهم وذكر الملزوم واراوة اللازم مما اذا كانت على اختلاف
الذهبيات والظاهر انه مما لان تعليقها بما علق به سابقا قرينة صادقة
عن اراوة المعنى الاصل وهو كون نفس معادتهم مقصود عليهم فلا يكون كناية
لان شرط الكناية ان يوجب اراوة المعنى الاصل وهذا المعنى هو قصر المعنى وعبارة على انفسهم

فكان الفعل من منفلا باعتبار
باعتبار آخر كما ترى

فانهم لا على ما هو عليه
بالمعنى وعبارة فلا يجوز ان
ويستقيم عليها فذلك العقاب
عليها هو المقصود عليهم

مع ان المعنى وعبارة يتبين
من الشئ ونفس

١٣٩

واما معنى نفس المعنى وعبارة فهو ما ذكر في معنى المعنى وعبارة المذكورة سابقا فان كانت
معنى الاول كما دعوت رسول الله والمومنين على احد الوجهين كونه معنى الثاني
وما ينادون رسول الله وانما ينادون انفسهم وان كانت المعنى وعبارة الاولى
مستقارة للمعنى اليه رتبة فيما بينهم وبين الله والمومنين المشبهة بمعاقبة المعنى وعبارة
مكون معنى الثاني ان تلك المعاملة الشبيهة بمعاقبة المعنى وعين كانت مقصود
عليهم والمراد حصر ضمها باللازم لها فيهم وكذا ان كون لفظ المعنى وعبارة مستقارة
بمعنى المعنى وعبارة الرسول والمومنين او بمعنى المعاملة الشبيهة بمعاقبة المعنى وعبارة مجازا
وسلا على طريق ذكر الملزوم واراوة اللازم وهو الضم المترتب عليها فلهذا كون
التعبير بصيغة المتعاطفة رتبة بما ذكره لا لغيره والاسن ان التفسير بتعبير عن ضم
المعنى وعبارة بل لفظ المعنى وعبارة مبني على اعتد رتبة كل ولا يكون كناية ولا كما
على العلاقة كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طرفة قلت الهجو الى جهة وقيصا
فان قوله اطوفوا ليس مجازا من تحيطوا والظاهر ان ما يبتني على رتبة كل من قبل
المعنى وان كون لفظ المعنى وعبارة مجازا لا ينافي في اعتد رتبة كل الية **ول**
وانهم في ذلك خدعوا انفسهم وعلى هذا المعنى ايضا اندفع ما يودهم من ان قصر
معادتهم على انفسهم بما في تعليقها بما علق به سابقا وذلك لان هذه المعنى وعبارة
معنى وعبارة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم باعتبار التعليل المبني على التجريد بان خردوا
عن انفسهم اشياء صارت دعوتهم كما ينادون غيرهم من الاشياء صارت دعوتهم من انفسهم
شخصا تخاطبه كما في قوله تعالى وليلك بالاشعة وتدفع ايضا ما يقال ان المعنى وعبارة
لا تكون الا بين اثنين فكيف يتصور معادتهم انفسهم ولا اشئيتية وقصود
جربان المعنى وعبارة بينهم وبين انفسهم في معادتهم لله والمومنين على الوجه المذكور
انهم في تلك المعنى وعبارة خدعوا انفسهم بان يوجهوا الا باطل والاكاذيب
من انهم قد خدعوا الله والمومنين وعلى تخدع بذلك وتفتروا طمحين وكذلك
انفسهم خدعهم بان خدعهم اي بان يعقبتهم بالامنيات الخالية عن الفائدة والاطماع
المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اذكروا انفسهم الا باطيل واهتمت انفسهم
الاكاذيب بان يتفرغ على تلك المعاد مع المومنين امور واغراض مهمة كانت
مسامتهم مع انفسهم شبيهة بمعاقبة المعنى وعين فاطل عليها اسم المعنى وعبارة ثم اشترق منها
لفظ المعنى وعبارة فكانت استعارة تبحرية **ول** لان المعنى وعبارة لا تتصور الا بين الاثنين

لا يجوز ان يكون المعنى وعبارة
انفسهم فذلك المعنى وعبارة

الا فانهم انفسهم
ومعنى غير كناية

لما كانت نفس القوادة ثابتة بالنقل المتواتر وجب ان يحل هذا التعليل على كونه سببا لوجه اختياره
هذه القوادة وترجمتها على القوادة الاولى والثانية ايضا بالنقل المتواتر وبرد على هذه القوادة
ايضا ان المتخادعة كما انها لا تصور الا بين اثنين كذلك الخدع يقتضي شخصا اخر المتخادع
حتى يتصدا صابة المكره به وينفع بالمصير في التجريد لكنه من جانب واحد بان مجردا من القسم
اشي صاخذ عنهما اي يبا لونها معا في الخدع الخدوع **اوله** وقرى تحذعون من خدع
بتشديد الدال على ان بنا والتفصيل باللفظ والكثرة **اوله** وتحذعون لوجه الابد والحق و
وكسر الدال المشدودة واصلة تحذعون فتحت الدال الهمزة ثم قلت ان ادواته
مخبرها ثم ادعت الدال في الدال وهو لها متقد نصب من قوله كما في قوله انترعت الشيء
اي قلعته وقيل ينبغي ان يكون نصب النفس في هذه القوادة بنزع الحاقص الا ان ثبت
اختدع بمعنى خدع **اوله** وتحذعون وهي دعوى على البنية المنقول اي في القوادة وما
فعل هذا انتصاب القسم على نزع الحاقص على طريقه واختار موسى قوله اي من قوله يقال
خدعت زيدا نفسه اي عن نفسه او على التمييز ان يجوز كون التمييز معرفة وانتصابه على
باقي القوآت على المقول له لما تقرر ان المستثنى المزج يوجب على حسب اقتضاء العامل وهو
اللاية كرفه المستثنى منه بشرط ان يكون بعد ثبوت شبهه كما لا يخفى **اوله**
والنفس ذات الشيء وحقيقته سواء كان جسمانيا او لا لقوله كما تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسيك **اوله** ومتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة في الذات
مجازا فيما عداه فيكون قوله لان الحقي به بما للعلاقة وكذا الحال في سائر التعيينات
يعني ان لفظ النفس في الاصل اسم لذات الشيء ثم اطلق على موارد في البلاغة بينهما وبين
ذات الشيء ادلا نقل منه والحق على الروح سواء كان روحا حيا او اداة حيا
وهو النفس الماطقة وهو الخيال اللطيفة باء على ان الروح باء مع ما كان سبب لقوم
النفس بمعنى ذات الشيء الحقي على طريق اطلاق اسم السبب على السبب **اوله** لانه محل الروح
يدل على ان النفس نقل ولا عرفات الشيء الى الروح ثم نقل عنه في القلب لانه محل الروح
احيوا في ادلا وكذا هو محل الروح الا ان على راي الحكم لان ما حل في جميع البدن
يحل في القلب ايضا ولتعلق خاص بالقلب من حيث ان حوله في البدن يتوقف على حوله
فيه فاذا راق القلب ينقل عن البدن ايضا قال الشريف المحقق في شرح الكواكب ان
القلب له تجويف في جانبه الايسر يتخذب اليه لطيف الدم فيخبره بحوارته فذلك الخيال يسمى
بالروح عند الاطباء ثم انه يسير من القلب الى جميع البدن وقوله وتعلقه اولان القلب مستند

مستند الروح على ان يراو بالروح الروح الا ان في وبعده اكثر المتكلمين جسم لطيف سار في
دحال فيه واذا تعلق بجميع البدن تعلق بحول كون متعلقا بالقلب الذي هو عضو الصنوبري
والروح عند الحكماء مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح
احيوا في اهل في القلب وهو عندهم ليس جسم ولا متعلق بالجسم تعلق بحول فيه **اوله**
والدم اي وقيل للدم نفس من حيث ان نفس الشيء اي ذاته يتقوم به حتى روي ان اللطيف
هو الروح ان الروح هو الدم وقيل للماء ايضا نفس لان ذات الشيء يحتاج اليه في طوائف
قال شيخنا وجدنا من الماركس شي حتى روي ان قيصرا بعث الى مصر ودية بقارون وقال
له اجعل فيها كل شيء فسأل ارض عيسى رضى الله عنها فقال له اجعل فيها ما **اوله** ولاي
في قوله فلان يوارى نفسية اي يث ورأيه افواتر دودي الامر واجبه له رايات
واعيان لا يدري على ايها يعتمد **اوله** لانه ينبعث عنها اشارة الى ان اطلاق النفس
على الاري مجاز من قيس اطلاق اسم السبب على السبب من حيث ان الاري ينبعث
عن النفس **اوله** او يشبه فانما يامر عطف على قوله ينبعث فعلى هذا يكون اطلاق
اسم النفس على الاري على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه الاري الداعي بالذات
المشيرة الامر واطلاق اسم تشبه به على المشبه قال الشريف المحقق في استعارة مبنية
على المشابهة السبب بهذا المقام واظهر كسب المعنى انتهى كلامه ووجه كونه السبب ان
المؤامرة والمثورة انما يتعلق بالذوات المشيرة وتلاهما فالمناسب ان يكون
ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر كسب المعنى ان عت رالت به من النفس والاري
الداعي اظهر من اعتبار ركون النفس سببا لقراري لان السبب الحقيقي هو لسه تعالى
اوله والمراد بالنفس ههنا ذواتهم لانها اصل معانها وان مقتضى الابدول عنها **اوله**
لا تحسوت ذلك اي لا تحسوت كون وايرة الخدع واجبة اليهم وقوله لهما دوى غفنتهم اي
لاعتدا وغفنتهم ووصولهم الى مدى الغفلة وغافتها وقيل المعنى لهما وبيهم في غفنتهم والمركب
الغافية قال الامام المشهور علم الشيء اذا حصل الحسن ومشتا عن الالات من حواسه
والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالحسوس كقوله لهما وبيهم في الغفلة كما لذي لا تحسوت
اوله واصلة لشعراي الفهم والعلم وفي الصحاح شرت بالشيء اشعره شرا اي فطنت
له ومنه قوله لم بيت شعري الى بيتي علمت **اوله** ومنه الشعار سبب الشعور وايضا
الشعار ثوب على الجسد **اوله** وحسد وهو ان يمتني زوال نعمته المحسود اليك
وهو باب نصر والغفينة هي الخد الذي يروى في قصص الانعام **اوله** لانها ما نفعه لم يتفيل

نقله استغناء اشارة الى ان الروح الكليات الروح الخدع
غير حال في البدن وقوله من افواتر دودي
وهذا ايضا من الخيال السبب على السبب فان الغارون
لم يكن سببا لغير النفس كما لم تكن في الخدع
الاشارة الى ان السبب كذا اصل في الخدع
بقوله الخدع وقوله النفس كونه
بقوله الخدع وقوله النفس كونه

والاراد ليعول الخيال السبب وهو علم العلم على اشارة
ان يكون عالما بسبب الاعتقاد والجل كركب
لانه اعتقاد غير مطابق

كون المرض بما زان في الصفات النفسانية التي تخل بها لهما بيان وجه الشبه بينهما
الاراض البدنية فكما ان المرض الحار يرضي عن غيبه عن كماله وهو صمد والفعال
المتعلقة بعينه من غير خلل وربما يودي الى زوال الحياة الجسمانية الفانية كذلك الصفات
المذكورة تمتع النفس عن كمالها وهو كسب النضال البدنية من معرفة لسهل وعينه
وعبوديته وربما يودي الى زوال الحياة الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمن في دار الآخرة
فظهر بهذا ان اطلاق لفظ المرض على تلك الصفات استتار تصرفه لا يتناء على المشاهدة
بين تلك الصفات والمرضى الحقيقي من حيث ان كلامهما صفة لتلك موضوعاتها وتوجب
الخلل في الافعال الصادرة عنه واداءه بالفصل في قوله لانها مانعة عن بل الفصل
بالا لوجب انتفاؤه الكفر والخلل في التاثير بقوله اودوية هم فان الجهل فيجب
الاعتقاد به وكذا سوء الاعتقاد في قوله والآية تكريمه تحتها اي كتمل ان مراد بالمرضى
فيها معناه المجازي كما ذهب اليه صاحب الكفاية وان يراد معناه الحقيقي الحار
بجرم القلب الضويري وهو سوء مزاجه وتألمه ووجهه فان الالان اذا صار مستلما
بالحد والنفاق ومنه امدد المذكور فادام به ذلك واستمر فربما حاسبها
لتغير مزاج القلب وتألمه وهذا كونه محض صفا المبعث المجازي الذي لا يكسب
الا لكونه المبعث من الحقيقة **ول** تحرقا على ما فات ودمي بعض النسخ عافات اي اجزافا
وتحرقا على قوته او ما شابهه وهو علة لتألم قلوبهم وتوجعها توجع حاسبا من اجزاء
عنه من الرياسة فان اهل المدينة قد اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي سفيان
وتتوجه بتاج الامانة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم محمد بن عبد الله عليه السلام
او النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتروا ما عروا عليه في حق ابن ابي عمير ذلك عليه
وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على ساخنة والصبر عليه بل مرض قلوبهم مرضا
حقيقيا واشتد وجعها حتى ظهر منهم ما يتعلق بهنك قوة رسول الله صلعم ما ظهر وعنده
سعد بن عباد رضى الله عنه من قبل ابن ابي بقره عطف عنه يا رسول الله واصف
الحديث قال الشريف المحقق ان العرق ههنا من عرق الاسنان اي من العرق
على بعض حتى شمع لها صريحا صوت وهو كناية عن شدة الغيظ وليس ينبغي الاحتراق
لان استسقاءه يبعث من هذا المبعث **ول** فزاد لسه عطف على قوله فان قلوبهم كانت
متألما والمقصود منه نفس قوله فان قلوبهم كانت متألما ان يقول ههنا فزادهم
البدني الحقيقي والمناسب لقوله فان قلوبهم كانت متألما ان يقول ههنا فزادهم

كسبه في الرض حاتان الصبر بما اعتاد الى
والاخرى باعتبار كمال الايمان في افعال
عن اعتداله وانما يوجب في افعال
تاثيره في زوال الحياة الفانية
النفسانية المذكورة بالمرض
المذكورات بالضرورة

وقد سئل عن رجل كان راجعا
كاخطب في الاقتراف

تألم قلوبهم الا ان غمها من مشاهدة ما يكونه لما كان سببا منضيا الى تألم قلوبهم
به وانشادة ذكره اي رفع قدح وفي الصحيح اشارة بذكره اي رفع من قدح
ول ونفسهم كانت مؤفة بالنصب عطف على قوله قلوبهم كانت متألما وهو ان
الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي فلعلم هذا كون من قوله فزادهم
لسه مرضا فزادهم لسه كما ذكره المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد وتجويز ذلك بالعلم على
قلوبهم وهو من جنس الزيادة لانه يركده ويقويه ويمكن فزادهم لسه كما ذكرنا
التكاليف عليهم اي بزيادة تها بها وعلى ان لا يزداد معتقد ههنا ومضاف الى من
وان كان المشهور استتماله لازما ويحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كباقي
عن الزيادة والتضخيف لكونها لا زيمين لهما **ول** وكان سن الزيادة الى لسه
متعلق بقوله او بزيادة التكليف وجواب عما به عليه من ان قوله كما فزادهم
مرضاً يستدعي مرضا مجازيا زائدا على ما كان في قلوبهم بحيث يكون ذلك الزيد
من جنس الزيادة او لما ياله لان الزيادة على كل شيء لابد ان يكون كذلك ويستدعي
ايضا ان يكون زيادة مستندة اليه كما ذكرنا الامور كما هو ان على تقدير ان
يفسر ذلك بان يقال فزاد لسه ما في قلوبهم من الكفر وسوء الاعتقاد وتجويز
بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة والوقاحة المانعة عن قبول الايمان والطبع
مرض قلبى لا يملك في قلوبهم من مرض المجازي وان زيادته مستندة اليه كما وان
فسر ذلك بقوله فزاد لسه ذلك بزيادة التكليف وذكر الراجح والتضخيف النضر لانهم
الامر الاول لان زيادة التكليف واخويه وان كانت افعال مستندة اليه كما
الا انها ليست من جنس الزيادة ولا لما ياله حتى تعد زيادتها زيادة على ما في قلوبهم
من الامراض فان قلت ليس المراد بالمرض قوله كما فزادهم لسه مرضا هذه الافعال
عند من فسره بالتفسير المذكور حتى يرد ان يقال انها ليست امراضا مجازية كما
قلوبهم بل المراد بالامراض الزيادة الحاصلة بسبب هذه الافعال وذلك لان المرض الزيادة
زيادتها مستندة اليه كما خلقا عندنا فالامر ان جميعا حاصلان في وقت واحد
ان ما ذكر من الامراض صفات كتسبوا باختيارهم فهي مستندة اليهم من هذا الوجه
ولهذا يلامون عليها ويوجبون سبها وخلق لسه تعالى اياهم من جهة انهم صرفوا
اختيارهم اليها والتسبوا لانهما خلقها فبهم جبر من غير سبق اختيار منهم فاستد
اليه تعالى من جهة خلقه اياها على الوجه المذكور مع ظهور استنادها اليهم غير معقول وبالجملة

لان الزيادة لا بد ان تكون منضيا
الى مصلية والاختيار ليس منضيا
الى مصلية وسوء مزاجه كماله
ان المصلحة

كقوله في الراجح فان صدور ذكره الراجح
عليه السلام في هذا الخبر بزيادة وتضخيف
المراد من

المرض الذي سئدت زيادتها اليه تعالى ان اريد به الافعال المذكورة فهي ليست بامراض
وان اريد بها ما يرتب عليها من الامراض فهي غير مستعدة اليه تعالى وتقرير جواب ان
المراد ان في دسنا وزيادتها اليه تعالى كونهما مترتبة على اختيارهم من قبيل سنا
الشيء الى موجب سببه سنا واما زيادتها فانها اذا زادوا الكوا وضغينة وحسد
ومصادرة للشئ عليه السلام بسبب ما فعل الافعال المذكورة التي هي سباب ازدياد
مرضهم فانه كما زاد تكلفا فاكروه ازواد كوفهم وسوء اعتقادهم وكما
كرر انزال الوحي على رسوله وشموه وكما نضره وراؤه ازواد كوفهم وحسد
فكان لسنا هو الذي زادهم ما ازوادوه فاسئدت الزيادة اليه تعالى على طريق
اسناد والنقل الى السبب كما اسئدت الى نفس السبب في قوله تعالى فزادهم حيا فانا
السورة سبب تلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوا انكروا وكفروا بها وسنا
الشيء الى سببه والى سببه غير خارج عن قانون البلاغة **ول** من حيث ان سبب
اي من حيث ان تلك الزيادة وتذكير الضمير لكونها في ناول المرض **ول** والخوض في
الضعف وقوله حين شاهدوا طرف لقوله تعالى فزادهم حيا فانا
معطوف على قوله شاهدوا والظرفان فشر على غير ترتيب قوله من الجسد وكما في قوله
ما تدخل قلوبهم اشارة الى ان هذا المعنى المجازي لفظ المرض احدث فيهم وعرض
عليهم بدوق الاسلام وشركة المسلمين فان قلوبهم قبل ذلك كانت قوية حيث يطعنون
عدم استوارهم وعدم قبول الحق اياه ومن قبل منهم ذلك سببهم على فعله ورجوع
عنه فيضمحل امره وهو ما قاله الرخصي ان قلوبهم كانت قوية بالقوة طمعه فما كان في ذلك
به ان ربح الاسلام تلب حين ثم تسكن ولواؤه الخ في قوله تعالى فزادهم حيا فانا
الياس عند انزال لسه تعالى على رسوله النصر وانها رديت الحن على الدين كله واما
لانهم صواب شجاعة وجبات في الحروب فغلب الحرف والجبن على قلوبهم حين قد
لسه تعالى في قلوبهم الرعب وكونت هذا المعنى احوالها وتأخلاف الالوين قال فيها
فان قلوبهم كانت متائلة ونفسهم كانت مؤنة وقال في هذا المعنى ما تدخل قلوبهم
لان الداخل يقتضي العوض والهدوء **ول** وزيادته لتضعفه عطف على قوله بمرض
ما تدخل قلوبهم ولما فسره بمرض شبهة اوجه فسه الزيادة في كل وجه بما ياسبه **ول**
في قلوبهم مرض الجور والجور خير مقدم لقوله مرض وقدمه مصححا لابتداء بالكرة وقوله
فزادهم لسه مرضا جمله معطوفة على جملة الاسمية قبلها سببه بمعنى ان سبب الزيادة

ولقد كتبت ان مراد المرض عطف على قوله فزادهم حيا فانا
لفظ المرض في الآية يقتضي ان مراد المرض هو المرض الذي
واقف اوجه الاضطرار في قوله فزادهم حيا فانا
في باب العقاب الذي يشترط في المرض ان يكون
في باب الاخلاق بالانتماء الى الجسد
كما في الاضطرار الذي يشترط في المرض ان يكون
في باب الاخلاق بالانتماء الى الجسد
الاشياء التي لا تنتمي الى الجسد
وهو ايضا معنى في قوله فزادهم حيا فانا
ربح الاسلام دولة شريفة في نفاذ امره
بالربح وهو ما
وهي جملة نفاذ لسان حبيب مكرم
فيه في النفاق مسكناه

حصول المرض في قلوبهم وزادوا يستعمل لازما ومتعدا الى اثنين فابنهما غير لا على
وكما يجوز حذف متوليه واحدهما اختصارا واقتصارا تقول زاد المال فهذا
لازم وزدت زيدا اجمالا ومنه وزدناهم هدي ووزادهم لسه مرضا وتقول
زوت زيدا وتذكر ما زوته وزوت مالا ولا تذكر من زوتة **ول** اي يوم ينتج
اللام على انه اسم مفصول من اسم الايام اي وجمع ايها عانا لمولم هو المعذب الذي
تعلق به الالم والوجع وصار محلا له فمؤقت الالم بمعناه الحقيقي لانه مشتق من الفعل الالم
وهو الالم بالمال في الالم في الالم وصار في الالم بان تعلق به الالم فيكون بمعنى ذي
اللم وهو معنى المولم بعينه **ول** وصف به العذاب للمبالغة جواب ما يقال من ان الالم
ح صفة المعذب بفتح الذال لاصفة العذاب فكيف وصف به العذاب ووجه المبالغة
ان التصديق المذكور يدل على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ في القوة والكمال الى حيث
سرى من المعذب الى العذاب الى رطلع وانه من شدة يتالم بنفسه وهذا غاية
المبالغة كما وصف الضرب بكونه جميعا واليه مع ان الالم هو المضروب لذلك
وصدر المصريح المذكور وخيل قد ولت لهم خيل تخية بينهم ضربت وجميع المراد بالخيل
الزسان وولف لازم بمعنى مشي مشيا متيقا وقرب الى آفة او بمنع تقدم اليه
يقال ولف الشيخ اذا مشى وقارب محطه وولفت الكعبة في احوال اى قدمت
وعدى على بالبال والجانح نصار بمعنى قوتهم وقدمتهم وامنح رب عكر فرسان
قد قربت لهم مشهم ضربهم الرجوع كتحية بينهم على التشبيه البيه المقرب فان ظاهرا الكلام يدل
على تشبيه صدر عنهم من التحية بالضرب الرجوع وليس فيه كثير لطف بخلاف ما لو حمل الكلام
على تشبيه ضربهم الرجوع بالتحية من حيث انهم في اول التلاقي يتبدون به بدل ابتداء
المتلقيين بالسلام بالذات **ول** على طريقة حجة جده اي في كون الاسناد والمولول
عليه بالكلام سنا واما زيادتها في كون مسند مسند المصدره كما في حجة جده واما
كون كذلك لاسناد الالم والوجع الى ضمير الالم والوجع وقيل اللم ووجع وجميع وليس
كذلك ويمكن ان يكون اسناد الالم الى ضمير العذاب من قبيل لاسنا والى مصدر
بناء على ان العذاب هو الالم الفاضح غاية ان لا يكون المصدر من لفظ المسند او
لا ياتي في كونه مسندا الى مصدر لاسنا والى نفس اللفظ واما جعل سنا و
الوجع الى ضمير الضرب من قبيل لاسنا والى مصدر بناء على الضرب بالمضروبية
التي هي في معنى الوجع فلا يخفى عن تكلف لان المضروبية سبب حصول الوجع لانفسه

الآراء السنية والارقي التي استقرت
الجمهور النظم ليل وصف التوم
عليها

وفي الصحيح الآراء المرجح والايام الراجح والالام المرجح مثل السمع من السمع انتهى كلامه وزاد
في الوسيط كقول الشرح امين زحانته الداعي للسمع يورقني واهي في اجوع والذباب
المولم هو العذاب الذي يعيل وجعه الى القلوب وزاد في التيسير قيل هو العذاب
الشديد الذي لا يزول ولا يقطع انتهى وكان المص لم يرض بهذا التفسير لانه لا يفي
عن كون المجاز عقاب لان حصول المصاحح ولهم عذاب عقاب والتعذيب الحقيقية
اثر الفاعل وقوله لا اثر فعله فاستاده الى العذاب الذي هو انزله اسنادا وجمادي
ومع ذلك فيه ارتكاب المجاز للفقير ايضا جعل فيقول من فعل معنى مقصود من الفعل
والمنع بسبب كذبهم اشارة الى ان التا والسببية وما مصدرية وانما كذبت كان فدلالة
على الاستمرار في الازمنة كذا في الحاشية الشرعية والدلالة على الاستمرار والانعقاد
بمن معنية حسب الوضع في معنى كان التا قصة بل كل واحد منها مستفاد من الترتيب
وذبح بعضهم الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر في الزمان الماضي مستفاد
بقوله كما وكان لسميها بصيرة وقال الفاضل الرضوي منشاؤه الفعلة عن الاستمرار
مستفاد من ترتيبه وجوب كون لسميها بصيرة الامن لفظ كان فان كان
التا قصة موضوعه لمجر والدلالة على ثبوت خبرها لفظها في الزمان الذي يدل عليه
صيغة الفعل التا قصا اما ضيا او حالا او مستقبلا فكان لما ضي ويكون للحال
او للاستقبال وكن للاستقبال ومقصود الترتيب رجح هذا القول وضع ما يتوهم
ان المتأخرة من لفظي كان وكذبون من حيث ان لفظ كان اداة دلالة
على ان الكذب منتسب اليهم في الزمان الماضي ولفظ كذبون يدل على ان انت
اليهم في الحال او في المستقبل فالزمان الذي يدل عليه كذبون بصيغته غير الزمان الذي
يدل عليه الاداة فما وجه الجمع بينهما فاجاب عنه بان كلمة كان للدلالة على استمرار
كذبهم في جميع الازمنة مشهورة الترتيب كما ان لفظ كذبون يدل على الاستمرار
التجددي **ول** ادبيد له اشارة الى جواز كون الباء المتعاقبة فان الجواز مقابل
لجوزمته كما ان الجرمية سبب الجواز وما مصدرية ايضا والمراد بكذبهم قولهم آمننا قات
اجبار منهم باحد انهم الايمان في الزمان الماضي فيصح توصيفه بالكذب وان
قالوه على ارادة قصد لانت ولا يصح نسبة الكذب اليهم في انت الايمان يكون
الكذب ح واجبا الى الاخبار الذي تضمنه هذا الالف فانه متضمن للاخبار
بصدور الايمان عنهم **ول** من كذبه فالمنع على التزاوة الا وكذبهم في قولهم آمننا

ك

١٤٣

وعلى هذه الزاوية بكذا بهم الرسول بقولهم وبالسنة اذا خلدوا الى شيئا طينهم الا
حذف المنقول اما رعاية الكفاية او لقصد التعميم والتكثيرة على انهم كذبون جميعا
وجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد والامور والاصحار اعتقادا
على الترتيب الدالة على ان المراد كذب الرسول صلى الله عليه وسلم فان شأن اليهود العناد وكذب
الرسول كما بنا من كان واما لك خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بايقاع صريح الكذب
عليه في اديل الكتاب الحكيم كما قالوا في قول البخري قد طلعتا فمخد في السورود
والنجد والمكرم كمثل ان حذف المنقول فيه ترك مواجهة تمدح بطلب مثل
قصد الى المبالغة في التاديب وهذا وجه حسن **ول** واذا خلدوا الى شيئا طينهم عطف
على قوله بقولهم بقدمه وبالسنة اذا خلدوا وفي بعض النسخ الى شط رديتهم والكث ط
من اعيان الله كخبتا ويقال ايضا من علا في الضلال ويقال خفوت الى فلاك
اذا جمعت معه في خفة **ول** ومن كذب الذي هو المبالغة والكثيرة فان بنا
فعل بالشديد قد يكون لمبالغة فعل بالتخفيف حسب الكيفية للدلالة على ان الفعل
الصادر من الفاعل قوي شديد بالغ القوي درجات الكمال وقد يكون للدلالة على
كثرة الفعل وزيادة بحسب الكمية والعدد بمعنى كذبون على الاول كذبون كذا
عظيما وعلى الثاني كذبون كذا بكثرة من جهة كثرة الفاعلين كما في قولهم قوتت
البهائم فان بنا وفعل فيه للدلالة على كثرة موت البهائم وفي قولهم بين الشئ للدلالة
على كمال بين الشئ وقوة كبره والقاهرة فالمتا لان من يبس اللف والنشر
المرتب فان قوله بين الشئ مثل هو المبالغة وقوله وقوتت البهائم مثل ما كما
للكثيرة وكلمة وفي قوله او الكثرة لمنع الخلو اذ لا مافاة من المبالغة والكثيرة الذي
هو المبالغة حسب الكمية قال صاحب الكسبا في سورة في تفسير قوله انه كان صدقيا
سببا الصدق من ابيته المبالغة ونظيره الضحيك والتطيق والمراد كثرة ما صدق
به من غيب لسه وآياته وكتبه ورسله وكان يبيح في الصدق لان ملاك النبوة
الصدق **ول** ومن كذب الوشي اذا جرى شوطا اي مسافة وميدانا
قريبا كان او بعيدا قال الشريف المحقق قولهم كذب الوشي مجازا مأخوذ من كذب
الذي بمعنى التعديت كما انه كذب رايه ووطنه فيقف لينظر ما وراة ولما كثر استعماله
في هذا المعنى وكانت حال المناق في تروده بين الدينين شبهة به جاز ان يستعار
منه لها انتهى اي شبه تروده المناق بين الدينين والظاهر الايمان خوفا وحذرا

ثم تفكره في الحرف ما يخالف منه به حال الخوض في جبهه شوطا ووقوفه ثم استقيم لفظ هذه
الحالة وهو الكذب على نفاقه وانشق منه لفظ كذبت استقامت مسحة **دولة** والكذب
هو الخبر عن الشيء على خلاف حقيقته اي هو الاخبار عن المحكوم عليه بانته على وجه وكون ذلك
الوجه خلاف الوجه الذي ذلك المحكوم عليه لابس بذلك الوجه في الواقع **دولة** وهو جرم
كله قيل كانه مذاهب الشافعية اذ ذكر في كتب المنقضية انه كوز في ثلث مواضع في الصالحين
الناس وفي الحرب ومع امرأة **دولة** وما روي في جواب عما يقال اذا كان الكذب
كله جرم اما فكيف كذب ابراهيم عليه السلام فثبت كذباته الا وفي قوله اي سقيم وليس سقمه
وانما فيها قوله بل فعله كبيرهم ولم ينص الضم الكبير شيئا وانما قلنا قوله الملك الثامن حين
اراد ان يعصم زوجته سارة هذه حتى وهي زوجته لا اخته وقيل الكذبات الثلث
قوله هذا روي في ثلث مرات حين باجن عليه ليس فراى كوكبا وحين راى القمر وحين راى الشمس
وتزوير الخواص ان اطلاق الكذب عليها على سبيل المجاز تشبيها لها بالكذب لكونها في صورة
فانها في الظاهر احكام غير مطابقة للواقع الا انها ليست بكذب في الحقيقة بل هي تزيين
والتمويه ان يثرب الكلام الى جانب والنزعة جانب آخر فقوله سقيم وان ذمهم
انه سقيم في الحال لانه عن الذباب منهم الى عيدينهم وتخلو سبيل فيكسره اصنافهم لكن
النزعة منه جانب آخر وهو انه سقيم لما علم ذلك با مانع من النجوم من حيث كونه
عالما باحكامها واحولها اوانه سقيم كما يحكم من الخيط الشديد بانها ذمهم النجوم
الآخرة وقوله بل فعله كبيرهم واهمهم ان الكبرية كسرة الصفا وغيرها على تشبيها كما يابا في
استحقاق العبادة والتعظيم والنزعة شاعر بعد قدرته عليه وان من عجز عن ان يرض
عن نفسه مثل هذا الضعيف والدناءة كيف يكون آلهما فاذا لم يصح هو لالوهية
فالصفا المكسورين اذ في ان لا تكون الآخرة وقوله هذه حتى وهم الملك انها اخته
من جهة النسب والنزعة الاخيرة في الدين وانت بها الى دين واحد واراد بذلك
تخليصها من يد الظالم فان ذلك الملك كان من قوانين سياسته ان لا يرض
الا لذوات الازواج واللاته لا ازواج لهم لسبيل عيدين آلا اذا رضين فادبته
انها ليست بذات زوج ليخلصها منه وقوله هذا روي كلام على سبيل التمثل والنزعة
ارضا العنان مع انحصار في المحادق كانه يرض ربوبيته تبيينها على خطيئهم في اتحا و
المتغير بها وث الحسن **دولة** عطف على كذبون والتقدم وبما كانا نرا في اقبل لهم
لا تفردا هم وعلى الثاني ومن الناس من اذا قيل لهم لا تفردوا قالوا لا تفردوا

على طريق المصادفة والادب على كونه
والا لما فعله بنى العاصم مسله

توضيح

الاول اوجه لقب المعطوف اليه ولا فائدة تسبب الف والذباب فيدل على قوله
الاحترار عنه كالكذب وخلقوه عن نفس البيان او الاستئناف وما يتلوه بين اجزاء
الصلة وقد روي ان في كون الآيات ح على نطقه بقدمها تحميم وافادتها التصانيف
من تلك الاوصاف استقلا لا قصد ودلائلها على حقوق العذاب الا ليه سبب كذبه الذي
هو اذ في احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسايرها هذه الكلمة وقيل في قوله ولا فائدة
تسبب الف والذباب في كذب لان المعطف على كذبون يصح ان يكون المعنى ولم
عذاب اليم بتولهم انما نحن مصحوبون اذا قيل لهم لا تفردوا في الارض فيفيد تسبب القول
للعذاب لا الف **دولة** وجوابه ظاهر **دولة** وما روي عن سلمان الفارسي رضي الله
الي جواب ما يقال عطفه على كذبون او يقول يستلزم ان يكون الذين نذروا الف
في الارض هم المنافقون الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام وقولوا آمنوا وهو في
ما روي من انهم لم ياتوا بعد وجوابه ان المناقاة انما يلزم ان لو كان معنى قوله
لم ياتوا بعد ما يفهم من ظاهره وليس كذلك بل معناه انهم لم يتبرؤا ولم ياتوا عن
آخوهم بل وسكون من بعد اولادهم بعد زمانه عليه السلام من حاله حالهم في النفاق
وما يترتب عليه وانما احتج الى التاويل المذكور لان هذه الآية مستصدة بما قبلها بالضمير
الذي فيها فكون الهمما اهل ما قبلها بالضرورة فلا وجه لعمد ما روي على ظاهره
دولة وكلاهما اي كل واحد من الالف والاصلاح بيمان الاول يعم اف وكل
صارا وانما في يعم اصلاح كل مانع فكانه انشاؤه الى ان عدم ذكر منقول لا تفردوا
وانما نحن مصحوبون بتسليم جميع ما في الارض كما قيل لا تجزوا شيئا مما في الارض عن
اعتداله الايق به وانهم قالوا انما نحن مصحوبون كل شيء فيها **دولة** وكان من فسادهم
اي من الف والناشي من جنتهم في الارض لالف ودهم في انفسهم يقال ما ج الشيء
يهي اي تاروا جبهه غيره يتعدى ولا يتعدى والمراد بقوله يبيع الجواب والفتن
هو انما لزم لان المتعدى هو الالف ولا الف **دولة** ومما لاة الكفار عليهم اي
وجبه ونة الكفار على المسلمين من ماله اي عاونه بافتا اهل المسلمين في الكفا
دولة فان ذلك اي يبيع الجواب والفتن بالبطون المذكور وهو انشاؤه الى وجه كون
يهي الجواب والفتن في الارض يعني ان الف وفي الارض لما كان عيانا
عن غرور ما يفهم من الناس والدواب والوحوش عن الاعتدال الايق به وكان
يهي الجواب والفتن سببا لذلك الخرج كان اطلاق اسم الف عليه اطلاقا مجازيا

كانه على تقدير كونه مطلقا على قوله ان كذب
اجزاء الصلة فلو ان كذب قد جاء دعوت ليعلم
من اجزاء الصلة وروايات ليزيل
ارستيق مسله

سواء كان ما قبلها تاروا كذبت فان الهمما الذي عطف
من الدعوة

المبالاة بجهنم من ماله
اي ساعدته عليه وشايعته قال الكوفي بالادوة
عاونة اي صرت من ماله وجميعه خوفا ليعتد
اي صرت من شقيقته
الف وكلا من كذبت صحتها يكون رها
الف ما عاونه الروح واصلا بالمعروف
على زياتان اعتدال الروح واصلا بالمعروف
اليقينية والاطلاق بضمه تعقبه بالهمزة
الاعتقاد وسبب الاحراق بتزليف الكفار
الكفار عن الاسلام مسله

من قبيل اطلاق اسم السبب على السبب بمعنى لا تفقد الاء التيسر للثبوت البروئية انما هي
 الارض من الناس والدواب فانها يقتلان في الحرب وكذا الحوت فانه يقطع علقا قبيل
 اهل الحرب او يدس بالارجل وقيل قوله يروى ان الكلاب من قبيل الجاز
 باعتبار المثال لان حقيقة الاف وجعل الشيء فاسدا وخذ علم المسلمين وما بينهم
 الكفر عليهم وما يرتب عليها من عيب الحرب ليست في النصها اف **اول**
 ومثنا نظرها للمصاحف عطف على قوله من ف ذبحهم قال الامام نقل عن ابن عباس
 والحسن وقادة والسدي ان المراد بالف وفي الارض انهما محصية لسهما وتوجيه
 ما ذكره القفال وح وهو ان اهلها محصية لسهما انما كان افساد في الارض لان
 الشريح سنن موضوعة من العباد فاذا تمسك اهلها بها زال العدوان فلزم كل افساد
 فحقت الامارة وسكنت الفتنة فكان فيه صلاح الارض صلاح اهلها واما اذا تركوا التمسك
 بالشرع وادغم كل احد على يهودا لزم النهج وطرح والاضطراب فيقع وعظم الارض
 ولذلك قال علي بن عيسى ان قولهم ان لفساد في الارض عليهم على انهم اذا عرضوا
 عن الطاعة لم يحسدوا الا على الف وفي الارض انتهى كلامه والتهج القتل وفي حديث
 اشراط ال عترة كذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا وكذا
 كذا في الصحيح والتهج الاضطراب وهو مصدر فخرج الجحيم في اصبعي بالهجر في حق
 واضطرب وخرج الدين والامر حيا بفتح الراء اي يختلط واضطرب واسكن الراد
 هما لموافقة التهج **اول** والقابل هو لسهه الرسول وبعض المؤمنين وكل ذلك محتمل
 ان الاقرب ان ذلك القابل كان مشا نهالم بذلك الكلام فاما ان يكون الرسول
 بلفظ عنهم النفاق ولم يقطع بذلك نصهم فاجابوا بما تحقق ايمانهم وانهم في صلاح منزلة
 ساير المؤمنين واما ان يكون بعض من يقون اليه الف وكان لا يقبده منهم
 على سبيل الوعظ لهم لا تفقدوا **اول** وهذا صح على سبيل المباعدة كون جوابهم بالهجر
 الدالة على الثبات والاعتزاز وكونها مصدر بكلمة انما الدالة على تأكيد الحكم وعلى الصفة
اول وان حالهم متحصنة عن شوايب الف وانشاء الاء من قبيل قصر الاخر وانهم
 لما نهوا عن الاف وتوجهوا انه قد حكم عليهم بانهم يخطون الاف وبالاصلاح فاجابوا
 بانهم مقصودون على محض الاصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الاف والفساد **اول**
 لان انما يفيد قصر ما دخل على ما بعده بتبديل كون المعنى ما ذكره بقوله فان شئت انما فان
 دخل انما على الموصوف يفيد قصر الموصوف على الصفه وان دخل على الصفه بعد الصفه كقولهم

فكرت الخلافة اللهم
 على طريق النبي والرسول
 قوله لا تفقدوا اي لا تفقدوا اي لا تفقدوا
 وروايات العصبية
 سئل

مشال الاول انما لا ينطق و مثال انما في انما ينطق زيد وسبب مشية قصر الحكم على الشيء
 والاول قصر الشيء على الحكم **اول** وانما قالوا ذلك يعني ان المنا فقين قالوا من جحد
 لا اعتقاد ان ما هم عليه من ابطان الكفر ومحاد ومسلمين وما دونه الكفار عليهم
 وتوحيهم عن الايمان اف والاول انهم ينكرون ذلك بالنسبة ويرعون اية اصلاح
 جحد وادعاء انهم قالوا ذلك بنا وعلى انهم تصوروا الف ويجوز ان اصلاح جحد
 انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان يجعهم لاجل تقوية ذلك الدين والنيات
 عليه فلذلك قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سوا الا التطهير وصلاح الارض
 عن الف ويزعمهم وتغير ما هو الصواب والاصلاح والكذب عندهم الا انهم لم ينهوا عن الظهار
 ودينهم واعتقادهم عند المسلمين وان حكموا عليه به هو الصواب والاصلاح وما عليه
 المودعوت هو الف وغلابدان جعل قولهم انما نحن مصلحون على التبريز والابتنام بنا
 على انهم كانوا يهودون المسلمين انهم مصلحون في دين الاسلام وكان ما في ضميرهم
 انهم مصلحون في دينهم لافي دين الاسلام ومنقول يشهدون اما حذف اختصارا
 اي لا يعلمون انهم منقول لانهم يظنون ان الذي هم عليه من ابطان الكفر ومخالفة
 الكفار على المسلمين ونحو ذلك اصلاح واما اقتضار على بيان مجرد في الشرح عنهم
 وهو الادراك الجواس ومن انتهى عنه ذلك انتهى عنه العلم براسه ولكن في الاء الاشارة
 بالنسبة بعد الايجاب وقد يكون بالايجاب بعد المنى ايضا ووجه الاستدراك فيها انه
 قيل هم المفسدون سبق الاء لهم انهم يفتنون ذلك من حيث يشعرون بنا على
 انهم وصفوا بالاف وجعل ذلك وصفا قائما بهم فتبادر الاء اليهم انهم يعلمون
 انفسهم به اذا الظاهر ان يعلم الاء ان ما فيه من الصفات فدفع الاء كذا كذا
 بقوله ولكن لا يشعرون مبالغة في جهلهم لان الجهل المركب لا سيما اذا تعلق بما هو
 من احوال النفس في غاية القناعة لاسيما عند قيام دلائل واضفة وبرهين طاعة
 يتبين بها المصعد والمحق من المبطل **اول** رد لما ادعوه بلغ رد فانهم
 لما ادعوا كونهم مسلمين وبالغوا فيها باير الكلام على صورة الجهة لاسيما المصعد في
 بانا الدالة على تأكيد الحكم وقصرهم انفسهم على اصلاح بولغ في رداهم بوجه متعدد والاء
 انه سكت في رداهم مسك الاستيفاء فانه يكون من قال الاء مع بعد التسوال
 والطلب يكون اول على تمكن الحكم في ذمته من الذي سمعه ابتداء لا تعجب انما في تصد
 تلك الجملة مستانفة بجملة الاء المركبة من هجرة الانكار وعرف الذي فيضيد بذلك تحقق

كذا في رواية اخرى
 كما في رواية اخرى
 كذا في رواية اخرى
 كذا في رواية اخرى
 كذا في رواية اخرى

ما بعد لان النكاح الذي تحققت الاثبات وكذلك كلمة اما فانها ايضا مركبة من هجره الاستفهام
 التي هي الانكار و عرف المتني لافا و التنبيه على تحقق ما بعد لكانها بعد التركيب صارت
 كلمتي تنبيه و ذهب كثير من النحاة الى انها لا تركيب فيها ونظيرها الهجره المذكوره على بس
 في كونها تحقيق ما بعد فان قوله ليس ذلك بقا و يبيد تحقيق قادريه و تقريره
 و لفظ الافي قوله الالمبته اما في محل الجر على انه بدل من قوله في التاكيد و اما في محل الرفع
 على انه خبر مستد محذوف وقوله ان المتروكة عطف على قوله الالمبته اي احدهما ال
 والآفات **ول** ذلك اي كونها تحقيق ما بعد ما بعد ما بعد عال بما يليه القسم
 اي ما كان به يقال ثقاه كذا و استقبليه اي جابه به و ما ياب القسم اللام و كان
 و عرف المتني نحو و لسه ان زيد قائم و لزيد قائم و نحو و لسه لزيد فيها و لا نحو و لسه
 لا رجل فيها و لسه ان زيد قائم و لسه ما قام او ما قام و اما اجاب القسم باللام
 وان لانا مفيدان للتاكيد الذي لا جرح في القسم فقد حلان لترتيب فاعده القسم **ول**
 و احسنه اما جمله اسميه و وقت معترضة عن المتطرف و المتطرف عليه و التظايع جمع طليعه و هي
 مقدمة الجيش سميت بها لملطق مقدمه فتوكل من طلياع القسم اي من مقدماته
 نحو قوله اما والذي ابي و اصحك والذي امات واجبي والذي امره الامر لقد كنتي
 احد الوجش ان ادي اليقين منها لا يدورها الذخرا اي و لسه الذي صفته
 كيت و كيت اني اذ انظرت الى الوجش و هي تالف في جرحها اثنين اثنين لا يجرها
 رقيب حسدتها و تميم ان تكون حلال مع صاحبتي كحالي مع الا انها قوله كيتي
 جواب القسم و قوله ان اري ان كان بكسر ن فالى مع على الشرط و ان كان
 بفتحها فالى مع حسد الوجش على ان ادي كما يقال حسدته على كذا و قوله اما الذي
 لا يعلم الغيب غيره و كيتي العظام البيض و هي و هم فقد كنت اخذا و نحو ما و كيتي
 مما ذره عن ان يقال كيتي كيتي بخلاف البطن و كذا و كيتي اي صاغر البطن
 من الوجش اي كنت اخذا و المراجعة و اوه الطعام لعصبي ان احتراز من نسبة الوج
 التي والوجه نالت ووجه المبالغة في رد ما اوعوه تعريف الخبر فانه وان كان
 يفسد قصر المسند على المسند اليه كما ذكره صاحب المصنوع و شهد به الاستعمال مثل ان لسه
 هو الرزاق اي لا رزق سواه و ضمير الفصل ج يكون لتاكيد هذا الحق **ول**
 قد يفسد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو انكروم هو التقوى و الحسب هو المال اي لا كرم
 الا التقوى و الحسب الامل قال ابو الطيب اذا كان الشباب السكر و الشيب

طالع

سميت طليعة لطوعهم قبل الجيش

تاما فاحيوة هي الحما اي لاحيوة الالهام و الضمير في لسه لتاكيد هذا القصر و تعريف
 المفسدون في الآية ينبغي ان يحمل على قصر المسند اليه على المسند لانه هو الناس
 للمقام اعني رد و عوارهم الباطلة فانهم لما قصر و انفسهم على محض الاصلاح قصر
 افراد قطعا لتردهم شركة صفتي الاصلاح والاف وفيهم فانهم لا يسمو قول
 المسلمين لهم لا تقصدوا و تهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم يملكون بالوصفين
 فاجابوا بانهم متصورون على الاصلاح لا يتجاوزون منه اي كصفة الاف
 و لا يجمعون بينها اصلا و هو معنى قصر الافراد فاجابه لسه كما يبدل على قصر القلب
 و هو قوله الا انهم هم المفسدون فانهم لا اشتوا انفسهم احد في الصفين و لفسدا
 الاخرى و اعتقدوا ذلك قبل لسه كما اعتقدوا هم هذا بان ثبت لهم الميزة
 و نبي عنهم اشتهروا فهو قصر قلب ككثرة كلامهم عن بعقده العاكس و لا تخفى ان المن كسب
 لهذا المعنى ان يحمل التعريف على قصر المسند اليه على المسند و يكون المعنى انهم متصورون على الاف
 لاحظ لهم في الاصلاح بوجه ما و توسط العنصر كما انه يفسد تكبير القصر المذكور يفسد فاذ
 اخرى و هي رد ما في قولهم انما نحن مصدرون من الرض ليو و متين فانه لو قيل نحن
 مصدرون بدون كلمة انما و قصد به التعريف بجز فكذا اذا قالوا نحن بقصدرون
 على محض الاصلاح و قصدوا به ذلك فينبغي ان يكون الكلام المسوق لرد و علمهم المبالغة
 مشغلا على رد ما قصدوا فيها من التعريف ليو و متين و توسط العنصر العايدة المذكورة
 و وجه رابع من وجوه الالمبته و الوجه الخامس مستدر ك بقوله ولكن لا ينبغي
 و وجه دال على الالمبته الرد انه نفي علمهم بكونهم مفسدين بنبي الاحساس عنهم لا يحار
 بان اف و هم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى على سم حواسه و عدم علمهم
 بذلك من حيث انه الاحساس لهم و لما اشتمل هذا الكلام الوارد لرد قولهم انما نحن
 مصدرون على هذه الامور التي هي وجوه المبالغة و هي مشروطة في ذلك القول
 كان هذا اللمب من **ول** فان كمال الايمان يعنى ان نفس الايمان وان كان
 عبادة عن التصديق القلبي كما هو الا ان كماله باجر من التحفة عما لا ينبغي و هو الحسنة
 بالاف و التحفة بما ينبغي و هو الحسنة بالاياات المتماثل الايمان الناس و لا
 يتم النصح بترصية احدهما والكاف في كفاية معني مثل منصرف المجل على انه صفة
 مصدر كحذوف لا منوال المذكور و اما مصدرية تقديره آمنة اي ما مثل بايمان الناس
 فلما حذف الموصوف اتبعت الصفة معا و اعربت باعرابه و سميت باسمه تجوزا و تجوز

ان كان الهم حيزا و اذ في تفسيره بعلوم الحكم
 حسن احس لهم كرا

ان يكون الكاف حرفا وما كافتة تكلفها عن العمل وتصح دخولها على الجملة المنفصلة من ان
 حتى حرف ان تختص بالاسم **ول** مثلها في ربا اي ما هذه مثل الكافة في ربا
 يود فانها تكلف حرف عن العمل وتصح دخولها على الجملة قال الشريف المحقق رح لفظه
 ما في كما ان كانت كافتة عن العمل معقولة لدخولها على الجملة كما ان التشبيه من محمولي
 المثلين اي حقا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمنع ايمانها
 لا يانهم **ول** واللام في انما من الجنس بلام الجنس قد يقصد به نفس المصنف حيث
 هي كالمحدودات المعرفة باللام وقد يقصد به الجنس بأسره كما في قوله ان الالف
 التي خسر وشي من هذين المعنيين لا يصح ارادته لانه ان الجنس في حيث هو ليس بمورد
 وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن
 اتصافه بوصف زائد كما في قوله ولقد اقر على النبي صلى الله عليه وسلم في قوله
 جدا لا يصح رايه الا اذا اقر رجل الكلام على العهد ارجح وعلى المعنيين الآخرين تعريف
 الجنس ولا ع في هذا التفسير ان لا يصح جعل اللام في الناس جنس لتقدير ارادة كل
 واحد من المعاني الثلاثة لمعرف بلام الجنس الا ان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا
 منها في نفس الامر قد يدعى اختصاصا بجنس فيه وكونه جميع افراد الجنس كما لو استجابه
 جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس في النصاب المقصودة من خلقه واثباته بذلك ان
 يحصر الجنس فيه ولا يطلق على غيره فصاح ان كل ذلك الجنس بلام الجنس لا يستمر
 ويراد البعض المذكور قال الشريف المحقق الكاملون في الالف نية هم المحمولون بالبعد
 من خواص الالف وفضايله فم لذلك يستحقون ان يحصر فيهم الجنس كما نتم الجنس كله
 فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم ثم اشار الى وجه آخر لكون تعريف الناس لا يستمر اي محصور
 او حاد احصاء جنس الناس في امور جنس منهم واخراج غيرهم جنس عن زمره الالف
 وادخالهم في زمره البهائم حيث قال واذا لوحظ ان غيرهم جنس كما بهائم في
 فقد التمييز بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة منها فلا يندرجون في الناس بل يكون
 الناس محصورا في امور جنس كان هذا احصاء بالنظر الى نقصان من عداهم في صورهم
 عن رتبة الالف نية انتهى كلامه **ول** المحصر على الوجه الاول ولم يتم في الثاني
 ثم ادخله بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل مطلقا كالنكرة وكالمعرف بلام العهد
 الذي هو اذ بلام الاستعراق يستعمل ايضا لا يستعمل في النصب خاصة به فان كل ما وجد
 له في هذا العام من الاجناس صالحة لنقل شخص ولا يصح له غيره كالنفس للعدو

لان في اللام والمورد عنها ويا في
 اعادة هذا المعنى
 سله

التبريد

والشديد على وجه الفراء والكر والبعض لقطع الغلاة البعيدة وكذلك كل عضو من الخواص
 والاعضاء كاليد والرجل والعين والاذن خلق للعمل تحصيل ومن شرف ما خلقه
 لمعان تخصص الالف ان فانه في خلقه يعرف خالقه سبحانه في وسعه ويعرف
 جميع ما خلقه به من الافعال والتروك فيطيقه في جميع ذلك ويعمل على مقتضى علمه من
 منع الكمال في هذه المعاني المقصودة من خلقه واجمعها بتامها فقد اتضح لان يسمى
 باسم الالف ان ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق اسم الالف ان بل قد يبلغ منه
 فيقال فلان ليس بان ان اذ لم يوجد فيه المعنى الذي خلق لاجله **ول**
 ومن هذا الباب اي من نفي اسم الجنس عن الالف لانه لا يوجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى
 صم بكم ونحوه كعمى ولا يبصرون ولا يبصرون فانهم ليسوا بها وكما وعلمها في الحقيقة
 لكن لما انتفى عنهم فزاد السمع والكلام والابصار وغيرها المقصودة منها سموها بذلك
 وسلب عنهم السمع والبصر والابصار **ول** وقد جهلت في اي وقد جمع الالف
 المذكورين واما استعمال اسم الجنس مطلقا واستعماله لا يستعمل في النصب خاصة به
 فان الالف اراد بانها من الاول مطلقا للناس وبانها من الناس في
 الالف نية وكذا اراد بانها من الاول مطلقا للزمان وبالزمان ان في الكمال
 في الزمانية ومن هذا علم ان دعوى الكمال جازاعت ربا في النكرة ايضا واول
 البيت وباربها كذا وكذا نيتها اذ ان من الناس والزمان زمان قوله في الناس
 ظرف لقوله كذا والمعنى في الوقت الذي كان جنس الناس كلمة ناسا كالمعين في الصور
 فيهم وكان جنس الزمان كلمة زمانا كالا لخلق فيه **ول** ولله عطف على قوله
 بجنس ولا شك ان المراد به العهد ارجح فلا بد ان يكون الالف رايه بالام خاصة
 سهووة بين المتكلم والمخاطب لتقدم ذكره صرحا او كناية بان يذكر شي ومن
 لوازمه كما في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان الذكر اثنان في الاستقناء في
 قوله رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فان لفظه ما وان كانت ترمز للذكور والانا
 لكن التوجيه وهو ان يعنى الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور واول الالف
 فالتهيؤ قرينة تخصصه للفظه بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعدم الحاجة
 بالقرين كخرج الامير اذ لم يكن في الولد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت
 اعلى الباب ومحصنة اليهودية في الآية سوادا يريد بها الرسول من جمعه ومن من
 من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لاصرها ولا كناية لكانها كالمتقدم ذكرها من حيث ان

الرسول عليه الصلوة والسلام ومن معه من المؤمنين كانوا نصب اعينهم ومنتفت خواطرهم ومهتدين
حاضرين في اذنانهم لا كانوا بغيرهم عندهم ويقاسون منهم احد من ظهورهم
وتأييد النبوة بانواع المعجزات والقرهين القاطعات ونزول الوحي الناطق بالهدى
والبيّنات وكذا عبد الله بن كرام وشياعه فانهم ايضا مفضلون عندهم من حيث
انهم كانوا من ابناء جنسهم ومصاحبهم ثم خالفهم وتكبروا عن المصير فكسروا ذلك
قوتهم وفرقوا اعوانهم فمما يفتخرون حاضرون في اذنانهم من هذا الوجه وان
لم يتقدم ذكرهم صراحة ولا كناية **ول** من اهل جلدتهم قبل جاري في الحديث من جلدتنا
وقسمه ابن الاثير بقوله ايمان النفسا وعشرتها فلي هذا يكون لفظ الايمان في كلامه
زايدا ويؤيده عبارة الكشاف لانهم من جلدتهم من ابناء جنسهم والظاهر ان
عن المبالغة في القرب كقولهم هو بطنه مني وفي الحديث محمد بن حنيفة ودمي **ول**
واستدل به على قبول توبة الزنديق في الصحاح الزنديق من الشنوية وهو عرب والجمع
الزنادقة والها معروض من ابي المحذوفة واصلة الزناديق انتهى ونقل عن شرح
المفاهيم ان الكفران كان مع عرفه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم وانظروا شعاب
الاسلام يبطن عقايدهم كغيره بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب
الى زناد اسم كتاب ظهره في ايام قنادر وزعم انه ما اول كتاب للمجوس الذي
جاء به زرداشت الذي يزعمون انه انبيهم ثم قيل هو عند الفقهاء من يبطن الكفر
بالاصرار عليه ويظهر الايمان بغيره واختلفوا في قبول توبته والاصح عندنا ان
تقبل قبل الظن به وبعده لا بل يقبل كالتحريم والواجب الى الالحاد والواجب في توبته
منه ما قيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته والا فلا تقبل بل يقبل كالتحريم
ووجه الاستدلال بقوله كما آمن الناس على قبول توبة الزنديق ان المناقضين
قد اجروا وطلبت منهم ان يؤمنوا فينبغي ان يقبل منهم ذلك لان ما لا يقبل من المكلف
لا يطلب منه بالامر الكلي والامر الكلي اذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان توبة
الزنديق مقبولة وهو المطلوب ووجه الاستدلال به على ان الايمان هو الاقرار بالهدى
سواء اقرن بالاطلاق ولم يقترن به ان قوله منوا قيد بقوله كما آمن الناس
بمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاطلاق كجدا عن النفاق فلم يكن مجرد الاقرار ايمانا
لما حصل من الايمان بالاطلاق فيكون قوله آمنوا بلا حاجة الى قوله آمنوا قال الامام
ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لم يفتق

زنديق

وجعلوا في قلوبهم
لوسه

الا اذا حصل فيه الاطلاق فلعن قوله منوا كما في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن
ان من لخوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاطلاق كما في
الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار بالاطلاق فلا يجرم فاقه فيه الى ما كرهه بقوله كما آمن
ان من انتهى يعني ان مسهم الايمان الحقيقي لا يحصل الا بالاطلاق وانما هو المطلوب
بتدله من الاقرار بالاطلاق بل هو في الحقيقة فلا يكون مطلوبا بذلك القول كما
انه لما كان ايمانا بحسب الظاهر ثم يترجم اندراج تحت الطلقت ايضا فان قيل هذا الوجه
بتقسيد الايمان المطلوب بكونه مقرونا بالاطلاق فهو تقسيم للمطلوب بحسب الظاهر
وفي الحقيقة تأكيد الايمان المطلوب لانه لا يكون الا مقرونا بالاطلاق **ول** في نسخة
في الزود من لا تكلموا ببعضهم ان ذلك لا يكون اصلا والامام في نسخة واما المصنف في
المهود والمحسنة من جنس السفه واليهي الناس كما ذكر سابقا سواء اراد بالانسان
المهودون او بحسن سيره بنا وعليه دعاء الاختصاص في الكافين فان اراد بالانسان
المهودون واشير بلفظ السفه واليهي تكون تلك الحقيقة معروفة بلفظين وباعتبار
وصفين متغايرين واما بحسن سيره اي لاستزاق جنس السفه كما هو راي بعض
الاصوليين من ان الجمع المحمى بالامام يبطل عنه معنى المحسنة ويخص اللفظ لانه على
او لاستزاق جنس السفه بوصف المحسنة كما هو قانون العربية واما ما كان كون
الناس المذكور سابقا واخبر في الجنس المش راليه بلفظ السفه وعلى زعمهم الجليل
واما في نفس الامر فمعتاد كل طرف وفي الوسيط وسالم التنزيل فان قيل كيف
يصح النفاق مع الجاهل في قولهم انؤمن كما آمن السفه وقيل انهم كانوا يظنون هذا القول
فيما بينهم لا عند المؤمنين فاحسنه كما نبه عليه السلام والمؤمنين بذلك عنهم وقال الامام
القائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول والمؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض
انؤمن كما آمن سفية بنى فلان وسفية بنى فلان والرسول اصحابه لا يؤمنون بذلك
فاخبرهم الله تعالى ثم قلب عليهم هذا اللقب بقوله الا انهم هم السفه وفي التفسير كان
المنافقون يتكلمون بهذا الكلام في انفسهم ودون ان ينطقوا به بالسفهم كمن يتكلم
لسه سترهم واخبرهم الله عن عقوبة لهم على عقاباتهم فغلبت الآية دلالة على حقيقة الرسالة
من حيث انه عليه السلام اخبر بما في قلوب المناقين باخبار ربه العالمين **ول**
واما سفودهم اي عدوا المؤمنين سفونا ذوا وسفودهم الى السفه لانه لا خلاف ان
الاول انهم لعابهم وحقهم الصريح واخلاقهم بالنظر الصحيح اعنفه وان ما فهم فيه

١٤٨

كانت قالوا انؤمن كما آمن كل سفه كما آمن كل سفه
من جارات السفه

الظاهر في الجواب ان قالوا انؤمن كما آمن كل سفه
في الايمان والاطلاق في الايمان ان المؤمن انما يؤمن
كايان استقامت الايمان ان كان في الايمان ان كان
الاستزاق اليق والاطلاق في الايمان ان كان في الايمان
قالوا انؤمن كما آمن كل سفه

وذا كلفنا ان اذنا ان لا يكون قولهم انؤمن
بكونه من جنس الايمان ان كان في الايمان ان كان
من جنس الايمان ان كان في الايمان ان كان في الايمان
انؤمن كما آمن كل سفه



البحر وان ما عاده باطل والباطل لا يقبله الا السفيه الفاسد الذي يفتخرون انهم كانوا
 رياسته ولباسه وكان اكثر المومنين ففوق قيل الاتباع ومنهم من قال اي عبيد عتقا
 فان المولى لفظ مشترك يطلق على العبد وسيد فستقوم سفسا تحققة الشانه وهذا
 الوجهان يجريان على تقدير كون الام في السفسا بالمعنى سره والحمد الذي شابه
 في اناس مرادوا بغيره والحمد الذي هو النبي عليه السلام واصحابه واما اذا كان الام في
 السفسا والحمد الذي شابه في اناس مرادوا بغيره والذي هو من آمن من اهل بيته
 كعبد له من سلام واصحابه فليس فيهم اياهم لا يكون لما ذكر من الامر لانها جميعا
 في حقهم عند المناقبة فليس علم بان هؤلاء المومنين من السفسا واستحقاق التحقير بموجب
 بل لان سلامهم لما عاينوا في المناقبة وكسر قوتهم وتوقوا بذلك شانه المومنين بهم
 قالوا ذلك اي انهم سفسا ولا يعابهم على سبيل الجدل توقوا من السفسا بهم من جهة العلم
 والسني في الرقة والضعف يقال ثوب سخيف اي ضعيف غير غليظ ويحتمل بالسفسا
 وهي الوقار واصل السفسا الحركة والحق يقال سفسا الرشح الشهي اذا عركته
 رد ومبالغة في تجميلهم يعني ان قوله تعالى الا انهم هم السفسا رد ونسبة المومنين
 في السفسا الخرج رد وقدم ما فيه من طرق الدلالة على الابنية في الآية الكريمة
 وقوله تعالى ولكن لا يعلمون مبالغة في تجميلهم ومن وجه ذلك بقوله فان الجاهل
 بجهلهم والباور في جهلهم متعلقة بالجاهل والجاهل من صفه الجاهل يعني ان الجاهل جاهل
 اشبه ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان حمل الاول مركب من جهلين مختلفين
 ان في فانه بسيط قال الشاعر جهلت ولم تعلم بالجاهل وذلك لعمري من الجهالة
 فانه ربما يهذر اي المتوقف المتوقف بجهلهم ربما يهذر بسبب عمارة جهلهم
 لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر كما يهذر المومنين المعترف بذنوبه لذكرك
 ابي اهل الجاهل بغير الواقع فانه مع كونه مبطلا في وجهه آس عن قبول الحق واقع اياه
 وانما فصلت الآية والمشهور ان فصلت هنا بالشد على انه من التفصيل كما هو من
 لفظة كالتفصية من العافية يقال فصلت الآية كذا اي حصل هذا فاصلا وكان
 ان يكون بالمخفف على انه من الفصل ومعنى فاجعل قوله لا يعلمون فاصلة هذه
 الآية وقوله لا يشعرون فاصلة الآية المتقدمة لان قوله لا يعلمون اكثر طبعا لذكر
 السفسا بالنسبة الى قوله لا يشعرون فان نفي الشعور من حيث انه يستلزم نفي العلم
 وان كان لا يخفى عن الطباق لذكر السفسا الا ان لا يعلمون اكثر طبعا قاله منه والطبا

في اصطلاح علماء البديع عبارة عن الجمع بين المعنيين الذين بينهما تقابل وتناف في الجملة
 اي باي وجه كان كما يجمع بين السفسا والعلم فان السفسا جهل اي متضمن للجهل فكما هو
 فذكر العلم معه يكون جسا من المتضادين هذا على تقدير ان يعتبر بمادة السفسا بالعلم
 المنفي فان المنفي مقابل للجهل الكامن في ضمن السفسا واما اذا اعتبر بمادة السفسا مع نفي العلم
 فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح اذ لا تنافي بين نفي العلم والاشارة بالسفسا بل يكون
 الطباق مع بمعنى المطابقة للخرية والوجه الثاني في جعل قوله لا يعلمون فاصلة هذه الآية
 ان المقصود فيها نفي ادراكهم بكون السفسا مقصودا عليهم حيث انهم عرضوا من السفسا
 ثم سبوا المتمسك به الى السفسا وايضا باعوا اخوتهم بذنوبهم وما يسعون بها تقصير
 وما يتقصرون على ضميرهم وهذا المعلوم مع بحسب الالفاظ المذكورة امر مقبول نظري يقتضيه العلم به
 الى نظر وتفكر وليس بمنزل منزلة المحسوس حتى يحل متعلق الشعور بل الادراك المتعلق
 به هو العلم ليس الا فالما نفون لما لم يدركه بمباشرة ما يؤدي الى ادراكه واريد به
 حاله كان الواجب ان ينفي عنهم العلم دون الشعور بخلاف الآية المتقدمة فان المقصود
 فيها نفي ادراكهم بان ما في النفاق من بهج الحروب والفتن وانها المعاصي ترك
 التمسك بالشرية يؤدي الى الفساد وانهم مفردون من اجل ذلك وهذا المعلوم
 وان كان ايضا امر مقبولا الا انه ضروري جار مجرى المحسوس بالحس الجاهل في كلام المومنين
 ذلك باو في النظر وان على الجاهل في جري الشعور واريد بيان حاله كان المتكسب
 ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشتدادا بانهم انزل مرتبة من البهائم **د** بيان
 لما علمت مع المومنين والكفار وما صدرت به القصة فب قد اي سورة لبيان
 ان مذنبهم الكفار والايان والجهل انهم ليسوا بمومنين وتمييد التفصيل احوالهم المتعلقة بالنفاق
 فليس تكذيب وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا القوال الذين آمنوا قالوا آمنا
 تكذرا لما سبق من قوله ومن الناس من يقول آمنا لا يشعرون في الدلالة على انهم لا يعلمون
 عند المومنين ومحصل جواب انهما وان كما متحدثين كما هم كلفنا متباين في النقص
 المسوق له الكلام قال الشريف المحض رح يعني انه اذا نظر الى جوار الشرطه الاولى وهي
 قوله تعالى واذا القوال الذين آمنوا قالوا آمنا يتوهم ان هناك تكرارا واذا الشرطه الثانية
 بقايم المومنين وان الشرطه الثانية مسطوفة على الاولى لا على ان كلاهما شرطه مستقلة
 كما شرطت في البتة بل على انها بمنزلة كلام واحد ظهرت ان هذه الآية كسيفت
 بيان ما علمت مع المومنين واهل وبنهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم فاصح
 عند احد كما ذكره عند الامم

ليس المومنين فان هذه الآية تدل على ان النفاق
 ليس عليه الحقيقة وذلك قد علم من الآية الا انه
 ليس اذ قيل لهم لا تفسروا واذا قيل لهم
 اي بمنزلة شرطه واحدة مستقلة احدها
 ان في قوله واذا القوال الذين آمنوا
 عند احد كما ذكره عند الامم

فك التوهم انتهى كلامه **ول** حجاب السيد بن تيم وفي بعض النسخ تيم وليس بصحيح فان بابكر
رضي الله عنه هو عبد الله بن عثمان بن قنفة بن عمار بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم
بن مرة بن كعب بن لؤي فتم قبيلة من قريش رهط الصدوق رضي الله عنه وروى
ان عليا رضي الله عنه قال لا تفتن كسبه ولا تفتن فاما المتفتن شريفة كسبه فقال
له عبد الله بن عثمان ابا الحسن انا نقول هذا والله ان ايماننا كما بما نعلم وتصديقنا
كصدقنا وقيل يمكن ان يدفع ما يتوهم من التكرار بوجه آخر وهو ان مرادهم بقولهم
السابق ايماننا بالله وباليوم الآخرة الاحداث والايام وقولهم ايماننا
الاحداث عن احداث الاخلاص في الايمان وايد هذا الوجه بقول الامام اما قوله ان
قالوا ايماننا فالمراد به اخلصنا بالقلب والرب ليس عليه وجهان الاول ان الاقرار بالاسماء
كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه اذ المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب
ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك ان في ان قولهم للمؤمنين ايماننا ان نعمل
على تقويض ما كانوا يعملونه وشياطينهم واذا كانوا يعملون لهم الكفر بالقلب فيجب
ان يكون مرادهم بهذا الكلام الذي ذكره للمؤمنين التصديق بالقلب انتهى كلام الامام
ثم قيل وما ذكرنا لا ينافي قول المصنف فما سياتي ان تصدقنا بما نحدث الايمان
لان مرادهم الايمان على وجه الاخلاص فتدبر **ول** يقال لعينه ولا يقينه اذا صادفته
واستقبلته بكذا وقعت العيان في الكشف ايضا واغرض عنها شرح الكتاب
بان حتى العيان ان يقال وتقول على لفظ الخطاب بدل يقال وان يقال اي صادفته
بغير ادائي المفسرة بدل فاذا استناد وصادف الي ضمير المتكلم وحده ليطابق الفعل
المفسر وذلك لان الفعل المنقول المتكلم اذا قسم باي وجب ان يتطابق في الالف
الى المتكلم لان ما بعد ما مفسر لما قبلها يجب تطابقهما فيجوز ان يصدر الكلام
بلفظ تنول على الخطاب ويقال على البناء المنقول واذا جئنا بكلمة فان مقام التفسير
لذلك الفعل كان صدر الكلام في موقع الجزاء والحقا يجب ان يكون صدر الكلام
وما بعد اذا كلاً على لفظ الخطاب كقولك تنول مستكتمته اذا سألته الكتمة والتقدير
اذا سألته الكتمة تنول مستكتمته ولا يجوز ان يقال اذا سألته الكتمة يقال مستكتمته
ولا ان يقال اذا صادفته يقال لعينه لا بالتعريف وهو ان يقدر ان يقال
هو الخطاب نفسه فيكون يقال بمعنى تنول **ول** فانك بطرحه اي برية حبيبة
يلقى به بالمنقول اني حيث يلقاه وليا وقد غيرك والظاهر ان مراد القاه على هذا المعنى

الاستقبال ضد الاستعداد

كان

كما في نحو عقد البعير اي صار فاخذة فسمي القاه في الاصل صبه والظاهر ان القاه مصدر
من المبنى المنقول ثم استعمل بمعنى رماه وطره لان الرمي مزوم لتخصيص المذكور
من شدت لغتان واليه او الفودت معه اي فاجتمعت معه في خفة وقية اشارة الى
الخلاص بمعنى الانفة ويستعمل بالباء والياء ومع وفي الرسيط يقال شوت بغلان اخفيرة خفة
وخللا و دخلت معه و دخلت اليه بمعنى واحد انتهى وذكرنا في قوله تعالى انما الالف او الالف
وهو الذباب والسخرية فقوله سا واذا اخذوا ان كان بمعنى الالف او يكون استعماله مع
الالف لان الالف ان يكون صولة وكذا اذا كان بمعنى المعنى لان الذباب منوجه الى
شياطينهم وفي الصحيح دخلت به سخرت به و دخلت اليه او اجتمعت معه في خفة
قال تعالى واذا اخذوا الى شياطينهم ويقال له بمعنى مع وقال تعالى وان من آفة الاضلالها
تذبر اي مضى وارسل وقولهم انكل كذا و خلاك ذم اي عذرت وسقطت عنك الذم اي
فقد المصلى عداك بمعنى جازك الذم وفه ب عنك فعله هذا من الآيات انهم اذا جازوا
المؤمنين وفه هو اعلم الى شياطينهم وحده القرون الحالية اي الماضية والآية
عن صحراء الوجود الى كلمة العدم **ول** وعدتي بالي يعني ان خلافي الآيات ان كان
بمعنى السخرية يحتاج في توجيه استعماله مع التخصيص مع انها كما في حمزة اليك اي
انني اليك حمزة فمعنى الآيات وتقديرها واذا استمر والمؤمنين منبئين خزيمته الى
شياطينهم وقد ذكرنا بتعلق بالتخصيص في تفسير قوله بومنون بالغيب **ول** ما نورا
الشياطين اي شابهوه في عتوهم وطغيانهم وهو اشارة الى ان لفظ الشياطين
استعاره تصريحا سواء اريد به الجاهلون بالكفر المحصين على الكفر او كما المتفتن
الغالبيين في النفاق حيث شبه كل واحد منهما بالشياطين المارون فاستعمل
لفظ المشبه به شبه به وقرب منه الاستعانة اضافة الشياطين اليهم واختلفت الالف
في اشتقاق لفظ الشياطين فقال جمهورهم مشتق من شطن يشطن اي بعد لا
بمعنى رحمة له كما لم يده عن طاعته ومنه بشر شطون اي بعيد القوم وحكي سببه
تشيطان اي فعل فعل الشياطين وقال الشاعر يا شاطن عصاه عكاه **ول** ثم
يلقي في السجين والاكبال عكاه اي جسمه من قولهم عكك الالة شراها او الم تر سلك
جمع كبل بزنة فليس هو القيد الضخم وكل ذلك يدل على انه من شطن شطون سقوط
الالف في تصاريفه فوزه على هذا الفعل وقيل مشتق من شاطن الشيطان اي
الملك واحترق وبطل وجوده وفي الصحيح شاطن الرجل يشيطان اي يهلك وشاطن

فلان اي ذهب لجه ندر او ساطت القدر اي حرقته و لصق بها الشيء ولا شك ان هذا
موجود فيه فقلوا بذلك ان مشتق من هذه المادة لكن لم يسمع في تصاريفه الا ثابت
النون محذوف لالف كما تقدم ووزنه على هذا فعلا و يترتب على هذين التوليد
صرفه و عدم صرفه اذا سمي به و اما اذا لم يسم به فانه منصرف البتة لان من شرط
منح صرف فعلا ان لا يثبت بالاء و هذا يثبت بها حيث يقال شيطانية
وله ومن سماء اي من سما الشيطان الباطل و رده تايدا لكونه مشتقا من ساط
بمعنى لطل **وله** خاطبوا المؤمنين بالجملة النعنة بمعنى ان الظاهر ان المؤمنين منكرات
او مبرودون في ايمانهم لظهور محال في نعتهم عنه و لا يل استحقاقه لانها و المتأخرة
وان شيئا طينهم لا يكرهون مقابلتهم التي هي الثبات على اليهودية فكان التماس ان يكون
الجملة التي خاطبوا بها المؤمنين اسمية موكدة و التي خاطبوا بها اهل دينهم عارية عن التاكيد
الا انه عكس ذلك فنعنة اوجه الوجه الاول انهم عند مخاطبتهم المؤمنين انما هم بعدد
و دعوى احداث الايمان الخالص فيكفي فيه ما يدل على كدوث و التجدد من غير تاكيد
يشي من موكدات النسبة لانه كلام ابتدائي في زعمهم و بالنظر الى قصدهم و انما يحتاج الى
تاكيد لو كانوا بعدد و ان كانوا المؤمنين لما دعوه من الايمان او دفع ترددهم
و ليس كذلك بخلاف ما خاطبوا به من شرطار و منهم من الثبات على ما نوا عليه من اليهودية
فانهم محتاجون فيه الى تحقيق الحكم و تقريره باهمية الجملة و تاكيد ما رادوا الى عسى يخففه في قلوب
اهل دينهم من تردده و من احداثهم الايمان عند المؤمنين في انه اهل ان يكون صريحا
تقديهم و انه كلام اجزؤه على ستمه فقط من غير مواطاة قلوبهم بها و الوجه الثاني
انهم لم يوكدوا ما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث و المحرك من جهتهم على تاكيد فان
ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث و المحرك من جهة المتكلم
و لعدم الرواج و القبول من الكس مع ذلك التاكيد كما يكون لازمة الشك و التي
الانكار من الكس مع فقد يكون لصديق الرغبة و وفور النش ط من المتكلم فيها بوجه
من الكلام كما فيها حكمه كما عن المؤمنين قولهم ربنا انا آمننا فانه لا يتصور ان
كون التاكيد فيه لرد الانكار و لفي الشك من المخاطبين بل هو راجع الى المتكلم
حاله من اظهار نشاطه و وفور رغبته و ارتياحه فيها اخبر به ومع ذلك فيه اطالة
الكلام مع الجيب و الطناب مجلس المناجاة معه كما لم يقتصر موسى عليه السلام على قوله
هي عصا في جواب قوله تعالى و ما تلك بيمينك يا موسى بل الحق به قوله انوكا و عليها

وانهم حين قصدوا دعوى احداث الايمان انما
القصد الى كدوث و حث و قصدوا
دعوى ثباتهم على ما نوا عليه من اليهودية
الا سببه الدالة على الثبات و كدوثهم
تحقيقا ثباتهم و اذلة كدوثهم و ثباتهم
في ذلك

واش بها على غنم و فيها تارة رب افرحى مع ان السؤال ليس عن المشقة و انما هو عن الحقيقة
فقط و قد يكون التاكيد ليس لرواج و القبول من الكس مع و لانه لما لم يكن الثابتين
قوة اعتقاد و صدق رغبته في الاخبار عن انفسهم بالايان و لم يساعدهم في
على ذلك لم يقروا في مخاطبة المؤمنين انما مؤمنون معكم باسمه الموكدة بان محال
ما قالوه في مخاطبة الكفار فان لهم باعث من عقيدة و صدق رغبته في اخبارهم
بالثبات على ما نوا عليه من اليهودية فلذا اجاز انما بالجملة النعنة من غير تاكيد و انما
بالجملة الاسمية موكدة بان و الوجه الثالث انهم لو قالوا في خطاب المؤمنين ان مؤمنون
كان ذلك منهم ادعاء محال في الايمان و هم لا يتقنون رواج هذا الادعاء
على المؤمنين و لا قبول المؤمنين اياه منهم و كيف يتقبل منهم ذلك و هم مخاطبون
به المؤمن من اهلها جرح الاخبار الذين مدحهم لسه في التورية و الايجاز و اوصاف
ولت على رجحان عقولهم و شدة ذكائهم و صلاحيتهم في دين لسه عز و جل فكيف
يقوله على المؤمنين متعلق با دعاء الكمال في الايمان او رواج الادعاء المذكور
وله لان المستهزي بالشيء ايم بيان لكونه تاكيدا لما قبده مع انه بطاهره لا يحق من حيث
ما قبده و هو موافقته لشيء طين في الثبات على اليهودية فبين وجهه لكونه تاكيدا و حقيقا
بمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزون كناية عن الاصرار و الثبات على
اليهودية حيث ينتقل من استخفاف الذين آمنوا لاجل ايمانهم الذي هو استخفاف
الايمان في الحقيقة الى الاصرار المذكور لظهور التلازم من الاستخفاف و الاصرار
المذكورين فلو ان من قبيل ذكر التلازم و ارادة المزموم او بالعكس و حاصل الكلام
ان قوله سنا انما نحن مستهزون لم يطف على ما قبده محال الاتصال بينهما كما يكون
تاكيد الاول او بدلا منه و استسفافا و على تقدير كونه بدلا من الجملة الاولى و كالحاج
الى اعتنا راخذ التلازم في احد الجانبين و يكفي تصادق الثابت على الباطل المستهزي
بالحق مع كونه سنا و هو الاستهزاء بالحق او في بنا وية المراد و هو بيان اصرارهم
على الكفر و توطيئه لما في الاول و هو الثبات على الباطل من بعض القصور حيث لا تقوى
المسلمين في بعض الاحوال الظاهر انه بمنزلة بدل الكل و ارباب البيان لا تقوى
بذلك في الجمل التي لا عمل لها و ليزول بالاحتمال ما لا يكون خبرا و صفة او حالا وان
كان في موضع المنقول للقول كذا في نحو سني السعدية و قبل الظاهر انه بدل الاستعمال

و انهم حين قصدوا دعوى احداث الايمان انما
القصد الى كدوث و حث و قصدوا
دعوى ثباتهم على ما نوا عليه من اليهودية
الا سببه الدالة على الثبات و كدوثهم
تحقيقا ثباتهم و اذلة كدوثهم و ثباتهم
في ذلك

و انهم حين قصدوا دعوى احداث الايمان انما
القصد الى كدوث و حث و قصدوا
دعوى ثباتهم على ما نوا عليه من اليهودية
الا سببه الدالة على الثبات و كدوثهم
تحقيقا ثباتهم و اذلة كدوثهم و ثباتهم
في ذلك

و انهم حين قصدوا دعوى احداث الايمان انما
القصد الى كدوث و حث و قصدوا
دعوى ثباتهم على ما نوا عليه من اليهودية
الا سببه الدالة على الثبات و كدوثهم
تحقيقا ثباتهم و اذلة كدوثهم و ثباتهم
في ذلك

كما في قوله اقول ارحل لا تقم عندي والافك في التمر والتمر انتهى فان ارحل لا يحل
وقد ابدل عنه لا تقم لان ارحل على عدم الافة فانه فكذا كالتباعد على الكفر
شتم على الاحتفاف بالايان والاستيفاء وجه الوجه لكثرة الفاعلة وقوة الحرك
للسؤال ثم الالوه المشبه بيان لترك العاطف بين المتبين في المحل من كلامه وانما تركه
في حكمه فلهذا فقه فيما هو بمنزلة كلام واحد كذا في الحاشية الشريفة يعني ان كونه في
الحكاية المحكي وان كانت كافيته في كونها وجهها لترك العاطف لكنها قد تقوت بكون
تسبب المتبين بمنزلة كلام واحد من حيث ان وجهها منقول قالوا كما انها بمنزلة
قبل المحكية من حيث ان الجملة ان نية تاكيد لا ولي اوبدل منها او استيفاء وعلى
تقدير لا تحسن اللفظ **ول** سمي جوار الاستهزاء باسمه جواب عما يقال كيف يجوز وصف
للمسما به استهزاء والاستهزاء بمعنى السخرية لا عن التوبيخ بل هو كما لا يخفى عن
الجملة لقول موسى عليه السلام اعوذ باسمه ان اكون من الجاهلين في جواب اتخذنا من وادع
وكل واحد منها يستحق منه كما وتزير الجواب الاول ان الذي جعل وصفه مستهزئا
ليس نفس الاستهزاء بل زيادة عليها الا انها سميت استهزاء فان تسميته جوار الشتم
باسم ذلك الشتم كثير في القرآن قال تعالى **ول** استهزأ به من عندك على
فاعدوا عليه كمثل ما اعتدى عليكم فجا دعون له وهو جاد وعزمه وكروا وكركته وقال
التم ان فلانا جاهلي وهو يعلم اني لست بشاعر فاجبه التهم والعتبة عدو ما جهلي
اي جوار جاهليته وقال عليه السلام تكلموا من الاعمال بالحقيقون فان لسه
لا يحل حتى تلووا و بين المصرد به التسمية لقوله اما لمقابل اللفظ باللفظ التي قصدت
باللفظ الجاهل من مع اختلاف المعنى المقصود فكون مشاكلة فانه مع ما قيل ان في تسمية
المشكلة بالمقابل في اللفظ كذا لان المعالجة في اللفظ انما تحصل بعد استعماله في الجوار
لا بد ان يكون قبل الاستعمال والالزم جوار الاستعمال قبل صلوحه فان كانت اللفظة
عن النزقة من الاستعمال وقصده وهذا التقسيم وما تنوع عليه كلامنا في
تخمير دبع وفيه كذا لان التقدير خلاف الاصل ومنع كلامهم عن الجوار باسم
الاستهزاء اما لوقوع اللفظ الذي يعبر به عن الجوار بمقابلة لفظ الاستهزاء وجهته فلما وقع
احد اللفظين في جوار الآفة وجهته او رد على شكله وصورته وان اختلفا كسب
المعنى المقصود كما عبر عن جنائحه الجبته وتسمى بلفظ الكيف لوقوعها في وجهه الطبع في قول
الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه قلت الجوار في جبهته وتسمى **ارسطوا**

اي خيطوا الي وهو سني قول الخطيب المشتمل على المشكوك في اللفظ بل يلفظ غيره لوقوع ذلك
الشتم في صفة ذلك الغير انتهى فان قلت فرق بين عبارتي المشتمل والخطيب من حيث
ان المقابلة في احد النواحيين صفة اللفظ وفي الاخرى صفة المدلول قلت معنى
قول الخطيب ايضا لوقوع ذلك الشتم في حيث انه متبر عنه بلفظ يدل عليه في جهة ذلك
الغير من تلك الجهة ايضا فيقول كلامه ايضا الى وقوع احد اللفظين بمقابلة الآفة
عائنه انه عبر عما هو تصدق بالوقوع بالواقع بين الكلام في ان المشكوك ان كانت
فهي ليست مستقلة فيما وضع له اللفظ وان كانت مجازا فلا علاقة الا ان يحمل جرد
الوقوع في جهة الغير علاقة صحيحة لا انتقال مع تفرار ارادة المعنى الاصلى **ول**
او لكونه مماثلة في القدر وجهه ان التسمية جوار الاستهزاء باسم الاستهزاء او
الجوار لما كان مشاكلة لاصل النفس في القدر ثم صرح به قوله تعالى **ول** استهزأ به
شتما وتوذلك صرح ان يعبر عن الجوار باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزئ استهزاء
تبعية **ول** او يرجع عطف على قوله تعالى زبهم على استهزأ منهم من لا رجوع ويجوز ان
يتلفظ بفتح الي وعلى ان يكون من الرجوع المتعدي لامن الرجوع الا لازم يقال رجوع
بنفسه رجوعا ورجعة غيره رجعا وهذا بل تقول ارجعته غيره ارجعا وهو جواب
تأني عن اشكال استهزاء بمعنى السخرية اليه تعالى وتقريره ان اسند
اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل ارجاع وبال استهزأ بهم بالمؤخرين عليهم
الا ان ذلك لا رجوع شبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما نفس يقصد به القاء
الوحاثة والتشغل على الغير فاستهزأ به المشبه به على المشبه ثم استهزأ منه لفظ يستهزئ
فصار استهزاء محضا ايضا الا ان المشبه في الوجه الاول جوار الاستهزاء وهو
الشبه المسما واة في القدر والمشبه في هذا الوجه ارجاع وبال الاستهزاء وهو
الشبه القاء الوبال على الغير **ول** او ينزل بهم كقوله واليه ان عطف على
قوله تعالى زبهم ايبت وهو جواب تأني عن الاشكال المذكور وتقريره ان قوله تعالى
لسه يستهزئ بمعنى لسه ينزل بهم كقوله اما بنا وعلى ان انزال الوبال لازم قربت
على الاستهزاء وعائنه في الوجود او غرضه باعث اللفظ عليه وعلى التقديرين
يكون لفظ يستهزئ مجازا من قبييل ذكر المزموم و ارادة الا لازم ان
ذكر المسبب و ارادة السبب الحامل نظر الى التصور وبالعكس نظر الى الوجود **ول**
او يبا لهم سائله يستهزئ جواب راجع عنه يعني ان معنى لسه يستهزئ بهم انه تعالى يبا لهم

١٥٢

الكلمة

انما استهزأ به حسانا باللفظ كما ذكره لان التركيب
نفسه ووجه واحد - لفظه ووجه آخر
يزيد على اللفظ

الوجه الواحد والنقل من

المستزى فيكون مستزاة بتعبية تشبيلية حيث شبه صوت صنع له في مستز في الدنيا
 حيث ارادوا الحكم عليهم من الموارثة والمناكحة واستدراجهم بالاجمال
 والزيادة في الضمة على التام في مع بوعزم الى الثانية في الطغيان فان المذموم في الثانية
 فالتام في بوعزم اليها وكلية على متعلقة بقوله واستدراجهم اي واستدراجهم كما ذكر
 على بوعزم الى غاية الفتور والطغيان وكونهم عنده من حيث الكفار ووجوههم كمثل
 دركات النار بصورة صنع الحجازي مع المزدور به فاستغفر لهم المشبه به تشبیه
 اشتق منه لفظ مستزى وذكر الامام الواحد في بيان صورة معاملة له مع
 مستز في الآخرة بما يشبه معاملة المستزى قال عيسى بن رضى في رواية عطية في قوله
 له مستزى بهم هو ان له كما اذا قسم النور يوم القيمة ليجوز على الصراط اعطى المستزى
 مع المومنين نوراً حتى اذا ساروا على الصراط طغى نورهم فذلك قوله له مستزى بهم
 حيث يعطيهم بالاتي ولا ينتفعون به وروى عنه ايضا انه قال هو ان له تعالى
 يطعم المومنين وهم في الجنة على المتقين وهم في النار فيقولون لهم ان تجنون ان
 تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم اذخروا قلوبكم وتقبلوا
 في النار فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم ورودوا الى النار ويحك المومنون منهم فذلك
 قوله عز وجل فاليدوم الذين آمنوا من الكفار فيقولون على الارائك ينظرون الآية
 عدى بن حاتم قال قال رسول الله صلح يوم يوم القيمة بناس من الناس الى الجنة
 حتى اذا نزلوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا الى قصورها والى ما اعد له لا اله
 فيها نودوا ان اصر فوهم لانصيب لهم فيها قال فيقولون كسرة ما رجع بملئها الا ان
 فيقولون ربنا لو ادخلت ان رقبيل ان تربيت ما اربيت من ثوابك وما اعد
 فيها لا وليا لك كان اهون علينا قال فذلك اردت بكم كتمتم اذا خطبتم في بارزتموني
 بالعطائم واذا القيمة الناس لقيتموهم محبتين تراون الناس يخلاف ما في قلوبكم
 ربهتم الناس ولم تهابوني واجعلتم الناس ولم تحبوني وتركتهم للناس ولم تتركوا
 لي فاكيدم اذ يقسم اليهم العذاب مع ما هم منكم من الثواب **ول** وانما استوفى به
 يعني ان هذا الكلام المصداق باسم له عز وجل لم يعطف على قبيله بل وروى على انه كلام
 ابتدائي مستأنف به نكتتين الاولى ما اشار اليها بقوله ليدلهم وان الثانية ما ذكره
 بقوله وان استزاهم هم واعلم ان ههنا امرين الاول ترك العطف واخراج الكلام
 على صوت الاستيناف مطلقا اي على صوت كان وان في انه بعد اذ اجبه على صوت

ف
 الاستيناف
 بالسبب

بالسبب في اواجه على صوت مخصوصة وهي كونه مصدرا باسم له كما لا يذكر المومنين
 مع انهم هم الذين يستزى بهم المتفقون فكان المناسبت بحسب الظاهر ان يراضهم
 المومنون ويقابوهم وان حكى له ما ذلك عنهم ولا بد لكل واحد منها من نكتة
 تقتضية ونكتة الامر الاول انما حكى عنهم قولهم انما نحن مستزون وكان الامم
 بانها رالايمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وترجمه الى
 يسال ويقول سبحان له هو لا والذين هذا شأنهم ما مضى امرهم وعني حالهم
 وكيف معاملة له ما والمومنين اياهم فانقتضى المقام ان يجاب عن السؤال المترجمه
 بطريق الاستيناف وسبيل ان عاقبة استزاهم هم مع انه لو اورد بطريق العطف
 لتهتم كونه معطوفا على تاممكم وواخفا في عدا ومقالة المتقين او على قولوا متقيدا
 بالظرف الذي تقيد به قالوا وهو قوله اذ اخفوا وكل واحد منها على الظرف
 ولم يتعرض للمس لكتة هذا الامر بل اقتصر على ذكر نكتة الامران في وهو كون الجملة
 مصدرة بذكر اسم له تعالى وعدم التوضيح لذكر المومنين مستزاهم وهي امران الاول
 انها صدرت بذكر اسم له ليدل ذلك على له كما يكفي مؤنة عباده المومنين وثيقة
 لهم بان يتولى بنفسه حيازة المتقين وينزل عليهم محفاز واللون ولا يخرج المومنين
 الى ان يما رضوهم بمقاومة استزاهم الذي هو السخوة والاكتفاف بما يافقه من الاستزاهم
 وفيه تطهير للمومنين وانما في انها صدرت بذلك ليدل على ان استزاهم المومنين
 لا يؤنبه به اي لا يعتد به ولا يشبه له يقال ايهت لامر اي تهمت له بعد الاستزاهم
 من آية يا ايها الذين آمنوا يا ايها الذين آمنوا مثل تهمت بها اي ليدل على ان استزاهم المومنين
 لا يشبه له المومنون في مقابلة ما يفعلهم حتى يما رضوهم بالكون جواد واستزاهم
 فذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المومنين وذلك لصدور عن بعض علمهم وقد رتهم
 في جنب علمه وقد رته بخلاف استزاهم المومنين فانه يماثل استزاهم المتقين كما يشبه
 معهم وقد رتهم **ول** ولعله لم يقل في اشارة الى جواب ما يقال اطلاق له مستزى
 بهم ليدل بقوله انما نحن مستزون فقوله ليطابق علمه لمنه وقوله ايا وعده للمستزاهم
 اجواب انه اخير مستزى على مستزى بما روى ان يستزى ليفيد حدث الاستزاهم وتجدده
 وقتا بعد وقت اما افاودة لتحدث والتجدد فلكونه فعلا وان يكون ذلك وقتا بعد
 وقت فلان المصداق ما كان والا على الزمان المستقبل الذي يتخلف الى حال شيئا
 بعد شي على الاستمرار ما سب ان يقصد به ان معنى صدق المقارن لذلك الزمان

اياها صدرت بذكر اسم له ليدل ذلك على له كما يكفي مؤنة عباده المومنين وثيقة لهم بان يتولى بنفسه حيازة المتقين وينزل عليهم محفاز واللون ولا يخرج المومنين الى ان يما رضوهم بمقاومة استزاهم الذي هو السخوة والاكتفاف بما يافقه من الاستزاهم وفيه تطهير للمومنين وانما في انها صدرت بذلك ليدل على ان استزاهم المومنين لا يؤنبه به اي لا يعتد به ولا يشبه له يقال ايهت لامر اي تهمت له بعد الاستزاهم من آية يا ايها الذين آمنوا يا ايها الذين آمنوا مثل تهمت بها اي ليدل على ان استزاهم المومنين لا يشبه له المومنون في مقابلة ما يفعلهم حتى يما رضوهم بالكون جواد واستزاهم فذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المومنين وذلك لصدور عن بعض علمهم وقد رتهم في جنب علمه وقد رته بخلاف استزاهم المومنين فانه يماثل استزاهم المتقين كما يشبه معهم وقد رتهم **ول** ولعله لم يقل في اشارة الى جواب ما يقال اطلاق له مستزى بهم ليدل بقوله انما نحن مستزون فقوله ليطابق علمه لمنه وقوله ايا وعده للمستزاهم اجواب انه اخير مستزى على مستزى بما روى ان يستزى ليفيد حدث الاستزاهم وتجدده وقتا بعد وقت اما افاودة لتحدث والتجدد فلكونه فعلا وان يكون ذلك وقتا بعد وقت فلان المصداق ما كان والا على الزمان المستقبل الذي يتخلف الى حال شيئا بعد شي على الاستمرار ما سب ان يقصد به ان معنى صدق المقارن لذلك الزمان



على منزله حدودنا مسترا استرا تجد ويا لا تجوتيا كما في الجدة لاسمه والنكاحية في العودان
تصبيهم بيلية بقتل ونحوه فتخرج سالما قال ابو الفتح عن النبي العدا وكعدم الا صيا فاعني ان
عقوبات لسه كما فيهم تستمر استمر ارا تجد ويا **ول** والسماء وبالفتح السعيرين والرمادي اذا
اصححت السراج بالزيت والارض السجاد وزوت فيها ما يزداد به قوتها فمنع وعيدهم
في طغيانهم ويزيد طغيانهم ويجهلون حال من ختمته قد هم قال الفصل التفت زاني
قد يقال ان الله تعالى في التفتق والابحاح من حيث ان المدا وقع عليهم وانما يوقع حقيقة
عليه با وقع الحد والزيادة فسه كالكفر والظن ان ورد بالمنع بان قد هم في الكفر وكفرهم
واحد والمعتزلة لما رأوا ان زيادتهم في الطغيان ليست باصح في حتم فلا يجوز است
اليه كما زعم بعضهم ان يد الله ليس من المدا بمعنى الزيادة والتفتق بل من المدا والاهمال
في العرف منع يد هم ليقول عمرهم ويهدمهم كما يتبينها وطبيحا فما ازدادوا الا طغيانا
والخص لم يرض به لوجهين الاول ان المدا في العرف انما يستعمل باللام يقال قد له بمعنى اقبله
كما ان الاملاء بمعنى الاهمال يعدي باللام حيث يقال على له اي مله ولا لام هنا فان قيل
عدم ذكر اللام صريحا لا يدل على انه ليس من المدا في العرف لانه ان يكون النظم من باب على
اللام وايصال النظم اجيب بان ذلك خلاف الاصل فلا يصح راليه بالاولين والاشارة
ان قراوة ابن كثير ويهدم بعضهم الياء وكسرتهم صريح في انه من الاماء بمعنى اعطى المدا
لا من المدا في العرف فلم يستعمل المدا من العرف بمعنى الاهمال في العرف فينبغي ان يكون يعدي
قراوة من قراوة الياء وضمهم من المدا ايضا لان بعض القراءات تصير بعض
كما يقسم بعض الآيات بعضها **ول** والمعتزلة لما تقدروا عليهم اجاد الكلام على طاهره حيث
كونه مخالفا لما زعموه من ان هو الاصل للجدد عليه كما ان يراعيه ومن حيث انه
اضاف ذلك الضم وقده الى اخوانهم في قوله واخوانهم عيدهم في الغنى فكيف يكون مضافا
اليه كما ومن حيث انه كما فهم على هذا الطغيان فلو كان المدا فيه فعلا له تعالى
كيف يذمهم عليه اضطرر الى ما قيل في الآية واولوا بما يوجد الا اول جعل المسند وهو كذا
في الزوايا وسناده اليه في زاعقيا قال الشريف المحقق رحمه الله انهم لما اصرروا على
كفرهم خذلهم لسه كما ومنهم الطائفه فتزايد الرزين اي التمس في قلوبهم قسما ذلك التزايد
اي ما تزايد الرزين مدا في الطغيان وسناده عطاوه اليه كما في المدا في المدا في الرزين
وفي الاسناد مدي زعق لانه اسناد والنقل في السبب ودا عدا في المحصه هم الكفرة التي
كلامه يعني ان قوله كما يهدمهم في طغيانهم معنى يعطيهم المدا في الطغيان مشتق على زي

يقال من حيث اعطاهم مدا وعيدهم في طغيانهم يعطيهم مدا وفيه

واعطاهم المدا في الطغيان مدا في العبيد
فكجز اسناده اليه تارة مدا

106
ما زنى المدا وهو المدا في الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل
الكفر ولما اريد مائة تزايد من الرين كان مزا لانه ليس من جنس الطغيان بل هو
امر مستبغ فان الطغيان والاصرار على الكفر سبب لحدان لسه كما في ابوابهم فكذا
سبب لتزايد الرين فظهر ان الرين الزايد ليس من جنس الطغيان بل هو امر آخر
متفرع عليه فلا يكون تحصيله فيهم مدا في الطغيان فالطلاق المدا عليه اطلاق مجزي
وكذا اسناده اليه كما اسناده من قبيل سنا والنقل في السبب لان الكفر والزيوت
ومدوه كلها من افعال الكفرة عند المعتزلة الا ان تزايد الرين وما كان مدا له
لما كان سببا عن منع لسه كما الطائفه عنهم اسناده معنى تزايد الرين اليه تعالى
لانه سببه وقد مر ان اللطف ما كنا والمكلف كعنده فعل الطاعة او ترك المعصية
وما ادى منه الى فعل الطاعة يسمى ترفيفا وما ادى الى ترك المعصية يسمى عسمة فكل واحد
منها مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم **ول** او مكن الشيطان عطف
قوله منهم واشاره الى وجهه ان مزا وبلات المعتزلة ولا مجزي في المدا على هذا
الوجه اذ ليس المراد بالمد مائة تزايد من الرين بل تزايد من الطغيان وانما المجزي
في الاسناد لان المدا بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان الا انه اسناده تعالى
على طريق اسناد النقل الى الشيطان انما فعله بسبب تملك لسه تعالى
واقدان عليه الا ان اسناده في الشيطان ايضا مجزي لان اصل الطغيان
وما زاد عليه كله فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر عنهم باغواء الشيطان وبقراة
اسناده اليه لكونه موجبا بسببه وذلك لان الشيطان ليس بقادر على خلق شيء
في العبد فانه ليس سلطان على العبد سوى الوسوسة والاغواء وتزايين
الباطل والالم ينج من شره احد واشاره الى ما قلنا بقوله يمكن الشيطان من
اغوائهم فزادهم طغيانا اي بسبب اغوائه فقط وليس مدخل في تزايد الطغيان
مبني سوى الاغواء ولا شك ان تزايد الطغيان امر حادث لا بد له من محدث
وهم لا يجوزون ان يكون محدثا هو لسه وقد تقر ان الشيطان لا يقدر على هذا
شيء في العبد فتبين ان يكون محدثا هو الحد على زعمهم الا انه لما كان حاصلا بسبب
اغواء الشيطان وكان الاغواء حاصلا بتكليف لسه كما واقداره اياه على الاغواء
كان سببا بعيدا لتزايد الطغيان فاسناده تعالى لذلك وقول المصنف في المدا
منهم لسه اجواب لما لا **ول** بمعناها اي يعطيها بسبب كفرهم متعلق بقوله منهم

وذكر على لسه على عنة قوله وما كان على عبيد سلطان
الا ان وعدهم فاستجبتهم

وقوله اسند ذلك جواب بل الثانية وقوله في السبب على صيغة اسم الفاعل وقوله واضاف
الطغيان اليهم بيان لتكوين الاستناد والمجازي في الوجود **ول** ومصدر ذلك
اي يصدق كون الاضافه اليهم قوله واضاف الطغيان اليه
تمت الوجوه المذكورين من ذلك المعترلة وعند صاحبنا اسناد المد الى خزانه سنه
مجازي وسناده اليه في حقيقته على عكس ما زعم المعترلة واضاف الطغيان اليهم
باعتبار التصاقهم به وكونهم محلا للباغت باعتبار ما يجادهم اياه كما لو هو قول صاحب
الكشاف وهو قوله واما على ان يسند فعل الشيطان الى لسه كما لانه يتكلمه وقد ان
وغير ذلك مما يدل على ان سناده الى الشياطين حصصه قال الشرح لمخص روح
لم يرد في مختصره بما ذكره من ان صفة الطغيان اليهم لم يرد في مختصره من قوله ان سناده
المد اليه كما ان ذلك فعل حصصه ان هذه الاضافه يدل بالوضع على ان الطغيان
بالحج والعباد لا بالحج والسه كما وادواته ليرد عليه ان الامور مخلوقه له في مشيئة
اتفاقا اذا قامت بالعباد والحسن والقبح والبياض والسواد يضاف اليهم اضافة
حصصه لا مجازية لا دني ملاية فلا ولا لانه الاضافه الطغيان اليهم على ما يجادهم
ايه بل اراد به كما ينهك عليه قوله اي كنهه في اضافة الطغيان اليهم ان في هذه
الاضافة اشار لطيفة الى ان الطغيان والتماهي في الضلالة من الافعال التي
اكتسبها استقلالها باختيارهم وان لسه تعالى برئ منه وانه لا يتعلق به الاضافه
دلا ارادة فحقه ان يضاف اليهم لا اليه استخارا بهذا الاحصاء لا بالاصحاح اعتبار
المجلية والاتصاف فانه معلوم من تادم في الطغيان فلا حاجة فيه الى الاضافه
فلولا حمله على قصد ذلك الاشارة لم يرد عن العائده ومثل ذلك معتبر في الاشارة
المخطية ولا يعارض البراهين الدالة على انه لا خالق سواه تعالى وانه لا يقع الا اراده
تعالى انتهى كلامه **ول** او كان اصله يمد لهم جواب ثالث من طرف المعترلة معطوف
على جملة قوله لما صنعهم مع جوابه والمسمى ان المعترلة لما تعذر عليهم اداء الكلام على كلامه
صرفه عن كلامه وحمله من باب الحذف والاصحاح كما في قوله تعالى واخترنا موسى
قوله اي من قومه فيكون كل واحد من قوله في طغيانهم وميمون حال من ضمير تعذرهم
على سبيل الترادف وانما في حال من ضمير الاول على التداخل ولما كان المد في الخبر
فعل لسه في حقيقته واعتبر في فعله كما عند المعترلة ان الاول كونه معلقا بالاغراض
والثاني كونه على وفق مصالح العبادات والى اعتبارها اسناد لقوله كي يتبينوا ويطيعوا ثم

دس
المد
المد
المد

ثم لما كان الحال قيد للعامل مضافا مضمونا مضمونا في الوجود اعتبره زيادة كل واحد
من طغيانهم وعمهم بحسب ازدياد عمرهم وانشاء رايه لقوله فما ازادوا والالا
طغيانها وعمها واما المحصر فلا دلالة عليه في نظم القرآن وانما هو مستفاد من المقام
ول او التقدير يمد هم استصلاحا واهم مع ذلك يمهون في طغيانهم جواب الرجوع
من طرف المعترلة بحرف الآية عن ظاهرها مع كون يمد هم من المد ويمنع يعطيهم مدوا
ويزيدهم قوتهم في رسا واهم وصلاتهم باقية الدلائل العقلية والنقلية وبيان
غاية كل واحد من الاطاعة والفوزية استصلاحا حالهم وطلب لا ابتداء لهم وختامهم
العذاب الموثق **ول** استصلاحا مبنيا على ما ذهب اليه المعترلة من كون فعله تم
مسئلة بالاغراض ووجوب كونها على وفق مصالح العباد وقوله واهم مع ذلك
يمهون في طغيانهم اشارة الى كصحة حرف الآية عن كلامهم فان كلامهم ما يدل
على ان قوله في طغيانهم متعلق بيمد هم فحمله متعلقا بيمهون وجعل يمهون خبر متبدا
مخزوف والمجمل مستأنف لبيان عدم انتفاعهم بما امد لهم لسه **ول** كطغيان
والطغيان فانها مصدران بمعنى اللقا يقال لقيته لقا بالمد ولقي بالضم والقصر
ولقيت بالشد ولقيانا ولقيت واحدة ولقيت واحدة وليقادة واحدة
الواحدى وكل شئ تجاوز القدر فقد طغى ومنه قوله تعالى انما لاطغى الماء وقيل
لزعون انه طغى اي سرف في العصيان حتى ادعى الربوبية انتهى **ول** وارض عنها
الظاهر انه من توصيف المحقق بوصف من حل فيه والمنار علم الطريق الجوهري بعبارة
الرجل بكسر الميم فوعية وعامة والجمع غمة قال رؤبة وقومه اطرافه في غمة
اعني المدي بالجابلين الغمة وارض عنها الا اعلام بها انتهى اي رت مغارة
لا تنتهي سعة بل اطرافها من جوانبها متصلة بمغارة اخرى اعني المدي اي شئ
المنا والقياس الى من لا دراية له في المسلك جعل النساء خفا والعلم غمى له
بمعرفة الاستدارة وقيل اعني صفة من غمى عليه الا بحسب التيسر في التيسر الخفية
الطرقها على من تجسس وتيجر فيها وقيل اعني فعل ما ضاع اي اختفى طرق الالهاد وقال
الشريف المحض يفرق ان قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى لا يغيب
لا تخفا قه الاستهزاء الالبع والمد في الطغيان على سبيل الاستيناف او جملته من
لقوله ويمد هم في طغيانهم **ول** اخذت روي عليه مبنيا على ما تورد من ان الباطن
المتروك الذي كان في يده ثم اعرض عن تحصيل غيره وان فعل الاشتهار انما يتخفى

١٥٥

وانما ضاع كما جرت العادة في الاول والاولاد
وكذا

اشارة الى ان العادة في قوله بالهدى متعلق بالمدى
بل صفة لقوله وجملة اي يوسى به في الغمة على الارادة
اعني ساكنة ووسى المكرة واضع الطرف التفتت
ونظرا اعني المدي على سؤال ذلك اسد التفتت
واجر كذا وعلى جواب بذكر في بيت آخر بعد

والايجاب على ان في قوله اشترى
 كذا لا يتحقق لفظ اشترى
 لهدى بالاضافة عن اختيار
 فصار الآلية في قوله اشترى
 ويرك عليه في قوله اشترى
 فذا اشترى وان اشترى
 فاشترى

الى الماخوذ المنحى وقوله اشترى اولئك في محل الرفع على انه مبتدأ وقوله الذين مع صلته
 خبره وقوله فما زلت حتى رتم عطف على جملة الواقعة صلة وهي اشترى وعملت الواو
 في اشترى والالتقاء كالمشعر والاختيار في قوله اشترى من واو الجمع والواو والاصلية
 كما في قوله اشترى ما وقال القراء وكنت بمنزل عكة البيا والمخوذ في قوله اشترى وقال
 ابن كيسان الصفة في الواو اخف من الكسرة اذ هي من جنسها **ول** واصلها
 اي اصل الاشترى ومعناه الحقيقي في عرف اهل اللغة وهو يخرج بان الاختيار والاستبدال
 معنى مجازي له وقوله من الاعيان اخترا عن بديل المال لتحصيل المنفعة فانه استجري
 لا اشترى وقوله تبين جواب ان شرطه وان يكون ممن فاعل تبين وما
 بينهما اعتراض للتعديل وفي الصحاح اهل الحجاز زبيون الدرهم والدنانير نصف
 وناضاي ان كان احد العوضين فقط وراهم او دنانير تبين ان يكون بديل
 اشترى وان كان نفس كالعوض ثمن من حيث ان ذلك العوض لا يطلب
 بل انما يطلب لتحصيل الاعيان او المنافع وهو من الثمن **ول** والاى وان لم يكن
 احد العوضين فقط ما ضا بان لا يكون شئ منها ما ضا اصلا كما في بيع السلعة
 بالسلعة وكان كلاهما ناضين معا كما في الصرف فالى العوضين تصدوره بصرف
 الثمن بان دخلت عليه الباء فيما اذا كان العقد الاجاب والتعويل بذكر اللفظين
 او عتبرت كون بديل وسيله لتحصيل غيره كما في البيع بطريق التعاطف في ذلك
 العوض المتصور بصرف الثمن لبيع اشترى بالمال كما في الاخذ واخذة يسمى بالبا
 لما كان في يده **ول** ولذلك اى ولاجل ان كل واحد من العاقدين فيما لم يكن
 احد العوضين ما ضا يبيع ان يسمى بالبا وشره بالبا باعتبار ان عدت كلتا البيوع
 من الاضداد حيث اطلق كل واحد منهما على كل واحد من الاجاب والتعويل في تعدي
 المقايضة والصرف كما اطلق لفظ اجون على الابيض والاسود ولفظ القوم للظهور
ول سواء كان من المعاني والاعيان الظاهر ان المستتر في كان يرجح الكل
 واحد من الغير وما الموصولة في قوله عما في يده محصلا به غيره على سبيل البديل قد ذكر
 ان ما في يده في الاشترى الحقيقي مخصوص بكونه بالامتنعوا لان الثمن اسم المال المتقدم
 وكذا الغير الذي يطلب تحصيله بديل في يده مخصوص بكونه من الاعيان وقد اتصل
 لفظ اشترى في الآية بمعنى استبدالوا الضلالة بما في يدهم من الهدى وحذا روبا
 وشئ من البديلين ليس من قبيل الاموال والاعيان فلا بد ان يعتبر في عموم معنى مجازي
 للفظ

لفظ الاشترى وعموم كل واحد من البديلين لا عموم الغير فقط فنقول انما ضل المراد في
 سواء كان ذلك الغير المعنى والاعيان محل كذا وايضا كان فلفظ اشترى في
 الآية استقارة تبعه شبه الاعراض من الهدى الذي في يده باعتبار كونه منه
 وقد رتبه على تحصيله محصلا بذلك غيره الذي هو الضلالة بالاشترى او الحقيقية الذي هو
 بديل المال بمقابلة العين لا شتما لها على مطلق الاستبدال فالحق اسم الاشترى على
 الاعراض المذكور ثم اشتم منه لفظ اشترى **ول** ومنه قول الشاعر قبل هو الراجح
 يصف مهران اى ومن استعان لفظ الاشترى للاعراض المذكور فان لم يستص
 قد اعرض عما في يده من الاسلام محصلا به النظرية والبا في بالجملة والجملة بالضم
 مجتمع شعر الراس اى التي ينبت عليه شعر الراس وقد نطق الجملة مع مقدرا من الشعر
 الذي ينبت على الراس وهي اكثر من الوفرة فان الوفرة الشعرية الى شحمة الاذن
 ثم الجملة ثم البتة وهي التي التمت بالمتكبين والازعوا لاصح القليل الشعر والذرة فيضم
 الدالين من ابنا سنان الصبي وقيل الاسنان الساقطة الباقية لاصول **ول**
 وبالطويل العمري واخذت بالعمر الطويل فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدل من الطويل
 او عطف بيان له والجزير بالجميم والذال المجهول القصير وقوله كما اشترى
 اذا انتصر التميم الى قصبة بن الايمم وهي انه كان رجلا نظريا من
 وكان آفوك من ملك غسان فقدم اليه عرض عينه واسمها سار والتمه
 فطاف واتفق ان رجلا من بني فزارة وطلح ازاره فطه جبهة فاشترى بها
 انفة وكسرها يا ه فمضى الغزالي المظلم الى عرفته من فمها العفو والتقصص
 فقال جبلة اقتصص من وانا ملك وهو سوقي فقال عمر شريك وايه الاسلام
 فلا تقاص ليكما الا في العاقبة فسأل جبلة التاخير الى الفد فلما كان من الليل
 ركب في بني عمه ولحق بالشم مرتدا نحوذ بائنه وروى ان جبلة ندم على فعل
 من غير قلاع وانشد تنصرت بعد الحق عارا للظلمة ولم يك فيها لو صيرت لها ضرر
 واو ركني فيها لجاج حمية فبعت لها العين الصعبة بالقرن فبالت احمى لم تلدني
 ولتني صبرت على التور الذي قال في عمر **ول** ثم اتسع فيه اى بعد استماله في المعنى
 ان لم يعل طريق الاستعانة استعمل في معنى ثالث هو من الثاني وهو الاعراض
 الشئ مطلقا اى سواء كان في يده او لا طمعا في غيره واحتيا والذالك الغير على
 الشئ المذكور ولما ذكر المعنيين الجازين وكان كل واحد منهما محتملا ههنا اراد

الشم كمنه الشئ الاجز

تطبيق الآية الكريمة بها على وجه يندفع به الاشكال الذي يرد عليها وهو انه لم يرد في
 هدي فكيف اشتروا الضلالة به انما تطبيقها على الاول فيقولون والمعنى انهم اخذوا بالهدي
 الذي هو حاصله ان المراد بالهدي الهدي الذي جبر عليها وهو خلق عقلها ومخبر
 متفكر من تمكن من تحصيل العقايي الصحيحة والاخلاق الحميدة المرضية وتجنب عن العقايي
 الباطلة والاخلاق الردية وهو الفطرة السليمة عن كل خلل في نقصان المشيئة ليعمل
 كل فضل واحسان ولا شك ان هذا الهدي كان حاصله وفيه يدبرهم وانهم كانوا
 عليه ثم استدلوا به الضلالة فلا هي في شرب هذا المعنى لهم بل في اطلاق لفظ الهدي
 عليه فان لفظ الهدي مجاز من فيسبب ذكر المسبب وازادة السبب لان
 تلك الفطرة سبب للهدي فلما كانا على هدي بالمعنى المذكور وانهم اخذوا به وخصوا به لانه
 الضلالة صح ان يقال انهم اشتروا الضلالة بالهدي واما تطبيقها على الثاني فيقولون
 واخذوا بالهدي والاشكال على الهدي يعني ان الاشتر ليس بمعنى الاستبدال المتضمن
 للاخذ والاعطاء وكون المعنى حاصله في اشتري حتى يجب كونهم على هدي بل في معنى
 الاختيار والترجيح والاعراض عن غيره سواء كان في يده او لا ولا شك ان اختيار
 الضلالة على الهدي لا يعنى كونهم على هدي فان دفع به الاشكال ايضا ولا يخفى ان
 المناصب لهذه الخاتمة ان يقال في فاتحة الكلام ونفس الاشتر استدلوا به
 واخذوا به عليه بتقديم التفسير بالاستبدال على التفسير بالاختيار وعطف الشئ
 على الاول بظهوره دون الواو **وله** ترشيح معنى الترشيع في اللغة بمعنى التزبير ومنه
 التزبيرية والتقوية وترشيح المعنى في الاصطلاح ان يرد في صيغة او فروع كلام غير
 الحقيقي وهو في الاستدراك كثير وقد وجد في المعنى والمرسل كما يقال فلان يدعوني
 اي قدرة كالتة والنزق بينه وبين الاستدراك التخييل مع ان في كل منهما اشارة
 لوازم مستعار منه واما يمانية المستعار له ان الترشيع انما يكون بعد تمام الاستدراك
 بترتيبها ولا شبهة ان التخييل فيمكنه قرينه لها فلا يكون ترشيح مع كونها يمانية
 مستعار منه بل ما زاد عليه من يمانية بعد ترشيحها ومن وجه كون قوله تعالى
 فما زكمت ترشيحي بقوله لما استعمل الاشتر ايم والمراد بمبطلهم استبدال الضلالة
 بالهدي واختيارها عليه اي ولما استعمل الاشتر فيها بطريق الاستدراك التبعية
 بقرينه ذكر الضلالة والهدي اتباع هذا الاستعمال والاستدراك بما يشي كل اى لاي
 الاشتر الحقيقي وبما سببه **وله** تمثيلا لعله لقوله اتبعه اي تبعه به تصوير الحسارهم

انها كما نزلت على الكفر دون الهدي كما ان لا يقال في حقهم
 ولا بل الهدي في حق الضلالة كما ان لا يقال في حق الضلالة
 الا مكان ذلك في الضلالة كما ان لا يقال في حق الضلالة
 فانها في حقهم فتركة الهدي في الضلالة كما ان لا يقال في حق الضلالة
 وقيل الضلالة في اللغة هي الهلاك اي ضاروا
 به يمكن انفسهم على ما في قوله تعالى انفس الهالكين
 التي هي الهلاك على انفس الهالكين
 سبب الخاتمة لان احد الاحتمالات
 على الخاتمة

سبب الخاتمة لان احد الاحتمالات
 على الخاتمة

سواء كانت تتركه او كنيته

اي ما فاتهم من فوايد الهدي بصورة خبا التجار في معانيهم المتعلقة لا عبا ولم يقل
 لعدم زكمت كع انما سبب لقوله تعالى زكمت تجا زكمت بل قال تمثيلا لحسارهم لان
 ان قوله ما زكمت تجا زكمت كنيته عن الحسار فان اشترى وزكمت لازم للحسار
 يستقل الهدي منه اليه بمسألة المقام لا سيما اذا انضم اليه قوله وما كان فوايدهم
 يدل دلالة في مهرة على حسارهم **وله** ونحوه اي في كون الاستدراك مرفوعا
 باتباعها ما يلزم مستقرا ومنه **وله** ولما رايت النسر عرابين واثية وعشش
 في ذكره حاشل صدرى والنسر في الاصل طائر يبيض مرفوف بين واثية كنيته
 العراب الاسود وعراي غلب يقال عشش الطائر عششا اي اتخذ عششا
 وعشش الطائر موضعه الذي يجتمع من وفاق العبدان وغيره للتزويج فيه وهو في
 افان الشجر واذا كان في جبل واحد او نحوها فهو ذكر وكرن واذا كانت
 في الارض فهو انحصار واوحى وقيل انكر العشش كان في جبل وشجر والوكر
 ايضا مصدر قولك وكر الطائر يكر اي دخل وكره وضمير عراي وعشش للنسر وضمير
 ذكره لابن واثية والمراد بعشيشه في وكره الطائر جلوده ونزوله فيها وقوله
 حاشل صدرى جوارك وهو من حاشت القدر كعشش اي ضلت والمراد بعشش الصدر
 اضطرابه استنار لفظ النسر للشبب ولفظ ابن واثية للنسر الاسود ورشح الاستدراك
 بان تبهما بذكر العشش وبالوكرين لان العراب يكون له وكران وكر العشش وكر
 للعصف والوكران استنارة للنجية والراس والقودين وهما جانبا الرأس
 كما ان العشش استنارة للحمول والنزول وكون العشش والوكر ترشيحا ليجاز
 لا يبا في كونها استعارتين فان كونها ترشيحا ليس باعتبار المنقوص وبما بل باعتبار
 لفظها ومعناها الاصل فان الترشيع قد يكون باقيا على حقيقة تايها للاستعمال
 ولا يقصد به الاستدراك كقولك رايت اسدا واثية البرنس فانك لا تريد به الا زيادة
 تصدير لشيء من واثية اسد كما مل من غير ان تذهب بلفظ البرنس الى معنى آخر وقد يكون
 مستعارا من طائر مستعار منه طائر المستعار له كما في البيت فان لفظ الوكرين
 كما ذكرنا مستعار منه من معناه الحقيقي لراس الحية والوكرين ولفظ العشش لحمول
 والنزول فمعنا كونها مستعارين ترشيحان لتبينك الاستدراكين لا باعتبار
 المعنى المنقوص وبما بل باعتبار لفظها ومعناها الاصل **وله** ولذلك اي كون
 الزبح هو الفضل سمي اي الزبح شفا وهو كبر الشين النضل يقال اشف بضم وده

ان قوله ما زكمت تجا زكمت كنيته عن الحسار فان اشترى وزكمت لازم للحسار
 يستقل الهدي منه اليه بمسألة المقام لا سيما اذا انضم اليه قوله وما كان فوايدهم
 يدل دلالة في مهرة على حسارهم **وله** ونحوه اي في كون الاستدراك مرفوعا
 باتباعها ما يلزم مستقرا ومنه **وله** ولما رايت النسر عرابين واثية وعشش
 في ذكره حاشل صدرى والنسر في الاصل طائر يبيض مرفوف بين واثية كنيته
 العراب الاسود وعراي غلب يقال عشش الطائر عششا اي اتخذ عششا
 وعشش الطائر موضعه الذي يجتمع من وفاق العبدان وغيره للتزويج فيه وهو في
 افان الشجر واذا كان في جبل واحد او نحوها فهو ذكر وكرن واذا كانت
 في الارض فهو انحصار واوحى وقيل انكر العشش كان في جبل وشجر والوكر
 ايضا مصدر قولك وكر الطائر يكر اي دخل وكره وضمير عراي وعشش للنسر وضمير
 ذكره لابن واثية والمراد بعشيشه في وكره الطائر جلوده ونزوله فيها وقوله
 حاشل صدرى جوارك وهو من حاشت القدر كعشش اي ضلت والمراد بعشش الصدر
 اضطرابه استنار لفظ النسر للشبب ولفظ ابن واثية للنسر الاسود ورشح الاستدراك
 بان تبهما بذكر العشش وبالوكرين لان العراب يكون له وكران وكر العشش وكر
 للعصف والوكران استنارة للنجية والراس والقودين وهما جانبا الرأس
 كما ان العشش استنارة للحمول والنزول وكون العشش والوكر ترشيحا ليجاز
 لا يبا في كونها استعارتين فان كونها ترشيحا ليس باعتبار المنقوص وبما بل باعتبار
 لفظها ومعناها الاصل فان الترشيع قد يكون باقيا على حقيقة تايها للاستعمال
 ولا يقصد به الاستدراك كقولك رايت اسدا واثية البرنس فانك لا تريد به الا زيادة
 تصدير لشيء من واثية اسد كما مل من غير ان تذهب بلفظ البرنس الى معنى آخر وقد يكون
 مستعارا من طائر مستعار منه طائر المستعار له كما في البيت فان لفظ الوكرين
 كما ذكرنا مستعار منه من معناه الحقيقي لراس الحية والوكرين ولفظ العشش لحمول
 والنزول فمعنا كونها مستعارين ترشيحان لتبينك الاستدراكين لا باعتبار
 المعنى المنقوص وبما بل باعتبار لفظها ومعناها الاصل **وله** ولذلك اي كون
 الزبح هو الفضل سمي اي الزبح شفا وهو كبر الشين النضل يقال اشف بضم وده

ان قوله ما زكمت تجا زكمت كنيته عن الحسار فان اشترى وزكمت لازم للحسار
 يستقل الهدي منه اليه بمسألة المقام لا سيما اذا انضم اليه قوله وما كان فوايدهم
 يدل دلالة في مهرة على حسارهم **وله** ونحوه اي في كون الاستدراك مرفوعا
 باتباعها ما يلزم مستقرا ومنه **وله** ولما رايت النسر عرابين واثية وعشش
 في ذكره حاشل صدرى والنسر في الاصل طائر يبيض مرفوف بين واثية كنيته
 العراب الاسود وعراي غلب يقال عشش الطائر عششا اي اتخذ عششا
 وعشش الطائر موضعه الذي يجتمع من وفاق العبدان وغيره للتزويج فيه وهو في
 افان الشجر واذا كان في جبل واحد او نحوها فهو ذكر وكرن واذا كانت
 في الارض فهو انحصار واوحى وقيل انكر العشش كان في جبل وشجر والوكر
 ايضا مصدر قولك وكر الطائر يكر اي دخل وكره وضمير عراي وعشش للنسر وضمير
 ذكره لابن واثية والمراد بعشيشه في وكره الطائر جلوده ونزوله فيها وقوله
 حاشل صدرى جوارك وهو من حاشت القدر كعشش اي ضلت والمراد بعشش الصدر
 اضطرابه استنار لفظ النسر للشبب ولفظ ابن واثية للنسر الاسود ورشح الاستدراك
 بان تبهما بذكر العشش وبالوكرين لان العراب يكون له وكران وكر العشش وكر
 للعصف والوكران استنارة للنجية والراس والقودين وهما جانبا الرأس
 كما ان العشش استنارة للحمول والنزول وكون العشش والوكر ترشيحا ليجاز
 لا يبا في كونها استعارتين فان كونها ترشيحا ليس باعتبار المنقوص وبما بل باعتبار
 لفظها ومعناها الاصل فان الترشيع قد يكون باقيا على حقيقة تايها للاستعمال
 ولا يقصد به الاستدراك كقولك رايت اسدا واثية البرنس فانك لا تريد به الا زيادة
 تصدير لشيء من واثية اسد كما مل من غير ان تذهب بلفظ البرنس الى معنى آخر وقد يكون
 مستعارا من طائر مستعار منه طائر المستعار له كما في البيت فان لفظ الوكرين
 كما ذكرنا مستعار منه من معناه الحقيقي لراس الحية والوكرين ولفظ العشش لحمول
 والنزول فمعنا كونها مستعارين ترشيحان لتبينك الاستدراكين لا باعتبار
 المعنى المنقوص وبما بل باعتبار لفظها ومعناها الاصل **وله** ولذلك اي كون
 الزبح هو الفضل سمي اي الزبح شفا وهو كبر الشين النضل يقال اشف بضم وده

على بعض اى فضل عليه وقيل الشف ايضا نقصان فومن الاضداد **وله** واسباده الى
التجارت وهو لا ربا بها الظاهر ان ضمه سنا وده راجع الى الخس رضى قوله **مستلزم** لهم
على دفن ما في الكس من قوله كيف نسب الخس ان التجارت فان عدم الزرع وان لم يكن
نفس الخس ان ولا مستلزما له بل هو عم منه بحسب نفس مفهومه لوجوده بدون الخس
في صورة البيع العدل وهو البيع الذي يكون ما حصل بين المال مسدا ويلا راس المال
لا ازيد منه حتى يكون رابحا ولا انقص حتى يكون خاسرا الا انه جعل كناية عن الخس ان
بقية قوله سابقا وذلك الذي شتره والاضلاله بالهدى ولا حقا وما كانوا اهدت
فان التجارة الصادرة عن لم يند بطريق التجارة وتخصيل الزرع تكون خاسرة
غالبا على ان لتقابل ان يمتنع كون انتقا الزرع اعم من الخس ان في هذه المادة فانه
وان كان اعم منه نظر الى نفس مفهومه كما ذكره الا ان كل واحد منهما ضد للآخر ولازم
مساوله في باب المعاملة في الدين فانها لا تكون الا راحة او خاسرة فمن ترك
الحق واختار الباطل عليه فصفتته خاسرة خافية ومن ترك الباطل واتبع الحق الله
فصفتته راحة وهو سعيد فتبقى احد الوصفين في هذه المعاملة كون انبائها للوصف
الا فاذ كان المحل قابلا لهما جميعا كما اذا قيل زيد ليس بعالم وليس بساكن
فانه يكون انبائها للجمل في الحركة لقبول المحل على الضدين والعدم الوسطية بينهما فكيف
اذا قيل للمجدد انه ليس بعالم فانه لا يكون اثبات السواد له لان بينهما اضداد كثيرة
من الحركة والصفحة ونحوها ولما كان نفي الزرع كناية عن الخس ان وروان يقال
كيف اسند الخس ان الى التجارة وهو لا تقوم بها بل بارباها وهم التجار فاجابته
اسنا ومجازي حيث اسند فعل ان جوا الى هو ملاسله وهو التجار فانها كانت
لنا على الحقيقة من حيث انها فعل للعين وان لم يعتبرت بهتهاله في مابسة
النسب بها كماله بعبارة على الحقيقة وهذا على تقدير ان لا يستلزم في الاسنا والمجازي
مشبهه العا على المجازي بانا على الحقيقة في مابسة النسب بل كنعني مجروليه مطلقا
وقوله اولث بهتهاله اي مشبهه التجار العا على الحقيقة في مابسة النسب بكل واحد
فان الزرع والخس ان كما يلاب ان فاعلمنا الحقيقة وهو ان جوا يلاب ان التجار
ايضا من حيث انها سبب لهما فتكون سنا وها اليها من قبيل سنا والنسب الى
سببه وهذا على تقدير ان يعتبر الشتر المذكور قال صاحب الكس الاسنا والمجازي
ان اسند النسب الى سني يتلبس بالذي هو في الحقيقة كما كتبت التجار بالمشترين

ليس له عدم قوله لعدم وليس وكذا قيل
هذا التجار ليس بيبس فانه لا يكون
اثبات ص

وقال الشريف المحسن هذا تفسير للاسنا والمجازي با هو عم كما سبق وقد اشترطنا
معناه ان على المجازي معنا على الجميع في مابسة النسب وقد اقتصر معنا على سببه
مطلقا وذلك ان محله على التقيد اعتمدا على سلف ونقول التجار سبب نقص
الى كل واحد من الزرع والخس ان انتهى واما اذا لم يكن نفي الزرع في قوله كما في ربحت
كناية عن الخس ان بل انتهى على نفس معناه وهو انتقا الزرع عن التجار فلا بد ان
يقال كيف اسند عدم الزرع الى التجار والحال ان التجار ليس من خلقه ان يستدليه
ذلك وذلك لان سنا وده اليها اسنا ودها هو له حقيقة نعم يروان يقال
ما الخايدة في سنا وعدم الزرع الى التجار وهي غير قابلة لشئ اذ الزرع والخس ان
فكان بمنزلة ان يقال ما تم تجرد ولا شك في انتقا فائدة مثل هذا الكلام لانه
بيان لا هو معلوم بالضرورة ويندفع بحسب الاسنا ومبني على الانتقا والتجوز
عن صاحب الكس انه قال قول صاحب الكس كيف اسند الخس ان الى التجار
الا صلوه ان يقول كيف اسند الزرع وذلك لان النسب لا يدخله في الاسنا ويعني ان
النسب اذا اسند الى غير مابسة بينهما كالنوم والي ليس كان مجزا عقليا سنا
كان الاسنا ومشتا او متفيا فاذا قلت نام ليسي ونام ليسي يكون كلاهما مجازين
لان النوم قد اسند فيهما الى غير هولاء اما بطريق الاثبات واما بطريق النفي واخر
عليه الشريف المحقق بان نسبة الفضل قد تكون ثبوتية وقد تكون سلبية وكل واحد منهما
معتبر في نفسه الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجار بل انما جرم لم يكن هناك
مجازي اصلا وعلى هذا فحق ان يقول كيف اسند عدم الزرع الى التجار الا انه عدل
عنه بتبسيها على ان عدم الزرع هو ما جعل كناية عن الخس ان وان كان اعم منه
ثم اسند واسنا وبذلك الى انه لو اقتصر معنا على انتقا الزرع كان منسوبا الى ما
هو محله حقيقة فلامجازي زعم اذا كني بين الخس ان و اسند الى التجار كان مجازا فائدة
هذه الكناية التصريح بانتقا مقصود التجار مع حصول ضده بخلاف الوصل فخصرت
تجارتهم وكذا الحال فيما اذا قلت ما صام نهارا بمعنى افطر واما ما لم يسم بغير
فانه يكون من قبيل المجاز وان قصدت بها مجرد نفي الصوم عن النهار والنوم عن
الليس فقط كما في قولك ما صام النهار واما ما لم يسم لم يكن منه قطعا والاضابط
ان النسب اذا نفي عن غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا اول
ذلك النفي بغير آف ثابت للعامل وانه كان مجازا فقدره ولكنه فوق انتهى كلام الشريف

الربيع انبأ كل واحد منهما ما ذكره في
وهو قوله اوتى و سببه
فان اسند عدم الزرع الى التجار
له حقيقة

ان يحسب ان اسند كما في قوله
عن اللفظ با و جرد قوله
على هو اولاد

كان الضلالة عند الهدى فمن شبه لها لا يكون
مستديرا للدين بالضرورة بل يفرق
سلف

وما كانا نؤمنين بطرق التجار يبريدون ما يريدون ان عدم ابتدائهم قد عطف الواو
على افتقار وجه تجارهم ورتبا معا بالغا وعلى شدة الضلالة بالهدى في وجه الجمع بينهما
مع ذلك الترتيب على ان عدم الابتداء قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فيكون
تكرارا للمعنى وحاصل الدفع ان وجه الجمع بينهما كون الثاني ايضا تشريرا للاستقار
بناء على ان المراد بعدم الابتداء عدم ابتدائهم لطرق التجارة ابتداء التجار والبصر بالآثار
التي يربح فيها وتخصير فيما سبق قوله فما زحمت تجارهم من حيث ان كل واحد منهما مما لا يستتار
وهو الاشتر الحقيقي وليس للادوية عدم ابتدائهم في امر الدين لتكون تكرارا للمعنى قوله
لطرق التجار اشارة الى وجه الجمع بينهما ودفع التكرار وانما وجه ترتيبها بالغا وعلى ما
ذكر فكونها لازمين له وبين وجه كونهما بقوله فان المقصود من التجار امران احدهما
سلالة راس المال والثاني استفادة الربح والثالث وهو الامانة فتكون قد صاعدا
الطبيعتين في المطلوبين فان الطلبة كسرة الام ما طلبته من شئ وانما قلنا انهم صاعدا
جميعا لان راس لهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقائد والاخلاق
والاستعداد القام لدرج الحن ونيل الكمال والعقل العرف اي انما لص عن معارضة
الوهم وغلبة الهوى فلما اشترى والضلالة بالهدى الذي جديرا عليه واعتقدوا
هذه الضلالات بطل استعدادهم الفطري عن صله واخذ عقلهم وان تبتى اصوله الذي
هو مستحق للكلف فبما هو صاعدا الطلبة الاولى ويزعمها صاعدا ان ثمة لانهم اذ لم
يقبل لهم راس المال كيف يتامى منهم ان تجردا بها ويكتبوا العقائد الحقبة والمعارف
المطابقة للواقع ويستكفوا بحسب توجيه النظرية والمعلمة فلا جرم يتواخا من آيين
عن الربح المحصين والنضال الابدى ومن اصناف ما تيين الطبيعتين يبرهن ان يكون
فا قد ابتدء بطرق التجار قال الشريف المحض بعد توجيه الابرار المذكور ودفعه
ولكن عطفه على اشترى والضلالة بالهدى وفي كما يشهدك اليه تاكيدا انتهى كلامه
ولعل وجهه ان كونه معطوفا على قوله فما زحمت يقتضي كون عدم ابتدائهم بطرق
التجار مرتبا ومتوقفا على الاشترى والمذكور كما هو مقتضى كلمة القاد والهدى على التعقيب
وليس الامر كذلك بل الاشترى او مرتب على عدم الابتداء وعلى تقدير عطفه على اشترى
يندفع هذا المحذور ويكون الصلة بجمع الاروين اللذين عطف احداهما على الاخر بالواو
وله لما جاء بحقيقته حاله اي لا بين بقوله ومن الناس من يقول ما الى ههنا حقيقته
حال المناهقين وصدقهم اراد ههنا ان يكشف عنها كسفا تاما ويبرزها في موضع كسوف

المثل بعد تعقبها بضرب المثل بمبالغة في البيان فان ضرب المثل في القلب وقع في الضمير
اقبح اي قبحه والاشترى بالضرورة فان ابراز حاله في صوت المثل ادفع من جودكم
الوجه عليه كما في قصة المختار مع داود عليه السلام والاشترى قوله ولا امر بالمعظمية
ولا امر عظيم الشان اكثر له تعالى الامثال في كسبه **وله** كسبه وشبهه يعني ان المثل
والمثل والمثيل في اصل اللغة كلها بمعنى النظر كما ان الشبه والشبهه كسبه كذلك لان
الشبهه يكون بمعنى شئ به ايضا قال في الصحاح الشبهه الشبهه لثان بمعنى يقال هذا
شبهه وبينهما شبهة بالتحريك اي مث بهته **وله** ثم قيل لتقول السبب اي ثم قيل
من معناه اللغوي الى معنى آخر عر في تنزيح من ثالث بجزي كما سيذكره **وله**
هو العاشق المشهور الدائر بين الناس ولا يخفى فستوره في تسميته مثلا بل لا بد من فتوح
من ان يكون مستعلا على سبيل الاستعلاء التمثيلية حاكه شبهة بما ورد ولا يشبهها
تمثيلا وانما واليه بقوله الممثل مضرب بمورده وطراد بمضرب الموضع الذي ضرب
ما يناد بمورده الموضع الذي ورد فيه اولا فالمراد هو الى الاصلية والمضرب
الحالة المشبهة بها فلما كان المضرب مثلا اي مث بها لمورد سمي اللفظ المستعار له
مثلا على طريق تسمية الدال باسم الملول فان المماثلة بالحقيقة صفة للمضرب بالقياس
الى مورد فظهر ما قلنا ان قوله الممثل مضرب بمورده اشارة الى بيان المناهقة
لنقل من المعنى اللغوي والمعنى المستعمل اليه **وله** ولا يضرب الامانة غايتها بان
كان ما دارا خارجا عن المعاد وبوجهه الوجه اي انما تحسب المعنى او تحسب اللفظ
اما الاول فبان بقرينة التناقض والتناهي في قول الحكم بن عبد العزيز رتب
رمية من غير رام اتيت الرمي ونيت الرامي فهو كما قلنا نفس فنية ايضا شئ من
المخالف والاضمار والاي زنى اللفظ وهو غايتها رجعة الى اللفظ او التقدم برب
رمية مصيبة من رام مخفي لانه يضرب لكل من صاحب في شئ وليس باهل له
وكقول عليه السلام عند سحر ان كلام عروين الالهتم وايراده الوجه باللفظ على
خصمه ان من البيان لسحرا حكم على طريق التشبيه بليغ بان بعض البيان سحر
والشبهه سباح مندوب المشبه به جرم محظور فهو كما قلنا في وهو يضرب لمن
وايخ في المنطق واورد الوجه باللفظ وانما منه الغايتها بحسب اللفظ بان يشتمل
على الفاظ باورة لاستعملها العامة نحو قول الجبابرة المنذر الانصاري
انا جذيلها المحكك وعدلتيها الرجب يضرب في المجرى الذي يشتمل به اية وقوله

انما الضلالة عند الهدى فمن شبه لها لا يكون
مستديرا للدين بالضرورة بل يفرق
سلف
وهذا من قوله لا يستتار
في فشي استعماله سميت
سلف

مضرب سرور

قوله جزيها تصغير الجدل المتضاد في ضمير الموصولة الثانية والجدل اصل شجر يتقطع عليه ويقتى
اسفله قدر ذراع او اكثر وهي ذل كمنصب مكانه لا يبرح شبيه الجدل الذي
في المعادن تحتك به الابل الجري فالجدل المحك هو الذي يمحيت مبارك الابل
تحتك به الابل الجري يقال تحتك بالشئ اي حطت نفسه عليه والتخزين تصغير الخزن
بفتح العين وهو الخفة يحكمها والمزج اسم منقول من التزج وهو ان تدغم المشقة اذا
كسر حلقها لتساكن غصانها وربما يبنى لها جوار لتعقد عليه لضعفها وبه الجملاء في اللفظ المضروب
ان يكون فيه غزاة من بعض الوجوه اي وجه كان **طلب** ولذلك اي ذكرنا مثل العرف
بحيث يعتبر فيه كونه سايرا مشهورا في الحالة الاصلية المشبه بها حتى صار كانه علم لها وكونه
مشتملا على فرع غزاة حروف عليه وحشي من التغيير لان لا اعلام لا تتغير ولانه لو تغير كما اتفق
المدلالة على تلك الغزاة في التركيب المتغير اليه والظاهر ان المحاطة على الامثال وعدم جواز
تطرف التغيير لها من اجل ان المتشابهة في وجه ان يكون على اللفظ الدال على المشبه
لان اللفظ المستعار يجب ان يكون كذلك وانما قلنا ولا يظهر لان كل منهما يصح سببا
لذلك الا ان الشا في اقرب الى اللفظ فهو غيرت الامثال لم يكن مثلا بل كان ما خروا منه
واشارة اليه مثلا وقيل بالصفى ضيقت العين بفتح تاء الخطاب كان تغيير الاصل
اصلا ضيقت بكسر التاء في طينة فلا يكون مثلا وقصته ان امرأة كانت تحت رجل وكان
شيئا فتشترت به منه فطلقها في وقت الصيف ثم تزوجها رجل شاب فقهرت فاحبت
اي صاحبها جذب وهو ضد الحصب فجارت الى زوجها الاول فطلعت بنت فاجابها
بقوله بالصفى ضيقت العين فاشترت هذا القول بين الناس بحيث صار كانه علم كمال
تلك المرأة ثم ضرب مثلا في كل من يطيب شيئا قوته على نفسه في وقت تشييبها كمال كمال
تلك المرأة فلو كان المضرب مذكرا وقيل له ضيقت بالتذكير لم يكن استعارة **طلب**
ثم استعير لكل حال مما ذكر ان يمشي منها النوبيا وهو المنظر ثم نقل منه الى معنى عرفي وهو
السيرة وكان لفظ المشي مستعملا فيما لا يرجع ان تحمل فيه على احد هذين المعنيين كما في
هذه الآية وفي قوله تعالى مثل الجنة وثمة المشي الا على احتياج الى بيان استعماله في معاني
اخرى بانه بمعناه العرفي من حيث كونها مشتملة على شان وغزاة فيكون لفظ المشي
تلك المعاني استعارة تعبر بحسب معناه العرفي كما استعارة الاسد المقدم **طلب** لها
وفيها غزاة صفة لكل واحد مما تقدم على سبيل البديل المقصود من هذا التوضيح بان
الجامع بين المعنى العرفي المستعار منه والمستعار له وهو الاشتراك في الغزاة وعظم الشان
دفعه

او تنصب تحتها وعامة حتى تسمى عليها وتكسر

اللسان
صفت
بالصفت

وقوله المشي قوله تعالى في سورة محمد مثل الجنة التي وعد المتقون بقوله اي فيما تخصصت عليك من
قصة الجنة العجيبة ثم اخذ في بيان عجيب تلك القصة بقوله فيها انهار من تحتها منار
من لبن الاية وقوله تعالى وثمة المشي الا على بقوله اي الوصف الذي له شان من العظمة
والجلالة **طلب** ان جعل مرجع الضمير في بنورهم اي ان جعل الذي مرجع ضمير الجمع في قوله
فوسب لسه بنورهم يجب ان يبين وجه ذلك فان رجوع ضمير الجمع الى المفرد لا بد له من دليل
وذكره ثلث تاويلات الاول ان يكون الذي بمعنى الذين ومخففا منه كخذف فونه
والثاني ان يقصد بالذي ستوقد جسس مستوقد من فيم الواحد والجماعة والثالث ان
يقدر له مرصوف من ولفظا ومعناه الجماعة كلفظ الجمع والفرج او نحوها قال الفاضل
الاستر ابا وى وجع الذي في ذوى العلم الذين في الاحوال الثلث على الاشهر والذين
في الرفع هذلية وقد كخذف النون من اللذون كخفيف كما في قوله فرمى اللذوا الجمل
ظير اشتررا من رؤس قومك ضربا بالاصابع ومن اللذين ايضا كما في قوله وان
الذي خانت بغير ما واهم هم القوم كل القوم باام خالده وكوزمي هذا ان يكون مفردا
وصف به مقدر مفرد واللفظ مجموع المعنى اي وان الجمع الذي او ان الجنس الذي كقولنا
كمثل الذي ستوقد نارها فزودك مستوقد جملا على اللفظ اي الجمع الذي ستوقد نارها ثم قال
بنورهم جملا على المعنى ولو كان الذي في الآية مخففا من الذين لم يجز افرادها اليه
وكذا قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك الممتقون وهذا كثير غير ذكر
الذي مفردا موصوفا به مقدر مفرد واللفظ مجموع المعنى كخذف النون من
الذين كخجاء في الرجال الذي قالوا كذا فهو قسرا كقوله اللذات في المعنى انتهى كلام الضمير
فقد صرح بعدم جواز كون الذي في الآية بمعنى الذين ومخففا منه وقد قدمنا على
الوجهين الاخيرين واجيب عن افرادها فيها بانه صرح ذلك بالنظر الى المعنى واللفظ
لكونه في صورة المفرد كخذف النون وقيد المعنى كون الذي بمعنى الذين بكونه مرجع
الضمير في بنورهم لانه اذا كان ضمير بنورهم لهما فنص بان يكون جواب لما مجزوا
تقد بمره حمدت ناره وكون جملة فوسب لسه بنورهم ستيبا فاستينا الرشيبة
بين حال المنا نص وحال من ستوقد نارها فاطهات ناره في الاحتياج الى جعل الذي
بمعنى الذين لانه قد فسر المشي بالحل العجيبة الشان ولا شك في انه مجزؤ تشبيه
الجماعة بحال الواحد من غير تاويل كما في قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها
كمثل الحمار يحمل سعة **طلب** وانما جاز ذلك اي جاز كون الذي بمعنى الذين وان

وذلك بان يحسن ارباب بنورهم كمال فانهم
يعين ان يجمع ضمير بنورهم الى الذي يكون
المعنى

الذين بانتم العكاس قال فان الرجل يملك واخا له
والنبي اسم موصوف بين لغيره وكذا
بوجه حمد كما في قوله واخضعتم لاله خالقكم

والشبه مطابقة لما هو عليه في اللفظ
في الصفات
سبها

والمعنى في اللفظ
استوفى اللفظ صورة التصديق
والمعنى في اللفظ
سبها

العامة في اللفظ على السبب

يوضع موضعه حتى جازا رجاع ضمير الجمع اليه لذلك والحال انه لا يجوز ان يكون نحو القاييم
المفردة بمعنى الجمع وان يوضع موضعه وان يرجع اليه ضمير الجمع فلا يقال جازا في الرجال
القايم والنزق بينهما ان الذي غير مقصود بالوصف بل المقصود بالوصف هو الجملة التي
كانت صفة له فاذا قلنا مثلا جازا في الرجل الذي قام كالمقصود الاصل في توصيف
الاسم بالجملة الا ان الجملة كانت تكرار والاسم معرفة ولا يصح ان يوصف الموصوف بالصفة
اقل بالموصول يكون وصفاً ووسيلة الى وصف الموصوف بها ولما كان المقصود بالوصف
هو جملة الصفة اعتبر مطابقتها للموصوف يكون ما فيها من الضمير العائد الى الموصوف مطابقاً
له في اللفظ والجمعية ولم يثبت المطابقة بين الذي هو موصوفه لان المطابقة للموصوف
انما تجب فيما بين الواصف والموصوفات لا فيما بينها وبين ما هو وسيلة الى الوصف
بخلاف القايم وتخرج فانه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقتها للموصوف فلم يجز وضع
موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما اراد به **ول** وهو وصلة جواب عما يقال اذا كان
المقصود بالوصف هو الجملة التي وضعت صفة فاي فائدة في ذكر الموصول **ول** ولا
يسمى تام فرق آف بين الذي وبين نحو القايم من الصفات حتى جازا وضع الذي
موضع الذين ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه وبيانه ان الذي ليس تاماً
تاما في فائدة المعنى لم يقترن بالصفة فانه لشدة احتياجه في الالف الى الصلة لم يقع
في التركيب فاعلا او مفعولاً او مبتدأ او خبراً او غير ذلك الامم صلته فكان مجموع الموصول
مع صلته بمنزلة اسم تام ومجر والموصول بمنزلة جرم منه فمخ كان حقه ان لا يجمع او الجمعية
من خواص الاسم التام المستقل بالالف فاذ كان كذلك جازا ان يوضع موضع الذين ان
يستوي منه الواحد والجمع كالموصولات نحو من وما الموصولين **ول** ويترى بالنصب
معتوف على قوله لا يجمع ولما حكم بان حقه ان لا يجمع فوجب ان يقال فكيف قيل الذين
والنون في مقام الجمع ليس وهو مجموع لم يفرقه بقوله ليس الذين جمعة لا يفرق
بأدنى العلم والذي عام ولفظ الذين وان كان لا يفرق الا على جماعة وفي العلم الان ذلك
لا يكفي في كونه جمعا صحيحا بل لا بد منه ان يحسن لفظ المفرد بأدنى العلم كاسم القايم والياء
يجز على سنن الجمع الممكنة حيث لم يزد فيه الا النون فقط وكان لمتب بالياء في جميع
الاحوال ولو كان جمعا صحيحا لكان بالواو وفي حال الرفع ولان الجمع سواء كان صحيحا
لا بد ان يدل على الآحاد والجمعية بالضم ان يبين فصاعداً الى الواحد لاول عليه بلفظ مفرد
ينزع تغيير اللفظ المفرد ولفظ الذين ليس كذلك لانه وان دل على الآحاد والآان تلك

الآحاد وليست مجتمعة بالضم ان يبين فصاعداً الى مدلول اللفظ الذي لان الذي لا يدل على فرد
واحد من افراد الجنس فقط بل يدل على الجنس ولذا في اللفظ والجماعة فهو بمنزلة الجمع الالائي
على الآحاد والياء فان غير اللفظ بان زيدت النون لم يبق صلاحيتها لان يراد به
فردا وفردان بل يتبين لان يراد به الجماعة والآحاد ويصير كاسم الجنس المحلى لا يستغنى
ومثله لا يكون جمعا وهو معنى قوله بل هو زيادة زيدت لزيادة المعنى وهي الاتصال
بمعنى الجمعية والكثرة المفقودة في الذي بخلاف نحو القايم والقاعدة فانه لا يتصل
الا للفر الواحد واذا قلنا الواو والنون والياء والنون ول على الجملة الموصولة بالضم ان يبين
فصاعداً الى مدلول مفرده فكان جمعا حقيقة فلو وضع موضعه لفظ مفرده لاختل المقصود
بخلاف الموضع الذي موضع الذين **ول** وذلك اي ولعدم كونه جمعا صحيحا لم يقبل اللفظ
في حال الرفع بل كان بالياء في جميع الاحوال كما في قوله تعالى فاما الذين امنوا الا ان
وكونه مستظلالا على متقدمة لقوله الحق التخييف اي تحذف نونه والجملة ستين ف جوابا
عاما وعلى قوله والذي معنى الذين فكانه قيل فاما بالمدح فانه واجب بذلك **ول**
ولذلك اي ولا تحققة التخييف برفع في تخفضه تحذف باؤه فبقي الالف كالمفرد في حروف
كسرة فبقي الالف بسكون الالف ثم اقتصر على الالف تحذف الالف واللام الا في فبقي
مثلا قال في المفصل واسم الفاعل في الضارب في معنى النفس وهو مع الرفع به جملة واقعة
صحة اللام واراو جوابا ما يقال كيف يصح ان يقال الصلة لا بد ان تكون جملة واسم الفاعل
مع فاعله قد يكون صحة اللام وليس بجمة ولا غير الخراب ان قولنا الضارب اياه زيدت
الذي ضرب اياه زيدت بدلالة عطف النفس عليه في قوله ان المصدقين والصدقات وقصود
المدح حسنا فان المعنى اصدقوا وقرضوا والالف واللام وان كان معنى الذين انه
في صورة الالف واللام الذي التريف وهو من خواص الاسم ولا يدخل النفس فذلك خروج
النفس على صورة اسم الفاعل والمفعول على حسب التقضية المعنى انفس في نحو جازا في الذي ضرب
جازا في الضارب وفي جازا في الذي ضرب جازا في المصروف مراعاة للفظ نحو في المعنى
الغسلية ولما كان الضارب بمعنى الذي ضرب ولم يكن بينهما فرق الا حسب اللفظ ثبت
ان صحة الالف واللام ايضا جملة وقال في موضع آخر ولا استطاعتهم اياه بصلة مع كسرة
الاستعمال خفوه من غير وجه فقالوا الذي تحذف الياء ثم الالف تحذف الحوكة ثم حذفت راسا
واجتزأ عنه بالحق المتبسر وهو لام التريف قد فعلوا مثل ذلك نحو قوله تعالى
واللنت والضاربه منه بمعنى التي ضربته منه كما قالوا الضارب زيدت بمعنى الذي ضربته زيدت كالمفصل

من غير السبب في جوابات الخوف

وهذا مخالف لما اختار جمهور النحاة من ان لام المحدودة من الموصولات ليست مخففة
 من الذي بل هي اسم برأسه كنهما لما ثبت عرف التعريف في الصوت والترم ان يكون
 في حروفها اسم مسبوكا من الجملة الفعلية فهي اسم في صوت الحرف وصلتها فعل في صوت الاسم
 فلهذا كثر اعجابها في صفتها ولم يقدر في محلها وقال المازني انها حرف كما في سائر الاسماء
 الجادة نحو الرجل والنفس وسندل على كونها اسما موصولا بخرج الضمير بها في المسئلة نحو
 المردوب زيد واجاب المازني بان الضمير راجع الى الموصوف المقدر فمعنى الضارب
 علامة زيد الرجل الضارب علامة زيد **الضارب** وقصد جنس المستوفد عطف على قوله بمعنى
 الذين كما انه قيل رجع ضمير نورهم الى الذي لكونه بمعنى الذين ولما قصد جنس المستوفدين والذين
 التقدير كمثل الفرج الذي استوفد والنور بين هذين الوجهين ان ضمير استوفد ونورهم
 على الاول يرجع الى نفس الذي لم يكن باعتبار ركونه بمعنى جنس المستوفدين وهو باعتبار تناوله
 لاحد المستوفدين في معنى الجمع وبالنظر الى المعنى والمفهوم الصلي المشترك بينهما مفرد فافرد
 ضمير استوفد بلا حطة الجنس وجمع ضمير نورهم باعتبار تناوله لاحد المستوفدين وعلى الثاني
 يرجع كلا الضميرين الى الموصوف المقدر المفرد اللفظ وجمع المعنى فافرد الضمير الراجح اليه تارة
 وجمع اخرى نظر الى ما فيه من الجهتين **له** طلب الوجود وهو ضمير الواو مصدر وقت النار
 تقديرا في توقدت وسطعت والوقود بفتح الواو المحط نحوه مما يتوقد به النار **له**
 واشتقاق النار من نارين نوراً اذا تفرقت في نور الضياء والاصل من النور
 ايضا النور من الضياء يقال طبا ونور ونسوة نور اي تفرقت من الرية وهو فعل مشتق
 فذال وقد لا انهم كرهوا الضمة على الواو لان الواحد نور اي النور واطلاق الضمير
 على النور شايع فيكون اصوات بمعنى نار وتوررت وكذا اطلاق النور على الضوء مشهور
 وان كان قد يتبع بينهما فرق في بعض الاستعمالات فيجوز الضوء الحس والزيد والقوى من النور عليه
 قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والنور فيكون الاصاوة حرف الامارة وفي قول الكماوان
 الضوء ما يكون للشي من ذواته كالشمس والنور من غيره كاللحم كما ان الشمع تفرق يكون
 للشي من ذواته كما في الشمس والبرق من غيره كما في المرأة واصا ويكون لازما مستعدا
 يقال من الشمس بنفسه واصا وغيره واصوات النار ينفسها واصوات غير ذلك اظلم فانه
 يقال اظلم الشيء بنفسه واطلم غيره اي ضميره مظلم والظلم ان اصا وفي الآية مستعدية مستعدة
 اي ضمير النار وما في قوله ما حوله منصرف الجملي بوقوع الاصاوة عليه وحوله منصرف على انه ظرف
 مكان يقال قعد وحوله وحواكه وحوليه وحواكبه ولا تقل حواكبه كسائر الهمم وقال الله السلام عليكم

وقال غير النحاة ان اسم موصول مخفف من
 الضمير واسم برأسه
 والاسم الذي اخذ على اسم النحاة على المثل

اسما انتشت واشتقت واذ ما غيرا واذ ما غيرا
 كما اشتقاق من الضياء يقال طبا ونور ونسوة نور اي تفرقت من الرية وهو فعل مشتق
 فذال وقد لا انهم كرهوا الضمة على الواو لان الواحد نور اي النور واطلاق الضمير
 على النور شايع فيكون اصوات بمعنى نار وتوررت وكذا اطلاق النور على الضوء مشهور
 وان كان قد يتبع بينهما فرق في بعض الاستعمالات فيجوز الضوء الحس والزيد والقوى من النور عليه
 قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والنور فيكون الاصاوة حرف الامارة وفي قول الكماوان
 الضوء ما يكون للشي من ذواته كالشمس والنور من غيره كاللحم كما ان الشمع تفرق يكون
 للشي من ذواته كما في الشمس والبرق من غيره كما في المرأة واصا ويكون لازما مستعدا
 يقال من الشمس بنفسه واصا وغيره واصوات النار ينفسها واصوات غير ذلك اظلم فانه
 يقال اظلم الشيء بنفسه واطلم غيره اي ضميره مظلم والظلم ان اصا وفي الآية مستعدية مستعدة
 اي ضمير النار وما في قوله ما حوله منصرف الجملي بوقوع الاصاوة عليه وحوله منصرف على انه ظرف
 مكان يقال قعد وحوله وحواكه وحوليه وحواكبه ولا تقل حواكبه كسائر الهمم وقال الله السلام

في قوله تقديرا في توقدت وسطعت
 في قوله واشتقاق النار من نارين نوراً

وما موصولة وحولها صلتها وكذا ان تكون موصولة وحولها صلتها اي مكانا حوله
 وضمير حوله المستوفد والمعنى فمما جعلت النار حوالا المستوفد من نورها مضمينا **له** والاي
 وان لم تجعل الاصاوة مستعدية يمكن ان يكون فعل الاصاوة مستعدا الى كونه وما ثبت
 اصوات يمكن على المعنى لان كلمة ما سواها كانت موصولة او موصولة عبارة عن الاماكن
 المتعددة والاشياء والكثيرة فكانت في معنى الجماعة والمعنى فلما اصارت الاماكن الاشياء
 التي حوالا المستوفد اماكن كانه حوله اي صارت مضمينة بان رطما يمكن ان يكون مستعدا
 الى ضمير النار وان تكون كلمة ما حوله وحولها ظرفا لاصوات او موصولة وقعت
 عبارة عن الاماكن وحوله ظرف في موضع الصلة فيكون الموصول مع صلته مفعولا لاصوات
 لكون الموصول عبارة عن الاماكن والمعنى فلما اصارت النار اي صارت مضمينة في الاماكن
 التي حوله قال الشريف المحقق وكان ينبغي ان يصح على الاخير لانه لان حذفها في لفظ
 مكان انما كان ككثرة استعماله ولا ككثرة في الموصول الذي عبر عنه بالاماكن فعمل على
 انه من قبيل عسل الطريق المشبه انتهى يعني ان ظرف المكان انما ينصب بتقدير اذ كان
 بهما وهو الجهات الست وما حمل عليها ما يشبهها في الابهام كقوله ولدي ونحوها وكذا
 لفظ مكان حمل عليها وان لم يكن مبهما فانك اذا قلت جلست مكان زيد فطالبت لاهل
 ابهام في لفظ مكان لكثرة حمل عليها ككثرة استعماله فحذف منه كلمة في تخفيفا وهذه العلة
 ليست موجودة في الموصول المذكور والحاصل ان ابهاما راجعا وجه فاعلم الاول المستوفد
 وقع الثاني فاعلم وعلى الثالث منقول منه وعلى الرابع زايدة ووجه خامس وهو ان يكون
 موصولة والظرف صفتها قال صاحب الكفا بعد ذكر احتمال ان يستتر في النفس ضمير النار
 ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها واراد به دفع ما يرد ان
 ضمير النار اذا استتر في النفس وجب ان يوجد النار حوالا المستوفد بحيث تحيطه لتصور اشراقها
 فيه بنا وعلى ان اشراق النيران في البيت انما يطلق اذا كان ذلك النيران في البيت واما اذا كان
 خارج البيت وقد صاء هو البيت به فيقال اشراق ضوءه في البيت بمعنى اشراق الضوء
 الخارج منه كما حدث في هو البيت وحققت انت اشراقه على المقالات ومحصل الكونغ
 ان النار وان لم توجد فيما حوله فقد وجد ضوؤها فيه فحبل اشراق ضوؤها وحوله بمنزلة
 اشراق النار نفسها فيه فاستدل بها استناد الضمير الى السبب كما في بين الاصرفات
 ان سبب اشراق ضوؤها حوالا المستوفد وماله ما اشتهر في الحرف من ان الضوء
 ينشأ من المضي الى مقابله فيجعلها مستصينة قيل كان الموصول كما لم يتردد لان المعنى

175

في قوله تقديرا في توقدت وسطعت
 في قوله واشتقاق النار من نارين نوراً

اقتضا والسبب وجوب وجوده وان عدل المستوقد مستندا به يقتضي ان لا يجمع قولنا ايضا
الشمس الارض لا على المجاز وهو خلاف الظاهر فعمله تدعيه الاثبات ولو سلمه لكان يمتنع
وجوده في جميع اجزاء الكون كيف وقد قال تعالى ومن جرمكم من الاعراب منا فقوت ونحو ذلك
وله وتاليف الحول للدوران اي وتاليف عروق لفظ الحول على هذا الوجه تاليف الحول
على الدوران والظرف ومنه حال الشيء واستعماله في غير حاله لان دورانه
التي تتغير وتدور عليه ومنه الحوالة وهي اسم من حال عليه بدنية اي يتغير اليه واداء
عليه **وله** جوابي فان قيل لما تجب ان يكون مسببا عما دخله ما تقرر له لوجوده ان في
لوجوده الاول والاضافة ليست مسببا لاذناب له كما قيل قد يستعمل مجازا في
الظرفه كما في قوله كما برقت قوما عطا شاة غامة فها راوا ما اقتضت وتجلت ولو
عمل على محضه حملت على نار لا يراد بها له كما سوا كانت بارا حصصه كما في قوله قطع
الطريق حيث يوقد ونها لتوصلوا بالاضافة الى البعض المعنى فطوقوا له كما تجب
انما لم يحصل حكمه اوجبا زية كذا في الفتنة والعدا في الاسلام فان شئت لكان قبليته متفصرة
كما قال كلما اذ قد وانا راو الرب اطفا له فعمله سببته من قول لما لجوابها سوا
كان اجواب مذكورا او محذورا **وقال** والضمير الذي اي ضمير الجمع في بنورهم راجع الى الذي
وقد عرفت انه بمعنى الذين فلذلك جمع الضمير الراجح اليه جملة على المعنى واقرضه مستوقد
نظرا الى ظاهر اللفظ لكونه في صورة المزداد اوله فقصده من حيث المستوقدين اذ قدر له عطف
منه واللفظ مجمع المعنى كالفرج ونحوه كما هو وما ورد ان يقال كان مخصص الظاهر بهذا
ان يقال ذهب لسه بنورهم لان اللام ان يكون الذاهب عين المكتسب الحادث فان المعنى
فما توقدت واصوات ما حوله فحصل له الامن وزوال خوفه بما حوله طقيقت ناره
فبني مظلما خائفا متحيرا اجاب عنه بقوله ولم يقل بنورهم **وله** الاستيفان عطف
على قوله جوابي واوجب به صفة لقوله ستيفان وعراض قديم مقام فاعل عطف
وقوله انظفت ناز في محل الحول على انه صفة مستوقد وصف به الاشياء التي ان جواب
محذوف وان قوله تلك انظفت ناز وخدمت الا انه حذف للدلالة على ان حال
المستوقد وما عرض بعد ذلك من الحول والحيرة والحسرة والجنيط في الظلمة مما لا يدخل
تحت الوصف والبيان كما حذف جوابي في قوله في سورة يوسف فلما ذهبوا
به واجهوا ان يجعل في غيابة الجب والتقدير فقلوا به فانفعلوا من الاذني وكما حذف
جواب اذ في قوله كما حتى اذا جاء ذلك وفتح ابوابها لانه في صفة لابل ان الحنة

وكذا اذا كان اللفظ مستوقدا وكان اللفظ
لمعنى من اللفظ كقولك مستوقدا
طقت النار طقنا والظلمات بمعنى سببها

وهذا التصريف ان قال ان قوله انظفت
عطف على الصفة المستوقد كقولك انظفت
المستوقد الوصف بضمير المستوقد
جوابي
وهي انهم لا يرون والى الصواب اخذوا بوزن
ويضربون على كذا ويضربون على كذا
نقال يجوز انما هو بمعنى ان لا تقدر
لا اللفظ ليقوله فيما تنسب في قوله
فانته فيها عودا لانهم في قوله
بالدم احتيا

وقد تحذفه على ان لهم في الكرامة والتعظيم لا يحيط به الوصف فما حذف جوابي للدلالة
على ان حال المستوقد كما لا يحيط به الوصف ولا يتبين بالتعريف والتقوية في الخبر
ان يسأل من المشبه الذي هو حال المناقنين التي شبهت بحال المستوقد ليست
بظاهرة في حال المناقنين فان سأل عن نفس شبه يقول لما وقع المستوقد غت الاضافة
حال لا يمكن شرحها فحال المناقنين المشبهه لتلك الحال فاجيب بان يقال ذهب
لسه بنورهم فذباب النور وما تيرت عليه من صفات المناقنين لانه من صفات المستوقد
كما هو كذلك على تقدير ان يجعل ذهب لسه جوابي وان سأل عن وجه شبه يكون
قوله ذهب لسه بنورهم بيان الوجه شبهه وقول المصنف بالمشبهت حاله كمال مستوقد
الظلمات ناز يجمع حمله على كل واحد من المستوقدين واعلم ان الظاهر ان يكون قوله
ذهب لسه بنورهم جواب لما لان اذ ذباب النور يناسب الاستيفان فيصبح جوابا فلهذا
تدعو الى الحذف والتقدم الا ان في الآية ما لنا لفظيا ومعنويا يمتنعان من كونه جوابا
والمانع اللفظي هو توحيد الضمير في استوقد وحوله وجمعه في بنورهم لانه على تقدير كونه
جوابا يكون ما بعد لوصول كونه من صفات المستوقد فينبغي ان يكون جاريا على من وجد
والمانع المعنوي سنا وذهاب النور الى السه كما انه يقتضي ان يكون ذلك من صفات
المناقنين لان المستوقد لم يبق شيئا يستحق من لسه كما اذ ذباب نوزن بخالق المناقنين
وقوله ذهب لسه بنورهم ايضا مانع معنوي لانه لو كان جوابي لكان مقتضى الظاهر ان
يقال ذهب لسه بنورهم ولا مانع من حمله على الاستيفان سوى استفراده حذف الجواب
وهو عين الفائدة لانها في قوله وجازع اللفظ ليفصح عن صفة المستوقد لظرف
هو المانع في اداء المعنى من الذكر لان الحذف كما هو يدل على انه حصل المستوقد بعد الاضافة
حاله وصفة لا يمكن ان يتبين وتشرح فغيبه مبالغة في قولها حال المشبه بها على ان جعل المذكور
استيفان فامنع من جعله جواب لما لما في الحذف من بيان حال المشبه به من حيث
الاجنية احدهما الاجمال والتفصيل والآخر التصريح بالمبالغة في شأنه لاكتفاء على الاقناع
من المبالغة في المشبه به ضمنا **وله** او بدل من جملة التمثيل وهو ايضا معطوف على قوله
جوابي لما وجملة التمثيل هي جملة قوله مشتمل الذي استوقدنا رافعا اضارته بحركة حذرت
فبقوا خا بطين في كلام متخير من تحسنت على فورت الضوء وفي قوله على سبيل البيان شأن
ان البدل للمنا بمنزلة عطف البيان من حيث ان المقصود به الاصح المتبوع وتفسير
من غير ان يعرف القصد اليه ويجعل المبدل منه في حكم الساقط المطروح ووجه جعله بدلا لكونه وفي

قال محبت ان رخصه واذا كان كسرها والظن اجزا
وهذا اذا طغى اجزا

أي وجه الالتهام المستوفى المحذوف

بأدوية المراد بالنسبة إلى جهة التمثيل فان المراد من تلك الجملة بيان حال المنقح بتمثيله في كل المستوفى
فانه يدل على ان الاوصاف المستوفى في جانب المستوفى مستوفى في المنقح وقد اعتبر في جانب
المشبه به والمستوفى ان السبب في حصول النور والاشراق به اولاً والظلمة في الظلمة ثانياً
متجراً من اجل زوال ما كسبه من النور في الاوان في محذوف عما دا على الالتهام العقل
وذلك ان الكلام مسروق لذم المنقحين بتشبيه حاله في المستوفى والعقل به بهمة بعد ان
الجنينة عما حصله وسحق فيه بزوال نور وبقائه في الظلمة معتبر في جانب المشبه به والالتهام التشبيه
في وجود حصول النور وتزول ما كسبه والالتهام الكلام في مدحهم فظهر ان حصول النور معتبر في جانب
المستوفى بدلالة العقل فما اعتبره ان الامران في جانب المستوفى وشبه حال المنقح في حاله
ولذلك على انهما ثابتان للمنفق ايضاً وانه منقطع بنوره حالاً وخائب عنه بزوال النور
فالاول لا يشك ان قوله تعالى ذهب لسه بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون او في تأدية حال
المنقح لانه في منقح كان لهم نور فزال وهو متجبرين لان ذهاب النور لا يكون الا بعد وجوده
فيكون مدلوله مدلول جهة التمثيل مع زيادة توضيح وبيان من حيث ان ذهاب النور صح
به فيه ومنه في جهة التمثيل من حيث انه محذوف في جانب المشبه به فيها اعتقاداً وعلى الالتهام العقل
كما قرره **الضمير على الوجهين** المنقحين اي ضمير الجمع في بنورهم راجع الى المنقحين لان
قوله ذهب لسه ستيماً فاو بدلا وجواب محذوف وهو لطف واخذت في الجملة لطفه وهي
فما ضارت مع جواب المحذوف مسطرفة على صفة الذي وهو مستوفى فيكون التشبيه في المستوفى
الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية وجواب محذوف ايضاً في قوله تعالى فما سبوا به في
ما فعلوا من انواع الاذى كما قرره **اللا** كما زمتعلق بقوله والجواب محذوف والمحذوف
لابد له من قرينه تجوزها ومن واسع يرشح على الاثبات الذي هو الاصل وقد اشار الى الالتهام
بقوله وامن الالباس والى ان في بقوله لا يجازي وقدم المرح على تجوز مع ان المرح انما يقرب
بعد تحقق التجوز فينبغي ان يكون ترتيبها في الذكر على سبب ترتيبها في التوقع والاعتبار والالتهام
بشان المرح لانه اهم في نظر البلاغة من حيث انها لا تدور الا على اعتبار المرح فان لا يجازي
متصورا في نفس تتضمن المباينة في تصحيح ما يترتب على ضادة النار ما حول المستوفى بنا على
يرهم كون ما يترتب عليها من حيث لا يمكن شرحه والتعبير عنه فذلك كان لا يجازي ولكنه
محذوف على الاثبات والوجه في حصول الامن من الالتهام وجود ما يدل على المحذوف فان
لما ينتضي جوابا وفي ذهب لسه ما يمنع عن كونه جوابا لانه لو كان جوابا لكان ضمير قوله بنورهم
راجعا الى ما يرجع اليه ضمير مستوفى وحوله فينبغي ان يكون منزها عنهما فلما جمع ضمير المنقحين بجواب

وان

١٦٤

وان الجواب محذوف ولا بد منه من قرينه تيقن خصوص المحذوف وهو يكون من قبيل المحذوف
وذلك القرينه كون الكلام مسوقا لذم المنقحين وبيان حاله وتفسيرها فانه قد تم ان
الفرض من التشبيه في الالتهام يعود الى المشبه حيث يتبين تشبيه المشبه به في وجود
واقف كان غريبا نادرا كما في قوله فان تعفن الالتهام وانت منهم فان المسك ليس في الخيال
شبه حال المدح في تنوقه على بني نوحه بحيث صاحب برأسه وخرج من عداوي نوحه
بحال المسك في لغزه على الدماء وخرج من عداوي مع كونه لبعض منها وقد يقصد التشبيه
بيان حال المشبه وانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب باقم في السواد
وقد يقصد به بيان مقدار حال المشبه في القوة والضعف كما في تشبيه الثوب بالسواد
بالجواب في شدة السواد وغير ذلك المقصود من تشبيه حال المنقح في المستوفى
يعود الى المنقح بيان حاله وتفسيرها من حيث انه بعد انقضاء حكمه الاستقام واقع
في ظلمة النفاق التي تزدية في ظلمة العقاب السهدي وهذا المقصود لا يحصل الا بالاعتبار
المحذوف والالتهام في ما المستوفى وهذه التوازين والمواضع حصل الامن من الناس
المراد بنوره **اللا** وسناد الذم الى السبب كما جازى عما يدعى كون ذهب لسه بنورهم
جواب لما تقر به الاير اذ انه على تقدم كونه جوازا يكون ضمير بنورهم مستوفى ومنه في
شيئا يستحقون به ان يذهب لسه كما بنورهم فاجبه سناده اليه كما يخالف ما ذكره
استيماً فاو بدلا فان الضمير ح يكون للمنفقين ولا شك انهم مستحقون لان
يذهب لسه كما بنورهم فاستناده اليه كما ح حقيقة لا خفا واجاب عنه بنورهم
الاول ان المستوفى وان لم يفعلوا يستحقون به ذلك الا انه استنادا لذهاب النور
بنا على ان كل اجزاء سواء كان لكسب العبد مفضل في وجوده او لا سناد اليه
خفا وانه لا يقع شئ مما بالنسبة اليه كما عند اهل السنة **اللا** اولان الالتهام حصل
بسبب جنس جوابتان اللاية والمذكور تقريره ان ذلك الاستناد مجازي من قبيل
النقل الى السبب مع ان حقيقة ان سناد السبب الحقيقي اي فاعله الذي هو سناد
النقل كان حقيقة لكنه فرغ عنه وسناد الفاعل المجازي ثم ان السبب الحقيقي قد يكون
خفيا لا يعلم خصوصه وقد لا يكون خفيا بل يكون معلوما مستحينا كما ربح والمطر مستورا
اليها بقوله سبب خفي وامر سادي وعلى السهدين كون سناده اليه كما لكونه
سببا موجبا لذلك السبب **اللا** او لمبا لفة جواب آخر عنه منبني على ما ذهب اليه الشيخ
عبد القاهر من انه لا يجب في المجاز العتلى ان يكون النقل فاعل حقيقة اذ استناد النقل اليه

صا حقيقة كما انه يجب في الجواز الرضعي من موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة ومبني على ان
يكون مجموع الكلام المشتمل على الاستناد وطرفيه والعقل ستارة تمسكه مثل سائل الوادي من
هناك الا كما لا يندفع بعده البرء والحقة تمثيلا لخاله كال من سائل الوادي كذا قوله تعالى
ذهب لسه بنورهم اريد به تمثيل نورهم في الظلمة راسا بحيث لا يتوقع الظلمة به بوجه لا يشاء
التي ذهب لسه بها فاطلق على الشبه بما يعبر به عن الخالق المشبه بها لئلا يفتقر في ذهاب نورهم
كما مر مثله في قوله تعالى ختم لسه وانما ذهب اليه لانه اذا قيل اقدمني ليدرك حتى في عاتق ان
او قيل صيرني هو ك وجب تحييني لغيره بالمثل لا يتصور ان يكون الحق والهوى فاعلم حقيقة
لا قدام والتصية فيكون استناد الفاعل الى الحق والهوى بما زيا معلوم انه لا محذور ولا يمتنع
غيرها فثبت انه لا يجب في الجواز الرضعي ان يكون للفعل فاعلم حقيقة ومحصول كلامه ان الفعل الذي
اعتبر فيه الاستناد والجواز ليس من الافعال المحققة في الواقع حتى يطلعه في حقيقة بل يمتنع
موضوع مستند الى نورهم كونه فاعلم انه ليس في المثال المذكور من اقسام وتصير محققين
بل الموجود المحقق انما هو الظهور والتصير وقا الا ز من الاقدام والتصية المذكورين الا
انه قد يمتنع ان يكون هناك اقسام وتصير فاشق منها اقدم وتصير واستدراك ما نورهم
كونه فاعلمها استنادا وما زيا للمبالغة في سببها لها وقوله تعالى ذهب لسه بنورهم
من هذا القبيل فانه ليس هناك اذ ذهاب محقق بل ذهاب وانقطاع الا انه نورهم ان يكون
هناك اذ ذهاب فاشق منه ذهب به واستدراكه مع قطع النظر عن استناده والحادث
اليه كما وعين كونه مسببا لذهاب نورهم وانما قصد بذلك الاستناد وما للمبالغة في ذهاب
نورهم لان اخذ لسه كما وامسكه فلام سله **ول** ولذلك اى وقصد المبالغة عددي
ذهب بالبادون الهزقة مع ان الهزقة الظاهر في افادة معنى التهديه قال الامام الزهري
بين اذ هبه وذهب به ان معنى اذ هبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذ هبه
ومضى به واتخذ لنفسه معه وذهب السطون بحاله فاخذوه قال تعالى فها ذهبوا
وقال اذن ذهب كل له باخفق فمعنى الآية اخذ لسه نورهم وامسكه وحاهر ان اخذوه
لسه وامسكه فلام سله فظهر ان ذهابه ابلغ من اذ هبه **ول** ولذلك عدل اى وقصد
ايضا عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ذهب لسه بنورهم ليطابق قوله فها صا
ثم بين وجه العدول والمغنية ما عدل اليه ما عدل عنه بقوله فانه لا يقبل والى اصل ان الضوء
واقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها وهو قول بالتشكيك بطريق
الضعيف والقرى والذاتي والرضي والضوء لا يطلق الا على التام القوي فذلك جيف في الشمس

تصلي الحق والردى
والصير وقا
كل من ذهب بشئ فقد ذهبه ليس كل من ذهب بشئ
انما استعمله معه وانما استعمله من احواله الا ان
ليس كذلك اذ هبه وان اشترى كذا فاداه
التهدية

في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقال الاصمغني في شرح التوحيد الضوء من ذاتي وهو
قاله ذاتي هو حادث من ذات المضي في ذاته ويسمى ضوا والرضي حادث من ذات المضي في غيره
ويسمى نور انتهى فاذا كان في الضوء زيادة وقوة بالنسبة الى النور وكان النور الضعيف
ومعلوم ان اذ ذهاب الاثم الاكل لا يستلزم سوا الاقل بخلاف سوا الاقل لا يستلزم سوا الاثم
الاكل الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لها اف فانه يستلزم النسي عما هو فوق التافيف في الاذ
بخلاف ما لو نسي عن الضرب والقتل مثلا فانه لا يستلزم عروة التافيف ونحوه فلا يجرم كان ذهاب
النور ابلغ من ذهاب الضوء فان الاول يدل على ازالة النور عنهم راسا وكتمسه اصلا كما
ان في ذلك عدل عن ذكر الضوء الى ذكر النور **ول** الا ترى ان نورهم يكون الغرض ازالة
النور عنهم راسا فان قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون **ول** وجهها وتكررها معطوف
على قوله فذكر الظلمة وفي كل واحد منها اشار الى المبالغة في ذهاب نورهم راسا فان
الظلمة مع كونها عدم النور راسا اذا جمعت دلت على انها في شدتها وكما صارت
كانها ظلمات متراكمة كمنية بعضها ببعض **ول** ووصفها اشار الى ان قوله تعالى لا يبصرون
صفه لقوله ظلمات مخدفة العايد وهو فيها كما ان قيل في ظلمات لا تارة آى فيها شتى من المعنى
اخذ هذه الاعتبار من كلام الامام فانه قال فان قيل الا قيل ذهب لسه بنورهم
لقوله فها صا ذهاب ذهاب النور ابلغ لان الضوء فيه ولانه على الزيادة في نورهم ذهب
لسه بنورهم لا وهم الذهاب بالزيادة وبقا ما يسمى نورا والرضي ازالة النور عنهم
الا ترى ذكر عقبيه وتركهم في ظلمات والظلمة باق عن عدم النور وكيف مجموعها وكيف
تكررها وكيف اتبعها ما يدل على انها كلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون **ول** قوله
وتركهم في ظلمات يعني ان ترك في هذه الآية معدي الى منفصلين باعتبار التخصيص احد
المنفصلين الضمير المتصل وثانيها في ظلمات والتقدير وصيرهم مستقرين في ظلمات وقوله
لا يبصرون كوزان يكون منفردا في المنقول الثاني على سبيل الاخبار والمستأخر بخبر
الواحد كقولك صيرت زيدا عالما فاضلا لان المنقول الثاني في هذا الباب في معنى الخبر
عن المنقول الاول فكما جاز تعدد الخبر جاز تعدد المنقول الثاني في كوزان كون حال
اي حال كونهم لا يبصرون ولعل الوجه في اختيار ان يختص تركهم في الآية معنى صيرهم
مع ان الظاهر انه كوزان كون باقيا على اصل حاله ويكون قوله في ظلمات ولا يبصرون
حالين من ضمير تركهم مترادفين او متماثلين اى حال كونهم في ظلمات غير مستقرين
انه جاز لا يظن كون قوله وتركهم تفريرا وتأكيدا لما قبله لان ذلك انما يكون اذا كان مستقرين

قال سيبويه في قوله لا يبصرون
الضوء فانهم
المعنى كونهم لا يبصرون

بعض النفاة لا يكون نورها
قائمين بغيره او فان قيل
ولفها بغيره معنى اريد ان
كون لا يبصرون حاله وبقوله

في الظلمات وعدم البصار هم عند اليه مما تخلفتهم في تبيك الحالتين لا يدل على استنادها
 فلهذا لم يترك على أصل معنا بل ضمنه معنى صير ليكون تأكيد القول في سبب عدم البصر
 كما في قوله فتركته جاز السباع يشنه يقض من بنائه المقصود ويروي ما بين
 قلة راسه المقصود وجاز السباع اللحم الذي تأكله يقال تركهم بجوار بالترك اذا
 قتلهم وصيرهم طعمة للسباع وهو نقل بمعنى منقول لانه محمولان بجوزة السباع بانها
 كما تجر القصاب بالجدية والكوش مصدرنا شبه بنوشه اي تناوله والقضم الاكل المقدم
 الاسنان لا بالاضراس والقضم الاكل يجمع الفم ماضيا بالاضراس والقضم دون
 ذلك وكلها من باب علم والمقصود موضع السوارس الساعه يقول قتلته وصيرته طعمة
 حتى تناولته واكلمه بمقدم سنانها قال الشريف والتفان في قوله قتلته مرادها البيت
 فخرج كون ترك فيه بمعنى صير محدي الى منقولين لان جواز السباع معرفة لا يحتمل حال
 بخلاف ما في الآية فانه كوزان كون ترك فيها بمعنى طرح وحتى يكون في ظلمات
 لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين انتهى **ول** والظلمة ما خرو في ان
 الظلمة بمعنى عدم النور والظلمة بالظلمة منقول من الظلم بمعنى المنع لان عدم النور
 يستلزم البصر ويمتنع من النفوذ الى المراد **ول** وظلمتهم اي يظلمون ان الآية تستدل على
 ان يكون للمنا فقيس ظلمات مستدرة مجتمعة سواء جعل ضمير بنورهم وتركهم راجعا
 الى المستوفين او الى المنا فقيس اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانهم لما استوفوا
 ترك في الظلمات ظلمة اليقين وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متوارة
 تعدوا حقيقيا ويكون لهم كلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدتها وكثرتها
 كانها ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والظاهر ان الاضافة في قوله الكفر وظلمة
 الضلال من قبيل اضافة المشبه الى المشبه كما في الجبين الى رافان اصله ما وكالجبين
 وهو الفضة وقوله وظلمة يوم القيمة من اضافة الشيء الى زمانه وابدل قوله يوم تری
 المومنين من يوم القيمة بتبنيها على ان ظلمة ذلك اليوم ليست عاقبة لجميع اهل الجنة
 بمن يستحقها ثم ان المص سيدكر ان الممثل المستوفين لمرادهم المنا فقيس فقط بل
 يدخل تحت عموم المنا فقيس ومن لم يظهر الايمان صلاحا او من ثم ارتد لغوا به من
 كل زنج وزلة ومن ثبت لهم احوال المرادين وبنوايب العالضنة على العبد من ربه
 اما على انها آثار اعمال الصالحة او على انها فايضة منه تعالى تقصلا محضنا واصلنا
 صرفا ابتدائيا وتسمى احوالا لتوكلها وعدم استقرارها واذا ثبتت واستقرت تسمى مقاما

تطبيق النور ثم لظلمة لاجل الارض قال قتلته
 تطبيقا او الصاب مطروحا على الارض وقال
 في الآية تطبقه
 فان كل معصية تستلزم ظلمة في الدنيا
 نهي سبب الظلمة انقلب وظلمة يوم القيمة
 السبب بسبب اللولاء على قول السببية
 والاشتراف

ومن ثبتت له هذه الاحوال او ادعى احوال المحبة قبل ان تحصل به له فاذهب لشيء ما اثر من
 انوار تلك الارادة بسبب كذبه في ادعاء احوال المحبة المتفرقة على الرصد الى مقام المشاهدة
 والاستفراق فانه يدخل ايضا في عموم الممثل المستوفين قوله اول وظلمة الكفر وظلمة النفاق
 وظلمة يوم القيمة مبنى على دخول المنا فقيس منه وقوله وظلمة الضلال وظلمة استخط لسه وظلمة
 السرد مبنى على دخول الكفر الاصل في الجاهل والمراد فيه فان المراد بالضلال ما يقابل الهدى
 بمعنى الاستعداد الفطري لا استعداد بالقلب والهدى الاصل في المراد به من انوار الضلال
 قبا وقابا فوقعوا في ظلمة الضلال وما يتفرع عنها من الظلمتين ظلمة استخط لسه وظلمة العقاب
 وقوله وظلمة شديدة اي مبنى على دخول من سئل عن انوار الارادة بسبب ادعاء الكفر
ول ومنقول لا يبصرون من قبيل المطروح المذكور وليس من قبيل المقدم المنزى فان النقل
 المتعدي قد يكون تعلوقا بالمنقول مراد بان لا يقصد مجرد صدوره من فاعله بل يقصد بيان
 صدوره منه متعلقا بمفعوله فيكون عدم ذكر المنقول لا يحصر اعطاء واعل الترتيب الدالة عليه
 سواء كان خاصا او عاما فان حذف المنقول قد يكون لتبريد المباينة كما في قوله تعالى ولله يدعوى
 دار السلام اي كل احد وقد ينزل منزلة الا لزم بان يكون المتصور بيان مجرد صدوره من الغالب
 فلا يتركه منقول لا صرحا ولا مقدر ابل يقتصر على بيان مجرد صدوره وفيما نحن فيه وان جاز
 ان يكون المنقول مقدر او متروك ويكون عدم ذكره شاملا مع الايجاب والتقدير انهم لا يبصرون
 شيئا الا ان المص لم يتفلسف وجعل المتصور بيان نفي صدوره والنقل عنهم كما في قوله تعالى ولله يدعوى
 بنا وعلى انه بلغ من نفي التعلق لان نفي الفعل مستلزم نفي التعلق من غير **ول** والآية
 مثل ضرب لسه لمن تاه ضربا اي نوحا من الهدى كالعلم المجلي من علم مجسمة والهدى سببية
 والاعضاء السوية والامن والفراغ واليسر والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه في
 منجر في امره متحسرا على قوت ذلك الهدى **ول** تقرير المنقول لقوله ضرب لسه واراو بالآية
 الاو في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية والمثل في قوله والآية مثل معنى
 النظر على تقدير الحاصل اي اي ايراد نظير اي تمثيل غير محصور بالمنا فقيس بل منهم وغيرهم ممن
 آتاه لسه كما ضربا من الهدى فاضاعه فان قيل ضميرهم راجع الى المنا فقيس قطعا
 الوجد في قوله المثل حتى يدخل تحت عموم الطوائف الثلث المذكورة قلنا انه يرجع الى المنا فقيس
 من حيث اشتراكهم الضلالة بالهدى وخسرانهم في ما ملتهم باضاعة راس المال فيسقط
 منه ان يكون الممثل كمن وحده هذه الحيشية والاشتراف المذكور لما كان ارامقولا خفيا
 بالنسبة الى المحسوسات مثل ما ذكره تقريره وتوضيحي **ول** امثل لا يابا منهم عطف على قوله

فان قوله من حيث انهم يعلمون انهم اشتروا الضلالة بالهدى
 وانما المذكور في قوله من حيث انهم يعلمون انهم اشتروا الضلالة بالهدى
 لشيء مما في الاستعداد والادراك الايمان والتفكير بالاعراض
 والاشتراف فان يكون القصاص النفاذ على الايمان بها بالاعراض

مثل ضربهم لسهه في البداية في محقق الدم المتعدية وحسن الدم من ان يسفك **ول** بالموثقة
متعلق بقوله مثل يعني ان الآلية تشبيه لايمان المتأففين بانها الموقدة للاستفادة من حيث
ان ايمانهم يعيدهم كذا وكذا فان من المتأففين من اهل المدينة وما واهم كانت محققة
واولهم واولادهم سالمة كونهم من اهل المدينة قبل ظهور الايمان فلم يظفوا بها المحقق
والسلامة فكيف شبه ظهوره بانها الموقدة قلنا الكفر من حيث انه كفر في عصمة الآراء
والاموال والعصمة التي صلته بالذمة عارضة مستندة الى عقد الذمة والحاضر كالمعوم
فصاروا كما انهم غير معصيين وانما عصمتها بانها الايمان **ول** ولذا ثبت انه ابي
ان ايمانهم معطوف على قوله لايمانهم والباقي قوله بالهلاك المسببته متعلقة بذات برة
وقوله باطفا لسهه معطوف على قوله بانها الموقدة وان الآلية كش اي تشبيه وتشبيه لذات
ان ايمانهم باطفا لسهه كما اياها حيث اشتركتها في جوان صاحبها عن الانتفاع بما ينتفع به
واعلم ان تشبيه شيئا بشيئا او تشبيه الافراد بالافراد على سبيل الانفراد وسبب تشبيهها
مترقا او تشبيه مجموع بالمجموع والتشبيه المركب وقول المحقق الآلية مثل ضربهم لسهه تعالى
لمن اتاه ضربا من الهدي كما منى على ان تكون التشبيه في الآلية من قبيل التشبيه المركب والتشبيه
المجموع بالمجموع وقوله او مثل لايمانهم كما منى على كونه من التشبيه المخرق ولا بد في تشبيه المركب
بالركب ان يكون كل واحد من تشبيهه والتشبيه به ههنا خاصة من عدة امور ثم انه قد يكون
بمجرد تشبيه كل ج. من ج. واحد طرفه بما يقابل من الطرف الآفة كقولهم وكان
اجرام النجوم لواحها ودرنشرن على مساطا اذرق فان تشبيه النجوم بالدرر تشبيه
السماوي بظا اذرق تشبيه حسن لكن اين هو عن التشبيه الذي يربك الههية التي
تلا القلوب سرورا وعجبا من طرح النجم لامعة متفرقة في اديم السماء وهي زرقاء وزرقاها
الصافية وقد لا يكون لهذه الههية كقولهم فكانا المريح والمشركى قد آتاه في شح الرنة
منصرف بالبين عن دعوى قد استجبت قد آتاه شحنة فانه لو قيل المريح المنصرف من
الدعوة لم يكن شيئا وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعين لكل ج. من ج. اجماع الطرفين
ما يقابل من الطرف الآفة الا بعد تكلف وتكلف كما في قوله تعالى منكم كمثل الذر استوقفا
آلية فان الصيغ ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا تكلف لاجل واحد
يقتدر تشبيهه وهو القول الفعلي والمذهب الجزل وان جعلتها من المفردة فلا بد من تكلف ولو
ان يقال في الاول شبه المناقح المستوقفا ما واظهاره الايمان بالا صادة والقطع
انتفاعه باطفا والبار وفي الثاني شبه دين الاسلام بالصيب وما يتبعه بين الكفار بالقطاعات

حيث مثل ايمانهم بالذمة بالاعتناء بالذمة
والضمان التام لشيء ما وطعمها على قلوبهم
لسهه بزرهم ويزدادهم في طاعتهم

اول كمثل الذر والآفة كسب

وما فيه من الرعد والرعد بالبرق وما يصيب الكفرة من الافراع والبلايا والفتن
اهل الاسلام بالصواعق كذا في المطول من شرح التلخيص ثم اعلم ان المحقق لما شبه القطع
انتفاع المناقح باظهاره من الايمان باطفا لسهه كما ان الاستوقفا واذا ما ثبته جعل
ذلك الانتفاع بمجموع ايمان الاول الاكتم فانهم وان انتفعوا باظهاره مدة حياتهم
المتعدية الا انه تعالى لما احكم اذوب ان ايمانهم بالكلية فيبقى متغير في امرهم محسرين على
ما فات منهم ابد معذبين في الذكرك الا سفل من الذين خالدين فيها ابدان في افشاء
حالم وما ابطونه من نفاقهم فانهم وان انتفعوا باظهاره الايمان مدة قبيده من حياتهم الا ان
افشاء حالهم واظهاره سرارهم بعد ما توقعوا في قطعات الكشاف لاسرار والانتفاع من
المؤمنين والانتفاع بسبب النفاق فخرجوا بذلك عما قصدوا باظهاره الايمان وحاصل
الكشاف جعل كل منها سببا مستقلا لذلك الانتفاع وخالف المحقق لما بلغه في بيان
سوء صنيعهم ووخامة عاقبة امرهم فيكون حاصل التمسك ببيان نهم قصدوا باظهاره
الايمان المنفعة الدنياوية فترتب على ايمانهم الدنياوية والاخرة جسيما اتا الاخرة
فبافشاء حالهم حيث ترتب عليه مضرة الاتم بسبب النفاق والانتفاع من المؤمنين
وتصويرهم اباهم واما ان نهم فبالا كهم حيث ترتب عليه فقدان النور يوم ترمى المؤمنون
بمسحى نورهم من ابيهم وبايمانهم ولما ثبت في اسفل آيات التحم **ول**
لما سدا من موم الظاهر انه جمع مطلق كالميم الا انه على انه اسم آلة السمع وهي الاذن
السمعية فتكتمل ان يكون جمع مستمع بفتح الميم وهو موضع السمع بمعنى القوة السمعية
فان السمع قد يطلق مجازا على القوة السمعية المودعة في آلة السمع وهو في الاصل
بمعنى الاذراك الحاصل بواسطة استعمال تلك القوة السمعية والاصح للاستماع
يقال صاح له اي استمع وانفت على الميم فاعلم اي صارت ذات آفة واصحابها آفة
فمؤدفة وان ينطقوا من الاطلاق وتصير به راجع الى الحق والسنتم منقول منقطع او قوله
جملوا جوارحهم والمث عن معنى آلات الشعور ان كان جمع مشتمل كالميم او بمعنى حال الشعور
ان كان جمع مشتمل بفتح الميم **ول** وانتفت قواهم التي من جعلتها قوة النطق والتكلم
فانها ليست من المشاعر فلما اقتصر على قوله ايقت مشاعرهم كما في الكتب لنعلم ان الناطقة
من الجوارح المشاعر وليست كذلك واعتذر الشرح المحقق عما وقع في الكتب بقوله وقد
آفة النطق من الجوارح المشاعر فليست كذلك لم يقتصر المحقق بقوله كما انها ايقت مشاعرهم
بل عطف عليه قوله وانتفت قواهم على طرف عطف العام على الخاص والضم جمع وجمع المشاعر
انهم جوارحهم التي من جعلتها قوة النطق

١٦٧

يقال انهم الذين اذبحوا
نفسهم في سبيل الله

ولما سدا من موم الظاهر انه جمع مطلق كالميم الا انه على انه اسم آلة السمع وهي الاذن السمعية فتكتمل ان يكون جمع مستمع بفتح الميم وهو موضع السمع بمعنى القوة السمعية فان السمع قد يطلق مجازا على القوة السمعية المودعة في آلة السمع وهو في الاصل بمعنى الاذراك الحاصل بواسطة استعمال تلك القوة السمعية والاصح للاستماع يقال صاح له اي استمع وانفت على الميم فاعلم اي صارت ذات آفة واصحابها آفة فمؤدفة وان ينطقوا من الاطلاق وتصير به راجع الى الحق والسنتم منقول منقطع او قوله جملوا جوارحهم والمث عن معنى آلات الشعور ان كان جمع مشتمل كالميم او بمعنى حال الشعور ان كان جمع مشتمل بفتح الميم ول وانتفت قواهم التي من جعلتها قوة النطق والتكلم فانها ليست من المشاعر فلما اقتصر على قوله ايقت مشاعرهم كما في الكتب لنعلم ان الناطقة من الجوارح المشاعر وليست كذلك واعتذر الشرح المحقق عما وقع في الكتب بقوله وقد آفة النطق من الجوارح المشاعر فليست كذلك لم يقتصر المحقق بقوله كما انها ايقت مشاعرهم بل عطف عليه قوله وانتفت قواهم على طرف عطف العام على الخاص والضم جمع وجمع المشاعر انهم جوارحهم التي من جعلتها قوة النطق



وقدر ان يشكك في صحة ما تقدمت عليه
لان ذلك لا ينافي مع قوله في قوله
بان ان ربه انما هو الله

يقال ربح الصم اذا لم يكن اجوف وصحة صم اذا كانت صلبة مضمومة والجمع جمع اليك
وهو الاخر من المتصل بالسان واصلة فمن بولدا فوس والجمع جمع الاعى وهو فاقد البصر
ويستعمل فاقد البصيرة ايضا وهم من كانت قواهم سليمة الا انهم يشبهوا بمن ايفت قواه
من حيث ان قواهم لا يترتب عليها الفائدة المترتبة على القوى السليمة وتنزل وجود الشيء
مترتبة عدمه بناء على قوت فائدة وجوده من شايح كثير والوجه في تقدم الصم على البكم ظاهر
لان الصم الاصلى يترتب اليك لان تعلم النطق انما هو خاصية السمع وكونها سليمة غير مؤثرة وانما هي
العمى فلا ان العمى شامل للعمى الفؤاد والى اصل من عدم التبصر والتفكير فيما به وعليه من طريق
البصر وغيره كما يشمل لفقدان البصر ما يدرك خاصة البصر وضم اول الابدان رتبة
العمى اليهم راجع الى وصفهم بعدم البصيرة وسمى الفؤاد من حيث انهم كرهوا النظر الصحيح في حقيقة
ما دعي اليه لث ربح الهادي الى صراط مستقيم وبلطان ما هم عليه من الخي لفتنة التقلد بالانهم
الصالحين ولما كان الواجب على المكلف اذ ان يستمع كلام رسول رب العالمين ان
يتفكر بنور بصيرته في منفعة قبوله ومضرة الاعراض عنه فانها حتى تجبه ذلك الى الاجابة والقبول
وهم لم يفعلوا شيئا منها وصفهم ولا بما هو اول صفاتهم وهو ترك استماع الحق وشت بينهم
بذلك من ايفت خاصة سمعه واتبعه وصفهم بالبكم الذي هو لازم الصم وتابعه في
الوجود وتلك برصفهم بعمى البصيرة وفقد النظر والاستدلال الواجب للاذعان والقبول
لكون هذه الصلابة مانعة عما سبق عليها **الرسالة** صم اي هم صم وقوله اذ نزلوا الى
اليه واستمعوا من اذن له اذ نزلوا وما قبل هذا البيت ان يسموا ربيته طاروا في حيا
من وما سمعوا من صانع دفنوا صم اذ سمعوا خيرا فذكروا به وان ذكروا بشيء عندهم اذ نزلوا
اي ان سمعوا مني كلاما بسوء ويرهم تقيصتي ودادة حالي وسمعوا ذلك من غيري
يقوله في حتى فوجاهه وينشروه بين الناس وان سمعوا مني كلاما يدل على فضلي جلالة
قدرى وسمعوا ذلك من غيري يتوله في حتى سئروه عن الناس ولا يسمعون حسدا على
اصم عن الشيء الذي لا اريده واسمع خلق لسه حين اريده واصم فيه نعل صفة به مثل اسود
واجم تقديره انما اصم واعدى بين المتضمين معنى الذبول والضعف والاعراض والسمع
تفضيل مصاف الى خلق لسه اي اناسم واستشهد بها على حوازل اطلاق الاصم على
حاسة سمعه تشبيها له بغير السمع **الرسالة** واطلقها عليهم اي واطلاق الصم على
على المنفذين كان على التثنية فكون لفظ المشبه به مستقلا معنى المحض لا على طريق
الاستعارة حتى كون مجزا وذلك لان شرط الاستعارة ان يطوى ذكر المستعار له

فان من لا يسمع كلام الله مع انكره في قوله
فقد تكلموا به بغير علم
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله يفتيكم في كل شئ فاستمعوا له وانصتوا
لعلكم تتقون
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله يفتيكم في كل شئ فاستمعوا له وانصتوا
لعلكم تتقون

اي شرط الاستعارة التشبيه فان الاستعارة
من ذلك على ما ذهب اليه الخطيب فانك اذا قلت
ان شئت الميتة الحمارا فقد ذكرت استعارة
وغيره

فصل في بيان
الاصم والابكم

فصل في بيان
الاصم والابكم

حيث لا يكون مذكورا اصلا لا لفظي كما في قولك زيد اسود ولا مقدر كما في قوله اسود على كذا
المبتدأ ولا مقدر كما في قوله من حتى يتبين كذا الخيط الابيض كذا الخيط الاسود من الخيط فان
قوله من الخيط الابيض الذي مشبه به الخيط الاسود كذا الخيط الابيض استعارة كذا
المشبه وهو الخيط المذكور صرحا كذا الخيط الاسود استعارة كذا الخيط الابيض الذي هو كذا
آفة البصير مذكورانية كما قيل حتى يتبين كذا الخيط الابيض كذا الخيط الاسود
من الخيط ومن سواد آفة البصير بل يكون صفة مرادها بلفظ المستعار منه فيكون لفظ
المشبه به مستعارة والمشبه **الرسالة** بحيث يمكن متعلق بقوله ان يطوى وقوله لولا التورية
المراد على ان المراد بلفظ المستعار منه معنى الخيط الذي هو المعنى المستعار له متعلق
يمكن قبل اذا عدت التورية وجب حمل اللفظ على معنى الخيط فينبغي ان يقال بحيث
بدل قوله يمكن واجب بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافي في الحرب قوله
حيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه معناه انه لا يمنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند جرد
التورية وبغيره عن الوجوب لعدم الاستماع الكفاية بالمرتبعة وعبارة المصنف او
من قول صاحب الكفاية والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له وحمل الكلام
خوارقته صالحا لان يراد به المستعارة والمنقول اليه لولا دلالة الحال ونحو الكلام
يرد عليه انه اذا عدت التورية لم يصح اللفظ **الرسالة** الخيط الابيض وكذا في قوله
تكلف فان قيل ما ذكر من ان الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه بالكلية بان
لا يكون مذكورا ولا في حكم المذكور انما يصح في الاستعارة التصريح دون التورية كما في
المشبهه نسبت بلفظ فان المستعار له وهو المشبه قد ذكر منه قدما ستطلع في قوله
ينقصون عهد لسه من نفسه صاحب الكفاية الاستعارة بالكناية ان ذكر المشبه
ذكر السبع بطريق الكناية اذ المعقبة في الكناية هو الكناية عن الكناية في الاستعارة
وهو مذكور بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت مطوى كما اذا قلت اطفا السبع
واردت المشبهه ومنهم من لم يقف على مذهب الرغشري فاجاب بان الكلام انما هو
تقدير ذكر المشبه به والاستعارة ح لا يكون الا تصريحا ولا بد فيها من ذكر المشبه
كذا في الحاشية السعدية **الرسالة** شاكي السلاح اي حديد من الشوكه وهي حديد السلاح
واصله شاكي فنقلت العين الى موضع الامام وقد حذف العين فيقال زيد شاكي
السلاح برفع الكاف لانه آفة الكلمة والمقذف هو المكتنفة اللحم كما قدف بالحم الذي
ورجى به كثير في الوقايح واللبد جمع لبدة وهي ما تلبس من الشعر على رقبته الاسد ومنكبه

حيث لا يكون مذكورا اصلا لا لفظي كما في قولك زيد اسود ولا مقدر كما في قوله اسود على كذا
المبتدأ ولا مقدر كما في قوله من حتى يتبين كذا الخيط الابيض كذا الخيط الاسود من الخيط فان
قوله من الخيط الابيض الذي مشبه به الخيط الاسود كذا الخيط الابيض استعارة كذا
المشبه وهو الخيط المذكور صرحا كذا الخيط الاسود استعارة كذا الخيط الابيض الذي هو كذا
آفة البصير مذكورانية كما قيل حتى يتبين كذا الخيط الابيض كذا الخيط الاسود
من الخيط ومن سواد آفة البصير بل يكون صفة مرادها بلفظ المستعار منه فيكون لفظ
المشبه به مستعارة والمشبه **الرسالة** بحيث يمكن متعلق بقوله ان يطوى وقوله لولا التورية
المراد على ان المراد بلفظ المستعار منه معنى الخيط الذي هو المعنى المستعار له متعلق
يمكن قبل اذا عدت التورية وجب حمل اللفظ على معنى الخيط فينبغي ان يقال بحيث
بدل قوله يمكن واجب بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافي في الحرب قوله
حيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه معناه انه لا يمنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند جرد
التورية وبغيره عن الوجوب لعدم الاستماع الكفاية بالمرتبعة وعبارة المصنف او
من قول صاحب الكفاية والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له وحمل الكلام
خوارقته صالحا لان يراد به المستعارة والمنقول اليه لولا دلالة الحال ونحو الكلام
يرد عليه انه اذا عدت التورية لم يصح اللفظ **الرسالة** الخيط الابيض وكذا في قوله
تكلف فان قيل ما ذكر من ان الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه بالكلية بان
لا يكون مذكورا ولا في حكم المذكور انما يصح في الاستعارة التصريح دون التورية كما في
المشبهه نسبت بلفظ فان المستعار له وهو المشبه قد ذكر منه قدما ستطلع في قوله
ينقصون عهد لسه من نفسه صاحب الكفاية الاستعارة بالكناية ان ذكر المشبه
ذكر السبع بطريق الكناية اذ المعقبة في الكناية هو الكناية عن الكناية في الاستعارة
وهو مذكور بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت مطوى كما اذا قلت اطفا السبع
واردت المشبهه ومنهم من لم يقف على مذهب الرغشري فاجاب بان الكلام انما هو
تقدير ذكر المشبه به والاستعارة ح لا يكون الا تصريحا ولا بد فيها من ذكر المشبه
كذا في الحاشية السعدية **الرسالة** شاكي السلاح اي حديد من الشوكه وهي حديد السلاح
واصله شاكي فنقلت العين الى موضع الامام وقد حذف العين فيقال زيد شاكي
السلاح برفع الكاف لانه آفة الكلمة والمقذف هو المكتنفة اللحم كما قدف بالحم الذي
ورجى به كثير في الوقايح واللبد جمع لبدة وهي ما تلبس من الشعر على رقبته الاسد ومنكبه

شاكي السلاح
اي حديد من الشوكه



قال الضيف تميم
لا يعزبها ضعف
اللفظ فلهذا قلنا انتم اي انتم
١٦٩

واطفوا بالاسد برأيه والبر من السباع والطير هي من البر من الانسان والمخرب
كفر البر من وتقدم الالف ركنية عن الضعف يقال فلان مخم الالف راي ضعيف فالأسد
هنا استعان حيث طوى ذكر المشبه بالهيئة واستعمل لفظ المشبه به ولو لا التورية وقوله
شك في السلاح لتبين عمل الكلام على المشبه به وذكر البنية وعدم قلم الالف راي شرح الاستعانة
لانها من خواص المستعار منه وملازمة وهو الاسد المحبتي وذكر تنوكة السلاح والحدوف الى
الوقايح والحدوب تجردا من حيث انها لا يمان المستعار له وهو الرجل الشجاع وذكر كلام
تجرده مقدا يجمع في البيت تجرد الاستعانة وترشيحا **وله** ومن ثم اني من اجل ان الاستعانة
مشروطة بلفظ ذكر المستعار له واللفظ بالكسرة لا الهمزة الملقن الآتي باللفظ كما لا يخفى
افق الرجل وشا عن صديق اذا جاد بما عجزت اللفظ **وله** يصعبون اي لا يرضون عن
ايهام التشبيه اعراضا تاما كما هم يتناسون التشبيه وينون على المستعار له بالبعث
يبني على المستعار منه حتى ان ابا تمام استعار وضع للفقير الكافي للفقير في الرتبة وتساوي
التشبيه حيث بني على عقول الرتبة ما بين على عقول المكاتب ووطن كجهنم ان له حاجة في السماء
في قوله ولصحة حتى لظن الجهول بان له حاجة في السماء واللام في لظن لام لوظة القسم
بتقدير قد فتدله ويصح بمعنى الماضي وغير بنظر المصارع على طريق حكاية حال الما صيغة
احصاء والصوت صعوده في ذم السمع اي وصعد حتى لقد ظن الجهول واستند الظن
اي الجهول تصد الى زيادة المبالغة في المدح بايها ان لم يكن كونه محمدا جافر غاية الجلالة
اذ العاقل يرف ان له تعالى اعناه عن الاحتياج الى غيره كما فلا حاجة له في السماء
وانما كان مبني الاستعانة تشبيه لان التشبيه يقتضي الطرفين المشبه والمشبه به
والاستعانة انما هي بعد اعداد المشبه على المشبه به لاشي آفر فذكر المشبه في ذلك
الاعداد لان ذكره يذكرو قوع التشبيه المستعمل في مقابلة بينهما مع ان المدعى سلب
المغايرة وثبت الاتحاد وهم قد يتناسون التشبيه مع المقصود بذكر الطرفين
في قوله اي الشمس سكنتها في السماء فخر الفؤاد وخواه جويلا فلن تستطيع اليها الصعود
تستطيع اليك النزول وما في الآية من هذا القيس لانه تشبيه بيبغ مثلا فذلك المشبه
وله وهما اي وفي قوله سا صم كجم عني وهو معطوف على قوله اذ من شرطها ان
يطوى ذكر المستعار له اي وهما فقد شرط الاستعانة بنا وعلى ان المقدر في حكم
المعطوف **وله** ونظيره اي نظير قوله سا صم كجم في كون المشبه مستعملا في معناه الحقيقي
وكون الكلام محملا على التشبيه لا على الاستعانة بنا وعلى فدان شرط الاستعانة من حيث كون

١٦٩
١٦٩
١٦٩
١٦٩

بهم كغيره

كون المستعار له في حكم المنطوق فان اسد خبر مبتدأ محذوف اي انت اسد على وجوز
وف الجرب بالاسم اي بد او اكان معناه ميثا عما فيه رايحة النفس كالاسد والنعامة
فانها لا اشترا في معنى الشجاعة والضعف جاز لمن كلمة على وفي بها والفتى مسترخية
اجنحين وهي صفة لازمة للنعامة والشاعرية الجحاج بهذا القول ولده الامم
على غزاة في الوغى بل كان قلبك جاحظا **وله** هذا الشان لا ما ذكره في
قوله تالي صم كجم عني من قوله لا سدا وما ستمهم يعني ان عدم حمل قوله تالي صم كجم
عني على حقيقة من حيث كونهم سالي القوي قادرين على السماع والنطق والابصار وحركة
على تشبيههم من ايئت مشا عزم وانتفت قواهم انما هو اذ جعلت الضمير المذكور في قوله
بنورهم والمقدر في صم كجم عني لفظين بان يكون اوله سا ذهب لسه بنورهم كستين
او بدلان جمة التمثيل وكون قوله صم كجم عني صا المن فيتين ايضا على انه قد كلفه نتيجة
لتمثيل المذكور في قوله تن مشه كمثل الذي استوقدنا را والخذ لك ما خرو من قول
الحساب بوجه حساب فذلك يكون كذا وذلك كذا وذلك منهم انق الى انما
هو حاصل الحساب ونسبته ثم اطلق لفظ الخذ لك لكل ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق
حبا باكان وغيره ونظير اخذ الخذ لك من ذلك القول اخذهم نحو البسمة
والحمد لله وهو قوله من الكلمات المركبة المملوءة وان جعلت الضمير تقديرين لا يحتاج حينئذ
الى حمل الكلام على التشبيه ليدل على كون باقيا على حقيقتها فان قيل من استوقدنا را
لفرض ثم النطات فان عقيب الاضافة فنهاية امره ان يقع في حيرة ودهشة
وجمان مما اقر من سيقا والادلان بنجاة الصم والحرس العم حقيقة فكيف حكم
بان العاظ صم كجم عني يكون محمولا على حقيقتها قلت لانم ان نهاية امره ذلك
فان من وقع في نظمة الهائلة والدهشة المزقة قد يلبث عليه خوف وغلبة الخوف
ويعا تودي الى الموت فضلا عن فضايها الى بطلان القوى واختلال الحواس بان
الهم المنفرد يفضي الى اسراع السيب فاذا كان ذهب لسه بنورهم جواب لما كانت
المجملية المشروطة معطوفة على جملة استوقدنا را وكان قوله وتركهم في ظلمات مؤكدا ومقورا
بالمجملية المعطوفة على الصفة وكان لا يبصرون حالا من ضمير تركهم وكان جملة صم كجم
حالا اخرى منه او من ضمير يبصرون فانه يجوز ان تقع الجملة الاسمية حالا لغيره ولو
كان في ذلك كلمة فون الى في فيكون الكلام لا ساقته من تمام الصفة متعلقا بها فيكون
التشبيه مستوقدا وقدرنا را وانتفع بها مدة ثم النطات بان وقع في ظلمة بالكلية

عاشت
بيان
وقر عني
الظلمات

١٦٩
١٦٩
١٦٩

١٦٩
١٦٩
١٦٩

فذلك كل شئ حاصله
فذلك كل شئ حاصله
فذلك كل شئ حاصله

١٦٩
١٦٩
١٦٩

لانه صفة مشبهة بمعنى نزل فكأن نزل من علو الى سفلى صيبا والمراد به المطر فيكون في موضع
وكان ان يكون في موضع الجر على انه صفة لصيب فتعلق بحذف ويكون من التبعيض
والابح من حذف المضاف تقديره كصيب كائن من مطر والسماء وهذه كلمات صفة
لصيب والظلمات مرفوعة بالجار والمجرور وعند الفخس وغيره اتفاقا لان الجار والمجرور
والظرف متى اعتد على موصوف او ذوى حال او ذوى خبر او على نفى واستثناء عمل على
الفعل والفخس عملها مطلقا كما تصف ولا تجعل الاعطاء بشرط عملها وكوزان كون
كلمات مبتدأ وفيه خبر مقدم والمجمل الاسمية في موضع ج على انها صفة لصيب لا محال
لقدولة كقولهم اصابعهم كونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ان يكون بالنسبة
والهول فكان قابلا لخال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فيقول كقولهم اصابعهم
آذانهم ثم قال ذلك القابل فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فيقول كقولهم كلف
ابصارهم فهو مستانف فان قوله كذا اصابعهم مشاوية الاستيفان كانت
كانه قيل كيف يصنعون في حال ظهور البرق وحفاة بولكلها منصوب على الظرف
والحال منه جوابه وهو مشاوية مشاوية كل وقت ايضا وة على ان مصدرية والمصدر المردول
مقدر بالزمان وميل بانكرة موصوفة ومعناها الوقت ايضا والباقي محذوف اي
كل وقت ايضا ولهم البرق فيه واصفا ولازم وقال المبرد وهو متقدم ومن قوله محذوف
اي صا ولهم البرق الطريق فالهاء فيه تعود على البرق في قول المبرد وعلى الطريق
المحذوف في قول المبرد وفي على بابها بنا وعلى انه محيط به وقيل بمعنى التاء ولا بد
من المحذوف على القولين اي مشاوية صفة وبصوته وحفاة كما حذر **دول** وادنى
الاصل للتدوي في الشك اي لتدوي شيئين فصاعدا في ان النسبة المتعلقة
بكل واحد منهما مشترك فيها وان الشك في احدهما يساوي الشك في الاخرى
ضد ذلك ان الشك في احدهما كالشك في الاخرى ولذلك شتهرت بانها كلمة شك
مكون مخصوصة بالجنس في اصل وضنها فاذا اطلقت للتدوي في غير الشك كون
استعان وكوزا استعمالها في غير الخبر مثل جالس الحسن وابن سيرين فانه
يفيد التدوي في حسن المجاملة او نقص حسن المجاملة يستعان ومن لا يوافق
التدوي في حسنها فانما يستعان ومن كلمة او وكذا قوله كذا ولا يطع منه في الجوار
فانه يفيد تدوي الاثم والكفور في وجوب العصيان وانما قال في وجوب تدوي
على ان النفي عن الاطاعة كالملازم بالعصيان كانه قيل اعص هذا وذاك فانها تدوي

فاحسب بذلك وجوه البرق والظلمة التي
البرق محيط بهم

وهذا كقولهم
صيبا

في وجوب العصيان فان استعمالها في غير الخبر لا يكون الا بمسما بالماضي وهو التدوي
في غير الشك وانما في الخبر كوزا استعمالها بمسما بالماضي استعمالها بمسما بالماضي
وهو التدوي في الشك فانه مشهور كوزا في زيد او غيره واستعمالها بمسما بالماضي
كانه هذه الآية فانها استعملت فيه تدوي كل واحدة من حالتي المستوفين او صاحب
الصيب بالاخرى في صفة تشبيه حال المنفقين بها كانه قيل مثل هذه الآية او تلك
او بها جميعا فانت مصيب في ذلك كله هذا ما ذكره الحسن لان الحسن ان كل واحد
الامر من مطلقا وانما الشك من المتكلم وتشكيك السمع والتخمين والاباحة فيليس
منها واخلافها في منزهة بل يستعان ومن يوافقها في الكلام فان قوله كذا كذا كذا
يؤم او فيه للشك وفي قوله فان ما او مثل التشكيك واخفا والحال على السمع
مع استعان والشك من المتكلم وان وقعت في الامر ولم يمتنع الجمع فادت الابهة
وان امتنع الجمع افادت التخيير **دول** ومن ذلك اي ما اطلق منه كلمة والتدوي
من غير شك **دول** وانت محيرة في التمثيل بها اشارة الى ان المراد بتدوي كالميل
في صفة التشبيه بها هو التدوي كسب الابهة لا كسب التخيير حيث جوز التمثيل بها
ولا كوز ذلك في التسوية بحسب التخيير فان القدم في قولها بان المراد في التخيير احد
الامر من فقط فلا يجمع بينهما بخلاف الابهة **دول** والصيب فيقول من صاحب
يصوب او انزل واصد صيب فلما اجتمعت اليا والواو وسبقت احدهما بالكون
قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء **دول** يقال لمطر السحاب لوجوده في النزول
فيها وادغمت الياء استنها وادغمت الياء على هلاق الصيب على السحاب واوله عفا آية
نسخ الجنوب مع الصبا وانسخ وان صادق الرعد صيب عفا اي درس وفي
والاي جمع آية وهي العلامة وضميمة آية راجع الى منزل الجبسية ونسخ الجنوب والصبا
يهودها والجنوب ربح لنت من يمين من يوجه الى المشرق والصبا ربح لنت من جانب
المشرق قال الشريف اي مما آتاه المنزل بهودها شبهة اخفا فها نسخ الحياك تحمل
بمنزلة السدي والاخرى بمنزلة النخلة وانسخ اي وسحبت اسود واجاب اي قريب
من الارض صادق الرعد اي ليس خذ اعلم بل كان مطرا صيب اي سحبا استبان
المطر وهذه الادعاف ظاهرة الثبوت في السحاب وكون المطر الالوت وصدق
الرعد كانها لغتان فنه وانما كان الصيب اجمع من الصايب لكونه من صيغ الصيغة
فيديل على الثبات والاستمرار بخلاف الصايب فانه يدل على الحدوث **دول** وفي الآية

تدوي
او بها جميعا

وانما كقولهم
صيبا

والصيب لكونه في صيغة الصيغة الجمع في الصيا

اي لفظ الصيب الذي ورد في الآية يحتمل ان يراد به المطر والسحاب الا ان قوله بهذا
لانه اراد به نفع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اوردته على صورة
التقطع بارادته وقوله للدلالة على ان النعم تطبق لا ينافي حمله على المطر بل يؤيده
لان تطبيق النعم اصحابه مطره لجميع الارض قال مجاهد في تطبيق النعم تطبيقا اذا
اصاب مطره جميع الارض يقال سحاب مطربة مطربة انتهى فتطبيق النعم والنعم لما كان
عبارة عن شمول المطر انزل منه لا قطرا والارض كان المناسبت ان يحتمل الصيب
على المطر وان كان قوله مطبق اسم فاعل من الاطباق وهو التقطيع كون فيه نفع
اباء من حمله على المطر وترجيح حمله على السحاب **ول** وتعرف السماء بعين ان قوله من السماء
ذكر ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوسل بذكره الى تعريفه المنفرد الاستغراق
والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البهائية تحمل على الاستغراق
فتفيد ان الصيب لا يختص بسما دون سما ولا ولم يذكر السماء وذكرت مسكوة
لم يحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فان قيل اللام
الاستغراقية انما تفيد شمول فراد ما دخلت هي عليه لا شمول جرائه فما وجه قوله
عرف السماء ليدل على ان النعم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها
قلت اشار بمحصل الجواب بقوله فان كل فرق منها يسمى سحابا على طريق تسمية
كل ج. ومن الاجزاء المتشابهة باسم الكل واستدل عليه بقوله فاقوه لذكرها
اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض سيناء وسماء والرواية الصحيحة اقوه بسكون
الواو وكسر المعاد وربما قلبوا الواو اليها وقالوا آية من كذا وربما شددوا
الواو وكسروها وسكنوا المعاد وقالوا آية من كذا وربما حذفوا الواو مع تشديد
المعاد وقالوا آية من كذا وعلى التقادير هي كلمة تخرج شتمل مع اللام ومن اي
توجهت لذكر الجبينة ومن بعد ما بحيث وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة
سما تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسما بعضها فذلك
نكرها ليدل على الفردية ولو عرفها لدل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء
حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية واقفا
حينئذ بها في الآية معرفة باللام ليضيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع آفاق
السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الآفاق ودون بعض **ول** انه خبر جدير
لقوله وتعرف السماء فالظاهر ان امد على بناء الجمل ليطلق المبتدأ في عدم التعرض

الارض على السحاب

ان قوله من السماء
لانه اراد به نفع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اوردته على صورة التقطع بارادته وقوله للدلالة على ان النعم تطبق لا ينافي حمله على المطر بل يؤيده لان تطبيق النعم اصحابه مطره لجميع الارض قال مجاهد في تطبيق النعم تطبيقا اذا اصاب مطره جميع الارض يقال سحاب مطربة مطربة انتهى فتطبيق النعم والنعم لما كان عبارة عن شمول المطر انزل منه لا قطرا والارض كان المناسبت ان يحتمل الصيب على المطر وان كان قوله مطبق اسم فاعل من الاطباق وهو التقطيع كون فيه نفع ابااء من حمله على المطر وترجيح حمله على السحاب ول وتعرف السماء بعين ان قوله من السماء ذكر ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوسل بذكره الى تعريفه المنفرد الاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البهائية تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب لا يختص بسما دون سما ولا ولم يذكر السماء وذكرت مسكوة لم يحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فان قيل اللام الاستغراقية انما تفيد شمول فراد ما دخلت هي عليه لا شمول جرائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان النعم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها قلت اشار بمحصل الجواب بقوله فان كل فرق منها يسمى سحابا على طريق تسمية كل ج. ومن الاجزاء المتشابهة باسم الكل واستدل عليه بقوله فاقوه لذكرها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض سيناء وسماء والرواية الصحيحة اقوه بسكون الواو وكسر المعاد وربما قلبوا الواو اليها وقالوا آية من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا المعاد وقالوا آية من كذا وربما حذفوا الواو مع تشديد المعاد وقالوا آية من كذا وعلى التقادير هي كلمة تخرج شتمل مع اللام ومن اي توجهت لذكر الجبينة ومن بعد ما بحيث وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة سما تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسما بعضها فذلك نكرها ليدل على الفردية ولو عرفها لدل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية واقفا حينئذ بها في الآية معرفة باللام ليضيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الآفاق ودون بعض ول انه خبر جدير لقوله وتعرف السماء فالظاهر ان امد على بناء الجمل ليطلق المبتدأ في عدم التعرض

وان كان على بناء الفاعل كون له ضمير الجملة يعني انه زيد وقوى تبرهف السماء الى
على عموم الآفاق ما في صيب من المبالغة فان فيه مبالغة من ثلث جهات من جهة
الاصل الى المادة فان المصيب ما دام ان كل واحدة منهما تدل على المبالغة وقوة الاد
هي الحروف التي تتركب هو منه وهي الصاد التي هي المستقلة المطبقة والياء الشديدة
والياء واقية هي من الشديدة وقوة صفة المادة تدل وتنبئ عن المبالغة في دليل
الكلمة ومادة الثانية هي ماخذ هذه الصيغة وهو الضرب فانه نزول شديد لرفع
وتأثير الهمزة الثانية جهة الياء والى الصوق فان قيل صفة مشبهة والياء على الشرب
بمختلف الصايب فانه يدل على حدوثه وانما ان الهمزة الثانية انما تستل
لذات الكلمة والهمزة الثالثة تامة لها بارض وهي التسمية بارض فانه المنقطع والتعريف
ولما كان في صيب مبالغة من هذه الجهات يرفع فيه ايضا باعتبار ما يجي ووجه انهم
اليه فقول لقوله من السماء مرفعة والياء على انه مطبق نازل من السماء وكلها وهذا على
تقدير ان يراد بالسماء والافق وقيل المراد بها السحاب سمى بكونه في جهة الحروف فان
اسم من سمى سماءى ارتفع فالسماء وكل ما ارتفع وعلا حتى يقال السقف البيت سماء
مخ بتعريف ان يراد بالصيب المطر ويكون اللام لتعريف الهمزة دون الاستغراق
اذ لا فائدة يجتهد بها في اعتبار استغراق افراد جنس السحاب الا ان يتبدد بكونه
سما والآفاق منطبقا عليها **ول** كلمة تكاتفه بتتابع القطر فان تقارب
القطرات يتتصق قلة الهواء المتخلل المستنير نزول القرا وبزوايا الكواكب المتضيق
فيكون تكاتف المطر وكذا النعم سببا لتظلمة ولما كان التكاتف صفة قائمة بالمطر
حاصفة فيه كانت الظنة المسببة منه حاصفة فيه ايضا ونفس النعم وان لم يكن حاصلا
في المطر الا ان كلمة حاصفة فيه فصح ان يقال المطر فيه ظلمات كلمة تكاتفه وكلمة
عامة وانما كلمة الليل فظاهرها انها غير حاصفة في المطر بل الامر بالعكس الا ان الظلمة لا يبين
لما كانتا حاصفتين في المطر جعلت ظلمة الليل ايضا حاصفة تغيب لهما عليها فقبيل
ظلمات فالصافه في قول المصنف ظلمة ليست بمعنى في بل هي لادنى ملائمة وانما
على ان تكون كلمة في مستفاد لظلمة الملائمة وهو موع من الظرفه والمطر وقصه الذي
استفيد منه كلمة الليل هو قوله تعالى واصفاهم مشرفا لآية **ول** وجوبه كما
جواب عما يقال كيف جعل الصيب بمعنى المطر مكان المرعد والبرق حيث قيل في ظلمة ورعد
وبرق والحال ان مكانها هو السحاب لا المطر اجاب بانها وان لم يكن في المطر نفس

جملة السكوت الال على السطح وهو اول ما كان في
صيب مبالغة من هذه الجهات
انما فانه جملته بان قول المطر

لانه الذي في السماء
ان قوله من السماء
لانه اراد به نفع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اوردته على صورة التقطع بارادته وقوله للدلالة على ان النعم تطبق لا ينافي حمله على المطر بل يؤيده لان تطبيق النعم اصحابه مطره لجميع الارض قال مجاهد في تطبيق النعم تطبيقا اذا اصاب مطره جميع الارض يقال سحاب مطربة مطربة انتهى فتطبيق النعم والنعم لما كان عبارة عن شمول المطر انزل منه لا قطرا والارض كان المناسبت ان يحتمل الصيب على المطر وان كان قوله مطبق اسم فاعل من الاطباق وهو التقطيع كون فيه نفع ابااء من حمله على المطر وترجيح حمله على السحاب ول وتعرف السماء بعين ان قوله من السماء ذكر ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوسل بذكره الى تعريفه المنفرد الاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البهائية تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب لا يختص بسما دون سما ولا ولم يذكر السماء وذكرت مسكوة لم يحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فان قيل اللام الاستغراقية انما تفيد شمول فراد ما دخلت هي عليه لا شمول جرائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان النعم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها قلت اشار بمحصل الجواب بقوله فان كل فرق منها يسمى سحابا على طريق تسمية كل ج. ومن الاجزاء المتشابهة باسم الكل واستدل عليه بقوله فاقوه لذكرها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض سيناء وسماء والرواية الصحيحة اقوه بسكون الواو وكسر المعاد وربما قلبوا الواو اليها وقالوا آية من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا المعاد وقالوا آية من كذا وربما حذفوا الواو مع تشديد المعاد وقالوا آية من كذا وعلى التقادير هي كلمة تخرج شتمل مع اللام ومن اي توجهت لذكر الجبينة ومن بعد ما بحيث وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة سما تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسما بعضها فذلك نكرها ليدل على الفردية ولو عرفها لدل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية واقفا حينئذ بها في الآية معرفة باللام ليضيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الآفاق ودون بعض ول انه خبر جدير لقوله وتعرف السماء فالظاهر ان امد على بناء الجمل ليطلق المبتدأ في عدم التعرض

ان قوله من السماء
لانه اراد به نفع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اوردته على صورة التقطع بارادته وقوله للدلالة على ان النعم تطبق لا ينافي حمله على المطر بل يؤيده لان تطبيق النعم اصحابه مطره لجميع الارض قال مجاهد في تطبيق النعم تطبيقا اذا اصاب مطره جميع الارض يقال سحاب مطربة مطربة انتهى فتطبيق النعم والنعم لما كان عبارة عن شمول المطر انزل منه لا قطرا والارض كان المناسبت ان يحتمل الصيب على المطر وان كان قوله مطبق اسم فاعل من الاطباق وهو التقطيع كون فيه نفع ابااء من حمله على المطر وترجيح حمله على السحاب ول وتعرف السماء بعين ان قوله من السماء ذكر ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوسل بذكره الى تعريفه المنفرد الاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البهائية تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب لا يختص بسما دون سما ولا ولم يذكر السماء وذكرت مسكوة لم يحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فان قيل اللام الاستغراقية انما تفيد شمول فراد ما دخلت هي عليه لا شمول جرائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان النعم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها قلت اشار بمحصل الجواب بقوله فان كل فرق منها يسمى سحابا على طريق تسمية كل ج. ومن الاجزاء المتشابهة باسم الكل واستدل عليه بقوله فاقوه لذكرها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض سيناء وسماء والرواية الصحيحة اقوه بسكون الواو وكسر المعاد وربما قلبوا الواو اليها وقالوا آية من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا المعاد وقالوا آية من كذا وربما حذفوا الواو مع تشديد المعاد وقالوا آية من كذا وعلى التقادير هي كلمة تخرج شتمل مع اللام ومن اي توجهت لذكر الجبينة ومن بعد ما بحيث وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة سما تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسما بعضها فذلك نكرها ليدل على الفردية ولو عرفها لدل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية واقفا حينئذ بها في الآية معرفة باللام ليضيد العموم ويدل على انه صيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الآفاق ودون بعض ول انه خبر جدير لقوله وتعرف السماء فالظاهر ان امد على بناء الجمل ليطلق المبتدأ في عدم التعرض



لكنها في محل متصل بالمطر وهو علاه وتحدث في مصيبة الذي السحاب فكانا ملتصقين بالمطر
فجلا كما نفاه بنا وعلى ستارة كلمة في الملائكة الشبيهة بملابسة المطر فاستعمل فيها
ما وضع للملابسة المطرية كما يقال فلان في البلاد ما هو منه لانه جبر يشق حشمته
كلمة في فية على الاستتار تشبيها كونه في بعض اجزاء البلاد بالكون في البلاد نفسه **وله**
ملتصقين به حال من المني في قوله في علاه والمخدر على صيغة المفعول مكان الاخذار
والانصباب ومن في توجيه كون الرعد والبرق في المطران المطر كما ينزل من سفل السحاب
ينزل ايضا من علاه فالفضا والذي كون منه السحاب كون منه المطر ايضا فكما كوزان
يقال ان الرعد والبرق في السحاب كوزا ايضا ان يقال نفا في المطر غاية ما في الباب
ان لا يكونا في الطرف الا سفل **وله** وان اريد به اي بالحيث السحاب فكلما تسمى
اي سواده في نفسه وتطبقه اي كونها طبقات بان كون بعضها فوق بعض وقد
انضم اليها تسمى الظلمين فكلما تسمى هي كالميل ولم تبق وكلمة الميل تسمى بها لانها لاولين
حاصلة في السحاب وليس كذلك بل الامر بالعكس كما قرئ **وله** وارتفعها اي ارتفاع
ظلمات بالظرف الذي هو له اتفاقا ليس الا انهم اتفاقا على انه لا كوزان كون ارتفاع
ظلمات على انه مبتدأ والظرف خبره قدم عليه اهتماما بان كون الصيب ظرفا للظلمات
وما عطف عليها وصحى لا ابتداء بالفكرة اذ لا خفا وفي جواز عند الكل بل المراد الاتفاق
على جواز اعمال الظرف ههنا وكون ظلمات فاعلاله لا عتاده على موصوفه الذي اوصيت
بمخالف ما اذا لم يمتد الظرف فان سيبويه لا يجوز اعماله فاذ اقلت له ان ارتفاع
بالابتداء وله خبر مقدم عنده وعند الاقضية من نفع بانها علمه لانه لا يحمل الاعمال
لعمل الظرف وانما قال والمشهور ان سيبويه لان قوله روايات كثيرة منها ما روي
عن عبد لسدين عمر رضي الله عنهما انه ملك وحمله سبابا في السحاب فاذا اراد
ان يسوقه الى لدا قره فقه فاذا تفرق عليه زجه بصوته حتى يجمع كما يروى
وكاتبه ثم قرأ ويستج الرعد كجوه والمثل كمن حشفه وعن علي واسع من رعد
اسم ملك يسوق السحاب والبرق لمان سوط من نور زجه به الملك السحاب
وقال مجاهد الرعد اسم الملك ويقال لصوته ايضا رعد وروى ان الملك اذا اشتد غضبه
على السحاب طارت من فية النار وهي الصواعق وروى انه عليه السلام كان اذا سمع
الرعد وصراعه اللهم لا تقنن بعنك ولا تملكن بعذابك وعافنا قبل ذلك **وله**
اذا حدثها الریح اي سقاها من الخدود وهو السوق يقال حدثت الابل خدودا وحدا وحدثت

ارسل الرعد انما هو الصوت المذكور فكانت
الرياح تقطرب وتنفض او احدتها
الرياح فتصوت عند ذلك سله

ويقال للشمال حدوا لانها تحد السحاب اي تسوقه **وله** من الارتما وقال الصخر
رحمه لسه اي الرعد مشتق من الارتما وانه قد يردون الجرد في الزيد اذا كان لمزيد
اعرف بالمعنى الذي اعتبره في الاشتقاق كالوجه من المواجزة وقيل كلمة من هذه تصاية
اي هي من جنس احدتهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق الشيء
بهريقا انتهى كلامه في الصحاح الارتما والاضطراب والاسم الرعدة **وله** وذلك اي كون
الرعد والبرق مصدران في الاصل ثم تجسما يقال رعد برعد رعدا وبرق يبرق
برقا كلاهما من باب نصر **وله** وهو وان حذف لفظه ضمير هو وما بعده من الضمير
المجروح كلها راجعة الى اصحاب الصيب الا انها افردت بنا وعلى ان المراد بالرجوع اليه
اللفظ لا الجماعة فتقول على هذا المقدر لبقا ومعناه كما تقول ان علي كان
معناه باقيا في قوله يستقون من درود البريق عليهم بقرى تصفق بالرجوع اليه
يدع مؤكث الشتم الفاسقين بانهم يسبقون من درود هذا الموضع نالا عليهم ما
بروي مزوجا بالرجوع السلس اي بالرجوع الذي يدخل الحق بسهولة فتقوله من
منقول اول يسبقون وبروي منقول ثان له والتقدير تارة بقرى لان بقرى
اسم نهر مشرق في المسرة انما هو الذي لا النهر عليهم متعلق بمخدوف منصوب على انه حال
من المنوي في درود ويصنف حال من الصبح المقدر وهو ما روي وتصنف انساب
تجوز من انما والى آخرة المتصفة والرجوع الشراب الخالص الذي لا غش فيه والسلس
الاستعمال المخدور **وله** حيث ذكرته يد الكاف في ذكر بيان لقوله قول وكما
القياس ان يقال تصفق بنا والمودث الغائية لان الف بقرى لثابت
انه ذكر الضمير في تصفق لرجوعه الى الما المخدوف وكوزان كون تصفق السقي بقرى
من باب التجوز في التصفق كقولهم كما وسئل القوية اي اهل القوية ويكون تقديم المضاف
لتصوير المعنى لان فيه مصفا مخدوفا ويؤيد هذا المعنى مخوي كلامه وانشاء عبار
وله والجملة اي جملة جملون اصحابهم ستيناف كما حريانه ولذلك لم تطف على قبلها
وله لما ذكرها يوفون بالشددة والهلوك فان الصيب باعتبار تشكيه يدل على نزع شديد
من المطر وكذا يدل عليه باعتبار ما فيه من الحروف وباعتبار ما خذ اشتقاقه وباعتبار
خصوص بنائه وباعتبار ركونه مطبقا نازلا من الآفاق كلها وباعتبار ما في ظلمات
ورعد وبرق من الكثرة والتعظيم والتعويل لما خذ من الجمعية والتشكيه فها ذكر الكلام
اصحاب الصيب تمثل هذه الشدة والهلوك توجه ان يقال كيف حال السحاب كمن ذكر
الاولاد

الضمير المذكور راجعة الى اصحاب الصيب لما قرئ ان تبدر الكلام كمثل ذوى صيب والمصنف وان كان مخدوفا لفظا الا ان كان
معناه في ارجاع ضمير السحاب كما تقول من رعد صبحه في ذكر صبحه مع انه المذكور قوله انما هو لفظ بقرى وهو مودث على ان
المصنف المقدر فان الرعد يسوق ما هو بقرى لان المستقاة انما هو ما هو بقرى لانها لا يكون القياس ان يقال تصفق بقرى
لان الالف التي في بقرى الف التائيد وقرى اسم نهر مشرق والبريق موضع بالتم وقيل هو شدة من بقرى

المحقق
يقال ايضا ان السحاب
وان كلمة من انصافه اي
الاشتقاق من البرق يقال
انها الالف والاسم البرق
يصف ما شتم مع ان السحاب
معنى اشتقاق من البرق
حده
والبرق شدة من بقرى
والبرق حال من فاعل تصفق
مزوجا به

اصحاب بيان حالهم مع البرق والظلمات
بقره كما والبرق
والا والقصة الرعد الرعد القاصف
الصوت قصف الرعد في شدة
ويطلق الصاعقة على نفس هذه ان ايضا
انه غير مناسب لهذا المقام لانها لا تنفص
جبل الاصابع في الآذان

من الذي يرفون بالشدّة والهلول فاجتنبت بحجة يحملون اصابعهم في آذانهم من اجل الصرغ
التي فيه فان قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال عن حالهم مع ما ذكره في يرفون بالشدّة
لانه يبين حالهم مع الصرغ ولا يبين حالهم مع ما ذكره في يرفون بالشدّة لان الصرغ
ليست مما ذكره بل هي منه لان الصاعقة كما صرح به قصفة رعد في شدة صوت
ينزل منها قطعة من نار فكانه قيل يحملون اصابعهم في آذانهم من اجل شدة صوت الرعد
والقصص قطع من النار منها فيبين حالهم مع ما ذكره في انه غير مناسب في الجواب
بعبارة اخرى تدل على حال الشدة ونهاية الهلول حيث دلالتها على كون الرعد
قاصفا في شدة الصوت وكونه بحيث ينزل معه قطعة نار لا يترمشي الا انت عليه
اي غلبت عليه وامكنه فان الاتيان المسمى بعلى يكون كناية عن الاهلاك **ول**
وانما اطلق الاصابع يعني ان التي تجذب في الآذان هي رؤس الاصابع ويقال لها الاكلة
لا مجموع الاصابع فكان الظاهر ان يقال يحملون انما علم الا انه في كلف الاصابع مقام
لفظ الا انما لم يبالغة في الدلالة على قوة الباعث الذي جعله على جبل ومثال شدة **ول**
اي من اجملها اشار الى ان لفظ من الالهة لتسببته بمعنى لام الاجل كما في قوله
ووهبنا لمن رحمتنا اي من اجل رحمتنا قال الشريف المحقق في العتمة شدة شدة القلوب
وكقصة من في مثال ذلك ابتدائية على سبيل التعليل فيكون ما بعد ما ارباعنا على التعليل
الذي قبلها فيقال مثلا قد من الخيول ولا يكون غرضا مطلوباً منه مؤخر اعنه الا اذا
صرح بما يدل على التعليل كقولك ضربته من اجل ان اوب بخلاف الام فانها وحدها
تستعمل في كل واحد منها انتهى **ول** وقد يطلق اي الصاعقة على كل ما يبل مسوعا كان
او منسأه فان كان المراد بالصواعق الآيات الصواعق بهذا المعنى الا ان خصص بالهات
المسموعة رعدا كان او غيره بقية الجمل المذكور اذ لا وجه لجعل الاصابع في الآذان
من اجل الحائلات الغير المسموعة **ول** صعقة الصاعقة هم عطف على قوله تطلق
اطلاق الصاعقة على الهات المسموعة وهو ان ران زلته مع الرعد القاصف
كما طلقها على الهات المسموع وهو نفس الرعد الشدي الصوت **ول** لا ستوا وكلا البنين
في التصرف اي تبديان في انه يتصرف في كل واحد منها ويشق منه الظك كثيرة
فلان فيه اختلاف عدو تلك الالهة المشتقة ولو كانت الصواعق مقبولة من الصواعق
لاكتنى بالتصرف في الصواعق كما هو شأن المقلوب مع الاصل **ول** يقال صقع الديك
اي صاح وهو تفرج لاستواء البنين في التصرف والمصقع كالمصقع بجمع كالمصقع اي صاح

لان في اشار بانهم يرفون في اذنانهم
في آذانهم فرق الناجب المعاصرة في ذلك
في شدة الصوت
فقد رعد الموت على الجمل السنين
الصاعقة ان سقطت من السماء في رعد
صعقتهم السماء اذا اقلت عليهم الصاعقة
والصاعقة ايضا صوت العذاب

سما في استواء الهات المسموعة

وهو الذي من عادة ان يحرم بكلامه وصعقته الصاعقة بتقدم الفاعل في الفعل الذي صعقته
وقدم معناه **ول** وهي في الاصل قيد لان الصاعقة لان اسم ليس بصيغة
ان الصاعقة في الاصل اما صفة لتصفية الرعد في شدة صوته فيكون ان ذلك
فيها ان يث الموصوف في الاصل واما صفة لنفس الرعد وهو مذكور في كون ان الثابت
بل للبالغة كما في رواية في مخالفة الراوي يقال رجل راوية اي كثير الرواية
فيكون صواعق في الحقيقة جمع صاعق كقوله في جمع فارس وهورث وناور
لان فاعل انما هو جمع فاعله لا جمع فاعله والتا وقد يكون المنقل من الوصفية اي التسمية
وتما وصاعقة على تقدم كونه في الاصل صفة الرعد نحو ان يكون من هذا القبيل وان
كانت الصاعقة مصدرا بمعنى الصعق كما لكا فونه والحافيه بمعنى الكذب والمعاقبة
كانت التا ردها اصلية **ول** نصب على العدة اي على انه منقول لشدة يحملون بتعدد قوله
من الصواعق وتكلمتها باعث مقدم على الفعل ليعلم لا غرض من غرضه ولما كان كون
المسؤول معرفة قليلا نادرا استشهد بتبول حاتم الطائي واغفر عودا للكرم او خا
واعرض عن شتم اللشم تكريا قوله اغفر اي ستمه ولا اعتد بها والمواد والكلمة واو خا
شتمه له مترف بالا صفة كذا الموت اي لوفال رجل كريم في كل كلمة مستهزا
ولا كما في غيرها ابقاء لصداقته واو خا راياه ليوم احتيا جلي ليه وانا عرض
اللشم وسانة تكريا لا ليس كقول **ول** الموت زوال الحياة اي زوالها عن
شأنه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل لعدم والمكته وقيل انه صفة وجودية كالحياة
فكون بينهما تقابل تضاد فان الضدين اوان وجوديان يتماقبان على موضع
واحد بينهما غاية الخلاف ان كان التضاد حقيقيا فان التضاد المشهور لا يعتبر
في تعريفه ان يكون بينهما غاية الخلاف واستدل على كون الموت اوجوديا بقوله في خلق
الموت فان الخلق هو لا يجاد والايجاد لا يخلق بالا العدمي واجب بان المراد من الخلق
هو التقدير والاحور كلها وجودية كانت او عدمية مقدرة في الازل وبان المراد من
الموت احداث التصرف الحي به بعد ما لم يكن وذلك لا يصح كون الصفة اوجوديا
كما قالوا ان الماهيات غير محقولة والوجود من المسقولات الثانية فانه الفاعل انما
هو التصرف الماهية بالوجود وقيل عدم الملكات مخلوقة لانه من شأنه التحقيق
وقيل التحقيق ان الخلق ان جعل بمعنى الاجبا ولا تصور في عدم الملكات ايضا
شأنه التحقيق لا يكون في حقيقة الاجبا وان جعل بمعنى الاحداث تصور فيها لانه اعم من الاجبا

ويقال بها التسمية وهي كذا وكذا
تيل الحلاق للزوم على الايام
سما
ان يكون اذا زلته مع الرعد
سما
ان يكون اذا زلته مع الرعد
سما



دولة لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط بالمحيط لا استحال كونه محيظا كما في حقيقته بان
 يتخبر بهم من جميع جوانبهم واظهارهم كما يحيطون بالستان جعل لفظ المحيظ استقار
 بتبعيته في الصفة سارية اليها من صدرها بان شبهة شمول قدرته كما اياهم ونحو
 مشتملة فيهم بحيث يتصرف فيهم كيف يشاء لا يتأتون عن مطاوعة قدرته وادائه
 بوجهها اصلا ما يحاط بالمحيط بما احاط به في امتناع الذات ثم استعمل لفظ الاحاطة
 في الشمول المذكور واشتق منه لفظ المحيظ وان شبهة حالته كما معناه كالمحيط مع المحاط
 اي شبهت بهية منتزعة عن عدة امور بما هي مثلها كما ان هناك استعان بمثليته
 لا تصرف في شيء من العاقل منها وانما اتاها لانه لم يصرح منها الا بلفظ هو العدة في الهمية
 بها في الهمية المشبهة بها اعني الاحاطة والبراق في من الالفاظ منوية في الارادة **دولة**
 والجملة اعتراضية من كلام متصلين معنى لان الاستيفاء الثاني وهو قوله كما في
 تخلف ابصارهم متصل بالاستيفاء الاول وهو محذوف من حيث انه وقع جوابا عن
 السؤال الثاني عن الاستيفاء الاول كما يدل عليه قول المحقق كانه جواب لمن يقول حاله
 مع تلك الصواعق فيكون الواو في قوله تالي وليست محط اعراضية لا عاطفة ولا اجابة
 قال الفاضل الطيبي كيف يصح من كونها معتزلة وهي كالكيد معنى المعتز ض فيها كالكلام
 اللذان اعترضت هذه فيهما في ثن ذوى الصيب والممثل وهذا بعض احوال المشبه
 الممثل وما وقع في ثن قوم لا يصح ان يوجد كيدا ما وقع في ثن قوم آخرون فيكون
 عن التاكيد الذي هو فائدة الجملة لا اعتراضية ثم قال والواجب ان يقال ان قوله
 بالكا فزن من وضع المظهر موضع المضمرة اشعارا بان سبب استحقاق ذوى الصيب ذلك
 العذاب هو كونه لهم كيد كما ومثل هذا التتميم في المشبهة بما يتوقى المعصوم في التشبيه
 من المبالغة انتهى كلامه ومحصوله ان هذه الجملة صالحة لان تقع معتزلة من الكلامين
 في ثن ذوى الصيب كونها ايضا في ثنهم حيث اراد بالكا فزن اصحاب الصيب
 قال الشرح لفظه ونكتة هذه الجملة لا اعتراضية هي التسمية على ان المحذوف الموت لا يفيد
 من حيث انها تدل على انهم لا يخجلون عن ملكه وعلمه وقدرته فان الاحاطة قد تدل
 في العلم بالشي من كل وجوهه قال كما احاط بكل شيء علما ولا هلاك الشيء بكميئة قال
 واحيط بثمره وقال الا ان يحاط بهم اي لان تلكوا جميعا فاعلم هذا معنى الآية **دولة**
 فلا فائدة في حذرهم وكذا اذا كان المراد بيان كونهم مسجونين لعذوبته وادائه وعدم
 عن تأثيرها وفائدة وضع الكاف من موضع الضمير هي الالفة على ان اصحاب الصيب كفار

المحيط لا يفوت الا ما عد على ان المحيظ لا يفوت
 عن الجوارح كما لا يفوت المحاط به
 كل ما حاط به من قدرته واحاط به من
 وانما حاط به من قدرته واحاط به من
 من انما حاط به من قدرته واحاط به من
 لا تقع الا بين كلامين متصلين
 اثنا وكلام واحد ولا تقع في آخره وان
 حوزة الزمخشري

اعترفوا بالظهور على حقه
 اعراضية بان قال

الرئيس في الافعال المحذورة للاخبار في الزمخشري
 وضع وتوضيح خبر
 لغيره من خبر

ان عيسى ليس من افعال المقارباته اذ هو طمع في حق غيره تعالى والطمع يستدعي ان لا يكون
 الطامع على وثوق في حصول الطمع فكيف يحكم بدونه لا يوثق بحصوله ثم ابطال ان يكون
 عيسى طمع وتوضيح مضمون خبره لا طمع حصول مضمون خبره بنا وعلى ان دخول المرفوع
 في مضمون عيسى وضعنا لم ينقل من اهل اللغة فاذا قلت عيسى زيان يخرج فهو عيسى لو كان
 دلالاته في لفظ انفا فانتهى لان المهور انفقوا على ان عيسى من افعال المقارباته وان القوب
 فيه رجو وفي كما موجود في الزمخشري في المفصل والتصل من معنى عيسى ومنه كادون
 عيسى لمقا رتبة الامر على سبيل الرجاء والطمع تقول عيسى كيد ان يشقى في الصيغ ترويان قرب
 شقاء رجو من عند كيد مطروح فيه وكما ولما رتبة على سبيل الرجاء وحصول تقول
 كادون الشمس قرب ترويان قربها من الخروب قد حصل انتهى **دولة** فمضى محذوف اذ كان
 كما وموضوعه لبيان قرب خبر من حصول نبت انها خبر محض ليس فيها شأ من الاشياء
 بخلاف عيسى فانه انت **دولة** ولذلك اي ويكون كاد وخبر المحضا جاز متضمنه
 كسائر الافعال المنتزعة تقول كاد وكاد وكاد وكاد وكاد وكاد وكاد وكاد وكاد وكاد
 انفس وكاد ما نفس على لغة من كيد اجوف بايبا كوجاج وهو المشهور وعليها قوله كاد كاد

لا تترك خبره
 في الواقع انما كان
 في الخبر

ترك بعض العرب يجعله واويا وينزل كدت تكا ويخالف عسي فانه لم يتصرف فيه اذ لم يمتنع
الا لما ضي لتضمنه معنى الحرف اعني لعل والحرف لا يتصرف فيها فكذلك ما بمعناه قال في التعليل
والعرب في عسي ثلثة مذاهب احدها ان يقولوا عسيت وعسيما اعني عسيتين وعسي وسيا
اعني عسيتين وعسيت وعسيتا والثاني ان لا يجزي وز عسيت ان يفعل وعسي ان
يفعل وعسي ان يفعل والثالث ان يقولوا عساك ان تفعل وعسا كما ان تفعل الي
عساكن وعسا ان يفعل لعسا من وعسائي ان فعل وعسانا ان تفعل والرابع
كون خبرية كما ومتضمنة لكونها متصرفا فيها ان الاصل في الحكم المفردة الموضوعة للخبار
ان يتصرف فيها كالحفاظ الماضي المتصرف بخلاف ما وضع للاث منها كنتم وبنف فانه
لا يتصرف فيه تشبيها له بالحرف في افادة المعنى الاثني فان الحرف اصل في افادة
معنى الاثني ولا يحط له في الاخبار اصلا والتعليل اصل في الاخبار وتجويزت واشهرت
وطلقت واعتقت انما تستعمل في انشاء العقد بنقل اهل الشرع فانه في اصل وضعه الاخبار
نصح لتعيل كونها متصرفا فيها كونها خبرا محضا **دول** وخبرها اي قد شرط في خبرها كون
كون فلا محذور عا تشبيها على ان خبرها المقصود بالترتب من الحال بناء على ان محذور
المحذور عن علم الاستقبال مثل ان الناصبة والسبب وسوف يتبا ورمته الحال وكما
لما كان موضوعا للترتب المترط الذي كانه لا يفاضل الحال حتى كانت موجودة بنبه على ذلك
بالترام ان كون خبرها فلا محذور عا والتعليل الماضي لانقضائه لا يدل على قرب المحصول الا
انما يدل على الذات فلا يدل على التجرد وما لا يدل على التجرد لا يدل على قرب المحصول لان
قرب المحصول انما يكون في التجرد **دول** من غير ان خبره بعد خبره لقرانه ان كون اوصفة
صفة لقوله فعلا وشرط تجرد خبرها وعن كلمة ان لانها علم الاستقبال وفيها نوع تسوية
وتأخير كالسبب وسوف فالجمع بينها وبين كاد وكالجمع بين المتساويين واذا جرد
المصارع عن علامة الاستقبال كان ظاهرا في الحال وان احتل الاستقبال في تلك
ما في كاد ومن الالائه على قرب خبره من التوسع في الحال فان قيل الالائه على الحال ينافي
تأكيد القرب من الحال قلت المراد بالالائه الالائه في الجملة وهي لا تقتضي حصول فلا ينافي
القرب من الحال **دول** وقد تدخل عليه جملة على عسي اي وقد تدخل كلمة ان على
خبرها كاد جملة على عسي فان عسي كونها موضوعة لرجاء حصول خبرها من غير
اعتبار معنى المقاربة في خبرها على ما اثبت واليه المص ومن المعلوم ان ما هو حصول
لا يكون الاستقبال استحسانا لذلك ان كون خبرها محض بعبارة الاستقبال ثم ان كاد

بقرينة استعماله في خبرها في تلك
وهو هو وبقوله لتؤكد القرب بالالائه على

بقرينة استعماله في خبرها في تلك
وهو هو وبقوله لتؤكد القرب بالالائه على
فان الالائه على الحال ينافي
تأكيد القرب من الحال قلت المراد
بالالائه الالائه في الجملة وهي
لا تقتضي حصول فلا ينافي
القرب من الحال

حملت على عسي في قول من قال قد كاد من طول البلا ان تمنحني تحقق المناسبات
ان الاخبار لا تقرب المحصول ورجاء المحصول متقاربان فذلك حمل كل واحد من الضميرين
على الآخر فحمل عسي على كاد حيث حذف ان من خبرها في قوله عسي الهم الذي
كونت ورايه فرح قريب **دول** وقرني تحطف وفي الصحاح تحطف الاستتار
وقد تحطفه بالكرة تحطفة بالفتح واللفظة الجيدة وفيه لغة اخرى حكاهما الا ان تحطف بالفتح تحطف
بالكسر وهي قبيحة روية **دول** وتحطف لفتح الحاء وكسر الهمزة المشدودة اصله تحطف من
فحذفت حركة الهمزة لاجل الاءغام فاو عمت في الطاء فاجتمع سكان الحاء والحرف
المدغم فكسرت الحاء والياء متبنة للطاء واللام لان الكسرة اصل في محركات كمن ثم كسرت
حرف المضارعة متعاليها وقرني تحطف على لبنا والفاعل وهو المان يكون متديا
فلذلك نصب ابصارهم لقوله ساء وتحطف الناس من تحطم وقرني تحطف بضم الياء
وفتح الحاء وكسر الهمزة المشدودة من تحطف والتضعيف والتكثير لا للتعدية **دول** في تارة
تحطف تحطم تحطفا وتحطفا اذا اضطربت ويقال تارة بعد ان اي مرة بعد مرة
والمقصود من الاستتار بقرانه كفاها وان لم الالائه المبالة في شدة احوال ذوي
الصيب وشدة ما هم فيه من الظلمة بحيث لا يقدرون فيها على الحركة الا وقت
لما ان البرق يسعم من ذلك شدة احوال المنا فقين المشبهة باحوال هؤلاء **دول**
كما تقرر في التمهيد اي موضع مشي وهو المنقول المحذوف لاحدا وبمعنى توار واستمر في توار
ضمير البرق والضمير المنصور اخذ من راجع الى التمهيد وقوله اخذ من اي مشوقه اشار
لان الضمير المحذوف في قوله تارة راجع الى المنقول المحذوف بناء على ان المحذوف في حكم
المحذوف فلذا راجع رجوع الضمير **دول** مشوقه في مطرح نون اشارة الى ان ضمير
ح راجع الى البرق كضمير انا والي ان هناك متافه من محذرين والمعنى ان البرق
كلام له مشوقه في مطرح نون خطوط بسيرة مع خوف ان تحطف ابصارهم **دول**
وكذلك اظلم يعني انه كمن لا زما ومتديا مثل انا والا ان المتص لم يصح بحسبه لازما بنا على
ظهوره وشهرته واقصر على ذكر حبه مستديا ولذلك قال صاحب الكفاة واظلم
محمل ان كون غير مستود وهو الحال وهو قال الفاضل التفتازاني لان المتدي لا يوجد
في استعمال من يشهد بكلامه ولم يشبهه التفتازاني من اللفظة الا التمدد كما فعل
عن الازهرى ان انا واطلم يكون لازما مستديا وعن الليث يقال اظلم فلان البيت
انه قال

من حيث انزل المحصول وهو مستود
واضح ان التمدد اصل من المقاربة
وان تحطف وبمعنى الاستتار
ان من كاد

١٧٨

ن
تارة
مرة بعد مرة

وقد تارة ضمير مستود
راجعا الى المنقول المحذوف

تارة في ان كون عدم تارة

قال اصل اذا اظلم العقل...

عينا اذا اسلمت فكره انتهى ثم ان لم يصح العقل المستدل...
فكون هذه اظلمت مستدبة وظاهر ان اظلم الا لازم ما خذ منه ايضا الا ان العبرة بحال
المصير وروية **ول** ويشهد له اي لم يصح العقل مستدبا بقرارة اظلم لان الا لازم لا ينبغي المستدل
وقيل هذه التزادة لا تدل على كونه مستدبا بخلاف ان يكون الا كما يكون عليه في احوال
مقام فاعله كونه غير المنضوب عليهم واجب بان عييم في اظلم عليهم يتناول لهم في احوالهم
فان جعلوا مستقرين لم يصح عليهم ان يتقدم مقام النفا على اصلا وان جعلوا صلتين لفعلين
على تعيين من النفع والضرر صلح لان يتقدم مقام فاعله المضمون دون المضمون وعلى تقدير
صحة ذلك فاعطف اذا اظلم على كمال احوالهم مع كونها جوابا للسؤال عما يصنعون
في تارخي حقوق البرق وخصيته كصحة ان يكون اظلم مستدبا الى ضمير البرق كما ضار
على معنى كما نفهم البرق باضائة اظلم صلاي اغتموا واذا اظلمهم البرق باظلامه واختفا
وتشوا وقد جاب ايضا بان بناء الفعل للمفعول من المستدعي بنفسه اكثر فاعله
ادنى كذا في احوال شئ الشرحه **ول** وقول في تمام عطف على قوله قرارة اظلم فان **ول**
ايضا يشهد لمجي اظلم مستدبا وقيل هذا البيت احواليت ارشاد في معصية مرشد
ام استتم تاويبي فذهري مؤدبي مما اظلمها حاتي تمت اجبا فاعطفها عن وجه
اخر واشيب والتمزة في احواليت لانكاره واظلمت للمعاذلة وام استتم عطف
على احواليت والاسم التظلم اي التكلف في الطلب في طلب العاذلة وهي المرأة
اللائمة بجهري التذلل للامانة ويقول لها منكرا على مدي وانها وسيت بها كان ينبغي
لك الاقدام في الارشاد والتأديب والفا تعين لمخروف اي لا تاتي في شيا
منها فان في ارشاد العقول وتأديب تصاريف الدم كفاية في ارشاد وكل شئ
وتأديب كل سعيد وكوروي بالواو اي لينة لم تتج الى العدم كخوف كذا في كورسي
الشريعة والظاهر انه لا حاجة الى ارتكاب المعصية على الرواية بالفا وايضا يجوز
ان يكون الفاء تعميلا لانها المسماة ومن العبرة اي ما كان ينبغي لك الاقدام
على ارشاد في وتأديبي فان في العقل والدم كفاية عنهما ثم انما ادعى انه
استرشد وتأديب من العقل والدم توجه ليل ان يقول كيف ارشدك
عقلك واؤدبك ودهرك فقال مجيبا لهما اي العقل والدم اظلمها حاتي واراد كفاية
ما يتوارو عليه من المتباينين كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والحسن واليسر
والمقصود التعميم يعني ان العقل والدم اظلمها على جميع احوالي وتكدر عيشي وتركت شهيوتي

والاستقام افعال السوم...

دكت
الظلمة
الافعال الاحوال
الاحوال الاحوال
الاحوال الاحوال
الاحوال الاحوال

قال 6

دكت مسخر منقا والما يقتضيه عني ودهري حتى وصلت بذلك اوج الكمال رغبة
اخصال خزال عني بسببه ما قاسيت قبل ذلك من كدورات الرياضنة والتقييد
عن الاسترسال في منقضية الطبع والهوى فتوما وام في قيد الاستكمال والتأديب
كانت اظلم الاحوال وصنق البال محبوسا على الشهية تسبح في اليه طبعه ولبود استسكي وتأديب
وصار العمل مقتضى العقل خلقا له ومكته كالامر الجب حصوله سعة البال والتمسك
فلمة الاحوال فلذلك قال بها اظلم حاتي تمت اجبا اي كسفا فاعطفها عن وجه
وف عطف لمقتها التاديب في قوله فمضيت تمت قلت لا يعينني وقوله عن وجه
اشيب من قبيل التجريد حيث نزع وجه وعن نفسه شخصا واشيب والمعنى
اجل فاعطفها عن وجهي وانما شاب في السن شيخ اشيب في تجربة الامور وعرفانها
واشيب في غير اوانه لمقاساة الشدايد **ول** فانه وان كان من المحدثين قال
الشريف المحقق الشرحه اعلى اربع طبقات الجاهلون كاذبي القيس وتهم وخرقة
ومخضمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام فاسلموا تحت ولبيد المتقدمون
من اهل الاسلام كالفرزدق وجبير وذوي الرمة وهو كل من يشهد بكلامهم في اللغة
والحدوث من اهل الاسلام الذين نشأوا بعد الصد الاول من المسلمين كما في تمام ووجه
الطبيب والهجري ولا يشهد بشعرهم الا بان يحسن ما يقولونه بمنزلة ما يروونه
ولذلك قال المصنف في حق ابي تمام لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يحسن ما يتوله بمنزلة
ما يرويه وانما قال لا يبعد انشا الى ضعف يحسن المذكور كما انشا رالية الشرف
بقوله واعترض عليه بان قبول الرواية ينبغي على الضبط والوثوق وان عتد القول
والاستشهاد به ينبغي على معرفة اصناع اللغة والاحاطة بقوانينها ومن البيان
ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية فلا يلزم من تصديق العلماء وايضا فيما حجه
في الحجة من اشعار من يشهد بقولهم ان يكون الجميع ما في شعره مسموح عنهم
او مستنبط من القوانين الماخوذة من استعمالهم انتهى كلامه وقيل الحق ان القول
لا يعادل الرواية فان القائل حال التأليف متروك في كل مشغول بطلب المعنى
وبعد وجدتها متفتت الى كصحة التأليف بينها فكثيرا ما يرضى السهو والنسيان
هذا عن مجرد النقل المصروف منه الهمة الى تصحيح الرضخ فقط **ول** انه زود ما اعتمد
يقال انه فلان الوضحة اي اغتمها وفا ذبها والفرقة الشرب والنوبة يقال جاب
فرضك من البري توبك والي اصل ان كما تدل على تكرار الفصل عند ذكر الشرط ابدأ

وتمت
عطف

في تجربة الامور ولولا...
الراي...
الاشعره

الاضط سماع...
الاشعره



وله تصدق بعد ان سده صورة فان تصدق صدر عن حصة الرد ووجوبه في رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم
ولعل وجه ارتباطه ولو ان لم يرد له سهم واصحابه بما قبلها بيان شدة تصدق الرد ووجوبه في رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم
سهمه واصحابه مما كان يرد له من امواله وادخله في اموالهم
الوجه الوجوه والشرك لا يرد له من امواله وادخله في اموالهم
لشدة حيث يوجب في رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم

واذا ابدل عليه والقوم لما كانوا متعجبين في الغلطات بدوهم بسببها وكانت جعلت
مصرفه الى الغلطات منها كما نزلوا واصحابه على المشي والهرب رجاء وان تخلصوا عن تلك
الخيرة والدمية العظيمة فذلك قيل مع الاضافة كما حتى يدل على انهم يريدون
فرصة امكن المشي وتأتيه عينه فلا يضيغونها خلاف التوقف والشات كما فيهم
بما اصحابه وانما يقضون اضطرار الدم تاتي المشي فذلك قيل مع الاطلاق او المجرود
بيان انهم يقضون وقت الاطلاق من غير ان يترض كون الوقوف منها عندهم بحيث
يشكر ذلك منهم كما تكرر ما يروى اليه **ول** ومعنى قوامه وقضائه وقدره في مقابلة
مشوا ومن هذا القليل قامت السوق اذا ركبت اي كسدت وسكنت وقد قرئ في القيون
الصلاة استعماله بمعنى نضقت وراجت ما خرذ من القيم بمعنى الانتفاض في رد الاضداد
كما في كواشي الشريعة وفيها ايضا ان قوله بتصديف الرد اي شدة صورته وفي
قوله بربيع البرق اي لسانه اشارة الى ان جملة ولو شاء لسه عطف على مجموع العمل
الاستيلاء اعني يحدون وما بعده نظر الى حصول منها فان الاول متعلق بالرد
وشدة صورته والاخيرين متعلقان بالبرق وقوة صورته وقيل عرضه من هذا
التقدم بيان ربطها المتعدي بتلك العمل وما عطفها فعل قوله كلما اضا لهم مشوا
وكلمة لو انهم مستعمله لربط جوابها بشروطها مجردة عن الدلالة على انتفا واحد لانها
الآخر فهو بمنزلة ان قد يقال انها باقية على اصلها وقصد بها التنبية على ان مشقتهم
بسبب الرد والبرق وصلت اليها وقادت اليها زالة الخواص بحيث لم تعلق
بها المشية لزالته بل حاجة الى زيادة في تصديف الرد وضوء البرق كما ذكره ولا ينبغي
وقال الامام المشهور ان لو تقيده انتفا الشيء لانتفا وغيره ومنهم من ذكر ذلك وزعم انها
لا تقيده الا الربط واجتج عليه بالآية والخبر اما الآيات فقوله كما ولو علم لسه فيهم خيرا لا سمعهم
ولو اسعهم لتولوا وهم معرضون فورا فاحتملوا انتفا الشيء لانتفا وغيره كزم التمس
لان قوله ولو علم لسه فيهم خيرا لا سمعهم لصح ان ما علم فيهم خيرا وما سمعهم وقوله ولو اسعهم
لتولوا وهم معرضون بنيد انه كما ما سمعهم ولا تولوا لكن عدم التولي خيرا فيهم ان
كون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله على سلام نعم الرجل صهيب كرمك
لسه لم يعصبه مع مقتضى قوله بزم انه خاف لسه عز وجل وعصاه وذلك من مقتضى فعلها
ان كلمة لو انما يعيد الربط انتهى كلامه **ول** كقولنا اي كقولنا بجملة كي يروى ابنه وتصديف
نفسه بشدة الحزن والصبية عليه ولو شئت ان ابكي ما بكيتني عليه ولكن ساءت صفة وسع 6

يكون تارة تارة وانتهاجها وان
انهم يميلون في تارة فخرق البرق وخفته
في اصل الجواب المشي تارة وقاموا في
ث ولو تصدق على القام حارس
صلى صاعيا ابدا بدينا
وما يردون

ليس قال كما ذكره في الآية التي في التمس
في رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم
قال بغيره ان

فان تعققت المشية ببقاء الدم غريب فلا بد من ذكر المنقول من رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم
عليه ليتقرر في ذهن السامع ويأمنح ولو قيل ولو شئت ان ابكي لكيت وما لا تل ان
كون المراد لو شئت ان ابكي الدمع بكيت الدم بدله كما قال ابو الحسن ولم ين من
الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت لكرا اي يخرج بدل الدمع التفكر او فخر
انما ضل التفت زاني على هذا الاستدلال بان غير مستقيم لان الكلام في منقول المشية
ابكي وتفصيل لو شئت بكيت وما ذكرته تزيين الجواب لم يقتض سوى لو شئت ان ابكي وما
لكيتني واجاب الشريك المحض بقوله انك اذا قلت لو شئت بكيت وما جاز ان يوجه
ان تصدك الي تعققت المشية ببقاء الدم على مجرى العادة وان ذكرته من بقاء الدم
واقع بدله من غير قصد له كما نك قلت لو شئت ان ابكي وما بكيت وما الا انك عمدت
في حذف المنقول بذكر البكاء وفي الجواب واعتمدت في تعيين متعلقة المعتاد فهذا ان
كان من وجوبها وعلى ان تصيد البكاء في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على المراد
لكنه محتمل فاذا برزت المنقول زال الاحتمال وصار الكلام لفظ فيما قصد به ممن قال
ان قوله لو شئت بكيت وما لا يجهل سوى لو شئت ان ابكي وما بكيتني فقد كما به
كلاهما وقيل في بحث لان المذكور في جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاذا البكاء من
المذكور منه وتترك متعلقة والاعتناء في تعيينه بالمعتاد يخرج عن الانتفا في لغة
لحق الظاهر بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان الكلام في منقول المشية لكنه
قد يكون مطلقا عن التصيد كما في بيت ابى الحسن قيسا درمنة المعتاد وقد يكون مقيدا
بقيده هو انتفا الغزاة فاذا حذف اعتما واعني فذكره في الجواب لم يكن المنقول الذي تعين
المشية به غريب ذكره لا انتفا والمقيد بانتفا وقيد في المنقول المقيد بالمقيد
الغزاة بمنقول مطلق عنه ورواها بالمعتاد **ول** وطاهر الدلالة على انتفا الاول للانتفا
ان في معنى انتفا مختلفا في ان كلمة لولا انتفا انتفا في الانتفا الاول وانها للانتفا
الاول للانتفا والثاني في حذف جمود النفاة الى الاول وقال ابن الحاجب بل انتفا
الاول للانتفا والثاني واخرا والصواب قاله ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلفتي ان
ولو شئت كان في كونها في شرط وجوب الشرط كل حرف دخل على جملة فعليتين
فجمل تحقق مضون الجملة لسبب تحقق مضون الثانية والفرق بينهما ان كلمة ان تقيده
ارتباط الجواب بالشرط في الاستقبال وان دخلت على الماضي وكلمة لو تقيده ارتباطها
في الماضي على سبيل التقديم وان دخلت على المستقبل فمعنى ذلك ان كلفتي ان كلفتي ان

فان تعققت المشية ببقاء الدم غريب فلا بد من ذكر المنقول من رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم

تعلق المشية ببقاء الدم غريب فلا بد من ذكر المنقول من رد ما كان له من امواله وادخله في اموالهم
عليه ليتقرر في ذهن السامع ويأمنح ولو قيل ولو شئت ان ابكي لكيت وما لا تل ان
كون المراد لو شئت ان ابكي الدمع بكيت الدم بدله كما قال ابو الحسن ولم ين من
الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت لكرا اي يخرج بدل الدمع التفكر او فخر
انما ضل التفت زاني على هذا الاستدلال بان غير مستقيم لان الكلام في منقول المشية
ابكي وتفصيل لو شئت بكيت وما ذكرته تزيين الجواب لم يقتض سوى لو شئت ان ابكي وما
لكيتني واجاب الشريك المحض بقوله انك اذا قلت لو شئت بكيت وما جاز ان يوجه
ان تصدك الي تعققت المشية ببقاء الدم على مجرى العادة وان ذكرته من بقاء الدم
واقع بدله من غير قصد له كما نك قلت لو شئت ان ابكي وما بكيت وما الا انك عمدت
في حذف المنقول بذكر البكاء وفي الجواب واعتمدت في تعيين متعلقة المعتاد فهذا ان
كان من وجوبها وعلى ان تصيد البكاء في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على المراد
لكنه محتمل فاذا برزت المنقول زال الاحتمال وصار الكلام لفظ فيما قصد به ممن قال
ان قوله لو شئت بكيت وما لا يجهل سوى لو شئت ان ابكي وما بكيتني فقد كما به
كلاهما وقيل في بحث لان المذكور في جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاذا البكاء من
المذكور منه وتترك متعلقة والاعتناء في تعيينه بالمعتاد يخرج عن الانتفا في لغة
لحق الظاهر بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان الكلام في منقول المشية لكنه
قد يكون مطلقا عن التصيد كما في بيت ابى الحسن قيسا درمنة المعتاد وقد يكون مقيدا
بقيده هو انتفا الغزاة فاذا حذف اعتما واعني فذكره في الجواب لم يكن المنقول الذي تعين
المشية به غريب ذكره لا انتفا والمقيد بانتفا وقيد في المنقول المقيد بالمقيد
الغزاة بمنقول مطلق عنه ورواها بالمعتاد **ول** وطاهر الدلالة على انتفا الاول للانتفا
ان في معنى انتفا مختلفا في ان كلمة لولا انتفا انتفا في الانتفا الاول وانها للانتفا
الاول للانتفا والثاني في حذف جمود النفاة الى الاول وقال ابن الحاجب بل انتفا
الاول للانتفا والثاني واخرا والصواب قاله ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلفتي ان
ولو شئت كان في كونها في شرط وجوب الشرط كل حرف دخل على جملة فعليتين
فجمل تحقق مضون الجملة لسبب تحقق مضون الثانية والفرق بينهما ان كلمة ان تقيده
ارتباط الجواب بالشرط في الاستقبال وان دخلت على الماضي وكلمة لو تقيده ارتباطها
في الماضي على سبيل التقديم وان دخلت على المستقبل فمعنى ذلك ان كلفتي ان كلفتي ان

178

احمدية
كلمة

تعليق تحقق مضمون الجملة الثانية في الاستقبال تحقق مضمون الاو فنه ومني قوله الكرتي
اكر متك تعليق تحقق مضمون الثانية في الماضي تحقق مضمون الاو في فيه على سبيل التقديم
موجب ان يكون كل واحد من مضموني الجملتين مستقيا غير متحقق اما عدم تحقق مضمون الاو
فظاهر لانه محقق بحد ذاته واما عدم تحقق مضمون الثانية فلا يتحقق شرط حقيقة
وهو تحقق مضمون الاو في الواقع وقد تقرر انه غير محقق بل هو مقدر التحقق واذا تقرر
استقفا لكل واحد من مضمونيها فليس بين ان استقفا واهما سبب لاستقفا والا غير متقبل
من ذهب الى انها لا استقفا وان في لا استقفا الاو لانه نظري ان تحقق مضمون الاو لا يمكن
سببا لتحقيق مضمون الثانية كان استقفا مضمون الاو في الخارج سببا لاستقفا مضمون
الثانية منه ضرورة ان استقفا العقدة في الخارج عقدة لا استقفا للمولود فاذ قيل كرتي
لا كرتي متعلق الاكرام بالمجموع القطع بانقضاء الجملة في الخارج وتقدير وقوعه فيه
كان الا لازم استقفا الاكرام في الخارج ايضا وان لم يكن العلم بانقضاء الاو سببا لتعلق
بانقضاء الثانية بناء على ان العلم بانقضاء السبب الحاصل لا يستلزم العلم بانقضاء الحكم مطلقا
بحوازه ان تحقق بسبب آفة ومن ذهب الى انها لا استقفا الاو لا استقفا وان في نظري
ان العلم بانقضاء الثانية في يستلزم بانقضاء الاو ضرورة ان العلم بانقضاء السبب
يدل على استقفا الاسباب كلها فان قوله لم يكن فيها آفة الا لانه لفدانا ما سبق
يستدل باستقفا الف وعلني استقفا وقد والالته دون العكس فلا يلزم من استقفا
التعد واستقفا الف ونصلي هذا يكون قوله في ولوشا وكسه لذهب بسمعه مستدلالا
على استقفا المفزوم وهو المشية بانقضاء الاو الذي هو عدم الاذات فهو حكم القياس
الاستثنائي الذي وقع منه تقييد الثاني ينتج تقييد المقدم وهو انه لا يمكن ان
ذات سمع والبصيرهم وان تحقق سببه وهو خروج القصيف والوميض الى قضى
الغاية فكان عدم مشية ثانيا اياه مانعا من حقيقة وظهور هذا التفرقة من انقضاء الف
المحصى ببقا من ان قوله في ولوشا وكسه لآفة معطوف على مجموع الجملة الاستثنائية
وتتمه لها ومن تأمل حق التأمل ظهر له ان كلمة لوفى لآفة لوجبت لانقضاء الثاني في الحقا
الاو كان له وجه وجيب بل هو وجهها اختاره المحقق وافق لما ذكره في فائدة
الشرطية وذلك لان حملها على ما اختار يستلزم ان يكون المقصود من ايراد الشرطية
بيان استقفا المشية بانقضاء لآفة وليس كذلك بل المقصود بيان ان سبب
ذات السمع والبصير قد تكاملت وتمت الا انه استقفا لانقضاء المشية الذي هو مانع منه

بناء على استقفا سببه فلول الكلام ان استقفا
الاكرام انا وانقضاء الجملة في الخارج
لوشا وكسه لذهب بسمعه مستدلالا
المحصى ببقا من ان قوله في ولوشا وكسه لآفة
فان قوله في ولوشا وكسه لآفة
لذات السمع والبصير قد تكاملت وتمت
ان استقفا المشية بانقضاء لآفة
وهذا في الظاهر استدلال بانقضاء المشية
مع ان الظاهر المشهور المفزوم فان سبب
بانقضاء الاو انما هو انقضاء الف
الذي هو سببه بانقضاء كون العلم بانقضاء
ولم يتوقف على ما سواه كون العلم بانقضاء
مفزا لوجوه المستقفا وانقضاء العلم بانقضاء
الشرطية وانقضاء العلم بانقضاء
على غير ذلك الشرطية بانقضاء العلم بانقضاء
علم خلف الكسفة علم بانقضاء العلم بانقضاء
لانعدام ذلك الشرطية الذي هو لازم
المسبب فمع الاستدلال بانقضاء المشية
انقضاء الشرطية وان كان الظاهر
ذلك

نفيه

نفيه بيان لتبني القصيف والبصير في غاية الاستعداد والتمتع بحيث ينبغي ان يكون الشرط
في ذات السمع والبصير الخاطفة في ذات البصير كما انما تحقق عنها مسبقا كتحقق شرط تاشير
السبب وهو مشية لكسه **ول** وفائدة هذه الشرطية وهي قوله ولوشا وكسه
الآية يعني ان فائدة امران الاول اظهار المانع وهو عدم المشية مع قيام السبب
المقتضى وهو الرعد القاصف والبصير الخاطفة والثاني التنبية على امرين الاول ان
تأثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيتها ليرتفع درجة التنبية عليه ان الآيات دللت على تحقق
اسباب ذات سمع والبصيرهم ومع ذلك تحلف عنها الذات لفقدان شرط تأثيرها
وهو تعلق المشية به واذا تحقق ان تأثير الاسباب في هذه المادة مشروط بمشيتها كما
تحقق ان الامر كذلك في سائر المواد لا مشية في العقدة الثانية ان وجود المسببات
حال كون ذلك الوجود مرتبطا باسبابها العادية واقع بقدرته كما هو وجود كون هذه
الشرطية منهية على هذا المعنى انه قد ثبت كونها منهية على ان وجود المسببات واقع بمشيتها
فيكون واقع بقدرته كما ايضا وذلك لان مشية مرادفة لارادة وهي صفة شأنها في
احد طرف المقدور من الفعل والركب على الآفة وليزق بينها وبين المقدور بان نسبة المقدور
الى الطرفين على السواء بخلاف نسبة المشية اليها وان المشية مسبقة بالمقدور واذا تقرر
ان وجود المسببات مشروط بمشيتها فقد ثبت ايضا انه واقع بالمقدور الباقية على
حروف ان الواقع بالمسبوق واقع باسبابه **ول** كما تصحح به اي بانه عليه
بالشرطية ان وجود المسببات واقع بقدرته كما ينبغي ان ولوشا وكسه كل شيء قد
كانا كيدا قبله فلذلك لم يعطف عليه وانما قال كما تصحح ولم يعطف تصحح بنا وعلى ان
ما تبه عليه بما قبله اخص ما يدل عليه هذه الآية وذلك لان قبله انما يدل على ان ذواتهم
والبصيرهم كونه مشروطا بمشيتها لكسه واقع بقدرته وهذه الآية تدل على شمول قدرته
بجميع الاشياء فلا يكون تصححها بآية عليه بما قبلها بل كما تصحح به من حيث ان ذات
السمع والبصير ردا على جملة الاشياء التي حكم بشمول القدر اياه **ول** والتشكي
بالموجود يعني ان لفظ الشيء عند الاشاعة يطلق على الوجود فقط فنص شيء عند وجود
وكل موجود شيء فاشية عندهم تساوي الوجود وتساوية وانما كونها متساوية
بان تجدونها بما فهم مترددون في ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قوله
السواد موجود ينبغي فائدة ليمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فلذلك قال انه يتخص
بالموجود ولم يقبل مرادف الموجود ومن فسر الشيء بما يلحق ان يعلم وتجبر عنه من المعترلة

الاشارة الى
بمعنى ان يجمع على اي ذلك المسببات
شما لا زالوا في تحصيل كونهما كما ذاب
انما استقر وزعموا انهما
بالذات لا قابل
ان ما دللت الشرطية عليه انما هو ان ذات سمعهم
والبصيرهم كونه مشروطا بمشيتها لكسه
واقع بقدرته كما ينبغي ان ولوشا وكسه كل شيء قد
كانا كيدا قبله فلذلك لم يعطف عليه وانما قال كما تصحح ولم يعطف تصحح بنا وعلى ان
ما تبه عليه بما قبله اخص ما يدل عليه هذه الآية وذلك لان قبله انما يدل على ان ذواتهم
والبصيرهم كونه مشروطا بمشيتها لكسه واقع بقدرته وهذه الآية تدل على شمول قدرته
بجميع الاشياء فلا يكون تصححها بآية عليه بما قبلها بل كما تصحح به من حيث ان ذات
السمع والبصير ردا على جملة الاشياء التي حكم بشمول القدر اياه **ول** والتشكي
بالموجود يعني ان لفظ الشيء عند الاشاعة يطلق على الوجود فقط فنص شيء عند وجود
وكل موجود شيء فاشية عندهم تساوي الوجود وتساوية وانما كونها متساوية
بان تجدونها بما فهم مترددون في ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قوله
السواد موجود ينبغي فائدة ليمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فلذلك قال انه يتخص
بالموجود ولم يقبل مرادف الموجود ومن فسر الشيء بما يلحق ان يعلم وتجبر عنه من المعترلة

بحر زاطلة على الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم المستحيل لان الكل ما يصدق عليه لفظ
الشيء وبعضهم يطلقه على الموجود والمعدوم الممكن اعلى انه لفظ الشيء بان ثبت المتقرر في الخارج
وكل الشئ اعلم من الوجود حيث يصف به المعدوم الممكن حال عدمه وبما يصح ان يوجد على
المصدر من لا يصح الطلاقة على المستنسخ فان قيل كيف يصح القول بان الشيء مستحيل
الخارج عند المعترلة مع ان كلف الكلام مستحقة بان المستنسخ في الخارج من غير ان يقر له
في الخارج اصلا بالاتفاق والخلاف بيننا وبين المعترلة ليس الا في المعدوم الممكن
فانه شئ عندنا لا عندنا او المستحيل فليس يتفق اتفاقا فقلت ذلك لخلاف ليس زاعا
لفظيا متعلقا بان لفظ الشيء هو لفظ الطلاقة على المعدوم الممكن ام لا بل هو مزاج معنوي
متعلق بالشيئية بمعنى التقرر والتثبت في الخارج على معنى ان المعدوم الممكن هو لفظ
ان يوصف بالشيئية بالمعنى المذكور لا فذ هبت المعترلة الى جواز والاشارة
والحكاية الى عدم جواز خلاف المذكور الا ان فانه تحت لغوي متعلق باطلاق اللفظ
ووجهه الى النقل والسماع عن اهل اللغة ولا منافاة بين القول بوجه اطلاق لفظ
الشيء على المستحيل حسب الوضع لغوي وبين القول باختصاص الشيئية بمعنى التقرر
والتميز في الخارج بالمعدوم الممكن والوجود الخارجي واستدل على اختصاص لفظ الشيء
بالموجود بانه في الاصل مصدر مشتق الا انه قد استعمل في المعنى المصدر الذي سمي بان غلب
استعماله في الذوات القائية بانفسها ما كونهما شئ او مشبهة فعل الاول كون
المصدر بمعنى الفاعل وعلى ان في معنى المنقول وعلى المصدر من كون ما اطلق عليه لفظ
الشيء موجودا اما على الاول فلان من قامت الشيئية يجب ان يكون موجودا واما على
الثاني فلان ما شئ وان كان قائم ما شئ وجوده بنا على طرف العدم من الممكن
قد يتعلق بالشيئية كما في اعدام الموجود فلا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء كونه موجودا
الا ان المراد بالشيء المشي وجوده وقرينة التقيد كون مشية الوجود المحل بالنسبة الى
مشية العدم واللفظ اذا اطلق بغيره الى المحل محتملا وهو الذي يتبادر الى الذهن اليه
كما ان نفس شيئية اذا اطلقت تنصرف الى المشية الحادثة وهي مشية لسانه في ذلك
جعل المصدر شئ وجوده بمعنى ما شاء له وجوده حيث قال وما شاء له وجوده
فهو موجود في الجملة اي في زمان من الازمنة واراوه دفع ما يقال كون الشيء بمعنى
مشي وجوده لا المعنى كونه موجودا بالنقل فالشيء شئ يتبادر الى المعدوم وهو عين
فدرب المعترلة فلما حمل المشية على مشية لسانه سقط ذلك لاستماع تخلف مراده سا

فان المشي اسم مشتق من شئ
في باب يباب وكذا ما من علم

وكون شئ لا يراه كون وجودا

اي في الوقت الذي تخلف فيه وجوده
تخلف ما ولسه في اراوته
بما رجع الى تخلف الازمنة الازمنة

عن مشيئة ما شاء له كان في الوقت الذي تعدت المشية بكونه فيه فثبت ان الشيء بمعنى
ما شاء له وجوده موجود في الجملة قيل عليه ان قوله في الجملة يشير الى جواز اطلاق
الشيء على المعدوم الذي سيوجد فلا يكون الشيء مس ويا الموجود بل اعلم منه واثبت
ما ذهب اليه المعترلة فاللازم غير مطلوب والمطلوب غير لازم او يجب بان مراد المص
بيان ان لفظ الشيء مشتق من المصدر الذي هو لفظ الوجود المستعمل في
ما شاء له وجوده والموجود الذي هو شئ ان يثبت واجبا كان او ممكنا بالاشارة
بدلالة الاستعمال كما في التمر والمشمك من الجميض والظفر فان اللفظ اذا استعمل في
معنيين معا على البدل من غير ترجيح يحكم بكونه مشتركا بينهما وقوله اطلق بمعنى شئ
ثابت وبمعنى شئ اخرى اراوه بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه
لابيان المنقول اليه وبيان ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه حتى يرد ان يقال اللازم
صحة اطلاق لفظ الشيء على المعدوم الذي سيوجد وهو غير مطلوب **ول** وعلى ما
اطلاق لفظ الشيء بمعنى شئ وجوده قوله بان لسانه على كل شئ قديم وقوله بان
ان لسانه خالق كل شئ افعل لك شئ قوله كل شئ في الآيتين على عمومهما اي استزادة
ولا يحتاج الى اخراج الواجب والمستنسخ منه لان كل واحد من الواجب والمستنسخ ليس
داخل في معنى الشيء وجوده فمخرج الاستزادة من ذلك اللفظ المستنسخ في الاضافة
منفردة وهو الموجود الممكن والمشوية الاستنسخ وبما ان هذه هبة ليس فيها مشوية
ولا شئ اي استنسخه وخلاف المعترلة فان الشيء عندنا لما كان بحيث يتم الواجب
والممكن فقط او كان بحيث يتم المستنسخ ايضا اقتضت الآيات المذكورتان بطريقهما
ان تكون ذات الواجب بما شانه قادر على نفسه بل على المستنسخات وبخالفها
لها فاحتمل تخصيصها بدليل العقل بالممكن فان تخصيص العام جائز في الجملة
وكذا تخصيصه بدليل العقل وايضا لما قالوا ان فعال العباد وليست تخلف لسانه
وقدرته بل تخلف العبد وقدرته فان جمهور المعترلة منعوا ان تتعلق قدرته بان تخلف
واحد بنا على امتناع قدرته غير مؤثرة فاجتماع قدرته على مقدور واحد يستلزم
اجتماع مؤثرين على اثر واحد وذلك مستحيل احتاجوا الى تخصيص الشيء في الآيتين
بالممكن لا في اخرج مقدور العبد والمخلوق بقدرته فانه لما لم يكن ان يتعلق بقدرته
لسانه عندنا كان ذلك في حكم المستحيل بالنسبة اليه لانه لسانه عندنا كان تخلف قدرته
به قال الشريف المحقق رح قوله واما النقل بين قادرين فمختلف فيه اي هل يمكن

فان قيل كون الشيء في الآيتين
عبارة عن الصفة المؤثرة على
الاجزاء وكذا الثاني اراوه
لان تخصيص الواجب بان
بوجوده حاصل قبل اراوه
الاجزاء والموجود بوجوده
ووجب كمال

ولا يراه كون وجودا
فان المشي اسم مشتق من شئ
في باب يباب وكذا ما من علم



موجود بوجوده فإيض عليه في ذلك الزمان من الوجود فاللازم من كون الممكن حاله
مقدورا كونه كما يوجد له وجود هو اثر ذلك لايجادا وتبين الظاهر ان افعال لفظ الممكن
وعدم الاكتفاء بان يتولد وفيه وليس على ان الحادث حال حدوثه ويقا له مقدورا
لاشأنه الى ان صفاته كما حال بقاها فكانت مقدورا له كما ان اكتفى بذلك
لم ينهم كونها مقدورا حال بقاها لانها ليست محذورات بل قديات فادرك لفظ
الممكن لانه اعم من الحادث ثم قيل كون كونها مقدورات في غاية الاشكال لا تقدر
ان اثر المحذورات لا تكون الا حادثا ولذا اضطررنا الى القول بكونها حجابا بالذات
في حق الصفات انتهى كلامه كون الصفات مقدورا بمعنى ان الذات انشأ واحدا
وان لم يشأ لم يوجد لا يبا في كون الذات موجبا بالذات في حق صفاتها وانما
يبا فيه ان لو كانت مقدورا بالمعنى المستزم لكون موجبا فاعلمنا ان ذلك
مكون القدر عبادا عن كون الفاعل بحيث يصح منه ايج والمقدور وتركة وان
لا يكون شي منها لازما لذاته فان القادر بهذا المعنى هو المقابل للوجوب بالذات لا القادر
بالمعنى الذي فسره المصنف بانقفا وهو قوله القادر هو الذي انشأ نفس وان لم
يشأ لم يفعل وفي شرح المقاصد وما ثبت من كون الوجوب محذورا لا موجبا انما هو
غير صفاته واما استناد الصفات عند من يشبهها فيس الا بطريق الاجاب وكذا قولهم
علمه الاحتياج الى الوجود هو حدوث دون الامكان بينه ان يخص غير صفاته انتهى
المعترلة ان مقدورا العبد وهو فعل الاختيار لو كان مقدورا لانه تعالى لزم اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد وقد ثبت استحالته فاجابه انما نقول انما اثر القدر العبد
وجوده بل في مباشرة سببا حصوله والمؤثر في وجوده انما هو قدره كسما في قدره
العبد انما يتعلق به كسبا لا ايجادا ولا استحالته في اجتماع قدره في الوجود والكتسب
وانما الممتنع ان يتعلق به قدره ان ايجادا **وله** والظاهر ان التشبيه بهما قوله
شكك كسب الذي ستوقدنا را وقوله اوكسبك واخفا وكونها من جملة التشبيهات لكونه دون المؤثر
التي يتكلم فيها الواحد والاشياء المشبهة بشي يقدر تشبها به كما قال صاحب الكشاف
انه الصحيح الذي علمه علماء البيان وانه القول الصحيح والمذهب الجليل وقد ذكرنا ما يتبين لهذا
الموضع في قول المصنف والآية مثل ضرب ليه لمن اناه ضربا من الهدي فاضاعه وقال
الفاضل القزاز اني فان قلت لم كان هذا هو القول الصحيح والمذهب الجليل قلت لا يحصل
في النفس من هيئة المركبات الا يحصل من تصور الحوادث وان شئت فقل حال من حدثتهم

السما

السما بانساج المطر المتتابع مع تكاثف قطراته ليس وتواتر الرعد القاصف والبرق الخاطف
والصاعقة المحرقة ولهم في انشاد ذلك اضطراب خوف المصلاك من ذلك من تشبيه
بالمطر والشبهه بالقطرة والوعود والوعيد بالبرق والبرق من ضمن لافادة هذا التشبيه
المترق ما افاده تشبيه الميثا المذكور **وله** فانه تشبيه حال اليهود في جهنم بما معهم
من التوراة بحال الحمار في جهنم بما يحمل من اسفار الحكمة فقد روي في جانب التشبيه بحمل الحمار
وكون المحمل هو الاسفار التي هي اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جالسا في الاسفار
انتهى بحملها وكذا روي في جانب تشبيه جهنم التوراة لكون المحمل السيف الالهى الذي
تفصيل كل شئ وكونهم جالسين فيه من حيث انهم لم يميلوا بما فيه وقد تقرر ان من لم
يعمل بعلمه هو والجاهل سواء ووجه التشبه بين المؤمنين والبنانيين هو ان الانسحاق
بالعلم مع تحمل التعب في استحقاق **وله** والغرض منها اي الحكمة المصلحة المترتبة عليها
لان افعالها كانت ليست معلقة بالاغراض عند اهل السنة والغرض من التشبيه قد يعود
الى المشبه به وهو ايها الم المشبه به اتم من المشبه في وجه تشبه كما في قوله ويدا الصباغ
كان غزيرة ووجه التعليل بين يمتدح افانه قصدا ايها ان وجه التعليل ان الصباغ
في الوضوح والضياء وادبيان الاهتمام بالمشبه به كالتشبيه الجاهل وجهها كاليد في الاستدانة
والاشراق بالرعيف الا ان الغالب انه قد يعود الى المشبه كبيان ان المشبه به يمكن غير
مستبعد بحيث يدعى استناعه كما في قوله وان تغرق الانام وانت منهم فان المسك بعض
دم الغزال مشبه حال الممدوح في تفرقه على بني نوعه كمن خرج من عداوهم بحال
المسك بيان لا يمكنه وكبيان حال المشبه به على اتم وصف من الاوصاف
كما في تشبيه ثوب باخ في السواد وكبيان مقدار حاله في القوة والضعف كتشبيه الثوب
الاسود بالزهاب في شدته وكقوله حال المشبه في نفس السمع كما في تشبيه من لا يحصل
من سمعه على طائل من غير علم على ما افاد فان تشبيه المعقول الذي هو عدم ترتيب الفايده
على سمعه بالمسوس الذي هو الرقم على الماء يقرر المعقول في نفس السمع ويتقوى به
فبين المصراغ الغرض من تشبيه عايد الى المشبه وهو حال المنا فقين من وقولهم في
حيرة كلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدته مخطو لهما وعقابه السعيد
بعد ما انتقوا قبيلا بالحكمة المجرأة على سنتهم وظلمها والامان وهذه الحال ومعقول فقوت
في نفس السمع تشبيهها بحال الجاهل بالمتكلم فان جودا يقا دما في كلمة ليس والحال
من اخذته المطر في لينة حكيمه والمكابدة مقاساة الشدة والتعب بحيث يصل اليها

١٨٢

من الوقوع في الفتن والويل والدمار والفساد

في الكعب يقال كما بدت الام اي قاسيت شدة قيل قوله من الحيرة بيان للحال المشبه
 في التمثيل الاول وقوله والشدة حال المشبه في التمثيل الثاني ولا حاجة الى هذا التخصيص
 فان مجموع الحيرة والدلالة هو الحال المشبه لهم في كل واحد من التمثيلين **ول** بما يكاد
 متعلق بقوله تمثيل ومن النقطات منقول يكاد يعني ان الفرض تمثيل حالهم بالحال التي يكاد
 ويقاسي شدة من النقطات فان وقول او حال عطف على قوله بما يكاد وما وجب
 الشبه في التمثيلين فهو الدلالة المشتركة في الحيرة والشدة اي صلة لعموم المستمرة في حيث
 لا يربحون المكشفا فما حصول الروح بعد ظهورها هو نافع عندهم مدة كليلته وانما تكلم
 به زمانا يسيرا **ول** من اخذت السماء اي حاوية السحاب او غلب عليه المطر **ول** من قيل
 التمثيل المفرد وهو الذي سماه اهل البيان التشبيه المفرق المقابل للتشبيه الالهي بالاسنة
 ومثل التشبيه المفرق بقره كما في سورة المشكوك واليسوي للاعمى والبصير ولا الظلمات
 ولا النور ولا الظل ولا النور وما يستوي الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل تشبيه
 المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل المسمى بالاعمى والعالم الذي يعمل الصالحات بالبصير
 ولما شبه الجاهل والعالم بالاعمى والبصير عقبة بتشبيه الجاهل الذي عليه الجاهل بالظلمات
 وتشبيه الحق الذي علمه الجاهل بالمطبخ بالنور وتشبيه ما يورث اليه الحق من القرب
 بالظل وتشبيه ما يورث اليه الجاهل من العقاب بالحرور وهو شدة في التشبيه وتشبيه
 من اعتقد الحق ودخل في دين الاسلام بالاحياء ومن اصر على الكفر ولم يدخل في الاموات
 والواد العاطفة التي من الضدين لمح الوتر بالوتر والدلالة على نفي المس واة بينهما لان
 فصل الاستواء لا يكون الا بين شيئين فلا بد ان يعطف على فاعله شيء آخر مشكوك في كونه الفاعل
 مجموعها والتي هي من مجموع الضدين ومجموع الضدين كذا كورن بعد ما انضم الشفق
 وجهها في حكم عدم الاستواء قال المحققان الشريف والفتق زان في ان كلمة لا في قوله
 ولا الظلمات ولا الظل تدرك بغيره مؤكدة له كما في قوله ما جاني زيد ولا عودا وما كليله
 في قوله ولا النور ولا الحرور والاموات فليست كذلك اذ لا يصح ان يقدر بعد هذا
 ذلك الفعل المشتق اعني يستوي فلا يقال ولا يستوي النور لان فاعله مجموع هذه المتعلقين
 لكل واحد منهما فهي زائدة محضة وقد يقال قصد نفي الاستواء من كل منهما فليست الا في
 كما في قوله ولا يستوي الظلمات مع النور ولا النور مع الظلمات **ول** رطبا ويااب حا
 من قلوب الطير والعالم فيها ما في كان من معنى المشابهة كما في قوله شابهت هي العنقاب
 والحشيف الباني رطبا لبعضها ويااب بعضها وكذا قوله لذي وكرا فان حال الصيب

والمعنى باليسوي الجاهل الذي هو كالعالم المسمى
 الصالح الذي هو كالبصير والاباطيل الذي هو
 كالظلمات والحق الذي هو كالنور والظلمة
 كالمسكون الذي هو كالعقاب والظلمة
 الذي هو كالاموات

ليست بذكره لئلا يتوكله

الحشيف بالياب والعمى
 والاباطيل

١٨٣
 اي كائنة عند موضع فرخها وهو ايضا من قبيل التشبيه المفرق شبة الرطب العنقاب واليابس
 بالحشيف الباني وهو اردوا والتمز اليابس بصيف العنقاب بكثرة اصطيادها الطيور
 انها تاكل قلوبها فان من خواص العنقاب ان لا تاكل قلب الطير **ول** بان تشبه في الاول
 متعلق بالمعنى المذكور في قوله ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد وقوله في الاول اي
 التمثيل الاول **ول** وانما رطب عطف على قوله فوات المنع من وقوله باستيقا
 ان رطب عطف على قوله المستوقدون والباء في قوله باهلاكهم وبافت حاله سببية
 متعلقة بقوله وزوال ذلك وقوله باطفا وانما رطب متعلق بتشبيه المقدرة على التبريز رطبه
 للمستوقدون حالات الاستيقا وانما رطب عطف على قوله ثم انما رطب عطف على قوله
 في الظلمة والحيرة ابدأ فكل المنه فحين ثلث حالات بازا والاستيقا وانما رطب
 وبازا الاضادة الانتفاع بانها والايان وبازا والاطفا والانتفاع الانتفاع
 بما اطهره وبقاؤه في الحيرة والحسرة ابدأ فكل المستوقدون الاستيقا وانما رطب
 ثم تخد كذلك المناق في الظلمة والايان وينتفع به ثم ينقطع عنه الانتفاع انتهى وزا
 في التمثيل الاول فوات المنه فحين وشبهها بذوات المستوقدون كما تعرض في التمثيل
 الثاني لا نفس المنه فحين وشبهها باصحاب الصيب عملا معتصم على التشبيه على المنه
 فان حقه ان يتكلف بازا وكل مفرد من المفردات المذكورة في احد الطرفين مفرد
 في الطرف الآخر ويشبه احدهما بالآخر فتحققت في كل واحد من الطرفين اربع مفردات
 اعتبرت المشابهة بينها وبين المفردات الاربع المتحققة في الطرف الآخر ووجه شبه
 بين كل مفرد وما بازا في الطرف الاخر على المشابهة **ول** وفي ان في عطف على
 قوله في الادل اي وبان تشبه في التمثيل الثاني في ان في عطف على
 وايانهم عطف على انفسهم وقوله بصيب عطف على قوله باصحاب الصيب وتشبيه
 المحالط بالكفر والنجذاع بما في الصيب من الظلمات والرعد والبرق وقوله ونفاهم
 عطف ايضا على انفسهم وحذر انفسهم لانهم في الكفاية في الاعدا واصحابهم عقوبة
 من نحو القتل والجرح الموكم **ول** وما يطرقون عطف على تكايات والطروق على
 الاصل الاياتين كليله وليست في مطلق الاياتين وعدي بالبار والمعنى وحذرا
 عما ياتي به المؤمنون من سوى كليله فنيين من الكفرة الاحضيين من مصائب الاذلال
 والهلاك وقوله يحمل الاصاب عطف على قوله باصحاب الصيب اي وبان تشبه
 نقا قلم المعسل بما ذكره يحمل الاصاب في الاذنان وقوله من حيث انه ام اشارت الى وجه التشبه

بالصيب المذكور تضمن الكفر والنجذاع

المشرك بين الطرفين فانه كما لا يدور وجعل الاصاب في الاذان المحذورة وهو المقدر
بالصاعقة فكله لا يدور ونفاقم حذر عن الكتابة ما حاذقوا منه من الحكمة المودعين
فكان كل واحد منها حيلة لا تنفع في روم قدان له في **الاول** وتخيرهم فيهم
مسطرفان ايضا على انفسهم والضمير في روم قدان له في **الاول** وتخيرهم فيهم
عطف على اصحاب الصيب والضمير المنصوب في بانهم ولم يرفع في صا دفوا الاصح الصيب
وتحفظه للمعان والانتها في الاعتقاد وهو متقد الى واحد فقولوه في صفة حال من المنقول
والواك يفتق الى الحركة **الاول** وقيل شبه الايمان بقيل القائل الاغلب الاصح وهذا ايضا
بني على جعل التمثيل الثاني من قبيل التمثيل الاول ويجب ان يعتبر انما الصائب في القسم
باصحاب الصيب الذي شبه به الايمان وكجوه ولما اعترفته في جانب المشبه به الصيب الحقيقي
الذي هو المراد والسمي بالحاصل لا يصح به لا بد ان يعتبر بانها في جانب المشبه بشي
يشبه بذلك ويكون حاصله من فقيين حتى يكونوا بذلك كما هو بالصيب الحقيقي كما
اعتبر ذلك في الوجه وهو ما يانم المني لط بالكفر والجداع وشبه بصيب فقه ظلمات وردد
وبرق بعد ما اعتبر حصوله لهم واخصاصه بهم والشئ المشبه بالصيب الحقيقي في هذا الوجه
هو حجج الايمان والقرآن وسائر المعارف مع قطع النظر عن حصوله لهم كما يدرك قوله
شبه الايمان لم من غير صفة شئ منها اليهم ثم انهم مع ذلك شبهوا باصحاب الصيب
وذلك يستلزم احدا في الاشياء المذكورة اليهم والوجه في ذلك انه نظر اولاه عدم
حصول ملك الاشياء لهم في نفس الامر وثانيا في نظر الينا بينهم وبينها من ادنى الملكية
وهو كونهم في زمان ظهورها واشراق انوارها فاعتبر احدا فيهما اليهم لذلك **الاول**
وما ارتبكت به اي وشبه ما اختلطت بالذكورات من الايمان وغيره عطف
قوله الايمان يقال ركب الشئ فارتبكت اي خلطته فاختلط وهو من بان نص
الاول من شبه الطائفة المبطله بيان ما دونها اي عند **الاول** وشبهها
من الوعد والوعيد بالوعد اما مشبه الوعد بالوعد فلكونه مبشرا بالغييب
الذي هو من آثار الرحمة ومشبه الوعد بالوعد بكونه منذرا بالصاعقة التي هي
من آثار القهر والنقمة **الاول** وتضمن اي عدم صفاتهم وهو بيان ما في جانب
المساقطين بازا وجعل اصحاب الصيب اصحابهم في آذانهم قبل ان يتبرهن المصنف
ولا الراغب لما يشبه من احوال المنافقين بايستك ومن قوله بيا والبرق كحطف
ابصارهم ويمكن ان يقال شبه قرب صرف الآيات الباهرة انظر ادهم عما كانوا يعرفونها

يعرفونها اليه من حطام الدنيا وسائر الاباطين كحطف البرق اللاح بصا زاهم
وهو اي عدم خلاصهم من الصرع معنى قوله تعالى ولله محيط بالكافرين والاهتم ان
حركة النشيط والرشد والرشد خلاف التي والتي الضلال والغيبة وهي عدم اليقين
بما طلعه والوقد بحسب الزلا والوطوح ارتجاع البصر والنظر الى الشئ نظر رغبة
اي وشبه ارتياحهم وحضنتهم من الطفر بما يطلونه في انفسهم ومن العطا والصدقة التي
ترتفع اليها ابصارهم فان مطح نظرهم من النفاق مراعاة المخطوط العاجلة **الاول**
بالحالة التي هم متعلقون بمحذوف هو متناول بان جعل اي ولو شاء الله لجمعهم لمتبين
بالحالة التي يجعلونها لانفسهم فانهم جسد انفسهم فاقد في محاسن بان عطفوا ولم ينتفعوا
بها وصر فورا الى غير ما خلقت الاله فاسبب لمتلصقي عدل له كما ان يذهب فيهم
حقيقة حيث لم يعرفوا قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى لم يذهب بها لعدم تعلق مشيئة
بأذا بها الحكمة لا يعلمها الا هو كما ان الناس لقوة تصفيف الرعد ووميض البرق
فما ب اسماع اصحاب الصيب والبصا زاهم لفتها لم تذهب لعدم تعلق مشيئة الله
بذلك والحاصل انه كما تحقق في جانب المشبه به سباب ذهاب السمع والابصار
ومع ذلك لم تذهب لعدم تعلق المشيئة به فكذلك في جانب المشبه قد ذكر قوله ولو
شاء الله لذهب هم في جانب المشبه به يكون تبيينها على ان الامر كذلك في جانب المشيئة
الاول لما عذر فرق المتكلمين وهي فرقة المودعين المتخلصين في ايمانهم وفرقة
الكافرين المجاهدين في كفرهم وفرقة المنافقين المداهنيين في نفاقهم عذر
لته تعالى من لدن قوله للمتقين الذين يؤمنون بالغيب اليها وخواص فرقة
المودعين الايمان بالغيب والتقوى والكون على الهدى وخواص فرقة الكافرين
الكفر والاصار عليه والختم وغشاوة السجامة وخواص فرقة المنافقين ظهار
الايمان والجداع ومرض القلق واختلاف المقالة عند التقدير المبطلين ونحو ذلك
وذكر مصارف امور المودعين اي مرجعها ومنقبتها وهو سادة الدارين بقوله
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ورجع امور الكافرين ولما تعلق
شقاوة الدارين وذكر مرجع امور الكافرين بقوله نعم الله على قلوبهم ان يقولوا
عذاب عظيم وذكر مرجع امور المنافقين بقوله ولهم عذاب كبير بما كانوا يكذبون
وقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية **الاول** تبارك مع وشبه
اي تحريكه وجعله ذاتا لا صغارا بل بقي اليه من الكلام وقوله فانه لا شك

ان العود الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب آخر كيد نشأ
جديا للرب مع ويرقطة ايقاظا تاما لا صغارا ذلك الكلام وهذه النكتة فائدة عامة
توجد في كل اللغات لا سيما اذا كان اللغات من الغيبة الى الخطاب كما اذا قلت
لصاحبك حاكبا عنك لث كما حاضر عندك ان فلانا من قصته كيت وكيت وقصصت
عليه ما فرط منه ثم خاطبت ذلك الثالث فقلت يا فلان من خطك ان تلزم الطريقة
المحميدة في مجرى امورك فهذا اللغات من الغيبة الى المحذور لوجب مزيد تحريك
لذلك الثالث وفضل تشبيهه واستدعائه من صفاة الى ارتقاء ذلك **ول**
واهتماما بالعبادة والتفكير في بيان النكتة المختصة باللغات الذي في هذا المقام
فانما مختصة بالعبادة ووجه دلالة اللغات على الاهتمام والتفكير المذكورين
ان الامور المهمة حقها ان يودعها مؤجزة لا بواسطة الرسول **ول** واجبة الكلفة
العبادة بلذة الخاطبة يعني ان مضمون هذه الآية وهو المكلف العبادة فيه كلفة وشقة
فرض تلك الملوك تنافي شانه الاسطة من البيوت وخطبهم بذاته في مجالس والاكرام
تكون لذة الخاطبة وشرف المكالمه جبر المشقة المتوخة على التكليف وتخفيفها
فان الملوك اذا ارادوا ان يكلف عبده تكليفا شاقا في طبعه في ذلك من غير واسطة
بان قال اريد منك ان تفعل كذا كان ذلك اخف عليه واهون من ان يامر
بالواسطة وهو ايضا بيان للنكتة الخاصة باللغات **ول** ويا حروف وضع
البعيد وهي المنصلي يا وايا وهيا لنداء البعيد ومن هو بمنزلة من يامر او يسه
وقول الداعي يا الله ويا رب مع كونه كما اقرب الى كل شخص من جبل وريده
فلا تنقصا لنفسه واستباده لها عن مرتبة المدعو تنافى واستباده ووقا
عن مكان القبول والاستماع ولا يظهر من غير الحرس الرغبة في الاستجابة بالجوارح
وهذا الكافيه ياتع حروف النداء اي ينادي بها التريب والبعيد وقال الرضي
الاستر ابادي ما ذكره ابن الجيب اذ لم يات في القريب والبعيد على السواء
ووعوي بما ذكره احد خلاف الاصل في الخطب لا يقال مطلقا **ول** وقد ينادي
به التريب العظيم لان تنزيلا لقوتها ولابد من ثبته عن رتبة الداعي منزلة
بعيد فانه يكون من قبيل اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وقد ينادي
الناقل التي والنعم وان كان قريبا تنزيلا لنداه حاله بسبب عظمته وسود وجهه
منزلة بعيد فانه ونداء له كما عباده من هذا القيس والحاصل انه في منزلة عن

قد له عن ثبات كذا في رة ان حضورك
ان لث عندك لث كذا في رة ان حضورك
النية والخطاب ما يظهر فائدة اللغات
على ما ذكره سعد

وهو اللغات من الغيبة الى الخطاب في
هذا المقام
سلا

فانه وان اخبر عبده بانا كما زاد فيهم
في جعل الورد الا انه يتقرب به وتزعمها
ولا يري فيها اولى الارثاق والنازلين
يوسل برك الى اجابة دعاه بمقتضى قوله
انا عند المنكسرة فلو بهم لا يحل سلا

فكانه كما يتوكل اسمها ان يكون في رة
ايها الرب العاقل تشبها على الابد كونه
بعيد عن التشبيه لما ذكره في
الدرجة الاولى سلا

يقرب الى احد من خلقه او يقرب احد اليه قرب المسافة والمكان ويوجد عنه بحسب ما قرب
تلك اليهم عبادة عن حاطة علمها باهم وكونهم مستقرين في قبضة قدرته مستقرين
في كل لحظة في محال لطفه وكرمه فاذا استبعد الداعي بقوله يا الله لا يريد بعد
المسافة بل بعد ما اتلم من فيضان جوده واجابة دعائه اعترافا منه بتقصيره
في رعاية ما كلفه به واذا استبعد له كما عباده بنحو قوله يا ايها الناس كون
ذلك بعد حالهم عن سماع خطابه وفهم معناه والورد بان عرفان في
جانبي العنق مما يلي مقدمه والا صفة في جبل الورد كما لا صفة في جبل الماء **ول**
اولا اعتاد بالمدعولة على ثالثة لتشير الى القريب منزلة البعيد والحاصل ان كلمة يا
موضوعة لنداء البعيد وحقيقة فيه ومجاز في نداء التريب تشبها له بالبعيد
انما لكونه عظيم القدر والشان وبعيد المنزلة والمرتبة كقول الداعي يا رب ويا الله
هنا لث فانه لما اراد كسر نفسه بتدقيقه عن قرب له كما وانما كلف
لحصره على استجابة دعوته فانه في يستجيب دعاه من لا يضمن نفسه ويحضره
وقد يكون العظمة ورفعة المنزلة في جانب التكلم كما في نداء الله تعالى الارض والسماوات
بقوله يا ارض ابعي ماوك ويا سماوات اقععي اليها والعظمة وكبريائه وايداء الشان
عزته وتمامها بالمناوي وتجيد له واما لث فانه وكونه بعيدا عن التشبيه
لما بين اليه مثل كفا ركة على قول من يقول انهم الخاطبون بقوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم واما لانه مع كونه قريبا حاضرا القلب متفطنا لما بين اليه منها كما
على امتثاله فيزل منزلة البعيد ويقام مقام الناقل عنه غير الملاحظ تشبها
على ان المدعولة امر مطلوب جدا وانما قد بلغ من عظم القدر وعلا الشان الى
حيث يستبعد من الخطاب ان يقوم بما هو حقه من السمع فيه وانما بذل وجهه
واستغفر جهده فصار الخطاب بسبب ذلك كانه ناقل عنه غير ملاحظ فكله يا
بالنسبة الى التريب المتفطن مجاز في المرتبة الثانية كما فيما نحن بصدده فان الناس
وان كانوا عقلاء متفطنين بما يريد النداء من وجوب العبادة في التوكلين
نودوا بيا ابراهيم في مرض النافلين في حيث ان العبادة امر معتنى لثانه
وتم في نفسه وكان الواجب عليهم ان يقتربوا على وظائفها بلا امر وتهدد في حيث
لم ياتوا بها جعلوا لثافلين فتودوا بذلك تشبها على ذلك فاستعمال يا في
التريب الناقل مجاز في الدرجة الاولى وفي التريب الناقل المتفطن مجاز في الدرجة الثانية

والا تخفى عليك ان الداعي يستدعي البعيد
ولا التراب الى بل البعيد
لديه وتضرع بين يديه
ويستدعي في وارب
سيد رحمة

وله وهو لفظ باع الاسم الذي يده وهو المسمى بجملة مفيدة وكان القياس ان
يكون كذلك لما تقرر ان الكلام لا يتاخر من حرف واسم الا ان حرف النداء لما تاب
مناب فعل انشائي وهو ادعو وان المسمى مناب مناب كاف الخطاب كان
مثل يازيد في معنى ادعو زيدا فكان جملة مفيدة لذلك **وله** فانها كمنهين فلو
اجتمعا معا وانما قال كمنهين لان ياليس مرضعا للتعريف حقيقة وللمفرد المسمى
المسمى في قول الاعشى يا رجلا خذ بيدي لانه انما يكون للتعريف او قصد المبعين
والاعشى لا يقصد به الضمير المستتر في اعطى راجع الى لفظ اتى وحكم المسمى منصوب على
انه منقول فان لا اعطى وكذا ضمير عليه وله فانها ايضا راجعان الى **وله** وصفا
حالات من المقصود بالنداء يعني ان كلمة اتى وان كانت في الحقيقة وضوء في نداء
باللام والمقصود بالنداء هو المرفوع باللام الا انها في لفظ النداء اعطى الحكم
المسمى حيث نيت على الضم ثم انها لا تعلق عن الاضافة عادت اسما مبهما متوقفا
الى ما يوضحها وينزل بها فلذلك اجري عليها المقصود بالنداء حال كونه وصفا
موضعا لها فانسحب عليه النداء بهذا الطريق وتوقع المقصود بالنداء فكان قولنا يا ايها
الرجل بمنزلة يا رجل ولما ورد ان يقال ان كلمة اتى لما اعطى الحكم المسمى كان
ينبغي ان يعطى لتابعها المنزلة والمقصود بالنداء حكم تابع المسمى المنصوب وهو جواز الرفع
والنصب فيه جملة على لفظ المسمى وحكمه فلم التزم رفع المقصود بالنداء اجاب عنه بقوله
والترم رفعه اشياء بالنداء المقصود بالنداء فانه لما التزم فيه ما هو حق مثل هذا المسمى
مع كون الظاهر جواز الازدواج اشرف ذلك بانه المقصود بالنداء واختلف في ذلك
هذا التابع لكونه المسمى لكون احديهما اعرابية والاخرى بنائية لا ياتي في اشياء
المذكور لانه يعني في الاسماء المذكورة اتى وها صورتها لفظ والاقسام ادخال شئ
في شئ وبشدة وعنف وذلك اشار الى ان ما بين الضم والموصو ليس موضع
تحليل شئ اجنبي وتخصيص التسمية لذلك لما ستمت بينهما وبين النداء لان النداء ايضا
تسمية وايضا للمسمى وهي صحت مودة النداء وانما اسم حقه ان ايضا الى متعدد
لفظا نحو ايها وايم ومعنى نحو اي رجل يا تيتي **وله** وانما كثر النداء على هذه الطريقة
وهي ان تجلس حرف النداء لفظا بالموضوعة لنداء المسمى وان تجلس المسمى في موضع
باسم جنس كسفا وبياماله وان ترموا والتسمية زيادة ايقاظ المسمى لا استقلال
النداء على هذه الطريقة باوجه من التأكيد وهي ان احتيا رلفظ البعيدة نداء الترتيب

187
يراد كذا كذا على المدعولة ويتوهم وكذلك حرف التسمية بذكر معنى حرف النداء وادوات
المنادي وايضا قوله وان المجمل باقى ثم بصفة الموضوعة يتضمن من كل واحد منها يند
تأكيد المسمى وتزيره الاول تكرير ذكر المسمى حيث ذكر اولها وثانيتها متصلا
والثاني في تدرج الكلام من الابهام الى التوضيح ومن الاجمال الى التفصيل فانه اكثر توكيد
لمراد واثبت له في الذين **وله** وكل ما نادى له عبادة مبتدأ وحقيق خبر
وقوله من حيث متعلق بقوله حقيق بان ينادى له اي لاجل ما نادى له لانه في الضمير
المجروح في له راجع الى كلمة ما وكذا الضمير في قوله انها الا انه انش هذا الضمير كونه عنان
عن امور عظام وقوله واكثرهم منصوب عطفا على اسم ان اي ومن حيث ان اكثرهم
عنا فنون عنها وجملة الكبرى استيفاء لبيان وجه كون الاستقلال باوجه من التأكيد
عنه موجبة لكثرة النداء على هذه الطريقة في القرآن العظيم كانه قيل لم كان استقلال
المذكور موجبا لكثرة النداء فاجيب بان كل ما نادى له **وله** والجمع اسما و
اي اراد بالجمع الجملة باللام نحو الرجال والنساء وباسما والجمع نحو التوم والخط
والناس وذكر في التوضيح ان الاصل اي الراجع في المرفوع باللام هو المسمى الذي
لانه حقيقة التعيين وكما التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس حقيقة بدون
اعتبار الافراد تيسر الاستعمال جدا وان كهد الذي هو حرف على وجود قرينة
البعضية فالاستغراق هو المنهزم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع
فان الجمعية قرينة التصدي الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه
المختصون انتهى كلامه واستدل المحرر على كونها للمعوم بثبوت وجه حاصل لاولين
الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع الراجعة الاول صحة الاستثناء ومنها وقد
تقرر ان الاستثناء لا يكون الا من العام لانه يخرج بالولاء له يدخل فلو قلت ريت
الناس وكلمت التوم لصح استثناء كل واحد من الناس التوم عنها قال تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك مستثنى من الجمع المسمى الى المرفوعة فعلم انه
للمعوم كالمجموع المحلى باللام واعترض في التوضيح على هذا الدليل اولها بان صحة الاستثناء
مستوفى على المعوم فاشبات المعوم بها دور وثانيتها بان مستثنى منه ويكون خاصا
اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا والآراء
او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوما فلا يكون الاستثناء وليس المعوم واجب
عن الاول بان العلم بالمعوم ثبت بوقوع الاستثناء وفي الكلام في غير تكثير فيكون الاستثناء

187

ع
الاصول
التي هي
في اللفظ

بالاستعمال والاجماع او عن الثاني بان المستثنى منه في هذه الصلوة وان لم يكن عاما
لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو ج مضاف الى المعرفة اي
جميع اوجه العشرة وعضد زيد وياوم هذا الشهر انتهى كلام القليوباني والوجه الثاني
انه يصح تأكيد ما ينفيد العموم كقوله في فسحة المليك كلمة جموع والاكيد توجب ما يفيد
المستوع فلو لم يكن لفظ الملكة للعموم لما كان قوله كلمة تأكيد بل تاسيس والوجه الثالث
استدلال الصيغة بعمومها من غير تكبير وفي التوضيح لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى
في الخليفة فقال الاضمار من ابيهم ومنك امير متمسك ابو بكر رضي الله عنه يقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم من قرئ من كتابي لم ينكره احد انتهى كلامه يعني ان جموع الصلوة رضوان
الله على جميع المسلمين سيما ان الجمع المرفوع باللام وهو لفظ الائمة الواقع في الحديث
تفيد العموم والتقدير عليه اجماعهم **ول** قالنا من يعي الموجودين اي يعني انه اذا ثبت
بالوجه المذكور ان اجماع الاسماء بالمحلاة باللام للعموم ثبت عموم لفظ الناس
كونه اسم جمع مراد باللام الموجودين وقت النزول عموما مستقفا ومن النظر الى كتاب
اللفظ ودفعه للعموم مع قطع النظر عن التراين التي رجعية بخلاف من سيوجد بعد وقت
النزول فان لفظ الناس لا يعمم جهة لفظه فقط بل بالنظر الى قوله اي رجعية
وهي ما تواتر من دينه عليه السلام قال الامام لما ثبت ان قوله يا ايها الناس من شئنا
جميع الناس الموجودين في ذلك العصر فعمل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك
ام لا والا قرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشقة فنه
وخطاب بالمشقة مع العموم لا يجوز وايضا فالذين سيوجدون بعد ذلك كانوا
موجودين في تلك المحلة ولا يكون موجودا لا يكون اننا وما لا يكون اننا
لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا يتناول شيئا من هذه
الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلت ان لم يوجد
وليس منفصل كان الامم كذلك الا انما عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم
ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه
الدلالة المنفصلة حكمت بالعموم انتهى كلامه **ول** الا ما خصه الاليل استثناء من
الموجودين ومن سيوجدوا ولم ادر من خصه الاليل من لا يتم الخطاب كالصبي المجنون
والمنعم عليه والانسى ومن لا يقدر على تيان الما وره او ترك المنعمية في صل كلامه
من قوله لما عدد الله تعالى النزل الثلث تسميهم منهم مخاطبة غيرهم اقبل عليهم بالخطاب

قوله لفظا تمييزا من نسبة قوله عم

قد تقرر في اصل الفقه ان خطاب الله تعالى
لمن يدينهم وانما ثبت لهم الحكم بدليل آخر
نص واجماع او قياس

ويدل عليه قوله عم على الراجح على الامة

على سبيل الالتفات الى ان الخطابين بقوله يا ايها الناس هم جميع النوف الثلث
فكانه قيل يا ايها المؤمنون الذين نزلوا قلوبهم بالايمان بالغيب وبسائر الاثار
المرضية وظهر لهم بالعبادات البدينية وابتدوا بهدي الكتاب الكامل عاجلا
فنازوا بالفلاح اجلا وحوار على انتم عليه ولا تتواثروا وزيدوا في الشكر والتقوى
لا زيدكم في التكريم والافصال ويا ايها الكافرون متنعوا عن عبادة غير النبي
لا يملك لفظا ولا ضرا واستغفروا لعلكم ترحموا الذي خلقكم وباركتم وجعل لكم الارض
فراشا والسماء بناء ووزقكم ووسع عليكم لعمرة ظاهرة وباطنة بحيث لا تحسد
اجناسها فضلا عن افرادها واشتقها ويا ايها المنافقون اخلصوا الصدقة لخالقكم
الذي رباكم وانتم عليكم وعلى سلفكم فان عالم بما في ضميركم واسراركم من النفاق
والاخلاص روي عن علي حنيفة رضي الله عنه انه قال انما من ثلثة اصناف المؤمن المخلص
في ايمانه والكا في الجاهل في كونه والمنا في المداين في نفاقه ولله في فرض المؤمن
المؤمن وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص فان قيل صيغة اعمد وامر صيغة
لطلب العبادة في المستقبل فان كانت موضوعه لطلب ازديادها والمداومة عليها
والاخلاص فيها ايضا كان استعمالها لا يثبت في معان
المتعددة جميعا وان كانت مجازيا في المعنى الاول يلزم الجمع في الحقيقة ويجاز
ولا يصح شئ منها عند الجمهور اوجب بان اعمد وامر مستعمل في طلب العبادة في المستقبل
لكن تلك العبادة من المؤمنين وزيادة في عبادتهم ومن الكفار ابتداء عبادة بعد
تحصيل ما هو شرط فيها من المعرفة والاقرار لما تقر ان الامر بالشئ كالصدقة مثلا
اخر ما لا بد منه كالوضوء ومن المناقين الاخلاص فيها بعد الايمان والوفاء
وليس شئ من مفهوم الزيادة وابتداء الاحداث وتحصيل الشرايط والاخلاص داخل في
مفهوم اعمد وابل خارج عنه بنهم من التراين فراجع بين المعنيين او اكثر على استحي
اللفظ في العقد المشترك بينهما فان المطلوب من اصناف الناس انما هو صدقة العبادة المشتركة
بين احداثها والاخلاص فيها والمداومة عليها وهي افراد تلك الحقيقة واستعمال
اللفظ في افراد معناه لا يكون مستملا له في معنوية فليس هناك اشتراك ولا
مجاز كما اذا قيل ليس كمن والمتحرك كطالب للمركبة منها يكون المطلوب من كمن ابتداء
الحركة ومن المتحرك ازديادها والمداومة عليها لان الحركة بحدس كون احداث وبعد
الحركة دوام **ول** وما روي عن علي حنيفة وحسن جوابه بالبحال من ان ما ذكرت من

اشارة الى ان
المتخصص لا يخصصه
اعمال اللفظ المشترك
فيها غير اطلاق تلك الحقيقة
منها غير اطلاق تلك الحقيقة
منها غير اطلاق تلك الحقيقة
منها غير اطلاق تلك الحقيقة

الدليل الدال على ان الناس لم ينزلوا من الجن والانس وقت النزول ومن سجد
 معارض بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان كل شيء راي كل
 خطاب وحكم نزل فيه بايها الناس فكلما نزل على تخصيص الناس بالكفار
 الكاشين فكلما نزل فيهم بقرانهم ان صرح رفته اي لانهم اولوا انهم مرفوع الى النبي
 بل هو موقوف على ان النبي المذكورين ولو سلم رفته اليه عليه السلام فلا سلم انه يجب
 تخصيص الناس بالكفار فان كونه يجب لا يجب كون الخطاب متوجها الى من في كونه
 الكفار فقط لان اهل مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مؤمن خالص واغرض
 على ما روي ايضا بان سورة البقرة مدنية فكيف يكون هذه الآية مكتوبة واجب
 بان ذلك اغاير وان لو قيل ان هذه الآية مكتوبة ولم يقبل كذلك بل قيل ان كل شيء
 اي كل حكم وخطاب نزل فيه بايها الناس فذلك الشيء مكتوب وهو لا يستلزم ان يكون
 الآية مكتوبة لكن المشهور ان المكتوبة والمدنية من صفات الآي لا من صفات ما نزل في الآي
وله ولا اقرهم بالعبادة جواب ما عسى يقال من ان ما روي يدل على ان الكفار
 مكلفون بفروع الايمان من الصوم والصلاة وسائر انواع العبادة حال كفرهم ليس
 كذلك بالاتفاق من الشريعة فكيف يمكن ان لا يقتضوا عليهم بعد الايمان
 وعلى انهم لو اخذوا ترك اعتقاد الذنوب في العبادات وانما الخلاف في انهم لو اخذوا
 ترك العبادات كما لو اخذوا ترك الاصول ام لا فانها حقا والشايعه الاول وكيفية
 الثالث في كذا في حواشي الفاضل خسر وجهه في ولائه ما روي عن كونه الكفار
 مكلفين بالعبادة حال كفرهم انه يدل على ان الخطاب في هذه الآية لكونه مستورا
 بايها الناس متوجه الى مشركي مكة فيكون المراد بالناس المأمورين بالعبادة
 هو لا المشركين فيلزم كونهم مكلفين بها حال شركهم ويرد هذا القول على تقدير ان
 يكون الخطاب عاما لنزق المكلفين ايضا وكجواب واحد وهو ان المطلوب من الكفار
 ليس احداث العبادة حال كفرهم حتى يقال احداثها مع فقد شرطها الذي هو الايمان
 مستنع فلا يدخل في وسع العبد ولا يكلف لسيف الا وسها بل المطلوب منهم احداثهم
 بعد كسب شرطها كما قيل لهم فاصولوا ولا شرطها ثم اشرها فان الامر بالشئ المكتسب
 الامر باتيان ما يتوقف هو عليه ايضا كما اذا احدث بالصدق كان في ضمنه التوضي
 ايضا ضروري ان وجوب الشئ لا يجب وجوب بالايتم الا به ولا استقالة في ذلك وانما
 المستحسن ان يؤمر ببيع العباد حال انتفاء شرطها فان قيل التصديق بالعبادة
 فلقد

ان كل شيء راي كل
 بايها الناس فكلما
 نزل فيهم بقرانهم
 ان صرح رفته اي لانهم
 اولوا انهم مرفوع الى النبي
 بل هو موقوف على ان النبي
 المذكورين ولو سلم رفته اليه
 عليه السلام فلا سلم انه يجب
 تخصيص الناس بالكفار فان
 كونه يجب لا يجب كون الخطاب
 متوجها الى من في كونه الكفار
 فقط لان اهل مكة ليسوا
 بمشركين جميعا بل منهم من هو
 مؤمن خالص واغرض على ما روي
 ايضا بان سورة البقرة مدنية
 فكيف يكون هذه الآية مكتوبة
 واجب بان ذلك اغاير وان لو قيل
 ان هذه الآية مكتوبة ولم يقبل
 كذلك بل قيل ان كل حكم وخطاب
 نزل فيه بايها الناس فذلك
 الشيء مكتوب وهو لا يستلزم
 ان يكون الآية مكتوبة لكن
 المشهور ان المكتوبة والمدنية
 من صفات الآي لا من صفات ما
 نزل في الآي

فانهم لو اخذوا ترك
 العبادات كما لو اخذوا ترك
 الاصول ام لا فانها حقا
 والشايعه الاول وكيفية
 الثالث في كذا في حواشي
 الفاضل خسر وجهه في ولائه
 ما روي عن كونه الكفار
 مكلفين بالعبادة حال كفرهم
 انه يدل على ان الخطاب في
 هذه الآية لكونه مستورا
 بايها الناس متوجه الى
 مشركي مكة فيكون المراد
 بالناس المأمورين بالعبادة
 هو لا المشركين فيلزم كونهم
 مكلفين بها حال شركهم
 ويرد هذا القول على تقدير
 ان يكون الخطاب عاما لنزق
 المكلفين ايضا وكجواب
 واحد وهو ان المطلوب من
 الكفار ليس احداث العبادة
 حال كفرهم حتى يقال
 احداثها مع فقد شرطها
 الذي هو الايمان مستنع
 فلا يدخل في وسع العبد
 ولا يكلف لسيف الا وسها
 بل المطلوب منهم احداثهم
 بعد كسب شرطها كما قيل
 لهم فاصولوا ولا شرطها
 ثم اشرها فان الامر
 بالشئ المكتسب الامر
 باتيان ما يتوقف هو
 عليه ايضا كما اذا احدث
 بالصدق كان في ضمنه
 التوضي ايضا ضروري ان
 وجوب الشئ لا يجب وجوب
 بالايتم الا به ولا استقالة
 في ذلك وانما المستحسن
 ان يؤمر ببيع العباد حال
 انتفاء شرطها فان قيل
 التصديق بالعبادة

فلو وجب لوجوبها لا لقلب الاصل شيئا اجيبه بان الاصل انما يحسب الحق لا بما في
 في الوجوب على انه قد وجب ايضا استقلاله لا بدليل اخر والجمع بينهما الكفر في اي حال
 وادرج المصوح ضمن اجواب عن القول المذكور جواب سوالين آخرين السؤال الاول
 ان قوله ولا امرهم بالعبادة ينهم منه ان الكفار لا يؤمرون بها والمفهوم من قوله
 يوجب تخصيصه بالكفار انهم يؤمرون بها كما لو منين وبينهما تواف وجواب ينهم غير
 تامورين بها حال انتفاء شرط صحتهما بل هم مأمورون في حال بالشرع في العبادة
 لان حال بل بعد الاتيان بما يجب تقديمه فلا تنافي بين العبادتين والسؤال الثاني
 ما روي به من ان خطاب العبد وعلى تقديم عمومه لنزق المكلفين يلزم اما عموم المشرك
 او عموم المجاز لان العبادة التي امر بها كل فريق غير العبادة التي امر بها الفرق الباقية
 وقد استخلص لفظ العبد في المعاني المختلفة لفظ العبادة وطاهر ان احداث العبادة
 في المستقبل معنى حقيقته وان كانت المعاني الاخر كذلك يلزم الامر الاول والا يلزم الامر
 الثاني وجوابه ان المأمور به هو التقدير المشترك بين تلك المعاني وليس هناك حدود
 حتى يلزم احد المذورين بل معنى واحد هو التقدير المشترك بين افرادهم **وله** وانما قال
 ربكم تبيها على ان الوجوب للعبادة هي الربية اي الربوية وفي بعض النسخ هي الترية
 بدل الربية ووجه التسمية على ما ذكرنا اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشتمل
 بعليته له قيل كون موجب للعبادة هي الترية والانعام انما هو بالنسبة الى من كون نظره
 اول وبالذات التي المنعم ومنه التي النعمة فالوجوب للعبادة بالنسبة اليه انما هو لا
 في حال ذات المنعم وجلاله وعظيم سلطانه ولا حاجته اليه باعتنا في بدعيه له
 العبادة ولهذا الترتيب ذكر مع الناس الرب ومع المؤمنين اسمه قال له تعالى يا ايها
 الناس اتقوا ربكم ويا ايها الذين امنوا اتقوا الله ونعم القول وقال الامام قوله تعالى
 يا ايها الناس اعبدوا الله لكل بالعبادة الا ان الحق انه لا يقيد الكل بعبادة واحدة بل
 بما يحصل له ان الامر بالشئ لا يقتضي عموم المأمور به لجميع انواعه وافراده فمن اتى
 بما يرد منه فقد امتثل الامر وخرج عن العهدة ثم قال فان اردنا ان نجعله والا
 على العموم فنقول الامر بالعبادة لا بد وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب
 الحكم على الوصف مشتمل بعليته الوصف لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم والانه
 كون العبادة لكونها عبادة عن تعظيم لسهما وانها انما توضع له مناسبا في القول
 لان يؤمر بها واذا ثبت ان كونها عبادة عليه لاجلها وجب في كل عبادة وان

133

ان كل شيء راي كل
 بايها الناس فكلما
 نزل فيهم بقرانهم
 ان صرح رفته اي لانهم
 اولوا انهم مرفوع الى النبي
 بل هو موقوف على ان النبي
 المذكورين ولو سلم رفته اليه
 عليه السلام فلا سلم انه يجب
 تخصيص الناس بالكفار فان
 كونه يجب لا يجب كون الخطاب
 متوجها الى من في كونه الكفار
 فقط لان اهل مكة ليسوا
 بمشركين جميعا بل منهم من هو
 مؤمن خالص واغرض على ما روي
 ايضا بان سورة البقرة مدنية
 فكيف يكون هذه الآية مكتوبة
 واجب بان ذلك اغاير وان لو قيل
 ان هذه الآية مكتوبة ولم يقبل
 كذلك بل قيل ان كل حكم وخطاب
 نزل فيه بايها الناس فذلك
 الشيء مكتوب وهو لا يستلزم
 ان يكون الآية مكتوبة لكن
 المشهور ان المكتوبة والمدنية
 من صفات الآي لا من صفات ما
 نزل في الآي

كون ما مر بها لانه انما حصلت العدة وجب حصول الحكم لا محالة انتهى كلامه فظهر منه ان العباد
من حيث هي عبادة مع قطع النظر عن ترتيبه المعبود وانما هو كون سببا باعتبار العباد
على الاتيان بها **ورد** صفة جوت عينة من الموصول لها وان جاز ان يكون منصوب
المحل على القطع **ورد** في فرع المحل على القطع ايضا لان الموصول هنا وكونه منصوب للمحل على صفة
لربكم ثم انه لما اختار كون الخطاب عاما لجميع فرق ان من الاما خصه بالدليل جعل هذه الصفة
ممدوحا والتعظيم للتقيد والتخصيص لان محملها على التقيد غالبا يصح اذا كان الموصوف محملا غير
ذلك المقيد ولفظ الرب لا محتمل له غير الرب المحتمل بالنسبة في جميع الفرق فان من لعقده الجميع
بربوبيته ويتفقون عليه اوسع توافي وحدة قال المولى الصفا في مع لاشفا في قوله
للعبيد عظموا سيديكم او لم يتعظيم من يعتقدونه انه سيدهم بقوله تعالى يا ايها الناس عبدوا
ان كان خطابا لجميع الفرق فالمراد بربكم هو الله تعالى لانه المتفق على ربوبيته فيما بينهم
فكون الذي خلقكم صفة واحدة وان كان خطابا بالاشراك في محتمل ان يكون المراد هو الله تعالى
ويكون الصفة واحدة لان يعتقدون انه رب الارباب وان اشتم شفا وعنده لسه
وان يكون المراد بالكل سيديكم والتمس ونحو ذلك مما يصدق على الاله الحق وعلى الهنم
الباطلة فنكون الصفة مخصصة الا ان اطلاق الرب على غير الله تعالى كان شايئا متعارفا
فيما بينهم وذلك بوجوب الاحتمال حتى ان السجدة لما قالوا آلهتنا رب العالمين في قوله تعالى
يتولم رب موسى وهرون وان التخصيص التوضيح هو الاصل في الصفة ولا يعدل عنه ما
فلهذا كان هذا الوجه اوضح واصح انتهى كلامه والظاهر انه اراد بتوضيح الصفة
كونها رافعة لاحتماله لغير المراد وخصيصها باياه بما اراد منه لانها كما شفا له
كما في قوله بحسب الطويل الرريض العيب كتابه فراغ يشفا لان الصفة رافعة لهذا المعنى
وجب ان يكون ملكا وبالموصوف بمنزلة المعرفة والصفة لها اختصاص على تقدير
ان يراد بها هو علم من الرب بحسب الواقع والرب بحسب اعتقادهم فان مشركي
الرب كانوا يعتقدون بتعدد الارباب والآلهة وبالاشراك الجميع في اسحقاق
العبادة مع اعتقادهم بان الخالق من بينها انما هو الله تعالى وحده قال تعالى
ولئن سألتم من خلق السموات والارض ليقولن لسه فلو عندهم رب الارباب
وان الهنم شفا وعنده لسه فاجروا بان تخصص العبادة بالرب الذي هو الخالق
وتمتنعوا عن عبادة غيره تعالى فلهم ان الصفة لها اختصاص من الموصوف غير كاشفة
اياها وفي الفصل والذي يسبق له الصفة هو التفرقة بين المشركين في الاسم

وقوله عبدوا ربكم حمله على العباد
الاعراب لانها جملة بني آدم
فانما يقصد بها الصفة المحمودة
اذا كان الموصوف مملوكا على الخلق
فانما هو الاصل في الصفة
لانه في ذلك الاسم ليس فيه تفرقة
الرجوع وكان ما لم يرد في قوله
زيدا فان قيل اذ عرف الخلق زيد
قبل وصفه وان كان له شركاء في الاسم

ويقال

ويقال انها تخصيص في الفكرات والتوضيح في المعادف انتهى يعني ان التوضيح في سوق الصفة
واجب انما على متبوعها المشرك تخصيص من سوتها واجب انما على المتبوع المعرفة التوضيح
ومعنى التوضيح في اصطلاح النجاة دفع الاشراك الى اصل في المعادف اعلانا كما
اولا نحو زيد العالم والرجل الفاضل فان المعرفة وان كانت موضوعة لتستعمل
في شيء بعينه الا انه لم يبي بالصفة بعد بالزيادة الا بصلاح ولدفع احتمال ان يكون
اسناك شخص آق مسمى بزيدا وهو يوجب ان يعبر عنه بلفظ الرجل فيلبيس على مع
ما قصد بلفظ المتبوع فلما جئنا بالصفة حصل التوضيح وارتفع الالتباس ومعنى تخصيص
في اصطلاحهم تقبيل الاشراك الى اصل في الفكرات كما في قوله تعالى وجعل صالح
فان لفظ الرجل كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فقامت
صالح قللت الاشراك والاحتمال وهو ظاهر **ورد** والتعظيم اي واجوب عليه
ليبين علة كونه رباهم بالكل اياهم قال في الصحاح رب كل شيء املكه فكانه قيل
انما وصف لسه تعالى بكونه رباهم لانه هو الذي خلقكم ومن قبلكم يكون بالكل سيديكم
بالاشراك فان قيل فالغاية في قوله والذين من قبلكم وخلق لسه تعالى من قبلكم
كيف يكون علة كونه رباهم قلت هو لبيان عموم ربوبية لاهلهم الا قد بين كما قيل
اعبدوا ربكم ورب ابائكم الاولين من حيث انه هو الذي خلقكم واصولكم والذي
يعلم من كتب التفسير ان تعظيم الامم لعبادة الرب نقل الامم الرازي ان الغاية
في قوله الذي خلقكم بيان ان العبادة لا تشيخ الا بذلك فيما التزم العبادة بين ماله
ولا جبر تزم العبادة ثم قال وفائدة قوله والذين من قبلكم مع ان خلق لسه
تعالى من قبلكم لا الصفة بوجوب العبادة عليهم ان من قبلكم كما لا حول لهم وخلق لاهل
جبري مجرى الامم على النزوع فكانه تعالى يذكرهم عظم الغاية عليهم كانه تعالى يقول لا تظن
اننا انعمت عليكم حين وحدثنا فقط بل كنت نكلمكم عليكم قبل ان وحدثنا
بالوف سنين بسبب آفي كنت خالقا لا حولك وابلانك انتهى وفي الكواشي تم
نعمته بما يوجب عبادة فقال الذي خلقكم اي خترهم على غير مثال سبق وفي الكواشي
ومعنى اعبدوا ربكم اي خضعوا له بالطاعة ولا يجوز ذلك الا لما كلف الاعيان
وهو الله تعالى والخلق ابداع شئ لم يسبق اليه وكل شئ خلقه لسه فهو سيده اولا
على غير مثال سبق اليه ومعنى الآية ان لسه تعالى احق على الرب بانه خالقهم وخالق
من قبلكم لانهم كانوا مرتين بذلك لقوله تعالى ولئن سألتم من خلق ليقولن لسه فلو عندهم

179
وتقول ان يكون المتبوع والاستدلال على ذلك الصانع
فانما هو الاصل في الصفة
والامر الذي اشرنا عليه في قوله
استدلالا اوردها ما يدل على عبادة
الخالقين من قبلكم

اذا كنتم معتبرين بانه خالقكم فاعبدوه فان عبادة الخالق اول من عبادة خلق
من الاصنام انتهى **وله** وحتم التقييد والتوضيح لنظر الاحتمال يريهم بطايرهم ان كون
الاحتمال المذكور مرجوحا ضعيفا بالنسبة الى غير المذكور وهو احتمال كون الصفة المتكلم
على تقدير ان تخص الخطاب بالمشركين وليس كذلك بل الاحتمال الاصح والادعى
هو الاحتمال المذكور بما دعى ان الخلاق لفظ الرب على غير لسانه كما كان شيئا عنده
المشركين فانهم كانوا يعتقدون ان لسانه هو الرب الارباب وان الالهة شتى
عنده وان الاصل في الصفة ان تكون للتقيد فلا بعدل عنه من غير ضرورة والا
ضرورة هي الجواز ان يراد بالرب الذي صنف اليهم ما هو علم من هو رب في الواقع
وكتب اعتقادهم وتسميتهم تكون الصفة للتقيد وازالة الالكاس الذي
يعتبرهم بحسب زعمهم بالكل كما يجوز ان يراد به من هو رب حقيقة وفي نفس الامر وهو
الذي هو رب كل شئ فانهم جعلوه اصلا في الربوبية والاصل في المطلق ان يخصص
الى ذوه الكمال فعلى هذا يكون الصفة كمدح والتعظيم لكن الظاهر هو الاول **وله** اعلم
من الرب الحقيقي اي علم من هو رب في الواقع ونفس الامر ومن هو رب بحسب اعتقادهم
وتسميتهم وليس المعنى ان لفظ الرب حصصه في الواجب كما ويجز فيها عدة من الاصنام
فانه حصصه فيها ايضاً عند فهم قيل انه كما ان المخلصين بعد اية تعرف نفسه بالربوبية
والتخليق ليس فوج بانان فانه لا ياتي له ليعرف بها الا يري الى قصة موسى عليه السلام
حين سأل فرعون عن المائيه وقال يا رب العالمين قال رب السموات والارض
عرف لسانه كما يكون رب السموات والارض لما قلنا هكذا **وله** الخلق اي
الشيء على تقدير استواء هذا من الخلق في الالف العلم بدليل قوله واصلة المقدر
اي معناه الاصل المعنوي هو التقديم والتسوية كما حكى عن الانباري وفي الصحاح
الخلق التقديم يقال خلقت الاويم اذا قدرته قبل القطع ومنه قول زهير ولات
تزني ما خلقت وببعض القوم يخلق ثم لا يفرى وقال الحجاج ما خلقت الا تزيين
ولا وعدت الا وفيت انتهى ومنه قوله كما احسن الخالقين اي المقدرين وخلق
افكار اي تقدرون كذا واذا خلق من الطين اي تقدر قال الامام بعد ايراد
هذه النظم ومنه الصفة الخلق والملك لان في المائيه استواء وفي الحاشية اختلافها
ومنه خلق الثوب اذا بلى صار امل واستوى نوره واعوجاجه فثبت ان الخلق عبادة
عن التقديم والاستواء قال القاضي عياض في خلقه على تقدير والصفة لا يصح ان لا يكون ذلك ال

قوله والاشارة عطف تفسيرا على قوله
وانظر ان يقول وتسوية بل ان
ولقد نظر الى ما ذكره في الوجود
احد ما منزهة في الالف والسنوية
المصنوع لفظه

من المعزلة

الامر لسانه كما بل الكتاب لفظي بخلافه في قوله تعالى فبما رحمتك احسن الخالقين والخلق
كاشية الطير كنه تالما كان ينقل الافعال بعلمه بالوقف وكيفية المصنوع ولا فضل الا لا كنه
لا جرم اختص بهذا الاسم وقال ستاد ابو عبد الله البصر اطلاق اسم الخالق على
محل لان التقدير والتسوية عبارة عن التفرد والخص والاسباب وذلك في من لسانه
بحال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الابدان والاشياء التي هي
المسماة بالخالق لانه ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك انتهى كلام
الامام وظهر به وجه تفسيره بالابحاث والاضراس واعتبار كونها على تقدير وتسوية
لما ينص عليه في المصنوع **وله** يتدول كل ما يتقدم الالف بالذات او بالزمان
اراد بالذات ان المراد من الموجودين وقت النزول ومن سيجد بعده لما مر من
الذات باسم الجمع كان من مثالا خطاب مشا فتمت باللفظ الموضوع للمعوم فيبتدئ
اشي من المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظر الى علوم اللفظ لهم وخطاب الالف
وان لم يكن خطبا لمن بعدهم لا متناع خطبا بلث فتمت مع المصنوع الا انه ثبت
الحكم من بعدهم ايضا بدليل آخر فتمت لفظ ان من مثالا ولانهم ايضا بذلك الدليل
والظاهر من لفظ الذين ان كون المراد من قبيل الافراد الالفانية الذين تقدموا
عليهم زمانا بالذات ولما يتقدم من اول العلم وغيرهم كالسموات والارض
والعناصر وما يتولد منها من الحيوان والنبات والحجر الا ان المصنوع يجمع على
تقديم العلاء على غيرهم كما في قوله اشتر من في الدار غلاما كان او جارية
او فرسا وقوله تعالى ومنهم من يعيش على ارجح فان ضميرهم راجع الى كل ذات
فتم عنها بضمير العلاء تغيب لهم على غيرهم ثم نبى على هذا التفسير فقبل من يشي على ارجح
بكله من المختصه بذوي العلم ولعل التمسك في ذلك التفسير لما حظه ان من جوده في ارجح
هذه الصفة على موصوفها الاشارة الى ما يدل على وجود المصنوع من حدوث الذوات
والاعراض فان كل حادث لا بد له من محدث وذلك المحدث لا يجوز ان يكون ثمرات
احداث والامام تصف بالعدم اصلا ولا شئنا من الممكنات والالدار والتسلسل
فتبين لانها ولك واجب الوجود لذاته كما اشار اليه بقوله عز من قائل والشيء
وانتم الفناء وتبطل الا يذكر لسانه لطمس القلوب فذلك لم يحل المصنوع قوله والذين من
قبلكم على الآباء والانهات فقط بل عمه يجمع ما يتقدم الالف بالذات او بالزمان
من الاحداث فان الشخص الالف في عباس عن مجموع البدن والروح والروح متقدم

منه ان يتبع عن ان يقول ان المصنوع
وتنص على ان يقول المصنوع
وتنص على ان يقول المصنوع

من حيث انما يغير من المصنوع

من حيث انما يغير من المصنوع

على هذا المجموع بالذات على قول من يقول تخلفه عند استكمال البدن اطوار خلقه لا قبوله كذا
 المزاج والذي يتقدمه بالزمان كثير كما صوله من الآباء والامهات والسموات الارض
 والعناصر وما يتولد منها والتقدم الزماني هو الذي لا يجتمع التقدم فيه المتأخر والتقدم
 الذي عبق عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيطلق على كل واحد من التقدم بالتحية
 والتقدم بالطبع والنزق بينهما ان ارتفاع كل واحد من المتقدم والمتأخر بالمتقدم
 ارتفاع الآخر بخلاف المتقدم والمتأخر بالطبع فان ارتفاع المتقدم بالطبع يستلزم
 ارتفاع المتأخر بالطبع من غير عكس كما يحيرة مع العلم واحدم الاثنين ويستلزم ان في
 اسم التقدم بالذات والمراد به هذا التقدم بالطبع قوله تعالى والذين من قبلكم في عملهم
 بالمعطف على المنصوب في خلقكم اي وخلق الذين من قبلكم ومن قبلكم صفة الذين فيسبقون
 بمخروف والتقدم ولله علم وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم فخلق خلقه الدلالة
 من اي راق عليه ثم حذف الخلق الذي اضيف اليه الظرف واقيم الضمير مقامه **و**
 والجملة اخرجت مخرج المقر عند اهم لما حكم بان قوله الذي خلقكم صفة لما قبله وقد قر
 ان الحكم الذي تتضمنه الصفة حك ان يكون معلوم المحصول للموصوف عند الخطاب
 مقر اعنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف والادوات قبل العلم بها اخبار
 وكون الخطاب الذي هو فرق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تاقل لدخول المشركين
 في الخطاب وعلمهم بانه تعالى هو الذي خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر من وجه اجماعها
 مخرج المعلوم المقر بان المسلمين لا شك انهم كانوا يعلمون ذلك وكذا الكفار من
 العرب فانهم لم يعرفون بوحدة الخالق وانما قالوا بالاشراك في استحقاق العبادة
 كما قال تعالى ولكن سألتم من خلقه ليقول الله والاعتراف بانه تعالى هو الذي خلقهم
 يستلزم الاعتراف بانه خالق من قبلكم ايضا لان طريق العلم بذلك واحد فيهما فكان
 اخرجها المخرج المعلوم اخرجها للكلام على مصححي الظاهر وان كان من الكفرة من لا يعلم
 ان الله تعالى خالقه وخالق من قبلكم فلا شك انه يتمكن من العلم به بادنى نظر وقدر
 عليه فنزل تمكنه منه وقدرة عليه منزلة حصوله اخرجت الجملة المذكورة فخرج المعلوم
 اخرجها للكلام على خلاف مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل المعلوم
 جريه على مقتضى العلم فيبقى اليه الكلام كما يبقى الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة
 العالم لوضوح الدليل القاطع فيبقى اليه الكلام كما يبقى الى العالم **و** وقرى من قبلكم
 اي وقرى والذين من قبلكم بفتح الهمزة من على انها موصولة ولما كان فيها نوع

فقد يذكون من زيادة في الايات على ان
 الا ان يكون في تقدمه والذين خلقوا
 كائين من الازمنة التي قبل زمانهم
 مسقطه كما في جيبه من اليسير
 لان التعلق وقع في بعض الازمنة المستقلة
 عليهم
 قالوا ان الذي كونه موصولة لوصف المعارف
 بالعلم يعني انها موصولة لاشارة الى منزلة
 قصد قوله لوصف سلبية الازمنة اليه قوله
 الذي خلقكم الذي جعلكم في الارض فخلق
 بوجوده وخلقكم في الارض فخلق
 لم وذلك العلم بان كونها موصولة
 اذ علم الى صلي

لا استزاجها اجتماع موصولين على صفة واحدة والموصول الثاني مع صفة من فلا يصح
 كون صفة الاول وان كانت الصفة المذكورة صفة الاول لا يبيح للموصول الثاني
 صفة وقد تقرر ان الموصول لا يتم جزوا من الكلام الا بصحة وعادة اشارة الى قوله
 بان جعل الصفة المذكورة صفة للموصول الاول ولا صفة للثاني لانه لا يبيح للموصول
 به وعليه ان التأكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ
 الاول كما في قول جبريل وان كان نحويا كان باللفظ مخصوصة مع ان النسخة قد نصت
 على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان حمل على غير المصطلح احتج الى بيان اجتماع
 الموصولين وغاية ما يتم فيه انه تأكيد لفظي لانه عدل عن اللفظ الاول كما هو معتاد احتراما
 عن بث تعدد التكرار كما هو مذموم الا في ما ان زيد قائم وتضمن ذلك قول الشاعر
 فضية وامثل كعصف فاكل وان كان المشهور في امثال ذلك الحكم بالزيادة دون
 التأكيد ومن ثم قيل لا بد ان جعل كلمة من زيادة على ما هو مذموم بالك في
 او موصولة بالظرف خبر المبتدأ ومخروف اي والذين هم ناسي من الناس كما نزل
 قبلكم وفيه تفخيم نهم بالاهم وايضا ان بان خلقهم او دخل في القدر او موصولة بالظرف
 كذلك اي والذين هم الذين قبلكم كذا في نحو اشكي الشريعة ونقل الطيبي عن صاحب
 الكشف انه قال فان قيل يا يتم كلام مفيد بنفسه فجاز وقوع تيمم في تأكيد
 بخلاف والذين في الآية فانه غير مفيد بدون الصفة فكيف يجوز تأكيدهم من جواب
 ان الذين بدون يفيد ايضا فائدة الاشارة وان كان المشار اليه ميمما
 ولهذا ارجع الضمير اليه والضمير بما يرجع الى المفيد فانك تقول الذي فعلته واورد
 عليه انه لا حسن في هذا السؤال ولا في جوابه اما في السؤال فلان الموصول الثاني بمنزلة
 ان كيد اللفظي فانه قد يكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون بذكر واوجه
 والتأكيد اللفظي يجري في الحروف نفي الاستقامة والموصولة اولى واما في جواب فلان يرد
 على صحة تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وليس كذلك لان الموصولات اذ هي حالا
 في الافادة والاستقلال من الحروف من حيث ان الموصول لا يتم جريا الا بصحة
 وعادة فهو موصولة بمنزلة الجبر ومن الاسم كالزاد من زيد ولا كذلك الحرف فانه وقت
 تدقق في افادة المعنى على ذكر شئ فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة فلا يلزم من جواب
 التأكيد اللفظي في الحروف جريانه في الموصولات وانما خبر بان جعل الموصولات
 ادنى من الحروف في الافادة والاستقلال فخرج عن الانصاف **و**

191

ان الذي كونه موصولة لوصف المعارف
 بالعلم يعني انها موصولة لاشارة الى منزلة
 قصد قوله لوصف سلبية الازمنة اليه قوله
 الذي خلقكم الذي جعلكم في الارض فخلق
 بوجوده وخلقكم في الارض فخلق
 لم وذلك العلم بان كونها موصولة
 اذ علم الى صلي

اقم جوهر الاقحم او حال الشيء في آفة بشدة وعنف يعني انه اقم الموصول الثاني بين الاول
وصلة مع شدة الاتصال بينهما كما اقم تيم الثاني بين الاول وما اضيف هو اليه وهو
عدي المذكور فان تيم الاول مضاف الى عدي وتيم الثاني مقوم بينهما وانما جاز
التسوية في الثاني وان لم يكن مضافا لان التاكيد القطعي في الاغلب حكمه حكم الاول
وحركته حركته اعرابية كانت او بانية فلما حذف التسوية من الاول حذف الثاني
وجاز الفصل بين المضاف والمضاف اليه في حال التسوية تيم الثاني وهو ليس بطرف
مع انه لا يحوز الفصل بينهما الا في حال الضرورة وبالطرف خاصة لانه لا يكرر الاول
بلغظه وحركته لا تخير صار كان الثاني هو الاول بعينه فلم يجد فاصلا الا يري الى
جواز ان يقال ان آفة زيد اقيم مع امتناع الفصل بين ان واسمها لغير الطرف
ومعنى تيم لسه عبد لسه من قولهم تيم تحت اي عتبه وذلك هو مقتضى ويقال تامته فلانة
والمراد به اهل القبيلة من اولاد تيم بن عبد مناة بن ادر بن طاحنة وهم قوم عمر بن
دعدى اخواتهم ولا ابا لهم كلمة مدح وقام البيت لا يفتقنكم في سورة عذراي لا يفتقنكم
عمر في كرويه بتعريضه لتجوي وهو في الظاهر نهي لعمر والمراد نهي قومه عن ان يتجاوزوا
وبين هجره فانه روى ان عمر بن ابي رادان يهجو جويرا فخطب جويرا في بيته
تيم وقال لهم لانه كواعر ان يقول شعره هجوي فانه لو قال ذلك لاصابكم شري
وضرري بسببه واعلم ان كلمة لعل موضوعة لانت وتوقع امر فان كان ذلك
الامر ناعما فتوقعه يسمى الترجي وان كان ناعما وافتقوه يسمى استغناء ثم ان كل واحد من
الترجي والاستغناء قد يكون من المتكلم كما في قولك لعل زيد يكرمني ولعله لا يفتني
وقد يكون من المخاطب كقوله سا وقولاه قولنا لينا لعنة تيدكرا وتخشى اي راجين
ان يتذكرا وتخشى فان توقع النافع انما هو حال موسي مع هرون عليه السلام
لا حال المتكلم لاستحالة الترجي من احوال الغيوب وقوله سا وما يدريك لعل
قريب فانه للاستغناء الواقع من المخاطب بدليل قوله سا والذين شفقتون منها
وقد يكون من غيرهما من التعلق بالكل بوجها كما انها جازت لمطلق التوقع كما في قوله
فلعلك تارك بعض يوحى اليك على احد الوجهين وهو انك قد بلغت من التهاك
على ايمانهم مبلغا بحيث ان تترك بعض يوحى اليك مخالفة ردهم له وتهاكهم
به وقد تجبى للاطماع ايضا في مواضع من القرآن ومعنى الاطماع الايقاع في
الطمع فهو انما يكون من المتكلم بالنسبة الى غيره ووجه مجيها لانه ان الطمع قريب من الرجاء

معنى
عبد

فان لم يمتنع دون
معنى

فصار كان الاطماع هو الترجية وليس المراد في تلك المواضع تستعمل في حصة الاطماع
كما في قولك تعال الى كذا الركب بل المراد انها هنا للتحقيق الا انه ابرز في صورة
الاطماع انما لاظهار انه لا فرق بين اطماعه في شئ وبين غيره باعطاء من حيث
انه كلام الكرم الذي غاية كرمه تقتضي ذلك واما السلك طريقه الملوكة والعطاء
في اظهار الكرم يار وقله الاعداء بالاشياء فانهم يقتصدون في الوعيد لقطع ما يجازوا
على التكلم بغيره لعل وعسى واما للتنبيه على ان من العباد ان لا يتكلموا على حسن العباد
والاجتهاد بل يكونوا على حذر بين خوف ورجاء ثم ان صاحب الكتاب جعل الكلام في
الاية متعلقة بخلقكم دون اعباد والقراب الاول ومنع كونها مستقلة في شئ من تلك
المعاني المذكورة اذ لا يتصور اهل الرجاء من المتكلم لاستمراره عدم العلم بوقوع
الامور ولا من المخاطبين لانهم لا شعور لهم حال خلقهم بالمتقوي حتى يترجمها ولا
مجال للاشفاق قطعا ولا للاطماع صلا لانه انما يكون فيما يتوقفه المخاطب من المتكلم
ويرغب فيه وفي ان يفعله المتكلم لاجله وليست التقوي كذلك فانها من افعالهم
وتستحق عليهم فلا يرغبون فيها وقد قران الاطماع انما يكون من المتكلم وفي فعل
من افعاله وليست التقوي فعل لسه كما بل فعل العبد واعترض عليه بان استغناء
شعورهم بالتقوي حال خلقهم انما ينافي كون لعل لترجي من المخاطبين على ان يكون
حالا محققا مقدرة لها في الموصول ولا يلزم منه ان لا يكون لترجي مطلقا لجواز
ان يكون لترجي ويكون حالا محققا واجيب بانهم في حال الخلق كما انهم ليسوا
براجين للتقوي ليسوا بمقدرين للرجاء ايضا ثم عاود المتعرض فقال هب
انه لا يجوز ان يكونوا مقدرين للرجاء بحسب الدال فلم لا يجوز ان يكونوا مقدرين
الرجاء بالفتح اي مقدرين لرجاءهم التقوي فيكون التقديم حال خلق من لسه تعالى
والرجاء من العباد ولو بودجين كما في قوله سا وبشرناه باسحق نبيا اي مقدرين
بندوة بفتح الدال واجيب بان لا وجه له على هذا المعنى ايضا بناء على ان المقدر
حالا الخلق هو نفس التقوي لارجاءها وذهب صاحب الكشف الى انها في هذه
الآية مستغناء عن معنى الترجي لانه الشبهة به وهي ارادة تيم منه التقوي
كما صرح به في المصححة حيث قال ولعل من لسه كما ارادة فانه كما يريد الكفا
والتقوي من جميع المكلفين عند اهل الاعمال القائلين بان الامر بالشيء يستلزم
الارادة ويجوز ان تخلف المراد عن الارادة ثم ان ارادة النفس من المكلف

واما عندنا
معنى

عبادة عند بعض المتكلمين عن العلم بما فيه من المصلحة من حيث انه يدعون ان يوجد المنفعة
او الى ان يطلب من غيره ويستببه البعض اعني وعند بعضهم عبادة عن الامر به وعندنا
وعند جمهور معتزلة البصرة هي صفة منيرة للعلم والقدرة كوجوب كسبها كسبها كسبها كسبها
بالوقوع واياها كان تنامي من علم الغيوب ودون الترجي الذي هو وقوع حصول
الخير فيما متمايزان قطعا الا انها شبهت بالترجي من حيث ان متعلق كل واحد منهما
يرد افره بين ان يقبل وان لا يقبل مع رجحان ما يجانب النقص فانه كما وضع في
يديهم زمام الاختيار والارادة الطاعة والتقوى ونصب لهم اذلة عقلية وفلكية واعية
اليها والخطف بما يحكم عليها واودع على تركها اولس الله في خلقها بحيث لم يبق للمكلف عذر
في عدم الاتمام بل نها والتقصير في حقها صار حاله في رجحان اختيار الطاعة مع
تكملة من المعصية كما في الترجي منه في رجحان اختيار لما يرجي منه مع تكملة من خلافه فصار
ارادة الطاعة والتقوى منه كما بمنزلة الترجي الواقع من لا يعلم الوقت فيما ذكرنا
فاستعمل فيها كلمة لعل الموضوع للترجي على طريق استعمال لفظ المشبه به في المشبه فاستعان
بتعبيره فانه فان الاستعداد الاصله لا يتصور في الحروف من حيث انها انما تدل
على معان مخصوصة لا تستعمل بالمنهوت بل ملحوظة من حيث انها لعل لتعرف حال الغير
الذي هو متعلق المعنى الحرفي كدلول كلمة من في قولك سرت من البصرة فانها ملحوظة
وصفا عاما لا ابتداء لمخصوص ملحوظ من حيث انه حاله قائمه بالشيئين متعلقة بهما
فيما نحن فيه السير والبصرة فلا يتصور جعلها مشبهها وموصوفها بوجه المشبه
من هذه المحيثة لان كل واحد من ذلك انما يتصور فيما هو ملحوظ قصد وبالذات
وانما يتصور التشبيه فما يتعلق بمعنى الحرف والمراد متعلقات معاني الحروف بالعبارة
عن تلك المعاني عند تفهم كما في قولنا من معنا ابتداء والغاية وفي معنا الغاية
ولعل معنا الترجي وتلك المتعلقات ليست معاني الحروف لكونها معاني مستقلة
بالمفهومية فلا تصلح لان تكون معاني الحروف بل هي معان مطلقة اذا افادت الحروف
معانيها مخصوصة تنفرد تلك المعاني في ضمنها انهم المطلق عند ملاحظة المقيد فالتشبيه
انما يتصور فيها ثم يسرى الى المعاني الحرفية تبعا لاستعمالها عليها فذلك فمعاني
الارادة شبهت بالترجي المطلق ثم استعمل فيها لعل استعان بتعبيره ثم ان تشبيه
ارادة لعل بالترجي يتضمن تشبيهه اذ لا كما بالراجح وتشبيهه المتكلمين بالترجي منه وانما
المص قد جوز ان يكون كلمة على مستعملة في معنى الترجي وجعلها اولا متعلقة باعباد

والذي يتوقع منه النقص
حيث اقدره عليها وخلق ما يدعى
اليها ويرجوه عن تركها مثلا

حالا من الضمير فيه واغرض عليه المحقق الصافي حيث قال فان قيل لا يجوز ان يكون
لعل على اصل الترجي متعلقا باعباد والى ابي عبد الله راجع ان تصدق على قصي غايات
العبادة قلنا لا لانه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد ولا وسيطه بين الصافي والابا
فان الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بركم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا
فيكون بمنزلة ان تقول اعبدا ربك الخالق راجعا منه التقوى الراضق بتوسط
الحال من فاعل اعبدين وصفي المنقول على ان تعبدوا العبادة بترجي التقوى ليس لكثير
معنى وانما المناسبت تقيدا بالتقوى واقترانها او بوجوه ثواب التقوى وفيه من
البداهة لا تخفى انتهى كلامه فانه ذكر ما ذكره المص ثم رده وانت خبير بان هذا الاقرب
انما يدعى تقديرا ان جعل قوله الذي جعل لكم الارض موصولا بركم كما ذكره ولا يكون
بل جازان يكون مبتدأ ويكون قوله فلا تعبدوا اخره كما سياتي وان يكون منقول
تتقون وانما قوله على ان تعبدوا العبادة بوجوه التقوى ليس لكثير معنى فهو منقطع بقول
المص العائزين بالهدى والفلاح لان انتفاء كونه المعنى انما هو على تقدير ان يرد
بالتقوى مطلق التقوى وهو التقوى كما يضره في الآخرة شر كما كان او محصية وليس
كذلك بل حكمه على الواقصي مراتب التقوى وهو طريقة ان لعل التي ذكرها المص في قوله
بتقوله والى لعل ان يميزه عما يفضله عن المحق ويتقبل اليه بشبه اشبه به فكون
الماوربه هو العبادة المقترنه بوجوه التقوى الذي هو مشتمل ورجال الكسب ومتم
للفوز بالهدى في الدنيا وبالصلاح في العقبى اللذين يفيدان الاحتياق والبياقة
لجوار لعل على التقوى منه والقبول عنده فان كل مرتبة من مراتب التقوى وان كانت
متممة للفوز بالهدى والصلاح الا ان المرتبة التي يتم الفوز بالهدى والصلاح الموصوفين
بكونها مفيدتين ومستقبليتين لا على المطالب وهو شرف التقوى منه تعالى والقول عنده
انما هي المرتبة الثالثة وما قبلها من مراتب والتخلي بالعبادات وسبقها اليها فكانه قيل عبده
راجعين ان تتقوا وتنتبه واعمالها سواء بالبين بشبه اشبه اليه وظاهر ان له معنى
كثيرا منه انما تشبه به على ان التقوى مشتمل درجات الكسب ونبه به ايضا على
ان العابد ينبغي ان لا يترجم عبادة ولا يقطع بسبيله الى مرتبة التقوى المفيدة للقبول
والقبول عنده لعل وذلك لانه كما جعل المقترن بحال العبادة رجا وحصول
تلك المرتبة لانفس حصولها وذلك كما بينته على ان حصولها مشتمل مراتب العابد
بينه ايضا على ان حصولها امر متوقع غير مقطوع به **والله اعلم** وعن منقول خلقكم عطف

اربعين دهن من نسل الى نسل كما قال الله

192

لا بد ان التقوى في كل شيء عبادة عنده بالتقوى على الله
في الآخرة ورجا حصول هذه الآخرة انما يكون حال
حاله التقوى بالعبادة المقترنه بالعبادة المقترنه
التقوى في الآخرة المقترنه بالعبادة المقترنه
راجعا لافلاصها وليس كغيرها لان المقترنه بالعبادة
كون التقوى بالعبادة مشتملا على التقوى من العبدية

المراتب الاولى التقوى من العباد المتعلق بالترجي
وانما التقوى من كونه من نسل الى نسل
فكذلك في قوله او يتبرع عن كل شيء سوى الله الى
متعلقة بالترجي باعتبار تشبيهه معي بالعبادة



قوله عن الضمير في اعيد واى اذ ان حال عن منقول خلقكم وعن الذي عطف عليه والو
والذين من قبلكم وقوله في صورة من يرعى حال من مفعول خلقكم مع ما عطف عليه
اي خلقكم ومن قبلكم والحال انكم اي اياهم كانوا في صورة من يرعى منه التقوى
وقوله لترجع الى التقوى على كونهم في صورة من يرعى منه التقوى وادابا سببا
النسب الظاهرة والباطنة وما نصبه من الادلة العتدية والنقطة الجيبين له وادار
بالواعى ما عد به وادعد من الحرفيات على الطاعات والتزواج عن المعنى والحيث
وكلمة لعل على هذا البص حقيقة في معناها الذي هو الترجي وليست باستعارة
تبعيته كما ذهب اليه الزمخشري الا ان الترجي ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من
غيرهما كما في قوله تعالى فاعلمك تارك بعض ما يوحى اليك والمعنى انه تعالى خلقكم ومن
قبلكم والحال ان من شأنكم وشأنهم ان يرعواكم ومنهم التقوى كل من يتاقي منه الرجاء
والتوقير وهذا المعنى لا يستلزم تشبيهاه كما بالمرجى ولا تعيين ان الرجاء من هو
وهذا المعنى ما قيل يتبعه فخلقكم لان كل مولود لما ولد على الفطرة كان بحيث
ان تأمله متأمل يرعوه ويتوقر ان يكون متقبلا **ول** وعب الخ طيبين على انما بين
اشارة الى جواب سؤال يرد على الاحتمال الثاني وهو ان يكون لعل متعلقا بخلقكم
بان يكون حالاً من مفعوله وما عطف عليه وتعبيره انه تعالى كما خلق الخ طيبين حال كونهم
في صورة من يرعى منه التقوى فكله اخفق الذين من قبلكم ومن سبوا بعد اهل
قيام الساعة في حال كونهم في الصورة المذكورة فلم تصح الكون في تلك الصورة على الخ طيبين
حيث قال لعلكم تتقون ولم يقل لعلكم وانما لكم كانوا اهل التقوى وتقرير جواب
ان مبنى الكلام على التفسير حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطب طيبين عليهم وعلى الثانيين
والمعنى على اراؤهم جميعا لا على ارادة الخ طيبين فقط قيل فيه اشكال وهو ان
المص غم ولا قوله تعالى والذين من قبلكم لغير ذى العتول ثم اعترفت الخ طيبين
على الثانيين فيبزم منه ان يكون ما سوى الالف من الجاد والكيان مخلوقا
في صورة من يرعى منه التقوى ايضا انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان كلامه
على ان يخص الثانيين بالعتقاد الثانيين ويخرج غير العتقاد عن العموم الا ان من اعتبار
التفسير في قوله لعلكم بدالة العقل مع دخولها في قوله والذين من قبلكم على ما ذكره
المص **ول** وقيل تيسر لخلق عطف على قوله حال من الضمير ومن منقول خلقكم
يعنى ان ابن الانبارى وجاعه من ائمة العربية قالوا ان لعل قد كرت بمعنى ك

حتى جعلوا عليه كل صورة استخ فيها الترجي سواء كانت اطفا على مثل لعلكم تتقون او لعل
لعلكم تتقون او لعلكم تتقون وهو ضعيف لانهم ان ارادوا حقيقة في معنى
فلا بد من النقل عن ائمة اللغة ولم ينقل فان جمهور ائمة اللغة اقتصر في بيان معنى
الحقيقة على الترجي والاشفاق وان ارادوا انه في زهيره فلا بد من بيان العلاقة
من معناه المحقق ومن ذلك المعنى الذي اذ لم يثبت عند اهل اللسان احتمال
اللفظ في غير ما وضع له بل علاقة بهيمة وبين ما وضع له وايضا قد سبق ان جملة
معناه الحقيقي الذي هو معنى الترجي منى يمكن في نفسه ولا ضرر في صفة عن ذلك
المعنى بحسب جملة عليه وكون صفة عنه لا ضرر باطلا الا ان يثبت ان المصدر
اليه مما وضع اللفظ باذنه اليه وهو محتمل فيكون جملة عليه من غير ان يترجم
وفي نحو اشئ الشرفه ولما لم يصح عند الاشاعة استعارة لعل لا ارادة لعل
لاستفراجهما وقرع المراد ولا للتعبيل عند من ينبغي تعيين افعاله بالاعراض
وجب ان يجعل مجازا عن الطلب الذي يتاخر الارادة ولا يستلزم حصول المطلوب
او يجعل مجازا عن ترتيب الغاية على ما هي ثمرة له فان افعال لعل تتفرع عنها حكم
ومصالح متقنة هي غرضها وان لم تكن علا غائية لها بحيث لو لا لم يقدم الفاعل
عليها كما حقق في موضع من اهل السنة وافق المحرر في تعيين الغرض الرابع
الى العباد وادعى انه ذهب الفقهاء والمحققين سبق انتهى كلامه **ول** والآية تدل
على ان الطريق الى معرفة لعل اي التصديق بوجوده الذي هو الهيئة البسيطة
والى المصدق بوجوده ايته واستحقاقه للعبادة الذي هو الهيئة المركبة للعبادة والاشفاق
واعلم انه تعالى امر بعبادة الرب الموصوف بالصفات الموصولة الى الدافعة الاحتمال
الاشتركي فيه وتوجب زعم المبطلين من الخ طيبين او بالصفات الكائنية الممدوح
والتعظيم بناء على تعيين المراد بالرب الموصوف قبل اجراء تلك الصفات عليه ثبت
وجوب لعبادته والعم بوجوبها يتوقف على التصديق بوجوده لاستحالة العبادة بالمعنى
وعلى المصدق بوجوده لان العم بوجوب عبادة الرب الموصوف المتعين في ذاته لا
يتصور بدون التصديق بوجوده ايته وعلى التصديق باستحقاقه للعبادة ووظائف
واجبات الشئ والامر به ايجاب وادع ما سلف ذلك الشئ عليه كما لا يراه بالصدق
فانه امر مقدم الطهارات فيكون كل واحد من البصديقات الثقت المذكورة واجبا
ولما لم يكن تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال اذ في لعل لعل

الامر بالعبادة بما يدل على وجود الصانع ووحدة واستحقاقه العبادة وذكرها في جميع
من الدلائل اثبات من النفس وثقله من الآفاق فبدأ اول بقوله خلقكم وقال انما
والذين من قبلكم وانا انزلناكم الارض فراشا وراجا والسما ربنا وخالقنا
وانزل من السماء ماء فخرج به من الثمرات رزقا لكم وهو استدلال بالاعمال على صحة
من عبود السماء والارض وهذه الدلائل كما يدل على وجود الصانع يدل ايضا على وحد
لان شيئا من ذلك لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى وعلى استحقاقه العبادة ايضا
لان من افرج الان من ظلمة العدم الى صحو الوجود واسكنه في هذا العالم الذي
هو كالبست الممتدة وفيه جميع محتاج الولى فاسما من فروعها كالسقف والارض مكدودة
كاللباط والكواكب مضمية كالمصابيح والارتباط الى صل بين السماء والارض السبية
بعقد الشكاح من حيث انه نزل الماء من السماء الى الارض فخرج به من بطنها ما يشبه النفس
الحاصل من الحيوان بسبب ازدواج الذكور بالاناث من الكوان الثمار رزقا لحيوان
فان الان كان كالبست المتصرف فيه وضروب النبات تميا لانه لانه وضرب
الحيوان مصروفة في مصالحه فهو سبحانه وتعالى ربنا بهم بمثل هذه القربة العجيبة وكريم
بمثل هذه التكرمة البالغة وجعل الارض لهم شفق من الام لان الام تشق اولادها
فوحا واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تظلم لوانا من الاطعمة كيف لا يشق
نهاية التعظيم والاحمال وغاية الخضوع والابتذال كما هو الوجه في ترتيب هذه الدلائل
على الوجه المذكور ان المقصود من الاستدلال افادة العلم فكيف كان اظهر دلالة كانت
اقوى افادة وكان اولي بالقديم واقرب الاشياء الى الان لنفسه عليه
باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره فذلك قدم دلائل النفس على دلائل الآفاق
وقدم من دلائل النفس نفس الان ثم ذكر آياته واهماته ثم ثلث الارض
لا اقرب الى الان من السماء ومعرفة حالها اكثر من معرفة حال السماء وانما
قدم ذكر السماء على نزل الماء منها وخرج الثمرات بسببه لان ذلك كالمثل الذي
من السماء والارض والامر متاخر عن المواتر وروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع
عند حيز الصادق فقال جعفر رضي الله عنه هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت
اهواله قال نعم ما جئت يوم رايح ما كنة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فقتلت
ببعض الواجهم ثم ذهب معنى ذلك اللوح فاذا انما مدفوع في تالط الامواج حتى دفعت
الى السحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من بس على السفينة والملاح واللوح بانها تحيك
فما

فهذه الدلائل التي تفتقد العلم بوجوهها التي هي في النفس
جليل نعمة عليها وتذكير نعم الله تعالى بها
المنزلة وتصور الانفاذ فذلك اوردوا
لله سبحانه اول كتابه المبين

روى بعض الزنادقة انكر الصانع
عند حيز الصادق فقال جعفر رضي الله عنه هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت
اهواله قال نعم ما جئت يوم رايح ما كنة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فقتلت
ببعض الواجهم ثم ذهب معنى ذلك اللوح فاذا انما مدفوع في تالط الامواج حتى دفعت
الى السحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من بس على السفينة والملاح واللوح بانها تحيك
فما

فما ذهبت هذه الاشياء عنك هل سلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد
قال بل رجوت السلامة قال فمن ترجوا فسكت الرجل فقال جبران الصانع الذي
ترجوه ذلك الوقت وهو الذي يحاك من الخلق فاسم الرجل على يده وروى في بعض النسخ
قال لوران بن الحسين كم لك من اكله قال عشرة قال فمن نكك ورككب ودفع الله
العظيم فا انزل بك من جحيم قال له كما فقال ام ما لك من اكله لاله كما وكان
ابو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية وكان يتنزهون الفضة ليقنوه وبينما هو عند
في مسجد اذ بهم عليه جماعة بسيرف مسولية وهموا بقتله فقال لهم جبرئيل عن مسئلة
ثم انقلوا ما شئتم فقالوا له مات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة
مشحونة بالاحمال تمكوة من الاثقال قد اختوشتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة
دهى من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا مدبر يديرها هل يجوز ذلك الفصل
قالوا لا هذا شئ لا يقبل العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله ان لم يجز في العقل سفينة
تجري مستوية من غير ملاح يديرها وبها فليكيف يجوز قيام هذه الدنيا على خنجر
احولها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ وكوا
جميعا وقالوا صدقت فاغمدوا سيوفهم وتابوا وروى ان بعض الدهرية سأل
الشيخ فمى رحمه الله بالرسول على الصانع فقال وورقة القوس وطيرها ولونها وزهرها
وطيرها واحد عندكم قالوا نعم قال فما كلها دودة القز فيخرج منها الابر يسبح وكلها
النمل فيخرج منها العسل وتاكلها النشاة فيخرج منها البقم وتاكلها الطير فينقض
في نوافجها المسك فمن الذي جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسن ذلك وامنوا
على يديه وكانوا سبعة عشر وسئل ابو حنيفة رج حرة اغوى عما يدل على وجود الصانع
فقال ان الوالد يربى الذكر فيكون انثى وبالعكس فذلك يدل على وجود الصانع الحكيم
وتمسك احمد بن حنبل بفتنة حصينه طس ولا فرجة فيها طاهر ما كلفه الله لانه
ويطيرها كالذهب الا بغير ثم انشقت لجد ران وخرج من القلعة حيوان سميع
بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الخوخ وسئل اعوان عن الرجل
فقال البعرة تدل على البعير والروت على الحية وانما راقدم على فستما ذوات
ابراج واراض ذوات فحاج ذوات امواج انما تدل على الصانع العظيم وقيل لطبيب
بم عرفته ركب قال بان يبيع منخفضة اطلق ولحاب ملين امسك وقال آخر عرفته
بخلعة باحد طرفها عسل وبالاخر لسع والحل مقرب للسبح هذا وروى الامام في تفسيره

199

رجعت من حالي قال اخبرني السيد اذ انتم في بعض
الفرد وقال له بركة طوط

ليستين ان طريق معرفة الله هو النظر والاستدلال اولئك من لها طريق سوى النظر
سلكه السلف الصالحون الذين هم اعلام الدين يقولون بالاستدلال بافعالهم
الظاهر انه عطف تفسيرى لقوله النظر في صفة وطعن قوم من المشبهة بهذه الطريقة
وقالوا لا يستدل بعلم الكلام بدخلة لانه علم لم يتكلم فيه الصحابة ولم ينقل عن احد منهم انه نصب
لنفسه الاستدلال على شيء من المطالب المذكور في علم الكلام فكانت بدعة وكل من
عمد وقالوا ايضاً ان النظر لا يفيد العلم الا سبيل الى العلم بكونه منبسط العلم وذلك
لان العلم بكونه منبسط العلم ان يكون كونه ورياء والنظر بافعال كان كونه ورياء واجب
اشترط الفصل فيه وليس كذلك وان كان نظراً بالزمن اثبات جنس الشيء بغيره من افاده
وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقفاً في ذلك النوع وايضاً فيزيم اثبات
الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيله الى الاثبات يجب ان يكون معلوماً قبل
ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوماً قبل فهم اجتماع المنزى والاثبات وهو محال
واجواب عن الاول انكم ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المسكوبين كالملازم
منه القدر في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدر في الفقه
وان عنيتم انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله عم بالدليل فليس ما قلتم وعن الثاني
ان الشهادة التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فاسدة لانهما الباطل لا فائدة
جنس النظر ببعض افاده وهو ناقص ومنهم من سلم ان النظر في الجملة يفيد العلم
لكنه من كونه منبسطاً في الاحكام ولما رفضوا طريق التصور والاستدلال في باب
الحقايد الدينية والمطالب الآلية لم يبق لهم متمسك فيها سوى التقليد فاما ان
يقصد الكل فيزيمهم نقصد الكفار ايضاً واما ان يوجبوا تقليد البعض دون البعض
فلا بد من مرجح يرجح تقليد البعض الاول على تقليد البعض الآخر وذلك المرجح ان كان
هو النظر فقدنا قضاؤنا ذهابهم وان كان تقليد آفة يلزم التسلسل وان سلمنا
قدوم التقليد في موضع كثيرة منها قوله كما حكايته عن الكفار انا وجدنا آباءنا على
امة وانا على آباءنا وهم مقتدون وقوله بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا واذ قد نظر
طريق التقليد لم يبق الا طريق النظر والاستدلال وهو طريق الانبياء والمرسلين
ول وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا عطف على ان الطريق ضم عليه راجح
الى الله تعالى لا يستحق على الله تعالى ثوابا بعبادته والوجه في دلالة الآية على ان
الطريق الى معرفة الله هو النظر دون التقليد ظاهر ووجه دلالتها على انك هو الله

بقوله فان العبادة لما حوت على العبد شكر النعم الباقية كان كما جبره الا ان قبل العمل
فلا يستحق على الله شيئا من ثوابه الا بعد النزاع عن العمل فانه اذا لم يقض وجب عليه من
العمل بمقتضى ما اخذه من الاجر يستحق على الله شيئا زائدا لثواب الذي حصل له
في الآخرة انما هو محض فضل وكرم منه تعالى ووفاء لما وعد به بقوله ولئن شكرتم لازيدنكم
وليس باجر لعمل الواقع منه في الدنيا والطلاق الاجر عليه مجزواً عما قال ان العبادة
تجب عليه بشكر النعم الباقية من حيث انه تعالى رب الامم بالعبادة على تصانيف تلك
الصفات التي تذكر جلال نعمه الباقية وترتيب الحكم على الوصف لنا مستبعد
بالعبادة فيعلم انها بما تجب لاجل النعم الباقية شكرها وان ما يترتب عليها في الآخرة
انما هو محض وعدة بالزمن ليس بشكر بالعبادة قال الامام واعلم ان صحابنا يحتمون
بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بشكر الثواب لانه لما كان خلقه ايانا وانما علينا
سبب الوجوب بالعبادة فيكون اشتقانا بالعبادة اداء للواجب والالتزام
لا يستحق باءا للواجب شيئا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى
صفة ثمانية اي لقوله تعالى ربكم جنى بها الملح والتعظيم والتسبيح والتوضيح اودع منصوب
على انه منقول من قوله كما انه قيل اعني الذي اودع الذي جعل لكم الارض فراث
اي سعة اودع مرفوع على انه منبسط محذوف اي هو الذي اودع مبتدأ خبره فلا يخبر
فيكون قوله الله من وضع المظهر موضع المضموع تعديلاً للنهي وتبسيحاً لخال من انكر لم يمسك شمله
شيء ذي ذاته وصفاً وافعاله شيئاً ممن يحتاج اليه في جميع ذلك فان مقتضى الظاهر ح
ان يقال فلا تجعدهم الا اذا وادوا فذلك مستغنى في الخبر الجملة عما يعود منه الى المبتدأ
كما ذهب اليه الاخفش من ان الربط قد يكون بالاسم الظاهر اذا كان عبارة عن
المبتدأ مثل ان يقال زيد قام ابو عبد الله اذا كان ابو عبد الله عبارة عن زيد
كناية له قيل لا يجوز ان يكون الموصول الثاني مبتدأ لان صلته ما ضيعة فلم يشبه
الشروط فلا يزداد في خبره الفاعل وهذا النظر غير وارد لما في شرح الرضوي من ان الاعم
الاغلب في الموصول الذي تدخل في خبره الفاعل ان يكون عاماً وصلته مستقلة
الا انه قد يكون خاصاً وصلته ما ضيعة كقوله تعالى ان الذين قتلوا من المؤمنين والذين
ثم لم يتولوا فليس عذاب جهنم فان الاستدلال الموصول فيه عبارة عن جماعة مخصوصة حصل
منهم الفتن اي الا عاق وكذا قوله تعالى وما افاضنا على رسوله منهم فاولئك هم الذين
ان يكون الذي جعل لكم منقول متفقون وبه بدأ ابو البقاء وكان الحسن انما لم يفت

انما يستحق على الله تعالى ثوابا بعبادته والوجه في دلالة الآية على ان الطريق الى معرفة الله هو النظر دون التقليد ظاهر ووجه دلالتها على انك هو الله



لا يخرج ليقوت التعريف والمبالغة المستفاد من حذف منقول تتكون على معنى الحكم تتكون
وتستبرون كل شئ تسكواه وتزجرون بشرتهم كم الى جناب قدسه والاتقاد على هذا
الوجه هو مستهني ورجات السالكين **دول** وجعل من الافعال العامة يعني ان جعل
سواء كان من الافعال المقاربة او بمعنى اوجدا وصير من الافعال العامة اي المتساوية
بجميع الافعال المتخصصة مثل فعل وحصل وكان النامة فان مما ينهاتحقق في ضمن جميع
الافعال الخاصة كالضرب والذباب والقيام ونحوها وكحي على ثمة اوجه احدا ان يكون
من الافعال المقاربة يقال جعل زيد يخرج بمعنى صار وطرفن يخرج وانما صار الى
طرفن مع ان صار ليس من افعال المقاربة باء على ان الاصطلاح النامة على عدة من الافعال
المقاربة لثمة قسم الاول ما وضع لخلق حصول مضمون الخبر ورجاء مطلقا اي
سواء خرج حصوله عن قريب او بعد مدة مديدة وهو عسي يقول عسي لثمة ان يخرج
الجنه عسي ان يشفي مريضه والقسم الثاني ما وضع لوضع حصول الخبر وهو كما واداشتك
وكرب واهل يقال كرب ان يفيل كذا اي كان ان يفيل والاهلقت اذركه
اي كرت اذركه والقسم الثالث ما يفيد شروع فاعلة في مضمون الخبر مثل حصل طرفن
واخذ واقبل وانت ودان افعال المقاربة الموضوعه لثمة حقيقة من هذه
الاقسام ليس الا القسم الثاني واما القسم الاول وهو افعال رجاء وحصول فليس
ولانه على وتو الخبر لان خبره يكون مطروح المحصول لا يوثق بحصوله واما لا يوثق بحصوله
كيف يتصور ان يحكم به فحصوله وكذا القسم الثالث وهو افعال الشروع لانه على
وتو الخبر ايض من حيث انها موضوعه لشروع فاعلة في مضمون الخبر وما شرح فيه
لا يقال لانه قريب المحصول وانما يقال انه قريب التمام والفرغ منه فانك اذا قلت
طرفن زيد يخرج كان معناه انه شروع في الخروج وتلبس باول اجزائه ولا يقال
ان الخروج قرب ودان من زيد الا قبل شروع فيه نعم يصح ان يقال فيمن شروع
في الشئ قرب تمام ذلك الشئ على يده وفرغ منه فظهر بهذا ان افعال المقاربة
في الحقيقة وهي الافعال الموضوعه لثمة خبر ليس الا كاد وجراد فانه وان تسمية
ما عداها افعال المقاربة انما هي مجرد اصطلاح فلذلك الحق المحض حصل وطرفن بصار
وجعل الجميع من واحد والظفر من الثابتة من النوق والاكوار جميع كوز الفتح
وهي الجماعة الكثيرة من الابل وقوله من الاكوار حال من قلوب وقوله من الاكوار
جملة اسمها خبر جعلت والمسمى شربت قلوبهم ان تكون قريب المرتج والاكثر ان يكون جنبا فلما

فلما راع ان وجودها والمرتج موضع الاكل والتشم قال في حكمته عن اخيه يور
نرفع وتعب اي تشتم وتكلم **دول** والتشيم يكون بالنقل كما في قولك تشمت
التراب فميصا جعلت الفضة حاتا ومنه قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا وذلك
الم جعل الارض لها والوجبال وانا واكون بالقرن ايض كما اذا قال احد
ان الشئ الفلاني على صفة كذا اقولا غير مستند الى دليل يقال انه بعد مرصوقا بها وقد
اغرى اي باعتقا وكونه على صفة اعتقا واغبر مطايب الواقعة وقوله تعالى ولو الملائكة
الذين هم عباد الرحمن انما نحتسب ان يكون بمعنى التشييم التزل على معنى انه اعتقدوا
ان الملائكة انماث وكذا قوله تعالى حكايه عن الكفرة اجعل الالهة لها واحدا **دول**
اي صير محمد الملائكة لها واحدا بان قال بوحدة الالهة وبان اعتقد ذلك وكذا قوله
فلا تجعلوا لله اندادا ويحتملها كما سيشبهه وفي القيس ان جعل يحيى في القرآن
لما نزل كما في قوله تعالى اما جعلناه قرآنا عربيا ولنجعلك قال في الم مختلف من الهم
جعلوا بصا عتق في رحا لهم اي صنوا وراهم في جوالقه وتخرج قال في قولك
غربا ولقيت وقال علي ان تجلس بيننا وبينه سدا وغير ذلك ولعل المحض يدعي رجوعها
الى احد المعاني التي ذكرها **دول** ومعنى جعلها فراشا اي بسطها عليه
الترش البسط والترش اسم لما يرش اي بسط وهذا قوله تعالى والارض فرشا
فتم الما بعد ذلك وقوله ولله جعل لكم الارض بساطا وقوله والارض بعد ذلك
وحا اي بسطها فان الوجود البسط **دول** مع ما في طبعه من الاحاطة بهما في قوله
ان الارض بحسب طبيعتها تقتضي التسفل وان تكون في وسط الكل بحيث يكون
مركز جميعها منطبقا على مركز العالم وتتر ايض ان الجسم البسيط وهو بالتركيب
من اجسام مختلفة الطباع او اخطى وطبعه بان ينرض بوجه وجوده ان يكون
خاليا عن جميع ما يمكن خترة عنه من التأثيرات الخارجية لا بد ان يحيط به تحديدا
فيكون كرة لان طبيعته واحدة كما دته والطبيعة الواحدة لا تنقل في المادة الواحدة
افعالا مختلفة بالبنوع وما سوى الكرة من الاشكال في افعال مختلفة بالبنوع فان
الشكل المصنوع يكون جانبا منه خطا وافر زاوية او سطح او نقطة وهي موزعة لثمة
الحقايق فيلزم تفككها والتخرج بلا مرجع بان المعامل والتاثيرات في الشكل
توزع هذا ان الامرات ثبت ان طبيعة الارض تقتضي ان تكون عايشة في الارض

جعل يحيى في القرآن

طبيعة الماء تقتضي ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الالهية لما اقتضت ان تخلق انواع النباتات
 التي لا يمكن ان تعيش الا باستنشاق الهواء والكل ما بينت من الارض والاشجار
 على ظهرها اخرج الارض عن تنقيتها طبيعتها واخرج بعض جوانبها من المياه وبسطه مسكن
 للحيوانات ومحل الحصول ارضها من انواع النباتات والاشجار رجمة للعباد وقال الامام
 ومن شرايط كون الارض فواش لان كونها من الماء لان طبع الارض ان يكون
 قابضا في الماء فكان يجب ان تكون البقي ومحيطه بالارض ولو كان كذلك لما كانت
 فواش لنا فعملت له في طبيعة الارض واخرج بعض انبساطه من المياه كما في جزيرة
 الباردة حتى صلت لان كون فواش لان كونها من الماء من ندم ان الشرايط كونت
 الارض فواش ان لا تكون كوة فاستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كوة
 وهذا بعيد جدا لان الكوة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في المحال لا يتغير
 عليها والذي يزيد ان الجبال وتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها وانما في كون
 شرايط كونها فواش ان لا تكون في غاية الصلابة كما في حجر فان النوم عليه وكذا المنسحق
 مما يؤلم البدن وايضا لو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليه وانما
 اتى في الآية منه لتعذرها وكونها من تركيبها كما يراود ان لا تكون في غاية اللين كما في
 الذي يفيض فيه الرجل ومن شرايط كونها في غاية اللطافة والشفافية فان الشفا
 الذي لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يستقر من الكواكب والشمس فكان يبرد
 جدا فيكون كونه غير مستقر النور عليه فيفسد فيصبح ان كون فواش للحيوانات بذلك
 من كلمات الامام والى صل ان الارض لو كانت في لين الماء والخاص من عليها
 ولو كانت في صلابة الحجر لتعذر القعود والنوم عليها ولو كانت في لطافة الهواء الشفا
 في الغاية لما استقر عليها النور فلا يستقر من الكواكب فكان يستقر على البرودة جدا
وله قبة مضروبة عليكم اشارة الى ان قوله بنا وبمعنى مبنية ومضروبة وانه صفة
 لمخدوف وهو قبة القبة هي المستديرة من اجسام يشبهت السماء بهاتين صفتيها
 واحد الاخمينية وكون من قبة واصرف ولا يكون من شمس وكون على عمودين او ثلثة
 وما يكون على اكثر من ذلك فهو بيت وقيل البيت اعم من الكل **وله** والسماء اسم
 يقع على الواحد كما في قوله تعالى ولقد زيننا السماء الدنيا وعلى المتعدد كما في قوله تعالى
 ثم استوي الى السماء فستويهن والراد السموات السبع وكذا في هذه الآية لان المختصر
 بنا وهو الكل لبعض منها واخلق اسم السماء على الكل لانه اسم جنس وقيل لانه جمع سماوات مثل

ومن شرايط كونها كوة مضطربة فانها كانت
 مضطربة على الارض التي اخرجها فخلق
 اجال وارسابها حتى صارت بعد ذلك
 فواش لخلق صالحة للاستقرار عليها

مثل عباد وعبادة **وله** والبن مصدر سمي المني به فان النمل بمعنى النمل كثير منها الكتاب
 بمعنى المكترب والزاش بمعنى الموش واليباط بمعنى الميسر والهمودا الميسر
 المستوي والبن في اللغة بمعنى النعنة كما في قوله تعالى كما في قوله تعالى عن فرعون يا ابن
 لي ضرعا وتفرغ كما في قوله تعالى انتم اشد خلقا انتم السما ربنا وتوصل كما في قوله عليه السلام
 فليصرف وليتصرف وليبين على صلوة وقول الحسن وجعل لكم السما رقبة مضروبة عليكم
 يدل على انه حمل البنا على الرفع **وله** ومنه بنى على امراته يعني ان قولهم بنى فلان على امراته
 كناية عن دخوله بها ما خرد من البناء بمعنى ضربا يصيح بسكنى وتكريره طمس على الخزل
 والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ اللازم لينتقل منه الى اللزوم فان دخول الزوج
 بها يستلزم نصب الجبهة ونحوها عليها قوله تعالى اخرج به من الثمر ان الخرج حقيقة
 انتقال شئ كما ثبت في داخل ما يحيطه الى خارجه وقدر جاز في الثمر ان لوجوده او لتزول
 قال تعالى فترى الودق يخرج من خلاله وتصود قال تعالى بعد ما يخرج في الارض ما يخرج
 منها ولتظهور قال تعالى ولله مخرج ما كنتم تكتمون ولتخلق والايها كما في هذه الآية
 فان اخرج الثمرات بسبب الماء معناه اي كما ذكرنا وخلقها لانقذها من داخل الاشياء والى
 خارجها لان الثمرات رابعيا نها ليست موجودة في داخل الاشياء بل يصح اخرجها منها
 حقيقة والفرقة في الاصل حمل الشجرة ثم اقسام فيها جملة اسمها الكلي ينقطع به جنسها على
 اصل زائدا عليه يقال ثمره ما لك اي ثماره وزاده وعقل من ثمر اذا كان
 يمدى صاحبها الى رشد وصلاح فلذلك قال المفسرون اراد بالثمرات جميع ما ينتفع
 به مما يخرج من الارض ونسبه واقره كما رزق لكم بان قالوا اطعمناكم وعلقناكم ونم
وله وغروج الثمار بقدر ان لسه كما جوف اسمها ورد كما جوابا عما يقال ان السبب خروج
 الثمار هو قدرته تعالى ومشيئة الماء فما وجد دخول الماء بسببته على الماء ومحصرا في الثمر
 نعم ان السبب الفاعل هو الله تعالى بقدرته ومشيئة الا انه تعالى جعل الماء المتمرجح بالسبب
 ما ويا لقبول صور الثمار وكيفيةها واجرى عادية على افاضة تلك الصور والادوات
 على تلك العدة المادية مع كونه قادرا على ابدائها وحيا وبلا مادة كما ابدع خلقه من
 وثمارهم كذلك وكما ابدع اعيان المواد وذاواتها كذلك كما قيل ان كونها بالذات
 حة الكت ثمره وتكرس الكت **وله** بان اجري مستحق بحسن وضمها راجح الا ان الهمودا
وله ابداع عطف على جعل وضمها راجح الى الثمرات المذكورين وقد وضع في بعض
 النسخ عبارة وقوله هكذا وهو قوله تعالى ان يوجد الاشياء كلها بلا سبب وذاواتها

والن والهمودا
 كناية عن

قد جاء الودق
 كناية عن

وهي شجرة الودق
 ويسمى بها

وهو ما طرأ قوله اذ ابرج **ول** نرسن لا سباب اي عيانها وفوداتها **ول** له خبر قوله صبايع
 قدم عليه ولكن المحضف يكون مخرجي عن العنق وقوله بدرجان كان على صيغة اسم الفاعل
 يكون حال من فاعل انت بها وهو لسه تباكي وهو ان لم يكن مذكور الفاعل لكنه مراد مني
 وان كان على لفظ المفعول يكون حال من الضمير البارز المجرور في انت بها بتاويل
 كل واحد منها او منون ان لا انت على تضمينه معنى التصيير المتعدى الى منولين كما مر
 والمنوي في قوله تجد وراجع الى لسه كما وضعت فيها الاحوال المذكورة منها وغيره من قولك
 والجملة ستين فبيان الحكمة في انت بها على التدرج وقوله ليس في انت بها دفعة
 صفة لقوله عبر **ول** وسكونا الى عظم قدرته اي ستين سابه يقال سكنت الى فلان
 بمعنى استأنست به وما الى سكن اي من اسكن اليه من امرأة او جنم قال الامام واهلنا
 سؤالات السؤال الاول هل يقولون ان لسه كما هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول
 الماء اليها المجرى العادة ويتولون ان لسه كما خلق في الماء طيبعة مؤثرة وفي الاصل طيبعة
 قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها لسه كما والجناب لاشك على كل
 القولين في انه لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لاشك ان لسه كما قادر على خلق هذه
 الثمرات ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام بطعم ولون رائحة
 ورطوبة وجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدور على ابتداء لان المحقق قدوة
 اما حدوث اذ الامكان واما بها وعلى التقادير يلزم ان يكون لسه كما قادرا على
 خلق هذه الاعراض في جسم ابتداء بدون هذه الوسائط واما يودك هذا الدليل العقلي
 من الدلائل العقلية ما ورد في الخبر من انه كما يخرج نعيم اهل الجنة المشاهير من غير هذه
 الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا ينافي في قدرته عليها بواسطة خلق هذه
 القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وكما هو قول المتأخرين من المتكلمين انما ذلك
 ولا بد منه من ولين والسؤال الثاني في انه كما لما كان قادرا على خلق هذه الثمرات بدون
 هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة والحكمة
 لسه كما يات ذلك ما يريد ثم ذكر من الحكم المنفصلة وجودا احدا ان لسه كما انما اجرت
 العادة بان لا ينفع ذلك الاعلى ترتيب ودرج لان المحضف اذا حمل المشقة في
 الحوت والغرس طلب للثمرات وكذا وانفسه في ذلك حاله بعد حال عمله انما لا يحتاج
 الى عمل هذه الثمرات في الدنيا بل يطلب هذه المنافع الدنيا وفيه فلان يتجمل مشاق اقل من
 المشاق الدنيا وفيه لطلب المنافع الاخرية التي هي اعظم من المنافع الدنيا وفيه كان

وصار

وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء ولكنه جوي
 عاونة بتوفيقه عليه لانه اذا عمل حركات الادوية وفعالها لمرض فلان عمل مشاق
 المكلف وفعالها للعقاب كان اولي وثابتا بينها في كونها دفعة واحدة من
 غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باستناده الى القادر الحكيم وذلك كما لم يأت
 للمكلف والابتداء اما لخلقها بهذه الوسائط فيقتصر المكلف في استناده الى
 القادر الى نظر دقيق وفكر فاض يستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب
 لما ارتاب مراتب درجاتها انما ربها كان يفتكها ولا يهل الاستبصار عبرة في ذلك
 وافكارها صائبة **ول** سوادا اريد بالسما والسيما والفتك يعني ان السما والسيما
 اسم لكل عاقل فان تلك من قبيل سقف البيت سما وخص في الحرف بالفتك لكونه
 في غاية العتق والارتفاع ويصح ان يراد به في الآية كل واحد من المعنيين وان
 يحكم بان كل واحد منهما مبدأ للنزول المطرفان قوله تعالى ان لسه كما يبرج سحابا
 ثم يورد لطف بيته بجملته كما في قوله في الودق يخرج من خلاله اي ينزل يدل على ان
 السحاب مبدأ للثمر وله وظواهر النصوص على ان مبدأ نزوله هو الفتك ومن تلك
 الظواهر قوله تعالى انزل من السماء ماء فان الظاهر ان عمل اللفظ على معناه العرفي في
 وروي عن ابي الحسن انه قال تحت الرمش بحر ينزل منه ارزاق عجوبات يوحى لسه كما
 اليه فيمطر ما من سما الى السما حتى ينبت في السما والارض ويوحى الى الارض فيحموله
 فينبته في السحاب والسيما بمنزلة الغزال ثم يوحى الى السحاب ان غزله فيسزله
 فيس من قطرة تظفر الا ومهما ملك بعضها موصفها ولا تنزل من السما قطرة
 الا بحسب معلوم ووزن معلوم الا ما كان في يوم الطوفان فانه كان ما منتم
 قد نزل بغير كيل ووزن وطهر منه ان يكون احدها مبدأ للنزول المطرفا في نزول
 من الآخرة الا ان نزوله الى الارض يستدعي من السحاب بالذات ومن الفتك بواسطة
 ابتداء هذه الحركة وهي الحركة المشتملة الى الارض من الحركة الاولى المستندة من الفتك
 المشتملة الى السحاب فان هذه الحركة الاولى لما كانت متقدمة على الثانية مستندة
 من الفتك كانت الحركة الثانية ايضا مستندة من الفتك بواسطة **ول** او من سباب
 سماوية عطف على قوله من السماء **ول** تشر الا جوار الرطوبة اي ترفهها يقال
 تشار الغبار اي سطر وارتفع وانما رده غيره اي دفعه والاراد بالاراد الرطوبة الاخرية
 فانها عبارة عن الاراد اللوئية والمائية مختلطتين كما ان الرعان هو الاراد اللوئية

اي تارك الرطوبة
 اي تارك الرطوبة

والارضية والارواح الطيبة والارواح النجسة من كره الهواء وطبقة
باردة برودة الهواء والارض والماء وعدم وصول اشعة النفاذ من الاشعة اليها فان
عاش الشمس ونحوها الذي هو الاصل في الساعات الساعات الساعات الساعات الساعات الساعات
من الهواء والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض
اذ لم يكن البرد شديدا والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض
الاجتماع والتقاط وتصير رتبه جات كما في قوله وان كان الجو باردا فان
الارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض
مبتدئا من السحاب ومن الطبقة الباردة من الهواء الا من نفس الفلك الا ان مسات تكونه
وتزوله وهو الشمس ونحوها كما كانت سماوية اي ما تزل من السماء من المطر والارض والارض
ح انما تزل من الطبقة الباردة من الهواء والارض والارض والارض والارض والارض
والفلك كون تعلق الاله بها يجعلها مبداء الحقيقة وان اريد بها الاسباب
السماوية على طريق تسمية المنسوب الي السماء سماوي زار سلا كما في الوجه الثاني في كون
مجازا بان يجعل الاله سبب تكون الشيء وتزوله مبداء وتزوله كما في الوجه الثالث فيكون
في الاله نشأه لا ابتداء على الاضغان وتحتل ان يكون في الوجه الرابع سببية كما في قوله
مما خطبتا تم غرقوا وقول امرئ القيس تطاول ليك بالاشعة وانما الخيم ولم تترقد لي
قوله وذلك من بنا جاني **دول** ومن الثانية التبعيض بدليل قوله كما واغرابه
ثمرات وجه دلالة على التبعيض تنكير ثمرات فانه يدل على البعضية لانه كما في
في جموع القدر **دول** والكتف المنكوت اي وبدليل حاظه لفظين منكرين لفظ من
فان ما قبله اعني ما وما بعده اعني رزقا محمولان على البعض حكم التنكير فان سب ان
يحمل لفظ من ايضا على التبعيض لوافق ما قبله وما بعده **دول** فانه جاب بعض الثمرات
براهم ان تكون من التبعيضية نفسها منقولا به لا فخرج وليس كذلك لانها حرف اسم
بل هو بيان لما حصل منه لانها في المعنى قائمة مقام المنقول به المحذوف والظهور فخرج
بشيئا من الثمرات وبعضها منها **دول** يكون بعض رزقكم اشارة الى ان رزقا
على لحد من ان يكون من التبعيض مستعمل في معناه المصدر اي لا بمعنى الرزوق وواقع موضع
المسئول ومنصوب نصبه وان قوله كم مسئول رزقا اي اخرج بعض الثمرات لاجل ان
يرزقكم **دول** وهكذا الواقع وليس ثالث على كون من التبعيض فغيره ان المطابق
لما في الواقع حملها على التبعيض لان لسه كما لم ينزل من السماء كل المار بل بعضه اذ رزقا

هو بعد في السماء ولم يخرج بالما المنزل من السماء وكل الثمرات بل بعضها علم من ثمره هي لغيم
مخرجة ولم يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لان بعض رزقا لم يخرج
بعد ومنهم من زعم ان قوله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات اراد به انه لم يخرج كل
الثمرات كما انزل من السماء وهو المطر بل اخرج بعضها بما والايات والعيون والالهام
وما اذا غير منزل من السماء ثم قال وهذا الخالف لما ذكر في سورة الزمر من ان
جميع مياه الارض من السماء حيث قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ان
لله منزل من السماء وما في تلك السورة المراد بالما وهو المطر وقيل كل ما في الارض
فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة ثم يقسم لسه عز وجل وليس المراد ما زعمه ذلك
البعض حتى ياتي في ما ذكر في الزمر **دول** او للتبيين ولما ورد ان يقال
ان التبيين يستدعي ذكر ما يحتاج الى البيان وما هوها دفعه بان رزقا منصور
على انه منقول به لا فخرج وانه لكونه بمعنى المرزوق كمنحاج الى بيان انه من جنس
هو قدم عليه ما يتبينه ومثله تبرك انتقت من الداء هم الغا وهو انما يكون وانما
المعنى الغا هو الداء هم وكتمل ان يحمل على التبعيض ايضا وعلى هذا يكون قوله كم صفة رزقا
وقوله من الثمرات حاله اي اخرج رزوقا كما لنا لكم هو الثمرات فلما قدم على التبيين
انتصب **دول** وانما سبغ الثمرات جواب عما يقال ان لفظ الثمرات كونه جمع
السلامة من صيغ جمع التثنية كالفعل والفعال افعلة وفعلة والحال ان الموضع موضع
جمع الكثرة مثل الثمار والثمر وكثرة الثمار المخرجة بما والسماء وجمع القدر موضع لان
يطلق على العشرة وما دونها وجمع الكثرة لا يطبق بالحقيقة الا على فروع العشرة
واجاب عنه بوجه الاول ان الثمرات وان كان جمع ثمره التي هي با الوحدة الا
ان الوحدة قد تكون حقيقة شخصية وقد تكون اعتبارية عرضية فان كل
وان كان كثيرا في نفسه فله وحدة بوجهها وواحد لفظ الثمرات هنا ليس لفظ
ثمره الذي يراد به الواحد الشخصي من جنس الثمر بل يطبق على الثمار والكثرة التي عرضت
لها الوحدة باعتبارها كوحدة المالك والبستان الذي ينبت به فيه والحال
الذي احاط به شجارا والهيئة الاجتماعية التي عرضت لها ولا شيء رها كما يطبق
لفظ الكثرة على القصيد التي نظمها شاعر واحد من كلمات منتظمة على نحو واحد قافية
واحدة وهيئة مخصوصة ويقال كلمة الجوزية مثلا القصيد التي نظمها حادرة
الزبي في وتصغير الحادرة للتعظيم والتناول وقصيدته سميت كلمة لشدة ارتباط

كل من جمع على ضربين قد كثر في قوله تعالى والارض والارض
والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض
من الكثرة اربعة اقسام وانما في قوله تعالى والارض والارض
السلامة عند جمعها وانما في قوله تعالى والارض والارض
من القدر والكثرة وانما في قوله تعالى والارض والارض
نزل القدر والكثرة يصح انهما

قوله قوله قوله قوله
بالطريقين
سببته اولاً
على العبد الذي
لا يعبى الزوال
والاعتباري
سببته
والظاهر ان يقال من جملة ذلك قوله
سببته

كلما تبعضها ببعض صيرورتها كما هو في الحكمة الواحدة ولما كانت الثمرات جميعاً
التي يراو بها الجماعة من الثمرة كانت الثمرات مشتقة على افراد كل فرد منها كما رخصت
الثمرات وان كانت جميع قلة اكثر والجمع في الدلالة على الكثيرية نحو الثمر والثمار ولا
اقل من المسادة الوجه الثاني من الجواب ان الثمرات جمع قلة وقعت موضع جمع
الكثرة كجنت في قوله تعالى كما تروا في حيات وعيون فانه جمع قلة وهو ظاهر وقد
استعمل في معنى جمع الكثرة ويدل عليه ان احدها كالتكثيرية فانها قريبة
والله على ان المراد بالجنات معنى جمع الكثرة واللازم الجمع بين الثمرات في جمع الكثرة
والقلة والتثني لفظ عيون وهو جمع كثره فالناسب ان يراد بالجنات معنى جمع الكثرة
ايضاً ولو كانت باقية على معنى القلة لكان المناسب ان يقال وان عيون على الخط
القلة وقد يقع ايضاً جمع الكثرة موضع جمع القلة كلفظ قروء في قوله تعالى ثلثة قروء
فانه جمع كثره وهو ظاهر وقد وقع في موضع جمع القلة لان ميم الثلثة لا تكون الا
جمع قلة ويقال اعتور والشيء اعتوره وتجاوزوه وقا وروه اذا تراءى وواحدة
بعضهم مرة والبعض الاخر في فتى ورتب مع بعضها موضع بعض ان ياخذ بعض
منها موضع الاخر ويستعمل بمعنىه والوجه الثالث ان الفرق بين جمع القلة والكثرة
بما اشتهر من كون احدها موضع العشرة وما دونها والاخر لما فوقها انما هو اذا كانا
متكررين واما اذا عرفا بلام الجنس في مقام المبالغة فكل واحد منهما لا يستغرق الاخر
فيخرج جمع القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب للمقام قال الامام
فان قيل الثمر المخرج بما السما وكثير فليس الثمرات دون الثمر والثمار الجواب سببها
على قلة كل عام الدنيا واشعاراً بتعظيم الآخرة واقتصر عليه ولم يتوسع بغيره
من الاجرة المذكورة وكفى به جواباً **ول** استعمل في عبادة والجماد بالاسبق مطبقاً لارتباط
المتساوي لارتباط المعطوف بالمعطوف وارتباط الجواب بما يجاب عنه سواء كان
جواب الام او جواباً يشبه بالتمني وهو الترجي وارتباط الخبر بالمبتدأ فان المص
ذكر ان قوله تعالى فلا تجعلوا ما نهى ومني ثم هو على الاول اما معطوف على الاول فليس
لقوله الذي جعل على تقدير كونه مبتدأ وعلى الثاني اما جواب الام او جواب لعل
على الاول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية سببته وهي كتحسين الجمل وتدخل على ما هو
جاء سواء تقدمت كلمة لعل عليها نحو ان لقيته فاكرمه ومن جازك فاكرمه ولم
تزيد فاضل فاكرمه وتعرفه بان يصح تقدير اذا الشرطية قبل الفاعل وجعل منقول الكلام

ابن شريطا فالسنة في مثلنا اذا كان كذا فاكرمه قال كما يحكى عن ابن عباس
اما خبره من خلقته من طين قال فاخرج منها اي اذا كان عندك هذا
الكبر فاخرج من صورة الميكة قال رب فانظر في اي ذاك كنت لعنتني فاهبني قال
فانك من المنظرين اي اذا اخترت الدنيا على الآخرة فانك من المنظرين قال فبورك
اي اذا اعطيتني هذا المراد فبورك لا غوئيم والتمسك ربح الواقع لولا ان السببية
يصرف من الرفع الى النصب بعد ان المصدرية اذا وقع لولا شيئا الستة وهي
الامر والتمني والتعجب والاستفهام والتمني والروض واليد والحيض لولا انزل عليه ملك
فكون معه نذيراً ولولا ارسلت اليها رسولا فنتسب اليها ولولا انزل اليها
سورة تزيك او يذكر فتنتفخ الذكرى على قراءة النصب وقوله تعالى لعل المخرج الاسما
اي قوله فاطلع بالنصب على قراءة حنص وانما صرنا بولها والسببية من الرفع
الى النصب ليكون النصب على كونها سببية فانه على تقدير الرفع يتوهم كونها
عاطفة لتعطف ما بعدها من الجملة العندة على الجملة قبلها وبالنصب يرتفع الهمم المذكور
لان المعنا ربح المنصوب بان مزيدا لتعطف على الجملة المذكورة قبل الفاعل ولان المصارع
الواقع لولا السببية في المعنى جازما قبلها من الاشياء الستة والسنة المذكورة
في الجملة التي قبلها لكون مصدره غير واقع بالنفس مثله بالشرط الذي ليس بمحقق الرفع
فكان ما قبل الفاعل وما بعدهما كجملة الشرطية المركبة من الشرط والجواب والمصارع الواقع
بعدهما كالجواب من المعلوم ان المصارع المحمور عما مخصصة بحال والاستقبال طاهر في معنى
الحال وان قيل الجواب بالشرط اما في الماضي وفي المستقبل ولا يتصور تيسير وقوع
النسب في الحال بوقوع آفة فلا يصح المصارع المحمور على الحال الجواب فقدرت ان
المصدرية لانها تخلص المصارع للاستقبال وتنفي احتمال كونه محمورا على الحال الماضية
من كونه جازما فاشت بما ذكرنا ان في المدول الى النصب شيان دفع احتمال كون
الفاعل معطوف وتقوية كون المصارع جازما من حيث المعنى وان الفاعل سواء كانت
عاطفة او سببية تفيد الترتيب ووجه المحقق الشرط كون قوله تعالى فلا تجعلوا متعلقا
باعتدوا بكونه نعتا متفعا على مضمون ذلك الامر لانه موقوف عليه حيث قال اي
كونت نعتا متفعا على مضمون ذلك الامر كما قيل في الاستحقاق ربكم الذي خلقكم لعبادة
منكم وكنتم تآمرون بها فلا تشركوا به احد الكون عبادكم بسببته على ما هو حاصل العبادة
واساسها اعني توحيدة تعالى وان جعلوا له ندا اصلا ثم قال وقيل هو نعتي معطوف

في خروج هذا بفتح تاء الموحدة سببته

٢١

قوله قوله قوله قوله
بالطريقين
سببته اولاً
على العبد الذي
لا يعبى الزوال
والاعتباري
سببته
والظاهر ان يقال من جملة ذلك قوله
سببته

على الامر وهو قوله عند وادربان الا ان العطف بالواو كما في قوله تعالى
 واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وقد جعل فيها منصوبا باضمار ان على جواب الامر
 كما في زكريا فاكرمك وليس بشي لان الشرط في ذلك كون الاول سببا للثاني
 والعبادة لا تكون سببا للترحم الذي هو سببا واصلا لوضوح بطلان كون
 النوع سببا لاصلة هذا الكلام فقد اخذنا كون الفاء لتوزيع النعم عن الاشراك
 وترتيبها على ما تضمنته الامر بالعبادة وهو استحفاقة من عبادة من خلقهم وانعم
 عليهم بما ذكره من النعم وكونها ما مورس بها ولم يرض بكونها العطف النعمي على الامر
 لان الفاء التي تعطف بها جملة على جملة تفيد ان يكون مضمون الجملة التي بعدها
 مترتبا على مضمون ما قبلها واقعا عقبيه وليس الامر كذلك في الآية اذ لا وجه كون
 التقى عن الرذيلة مترتبا ومتزعا على التقى بالنضال بل الامر بالعكس لان يقال
 الفاء وانما هي لترتيب في الذكر والاشراك لا لترتيب في الزمان فانه كما لا يخفى
 بالعبادة وادربان ان الانتهاء عن الاشراك شرط لكونها معتبرة متبركة
 عطف النعمي عن الاشراك على الامر بالعبادة بالفاء لان شرط كون الشيء معتبرا
 انما يذكر بعد ذكر ذلك الشيء كما ان ذم الشيء او مدحه انما يذكر بعد جرمي ذكره لقوله
 بعد ذكر الجنة فتم احوالها وبعدها ذكر جهنم فنبس شئ المشكك وكذا تفصيل
 الشيء انما يذكر بعد ذكر الاجمال وتفسيره يذكر بعد جرمي الابهام واوجب عن قوله
 وليس بشي بان كون المأمور به سببا لمدلول المصارع المنصوب باضمار ان
 على جواب الامر انما اشترط فيما يكون جوابا للام حاصلة لا فيما يكون سببا للاح
 تشبيهها له بجواب الامر من حيث وقوعه بعد الامر وقول المصارع ان قوله تعالى فلا تجعلوا
 لالعبد والم يرد به انه جواب له في الحقيقة والمعنى حتى يلزم كون العبادة سببا
 لعدم الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر سمي به واعطى له حكم جواب الامر وهو
 الانتصاب باضمار ان وعطاء حكم مشابهة بشي اياه وتسميته باسمه غير غير في
 كلامهم قال الفاضل الرضوي واما النصب في قرادة ابي عمرو واذا قضى امره فانما قيل
 له كمن فيكون فلتشبهه بجواب الامر من حيث مجبته بعد الامر وليس بجواب من حيث
 المعنى اذ لا معنى لقولك قلت لزيد اضرب بضمضت على معنى اضرب يا زيد فانك
 ان تضرب بضمضت اي يضرب بضمضت بضمضت على معنى اضرب يا زيد فانك
وله على ان نصب تجعلوا نصب فاطع اي على ان نصب باضمار ان الناصبة

والمعنى هو ان تتفادوا
 بسبب ذلك

وهذا الوجه انما يقع اذا كان قوله لا تشركوا
 منزه عن كل ما لا يشركه الله من عبادة
 وهو في كل ما

قبله

قبله من وقوعه بعد فعل وليس من الاشياء الستة التي تنصب بعد المصارع المحضر
 السببية لما قاله الحكماء من ان الاشياء لا تنصب الا لاشياء ولا اشياء لا تنصب الا لاشياء
 غير موجبة وهو يقع الجموع والكلام الموجب هو لا يكون في ولا في ولا استخفاف وغيره
 بخلاف ذلك اي كون قوله احد ذلك كذا فانه في كل مستثنى والظاهر ان
 المراد بغير الموجب هو ان اعلمنا ذلك وهو الكلام الذي لا يجب اي لا يوقع ولا يثبت
 فيه ما تضمنته من النسبة واليجاب النسبة وايضا لما لكونه من لوازم الكلام المحذري
 لا يتصور في الاثبات فلا يكون الكلام المشتمل على كلمة لعل او شئ من الاشياء الستة
 موجبا لهذا المعنى وفي كل شئ القطعية ويحتمل ان يكون فلا يجعلوا منصوبا باضمار ان
 في جواب لعل فتزواله من الية لئلا يتقاربا في المعنى او معنى كل واحد منهما فوقع المطلوب
 غير حاصل وقال الزمخشري في المنصوب في باب لعل وقد لمخ فيها معنى التمني من قوله
 في قوله تعالى لعل اي بلع الاسباب بسبب السموات فاطع بالنصب وكل منها صرح في
 مشبه لعل انما هي بليت وحدها فاورد عليه التبرك المحض راجع ان ذلك
 محذرا اذا كان في التزجي شايبة من التمني لئلا يوقع الرفع وقدم ان المعنى هو
 خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرحم منه التقوى لترجمه باجماع سببه وكثرة
 الرفع واليه فلا يكون المرجو بعد ان الرفع فمن اين لك بهتة فلما قال المصارع
 لعل بالاشياء الستة من حيث اشراك الجميع في انها غير موجبة لم يرد ما ورد على
 ما ذهب اليه القوم ليجتاح في دفعه الى التكلف **وله** او الذي حين عطف على قوله باعبدوا
 او على قوله لعل **وله** ان سئل لفت به اي دفعت قوله تعالى الذي جعل على الالباب
وله والمعنى من خلقكم هذه النعم انما هي من حيثها فاطعة ودلائل واضحة على
 وحدانية منجته وتفرده بوجوب الوجود وبسائر صفات الكمال من حيث كونها بحيث
 لا يقدر عليها غيره كما هي من جعلها محيطه بكم مستديرة حولكم يقال خلقوا كونه اي
 اطرافه واستداروا وحضه بالشيء حقت بسره وكما لبيان تحفت خصه
 المحرر على قامة معدل ويقال حفضته بالناس اي جعلتهم حافين به اي سمي الابرار
 عن المبتدأ المتضمن للمعنى الشرط بكونه مقولا فيه لا بجعلوا الاخبار عنه بانه لا ينبغي
 ان يترك به لعدم من يشاء في شئ من فضاله وسائر افعاله وصفاته واساره
 ايضا التي ان قوله لعل من وضع الظاهر موضع الضمير للتصريح بان المحكوم عليه في هذه
 الجملة الاسمية هو لعل المتصرف وبصفات الكمال المنزهة عن الشرك والاشراك **وله**

٢٢

انما ان لا يكون تلك النسبة
 ولكن لا يكون الحكمه باليجاب
 التقدير من بعد ذلك غير موجب
 انما صورة من يتقربها فاعلم انما سببها

يقال ما بهضته اي تارة منه وانما تحذف القدم
في الوب او نصف كل فريق الى صاحبه
ص

من غير ان يعترض بها المتأخر والناظر

الند المشي والى الى الخالف من واوه اي عاواه واصوله لانه من الفوق
وهو النهوض والقيام يقال ما دبت الرجل اي هادته وسماه ما بهضته للحدائق
فانما تارة الاتحاق والى له هية النوعية والمن والى المعارضة والى لغة في الافعال
وقيل الند المشي والكفد اي المماثل في الابدان وفي الكواشي اذا ادى الى مثل لا تعذبهم
كعباوتة سماه وزعم بعضهم انه لا يقال ند الا للمش المشي والى والند ايضا الضد
فهو من الاضداد ولسه كما منزه عنها انتهى كلامه وقال الامام الند المشي من زرع ونا
الرجل ما فرته من ند البعير يتعدا ونذا داوند وانف وزهب على وجهه شادا
كان كل واحد من الذين يناد صاحب اي ينادوه وينادونه فان قيل انهم لم
يقولوا ان الاصنام التي يعبدونها تزرع لسه وانما يعبدونها لا اعتقادا بهم وانما
شفقا عند لسه كما فكيف يعجب تسميتها بذلك كما قلنا لا يعبدونها وسموها الله بغيره
حاله من يعتقد انها آلهة فادرة على ما زعمته كما قيل لهم ذلك على سبيل التنبيه
وكما تنبهتم بلفظ الند شئخ عليهم بان جعلوا نذا والكثيرة لمن لا يصح ان يكون له بلفظ
الى هنا كلام الامام قوله وتسمية مبتداء وقوله لانهم لما تروا الاغرة خيرة وما في
قوله ما زعمونا فية يعني ان الاصنام ليست انذارا من تعالي لاحيقه وهو ظاهر
ولا تحسب اعتقادهم لانها وسائل مرتبة اليه كما في اعتقادهم لانها اذ مقادير
الا انه كما سماها نذا واحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية من حيث انهم لما
تركوا عبادته على العبادتها وسموها الهة شبهت حالهم بحال من يعتقد فيها ان
آلهته مثله كما قد عرفت على لفته وصداقة فقبر عنهم من يعتقد فيها ويقول انذاره
تس في هذا عن ذلك القول والاعتقاد بقوله كما فلا تجعلوا نذا وقوله قيل لهم
ذلك على سبيل التنبيه وكذا قول المصنف فنهتم بهم يشعرون بان هناك استعارة للكلمة وهي
الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي ونقيضه بناء على تنزيل التصادق
او التناقض منزلة التناصب والتحقيق والازدراء كما استعملت البتة لصددها
الذي هو الانذار في قوله كما فنهتم بهم بعد اب اليم وليست هناك استعارة اخرى
الحالين المتشابهين بالانغمي في استعارة تمثيلية كما اشار اليه بذكر مشابهة
حاله من يعتقد ويقول انها انذارا وله كما لكن المقصود ومنها التنبيه بهم بتسميتهم منزلة
من مشابهت حالهم بحال من يعتقد ذلك وقول المصنف شئخ عليهم عطف لقبهم لفظه
تنهيمهم لانها يبين ان استقصاع الحال واستحقاق الشان الا ان اصل الاستقصاع
ما هو

وقوله بان جعلوا نذا واستعملت تارة
استقصاع شئخ تنهيمهم جعلوا نذا
ص

حاصل من اختيار لفظ الند على لفظ المش والتشبيه ونحوهما من حيث انه ينبغي ان يشبه
بحال من يعتقد ان الاصنام قادر على الخلق لسه كما وصفا دية فلما ذكر بلفظ الجمع والى
الانذار وحصل زيادة التشنيع من حيث انه ينبغي ان يشبه خلقا نذا والمن كمشي
يكون له نذ واحد فضلا عن الانذار **وللهذا اي** ولاجل انهم التشنيع على من يعتقد
التعدد بدل التوحيد قال موحدا بجهلية ولم يرد باللفز برب خصوص بعد ذلك الكثرة
تثبيها على انما اذا تكرر التوحيد اثبت باللفظ القاطع فلا فرق بين القولين لا تشبیهة
وبكونه ممدودا وانها تارة الاعداد فان الالف في الالف العددية البسيطة لفظه قوله
او من اي اطيع من والى اي اتقادله وطاعه وقوله اذا تقسم الامور اي اذا
جعلت امور الدنيا اقساما واخذ كل واحد قسمته **وللهذا اي** يتأتمتعون التي نذا الجمل
هنا بمعنى التخصيص القولي او الاعتقادى من قيس وجعل اللبسك التام ومعنى ان منسوخ
التي فهو حال من اتبها وقيل هو حال من نذا وقيل ان نذا في حكم خبر مبتدأ فلا يكون
ذو حال والند المشي اي لا يصحون مثلا لند حتى يحسب لصدور نذا ومشايه
واما المشهور بالاحتكاك في الخواص اللفظية واجيب عن قوله ان في حكم خبر مبتدأ و
لا يكون ذا حال فلا يكون التي حال من نذا بان نذا وان كان في حكم خبر مبتدأ لكنه
منصوب على انه منقول جعل لفظه ومعنى في زمان كون ذو حال ولا يلزم ان لا يكون
تثبيها ذو حال ايضا اذ هو في حكم مبتدأ وكل واحد من المبتدأ والخال لا يكون ذو حال
الا على مذاهب ابن مالك فانه يجوز انتصاب الحال عنها وجعل العامل في الحال النسبة
الحكمية الواقعة بينهما مقصودا في التوضيح والا لكان على جعل تيم نذاله وانبات
انه من ذوى الاحساب فانه لما نفي ان يكون تيم نذال الذي حسب وانكر ان يكون نذاله
تبيين انه ذو حسب والظاهر ان تكثير حسب التعميم فيكون الحق بيان كونه ذو حسب
عظيم قال الامام واعلم انه ليس في العالم احد يشبه نذال في شرفه كجانبه وذو
الوجود والقدر والعلم وسائر الصفات المختصة بالالوهية وهذا مما لم يوجد في الالان
لكن التورية يشقون الذين احدها حكم ينيل الخير وان في سفيبه ينيل الشر وانما
اتحا ومعبود سوسى لسه فقد ذهب اليه فرق كثيرة التوفيق الاول عبدة الكواكب وهم
الصائبة فانهم يقولون ان لسه كما خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المرات
لهذا انما قالوا فوجب علينا ان نعبد الكواكب ونعبد لسه كما وانهم في الثاني
الذين يعبدون المسيح عليه السلام والتوفيق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين

والله اعلم بالصواب
انما هو حال من اتبها
وقيل هو حال من نذا
ذو حال والند المشي
واما المشهور بالاحتكاك
لا يكون ذا حال فلا
منصوب على انه منقول
تثبيها ذو حال ايضا
الا على مذاهب ابن
الحكمية الواقعة
انه من ذوى الاحساب
تبيين انه ذو حسب
عظيم قال الامام
الوجود والقدر
لكن التورية يشقون
اتحا ومعبود سوسى
الصائبة فانهم
لهذا انما قالوا
الذين يعبدون المسيح
اعلم انه لا دين

من اديان الكفر اقدم من دين عبادة الله ولا يروى ان النار لما اكلت قربانها
و علم بقول قربانها بذلك جاز ليس له قابيل واخبره انها اكلت قربان اخيك لانه
عبدا فحدث ان من ذلك الوقت وقبل لادين من اديان الكفر اقدم من دين
عبدة الاله لان اقدم الاله والذين نقل اليها تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو عم
انما جاء بالبرود عليهم على ما اخبره الله عن قوله وقالوا لا تزرق قودا ولا سراعا
ولا يفرق ولا يوق ولا يفسر فليكن ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام
وهي باقية الى الان والذهب الذي هذا شأنه يستحيل ان يكون بحيث يبرق فيه
بالضوء لانه لو كان كذلك لكان هذا المعنى في هذه الساعة ليس هو الذي خلقه خلق
السموات والارض علم ضروري فيستحيل طباق الجميع العظم عليه فيجب ان يكون عبدة
الاوتان عرض في سوري ذلك والسما ذكره وافيه وجوبا آخر ما ذكره ابو حنيفة
ان كثير من اهل الصين والهند يقولون بآفته وملكته ويعتقدون انه في جسم
وان صورته كما يكون من الصور والصور حال الملكة ايضا في صورهم المحيطة بهم
قد احتجبوا عنها بالسماء وان الواجب عليهم ان يتقربوا تاثير الملكة المنظر حسنة المراد على
الهيثة التي كانوا يعتقدونها من صور الملكة فيعتقدوا على عبادتها قاصدين طلت الرقبة
الى الله بانه الملكة فان صح ما ذكره ابو حنيفة فالسنة في عبادة الاله لان اعتقاد
الشبه وانها ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس راوا تغيرات احوال الاله في اوطان
بتغيرات احوال الكواكب فان حسب قرب الشمس بعد ما سميت الارض كبرت الفضول
المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رعدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط
السعادة والخساسة في الدنيا بكييفية وقوعها في طوارق الناس فلما اعتقدوا ذلك
بالنوا في تعظيمها منهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت
هذا العالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة لاله الاكبر ولكنها خالقة لهذا العالم فالاولون
اعتقدوا انها هي الاله في الحقيقة والآخرون انها هي الوسائط بين الله وبين
البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها وخضوع لها ثم راوا الكواكب مسترة في اكثر الاوقات
عن الابصار اتخذوها اصناما وقبولوا عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك
الاجرام العالية متممة بين التي شابهها الغائبة ثم لما طالت مدة الخوا ذكر الكواكب وتجددوا
عبادة تلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب وانما لها ان اصحاب الاحكام كانوا
يعتقدون اوقاتا في السنين المستطولة نحو الف والالفين فيعرفون ان من اتخذ طلسمات

28
في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخساسة وادب الله
وكانوا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لا اعتقادهم انهم ينتفعون بها فلما كانوا
في ذلك التعظيم صار ذلك كما لعبا وقتا ولما طالت مدة ذلك الكفر في سائر الامم
فاشتغلوا بعبادتها على الهامة باصل الامر والعبادة انما هي من جمل كبريتية
في انما هي ب الدرع ومقبولة الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته وكيفية
على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيمة لانه من جمل كبريتية
هذه المقالة في قولهم هؤلاء اشغفوا وانا عند الله كما وصفتها لعلهم اتخذوا كبريتية
لصداقهم وطاعتهم ويسجدون اليها لاله كما انما هو في القبلة لا لاعتقاده ولما اخرجت
هذه الحيلة من الجبال من القوم انما كعبها وعبادتها وسادستها لعلهم كانوا من المحيطة
فاعتقدوا اجاز حول الرب فيها فعبدها على هذا التاويل فلهذا هي الوجهة التي
يمكن ان تكون من عبادة الله ولما ثبت بطلان عبادتها بنبي الشرح عنها
ظهر بطلان كون شئ من هذه الوجوه من عبادتها فلا مبرور والاله المتعبد والعبادة
والكبرياء **اول** ومنقول تلمون مطروح اي متروك بالكلية بحيث لا يكون مقدرا ولا
منه يا حيث لم يقصد تعلق الفعل به اصلا بل ينزل منزلة لازم بان قصد مجرد قيامه
بما فعل وان تصاف به ايها المصنف في ذلك الاتصاف ولهذا قال وحانكم انتم
من اهل العلم والنظر اي ايكم اصحاب فطنة وذكاء وتفرغون وقائق الامور وهو كمن
الاحوال وتميزون بين الصريح والفساد بتدابيركم الصائبة وانظروكم الصبيحة
وهكذا كانت العرب خصوصا كقولهم من قريش وكنانة لا يصطلي بنا ربه في
استحكام المعرفة بالامور وحسن الاحاطة بها كذا في الكشاف وكنانة قبيلة من قريش
وهي كنانة بن جهم بن عبد مناة بن مضر بن مزار بن معد بن عدنان ولا يصطلي
بناده اي لا تتال فان رفقة شانه حتى يصطلي بها ثم يقال لمن كان شيا عاليا
ثم علم في كل اوصدي في شانه يقال صيني فلان النار بالكسرة اي احرق به واصطلي
بها الكسرة منه بمعنى شخنها ونظيره لا يشق عبان وبها عبارة عن علو
المرتبة والسبق في شئ وجوه الكمال والمقصود من ربط هذه الجملة بالحال التي هي
الشرك ليس بقيد للمعنى فان حرفة الشرك غير مختصة بحال العلم بل المقصود كما
سيصح به في هذه الآية ان كان المقصود من حال تقييد الكسرة بالخبر المقوم
بجمل الاشكال وافادة معنى التمجيد والمعنى ان جعلكم من اذاع تحقن مثل هذا

اصطلاح الاستغفار لا يصلح لادب والكتابة بل
بما يحصل من ذلك ومنه كقولهم في الاستغفار
المصادر الاصطلاح بان من كان شيا عاليا
سرى والاستغفار الاستغفار منه كسلا

الا بليس صارف وان سواه المشيخ المنقحة التي لا ينفق في التعمير لهما من كالم التعمير
انما يصار اليها على انها من زاوية على اصل المقصود والذي سبق الابدالكلام
فان لكل آية ظاهرا وبطنا وكل من حد مطلقا اشار الى ما روي عن اس حود رضى
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة حرف لكل آية منها ظاهرا وبطنا لكل
حد مطلق واختلف العلماء في مناهجها في قبيل المراتب السبعة اوف اللغات السبع المشهورة
لها بالصراحة وهي لغة قريش وبندي وبندي وبندي وبندي وبندي وبندي
الحا رث وقيل المراد انه انزل مستمرا على سبعة معان الامم والقبائل والخصائص والاشمال
والوعد والوعيد والوعظ والوعظ وقيل المعاني السبعة هي العقائد والاحكام والاصحاب
والقصص والاشمال والوعد والوعيد ثم قيل في الاية لفظها المتكلم وبطنها معاني الذي
يقوم منه وقيل لظهورها من المعنى المحيى المكشوف وبطنها ما خفي من شأنها وكونها سرا
بين لسانها وبين المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلق اي لكل طرف من الظاهر والباطن
موضع اطلاع مقطوع الظاهر لغة العربية والقرآن فيها وتسمع ما يرفع علمه من لغة الظاهر
من اسباب النزول والناسخ والتكسوخ وغير ذلك ومقطع الباطن تصفية النفس
بالتقرب بخوارج في اتباع مقتضى الظاهر والعمل بمتنصاه كما قال عليه السلام من عمل بما علم
لمسه كما علم ما لم يعلم **ولما** تقرر وحدانية حيث قال فلا تجعلوا معه ندا وادعوا له
الموصل الى العلم بها بتوزيع المعنى المذكور على خلقه تلك الامور التي لا يقدر عليها غيره **ولما**
ذكر عقيبه اي تعيب ما ذكر من مجروح التعمير والتبسين المذكورين ما اوجه على نبوته عليه
فكانه قال لا اله الا الله فاحق عليه ثم قال محمد رسول الله فاحق عليه على مقتضيه كان
القرآن ما ديا فان السعادة الابدية لا تحصل الا بالتصدق بهما **ولما** بدت اي
يقال بده يبدو بذا اي غيبه والمنطقين مبالغة الناطق وانما عطف على فصاحته
ومن طرب مشرول المصدر والمضغ البينج والرب العباد اي القلص منهم فان الربا
صفة مؤكدة للعرب مثل ليس اقبل وظل طيب فانهم اذا ارادوا المبالغة في شئ
ياخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها وتقول مع كثرة التعمير وقع التعمير ان كون التعمير
عن المعارضة كان بسبب قلة قوله وتماككهم وقع التعمير ان عدم معارضتهم
كان بسبب كثرة قوله وقلة الاهتمام بشأنه والمصادفة المعاداة والمصادفة
الضرر وتماكك الحرص والمعاداة بتشديد الزايم المعجمة المبالغة يقال معارضة اي عارضة
والمعاداة بتشديد الزايم المعجمة المصادفة من عارة بمعنى ساذرة وعارة اي فسد **ولما**

مطلوب من كل آية ظاهرا وبطنا

والظاهر ان المصطلح في الظاهر والباطن على المعنى

على ان يكون المقطع اسم مكان وكما ان يكون
بنا اول المقطع عليه اي الكشي الذي يتبعه
ويرى منه تارة روية

فانه كما هو في الامم ارضي نفسيهم
ارواحهم وانزل من تلك السماء
فاخرج من ارض الدين فانها لا تترك
والا عمارة الطاعات والالواق كبريق
فقد بهم ثمرات الايقان والالواق
ما لصب وان كبر والتشكل

ولما وعرف ما يتعرف به عجان عطف على قوله ذكر عقيبه هو المحبة وكيفية تفرقة
ما يدل على اعجاز القرآن وكونه من عند الله تعالى انه ما طلب من لسانه في موضع
من كتابه ان يعارضه احد ما قوله كما في قوله تعالى ان يا تو امكن من عند الله هو اهدى وما يها
قوله قل لمن اجتمعت الانس والجن على ان يا تو امكن هذا القرآن لا يا تو ان يمشيه
ولو كان لبعضهم ظهيرا وتما لها قوله فانوا البشر سور مشهورة مغزبات ورا بها قوله
فانوا بسورة من سورة وهذا هو الهاتية في القدي واذا زالة العذر في عدم الاقرار
بكونه من عند الله العزيز الحكيم ونظير هذا قول من يجدي صاحبته تصنيفه النبي
بمشة اي تنفي بنصفه النبي بعبه الكشي مشة مماثل فيه فلما عجزوا عن معارضة وتما
ما يماثل اقصر سورة من سورة فضلا عن اتيان عشرة سور مشهورة وايتان يا ما قل جمعة
او ما هو اهدى منه مع تفرده واعيم على الايات وكونه في معرفة اللغة والاطلاع
على قوانين النصاحة في النهاية وبوعنه في الحمية واحص على الجلال اوجه الاحتمال
اختر وايدل النفوس والاموال والكلاب ضرور لجن ولها ملك فقد تكلمت
معز احارجا عن قدر الضيق من البشر وانما كلام رب العالمين **ولما** وانما قال
ما تترك على با والتفصيل الال على كون النزول على سبيل التدرج فمحيث ان البناء
المذكور للكثير فالتميز يدل على كثرة النزول وكثرة نزول القرآن انما يكون
بتروله تدريجا ولذا قيل التنزل تحريك الشيء من الال على الال اسفل على التدرج
والانزال تحريكه اليه دفعة **ولما** بنما فجي اي سوزعا على الاوقات متوقفا على
حسب المصالح والوقايح فان النجم في الال اصل الكوكب ثم نقل منه الوقت المضروب
المعين لكون النجم سببا لمعرفة الاوقات فيقول نجوم الكفاية للاوقات المعينة لا اوار
حصصها ثم استعمل في تلك المحض اداة في تلك الاوقات المتوقفة فيقول عطفيت
نجمي وخذ نجم الذي ضربته على في هذا الشهر **ولما** ما يبر بهم اي مما يحصل فهم العربية
وهي تلقى النفس واضطر بها وهو خبر ان في قوله لان نزوله بنما يعني انه اختير
ما يدل على النزول التدرجي في مقام بيان ما يدل على اعجاز وكونه من عند الله
لكونه من محارزه ومواضع اختياره وذلك لانهم كانوا يبر تايون في كونه من عند
الله تعالى من حيث نزوله مجي وتبولون لو كان من عند الله كما لالف كلام البشر
بان يصدر وينزل جملة واحدة ولا ينزل هكذا بنما سور بعد سور وايات غيب
آيات على ما هو عادة البشر في اشعارهم وخطبهم من وقوع ذلك منهم متوقفا حيثما

ان القرآن وان كان من عند الله تعالى
عارة على حقيقة انما يبر بهم اي مما يحصل فهم العربية
ما ينزل عليه فانهم كما لا يشعرون انهم
من الانبياء فانهم كما لا يشعرون انهم
فا يبر بهم من الجوارح ثم يشعرون انهم
اجتباب لا يقدر بهم سوى بيان الاحكام

جميع فخره المنصوب الى صاحبه فان قوله المنصوب
من لفظه من قوله وقوله



على حسب ما يتجدد لهم من الاحوال والحاجات فيقول لهم ان ارتبتم في هذا الذي انزل نزلنا
فيها توبخ من نجومه وسورة من سورك فانه ليس عليكم من ان ينزل جملة واحدة
وتجدي في مجموعهم فقد جعل الخدوه ربيبة فادحة في حقيقته وسببه الى اثبات كونه
حقا لا يجوز حوله شك فتوية للتجدي وفعال في الصدور من الرتبة وهذه غاية
الالزام والتكليف **ول** فكان الراجح ان يثبت بمقتضى الحكمة **ول** تنزيها بذكره
اي رفعا لانه وتظيم له فان التعريف بالاضافة قد يكون لتعظيم شأن المضاف
نحو عبد خليفة حضر وقد يكون لتعظيم شأن المضاف اليه نحو قولك عبد خليفة تعظيما لنفسك
بان لك عبدا وقد يكون لتعظيم غيرهما نحو عبد السلطان عندي وفي الصحاح ناه الشيء
ينوره ارفع فهو باية ونوته تنزيها اذا رفعت ونوتت باسمه اذا رفعت ذكره **ول**
والسورة الطائفة من القرآن يرد تفسير سورة القرآن لان مطلق السورة قد يكون
من الانجيل ومن ساير كتب لسانها لا روي ان من سور الانجيل سورة الامثال
وماروي ان ساير ما اوحى الله تعالى الى انبياءه مستور مترجمة السور ومعنى المترجمة
المستماة الملقبة باسم مخصوص سورة الفاتحة وسورة البقرة وسورة الاخلاص ونحو ذلك
وبه خرج الآيات المتعددة من سور واحدة وسور متفرقة كالشعر والمجرب ونقص
هذا التقسيم بالآية المترجمة بآية الكرسي وجب ان يجر واصفا لم يصل الى الحد التسمي
ولو سم فخرج بقوله التي قلها ثلث آيات لان معناه اقل منها فان قلت تلك الالف
المسماة بالسورة يتفاوت قلة وكثرة في افرادها وغاية قلها ثلث آيات ولا شك
ان تلك الآيات وان كانت بحيث يصدق عليها انها طائفة من القرآن مترجمة الآيات
لا يصدق عليها انها طائفة مترجمة موصوفة بان لا تكون اقل من ثلث آيات لانها
واحدة **ول** منقولة من سورة المدينة اي جابها وهو الجدار المحيط بالمدينة ويجمع على سور
وسيران والسور ايضا جمع سور مثل بئر وبنير وهي كل منزلة من البناء وسورة
القرآن لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى ولجميع سور نزل الواد وكذا في الصحاح
يعني ان سور البنا يجمع على سور يسكن الواد وسورة القرآن يجمع على سور نزلها
فنزل المص من سورة المدينة لا تادوا في في الصحاح بخلاف قول صاحب الكتاب
فاما ان تسمى سورة المدينة وهي جابها بان وفان ما بان في الصحاح اسم
لطبقة من طبقات البناء لا يطبق تمامه الا ان لم يخش من منيرة علماء المدينة فالظاهر
انه وجد فعلا على استعمال سورة المدينة بمعنى جابها ثم عبرت به سورة القرآن بجابها

تعظيم الذكر عبارة عن تعظيم كونه

الآن في سورة
لما في القرآن
سورة

اما من حيث ان سورة القرآن التي هي مجموع الالف المترجمة باسم مخصوص محيط بما في
الاجزاء التي هي الآيات والمجل المنفزة المحوذة على الفوا والمسماة بالسورة كما ان
سورة المدينة محيطه بما في داخلها من السور والمجل المنفزة المحوذة على الفوا
المسماة بالمدينة واما من حيث ان سورة القرآن محتوية لما تدل على ان سورة
والعلوم احتواء مثل احتواء سورة المدينة بما فيها فاطن انهم شبه به على المشابهة
حمل كلام المص عليه بان يقال انه اراد بسور المدينة ما هو جمع لسورة المدينة يسكن
الواد وفيها لا السور الذي يجمع على سور وسيران **ول** ومن المستوفى التي
هي الرتبة اي الشرف والمنزلة مسطوف على قوله من سورة المدينة فان الواو فيها
اصلية غير منقبة عن الهزة والحراب بالحار والواو المهملة وفي بعض النسخ بالراء
المجتمعة وقد بالقاف والدال المهملة وهما رجلان من بني اسد وصفنا بلغة اليه
قولهما من المجد والشرف بناية الرقة والعقو بحيث لا يصل اليه الغراب ليطار راى
غراب هنا ولا اطرق او تحبث لودع عليه غراب لاتصل الاشارة الى ذلك
الغراب حتى ليطار عنه فان الغراب اذا وقع على المكان العالي بحيث ان رعى به
لا يصل اليه السهم لا يخاف ويأمن على نفسه فلا يطير عنه وان قصدت اطارته
وحسن الغراب بالذكر لانه مثل في الحذر ينير ويظير باقنى ربيبة او كثره ما تيرت
عليه من المنافع والمشبهات ودورة ما يتوقه كل مخلوق فان الغراب اذا وقع
بارض محصنة كثيرة النخل والشمار لا ينتقل عنها الى غيرها وان قصد تنفيره والكارته
وهو من قبيل القميشل والتجيس حيث شبهت رتبة المجد بالمكان الرفيع واثبت
لها وقوع الغراب عليها وعدم ثبوته منها على سبيل الاستعارة التخييلية وهذا الجليل
في احصاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الطير تشبها لشرفهم ورفع منزلتهم
بالمكان التي فتح على طريق الكسبية المحقول بالمحسوس **ول** لان السور في التيسيل
متعلق بقوله ومن السورة التي هي الرتبة على معنى ان كل واحدة من الطوائف
المترجمة من القرآن سميت بالسورة بمعنى الرتبة لكونه مرتبة بالنسبة الى القارى
يستدعى الزادة من بعضها فينزلها الى ان تحتها فيرتقى منها الى ما فوقها ثم منه
الى ما هو اعلى منها الى ان ينتهي الى سور الفاتحة التي هي فوق جميع السور ويستدعى
منها فيستدرج في النزول الى ان ينتهي الى الموقدين فثبت بهت السور بهذا الاعتبار
بما نزل والمراتب الحسبية المترتبة التي بعضها فوق بعض فسميت لذلك سور وارتب

واما من حيث انها محيطه بما في داخلها
كما حاطه سورة المدينة بها

ومن المجد بان لما روي عليه قول ان الغراب
لما اعطاك سورة تروى كل ملكة ورواها يتنزيب
ارثها فامثلة
كذا في الصحاح



او يكون كل واحدة منها في نفسها ذامرته من الطول القصير والتوسط بينهما او ذامرته من
رفعة الشان وجلالة القدر بحسب تفاوتها في فادة اصول الالوان واحكامها او ذامرته
مرتبة في ايجاب الثواب لثابتها فضل كل واحدة منها بذلك الاعتبار كما انها مرتبة
من تلك الرتب المتفاوتة فتفاوت ما بينها على الوجه الاول بحسب الصعود والقدار
وعلى الوجهين الاخرين بحسب المعنى والاعتبار **والله اعلم** فمن السورة التي هي البقية والقطعة
من الشيء يعني ان اسم السورة ان جعلت واو او مبدلة من الهزة تكون منقولة
من القطعة الباقية من الشيء وهو هو سور الفارة وغيرها البقية والجمع اسما يقال
اشارة فهو سائر على غير القياس والقياس شبيه ونظيره اجبره فهو جابر ومنه قولهم
اذا شربت فاشرب اي ابق شيئا من الشراب في قوله انا فسميت الطائفة المرحومة
بها لكونها قطعة من القرآن قال اشريف المحقق رح كون واو السورة مبدلة من
الهزة فيه ضعف من حيث اللفظ فلم تستعمل ميمون في السبعة لان في الشذوذ المنقولة
في كتاب مشهور وان اشترى بكلام لا زمهري حيث قال واكثر القراء على ترك الهزة في
لفظ السورة وضعف من حيث المعنى ايضا لانها ينبغي عن التقه والمخارج والاعتناء
بما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب الهمزة باعتبار النظر اليها نفسها انتهى كلامه
وكيف شري ان عدم استعمالها ميمون في السبعة لان في الشذوذ كيف يدل
على ضعف القول بان واو مبدلة من الهزة فلم لا يجوز ان يكون الكلمة ميمون
في الاصل لكن قلبت همزتها واو للتحفيف وانقصت القراء على ذلك كما هو شأن
اكثر الكلمات المتعلقة وان قلت كل طائفة من الطوائف المترجمة بالنسبة الى جملة كلام الله
كيف ياتي في كثرتها وشرفها في نفسها ومعلوم ان السورة الميمون في الاصل للقطعة
الباقية من الشيء بعد ذهاب اكثره الا انها اطلقت على الطائفة المترجمة من القرآن
تشبيها لها بالقطعة الباقية من الجملة في مجر وكونها قطعة من القرآن وان لم يحق
فيها معنى الذهاب وتشبيه الشيء بالشيء لا يستدعي شراكتها من جميع الوجوه **والله**
والحكمة في تقطيع القرآن سورا اي في انزلها سورة مفصلة لقطعة بعضها
عن بعض كما يدل عليه قوله تعالى فأتوا بسورة قال الامام انه يدل على ان القرآن باو
عليه من كونه سورا هو على حد ما انزل له كما خلاف قوله كثير من الالكهيت ان نظم
على هذا الترتيب في ايام عثمان رضي الله عنه وذكر المصنف في حكاية من راجع
الى نفس الترتيب والتمتة الباقية راجعة الى الحكمة الاولى في افراد كل واحد من الترتيب

يعني ان كل واحدة من السور في سورة واحدة
مع قطع النظر عن كونها آية من آيات القرآن
تلاوة بعضها

ويدل على ما ذكرنا قول الامام والوجه في انزلها
على تقدير ان يحل واو منقولة عن همزة
قطعة وانما من القرآن كالسورة التي
هي البقية من الشيء والتمتة

عن انواعه الباقية فان الجنب في الازج تحت انواع مختلفه كان افراد كل نوع من اجناسه
احسن وهذه الحكمة وسببها الحكمة التي هي لاجل الاشكال والنظر من الآيات
والاشكال جميع شكل بالنوع والنظير فان الازج التي آتت او آتت
والفردت كل واحد منها عن الآيات المذكورة في كل واحد منها مثالا
مثلا بنية ونظير متساوية من حيث كونها متعلقة بذلك النوع فظهر ان التقطع
لتلاحق الآيات الملازمة والتجاوب والتجاور اريد به من مجرد التناوب وهو الحكمة
للمسكنة ان نية بل حصول الثلث امر واحد وهو ان بالقطعة تحصل تمايز الازج
المستلزم لتلاحق الامثال وتناوب اطراف النظر بعضها ببعض او حسن من
الاستمرار على نسق واحد وايراد الالفاظ التي آتت من غير تقطيع وتفصيل وذلك
تري المصنفين ليقطعون كتبهم في كل فن على ارباب فصول ثم ذكر الحكمة الثلث الراجعة
الى القارئ لقبوله وتشهيط القارئ وتسهيل الحفظ والترغيب ثم عمل كل واحدة
منها نشرا على ترتيب اللف فان قوله فانه اذا ختم قوله ادطوي يريد ان يظن
قوله وتشهيط القارئ وكلمة من في قوله ليقس كل منه للتبويض لاصتد لنفسه
لانه انما يتعدى بمن دون من والمعنى فرج عنه بعض الكربة وخفف بعض التحفيف
وفي الصحاح النقف الممثلة ونفت عنه تنقيب اي رفعت يقال قفلت عنه كرتبه
اي فرجها وقبه ايضا ان ليس من الارض شئ من البصر اي مقدار البصر في
الميسر ثلث فرسخ والفرسخ اثنت عشرة الف خطوة والبريد في الاصل بعض ذلك
فارس يمشي معرب واصلة بريدته ثم اي تنقطع الذئب لان جمال البريد كانت
كذلك ثم سمي الرسول الذي يركب البريد باسمه ثم سميت بالمسافة التي هي اثنا
عشر ميلا والملك الماضين كانوا يمشون في منتهى كل اثني عشر ميلا رباطا
ونحوه فيه ويضون البنغال يمشون للحاجات ويتطون اذ يابها عملة لذلك
ويكسبون في ذلك الرباط فيرجعون اعرابا ويرتونها ويبدون عليها
تبليغا لرسالة الملك ويسمى ذلك الرباط سكة والمشهور ان ما بين السكتين
فرسخان فتوله ادطوي يريد اوسعها واقطع فرسخين ذلك فزاو اعلم ذلك
استراح نوع استراحة لا تحصل هي على تقدير ان لو استمر على السير من غير ان
يعلم مقدار ما قطع من المسافة وما ياتي منها فكله اذا قطعت القرآن سورا وختم
القارئ سورة منها حصل له نشاط وخفة **والله اعلم** واذا اخذها الى قوله

تجمع عدة من الآيات التي كوتة سورة وثلاث
الفرق في سورة اخرى
الحكاية التي فيها بيان بحسب المعنى
الهمزة ان كل واحد من السور في سورة واحدة
مع قطع النظر عن كونها آية من آيات القرآن
تلاوة بعضها
الان اجتمع الفهم وكوتة بالها سلا
ذلك الرسول يسبحها ويسلم على الارقان
والسبح والبركات والاقان والاقان
الاصراع والعدو

مستقلة بنفسها ما نظر الى قوله وتسهيل حفظه يعني ان القرآن اذا لم يكن له مقاطع واريد حفظه
تكون اهمة الى فط متعلقة بحفظ الجمل واحدة فيشغل كل عليه واما اذا كان له مقاطع
متمايزة واعتقد الى فط ان كل قطعة منه جملة تامة وطا لفة مستقلة بنفسها فانها
تتعلق اهمة بحفظ كل قطعة منها على حيا لها وبعد احكام حفظها يشترح في حفظ قطعة
اخرى وهذا سهل عليه **دول** فعظم ذلك عنده وابتغى به اي اقترح به ما نظر الى قوله
واقرب في الحفظ فانه لا شك ان تسهيل طرق الحفظ مرغوب فيه **دول** متى خذتها
اي متى اتى السورة وقطعها يعال حذف القرآن اذ اتم قراءته وقطعها من حذف
السكين الشئى اى قطعه **دول** الى غير ما من كلفها ما يتصور في الكتاب من امثال
ما في القارى والى فط ومنها ان تلك السورة في لفة المتقارير فلو كان من جوارحه
متفاوتة الاحكام والخواص القيم في ذلك فوايد وكان حسن وزينة كقولها ما
كذلك **دول** ومن التبيين اى كائنة بعض مثل ما نزلنا من القرآن في حسن النظم
وغاية البيان من حيث كون مقاصده مقتصر على ايجاب العبادات وتجرم المنكرات والحث
على مكارم الاخلاق وترك الدنيا وحبها والآخرة وما يتعلق بذلك من البرعظ
والامثال والوعود والوعيد والاحبار بالغيوب والتعبير عن هذه المعاني بالالفاظ
القصيرة في غاية الزاينة لان الالفاظ القصيرة التي انفقت الرب عليها في كلامهم كان
اكثر ما في وصف الاعيان المحسوسة كالبعير والنفس والجزرية ووصف الملك من
وجوده اذ ضرب به او طعنه او وصف الحرب او وصف الغنائم وليس في القرآن من هذه
الاشياء شئ فينبغي ان يقل فصاحته ومع ذلك انه بلغ في النصيحة النهائية التي لا
غاية وراودا وايضا انه ساراع في طريقة الصدق وتنزهه عن الكذب جميعه
وذلك يقتضي ان يقل حسنه فان كل شاعر ترك الكذب ولزم الصدق نزل شعره
عن حاله الاولى الا يرى ان لسيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسما
نزل شعرهما الاسلامي في الجوده ولم يكن كسرها الجاهلي ولسه كما مع ما تنزهه
عن الكذب والمجازفة جاد القرآن على حال الجوده والخصاصة ونهاية الراعة والكتابة
وهذا هو الغاية القصوى في الزاينة **دول** والتبيين على معنى بسورة هي مثل المنزل
في حسن النظم وغاية البيان فان يدخل من البيانه حكم ان اصح حكمه على بسوق
من الميم المبتين والامر كذلك اهما فان السورة المفروضه التي تعلق بها الامر التخييري
مثل المنزل والمعجز عنه هو الايات بالسورة المفروضه كونها مثل المنزل فتكون المائنة

واخذوا اشرف من المهارق منه في سعة
الا ان الناس لم يلقوا اولا
يقال عا ذوق با ذوق اى هو الباق
اتباع له
ما كان وما يكون

المصحح بها من تنمة الايات المعجز فيفهم كونها منث العجز فان الامر التخييري اذ تعلق
باياتان سورة متحدة بالمائة المنزل ولا مثل له كان ذلك الاياتان محال المعجزا
عنه لكون المائى متمسك بالحق ولا يتصور اياتان متمسك فالصحة يجوز كون كلمة من
للتبويض والتبيين على تقدير كون ضميره لقوله ما نزلنا والمحقق التفسير لم يرض
بكونها للتبويض على ذلك التقدير حيث قال وان جعلت تبويضية او هم ان المنزل
مثلا معجزا عن الايات ببعضه كانه قيل فاقوا ببعض ما هو مثل المنزل فلا يكون المائنة
المصحح بها من تنمة المعجز عنه حتى ينتم انها منث العجز انتهى كلامه لبيتي ان المعجز عنده
هو اياتان بعض من الموصوف بالمائة ولا مدخل لاعتد بالمائة في عجزهم فلا يكون
اعتد بالمائة العجز وعلى تقدير كونها للتبيين كون المعجز عنه اياتان للمائة تكون
لا اعتبار بالمائة مدخل فيه فيكون المائة منث وله وانما قال وهم لان قولنا فاقوا
بسورة كائنة بعض مثل المنزل لا يستدعي ان يكون له مثل تحقق بل هو كلام على
طريق ارجاء العنان وهو بلغ في التبييت والالزام فذلك لم تنتفت المصالح هذا
الاها **دول** وزيادة عند الاخص فانه يجوز زيادتها في الايات وكذا الكوفون
استدلالا بقوله ما يخف لكم من فونكم فانها واخذت على المعرفه وزيادة في كلامهم
ويقول الرب قد كان من مطر وغيرهما شطوا في زيادتها شطوا في كونها في غير
الموجب ووخولها على المنكرات وغيره موجب اما في نحو ما رايت من احد او نهي لا تصبر
من احد واستهتار نحو هل ضربت من احد **دول** او لعبد ما عطف على قوله ما نزلنا
وقوله كائنة تصوير للمعنى الوصفية واما ان يتعلق من الابدائه فان السورة
اذا كانت مبتدئة ناشية من مثل العبد في كونه مبتدئا يدرس المكتوب ولم يجاز
انخط والكتابة يصدق عليها انها كائنة منه بمعنى انها مبتدئة ناشية منه **دول**
او وصفه فاقوا عطف على قوله صفة سورة فانه على تقدير كونه صفة تكون صفة
لمخدوف وهو كائنة **دول** والضمير العبد قد اشترهنا سوال كخصيص وهو من لا
يجوز ان يكون الضمير لاننا كما جاز ذلك على تقدير كون الظرف صفة للسورة
واجب بان فاقوا المقصد به تعجزهم باعتبار المائى به فلتعلق به قوله من مثله
وكان الضمير المنزل تبا ورمته ان مثله محققا وان عجزهم انما هو عن الايات
بشئ منه وهو فاسد اذ لا مثل للقرآن في شئ من وجوه فصله وشرفه بخلاف
ما اذ ارجع الضمير الى العبد فان له مثالا في العربية والبشرية والاحسية فلا مخدور ووزن

وهذا الجواب بسبب ان يكون من مخصصه على
كون الظرف صفة سورة والتقدير المائنة
وقد تفرغ المصنف
لبيد ما ذكرها

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

ان القرآن كما انه علم المشي بالنظر الى كماله فكذلك الرسول عليه السلام وان اعتبر ظاهر حال
 الرسول لا كماله المحقق فليعتبر ذلك ايضا في القرآن والآخرة والخصيص واجب بان
 هذا التخصص هو مقتضى التقدي فان يقتضى ان يراد بمثل المنزل بما ذكره في وجوه
 كماله لا في جرد هي حاله هذا على تقدير ان يرجع الضمير الى المنزل وان رجح العبد
 يجب ان يراد بمشكلة مما ذكره في حاله من كونه بشرا يجب ان يكتب في الآية لان
 مما ذكره في وجوه شرفه حتى ان قولنا فاقوا بسورته من مثل العبدية ومنه ان لا مثلا
 محققا وان عجزهم انما هو من آيات سورة من ذلك المشي وهو في سبب لانه ان كل
 المنفردات فلا مشي له واجب عن صل السور ايضا بان يقال لا يجوز كون الضمير
 لما ذكره على لغير كون الطرف صلة فاقوا لان كلمة من لا تحذف ان يكون ما يتبع
 او ابتداءه وتبعية الضمير ولا مجال للمشي من ذلك اما عدم كونها بيانية فلا يتعدى
 معها ولا جزم الا لسورة وبيان الميم صفة له فكون الطرف صفة للسورة متعلقا
 بمقدر لا بقاؤها والمقدر خلافه وايضا من البيانية طرف مستقرا اذا كان طرفا
 لغوا متعلقا بالآخر واما عدم كونها تبعية الضمير فلان من التبعية مستدعي ان يكون
 مشورا به كما في قوله اخذت من لدرهم ولا يمكن ذلك لانه لا فاقوا قد
 اخذ حقه من المنول به وهو قوله بسورة واما عدم كونها ابتداءه لانه يجب
 ان يكون ضمير مشكوك للعبد لا المنزل لان جعل المتكلم مبدءا ولايات بالكلية
 معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدءا ولايات بما هو موصوفه الا ترى انك
 اذا قلت انت من زيد بشعر كان التصدي معنى الابتداء اعني ابتداء الايات
 بذلك الشعر من زيد مستحسن فنه خلاف ما اذا قلت انت من درهم درهم فانه
 لا يحسن فنه تصدق الابتداء ولا يرخصه فطرة سببية كذا في كونه شئ المشي مع بعض
 من قبل **قول** والرد الى المنزل اي رجوع ضمير المشي الى قوله لان منزل او جزم رجوعه
 الى العبد ويعلم منه رجحان كون الطرف صفة سورة لانه على عدم كون طرفا لغوا
 متعلقا بفاؤها كون الضمير للمنزلة وذكره جميع ستة اوجه الاول الموافقة لسائر
 آيات التقدي كقوله سا خليا فاقوا بحديث مشي وقوله فاقوا بعشرة سورة مشي وقوله
 قل لئن احتممت الناس واخمس على ان ياقوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمشكلة وقوله
 في سورة يونس ام يقولون اقرب به قل فاقوا بسورة مشي وادعوا لمن استطعتم
 من دون لسه ان كنتم صادقين فان المعبرة في جميع مما ذكره المادى المنزل لاكونه

من مثل المنزل عليه وان في آيات القرآنية والنظم والمحا فطحة على حسن الانتظام فان
 هو الانتظام وذلك لان الكلام مسوق في شأن المنزل حيث فرض وقوع ارتباط
 فيه بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا من الحق ان يقاطع عنه بقر الضمير في قوله قال الله
 المحقق بان في المحا فطحة على حسن ترتيب اعني بالترتيب ربط آية الكلام باوله
 فان ترتيب الجزاء اوها على شرطه انما يحسن لكل محسن اذا كان الضمير على فانه
 الذي سبق له الكلام اولا وفرض فيه الارتباط قصد اتمام ذكر العبد وقد وقع تبعا مع
 بذلك رجوع الضمير في الجملة انتهى وانما يحسن عود الضمير الى المنزل عليه ان لو كان الكلام
 مسوقا بان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فاقوا فاقوا انما من مثل ذلك
 المباني في التقدي وذلك لان الضمير اذا رجح الى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع
 مطلقا اي سواء اجتمعوا وتفرقوا وتفرقوا وسواء كانوا اميين وعلما ومخلصين
 وهو في حاله وان كان المنزل عليه يكون طلب المعارضة بالتحقيق من واحد على مثل
 رسول لسه صلصم في كونه اميا لم يكتب ولم يقرأ وتكون الجماعة في طرد ما مورس بالنقل
 عنه ولا شك ان طلب المعارضة من الجميع مطلقا يمنع في التقدي والتبعية من طلب المعارضة
 من واحد اقول جوازها واحد لا في ذلك الجمع ولا في الكثير من المجموع وهو الاجتماع
 واكثره يقال جم المادى في اكثر في الية والجمع في الاستسنة بالية والغفيرة
 فيمن من الغفيرة والسنن والسنن كانهم كثر ثم يعطون الارض ويعطون ما درواهم
 فالوصف بالحقية كد معنى الكثرة وهذا في قوله ما اتي به هذا فاعل اتي وقوله في
 مشد فاعل قوله ليات والربع الدلالة على ان المنزل محجر في لطف لا من حيث كون
 المنزل عليه اميا كما ينتم ذلك من رجوع الضمير الى المنزل عليه والحقس اخذ عن ابيهم
 المقصود فان روجه الى عبادنا بهم امكان صدق من لم يكن على صفة
 كان مارسا للخط ودراسة لعدم وتبعية الكتب السادسة والاية لتزكها وادعوا
 شهداءكم فان ارجح الضمير الى عبادنا لا يلاية قوله وادعوا شهداءكم فوله ولا يلاية
 عطف على قوله يادهم وقوله فانه علة لقوله ولا يلاية وتقديره ان قوله وادعوا شهداءكم
 اذ لهم بان يستبينوا لكل من ينصرونهم على معنى او عوا حاضر كيم ليا ونوكم على آيات
 مثل المنزل وادعوا لكم فادعون عليه وان ما اتيت مثل المنزل فانه كان في
 الحرب اكا بر شهدون على المنازعين في النضاحه بان احدهما على وجه من
 الاخر وهذا المعنى انما يلايم رجوع ضمير مشكوك الى المنزل وكون طلب المعارضة من الجميع

وان كان كل من اللفظ على
 او هو من اللفظ على
 او هو من اللفظ على
 او هو من اللفظ على
 او هو من اللفظ على

مكة في الغفيرة

ولو كان المعنى ارفعهم بان يفتقدوا وكلوا سورة صادرة من احد مثل النبي عليه السلام فيكون
اميا كان لنا سب ان يقال ليدع بالتوحيد لان الاحتياج الى المعين انما هو في تاليف
الكلام البديع لا في نقل المؤلف وحكاية هذا على تقدير ان يراد بقوله واودعوا شهداءكم
دعا والشهادة لا تستعان بهم صفة ولا هي واما اذا اريد به دعاء من يقوم بالشهادة
من كابر الفصحى بان الماتى كسلى القرآن فالوجه في توقف الملايكة على رجوع ضمير قوله الى
المنزلة هو ان صفة الشهادة اليهم اتاحس اذ كان المطلوب طلب المبرر رضى منهم لان
واحد هو مثل العبد والالكافوا شهداء له لانهم فينبغي ان يقال واودعوا شهداءه وكذا
اودعوا من دعاء في الشيء ودعا ودعوى بالفتح الدال والاول مطلق المصدر وانما المرة
منه والدعوة بالضم الما ذبة والدعوى بالكسرة دعاء الولد والدعاء في القرآن تحييت
واختلف في معناه ههنا فقبل ادعوا اي حضروا وقبل اي استعينوا واستعمله الشارح
في معنى الاستعانة حيث قال وقيل لك رت خصم قد تالوا على فاجرت ولا دونت
وقول المصنف فانه امر بان يستعينوا اختيا ومنه تقول ان في وقوله بكل من حضرهم
يتن اول الشهادة باي معنى كان اي سواء كان الشهادة بمعنى الحاضر والقائم بالشهادة
والناظر والامام لان الاستعانة انما تكون من الناصر فلا بد ان تحقق معنى النصرة فيهم
وجعل الشهادة جمع شهادته فقيهه وفتوا وظريف وظرفا ومع احتمال كونه جمع شهادته
مثل شاعر وشعر ابناء على ان الاول في لاطر او لفظا في قبيل دون فاعل ثم ان
الشهادة مشهور في معنى الحاضر ومنه قوله تعالى والتمسوا به شهداءه وكذا في معنى الهد
اي القائم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر ايضا فنقل عن الراغب انه قال يقال انما شهد
وشهيدته اي ناصره وجمعني الامام ايضا قال تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا
ولنزع خفا في حبه اطلاق عليه قال وكان له اي وكان الامام سمي بالشهادة لا بالخص
الناظر اي المجالس والمخاض وهو جمع ان دي وهو مجلس القوم وقد تقدم **والله**
وتبرم اي تكلم وتوكل الامور محضه اي محضون فكان حضوره هو حضور الكافل المتعدي
المستحق لان يسمي حضورا وان يسمي المتصرف به حاضر وشهيد والظاهر ان الناصر
ايضا انما سمي بالشهادة لذلك فان النصرة وتام الامر انما يحصل بحضوره وظاهر ذلك
ان المعنى الثالث والرابع للفظ الشهادة متزعا على معناه الاول وانه ليس الا من يشهد
او الشهادة ثم اشار الى ان معنى الشهادة ايضا متفرع على معنى الشهود وحضور
بناء على ان معنى الشهادة المتعارفة هو حضوره بالقلب وتبين بشهاده فاذا قالوا

اراد ذلك الواحد المثل العبدية

والدعاء في القرآن
على لسان

ارادوا بوجوه وادعاءه من الدعاء
وهو ما يقال في كل لغة
دعا على لسان الله

قال ابن عباس في قوله واودعوا شهداءكم
اعوانكم وقال في قوله
لكنم وقال غيرهما انتم

انا شهد بهذا الامر يكون معناه انا عارف به متصور له واخبر به عن علم وشهود
بالقلب وان كان ذلك بطريق الحاشية بقوله اذ التركيب اي التركيب من الشين
والهاء والدال للحضور اما بالذات بان يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما في دعاء
المعنى الثاني فان المتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته وشخصه وان تسمية الناصر
والامام بالشهادة لا يتبادر تمام الامور على حضورهما بذاتهما كما هو بالمتصور والقلب
كما في المعنى الثاني فان القائم بالشهادة انما هو الذي يكونه محمدا بما شهد به شهود علم
دايقان كما مر فلهذا التفسير ان قوله اذ التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور فيقول
في وجه تسمية الامم شهيدا وهو تفرغ العنيين الاخرين على المعنى الاول ويكفي من في
قوله ومنه لتسمية اي من اجل ان التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور فيقول
في سبيل كونه شهيدا لا يحضر اي يتيقن وتبين ما يحوزه من النعيم لا يكون من الحضور
بالتصور والمشاركة حضوره فيكون من الحضور بالذات فكن الشاهدين كون مجسدي وشهود
ولا باس لان المتصور وجوده في الحضور وقد حصل **والله** ومعنى دون اذ في مكان
من الشيء اي اقرب مكانه فان اذ في التخصيص من وفوت منه وتوا هو في اي
قريب مثل رحيم وارحم وكريم واكرم والذات الذي معنى التبريد غير مهور واما الذي
بمعنى الدون فهو مهور من الدعاة يقال فناء الرجل يدنا اي صار قريبا لا خيرة
وانه لادنى اي خيشت وفوت ايضا بالضم وتوعدة وتوعدة سئل في فهدو نحن
والدنيئة النقيصة والدون تقيض الفوق ويكون ظرفا والدون المحقق ليس
كذا في الصحاح فالاول مستل الامم وموضوع لمحض القرب وان في مهور الامم الثالث
مقتل العيين ومشارك من نفس المكان المنحط الاسفل والمنكسر فيه وبين المنحط المستنزل
كسب القدر والرتبة المعنوية واعتبر المصنف ان محضه في مفهوم الدون زيادة القرب
المكان في حيث فسهارة باه في مكان من الشيء وهو بناء التنضيل ولم يجر جازم
ذلك المكان الاقرب ما لا يخطا عن مكان ذلك الشيء الا ان يحصل في ذلك القرب
ثم استعمل ترتيب قبيل زيد دون عمرو فانه ليس المراد منه بيان اقربية مكان زيد
من عمرو فضلا عن كون ذلك المكان الاقرب انزل من مكان عمرو بان يكون
مكان زيد اسفل كثيره ومكان عمرو ارفع منه بل المراد منه بيان تفاوت مرتبتهما
وان زيدا انزل من عمرو في الشرف ووجه الاشارة انه جعل اطلاق لفظ دون
على المنحط في الرتبة المعنوية استعارة مبتنية على تشبيهه بالمنحط في الرتبة المكانية

11

انما انما ذكره في قوله واودعوا شهداءكم
انما انما ذكره في قوله واودعوا شهداءكم
انما انما ذكره في قوله واودعوا شهداءكم

والاصح ان يكون اللفظ
الركبة ووجهه شيا

فدل ذلك على ان اللفظ في الرتبة المكانية معتبر في المنهزم الحقيقي للفظ دون كالمعتاد
زيادة التوب قال الشريف المحقق لفظ دون في صورة التفاوت في اللفظ ليعلم ان
هو انزل مكانا من الآفة هو دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عند كنهه شئ عن
وقد كثير في اللفظ قليل فوجب ان يكون قول المحقق هو ان كان من الشئ بمعنى
اقرب مكان منه بحيث يكون انزل من مكانه قليلا وان يكون تدوين اللفظ
بمعنى تقريب بعض اجزاها ببعض اجزاها من الدون باعتبار اشتغالها على زيادة التوب
مع قطع النظر عن اشتغالها على معنى اللفظ وكذا قولهم في اسما والافعال دونك هذا الخوذ
منه ذلك الاعتبار والاشغال لا اعتبار بمعنى اللفظ فيها وكون نحو زيد في الشريف
وانه شئ دون اى حقيقة مستعارة من الدون الحقيقي انما هو باعتبار اشتغالها على
المعنى الثاني وهو اللفظ المكنى والوجه في اخذ معنى الدون في لفظ دون وفي
جميع ما اخذ منه ظاهرا وهو توافقها في الحروف والاصول وان تحالفا في ترتيبها
من حيث ان احدهما معتل العين والآفة معتل اللام وليس احدهما متوبا من الآفة لثبوتهما
في التصرف وهو لوجب كون كل واحد منهما لفظا صليبا **ول** ثم اتسع فيه اى ثم تحوز
في هذا الدون المستعار للرتبة المتفاوتة فاستعمل في كل تجا وزحده في حد وان لم يكن
هناك تفاوت وانحطاط للمابين الشريفين ان دون في صفة التفاوت والامكنة
قال ثم استعمله للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع
استعماله في الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجا وزحده في حد وان
لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجازي في المرتبة الثانية انتهى كما في قوله
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين والاولياء جمع الوالي المصدق
وهو ضد العدو ومثل قوتي واقرابا والولاية بفتح الواو الصداقة فتكون مصدر الوالي
وبكسر الواو مصدر الوالي وقوله اى لا يتجا وزحده وكذا قوله فواتجا وزن باب
لما حصل المعنى فان دون في الموضع ظرف مستقر وقع حالا اى لا يتجا وزحده وهم اولياء
متجا وزين المؤمنين وما لك من واق متجا وزحده وقاية لسهة كما وكلمة من لا يلد
الغاية فيها لان مولاة الكفار مبتدئة من التجا وزحده وكذا انشغال الواو في مبتدئ
منه وقوله اتسع بدل استعمل شاع الى ان التجاوز في المرتبة الثانية غير مستعمل على
التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعمال فتكون مجازا مسلا على طريق اطلاق التقييد
على المطلق فان الدون المستعار للخط في الرتبة المعنوية مستعمل في التجا والمقيد

اشارة التفاوت في الرتبة المكانية
فاستعمله دون تفصيل انزل من الآفة
الشريف هو دون في الاصل ان دون في كل
لا دون المكان في اللفظ لا دون في اللفظ
المعنى الثاني وهو اللفظ المكنى والوجه في اخذ معنى الدون في لفظ دون وفي
جميع ما اخذ منه ظاهرا وهو توافقها في الحروف والاصول وان تحالفا في ترتيبها
من حيث ان احدهما معتل العين والآفة معتل اللام وليس احدهما متوبا من الآفة لثبوتهما
في التصرف وهو لوجب كون كل واحد منهما لفظا صليبا **ول** ثم اتسع فيه اى ثم تحوز
في هذا الدون المستعار للرتبة المتفاوتة فاستعمل في كل تجا وزحده في حد وان لم يكن
هناك تفاوت وانحطاط للمابين الشريفين ان دون في صفة التفاوت والامكنة
قال ثم استعمله للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع
استعماله في الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجا وزحده في حد وان
لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجازي في المرتبة الثانية انتهى كما في قوله
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين والاولياء جمع الوالي المصدق
وهو ضد العدو ومثل قوتي واقرابا والولاية بفتح الواو الصداقة فتكون مصدر الوالي
وبكسر الواو مصدر الوالي وقوله اى لا يتجا وزحده وكذا قوله فواتجا وزن باب
لما حصل المعنى فان دون في الموضع ظرف مستقر وقع حالا اى لا يتجا وزحده وهم اولياء
متجا وزين المؤمنين وما لك من واق متجا وزحده وقاية لسهة كما وكلمة من لا يلد
الغاية فيها لان مولاة الكفار مبتدئة من التجا وزحده وكذا انشغال الواو في مبتدئ
منه وقوله اتسع بدل استعمل شاع الى ان التجاوز في المرتبة الثانية غير مستعمل على
التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعمال فتكون مجازا مسلا على طريق اطلاق التقييد
على المطلق فان الدون المستعار للخط في الرتبة المعنوية مستعمل في التجا والمقيد

٢١٢

بكونه من رتبة حسنة رفيعة الى رتبة قبيحة حقيرة فتكون استعماله في مطلق اللفظ
مجازا مسلا مستعارة على الاستعارة واللفظ النفس في قول مائة من الصلوات رتبة
على انه من رتبة منخفضة ومسودا على حذف بالمتكلم الكفا وبكسر واو بعد هذا
المصرع ولا للمع نبات الدم من راق والسبع بعين المهلة المدخ قال الشاعر
قد لسعت حبة الموتى كبدى فلا طيب لها ولا راقى واو اربابا ونبات الدم حوافه
المتولدة منه فانه قد شاع بتدريج تشبيه القبيحة بالجملي وما تجد ونباتاته ان اس
واختلافها من محاذات باو لا واد التقييد بالنبات كونهما عبارة عن نباتات
ول ومن مملكة باوعوا والمعنى واوعوا الى المعاصرة اي ادعوا للاستعانة على الاتيان
بما بين وض به الزمان لا لاقاة الشهادة وتصحيح الدعوى وقوله من حضركم اشاق الى
جواز كون الشهادة بمعنى الحاضر وقوله وروحهم معونته اشاق الى جواز كونه بمعنى الشاكر
ولم يقل او اعانكم وهو لنا سب لقوله من حضركم لان اعانة شهدائهم انما هي بحسب
رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع وقوله من نسككم اى بيان لقوله من حضركم ومن اجزم
معونته على سبيل البديل وقوله غير لسهة منصور على الاستعانة او على البديهة من قوله
من حضركم وعلى التفهم من كون متعلقا باوعوا ومولاه على هو المفروض ههنا وهو
مبني على ذكره الشريف المحقق ان الدون الذي هو معنى تجا وزحده في حد قرس من
ان يكون بمعنى غير كانه اداة استعانة وقال العلامة الصفا رافى حاصل الدون لهذا
المعنى ان يكون اداة استعانة بمعنى غير اللفظ المصروف قوله فانه لث ان وهه
الجملة وبيان كون المعنى ما ذكره فان الامثلة كجزيهم وارشا وهم الى ان ما
يستعملون غير لسهة كما لا يبينهم بل تجزهم بلا مربية كونه منهم في العجز عن الاتيان
المطلوب وهذا الوجه هو الوجه الاصح الذي يشهد له قوله من كل نفس استعملت
والجن على ان ياتوا بش هذا الزمان لا ياتون بشه ولو كان بعضهم لبعض ظميرا لكان
قدومه وكلمة من فله تدبير لان المعنى ادعواهم تجا وزحده كما ودعوا غير لسهة تعالى
بمبتدئ التجا وزعنه **ول** او ادعوا من دون لسهة لانه يشهدون لكم
اى والمعنى هذا قوله من دون لسهة حال من فاعل ادعوا والشهداء من الشهداء
القائم بالشهادة قال الشريف المحقق في تفسير هذا الوجه اى ادعوا شهداءكم من الناس
فصحا بهم دعواكم متجا وزين لسهة في الدعاء اى لا تدعوا ولا تشهدوا به اى لا تقصروا
على ان تقولوا لسهة تشهد باننا صادوقون فيما ادعينا كما يقول العاقر عن قارة البينة

فان الدعاء انما يصح عند الاحتكام بشهادة انك على الايات
يجال لسهة على اى ادعوا شهداءكم من الناس
عن قارة البينة وعوا والذين ان اداة

على صحة دعواه روي ان بعض العرب سئل عن نسبة فقال قرشي والحمد لله فقبل له فترك الحمد لله
في هذا المقام يوهب عجزك عن تصحيح دعواك والارجح لبيان عجزهم والقطاع عنهم بالكلية
وان لم يكن لهم مستثبت سوى الاستشهاد به كما انتهى كلامه وكلمته من في هذا الوجه
ايضا ابتداء **اول** او شهدا ثم عطف على دعوا في قوله با دعوا يعني ان من سبقه
بشهادته ثم الذين اتخذتموهم فيكون نصب شهداءكم على الحكاية هكذا وقعت الباق
في اكثر النسخ قيس والصور ما في بعض النسخ وهو ان شهداءكم اي الذين اتخذتموهم
من دون اولياء وقوله والله عطف تفسيرى على قوله اولياء وقوله والذين شهدوا
عطف على قوله الذين اتخذتموهم من دون اولياء يتبعه قوله
وفي الثاني بمعنى قدام او شهداء وفي هذين الوجهين بمعنى القابضين بالشهادة والراد
بهم الاضمار قال الشريك المحقق مع ذكره على تقدير تعلق من دون لسه شهداءكم ثم لسه
واريد بالشهداء في الاوليين منها الاضمار والراد بالرداء والاستعانة بها لا لاقا
الشهادة والامر بالرداء فيها لستكم بهم حيث اربابان يستظهروا اي بان يستبينوا
في معارضة التران الذي افوس بفضاحة كل منطيق وانما عطف عن الاضمار بالشهادة
لمعنى التكم بذكرها باعتبار اعتقاد من انها من لسه كما يمكن وانما تنفقه شهداء وانهم
على الحق كما قيل هو ولا ملاذكم واعترافكم فادعوا لهذا العظيمة التي ذمتم والحق
بينها ان دون على الوجه الثاني يستعمل بمعنى قدام الشيء وبين يدي مستقرا من
معناه الحقيقي الذي يبا سبه عن ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لتوسم الشهادة
الظرف كفضه راحة النفس في عامه فلا حاجة الى الاعيان واي دعوا الذين شهدوا
لكم بين يدي لسه كما وكلمة من ههنا بتمهيدية لاسيما في الاعراف من انهم قالوا ليس
بين يديه وخلفه بمعنى في لانها ظرفان للنفس ومن بين يديه ومن خلفه لان
النفس تقع في بعض الجهتين كما تقول جثته من اليس ترديد بعض اليس وقد يقال تحكين
الداخل على دون في جميع مواضع بمعنى في كما في سائر الظروف التي المتصرفه
وهي التي تكون منصوبه على الظرفه ابدأ ولا تجر الا بمن خاصه وعلى الوجه الاول
هو مستعمل بمعنى التجر وزعل انه ظرف مستقر وقع حالا والعالى فيها ما دل عليه شهداءكم
اي الذين اتخذتموهم الهه متجا وزلس كما في اتجا ذاك كذلك وزعمتم انهم شهداءكم
وشهداءكم يرم القيمة وكلمة من ج لا ابتداء فان الاتجا ذابتا من اتجا وزهد
كلامه فنعما اوضح المقام وكشف اللام نور لسه مرقده وزيادة لفظي الاتجا وزعم

نقل ان ضلي الطيبين الاساس ان قولهم
خط القفا وبمعنى آتاه

القبائل المصداق
وجه لسه

فما لدفع وهم ان الاضمار كذلك في الواقع او استشهدوا على كون دون لسه من قديم
وبين يديه بقول الاشقي تترك القدي من دونها وهي دونة او اذاتها من اذاتها منطوق
يصف الزجاجه بغاية الصفا وحتى انها تترك القدي قدامها والحال انها قدام القدي
والضمير في ذواتها للزجاجة باعتبار ما فيها من الشراب على قياس قولك شربت كأسا
يقال ذاق فتمطق اي قسم شفثيه والصق لسانه بالحنك الا على مع صوت وقيل اي
مص شفثيه من غايه لذة المذوق بحيث يسمع لها صوت **ول** ليسينكم تقبل لدعوا
المقدر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ما عطف عليه وهو قوله والذين شهدوا
يعني ان الشهداء في هذين الوجهين وان كان بمعنى القابضين بالشهادة والآن
المقصود من دعائهم الاستعانة بهم في اتيان ما يبارح من التران لا تصحح له دعوى
بشهادتهم **ول** وقيل اي من دون اولياءه تقدم كصاف هذا هو الوجه الثاني
من الوجه المذكور على تقدير تعلق من دون لسه تترك شهداءكم ولم يرض ليهضبن
على ان ارتكاب لحذف من غير ضرورة تدعوا ليه غير لابق بلا غنة ان ولا اول شهداء
في هذا الوجه فصق العرب ووجهه لث اهداي غير المجالس على انك اهدى جمع شهداء
موضع كضوء وقيل من الشهداء عليهم مبنى على ان كون الشهداء ههنا بمعنى الامام ووجهه
ووجهه ان كون مبني على ان يراد به لسا الباقه وهي الحاضر والقائم بالشهادة
والناصر با على قاعدة ان المطلق ينصرف الى الكمال ولا شك ان الكمال من
انصرف لهذه المعاني الثلثة كون من الضمير واشراف المجالس والمقصود من دعائهم
في هذا الوجه ان يشهدوا لهم ان ما اتوا به مثل التران قال الشريك المحقق وانما قدر
المصنف الى لسه على هذا الوجه رعاية للمقابلة فانه لما اريد بالشهداء رؤساء الكسب
واوليا الشياطين كان ذلك قرونه على بعد المقابلة لرؤسائهم فان اولياء
لسه يقابلون اولياء الاضمار كما ان ذكر لسه تعالى يقابل ذكر الاضمار والمقصود بهذا
الامر اخذ الحنان والاستدراج الى غاية التبيكيت اي ترك الزايم بشهاد اولياهم الاحد
الجبانيين كما هو العادة وكشفين بشهادكم المراد من بالشرع عليكم في مقامكم فانهم الجنب
لا يشهدون لكم وفيه اشار الى ان امر الامي ز قد منع من الظهور لا يمكن معه الانضواء
والظرف مستقر اي الذين يشهدون لكم متجا وزمن في ذلك اولياء لسه ومن تدائه
ومحصده شهداء ومبايرين اولياء لسه انتهى كلامه **ول** ان كنتم صادقين انه من كلام
البشر اي في دعوى انه من كلام البشر وانكم تقدرون على اتيان مثله **ول** وهو مجرود

الاساس ان قولهم
خط القفا وبمعنى آتاه

نقل ان ضلي الطيبين الاساس ان قولهم
خط القفا وبمعنى آتاه

القبائل المصداق
وجه لسه

وهو قوله في قوله ان كذا صدق في قوله
 ما صدق في قوله ان كذا صدق في قوله
 على الشيء الثابت في الواقع ليس
 يجوز كونه في الواقع كما في قوله في
 وهو كونه

وهو فاعلموا ذلك او فاقوا بمثله دل عليه قبله وهو جواب الشرط الاول **ول** والصدق
 الاخبار المطابق عرف الصدق الذي هو صفة المنكسر لان الواقع في الآية من هذا القبيل
 منه تعريف ما هو صفة الكلام وهو الخبر المطابق في المطابق حكمه وهو النسبة الذهنية المذكورة
 من الكلام للنسبة القائمة بين الطرفين في الواقع وقد يقال صدق المنكسر هو الاخبار عن
 الشيء بانه كذا اخبارا مطابقا للخبر عنه بان يكون كذلك في الواقع ويعلم منه ان كذب
 المنكسر هو الاخبار عن الشيء على الوجه الذي لا يطابق حال الخبر عنه في الواقع اول المطابق
 النسبة الذهنية للنسبة الخارجية هذا عند الجمهور فان المطابقة المستترة في مفهوم الصدق
 عندهم انما هي بالنسبة الى الواقع واما عند النظم فالمعتبر بالمطابقة لا اعتقاد الخبر والاصطحة
 من الصدق والكذب عندهما وقال الجاحظ المعبر في مفهوم الصدق هو مطابقة النسبة
 المذكورة من الكلام للنسبة الخارجية ولا اعتقاد الخبر ايضا بان يعتقد كونها مطابقة لها في
 مفهوم الكذب يعتبر عدم مطابقة تلك النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ولا اعتقاد الخبر ايضا
 بان يعتقد انها غير مطابقة للواقع فلا يخص خبر في الصدق والكذب على ما ذهب اليه بل ثبت
 بينهما اربع وسائط اولها في المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكماء العالم حادث
 وان نية المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم حادث **والثانية** غير المطابق
 مع اعتقاد المطابقة كقول الحكماء قديم **والرابعة** غير المطابق بدون الاعتقاد
 كقول المجنون العالم قديم **هذه** الاربع ليس شيء منها بصاق ولا كما قرب عنده ومنتق
 المطابقة في قول المص الصدق الاخبار والمطابق محذوف للمعبر والصدق الاخبار المطابق
 للخبر عنه والواقع وتذكير ضمير انه في قوله وقيل مع اعتقاد الخبر كذا كذا يدل على ان اوجه
 المطابقة للخبر عنه على معنى هو الاخبار وعن الشيء بانه كذا اخبارا مطابقا للخبر عنه بان يكون
 كذلك في نفس الامر مع الاعتقاد بانه كذلك وقوله عن دلالة او اما في موضع النصب
 على حال عن الاعتقاد المذكور اني ناش ذلك الاعتقاد عن ولا انه تصيد القطع او اما في
 تفيد الظن والمقصود منه تسمية الاعتقاد والتعم وهو الحكم الذهني الجازم الذي لا يقبل التشكيك
 والظن وهو الحكم بالطرف الرابع فلا جرم فيه فضلا عن عدم قبول التشكيك ولما اثار
 باسم الاعتقاد وهو الحكم الجازم الذي يقبل التشكيك ويبره عنه باعتقاد والمقلد هو
 قسم لكل واحد من العلم والظن المذكورين والاعتقاد بالمعنى الذي يتبعها والاعتقاد
 الذي هو قسم لها عبات عن الحكم الذهني الجازم والرابع كما في الظن ونية التي من نظام
 كلام المص ان المنقول بقوله وقيل هو ذهب الجاحظ لانه هو الذي اعتبر في الصدق والمطابقة للواقع

219
 للواقع والاعتقاد جميعا وفي الكذب عدم المطابقة لهما معا فلا بد ان لا يوصف الخبر بالكذب
 عنده الا اذا كان اخبارا عن الشيء مخالفا لما هو حال الخبر عنه في الواقع والاعتقاد
 الخبر ايضا فيلزم ان لا يكون المنقولون كما في بين في قولهم انك لرسول الله لان
 اخبارا وهم هذا وان خالف اعتقاد وهم في حق الخبر عنه لكنه غير مخالف لما عليه في
 نفس الامر فلا يكون كذب لسدس اياهم بقوله ولست بشاهد ان كذا فحين كذا فحين
 لعدم اعتقاد وهم المطابقة صالحة لان يستدل به على اعتبار المطابقين في الصدق
 وعلى اعتبار عددهما في الكذب كما ذهب اليه الجاحظ واما ما يوضح ويلا على كون الصدق
 عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب اليه النظم فذلك جدير بتطير المشتق
 في التخصيص كما للنظم فبقوله ويلا للمذهب المنقول انما يحتاج الى توجيه وغاية
 ما يمكنه ان يقال ان المنقول وان كان مذهب الجاحظ بعينه الا ان المقصود
 من ايراد الآية ليس اثبات مذهب الجاحظ في كل واحد من الصدق والكذب وهو
 اعتبار لكل واحد من المطابقين في مفهوم الصدق واعتبار عدم كل واحد منهما في
 مفهوم الكذب حتى يقال انها لا تدل على اعتبار عدم مطابقة الواقع في الكذب حيث
 سجلت على كذب من اخبار باطابق الواقع ولم يطابق الاعتقاد فقط بل المقصود
 من ايرادها بيان ان مجرد المطابقة للواقع لا يكفي في الصدق كما ذهب اليه الجمهور
 لا بد منها من المطابقة للاعتقاد ايضا بيان انه لو كذب في الصدق كما
 قول المنافقين انك لرسول الله صادقا وقد سجل الله ما بانهم كاذبون منه
 وروى هذا الاستدلال بان هذه الآية لا تنفي مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع
 كافية في الصدق وانما تنفيه ان لو كان الكذب راجعا الى المشهور به وهو
 قولهم انك لرسول الله وليس كذلك بل هو راجع الى قولهم نشهد فان المراد به وان
 كان الشاهد فلا يصح توصيف قائله لا بالصدق ولا بالكذب الا ان يتضمن
 اخبارا كما ذابا وهو الاخبار بان شهدا وتسا هذه صادقة عن صميم القدر خصوص
 الاعتقاد ويدل عليه ايرادهم القضية المشهورة بها على صيغة الجملة الاسمية المذكورة
 بان واللام معلوم ان هذا الخبر الضمني كما ذهب عنده الجمهور لعدم مطابقة الواقع
 لانه تقول محض بقولونه بانواهم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد وعبد الله ولو سلم رجوعه
 الى المشهور به فلا يتم ان يكون المعنى انهم كاذبون منه في نفس الامر حتى يلزم ان لا
 يكون مطابقة الواقع كافيته في الصدق بل المعنى انهم كاذبون منه في زعمهم تقاسد

فمنه ان الاستدلال على ان المطابق للواقع مستترة في مفهوم الصدق
 والاعتقاد لا بد من التطابق المشهورة الا انما لا كذب
 انما تنفي فيما جاز في الواقع علم بالجمهور انما هو
 مطابقة الاعتقاد

واعتقادهم الباطل فلا نتميز عن غير مطابق للواقع وهو صادق في نفس الامر لكونه
مطابقا للواقع في نفس الامر وعلى التقدير لا دلالة في الآية على خلاف مذاهب الجمهور
لما بين لهم ما يتصورون به اي ما يتطابقون به المعرفه حتى يصحوا اليها وفي الصحيح توفرت
ما عند فلان اي تطلبت حتى عرفت وقوله وما جاء به في موضع الجواب لعطف على لفظ الرسول
وايراد باجر الرسول صدقه في دعوى رسالته واما ما جاء به وهو القرآن كونه منزلا
من عند الله العزيز الحكيم خارجا عن مقدور البشر فلا يتوهم ان يتقوله احد عن عند نفسه
ول ومنزلهم الحق وهو ما عليه الرسول والقرآن في نفس الامر والباطل ما في عقولهم
ان القرآن من كلام البشر وانه عليه السلام يدعي رسالته وليس برسول وغيره المصعبا في الكسب
وهي حتى لا يترد على حقيقته وامتناعه من باطله لانه يرد على ظاهره ان القرآن عليه السلام
وما جاء به من كنهه فلا وجه لاصفاه الباطل البسه وان لم يكن توجيهاه بان مصداقه امتياز
كونه حقا من كونه باطلا **ول** رتب عليه جوابا اي رتب على بيان ما يتصورون به
ذلك بالفاء السببية ما هو كالنتيجة لذلك البيان فان ظهور عجزهم عن المعارضة
بعد الاجتهاد والسعي البصير فيها مع ما يتفرع عليه من وجوب الايمان عليه والافتقار
عن الناس سبب الايمان كالنتيجة لذلك البيان **ول** وهو انكم اذا اجتهدتم
في معارضته وعجزتم وخرجتم هو راجع الى قوله ما هو كالنتيجة لكونه وجوب فعل الشرط اجتهادكم
في معارضة القرآن وقسمه قوله كما لم تتسلوا بقوله عجزتم مع ان ادوات الشرط الواقعة
في نظم القرآن واحده على اتفاق النسل وهو في معنى ترك المعارضة الذي هو عجز من العجز
عنها لا نساق الذين اليها بمخونه المعام ومعنى المعصية في قوله وعجزتم جميعا مستفاد
من الخطاب العام في قوله وكنتم فاقوا ومن امرهم بان يستعينوا بشهادكم وقوله بما
يساويه او يدانيه اشارة الى ان المماثلة لا تقتضي المساواة بل تحصل بالقرينة ايضا
وقوله اذا اجتهدتم بكلمة اذا بدل كلمة مع ان الواقع في الآية هي كلمة ان اشارة الى
ان المقام بصحفي كذا التي لا تستمر دون مجرد الاستقبال وان العدول الى
كلمة ان للكلمة كالمسحوق وانما قلت ان معنى المقام هو كلمة اذا لانها في الاصل موضوعة
لزمان من ازمته المستقبل مختص من بينها بوضع حدث منه مقطوع بوقوعه في اعتقاد
المسكوك كما ان اول زمان من ازمته الماضي مختص من بينها بوضع حدث منه مقطوع
والدليل عليه استعماله في الاغلب اكثر في هذا المعنى نحو اذا اطلقت الشمس وقوله كما
اذا الشمس كورت ولهذا اكثر في الكتاب العزيز استعماله لقطع علم الغيوب بالامور المتوقعة

وتبينوا انهم يريدون ان
وهو ان قوله الله اعلم
من سورة ما جاء به
لا يبالون من عدمه
كما يدل عليها يدل
على ان الله اعلم
بما في قلوبهم

كل ما في ادواته وان ولو

وقد تكون اذام جمعها لا استمرار الزمان كما في قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا
الارض قالوا انما نحن مصدقون لبياتهم المستمرة وقوله واذا قال الذين امنوا
قالوا امننا ومنه كثير وكلمة ان موضوعة لشرط مفروض وجوده في المستقبل مع عدم
قطع المتكلم بالوقوع فيه ولا يعدم وقوعه وكلمة لو موضوعة لشرط مفروض وجوده
في الماضي مع قطع المتكلم بعدم وقوعه ووقوعه لازمه فيه الشريف المحسن في قوله
فاذ لم يبارضوا ما عطف عليه بما دل على ان كلمة ان في الآية وقعت موضع اذا كما في قوله
وانها لا تستمر دون مجرد الاستقبال انتهى **ول** ظهر انه محرف اشارة الى ان قوله
فاذ لم يبارضوا وان كان جواب الشرط في الآية في الحقيقة لازم لجزءه وان
الجزء الحقيقي هو هذا المقدور وقد انجز خبره في الاضمار في جوارز وقوعها في الشرط
بل انما ويل خلاف الجملة الاثنية فان المقوم ختفوا في وقوعها في آياتها ويل تنجز
ان ويل كما في خبر المبتدأ ومنهم من لم يوجب فلذلك قد يراعى اتفاقا والتعلق
صاحب الكسب اختار مذمبا من يجوز وقوع الجملة الاثنية في آياتها ويل حيث قد
الجزء الاثنية فقال انهم فالتم باقوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة مع عدم
صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح عندهم صدقه ثم لم يؤمنوا الكفار ولم ينفقوا ولم ينفقوا
استوجبوا العقاب بانك رقيقيل لهم ان كنتتم العجز فاتركوا الكفار فوضع فاقوا
ان موضوعة من حيث ان ترك الكفار من نتائج اتفاقه وان ولو لزمه فانه كما ترى
قد رتبه فتركوا الكفار وجوابا للشرط مع انه جملة ثنية واجتج الى تقديم الجزاء ولم
يجعل قوله تعالى فاقوا ان رجاوه حقيقة بناء على ان اتفاقه وان ولو لزمه فانه كما ترى
لا يوقف على شرط ولا يتقيد بما رجاوه لتعديده على عدم اتيانهم بسورة من مثله
وكذا لا وجه لجعل عدم الايمان شرطا لاتفاقه وان ولو لان الشرط حقيقة ان يكون سببا
لغيره او لازما له وليس عدم الايمان بما ذكره سببا لاتفاقه ولا لازما له فم تصدق
الاثنية المذكورة في موضع الجزاء لان تكون جوارز حقيقة وباب الحذف والتقديم تنجز
فلذلك قد يراعى اتفاقه وان ولو لزمه فانه كما ترى
فترت منزلة اي اقيم لازم الجزاء حقيقة وهو قوله فاقوا ان رجاوه فذلك الجزاء المقدور
وهو قوله ظهر انه محرف والتصديق به واجب على سبيل الكناية على قول السكاكي فان سبيل
الكناية عنده هو الانتقال من اللازم الى الملازم والملازم ههنا وهو ظهوره من محزون
التصديق به واجب يصح جوارز عدم الايمان بما ذكره معلقا عليه لظهور كونه مشروطا بكونه

فان الاستقبال مراد عن المقام
او الماضي ولو كان في آياتها وقت
منه

فان معنى الكلام ان
ما رتبه وعجزهم عنها
فان قوله فاقوا ان رجاوه
وجوب الايمان والافتقار
فان كبر العناد ووجوبه
الملازم واريد الاضمار
الاشارة الى ان اتفاقه
انما هو من الاضمار
لان في رقيقيل لهم
عند صاحب الكسب
المعنى الحقيقي وعجزها
لعدم كون مقتضى الشرط
مترقا على شرط عدم كون
سببا لازما له

وهي قوله تعالى

مسببا ولا زماله **ول** فعبارة عن الاتيان المكثف يعني الاتيان بما يساويه او يوازيه
فعل خاص بعبارة بالنقل الذي يوعى لقصده لا يجز حيث ومع الفعل وحده موقع الاتيان
مع ما يتصل به ونظيره في افادة الاتيان لاكتفاء بذكر الضمير موضع التصريح بالاسم
لاختصاره وادفع الشك والركن التبيين عن الشيء بالضمير مختص بالاسم واما قوله فانما
فعل مخصوص بعبارة بالنقل الذي افاد الاختصار وادفع الشك وهو في الافعال بمنزلة
الضمير في الاسماء **ول** توفير الكفاية لتيسير لاختيار سبيل الكفاية فان الكفاية كونه
انتقا لاسم اللازم الى اللازم وكون وجود اللازم دليل على وجود اللازم كما كانت بمنزلة
اثبات الشيء ببينه فكان سلوك سبيل الكفاية توفير الكفاية **ول** وهو لا يشك
العناد وجهه ان لاختيار سبيل الكفاية وتوفيره انه لما ابرز وجوب التصديق فيقول
وتترك العناد في حقه في صورة العقاد انما رتبته ان العناد وعدم التصديق قائم
مقام انما رتبته اذا اريد ان يترتب عنه بغير العناد وفي ذلك توفير لثباته وتوفير
عظيم منه **ول** وتصريح بالوعيد وجهه ثالثه وتوفيره انه لو سلك سبيل التصريح
وقيل ظهر انه مجرد ان التصديق به واجب لما قدم وعيد المماندين الا بالانتم على
قوله فانما نقول ان رتبته وقودا الناس الحجاب فان صرح في ان وعيد من لم يجد
به هو ان والموصوفة **ول** مع الاتيان مستعمل بقوله وتصريح بان التصريح بالوعيد وان
اكتن مع سلوك سبيل التصريح الا ان حيزت الاتيان **ول** وصدر الشرطه بان الذي
لشك اي لشك المتكلم وعدم قطعها باحد طرفي النسبة فقدر ان اذا مضع زمان
مستقبل يكون ظم فالحديث منقطع الوقوع في اعتقاد المتكلم وان اذ اذ لشك المتكلم
الوقوع في المستقبل وكسبه كما منزه عن الشك وعالم بجزءهم عن مراضته فكان موضع
موضع اذا الذي للوجوب اي للثبوت والتحقق الا انه ذكر كلمة ان لو هي من الاول التكم
والاستهزاء بهم بابر ازهم في صورت من يشك في عجزه عن المراضة كما يقول الموصوف
بالقوة الواثق من نفسه بالغبية على من يراضه خصمه ان غلبت لم ارجح وهو يعلم
انه غالبه الا انه صدر كلامه بما يدل على انه شاك فيه مستهزا وخصمه حيث ابرزه في صورة
من يشك في غلبته من يراضه عليه الوجه الثاني انه صدر الكلام بما يدل على شك
المتكلم مع ظهور استحقاقه خطا بامرهم على حسب ظنهم الخاص حيث قالوا لو نشاء لقلنا
مثل هذا فان عجزهم قبل ان يتأملوا انه حاله لا يقدر ان على مثلهم لا يمكن محققا عندهم
وبهذا القدر وان لم يكونوا شاكين في عجزهم عن المراضة حقيقة او لا يتصور حصوله

وتوضيح التكملة انما ابرزه في موضع من شك
الغبية عليه مع كونه لظانه فقد وصفه بالقوة
استهزاء به

الا بعد حضور طرفي النسبة وانما مل فيها كلفه كما فواتكلمين على فصاحتهم واقترانهم
على افاين الكلام كان عجزهم بالقياس على ظاهرها حاله كما لشكرك فيه لديهم وان لم
يكن هناك شك حقيقة اما من المتكلم فلانه منزله عن الجميع وجوه نقصان كما شأنا
علا كبيرا واما منهم فمما ذكر ومع ذلك اوردت كلمة الشك على حسب ظاهرها حاله
وهو الشك في العجز بل لظن الاقتران على المراضة **ول** فلهذا كلفني اتيانهم اي ولعدم
شك القائل في شأنا في عجزهم عن الاتيان مثل القرآن نبي ع. وجل اتيانهم بقرينة
ومن تفعلوا معتبرا من الشرط والجزاء فانها جملة مراضته من قوله فان لم تفعلوا كما تروا
وهو قوله فان تفعلوا فلما فعل المحامد من الاعراب لعدم وقوعها موقع ما تستحقه من المنزوات
والواد اللاحقة عليها تسمى واو الاعتراضية ليست حاله ولا عاطفة وافية الاثر
الاخبار عن الغيب على ما هو به كما سيأتي **ول** وتنفرد بجزء من جوابها الى ان كلمتي
ان ولم من جوازهم الفعل المصارع وقد اجتمعا على محمول واحد وقد تفرقتا امتناع
ذلك الاجتماع وتوفير اجواب ان العامل ههنا انما هو كلمة لم وكلمة ان غير عامله لفظي
واستدل على رجحان الالف على الثانية بوجهين الاول ان لم محصنة بوجه كل واحد
منها بوجه عامية لم على اعمال ان وباجتماعها لم يتعين العمل لها الوجه الاول من
ذلك الوجه ان لم واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم عنها بخلاف ان فانها قد
تدخل على الماضي فلا تعمل مع والوجه الثاني في معناها انها محصنة بالمصارع ولا تدخل على
الماضي ابدأ من حيث ان وضعها لفظ المصارع ما ضيا فتختص بكونه وظاهر
ان الاختصاص زيادة تاثير في العمل والوجه الثالث انها واجبة الاتصال
بموضوعها بخلاف ان فانها لا يجب اتصالها بموضوعها كما في قوله كما وان احسن
المشركين استحقاق ولا شك ان الترتيب من المحمول مرجح للعمل والذليل ان في قائل
على رجحان لم في العمل وعدم اعمال ان ان لم امتس ايضا بالنقل من حيث عبرت
معنى المصارع الى الماضي فصارت بذلك كما لجزء منه فتشابهت مع وف المصارع
التي تدخل على الماضي فتغير معناها الى المصارع وصارت كلمة الشرط بذلك كالدخول
على المجموع الكلي من بمعنى الماضي فكانه قيل فان تركتم النقل ولا شك انها لا تعمل في
الماضي **ول** ولذلك ساء اجتماعهما اي وتكون كلمة الشرط كالداخل على المجموع
ساء اجتماعهما لانه اجتماع صورتى ولا اجتماع في الحقيقة لان مدخول كلمة لم
وموضوعها المصارع وحده لا المجموع **ول** غير انه ابلغ ليحيى من ابلغ من لانه ينفى

لان اصول الخبر لا يوجب التخصيص والتعريف
ان تقع من المنزوات وانما هي مستحقة الاجواب
في نفسها كما ترون

المستقبل نفي مؤكدا لا مؤبدا كما زعمه البعض وفي الكلاسي ان لاختلاف المستقبل
لكن في من زيادة تأكيد ليس لاوله وهو في مقتضب اي مرجح غير متقول
من لفظ آفة اصله لان في الرواية الاخرى عن الخليل فحذفت الهمزة للمخفيف
فاجتمع ساكنات الالف والنون فحذفت الالف فصارت لن وعندها اصله لا
اول ما يوقد به النار اي هو اسم لما يكون سببا لاستعمال النار والتمها بها من حطب
وتحوه يقال اوجد هذا الوقود للحطب والوقود بالضم مصدر بمعنى التوقد والاستعمال
وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم وقوله قال سيبويه جملة معترضه بين المعطوف
والمعطوف عليه تايد للمصدر بالفتح **اول** ولعله مصدر مشتق بقوله والاسم بالضم
اي ولس الوقود بالضم مشتق اسما مصدر في الاصل حمل اسما لما يوقد به جازا من قيل
استعمال المصدر بمعنى المفعول كالنار والزين فانها مصدران بمعنى الاتقي ر
والترزين ثم استعماله في معنى يتخذه ويترين والمجى في المعنى اوله لان
الاشتراك خلاف الاصل فحجب تقليده بقدر الامكان قال المصنف في اصله المسمى
بالمناج اذا تراض احتمالا لا اشتراك والمجازية يرجع المجاز على الاشتراك
كثرة المجاز بالنسبة الى الشرك ولان المجاز انما يحتاج الى التيقن عند استعماله
في المعنى المجازي والمشتراك يحتاج اليها في جميع استعماله **اول** وقد قرئ به اي ضم الراء
والظاهر ان المراد به اي بما قرئ بالضم هو معنى الاسم اي معنى ما يوقد به جازا في النار
للمصدر بمعنى المفعول كما يرد في قوله ما يوقد به جازا في النار
كان المصدر على حقيقته يلزم ان يكون اسم لذات خبر عن اسم المعنى فحجب ان يحل الكلام
على حذف المضاف والتقدير وقود ما اي توقد ما وارتفاع لهما هو احتراق الناس
الا ان حمل الاحتراق على التوقد هو الاحتجاج الى توجيهه ايضا لان الاحتراق صفة الناس
والمجاز والتوقد صفة النار فليس احدهما هو الاخر بل احتراقهما سبب لتوقد النار
ملكون سنا والاحتراق الى التوقد من قبيل الاسناد والمجازي حيث اسند السبب الى الحكم
فمنه قول توقد ما هو احتراق الناس ليس توقد ما السبب احتراقهم كما اذا قيل اشبع
الاكل يكون المعنى انه يكون سببا للاكل **اول** وهو قيل غير متفاسر اي ان جمع فعل
بفعلتين على نعالته ناور مبني على السماع ولا يجري فيه القياس بل هو ان اتباع الاحتمال
الوارد في كلام النحوي مثل حمل وجملته وذكره وذكره في الصحاح المخرجة في الفقه
اجرا وفي الكثرة حجاب وجاز كقولك جعل وجملته وهو ناور وفيه ايضا قول الشيخ

على غيره فانفاس **اول** وقولها انفسهم اشارة الى جواب يقال لم ترون الناس
بالمجاز وجعلت منهم وقودا وتقريره انهم لما قرئوا بها انفسهم في الدنيا حيث ختموا
اصناما وجعلوا لله اندادا وعبدوا من دونه قرنت هي بانفسهم قوله تعالى
وقودا الناس والمجاز وفي قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم من خلق
ما تخصب به في النار اي يرمي به كذا في الصحاح **اول** بمكانتهم اي بقرتهم ومنه قوله تعالى
اول ويدل عليه اي على ان المراد بالمجاز هو الاصنام ووجه كونه ان المراد بالضم
المنصوب في قوله تعالى انكم هو المشركون وقد عطفت عليه الاصنام وحكم عليهم بانهم جميعا
حصب جهنم فكان ذلك نفس هذه الآية لان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
لقد في معنى الناس والمجاز وقوله حصب جهنم في معنى وقودا **اول** ويتبين ما كانوا
يتوقدون عطفت على قوله بما هو متفق عليه فانهم كانوا يتوقدون منها ان تشيع لهم
وتدفع المصارع عن انفسهم بمكانتها عند الله تعالى عذابا عليهم ولا يربون لهم
بها محجة في نار جهنم زيادة في تحسبهم لان فوات ما يتوقدون لان يوجب المحرقة
واحتراق البال خصوصا اذا فوات الكي شرف طبع وعذاب عظيم فان وقوع الشر
من مظنة الخير فطبع واشد ولذلك فقد الصاعقة من العذاب لتقطع لذتها من مظنة
الرحمة وهي السحاب الذي يرحم منه المطر وحصول الخصب والرخاء ونحوه في كونه تقديرا يتقضي
ما يتوقد ما ينعقد له تعالى بالذين يكفرون الذنوب والفضيلة ولا يصرفونها في ما اوجب الله
من المحروق فضلا في نوافل القربات حيث تحببها في ما ربهتم فيكوي بها جبابهم وجرهم
وتظور بهم **اول** وعلى هذا يمكن تخصيص عدد هذا النوع من العذاب بالكفار والذين
يعنى ان قوله تعالى اعدت للكافرين يدل على ان هذا النوع من العذاب يختص
بالكافرين وعلى ان عمدة التوقيت هي كفرهم من حيث ان ترتب الحكم على الوصف
يشتم بالعلية والحال انه يختص بهم بل يعذب به الكافرين من المؤمنين وفي التفسير
قال ابن مسعود وعباس وابن جريج رضي الله عنهم هي حجارة الكهريت وانما
خصت بذلك لانها تتردد على سائر الاجاج والخمس انواع من العذاب بسرعة الاتقاد
وتشن الرائحة وكثرة الدخان وشددة الالتصاق بالابدان وقوة جرها
اذا حسيبت وفي بعض الكتب ذكر لبطون الخمر بدل كثرة الدخان فقوله الامم في
الكبير كخصيص المجاز في الكهريت تخصيص غير دليل الظاهر ان كون المراد به
انتفاذ دليل نقله يوجب كون المراد بما روي عنهم ما هو المتبادر منه قال الامم بقوله

عند من يشيع
فان اشيع
عند من يشيع
عند من يشيع

فان انما يتنطق بالحيث وانما كلامها كما تنطق
 هذه النار في الخشب وانما كلامها كما تنطق
 في غاية القوة

تخصيص غير دليل بل فيه ما يدل على فده وذلك لان الغرض من تعظيم صفة هذه
 النار والافتقار الى الكبريت معناه فلا يدل الالتقاء بها على قوة النار اما
 لو حملت على سائر الاحجار ودل على علم امر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها
 النيران فكأنه قال تلك النار بلغت لغوتها ان تنشق في اول حرقها بالحيث
 التي هي مطفئة لغير ان الدنيا انتهى وهو معنى قول المصنف ان الاحجار كلها لتلك النار
 كهي رة الكبريت لسائر النيران وسبناه ان يجعل الحرق في الآية محمولا على الاحجار كلها
 كما تقتضيه قاعدة ان المخرج المحلاة بالعام للمعوم والاستزاق وتعمل قول المصنف في
 هي حرق الكبريت على التشبيه بالبيع بان يجعل ضمير هي للحرق المحمولا على المعوم **ول**
 ولما كانت الآية مدنية لا تنزل في هذه السورة كلها مدنية الا قوله تعالى والقول
 ترهبون فيه الى السورة فان هذه الآية نزلت يوم عرفة بمكة في حجة الوداع وهو
 اشارة الى جواب ما يقال قد جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكورة في سورة
 التحريم فما وجه تعلقها بها والى جواب ما يقال ان مصنفون الصلح ان كون علوم
 الانتساب الى ذات الموصول عند الخي طب ولا علم لهم بان نار الآخرة تو قد
 بالناس والمحيق فكيف يصح وقوع هذه الجملة صفة وحاصل الجواب ان الآية
 التي في سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها ناراً منكورة موصوفة بهذه
 المصفة ثم نزلت بالمدينة هذه الآية التي في سورة البقرة مشتقة على ذكر ما عرفت
 كونه موصوفة مثرابها الى ما عرفت اولاً وهو النار الموصوفة بتلك الجملة وكان
 تلك الجملة معلومة الانتساب الى تلك النار فصح جعلها صفة قال الشريف المحض
 اعترض عليه اولاً بان سماع الآية التي في سورة التحريم لا يفيد العلم اولاً بيقين
 حقيقتها واجيب بان ادراكها المحاصل بالسمع كاف في ذلك ولا حاجة الى ان
 يجر جوابه وثانياً بان الصفة ان تكون معلومة الانتساب الى الموصوف كما تقتضيه
 ومن ثمة اشتبه ان الصفات قبل العلم لها اخبار والاخبار بعد العلم بها صفات
 فيعود السؤال بعينه في قوله ناراً وقوله النار والاسم المحيى واحص بان الصفة
 يجب كونها معلومين للمخاطب لا لكل سامع وما في التحريم صفة للمؤمنين وقد علموا
 ذلك بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه ناراً
 موصوفة بتلك الجملة فجمعت صفة فيها خبرها انتهى كلامه فان قيل انت بتلك
 الجملة التي لم تكن اذا كان معلوماً للمؤمنين عني المؤمنين بسماعهم منه صلى الله عليه وسلم كان ذلك

ذلك المنكر مهورا باعتبار ذلك الانتساب لجملة ان يعرف قلنا نعم انه معلوم حاشي
 في الاذنان الا انه جسي به منكر القصد التحويل والكتن في الاشارة الى الموصوف في الاذنان
 بالتوصيف فان كل ما هو حاضر في الاذنان لا يجب ان يتغير عنه بلفظ موضوع
 الاشارة الى الموصوف وانما يجب ذلك اذا قصد الاشارة اليه من حيث حضوره ويجب
 ايضا بان المصنف صاحب الكشاف ايضا لم يشترط العلم في صفات النكرات
 كما اشترط ذلك في الصفة وان سوي الاكثرون بهما في وجوب العلم وتحقيقه
 انك اذا قلت جاني رجل عالم فقد قيدت اولاً من عدم الرجل منهم العالم وصدت
 ثانياً بهذا المقيد الى فرد لا بعينه من الافراد التي يصدق هو عليها واذا قلت
 جاءني الرجل العالم فقد اردت بلفظ الرجل فردا معينا باعتبار ما من افراده واوردت
 العالم تمييزا له عن معين آخر وهذا معنى ما قيل من ان الرصف في النكرة للتخصيص
 المعرفة للتمييز فليس المنكر الموصوف مهورا باعتبار الانتساب اليه بخلاف المعروف للموصوف
 فتأمل ولست لائق وقال الفاضل المصنف اني لو اعترضت هذا اولاً بان سورة
 التحريم مدنية بخلاف من غير ستمت وشي من الآيات فما وجه القول بان هذه
 الآية منها نزلت بمكة وثانياً بان هذه الآية التي في سورة البقرة من حجة ما نزل فيها
 يا ايها الناس وقد سبق انه لم يكن فكيف جعلت هذه الآية مدنية والجواب عن الاول
 انه يجوز ان تكون هذه الآية وحدها من سورة التحريم مكتوبة والباقي مدنية عن
 النبي ان المصنف قد اشار فيما سبق الى منع دفع ما روي عن علقمة والحسن في الحديث
 وقولها من عند نفسها لا يدفع قول الجمهور ان سورة البقرة مدنية الا آية وقولوا
 يروا وقد ذكرنا فيما سبق ان المكتوبة والمدنية لا يجب كونها صفتين لما نزل من السورة
 والآية بل يجوز كونها وصفين لما نزل فيه من الحكم كما يشهد بقوله كل شيء نزل فيه
ول من العتاة وبمعنى العدة في الصحاح ان العدة ما اعدته لحوادث الدهر من المال
 والسلاح ويقال عتة عتاة واي عتة ليوم والعتاة العدة **ول** قوله سينا
 اي لا تحمل لها من الاعراب كأنها جواب لمن قال لم كان احراماً بهذه الشدة والفقهاء
 حتى كان وقوله النار والاسم المحيى فليس لانها اعدت للكافرين الذين جعلوا الله شهيداً
 وعيبدوا فلا يجرم كانوا احقاً بان يكونوا مع عبوديتهم وقولها وقال ابو بصير
 عملها لنصب على انها حال من النار والسائل فيها التقوا والماضي المشتب اذا وقع حالا
 لا بد فيه من قد ظاهرة وهو كثير ومضرة كما في قوله تعالى اوجبا لكم حصرت صدورهم

مطلع من منكر الموصوف والاسم المحيى

وقال من اعتدت اولها اعدت ردها الشدة وقال
 اعدت ردها اي اعدت ردها اي اعدت ردها اي اعدت ردها

اي قد حصرت وعلى تقدير كونها حال لا يكون حالاً مستقلة لانها يجب ان تكون قيداً لها
بان يتقيد بغير ذلك السائل بالفاعل والمنقول بوقت حصول مضمون الحال وهو انما يتصور
بان لا يكون مضمون الحال لازماً لذي الحال مطلقاً اي سواء تعلق مضمون الحال او لا بل
كون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت اخرى حتى يصح تقييد تعلق مضمون السائل به بوقت
ثبوت مضمون الحال له ولو بوقت عدم ثبوته وكون التارة مضمونة للحال فمن لازم لها
مطلقاً اي سواء اتقوا منها او لم يتقوا تكون حالاً موكدة والحال الموكدة ليست بتقيد
يتقيد به عاقلها **وله** لا الضمير في لا يجوز ان يكون له حالاً من الضمير المحذور في وقودها
وان جعلت الوقود مصدر حتى يكون الضمير في عاقلها وان كان مصداقاً للرؤية
والفاعل يصح ان يكون ذاك حال مختلف المصداق اليه والمصدر ليس في الحال بخلاف ما اذا كان
الوقود اسماً جامداً بمعنى المحط فانه لا يصح اعماله في الحال فيصاح تقدير كون الوقود مصدراً
وان كان يتوهم جواز كون الجملة حالاً من ضمير وقودها بناء على صحة افعال المصدر وكون
الضمير في عاقلها في المعنى كمنه نحو ذلك لانه يستلزم كون المصدر عاقلها في تلك الجملة مع
توسط اجنبي بينهما وهو ضمير المبتدأ الذي هو الناس وما عطف عليه والمصدر لا يعمل
اذا وقع بينه وبين معموله شيء اجنبي وعلم منه عدم جواز كونها حالاً من الضمير على
تقدير كون الوقود اسماً بالطرف الاول لان الضمير لا يكون فاعلاً ولا مفعولاً
اصلاً اي لالفظ ولا معنى فلا يصلح ذاك حال وان الاسم الجامد لا يعمل في الحال **وله**
دعي الآس من دعي قوله وان كنتم في ريب مما قولنا وان لم تعلموا الآيات حين نجمع
الآياتين دليل النبوة وان كان المفهوم من الكشف والكبير وغيرهما الاستدلال بالثبوت
نقط لان الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة انما يستلزم من مجموعها
مفكك واحدة من الآيتين مدخل في كل واحد من تلك الوجوه **وله** الاول ما فيها
بمعنى ان مجموع الآيتين مشتمل على التحدي لقوله فاقولوا سبحان من خلقه وعلى التوحيض على
اجد وبذل الوسع في المعارض لقوله كما وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين
وعلى التوقيح والتفديد وتبليغ الوعيد على عدم الاتيان لقوله كما فان لم تعلموا ان
تفعلوا الآيات وهذه الامور توجب التهاب جسيتم وشدتها ايتها مهي على المعارض ومع
ذلك لم يتصدوا على المعارض والتبليغ والى جلال الوطن وبذل المخرج فذل ذلك
على القرآن معجزة خارج عن مقدور البشر وان مبتدئه نبي صادق مبلغ عن الله
ولما ورد على هذا الوجه ان يقال عجز طائفة مخصوصة عن المعارض لا تدل على عجز

وهو التفسير ويستلزم ذلك من قوله ان كنتم
صادقين ايضاً
اي انصرفوا الى حاله الى الله فاقولوا سبحان من خلقه
اضطرته اليه فان حفظه في جلاله وجزاه عن
الوطن قالوا عن اوطانهم وجزاه عن
بتدي ولا يتعدى

اش راي دفعه بقوله ثم انهم من كثرتهم واشتهارهم بالنصاحة وتها كلف اي وعظم النصا
بمعنى انهم مع التصاقهم بهذه الاوصاف اذ اعجزوا عن ذلك علم عادة المجرور وعجزه
آية الدهر اذ لا يتصور الزيادة على ما كان عليه من العذر وكثرة الاسباب الالغية
الى المعارضه والمخرج جمع تقيده وهي الروح **وله** وانما في انما يتخففان الاخبار عن
الغيب اما تخففان الآيات الثانية اياه فلا شتماها على الاخبار بانهم من يفعلوه وهو غيب
لا يبيد الآيات واما تخففان الآيات الاولى اياه فلا شتماها وان كانت بغيرها انما التحدي
والتحريض على بذل الوسع في المعارضه مع تقيدهم بنسبة الكذب اليهم كمن مضمرها ومحمول
معناها الاخبار بعدم تقديرهم عليها اصلاً وعجزهم عنها قطعاً اخباراً كما سألنا عليه
الذي هو به اي ذلك الغيب ملتبس لكس الوجه في الواقع فان اتيانها بما ذكره غيب حيث
لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديه العقل وقد اخرج عنه بانه لا يقع التبتة وهو في نفس الامر
ملتبس بعدم الوقوع وقوله فانهم لو عارضوه بيشي وعقد كون الاخبار عن الغيب على الوجه
الذي هو عليه في الواقع فكانه قيل لم قلت ان الاخبار عن معارضه شئ من القرآن
بانها لا تقع التبتة مطابق لواقع مع انه محتمل انهم عارضوه بشي لكنه لم ينقل اليه المانع
وعدم علمك بشي لا يستلزم عدم وقوعه في نفس الامر فاجاب عن ذلك قوله من الذين
اي الذين الذين يدعون عن المطاع وفي الحواشي الشبهة صدق الاخبار عن
الغيب انما يعلم بعد انقضاء اعصار كلها فان عدم الاتيان في زمان مخصوص لا يوجب
صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما ياتي من الزمان واذا توقف العلم بصدق
ما وقع من الاخبار عن الغيب على انقضاء اعصار كلها كيف يكون الاتيان والذين
على حقيقة النبوة في حق من كلف بالتصدق مطلقاً فضلاً في حق المتأخرين وجب
بانه خطا حيث انه يختص بوجوده في ذلك الوقت ولم يفعلوا يتبين صدقهم وكان
معجزة وكذا قيل انهم قطع بان قدرتهم لا تزيد بعد ذلك الزمان الذي تحدوا
فيه انتهى كلامه بتوضيح من قبلنا ولوعهم الخطا كالمصطفى ايضا لان زمان التحدي زمان
كان فيه النصاحة والبلاغه في نهاية ما يمكن للبشر وبعده انتقصت حيناً فحيناً حتى
انقضاء فاولم يبارضوه كما لهم فيها فلا ان يبارضه من ياتي بعدهم اولي لان
امكان معارضه من بعدهم مجردا عن عاقل فلا يصح العلم بما وحي كون القرآن
معجزة آية الدهر كما هو شأن الحكوم العاوية فانه يمكن خلافها امكاناً عقلياً مع ان
ذلك الامكان لا يصح تحقق العلم العاوي **وله** وانما لثبوتها على السلام لو شك في انهم

لأنه يمكن صاوقا في دعوى النبي وكان ما بقية من القرآن لقوله من تلقا دفن لا قبل
عنده ان يمارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده لعلمه بكونهم من فرسان من جنات
الفصاحة والبلاغة فيمتنع بذلك عن دعوتهم الى المعارضة بهذه المبالغة والتعريض
والتهديد بصونا لرضه واحترازا عن كونه مجرما عليه فلما لم يمتنع عنها بل اقدم عليها
بصدق عزيمة ونشاط قلب علم بذلك انه صادق في دعوى النبوة **ول** في قوله
حجة اي فتبطل مثال وحضت حجة وحوا اي بطلت **ول** على ان لا يكون حجة
معدة لهم لان فان جمهور اهل السنة في جوابي ان الجنة والنار مخلوقتان الا ان
استدلوا عليه بوجوه كثيرة منها قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين واعدت للذين لم
يؤمنوا بالله ورسوله وفي حق النار اعدت للكافرين خلافا لمعتزلة فانهم قالوا انها مخلوقة
بوجودها مخلوقة يوم القيمة عند حضور اهلها **ول** عطف على الجملة بانه ليس المراد
بالجملة هو مصطلح النية وهو الكلام المتضمن للمعنيين بان سبب احدهما الذي لا غري لا يجب
في عطف الجملة من كحفي المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبرية والاشائية
ولامناسبة بين هذه الجملة الامرية وبين ما وقع قبلها من الجملة لم يسبق عليها امر ولا
نهي حتى يعطفها عليه بل المراد بها جملة الكلام الواردة في حال من كلف بالقرآن وكيفية
عقابه وهي مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا بالقرآن فاعرفوا
بمجموع قوله وبشر الذين آمنوا و عملوا الصالحات ان اجرهم عند ربهم لا يمحوا ولا يغيرون
على ان عطف القصة على القصة والمعتبر في مشورتنا سبب القصتين ولو كان من نفس
عطف الجملة على الجملة لوجب ان تطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف ان شاء الله تعالى
الشرف المحقق للعطف قد يكون من المفردات وما في حكمها من الجملة التي لها محل من الاعراب
وقد يكون من الجملة التي لا محل لها من الاعراب وقد يكون من قصتين بان يعطف مجموع
جملة متقدمة مسوقة لمقصود على مجموع جملة اخرى مسوقة لمقصود آخر فيعتبر التناهي
بين القصتين آحادا وجملا الواقعة فيها وتظهر ذلك في المفردات كما قيل ان الواو المتوسطة
في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمقدمة والمتأخرة او
هي لعطف مجموع الصفتين الا في بين المتقابلتين على مجموع الصفتين لا وليس المتقابلتين
ولو اعتر عطف الظاهر وحده على احد السببين لم يكن هناك تناسب والسبب
لم يتبرخ في كتابه لعطف القصة على القصة اصلا فمن اقتصر في حل التركيب على الراجحة
كلامه فقد تجر في امثال هذا الموضع **ول** والمقصود حال من آمن انما تتخرج بانه من قبيل عطف

وهو عطف مجموع جملة متقدمة مسوقة لمقصود
على مجموع جملة اخرى مسوقة لمقصود آخر
فيه التناهي بين القصتين دون آحاد
الجملة الواقعة في الخبرية والاشائية
المناصبة على كقار **مسألة**
انما كان المعطوف الجملة الامرية التي هي
بشر لا يجب ان يطلب ارب كلمة
او ارب نهي حتى يعطفها عليه **مسألة**

من قبيل عطف القصة على القصة على وجه تضمن بيان الرض الذي سبق له كل واحدة
من القصتين ليظهر التناهي بينهما فان كل واحد من الضدين من المصاحف
لا لا شتر ان الضدين في المتضاد والنفين في التناقض فان كل واحد من
الضدين معناه لا في وكذا كل واحد من النقيضين مناقض للآخر **ول** في قوله
اي منا وصرفا يقال تبطل عن الامراي شمله عنه والاقرة اف لاكت والاردوي
المهلك والتشبيط كحصل بالترغيب والتشبيط بالترهيب **ول** لا عطف التعليل
معطوف على قوله عطف حال من آمن وقوله فيعطف بالنصب عطف على كجب
ول ادعى ما تقوا عطف على قوله على قوله البقرة قال السرف المحقق ضعف من
وجهين احدهما ان ما تقوا جواب للشرط فان عطف شبه عليه كان الضعف من
لم تقوا فبشر الذين آمنوا ولا ارتباط بينهما وثانيها ان عطف الامر مخاطب على
المخاطب آف انما يحسن اذا صرح بالنداء كما في قوله كجب يا بني تيمم اخذوا عقوبتكم ما
جئتم وبشر بالفلان بني اسد باحسان في اليوم واما بدون التصريح فقد حسنته في النص
اش را في جوابها بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه في بيان كونه جوا با عن الاول
انه قدر ان قوله فان توالى ركنا تية عما هو جوار حقيقة وهو قوله فظن انهم
التصدق به ووجب وتحويل المنكرين بيان انهم يستوجبون العقاب بكونهم وانكارهم
انما ترتب على الشرط المذكور وهو عدم معارضة الكفرة لكونه لازما لما هو مرتب عليه
حقيقة وهو ظهور كون القرآن محجرا وخص صدق النبي عليه السلام فكما ان تحويل الكفار
بيان استحقا قتل العتاة مرتب على الشرط المذكور بله الوجه كذا اشارة للمؤمنين
بيان استحقا قتل التواب مرتب عليه بالوجه المذكور لان ظهور اعجاز وصرف
مبلفه كما يستلزم استحقاق من كذبها العذاب لا يتم يستلزم ايضا استحقاق من
الثواب العظيم واذا صح ارتباط كل واحد منهما بالشرط المذكور بله الوجه صح عطف
احدهما على الآخر قال السرف المحقق بعد تقييد الوجه الاول من وجهي الضعف عند
تاق بان يشتر المصدقين كذا ان المنكرين مرتب على عدم معارضة الكفرة افصح
يشتر كون القرآن محجرا وخص صدق النبي عليه السلام فكيف تصدق سببا للتبسيم
بالثواب وتكذيبه سببا للانذار بالعقاب واخرى بان مال المعنى فان تقوا ان
الموصوفه واقفا ما يفيد من حسن حال عدائكم فاقيم وبشر مقامه بتبشيرها على انه
مقصود في نفسه ايضا لا مجرد عظيم فقط وهذا القدر من الارتباط المعنوي كما

٢٢٠

والتشبيط اثباتا للثبوت
ومنهم من قرأه مشكوكا قوله ارب من
استغفر في ذلك **مسألة**

في عطفه على ذلك الجراء وان لم يكف في جملة جوار ابتداء وبيان كون ما ذكره المحض جواربا
عن الوجه الثاني ان ما ذكرنا يلزم اذا كان الخطاب باحد الامرين من غير اللحن طيب الكلام
صوت ومعنى وهو ليس كذلك بل في متحدث ان معنى ما اشار اليه بقوله ولم يحن طيب الكلام
اي ولم يخاطب الذين آمنوا وعموا الصالحات من الذين عجزوا عن المارضة فاستيقظوا
باجازة القرآن وصدق مبتغى بالبشرى كما خاطب الكفرة منهم بالانذار والوعيد فانه
يدل على ان الخطاب بالامرات في في المعانيهم الذين عجزوا عن المارضة ووسيات
الحق عندهم خاطبهم بان يستبشروا بما ذكر بشرايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة
كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرايمانهم الا انه عدل عن خطابهم في الامرات
الى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فيجوز ان يكون من غير سبب الكلام في شأنه فانه اذا
خوطبت طائفة بالوعيد الهائل والتهديد البالغ كان لها سبب في حق الطائفة المرتضى
عندهم ان يترك الخطاب معهم ويغير الاسلوب في شأنهم سواء قدم خطاب المستخوف عليهم
كان في هذه الآية او اخر كما في قوله تعالى ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكور
الى قوله وامتازوا اليوم ايها المجرمون واذا كان الخطاب بالامرين واحدا في المعنى
صح عطف الثاني على الاول من غير التصريح بالنداء قال الشريف المحقق بعد بيان وجهي
الضعف والذين الاشكالين اخبر في المنساج انه عطف على قول مقدر اقبل يا ايها الناس
اعبدوا اي قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ويرد عليه ان قوله وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا لا يصلح ان يكون مقالة للنبي صلى الله عليه وسلم الا ان يحذف ما ذكره صاحب
المنساج وهو قوله فكانت من امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يروى عن هذا الكلام بعد ان نفسه
كان يقول وان كنتم في ريب مما نزلنا على الله تعالى على لانه قد اورد في قوله وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول لتلاكم وقد ضرب زيد قتل زيد
اي استخشي ان تضرب غلامي وانا المنعم عليك بانواع النعم انتهى كلام المنساج واخبر صاحب
الايضاح ان كون معطوف على مقدر بعد اعدت اي فانذر الذين كفروا بترك
الامر وبشر الذين آمنوا وورثوا قال في تفسيره في دا هجر في طلب اي فاحذر
واهج في وهذا حسن ما قبل بهن بعد الوجه المتعارف وهو كونه من قبيل عطف القصة
وله وانا المرسل اليه اشار الى جواب ما يقال من ان ما ذكره في توجيه عطف
الامرات في على الاول وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط الذي يستلزم
ان يخاطب المستحقون للشواب بان يبشروا بذلك كما خاطب الكفار بان يهددوا بالعقاب

فان الالهي والتهديد بطريق الخطاب
واشد منها بطريق الغيبة سله

نعم

نعم عدل عن ذلك الى ان يرد غيرهم بان يبشروهم بذلك وتقرير الجواب ان قوله
الاولى تخميشا نعم بتبشير سبب مما ملتهم عن سبب مما قرأوا من غيرهم وان شاء الا ان
بانهم لنوزنهم بالسعادة الابدية احقا وبان يبشروهم غيرهم واشارة في ضمن هذا
الجواب الى انه انما يترك تعيين المأمور بكثرة العافية او يمكن ح على الكلام على
كل واحد من الاحتمالات الثلث وهي ان يكون المأمور هو الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة
كما هو المتبادر من الخطابات الواقعة في القرآن او عام كل عصر لان بيان الاحكام
وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخطاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين هم في
الاشياء او كل واحد يقدر على البشرا فانها تأتي بالسماح من العالم ولا يلزم ان
يكون التبشير بنفسه عالما بخلاف ما اذا عين المأمور فان الكلام يكون نصا في احد
الاحتمالات وخاليا عن الاشتمال على فوايد كثيرة ونظيره ما ذكره في قوله تعالى فبشر
فانهم قالوا ان هذا الكلام يحتمل امرين احدهما حذف المسند اي فبشر جميل اجمل وان في
حذف المسند اليه اي فامرني فبشر جميل في حذف كية للعافية باسكان حمل الكلام
على كل واحد من المعنيين بخلاف ما لو ذكر فانه ح يكون نصا في احدهما فيكون قاصرا
عن كية العافية **وله** يكون ستيقا اي قرى بشرا ما سببا للمنفرد تبين
ان كون اعدت استيقا فاولا يجوز ان يكون حالا والالكان ما عطف عليه ايضا
حالا عن ان ربنا ليهيها وصفها ولا يمكن ان يكون وبشر حالا من المار وروى
الصالح البشيرة والبشيرة لهما وجه الانسان وبشيرة الرجل البشيرة بالضم تبشرا
وبشورا من البشيرة وكذلك الابش روي بالبشيرة ثلث لغات والاشارة الى
والبشرا بالضم والكسرة ويعال بشيرة ببولود فالبشيرة اي ستر وكثير
يكذا بالكسرة البشيرة اي استبشرت به انتهى كلامه ولما كان التلافي مقدر بايكون تبشيرا
للتكثير بالنسبة الى البشيرة وروى عن سيبيويه انه قال البشرا في اول خبر تبشيرة
بشيرة الوجه من خبر وشيرة واستشهد بقوله يبشروني الزاب بيني املي فقلت له
من يشير المشهور ستمها لها في الخبر ولذلك قسمها المصنف بالخبر السار وقوله فانه كلما
انزله وروى في البشرا في بيان الوجه التسمية روي الطبري عن الراغب بشيرة الرجل بشيرة
اخبرته لب ر بسبب بشيرة وجهه وذلك ان النفس اذا انتشرت انتشر الدم انتشر
الماء في الشجرة **وله** ولذلك اي ويكون البشرا روي الخبر الال ردون الخبر
مطلقا قال النعمان انها هي الخبر الاول لانه هو الال ردون ما وقع بعده **وله**

فان التبشير اسلوب الوعد على الوعد
في الال لانه على ما بعد قد استلحقها سله

وهذا الوجه حسن واول لا يردون بان الال لانه
حقيق بان يبشروهم على كل من قدر على البشرا في
والارادوا غلظا لانه كان خفيقا لان يبشروهم
يقدر على البشرا في كل من قدر على البشرا في كل
ونظيره قوله تعالى فبشر جميل اجمل وان في
انتم يوم القيمة كما يروى في كل واحد بعينه سله

وهذا الوجه ان كون فعل متعديا وانزل الال
من الال وان كان فعل متعديا وانزل الال
المادة ولما كان كية ام اي فقدره سله
وذلك ان النفس اذا انتشرت انتشر الدم انتشر
انت والال في الشجرة



فقوله فبشرهم على اربعة اقسام
تصريح بالعلم والادراك حقيقة وعلى
الوجه الثاني في كل منها على خمسة اقسام
كما ذكر في الموطأ وصحح به الامام المزني

فأخبروه فزادى عتق أولهم اثنان في انهم لراخبروه مما عتقوا كلهم لانهم جميعا
مشرده اولو قال من اخبرني مكان بشرني فأخبروه فزادى عتقوا جميعا لان اثنان
في المتعارف ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معنى ما سؤرا فادوات العلم لا وان
كان في اصل اللفظ بمعنى اعلام مضمون الجملة او اعلام انه عالم به وما لم يقصد به الاعلام
لا يسمى خبرا **دول** فعلى التمام اي الاستقراء التامكسبه وهي ستارة اهل الصديق الاصح
بشتر من المتضاد منزلة التماسك كما استتيرت البث ان للذات مع المتضاد فادوات
كلامها يوصف الاصح فنزل تصادفها منزلة التماسك تصادف التمام والاسته او ذوات
غيب الكفار **دول** او على طريقة قوله تحية بينهم ضرب جميع اي على طريق ان يجعل
افراد البث في نوعين متعارف وهو الخبر السار وغير متعارف وهو الخبر المغم
كما لا خبر بان مصيرهم الى العذاب الالهيم كما جعل الشعار افراذ التحية فوهين متعارف
وهو ما يتكلم به الناس عند اول الملاقاة القصد العظيم والاكرام وغير متعارف وهو
الضرب الصحيح الواقع في اول التلاقي فلا معنى لتسمية التحية بالضرب واول البيت
وحيث قد كلفت لها تخيل جملة جماعة الفرسان وقد كلفت بمعنى وثرت عدي الى الخيل
بالتاء **دول** من الصفات الثابتة يعني ان صالحة في الاصل صفة لوضوئها لادالة
على ذات ما هيمة تقوم بها صفة الصلاح ثم غلب عليها الاسم حيث استعملت لا قصد الى
موصوف تجري هي عليه فان الاسم المقابل للصفة اللفظ الموضوع لذات معينه بلا
اعتبار معنى من المعاني المتعلقة بها والمراد بالذات المستقل بالهوية سواء كان
قايما بنفسه كالنرس او غيره كالعلم وباللغوي لا يكون كذلك لا شاملا على نسبة
والمراد بكون الذات مبهمة ان لا يلاحظ مهابا خصوصية ما اصلا والذات المعينة باعتبار
فيها تعين تام جنسي او نوعي ونحوها فلفظ صالحة موضوع لذات مبهمة تقوم بها الصلاح
ثم استعمل في جنس معين وهو احسن الشرح من الاعمال وكذا الحال في الحسنة فانه في الاصل
لذات مبهمة موصوفة بمعنى احسن ثم خص بسبب الغلبة بجنس معين هو قبض السنة والخطيئة
بضم الحى المبهمة وفتح العزة على وزن الحميرة يحكي ان النعمان بن المنذر وفدت عليه الوفود
من قبائل العرب وفيهم ادس بن حازمة بن لام الطاهي فدعا النعمان بكلمة من تخطى
الملوك وقال للوفود وفيهم ادس بن حازمة فدعا فاني فليس هذه الحكمة اكرم فلما كان
الفد حضروا الا ادسا فقبيل له ثم تخلف فقال ان كان المراد غيري فاقبل الاشياء
في ان لا اخضر وان كنت المراد فطلب فلما جلس النعمان ولم يبر اوسا

فالمعنى لا يكون تحتهم الا على الوجه الثاني
وهو الضرب الصحيح وكذا بشرهم لان
الابان لا يبايعون المتعارف منها واصلا
ان لا يلاحظ لهم التحية من البث
كما في قوله ولا عيب فيهم ان سؤرا
فول من ذوات الصالحات التي تشمل غيرهم
فكانها ليس لها موصوف تجري على الاسم
كالحسنة وليس ارادتها منقولة من اوصاف
له الاسم
وانما تعين بلا حطة المعنى القايما بها كالضرب
في الصواب
في ان شرح الحال كغيره

قال

قال اذ هو اليه وقولوا اخضر امن ما اخضرت فخصه وليس الجملة فخصه قوم من الكاظمين
لاجل ان خصه النعمان بالخطيئة وقالوا الخطيئة ائمة ولك ثمانية بغير فقال كيف
اي اجاب كل في رجلي حتى شمس لعمري منه واشتد كيف الاياد وما تنفك صالحة
من آل لام بظهر الغيب تاتي في قوله ما تنفك اي بالتميز والصالحة اسمه وتاتي في
خبره وبظهر الغيب متعلق به اي تاتي في غيبته تلك الصالحة بالظن عن فاقم الغيب بالغة
فيه حيث جعل له ظهر الاستداليه ويقدر به ومن آل لام ايضا متعلق بتاتي في
دول ما سؤرا الشرح بمنزلة الجنس يتناول الباطن وما فوقه وقوله وحسنة بمنزلة
الفصل يخرج الباطن بخصيص المنسوب وما فوقه **دول** وما فيها على تاديل فخصه ليعني
ان تاتي الصالحة بمتني على اعتد ركون موصوفها مؤنثا في الاصل وبعد ما غلبت
عدم اجري على الموصوف انثى ايضا اعتد رالتا نيت موصوفها حال جوبها عليه ثم
تنقل الى الاسم حتى كون التا علامة لنقلها من الوصف الى الاسم والخطيئة يفتح في
المعنى بمعنى انقصته **دول** واللام فيها بجنس ليس هنا مبهمة خارج فالعرف بالام
الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث هي وكثيرا ما يقصد به الموصوف من حيث الوجود في
ضمن الافراد وليس المقصود ههنا الاول لان الجملة وكذا اتفق العمل بها لان
على ان المقصود الافراد دون نفس الحقيقة فلم يبق الاحتمال ان الاستعراق والعهد
الذهني فان وجد قرينة لبعضها على غيرها ولا يصح على التمام سواء كان المعرف
بلام الجنس مزوا او جمعا الا ان بينهما فرقا على تقدير حملها على التفة والبعضية من حيث
ان المراد كوزان يراد البعض الواحد لقيام الجنس بكل واحد من الافراد وانما
الجمع محوزان يراد البعض الى التفة فقط لان المراد به بجنس لصفة الجمعية والجمعية
في اهل من التفة وانما في جانب الكثرة فلا فرق بينهما على معنى ان استعراق الجمع
كما استعراق المفرد في تناول كل واحد واحد فان حكم المنسوق الى المفرد المستعراق
ككون منسوبا الى كل واحد من افراذه فكذا الحال في الجمع المستعراق وقيل استعراق
الجمع انما يكون تناديه لكل جماعة لانها آحاد مدولة ومن ههنا يقال الكتاب
الكثر من الكتب والملك اكثر من الملكة قال الشرح المحسن في الجمع المعرف بالام ليعني
ان يراد به بجنس كذا وان يراد بعضه لا الى الواحد فالمراد بالصالحات ههنا اول الحوز
ان يراد بها بجنس الجمع مطلقا والاكثر الاقل وهو ثمة من الاعمال الصالحة واثان منها
ولان يراد بها بجنس كذا او متمنع ان ياتي بذلك كل واحد وان قصد التوزيع

222

انما كذا كذا في الغيب لان الغيب كانه وادراكه
بالحسنة



عالم الخدور وهو ان يكتفي كل واحد ثلثة اعمال او اثنان بل اقل بنا على انفسهم الا اذا
على الاحاد فالجواب ان ليس المراد الاقل ولا الكل على ما ذكر بل ما بينهما وهو جميع ما
يجب على كل مكلف بالنظر في حاله فيختلف باختلاف المكلفين من الغنى والفقير والافاق
والسفر والصحة والمرض وغير ذلك فيجب مثل الزكوة والخراج وتمام الصدقة او غيره
المصرح على واحد دون واحد فمعنى قوله وعلو الصالحات ان كل واحد يعمل جميع ما يجب
عليه من الاعمال على حسب حاله وفي ذلك مشابهة توزيع والقرينة على قصد هذا المعنى
اختلاف احوالهم في التكليف الى هنا كلامه ونعم ما قال **ول** وعطف على الاعمال
المستترة ان في عطف ومرتبا على صيغة اسم الفاعل واجبا الى الله تعالى والمراد بالحكم
الذي رتبته عليها هو التشهير بان لهم جنات وقوله اشعارا على المعطف المقيد ووجه
الاشعار ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعينته له وقوله فان الايمان
اسم على كون السبب مجموع الارزاق والانس بغير العزة وتشديد التمسك بالاسم
والنقطة بالفتح المنع والفايدة وطاهم كلامه يؤيد ان الايمان للمجرد ولا يجرى وان الجمع
بينها سبب وجوب التوابع وان ترك العمل بوجوب العقاب وليس كذلك عند اهل السنة
كما صرح موضحه **ول** وفيه وليس في عطف العمل على الايمان وليس على ان
الاعمال خارجة عن معنى الايمان اي غير داخله كما هو المراد في الحديثين **ول** قوله
فان الخراج قد اتفقوا على ان الايمان باسمه هو مجموع التصديق بالقلب والاقراءات
وطاعة الله تعالى في جميع ما امر به من الافعال والتزكك وترك كل خصلة منها كونه
المقتضية ان الايمان اذا عدي بالآداب المراد به التصديق لان الايمان بمعنى
الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل
يقال فلان آمن لله كما يقال صام وصلى لله فالايان المحدثي باللام جري على
طريقه اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير محدد بالآداب فقد اتفقوا على انه منقول
من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا في وجه احد ما
الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة من باب
الاقوال والافعال او الاعتقادات وما بينهما انما عبارة عن فعل الواجبات
فقط دون النوافل وما اشبه ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جا فيه العيب
واهل الحديث اتفقوا على ان التصديق والمعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم اختلفوا
فمنهم من قال كل طاعة ايمان على حدة اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة

كان

كان المحذور والكل بالقلب كونه كل معصية بعد كونه على حدة ولم يحمل شيئا من الطاعات
ايانا ما لم يوجد المعرفة والاقراءات ولا شيئا من المعصية كونه اياها لم يوجد المحذور والاعمال
الشرعية لا تحصل بدون ما هو اصله ومنه من قال ان الايمان اسم للطاعات كلها
وهو ايمان واحد وجعلوا النوافل والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من
النوافل فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان
اسم للنوافل دون النوافل فقد ظهر مما ذكر ان الاعمال داخل في معنى الايمان عند بعض
وانها لنفسه عند البعض الآخر بنا على ان الايمان منقول في الشرع الى فعل الطاعات
والآية حجة عليها **ول** الاصل ان لا يعطف الشيء على نفسه ناطق الاحتمال كون
نفس الطاعات وقوله وما هو داخل ناطق الاحتمال كون الطاعات جزءا من الاعمال
لا يترك الا الصلوة والاضحية فلا تترك **ول** ينزع النفي فافضل الاصل ويشترط
امتنانهم لهم جنات فحذف حرف الجر مع ان وهو حذف مقدر معها ومع ان الضم
للمضارع بسبب طولها بالصدقة فلما حذف حرف الجر اختص النفاة فذهب الخليل
والكسائي الى ان مع ما في جيبنا مجرد عن كل بناء على حرف الجر وان ذهب لفظيا
فقد حوّل معنى فكون مجردا وحلا والجر باقيا وذهب سيوريه والقرافي الى انه منسوب الى قول
انا وجدناهم اذا خذوا حرف الجر كجونه شيئا منسوبا ويوصون النفس منه اي منكره
فينصبونه كما في قوله تعالى واختر موسى قومه وهو مختار لان حذف حرف الجر والبقاء عليه
ناور قبيل وجبات اسم ان ولهم خبر مخدم ولا يجوز لعدم خبر ان واخواتها الاخر فاذا
ول ودار التركيب من حرف جتن على السرة يقال جنت الرباض جونا اذا
ارتفع نبتها حتى ستر الارض وجملة الجنة بالضم لا يستعمل في الحروب وهو الترس يقال
له الجنة ايضا وجملة بالفتح التقبيل المستور وجملة لما فيه من شدة العشق وجملة
لانهم مستورون عن عيون الناس وجملة من هو الولد الذي في بطونهم لاستئان فيه
ول لا تتعاف اغصانها اي كثرتها وجملة وفي الصحاح التعاف لنبت كثيرة والضعيف
ما اجتمع من الناس من قبيل شتى وقوله تعالى وحيثما كنتم اتيتهم من خلفهم لم ينقروا
وقوله للمباغية متعلق بقوله سمي به اي المصدر وسبب المبالغة ان احدتها تسمى
بالمصدر كما في نحو رجل عدل وثابتها كون الجنة مبنية المرة من الشتر وهو المبلغ
من الشتر بفتح الجيم قال زهير يصف عيشية كثيرة الرومع وثابتها وبالفتح
حيث اخذوا الثوب وهو اللؤلؤ العظيم وثابتها اشتداد ابد وام الاستسكاب بتثاقبها في

المجرب والذباب اذ لا يزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة وهي ان قنة
المذلة من حيث انها تخرج الدم من البئر لان خلاف الصفة فانها تنفخ فيسيل الماء
من نواحى العروق والتواضع جمع ناضجة وهي ان قنة التي يستقي بها قصبها بالذكري كقولها
مستتر على هذا النمل واوردوا الجنة الدالة على كثرة الاشجار المقفولة الى المياه الكثيرة
خصوصا النخل من بينها فانها اخرج الاشجار الى الماء واوردوا الجنة النخل ثمره فيها
بقوله سخفا وهو جمع سخوق وهو نخل الطول خص السمي بالذكري لان الطول منها
اخرج الى الماء من القصار واوردوا البيت شاهدا على ان الاشجار المظلمة قسمة الجنة
والظاهر ان يحمل عينيه غريبين ويقول كانت عيني غرابا مقتلة الاله جعلها في غريبين
كما يرمي عن معنى لطيف وهو اعداوان ما ينصب من الغريبين منصب من عينيه **وله**
ثم البستان عطف على قوله الشجر المظلم وكذا قوله ثم دار الثواب **وله** لما فيها من الجنة
اي لب تين المشتملة على الاشجار المظلمة والمظلمة وتسمية كل واحد من البستان ودار
الثواب بالجنة من قبيل تسمية النخل باسم ما حمل فيه فان الاشجار رحالة في البستان
والبستان حاله في دار الثواب وقيل سميت دار الثواب بالجنة لانه قد تسمى في الدنيا
ما اعد فيها للبشر والافان جميع من سمع النور وروى عن الفراء انه قال الجنة
ما فيه النخل والفردوس ما فيه الكرم **وله** وجهها وتكبرها في الماء وروى ان الجنة لما كانت
اسما لدار الثواب كلها وهي واحدة فما سمي مجموعها وتكبرها ما اجاب بان مجموع دار
الثواب دار كان دارا واحدة الا ان لها اوجا متعددة كل جواربها يسمى
ايضا فان الجنة اسم لقد المشترك من مجموع دار الثواب واوجاها فيطعن عليها
كلها فجمعت لذلك وفي كل واحد من تلك الجنان مراتب ودرجات متنوعة على حسب
تنوع الاعمال واختلاف بهم القمال وطبقاتهم فنكرت لتنوعها فكل طبقة من
العاملين درجات متعددة واقعة في مرتبة واحدة ونوع معين يمينها فجمعت
جناتها لتعدد مراتبها وتكررت لتنوعها **وله** والاسم تدل على اسحقا تم اياها بين ان
في ان لهم هي لام الاحقاق ودرجتها على الضمير الرابع الى الموصوفين بصفة الاما
والعمل الصالح لبيد ترتيب الاحقاق المذكور على الاتصاف بها فيستعمله في ذلك
لذلك الاحقاق بنا وعلى اشهر من ان ترتيب لهم على الوصف يشترط بقلبه له
فهذا وجه دلالة لام على اسحقا تم اياها لاجل الايات والعمل الصالح الذين ترتيب
الاسحقاق عليهما لكن عليه الايات والعمل الصالح لذلك الاحقاق ليس لذاتها كما كانت المقترلة
فانهم

فانهم قالوا ان اسحقاق الثواب انما هو لذات الايات والعمل الصالح بل العلية انما هي العمل الصالح
ومقتضى وعده حيث وعدوا ان لا يكون الايات والعمل الصالح لبقية ان يربطهم في الآخرة
في الثواب ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد فخصه وخصه
كما قال لمن شكرتم لا زيد لكم وضمير اياها راجع الى جنات وضمير ترتب الى اسحقاقهم وضمير
عليه ولذاته التي كونهما وكذا الضمير المنصوب في وانه ايضا راجع الى ما وقوله لانه لا يطف
على قوله لاجل وقوله لا على الاطلاق عطف على قوله لانه لا يبنى انما دان كما سيبين
لا اسحقاق الا انها ليست سببها له على جميع التقادير حتى على تقدير ارتداده عن
دينه وموته كما فرأفانه لانزاع في انما كبطان بالكرم والمركب ولما ورد ان
يقال اسحقاق الثواب اذا كان قديرا ومثمه وطا بالاسم ارضها فمطلقا
ههنا حيث لم يقبل ومثمه الذين آمنوا وعملوا الصالح الى ان يكونوا ان لهم جنات تجري
من تحتها نهران من قبل من الجنة من اسحقاقها اي ما ذكر من قوله كما وضمير **وله** اي تحت
اشجارها الا احتياجا لا تقدير لها انما هو على تقدير ان يكون المراد بالجنة آخر ما نصبت
على اليه وهو دار الثواب وهي اسم مجموع الرحمة وما عليها من الرضا من الاشجار والاية
والعرف والاشك ان توضيف الجنة يكون كما هي تجري الا انها من تحتها انما هو ليس
بالجنة وسنها ولا من يتدبره في جواربها تحت الرحمة فوجب لذلك ان
يقدر مصنف نحران يقال تحت اشجارها ومسكنها وغرفها واما اذا اريد بالجنة
الاشجار المظلمة كما في قوله شجرة الجنة سخفا فلا حاجة الى تقدير المصنف لان تحت الاشجار
هو وجه الارض وجري الا انها رفيه في غاية الحسن ليعتبرين **وله** على شواطئها اشجار
الانها رجع شاطئ ويحتمل ان يراد بالجنة دار الثواب ويجوز ضمير تحتها الى الاشجار
الكانت فيها على طريق الاستخدام **وله** وعن مسروق معطوف على حصول قوله كما تراها
جارية تحت الاشجار فان محموله بيان ان جريان الماء تحت الاشجار والمراد به
الجرى المعتاد وهو جريه في الاخذ والذى هو اسفل من الشجر لينضبط الماء الذي في
الفردوس على ما ذكره مسروق يكون جريه تحت الاشجار جريا غير متساو وهو جريه على
سطح الجنة حيث سقاها الله منضبطا بقدر لسهن والاحذود هو الشجر المنضبط
في الارض **وله** والاسم في الايات والجنس العظيم انه ليس المراد بالجنس نفس الحقيقة
من حيث هي لان الجري ليس من عوارضها من حيث هي بل انما يراد منها من حيث وجودها
في ضمن بعض الافراد وليس المراد العموم والاستمرار ايضا ضرورة ان جميع الانهار

٢٢٤

جيد ما درودها لا يجري تحتها ولا المهد والمعين وهو ظاهر فلم يبق الا ان يراد بالخبر
 من حيث وجوده في ضمن فرد لا بعينه وهو معنى العهد الذي كلفه قولهم ادخل السوق
 حيث لا عهد وكذا في قولك لفلان بستان فيه الماء يجري فان الامام فيها
 للعهد الذي يقينه الدخول والجريان فانها قرينة بالبعضية ويدل على ما ذكرنا
 قول النعمان البصر زاعمي تعريف الا انها ركوزان كون الاشياء التي جرت من غير
 ما فوق الثلثة من غير معنى العموم والاستزاق فانه صريح في ان المراد بالخبر الخبر
 من حيث وجوده في ضمن الافراد التي يراد بها القصة وهي من الثلثة في العشرة وكان
 واخلاقا ورجح اكثره يطلق على ما فوق العشرة وقد قرئ في بيان تعريف الصالحات
 ان الجمع المعروف بالامام ركوزان يراد به البعض في الثلثة **ول** والعهد اراد به الجارحي
 والمهد وما ذكر من انها المنكرة في الآية المذكورة فان المنكرة اذا عديت منفة
 كان المراد بها عين الاول قال الشريف المحسن ومنه ما عتق على سبق ذكر المنكر
 على المعروف فيه بعد لا يخفى انتهى كلامه يعني ان حمل التعريف على العهد وتفسير الآية به بناء
 على احتمال سبق المنكر غير معقول لا سيما ان جعل التعريف للاشياء التي المنكر المذكور في
 سورة افي بعد ايضا **ول** كالتيس والقرات اي كالتيس ونه الفرات التي اخذوها
 الذي جرى ما ووجه **ول** والتركيب للصفة فان النهار اسم لصوره واسم محمد من طلوع
 الشمس في غروبها ويقال انثرت الطعنة وسقطها واستنهر الشئ استنهر وانثرت
 الدم استنهر بكثرة والكثرة هنا كون بين امنية القوم فيقولون فيها كما ستم
ول والمراد بها اي بالانها رما وما على الاضمار وعلى ان كون الاصل تجري
 من تحتها ما والانها رخذف المصنف وانتم المصنف له مقامه كما في قوله تعالى
 الزينة اي اهلها او على ان كون لفظ الانها رجي في القوم بحيث انه كان من صور
 على رى التي هي الاحاديث واريد به ما حصل فيها من الماء رجي زار **ول** والجاري
 انفسها مرفوع تقديم بالعطف على قوله ما واما تكون لفظ الانها رخصه لغوية
 واسنوا تجري الى الانها رجي زاعقيا على طريق اسناد النفس الى المحل الذي لا يرب
 كما في قوله تعالى واخرجت الارض انقالها فان الفاعل الحقيقي لا يخرج هو الله تعالى
 وقد اسند الى الارض الذي هو محل اخرج له كما انقال **ول** صفة تانية لجنات
ول كلما اداة للشكارة ومنصوبة على الظرفه والاعمال فيها قالوا ولجنات ان كتاب
 صفة تانية لجنات كون منصوب المحل وعدم تحمل العاطف من الصفتين اشعار ان الصفة

الصفة انية ايضا صفة مستقلة ولو عطفت النية على الاو لربما توهم انها صفة واحدة
 وان كانت خبر مبتدأ محذوف كون في محل الرفع وهو ظاهر او مشتق في ذلك المبتدأ
 فتقبل خبره الخانات اي هي كما رزقوا وقيل خبره الذين امنوا اي هم كما رزقوا فالوا
 ذلك قال الشريف المحسن واعرض عليه بان يقال اننا نعيد الكلام في كل جملة
 المحذوفة المبتدأ فان جعل صفة واستينافا كان تقديم الخبر مستدركا وان
 جعلت ابتدا وكلام بحيث لا تكون صفة ولا استينافا فليكن كذلك لا يخفى
 ثم اعتد رغبة بقوله وقد يقال بتقدير هي لغير معنى الوصفية وتبقيهم بتقوي
 شان الاستيناف انتهى كلامه وقيل بهذا الاعتقاد وان كان كلاما حسناني
 نفسه لكنه لا حاجة في دفع الاعتراض لانه ساقط عن اصله وذلك لان المقصود
 من ذكر هذه الوجوه ليس بيان انها وجوه متبانية لا تجري لبعضها على تقدير جريانها
 البعض الآخر حتى يراد ما ذكر من المقصود بيان وجوه الاعراب وجودا وعدما فانها اذا
 جعل صفة يكون منصوبا محلا واذا جعل خبر مبتدأ محذوف كون مرفوعا محلا واذا
 جعل جملة مستأنفة لا تكون له محل من الاعراب اصلا وليس المقصود من ذكر الوجوه ما ذكره
 سوى هذا فلا اشكال ولا اعتذار **ول** كما نه لا يقبل ان بيان لوجه كونها استينافا
 فان الجملة مستأنفة تكون جوابا للسؤال الذي تضمنته واقتضته الجملة وهي هل
 قوله تعالى ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار في الجنة ثمانية عشر نارا
 ينهار الدنيا ام لا فانها اي ازيل هذا الاشبهه بيان ان رزقهم وطعمهم
 في الجنة يشبه ما رزقوه في الدنيا في حيث انها متخذة في المماثلة وان اختلفت حسب
 الاوصاف والحوادث بحيث لا يعلم تفاوت ما بينهما الا الله تعالى وهذا من الاستيناف
 الذي يكون السؤال منه عن غير السبب المطلق والسبب الخاص كما في قوله زعم العوفل
 انني في غمرة صدقوا ولكن غمرة لا تجزي ومثال كون السؤال منه عن السبب المطلق
 قوله قال في كيف انت قلت عيسى سهر وايم ووجن طويل كما نه قيل بالسبب
 فقال سهر طويل ومثال كون السؤال منه عن سبب الخاص للمحتمل المتقدم قوله
 حكايه عن يوسف عليه السلام وما امرني نفسي ان اتفق لانا مع بالسوء كما نه قيل بل
 النفس اما مع بالسوء فقبل لم وبيان الاستيناف بهذا الوجه مبني على ان كونها
 في قولهم هذا الذي رزقوا من قبل هو رزاق الدنيا كما هو محتمل والمقصود ان الخبر
 با على ان قوله كما رزقوا منها يتناول جميع المرات قبتنا دلالة الاو حضوره

فان قيل على انهم رزقوا في الدنيا في كل وقت
 جازهم قبل ذلك وان كان ذلك الوقت
 الا في كل وقت من رزاق الدنيا من رزاق الجنة
 الا في كل وقت

وهو ما في كون المشبه به رزاق الآفة والجنة وذلك لانهم في اول رزقوا من رزاق
 الجنة لا بد وان يقولوا قولهم هذا الذي رزقوا من قبل ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل
 المرة الاولى من ترزقهم من رزاق الجنة بشي من رزاق الجنة حتى يشبه ذلك
 فوجب حمل على رزاق الدنيا واما اذا كان المراد بالمشبه به ثمار الجنة فالاشبه
 ح يكون بيان تشابه ثمار الجنة في الصور مع اختلافها في الطعم كما انه لما ذكرت
 الجنة ووصفت بان ثمارها تجري من تحتها الانهار قيل ما حال ثمارها فقيل انها
 مثل بهمة الاروان ومختلفة الطعم **وله** ورزقا مفقولا به قوله رزقوا اي في منزل
 ثان له لانه يتعدى الى مفقولين يقال رزقه لانه لا يمكن الرزق مفقولا مطلقا
 كونه بمعنى الرزق اكثر من استعماله مصدرا ولانه لو جاز مفقولا مطلقا لكان لجزءه والتاكيد
 ولو جاز مفقولا به كونه مفيد المعنى مستقلا وانما سيس غير التاكيد **وله** من الاول
 وان نه لا ابتداء يعني ان كلمة من التي في قوله تعالى منها وفي قوله من ثمرة عراب
 بمعنى واحد وهو الابتداء فجعلها متعلقين برزقوا احتاج الى توجيه لما تقرر في نحو
 من انه لا كوز تعلق حرفي هو بمعنى واحد بنفس واحد والا على قصد الابدال تجوزت
 با حيك بزيد ونظرت الى الفلك الى قره فان زيد ابدل الكل والقر بدل الشمل
 او على قصد التبعية تجوزت بزيد وبعمر وظاهر ان من ثمرة في الآية ليس معطوفا
 على قوله منها وكونه بدلا منه ليس بظاهر ايضا ولذلك احتاج صاحب الكشاف
 في توجيه كون كل واحد من الطرفين لغوا متعلقا برزقوا الى تكلف وتخصر **اعلم**
 ان كلا الطرفين لا ابتداء الا ان الاول متعلق بالرزق مطلقا والثانية بالرزق
 مقيد بكونه من جنات وكلا الطرفين لئلا يكون لغيره كون متعلق احدهما
 مطلقا ومتعلق الآفة مقيدا فلم يتحققا بذلك فان الرزق منه عموم من وجهين
 من جهة تادله لما يكون مبتدئا من جميع الالكنة من جنبة او غيرها ومن جهة تادله
 لجميع المأكولات من ثمرة او غيرها فلذلك اذا قلت رزقني فلان يقال لك من
 اين فنقول من سنانة فيقال من اي مأكولات سنانة رزقك فنقول من الرزق
 فخص عموم الالكنة بقوله منها وعموم المأكولات بقوله من ثمرة فكان قوله رزقوا حال
 كونه مطلقا عن قيد مقيد بكونه مبتدئا من الجنات ثم كان هذا المقيد وهو الرزق
 المبتدئي من الجنات مقيدا بكونه مبتدئا من ثمرة واذا لم يصح جهات الآفة وهو كون
 الطرفين مستقوين اي غير متعلقين برزقوا بل بمقدر وكونها باعتبار متعلقها واقبين

واما اذا لم يكن مبتدئا
 بارض كذا كان الثانية للفظ
 بنفس واحد بالانواع

واقبين موقع حال وانما قل باعتبار رتبتها لا تحاله وقوع الحرف باعتبار رتبتها
 ومرجع الكلام بعد ذلك صورته وخصايصه معناه كل حين رزقوا رزقا حال
 كون ذلك المرزوق مبتدئا من الجنات حال كون ذلك المرزوق المبتدئي من
 الجنات من ثمرة قالوا هذا الذي رزقوا به ثم ان المص قد اوضح هذا الكلام زيادة
 ايضاح فقال قيد الرزق اي الرزق المفهوم من رزقوا بكونه مبتدئا من الجنات
 لان الحال قيد للعامل وقيد ابتداءه منها ابتداءه من ثمرة فكانت الحال لان المرزوق
 من قبيل الاحوال المتداخلة حيث كانت الاول عاقلة في ان نه ولم تكونا من شي
 واحد وليست من ان نه متعلقة بما تعلق به الاول حتى يحتاج الى اعتبار ترتيبه
 بالاطلاق والتقييد وصاحب الحال الاول رزقا لانه مفقول بمعنى رزقوا وصاحب
 الحال الثانية ضمير رزقا المستكن في الحال الاول وهي مبتدئا الاول فتدخلت **وله**
 وتحتل ان كون من ثمرة بيان تقدم اي تقدم على المبين وهو المرزوق الذي وقع
 مفقولا ثانيا لمرزوقا ومحصوله لان ان المرزوقين الامم بمنع واحد لانه لا تباد
 الثانية والثانية للبيان فالطرف الاول هو متعلق برزقوا والثانية مستق
 وقع حال من رزقا الذي هو ثانيا منسوبا برزقوا والمراد بالثمرة على الاحتمال الاول
 نوع من انواع الثمار ولا فرد من افرادها لان كون المرزوق مبتدئا من ثمرة
 يستدعي ان يكون المرزوق قطعة من ذلك الثمرة لا جميعه لانه لا ابتداء والانتزاع
 والاقطاع فان مبدأ الشيء لا بد ان يكون غيره وكون المرزوق قطعة منه
 يتبع جوارده لانه لو كان المراد بالثمرة فرد منها وكان المرزوق مجموع ذلك الفرد
 لكانت من بيانية والتقدير انها ابتداءية فتبين ان كون المراد بالثمرة نوعا
 ليكون المرزوق بعض افرادها ومبتدئا من ذلك النوع وعلى الاحتمال الثاني يجوز
 ان يراد بالثمرة النوع والفرد اي مرزوقا هو نوع من الثمرة او فرد من النوع
وله كما في قولك رايت منك اسدا وانت تريد معنى قولك انت اسد قال الشيخ
 المحقق رحمه وفي قوله على منهاج قولك رايت منك اسدا تريد انت اسد دلالة صفة
 على ان من التجريدية بيانية ثم رده بقوله وح تنوت المبالغة المطلوبة بالتجريد لان
 الاجمال والتفصيل مقيد لمبالغة في البيان لاني الصفة التي قصد التجريد المبالغة فيها والصحيح
 انها ابتداءية اي رايت اسدا كأنها مستزعة منك انتهى كلامه ولا يخفى ان المراد بالثمرة
 انما يتبع على تقدير كون كلمة من في المثال المذكور تجريدية وليس بلازم لم لا يجوز ان يكون

٢٢٦

انما يتبع على تقدير كون كلمة من في المثال المذكور تجريدية وليس بلازم لم لا يجوز ان يكون

لمجرد البيان من غير اعتبار الترتيب والتجريد والمعنى رايت اسد الذي هو انت غاية
قدم على المبين كما في الآية فان معناها على تقدير كونها بيانية كما رزقوا منها من رزوقا
هي ثمرة وليس معناه رزوقا كما كنا منتر عام من ثمرة فكذلك الخايع المثل المذكور
فالظاهر ان تجرد هذا البحث عن ملاحظة التجريد وفيها بقره كما تمنا متعلق برزوقا
ومن لا يتدبر الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل من قوله منها بدل اشتمال على عادة
العامل وانما قلت انه بدل اشتمال لانه لا يتعلق به فان بمعنى واحد بمثل واحد
الا على سبيل البدلية والعطف انتهى كلامه وهو احتمال ثالث غير ما ذكره المصنف صاحب
الكشاف خال عن التكلف لان الظاهر ان الرزوق لا يكون من نفس الجنة التي هي
دار الثواب بل يكون مما فيها من المأكولات فيما قيل كما رزقوا منها دل جملة
ان هناك نوع مما ينتفع به وانهم رزقوا منه فبقيت النفس عنده ذكر المسد لمن
متشوقة الى تعيينه منتظرة له فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه وحصل الكشف
لما اجل اوله فان قيل لا بد من بدل الاشتمال اذا كان ظاهره من ضمير راجع الى المبدل
منه ليعرف ان الابدال مبني على التعلق والاشتمال فانك اذا قلت حررت بجوارح
من بدل الخط واذا قلت برجل يحرق كان بمن بدل الاشتمال قلت ضربت
المحفوظ بجوارح الضمير اذا كان التعلق والاشتمال ظاهرا معنوما كما في قوله تعالى
قتل اصحاب الاخذ والذم رزقوا منه ثمرة الضمير لا شتمها وقصته وانهم لم يواخذوا
نارا وهي من التعلق بهذا الظاهر من التعلق الذي هناك **وله** وهذا اشارت
الى نوع ما رزقوا من جواب عما يقال ان اصل اسما والاشارة ان يشاهد بها
مثا بعد سوا وكان قريبا او بعيدا فيكون لفظ هذا في الآية اشارة الى وجود
الحاضر عندهم في الجنة ولا شك ان ما رزقوا من قبل سوا اريد به ما رزقوا
في الدنيا وفي الجنة قد عدم وفي فكيف يصح ان يقال هذا الموجود هو ذلك
الذي عدم قبل واجاب عنه بوجهين الاول من كون الاشارة الى عين ما رزقوا
في الجنة بل الى نوعه كما في المثال المذكور فان المشا واليه هناك هو نوع الماء
المحفوظ بحدوده مجاري لا نفس ذلك الفرد لانه ينقطع وينقضي
ساعته والذي لا ينقطع هو نوع الماء المستمر بتتابع جريا غاية ما في الباب
انه نزلت الماهية المعقولة منزلة المشا المحسوس فاشبه بها ما في المحسوس
المثا بعد وان في تسليم ان يكون الاشارة الى عين ما رزقوا في الجنة وحمل

كذلك الذين استضعفوا
منهم كلمة قين سلا

نقد في احوال بدل الاشتمال وهو الذي لا يكون
المسئل منه والابتنه وكون المسئل منه
عليه لا كما في اشتمال الطرف على الخطوف بل كما
كونه والاعلم اجلا لا رزقا ضاله بوجه
بجانب من النفس عنه وذكر اسد بوجه
الا فذكره منتظرة له بجبي اوسيا ونحوه
لا اجواد لا

وحمل الكلام على التشبيه السليغ بحذف اداة التشبيه ووجهه كما في زيد اسد والبول
فالصحة هذا مثل الذي رزقوا من قبل من حيث انها متحدان في الماهية النوعية
وله اي من قبل هذا في الدنيا اشارت الى ان كلمة قبل اصدا ان يكون صفة
فما قطعت عن الاضافة في الآتيه بنيت وانما بنيت على الضمة تخالف كونها البنية
لم كونها الاعرابية لان الضمة حركة لم تكن لها حال اعابها والمعنى من قبل هذا الرزق
الذي رزقوا له الآن وقوله في الدنيا متعلق بقوله رزقوا **وله** فان الطبع
ما لم يزل يلوغ متنفذة عن غيره قال في الكشف فان قلت لا يرضى بشبه
نوع الدنيا ونوع الجنة وما بال غير الجنة لم يكن اجناسا فقلت لان الالف
بالماء لوغ النسب الى المهود اميل واذا ارادى بالم يالنه نزع عنه طبعه وعافته
وقال انما ضل المصرا حتى هذا جسد لولم يرضى اليه قوله واذا ارادى بالم يالنه نزع عنه
طبعه فان بطلانه كما هو لان تجدد الصور احب الى النفس والتذلل لها من حيث هدة
معاد ولكل جديد لذة وفي الحديث المعاد مثل في الكراهية انتهى كلامه **وله** في قوله عليه
انه جسد لولم يكن الكلام في الطعام فان التجربة والوجدان شاهدان عدلان
بان ما لم يهود الكفة وان حسن شكله لا يباشر عاقل ذوقه لا احتمال ان يكون قرا
او متما محض انتهى كلامه ويرد ايضا ان قوله هذا اجيدت ليد منه كون الماء
مرغوبا فيه وقوله والحديث المعاد مثل في الكراهية يدل على كون الماء لولف كروبا
منفورا عنه فيبينها تدافع والتحق هو الاول لما قيل ان التوفيق بين حكم الالف
وبين حكم التكرار اخرج شي الى التامل لان الالف مع الشئ لا يحصل الا بتكرار
على النفس لو كان التكرار يورث الكراهية لكان الماء لولف كره شي عندنا ومنتع
اذا ذاك ثم اعلم ان الماء لولف والوجدان يكذبه **وله** وتبين لها بالنصب
عظفا على قوله التمثيل اي وتظهر للنفس فضيلة ثم الجنة على الدنيا وكونه النعمة في
ذلك **وله** لئن انما لا يكون الا كذلك اي لئن ان هذا المرزوق الكائن من جنس
لم يهود ليس فزيرة على ساير افراده بل جميع افراده يكون هكذا واذا لم يتبين له
ان المرزوق له فزيرة على غيره لا يحصل له زيادة فوج بهذا الاعتدال مع انه المتصور
وله او في الجنة عطف على قوله في الدنيا فيكون متعلقا بقوله ورفقا ايضا **وله**
فيقول ذلك اي يقول هذا الذي رزقوا من قبل **وله** او كما روي عطف على
قوله كما حكى عطفه عليه بكونه ولانها وان مشتركا في الدلالة على ان طعام الجنة مثابه

وهو كونه من جنس
وهو كونه من جنس
وهو كونه من جنس

الصور كلفها مختلفان من حيث ان باحكي يدل على انه متخالف الطعم وان ما روى يدل
على انه مشتبه الطعم ايضا من حيث ان البديل الذي يشبهه بهذا البديل مكانه كانا ولو
من الشجرة ولان كلمة هذا على ما حكى اشارة لا ما بين ايديهم مما في الضعيفه وعلى
ما روى اشارة الى البديل الحادث في الشجرة مكانه ما في ايديهم **ول** فنعلم اذا
راونا على المسئلة الاولى قالوا ذلك الظاهر انه من كلام المصنف في ما روى في ذكره
لتحقيق معنى الشريفة ودورها اذ لم يذكر ذلك في ما روى كما ذكر في ما حكى عن البصري
ول والاول الظاهر ان كون معنى من قبل من قبل هذا في الدنيا الظاهر ان كون
معناه من قبل هذا في الجنة كون المعنى الاول حفظ المعنى العموم المستفاد من كلمة
كلما اذ يتاتي لهم ان يقولوا في جميع حرات ان رزقوا في الجنة هذا هو الذي رزقناه
في الدنيا بخلاف ما لو قسمه بالمعنى الثاني فانه لا يتاتي لهم ان يقولوا ذلك الا في المرة
الثانية وما بعد ما ولا يمكن لهم ان يقولوا اول ما رزقوا في الجنة هذا الذي رزقنا
من قبل في الجنة اذ لم يرد رزقوا في الجنة قبل ذلك بشيء حتى يقال هذا ذلك **ول**
والداعي لهم الى ذلك اي في ترويد هذا القول وتكويره كل مرة رزقوا ليس
الداعي اليه فله رغبته فيه بسبب كثرة تناوله ولم ياه في الدنيا بنا على ان تكرر كل
الشيء وان كان لذيذا لغيره بقول الرغبته فيعلم بل يوجب نغمة الطبع عنه بل الذي
اليه ان وجدوه من التفات العظم بين نما الجنة ونما الدنيا بحسب علم في كل
مرة كمال السور ونهاية السج بحيث وعاهم ذلك الى ان يقولوا هذا الجنس هو
الذي رزقناه في الدنيا وما اعظم هذا فضيلة وايين عزية فانهم اذ ابصر وا
ان رمانه الجنة تشبه السكن وقد علموا ان رمان الدنيا اكبر مما يحسب كالتفضل عن
حد الطبيعة الضخمة مع انها مخلوقة عجا وعج في نما الجنة وكذا اذ اراوا نغمة
من بنى الدنيا في حجم فلكة المغزل ثم راوا بنى الجنة كفضال هجر اورا واطل الشجرة
من شجر الدنيا وقد اعتداه ثم راوا الشجرة في الجنة يسير الراكب في قلبها ما عام
لا يقطعها يتبين عندهم فضل عظيم في الجنة فينتججون ويتعجبون فيقولون ذلك
وعن مسروق رضي الله عنه نزل الجنة فاصلا الى فرعها وترعها امثال القول
كلما نزلت مرة عادت مكانها اخرى وانها رما تجري في غير حدود والحنقود
انت عشرة ذراعا والنتيج يتقدم الجيم على الحى والنوع الجوهري والنتيج والنتيج
انما يتجيبى فتجيب اي فرحته فخرج **ول** تضيد اي منضود عليها التماز لساقها

فانه سورة الريان ولو شئت لوردت في
التفاسح والسفريل وكذا قول ابن
عباس واسود والفتاك قانوا
طعمه وجدوا الطعم سويا طعم الاول
واذ اراوه قالوا هذا هو الاول
رسط
اي اذ اراوا المش الذي خلقه
في الشجرة بل انما خلقه في
الجنة فانت الضمير الراجح الى المش
باعتبار كونه نغمة في نفسها

التفاسح سورة السور وتجد منها السوق
وهو نافع
انقول جميع فله وبنى العظمة سميت بذلك لان
الرجل نقلها اي في نغمة تنبع قلب وجبر
اسم لدة

مجرد

مجردة عنها يقال تضد ما عنه ينضده بالكسرة اي وضع بعضه على بعض والظاهر ان
من التفات العظم ما في النفس الاول لقوله من قبل لان ذلك التفات
انما يكون من نغمة الكنية والآخرة لا بين نغمة الآخرة وقوله والتشيب
في الصريح ناظر الى النفس الثاني وليس قبله التفات والالزم ان يكون الكلام
بيان الداعي الى ذلك القول على النفس الثاني **ول** اعراض بغير ذلك اي بغير
ما فهم من الكلام السابق من تشابه رزاق الدارين اذ رزاق الجنة لان ذلك
يفهم منه سواء جعل هذا رزق ما رزقوا والى عينه قال الفاضل التفات في
جعلها اعراضا مبني على راي من يجوز الاعتراض في آخر الكلام ومن لا يجوز فيه
فهو عنده تذييل وهو ان يعقب الكلام باليشتمل على معناه توكيدا واصل قوله اقرا
مثل صرنا اي انما هم الولدان ونخدم بالرزق فلما بنى الفعل المنقول حذف الفعل
واقيم المنقول مقامه والضمير المجرور به على الاول وهو كون معنى من قبل من قبل
هذا في الدنيا راجع الى ما رزقوا في الدارين ومث بها حال من الضمير به كما
قبل انما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضا في المنظر والصوت وهو اشارة
الى جواب سؤال مقدر في السؤال ان افراد ضمير به لا يلايم السابق ولا السابق
انما الاول فلانه راجع الى امر من دل عليها بقوله هذا الذي رزقنا من قبل لان
المستداه اعني هذا اشارة الى المرزوق في الآخرة وان يجزأ اعني الذي رزقنا
اشارة الى المرزوق في الدنيا وانما الثاني فلان مث بها حال من ضمير به
دالت به انما يكون من المتعدد وافراد الضمير في التعداد وتقرير الجواب
ان تعدد الدارين لا ينتضي الا تعدد ما رزقوا فيها بالتحقق وبالمنوع وليس
رجوع الضمير اليه بذلك الاعتبار بل باعتبار راتجها وما جف فان المرزوق
في احدى الدارين وان كان يباير المرزوق في الاخرى شخص او نوعا
لكنهما متحدان حيث افرد الضمير لهما به لهما نظر الى الوحدة الجنسية وجمع
مث بها حال اعني نظر الى التعدد الكنوعي او الشخص فان دفع الاشكال **ول**
وتظير اي نظير الافراد الواقعة في هذه الآتية نظر الى جانب المعنى مع ان الرجوع
اشان ظاهرا التشنه الواقعة في قوله كما كونوا قوامين بالنقسط شهداء لله
ولو على انفسهم والوالدين والاقربين ان يكن غنيا وفقيرا فانه اولى
بها فانه تنى الضمير بهما نظر الى جانب المعنى مع ان الظاهر كون الرجوع واحدا واحدا

الترس في الجنة وانما هم التماز في الدنيا وانما هم
بما رزقوا في الدارين

انظر الى اتحادها كالمصنف ولا اعلم اللفظ
والصورة تذييل وانما بها



الاحكام المردول عليه بقوله غيبا او فقه او ايضا الضم في الشرط اعني قوله ان يكون
راجح الى المشهور عليه فالظاهر ان يكون الضم في ادب به من كذا ايضا لينطبق في الشرط
والجواب الاول ان لما ذكر المشهور عليه متصفا باحد الوصفين الغني والفقير فقد ذكر
الغني والفقير معا معا ان فشي الضم لذلك والتمسك في العود عن الظاهر التشبيه
على ان اولوية لسهما لا تختص المشهور عليه الغني والفقير بل تتما وتغيرهما الى بل تم مطلق
الغني والفقير سواء كانا مشهورا عليهما ولا ينفذ من المشهور عليه في الحكم وخلافا لاوليا
وكما في الضمير لتوهم اختصاص اولوية لسهما بذات المشهور عليه فانه كما لا يجب
اقامة الشهادة على جميع من عليه الحق كما ناس من كان كذلك بقوله ان يكون غنيا
او فقيرا فانه اولوية بها ووجه ذلك ان المانع من الشهادة على الاقرباد غال المانع
فترهم ان كانوا غنيا او فقيرا منهم بها ان كانوا اقربا فقال كما شهدوا عليهم
ولا يمنعون من الشهادة عليهم غناهم او فقرهم فانه كما اولوية الغني فيمنع الفقير
سواء كان كل واحد منهما مشهورا عليه **والاول** وعلى الثاني هو اي والضمير على
تقدير ان يحكي قوله كما من قبل على معنى من قبل هذا في الجنبه راجع الى الرزق المذكور
بقوله رزقا والمعنى انما في الجنبه بالرزق متشا به الافراد وقد مر توضيحه على
وجاروي **والثاني** فان قيل ايراد على ان يكون المعنى تشبهه بالرزق في الدارين
كما هو كذلك على الاحتمال الاول **والثاني** هذا فصل خطاب اي خذ هذا وهذا مما جعل الآيات
ذكرة المنسردن والما على مني على ان لا يكون معنى من قبل هذا في الجنبه وعلى ان يكون
الكلام مبنيا على حذف المضاف الخبر والمعنى هذا الذي رزقناه الان هو ثواب الرزق
في الدنيا من المعارف المكتمة للقوة النظرية والطاعات المكتمة للقوة العملية واقتابا رزقا
في الدارين ليشبه بعضه بعضا فان رزقنا في الدنيا يتبادرت نوعا وصنفا كالزكوة
والزكاة والصوم والصدقة ونحوها وكل من ذلك مختلف بالكمرة والقلة في نفسه وبنو باوة
ما فيه من الخشوع والحضور والاخلاص ونقصانه ونقص تفاوته يتفاوت ما رزقنا في
الجنبه من الثواب والجواب فان كان المعنى على المراتب او في اولها كان الجواب كذلك
فهذا الوعد في ابتداء على حذف المضاف فظهر قوله كما فذوقوا ما كنتم تعملون اي ذوقوا
جوابه **والثاني** مما يستقدر اي يستكره ويعتقد في الشرع كالحيض فانه نجس هو ضد
النسابة يقال استقدرت الشيء اي كرهته وهو متعلق بقوله مطهرة والدرن وسخ
البدن فانه وان لم يكن قدرا في الشرع لكنه مذموم طبعيا ودنس الطبع وسخ الطبيعة وضاعتها

لا اولى بالرزق في الدارين لان رزقنا في الدنيا
غير طاهر على هذا التقدير

وحشا منها الفلقة وسوا الخلق انزل لانس الطبع ويتزوج عليه في المعاشرة مع الاحباب
فمن خسر خلقه ظهرت افعاله نحو راء الجنبه مطهرات الاجب كما يستكره كما يحض
والبول وطبعا كالكدرن ومطهرات الاخلاق ليس فليس شي في الاخلاق الرمنية كما
والجنى والكفر والتجرب ونحوها ومطهرات الافعال لا يبعد عنهن من قبيح وقوله كما مطهرة
يشا دل التطهير المتعلق بهذه النكته جميعا بقوله فان التطهير بقوله وهو اشارة
الى جواب سوال حذر وهو ان يقال التطهير جنسية في تطهير الاجسام عن النجس والدرن
ويجوز في تطهير الاخلاق والافعال اوجنته في تطهير عن النجاسة ويجاز في الباقي في
استعماله في الجمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير اجواب ان لا نعلم حقيقة فيما ذكره خاصة
فان شيوخ استعماله في عرف القاص والمخاض في الجمع يدل على انه حقيقة في القدر المشترك
بينها ودوى عن الراجح ان قال التطهير في الاجسام والافعال جميعا
قال كما وثابك فكلما اي تفككتها عن الاوساخ وذلك مخاطبة للكافة وان كان
لفظة النبي على السلام وقال كما انما يريد ليهب عليكم الحرس اهل البيت ويطهركم
تطهير او معلوم انه لم يرد تطهير عن نجاسة في ثوب او بدن وانما اريد تطهير
الذي به الملح انتهى فان قيل سلمنا انه حقيقة في القدر المشترك لكن اللفظ مطلق
لا عام والمطلق كيف يشا دل جميع الاقسام قلنا المطلق منصرف الى الكمال لا سيما في هذا
المقام وكما ان التطهير لا يكون الا بتطهير الجنبه **والثاني** وهما لغتان فصيحان يعنيان
كل واحد من افراد ما اسند الى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيح يزيدنا على ما في لفظ
الجمع بالجماعة ويجمع دعاية للفظ الجمع والافراد في الآية على التواء المشهور وكذا في
قوله واذا العذارى بالرخان تفنعت **والثاني** استجبت نصب لقدمت فقلت حيث
افرد الافعال الثلثة مع كونها مسندة الى ضمير العذارى جمع عذراء
وهي المبكر مثل صوآ وصحاري تفنعت بالرخان اي اتخذت الرخان قنعا
لانفسهن على وجوههن حين مباشرتهن للخطب في الرما والما وصايرت على ذي
الرخان يقال استجبت الشيء اذا تقدمت فقلت اي شئت في المنة وهو الرما
الما وفي الصحيح طلعت الجنبه على اي عملها في المنة واسم ذلك الجنبه المليل
والملول وكذلك اللحم يقال طعمنا جنة طعة وطعمنا خبزة طيبا **والثاني** وانما
لزمان القحط لان الاكل والايقربن الرخان والاعمال التي فيها رزاقه ودوامه
النفس في زمان النصب والرحا والمعنى اذا ابكار التراب صيرت على دخان النار

قال في بيان ان رزقنا في الدنيا
لا ينجس ولا ينجس ولا ينجس

ان صيغة تنسب اليه قوله في قوله تطهير

ان التقية في الرما كما تطلق



حتى صار المدفان كالقناع لوجوههم ولم يصبرن على ادراك ما في القدر وبقصتها
 فنشون في الملة قدر ما يتصلح من اللحم وجواب اذ في البيت الثاني ما يدل على
 وصفه بالجود والكرم وحسن تقفده للجميعان والاضيف والزاد **ول** مطهرة
 اي وقرى مطهرة تشد الطاء والها على صيغة اسم الفاعل من باب التثنية تقول
 احطه يطهره احطه او غمت ان في الطاء في الجمع وحي الهرة الوصل في الماضي المصدر
 لتقدر لا ابتداء بل كن **ول** مطهرة المبع من طاهرة قال الامام القائل طاهرة
 او مطهرة اجواب في المطهرة اشار بان مطهرة طهر من وليس في لك الالفة كما وقد
 يفيد فحاشه امر اهل الثواب كما قيل ان لسه هو الذي زينه لاهل الثواب
ول الزوج يقال للذكر والانتى يعني انه سا قال في مقام الوعد بان لهم في الجنة
 زوجات من نساء الدنيا وهو زوجه جميعا ولم فيها اذ واجد وهو جمع زوج
 ولم يقل زوجات بنا على ان الزوج كما يقال للذكر قال لسه كما حلت له حتى تنكح
 زوجا غيره يقال ايضا لانتى قال كما اسكن انت وزوجك الجنة ويقال زوج
 الرجل امراته ولا يقال زوجة الرجل الا قليلا قال الامام في لانتى والعرس تقول زوجة
 ونقل الفراء انها لغة تميم وفي البخاري عن عمار بن ياسر انه قال في حق عائشة
 رضي لسه عنها ولسه انتى لاعلم انها زوجة في الدنيا والآخرة **ول** وهو في الاصل
 لماله قرين من جنسه حيوانا كان او غيره كزوج الحنف والتعل والباب ثم خص في
 العرف لكل واحد من الحيوانين المتقارنين المختلفين ذكورة وانثوية **ول** وهي مستغنى
 عنها في كنهه والذي لا يترتب عليه فوايده وما هو المقصود منه يكون عشا بل لا يصح اطلاق
 اسم ذلك الشيء عليه وحاصل الجواب ان استفاد الفائدة المألوية لا يقتضى العيشة
 وانما يلزم اذا انتفت الفائدة الحولية ايضا وهي غير منتفية الا ان حصول التمتع والا لتداف
 سبنا ولها ديبا شرتها وهذا القدر يعني لصحة اطلاق الاسم وضميمة لمطاع الجنة
 وسنكها وسباير احوالها وضميمة سبنا راجع الى نظايرها بالذرية **ول** وايون يعني
 ان المراد بالخلقة في هذه الآية الثبات الدائم لا يكون مخلوقا بانه خاصه بل هو
 مروض للقد المشترك بين الثبات الدائم وبين الايدوم منه محرز استعماله في كل واحد
 من الدائم وغير الدائم غير اشتراك ولا يجزى باعتبار ركونه فزاد ان الثبات الدائم
 واستعمال الكل في كل واحد من افراده لا باعتبار خصوصه بل بكونه فردا من افراد ذلك
 الكل حقيقة كما استعمال الجسم في الالف باعتبار ركونه من افراد الجسم فانه حقيقة

اراد ان يكون كان من اجاب ان كان
 فاسك فها من على زوجين وقال تعالى
 فانه ازواج من الارواح الالهة الابل
 والبر والضان والمز

فان تزوج التنظير في شوا بان عظمة
 لعظم المطهر وان عدم ذكره على
 التنظير لعظمة

و اذا

و اذا استعماله باعتبار ركونه انما يكون مجزا مستغنى عن التثنية واستعماله في
 الآية في الثبات الدائم مخصوصه من هذا القبيل فانه مستغنى عن التثنية الدالة على رادة
 الخاص بخصوصه من الآيات والاحاديث وكذلك عند استعماله في الثبات الدائم والبقا
 المراد باللام وذلك قسمه صاحب الكشاف به على وفق مذهبه وعند اهل السنة
 هو الثبات الطويل سواء دام او لم يدم واستدل الزمخشري على مذهبه بقوله تعالى
 لبشر من قبلك الخلق فان من قبل الخلق فان من قبلك البشر مع طول عمر بعضهم فثبت
 ان المعنى هو الثبات الدائم واستدل المصنف على عموم الخلق وتساوله للم يدم ايضا بوجوه
 منها تسمية الالف في الاحاديث والقرآن لبقا لها في الجملة بعد ردوس الاطلاق والالف في جمع
 انثوية وهي الاحاديث والقرآن التي يوضع عليها القدر لطوع الطعام ومنها ان يقال للجزء الذي
 يستعمل على حاله من الالف ان مادام الالف ان حيا خلقت وذلك الجزء هو قلب الالف
 فان الالف ان لا ينفك عنه مادام حيا ولا يلزم منه ان يسمى الراس ايضا خلدا
 لان وجه التسمية موصولها لا موجب فلا يلزم فيه الاطلاق ومنها ان وصفه لو كان
 للدوام لكان قوله ابد الفوا بمعنى انه لا يفيد فائدة جديدة وحمل الكلام على التمسك
 واجب ما يمكن ولا يجمل على التاكيد من غير ضرورة ومنها ان وصفه لو كان للدوام
 لكان استعماله حيث لا دوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع او مجزا ان لم
 يتعد ولكن الاصل عددهما فلا يعدل عنه الا بصرف **ول** بخلاف ما لو وضع للاعم
 اي من الدوام فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار وضعه للاعم
 وكون الدوام من افراده فانه لا يوجب اشتراكا او ركونه مجزا لان استعمال اللفظ المعنى
 للاعم في افراده باعتبار ذلك المعنى للاعم حقيقة واما اذا استعمل في فرد من افراده
 باعتبار خصوصه كما استعمال لفظ حيدران في زيد باعتبار رويته وخصه فانه يكون
 مجزا لا حصصه كونه مستغنى عن غيره بوضع له محتاج الى التثنية وهذا الكلام اشارة الى جواب
 معارضة او ردا للمعتلة وهي ان يقال لو لم يكن وضعه للدوام كان استعماله حيث
 يكون فيه دوام يوجب اشتراكا او مجزا والاصل ينفيها وحاصل الجواب منع الملازمة
 بان يقال لانم انه لو لم يكن وضعه للدوام كان استعماله في الدوام موجبا للاشتراك
 او التجوز وانما يلزم ذلك لو كان استعماله باعتبار خصوصه وليس كذلك
 بل كان استعماله باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا من افراد الاعم كما استعمال
 الجسم في الالف باعتبار ركونه جسما فانه حقيقة ولو استعمل باعتبار ركونه انفسا

كلامه وقت قوله حيدرا
 فتارة استعماله لفظه في قوله التثنية مع كون
 استعماله

دو استعمال ما وضعه لادوام
بوجه اشتراك او جازا

لكان مجازا مما جاء الى التورية ووجدنا في كثير من النسخ مثل قوله في ما وجدنا بشر
من قبله الخلة وهو مثال استعمال العام في ما من خصوصه كذا في ابتهادة التورية
فانه لما حكم بان استعمال العام في ما من باعتبار ركونه من افراد العام مخالفا لما ذكره
حيث انه لا يوجب اشتراكا ولا تجوزا فممنه ان استعمال العام في ما من خصوصه مجاز
مستند الى التورية فمثل له بالآية اشارة الى ان ارادة الادوام فيها ليست لا للمعنى
الحقيقي بل هو اخص منه اريد بلفظ العام بشهادة التورية **وله** فمن الادوام الادوام
عند جمهور اشارة الى وجه تفسيري بخلاف قوله في قوله تعالى وهم فيها خالدون بالادوام كونه
موضوعا لا عام منه يعني ان المراد بالادوام هو الادوام عند جمهور المسلمين اما عند المعتزلة
فقط هم واما عندنا فباعتبار التورية الدالة على ان المراد هو الادوام وهي الآيات
والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة دائمون فيها ابد اخلافا للجملة فانهم ذاهبون الى
ان الجنة والنار يغيبان ويقتضي اهلها بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل
النار بقدر سيئاتهم استدلالا بقوله تعالى هو الاول والاخر فكما ان وصفا اوليته عند
سبقة تعالى على الخلق اجمع فكذلك اوصف الآخرة بسبب على التامة عن جميع الخوقات ولن
يتمتع ذلك الا بعد فناء الكل فوجب القول به ضرورة ان خصوص وصف له ما بها وما
ذاهب اليه باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ولو سلم ان الآخرة مفسمة بالباقي فبها
سائر الموجودات فاللازم فناءها ولوساعة لافها كما على الاستمرار بحيث لا يباد
ابداع انه يمكن ان يكون معنى قوله هو الاول والآخرة انه هو الاول الذي سبقت له
الاسباب وينتهي اليه المسببات او الاول خارجا والآخرة ذاهبا على ان
العلم بالآثار واحوالها يؤدي الى العلم بوجوده تعالى واتصافه بصفات الكمال **وله**
فان قيل الا بدان مركبة معا رضة والله على استبعاد ان يكون المراد بالادوام الادوام
وله معروضه كالتحالات اي مركبة من اجزاء موصوفة بان جعلت التحولات
معرضة لها يقال عرضت فلانا كذا فتمرضه **وله** بان جعل اجزاء متشعبة
في الكسفة اي تقاوم كيفية كل جزء ككسفة الاجزاء والآخرة ولا تشمل عنها **وله** كانت
في بعض المعادون كالذهب والفضة والزئبق **وله** هذا اي عمد على هذا ولما اجاب
عن المعارضة المذكورة بمنع المقابلة ان الابدان مركبة من اجزاء معروضه
للتحولات فتوجه للمرض ان يستدل عليها بقايس ذلك العالم وحواله على ما يحويه
وتشبهه اجابته بان يقاوم الغايب على الشاهد وان من نقصان العقل وضعف البصيرة

وان

وان امثال هذه الكلمات مبتنية على قواعد فلسفية غير مستمدة عند القديسين ولا حتى عند
باستثناء واحداث الى القاد والخيار واحترز بقوله منظم اللغات حسنة عن الالفة او
بغير الملايس وسماع الاصوات الحسنة فان ذلك ادنى من الالفة او بالمراسم
والسالك في الصالح ملاك الامر وبلا كمال بالفتح والكسرة بالفتح هو به ويقال القلب ملاك
اجز **وله** كانت منقصة بالغبين المجرى والصحة الممهدة اي كمدح يقال لخص له الغيبة
تغنيصا اي كمدح **وله** مشر المومنين جوابا وضميرها راجع الى المومنين والوجه ضمير
منها راجع الى نعمة جديده والى لذات الجنة **وله** ومثل ما اعد لهم في الآخرة اي يشبهه
يا حسن ما يستلزمه من اللذات الحسية وهو الساكن والمطعم والسالك حيث عمن من ذلك
المعد بما يعبر عنها مع انه لا يشركها في تمام حقيقتها ولا في منافعتها المالكية **وله**
وازال عنهم خوف الفوات بحمل قوله وهم فيها خالدون تكسيرا للكلام السابق وهو
البتة بانما ذكر ليدل ذلك على كمال التسليم فان النعمة وان كثرت وبعثت بخصها
خوف النقصان وكما كانت النعمة اعظم كان خوف النقصان اعظم وقفا في القلب
وذلك يقتضي ان لا ينفك اهل الثواب من النعم والحسرة واذا علم وادوا بحمل التسليم
والسوء ووصفت عن شوب الكثرة بتوهم الزوال من كان في النعمة يراقب النقصان
وذلك في بؤس وان كان في نعم **وله** ولما كانت الآيات السابقة وهي الآيات
المذكورة في قوله تعالى وذلك على هدى من ربهم الى هذه الآية فانه قد ذكر فيها انواع
التشبيه التي هي الاستعارة الاصلية والتبعية والاستعارة التخييلية والتشبيه التمثيلي
والتشبيه الواقع في المفرد قال العلامة النصارا في **وله** والمراد من التمثيل التشبيه مطلقا سواء
كان في المفرد او في المركب على وجه الاستعارة او غيرهما وقوله عقب ذلك جوابا
ولفظ ذلك اشارة الى الآيات السابقة بما يدل كذا كذا اي او رد عقبيها ما يدل
على حسن التمثيل وعلى الشيء الذي هو الحق لاجل ذلك الشيء وذلك الشيء شرط في
قبوله عند اهل اللسان على ان يكون قوله والشرط عطف على قوله وما هو الحق والخام
ان هو راجع الى ما وضمير له راجع الى التمثيل وكذا ضمير فيه وقوله والشرط عطف
على قوله الحق اي وبيان الشيء الذي ذلك الشيء هو انما ثابت لازم لتمثيل بشرط
في قبوله عند العقلاء وذلك الشرط ان يكون التمثيل على وفق التمثيل دون التمثيل
وبيان حسنة بسبب اشتماله على الحكمة المقصودة الذي هو شرط قبوله مستغفرا وقوله
ان لسه لا يتخفى ان يعزب مثلا فانها لم تترك ضرب التمثيل لانه حسن لا يشوبه

دو استعمال ما وضعه لادوام
بوجه اشتراك او جازا

قالوا ويشترط الآيات
شبه مفسر بعبارة
يشبه بعبارة
دو استعمال ما وضعه لادوام
بوجه اشتراك او جازا

شايبة قبح فان افعال الله في كل ما حسنة بلا عيب وشيئة على حكم بالغة بامتهاد ايها اولو الالباب
المهندون واما الكلمة العالون فان كثرهم وعدوهم عن الحق واصرارهم على الباطل
صرفت وجه افكارهم عن حكم المشي الى حقارة المشي بحيث رخصت به جهاتهم وازدادت
ضلالتهم فانكروه واستلوا به ولما كانت الحكمة في التمثيل بيان حال الممثل له بالان
في صورة المثل المحسوس وجب ان يكون التمثيل على وفق الممثل له في الوجه المشي
بينه وبين الممثل ليصير التمثيل كما شفا للمعنى الممثل له ورافعا لحاله فان كان
الممثل له حقيقا وجب ان يكون التمثيل بالمحركات ولا حال احق من حال جليل منه ان اذا
فينبغي ان يمثّل بالبعوضة ونحوها **ول** ولذا كان في كون التمثيل في افعال الله كشف
المعنى الممثل له **ول** وان كان الممثل على صيغة اسم الفاعل والتمثيل ما يفي في المعنى له
ما يخرج منه الدقيق القليل شبه في الانجيل صدر من يقول بالبر ولا يعمل به بالحق له روي
كما قال في الانجيل لا تكفروا كما تكفلن يخرج منه الدقيق القليل ويمسك الخالدة كذلك
انتم تخرجون حكمة من افواهكم وتبصرون العقل في صدوركم وتشتبه القلوب القاسية بالحق
في الانجيل حيث قيل فيه قلوبكم كالخصاة التي لا تشعشع النار ولا يبينها الماء ولا
يسفها الزنجير وشمس محاطة بسفها وفيه ايضا باثارة الزمان حيث قيل فيه لا تشعشع
الزمان فيقول علم فذلك لا كما طوب السفها فيتمتعكم **ول** وجاء في كلام العرب
يعني ان التمثيل بالاشياء المحقرة كما في الانجيل جاء في كلام العرب ايضا حيث قالوا في
التمثيل بالقر او اسمن من قراد وارض من قراد واعلق من قراد وفي التمثيل بالاشياء
اضعف من فراشة واجمل من فراشة والحيش من فراشة وفي التمثيل بالبعوضة
وتمت اعراض من مخ البعوضة بمعنى انه لا يوجد اصلا كما لا يوجد مخ البعوضة وقولهم تخلصني
مخ البعوض مثل في تكليف الايطاق وفي التمثيل بالذوق وهي اصغر النمل اجمع من
الذوق واخفى من الذوق وفي التمثيل بالذباب الخ من الذباب واجوا من الذباب
زعمت العرب ان القوا ويسمى الممس الخ من وقع اخفاف الابل على مسية سبع
فتحرك في العطن ولقصد الطريق فاذا راة للصوص تستيقن ان القافة اقبلت
والعطن تحرك الابل عند الماء وتشرب الماء والتمثلة التي تظلم وتهافت في السراج
ول لا ما قالت اجملة الخاهرة عطف على قوله ان يكون على وفق الممثل له دون
الممثل كما قيل ان حسن التمثيل وحقة بشرطه ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل
لا ما قالت اجملة من ان حقة حسنة ان يكون على وفق الممثل ولا يمس بغيره لانه تعالى

ادبيات
في الاكبر
قوله من حسن وجه الحيا كما في الاثر في القوة الرابعة
ان قيل لا الصورة المحسوسة وان كان
المعاني حيث انما يتردد منها والحيا كما في القوة
فانما هي حيث انما يتردد منها والحيا كما في القوة
ومن المعاني التي لا يتردد منها والحيا كما في القوة
بالاولى فيلطف كذا في ذلك
ويجوز ان يكون المعاني التي لا يتردد منها والحيا كما في القوة
القراد والذوق مثل بالاولى فيلطف كذا في ذلك
اطيش الخف فان القليل
ربما انما يتردد منها والحيا كما في القوة
عين الابدان والذوق وطردوا وقلنا كان
شانه انما كانا في اباي انا في سبي
بالذباب
قيل ان الذرة جمع قوتها في سبعين
سلا

دعوتها ان يمثّل نحو الذباب والعنكبوت فان عقوبتها وعظمت جلاله لا ينافي
بحسن منه ضرب الامثال بالمحقرات بل هو حسن منه كما لو جرد شرط حسنة وهو
مواظفتها حال الممثل له **ول** لانه على واجل مقول قالت اجملة **ول** وايضا لما رويهم
هم وجه ثاب لبيان ارتباط هذه الآية بما قبلها وتعلقها به فيكون معطوفا على قوله
لما كانت الآيات السابقة في حصول الوجه الاول ان قبلها متضمنة لانواع
التمثيل وهذه الآية بيان لحسنه وحقة بشرط قبوله فهي موطئة بالتمثيلات
التي تضمنتها الآيات السابقة بيان لحسن التمثيل مطلقا وحصول هذا الوجه ان
ما قبلها استدلال بانجي المتمددي به على كونه وحيا الينا قد رتب عليه وعيد من
كثر به حيث قيل فان لم تقبلوا به وودع من آمن به حيث قيل وبشر الذين آمنوا
هم وهذه الآية جوارح طعنوا به فيه فهي منجبة بآية التقدي بالقرآن وكثرت منها عن
الطعن فيه وتبنيها على ان الاعتراف بالحكمة لا يضمن الحقة وكبرها روي في حقاوة
وعطا وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه
للمشركين به المثل ضحك اليهود وقالوا يا شيبه هذا كلام الله فانزل الله عز وجل
هذه الآية قال تعالى ان الذين يدعون من دون الله من خلقوا ذبايا ولو انهم
له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب
وقال مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء وكمثل العنكبوت اتخذت بيتا
فقال لليهود ما اراد الله بذكر هذه الاشياء تخسبه **ول** اي لا ترك
ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي ان يمثّل بها لحقارتها اشار بقوله
ترك من يستحي بصوت التشبيه الى ان قوله لا يستحي ستعان تشبها احتمت
مع التبعية اما كونها تبعية فلكونها اولاد في المصدر ثم سرت الى الفعل ثانيا
وبالتبعية حيث تشبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بتركه حيا ولحقارتها وكون
التمثيل بها مظنة للذم والتعجيب ومشتة للاسجاء والالتك رفا طلق على الترك
المشبه الترك حيا واستعان اصلية بان ستم له ترك المستحي وهذه الامثلة
التبعية منزعة على ان يطبق لفظ الاسجاء على ترك المستحي مجازا وسلا على طريق
الطلاق اسم المفزوم على اللازم فان الترك كذا كذا لا يتم للاسجاء وان
يكون يستحي بمعنى ترك اسجاء او التقيا صاعا عن ملابسة ما بين عليه وان
يفعل استعماله مجازا حتى يصير بمنزلة حقيقة الرفض في معنى كذا كذا ثم اذا جعل

سح ان تركه ترك ذك من غير عن كونه مستحقا على قوله
اي لا ترك الذي لا يلزم له الجوارح وتفرغ على
سلا

لفظ الاحتيا في حق من يمنع منه الترك احتيا ويحمل الكلام على الاستعانة بان يشترط
ترك المستحى مطلقا لفظ الاحتيا بمعنى الترك مستحيا ثم يستحق منه الفعل مشتقا
واشتراكتا للمصنف ما ذكرنا من اعتبار الراجح والمرسل بقوله بجيد هذا فالمراد بالترك
اللازم للاقتضا فان قيل انه يدل على ان ليس هناك استعانة بتعنه اصلا
بان يكون قوله لا يستحى بجزء من اول الامر في معنى لا يترك ضربا للمثل بالضرورة
فان لا يجوز ذلك لان تركه تعالى اياه ليس لازما وتاجبا للاقتضا فان عن ذلك
علا كبره فلا بد من اعتبار الامرين وانما كونها تشبيهه فلان وجه الشبه مستخرج من
عدة امور وهي الترك المتعلق بجزء المثل بالمحميات في نفسها الموافقة للمثل كما حيث
يصلح كاشفاله وتظهر بهذا ان اللفظ المستعار في الاستعارة التشبيهية قد
يكون لفظا منزها والا على امور متحدة **د** والجماد والقباض النفساني والحق
ان الكسفات البعب منه لا يحاج الى تعريف كونها من الوجوه ذات المعنوية لكل احد
بالضرورة فان عرفت كان التعرف لفظيا والظاهر انه عرفه الامم ليسني عليه
كصحة جواز اطلاقه على لسانه كما يحكى على المنع المبي زى لما ان جعلته من لوازم النقص
وهو كما منزه عن جميع وجوه النقص **د** وهو الوسط شأن كل صفة حميدة
وخلق مرضي ان يكون متوسطا بين الرذيلتين اللتين احدهما الافراط والآخرى
التفريط وخير الامور واسطرها فان الوقاحة وقلة الحياء وتزييف وجهه وهجر
والكذب من غلبة الاحتيا وكيف يخبر نفسه عن الفعل مطلقا اي سواد كان
الفعل قبيحا او لا وسواد كان الاخصار لا جل مجازة الذم ولا وهو افراط
والوسط بينهما هو الحياء والمعرف وكذا الشبهة فانها متوسطه بين الجبن والهور
والسني ووسطه بين الاسراف والامسك **د** ففعل جيب الرجل اي
اعتلت جبرته وضحفت قوته الحيوانية بحيث اخذت افعالها كما يقال ينسب اذا
اعتلت نساءه وحشيت اذا اعتلت حشاه وهي الخوف والتف بفتح النون
والقصم غرق يخرج من الورك فيستبطن الفخذين ثم يرمي باله قوب ومنه
المرض المعروف بقرق البق وانما اشتملت عليه الصنوع والجمع احش
د ان يرد بها صفة لم يقل صنوع لان صفة يستعمل على لفظه في التشبيه
والجمع والتذكير والتانيث **د** فالمراد به جواب اذا وصف به واذا كان المراد
بالاحتيا والترك اللازم له كون الاستعانة في الاستحى تبعية لبرايها اولها في الاستحيا
دني

اراشتكت وصارت ذات ثقل
الوقت العصب الغليظ الموتر فوق
عقب الانسان

وفي حواشي الفاضل خسرو يع لا يقال عبارة المصنف بل على ان يكون الاستحى بجزء من الامر
فقول الاستعانة في كل بجزء من الامر كان او مجازا من المصنف في الاستعانة
غاية ان يكون المصنف في الاستعانة بطريق تشبيهية انتهى كلامه **د** ونظيره اي نظيره
قوله بان لسه لا يستحى في ان المراد بالاحتيا والترك اللازم للاقتضا قول المشيبي
اذا ما استحى من الماد بغيره نفسه كزغف ببيت في الماد من المورد قوله استحى
على لغة من يقول استحى يستحى كخرف احدى اليانين ككثرة الاستعمال والام في الامور
الذميمة وبعرض نفسه حال المراد اوصفة له كما في قوله ولقد اقر على العثم المشيبي
والسبت بكم من المعقود الذي سببت اي قطع مشقة ودينج بالقرظ وهو ورق
السم والسبت هنا مستعار من الاصل سببت بالسبت ليلتها واراد بانها
من المورد والمثل الذي على حافة المورد ليصف الابل وكثرة الماء والكل عندنا
وانها لا تشرب عطش بل جبار من الماء فانها ككثرة عرض الماء رفعة عليها استحى
منه فتكبح بشت فما التي كالسبت وشبهت الحقة التي فيها الماء المحفوفه بالازهار
الذميمة كالكسول بالاناء وكزغف اي شرب يقال كزغف في الماء كزغف اذا غادله
بغية من موضعه وفي الصحاح المثل المورد وهو عين ما يريد به الابل في المرعى فضمير
استحى لابل اي اذا ما تركن رد الماء مثل ترك من استحى ان يردوه ككثرة عرض
نفسه عليها فانه لا عرض للاحتيا في الحقيقة فهو استعارة تشبيهية بتعنه متفرقة
على المجرى والمرسل **د** وانما عدل به اي لهذا التفسير اي غير عن الترك بما استعاره
وكم يصح بلفظ الترك لما في هذا التفسير من الاستعانة التشبيهية السبعة وهي من
ذكر المستعار له ما يدل عليه بالوضع والمقصود فان الاستعارة تشتمل على ابر الاستعانة
في صورة المستعار منه وانما كونها من اقسام المجرى كاشبات الشيء بالشيء وتناول
الدعوى بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجرى زالمجرى من الحقيقة **د** وحمل الآية
خاصة ان يكون مجسما على المقابلة لما وقع في كلام الكوفة احقر بقوله خاصة عن
احمد بن محمد المذكورين فان الاحتيا والواضع صها لا يحل ان يكون من صفت ككلمة
لان ترك تعذيب ذي الشبهة المسلم وترك رد اليمين المرفوعة اليه كما صنف
لم يقف في صحة الاحتيا وكحقيقا كما في قوله قلت اطوب احيه ومبصا بعد قوله قالوا
اقترح شيئا نكلكم بغيره فان جيا طه احيه والقيص قد وقعت في صحة الطبع حقيقة
ولا تقديم كما في قوله في صبغة لسه اي تطهير لسه فان التطهير ذكر بلفظ الصبغ لوجه

اول حديث منسوخ باقوه قال السلامه الصاراني قوله عماده من قولهم لميل اعقاد
 والضرب اعقاد و قوله كانه نحو المضروب وحاصله صنعة و اجاده وفي حواش
 ان صنعة و اجاده نسبة اعقاده ليست بسديدة لان الاعمال هو العمل المتفصح
 به في الاساس وليست عمالية لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه لنفسه
 وغيره والنسبة السديدة اعقاده كما في الكسب والقصده وصنعة من
 ضرب الكسب وضرب الخاتم انتهى كلامه والظاهر ان تفرغ الاساس انما ثبت
 به ان اعقاده يستعمل لا الخاتم ولا يلزم منه ان لا يستعمل لغيره بل يجوز ان يستعمل
 للتصرف ايضا نحو كسب المال واقتل الخاتم ويدل عليه قول الجمهور في الاعمال
 الاضطراب في العمل ونسبة الاضطراب بالجرم وهو مبني نسبة الاعمال و يورده
 قوله من ضرب الخاتم اي صنعة وتكونية فانه لا يلزم الاعمال المعنى الذي ذكره الجمهور
وله واصد وقع شئ على شئ في مثل الناصب الطبيعي عن الراغب انه قال الضرب
 اصله ايقاع شئ على شئ اي يعني انه في اصل اللغة استعمال آلة الضرب و ايقاعه
 على المضروب ثم استعمل لاصنع نحو الخاتم والدرهم واللبس تشبيها لاصنعها بالضرب
 المحسوس حيث اشتماله على ضرب الفضة بالمطرقة وعلى ضرب آلة التسوية على الطين
 في القاك ولما اشتد لفظ الضرب في صنعة هذه الاشياء فصارت كانه حقيقة فيه
 استعمل منه لاصنع المشل وتكونية لاشتماله على معنى الصنع والتكون وان كان الصنع
 في احداهما باستعمال آلة الضرب لا في الآخرة واثبت في بعض ما قلنا بقوله ان ضرب المشل
 استعماله مستعمل و ما خوذ من ضرب الخاتم وان اصل ضرب الخاتم وقع شئ على شئ
 والمقصود بيان المناسبات بين هذه المجازات و من حقيقة الضرب الذي هو الاتساق
 المخصوص واستعمال الآلة ولم يجعل لفظ الضرب مشتركا بين هذه المعاني لان الاتساق
 خلاف الاصل والمجازية خير منه لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز يحتاج
 الى التورية عند استعماله في المعنى المجازي والمشارك يحتاج اليها في جميع استعماله
وله وان بصلتها مخوض الخاتم عند الخسيس والمنصوب عند السيبويه علم ان فعل الآلة
 يتعدى تارة بنفسه وتارة بحرف الجر تقول استحييته وقال ثعلب عاذا ما استحيين الآلة
 واستحييت منه وعليه قوله الاتساق من الملوك وتنتهي محي رمتا لا يورده الدم
 بالدم وفي الصحاح استحياه واستحي منه بمعنى ثم انه محتمل ان يكون قد تعدى في
 هذه الآية الى قوله ان يضرب بنفسه فيكون ان يضرب في محل نصب الاتساق

والاول والاشد علمه على العنق والاشد
 وبعينه زكريا على ريشه
 والاشد والاشد يمشي على ريشه
 والاشد والاشد يمشي على ريشه
 والاشد والاشد يمشي على ريشه
 والاشد والاشد يمشي على ريشه

ومحتمل ان يكون تعدى اليه بحرف الجر المحذوف في اختلف في محذوفه من قبل الكسب
 لان حرف الجر وان كان محذوفه فاصح ان المشبهة وان كانت
 للمصارع بشرط ان ليس بسبب طولها بصلتها الا انه مقدور ومعتبر فصا كانه
 موجودا ومفروظا لمكون اثره الذي هو الجواب باقيا كما في قولك اتيتك لافسح بالجرم
 حرف القسم وذهب الزاوي وسيبويه الى ان الحرف المحذوف مني مستتر في حيث
 المعنى فقط لا اجل التقوية غير مقدور لفظا بدليلنا وحدها هم اذا حذفوا حرف الجر
 نصوا لقوله تمدون الدابة فم توحوا اي بالديار ولا تزي الحرف الا في ناد ومن
 الشتم لقوله اذا قيل اي الناس شتم قبيحة اشارت كليب بالاكف الا صاحب اي
 الى كليب كما قرئ قوله ان لم جنات ولم يقولوا انه مجرور محمل باضمار من وصوب
 محلا على انه مفرد غير صرح للفعل المذكور لاستحالة ان يكون اللفظ الواحد مضافا الى
 محميين مختلفين في حالة واحدة كما ستاتي كونه مضافا الى عشرين لفظيين مختلفين
 في حالة واحدة **وله** واما ابهامية وهي التي اذا اقترنت باسمكرة ابهامية
 وزاوية شيئا عا وكونك اعطيت كتابا ما تريد اي كتاب كان **وله** وتسد
 عنها طرق التفسير عطف تفسير لقوله تزيذ النكرة ابهاما فالمعنى ان لسته
 لا يترك ضرب المشل اي مثل كان حقيقة كان المشل واعطيت **وله** وازيدية للتاكيد
 والظاهر ان ما ابهامية ايضا توكدا فاذا توكدا كاسم قبلها فان كان
 التوكيد معتمدا فما ابهامية توكدا معنى التحقيق كما في قولك اهل اعطيت الآ عطفية
 اي عطية حقيقة لا نعرف من حقاقتها وان كان للتعظيم فهي توكدا معنى التعظيم
 كما في قولك لا قرنا يسود من يسود اي لا عظيم مجهول لفظته وان كان
 التوكيد مستويا فهي توكدا ذلك نحو اضربه ضربا با اي نوعا من الضرب مجهولا غير
 الا انها توكيد التوكيد والاشباع وما الصدق لتاكيد مضمون الجملة لانه قيل
 ان لسه لا يستحي ان يضرب مثلا البتة فهي ان كانت زائدة لا يكون لها اعراف
 والعامل يتعدا الى ما بعد وان كانت ابهامية تكون صفة لما قبلها من
 النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب وفي الرضي اختلف في ما
 التي تلي النكرة لا فاوة الابهام وتوكيد التوكيد فقال بعضهم انها اسم بمعنى قوله
 مثلا ما اي مثلا اي مثل وقال بعضهم زائدة فتكون حرفا لان زائدة الحرف
 ادنى من زيادة الاسماء لان زيادة الحرف ثبتت نحو فيما رحمة فيما نقصتم حقيقة لم تثبت

كما يشهد باستيفان شرح الرضي
 في

اوله على ان
الحرف الزاوية

والصحة في وضعت وذكر تفيد الى
الم يوضع بالفتح والوجه وهو كونه صلة
وزاوية

فالمعنى ما في موضع التباس وان انتهى وروى الام عن الاصم انه قال ما في قوله شلانا
صلة زاوية كما في قوله فيما رحمة من لسه ثم روى عن مس الاصم انها قال
لسه ان تكون في القرآن زيادة ونحوه استدلال على صحة ما قاله ابو جهم بان
وصف القرآن بكونه هدي وبيانا وكونه نورا ينفخ في ذلك وكلمة حجة كلام الاصم
حتى لا يدعيه انه قول باشتغال القرآن على نحو صنائع ولا يخفى بطلانه حيث قال
ولا معنى بالزيادة للنوع الصانع بل معنى ما لم يوضع لشيء من ادمنه ولما ورد ان يقال
انه يستلزم ان لا يكون كلمة دفعة بقوله وانما وضعت لان تذكر مع غيره فتفيد
له قوة ودوامة وهذه الوثاقه والقوة اما معنوية كما كيد المعنى كما في من التزم
والبا في خبره وليس في ايها وحيثما ونحو ذلك وانما لفظه كثر بين اللفظ وكونه
بزيادة انها افصح او كون الكلمة والكلام من التوايد بسببها صالحا للوزن او من
السيح ونحو ذلك قال النخعي لسا زاني فائدة الصلة التاكيد ومعنى كونها صلة انها
لا تتغير بها اصل المعنى ثم قال ويشكل بعض الحروف المعقدة للتاكيد مثل ان واللام التاكيد
حيث لا يبدى صلة زاوية وان اشترط عدم العمل بتقصن اللام حيث لا يعمل بزيادة
بعض الحروف اجماعا حيث علمت وقد تكون في الصلة كثر بين اللفظ وزيادة
فصاحته انتهى كلامه وقال الناضل الحروف الخمسة وفان قل و في الصلة اذا
افادت التاكيد وجب ان لا تكون زاوية قلنا انما يجب ذلك لو وضعت ابتداء
لخصوص التاكيد كات واللام حيث وضعت التاكيد معنوية لجملة وليس كذلك بل وضعت
كما ذكر لان تذكر مع غيره فتفيد له وثاقه وقوع على اي وجه كان وانما استعملت
التاكيد من خصوص المعنى انتهى كلامه يعني ان قوله في في الصلة لتفيد التاكيد من التاكيد
معنى يراون تلك الحروف لنفسها بان توضع هي ابتداء لافادة حتى يكون هي مقصورة
للدلالة عليه كسير او التاكيد المقصودة دلالتها على مدلولاتها كمن لا يكون
زاوية من حيث الدلالة بل معناه انها تفيد للكلام المزوية قوة ووثاقه لفظية
او معنوية ليستفاد منه بسبب تلك التوق والمماناة التاكيد ونحوه كمن اقتضاها المقام
ومناسبتها فلما لم يكن التاكيد ونحوه جوازا من اجزاء معنى التاكيد المدلول على الوضع
حيث لم يكن جوازا من الفاظ التاكيد لم يكن انهما من التاكيد منافي لزيادة
في الصلة بخلاف الحروف الموضوعة للتاكيد فانه لا وجه للحكم بزيادةها من حيث المقصد
بجانبها في التاكيد الدلالة على المعنى الذي يراونها ابتداء كسير او التاكيد

انزل

او مشمول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه فكرة والحال من الفكرة تقدم عليها
لمتسبب الصفة كما في قوله لحره حوت طيل قدم قال النخعي لسا زاني مع لسا في انه
لا معنى لقولنا يعتبر بعوضه الا بغير مثالا اليه تقسيمه مثل هذا مفعولا ومثلا حال البعيد جدا
وتوهم كونه حالاً موطئ غلط فاهم فان مثلاً المقصود وانما يستقيم لوجوه بعوضه حالاً
ومثلاً صفة لها مثل انزلنا قرآنا عربيا انتهى كلامه واجب بان المعنى صحيح بحسب
العربية لا تروق على شيء وان لم يحصل المعنى المقصود منها وشان الحال كذلك
في جميع الحال مثلاً اذا قلت جاني القوم مجتمعا يحصل أصل المعنى بدون الحال وان لم
يحصل المعنى المقصود الا بها لان الصلة لزيد في الكلام هو لسا طيحا ووجه الاشارة
والنسخ على ما تقرر ولم يتفرص المصالح الحال ان يكون بعوضه بدلا من كماله وليس الوجه
في ذلك انه يقتضي كون مثلاً غير مقصود بالنسبة وليس كذلك بل المقصود كما صح
به النخعي المحقق **ول** او بما مفعولا لتضمنه معنى الجعل فيكون بعوضه مفعولا اول مثلاً
هو ان التاني وقيل هذا الجعل الوجه لند في مجي منوع في جعل وامثلة كتر بين لانها
من داخل المبتدأ والخبر واعتذر النخعي عن التاكيد بان صحة حصول الفائدة
اذ القصد بها الى اصغر صفة يعني ان هذه الفكرة قد تخصصت كونها موصوفة
في المعنى كما قيل بعوضه هي اصغر صفة فلذلك جاز ان يكون مفعولا اول كما جاز
ان يكون مبتدأ **ول** وقال صاحب الكشف والاشكال بانها كتمان ليس بشيء
لان البعوضه فما فوقها من معنى السعي والوصف ايضا لانه يبيد معنى صفة واصغر
او صفة وكبير **ول** وقرئت بالرفع اعلى انه خبر مبتدأ اي قرئت بعوضه بالرفع وتذكير
العائد اليها في قوله على انه اما باعتبارها ويلها باللفظ او بالخبر ثم هي ما خبر مبتدأ
مخذوف كما اذا كانت لفظه موصولة او موصوفة فكانه قيل ان يضرب مثلاً
الذي هو بعوضه ومثلاً شيئا هو بعوضه واما خبر مبتدأ مذکور كما اذا كانت كلمة
استفهامية بمعنى اي شيء بعوضه كما سياتي فانها تكون مبتدأ ويكون بعوضه
خبرها **ول** على الذي احسن برفع حسن اي على الذي احسن **ول** او موصوفة
بصفة كذلك اي وان كون موصوفة بصفة مخذوف صدر صفتها ومحل بالنصب
على البدلية من مثلاً سواء كانت موصولة او موصوفة فتقدم الكلام على الاول
ان يضرب مثلاً الذي هو بعوضه وعلى ان في شئها هو بعوضه **ول** واستفهامية
منصوبة معطوف على قوله موصولة والاستفهام في الآية لتفريق عدم التحية وروى قوله

فان اي الصفة في حال اللفظ او صفتها كسب
والوجه في قوله ما هو حال الصفة

واختلافه في ذلك الاستدلال بقيل
بعضه واليه ذهب النخعي ووجه قيل المبتدأ
تقدمه بعوضه في ذلك وجهان احدهما ان
جعل في الصلة ما كونه بمعنى الذي مخذوف
صدر صفة وانها ان كون هي صفة على ان
كون ماكرة موصوفة



ما دينا ودينان لتقدير عدم المبالاة اي دينا ودينان حتى لا يلبثها
بل ان يلب ما هو اكثر من ذلك **ول** والبعض يقول يعني انه في الاصل صفة
من قبيل القول بمعنى الفاعل مشتق من البعض بمعنى القطع كما ان البعض والتخصيب
بمعنى القطع ايضا فان مادة الباء والعين والحاء على اي ترتيب كانت للقطع
ثم غلب على هذا النوع من الازباب لانه يقطع باهتة ووجه اللان وسائر اعضا
كما ان الخوش صفة في الاصل مشتق من الخوش وهو الخش ولا يستعمل الا في الوجه
ثم غلب على البعوض شمشه ووجه اللان باهتة قيل الخوش اسم البعوض بالخبثه
في لغة هذيل وقيل الخوش صنم من البعوض سميت به لكثرة خمشه ووجه اللان
ول عطف على البعوضة او ان جعل اسما يعني ان الفاعل في قوله فما فوقها عاطفة
للاخرى التي سواها قصد ما فوق البعوضة التنزل من البعوضة الى ما هو ارفع منها
او قصد الترتيب منها الى ما هو اكبر منها في الخبثه ثم ان كلمة الاو لمي ان كانت صفة
او ابهامية وكان ما الا بهامية فاعلى ما ذهب اليه البعض كون ما الا منه معطوفة
على بعوضة سواها كانت موصولة بمعنى الذي وصلتها الظرف او موصوفة وصفها
الظرف ايضا وهو فوقها وان كان ما الا ولى اسما بان كانت موصولة او موصوفة
او استوفها مية تكون ما الا منه معطوفة عليها ويكون في محل النصب على الاو لمي
من ان محل المعطوف عليه وهو الاو لمي النصب بالبدلية على الوجهين ويكون في
محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية وقد مر انها مرفوعة بالابتداء والبعوضة
خبرها **ول** ومعناه اختلف المنفردون في قوله كما فما فوقها فذهب الاكثرون
الى ان معناه ما زاد على البعوضة في المعنى الذي جعلت البعوضة مثاليه وذلك لانه
هو الصغر والحقا فكون ما فوقها تنزلا من البعوضة الى ما هو ارفع منها ومنه
الى هذا القول نظرا الى ان المقصود من هذا التمثيل تحقيق الاوثان وكما كان المشبه
اشد حقا في كان المقصود اكثر حصولا والتمثيل وذهب آخرون ومنهم قادة
وابن جريح الى ان معناه ما زاد عليها في الخبثه وكان اكبر منها كالذباب
والعنكبوت والكلب الخ ومن ذهب اليه نظر الى ان المقصود بقوله كما ان
لسه لا يستحق ان يضرب له الرد على الجملة الذين انكروا تمثيل لسه كما يتكلم بها
فقالوا لسه عز وجل من انه يضرب الامثال ويذكر نحو الذباب والعنكبوت فكون
فوقها ترقيا من البعوضة الى ما هو اكبر منها ومثل هذا الترتيب انما يكون اذا سمع المتكلم كلاما

ما زاد عليها في الخبثه وكان اكبر منها

كلاما ذكر فيه ما يتصور ان تحقق ما هو ارفع منه واصغر فيذكر المتكلم ذلك الاحتمال
ليترقى منه الى ما ذكره المخاطب فان الكفار لما استنكروا اضرب مثل بالذباب والعنكبوت
قيل لهم ان لسه لا يستحق ان يضرب مثالا ببعوضة فضلا عما تقولونه وهو ضرب
المثل بالذباب والعنكبوت قوله او في المعنى عطف على قوله في الخبثه **ول** كما هما
فان جناح البعوضة ارفع واصغر من نفسها بدرجات وقد ضرب رسول لسه لسه
عده وسلم مثالا لذيها حيث قال عليه السلام لو كانت الدنيا تعدل عند لسه جناح بعوضة
ما سئمت منها كما فرأيت تبارك وهو ذلك السلام وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى
فدل الحديث على انه كما لا يترك ضرب المثل بجناح البعوضة ايض **ول** ان رجلا سئل
على طيب فسقط الحزور السقوط والطيب ليعتصم جمل الخبثه والطيب الطيب كذا في
الصحيح وشوكة في الحديث مصدر لربنا والمرة منصوب على انه منقول لطلبه وليس هو
بها واحد الشرك الذي هو العين لانه لا يرد بها العين لتقبل بشوكة قال الكسائي سئل
الرجل شوكة اذا دخلت في جسده شوكة وشيكة هو على ما لم يسم فاعلمه يشاك
شوكا وشوكة فما فوقها في الحديث يحمل ان يكون معناه ما زاد على المرة من الشرك
في المعنى الذي هو اثر ما هو الا لم كما يجوز على الطيب فانه اسد من الشوكة وادرج
وكذا الحال في ان يشاك شوكتين واكثر فانه مما يجي وزلمرة من الشرك في
اللام ايضا ويحمل ان يكون معناه ما زاد عليها في قوة الالم كخبثه التمسك وعيشتها
مكون فما فوقها تنزلا من الشوكة الى ما هو ارفع منها واحق وعلى الاو لمي يكون
ترقا منها الى الاعلى الاشد وكلمة ما في قوله ما اصاب اما موصولة او موصوفة
وقوله خبثه التمسك يرد في مجرور فيكون كلمة حتى جات كما في قولهم قديم الحجاج
حتى المشقة بجر المشقة وكوزان كون مرفوعا على انه مبتدأ وحذف خبره المقدم
حتى خبثه التمسك كفا في الخطايا يكون حتى ابتداء **ول** ما عوف تفصيل قطع كونه
وقا وقد اختلف في انه حرف او اسم ومن قال باسمه اغتر بقولهم ان معناه
مما يمكن من شئ فذلك الاختلاف عبرة عنه في كثير من المواضع بالكتابة حيث قالوا
اما كلمة فيها معنى الشرط وذكر ابن الجاج انها لتفصيل ما في نفس المتكلم من قول
متعددة فقد يذكر الاقرب وقد يذكر قسمه وترك الباقي كقوله كما فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاء الاية وقيل التكسير لتفصيل مجاز لا محالة وهو قد يكون
مذكورا سابقا كقوله جادني القوم اما الصدا وكذا واما الصفا وكذا وقد يذكر كما

٢٣٧

ما حرة فقط ولا تعاد ثانيا اجزاء او بما يتوزم مقامها كما في قوله تعالى فاما الذين قد
زينج وتخصيه بقوله والراسخون في العلم وكون ذلك اشعرا وازيادة اعتنا
ما دخلت فيما سبق الكلام له فان المقصود الاول في الآية ذم الزائغين وقد لا يترك
سابقا بل يكون ماصلا في ذم المتكلم والمتكلم يتخلف منه ما يهتبه سواء سبق في الكلام ما
يدل عليه بوجه ما ولم يثبت من الاول ما نحن فيه من الآية الكريمة لان قوله تعالى
لا يستحيي دل على ان ثمة من يتامل في شان ضرب للمثل بالمخبرات ويتفكر في
سواء استدى اليه اولاد من ان في ما في وايل اكتب وارسائل من قولهم اما بعد
ما قيل وقال صاحب الباب في الضمير انما تستعمل في الكلام على وجهين احدهما ان
يستعملها المتكلم لتفصيل ما اجمله على طريق الاستيفاف كما تقول جاد في اخوك اما زيدا كرمته
واما خاله فابنته واما بشر فاعرضت عنه والثاني ان يستعملها اخذ في كلام متكلف
من غير ان يتقدمها كلام ومنه ما في في اويل اكتب فقد صرح بانها لا يلزم ان يكون
للتفصيل واختار نوح الامة الرضي الاستر باوي ايضا حيث قال اعلم ان المبرزة
لمعنيين للتفصيل محمل نحو قولك هو لا فضل اما زيد فتعقبه واما عر فتعقبه واما عر
آخا تقصده ولا استلزام شئ الشئ اي لا فائدة ان ما بعد شئ يلزم حكم من الكلام
ومن ثمة قيل ان فيها معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا هو استلزام شئ الشئ اي استلزام
الشرط للجزء والمعنى الثاني اي الاستلزام لازم لها في جميع مواضع استعمالها بخلاف
معنى التفصيل فانها قد تجر عنه وقد يلزم بعضهم لزوم هذا المعنى لها ايضا في جميع
مواقفها فاللزم المتعدد بعد ما وحمل قوله تعالى والراسخون في العلم بعد قوله فاما الذين
قد بهم زينج على من واما الراسخون وهذا وان كان محتملا في هذا المقام الا ان جزاء
السكوت على مثل قولك اما زيد فقيام يرفع لزوم التفصيل فيها انتهى كلامه فقد صرح
بمخالف عدم لزوم التفصيل فيها وان قوله تعالى فاما الذين في قولهم زينج الآية من هذا
القبيل **ول** ويؤكد ما به صدر فانك تقول في الاخبار عن ذهاب زيد مثلا زيد ذاهب
وذا قصدت تأكيد ذلك وبيان انه ذاهب لا محالة اي لا بد منه ولا تحول عنه وان
عزيمة اي متصو وجمع وان آتى شئ فرض من الحوادث وهو لا يمنع زيد من الذهاب
قلت اما زيد فذهاب وجهه لما كرهه انه بمنزلة تعيق ذاهب بوجوه شئ اما قال سيبويه
انه بمنزلة ان يقال مما يكن من شئ فزيد ذاهب ومعنى مما يكن من شئ ان يقع في
الديان شئ من هذا وذاك اي لا يحصى يقع ذهاب زيد فقد تعيق وقوع ذاهب على وقوع

صاحب الضمير صاحب الباب

فان قولك اما زيد فقيام تعيدان زيد اليه حكم القيم

منها ليس

شأن

شئ في الدنيا وجعل لزاله وما دامت الدنيا باقية فلا بد من وقوع شئ فيها فيكون
ذهاب زيد ثابتا بالنسبة وعلى كل حال وتقدير فظهر ان كذا آية تعيد نفس الكلام
المصدر بها وانها تتضمن معنى الشرط **ول** ولذا كذا اي وتضمنه معنى الشرط كما
بالقوة التي هي علاقة للشرط لوجودها في جازية وحق هذه الغاية ان تدخل على الآية
الواقعة بعد ان لا نهى في جازية للشرط المحذوف فينبغي ان يدخل الغاية على الجازية
جاء دون المنه ولكنهم كرهوا ان يوالي من في الشرط والجزء فادخلوا حرف الجزاء على
الجزء وقد مو المبتدأ على حرف الجزاء لكونه ماصلا بين الجزئين ويكون عرضا عن
الشرط المحذوف اعني من شئ فكلمة اما لا يهيا الا المبتدأ وفي الاقوال عن عبد القادر
ان حق زيد ان يكون بعد الغاية لانه جواب وجزء الا انه حذف فعل الشرط وقدم
المبتدأ وهو زيد على الغاية وجعل التقدم عرضا عن الفعل المحذوف وفي شرح الرضي
لما كان الغرض الكلي من تعيق ذهاب زيد بوقوع شئ في الدنيا بيان لزوم الذهاب
لزوم حذف اللزوم الذي هو الشرط اي يكن من شئ واقيم لزوم الذهاب بوقوع
ذلك اللزوم وبقى القادر من المبتدأ والجزء لان فالسببية بالبعد لا يلزم لما قبلها
غرضك الكلي وهو لزوم الذهاب لزيد فلهذا الغرض جاز وقوع الشئ في غير وقتها
فقد تبين ان حصولهم من حذف الشرط واقامة جاز الجزاء موقوفة شيان خصوصا ان
هما ان احدهما يحذف الكلام كحذف الشرط الكثرة الاستعمال ان في قيام ما يلزم
حقيقته في قصد المسك مقام اللزوم في كلامه عن الشرط وحصل ايضا من قيام جاز
موقع الشرط ما هو متعارف عندهم من شغل جزاء واجب المحذوف بشئ آية ان هذا
كلامه والذين في قوله تعالى فاما الذين منوا في محل الرفع بالابتداء ويعلمون خبره
والقادر جازيا وانه الحق ساد مستد المنقول عند جمهور مستد المنقول الاول
فقط والثاني محذوف عند الاخفش اي فيعلمون حقيقة ثابتة وقال الجمهور لا تقا
الى ذلك لان وجود النسبة فيما بعد ان كاف في تعيق العلم بها ومن ربه حال
من الضمير المستتر في الحق اي كاشا وصا ورامنه والعامل معنى الحق وتقدير الكلام
ان يقال مما يكن من شئ فالذين آمنوا يعلمون اي ضرب المثل بما ذكره حق
صا ورامن ربه مماثلة المثل به المثل له اذ الكافر عنده كما احق من البعوضة
والدينا احق من جناها كما نطق به الحديث **ول** وفي تصدير الجنتين به اي بلفظ
اما حيث لم يقبل فالذين آمنوا والذين كفروا وفي الصحاح المحذوف من الذم واحمد



الاجاد كالا كفا

الرجل صار امره الى الحمد واحمدته وقد تجردوا فنزلت موضع كذا فاحمدته اي صادقة
محمودا موافقا وذلك اذا رضيت سكنه او مرعاه انتهي والمراد بالاجاد الامن
انظر كون المراد من محمدا وان علمه يكون ضربا للمثل حقا كان امره محمدا
عنده كما يدل عليه قول النقط الراسي المحمدا اي علمه يكون محمدا كما لا كفا والذي
هو الحكم بكونه كما فراد وقال شرف الدين الطيبي ليس من احمدته اي صادقة محمدا
وانما هو من احمدت صنيعة اي رضيت واحمدت الارض رضيت سكنها
وجا ورتة فاحمدت جوان والوجه في افادة التصدير المذكور الاحماد والذم
المذكورين ما من ان لفظا آخرا فبذلك ما به صدر ويدل على ان الحكم به
فيه امر لازم للحكم عليه البتة بحيث لا ينفك عنه بشي من حوادث والموانع فيدل
على ان علم المراد بكونه حقا وان جهل الكافرين بذلك امر لازم لهم على كل حال
فهو احقاد لا يؤمنون واعتدوا بعلمهم من حيث كونه ثابتا لا يقبل الزوال بتسليمك
احد ودم ينج الكافرين على قولهم ما ذكرا اوله بهذا مثلا من حيث انه كما يدل
على جهلهم بحقيقة التمثيل وحكمته وسرته يدل ايضا على لزوم الجهل لهم بحيث لا ينفك
عنه ابدا وفي التعبير عن جهلهم بما يلزمه ويتفرع عليه وهو قولهم الحقا ما ذكرا اوله
لانه بهذا مثلا مبالغة في ذمهم وبيان جهلهم حيث او شرط في الكفاية على طريق
التصريح فان مقادير حاله حال المؤمنين تنصني ان يقال واما الذين كفروا
فلا يعلمون انه الحق لكن في قولهم هو لازم جهلهم وكفاية عنه ليكون الكلام كما ثابت
الدعوى بالبينة وتزويرها بالبرهان **ول** والحق الثابت الذي لا يسوغ
انكاره وهو ايمان الاعيان الثابتة بانفسها والافعال الصائبة الثابتة بحكمته وسرته
والاقوال الصادقة الثابتة بولواتها وما حكم فيها بخلاف الصدق فانه مختص
بالاقوال الصادقة ولا يعم الاعيان والافعال وضمير ان رجع الى قوله ان
يضر بجهلهم ان يكون الحق عيانا عن النفس وعن القول لان ضرب المثل من قبيل الافعال
الصائبة وكذا ان يكون من قبيل الاقوال الصادقة بناء على ان ضرب المثل
ذكر ما يدل على المماثلة والشبه وان رجع الى المثل بمعنى النظر يكون المراد
بالحق من قبيل الاعيان الثابتة **ول** ويما بين سبب منزهة العطف التنقيح
لقوله ليطلق قريبه فان المقابلة تقف للمطابقة والقسم لنفسه لعموم لان المطابقة
والطباق في اصطلاح اهل البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة

فذكر لازم وادريه الميزوم

والصواب قد يرف بالارثبات
فلا كان او قولا **مسألة**
فان قولهم ضرب المثل بهذه الاشياء المحمودة لا
يخصه الباري كما جعل عظمه فان
القدرة كالمثورة في الاشياء
فذلك في الاشياء المحمودة
الشيء اصغر واحق كان في غاية الصغر
انظر ان ان كان النقلة التي في الكليات
كان من اجناس الا يكون غير في الكليات
وهذا في حسن التسمي **مسألة**

٢٢٩

وفي بعض الاحوال سواد كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان التقابل تقابل
التصاوير او تقابل الالجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التصانيف
او ما يشبه شيئا من ذلك نحو كمي وكمية وتقسيم ايقاني وهم رتود ولكن اكثر
ان من لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الخيرة الدنيا فلا تخشوننا من اخشوننا
ونحو قول الشاعر لا تعجبني يا سلم من رجل ضحك المشيب براسه فسكني اي ظهر المشيب
براسه ظهورا تاما فسكني ذلك الرجل حرفا على ذهاب شبابه فوقييل في بيان حال الكافرين
واما الذين كفروا فلا يعلمون لروعي صنعة المطابقة بين حالهم وحال المؤمنين
بان يجعل حال احد الطرفين مقابلا لحال الآخر تقابل الالجاب والسلب **ول**
ويلا واخفا على حال جهلهم وذلك لان قولهم ما ذكرا اوله بهذا مثلا لو قالوه
قصد المجر والاستفهام لدل على جهلهم بحقيقة التمثيل ولما قالوا على قصد الانكار ودل على جهل
جهلهم فان انكار الحق الصريح اشد ضلالة من مجرد استفهامه وقولهم بهذا استفهام
ومعناه الانكار كما نتم قالوا اي فائدة في ضرب المثل بهذا **ول** وكل من كونه
استفهامية وذا بمعنى الذي فان فاخذ يكون موصولة بغيره كونهما مع ما ومن لا
وقد يكون زائدة او وقعت بعد احدية نحو ما ذكرا اوله وقد جاءت
زائدة بعد ما الموصولة ايضا كما في قوله ذمعي ما ذكرا اوله ساقية ولكن لم يثبت شيئا
واذا كانت موصولة تكون ما ذكرا كلمتين اوليهما ما الاستفهامية المرفوعة المحل لا تبدأ
وتما بينهما ذمعي الذي وادركه صلته والعايد محذوف تقديمه بالذي اوده
لسه ومجوع الموصولة مع صلته خبر مبتدأ وان كان المبتدأ نكرة والخبر معرفة فان
سببها يجوز ان يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس وفي
شرح الرضي كلمة فاذا كانت موصولة كون ما ذكرا جملة تبادله ذمبتدأ وما
خبر مقدم لكونه نكرة وعيد سببها ما مبتدأ مع تنكيره وذا خبره انتهى ويجوز ان
يكون ما ذكرا جملة واحدة مركبة من كلمتي ما وذا فنكون المجموع اسم استفهام بمعنى اي شيء
منصوب المحل بالنقل الذي بعده كان ما وحده اي بدون كلمة ذم في قولك ما اراد
لسه منصوب المحل على انه منقول اراد والمعنى على التصدير من اي شيء اراد لسه
بنصب اي شيء فنعى هذا الاحتمال يكون السؤال وهو ما ذكرا اوله جملة فعلية لان
في جوابه نصب على ضمير مثل النقل الذي انصب به ما ذكرا وحذفه في الجواب لدلالة
السؤال عليه حتى يكون الجواب ايضا جملة فعلية وتحصل المطابقة بين السؤال والجواب

ان ما يكون انما يوافق الحق في سبب الالجاب والعدم
بجوابه ويوافق الميزوم ويصل على وجوه اخرى
استغنى عن الميزوم **مسألة**

استفهاميتين

في ما ذكرا

فان الاولي والاسن في الجواب ان يطابق السؤال وعلى تقدير ان يكون ما ذكرنا
 يكون السؤال جملة اسمية فالاسن في جوابه رضع الاسم على انه خبر مبتدأ ومخوذ من ذلك
 المستند هو الضمير الراجع الى ذال الموصولة كما في قوله تعالى وما ذابك ما ذاب ينفقوت
 قل العفواي والحقوق وتقول الحسن في جوابه الرضع على الاول والنصب على الثاني
 يدل على ان رعاية المطابقة ليست بواجبة كما صرح به صاحب الكشاف فاذا قيل
 لك ما رايت يجوز لك ان تقول خيرا الذي رايت خيرا في السؤال جملة
 وقد اجبت بالاسمية وكذا اذا قيل ما الذي رايت يجوز لك ان تجيبه بان تقول
 خيرا اي رايت خيرا فالسؤال اسمية والجواب فعلية وقال السعد الصفا في قوله
 وقد جوزوا عكس ذلك يعني فيما اذا اتفق الابل والمجيب على الفعل وكان السؤال
 عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى واذا قيل لهم ما ذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين
 فانه بالرغم لا غير لانه في المعنى نفي الانزال اي هذا الذي يزعم انه منزل هو اساطير
 الاولين فلا يصح تقدير الفعل انتهى كلامه يريد ان جزا لا امرين مشترطين يكون
 الابل والمجيب متفقين على وقوع الفعل واما اذا اعتقد الابل وقوع الفعل
 وسأل عن متعلقه واعتقد المجيب عدم وقوعه واسأخ بتعيين الرضع في الجواب
 على ان يكون كلاما مستقلا يقصد به تحطئة الابل في اعتقاده بوقوع الفعل لا يكون
 في الحقيقة جوابا عن سؤاله فان اساطير الاولين لو كان جوابا لما قيل للكفار
 ما ذا انزل ربكم لكان محنا هو اساطير الاولين بتقدير ضمير الموصول المذكور في
 السؤال اي الذي انزل ربنا اساطير الاولين ولا وجه له لان الكفار لا يقولون
 بالانزال فهو ان كلام مستأنف على معنى ليس يدعون انزاله منزلا بل هو اساطير
 الاولين **ول** وميلها الى الفعل عطف تفسيرى لنزوع النفس شيئا منها
 بحيث تحملها عليه اي تحمل ذلك الميل النفس على الفعل **ول** وتقال للقرة التي هي
 النزوع اي للصفة الحيوانية القايمه بقلب الحيوان لا القوى المنصية سواء اراد
 بها ما هو عرض قايم بها كالحوانق والبرودة او ما هو صفة مقوتة لها كالجسم
 البسطة تسمى طبيعة كالمائة والنازقة وفي الاجسام المركبة تسمى صورة فوعيه
 لذلك المركب كالصورة المتردة التي لا يقون والمستحثة التي لا يقون والظن
 الحيوانه والصفات العضلية لان شيئا منها لا يكون مبدأ للنزوع النفس وانما المبدأ
 هو القوة الحيوانية القايمه بالقلب وهذا القول ذهب اليه الاشاعرة حيث قالوا الارادة صفة
 مخصصة لا حد في المقدر بالرفع **ول**

ول والاول مع النقل زمانا وان كان متقدما عليه فاما من حيث انما عمل النفس على
 الفعل فيكون متقدما عليه ضروريا وليس معنى لنزوع الارادة لانها افعال من ارادة
 يرودها روادا وريادا اي طلبه واصله ارود ويرود ارادوا وانقوت حركة
 الواد والى ما قبلها ثم قلبت في الماضي والمصدر ويا وفي المصدر والارادة عند كثير
 من المعتزلة اعتقادا والنعق او طنة لان نسبة القدر الى طرفي الفعل على السوية فاذا
 حصل اعتقاد النفع او طنة في احد طرفيه ينزح على الآفة عند القادر واثر فيه قدرة
 وقال بعض المعتزلة ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا المسمى
 بالارادة واما الارادة فهي من يتبع ذلك الاعتقاد والظن كما ان الكواهم نكرة
 تتبع اعتقاد الضر او طنة واما عند الاشاعرة فهي صفة مخصصة لا حد في المقدر
 بالرفع غير مشروطة باعتقاد النفع او طنة ولا بالميل الذي يتبعها وذلك
 لان الارادة توجد بدونها كما لها رب من السبع اذ اعين لطريقا من بيت ويا
 في الافصا والى النجاة منه وكذلك العطف ان اذا كان عنده قد حاس من ما
 وفرض واستأذنها من جميع الوجوه والخاص اذا كان عنده رغيقان كذلك
 فانه نحا واحدها ويرحمه على الآفة بخود ارادته من غير ان يتوقف في ترجمه على
 ملاحظة واع يدعون الى اختاره من اعتقاد النفع او طنة ضروريا ان الهارب
 لا يخطر بباله في تلك الحال سوى النجاة وان الحاجب والعطف ان لا يتصور ان سوى
 وضع الحاجة فثبت وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او طنة في الحقيقة واذا
 ثبت في هذه الاشياء وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او طنة ثبت وجودها
 بدون الميل التابع لها ضروريا ان التابع لا يوجد بدون المتبوع ولما وجدت
 بدونها ظهر انها لا تكون عين احدها ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تقييدها باحد
 اصلا خلا فالمستقلة فانهم قسموا ما باحد بها مع اعترافهم بانها صفة مخصصة
 لاحد المقدرين بالوقوف يعني انهم يدعون ان تلك الصفة مخصصة بالنفس اعتقاد
 النفع او طنة في احد المقدرين واما النفس المنسب التابع لها فلذلك قسموا ما
 باحدتها وقد فصل جميع ذلك في الكتب **ول** وكل المعنيين غير متصور
 اتصاف الباري تعالى بها لانها من صفات القلوب كجسمانية وهو تعالى منزوع عن
 اجسامته **ول** فيقول ارادة لانها لم هذا ذهب كثير من المعتزلة والمرضى عند
 صاحب الكفا صرح به في سورة الم سجدة وذكر في شرح المقاصد ان النجاة من العترة

يكون الارادة مكتسبة بالنفس

ارادته في الفعل المسمى به
العلم بالاعمال والصفات
سلا

قال ان ارادة الله تعالى هي كونه غير مكره ولا ساهيا وان الكسبي وكثير من مقتضى ارادته
قانون ان ارادة الله تعالى لفعله بوجهه لا يكون غير مكره ولا ساهيا وتفضل غيره هو الا
حتى ان لا يكون ما هو ارجح من قبله كما لا يكون ارادته تعالى ان كل ما هو ارجح
ارادته في جميع الاوقات وانما مخالف لتصرف الاله على ان ارادته تعالى متعلقة
بشيء دون سائر وفي وقت دون وقت ومخالف ايضا لما اشتهر من السلف ان
شأن الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يجري في ملكه الا ما يشاء انتهى **ول** قيل
عليه بشئ من الامور التي الفعل والترك على النظام الاكمل والوجه الاصل والحقائق لله التوكل
هم الفلاسفة وفي المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس على بوجه النظام الاكمل
وسميونة عنانية قال ابن سينا العناية هي احاطة علمه تعالى بكل شيء وما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على حسن النظام فان ذلك العلم يدور القادر الى تحصيل ذلك
النظام الاكمل **ول** والحق انه ترجح احد مقدوريه او معنى اي صفة توجب هذا
الترجح فان اهل السنة لما قسموا القدر بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي
على وفق ترجيحها لاحد المقدورين وتخصيصها اياها بوجه دون وجه فان رجحت
جانب الفعل ووقوعه على وجه مخصوص اثر القدر فيه على ذلك الوجه وان رجحت
جانب الترك اثرت فيه كذلك لزمهم ان يقسموا الارادة بترجح احد المقدورين
من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن ووجع ونفع
وضر وكونه في وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يرتب عليه مدح او ذم
وثواب وعقاب وتخالف ذلك وبالصفة التي هي مبدأ لهذا الترجيح موجب للنفس
ذلك الترجيح في قوة في المراد منها شأنها ذلك الترجيح وكون الارادة اعم من
مبنى على تقسيمها بنسب ترجيح لانها اذا فسرت بالقوة الموجبة للترجح كانت سببية
لا اختيارية الذي هو الترجيح مع التفضيل فان بناء فضل قد يكون كالاتي ذاي لاخذ
الاعمال ماخذ الفعل واصكك لنفسه مثل اذبح اي اخذ الذبيحة لنفسه واختصت اي تميز
به واخذ بخصوص بسببه وكذا اختار فان من حناه اخذ ما هو الخيرة والافضل لنفسه
وعدى الى المنقول لخصته معنى الاخذ فان قولك اختار تبيض ثيابه معنى
تفضيل لما هو في نسبة الفضل اليه وترجيحه عن غيره المتسع على ذلك التفضيل واخذه
المتسع على الترجيح ونقل عن الراغب ان الاختار اخص من الارادة بناء على ان
فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل احد الشئيين على الآخر لان الاختيار

من الخيرة وهو الميل الى الخير والافضل **ول** وفي هذا اي وفي لفظ هذا في قوله ما ذاروا
لله بهذا مثلاً معنى الاختيار التمييز بالحققات لما وقع من ان ذكرها وضع لثوب
المسافة قد يقصد به تحقيرها رالية كذلك المشركين في حق ابراهيم عليه السلام هذا
الذي يذكر الكسبي منزلة القرب ورجته وسفاهة قدح منزلة قربك قدومه
قول عائشة رضي الله عنها في حق عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه حين افترق
بوجوب تقصص الخطاب على النبي اذا اغتسل من الجنابة يا عجمي لا ين عدو هذا
والالف في يا عجمي بدل من يا واصفاً والمعنى يا عجمي احضر لخدمته وفي لفظ هذا
تحقير لرتبة عمرو في الفقه في ذلك ووصف بها **ول** وشيئا نصب على التمييز التمييز
ما يرتفع الابهام المستوعب عن ذات المذكورة او مقدرة فالاول عن مؤذنان في
عن نسبة في جملة وما ضاها ما او في صفة كما في لغة فارسية او التمييز الواقع
في الآية انما هو عن اسم الاشياء وهو وان كان اسما مؤذنانا بنفسه الاله
لا بهام فيه لكونه اشارة الى المعلوم المميز وهو المشي فوجب ان يكون من قبيل التمييز
عن النسبة وهي نسبة التجب والاشارة الى ما اشبهه بلفظ هذا والعالم في المشي
من الاستفهامية لانها ذكرت في موضع التجب والاشارة كما في قوله تعالى يا عجمي
وما وجه التمييز به وهذا التجب والاشارة وان كان في اللفظ متعلقا بنقش
اليه الا انه في المعنى متعلق بذات مقدرة هي من احوال المشي رالية ومتعلقة به وهي
ذات مبهمة متناهية لتعلق به فاذا اريد ان يصح تلك الذات المقدرة فيقال
يا عجمي شئ من المشي مثلاً كما يقال في طاب زيد لطف طاب شئ من زيد لطف وسر
اي مثلاً من مثل التمييز عن المفعول وهو اسم الاشياء اذ لا ابهام فيه لكونه اشارة
الى مفعول معين وهو المشي والتمييز عن المفعول انما يصح اذا كان المفعول مبهما لا يربط
ما اريد منه وكان تاماً انما بنفسه او بشئ آخر ومعنى تمام الاسم ان يكون كماله
لا يمكن اضافة مفعولها وما يتم بنفسه قسماً احد هما الضمير نحو باله رجلاً وبالجملة
ونتم رجلاً وليس عبداً وسأء مثلاً وتخالف ذلك وتاثيرها اسم الاشياء كما في هذه الآية
فان كل واحد منهما تام بنفسه حيث يمتنع اضافة وما يتم بشئ آخر يتم بارادته شيئاً
بوزن الجمع كسفرن واما بالنسبة الظاهر كما في رطل زبنا او المقدرة كما في خمسة عشر
واما بوزن التثنية كما في ميزان سمن واما بالاصافة كما في مثلها زيدا وطوله
عسلاً والمبهم المحتاج الى التمييز فيها هو المضاف لا المضاف اليه اذ لا ابهام في الضمير كونه ايضاً

سلا
كانت قوله يا عجمي نصب على التمييز

ان سبب تعيين بل في المشل والملي و هو قدر ما يلا ابيه الا ناد فزيدا التفسير مثل عتقهم
على التامين بلا صفة من حيث انها لا اضيف مرة امتنع اضا فتمت اذ نانية
كما يستمع الاضافة مع التنون ونون التثنية والجمع والاسم التام سواء تم بفتح
او بشي في قول كونه اسما جامدا اي غير مشتق هو العامل في التمييز لث بانه الفعل التام
بنا عنه في كونه تاما فكما ان الفعل اذا صار كلاما تاما بقا عليه ينصب ما جاء بعده من المتعدي
نحو الاسم التام ينصب التمييز الواقع بعده لث بانه كونه فانما صحت التسمية في
نحو رجلا و سب رجلا وساء رجلا وحيدا رجلا هو الضمير كما في ربه رجلا لا الفعل التام
والتمييز فيها عن الذات المذكورة بالهتة التي هي ذلك الضمير لا عن الذات المقدرة التي هي
الحال المتسوية التي مخصوص وفي نحو السعدية التمييز عن الضمير عن اسم الاشارة انما يكون
اذا كانا جبهين بان لا يعلم المقصود منهما واما اذا كان المخرج والشيء الذي هو
كما في قول جاد في زيد ففقه دره رجلا وقول قال عز قالا وخذوا ذلك فالتيميز
النسبة كما في قولك كفي بزير رجلا لا عن المفعول لانه لا ايهام اذن في الضمير واسم
الاشارة معلوم ان لفظ هذا في الآية اشارة الى المشل فالتمييز فيها عن النسبة وهي
نسبة السعدية لانكار المشل واليه انتهى كلامه ومعنى قوله ثم ذكر الفعل الصادر عنه
فان الدر في الاصل ما يدري ينزل من الضرع وهو اللبن ومن الغنم وهو المظرد وهو
كناية عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعل الممدوح اليه بقصد التمجيز
لان لسه تعالى منشي العجيب فنكل شئ عظيم يريدون التمجيز منه بسببه اليه تعالى
ويضيفونه اليه نحو قوله تعالى انت وقتة برك فمعنى قوله انما اعجب قوله اول حال
كقوله هذه ناقة لسه لكم آية اي وهو نصب على ان يكون حالا من اسم الاشارة
الذي هو معمول للفعل السابق وهو اراد يكون حالا في الحال ايضا كما في قولك لقيت
هذا فارسا ولا يجوز اعمال اسم الاشارة فيها لاستلزامه خلاف العامل في الحال
وذي الحال لان العامل في هذا الفعل وفي الحال هذا وهو غير جائز عند اكثر النحاة
حتى قال بعضهم العامل في حقيقا في قوله ساقل بل لانه ابراهيم حقيقا معنى الاضافة لانه
وقع حالا مما هو المجرور بالمضاف الذي لا يصلح لان يعمل في الحال بخلاف الاضافة فانها
بمعنى عرف الممتنع بمعنى الفعل لان المعنى لث ثبتت لابراهيم حقيقا ولا حاجة الى
ان يعمل في الحال الضمير المجرور في شبيه اليه مثلا يصلح اعمال اسم الاشارة في الحال
لانه تكلف بعيد فعلى هذا يكون قوله كقوله ناقة لسه لكم آية تمثيلا في جردان الحال اسم جامدا

مطلب بيان معنى قوله ودره

والا فالعالم في الحال فيما خرج به الفصل وفي المثال بوسم الاشارة كما في قوله تعالى
شيخي وجمهور النخلة شرطوا ان يكون الحال لفظا مستقفا على انها صفة في المعنى والصفة
مشتقة او في معنى المشتق وما كان جامدا فكيف رقه الى المشتق بان ويل وقالوا
في نحو هذا بسمة الطبيب رطبا ان المتقدم والمعنى هذا التسمية الطبيب رطبا اي كانت
بسما وكان رطبا يقال بسمة الخلق اي صار عليه بسمة وارطب البسمة اي صار رطبا
و اول التمر قطع ثم خلال ثم يخب ثم يخب ثم رطب ثم يخب ثم رطبا في هذه ناقة لسه لكم آية
اي دلالة والمحقق انه لا حاجة الى هذا التكلف لان الحال هو المسمى للمدح كما ذكر في حقه
وكل ما قام بهذه الفائدة فقد حصل المطلوب من الحال فلا يتكلف تأويله بل يشق ذلك
قال ابن الجاحظ الكاشفة وحسن ما دل على ههنا صح ان يقع حالا وصل لا يصلح الاشارة
في هذا بسمة الطبيب رطبا المعنى في الحال الاول وان في ههنا بسمة الطبيب رطبا المعنى لان
العامل في الحال متقيد بها فلو كان هذا حالا في بسمة التقديرات الاشارة بالهتة
فوجب ان لا يقال هذا الكلام الا في حال البسمة كما ان الاشارة في هذا اليه شيخي
تقديرات ولم تقع الا في حال خبره ومعلوم انه لا يصلح ان يقال الكلام المذكور في غير حال البسمة
بل العامل في الفعل المتقيد بها في قولك زيد رجلا احسن منك راكبا فانه جائز اتفاقا
مع حق البسمة ومن معنى الفعل فالعالم في مثل الفعل لا خلاف وقال ابو البقاء مثلا حال من
اسم لسه ومن هذا اي مثلا او مثلا واخيرا والمص ان في دليل قوله كقوله هذه
ناقة لسه لكم آية حيث شبهه مثلا الواقع في هذه الآية بقوله آية الواقعة في تلك حيث
ان كل واحد منهما اسم جامدا من اسم الاشارة **ول** واهدا وكثير قبل صلوه واهدا
كثير لان الاهداء اعطاء والمهداية لا بمعنى الدلالة ويمكن ان يقال انه انفعال من الهدى
اللازم فيكون بمعنى الهداية **ول** وضع الفعل موضع المصدر في قوله ان جردان
الجملة اسمية وفعله فعل الاول كون المعنى المصدر هو ان دلالة كثر واهدا وكثير
وان بعض كثير واهدي كثيرا وعلى الثاني كون المصدر اراد لانه لال كثير واهدا وكثير
وان بعض كثير واهدي كثيرا وعلى الثاني كون المصدر اراد لانه لال كثير واهدا وكثير
الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل المصارع للاستعداد بالتحديد والتجديد فيكون الفعلان
في ما قبل المصدر كما في قوله وتسمع بالمعدي خير من ان تراه قبل في جعل النفسان كجرب
ما وانظر لان قولهم هذا غاصبي به على سبيل الحكاية عنهم وهم غاصبون وليسوا غاصبين
حتى يجرى به هذا الجواب وفيه نكت لان كونه جوا بالاصح في حضورهم وجريان الكلام معهم

٢٤٢

على قولك واذا قيلين اذ انزل فيجاء الاشارة الى
خبر فان خبرها في باب

والصحة المذكورة في بعض النسخ بعد الف
اي بسبب ضرب
سلا

لم لا يجوز ان يكون المعنى قبل لهم في جواب قولهم ما ذار اوله لانه اذا مضى به كثير اوله
كثير اوله او بيان للمحدثين بما اى وحوزان كون قوله بعض به كثير اوله
كثيرا جملان مستان لاجل لهما من الاعراب لانها كالبياض والنفس في جملتها
من حيث انهما تصريحا بكثرة التامين المذكورين في تنبؤ المحققين ولا تخرج بها
وان في قوله ويهدى به كثير بيان ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم لسه لى وارشاده
وقى قوله بعض به كثير بيان ان قولهم ما ذار اوله لانه اذا مضى به كثير اوله
بل هو سؤال استفهام واستحقاق وغوية وان هذه الغوية انما هي على لسانه وقدرته وادبته
اول وتجييل اى حكم قطعي بان العلم بكونه حقا هدى اى ابتداء ووجوب الطريق الحق
وبيان اى ظهور وانكشاف تلك الطريق وان الجمل بوجه ايراده والانكشاف حسن
مورده ضلال اى فقدان الطريق الحق وفسوق اى خروج عن تلك الطريق وقيل بان
النصب على انها صفات لشيء اى مثلا يفرق الناس به الى ضلال وهدى وعلم على
من كلام الكفا وواجب ان يكون حاله من اسم لسه اى مضافا به كثيرا وادبا به
كثير اوله وكل واحد من الصمدين بوجوب ما يقال كلف وصف المحدثين به كثرته
وهم قديرون لقوله وقيل ما هم وقيل من عبادة الشكوى وايضا القلة والكثرة مظهران
اضافيان فاذا وصف احد الطرفين بالكثرة يكون الآخر لاجل حاله موصوفا بالقلية
يصح ان يوصف كل واحد من القليلين بالكثرة وكل واحد من الجوانب بصحة جوارها
من التفرقة وانما بسبب ان على مقدمة واحدة وهي ان كل واحد من القلة والكثرة
قد يوصف به الشيء كسب وانما من قطع النظر عن مقابلة وقد يوصف باعتبار
الى مقابلة ثم ان كثره الشيء وقلته باعتبار اضافته الى غيره قد يكون من حيث الوجود
وقد تكون من حيث النقص والشرف وتوصيف كل واحد من القليلين بالكثرة كسب
وانفسهم حيث انه لا يكاد يحصى عددهم لا ينافى في توصيف القليلين بالقلة عددا وبالقياس
الى مقابلة في قوله وقيل ما هم وكذا توصيف المحدثين بالكثرة باعتبار الشرف والنقص
لا ينافى في توصيفهم بالقلة من حيث العدد فانهم باعتبار النقص والحال الشرف يتعد كل واحد منهم
بالف قال الشاعر ولم ار امثال الرجال تفانوا الى المجد حتى عد الف بواحد واو
من الكلام المقلوب اى عد واحد بالف **اول** فان المحدثين قديرون به عدله لقوله
لا بالقياس الى مقابله **اول** كما قال اى كما قال الطبيب التنبؤى ساطع حتى بالقفا و
كانهم من طول التمسك اذ اذوا خفاف اذ اذوا كثيرا اذ اذوا قليل اذ اذوا

هذا هو المنقول عن ديوانه لكن الموجود في نسخ هذا الكتاب هكذا قيل اذ اذوا كثيرا
شده واو والشدة المحلولة يقال شدة عليه في الحرب اى حمل عليه والاشد هو ما كان تحت
الحنك من طرف العمارة واراو بالفتح اصحابه وسماهم شيخ التسيه له بهان
حيث كثره تجزئهم في الحرب مع الاعداء وحيدهم نقلا لاشدة بانهم على الحرب اذ اذوا
وخفا فان حيث كونهم مسرعين الى الاجابة اذ اذوا عوا الى كفاية ارضهم وكثير اذ اذوا
من حيث ان كل واحد منهم يقوم مقام جماعة **اول** وقال اى وقال ابو تمام قالوا لى
رسم فقلت لهم من فانية الكين بترى شوقه الاثر ان الكلام كثير في البلاذ وان قوا
كا غيرهم قل وان كثره واو كثره بترى اى يرفع ويريد وقيل بضم القاف وشده لى
بمعنى القليل يعنى ان الكلام كثير باعتبار الشرف والفضل وان قوا باعتبار العدد
وغيرهم على عكس ذلك واعلم ان العلماء كانوا يبدون اللطف والنسب من المحسنات
ثم ان النسخة قد يقع على ترتيب اللطف وقد يقع على غير ترتيب اللطف وهما لم يقع على
ترتيب اللطف حيث قدم اول الذين مناعا على الذين واو وعكسنا حيث قال بعض به كثير اوله
كثير اوله ولا بد لتفنية الاسلوب من كثره ولعل السر في ذلك ان لسه كما قدم المومنين
الكافين في اللطف لتفنيها لكونهم من اجمل والادبهم وحققا لضلال الكافين حيث
ان المقصود والاصح من سوق الآية الكريمة ذم الكفرة الذين يخرجون ان الاعتار
بصحة الجنة وكبرها ويفقدون عن الحكمة في التمسك الواقع في قوله كما مثل الذين
من دون لسه وليا كمثل العنكبوت اتخذت بيانا وتصبح حالهم بسبب قولهم ما ذار
ار اوله بهذا مثلا وتقدم المومنين من كونهم على الحق والاعتدال وبعدهم وخلفه كحقيق
ضلال الكفرة واعرف في بيان حالهم لقوله كما فما ذار اوله الا الضلال فقدم حال
المومنين في اللطف لذلك وقدم حال الكفرة في الشرف باعتبار حصول السوق فان
سوق الكلام في بيان حال الكفرة ثم كرر ذكر حالهم في الشرف حيث قال وما بعض
الا الحاسقين تاكيد التقيح حالهم بالتنصيص على بعض اوصافهم الذميمة وسناد الاضلال
الى لسه كما حقيقه ووجه صاحب الكشاف من قبيل سناد النقل بسبب من حيث ان
لما ضرب به مثل فضل به قوم واسدى قوم كان سببا لهداهم وضلالهم ووجه نظير قول
مالك بن دينار لمجوس من مقصد بالقبور العظيمة قد حبه اصحاب الروايات لا يتفقون
ماهم عليه من المال وقد راى ما تك عنده ستمة فيها وجاج واخصصة هذه هي التي
وضعت القيود على رجلك والذي دعاه الى صرف الكلام عن حقيقته ما زعم اهل الاقوال

النبذة الفارحة ويقع على صاحب سلا

من ان عندهم ولا يل عقبة تدل على انه لا يجوز من الله تعالى ارادة الصنيع او يجوده او
المكلف اي جوده صلا عن طريق الدين بل على ذلك قبيح فلا يجوز اسناده الى الله
حقيقة فوجب تأويله وذكره في التاويل وجوبها ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى
لا اوجد ما هو سبب ضلالهم باختيارهم صار كما انه هو الذي ضلهم فاستدلوا بالآيات
لذلك كما استدلوا بالنفس السبب الذي هو الاضلال في قوله تعالى رب انك انزلت علينا
اي ضلنا باختيارهم ليس بهم وفي قوله ولا يغوث ولا يعقوب ونسبهم وقد ضلوا كثيرا
اي ضل كثير من الناس بهم ونحوه في الاسناد والى السبب قوله تعالى فممن زعموا دعاني
الا فرارا اي لم يزدوا وادبروا دعائي الا فرارا ومنها ان يقتصر الاضلال على الخلق
ومن اختاروه من الضلالة وباشروا وترك المنع من مباشرتها بالقهر والجبر
واعطى آيات مباشرتها واعطى حقيقة القدر على مباشرتها فمضى ضلاله وخلاله
كما يقال فسد فلان ابته واهلكه اذ لم يتهدده بالتأديب وخلاه وما يشبهه
والتخليه من الفاعل وفعله شرط لتخصيص الفعل وهو من الله تعالى فاطلق عليها الاضلال
على طريق اطلاق اسم السبب على السبب ومنها ان الاضلال هو تسمية الضال ضالا
وان تكلم به عليه اجبا راعى وجود الضلال منه يقال اضل فلانا واذكروه اي
ستماه ضالا ولا يفرأ وحكم بهما عليه واطلاق الاضلال و ارادة الحكم والتسمية
من قبيل اطلاق اسم المذموم على اللازم فان ضلال الشخص في اصل اللفظ تصدير ضالا
ومعنى صيره ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك
التصدير كما كونه ومنها ان الضلال والاضلال بمعنى العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى
ان المجرمين في ضلال سمر يوم يسجدون في النار على وجوههم فانه ساء وصفهم بانهم
يرون القيمة في ضلال ذلك لا يكون الاعذار ومنها ان تحمل الاضلال على الاضلال
من الجنة قال تعالى كتب عليه انه من قولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي
يضله عن الجنة وثوابها قالت المعتزلة و هذا في الحقيقة ليس ولا بل حلالا لفظ على
ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها ولا اله على انه تعالى يضلهم
فمن تحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة لا عن طريق الدين حتى يقال ان معنى الاضلال
عن الدين الدعاء الى ترك الدين وتغييره في عينه وليس تعالى ما دعى اليه الكفر وما عيب
فيه بل تغييره وتوقده بالحق عليه ومنها ان لا يمكن هزيمة الاضلال على التولية بل على العبد
كما في قول عمرو بن معدى كرب لبيبي سليم فالتماكم فما اجبتكم وما جيتكم فما اخطتكم

وسانكم فما اخطتكم اي ما وجدناكم جيبا ولا تحلا ولا مغمرا وفي قوله استباض
فلان فاعمرتها اي وجدتها عارة فمستوى قوله تعالى يضل به كثيرا انه تعالى يضل كثيرا من الناس
بسبب ضل البشر ضالين قال الامام ابو منصور هذه الآية تنقض على المعتزلة
قوله في مستحقين احد بها مسئلة لا ارادة والثانية مسئلة خلق الافعال حيث قال ان
الله تعالى لا يريد فعل الضلال وانما يريد هداية الكل لكن استدل البعض بحسب اختيار
وضل البعض لسوء اختياره وكان ابتداع قوله تخديقه وكذلك ضلاله وليس تعالى
اخبر انه اراد اضلال البعض وهداية البعض وذلك لان قوله يضل به كثيرا وهدى
كثيرا يخرج جوابا للقول ولكل ما اراد الله لهداية اثنين انه اراد بجزء هذا الخلق
ان يضل به كثيرا ارضى به من علم منه انه تحت الضلال وهدى من علم منه انه تحت
الهدى فاراد من كل ما علم منه انه تحت الهدى فيحقق ما علم به ما علمه نفاذ
سلطانه في ملكه بنفاذ مشيئته و ارادته على ارادته فكانت فيما حكى رادته
وخصه على وعلى ما قالت المعتزلة ان اراد ان يهدي الكل ولكن لم يهدد واجمعا لا تسامح
البعض عن خلق الالهتاد لانفسهم بسوء اختيارهم مع علمه تعالى بذلك منهم وهذا القول
يؤدى الى القول بابطال ارادته وتغييره فانه لو خلقوا لانفسهم الالهتاد وهم
قدرة ذلك لا تقبل علم الله تعالى جهلا ولا مستنصرين تفتيق الالهتاد وقد اراد الله
ذلك من الكل فقد منوا ارادته عن النفاذ والارادة التي لا يظهر اثرها في المراد
بالنفاذ تكون بمعنى الارادة والقول بحسب الله تعالى وابطال سلطانه محال
فما يقضى اليه مشيئة هذا بيان كون الآية تنقض على المعتزلة قوله في مسئلة الارادة
واما في مسئلة خلق الافعال فلا تدل على اضافة الاضلال والهداية الى النفس حقيقة
الاضلال خلق فعل الضلال وحقيقة الهداية خلق فعل الالهتاد وقد ذكرنا حقيقة الكلام
فكروا النص حجة عليهم لان العمل كحقيقة النص واجب ولا يترك الا بدليل وما يتوجه
من الدلائل الحقيقية فمنسوخ لا يتنازها على القول بقبح بعض الافعال منه تعالى ولو جوب
بعضها عليه وقد ثبت من اصول الاشاعرة انه لا يقبح منه فعل ولا يحسنه شيء
فلا يتصور منه فعل مباح ولا يترك واجب ولا يحكم العقل في تحسين الاشياء وتفضيلها بل
الحاكم هو الله تعالى بفضله ما يشاء وتكلم ما يريد بفضله من يشاء وهدى من يشاء
والاضلال خلق فعل الضلال في حق من اختار الضلالة وكما هو بعد ما عرف انه يجب عليه
النظر والاستدلال والاتباع لما قاد اليه الدليل كما ان الهداية خلق فعل الالهتاد

٢٩٤

داروان يهدى به كثيرا



في حق من اختار صفة الاستدلال اي ايا رجين عن الايمان الفاسق في عرش
واين كان اعم من اناج عن حد الايمان بحيث يتنازل للمؤمن العاقبي كما يتنازل
الكفر الا ان المحسن فسمه الله بالما رجين عن حد الايمان بقرينة السابق والسيما
كما فسر به في قوله ان المنا فقيس هم الفاسقون بقرينة وقوعه وصفه للمنفقين
ونستقيم الا في وجه من حد الايمان روي الامام الواحد في عن النبي انه قال
الفسق قد يكون شركا وقد يكون اثما والذي اراد به الله هو الكفر ثم بين المحسن
ان معنى الفسق في اصل اللغة الخروج عن القصد اي الطريق المستقيم واستشهد عليه بقول
روية يذهبون في نجد وغورا غيرا فاسقا عن قصد ما جاوره انما يذهبون
الارض والغور ضده وجوارج جارية من محور يميل على العود لا يميل على الغور
عطف على محل في نجد يصيف نورا متعفات في مشتبهات جارية عن الطريق المستقيم
يمشون في الفاسق ويقيمون عن الطريق المستقيم ويذهبون تارة في نجد واخرى في
غور وقال ابن الاوزاعي لم يسم قط في كلام النبي عليه ولا في اشعارهم فاسق
وانه عجيب وانه كلام عربي كذا في كونه السعدية ولعل روية ليس من شرا واخاله
وفي قوله واصل الفسق اي بعد قوله من قوله فسقت الرطبة عن قشره انما اشار الى
ان معناه الاصل الخروج عن القصد ثم نقل منه الى مطلق الخروج سواء كان خروج
الشيء عن قشره او خروج المرء عن الايمان ونحوه واذا قيل للكفر الاصل فاسق
فالوجه فيه انه اخل بحكم الزمة العتق واقتضت الفطرة السليمة فكان خارجا عنه
ول الخارج عن الله تعالى يتنازل كما روي عن النبي ايضا انما بنا ويل النبي الذي
بالامتناع عما نهى عنه اوبان يراو بالام الكفر وهو قوله تعالى اطعوا الله واطعوا
ولا شك ان الاطاعة يتنازل والاطاعة في جميع الكلف امر كان وانها وان من
ادركت شيئا من الكفاية كان اولاف قد خرج عن طاعته وقد اختلف الشيخ
في تفسير الكفاية قال صاحب النهاية والاصح ان ما كان شيئا من المسلمين وفيه نيك
قوة لسهما والدين فهو كفاية والاف صخرة وفي التفسير خاتمة وكذا في
على المعاصي والفجور والحث عليها من جملة الكفاية بوجوب سقوط الحد وذكرا لادراك
الكفاية ثلث درجات والتعاقب من العباد والانهك في الامم الجاهلية
وشا رقت الشيء التي طلعت عليه من فوق وانحطت جميع حطة كبريها فيها وهي الارض
التي تحتها الرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها علاته بالخط ليعلم انه قد احسرتا بالسيئها دارا

الشيء في
تفسير الكفاية
قال صاحب
النهاية
الكفاية
الاصح ان
ما كان
شيئا من
المسلمين
وفيها نيك
قوة لسهما
والدين
فهو كفاية
والاف صخرة
وفي التفسير
خاتمة
وكذا في
على المعاصي
والفجور
والحث عليها
من جملة
الكفاية
بوجوب
سقوط الحد
وذكرا لادراك
الكفاية
ثلث درجات
والتعاقب
من العباد
والانهك
في الامم
الجاهلية
وشا رقت
الشيء التي
طلعت
عليها من
فوق
وانحطت
جميع حطة
كبريها
فيها
وهي الارض
التي تحتها
الرجل
لنفسه
وهو ان
يعلم
عليها
علاته
بالخط
ليعلم
انه قد
احسرتا
بالسيئها
دارا

ومنه

ومنه خبط الكوفة والبصرة كذا في الصحاح وفيه لحن الزبيدي بالكسرة حصل منه عدة تروى
يشد به اليهم الواحد من العروة الزبقة وفي الحديث خلق الله الاسلام من عتقه وخلق
الزبقة **ول** ولقوله تعالى وان كائنات من امرهم انفسهم اقتتلوا ليس ثابان على ان
لا يسلب عن لم يشا رف مقام الجود فان الاقتتال كبيرة مع انه كما اطلق على
اهل الاقتتال لفظ المؤمنين **ول** جملة قسماتان جوارح اي انهم يسلبون اسم
المؤمن عن الفاسق الذي في درجة الانهك والتعاقب لفظ الاقتتال ان النفس
ويسلبون عنه اسم الكافر ايضا لعدم كونه الجود فيه **ول** ان ركنه كل واحد
منها في بعض الاحكام اما ركنه المؤمن فانه يبايع ويوارث وتقبل وصيته
ويدين في مقابر المسلمين واما ركنه الكافر فانه في قومه والتعريف عليه وتقبله
وعدم قبول شهادته وابطال لايته ونحو ذلك **ول** حتما على صفة الفسق ان
كان على صيغة اسم الفاعل يكون حاله من الفاعل المقدر للتخصيص وهو البارى
وان كان على صيغة المفعول يكون حاله من مفعوله ككفر الذي اضيف اليه
وهو الاضلال وتخصيص الاضلال بهم مستفاد من التثنية والاستثناء وكونه مرتبا
على فسقهم الذي هو كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على ابطال مستفاد من
تعدية فعل الاضلال الى الفاسقين فانه مستفاد على انه منقول بعضه لا على الاستثناء
لاية مستثنى من غير بناء على ان بعضه لم يستوف مفعوله **ول** يدل على انه الذي اعداهم
اي يدل على ان الفسق هو الذي سبواهم لا ضلال الله تعالى ايهم اي لان خلق فيهم
الاضلال بسبب ضرب المشل المذكور واذا فيهم اي وصلهم الى الضلال فكل واحد من
الفاسق وضرب المشل سبببته لضلالهم بالكل وضرب المشل والاستثناء به باعتبار
بقوله وذلك لان كثرهم في قوله حتى رحمت به اي بالحرف المذكور او بالمشل المذكور
ازدادت ضلالتهم وهي ضلالته انكاره بضم المشل والاستثناء به فكل واحد من
ضلالته الكفر والاضلال على حدة والضلاله الشانه مرتبة على الاولى وسببته
من ضرب المشل ولما كان قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقون الآية من جملة ما وعى المتعذر
على ما ذكره في وجه سبب الاضلال الله تعالى من الوجوه المذكورة سببها حث
قالا انه تعالى اخبر فيه انه لا يضل الا من فسق اولاه وخلق فعل الضلال في الضلال
الفاسق لا يتصور من حيث انه انبات الثابت كثر من الجود وسويد الاسود فدل ذلك على

او الوجة الواحدة من كل الوجة
ايهم جميع ما في الوجة الواحدة من كل الوجة
المؤمن والاضلال بهما
جسما بهما وبهم ايضا
ايضا انما يشكر المؤمن الضلال والاضلال
والكفر في كل الوجة



ان وجه الاستدلال بما ذكره من الوجه المذكور بين المصنفين ان الضلال للرب غير ضلال الله
الى صلي فيه وان مؤداه الى هذا الضلال المرتب عليه **وله** للذم وتوهمه الفسق فان الصفة
قد تكون مجرد الشارة والذم اذا كان الموصوف معلوماً بالمخاطب قبل اجراء وصفه
نحو جاني زيد الفاضل العالم والفاستق الجيشت وقد تكون مجرد التسمية والتاكيد
اذ افا الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجراءه عليه نحو امس الدائم لا يوجد ونحوه اجد
والهين اثنين وقد تكون مجرد الترحيم نحو اتاك زيد ابليس الفقيه والفاستق الهان كما
معلوم بوصف كونه خارجاً عن طاعة الله تعالى معلوم ايضاً بوصف كونه ناقصاً لله
لان نقض العهد صفة لازمة للفاستقين فان كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما اوجه
بوصفه فلذلك كانت الصفة لازمة للذم والتعريف جميعاً وكذا ان يكون انتصابه
على الذم لا على الوصفه ويحتمل ان يكون الوصول مع صلته في محل الرفع بالابتداء وخبره
جمله قوله اولئك هم الفاسقون فكون المستد مع خبره جملة مستتباً له لانفق لها بما قبلها
وكون جواباً لما يقال اذا حال هو لا الفاسقين فاجيب بان الذين ينقضون
عهدهم اولئك هم الفاسقون والظاهر تعلق هذا الوصول بما قبله **وله** والنقض صفة
التركيب الواقعة بين اجزاء المركب مثلاً كان ذلك المركب اوباً واخوهما نقل الى هذا المعنى
من فسح طاقات الجبل فان الجبل اذا كان مؤلفاً من الطاقات ثم فرقت طاقاته
وافسدت تاليفه فقد نقضته ونقض الشيء بسبب نقضه من حيث انه يهدم ذلك الشيء
ويرفع حكمه وعهدهم له وصيته واخره يقال عهد تاليفه الى فلان كذا وكذا الآية
واوصى به ومنه قوله تعالى ام عهد اليكم يا بني آدم **وله** واستعماله في ابطال العهد
جواب ما يقال من ان النقض لما كان عبات عن النسخ وابطال التركيب وجب
ان يكون متعلقاً واحسباً مؤلفاً من الاجزاء ولا تاليف في عهد الله تعالى واخره
فلا وجه لان يطلق على ابطال العهد وافية وتوهم الجواب ان استعمال النقض
في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد بالجبل من حيث ان العهد بسبب لارتباطه المتكاتف
بالآفة كالجبل وعلى اطلاق اسم التشبه به على المشبه كما في قوله تعالى واتصموا بحبل الله جميعاً
وقول من قال بيننا وبينكم صواب لا اله الا ان استعان اسم الجبل في القابل
نصحية من حيث ان اللفظ المستعار مذكور صريحاً فيها بخلاف قوله تعالى ينقضون
عاهدهم فانه من قبيل الاستعارة بالكناية من حيث ان اللفظ المستعار وهو لفظ الجبل المشبه به
مذكور فيه كناية حيث لم يذكر صريحاً بل اقتصر على ذكر لازمه الذي هو النقض لئلا ينقض

ومعنى اجراءه انما لا يشبه بالهول والحق ان
كل واحد منها سبباً لثبات الوصفه مع
سبب الكلام على صورة الاستعارة المشبه
والتفصيل ان تشبه العهد بالجبل تشبيهاً
في النسخ ويل عليه من النقض الذي هو
لازم من كل طرف الكفاية **سلا**

الى المقصود كما هو شأن الكناية فذكر العهد في ذكر الجبل بطريق الكناية اذ المستعارة الكناية
هو الكناية عن الكناية فكان ذكر المستعاره مطوياً في الكلام بهذا الاستعارة فحقق بذلك
شرط الاستعارة وهو ان يطوي ذكر المستعاره ويكون معناه مراداً بلفظ المستعار
بان يذكر لفظ المشبه به وبالمشبه فنقض العهد تشبهه في معنى المحتمل لئلا ينقض منه الى نقض الجبل
بدلالة ينقضون عليه وفي نحو اشى السعدية ان استعاره بالكناية في الكفاية كناية مثلاً هو
لفظ السبع المذكور كناية في حكم المذكور صريحاً فكان بمنزلة ان اصبح باستعارة اسم المشبه
اصلاً لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحاً فكان بمنزلة ان اصبح باستعارة اسم المشبه
وهو السبع المشبه وهو الموت وهما قد سكت عن اطلاق استعاره وتنبه عليه بذكر النقض حتى كان
قبل ينقضون جمل لسه في عهدته والنقض استعارة كخصه تخرجه حيث تشبه ابطال العهد
بابطال تاليف الجبل واطلق اسم المشبه به على المشبه كنهياً انما جاءت حذرت ليدت تشبيه
العهد بالجبل فهذه الاستعارة صارت قرينة على استعارة الجبل للهو وهذا هو ان الاستعارة
بالكناية قد توجد بدون التخييل وان قرينتها قد يكون استعارة كخصه وانما في الكلام
المشبهه فالمحققون على ان ليس الاطفا مستعملاً في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا استوهم
على ما قرره صاحب المنهاج بل هو في معنى كونه كناية لثبته استعارة كخصه بمعنى جمل الشيء الذي
فليس المتصرف في نفس اللفظ باستعماله في غير موضع بل هناك تصرف عقلي هو انبات معناه الاصلي
لا المشبهه بالسبع وهو الموت وهذا التصرف العقلي هو استعماله في كونه مستعارة في هذا المقام
ثم ان اقول فانه فهم من كلام القدامى ان استعارة بالكناية هي اسم المشبه به المذكور كناية كما سيج
مثلاً وصرح صاحب المنهاج ان اسم المشبه به في كناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كما سيج
فالاسم السبع على الاستعارة التخرجه وقال صاحب الايضاح ان التشبيه كخصه في النقض
وله فان اطلق من لفظ الجبل لانا ذكر ان من النقض ابطال تاليف الجبل وتخييل اجزاءه وان
استعماله في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد بالجبل من حيث كون كل واحد منهما سبباً لارتباط وثبات
الوصف من الترتيبين فلو ان النقض لا يوجب ويناسبه فلهذا كونه فرعاً عن استعمال النقض من لفظ الجبل الذي
اريد به العهد على طريق الاستعارة المحرجه من ينقضون جمل لسه كان النقض تشبيهاً للملكة التي
المصرح كونه لا بالاستعارة ومنه على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها فان صريحاً
الى لسه في قرينه وانه على كونه مستعاراً للهو وانتم الاستعارة بها تعين ان يكون
النقض تشبيهاً لانه في اصطلاحهم ذكر لاسم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها
بخلاف ما اذا استعمل النقض مع العهد كما في الآية الكريمة فان النقض يكون قرينة على

او ذكره بعبارة تشبه النقض
عين بذكر الوجه كما في نقض
جبل **سلا**

كانت الصفة التاليفية مستعملة في
جاء في الاستعارة تشبيهاً
او اطلاق المشبه به على المشبه
كانت يتصرف استعارة تشبيهاً
وغيرت الاستعارة المحرجه من
سلا

الجبل للهدى من حيث كون النقص من لوازم الجبل وتوابعه لأن لوازم نفس الهدى ولا يكون
 لها لأن الترشح إنما يكون بعد تمام الاستعانة ومنتزعا عنها والاستعانة لا تتم إلا بعد
 ذكر الترشح لا يكون ترشيح التبتة وشبهه كون النقص قربة للاستعانة مع كونه استعانة
 تصرفية يكون الاضراس والاعتراف ترشيحين لكون الاستعانة والشجاع على سبيل
 الكفاية وكون الهم مستقرا للعالم على سبيل الكفاية أيضا مع ان الاضراس استعانة
 تصرفية لبطش الشجاع وفكره وكذا الاعتراف استعانة تصرفية لاستعانة الناس
 بالعالم ولما كانا باعتبارهما كالتبعية من لوازم الاسد والهم وتوابعهما كانا ترشيحين
 لتبنيك الاستعارة بين الكفتين **ول** فان فيه اي فيما ذكر من المشايخ باعتبار
 اشتغالها على اثبات الاضراس للشجاع والاعتراف للعالم تبينها على انه اي الموصوف
 بالشجاع والعالم اسد في شجاعته بحسب النظر الى افاوته بناء على ان الاضراس في الال
 من صفات الاسد وكون الشئ مقترفا منه من صفات الجور والاضراس الاكاليون
 بوق عنقه وقلع رأسه عن جسده ثم استعمل كل الاكالي والاعتراف الاضراس الشئ
 المايح الكثرة القدر بالمنزلة او باليد **ول** والهدى والموتق وهو مصدر ميمي عن الحكام
 الشئ واما اسم موضع ميمي موضع الاحكام يقال وثق الشئ بالضم وثاقته اي صار وثقا
 اي حكما ووثقه او وثقه اي حكمه وشده بالوثاق وهو القيد فالهدى اللفظ الوثوق
 او موضعه والوثوق لا بدله من متعلق وهو كل ما من شأنه ان يرعى ويتهدى يحفظ
 كالوصية واليمين والامر والوعد ونحو ذلك من القبول والالتزام والاقرار يقال
 اخذ عهده اي حملة على القبول والاقرار فاقتر والتمزم فالمراد بوجه الهدى الحكم
 من وصيته وامره وقد جاء الوعد لجنبه في قوله تعالى ولن تخلف لسه عهده ومنه قوله
 اوف بعهديم بعد قوله واوف بعهدي اي اوفوا بعهدي التي اوفيتكم بها وجاهد بيمين
 في قوله تعالى ولا تشتموا بعهدي لسه غفيرا لان كلامها مما يرعى وتحفظ والهدى
 يقال ايضا للدار من حيث انها ارحم يرعى بالجمع اليه وفي الصحاح الهدى المنزل
 الذي لا يزال القوم اذا انتروا عنه رجوا اليه اي اذ توجهوا الى ما لو اعنه اي
 الوجه الذي يتوجهون قريبا كان اوجيدا والهدى الوجه الذي يزيه المسافر
 من قرب اوجيدا ويقال للدار من حيث ان توارخ الاحوال القيد بها حفظ
 ويضبط **ول** وهذا الهدى الهدى المتروك المذكور في قوله يتقصدون عهده لسه
 اما الهدى الذي اخذ لسه تعالى على عباده المكلفين باعطاء العقل اياهم وجعلهم حكيم يتكلمون

قال فيكون انما اذا شغل من ان
 غاف عنه فقله في عفته عنه

الميت قصده كالهدى والهدى
 الولاة والوعد

قوله ودفعه لانه انما كان
 يتهدى فيه
 وهدى لسه في الهدى

من الاستدلال على وجود وجوده ووجوديته وصدق رسوله فان العقل كما في
 تحصيل هذه الامور لا توقف على التسرع اتفاقا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف
 فعند المشاعرة هو التسرع وعند المتأمل به بالعقل قال تعالى قل انظر وانظروا في
 السموات والارض وقال فانظروا في انما رزقتم لسه كيف يحيى الارض بعد موتها
 فقد امر بالنظر فيما يدل على ثبوت الصانع والتصانيف لصفات الجلال والجمال والاهل
 للوجود ولما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض اختلاف ليس والهناء
 آيات لا تدرك بالالباب قال رسول لسه صلعم وتلى من الآيات التي مضمونها بين حسيه
 اي جانيه فله ولم يتفكر فيها فقد اعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فكون التفكر
 المذكور واجبا اولاد بعيد على ترك غير الوجوب وما يدل على وجوبه لجهنا ان قوله
 لسه تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تبين في ذلك بقره في فاعلم
 لاله الاله وهي لا تتم الا بالنظر والتفكر وما لا يتم الواجب الاله فهو واجب وقد
 فصل هذا البحث في علم الكلام فانه تعالى اعطاهم العقل وركز في عقولهم حقا والة
 على هذه المطالب وتكتم من الاستدلال بها عليها صارت كما في وصاها وهدى عظيم
ول وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم استبركهم قالوا بلى قال المصنف
 في تفسيره اي نصب لهم دلائل وبو بيته وركز في عقولهم ما يدعونهم الى الاقرار
 بها حتى صاروا بذلك بمنزلة من قيل لهم استبركهم قالوا بلى فنزل تكليمهم العلم بها
 وتكتم منه بمنزلة الاشهاد والاعتراف على طرف التبيين هذا الكلام فعل هذا يكون
 المراد بان قضين لهدى لسه جميع لسه **ول** والماخوذ بالرسول عطف على قوله
 الماخوذ بالعقل اي وتكتم ان يكون المراد بهذا الهدى المنقوض الهدى الذي اخذ لسه
 على الامم برسالي الرسل فانه تعالى استشهد من اهل الكتاب على السنة وسلمتهم
 اذا بعث اليهم رسول مصدق لصدقه لسه تعالى في حق المعجزات في يده فان خلقها
 على يده تصديق فعلي من قبوه تعالى صدقوه واتبعوه باشتال امره والانتها عما نهاهم
 عنه ولم يكتموا امر رسالته ونوته المذكور فيما تقدم من الكتب المنزلة عليهم كما اخذ
 الهدى من بني اسرائيل في كتابهم التوراة والزبور ان يؤمنوا بكنى صدقه لسه
 وذكرها عيسى بن مريم عليه السلام باسمها ونوتها وامرهم ان لا يكتموا شيئا من امرها
 فنقصوا عهده لسه تعالى فيها وكتموا امرها وانشاء الذي اخذ الهدى منهم قوله واذا اخذ لسه
 ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليسبتهن لانه س اي بالقول ولا يكتمونه اي بالنقل

اذا اخذ منهم الهدى والهدى انما هو الهدى
 اذا استعملوا لسه لسه
 واذا استعملوا لسه لسه
 قالوا تصدون الهدى الماخوذ بالرسول كونه الهدى
 فقط
 اي ليسين بقره محمد صلى الله عليه وسلم
 ولا يكتمون امره

والتي نقضه قوله فبذره واداء ظهورهم اي كروا به وكنوا الفقه واشتروا به بمساكين
عرض الدنيا وفي الرابع العهد لما حو حفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ
بالرسل والمأخوذ بالرسل مني على المأخوذ بالعقل ولا يصح الآبده اذ حده وقد جعلت
الآية عليهما هذا كلامه والظاهر ان جعلها على الاول اولى لانه على تقدير جعلها على
الثاني لا يدخل في الاستثناء والمذكور في قوله تعالى وما يصلح به الا الفاسق الذين
ينقضون عهد الله الا احبا واليهود وامثالهم من كثرة اهل الكتاب ومن فقيهم ولا
يدخل فيه المشركون الذين يكرهون ضرب الميثاق والعتكيت والحال انهم
من اصنام الله تعالى بغيره فلا يصح ان يقال وما يصلح به الا كثرة اهل الكتاب الذين
عهد الله للمأخوذ عليهم برسائل الرسل اليهم الا ان يحيل على حصر الكمال **ول** وقيل عهد
الله لثمة في هذا الكلام ذكر استطراد البيان ان العهد المأخوذ بالرسل كما يكون مأخوذا
على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول صدقه لله تعالى بالمعجزات صدقوه وتبوه ولم
يخالفوه في شئ من احكامه كون ايضا مأخوذا على النبيين بان يتلوا احكام
نبيهم ويحسدوا وفي غيرها من عهد الله على العلماء بان يبينوا الحق ولا يتبعوا ليس
المقصود منه ان كل واحد من هذه اليهود والنصارى من العهد المنقوض المذكور في هذه
آية وهو ظاهر قال الفاضل نقضنا زان لا خفا وفي ان ليس المراد العهد الذي
ينقضونه هو عهد الانبياء لانه لا نقض منهم ولا عهد العلماء لانهم ليسوا الفاسقين
الذين اضمتم الله بغير الميثاق الا ان يراوا لبعض كعبا واليهود فتمسك ان مراد
العهد الاول العام لذرية آدم عليه السلام فيعود الى الوجه الاول اعني العهد المأخوذ بالعقل
او مراد عهد علماء اليهود فيعود الى الوجه الثاني في هذا كلامه **ول** والميثاق اسم عام
آلة كالمفتاح والمجرات لآتي النفع والخير وهو ذلك الشديد فان الاصل في
منع ان يكون آلة كما ذكرنا وصفه لمبالغة انما على كخطار وحيث قام معنى
كثير النقط وهو التثبيت وكثير السقم وهو المرض يقال عظيم عظيم عظيم عظيم
وسقم يسقم يسقما فهو سقيم وكلما من باب علم **ول** ويحتمل ان يكون المصدر
اي ان يكون اسما بمعنى المصدر كالعطاء بمعنى الاعطاء قال الشاعر كثر العبد في
الموت عني وبعد عطاك المائة الرباعا اي عطاك والرباعية السن التي من التسمية
والناب ويقال للذي يمتري رباعيته رباع مثل ثمان وذلك من الغنم دخل في
السننة الرابعة ومن البقر وذوات الحافر في السننة الخامسة ومن ذوات الحافر في

٢٤٨

في السننة البقرة ولم يقل ويحتمل ان يكون مصدرا اذ لم يقل ان يكون منقول احد
ولم يقدوه في اجتنابهم ان كان المراد به عهد المنقوض العهد المأخوذ بالعقل وكان
الميثاق اسم آلة يكون المراد به الاوالة السمعية الآيات والكتب ويكون الميثاق
ما وصاهم الله تعالى به باعطاءهم العقل من بعد ما قامت الاوالة السمعية التي يتأكد
بها دلائل العقل ويحتمل وان كان المراد به العهد المنقوض العهد المأخوذ بعصية برسائل
الرسل وانزال الكتب يكون المراد به وفاقه العهد المذكور واحكامه التي اوتواهم بها
لما وصاهم الله تعالى به بالسننة الرسل وبيان الكتب ونقض العهد بعد ما احكامه بانفسهم
ادخل في ترتيبهم وتبويبهم حالهم فذلك لم يكتب في عهد منقوض العهد بل عقب ذلك بقوله
من بعد ميثاقه اي من بعد حصول ما به الوثاقه اما من قبله كما ومن قبل انفسهم ولم
يلتفت الى احتمال ان يكون ضمير ميثاقه لله تعالى مع ان صاحب الكتاب في ذكره
ايضا بناء على ان عود الضمير الى المضاف اشهد وانظر من حيث انه المنقوض من سب
الكلام ودون المضاف اليه وقسم الميثاق بما به الوثاقه والاحكام مع احتمال كونه من
المصدر والحال ان الميثاق في الاصل بمعنى العهد المأخوذ به على انه لو لم يبق على حال
سناه لكان المعنى من بعد عهد الله وهو اضافة الشئ الى نفسه **ول** يحتمل كل قطعة
القطع والقطيعة مصدران الا ان الثاني مختص بكونه مصدر قطع رجمه اي قرابته يقال
قطع رجمه قطيعة اذ لم يرع حقوق القابات التي امر الله بها بوصولها حيث قال ال
عسى ان توليتم ان تقصدوا في الارض وتقطوا ارجلكم وقال وانتم امة الذي
تدعون به والارحام وقطعت الشئ قطعا اي ابتته ورفقته عن اصل جامع
وقطعت الميثاقه قطوعا اي عبرتها ونجارت عنها وقطع ما والركية قطوعا
وقطعا عا اي تقطع وذهب والمص على الآية على العموم حيث حمل القطيعة على كسر
السين اليه العقل ويدعو اليه الشرح مما فيه مرصات لله تعالى اي شئ كان كما يقتضيه
عموم كلمة ما في قوله ما امر الله به فانها في محل النصب على انها مندول لقطوع وهي
وامر الله به صلواتها وعابدها وامر حذف مندول الذي يتعدى اليه بنفسه اي امرهم به
وان يرصل اياهم في محل النصب على انه بدل من الامر الله بدل شمال اي يقطوع
الوصل اذ في محل الجرح على انه بدل من الضمير به كحذف الجرح اي الامر الله بوصولها
احسن لفظ لقرب التابع من المتبوع ومعنى ايضا لان المعنى على الثاني لقطوع
ما امر الله بوصوله وعلى الاول لقطوع الوصل مطلقا اي مع قطع النظر عن كونه مأخوذا به

اسم المولى

وتقطع الارحام بغيره من غير ان يقطع الرحم لان الرحم يقطع
بغيره وقيل بغيره وتقطع الرحم بغيره
وبينهم

ولا شك ان الذم بقطع الوصل للمأثرة اشد واقرى من الذم الذي يقطع الوصل مطلقا
وقد ثبت ان صلة الارحام وحقوق القربى مما امر الله بوصله واليهود قطعوا صلة
الارحام من حيث انهم كانوا من بني اسرائيل وهم اولاد اسحق بن ابراهيم فان ابراهيم
اسم يعقوب وهو ولد اسحق وبنيتا صلى الله عليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين سلم
كان من اولاد اسمعيل بن ابراهيم فكان بينه وبينهم قرابة العمومة حيث كان كل واحد
منها من اولاد عمه صالحة ثم انهم مع هذه القرابة التي بينه وبينهم كذبوا وعادوا به
العداوة وقطعوا امره وواصلوه من صلة الارحام وقيل انهم عادوا لكل العرب مما يوجبهم
مع ان العرب من اولاد اسمعيل وهم اولاد اسحق عليهما السلام فمن هذه العداوة فاطمنا
للارحام وقد امروا بوصلها ونبت ايضا ان موالاة المؤمنين ومجانبة الكافرين مما امر بوصله
كما ان موالاة الكفار مما نهى عنها وارتبطها قال تعالى لا تتخذوا المشركين اصدقاء اولياء
من دون المؤمنين وقالوا المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء لبعض وقالوا واعتصموا بحبل
الله جميعا ولا تفرقوا وقال صلى الله عليه وسلم لا تألفوا المشركين ولا تألفوا المشركين
لأنهم ان الكفرة اعرضوا عن موالاة النبي صلى الله عليه وسلم ففقطوا ذلك ما امر بوصله ايضا
ام ان يوصل التصديق بجميع انبياء الله وكتبه وان لا يفرق بينهم تصديق البعض وكذب
باقيه ومن فرق بينهم ذلك فقد قطع ما امر بوصله اعني الايمان بالجميع قال صلى الله عليه وسلم
ورسله وقال افقرتمون ببعض الكتاب وكتمون ببعضه ففقطوا في التصديق متعلقين
بالتمسك ببنى التفرقة بين الانبياء بان يصدق بعضهم دون البعض وبين الكتب بان
يصدق البعض دون البعض **و**ترك المجامع الممثلة بوجهه بمنزل قوله تعالى وتواصوا
على البر والتقوى وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وقوله عليه السلام وكفوا عباد الله
وعليكم بالسواد الاعظم اي بما اجمع عليه الجماعة الكثرة من الامة فانهم لا يجتمعون على
الضلالة **و** وسائر ما فيه رخص خيرة ان يوصل القول بالعمل وان لا يقولوا
بعمل حتى لا يندرج تحت قوله تعالى انما مردون انما من لبر وتسنون انفسكم وقوله لا تقولون
ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون **و** الخيرية المنصوب في قوله فانما اجمع
الى كل قطيعة وقوله المتصدرة منصوب بالمطف على قوله الوصلة والوصلة ما يقع به الوصل
وهو تضييق النفس ويقال ضد البرهان ايضا وهو نسب هذه الموضع **و** الاثر
هو القول الطالب للنقل لفظ الامر قد يطلق على نفس الصيغة التي يطلب بها النقل في هذا
كون القول الطالب بمعنى القول وقد يطلق على المعنى المصدرى الذي هو الحكم بتلك

الصيغة

الصيغة المتحصنة فيكون القول ايضا بمعنى المصدر واسناد الطلقت القول وهو قول الامام
قبيس اسناد الفعل بالسبب ودليله ثم ان بالحسن من المعترلة شرط ان يكون القول
اعلى حقيقة من المطلوب منه الفعل ولم يكف بالاستحالة لنفسه وزعم عقوباته والشرط
عند جمهورنا ومن المعترلة الاستحالة لا العدم حقيقة والامر بهذا المعنى واحد لا وجر
ثم نقل لفظ الامر في هذا المعنى الى الامر الذي هو واحد الامر على طريق تسمية المفعول
بالمصدر فان كل امر من الامور التي صدرت عن شخص ما ان يكون ما موراة حقيقة
او بصدور عنه سبب داع يدعوه اليه وعقده تيرتب ذلك الامر عليها فثبت ذلك
الداعي والعقده بالامر فصارت الامر المذكور كالمأثور به فسمى بالامر تسمية المفعول بالمصدر
كما سمي بالثان لكونه مشنودا واي مطلوبه بمقتضوا فان الثان في الاصل
هو القصد والطلب يقال شئت شأنا اذا قصدت قصده فالتان مصدر اطلق
على المفعول **و** بالنسبة عن الايمان قد قران الف و فخرج الشيء عن الاعتدال
الاتيق وان اصلاح ضده تكون الاف واخره عيشة ومن يعلم ان اعدل الجمل
المكلف هو الايمان فتكون المنع المحل وجوه الاف ونظير ذلك قسم الاف و به
وبه استلزامه بالحق لكونه اخبث وجوه المعاصي التي خرج بها المكلف نفسه عن الاستقامة
ومن جهة استلزامه بالحق قولهم على طريق الاستلزام ما اذا ارادوا له هذا مثلا والوصول
بضم الواو وقع الصاد جمع وصلة وهي ما يقع به الوصول والمراد به هنا الطاعة التي بها
يصل العبد الى رضا ربه التي بها اعتداله فتكون قطعها وتركها افسادا وعلى
نفسه بل افساد النظام العام واعتداله من حيث ان فيضان وجوده تعدل في التميز
انما هو بركة عبادة الصالحين كما قال عليه السلام لولا عبادة الله لركع والصبان الرضع
والبهايم الرقع لضرب عليهم البلاء صبيا فالصانع وصف الوصل بقوله التي بها نظام
العلم حقيقة بمعنى كون قطعها افسادا في الارض لانه نفس القاطع فقط وفي الخبر ان
من تهاون بالصلوة فقد آذى جميع الخلق من اهل الارض والسموات فان الملكة
يخرجون بصعود افوار الاعمال الصالحة اليهم من المطيعين ويتأفون من انقطاعها
عنهم بشيوع معصية يميل المطر فيجعل النبات بسببه فيضيق عيش اهل الارض من السباع
والوحوش والطيور ونحوها قال الامام ابو منصور قوله تعالى ولا يفرون في الارض
يمتلون وجهين احدهما ان يفردوا حقيقة بان يتعاطون الف وبانفسهم من القليل
والا غارة كما في قوله تعالى ويسعون في الارض فادواتها بينهما ان يفردوا بالبر

التسبب فانهم كانوا يرون الناس بالمنكر وينون عن المعروف ففتح الناس الف
بسببهم ففتب الاخسا والهم بطريق التسبب بما في ذلك الذي خصه بالمال العقل
عن النظر في الروح والخسنة من تواجب التجار وهي طلب الربح والبيع والشراء والبيع او
الفصل عن راس المال والخسنة اضافة راس المال كله او بعضه وقد يطلق الخسنة
على ان لا يترتب على الفعل ما يقصد منه بل يكون عاقبته وهو داه الامم المذكورة تشبهها
له بضياع راس المال حيث صاع فيه اصل الفعل برأسه فلما خصص الخسنة في الفاسقين
الموصوفين بالادخاف المذكورة وجب ان تحقق منهم التجار التي هي مبادي المال
بالمال وما يتفرع عليها من الخسنة وضياع راس المال او ما يشبه تلك المعاملة
وما يتفرع عليها من المعلوم ان ليس المقصود هو الاول فتبين ان في وجوده ان تحقق
منه ما يشبه التجار وما يشبه راس المال وضياعه اما تحقق ما يشبه التجار فلا يلزم
تكملة من الايمان بالآيات والنظر في حقايقها والافتقار من انوارها باستعمال
العقل في النظر في دلائل حقيقة الآيات والاتصال الاصطفاك والاكتمال
صار الايمان المذكور وما يتبعه كانه في ايديهم فبدلوه بالانكار والنظر في الآيات
وكذا كما تراهم يفتنون من الوفاء ويهدسونه ومن الاصلاح في الارض من ثواب الامور
المذكورة التي هي استعمال العقل في النظر والاصطفاك وبذلك النظر ما يفيدهم معرفة
الابدية الذي هو الايمان بالآيات والنظر فيها والافتقار منها والوفاء بالهدى
والاصلاح في الارض حتى صار كل واحد من الوفاء والاصلاح وثواب الامور المذكورة
بسبب تمكنه منه كانه في ايديهم فبدلوه بما يقابله بترك الوفاء والنقض والاصلاح
بالاف واثواب تلك الامور بما يقابلها حيث استحقاق عقاب افعال
العقل والانكار والنقض والاف وهذا الاستدلال المتعلق بالمعاني يشبه
التجار المتعلقة بالاعيان من حيث اشتغال الجميع مع مئة الحياولة والما تحقق ما يشبه
راس المال وضياعه فلان العقل راس المال المكلف فان استعمله اصطفاك به ما
يفيد له اجية الابدية فقد ربح به اجل المسحوات وان اعمله باتباع شهوات
النفس صار كانه ضيعة لما استمر ان الشيء اذ لم يرب عليه ثمارة وفوائده صار وجوده
كعدمه فتدل المصنعا بالمال العقل اشارة الى تضييع راس المال وقوله واقفا عطف
على النظر وقوله واستبدال الانكار عطف على حال العقل وهو ان اشارة الى المعاملة
التي يشبهها بالتجارة التي يتوقف عليها الخسنة المذكورة ولم يتبرهن الاستبدال

القطع بالوصل كما تفرض لاشتهار النقص بالوفاء والاف وبالاصلاح مع ان المصنوع في
الاستبدال من حيث انه قسرا لاف وبما اخرج منه قطع الوصل التي بها نظام العالم فافتقار
بذكر الفاعل عن التفرض للقطع المذكور وذكر لاشتهار ابدال الاستبدال مجرد لفظي
لان حقيقة الاشتهار ابدال الثمن بتحصيل بطلب الاعيان وهو غير متصور في هذا المقام
فلا اذ به هو مجرد الاستبدال **ول** في كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ثم يحكمكم قال المصنف كيف استخبار اهل العلم بالانخبار بالمحال التي
تنتج الكفر عليها فان كيف في الاصل سؤال عن المحال لان جوابه يكون بالمحال كما تقول
كيف زيد ليقال انه صالح او صحيح او نحو ذلك فقد استخبرت عن المحال التي كان عليها
فأجبت بتبينها والاشخبار بالمحال قد يكون بطلب معرفة ما طلب من غيرها وقد يكون
لانكارها كما في هذه الآية فان المقصود بقوله اخبروني عن اي حال تكفرون
انكار المحال التي يكون كفرهم عليها ولما ورد ان يقال المقصود بالانكار هو
الكفر وذاته فما الوجه في انكار المحال التي يوجد كفرهم عليها اشار الى جوابه بان يقول
فيه انكاره وتجب الكفرهم في انكاره بل كيف وان كان مدلوله انكار
المحال الا ان المقصود ان ينتقل الى ضرورة الذي هو انكار ذوات الكفر وانكار
احمال من حيث ان انكارها ابلغ واقوى في انكار الكفر من ان يقال انكفروا
ومعكم ما يصرفكم عن الكفر ويدعوكم الى الايمان وهو علمكم بحالكم التي هي كونكم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم لان كمال لازم للكفر من حيث ان صدور الانكفار
عن حال وصفه وانكاره لازم ونقصه يستلزم ويدل على انكار الملزوم ونقصه
فتكون انكاره حال الكفر انكار الكفر بطريق جبراني وهو الاستدلال باللازم
على الملزوم فان قيل هذا استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيكون انتفاء
من الملزوم الى اللازم فلا يكون كناية وقد صرح صاحب الكفاية بان الانتقال
من انكاره حال الكفر الى انكاره بذاته بطريق الكناية اجيب بان الملازمة من الطرفين
فكما ان انكاره حال الكفر ملزوم لانكاره ذوات الكفر كذلك انكاره ذوات الكفر ملزوم
لانكاره حال الكفر ضرورة انتفاء المحال بانتفاء الذات وكيف في هذه الآية
منصوبة على التشبيه بالنظر عند سبويه اي في اي حال تكفرون وعلى حال عند
اي على اي حال تكفرون والعامل فيه على التولين تكفرون وصاحب الحال الضمير الذي
في تكفرون ولم يذكر ابو البقاء غير هذا الخبر ثم قال والتقدير من انكاره

ولعل هذا التقديم منه بيان لما حصل المعنى من لا يذم من معنى الاستفهام المقصود والتعجب
والتوبيخ والالتكاف فانهم قد ذكروا ان كيف استفهام يسأل عن الاحوال وهي
لتنصنه متى همزة الاستفهام فاذا قيل كيف زيد فكأنه قيل صوابه من سقيم او
غير ذلك ثم ان كلمة كيف ان وقع بعد الفعل مستطع عليها وابدل منها اسم وطاقع
الاسم جوابا لها فذلك الاسم منصوب نحو كيف اصبحت اصحبا ام سقيما وكيف سرت
فجرب بان يقال راشد اسلكما والا فروعان نحو كيف زيد اصبح ام سقيما فيجب
بانه صريح سوي فزيد مبتدأ وكيف خبره قدم عليه **ول** فيه التاكيد والتعجب فكأنهم
اما التاكيد فكأنه معناه انه كان الواجب ان لا يكون لانه لا يكون لانه كان
واما التعجب فمعناه انه يتعجب منه كل عاقل مطلع عليه فان التعجب من كونه كما ان
هو وجه التعجب الذي هو ان يدعو الى التعجب كما يقول المتعجبون من هؤلاء
كيف لم يكون باسمه وقد ثبت حجة عليهم **ول** وادفق لما بعده من الحال وحده
لا يشار طريق التاكيد على طريق التاكيد نفس الكفر بقره ان بعده وهو قوله
وكنتم امواتا الآية حال من فاعل تكفرون ولما ادبها علمها بحالها الصارفة عن الكفر
المتنصية لايمان كما يدل عليه قول المحققين وتكفروا عن كونهم مع علمهم كمنه المقصضية
خلاف الكفر ولا شك ان لا وفق لبيان علمها بالاحوال التي تصبرهم عن الكفر المقصضية
عن حال التي تدعوهم الى الكفر فانهم كرون كل واحد منكم من قبيل الكفر
بخلاف ما لو قيل تكفرون وكنتم امواتا قال صاحب الفتح كيف سأل عن حال مطلق
الا انه اذا دخل على فعل كرون سؤالا عن الاحوال التي كرون لذلك الفعل المختص
بها فاذا قلت كيف حئت مثلا يكون المعنى انك انما ما شيا ولا شك ان الكفر
من اختصاص العلم بالصانع والجهل به فان الذين كفروا بالله تعالى لا يدان كونه
حين صدور الكفر عنهم اما عالمون به كما داموا جاهلين به فاذا قيل كيف كفروا
كرون المعنى ان في حال العلم باسمه تكفرون ام في حال الجهل به ثم لما قيد كيف تكفرون باسمه
بقوله وكنتم امواتا على معنى كيف تكفرون وانتم عالمون بقصبتكم هذه التي حال الجهل
وتبين حال العلم به لان العلم بهذه القضية يستلزم العلم بالصانع قادح في سبب
موجود غنى في جميع ذلك عن سواه فصار المعنى في اي حال تكفرون حال كونهم
عالمين بهذا الصانع الموصوف بما ذكره ولا شك ان هذا العلم صارف فري الحال
عن الكفر بالصانع وصدور الفعل عن القادر مع الصارف التوى عنه مظنة تعجب وتوبيخ

والنكا وتوبيخ فيكون سوق الآية لذلك والنق بينه وبين كلام المحقق ان
فخصص الحال المشكورة المستفاضة من كيف حال العلم بالصانع وحال الجهل به
الصارف التوى علمها بالصانع والمص علمها بحال الجهل بالصانع فالتوى علمهم
بالحال المقصضية خلاف الكفر ويروى عن علي بن ابي طالب ان قوله الا انه اذا دخل
على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي كرون لذلك الفعل من اختصاصها بها انما يصح
اذا جرى كيف على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد بها معنى في الحال التي كرون فلا
وثانيا ان تخصيصه لا يلائم ضرورة تدعويه وثالث ان العلم بالصانع لا يستفاد
من النظر الا بطريق الزوم ولا حاجة اليه بعد ما افاد المنطوق ما هو مقتضى
وربما ان نظير هذه الآية في التواتر كثيرة وما يدل على جري فيها فظهر بهذا ان
مختار المحققين بالتصريح بخصص فان قيل معنى ما اخبره المحققون كيف
لانك وجميع الاحوال وهو ما في اثبات حال بعده بقوله وكنتم امواتا في قوله
ان في الاحوال على العموم ليس مقصود بالذات بل انما نعتت ليستعمل في نفي الذات
وهو لا ينافي في اثبات بعض الاحوال بعده **ول** والخطاب مع الذين كفروا جملة سمعته
ان الخطاب في تكفرون على طريقة الالتفات من الخيبة في قوله واما الذين كفروا فانه
ان التاكيد اذا توجه الى الخطاب كان المنع من التاكيد على الغائب لان التاكيد
لعله لا يصل اليه فانه تارة وصفه بالكفر حيث قال واما الذين كفروا وسوء
المقال حيث قال فيقولون ما ذاروا ولا اولئك هذا مثلا ونحوه ايضا من النقص
والقطع والفساد واقتضى المقام ان يبالغ في توبيخه والالتكاف على سببهم
خاطبه على طريقة الالتفات وتكفروا عن كونهم كما قال يابن هذه صفاتهم كيف
تكفرون باسمه ليس لهم حياء ويروعون عن هذا الكفر القبيح الروى مع كونه متروكا في
بالصارف التوى وتكلم مع علمهم مستحق بقره من اهل النفس من يقولون
لا يخاطب مع الذين كفروا في التواتر العظيم الا انه كقول لفظ كما في قوله تعالى يا ايها
الكا فرون اوتقوا الله في هذه الآية فان التقديم فيها قل لهم يا ايها الكافرون
كيف تكفرون فيكون الخطاب في امثالها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مع الكفرة
حتى تكون التفتاتا فذلك قال الامام في توير الكفر الحاشية للمعتمدين على ان الكفر
من قبيل العباد ولا خلق له شيا اياه وخاسرها انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
باسم الذي انتم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة التوحيد الى آخره قال **ول** في جواب

لا حيوة لها الظاهر ان قوله في ذكرته امواتا من قبيل مقابلة الجمع والمعنى كان مادة لكل
منكم قبل ان تكسب صورة الان كما والاحيوة له مرجع حيث انها ليست خالصة
كونها عن صفة واعذية او جلاطا ولفظا او مصفا وهو جمع مضمرة وهي قطعة لحم
ولم تعرض لطور العلقه لقرنها من طور المضمرة فذكر احدها يعني عن ذكر الاخرى مع
ان المقصود ليس ستيقا والاطوار وقوله مخلقة اي تامة المخلق والاموات حيث
تخفيف ميت اصله ميتون على فتيقن ثم او غم ثم خفف ففعل ميت والمصنف ميت
في الطوار بعد الطوار عما من شانه الجوع وقيل هو زوال الحيوة عما وجدته الحيوة على
التقدير كون قوله كما كتبه امواتا من قبيل التشبيه البليغ على معنى كتبه في الطوار
جماديتكم كالاموات من حيث فقد ان وصفت الحيوة والانس من عنكم في تلك الاطوار
فيكون قوله كما لا حيوة لها اشار الى وجه التشبه وقيل اطلاق اسم ميت على
الجماد حقيقة بناء على ان الموت عدم الحيوة مطلقا وان التعاقب بينهما تعاقب الاسباب
والسلب لا تعاقب العدم والملكية **ول** مخلوق الارواح ونفوسها فيكم مبنى على ما
اليه المليون من حدوث الارواح وان اختلفوا في ان حدوثها قبل حدوث
البدن او حال حدوثه **ول** وانما عطف بالفاء لانه متصل بما عطف عليه
ان الاحياء والاول متصل بكونهم امواتا من حيث اتصالها بالطور الاخير من اطوار
جماديتهم وهو طور كونهم مضمرة مخلقة بخلاف الامور المعطوفة ثم فانها متر اخية عطف
هي عليه فان الامارة متر اخية عن الاحياء والاول والاحياء والتالي ان اريد به
المتشور يوم نفي في الصور فكونه متر اخيا عن الامارة ظاهرا وان اريد به الاحياء
في القبر للسؤال كما روي ذلك عن السدي كون استعمال كلمة في هذا الموضع
على ان حيوة القبر متر اخ عن الموت وان كان المشهور عدم كون متر اخيا عنه كما
روي عن ابي داود عن ابي زرارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ان الميت ليس يخفق ناله اذ او توارى من حين يقال له من ربك
وما ديتك ومن يتيك كحديث ثم ان كان المراد بالاحياء الثاني الاحياء يوم
نفي الصور كون المراد بالرجوع الرجوع الى جوارسه تعالى بجعل الجنة والدار
متر اخ عن الاحياء المذكور وان اريد به الاحياء في القبر يكون الرجوع بمعنى النشور
يوم الحشر والجزاؤ وجميعهم في موقف الحساب والترخي بينهما ظاهرا قال الامام
المجتهبة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه في مكان وهو ضعيف او المراد انهم حكمه

على
الحيوة
ظ

202
الى حكمه يرجعون على انه تعالى يبعثهم في القبور ويحشرهم في الحشر وذلك الرجوع الى الله تعالى
وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله كما كقولهم رجوع
الى الامير اي الى حيث لا يحكم غيره وقال ايضا احتج قوم بهذه الآية على بطلان كتاب
القبر بنا وعلى انه ما بين انه يحسب مرة في الدنيا واخرى في الآخرة ولم يذكر في
القبر بولده قوله كما ثم انكم بعد ذلك المستور ثم انكم يوم القيمة تبصرون ولم يذكر
حيوة فيما بين ما بين ما بين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله كما قالوا امتنا مستحيين
واحييتنا انتنابن لانه قول الكفار ولان كثير من الناس استواحيوة للذرية في
صلب آدم حين اتخرجهم وقال اللهم استبركهم وعلى هذا التقدير حصل حياتهم في
من غير حاجة الى حيوة في القبر والجلوب لانه لا يزم من عدم الذكر في هذه الآية ان لا يكون
حاصلة وايضا فليقل ان قوله ان له من ذكر حيوة القبر في هذه الآية لان قوله
ثم يحسبكم ليس المراد بها الحيوة الدائمة والاصح ان يقول ثم اليه ترجعون لان قوله
ثم تقتضي الترخي والرجوع الى الله تعالى حاصل من حيث الحيوة الدائمة من غير تراخي فلو
جدنا الآية من هذا الوجه وكذا على جميع القبر كان قريبا انتهى كلامه وقال الامام
السنفي قلت الآية على اثبات عذاب القبر وراحة القبر وفي القرآن آيات تدل على
ذلك منها قوله تعالى وانكم في الارض مستحقون وانشاع الحيين اي الاحياء الموت ثم قال
فيها ترجعون اي في القبر لانه في الارض والحيوة بعد الموت اما كون في القبر وفيها ترجعون
بعد هذه الحيوة التي في القبر ومنها ترجعون اي من القبر يبعث ومنها قوله تعالى
قل لست بحسيك وهذا خطاب لاهياء وينصرف ذلك الى احيائهم بعد موتهم لان احياء
الحي لا يتصور ثم قال ثم يبعثكم اي بعد هذه الحيوة ثم يحسبكم الى يوم القيمة اي يبعثكم
بعثا وبعثا هذه الآية وكنتم امواتا اي في ارحام امواتكم فاحب ثم يبعثكم في الدنيا
ثم يحسبكم في القبر ثم اليه ترجعون بالبعث يوم القيمة **ول** فاعجب كونهم مع علمهم بحالهم
هذه مرتبة بقوله والمعنى اخبرني على اي حال تكونون وكنتم امواتا اي بين بالكنه
كيف من معنى التعجب والافتكار وكفى بهم مع وجود ما يصرفهم عنه وهو علمهم بحالهم المتضمنة
لخروج الايمان والتساعده عن الكفر بعد ما تبين كونه احياءا عن حالهم في القبر
عليها وفيه اشارة الى الجواب عن سوالين احدهما ان قوله وكنتم امواتا او كما
حالا وهو اضمير مشبته كان الواجب ان يكون مصدرا بقدر ظاهره او مقدر
ومن المعلوم انها ليست بظاهره فليس هي مقدره وتقرير الجواب انه لا حاجة لهذا التقدير

لانه انما يحتاج الى تقديم ما اذا كان محال مجردة التي فعلها ما ض مثبت والا كذلك
وهنا بل محال هو مجموع قوله كنتم امواتا الى تزجرت كما قيل كيف تكفرون وجاهلكم
انتم كنتم امواتا بل محال من حيث المعنى جملة اسمية قدر فيها قولنا جاهلكم وتصمكم انتم
فقولنا جاهلكم مستدا وقصم عطفه وقوله كنتم امواتا خبر انتم المقدر وانتم
مخبره خبر المستد المقدر فلما كانت الحان اسمية من حيث المعنى كانت بالواو وحده
كما في قولك جادني زيد وعلام راكب والنا في من السواديين ان مضوي محال
وعا عليها يجب ان يكونا متقاربين في الوجود والافتقار بينهما لان كونهم
فعل حاتي وبعض هذه القصة متقدم عليه وبعضها متأخر عنه فلا تقارن القصة
واشار الى جوابه بان ما ذكرنا يلزم اذا كان محال لغوي نفس حاله وتصمكم ليس كذلك
بل هو العلم بالخال والقصة كما قيل كيف تكفرون وانتم عالمون كما لم من اولها الى
آخرة ما يجوز ان يكون كقوله الخاتي مقارنا لكونهم امواتا كونهم امواتا
العلم بها اي بالاخبار التي والارواح وقوله لما نصب لهم علة متعلقة بقوله كنتم
وقوله منزل منزلة علمه خبر لقوله كنتم ووجه التفسير انهم اذا علموا حقيقة كل واحد
الاخبار التي والارواح اليه كما لم يبين لهم حذر في الكفر فكذلك اذا تمكنا من العلم
فعل هذا الجواب كون العلم في قول الحق اعجاب كونه مع علمكم كما تمنا والاعلم
حقيقة ولما هو منزل منزلة وهو التمكن منه وهو جمع بين المحصنة والمجاز وهو غير جائز
الا ان محل علم عموم المجاز ويكون المعنى كونكم واحوا العذر في ارتكاب هذا التمكن
ول سيما وفي الآية وليس على صحتها اي على صحة الاحياء بعد الموت والارواح التي
والمقصود منه تايد كونها منزلة منزلة معلوم الوقوع بما فعل ما نصب من الدلائل
الذات على وقوعها فان العقل يقتضي وقوع البعث والرجوع الى الجوارح من وجودها
ان خلق الخلق لا فناء والامانة خاصة من غير قصد العاقبة بعث ولعب كبان بني
للقصص خاصة لا يقصد عاقبة فانه لا شك انه عايب ولاعب فلوم يكن بعث
ووارا في الجوارح ليصير خلق هذه الدار وسيرة اليها كان خلقها خلقا عن العاقبة
فيصير عيبا تعالى له عن ذلك وان في ان التسوية بين الوحي والقدرة في الكرامة
والنعمية ليست حكمة في العقل وانما الحكمة توجب البعض بينهما ومن سوي بينهما في
بعد سفيها وقد ورد في السمع على تزيير هذا الاصل قال له كما هم حسب الذين احسنوا
السيئات ان تجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم سوا ما يكفون

د قال ما اتفق المسلمون كما لم يبين انكم كيف تكفرون ثم فري في الدنيا التسوية بين المؤمن
و بين الكافر في افرع النعم الطاهرة من الحق وسلافة الامضاء واصناف الاموال
وسائر وجوه الاحسان كوالافعال فلا بد من دار اخرى ينسب فيها بين الوحي
المطيع والقدرة الخالف وايضا انتصاف المظلوم الظالم حسن محمود في العشق مع قطع
النظر عن ورود الشرع وقد نرى كثيرا من المظلومين في هذه الدار ما تواقيل اصابت
الانتصاف وهو كما عدل الحاكمين لا يوصف بالجور بوجه فيجب القول بما راغبي
ينتصف فيها المظلوم من الظالم تحقيقا لوصفة العدل فيقديم مثل هذه الدلائل
كان كل واحد من حيوة البعث والرجوع الى الجوارح من الامانة معلوم الوقوع مع ان
في هذه الآية تبيها على ما يدل على صحة وقوعها ولا شك ان ذلك هو الشيء الذي
يريد وليس وقوعه وضيم هو في قوله وهو انه سما لما قدر ام راجع الى كلمة ولا في
عليك ان ما ذكره من الدليل انما يدل على صحة الاحياء والثاني ولم يذكر ما يدل
على صحة الرجوع الى جوارحه تعالى كونه ظاهرة غير محتاجة الى دليل **ول** في القليلين
عطف على قوله مع الذين كفروا اي ويحتمل ان يكون الخطاب مع قبيلة المؤمنين والكارين
فلا يكون التفاتا بل يكون جاريا على سبب قوله تعالى ايها الذين آمنوا اذكروا انكم
فلا تجعلوا سمعكم اذوا وانتم تسمعون فان الخطاب مع القبيلتين لما من ان المجموع وسماها
المحلاة باللام للمعجم حيث لا عهد وهو لا يقول لما بين دلائل التوحيد ودليل النبوة
ما اشاد اليه بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الى قوله ان كنتم صادقين
و وعدهم على الايمان بقوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات
التي قوله وهم فيها خالدون و وعدهم على الكفر بقوله فان لم تصفروا لن تصفروا
قوله اعدت للكافرين ولذلك صفا انهم فيها خالدون وقد مر ان المقصود
بقوله وبشر الذين آمنوا عطف حال من آمن بالقرآن ووصف ثوابه على حال من غيره
وكيفية عقابه فالقصص المتعاطفتان متعلقتان بالقبيلتين **ول** اكر ذلك ب
لما وذلك اشارة الى ما ذكر بعد لما وقد ذكر من النعم التي عمت جميع الكفابين من هذا
الموضع الا قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ارسوا له اولها نعمه الجاهل
فالامانة المودية التي المحبوة الثانية الابدية وهي المذكورة بقوله كما كيف تكفرون
بانه وكنتم امواتا فاحببكم آية وثانيتها خلق ما ينتفع بالكفون في دينهم وديانهم
ان في الدنيا فيبتقون ابدانهم واصلاح احوالها وتمكينها على الطاعات والامانة

٢٥٣



فلا استدلال به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله ولا اعتبار به الى ما اعد
لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها فان فيها عبرة ونحوها بل يعنى
المعصية وقد ذكر هذه النعمة بقوله هو الذي خلق لكم الهمم ونما لهما ما ذكره بقوله
واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ثم قال فانه في ذلك على خلقه آدم
وعلى كنهه تعظيم لسيده اياه فيكون ذلك انما عاينا على جميع بني آدم ورايتها ما ذكره
بقوله تعالى واذ قلن للملكة سمعي والادم لم فانه ما ذكره ولا تخصيص آدم بالخلق
ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بوجه في العلم ان صارت الملكة عاجزة عن طرح
ورجته في العلم ثانيا ثم ذكرها ان سبحان اجل بابا سبحان الملكة والنعمة في صفة
تعالى بقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي اوتيتكم اني قد جعلتكم امة مكية
منهم حيث قال كيف تكفرون فانه وان كان على صورت الاقرباء الا ان المراد
والاكثر والتخفيف والاستبعاد حتى تبيح في المومن بذلك عن الكفر والظن ان يذبح
الكا فوعنه ويرغب في الايمان **الرسالة** مع انه يمدد وعلم نعمته المعنى المستخرج
القصة باسمها اختلاف الجوابين مبنى على اختلاف في مفهوم النعمة فان كانت
النعمة عبارة عن مطلق ما يتبعه الا ان سواها وكان مقصود الازالة او كان
وسيلة ووصفة الى ما يقصد لذاته فالجواب هو الاول وان كانت عبارة عما يتبع
به مقصود لذاته فالجواب هو الثاني والمعنى المستخرج من القصة باسمها هو اخراج الانسان
من خضوض مرتبة الجادية ورفعة قدرته الى اوج السعادة الروحية التي هي
التقرب الى جناب القدس والارتقاء الى المنازل الرفعة ودار الانس **الرسالة**
فان بعضها ماض وبعضها مستقبل اي بالنسبة الى زمان وقوع العامل بالنسبة
الى حال التكلم فان ما يكون ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى حال التكلم يوجب ان يقع
حالا اذا كان متاخرنا زمان وقوع العامل نحو جاد في زيد وقد ركبت واذرب
ترشد وتسلم **الرسالة** ومع المومنين خاصة عطف على قوله مع الذين كفروا انما
قوله مع القبيلين فعلى هذا يكون الكلام مسوقا ليعلم ان النعمة على من كيف
تكفرون نعم الله عليكم وتسترون ابا دية اليكم وكنتم امواتا اى جهالا لا تعلمون
من سوق الكلام المص ان جعل الامور كما يكون بقوله تعالى وكنتم امواتا على عهد رب
كون الخطاب مع الكفار على الآيات والدلائل الصارفة عن الكفر ومتنقضية للايمان

حيث

حيث اومى في تفسيره الى جهة حسنها به في حيث لا يقدر على شي منها احد غيره وعلى عهد
ان كون الخطاب مع القبيلين ومع المومنين خاصة حملها على نعم القبيلية حيث قال قد
عليهم نعم العانة والخاصة الى قوله يسبكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
قلب بشر و قال لتقرب منه انعامه عليهم بما ذكر من نعمه اى بله والوجد في ذلك
ان الكفار لم يكونوا بها لا مشكركون لعن القطع من سب في حكمه تارة والاولى والآيات
الدالة عليه بخلاف المومنين فانهم لما نظروا في امثال هذه الدلائل وصلوا بها الى ذروة
اليقين وكما لم يعرفه كان المناسبات في حقهم تارة او النعم وتبرغيبهم في شكرها والذروة
عليه وتارة او النعم يناسب ايضا على تقدير ان كون الخطاب مع القبيلين في حيث ان
المقصود من الخطاب عليهم استقبال صدور الكفر منهم واستبعاد عنهم تلك النعم الحقيقية ولا
يخفى ان تارة وما يناسب لهذا المقصود **الرسالة** والجزء حقيقة في القدرة الحسية
او ما يقتضيهما فان بعض الصلايين ذهب الى الاول والبعض الآخرون الى الثاني وعن
ان الحيوة غير قوة الحس والحركة ويدل عليها ان الحيوة توجد في المفروض من الاضداد وليس لذلك
المفروض قوة الحس والحركة فالحيوة عنده امر آخر غير قوة الحس والحركة لكنه يقتضيهما
فان لم يمنع مانع يتحقق تلك القوة والافلا كما في المفروض وفي شرح الموقف او حصل
في مركب عنصري اعتدال نوعي يمتد في فضاء جوهري فاض عليه من كسب قوة حيوية ثم انبعث
منها قوى اخرى اعنى محاسن الظاهرة والباطنة والقوى المحركة كل ذلك بتقدم الزمان
العلم **الرسالة** مما زفي القوة النامية خبرنا ان تولد والحيوة وضمة طلائها ومقدما تاراج
الى الحيوة وضمة طلائها راجع الى القوة النامية الموجودة في النباتات ايضا فكما كانت
النمته من طلائع الحيوة كان اطلاق لفظ الحيوة عليها من قبيل ايجز باعتبار ان تولد
اليه ولو تحسب الجحش **الرسالة** وفيها تخصص لان من الفضائل عطف على قوله
في القوة النامية وضمة طلائها في قوله من حيث انها راجع الى الفضائل وضمة طلائها وغايتها
راجع الى الحيوة فكون اطلاق لفظ الحيوة على تلك الفضائل مما زامن قبيل اطلاق اسم السب
على السب والموت بازا والحيوة يطلق على من ثلثه تقابل المعاني الثلثة التي هي الحيوة
تقابل العدم والملك لا تقابل التضاد فلفظ الموت حقيقة فيما يقابل الحيوة بمعنى القوة
الحساسة او ما يقتضيهما فالموت حقيقة عدم الحيوة بالحيوة عن تصفها بها بالنسبة
كما في العمى الطارىء على البصر لا يطفى العمى فلا يلزم كون عدم الحيوة عن الجحش عند استجوده
لحيوة موتا ولفظ الموت مما زفي المعنيين المتقابلين بيمين بمعنى القوة النامية وبالجحش



المختصة بالان الا ان التقابل فيها كما لتقابل بين البصر ومطلق العمى حيث ان الموت
لهذين المعنيين المجازيين ليس عبارة عن عدم الحيوة بل ينك المعنيين عن اقصاهما بل
فان زوال الحيوة بعد موتها ليس بشرط في الموت المجازي بخلاف الموت الحقيقي فانه شرط فيه
والحيوة بكل واحد من هذه المعاني انما يتصور في حيوانات ضروية مختصة بالقوة
النامية والعضايل الالمانية بها وكذا المعنى الاول وهو قوة الحس والحركة والقوة
المستوعبة لها والسيارة القوية الموجودة في الحيوان التابعة لا اعتدال المزاج فان الحيوة
بكل واحد من هذه المعاني مختصة بالحيوانات ولا يتصور في حقه تعالى وقد اتفق المتكلمون
وغيرهم من اهل الملل والحكام على انه لا يتصور اختلاف في معنى حيوته فذهب الحكماء والفقهاء
المجسدين البصريين من المعتزلة الى انها عبارة عن صحة التصاقه تعالى بالعلم والقدرة
والوجه في اطلاق لفظ الحيوة عليها كونها لازمة للحيوة التي فيها تكون لفظ الحيوة في
المعنى المذكور مجازيا من قبيل كمال اللزوم واردة الامام بقوله الازمة في قوله تعالى
انه صفة لقوله صحة تصاقه وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان حيوته تعالى
صفة قائمة بذاته تجب صحة العلم والقدرة لا نفس هذه الصفة استيعاب لفظ الحيوة للصفة
المذكورة من قوة الحس والحركة التي هي اذن القوة المستوعبة لتلك القوة تشبيها
بالقوة بالمعنيين المذكورين في كل واحد منها تقتضي صحة التصاق العلم والقدرة
وقول المصنف على الاستماع متعلق بقوله اريد بها فنكون قيدا لكل واحد من معني حيوته
في الباري تعالى وادراكه استماع مطلق المجاز المتناول لتسميته وفي نفسه الازم
والحيوة تستعمل على وجه يقال للقوة النامية في النباتات والحيوان حيوة ومنه قيل
نبات حتى اذا كان ناميا وعلى ذلك قوله تعالى اعلم ان لست بحي في الارض وقوله تعالى
واحيينا به بلدة ميتا وان في للقوة الحساسة وبه سمى الحيوان حيوانا وان لست
للقوة المختصة بالان من العقل والعلم والايان وذلك كونها سببا لحيوة الالمانية
وعلى ذلك قوله او من كان فاحيينا وقوله استحيوا له وللرسول اذا دعواكم
لما تكلمون وعلى قوله لقد اسمعت لونا ديت حيا ولكن لا حيوة لمن نادى
والموت يستعمل في فقد كل واحد مما تقدم واما وصف الباري حق شافع بالحي فليس
يتصور منه مقابلة الموت فانه تعالى الدائم الباقي به حيوة كل حي **دولة** وهو المصنف
ترجوت بفتح التاء بمعنى تودون فان رجح يستعمل لازما كما في قرآوة يعقوب
يقال رجح بنفح رجوعا ويستعمل متعديا ايضا يقال رجح بنفح رجوعا وهذيل

حذف في حقه

يقول ارجعه غيره كذا في الصحاح والقواعد المشهورة كوزان يكون من رجع مستعد الذي
هو ثلثي مجرد ووزان يكون من ارجع من باب الافعال **دولة** فانها حقه احياء اي
الصفة الاولى وحقق مصدر مضاف الى المنزلة وقوله مرة بعد اخرى منسكوب تقدم
دولة وهذه اي النكته الاخرى المذكورة انما هي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وتيم
به مما شتم ولا شك ان البقاء والمعيشة المتوقفتين على خلق الارض والسموات انما هو
البقاء والمعيشة في الدنيا فكذلك خلق الارض والسموات لصفة مرتبة على خلقهم وبقاؤهم
في المرة الاولى من حيث الانتفاع فان الانتفاع بالارض والسموات انما يحصل لك الحيوة
لا من حيث الوجود ضروريا من خلق الارض والسموات وليس مرتبا على خلق الارض والسموات
بل الامر بالعكس قال الامام وما حسن ما راعى لسبب هذا الترتيب فان الانتفاع
بالارض والسموات انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله تعالى انما حيوة اولاهم تبعه
بذكر السموات والارض انتهى **دولة** بوسطا وبينه وسط متعلق بالانتفاع والانتفاع
الان في قوله كل ذلك رب والملائكة بنبره وسطا هو وانتفاعه بما هو عليه
دالة في حصولها مما لا ينتفع به بنفسه انتفاع بوسط فان من النباتات ما لا ينتفع
به الا ان بذاته بل يتضرر به ويفتدي ببعض الحيوانات والانسان ينتفع بذلك
الحيوان المنتفع به وينتفع بذلك النبات بوسطه انتفاع الحيوان به وتوسطه غير ذلك
قال الراغب ان قيل قوله مع خلقكم ما في الارض جميعا لخصي ان يكون كل ما في الارض
خلق لاجل الناس وانتفاعه به معلوم ان في الارض كثير مما لا تنفع لالناس فيه بل
المضار كالحيات والحقار والسحرة والاشجار من الناس فيل الاشياء الضارة في
الظاهر لكل نوع منها خاصة فيها تنفع لالناس فاجب العالم اذ انما علمها انما ان يكون
قوارا لالناس او غذاولة او غذاولما هو غذاولة او دواولة وينتفع به بان يكون
له مدخل في الانتفاع بشيء مما ذكره ذلك بين في انواع الاشياء واجناسها واما
تنفع جوماتها والعلم بذلك كما علم ينتفع هذه الحجة بعينها مثلا فلا سبيل لنا اليه وجزا
العالم بعضها محتاج الى البعض موجد بالحكمة ولذالك قال حكما والاسلام ليس في العالم شيء
ضار بلا اطلاق وانما الضار ضار بالاعتبار لبعض الخسائر التي في العالم **دولة**
او وينك بالاستدلال عطف على قوله في دنياكم باستنفا عكم بها على طريق العطف على كونه
عاطلين مستغنين والمجرد لفظ مقدم على المنصوب محلا فان في الارض لشماله على
عجيب الصنع يستدل به على الصانع العاقل والحكيم ولا شتماله على سباب الانس وطيب بحال

يتوقف ويبتدئ به لذات الآخرة وثوابها فانها باسرها انموذج لغيب الجنة ولذاتها ولا شئ اعلى
الرحمة وصديق الباطن يتوقف ويبتدئ به الآخرة وعقابها فانها ايضا انموذج
عذاب النار ووعيدتها فوفد باسرها من خصايل الاشياء وعذاب النار **رد**
لا على وجه الغرض متعلق بقوله معنى لكم لا جكم وانتفاعكم فانه لما اوهم ان كون
انتفاع المكلفين بما في الارض علة غائية حاكمة له كما على خلقه وقد ثبت ان احوالنا
ذو الاله التي لا يتعالى لا يتعلل فعل الغرض بنا وعلى ان الامم لو كان كذلك كان تعالى
مستكلا بذلك الغرض المستكمل بغيره ناقصا عنه وذلك محال على الله تعالى فان قيل
ما ذكر من الاستكمال بغيره انما يلزم اذا كان الغرض عايدا الى الله تعالى فلم لا يجوز ان يكون
فعله تعالى معللا للغرض عايدا الى غيره لا الى نفسه حتى يلزم ان يكون مستكلا بذلك الغرض
اجيب بان عود ذلك الغرض الى ذلك الغير ان كان اولي بالنسبة اليه كما في عدم عوده
اليه فقد انتفع تعالى بذلك الفعل فيعود له ذلك الغير وان لم يكن العود الى ذلك الغير
اولي بالنسبة اليه تعالى لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا له تعالى حاله على الفعل
فان الغرض علة علمية العلية الفاعلية مؤثرة في فاعليته وما لا يكون اولي بالنسبة
لا يكون له تأثير في فاعليته فمع الهم المذكور بان خلق ما في الارض لاجل انتفاع
الانسان ليس على ان يكون الانتفاع غرضه كما في خلقه بل على انه كالغرض من
حيث انه عاقبة قال الامام الرازي في تفسيره قال اصحابنا ان الله تعالى لا يتعلل
لغرض ثم تكلم في الامم في قوله خلقكم ما في الارض وفي قوله وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل بالفضل لغيره لكان فعله لذلك الشئ لاجل الغرض
لا جرم اطلق له تعالى عليه لفظ الغرض بسبب هذا ما انتهى كلامه يعني انه تعالى
لما خلق ما في الارض بحيث تضمن خلقه حكمة ومصحة وهي انتفاع الانسان به وكان
خلق مؤدوا اليها وكانت هي مترتبة عليه كما ترتب الغرض على الفعل شبهت بالغرض
وادخلت عليها لام الغرض فلام العلية مستقاة من الحكمة والمصلحة فان فاعله
وان لم يكن متعلقا بالاعراض فانها متضمنة لكم ومصالح لا تعد ولا تحصى وهي كالغرض
في كونها عاقبة الفعل مؤداه **رد** وهو حصصنا بآياتنا فانه كما في الكسب
ايضا ونقل شرف الدين الطبرسي عن الانتصاف ان هذا مذاهب فريدة من المعتزلة
بزه على التفسير والتعويض ثم نقل عن الانتصاف ان هذا القول ذهاب اليه جماعة من اهل
السنة من الحنفية والشافعية والامام فخر الدين الرازي في محصوله وجبه القواعد **الكلمة** فليس

تكملة الامم من قوله
ما في الارض

فليس هذا الذم مقتضاها كما زعم انتهى كلامه وهذا المنقول بزيادة كلامهم ايضا لا يمكن
اهل السنة الا ان اهل السنة بزاوية القاعدة الكلية القايلة بان الاصل في الاشياء
النافعة هو الاباحة الا ان يراد وليس يسمي بخطر فثبت الخوض على نص هذه الآيات
واستدلوا بها عليها فمعي عندهم من البرهان المستنبط من نص القرآن ودوران الحكم
العقلية المتشبهة على تحيين العقل والتعويض كما ذهب اليه الفوقه المذكور من المعتزلة كما
قيل هذه القاعدة ان كانت مأخوذة من هذه الآيات فهي عامة في كل ما خلق في الارض
من الاشياء ان فعة ولسانها كالمسوم القايلة ومن القايدورات كما يقولون لنا يط
فهي تقتضي اباحة ما في الارض مطلقا فما وجه قوله وهو مقتضى اباحة الاشياء ان فعة قلنا
كلمة ما وان كانت عامة الا ان قوله لكم خصصها بالنافعة بنا وعلى ان الامم فيكم
كما تدل على الاختصاص قال ايضا على معنى التمتع كما اشار اليه المحقق بقوله ومعنى لكم
لا جكم وانتفاعكم ثم قال وهو يقتضي اي قوله لكم لعمري ذلك ومعلوم ان المخلوق لا انتفاع
مختص بخلق الاشياء ان فعة مما في الارض لا يتصور في خلق جميع ما في الارض قال
الامام احتج اهل الاباحة بقوله تعالى خلقكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق كل ما في
الارض للكامل فلا يكون لاحد اختصاص بشئ اصلا وهو ضعيف لانه لما قابل الكل
بالكل فيقتضي مقابلة الفرد والتعيين يستفاد منه وليس منقضى وانما ركض الى رد هذا
الاستدلال بان الآيات تاتى على ان كل ما في الارض من حيث هو كل لكل الا ان
من حيث هو كل وهو لا ينافي اختصاص البعض ببعض لاسباب شرعية كالاشياء والجمعة
والوراثة والاجازة والاعاقق والنكاح ونحو ذلك وانما يصح الاستدلال بها على
عدم جواز اختصاص احد بشئ ان لو كان المعنى ان كل واحد مما في الارض لكل واحد
منكم وليس كذلك **رد** وما يعم كل ما في الارض الا ان كل واحد مما في الارض لكل واحد
ان معنى الآية خلقكم الارض وما فيها بنا على انها من قبيل اعتبار التقدم والاشي
كقوله تعالى فما ضربوا فوق الاعناق ان اضربوا الاعناق فما فوقها وكان الخيال
لهم على ذلك التاويل هو ان نفس الارض مخلوقة لاجلنا كما ان فيها كذلك هذا
المعنى انما يستفاد باننا وبن المذكور اشار المحقق الى ان حمل الآية على المصدم والتفسير
خلاف الظاهر فلا يترك بلا ضرور وكون نفس الارض مخلوقة لاجلنا قد ذكر سابقا
بقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا فلا حاجة الى ان يتعوض به في هذه الآيات
بمعناها على خلاف الظاهر حذر عن الشك وادعى تقدير ان يراد بالارض الخبز ويجب

ان لا يدخل نفس الارض في الحكم وان لا يتناول كلمة الاشياء والخاصة في الارض نفس
الارض ايضا لان الشيء لا يخص في نفسه واما اذا اريد بالارض جهة السفل دون
الغبر او في نحو دخول الارض في مفهوم كلمة بابا وعلينا ان الغبر او واما فيها واقعة في
جهة السفل وقيل ان الآية تدل على جهة اكل الطين لانه انما خلقنا ما في الارض
دون نفس الارض فاكل الطين تناول وتصرف في ملك الغبر غير ان المالك
وفيه بحث لان الماكول لا شك ان من اجزاء الارض وان جو الشئ يطير عليه انه في
الكل فاكل الطين اكل ما في الارض فكيف يكون حراما ولان كحصى الشئ وبالذكر
لا يدل على نفي الحكم عما عداه **دولة** وجميعا حال من منقول عنكم بمعنى ولا دالة
لها على الاجتماع في الزمان وهذا هو الفرق بين قولك جاءوا جميعا وجاءوا معا
فان مع يقتضي كصاحبة في الزمان بخلاف لفظ الجميع وقيل هي اهلنا حال موكدة
لان قوله ما في الارض عام يراوى معنى كل وقوله من الموصول انما في احراز عن ضمير
لان كونه حال من ضمير لعموم لا ينافي مقام ان مقام الامتنان لصحة المبالغة
في كثرة النعم لا المنعم عليه **دولة** قصد اليها بارادة اي بان جعل ارادة متعلقة بها
اي تعلقها اذ لم يكن ثمة متحقق حتى يتصدق اليها تعلقا حادثا حكم الامام الواحد
عن الغر انه قال الاستواء في كلام العرب يستعمل في معنيين احدهما ان يستوي الرجل
ويتهيئ شأبه وقوته وثانيتها ان يستوي من عجاج ووجه ثالث وهو الاقبال
على الشئ يقال كان فلان مقبلا على فلان ثم استوى على والى على معنى قبل على والى
وهذا هو معنى قوله ما في الارض ثم استوى الى السماء وسئل محمد بن يحيى عن الاستواء في صفة
فقال الاستواء الاقبال على الشئ وقال الزجاج قال قوم في قوله ما في الارض
السماء اي عمد وقصد الى السماء كما تقول فرغ الامير من بلد كذا ثم استوى الى كذا
اي قصد اليه بالاستواء من غير ان ينحطف على شئ آخر ويميل اليه وفي الصحاح يقال
استوى من عجاج واستوى على ظهر دابة اي استقم واستوى الى السماء اي قصد
واقبل واستوى اي استوى ظهره كما في قوله واستوى بشر على العراق واستوى
الرجل اذا انتهى شأبه ولا يخفى ان بعد القصد من هذه المعاني من خواص الاجسام
فيمتنع منها وه اليه كما وكذا كلف القصد المستوي الى الشئ من غير ان ينحطف على شئ
آخر كما في ايضا من خواص الاجسام فلا يصح سنا وه اليه كما الا بان يستار المعنى
الارادة والشيء فلذلك قسم استواء بالقصد وقسم القصد بالارادة ثم بين

٥٥٧

هو القصد المستوي الذي ليس فيه انحطاف على شئ بحيث قال من قولهم استوى اليه كما سئل
ثم بين ان القصد والتوجه المستوي ليس اصل معنى لفظ الاستواء بل اصل معناه طلب السواء
مطلقا اي سواء كان في القصد وغيره ومعنى الطلب يستواء ومن بناه انفعالنا على
انه قد يكون للتصرف والاحتمال نحو اكتسب فانه بمعنى كسب الا ان معنى زايدا وهو
والطلب وعبارة الكشاف لما اوردت ان اصل الاستواء هو الاعتدال والاستقامة
حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى الحود وغيره اذا قام
واعتدل ثم قيل استوي اليه كاستوى الرسل اذا قصدت قصد مستويا من غير ان يتوي
على شئ اشار كحصى رده بان قال اصل الاستواء طلب واة لا الاعتدال
لان الاستواء بمعنى الاعتدال والانصباب ايضا مأخوذ من الاستواء بمعنى طلب
السواء **دولة** ولا يمكن حمله عليه اي لا يمكن جعل الاستواء المذكور في قوله ما في الارض
على الاعتدال لان الاعتدال من خواص الاجسام فلا يمكن سنا وه اليه كما وهو من ثمة
الرواية المذكورة ومحصل كلامه ان صاحب الكشاف ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال
بيان ان الاستواء اصل معناه الاعتدال فليس كذلك لان اصل معناه طلب السواء
وان اطلاقه على الاعتدال للعلم المذكور وان اراد بيان ان الاستواء المذكور
في الآية محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناه على ان الاعتدال والاستقامة
من خواص الاجسام وعلى المصدر من لوجه الكلام **دولة** والاول وهو كون استوي بمعنى
فانه اول المعنيين المذكورين وثانيتها كونه بمعنى استواء واداء بالاصل من طلب
السواء والمعنى الاول وهو القصد استواء الارادة اذ في هذا الاصل بالنسبة الى
المعنى الثاني وهو الاستيلاء والتملك فانه ليس له موافقة ومناجاة لاصل المذكور
دولة والصفة بالجر عطف على الاصل وكذا قوله والتسوية واداء بالصفة كقوله التي
عدي بها فعل الاستواء فلو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لكان تعدية بعدي كما في قوله
قد استوى بشر على العراق ولما عدي بها بالي رجع ذلك كونه بمعنى القصد وركبه
ايضا ترتيب التسوية على فعل الاستواء بكلمة الفاء في قوله ففسروا من وتقتضي تأخر
التسوية عن الاستواء وتأخره عن القصد والارادة في خلاف تأخره عن الاستيلاء
والتملك فان الاستيلاء على الشئ يقتضي سبق وجود المستوي عليه والفاء تقتضي تأخر
وجوده فيستأفان **دولة** والمراد بالسماء وهذه الاجسام العلوية ان اريد بالارض
الغبار والمراد بها جهات العلوان اريد بالارض جهة السفل فان قيل كيف يصح ان

والقصد فادرك اذ في الترتيب
وتأخره بالارادة كما في قوله
فقتضي

يزاد بها جهات العلو والسفل ولا يتجدد وجهات علوا وسفلا الا بخلق السماء والارض
نعم وليس المراد وجهتي العلو والسفل اليهتين المتجددتين حين خلق الارض وتسمية السماء
بل المراد بهما ما سمي الآن بجهتي علو وسفل فكانه قيل خلق لكم في جهته السفلى الآن ثم استوى
الي في جهته العلوى الآن وقد علم ان كون اثبات جهتي العلو والسفل قبيل خلق الارض
مبني على الفرض والتقدير كما ان اثبات يوبين واربعه وستة مبني على ذلك
قال تعالى قل انيستم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندا وذلك
رب العالمين وحصل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة
ايام سواء لسائلين وقال عز من قائل ليله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام
واليوم عبادة عن المقدار الذي من طلوع الشمس الى غروبها ولا تشمس في فلان يوم
فوجب التصدير الى التقديم قال الخبير التقى في اثبات جهته العلوية والسفلية والايام
الستة والاربعه قبيل خلق السماء والارض مبني على التقديم والتشميل وقال ابو البركات
نخسه ولاحاجة اليه في اليهتين لان المراد بهما ما سمي الآن بالعلو والسفل فكانه قيل
خلق لكم في جهته السفلى الآن ثم استوى اليه في جهته العلوية ثم احتج اليه في الايام الستة
والاربعه لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا تشمس في نصيبا روي التقديم **ول**
وتم بعد لتفاوت ما بين اليهتين لما اول قوله تعالى خلق لكم في الارض جميعا ثم استوى
الي السماء وعلى ان خلق الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء والظاهر ان خلق الارض
في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضي تقدم كونها مدحوة على خلق
السماء وهذه الآية يوافقها قوله تعالى في سورة حم السجدة قل انيستم لتكفرون بالذي
خلق الارض في يومين وتجعلون له اندا وذلك رب العالمين وحصل فيها رواسي
فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء لسائلين ثم استوى
الي السماء وهي مخات فقال لها والارض استيا طوعا وكرها قالنا اثباتا يوبين
نقصا من سبع سموات في يومين وهي تدل على ان الارض فيها خلقها ليله تدل
في اربعة ايام ثم استوى الي السماء ونقصا من سبع سموات فهي توافيق الاله في الله
على ان خلق الارض ودحاها متقدما على خلق السماء وهما تان الاياتان بقضما
كما هو قوله تعالى في سورة الان زعات انتم اشد خلقا ام السماء وبارك فيها فسواها
واعطش ليلها واخرج صفحا والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على ان ليله
بني السماء وخلق سمواتها واظم ليلها وابرز شمسها ثم بعد ذلك دحا الارض وهذا

251

المنع خلاف ما دل عليه الآيات الاوليات اشارة الى وجه التخصيص منها ايضا ان
خلق السماء والارض والارض وبقول قنادة والسدي استدلالا لانه تعالى والارض بعد
ذلك دحاها وهذا محض القدر لانه انظر السقف قبل وضع الاساس وودع
التي بينه وبين الآيتين السبعين بان التساقط انما يزعم ان لو جعل ثم في قوله
ثم استوى الي السماء وعلى الزمان وليس كذلك بل هو مستعد للترخي في الرتبة
بان شبة الترخي في الرتبة بالترخي في الزمان من حيث ان كل واحد منهما بعد من صاحبه
ثم غير المشبه بما وضع المشبه به والمراد بالترخي في الرتبة ان يكون دخول ثم اعلى رتبة
بالنسبة اليه ما قبله كما في قوله تعالى ان كان من الذين آمنوا فان اسم كان ضمير يرجع
الي فاعل فاعل فاعل العقبه وهو كما قرأ في ما ذكره سما بالاعمال الصالحة من فك
الرتبة والاطح ثم الايمان فتم ههنا الترخي في الرتبة والافلايان لا بد ان يكون
مقدما على الاعمال الصالحة ليعتد بها الا ان الايمان لما كانت نعمه مطلقة غير مشروطة
بشيء من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان في كونها معتادا بها وكذا ان
السماء مع تقدمه في الوجود متراخي في الرتبة بالنسبة الى خلق الارض وقيل كلمة ثم
لترتيب الاخبار عنه لا لترتيب الوجود كما في قوله تعالى خلقنا من تراب ثم قال له كن
فيكون **ول** الا ان استأنف بوجهها استثناء من قوله فانه يدل على تأخر
دحا الارض وتقدرا حال من ضمير الخط المستتر في استأنف وكل واحد من قوله
تعرّف وتدبر امر الحاضر وقوله بعد ذلك طرف لقوله تعرّف وتدبر الامر وحال
والظاهر ان يقال تعرّفوا الارض تدبروا امرها بصيغة الجمع لانه سبب ضمير الجمع في
قوله انتم اشد خلقا وكلمة ذلك اشارة الى معنى الفعل المستفاد من بهمة الالهام
في قوله انتم لا اليناء ورفع السمك والتسوية والخلام الليل وابرار الشمس ليلها
بالافعال المذكورة كما قيل تفكروا وتقرؤا من اعادة خلقكم اشد من السماء اشد
ثم استوانف فيقبل بنا بما بارك فيها بالاعمال الصالحة على عباد الصنعة وكما الحكمة فمن
قدر على ذلك فهو على اعادكم اقدر ثم قيل وتقرؤا وتدبروا امرها بعد ذلك
ثم استوانف بان قبل دحاها اخرج منها ما دحاها ورجع الى الآية فاعلى هذا التاويل لا ولا
في الآية على ما في دحا الارض وخلق ما فيها عن خلق السماء حتى تساقط قوله ثم استوى الي
السماء والحص لم يرش هذا وجعل الاستيناف المبني على التقديم فعل غير مقسم لقوله دحاها
وجعل ذلك اشارة الى مولد ذلك الفعل المتحد وجعل بعد ذلك خلاف الظاهر ب

على ان الظاهر ان كون قوله والارض بعد ذلك وجهها من باب ما اضمر عليه على التفسير
وان كون بعد خلقها وجهها وكون ذلك اثباتا في البناء ورفع السمك وفي التفسير
وقال ابن عباس ونجا به خلق لسه الارض ولا تم السماء وليس قوله ثم استوى في الآيتين
واما قوله والارض بعد ذلك وحدها فمعناه مع ذلك كما في قوله تعالى ليس للسموات
بعد الايات اي مع الايات ولانه انما يدل على تأنف في الارض ويستظهر وهو لا ياتي
تقدم خلق نفس الارض على خلق السموات كما يدل عليه الآيات الباقية فنقول انه تعالى خلق
الارض ثم السموات ثم بسط الارضين وهو اقرب الى الحكمة وهي تمهيد الاساس
ثم رفع البن ثم بسط الاساس وقال ابن عباس رضي الله عنهما اول ما خلق لسه جبهة طوله
وعرضها مسيرة الف سنة في مسيرة عشرة آلاف سنة فنظر لسه في اهلها بالهيئة
فذا بت واضطربت ثم ثار منها دخان واجتمع زبد فقام فوق الماء فجعل الزبد ارضا
والدخان سماء قالوا فاستأر من دخان خلقت وبزخ ارتفعت وباشا تة
توقفت وبلا عوج قامت وبنفخة اكسرت انتهى كلامه واخذاه صاحب الكشاف
حيث قال هذه الآية لا تاخذ قول الله والارض بعد ذلك وجهها لان جرم الارض
تقدم خلقه خلق السموات واما دخانها فمما فرز وايد به بارودي عن الحسن البصري
انه قال خلق لسه الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفجر عليها دخان ملتحق
بها ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وامسك الفجر في موضعه وبسط منه
الارض فذلك قوله تعالى كانت رتقا وهو التزاق وقال الامام هذا الوجه
مشكل لان قوله تعالى خلق لكم في الارض جميعا ثم استوى في السماء يدل على ان خلق
الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء لان خلق الاشياء في الارض لا يمكن
الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية كما تقتضي تقدم خلق ما في الارض على خلق السموات
تقدم خلق نفسها وتقدم كونها مدحوة على خلق السماء ووح تحقيق التناقض فذلك
لم يتبرهن المحقق في الكشاف ويمكن ان يجاب عما اورده الامام بان يقال خلق ما في الارض
انما يستفهم كونها مدحوة ان لو كان خلق ما في الارض بمعنى ايجادها منفصلا لم يلزم
لجواز ان كون الخلق بمعنى التقديم الذي هو مبدأ التفصيل خصوصيات فالمعنى
قد راكم ما في الارض جميعا ثم خلق السموات السبع وسواهن ولا تأخذون في ان يخلق السموات
الارض اولاً على هيئة الفجر وتقدر فيها اجمالاً جميع ما ينتفع به الان من البرزخيات
وغيرها ثم خلق السموات ثم بسط الارض ويهدى السكوني وان خلق فيها على التفصيل
ما ذكره

اول جولة
٥٧٥

ما قد ان اجمالا ولسه علم حقيقة حال الله عدلهم وخلقهم مصنونة من العوج والخطور فسفر
التسوية بالتعدل والفقير المستفهم للاعتدال والاستقامة الا ان بنا المصطلح لما اودع
ان كون خلق النفس منسولة بطريق تغييره من ضد ذلك الفعل اليه كالتسوية للسموات فانهم
ان كون المعنى ازاله عوجها وتغيير حالها الى الاعتدال والاستقامة وليس المعنى كذلك
وضع ذلك بقوله وخلقهم مصنونة اي ليس المعنى غير ان العوج الى الاعتدال او عدل
مستوية سالمة عن الخلل كالعوج والخطور والاعتدال قال تعالى في حق آدم وم فاضل
ونفخت فيه من روحي اي فاذا خلقته واوجدهت مستويا سالما عن العيب والخل تمت
خلقته ويقال ضيق في الركبة ووسع المار وقصر الثوب بمعنى اوجدهت كما ذكره العوج
بفقتين مصدر عوج الشيء بكسر الواو وهو عوج والكسب العوج بكسر العين ورفع الواو
قال ابن السكيت وكل ما كان ينتصب كالخياط والعود قيل فمع عوج بالفتح العوج
بالكسر ما كان في ارض او دين او عايش يقال في دينه عوج كذا في الصحاح قال ابن
في تفسير سورة الملك الفطور الشقوق والمراد الخلل من فطره اذا شقه والله
ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع اي جمع سمادة او سمادة كجودة ثم جادت
ثم جادت سمادة اصلها سمادة ابدلت واوها همزة لوقوعها طر فبالف زائدة
كما في كسار ورواد وكذا اصل سماء وسمي في الاصل كل ما عاك من سقف ووجه
مشتقة من السمو وهو الارتفاع وتوزان يقال سمادة من غير ابدال واوه همزة
توزنها عن التطرف بسبب التاويل وهو في معنى الجمع من حيث كونه اسم سمس
وعلى السد من بصر اطلاقه على الاجرام المتحددة وصاحب الكشاف جعل كون السماء
جمعا وفي معنى الجمع عند الحق رجوع ضمير سواهن الى السماء فاعترض عليه بان المحمية تمشت
وان الجنية ليست بكافية في رجوع ضمير كونت اليه وجعل المحقق في تفسيره بالاجرام
المتحددة لتأويله عليه ما يرد على توير الكشاف فقده دون لصدق وتحقى الله
والآية في تفسيره ما بعده يعني ان الارض في قوله خلق لكم ما في الارض ان اريد به
التعبير كما هو الظاهر مير او بالسماء والاجرام العالية فيصح رجوع ضمير الخلق في قوله
فسواهن اليها وان اريد بالارض جهة السطح مير او بالسموات ايضا الجهات العلوية
عملا لمصطلح المقابلة في لا كون ضمير من رجعا الى السماء وان صح رجوع ضمير
المؤنث اليها بناء على ان معناها الجهات العلوية وهي جمع مؤنث لانه لو رجع الضمير الى الجهات
العلوية كان المعنى فسوي جهات العلوية كأنه سبع سموات الا ان يقال كان الاصل فسوي

فبين سبع سموات ثم حذف ابي ردا وصل النفس ات عاكفا في قوله واخرا رموسى قوله فاذا
لم يكن الضمير راجعا الى ما قبله تعين كونه مبهما مفسرا بما بعده كما في ربه رجلا وراهن
وقيل عليه ان نفس الضمير بما بعده ليس يقينا حتى فان النخلة حصر والموضع التي نفس الضمير بها
بما بعده في سبع مواضع ضمنت ان ويجوز ربه ورجل فروع بنوع وجس وما جرى مجراها
وباول المتنازعين او اعلم ان في ونحوها وهذا الموضع ليس منها فكيف يجمع راجعا
الى ما بعده وتفسيره به واجب يمنع كونه مقصورا على السماع بحيث لا يجري فيه التماس
فان صاحب الكشاف وغيره قالوا في قوله من كان ران كان واحدة
وفي غيرها ان ضمير من وكانت كوزان كون مبهما وقال الخليل المصداق في قوله من
فسوا من عايد الى السماء باعتبار كونها عبارة عن الجهات بل هو مبهما مفسر بسبع سموات
مثل ربه رجلا ونعم رجلا ويالها قصة وياله حراما ووقتها زوجة وذلك لان الضمير
شاح في كلامهم ان فيه من التنقيح والتشويق والابهام ثم التفسير والتفصيل في النفس
ما لا يخفى ولهذا جعل صاحب الكشاف هذا الوجه عربيا متوقفا عليه دون ان يفسر
للسماوات لكونها جمعا اجنبا في معنى الجمع فان لم يفسر لم تثبت وتجنسية لم تكن كفاية
في عود ضمير جمع كوزان اليه مع فوات ما في الابهام ثم التفسير انتهى وقال الامام وفائدة
ابهام الضمير وتفسيره بما بعده ان المبهم ذاب بين كان فخم وعظم من ان بين ولا
لانه اذا اتمت شقوق النفس الى الاطلاق عليه وفي البيان بعد ذلك شفاهاها لتدقيق
ول سبع سموات بدل وتفسيره البدلية على بعد ان كون ضمير راجعا الى السماء بمعنى الاله
العالية والتفسير على بعد ان كون الضمير مبهما مفسرا بما بعده قال الطيبي في اوضح التفسير
الى السماء وكان سبع سموات حالالا في فسوا من كانه سبع سموات او سبع سموات مستقلة
على انها حال موطئة نحو انزلناه قرآنا عربيا واذا كان الضمير مبهما كان سبع سموات نصب
على التمييز والتفسير نحو ربه رجلا ثم قال نص صاحب الكشاف على هذا من النصيبين في سورة
حم السجدة وقيل ستوى الالهنا بمعنى صفة فيتحدى الاله من فكون سبع سموات مستقلا
ثانيا ولم يتم ضم لمص لاحتمال كونه حاللا لكونه بعدا من وجهين احدهما انه حال تقدير
وهو خلاف الاصل والثاني انها مؤولة بالمشق وهو خلاف الاصل ايضا والاحتمال
كونه منعولا ثانيا بناء على انه لم يثبت مجي ستوى بمعنى صير واعلم ان اصحاب الارصاد
وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة الفلك الاقرب اليها فلك القمر ووقته فلك
عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم فلك زحل فهذه الافلاك السبع

تامة تمام
بوصفها
وتسعة

تامة تمام
بوصفها
وتسعة

هي افلاك الكواكب السبع الباق والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثمانية فيه
الفلك التاسع فلك الاكبر وهو الذي يتحرك كل يوم وليدة دون واحدة
بالقريب وهذا الفلكان يسميان في لسان الشيخ بالعرض والكرسي في لسان
الحكام بالفلك الاكبر وفلك الثواب لعدم كواكب الاول وعدم حركة كواكب الثاني
وما ذكره في اثبات هذه الافلاك من الحجج مشكوك فيه بوجه فلا يكلم بوجهه فانه لا يثبت
للعقول البشرية الى ادراك حقيقة الحال ولا يحيط بها وينبغي ان يتركها الا على
فاطرها وخالفها فوجب الاعتقاد فيما يرد على علمها على الدلائل السمعية **ول**
وان صح اي وان صح ما ذكره من الدلائل العقلية وما يدل على علمه من كون الافلاك
تسعة فليس في الآية شيء لزيادة قال الامام فان قال قائل فهل يدل التنصيص على
سبع سموات على نفي العدد والزيادة الحق ان تنصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزيادة
ولعل هذا هو مبني ما ذكره ابراهيم بن محمد الكوفي من ان سبع سموات منصوب على انه
منقول به لسوى والاصل فسوى منهن سبع سموات حذف حرف الجر من ان وصل
اليه سوى كما في قوله تعالى واخرا رموسى قوله اي من قوله وعلى تقدير كونه بدلا لكون
من قبيل بدل البعض من الكل والظاهر الذي يتبادر الى الذوق السليم ان
التنصيص على العدد الخاص نفي لما زاد عليه والالم يكن للتنصيص عليه فائدة **ول**
مع انه ان ضم اليه الشمس والكرسي لم يتبين خلاف اي في كون الاله ام العالوية تسعة
الان المراد بالسموات ايضا ذكر في القرآن هي الافلاك التي هي غير الشمس والكرسي
بدل انه تخصيصها بهذا الالهيين ودلالة التنصيص على طهرها واشتقاقها واظهارها
مع بقائها حالها لبقا والجنة التي بينهما **ول** فيه تعديل يعني ان هذا الكلام يتضمن
قراية الفريدة الاولى في تعديل لما ذكر قبليه من خلقه مستوية مستقلة لا تفاوت فيها
ولا فطور ولا امت ولا اختلاف خلق ما في الارض على حسب حاجات اهلها وفضلهم
ومصالحهم والثانية الاستدلال بما ذكر قبليه على علمه بتفاضل الاشياء وكلياتها وجزئياتها
فان من كان خالقها لا يرضى ما فيها والسموات وما فيها من العجيب والعزيز
لا بد وان يكون عالما بما فعله وظهر له ان استدلال المتكلم على علمه بالجزئيات
بان قالوا انه تعالى فاعلى لهذه الالهة على سبيل الاتقان والاحكام وكل فاعل
على هذا الوجه لا بد ان يكون عالما بما فعله على سبيل التفصيل حتى مطابق للقرآن
والنكتة اذ انه ما يخرج في صدورهم من سبعا وحشر لاجب **ول** تبددت في وقت

٢٦

ولفتت اي كسرت والتصال الارجاجات كلها كالصالح الارجاجات رتبة بان رتبة
بالهواء والماء والارض والارض وقوله كيف يجمع خبران مسلوبا عنه معنى
الاستفهام اي لا يجمع البتة ارجاجا وكل بدن بعد ما قفنت وقوله فيها ومطرف على قوله
يجمع والضمير مستتر في حينه وارجاج الكل بدن وضميرها راجع الى ارجاجا وكل بدن **وله**
على كل مقتضات الاولى ان ارجاجا البدن قابله للجمع والحياة والثانية انه تعالى
عالم بها وبمواقفها وان لشه انه تعالى قادر على جمعها واجباؤها وقدرتها على جمع
انباتها بما لا يزيد عليه شكره سبحانه **وله** وسكن نافع اي في رواية قالون عنه
اعلم انه يجوز تسكين الهماء من هو وهي اذا وقعت بعد الواو والفاء واللام لا بد ان اتم
تخوفا كالنجي والنجي لهي الجوان ثم هو يوم القيمة من المتقربين تشبيها له الذي انضم
اليه احد الا حرف المذكورة بضمه ودهي كتحذف فكما يجوز تسكين عين عضد وكذا
جوز تسكين بار هو وهي بعد الا حرف المذكورة ارجاجا المنفصل جري المتصل كقوله
ووراه معه **وله** تعدا ونسبة تالته كانه قيل كيف تكزون باسمه وقد خلقكم
وخلق الاشياء ولكم وانتم على ايكم بما ذكر في القصة من النعم وتعميم الاب والكرامه
نعمه تم جميع فروعها تسدي على شكرهم وانصبا بهم من النعم **وله** واذا ظرف وضع
لزمان النسبة الماضية وقع فيه ارفي اي نسبة المسند اليه سواء كانت تلك
النسبة مضمون جملة اسمية او فعلية فان اذ يجوز انما فيها الاكثرتين اذ ليس
فيها معنى الشرط كما في اذا فان اذ المتضمنها معنى الازا لا تصاف الا بالفعليه
على الاصح فاذا ظرف زمان ماض وان جازع الفعل مستقبل لقوله تعالى واذا يركب
الذين يريدوا ذكروا واذا ظرف زمان مستقبل وان جازع الماضي لفظا نحو
اذا جئتني اركبتك فانها تعقب الماضي والمستقبل وهذا هو العاكب في استعمالها
فاذا قلت اذ قام زيد قمت كانت هناك نسبتان ماضيتان وقد دلت
كلمة اذ على زمانها والنسبة الاولى نسبة القيام الى زيد والنسبة الاخرى هي نسبة
القيام الى نفسك فموس حيث المعنى بمنزلة قوله لما قام زيد قمت ونحوه قوله
فقد نصره له اذا فرجه الذين كذا وقيل على هذا حال كلمة اذا الا ان نسبتها
هنا مستقبلتان كما في قوله ان قام زيد قمت **وله** ولذلك اي وكول
وضمها لزمان حكمية تتضمنها الجملة تجب انما الجمل وذكر في المنصل انها ماضيتان
ابدان الجمل الا ان اذ تصاف الى كل الجملتين واختها لا تصاف الا الى الفعلية

في اذ واذا

تقول جئت اذ زيد قام واذا قام زيد وتقول جئت اذ قام زيد واذا يقوم زيد **وله**
كجئت في المكان اي كما ان جئت بجبا ضافته الى الجملة وهو ظرف مكان وانما لم
اصافته اليها من حيث ان وضعه لمكان نسبة وتلك النسبة لا تحصل الا بالجملة **وله**
وبنيها تشبيها لهما بالموصولات في احتياجهما الى جملة عليهما وتبين ما وقع فيها من نسبة
وله ومحلها المنصب بالظرفه ابا هذا ذهب الجمهور فان بعض اهل العربية لم يجعلها
لازمة للظرفه وفي نحو اشقي العظيمة ولا يسبق اليه ويحكم ان اذ واذا ظرفان
الظرفه بل تجبان سمين غير ظرفين حتى يجوزون وقوعهما متداينين فيقولون
اذا استيك اذا اتاني في زيادي وقت اتيانك وقت اتيان زيد اليك وكذا الكلام
في اذ فيها مرفوعا للمحل في مثل هذا الموضع وقد يقعان منصوبين على انها منقول بها
كما في قوله عليه السلام كما يشه رضى الله تعالى عنها اذ لا علم اذ اكنيت عنى راضية واذا كنت
على غضبي قالت قلت ومن اين تعرف ذلك فقال عليه السلام اما اذ اكنيت عنى راضية
فانك تقولين لا ورب محمد واذا اكنيت على غضبي قلت لا ورب ابراهيم قلت اهل الله
ما اجمع الا اسمك فان اذا ههنا منصوب للمحل على انه منقول به لا علم وقد يقع اذ مرفوعا
المحل بضمه وبعد اذ تجانسا لسنه ولم يعد المحس بقول هذا البعض واول الموضع الذي
يلبس كونها فيها غير ظرف محل الكلام على التقديم فتقدم به الحديث لا علم غضبك على
و رصاك عنى اذ اكنيت اذ و وقوعها مرفوعين او منصوبا بها لم يرد في كلام من يعيد
به فلا بد من المصير الى التاويل وتاويل قوله تعالى اذ تجانسا لسنه بعد ما حدث وقت
تجنية لسنه وكذا قوله واذا اذ اكنيت قليلا فكلتمكم تاويله واذا ذكر والحادث
وقت كونكم قليلا وكذا هذه الآية ان كان اذ فيها منصوبة باذ كما قد
كون تاويلها اذ كذا حدث وقت قول ربك وقوله واذا اذ اذ اذ اذ
قوله بالاحقاف في تاويل اذ كذا امر اخي عاذا حدث وقت انذار قومهم واذا ذكر
حادثه اخي عاذا اذ اذ وقوله اذ كذا عبيدنا الرب اذ نادى ربه في تاويل اذ
حادثه وقت بذائه وقيل عليه مثاله **وله** فانها من الظروف التي لا تصح
اي لا يستعملان الا ظرفين ولا يتصرف فيها بان يحلانا في مرفوعين وتاويل
مجرورين او منصوبين على ان كونها منصوبا بها فيما يلي مثل الوقت واليوم
والليل باليس لازم للظرفه من سما والزمان فان مثال ذلك كما جعل منصوبا
على الظرفه كون مرفوعا ايضا نحو يومنا طيب وليستنا بارودة والفرق ان

٥٦١

اذوا ذالم كما موضوعين لزمان النسبة كانت الطرفية لازمة لها بخلاف وقت
واليوم فانه موضوع لمطلق الزمان او الجزويين منه مع قطع النظر عن وقوع ما به
فلا تكون الطرفية معتبرة فيه بحسب الوضع وانما حصلت باستعمال المتكلم فيقول
فانها من الظروف التي المنتصرة عنه للزوم نظيرتها المستفاد من قوله في النص
على الطرفية ابدأ وقوله لا ذكرناه اشار الى ما مر من ان اذوا وظرفان من غير ان
لزمان نسبة مخصوصة وفي الباب واذا لا يتصرف الا باضافة الزمان اليه فيكون
وحينئذ ولا يكون منقولاً به وان قال به اكثر من مرتين فانه بقدر ان اذوا وقت
كذا ولا ظرف مكان ولا زيار ولا ع فالتمثيل والامثلة حاجة خلاف لمن زعم
ذلك وقد حذف الجملة كصاف هو لها للعلم ويعرض عنها تنوين كقوله تعالى وانتم
حينئذ تنظرون وليس كسره والحال في هذا كسره اعراب ولا تنوين تنوين صر
خلافاً لا يخش بل الكسرة لا تقاها ككثيرين والتنوين للعرض بدليل وجود الكسرة
والاصافة قال الشاعرينك عن طلائك اتم عمودها بواقية وانت اذ صريح
ولا يخش ان يقول صلوات حينئذ فلما حذف المصنف بقى المصنف اليه على حاله
ولم يبق مقامه **وله** واما قوله تعالى واذا عرفوا اذوا جوارب ما يقال كيف يصح
عليها بان محلها نصب على الظرف اذوا مع ان اذوا في هذه الآية ونحوه مثل قوله
اذوا عبدنا ايوب اذوا في ربه لا يجوز ان يكون ظرفاً للمفعول كما ذكره وهو ذكر
اذوا ليس زمان المذكور زمان الا انذار ولا زمان نداء ربه بل هو بدل المفعول
فيكون منقولة به وتغير الجوارب كما مر فان قيل قوله حذف الحادث واقية الطرف
مقامه يتا في مقصود وجيب من حيث ان قيام اذوا مقام المفعول به يدل على كونه منقولة
فانه اذوا قيل الطرف المستقر في مثل زيد في الدار اذوا في مقام العامل بعد حذفه كما
معناه انه خبر كماله سمي باسمه بعد حذفه واعرب باعوا به والمقصود كونه ظرفاً
منصوباً بالحدث المقدر وقت الاذوا ومنه جعله علامة المحذوف ودل عليه
لا جعله مع باعوا به وتسميته باسمه فلا محذور **وله** وعامله في الآية قالوا
كما هو الظاهر المستغنى عن التاويل والمعنى قالوا انما جعل فيها من يقربها
قول لسبب عز وجل لهم انما جعل في الارض خليفة وليس منصوباً بقول بعد لا اله الا
اليه لا يجعل في المصنف قال النجيب المصنف انما جعل في الارض خليفة ليس منصوباً
باذوا المضمرة ان يجعل هذا الامر معطوفاً على المحذوف بقوله انما شكر النعمة في خلق الارض
واذوا

واذوا وقت كذا او واذا ذكر الحادث وقت كذا واما على تقدير انتصابه بقول
والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة من غير التفات الى ما فيها
من الجمل انشاداً وخياراً هذا الكلام مع بعض زيادة مني والظاهر انه اراد بالقصة
المعطوف عليها قوله تعالى كيف تكفرون بالله الى قوله فسئلوا من سبح سموات وارضها
المعطوف قوله تعالى واذا قال ربك للملائكة اني قادم عليكم فاستمعوا له وانصتوا لعل
لا ذكر يكون هذه الجملة لا رتبة معطوفة على قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وكونوا
ان لسه لا يتحصى ان يضرب مثلاً في جملة اعتراضية ولا يتحصى ان جعل الكلام الطويل جملة
وجعل كلام طويل في متعلق بين هذا الكلام الطويل والجملة لا رتبة اليه بقوله من تلك
الجملة بعيد عن الغم لا يفتق اليه العقل لا يتكلف وان قدرا ذكر يكون قوله
ان يجعل فيها الآية جملة استئنافية **وله** لانه جاء معمولاً بقرينة في القرآن كثير ابيان
للتريفة المعينة لتقدير اذوا حتى لا يراد على الترتل بتقدمه ان تقديره تقدير بغير
قرينة وذلك لا يجوز كما قيل والذي يدل على تيقن اذوا كونه ما صاب للكلمة اذوا كثيرة
مجى تلك الكلمة في القرآن كرم موله له اولاً ياقية في الاستفاد كما في الآية المعطوفة
وفي قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده ذكر يا اذوا في ربه فان المعنى ولله علم هذا استقر
ان ذكر ربك رحمة عبده ذكر يا وقت نداء ربه بناء على ان الذكر مصدر مصاب
الى منقولة وكثرة وقوعها معمولاً له تصح قرينه لتفقدته قال الامام اضر اذوا
لسه تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع والقوان كلمة كالكلمة الواحدة ولا يوجد
ان يكون اللام في صرح فيها لفظ اذوا كتركت جيل هذه السورة فلا جرم ك
ذلك لانه الكسرة في المصحح انتهى والظاهر ان مراد المصنف بجمل اذوا مفعولاً لا اذوا
صريحاً كونه معمولاً بحسب الظاهر لانه في الحقيقة معمول للحادثة المقدر في المصنف لا اذوا
كما صرح به **وله** او مضمرة عطف على قالوا او على اذوا والقول باضماره
مبني على امر من احد ما صلحته المقام لا ضماره والشا في انه كونه هناك قرينة والله
على خصوصيته وكلا الامر من تحققان بالنسبة الى ضمير كل واحد من اذوا ومثل
بدا خلقكم اما تحقق الامر الاول فظاهر لان المقام يصح للمصدر كل واحد منها وكذا تحقق
الامر الثاني فان كثرة وقوع اذوا على ما في اذوا قرينه وكذا على اذوا خصوصيته وان الآية
المنقولة الناطقة بانه كما خلق ما في الارض جميعاً لمن ثم سوى سبح سموات
قرينة والله على اذوا ومثل وباد خلقكم فقوله دل عليه مضمون الآية المنقولة صحة
الضمير

٢٦٢

لعل على المصنف خصصه ليظهر كون هذا الاحتمال قريبا لاحتمال ان يكون العمل اذكر المصنف
وفي الحواشي السعدية اذ نصب باضارا ذكر بقية المقام حيث لم يذكر له عامل ولم ينسب
لاضارا رشي سوي ذلك مع كثرة استعماله معه واورد عليه ان قوله لم يذكر له عامل
كخالف قول صاحب الكشاف وكوزان ينتصب بقاوا وقوله ولم ينسب
لاضارا رشي سوي ذلك يردده قول الحصان معطوف على مضمون الآية المتقدمة
مثل وبد اخفكم لظهوره من سبب بل انفسه **ول** وعلى هذا اي على تقدير اضمار
مثل وبد اخفكم تكون جملة قوله تاتي واذا قال ربك معطوفة على قوله خلق لكم في الارض
جميعا وبد اخفكم اي الناس من قال ربك محمد ولا يحج ما فيه من البعد لان قوله وبد
خلقكم لما كان في الطرف كان جملة العمل مع محموله كلاما واحدا والمخاطب بقوله بد اخفكم
غير المخاطب في قوله اذ قال ربك وحرف الخطاب عن مخاطب آخ في كلام واحد يعيد
فلذلك قال الفاضل المصنعي ولم ينسب للاضمار عامل سوي اذ ذكر **ول** وعن محرم
هو بفتح اليمين وسكون العين المهملة اسم فاضل من افاضل اهل التفسير واحديث وروى
الا ما بين البخاري ومسلم كذا في حاشية كوكبي حشوه وروى عنه ان كلمة اذهبا زينة
والجملة ليست ظرفه بل هي فعله معطوفة على الاسم فيها وهي قوله تعالى هو الذي خلق لكم
ما في الارض والمناسبة بين المثلين كونها لتمام النعمة وبيانها ومقتضى ان يكون من عمل
عطف العصاة على العصاة فلا يطلب منه تناسب المثلين بل يطلب ان سبب بين الرضين
الذين سبقت لجمتان لاجلها وانكر الزجاج وغيره القول بزيادته وقالوا ان
الحرف اذا نادى معنى لم يجر الفوه وقال الراغب وقول ابي عبيدة ان اذني
امثال هذه المواضع زائدة فانه تقصير في النظر وقد مر ان ما جعل صفة وجره
الفاظ القرآن لا يكون عن كنه التبتة **ول** والملك جمع ملائكة على الاصل فان الال
والقباس مع مفضل ان يحج على مضارع نحو مطيع ومطاع ولو كان جمع ملك لفتح الميم واللام
لكان جمعه على فعائل ساذا فان فعلا لا يحج على فعائل بل يحج على فعائل فيقال
واجبل في جيب جبل وعلى فعالة وافعال كجاء وجره في جمع حجر وعلى فعول افعال
وهو قبيل نوا سواد واسد وقنود واققاد في جمع اسد وقنود قال النضر بن
شميس لا اشتقاق للملك عند العرب فوزن ملك عنده فعل وجمعه على ملكة شاذت
عداه اتفقوا على ان اصل ملك ملائكة وقد جاء الاصل في قول ابي عبيدة لرجل من عبدة
القيس جاهلي يحج بعض الملوك فقلت بانسي ولكن ملائكة تنزل من جوارسها والحيوب

وهو صفة الذي يكون ما عطف عليه
واختلاف في علم الصفة كما قيل هو الذي ان لم

ثم ان المشهور ان يكون ملائكة مقبولا من ملك وهو من عمل من ملك اي رسل فاوهة
وعينه لام والاولى الرسالة وكذلك الملائكة والملك بضم الميم فيها قال السيد
ارسلته اتمه بالرك فبذل ما سأل وقال غيره اتمخ ابا وختنوس ما كنه
غير الذي قد يقال بلكذب ثم نقلت الهمزة من ملك الى مكان اللام وقد مر
نقيل ملائكة على وزن مفضل ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا
لكثرة الاستعمال مكون وزن ملك متعلا بحذف الفاء فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة
نقيل ملائكة على وزن معافقة بالقلب لان التثنية والاشياء التي اصولها وتهد التول
نقله ابو مهري عن الكسائي والازهرى نقله عن البيهقي وابن السكيت فعلى هذا يكون الميم
زائدة والهمزة اصلية بخلاف شمائل فان الشين فيه صفة والهمزة زائدة وتثنية
ملائكة في جميع ملائكة بشمائل في جميع شمائل تشبيه في جود الهيئة والصوت من غير نظر
الى زيادة واصالة ذهب بعضهم الى ان الميم في ملائكة اصلية والهمزة زائدة واختاره
ابن كيسان ويؤيده التشبيه بشمائل فان الهمزة زائدة فيه فملائكة على هذا القول
مشتق من ملك بضم اللام او فتحها وتسميتها بالملك لظهور قوتهم فان جميع مشتقات
م ل ك و ا ي مع معنى القوة والشددة كملك والملايك وملك التجين شدت عظمة الملكة
ملك بالفتح وملك النبعة صحتها بان ترك ليطها عليها كسائر حركاتها الشمس وملك الامة
بضم الميم واللام قوايمها وملك الطريق وسطه ونظمه ورجح ما اخذ ابن كيسان
بان معنى الشدة والقوة بضم الملكة ككلمة عم وكفاك قوله تعالى يسجدن ليس والنهار
لا يفترون واي قوة اعظم من ذلك بخلاف الرسالة فانها لا تهم كلمة لقوله تعالى
من الملكة رسلا ومن الناس واما قوله تعالى جاعل للملائكة رسلا مما يوحى بين الاليتين
وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا كلمه رسلا اما الى الملك فظاهر واما الى البشر
فلان الرسل منهم الاله محصورون اجماعا وما قيل من ان قول الله لانهم وساطة
بين الله وبين الناس اشارة الى الجواب عن الدليل على ان الملكة كلمة لا يصح
ان يكونوا رسلا الى البشر بالضرورة من حيث ان من ارسل من الملكة الى البشر محصور
وبعض منهم لا كلمه وتقرير الجواب انهم ان ارادوا بالبشر الانبياء والرسل من
ان من ارسل من الملكة اليهم محصور وبعض منهم لا كلمه لانه لا يقيدهم ولا يضربهم
ارادوا بهم الناس مطلقا فالمصنوع فكلام شدي لان دعوى عموم الرسالة لكل الملكة كثرتهم
ولو بالنسبة الى الناس مطلقا في افاضة يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم فحفظهم

٥٦٢

والنهار وورفع اعمالهم اليومية والتبليغية وتصويرهم في الارحام وقبض ارواحهم وتدريبها
 مساشم وغير ذلك من المصالح لا تخفى عن بذر روي الامام في شرح كثيرة للملكة ان نبينا
 آدم عشر اجن وبعث وبنو آدم عشر حيوانات البر والارض وكلهم عشر حيوانات البر وكلهم عشر
 ملكة الارض وكلهم عشر ملكة السماء الدنيا والارض وكلهم عشر ملكة السماء الثانية
 وعلى هذا ترتيب الالهة والسموات والسماوات في مقابلة ملكة الارض في مقابلة ملكة الارض في مقابلة ملكة الارض
 عشر ملكة الارض الواحد من سر اوقات العرش التي عدد ستائة الف طول كل سر اوق
 وعرضه وسمكة اذا قولت به السموات والارضون وما بينهما فانهما كلهما يكون
 شيئا يسيرا وقد راصنه واما من مقدار موضع قدم فيه الا وفيه ملك ساجد وروح
 او قائم لهم رخص بالتسبيح والتكبير في كل يوم في مقابلة الملكة الذين يحومون حول
 العرش كالقطة في الجوز ولا يعرف عددهم الا الله ثم قال راي في بعض كتب التكبير
 انه عليه السلام حين خرج به راي ملكة في موضع بمنزلة شرف بعضها يميشي تجاه بعض
 فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ابيون فقال جبرئيل عليه السلام لا ادري
 الا اني اراهم منذ خلقتم ولا ادري واحدا منهم قد رايته قبلك ثم سألوا واحدا
 منهم وقيل له منكم خلقك فقال لا ادري غير ان الله كما يخلف كوكبا في كل اربع مائة سنة
 فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربع مائة الف كوكب فسبحانه من انه ما اعظم قدرته
 واجل كماله وقال ايضا روي البيهقي في شعب اليمان عن ابن عباس رضي الله عنه
 قال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم باجته ومعه جبرئيل عم اذا انشق افق السماء
 فاقبل جبرئيل عم يتحناول ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد شل
 بين يدي رسول الله عم فقال يا محمد ان ربك يوم ذك السلام وتخيرك من ان تكون
 نبيا ملكا ومن ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فاشا وجبرئيل عم اتي بيده ان
 تراضع فرفقت انه في ناصع فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبرئيل
 قد كنت اردت ان اسالك عن هذا فوايت من حالك شغلني عن المسئلة فمن هذا
 يا جبرئيل فقال هذا السرفيل خلقه يوم خلقه بين يديه صافا قد صبه لا يرفع طرفه من
 الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه اللوح محفوظ فاذا
 اذن لسلكه في شئ من السماء ومن الارض ارتفع ما في ذلك اللوح الى جبينه فيسقط
 فان كان من عمل امر في به وان كان من عمل ميكان امر به وان كان من عمل
 ملك الموت امر به فقلت يا جبرئيل على اي شئ انت قال على الراجح ويجوز قلت على اي شئ

شيء ملك الموت قال على قبض النفس وما طننت انه بسبب الالقيام الساعة وما كان ذلك
 الذي رايته مني الا خوف من قيام الساعة **ول** كشمائل فانه جميع شمائل مثل شمائل
 وليس جميع شمائل لان شمائل الارض على شمائل الشمال والجنوب التي تهبت من ناحية القطب
 وفيها خمس شمائل شمائل السكينة وشمائل بالتحريك وشمائل بالالف الساكنة وشمائل
 بالهزة وشمائل مقرب منه كذا في الصحاح ومنهم من يجعل ثلثا من مفعلا من الماوك
 مهور العين بمعنى ارسل فاليم زايدة والهزة اصلية من غير اعتبار القلب قال صاحب
 الكشف واما جعل لاوك بمعنى ارسل اصلا فلهذا كذا في الصحاح ولا في تهذيب الازمهرى
 ونقله الشيخ ابن الجلب في تصريفه فان ثبت فهو وروي من المشهور لسانه عن القلب
 ويكون مصدرا ميب استعمل بمعنى المفعول وجعل موضع الرسالة مبالغة ثم قال قد كثرت
 في الاستعمال اليكني اليه بمعنى ارسلني وقال ابن الانباري اصله اليكني فقلت
 كسرة الهزة الى الام واستقطت الهزة لسكونها وسكون الكاف وعرف الالهة مشه
 نقلة الازمهرى وهذا وروي من اخذه من اللوك **ول** لانهم وساطة بين الله وبين خلقه
 من الانبياء وساطة للبشر فهم بالنسبة الى الانبياء وعليهم رسل حصصه رسلهم
 لتبليغ الرحي الالهية مما فيه صلاح احوال بني آدم عم في الشايبين وبالنسبة الى سائر خلقه
 كما رسل من حيث كونهم وساطة بينهم وبين ربهم في فيضات الكمالات القدسية والمعارف
 الالهية عليهم ووصل سائر ما يكملون اليه في معاشرهم ومعاوهم عليهم وليسوا رسلا
 حقيقة بالنسبة الى كافة الناس بنا وعلى ان عامة الناس لا يعرفون الملكة من حيث
 رسالتهم وتوسطهم في حصول مقاصدهم ومعرفة المرسل اليه الرسول وجهة رسالته معتبرة
 في حقيقة رسالته وان لم يعتبر به فيها تكون الملكة رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس
 ويحتمل ان يكون قوله فهم رسل الله تعالى او كما رسل مبنيا على الاختلاف في ان الرسول
 مطلقا هل يعتبر فيه كونه انسا او لا فان لم يعتبر بكون الملكة رسلا حقيقة وان
 اعتبر كما يدل عليه تعريف الرسول بانه انسان لعنة الله على الخلق لتبليغ الاحكام
 الشرعية تكون الملكة كما رسل **ول** فذهب اكثر المسلمين الى انها اجرام لطيفة اي الهوية
 فالجسمية تستلزم التحيز فكيفها السموات والارضون وتبليغ جميع حوز عن العالمين
 الاخيرين فان النفوس البشرية المخرقة لا بد انها ليست باجرام عند النصارى
 كذا البراهمة المجرودة عند الحكماء وليست اجراما متحيزة السببة **ول** هي النفوس الناطقة
 البشرية اي الخيرة الصافية من نفوس البشرية قيدها بها لان النفوس المخرقة عندهم



ان كانت خيرة صافية فهي الملكة وان كانت خبيثة كدرة فهي شياطين قال الامام
الملك على راي الفلاسفة جوامهم قايمة بانفسها ليست تختير البتة وانما ما يهية
في لفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانما اكل قوة منها واكثر علما وانما النفوس البشرية
جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجوامهم على قسمين منها ما هي بالنسبة
الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوس الناطقة بالنسبة الى ابداننا واليه استرقت
فالمدبرات اجرامها ما هي على شئنا من تدبير اجرام الافلاك بل مستترقة في معرفة
لسه تعالى ومجته مستترقة بطاعته وهذا القسم هم الملكة المقبولون ونسبتهم الى الملكة
الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوس الناطقة فهذا الكلام
قد اتفقت الفلاسفة على ثباتها ومنهم من اثبت انواعا اخرى من الملكة وهي الملكة الارضية
المدبرة لاجوال هذا العالم السفلي ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات
فهي الملكة وان كانت شريرات فهي شياطين **وله** واتقول الملكة كلهم اجمع
اختلقت في ان المراد بالملكة الذين قيل لهم ان جاعل في الارض خليفه كل الملكة
او بعضهم فردي الضحك عن ارضهم انهم هم الملكة الذين كانوا مختارين من قبل
عليه لعنة وذلك ان له تعالى لما خلق السموات والارض خلق الملكة والجن فكان
الملكاة السموات واسكن الجن الارض فعبدا وهم اطراف في الارض ظهر فيهم مدبري
فاستبدوا وفسدوا فبعث له تعالى عليهم جنودا من الملكة يقال لهم الجن اسمهم الميس
وهم قران الجنان اشتق لهم اسم من الجنة فهدوا الى الارض وطردوا الجن عن
وجوهها الى شعوب الجبال وجوارها يظهرون وسكنوا الارض وكانوا اخف من الملكة عبادة
لان اهل السموات الدنيا اخف عبادة من الذين فرقتهم وكذلك اهل كل سماوات والاولاد
الملكاة لما صاروا سكان الارض خفف له تعالى عليهم العبادة فاجتوا البقاء في الارض
وكان له تعالى قد اعطى ابيس ملك الارض ملك السموات الدنيا وغرابة الجنان
فكان يعبد له تعالى تارة في الارض وتارة في الجنة فاجتبت بنفسه وتارة الكبر فاطلع
له تعالى على ما انطوى عليه من الكبر فقال له ولجنده اني جاعل في الارض خليفه كذا في
الوسيط وقال لاكثر من الصعوبة وان لم يكن انما قال ذلك لجماعة الملكة
كلم من غير تخصيص لان لفظ الملكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل مع انه لا يخص
وله فانه تعالى اسكنهم في الارض اولاد ابي اسكن الجن اولاد في وجبال الارض فدرهم
اهلكهم وقهرهم **وله** من جعل الذي له مغولا ان وهو الذي يكون بمعنى صير فيك

على البتة او الخبر وينصبها مكون خليفه المفعول الاول وفي الارض هو ان في وسكن
على ما هو الاصل في الخبر اذا كان طرفا وقدم على المفعول الاول كونه نكرة كما في قوله الذي
رجل كانه قيل ان مصير في الزمان المستقبل خليفه كانه في الارض **وله** وصحة على سنة
الذي هو اسم ان وهو بالملك في ان وان كان جاعل من جعل الذي يعني من
مكون خليفه مغولا به ويكون في الارض طرفا لغوا مستقلا بجعل وهو الظاهر ويكون
مكون طرفا مستقلا مستقلا بخذوف على انه حال من خليفه ثم ان كان آدم عم مخرفا
في الجنة ثم نزل الى الارض بعد اكل من الشجرة يكون في الارض جاعلا مقدر وان
كان مخرفا في الارض كان حال مقارنته **وله** والها والمبا لانه في التصاق انيب
بالسنة عن الذاهب كما في رواية وعلامة بمعنى كثير الرواية والحكم ولم يجعل الهة والتا نيت
مع ان الخليفة فيعمل معنى الفاعل على كبدل عليه قولهم الخليفة من خلف الذاهب اي يحل محله
والتمثيل بمعنى الفاعل يفرق منه من المذكور والمكوث باننا وبناء على ما سيصح من ان
المراد بآدم عم مع قطع النظر عن ذريته بقية ان تعليم الاسماء كان له والامر بالملكة
كان به فلا وجه لتا نيت للفظح ومن ثم حموه على خلفا وكما جع فيعمل المذكور
وكما، وخراف وخراف، ومن انث الكلمة نظرا الى تانث لفظها قال في الجمع خليف
كقبيته وقبائل وقد ورد التنزيل بها قال له تعالى خلفا من بعد قوم نوح وقال خليف
في الارض **وله** والمراد بآدم عم اي مع قطع النظر عن ذريته بقية ان تعليم الاسماء
فان تعليم الاسماء كان له والامر بالملكة كان به لمكون سنا والافساد وسفك
الدماء اليه في قولهم يجعل فيها من يفسد فيها الآية مما زيا من قبيس الاسناد وان
ذلك من حوال ذريته المسببة عنه فلا يرد ان يقال كيف يصح ان يرد آدم
مع ان الملكة سند واليه بالاكوزان بوصف به نبي مرسل مصدوم عن جميع حقوق
به الذم واللوم ثم الخليفة لكونه قائما مقام غيره لا بد له من مخوف منه وهو كما اورد
او من سكن الارض قبلة من الملكة الذين كانوا سكان الارض بعد الجن كما قيل
ايها الملكة اني جاعل في الارض من خلفكم ويكون بدلائلكم ورافع ابي او من الجن
اجان فانه تعالى لما نفي الجن من الارض واسكنها آدم خليفته لا والله الجن الذين
تقدموه وعلى الاول كون المعنى اني جاعل في الارض خليفه مني يقوم مقام في الحكم
بين اهل الارض وانها راحك في ديني ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى كذا وادم
انا جعناك خليفه في الارض فاحكم بين الناس بالحق جعنا خليفه نفسه ليحكم بين

٥٦٥

فان قيل ان
رسول الله

اهل الارض بالحق الذي هو حكم الله تعالى روي علي بن ابي طالب قال قلت يا رسول الله
انبياء كان آدم رسولاً قال نعم الحديث فان قيل لمن كان رسولا ولم يكن في
الارض احد فيقال كان رسولا لا ولده وكانوا اربعين وكذا في عشرة من بطن
في كل بطن ذكر وانثى وتولدوا حتى كثروا وانزل عليه تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير
وعاش تسعمائة وعشرين سنة ذكره اهل التوراة وروي عن ابي بصير بن شيبه انه قال
الفحشاء **ول** وسبائة الناس اي وفي تلك امورهم بان يكونوا تحت ولايته
وتحت تدبيره الجوهري سبائة الرعية سبائة وسبوس الرجل امور ان سب
ما لم يستقم فاعلم اذا ملكك ابراهيم **ول** الحاجة لسد تالي متعلق بقوله استخلف في عمارة
الارض وهو جواب عما يقال ان الخلافة عن الغير توهم غير الغير عن القيام بالادب
الانبيسة وموتة ادم حنة وخرقة ذلك وذلك لا يتصور في حقه تعالى فما وجه الكلام
وتقرير الجواب ان خلافة تالي ليس بسببية على الجز والاجتياح تعالى عن ذلك هو الكبير
بل هو سببية على تصور المستخلف عليه عن قبول قبضته تعالى في غيره وسط كائن من جنس ذلك
المستخلف عليه والمستخلف عليه لما احتاج في قبول قبضته تعالى الى ان يتوسط بينه وبين
التي ارض عز شانه خليفة حننه وهو النبي والانبيا عليهم السلام استخلف عليهم لذلك
لما احتاج به تعالى من نبي **ول** ولذلك اي وتصور المستخلف عليه عن قبول قبضته
بالذات ولا بواسطة من خلاف جنسه لم يستنبط ملكا اي لم يجعل له تعالى ملكا نبيا
فان البشر لا يقدر على الاستفاضة من الملك كما قال لوجده ملكا لجنه جلا اي
لوجده الرسول ملكا لجنه جلا كما قيل عليه السلام في صورة وجهية فان القوة
البشرية لا تقوى على دوة الملك في صورته وانما راهم كذلك الافراد من الانبياء
عليهم السلام بتوهم التوسية **ول** الا ترى ان تنوير لا يتقوا احتياجه تعالى من غيره
يعني ان مسالمة من في افاضه الكمال والمعارف على خلقه انما هي حسب استعدادهم
فمن كان مستعدا لا يتقوا بها لا وسط بغيره بل واسطة ملك من كان
مستعدا لقبولها من الملك بقبضته عليه بتوسط الملك ومن كان لا يقبلها الا من كان
من جنسه فيقبض عليه بواسطة الانبياء عليهم السلام فان الانبياء عليهم السلام يكون توهم
النظرية فالقوة على قوى سائر الانام من حيث انهم يتمكنون بتوهم على استنباط
انوار العلوم والمعارف من ابد الفياض لا يتمكن غيرهم على مشه ويكون توهم
اي بصيرة تم مشتقة بانوار العلوم والمعارف من حيث انهم اعطوا مصباح البصيرة

٢٦٦

المروعة في زجاجة القلب والزجاجة في مشكاة الجسد وفي زجاجة القلب زجاجة الروح
الصافية عن الكدورات بحيث يكاد زيتها الحانية صفا لها يعني ولو لم تفسد نار
من النور الاكبر ارسى اليهم الملكة حيث اقتدارهم على الاستفاضة منهم وعدم احتياجهم
لا وسط من جنس آدم **ول** ونظير ذلك اي ونظير احتياج المستخلف عليه الى
وسط من جنسه لتصوره عن قبول بالذات والخرق والخرق بمعنى واحد
وهو ما لان من العظم فلو سبائة للطفين ياخذ من اللحم ويحيط العظم **ول** خليفة
من سكن الارض قبوله منصور باللفظ على قوله خليفة له في قوله لانه كان
حليته له في رضه **ول** وهو وذريته عطف على آدم اي المراد بالخليفة انا آدم
بقية افراد اللفظ وسباق الكلام اوهو وذريته جميعا بتعيينه قولهم اجعل من
يفد فيها ويسفك الدماء ويخصيص آدم بتعيينه لاسمائه والزام الملكة به فكذلك اول
من وجد منهم واصلا مستتبعا لاولاده **ول** وافراد اللفظ اه جواب عما يقال
لو كان المراد به آدم وذريته لكان المناسبات ان يقال خلفا او خلايف فلم
افرد اللفظ واجاب عنه بثبته وجه الاول ان ذرية آدم عام وان كانا خلفا
من قبلهم من سكان الارض وكان بعضهم خلفا لبعض ايضا في سكنى الارض
وان المعنى على جعل آدم مع ذريته خلفا في الارض بما وعى ان خلافة في سكنى الارض
ليس لآدم وحده بل مع ذريته الا انه افرد لفظ الخليفة واريد به آدم عمه
بذكر من هو الاصل عن اوسع عليه وتشعبت كانه قيل خليفة وخلفا وهم ذريته
كما يقال الخلافة في قریش والمعنى هنا فيه وفي اولاده الا انه استغنى بذكر
ما يتفرع عليه والثاني ان خليفة اسم جنس كونه في ما اول من خلف فيصير الواحد
كما يصح للذكر والانثى والثالث ان خليفة صفة موصوف محذوف مع واللفظ
مجموع المعنى والمصدر خلفا يخلقكم فيسماول آدم وذريته وقوله على ما اول
من خلقكم او خلفا يخلقكم يشتم بان المتول لهم ملكة الارض وقد اخبر انهم هم
الملك ككلهم باللفظ وعدم التخصيص الا ان يقال مبني كلامه ان يجعل جميع الملكة
سكان الارض لغيره اي سكنوا بعضها على طريقة قولهم بنو فلان قتلوا زيد
وانما فقد البعض منهم يصح ان يخاطب جميع الملكة بان يقال انه جاعل في الارض
خلفا يخلقكم في سكنى الارض باللفظ الا ان بعضهم كانوا سكان الارض **ول**
وفائدة قوله هذا اي الحكمة والغاية في قوله تعالى الملكة انه جاعل في الارض معناه

بعلمه وحكمته البالغة غنى عن المثورة اربعة امور واداء بالفايدة الغاية الزبدي
على نفس فايدة الخبير وهي فايدة المخابر العلم بمضمون الحكمة الاول تعليم عبادة المشاورة
في امورهم بل ان يقدروا عليها وعرضها على ثقتهم فصحا لهم تحريا للخير تحذرا عن الخطا
والضلال وان في تعظيم شأن المجهول حليفة حيث لقبه بالخليفة وبشهر بوجوده قبل
واجب وده للملكة الذين هم مستحان حكومة بخلاف اجن والانس فانهم سكان
عالم الملك **ول** ولقبه عطف على بشره وان كانت اظها ر فضله الراجح وكاله الخالب
على ابيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه قال الفاضل المعروف بحسنه قوله بسؤاله متعقبا
بقوله انهما ر فضل بيني بسؤال له من اياهم عن الاسماء وعجزهم عن الجواب وجواب ادم
بعد سؤاله من اياه عن تلك الاسماء ثم ذكر الامم الاربعة وهو بيان ان الحكمة تقتضي
ايضا وما كون خيره غالبا على شره فان الضرر القليل يحمل للنفعة الكثير والشر اليسير
يغتنق للخير الكثير ثم قال ولها وجه خامس ذكره صاحب الكشاف حيث قال ان لو
ذلك السؤال ويجا بواجبا جيبوا به في غير فوا حكمته من في استخفافهم ثم قال اقول لعل
وجه ترك المس اياه ان المشكك معصومون عن اعتراض الشبهة في جميع الاوقات
للمنصوص الدالة على ذلك ولا وجه لصحة المعصوم انتهى كلامه وقال الامام فان
قبل ما الفايدة في ان قال له ان الملكة التي جاعل على الارض خليفه مع انه في منزله
عن الحاجة التي المشورة الجواب من وجهين الاول انه في علم انهم اذا اطلعوا على ذلك
السر وردوا ذلك السؤال وكان المصلحة تقتضي اعاطفهم بذلك الجواب فترتم هذه
الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال يسألون ذلك الجواب والوجه الثاني ان في ان في علم عبادة
المثورة انتهى كلامه فقد وافق الامام الرخشري في ان فايدة هذا الاخبار ان
يسال الملكة عن الحكمة في حق من يغيب ويسفك الدماء في جوابه اني اعلم بالانوار
فانكم وان علمتم على مزاياهم من الف والقتل لكنكم ما علمتم باطنهم وانا اعلم على اهرامهم
وباطنهم واعلم من بواطنهم اسرار اخفيته وحكمي بالغة بصص صفي خلقهم واعيادهم من
حيث ان الخيرة الواقعة منهم غالب على شرهم وترك الخيرة الكثير لاجل الشر القليل شر كثير في الخطا
ان مراد المص بسؤالهم السؤال الواقع منهم عن وجه الحكمة وبالجواب الجواب الواقع من لسه
كان في كلام الامام ان لا سؤال له من اياهم وجواب ادم وعم ولو كان المص كما ذكره
خسر ولو كان المنا سب ان يقال بوجههم عن جواب ما سال له من اياهم وجواب ادم
ول تعجب من ان يستخلف لعمان الارض بمسئول عن ان يكون المراد بخلافه ادم وحده

قبل كونهم صابرة لهم عن اعتراض الشبهة
في وقت استخلافهم

او مع ذريته بخلافه من لسه تعالى في عمارة الارض العدل والصلاح وفي سبب ان من سئل
وتنفيذ امره فيهم وقوله ويستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية مني مع ان كبره
بها مخالفة ممن سكن الارض قبله في سكني الارض الاستخفاف قد يراد به التعجب في قول الامام
م وما لي لا اري الهدى وقد تكون لانكاره والاعتراض لما كان الاعتراض على
وانكاره ر فضله كذا امتنع في حق الملكة من الاستخفاف على العجب من حال علم لسه في اعاطفة حكمته
بما خفي على كل العقول فكأنهم قالوا اننا نعلم انك لا تنعم هذه النعمة العظيمة لمن يغيب ويقتل الاربعة
دقيق وستر حتى انت مطلع عليه فما اعلم حكمتك واجل ملكك **ول** هرت تلك المفاسد التي
وقوله وانها بمنزلة العطف التحصيل فان الحكمة الخفية التي لا جعلها استخف من يغيب فيها
لا بد ان تكون غالبية على تلك المفاسد حيث تكون تلك المفاسد في جنب تلك الحكمة كما عدم
ولما لم يطعنوا عليها قالوا انهم فيها الآيات طبعا للكشف عنها وقوله انما راي استخفا
وطلب الجواب الذي يرشدهم الى طريق العرفان ويوصلهم الى مرتبة الايقان ونزول
اختلج في صدرهم من شبهة عدم كفاية الحكمة للاختلاف بنا على ما هو حاله ومع تلك
الشبهة لا يحصل الاذعان والقبول لاخذور في ايراد الاشكال طلب الجواب ودول
العدو غة والاضطراب واعلم ان الجمهور لا اعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة الملكة
عن جميع الذنوب واستدلوا عليه بنصوص كثيرة ومن المشوية من خالفهم متمسكا بقوله
حكايته عنهم تجمل فيها من يغيب فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح محمدك تقديس لك فانه يقتضي
صدور الذنب عنهم حيث ان قولهم تجمل فيها من يغيب فيها اعتراض لسه كما وهو
اعظم الذنوب ومن حيث انهم طعنوا في بني آدم بالف والتس و ذلك غيبة الغيبة من
كبار الذنوب ومن حيث انهم بعد ما طعنوا في بني آدم عمدوا بالنفسهم بقولهم ونحن نسبح محمدك
ونقدس لك وذلك شبه العجب وهو من الذنوب المملكة فالمصروف في شبهتهم بان
منع كون مقصودهم من السؤال الانكار والاعتراض لسه تعالى ووجه شبهة اوجه العجب
والاستكشاف والاختيار ومن شبهة المشوية في زعمهم بعدم عصمة الملكة عن الذنب
ان قول الملكة بان بني آدم يغيبون ويسفكون الدماء مستند الى الظن والتحجيس غير
واقع عن علم وتبين وها هو ان تيسير الخبر والظن فيهم والظن في ذنب ومصيبة قولهم
ولا تقف باليسر لك بعلم وقول ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وانما قالوا انه قول
مستند الى الظن بناء على انك وبني آدم وسفككم الدماء غيب لا يعلمه الا من عنده
الغيب فان مطلق الغيب بما عباد الله عن الحق الذي لا يدركه الحس ولا يقنضيه بهيمة العقول

277

المورد اعلى
المورد
سلك الملكة

وهو قسم نصب عليه وليس فيهم من اتبع له بل كوجوه الصانع واتصافه بصفة الكثرة
والفعلية وحقيقة السبب والحساب والجنه والار وقسم لا ولس عليه ومنه ما اسند
الملكة الى بنى آدم من السفك والاف ولا يملكه الا علم الغيوب فمن سنده اليهم وطعنهم
به فقد اتبع طنه وهو ان فالصواب من هذه الشهادة يمنع ما اسنده اليه بنى آدم من
قبيل النبي الذي لا ولس عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه وليس لان الملكة لا يكون
ولا يتبعون الفطن فتبين ان كون قولهم يجعل فيها الآلة مستند الى ولس قاي عندهم
وال على صدور ذلك من بنى آدم وهو ليس اما اخبار رسة كما اياهم بذلك كما روي عن
مسعود وغيره من الصحابة رضاه انما قال الملكة اني جعل في الارض طمغنه قالوا ربنا
وما يكون من ذلك الخبيثة قال كون له ذرية يفسدون في الارض وتجي سدوت
ويقتل بعضهم بعضا فسد ذلك قالوا ربنا تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك وروي
عن ابن زيد انه لما خلق الله رءوف الملكة خوفا شديدا وقالوا ربنا خلقك
هذه النار قال ليس عصا في من خلقي ولم يكن يؤمنه خلق الا الملكة ولم تكن في الارض
خلق التبه فلما قال اني جعل في الارض طمغنه علما ان المعصية تظهر منهم فقالوا ذلك واما
اطلاعم على في اللوح من احوال بنى آدم فان القوم الا على ما كتب في اللوح ما هو كائن في القصة
فنعلم طالعوا اللوح فمروا ولا يلزم ان يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطالعوا على في الاختلاف
من الحكمة فيستنبطوا عن القول كور واما ما استنبطوه مما ركز في عقولهم بان خلق رسة
فيهم عما ضروريا بان المعصية من خواصهم اي بان الجنس الذي عصم كل واحد من افراده
عن جميع الذنوب انما هو جنس الملكة وان من سواهم من اجناس الخلق ليسوا كذلك
قد يكون فيهم المعصوم وغيره وهذا العلم المركز انما يستلزم جواز صدور مطلق الذنب
من سواهم من الاجناس لاصد وخصوصا لالف وفي الارض وسفك الدماء والطمع في العلم
بها خصوصا ووجه استنباط هذا العلم من ذلك العلم المركز انهم لما علموا من اجسادهم انهم
المجبول خبيثة غير معصوم تأملوا في خلقته وعلموا انه ركب من هذه الاطراف الاربعة فلا بد وان
يتحقق فيه قوتان شهودية تفضي الى الف ودغضية تودي الى سفك الدماء فذلك
اسند وهما اليه بقولهم يفسد في الارض ويسفك الدماء فلو علم بان المعصية من خواصهم
لما تاتي لهم العلم بصدورها عنهم واما قيا سهم حال المجبول خبيثة على حال الجن الذين كانوا
في الارض قبل آدم فافسدوا انواعا من الف **والسفك** والسفك يعني ان
هذه الالفاظ مستعاره المعنى لاشتمالها على معنى الصب والصب اعلم هذه الالفاظ حيث

على كل واحد مما يطلق عليه سائر هذه الالفاظ بخلاف سائر الالفاظ فانها تطلق على صب
بقيدها لسفك مثلا فانه صب مخصوص بكونه من الاعلى ويقال لا سفك ليس سفك بكونه كالمسحوب
من الاعلاه ويقال للزنا سفك لكونه صبيا من وراء الوجه شروع وفي الصحاح سفك
اسفله حيث يسفك فيه الماء كما نه جنس السفك فيه بمعنى السفك فيه وفيه ايضا السفك عدة
السفك وهي رمال رقيقة تستطيل على وجه الارض وسفك التراب صبته على
وجه الارض صب سائلا حتى صار كالسنة وسفك الماء على وجهي اي رسلته اسالا
من غير تزيين فاذا فرقت في الصب قلته بالصب المبيح وقال في فصل من المبيح
الماء على التراب فرقه عليه ومنه قيل شرب عليهم الفان اذا فرقتها عليهم من كل وجه
والشربين قطران الماء وما رشتان بالضم اي متفرق فقد فرق بين الشرب والستن
ولم يتبرض المص لهذا الفرق **والسكون** الراجع الى من سوا جنس موصولا او موصوفا
اي بسفك الدماء فيهم فان من يتهم ان يكون موصولا او موصوفا فعلى الاول
للمجمل بعد ما من الاعراب وعلى الثاني محلهما النصب وعلى التصدير لا بد في الجملة بعد ما من
ايها فان قرئ النسل على بنا والفعل فالعابدة مستتر فيه ولا محذوف وهو فيم وجز فيم
الراجع الى كلمة من كونها مجموع المعنى واورد المسمى في يفسد مع جوعه اليها ايضا لكونها
اللفظ وقوله محذوف فاعلم بقوله فيكون وذكر الرخصة في ثلاث قراءات غير ما ذكره المصنف
بفتح الياء وضم العاء ويسفك بضم الياء وكسر الفاء من سفك ويسفك بضم الياء وكسر
المشدة للسفك من سفك **والسك** حال تفرق لجملة الاشكال اي جملة حاله تفرق وجه اشكال
الملكة وسؤلهم واصل جملة الاشكال اختلاف من تحضي ما يمنع اختلافه واذا ضاع ذلك
الجملة رجحان الملكة عليه في استحقاق لخالفة تاكد الاشكال المذكور وتفرق في الخواشي
السعدية مراد الملكة بتقيد سؤلهم بهذه الجملة لانه ان مجرد وجود المانع فيهم والفرج
فيها كاف في ان لا يجعلهم مكانا وحلائف منا فكيف وقد اجتمع الامران وهما قوة
المانع فيهم وحال الفرج فينا واثا والمصالح هذه المعنى بقوله استخلف عصاة الخ
والمنقصود منه اي من قولهم استخلف عصاة ونحن معصومون واذا وما
هو متوقع منهم الافساد وسفك الدماء وقوله على الملكة وفي الاختلاف متعلقان
بقوله رجحان وقوله لا العجب عطف على قوله الاستفاد اي مقصود الملكة من القول
المذكور الاستفاد وعن سبب ترجيح من جعل خليفته من تصانيفهم بما يفرق منهم لالف
والنقل على الملكة معصومين والمعصية سبب الرجحان وما يفرق منهم سبب الرجحانية

وهذا القول من الحسن اشارة الى الجواب عما تمسك به المشركين في زعمهم بعدم عصمة الملائكة عن
الذنب من انهم مؤمنوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه الجيب
والثقا في دماغها من الذنوب الملائكة **ول** عليها مدارجها اي على تلك القوى دوران
او الجبول خليفة واراد بامر ما يتنازل من خلافة وسائر احواله وقوله شهوية
وعصبيته اما مجرد على البدلية من ثلث قوى او مرفوع على انه خير مستد اخذ وف
والبا في التقدير وقوله ونظر واوقا لولا وغفلا معطوفات على قوله على الجواب انهم
ان الذي جعل خليفه مركز فيه ثلث قوى اشارة منها توديان الى المفاصل
المفصية الى فواب العالم السفلي والقوة الثالثة وان كانت داعية الى الخير
والصلاح الا ان ذلك الخير والصلاح كما رضى تلك المفاصل وربما تغلب على غيره واما
نحن فليس فينا سوى القوة العقلية فلا نجزم بغير ما يتوقع من تلك القوى سائما عن مراضة
تلك المفاصل المتوقعة من التوطين الا غيرين للسلامة عنها فحقن احسن بخلافه من
لسلامتنا عن تسلك التوطين وما يتوقع منها من المفاصل وسلامه ما يتوقع من قوت
العقلية عن مراضة تلك المفاصل وانما قالوا ذلك بنا وعلى انه نظر والى القوة
العقلية على جبالها اي غير مجتمعة مع التوطين الا غيرين مجتمعة مؤدية الى هذه الجبال
طرفها المذمومين اعني طرفي الافراط والتعزيب وتعديهما يجعلها فضيلتين مستطبتين
من ذنوب الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليها اخلاق حميدة وخصائل مرضية كالاحتساب
عن الانهاك في الشهوات ومجاهدة النفس الهوى بالجهد والاكبر الموصولة الى السعادة
الابدية فان الجسم اذا تركيب من الاجزاء المختلفة التي هي العنصر المتقابلة فكيفية
امتصادة وارتكز فلكه قوى متباينة وحصل بينها التماسك والانفعال والتمسك بتوارة
كل واحدة منها حصل هناك مزاج متوسط يتفرع عليه الافعال الصالحة والاخلاق
المعتدلة والكسفات المتشابهة المتباينة لا يتفرع على احوالها والافعال والقوى فان
القوة الشهوية مثلا اذا انفردت عن القوة العقلية فرما يتبع حد الافراط وتسمى ح
شراً ويتفرع عليها الافراط وفي الارض بل ف و صاحبها ايضا فان اتباع شهوة
البطن والفروج والافراط فيه قد يؤدي الى الف و المزاج واختلال الرض والقدر
بين الانام وربما يتبع حد التعزيب وتسمى ح خردا والظفاد ويتفرع عليها ح
بنية صاحبها المؤدى الى الخوان عن كتب الفضائل العلية والعملية المؤدية الى
السعادة الابدية واما اذا انضمت الى القوة العقلية واطاعتها فيكون معتدلة مستوية

بين طرفي الافراط والتعزيب وتسمى عقدة وتكسر سورتها وتنقاد ولما دعا العقل اليه
من التقيد باحكام الشرع والالتزام بما حرمه فيتفرع عنها انما رجملة من مجاهدة الهوى
وترك الانهاك في الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح وكذا القوة النفسية اذا انفردت
عن القوة العقلية وبلغت حد الافراط وتسمى ح تهورا يتفرع عنها قهرا وبسبب
وسفك دماغها واذا انحطت الى درجة التعزيب وتسمى ح صبا ينعف صاحبها عن الظهور
الحق ودفع من يقصد به سوءا ومضرة واذا انضمت اليها واعتدلت واستمرت
على الخير تسمى ح شجاعة ويتفرع عنها انما رجملة كالانصاف في المعاملات وترك الظلم
والبنغي والمطاعة وما دعا اليه العقل **ول** مطرقة اى حقيقة ومنعول مبالغة الغفلة
وقوله متممة اى معقولة من قرأت على الشيء اى ستم عليه **ول** كالا حاطة بالجزئيات
فان الظاهر ان الملكة عزم ليست فيه قوة ذائقة ولا احساس الباطنة باسرها فلا يحيطون
الطعم الجزئية احسها ولا الصور الجزئية تجيلا ولا المناجزية توها بنا وعلى ان العادة
الالهية جوت على انه لا تخلق ادراك الجزئيات باستعمال القوة العقلية الا بواسطة القوى
الجسمانية المقدرة كل واحدة منها لا ادراك نوع من انواع المدركات كالقوة العقلية
لا ادراك المستولات والاحساس الظاهرة المقدرة لا ادراك الالوان والاصوات والطعوم والروائح
والكسفات الملموسة نحو اللين والخشونة والحار والبارد ومن كان فاقد هذه القوى
كالا وبعض فاعنه ادراك ما يدرك بها وكذا من فاعنه احساس الباطنة كالقوة العقلية
والواهمة والمستخرقة بالتفليس والتركيب فاعنه القوالب المنفردة عنها كاستنباط الصانع
الخارجة عن القدر والاحشاء واستخراج منافع الكائنات وخواصها وكيفية التي يذاتنا
لا تصح ان تكون خفيفة في عمارة الارض ورعاية قوانين حفظ صفة الهياكل فالتقضي
ترجيح بين ادم لا يتخالف من حيث ان حقيقة الانسان شرف من حقيقة الملك واما كون
خصوصيات الاشخاص خيرة او شره فذلك راجع الى الامور الحارسة الحارسة
ملك الحقيقة ولما علم كحقيقة حال **ول** واليه اشارت اجمالاً الى غفلته عن
فضيلة كل واحدة من التوطين او اصارت مهذبة وعدم علمه بان التركيب الحميد
ما يقصد عنه الاحاد والى انه انما نظر والى القوة العقلية على جبالها ولم يتفطنوا
بكونها مهذبة مصلحة لتسلك التوطين اشارت اجمالاً بقوله انما علم بالاعلمون اى انما
خفى عليكم وجه الحكمة في ترجيح من ثبت فيه تسلك التوطين على من فقدت فيه لا تتخرف
لغفلتكم عن فضيلة التركيب وفائدة واقصر في جوابهم على الاجمال تبينها على ان

٢٦٩

كلها يقتضى اضافة التعليم الى الاسماء ان يكون اسما قبل ذلك
التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم
ورايها ان آدم عليه السلام لما اخذت الملائكة بعلم الاسماء فلا بد
وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك التسميات
والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضى ان يكون وضع تلك الاسماء
تلك التسميات متقدما على ذلك التعليم والجب ٦. الاول
لم لا يجوز ان يقال خلق الله العلم الحضرة وري بانه واضعها وضع هذه
الاسماء لهذه التسميات من غير تعيين ان ذلك الوضع هو الله
والناس وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفقة معلومة بالضرورة حال
الذات معلومة بالاستدلال وعمل الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الله
تعالى الملائكة بطريق آخر كالكتابة وكونها وعمل الثالث لا شك
ان ارادة الله تعالى موضع تلك اللفاظ لتلك المعاني سابقة على
التعليم وكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعمل الرابع ان يجوز
ان يكون لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات
وان كان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف
الملائكة لما حضروا ان آدم عليه السلام لما عد عليهم جميع تلك اللغات
باسمها عرف كل صنف اصحابته في تلك اللغة خاصة فوفوا
بهذا الطريق الى ههنا كلام الامام وعلم في الآية متعدي الى اثنين
وكانت قبل التضعيف متعدي الى واحد لانها عاقبة فقدت
بالتضعيف الى مفهوم ثان فانهم فرقوا بين علم الوقانين
واليقين في السعدية بانه اذا ارادوا ان يعدوا الوقانين عدوها
بالتضعيف واذا ارادوا ان يعدوا اليقينيين عدوها بالضرورة
قال الشيخ ابو منصور الماتري حقيقته التعليم كحصيل العلم
كالتويد وهو كحصيل السواد وكحصيل العلم في الذات يتحقق
عندنا بطريقتين بطر الضرورة وبطريق الكسب للعباد فالاول
كحوال العلم الحاصل بالحواس والحاصل بالبيده فان عند استعمال
الآلات من العباد ومباشرة السباب من خوف فتح البصر والنظر

الى المرئي

الى المرئي واصفاد الاذن في السماع وكخود ذلك خلق الله تعالى
في المستعمل علما ضروريا وهو محض فعل الله تعالى لا كسب للعبد
فيه اصد وانما يكون فعل العبد كسبا وفعل الله تعالى خلقا
وهو العلوم الاستدلالي عند العمل السنة والجماع وعند بعضهم
وهو قول الكرامية ان ذلك محض فعل الله تعالى لا اختيار للعبد فيه
ولا صنع وانما صنعوا واختياره في مباشرة سببه واذا ثبت
بهذا فنقول ان احد الطريقين وهو خلق العلم بطريق غير مراد
ههنا لا يتوقف اسما الاشياء لا يكون بطريق البيده ولا
بالحواس بدلالة استواء الملائكة ادم في العلم البيده وسدنة
الحواس بدون الاستواء في العلم بها وانما يكون اما بالا الهام من الله
تعالى او بارسال ملك من الله سوى الملائكة الذين كلمهم بالانبياء
والالهام صنع الله تعالى لكن حصول العلم به استدلالى لا ضرورى لانه
لا بد من الاستدلال لتمييزه الذي يليق السمع ومن الملك او
الجن ام الشيطان فيصير العلم الحاصل بكل احد من الالهام الله
تعالى او بارسال ملكا سواء استدللتا وذلك فعل العبد عندنا
واستدلاله اليه تعالى بنا على ان الله تعالى خلق في آدم العلم الذي هو
فعل العبد الى هنا كلام الشيخ الى من تصور ولا يخفى عليك ان
بيده اشئ لا يقتضى العلم به جواز توقفه على مورد اخر غير النظر
الفكر فلا يلزم من حصول العلم به ادم حصول الملائكة على ان مساوهم
آدم في سدة الحواس منوع كيف والذائفة مفقودة فيهم وكذا
الحواس الباطنة كذا في الحواشي الخسرية **قول** او القاء في روى الى
في قلب آدم وفي الصحاح الوقع بالضم القلب والعقل الى
او انه تعالى انما علمه اياها بانه الحق في قلبه ان اللفظ الفلاني يدل
على المعنى الفلاني بلا سماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ
ابو منصور الالهام النظري كذا في الحواشي الفاضل الخسرية
فالوجهان مشتركا في ان طريق التعليم هو خلق علم ضرورى في
قلبه بانه اي لفظ يدل على معنى ولا فرق بينهما الا بالخلق ذلك



العلم بعد خلق الالفاظ واسماها آيات في الوجه الأول ومن
غير خلقها واسماها في الثاني وانت حينئذ بمنزلة الالفاظ
في روع خلق العلم الضروري يأتي في هذه الاستحسان والنظائر ان
الفرق بينهما ان خلق ذلك العلم ضروري فعلة تعالى بالذات
والالفاظ في روع فعله بواسطة الملك كما في قوله **عليه السلام** ان
روح القدس نفث في روعي الحديث **قوله** ولا يفتر الى سابقة
اصطلاح يعرف التعليم سواء كان خلق علم ضروري بها فيه او بالالفاظ
في روع لا يفتر الى تقدم لغة اصطلاحية كما قال به ابوها شتم
لانه لو توقف التعليم والكلمة على تقدم اللغة وجريان اصطلاح
عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدمة واصطلاح
سابق وهلم جرا فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما باطلان
ولم يتوقف المص للزوم الدور لانه اراد بالتسلسل ما هو علم ما يتحقق
في ضم الدور **قوله** ولذلك اي ويكون ترتيب العلم على التعليم
غائبا لا كليا يقال علمه فلم يتعلم وفيه كيف لانه التعليم كما
تخصيص العلم للغير كما ان التسويد تخصيص لسود فيكون التعليم
مطروعا للتعليم لا زمانه لزوم قبول الاثر للتأثير فينتهي ان يكون
ترتيب العلم على التعليم كليا لا كثيرا وقوله علمه ولم يتعلم من
يقبل ليجاز لانه علمه بمعنى ما شرط طريق تعليمه ولم يقصر في الشيء
لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم لا بمجرد حصوله فيه العلم والامانة
ان يقال فلم يتعلم فانه العلوم الحاصلة بالكتاب كما انه فعل
العبد كسبا وكذلك تخصيصه في محله **قوله** واشتقاقه مبتدأ
وتعريفه بغيره بمعنى ان آدم سلم عجي لا اشتقاق له من المصادر
والالفاظ العينية والحقول باشتقاق منها تعصف اذ لا وجه
للحكم بكون لفظ عجي مشتقا من اللفظ الوقي واذا روي شاح
يقيل هما اسمان عجميان لو كدى آدم وكونه آذر اسم الى ابراهيم
منصوص عليه في القرآن والكل عجمي منصرف للعلمية والوجوه
واختلف القائلون باشتقاق منهم من قال انه مشتق من الالفاظ

بضم

بضم الالفظة وسكون الالفاظ وهي السمة لكون الاسم وهي حكمة تسمى
السواد وقيل الالفظة البيضاء وان آدم كان ابيض وفي القحاح
الالفظة في الالفاظ البيضاء اشتقاقا بغير آدم وتارة ادماء
اي ابيضين وبيضاوا وهما على هذا الاشتقاق بالالفظة لانه فعل
الالفظة لتيقنوا الثانية فاذا احتجت الى الحريك الثانية جعلتها
واوا فقلت او ادم في الجمع كما حار في جمع احم وجمع على ادم
ايضا كقوله وقيل انه مشتق من الالفظة بالفتحات الثلثة وهي الكوة
والعدوة وهي بضم الالفظة وكسرهما اسم لما يؤنسني شخصت
اي تقيت بسببه الذي هو وجه الالفظة يقال لي فلون كوة
ومثله القدوة لفظا ومعنى ويطلق القدوة على المقدي
مبالغة ومنه قولهم في المدح قدوة العلماء كذلك الالفظة والكوة
قال الجوهري يقال جعلت فلانا ادمه اهلى اي اسواتهم والالفظة
يطلق ايضا على باطن الجلد الذي يلي اللحم والبشرة ظاهرها يقال
فلان مؤدم ومبشر اي قد جمع بين الالفظة والخشونة البشرية
قوله او من ادم الارض اي من وجهها وسهلها ليتها وحزنها على
غليظها واخفافها اي مختلفين يقال فرس اخيف بين الخفيف
اذا كانت احدى عينيه ذرقاء والاخر سوداء وكذلك هو
من كل شيء ومنه قيل الناس حيناف اي مختلفون واخوة
احيناف اذا كانت ايام واحدة والباء شتى كذا في القحاح
وروي صعب التيسير وهب بن منبه انه قال لما اراد الله تعالى
ان يخلق آدم عليه السلام اوحى الى الارض اي افرمها والاهمها الى
جاء على منك خليفة فمنهم من يعطيني ومنهم من يعطيني فمن
اطاعني ادخلته الجنة ومن عصاني ادخلته النار فقالت
الارض مني تخلق خلقا يكون للنار قال نعم فبكت الارض فابوت
منها العيون الى يوم القيمة فبعثت نوحا اليها جبرئيل عليه
السلام لياتيك بقبضته منها من ذواياها الاربع من سودها
واحمها وطيبها وخبيثها وسهلها وجبلها فلما اتاها جبرئيل



عليه السلام ليقبض منها قالت الارض اني اعوذ بوجه الله الذي
ارسلت ان تاخذ مني اليوم شيئا يكون قبضه من نصيب
عذرا فرجع جبرئيل الى مكانه لم ياخذ من الارض شيئا فقال يا رب
استعازت بك الارض متى فكرهت ان اقدم عليها فقال
هل جلاله لي كما قيل عليه السلام انطلق فاستني بقبضة من الارض
من ذواياها الاربعة م سودها واحمرها واسهلها واحمرتها وطيبها
قلما اتاها ميكائيل عليه السلام ليقبض منها قالت الارض كما قال
جبرئيل عليه السلام فرجع كما رجع جبرئيل فقال كما قال هو فقال
لا سرفيل عليه السلام مثل ما قال جبرئيل اني اذ يرجع وقان مثل
ذلك فقال لله تعالى ملك الموت عليه السلام انطلق فاستني
بقبضة من الارض الى اخر ما ذكر قلما اتاها ملك الموت قالت الارض
اعوذ بوجه الذي ارسلت اني اذ تقبض مني اليوم قبضة يكون
لنار من نهب عذرا فقال ملك الموت وانا اعوذ بوجه
ان اعصى له او اقبض منها قبضة م ذواياها الاربعة م اذ يها
الاعلى فصعد تلك القبضة الى السماء فامر الله تعالى فجعلها
اربعين سنة حتى صار لا ذبا ثم حماد ستونا اربعين سنة ثم صلبها
اربعين سنة فجعلها بعدا موضوعا على طريق مكة للملايكة الذين
يصعدون من الارض الى السماء اربعين سنة كما ترى م علا
منهم عجبا منه من جهنم صودته ولم يكونوا راوا قبل ذلك
على صودرة آدم شيئا يشبههم الصودرة حتى مرت به ابليس
لعنه الله عليه فقال لصحابه ارايت هذا اجوف يا كل الطعام
انني لا ارى اني لا ارى صورة مخلوق سيكون رساء فقال سبحان
ارايتم ان فضيل عليكم هذا المخلوق ماذا انتم صانعون قالوا
نظيع رتيبا ولا نعصى له امر وقال ابليس في نفسه لئن
فضيل على لا عقينه ولئن فضلت عليه لا هلكنه الى اخر القصة
قول او من الادم او الادمه بضم الهمزة وسكون الدال فيها وفي
الصحة الادم الالفه والاشفاق يقال ادم الله بينهما وما

اي الصبح

اي الصبح والفت وكذلك ادم الله بينهما فاعل وافعل بمعنى قول الخليل
لو نظرت اليها فانه اخرى ان يودم بينكما بعزة ان يكون بينكما حجة
والاشفاق فسمى ادم به لانه الله تعالى الفت بينه وبين حواء او
جمع بينه وبين كرامته والفت بينه وبين عطية **قول** كاشفا
اوريس من الارس اي كمان القول بالاشفاق اوريس
من الارس لكثرة دراية العلوم تعسف وكذا القول
بالاشفاق يعقوب م العقب لجيد على عقب اسحق عليه السلام
او بالاشفاق ايليس من الابداس وهو اياس بياسة من حمة الله
تعالى فانه جميع ذلك تعسف لما ذكر **قول** والاسم باعتبار اشفاق
يريدانه باعتبار اشفاقه من سمية كما هو راد الكوفيين ما يكون
عادة لشيء بان يكون لفظا موضوعا باذانه او صفة او حال من
احوال كنعفة ومفنة وهدوة وبياضة وسائر كيفية ال
المحوسة والمعقولة والمختلطة والمتوهمه هو فاعل من افعال
مثل قرانه وكتابة وحناطة وكفه ذلك فانه جميع ذلك علامة دالة
على نفس فيك الشيء وانه باعتبار اشفاق م الاسم كما ذهب
اليه البصريون ما يكون وليد على الشيء بحيث يرفع الى الذاهن
كالمقنن والذوان والحوال والافعال فقول ما يكون علامة ايام
الى اشفاق من سمية وقوله وليد يرفع ايام الى اشفاق من سمية
قول واستعماله في اريد بالوقوف ههنا الوقوف العام الذي لم يتعين
تأكله وباصطلاح الوقوف الخاص المنسوب الى اهل لوتية و
اراد بالجنحة عن الاسم المعدود في اقسام الكلمة والجنحة وان كان
يتناول الاسم والفعل الا انه اراوية الفعل خاصة بقونية المقابلة
واراد بالرابطة الحرف فانه لعدم دلالة على معنى في نفسه وكما
الى كلام مركب من الجزء والجنحة هذه الاقسام الثلاثة للفظ
الموضوع المفرد فلفظ الاسم في اصطلاح اهل لوتية اراوية ما هو
قسم للمركب والفعل والحرف وفي الوقوف العام يجمع اللفظ
الموضوع كلاما تاما او كلمة او فاعل او حرفا وباعتبار اشفاق



من التسمية او التسمو كما يتناول جميع اللفاظ الموضوعية
يتناول ايضا الصفات والافعال قال الامام محمد بن
من الناس من قال وعلم آدم الاسماء الى علمه صفات الاشياء
ونفوسها وهن صفاتها والادبيل عليه ان الاسم اشتقاق اما من
التسمية فانه كان من التسمية كان الاسم هو العلامة وصفات
الاشياء وهن صفاتها وانه على ما هيها فصيح ان يكون المراد
من الاسماء الصفات وان كان من التسمو فكذلك لان
دليل الشئ كالمرفع على ذلك الشئ فان العلم بالدليل هو
حاصل قبل العلم بالمدلول فلو كان الدليل اسما في الحقيقة ثبتت
انه لا امتناع في اللفظة ان يكون المراد من الاسم الصنفة هذا كقوله
وفي التيسير قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية علم اسم كل
عين وفعل وقال ابو موسى علمه صفة كل شئ وفي اللباب عرفت
قال علم آدم الاسماء خلقه عالم تعلم المدركة وسمى كل شئ باسم
والمنى منقعة كل شئ الى العجب قال النحاس وهذا حسن ما رو
وقيل علم اسم ما كان وما يكون الى يوم القيمة وقيل صفة كل
شئ ولعل الوجه في تعميم اللفظ ان الاسم لغير اللفاظ الموضوعية
م. الصنفا والصنابع اذ وجه الحكمة في تعليم آدم علمه اسم
عالم تعلم المدركة اظهر فضولهم عليهم وليس كثير فضل في العلم
بجود العبادات الدالة على المسلمات من عينة ان يعلم حقايق
المسلمات وهن صفاتها واحوالها لانه العلم بالمسلمات وعوارضها
اهم من العلم بالصفات والفضيلة في العلم بالحقايق اظهر من
العلم بالفضيلة الحاصلة بالعلم بالصفات الذي هو من وضايف
الصبيان وكيف كونه ان يكون يقال جعل آدم عالما في ملكوت
السموات والارض بحيث صار شيخا مدركا للملائكة بمجرد
لفات واسماء فلما جاز تعميم الاسماء لللفاظ الموضوعية و
الصنفا كالتسمية كان الحمل على العموم اولى فلذلك ذكر اول امتناعه
باعتبار الاشتقاق وجود اداة معناه العرفي كاستلزامه العرفي الاول

اي لا استلزامه

اي لا استلزامه تعليم الاسماء بالعرف العرفي تعليم الاسماء الصناديق
على اللفاظ والمعاني وقال اخر او اللفظ هو ذوات الاشياء
وهن صفاتها واسماؤها واصول العلم وقوانين الصناعات
وكيفية آلياتها نحو القلم للكاتب والقدم للتجار والبرية
للخياط ونحو ذلك **قوله** والمراد في الآية الى المراد من لفظ الاسماء
وفي الآية اما المعنى الاول وهو ما يفهم منه باعتبار اشتقاق
او الثاني وهو المعنى العرفي له ولا وجه له ان يراد منه المعنى الثالث
اذ لا تفصيل يعبه بها في تعليم الاسم الا اصطلاحا قال الامام ان
الفعل نحو خضت صبغ الفظ الاسم باللفاظ المحبوسة لانه ذلك
عرف حادث لا اعتبار به **قوله** والهمة عطف على خلقه يعني انه
لم يبق على الاستعداد المحض بل اخرج كماله من القوة الى الفعل حيث
الهم معرفة ذوات الاشياء الى عقاوبها التي كل واحد منها يغاير
ماعدتها ومعرفة ما يخصها من الصفات والمنافع والمضاد
ومعرفة اسمائها الى اللفاظ الموضوعية بازاها ومعرفة اصول
العلم الى قواعدها الكلية وقوانين الصناعات الى الامور الكلية
التي يحتاج اليها في الصناعات والارزاق والمقصود من هذا الكلام
م. بيان معنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء دفع استنوال ردها
هنا من قبل المدركة باذ يقولوا لا يلزم من علمه وابتداءه كماله تعلمه
ولا تقدر على الابداء به فضله علينا فانه انما علم ذلك بتعليمك
آية ونحن انما لم نعلمه لعدم تعليمك به آياتنا وانما يلزم فضله اذ
لو علم بلا تعليم او لم تعلم بالتعليم وحاصل الجواب ان المراد بتعليمه
خلقته بحيث يستعد له درك انواع الدركات المذكورة والهام
معرفة تلك الامور المستورة بخلاف المدركة فانهم لم يخلقوا
على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك الامور
قال الراغب ان قيل فأي شئ في تعليم آدم الاسماء من تنبيه
المدركة على ما سئلوا عنه فقيل ان الله تعالى لما خلق الانسان
م. مشايخ كختلفة وقوى متباينة وجعله حسما روحانيا ومهيأ



بحسب القوى المختلفة معارف مختلفة متفاوتة فانه بحسب
الجواس الخ من معارف حنا وبحسب العقل معارف معقولة و
بحسب الهمم والخيال معارف موهومة متخيلة يحصل بحسب
التراكيب البدنية ويسايرها افعال متباينة ومن متفاوتة
كالتجارة والصناعة وسائر الصناعات وكل ذلك ذلك
معدوم في الملك لانعدام كفاية الجسم المركب من الاشياء فيه
واستغناءه بذلك عنها فبقيت الله تعالى بتعليم آدم هذه الاسماء
كلها والمعاني المدلولة وعرضها على اللذات وانشاء آدم بها وكيفية
او موقوفة تعاطى الصناعات المختلفة بالذات والذات
وكونه الان في مستهل العلوم واعمال ليس للملك سبيل
ايها بوجه فانه المحسوس لا يدرك محسوسا الا ذوات الحاسة والهمم
لا يتعاطاه الا من ركب تركيب الانسان من القوى المتفاوتة
التي منها القوتان اللتان كالتوازي وهما مفيدتين اعني الشهوة
والعقلية وبنيتهم ان ذلك وان كانت في مفيدة ما فيها
مصالح كثيرة وانه الخلق التي جعل لها الانسان في الارض ليصح
لها الاتخاذ وقال ايضا لا يدعها من تعليم الله تعالى عبادة على
اخي وجه يكون واتقوا انشاء الى ذلك بقوله عز من قائل و
ما كان ليشرا ان يحل من الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
الا به فذكر ان مكالمته للبشر على احد هذه الوجوه الثلاثة واشرفها
ما كان بادرسال رسول يرى ذاته ويسمع خطابه كحال النبي
صلى الله عليه وسلم والثاني ما كان بالقاء والكلام فيسمع
من غير رؤية المتكلم به كحال موسى عليه السلام في استداد امره الثالث
ما كان بوحى الوحي فهنا مخصوص باللقاء في الروع والاهام و
التسخير والتمائم فتعليم الله لادم الاسماء على احد هذه
و حال ان يكون الاصطلاح على اللفاظ مقدما على التعليم فانه
الاصطلاح لا بد منه من كلام يتواطئون عليه وذلك يودي الى ان
لا يكون الاصطلاح الا بلفظ ولا يكون لفظ الا باصطلاح فاذن لا يكون

اصطلاح

اصطلاح ولا لفظ فينطلق ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان اولئك
اللفات اصطلاح وابقى يصح ان يكون توقيفا وتعين انه
الحق ما ذهب اليه الجمهور من ان اللفات كلها توقيفية **قول** الضمير
فيه اي الضمير المنسوب في قوله ثم عرضهم لكونه ضمير العقول
لا يصح رجوعه الى الاسماء سواء اريد به اللفاظ الموضوعية او ما يد
هو عليه باعتبار اشتقاق وجعل التسميات مدلولها ضمينيا
لفظ الاسماء بناء على كون اللام في عوض عنها ونايبا عنها
كما في قوله واشتعل لاس شيئا فانه اصله اشتعل راسي
فحذف ضمير المتكلم وعوض عنه اللام **قول** لدلالة المضاف وهو
الاسماء عليه نظهور ان الاسم لا بد له من مستحق وكون اللام عوضا
عنه المضاف اليه انما ذهب اليه الكوفيين واما البصريون فهم يجعلون
اللام في مثل تعلموا للعلم والمضاف اليه المحذوف للعلم به
فانه لما كان معلوما يؤتى بلام التوقيف بلاشارة اليه كما في قوله
واشتعل لاس فانه لم تقدم قوله آتة وهن العظم مني كان ضمير
المتكلم كان دليلين على ان المراد راسي الا انه حذف يا المتكلم
للعلم به واتي بلام التوقيف وما كان فيه ليس من هذا القبيل
على انه قد وقع في بعض الكتب ان جعل اللام عوضا عما يقوله
به اذا كان المقوض عنه المضاف اليه ضميرا وهنالم يقدره
الاسماء ظاهرا فلا يجوز جعل اللام عوضا لا على اي بصري ولا
كوفي ولعل مراد المصنف انها بدل من الصنافة وانها كالعروض عن
المضاف اليه او انها عوض عن توقيف الصنافة **قول** لان الوض
للتسवाल عن اسماء المفروضات اي الذوات الموضحة على
الذات حيث قال بعده فقال استوفى باسماء هو ولا فلا يكون
المعروض نفس الاسماء فوجب ان يكون ضمير عنهم للتسميات
المدلول عليها ضمنا بقوله وعلم آدم الاسماء بناء على تقديره و
علمه اسماء التسميات فهو تقييد لقوله الضمير فيه للتسميات
قول سيما اريد به اللفاظ الموضوعية الذي هو المعنى الوفي فان



عدم كونه المعروض نفس الاسماء 2 يكون في غاية الظهور **قوله**
 والمراوية ذوات الاشياء ان يريد بالاسماء مدلولها باعتبار
 الاشتقاق لانه الاسم اذا كان بمعنى العلامة التي يرفع الشيء
 الى الذمت يكون المستحق هو ذوات ذلك الشيء المدلول عليه
 بالعلامة **قوله** ومدلولات اللفاظ هذا على تقدير ان يراد بالاسم
 اللفظ الموضوع لمعنى فيكون المستحق الموضوع له **قوله**
 وتذكره الخ جواب عما يقال اذا كان ضمير عن ضمير واجعا الى
 السميئات بمعنى ذوات الاشياء او مدلولات اللفاظ
 كما ان الظاهر ان يفتا عن ضمير او عن ضمير فلم ذكر الضمير الراجع اليها
 وتقرير الجواب ان السميئات لا تشمل على العقلاء من الجن و
 البشر والملائكة غلبوا على غيرهم فغيره الخ جميع بما يعبر به بالعقلاء
 ومعروض في اللفظ الاظهار ومنه عرض بخارية وعرض الجنة ويقال
 عرضت المتاع على بسبع اذا اظهره للمشتري قال الله تعالى
 وعرضنا جهنم ملكا فمن عرضا قال لفراد الى ان زناها حتى اوهها
 قال مقاتل ان الله تعالى خلق كل شئ من الحيوان والجماد ثم علم آدم
 اسماءها ثم عرض تلك الشئ من الموجودات على الملائكة ولذلك
 قال ثم عرضهم وفي الحديث انه تعالى عرضهم امثال آذر و كلدة
 ثم دلت على راحي الوضوء بالتعليم لتبقر التعليم في قلبه وتحقق
 ثم استخبره على تحقيق كما قال لا تحرك به لسلكك لتعجل به ولما لم
 يكن بين عرضها للملائكة وقوله لهم انبثوني تراخ ومهله عطف
 بالقاء قوله فقال انبثوني على قولهم ثم عرضهم **قوله** على معروض
 سميئات اي في وراة عن ضمير وقوله او سميئات اي في وراة
 عن ضمير والضمير ان المنصوبان في عن ضمير وعرضها للاسماء
 بتقدير المضاف فيهما وهو السميئات فهاتان القراءتان
 مخالفتان القراءة المشهورة في موضعين احدهما ان الضمير
 المنصوب فيهما للاسماء لا السميئات المحذوفة من قوله وعلم
 آدم الاسماء كما في المشهورة وثانيهما ان حذف السميئات

في المشهورة

في المشهورة انما يعبره مضاف اليه للاسماء وفي هاتين القراءتين
 يعبره مضافا الى الضمير المنصوب اما في الاولى فاما في رابع
 الضمير حيث لم يرجع الضمير فيهما الى المضاف اليه المحذوف
 في قوله آدم الاسماء فلان اعتبار حذف المضاف اليه في المشهورة
 انما كان للاختصاص اليه بحيث ان ضمير العقلاء في عن ضمير لا يصح
 ارجاعه الى الاسماء فاحتج الى اعتبار حذف السميئات المتناولة
 للعقلاء بخلاف وراة عن ضمير او عن ضمير فانه الضمير المنصوب
 فيهما يصح رجوعه الى الاسماء كما يقال التاد والابام جارات و
 جيلين والجدوع انكسرت او ان انكسرت فلا يحتاج فيهما الى اعتبار
 حذف المضاف اليه في قوله علم آدم الاسماء والرجاء المثل المشهور
 وهو قولهم لا تنزع حنك قبل الوصول الى الماء واما في الثانية
 ايها في اعتبار حذف السميئات مضافا الى الضمير فلما مر
 من ان الوضوء لسؤال عن اسماء الاشياء المعروضة على الملائكة
 فلا يكون المعروض نفس الاسماء فان نفس الاسماء وانها
 ان يعرض وسؤال عن معانيها الا انها لا يعرض وسؤال عن اسماء
 فانه الوضوء لعقب بقوله انبثوني باسماء هو ولا يقين
 ان يكون المعروض هو السميئات لا الاسماء والكان المعروض
 انبثوني باسماء هو ولا الاسماء المعروضة ولا وجهه **قوله**
 تيكيت لهم التيكيت الالزام والاسكان وهو جواب عما
 يقال من ان الله تعالى علم عجرهم 6. ان بنيا وانهم سيقولون لعلم
 لنا فلم استنبأهم بقوله انبثوني باسماء هو ولا وان
 هذا لا تكليف بما لا يطاق وهو وان جاز عقده عند ان رشاوة
 لكنه غير واقع بالنقص والجواب ان المقصود من هذا الاستنباء
 ليس وجود الالبناء بل تيكيتهم وانظروا عجرهم لهم ويدل على ذلك
 قوله ان كنتم صادقين فان صيغة افعل كجى المعاني غير الجاب
 منها التبعين قيل لولا ان العلم افضل من العلم لم يكت الله
 تعالى الملائكة بالعلم حيث عرضوا العمل بقوله لهم نحن نعلم

275



ونقدس ربك فان الامام ولما اراد الله تعالى اظهار فضل آدم
لم يظهره الا بالعلم فلو كان في الامكان شئ اشرف من العلم
كان اظهار فضله بذكرك لا بالعلم ثم قال واعلم انه يدرك
على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فايات كثيرة منها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلماء في احوالهم
لا في الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا يتعكس ومنها
قوله تعالى رفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
ومنها اول ما انزل وهو قوله تعالى اقراء باسم ربك الذي خلق
خلق الانسان من علق اقراء وربك الاكرم الذي علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم وبه دلالة على فضيلة العلم انه لا يدرك
من رعايته التناسب بين الايات والمناسبة بين قوله تعالى
خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم بالقلم
ما قيل من انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علق مع انها
الاشياء في تلك الاشياء وذكر اخر حاله وهو صيرته ورثه عالما وهو
اجل المراد كان قيل تعالى قال كنت انت في اور حالك
في تلك التي هي غاية الخساسة فصرت في اخر حالك في هذه
الدرجة التي هي غاية الشرف وهذا انما يتم ان لو كان العلم
اشرف لكافة ذكر ذلك الغيرة في هذا المقام اولي ومنها
قوله تعالى اقراء وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم وقد ثبت
في اصول الفقه انه ترتيب الحكم على الوصف مشروط بكون الوصف
علية فترتيب الاكرمية على عطاء العلم وقيل ان الله تعالى انما
استحق الوصف بالاكرمية لا لقامه صفة العلم فلو ان العلم اشرف
المؤهب لما كانت افاوته علة لكون معطيه اكرم بالغا غاية
الكرم ومنها قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الاية فيها
وجوه من الدلائل على فضيل العلم اعد هذا لانه على كون العلماء
من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الجنة وكل من كان من

الجنة

اهل الجنة كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء
من اهل الجنة قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان
ان اهل الجنة من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات تجري
من تحتها الانهار الى قوله لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا قوله
تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى
وعزني وجلائي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا
امتنى في الدنيا احسب يوم القيمة واذا خافني في الدنيا امنه
يوم القيمة واعلم انه يمكن اثبات مقدمي هذه الدلالة بالعقل
اما بيان العالم بالصدق يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما
بالشئ استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي
في الخوف بل لا بد من العلم بامور ثلاثة منها العلم بالقدرة
لاية الملك عالم باطلاع وعيته على افعال القبيحة او مع ذلك
لا يخافهم لعلم بانهم لا يقدرون على فعله ومنها العلم بكونه عالما
لان السارق من ما ان السلطان يعلم قدرته ولكنه لا يخافه
لعلمه بانه غير عالم ببقائه ومنها العلم بكونه حكيما فالاستخارة
عند السلطان عالم بكون السلطان قادر على منعه عالما بقبائح
افعاله ولكنه يعلم انه قد يرصني بما لا ينبغي فله يحصل له الخوف اما
لو علم اطلع السلطان على قبائح افعاله وعلى قدرته على منعه
وعلم انه حكيم لا يرصني بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة
موجبة لظهور الخوف في قلبه فنبتت اية خوف العبد من الله لا يحصل
الا اذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات
غير راض بالمشكرات والمجرات واذا علم هذه الامور الثلاثة
منه تعالى يخافه بالضرورة فنبتت ان الخوف من لوازم العلم
بالله تعالى بهذه الصفات الثلاث واما بيان الخوف
سبب للفوز بالجنة ان من سمع له ان يتبع بما تشهونه وربك
محافظا في لذته عاجلة بنور الايمان ان تلك اللذة العاجلة
حقيرة في مقابلة الامم الاجل وان منقصة الفواجر ذلك الامم

٢٧٧

أكثر واجل بالنسبة الى ضعف تلك اللذة العاجلة -
وصحح العقل حاكم بترجيح الجانب الرابع على الجانب المرفوع
كأن ايمانه وصحح عقده سبب الفزارة ع. تلك اللذة العاجلة
وذلك الفوار هو الخشية فتترك المحذور ويفعل الواجب
فيكون م. اهل الثواب وهو الجنة فينتب بالشواهد
النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل
الجنة والوجه الثاني من وجوه دلالة هذه الآية على فضل
العلم ان ظاهر الآية تدق على انه ليس للجنة اهل الا العلماء
لان كلمة انما للحصه وهذه الآية تدق على ان الخشية لله تعالى
لا تحصل الا للعلماء والاية الثانية وهي قوله تعالى وذلك لمن شابه
دالة على ان الجنة لا يصل الخشية وكونها لا يصل الخشية بناقنوا
لغيرهم فتدق مجموع الايتين على انه ليس للجنة اهل الا
العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تحذيف شديد وذلك
لانه ثبت ان الخشية م. عدم لزوم العلم بالعلم عند عدم
الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقه تنبهك على ان
العلم الذي هو سبب الثواب م. الله تعالى هو الذي يورث
الخشية وان انواع المجادلات وان وقت وعظمت اذا
ع. افادة الخشية كاز من العلم المذموم والوجه الثالث
منها انه قرئ انما خشيت الله م. عباده العلماء برفع الآول ونصب
الثاني ومعنى هذه الفزارة ان تعالى لو جازت الخشية عليه
لما خشى الا العلماء لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز
واما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البيانين فاني مبالاة به
واي التفات اليه ففي هذه الفزارة نهاية للتعظيم والاحلال
للعلماء ومنها قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه آول دليل
على تفاسية العلم وعلو مرتبة ووطئته لعلنا آياه حيث
امرني به بدعاء الذي ياد منه خاصية دون غيره وسائر كتب الله
تعالى ناطقة بفضله العلم ايها اما التوراة فقال تعالى موسى السلام

وعظم الحكمة

وعظم الحكمة فان لا جعل الحكمة في قلب عبيد الارادت ان يغفر له
فتعلمها ثم اعلم بها ثم ابذلها كى تنال بذلك كرامته في الدنيا
والآخرة واما الزبور فقال سبحانه وتعالى لا وادع عليه سلام قل احب
بني اسرائيل ورهبانهم حادوثوا م. الناس الا نقياء فانه لم يجدوا
فيهم نقيتا فحادوثوا العلماء فانه لم يجدوا عالما فحادوثوا العقلاء فان
التقى والعلم والعقل ثلث مراتب ما جعلت واحده منهن
في احد من خلق الله وانا اريد ههناك واقول انما قدم تعالى التقي
على العلم لانه التقي لا يوجد بدون العلم كما ان الخشية لا توجد الا به
والموصوف بالمرتب اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا
المرتب ايضا قدم العالم على العاقل لان العالم لا يدوان يكون
عاقلا واما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم
كالشجر والتقى كالثمر واما الانجيل فقال تعالى في السورة
التي بعثت منه وبل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه وحش
مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم
يسعدكم لم يسقمكم وان لم ير فكم لم ينعكم وان لم يقمكم لم يور
لم يفرمكم وان لم ينعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان تعلم
ولا تعلم ولكن قولوا ان جمعوا ان تعلم فتعلم والعلم يشفع لهما
وحق على مدعي وجل ان لا يجزيه ان الله تعالى يقول يوم القيمة
يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان رحمتنا و
بغفرتنا فنقول فاني قد فعلت في ابي قد استودعتم حكمي
لا تشتر اودته بكم بل خذ اودته بكم فادخلوا في صالح عبادي حتى
برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى
لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف فضيلهم فاني فضلتهم
على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشتم
على الكوكب وفضل لخرة على الدنيا وكفضل علي على
الاحبار فمنها ما رواه ثابت بن عيسى قال ان النبي صلى الله عليه وسلم
احب ان ينظر الى عتقاء الله تعالى من النار فليتنظر الى المتعلمين



فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يخلف الى باب العالم
الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبني له بكل قدم مدينة
في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمشي
ويصيح مفضوا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عباد الله
م. اثنار ومنها ما روى عن ابن عباس قال النبي صلى الله عليه وسلم
طلب العلم بغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون به
وم. طلب العلم فهو كالصائم نهاده و كالتقائم ليله وان بابا
من العلم تعلمه الرجل خير له من ان يكون له ابو قبيس ذهبيا
فينفق في سبيل الله ومنها قوله صلى الله عليه وسلم معلم الخير اذا مات
يكي عليه السماء ودواب الارض وحياتها والبحار ومنها ما روى
مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي
م. الانياء ومنها ما روى عن ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد
سبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما وذلك
لان الشيطان يفتن البديع للناس فيصيدها العالم ويزيلها
والعابد يقبل عبادة لا يتوجه اليها ولا يتوقف لها ومنها ما
رواه الحسن مرفوعا رحمه الله على خلفاني فقيل يا رسول الله
ومن خلفنا وكن قال الذين يكون سنتي ويعلمونها عبادة الله
ومنها ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من خرج يطلب بابا من العلم
يسمونه باطلا الى حق او ضلوا الى هدى كان علمه كعبادة
اربعين عاما ومنها قال صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه حين بعثه
الى اليمن لا يهدي اليك رجلا واحدا خيرا لك كما تطلع
عليه ومنها ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا من طلب
العلم يحدث به الناس ابتغاء وجه الله تعالى اعطاه الله
ابو سبعين نبيا ومنها ما روى عن عمر الجاهلي مرفوعا يوتي
بمدا وطالب العلم ودم الشهادة يوم القيمة لا يفضل احد
على الاخر وفي رواية فتخرج مداد العلماء واما الاثر منها العالم
اراد بالتميز م. ال. ب. والام لان الالباء والامهات

يحفظونهم

يحفظونهم م. نار الدنيا واقابها والعلماء يحفظونهم من نار
الآخرة وشايدها وقال بعض المحققين العلماء ثلثة عالم بالله
عنه عالم بالله وعالم بالله عنه عالم بالله وعالم بالله وبالله
اما الاول فعبد استولت العوق الالهية على قلبه فصارت مستغفرا
في مشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفزع لتعلم
على الاحكام اما بدمته والثاني وهو الذي يكون عالما بالله
وعنه عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام ودقات الاحكام
لكنه لا يعرف اسرار جلال الله واما العالم بالله وبالله
فهو جالس على هذه مشتمكة بين عالم المعقولات وعالم
المحسوسات فهو تارة مع الله بالجيب له وتارة مع الخلق
بالشفقة والرحمة فاذا رجع م. ربه الى الخلق صار معهم كواحد
منهم كما لا يعرف الله واذا خلى برئته شغفه بذكره وخدمته فكانه
لا يعرف الخلق وهذا سبيل المرسلين والصدقين وهذا هو
المرد بقوله صلى الله عليه وسلم سائل العلماء وعاقظ الحكماء وجالس بكثرة
فالرد بقوله صلى الله عليه وسلم سائل العلماء العلماء بالله عنه العالمين
به فامرهم عند الحاجة الى الاستغناء منهم واما الحكماء
فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون او امر الله فامرهم على الخلق
معهم واما بكثرة فهم العالمون بالله وبالله تعالى فامر
صلى الله عليه وسلم بحالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والآخرة
ثم قال شقيق البلخي كحل واحد م. هو ذلك الثلثة ثلث عدوات
اما العالم بالله تعالى فله ثلث عدوات ا. يكون المذكرا
بالتان دون القلب و. يكون خائفا من الخلق و. ان الرب
و. يسجي من الناس في الظاهر ولا يسجي م. الله في السر
واما العالم بالله فانه يكون ذكرا خائفا مسجيا اما الذكر
فذكر القلب لان ذكر اللتان واما الخوف مخوف الرياء
لاخوف المعصية واما الخياء الخياء ما يخطر على قلب رهيبا
ما يجري على نظامه واما العالم بالله وبالله فله ثلثة اشياء



الثلاثة التي ذكرناها للعالم باسد فقط مع ثلاثة اخرى كوزن لها
على لغة المشتركة بين عالم الغيب وبين عالم الشهادة
وكونه معلما للقسامين الاولين بحيث يكتمه الفوقان
الاولون اليه وهو يستغنى عنهما ثم قال مثل لعالم باسد و
بامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل لعالم باسد فقط
كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل لعالم باسد كمثل
الشمس يحرق نفسه ويضيئ لغيره ومن الاشارة قال فتح
الموصل الى اليس المرض اذا منع عند الطعام والشرب و
الدواء يموت فكذا القلب اذا منع عند العلم والفكر والحكمة
يموت ومنها الدنيا بستان زينب بخت شياء علم
العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة
المخترين فجاء ابليلس بخت اعلام فاقامها بخت هذه
والخمس فجاء بالحد فركز في جنب العلم وجاء بالجبور
فركز في العدل وجاء بالرياء فركز في جنب العبادة وجاء
بالخيانة فركزها بالامانة وجاء بالفحش فركزها بجنب النصيحة
ومنها اذا اردت ان تعلم ان عليك يقفك ام لا فطلب
من نفسك خمس خصال حبت الفقر لفلة المونة وحبت الطاعة
طلبها للشواب وحبت الزهد في الدنيا طلبها للفراغة زهد
الحكمة طلبها للصالح القلب وحبت الخلو طلبها لتناجاة
الرب ومنها قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه العلم افضل
من المال بسبعة اوجه احدها العلم ميراث الانبياء
والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة
والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظة والعلم يحفظ
صاحبه والرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل
مع القبر والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم
لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم
في اموالهم ولا يحتاجون الى صاحب المال والسابع يقوى الرجل على الامور

على لفظه

على لفظه والمال ينقص منه قال الفقيه ابو الليث من جلس
مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله تعالى ثمانية اشياء
من جلس مع الغنياء وزاده الله تعالى ٢٢ الدنيا والرعينة
فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضا بقدره
الله تعالى ومن جلس مع السطان زاده الله القسوة والكبر ومن
جلس مع النساء زاده الله تعالى الجهل والشهوة ومن جلس
مع الصبياء زاده الله الهوى والمزاج ومن جلس مع الفساق ازدد
من الجدة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصغار
ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والوع
ومنها المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى سنت خصال
مع نفسه احدها ان يقول ان الله امرني باذا والفريق وانا
لا اقدر على اداها الا بالعلم والثاني ان يقول الله تعالى اوجب
علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالث ان الله تعالى امرني
بالانصاف ولا اقدر عليه الا بالعلم والرابع ان الله تعالى امرني
بالصبر على بلائه ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادس ان الله تعالى امرني
بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم ومنها
قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه قوام الدنيا بادية بعالم
يعمل بعلمه وجاهل لا يستكلف من تعلمه وغنى لا يتجمل باله
وفقر لا يبيع اخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه يستكلف
الجاهل من تعلمه ويخل الغنى بمووفه وبيع الفقير اخرته بدنياه
فالويل لهم والنبوء سبعين مرة ومنها اربع لا ينبغي للشريف
ان ياتف عنها وان كان اميرا وقبيلته من محله لا يبيع نفسه
لصنيفة وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال مما لا يعلم
من هو العلم ومن الاجتهاد ما دوى عمر بن عبد الله بن عمر انه قال
صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء اني لم اصنع علمي فيكم وانا
اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم ومنها قال
ابو بصير وبن عباس رضي الله عنهما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة



بليغة قبل وفاته وهي خطبة بالدنية خطبها فقاً من تعلم
العلم وتواضع في العلم وعلية عباد الله يريد ما عند الله لم يكن
في الجنة افضل ثواباً منه ولا اعظم منه منزلة ولم يكن في الجنة
منزلة ولا درجة رفيق نقيب الا كان له فيها او في النقيب
واشرف المنازل و. ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً اذا كان
يوم القيمة حفت منابر من ذهب عليها قباب من
فضة مفضضة بالدور والناقوت والزود حلالاً مستديراً
والاستبرق ثم ينادى منادى الرحمن ابن من حمل الى الله محمد
علما يريد به وجهه بعد اجلس على هذه المنابر فلا تخوف عليكم
حتى تدخل الجنة وعيسى بن مريم عليه السلام اذ امره محمد
علما حكما كانهم من نبيهم انبياء يرهبونهم بالسير
من ارضهم ورضي منهم بالسير والعمل ويدخلون الجنة
بلا آله الا الله وقال صلى الله عليه وسلم اغتوت قدماه في طلب
العلم حرم الله جسده على النار واستغفره ملكاه وان
مات في طلبه مات شهيداً وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له في قبره تدبيره وينور على جيرانه اربعين
قبراً و. بمئنة واربعين ع. باره واربعين ع. خلفه
واربعين امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح و
نقطة صدقة وكل قطرة نزلت ع. عينيه نطق بجرا
من جهنم ممن اهانة العالم فقد اهان العلم ومن اهان
العلم فقد اهان النبي صلى الله عليه وسلم ومن اهانة النبي فقد اهانة
جبريل ومن اهانة جبريل فقد اهانة الله عز وجل ومن اهانة الله
فقد اهانة يوم القيمة و. الى صورة مرفوعاً من نفس عن
مؤمن كبرته من كرب الدنيا نفس الله تعالى عنه كبرته من كرب
الاحزة ومن ستر على معسر يستر الله عليه في الدنيا والآخرة
والله في عون العبد ما دام في عونه اهنة ومن سلك طريقاً
يبغى به علماً سهل الله له طريقاً الى الجنة وما اجتمع قوم

في مسجد

في مسجد من ما بعد الله تلو كتاب الله وتدارسونه
بينهم الا نزلت عليهم السكينة وعشيتهم ارحمة خفت
. الملائكة فذكرهم الله عنده رواه مسلم في الصحيح
وقال صلى الله عليه وسلم اذا سئلتهم الخواص فاسئلوها الناس قبل
يارشونهم ومن الناس قال اهل لقارن ثم قيل من قال اهل
العلم ثم قيل بم. قال النبي صلى الله عليه واله قال الراوي المراء
باهل لقارن لم يحفظ معانيه وفي الخبر العالم نبي لم يوح اليه
وقال صلى الله عليه وسلم كن عالماً او متعلماً او متعبداً او متعبداً
لا تكن الخائس فهلك قال الراوي ووجه التوفيق بين
هذه الرواية والاخرى وهي قوله الناس رجولان عالم متعلم
وسائر الناس شح لا خير فيهم اذ المسمع والمجيب بمنزلة
المتعلم وما هم من قول بعض الاعراب لو ولدته كن سباعاً
جاساً او ذيباً حابساً او كلباً حارساً واياك ان تكون
انساناً ناقصاً وقال صلى الله عليه وسلم العلماء مفتاح الجنة وخلفاء
الانبياء قال الراوي الا انما لا يكون مفتاحاً انما المعز
ان ما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من
راى في النوم ان بيده مفتاح الجنة فانه يؤتى علماً في الدنيا
وقال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل كل يوم ويبدل الف رحمة
على خلقه العاقلين البالغين وعزة البالغين وتسعة
وسبعون رحمة للعلماء وطالبى العلم والرحمة الواحدة لسائر
الناس روى انه صلى الله عليه وسلم كانه يحدث انساناً فاوحى اليه
تعالى انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي يحدث الا ساعة
وكان هذا وقت العصر فاخبره رسول بذلك فاضطرب
الرجل فقال يارسول الله ولبي على او فوق العمل في هذه الساعة
فقال اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وبيض قبل الموت
قال الراوي فلو كان شئ افضل من العلم لا مره النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك في ذلك الوقت وقال عليه السلام لا تجالسوا



العلماء اذا دعواكم من جنس الى جنس ان تشك الى اليقين
ومر اليك الى التواضع ومر الارباء الى الخلد ومر العذوة الى التهنيت
ومر الرعنة الى الزهد روى ابو يوسف عليه السلام لما صار
ملكاً احتاج الى وزير فقال ربه ع ذلك فقال جبريل
ان تربك يقول لك لا تخيرة الا فلتا فراه يوسف في سواد
الاحوال فقال جبريل ان كيف يصلح لهذه العمل مع سواد
حاله فقال جبريل عليه السلام ان تربك عينه لذلك لانه
ذوب عنك حين قال ان كان يمضد قد من ذر فكذب
وهو مر الصاوقين والنتنة ان الذي ذوب عن يوسف
يسحق الشركة في ملكة ثم ذوب عن الذين القوم على
بالبرهان المستقيم فكيف لا يسحق مر الله تعالى ان
والحسن وكحصيل تعلم انما صعب عليك لفرط حبيك
في الدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسواد القلب
ولا شك ان السواد اكبر من السواد تصغير السواد ثم اذا
وصفت سواد عينك جزء من الدنيا لا ترى شيئاً
فكيف اذا وصفت على السواد كل الدنيا كيف
ترى بقلبك شيئاً يحكي ان هور الرشيد كان معهم
الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتي برجل وادعى عليه
ان اخذ من بيتي مالا بالليل فاقر الاخذ بذلك
في المجلس فالتفق العلماء على ان تقطع يده فقال ابو يوسف
لا تقطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب
القطع بل لابد من الاعتراف بالسرقه فصعدوا الكل في قوله
ثم قالوا لاخذ اسرها قال نعم فاجمع على ان يجب القطع
لانه اقر بالسرقه فقال ابو يوسف لا تقطع وان اقر
بالسرقه لانه بعدما وجب الضمان عليه بالاخذ فاذا
اقر بالسرقه بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان
عنه فلا يسمع الاقرار فتجب الكل من ذلك

ويحكي

ويحكي عن الشعبي انه قال كنت عند الحجاج فاتي يحيى
بن يعمر فقيه من بلخ مكث في الخدي فقال الحجاج انت
زعمت ان الحسن والحسين رضي الله عنهما من ذرية
رسول صلى الله عليه وسلم فقال يحيى فقال الحجاج لتأينني
بها واضني بيته من كتابي تعالى اولاً فطقتك عضوا
عضوا فقال انيك بها واضني من كتابي تعالى
يا حجاج قال فتعجب من جرائه يقول يا حجاج ولتأينني
بهذه الآية تدع ابناؤنا وابناؤكم فقال انيك بها
واضني من كتابي تعالى ونوها هدينا من قبل ومن
ذرية داود وسليمان الى قوله وذكر يا يحيى وعيسى
من ابوعيسى عليه السلام وعليهم وقد الحق بذرية
نوح قال فاطرق ميثاقم رفع راسه فقال كافي لم اؤا
هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاق واعطه من المال
كذا وروى ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة
ليناظروه في القواة خلف الامام ويبكوه ويشنقوا
عليه فقال لا يمكنني مناظرة الطبع فقوضوا المناظرة
الى اعلامك لناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم
قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم
قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولا
لنا قال ابو حنيفة فتحن لما اخترنا الامام في الصلوة
كانت قرادته قرادة لنا وهو بنوب عنا فاؤا له بالارزام
هجا الفروق واحدا فقال لقد ضاع شعوى على بابكم كما
ضاع در علي خالصته كانت معشوقة سليمان ابن عبد
المكث وكانت طريقة صاحبة ادب وان هيبته سليمان
كانت تفوق هيبته الروانيين فلما بلغها هذا البيت
شوق عليها فدخلت على سليمان وشكت من الفرق
فامر سليمان باشتغال الفرق على اقطع الوجوه مكثوا



مقيدا فلما حضر وما كان من الرمي ما يقصر على الرجل
على الرجل م. شدة الهيبة فقال له سليمان بن
عبد الملك انت القائل لقد ضاع شعوي على بابكم
كما ضاع ور علي خالصه فقال ما هكذا قلت وانا
عنه علي من ارادني مكرها وانا قلت وخالصه ور
الشرع مع نقد ضاع شعوي على بابكم كما ضاع ور
على خالصه شرع بخالصته فلم تملك نفسها
ان يرحمت من الشر فالتفت على الفزدوق ما كان عليها
م. الخلى وهي زيادة على مائة الف درهم فاتبه سليمان
بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى يشتري
الخلى م. الفزدوق بمائة الف وردها الى خالصته وهي
المنصور اباحنيفة يوما فقال الربيع يعاوبه يا امير
المؤمنين هذا لعن اباحنيفة يخالف بحدك حيث
يقول الاستثناء المنفصل جاريا وابوحنيفة نكرة
فقال ابوحنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة
في رغبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك
ثم يرجعون الى منازلهم فيستنون فيبطل بيعتهم فنهك
المنصور فقال يا ربك يا ربيع واباحنيفة فلما خرجا
م. عنده قال الربيع سمعت في ذي باب احنيفة فقال
ابوحنيفة كنت ابيادى وانا الافرغ دخل الغضبان
على الجراح بعدما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث
نقد بالجراح قبل ان يتعشى بك فقال ما جواب
السلام عليك فقال وعليك السلام ثم فطن
الجراح فقال قاتلك الله يا غصيبة اخذت لنفسك
امانا بروي عليك اما وقد لولا الوفاء والكرم لما شرب
البارد بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم
في هذه الصنعة فقد ور العلم ومن به ردتي وتغسل الجبل

ومن

ومن في اوديته ردتي قال رجل لاحنيفة اني حلفت ان لا كلم
امراي حتى تكلمني وحلفت بصدق ما تكلمت بان لا
تكلمني او اكلمها فتخبر الفقهاء ويند قال سفين من كلم
صاحبه حنث فقال ابوحنيفة اذهب فكلها وامنث عليك
فذهب الرجل الى سفيان واخبره بما قال ابوحنيفة فذهب سفيان
الى ابوحنيفة فعقبها فقال يتبع الفروج فقال ابوحنيفة وما ذلك
قال سفيان عيدا وعلى ابوحنيفة السؤال فاعادوا واعاد
ابوحنيفة الفتوى فقال من اين قلت قال لما شافته
باليمن بعد ما حلفت كانت مكرمة وسقطت يمينها
كلها فلو حنث عليه وعليها ايضا لانه قد كلمها بعد يمينها فسقطت
اليمن عنها قال سفيان انه قد انكشف لك من العلم شئ كثيرا
عنه غافلين دخل للصنوع على رجل واخذوا عنه متاعه و
استخلفوه بالطلاق ثلثا ان يعلم احدا فاصبح الرجل وهو
يرى الصنوع يبيعون متاعه وليس يفدرا ان يتكلم من اجل
يمينه فجاء الرجل يشاور اباحنيفة فقال احضري امامك
واهل حلتك فاحضر وهم اياه فقال لهم ابوحنيفة هل
يحيون ان يروا الله تعالى على هذا متاعه قالوا نعم قال
فاجمعوا كل منهم وادخلوهم في الدار ثم اخرجوهم واحدا
فقوالوا هذا سارقك ولصك الذي اخذ متاعك
فان كان ليس بيمينه قالوا وان كان لقد فليكت واذا
سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابوحنيفة فؤدته
تعا جميع ما سرق منه كان في جواب ابوحنيفة فتمت لغشي
بجلس ابوحنيفة فقال يوما لاني حنيفة اني ارد التزوج
من آل فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني المهر ففوق
طاعتني فقال احمل واقرضه ادخل عليها فان الله سهل
الامر عليك ثم امره ابوحنيفة ذلك القدر ثم قال له
بعد الخول اظهر انك تريد الخروج من هذه البلاد الى بلد

٢٨٢

بعيد وازلتا فر يا هتك معك فاطمه الرجل ذلك فاشته
ذلك على هيل لمرارة و جاؤا ابى حنيفة يستفتونه فقال ابو حنيفة
له ذلك فقالوا كيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة
الطريق ان ترصوه بارزوه عليه ما اخذتموه منه فاجابوا
ايه فذكر ابو حنيفة ذلك لا وقع فقال الزوج فان اريد
منهم شيئا اخر فوف ذلك فقال ابو حنيفة انما احدث
لك ان ترضى بهذا القدر والاولى ان ترضى بغيره فقلت
المساورة بها حتى يقضى ما عليها من اديت فقال الرجل
القدر لا يسعها بهذا فقد اخذ منهم شيئا ورضي بذلك
القدر فحصل بركة علم ابى حنيفة فوج كل واحد من الخصمان
الليث بن سعد قال قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس له
السيرة اشترى له جارية بالمال العظيم فبعثها وازوجه
امراة بالمال العظيم فبطلت فقال له ابو حنيفة اذهب
به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عنه الى جارية
فاتبها النفسك ثم زوجها اياه فانه طلقها عادت
ايك مملوكة فانه اعنتها لم يجز عنقها قال الليث وقلت
ما اعجبنى جوابه كما اعجبنى سره جوابه قال ارشيد به ما
لبي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي حب النسا
بالي وقد عرف ذلك متى خلف اهل بيعة ولا يبيع ولا
يعتق وهو ان يطلب حل يمينه فقال يبيع النصف
ويبيع النصف ولا حنث هذا كلام الامام في بيان العلم
اكمل الفضائل نقلت بجدي النفاط الراغبين فيه
وتبعها للملك سليمان عنه قوله الانباء احنا وانه اعلام
الظاهر ان المراد بالاعتبار التلطف بالجملة الجزئية وبالاعلام فاد
المخاطب نفس ظلم الذي هو ووجه النسبة كما في كونه زيد قائم
لم لا يعرف انه قائم وليس المراد به افادة كونه المجرى على الحكم كما في قوله
حفظت التوراة من حفظه او سمع استعمال لفظ الانباء في اعلام لانه فائدة الجزئية

قال الراغب

282

قال الراغب الانباء اخبار رتبة اعلام و هو متضمن لهما ولذلك كل انباء اخبار وليس كل
انباء وكل نباء وعلم وليس كل علم نباء ولكن متضمنا لهما ومتعلقا عليهما اذ هو
كل واحد منهما فقبل انباء كذا كما يقال اخبار كذا واناء كذا كما يقال علم كذا
ولا يقال نباء الا لكل خبر يقتضي العلم كالمواتر وخبر لسهن وخبر لانباء وعليه السلام
وما جرى مجراهما وسمى النبي لكونه منبئا بما ليس لنفسه اليه ومنبئا بما ليس لنفسه
اليه فهو صحيح ان يكون منبئا بمعنى فاعل وبمعنى مفعول اما بمعنى الفاعل فمفعول تبارك
نبي عبدي اتى انا الغفور وقوله قل انبئكم بخبر من ذلكم واما بمعنى المفعول فمفعول
نبا في العلم الجسيم فعلى هذا يكون الانباء حقيقة في الاخبار الذي فيه اعلام كما في
قوله تعالى فلما اتى بهم باسمائهم اى خبرهم واعلمهم باسمائهم واما الانباء في قوله
انبئوني باسماء هؤلاء فليس بحقيقة لكونه بمعنى مجرد الاخبار اى عن الاعلام
لاستحالة الاعلام في حقه تعالى بل هو منبئ من قبيل ذكر اسم الكل واردة
الجزء فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظ مشترك كما من الكل والجزء قلت لما تورع عنهم
من ان المجرى من الاشارة اللفظ لكونه المجرى بالنسبة الى المشترك ولان
المجرى انما يحتج الى التورية عند استعماله في معنى المجرى بخلاف المشترك فانه
يحتاج اليها في جميع استعمالاته وجواب الشرط في مثل قوله ان كنتم صادقين
مخذوف حذف لانه ما قبله عليه تقديره ان كنتم صادقين فيما زعمتم فانسبوا
باسماء هؤلاء وهذا ذهب جمهور البصريين واما الكوفيين والهمدانيين فانهم يرون ان
الجواب هو مقدم وهو مردود بما شاع من نحو قولهم انت ظالم ان فعلت كذا فانه
لركان المتقدم جوابا بالوجه الفارسي كما يجب بعد ما في قوله في زعمكم انما حقا
بالخلافه لصحة كونه وان خلقهم واختلافهم اشارة الى وجه ارتباط الجزاء بالجزء
وهو الامر بالانباء بالشرط المذكور الذي هو كونهم صادقين فيما زعموا والى ما
منه قوله ان كنتم صادقين فيما زعمتم فانسبوا باسماء هؤلاء ووجه لاشارة
انهم لما قالوا على طوق الاستفراء عن الام الذي رجع آدم وذريته مع هو
متروك منهم على الملك المتصرفين في الاختلاف والتجرب من ان يستخلف للاصلاح
الارض من يفسد فيها ولا استكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهت تلك الحكمة
والغتها تجلس فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ويخنس السمع ويحرك القلوب
اجابهم لسهن اولا بقوله اى اعلم بالاعتبار حيث يتبين اجمال ان من استخلفه



لذلك ثم بين بعض ما يستحقون لاجل ان يتخلفوا فقال يا معناه ان كنتم صانين
في زعمكم انكم احقوا بالخلافه منهم لعصمتكم دونهم فاظهر وافهم ما يستحقون الخلقه
ليظهر ما وانتم اياهم في ذلك حتى يبع منكم وعري الرجحان عليهم لعصمتكم دونهم
فان الخلقه تقتضي الحكم بالحق واقاؤه المحدثه بين العباد وهي لا تأتي الا بالحق
بالنوازل العلية ومعرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها ليتمكن بها من التدبير
في المصالح والمهمات واعطاء كل ذي حق من غير زيادة ولا نقصان فمن ادعى
رجحانه عليهم نظر الى عصمته فعليه ان يثبت اولها حتى ما يستحق الخلقه فيه **ول**
وهذه صفتهم بحاله من الضمير المجرور في استخلافهم واقاؤه من اسم ان وجرها الذي هو قوله
لا يبيح بالحكم ووجه ارتباط الجراء على الشرط على تقدير ان كون المعنى ان كنتم صانين
في زعمكم ان خلق نبي آدم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يبيح بالحكم فان نبوتهم باسما واولاد
ان قوله تعالى ان نبوتهم باسما واولاد امر تحييز وتبكيه يظهره بفضل نبي آدم على الملئكة
فضلا راجح على ما فيه من المفاضه بحيث لا ينظر اليها في جنبه ومعلوم ان خلق ما يغيب
خير من حكمه بالثقة لا يثق بالحكم لما من ان ترك الخيرة الكثيره لاجل الشبه الطيبه كثيره **ول**
وهو وان لم يجر جوابه اى كل واحد من الرعيين المذكورين صح نسبه اليهم مع انهم لم
يصيروا بشي من ذلك بناء على انهم صرحوا بما يستفهم ذلك فكانهم صرحوا به فان الزعم
الاول لازم لقولهم ونحن نرجع محمدك ونقدس لك والزعم الثاني لازم لقولهم انما جعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء **ول** والمصدق كما يتطرق في سورة لقوله وان
لم يصح جوابه وهو اشارة الى جواب ما يقال ان الملئكة حين ما قيل لهم اني جاعل
في الارض خليفة لم يقولوا الا جملة استفهامية بحاله حاله وهي قوله انما جعل فيها اني قولهم
ونقدس الانشائات لا يتطرق اليها التصديق والكذب فما الوجه في ان
يقال لهم ان كنتم صادقين وقوله بغير ضامن يترجم مدلول الكلام بفتح النون المعج والماء
الابهامية اى قد يتطرق باعتبار غرض ما يترجم مدلوله وباعتبار هذا الغرض
اللازم لمدلول الكلام يعبرى التصديق الا ان ذلك اى بغيرها فان السائل اذا قال
مستفهما ازيد في الدار وقال اعطني كذا فان غرضه اللازم للكلام الاول التنبية على
جملة يكون زيد في الدار والكلام الثاني التنبية على حاجته واقفا على ما عتد به
الغرض صح ان يقال هو صادق او كاذب وقد كذب بسبب ان المانعين في قولهم
نشهد انك لرسول الله ومنطوق كلامهم ان الشهادة باعتبار غرضهم اللازم للكلام

د

وهو موطاة قلوبهم بالاستنارة في تلك الشهادة فان التكرير راجع الى هذا الخبر الغمضي
اللازم لمقاتلتهم لان الشهادة انما تكون عن علم وموطاة قلب **ول** اعتراف
بالعجز والقصور اى بالخبر عن علم سلوة عنه لما كان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا جبرية
لم يقصد بها افادة حكمها وهو انه سا علمه ما شاء وان لا علم لهم الا ما علمه ولا افادة
كون المخبرين عالمين بالحكم المذكور ضرورة انه كما علم بكل واحد منهما بين المصنف
متصور وهم من ايراد تلك الجملة الخبرية اغراض فوسى افادة الحكم ولازمة مما سب
المقام وذكر منها اربعة امور الاول الاعتراف بانهم لا يعرفون سلوة عنه لانهم قالوا
لا نعم الا ما علمتنا فاذا لم تعلمت ذلك فكيف تعلمت قال الامام رحمه الله علم ان الذي علمت
ان الملئكة اقوا بالعصمة في قولهم انما جعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قالوا انهم
لما عرفوا خطا ربهم في ذلك السؤال وجوابا وتابوا واعتذروا عن خطايم بقولهم سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا عصمتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا
ذلك على وجه الاعتراف بالخبر والتسليم بانهم لا يعرفون سلوة عنه وذلك لانهم قالوا
الا ما علمنا الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمت ذلك فكيف تعلمت ان في الملئكة انما قالوا انما جعل
فيها من يفسد فيها لان سبب اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك علمتنا انهم يفسدون
في الارض ويسفكون الدماء ففعلت كما اتجهل فيها من يفسد فيها وما هذه الاستعداد
فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف تعلمها الى هنا كلامه وان في ذلك الامور الاربعة الاحاديث
بالامر من المذكورين احداهما كون سؤالهم مستكفا عن الحكمة الخفية المقصضية للخلاقة
وعدم كونه اعترافا لان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا ياتي عن كون السؤال المذكور على
وجه الاغراض ويدل ولاه ووضوحه على كونه على وجه الاستفادة والاستفاد
وثانيتها انه قد بان لهم ما كان خلقهم من فضيلة الانس والحكمة في خلقه ووجه
اشعاره بذلك انهم انما علموا عليه ما يتبين به عمالائهم بشانه الا على ما علمهم حال
خبرهم عن العلوم كلها وكون ذلك العلم مستفادا من شأنه الا على متعلقا بما خلق عليهم
من فضيلة الانس والحكمة في خلقه واستخلافه بفهم بموتة المقام وانما كانت اظهار
شكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم اى بتبريقه تعالى اياهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم
اى خلقهم ونقدها مشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه الحقيقة للخلاقة ووجه كونه
اظهارا للشكر ان التبنيح شانه تعالى بتبريقه عمالائهم بعبودية جلاله والاربع
مراعاة الادب بسبب العلم عن انفسهم وتواضعهم الى جناب كبريائه فان اعتراف

ف
 العالم بالجهل من حال التواضع والتذلل فقد قيل لبعض الحكماء ان اعظم التواضع تعال
 بالجهل للعالم هذا ما فهمتم من فراوان من كلامهم وما يتروهم من ان فضيلة الالف
 انما بانتم لهم بعد ما قالوا يا آدم انهم باسمايهم فانها بها تكليف ليعلم ان يكون
 قولهم قبل ذلك اشعارا بان قد بان لهم ما كان كلفي عليهم من فضيلة الالف
 وانظروا والشكر فتمتعوا بغيره كما اياهم بذلك فيستأمل **ول** وسبج ان مصدر كغفر
 لانه سمي له فعل ثلاثي قال صاحب النظم السبج في اللغة التباعد يدل عليه قوله تعالى
 ان لك في الهما رسجا طولا اي تباعدا طويلا بمعنى سبج الله بقده وتز به عما لا
 ينبغي وقال الراغب السبج اصله من السبج اي سرعة الذباب في الهما واستعير فيقوم
 في الفلك الجري النرس قال تعالى ان لك في الهما رسجا طويلا اي سرعة ذباب وسبجته
 عن كذا اي تزاوت وسبجات مصدر كلف ان هذا الكلام المشهور انه اسم بمعنى المصدر
 وهو السبج الذي بمعنى التنزيه يوضع موضعه قال الامام الواحدي وهو منصوب
 على المصدر عند الجليل والنفاذ لانك اذا قلت سبج لسبج فكذلك قلت سبجت لسبج
 فبمعنى سبج في موضع السبج كما تنزل كوت عن بمعنى تكفيرا وكفانا وكلمته كلاما
 وسلمته سلا ما قال لسبج سبج وسبج من سبج جليل قال سبج به يقال سبجت
 لسبج وسبجنا فالصمد سبج وسبج ان اسم يقوم مقام المصدر انتهى وخان
 المحرف سورة بنى اسرائيل حيث قال فيها سبج من علقمة الفافر وانصاه به
 بنيل متروك اطمان انتهى كلامه **ول** ولا يكلم سبج الا مصفا قال ابو موفوق
 المعنى او فاعل فان الكاف في سبج مك منقول صنيف اليه سبج اي تنزيهك
 وقيل هو فاعل اي تنزيه تنزيهك ومعنى المصدر انه لا يقطع عن الاضافة في اللغة
 النصيحة والافقد ورد النقطه عنها في قوله سبج من علقمة الفافر وقوله
 ثم سبجنا فو ذبه وقيلنا سبج الجودي والجد وقوله سبجك اللهم ذوالسبج
ول وقد اوجى عما للتنزيه في قوله سبج من علقمة اي قد حصل علم التنزيه
 كما سامة فانه علم الجس لاسد فيصير لكل فرد منها وذلك اذا انقطع عن الاضافة
 كما صرح به في سورة بنى اسرائيل وصرح به ابن الحاجب ايضا في الايضاح حيث قال
 ولا يستعمل سبج ان علماء الاشارة اذ الكثرة استعماله مصفا فليس يعلم لان الاعيان
 لا تصاف وهي اعلام لانها معارف والمعرفة لا تصاف والدليل على كون سبج
 علما في بيت الاعشى انه ذكره غير منصرف ولو لانه علم لوجب صرفه لان الالف
 في بيت الاعشى انه ذكره غير منصرف ولو لانه علم لوجب صرفه لان الالف

في غير الصفات انما يمنع مع العمية فعدم انصرفه انما هو العمية والالف والنون المزيين
 ووصف السبج بكونه بمعنى التنزيه في قوله اوجى عما للتنزيه بمعنى التنزيه بنى اعانه
 لا يجوز ان يكون سبج ان علما للتنزيه الذي هو مصدر سبج بمعنى قال سبج ان لسبج قوله
 تلفظ اللفظ المذكور واول سبج ان التنزيه لا النقطه فلا يكون سبج ان سبج
 بمعنى النقطه بل للتنزيه بمعنى التنزيه وذهب صاحب الكشاف الى ان سبج ان علم
 للتنزيه بالمعنى المذكور سواء كان مصفا او لا حيث قال في سورة بنى اسرائيل سبج
 علم للتنزيه كمن ان الجهل يعني ان العلم كما يكون علما لا عيان كزبد وعمر وكون علما
 للمعاني اي كمن ان الغفر كونه متفرعا على الكياسة والطراقة وشعور المشية
 لانها تفرق فان الشبهة التفرقة يقال شعبة المشية اي فرقتم ومنع الرضى التنزيه
 علمية حيث قال ولا دليل على علمية لانه اكثر ما يستعمل مصفا فلا يكون علما واذا لم
 فقد جاء منزونا كقول الشاعر سبجنا ثم سبجنا فو ذبه وقد جاء باللام كقوله
 سبجك اللهم ذوالسبج واجار عن الاستدلال على علمية بيت الاعشى
 بقوله ولا منعه من ان يقال ان سبج ان في البيت على حذف المضاف اليه وهو المصنف
 فكانه قال سبج ان لسبج من علقمة الفافر اي عجب منه كيف يفخر وكل ما بين النعم والفضائل
 فهو من عند لسبج كرم فلما حذف المضاف اليه ونوى ان المضاف على حاله مراعاة لطلب
 احواله وهو التفرقة عن التنوير واجب بان الاضافة لانا في العمية اذا ثبتت عليها
 كما في قوله اسامة زيد فان اسامة علم جنس وقد صيغ له زيد وكذا دخول الالف
 واللام لانها في العمية كما في الحسن والعباس وان دخول التنوير لصورة الشعر
 شاع كقوله **ول** وتصدير الكلام اعتذار من الاستغفار ولجهل حقيقة الحال فكانهم
 قالوا انت المنزه عن الجهل والاحسان الى الاستغفار وما نحن فلا علم الا بالاعتناء
 اياه والذي لم تعلمت فتمح لانه وتحتاج الى الاستغفار عنه فذلك سالك من
 وجه الحكمة في خلق من يفسد ويسفك الدماء في الارض واستخلافه فيها ليزول جهلهم
 ونعم وجه الحكمة في ذلك **ول** ولذلك اي ولكون افتتاح الكلام به للاعتذار عن
 من الكنايل به افتتح به توبة في قول موسى ام حين افاق من صمقته لما تجدي به
 سبجك تبت اليك اي من سوال رؤيتك بالبصر في الدنيا فكانه قال انت المنزه
 عن الزلة والخطا واما ما فقد اخطات في قولى ارمنى انظر اليك وفي قول لرسول
 سبجك اني كنت من الخالين لنفسى المسبورة الى لها جرة قبل ان يوزن في بها وقد



به الكلام لتفريده عن العجز عما ذكره كما في قوله سبحانه الذي سري عبده **الآية**
والذي لا تخفى عليه خافية اي شئ من الامور الخفية والاسرار المكتومة لان النكرة
في سياق النفي تفيد الحزم والاستعراق واحاطة علمه بكل المعلومات جليا وخبيا
تستفاد من صيغة الصلابة فانها بما لبنته فالعلم مطلق ليس له حصر من لا
يعرف عن علمه متفاد في السموات والارض فذلك قالوا انك انت العليم
طريق المحضر قال الشيخ ابو منصور لما تروى العلم هو الذي لا تخفى عليه شئ والحكم هو الذي
لا تخفى في شئ من انك على كل افعال على وجه كسب وسنن الحكمة فالعلم تفصيل
بمعنى فاعل وفيه من لبنته ما ليس له وما الحكم فقد جعله محصيا بمعنى حيث
قال الحكم لغة عاثة وحصنة عاثة التي من جعلها خلق آدم وعم وجعله خليفة وتعليمه الاله
كالعلم بمعنى المعلوم والسميع بمعنى السميع كما في قول عمرو بن معدى كرت ابن ربيعة
الداعي السميع يوزر قتي احب اليه يزوج وقال الامام الواحدى الحكم الحكم بحكم بالعدل
ويقضي به والحكم القضاء بالعدل وكوزان كون الحكم بمعنى الحكم لا شياء وتقر منه
قول مجيب السنة الحكم لمعنيان الحكم وهو القاضي العدل والثاني الحكم لا مكيلا ينظر
اليه الف وقال الامام الحكم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العلم والآخرة الذي
يكون فاعلا لما لا اخر لا احد عليه والاخر هو ان يكون المراد به المعنى الثاني
والاخرى التكرار فكان الملاكمة قالت انت العالم بكل المعلومات فامتك تعلم آدم
وانت الحكم في هذا النسل المصيب فيه وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان ملاكمة
من الحكم انه هو الذي حكم بحسن آدم وخليفة في الارض الى هنا كلامه وفي الصحاح الحكم
مصدر قولك حكم بينهم اي قضى والحكم ايضا الحكمة من العلم والحكم العالم وحاص الحكمة
والحكم المتقن الامور وفيه اتقان الادراك حكمة وقال الراغب الحكم اصله من الفعل
الحكم لكن لما لم يحصل الفعل للحكم الا بالعلم المتقن صارت الحكمة متاولة للعلم والعمل معا
فالحكمة منتهى العلم والعمد الحكمة ولا يتم احدهما الا بالآخر فلهذا اجمع بينهما وقدم
العلم على الحكم حيث قيل انك انت العلم الحكم انتهى جمعت بين هذه المقالات لان بعضها
يكتشف بعضا ولا يتفهم المقام حتى الاتصاح لا يجمعها منه في العلماء جميعا وقوله
الذي لا يخفى الا ما فيه حكمة بالغة صفة كما شفه لما قبله وتفسيره فظهر ان تفسير
الحكم بقوله الحكم بمسبغة من سب السباق **والله** وانت فصل لوجود شرط توسطه
بين المستند والخبر سواء دخلت العول عليها كما في هذه الآية وفي قوله ما كنت انت القرب

217

دانه هو الغفور ولم تدخل نحو زيد المستطلق وذلك الشرط هو كون الخبر معرفة او انتم
كذا في انما فان كان معرفة نحو زيد القام جاز ان يتوهم مع كون القام صفة مستند
تستظهر الخبر فثبت بضم الفصل يستبين كونه خبر لاصفة فاذا جئ على التفسير علم ان خبره
لان الخبر لا يوصف بالخبر انما يتبين بالصفة فاذا كان معرفة فذلك شرطه في
انما ان ضمير الفصل فانه اذا كان معرفة نحو زيد مستطلق لا يتبين بالصفة فلا يحتاج الى
ما بين كونه خبر انما انما في الفصل فاذا دخل حيث لا يتبين بدون بان يكون الخبر معرفة
نحو ان له هو قبيل التوبة او كالتف المبتدأ الخبر في الاعراب نحو كان زيد هو القام وان
زيد هو القام او كون المبتدأ ضمير اخواني انا الغفور وانك انت العليم ثم ان ضمير
الفصل كما يفيد الفصل من كون ما بعده نقفا وكونه خبرا يفيد ايضا تأكيد ارتباط
المستند بالمستند له وثبوت له ويفيد ايضا قصره على المستند اليه اذ لم يكن في الكلام ما
يفيد قصره عليه غيره كما في قولك زيد هو افضل من عمرو وزيد هو ياف وم الاسباب وقوله
تعالى ان له هو قبيل التوبة فان ضمير الفصل فيها يفيد تخصيصا والتأكيد انما اذا
كان المحصن حاصل بدون بان كون المبتدأ والخبر معرفتين فانه يفيد قصره على
المستند اليه نحو ان له هو لزازق اي لزازق الا هو ضمير الفصل مع كون الخبر والتأكيد
اي تأكيد الثبوت والارتباط والتأكيد القصر والتخصيص ومنه هذا القبيل قوله تعالى انك
انت العليم **والله** وقيل تأكيد للكاف وضمير الفصل وان كان يفيد تأكيد المستند اليه
وتزجيره كونه عبارة عنه وتكرار له حيث انتهى لكنه ليس تأكيد اصنافا لانه
يجب بعد الاسم الظاهر والضمير والاسم الظاهر لا يؤكد بالضمير فلا يقال حررت بزيد
هو نفسه وعلى تقدير ان كون اتصاله له محل من الاعراب اعم لانه خلاف مشهور
والاخر عند البعض من انه اسم لغوي لا محل له وقال بعض البصر من انه وف استنكارا
لحق الاسم من الاعراب لفظا ومجلا واذا قيل ان محلا من الاعراب فهل هو محراب
باعراب ما قبله على انه تأكيد له او باعراب ما بعده لكونه مع ما بعده كالشئ الواحدية
ايضا خلاف وكونه فصلا فنسب المقام لانه يفيد تأكيد الارتباط والقصر بخلاف
الاحتمالين الاخيرين **والله** اي اعظمهم يعني اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها ولم يفصل اعمالها
على ما من تفسير الاسماء والكشف بدلالة استعماله بالباء فانه لو زيد مجرد العلم
لقيل انهم ساء وهم قال المفسرون لما ظهر عجز الملاكمة عن علم اسماء الموجودات قال
له تعالى يا آدم انهم باسمائهم تجلس من وصفه بالالف ووسمك الله ما ربي

لهم ومنيتهم بما تقصرت عنه علومهم ليعلموا ذلك تنوفاً عليهم وناوياً به باسمه العلم وكذا نادى
به سائر انبياءه يا نوح يا موسي يا داود وناوياً محمد صلى الله عليه وسلم يا ايها الرسول
يا ايها النبي فانظر الى تفاوت ما بين الذين فلما امره الله تعالى بان يعقبتهم باسماء
المسميات سمي آدم كل شئ باسمه وذكر منفعة التي لاجلها خلق والقرآن آية
المشهوره انهم بكسر الباء وسكون الهمزة وضم الهاء وتروى انهم بقب الهمزة يا كسر
الهاء كما في عليهم وفيهم وانهم بكسر الباء والحاء كما في بهم وحذف الياء والمقوية
من الهمزة اجزاء لها مجرى الياء والاصلية المحذوفة جوامع في نحو اوزيم وغيب السموات
والارض هو ما تقصرت عنه علوم الخلق وغاب علمه عن اهلها كونه حيث لا يدرك عليه
ولا طريق اليه وفيه دليل على ان اطلع الله عليه بعض عباده ميم غيبا كونه غيبا
بالنسبة الى غيره لانه دخل في ذلك ما علمه آدم وعم واهل ادم لغيب المذكور ما احسبه بقا
بقوله لا تعلمون فان لم يعلموه من احوال السموات والارض واحوال اهلها غيب
لا محالة فلذلك قال اعلم غيب السموات والارض بدل قوله اعلم بالانجيل وانما قلت
انه بدل منه وعبارة عنه لان همزة الاستفهام الداخلة على حرف التي في قوله لم يقل
لكم تفصيلا لا يحاب والتقدير اي قد قلت لكم كما ان لم ينسج لك بمعنى قد شرحت الذي
قاله لهم سابقا هو قوله اني اعلم بالانجيل وقوله اني اعلم غيب السموات والارض
عبارة عنه واشارته اليه لانه بعينه متول لهم سابقا كما يتبادر من ظاهر النظم
وهذا معنى قول المحقق استحق ان تزلوه اعلم بالانجيل وتبين عنه به هذه العبارة حضور
ذلك في ذمهم الا انه بسط من قوله لا تعلمون لما فيه من تفصيل معلوماه بالبرهان
لان متول قوله اعلم في التي هو كقولك مع صلته وظاهره انه يحمل بالنسبة الى متول
الاول وان كان الثاني اوجزا وشمل بالنسبة الى الاول من حيث انه قوله بالا
تعمير يتناول جميع معلومات الله تعالى التي لا نهاية لها وما ذكر من غيب السموات
والارض وما يدون وما يكفون ليس قطرة من ذلك البعير فان قيل كيف يكون
قوله تعالى اني اعلم غيب السموات اه وقوله اني اعلم بالانجيل جوازا على استيف
المفك من وجه الحكمة في الاختلاف قلنا من اجازة علمه بما لا يعلمون من السموات
والارض فبالضرورة يعلم وجه الحكمة في الاختلاف المذكور فكانه قيل اني اعلم
الحكمة في ذلك الا انه لم يبينه لهم تبيينها على ان الوجه على العباد وان يعلموا ان
افعال الله تعالى كلها حسنة مشتقة على حكمة بالغة ولا تحجب عليهم ان يعلموا خصوص

تلك الحكمة بعينها على انه قد بين لهم بعد ذلك هذا منها بان ظهر فضيلة آدم عليه السلام
وانبائها ايهم فان قيل كيف جعل حقه قوله تعالى اني اعلم لكم اني اعلم اني اعلم
وما كنتم تعلمون استحضار القول بالانجيل وعبارة عنه حيث لم يبين له ان لا يعلمه
الا احاطة علمه بما لا يعلمون من احوال السموات والارض واهلها كونه حيث لا يدرك عليه
من احوال السموات والارض وما ظهر لهم من احوال الظاهرة والباطنة جميعا لا يعلمون
الجملة المذكورة متولاهم بقوله اني اعلم بالانجيل اجيب بانها وان لم تكن متولاهم
وصحرا كما فكهنها متولاهم روي واشتاق فان كونه تعالى عالما بما ظهر لهم بعينه من علمه
لا يعلمون كما يفهم من قوله الخبز والشم من قوله ولا تعلمون انما اف فصار علمه تعالى
بما ظهر لهم من الاحوال كما نعلم ما قبل لهم سابقا فصح بذلك كون الجملة المذكورة استحضارا
لما قبل لهم سابقا بهذا على تقدير ان يكون قوله تعالى واعلم ما تدون وما تعلمون
محملا بقوله لم يقل لكم وتحتل ان لا يكون كذلك بل يكون مستلما لغيره تابع لما قبله
الاعراب فلا اشكال في الاجواب **ول** وقوله تفويض اي في قوله لم يقل لكم اني اعلم
بعد ما اجاب عن استفهامهم عن وجه الحكمة اولا باجمال قوله اني اعلم بالانجيل
وثانيا بان بين لهم بعضا من ذلك بتعليم آدم للاسماء كلها وباشارة بها ايها
بعد ما عجز واعمال الانبياء بها تفويض بما تبين على ترك الاول كما قيل في الحكمة على
الاستعمال والاستفهام واولا ترتفع من طريقين لان بينكم ما خلق عليكم من الحكمة
في الاستخفاف **ول** وقيل ما يدون اعم من قوله اني اعلم بالانجيل وقوله وما تعلمون
من احوال الظاهرة والباطنة فانه من حيث المعنى نفس لقوله ما تدون وما تعلمون
بمطلق احوال الظاهرة والباطنة ولم ير من قوله لانه تخصيص العلم بالانجيل
في المتول ان في اسناد بعض الاصل وهو ايضا خلاف الظاهر وليس المراد ان
العلم كعلم شيئا من الله تعالى لانهم علموا به تعالى باحاطة علمه بجميع معلومات فضلا عما تحفبه
الصدور وانما المعنى انهم عجزوا عن التفهيم في كنه بعضه عن بعض روي عن ابي اسحاق
وابن مسعود وسعد بن جبير ان قوله اعلم ما تدون اراد به قولهم نحن نعلم ما بين
يعد فيها امه وقوله وما كنتم تعلمون اراد به ما اسر بليس نفسه من انكم ان
لا يسجد حتى روي انه سار من ملك الموت حين قبض قبضته من زوايا الارض ان
يخبرها ويخبرها طين لا زبانه مما استنوا ثم صلصلا وان يصور منه جسدا ثم يصفه
على طريق كونه للملكة الذين يصعدون من الارض الى السماء فوضعه هناك الذين

527

سنة كقوله لا ومنهم من جرد من صورته حتى قرأه بغير لحنه عليه فقال ان لا يرى
صورة مخلوق سيكون له بناء ثم قال لا يحا به ارايتم هذا الذي لم تروا على صورته
شيئا من المخلوق ان فضل عليكم ما فواتتم صانفون قالوا انطبع ربا ولا انطبع لي ارا
وقال ابلين في نفسه لئن فضل على لا عيشته وليس فضلت عليه لا املكته قال ان
عطية وجا يكتنون للجماعة والخاص واحد منهم في هذا القول على تجوز الوب وتبناها
كما يقال لقوم قد جنى منهم واحد انتم فاعلموا اني فعله بعض منكم ومشله انما يفعل عند
التعريف ومنه قوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات وانما نداء
منهم عيشة وقيل الاقرع وقال فنادوا لما خلق الله سبحانه آدم من تراب همسبت
الملائكة فيما بينهم وقالت له تعالى ان تخلق ما شاء من المخلوق ولكن لا تخلق خلقا افضل
واعلم من رواية انهم قالوا يخلق ربا ما يشاء فلن تخلق خلقا افضل ولا اكرم
عليه من هذا القول هو الذي كتبه وحوز ان يكون هذا القول سب السورة
بينهم عن غيرهم بان ابداه بعضهم لبعض واسرود عن غيرهم فكان في هذا التعليل
الواحد ابداء وكتمان وقيل علم ما ابدوه وما كتموا عن عبادة عن احاطة علمهم بجميع
الحقيقة واحوالهم الظاهرة وهو قرب قيل لعل التلوة في تغييره لا سلب في قوله تعالى
وما كنتم تكتمون حيث لم يقل وما كنتمون الدلالة على استمرار التلوات والمعنى واعلم
ما تبدون قبل ان تبدوه واعلم ما كنتمون على كتمان وقيل الا اذ جاكمون
ما خطر ببالهم من فضل انفسهم على آدم عم وانهم احقا بالخلافة وان خلق من لغيره
وسبغك الاء لا يبيح بالحكيم فلي هذا القول التلوة في المعنى بان الذي هو عبادة
عامة من الزمان الدلالة على ان التلوة امر واقع فيها مضى ولم يبق الا ان من حيث
ان تلك الخاطرة زالت عنهم بالكلية فكيف يمكنها ذلك واعلم ان هذه الآيات هي
قوله واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة اى ما استدلت بها على تسعة
احكام الحكم الاول شرف الانسان وكرامته ووجه دلالتها عليه انه تعالى يشترط
قبل خلقه انما خلق الموش والكرسى والروح والقلم وسودة المنتهى وجنة المادى
ولم يشترط خلقها قبل كونها وذلك غاية تشريف وتكريم له ولم يوجب ذلك لاقتضا
ذاته وحسن افعاله ذلك التشريف وانما فعله من فضله وكرما واحسانا وقد
قالوا بلهم وكم اتجرت من حسن ولكن عليك من الورى وقع اختيارى ووجه آخر
انه ما جعله خليفة له في ارضه لاقاة حدوده واحكامه وتنفيذ وصاياه والخليفة

اللقية مقام المستخلف في اقامة بعض مصالح اشرف من غيره وايضا فضله على ملكته
بالعلم الذي هو افضل سباب الترجيح وايضا قوله تعالى ان الله اشرف من سائر اولاد
مع ان المناسب لقوله تعالى لا ادم انفسهم باسما وان يقول اشرفه باسما وهو لا
مكان اشرفه في بدل على فزيد كرامة ادم عند ربه كس حيث انه تعالى انصب خيما للملكة
من قبل آدم وذلك تعظيم عينه عليه السلام والحكم الشافى عزية العبد وفضله على العباد
وجه الدلالة عليها ان الملكة اكثر عبادة لقوله تعالى في حقهم سبحون ابلين والنهار لا
يفتر وان ولم يكونوا بسبب ذلك احقا بالخلافة وان آدم مع كونه افضل عبادة
منهم قد استحق الخلافة بالتصاف بالعلم والحكم ان لا يكون العلم شرطا في الخلافة
ووجه الاستدلال بها عليه ان قوله تعالى اشرفه باسما وهو لا وان كنتم صادقين
في زعمكم انكم احقا بالخلافة يدل علمه ولا لظاهرة حيث تكلمت بطلب انما والاشرف ومنهم
ونبه به على عجزهم عن معرفة ما لا يدركه في ذلك كالوقوف على مراتب
الاستعدادات ودرجات الحقوق ونحو ذلك والحكم الرابع صحة التسليم اليه تعالى
ويدل عليها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء وقوله تعالى لا علم الا ما علمت وقوله الرحمن
علم القرآن وهي لا تقتضي صحة اطلاق المعنى عليه لان هذه اللفظة اختصت في الرب
بمن تحترف بالتعليم والتفويض اى يجعلها صناعة لنفسه فان الحرفة الصنعة والتحرف
الصانع ويقال فلان جربنى اى صاعلى والصنعة عبادة عن العلم الحاصل بمرادولة
والعلم فلان كان المعنى بمعنى التحرف بالتعليم لم يجز اطلاقه عليه كما يكونه من زمان عن مرادولة
العلم ولا يقال للمدرس معتم مطلقا حتى لو وصى المعلمين لا يدخل المدرس فكيف
يقال له تعالى انه معلم فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا مع التقييد ولولا هذا التعارض
لحسن اطلاقه عليه تعالى كان يجب ان لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعنى هو الذي يحصل
العلم في غيره ولا يقدر على ذلك الا الله تعالى والحكم الخامس كون اللغات كلها موضوعة
بان تكون قد وضعها له تعالى ولا ثم جعل العباد واقفين على معانيها وكونه موضوعة
بازائها لا كما زعمه ابو اسحق من انه كون او ايها اصطلاحية وما تبنى بعد ان كون
توضيحه واصطلاحية واستدل عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء ووجه الاستدلال
ما ذكره من ان تعليم السما المسمايات من حيث كونها اسما لها موضوعة بازائها يستدعى
كون وضعها سابقا على التعليم وذلك الواضح ما لسه تعالى وخلق آدم قبل آدم

٢٨٩

وفيه رد على جملته والخطبة



والش في بعبه مخالف لاصل فان لم يستند اليه دليل في حدوثه مستحق لا يتكلم به
المحقق الا في لا يتكلم بان يكون ملكا او جبا وعجز الملكة عن الابا بها عند الاستنباط
وليس ظاهر على عدم كونهم واضحين واجن اذ في حال انهم قد علموا في فتعنين
لا واضح الالسه **ول** فان الاسماء نزل على اللفظ لا بخصوص وعموم اي سوا قسمه
لفظ الاسماء بمعنى العرفي الخاص وهو اللفظ المرصع المعنى وبمعناه العرفي العام
المبني على اعتبار اشتقاقه من التسمو من التسمه فان الاسم كما قرأ اعتبار اشتقاقه
من التسمه عبارة عما يكون علامة للشئ بان يكون لفظا موضوعا بازانة او حاله
القائمة به او فلاحه انما الصادرة عنه فان جميع ذلك علامة واقعه على ذلك الشئ
وباعتبار اشتقاقه من التسمو عبارة عما يكون وليا على الشئ بحيث يرجعه الى الذات
كاللفظ المرصع بازانة او حاله انما يكون اللفظ المرصع لفظ الاسماء باي تسمية
يدل على اللفظ وعلى التسمية الاول كون اللفظ المرصع لفظا على الشئ وعلى الثاني كون فردا
من افراد المرصع لفظا على الشئ **ول** وتعيينها في علم في القابها على المتكلم وقع لما يقوله
المشكوكون لتوضيح من ان المراد بتعريف آدم الالهة من اياه ان يضع الاسماء لغيرها
ونظيره في كون التعريف بمعنى الالهة المعنى قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الالهة
عمل الدرع فكذلك الواضع آدم علم لا الالهة في حقه حتى يكون توصفه ودوله والاصل
ببني ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم ووقع لما يقال بتعريف الله تعالى آدم الاسماء
من حيث اختصاص كل واحد منها مستمارة لا يقتضي ان يكون الواضع هو الله تعالى
فجواز ان يكون خلقا متوقفا على آدم وما حكمت الملكة من اللفظ المرصع كوضوئه
لمعان مخصوصة مثل قوله تعالى جعل فيها من لغيرها ونحو ذلك اللفظ المرصع وضمها لاسمها
لمعانها ثم علمها الملكة بسببها لان الالف يفي ان يكون وضمها من كان
قبل الملكة وتكلم السادس كون مفهوم الحكمة زائدا على مفهوم العلم والالكان ايد
الحكيم بعد العلم تكرارا وانما كان مفهومها زائدا لانها عبارة عن علم تيرتب عليه انقان
العلم والحكيم السبع كون علوم الملكة تقبل الزيادة ويدل عليه قوله تعالى فلما اتيناهم
باسمائهم فانه صريح في ان بعض علومهم هو علم الاسماء وانما حصلت باذان آدم بايهم
بها والحكماء الاسلامية وان قالوا به في الملكة السخلة الارضية كمنعهم من الطبقة
الا على منهم حيث قالوا ان العقول جامعة لكلمات الممكنة لها وهي خاصة لهم بالنسب
وايما وذلك لان حدوث شئ منها يستدعيه وتجدد استعدادهما بحركة وكورتية

بغيره فلا يتصور ذلك الا في حالة مادة العقول مجردة عنها على ما ذكر في شرح الرفع
وذكر قوله تعالى وما من الاله مقام معلوم على ذلك اي على ان علوم الملكة وكما لا يتم
لا تقبل الزيادة ونفسه والآية الكريمة بان قالوا اي ما من احد الاله مقام ورتبة
معلومة في العلم والكمال لا تجي وزاد اصلا وقال المصنف في تفسيره ما من احد الاله مقام
معلوم في المعرفة والعبادة والانتها والى امر الله تعالى في تدبيره انما من كون
آدم فضل من هؤلاء الملكة بدليل كونه اعلم منهم حيث عجزوا عن علم الاسماء والاشياء
وهو علمه بايا والاعلم افضل والحكماء تسع الالهة لا يعلم الاشياء قبل حدوثها بدليل
قوله اني جعل في الارض خليفة واني اعلم بالاشياء لا تعلمون فقد خبر قبل خلق آدم باي حقه
واستخفاه ثم اخبر باحاطة علمه بجميع الامور ومن جملة احوال آدم وضمه على الملكة
بعلم الاسماء وعجزهم عنه وذلك يستلزم ان يعلم آدم وحواله قبل حدوثه وذهب
هشام بن الحكم الى انه تعالى لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها والذي يعيد في الازل
انما هو الامور والحقائق وانما الحوادث الجزئية كوجود هذا وعدم هذا فانما يعلمها
في اوقات وقوعها **ول** ما اتيناهم باسماهم اختار كون الامر بالسجود وانما بيان علم
الاسماء والحكمة فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الآية **ول** اعترافا لفضله عظيم
عليه علة للسجود **ول** واذا الحقته اي الحق تعبدية بايهم بالعبادة وشكره فان كل من
توسل بغيره في دفع حاجته ونيل مطلوبه حتى عليه ان يعظمه ويشكره احسانا لانه فان
قاضى الحاجات ومعطى المطالب وان كان في الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان عطاؤه
اياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه الشكر له قضا والحق تعبدية وسببته كما تجلبه
الشكر له تعالى قضا والحق كونه هو المنعم في الحقيقة قوله تعالى فقوله ساجدين من رفع
يتبع دخل عليه فالجزء فقط هو هذه الآية يدل على علمه السلام كما نفع فيه الروح
عصا حيا سوريا صا مسجود الملكة لان العا في قوله فقوله لتعقبت وعلى هذا
المعنى كون تعبدية الاسماء ومناظرته مع الملكة في امره حصل بعد ان صا مسجود
الملكه ولعل الوجه في عدم ارتضاها كمن هذا القول انه مخالف لما يدل عليه تصرف
الكلام فانه يفهم منه ان الامر بالسجود كان بعد التعميم والاشياء اعترافا لفضله
واو الحق تعبدية وانما تيسر من ان العا المتعقبت مطلقا منسوخ بناء على ما قيل
من انه العا والجزء الالهة لا يدل على لزوم تعقبت مضمون الجزاء المضمون الشكر
غير تراخ القطع بانه لا دلالة في قوله تعالى انما نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى



على انه يجب السجود عند من غير تراخ ولو سلم انها لتعقيب مطلقا فالمراد كونها
ولا انها على ان وجود ان في كان بعد وجود الاول من غير ان يتخلل بينهما عمل
منها وان كان بينهما زمنا منطوقا وله وقد روي عن ابن الحاجب انه قال
المراد بكون العاقل والتعقيب ولا انها على ما يقدر في العادة تعقيبا ولا يلزم فيه ان
يكون احدهما بعد الآخر على سبيل المضايقه فرب شيئين بعد احدهما تعقيب لا فرق
وان كان بينهما زمان كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة مخلقة مخلقة المفضلة
فخلقنا المفضلة عظاما فخلقنا العظام لها فلم لا يجوز ان يكون الآتي الذي نحن بصدد
من هذا التعقيب بناء على ان تخلل فيها رخص آدم من تسوية وازدليله بالسجود
له ليس هو اجنبيا منها فلا ينافي كون ان في تعقيب الاول **ول** امتحانهم اه
عنه لقوله امرهم قبل ان يسوي خلقه يعني ان الامر بالسجود لا آدم وم مع التسوية
الانبا بل الامر في احوالهم لانه في متهم الملائكة وليس بالسجود لا آدم انما
لما علم على علم في الازل فانه لما علم في الازل الانقياد من الملائكة والتكبر
ابليس وكونهم اوليا له وكونه عدوا له فكيف بالسجود ليعظمه مطيع من الصالحين
العباد ومخرج ما في علمه الى العيان **ول** والكاف عطف الطرف على الطرف
اي عطف قوله اذ قلنا للملائكة اسجدوا على ارضك اذ قال ربك للملائكة ان نصبت
الطرف السابق بمضمون ذكر المص سابقا ان في منصرف المجلد بالظرفه ولا يجوز ان
يتصرف فيه بان يجعل منصوبا على انه منقول به ونحوه واوكل نحو قوله تعالى واذا
عادا اذ اندر قوله اذ كر اجاد ان اذ كان كذا ثم قال عاقل في الآية انما ينسب
المذكور بعده وهو قالوا وفضل مضمون قبليه وهو اما اذ كر على ان اول المذكور او مضمون
آخر ول عليه مضمون الآية المتقدمه مثل وابدأ خلقكم اذ قال ولا يجوز ان يوصله
قال لان اذ مضاف الى الجملة التي بعده والمضاف اليه لا يوجب في المضاف فان نصبت
الظرف السابق با ذكر على ان اول المذكور تكون الظرف التي في معطوفها عليه ظاهرا
واما ان نصبت بمثل وابدأ خلقكم فانما يظهر عطف الظرف التي في عليه على عدم ان
يكون الامر بالسجود قبل ان يسوي لانه تعالى خلق آدم فانه يخرج ليصح ان يقال
وابدأ خلقكم وقت قوله للملائكة اني جاعل من وقت امره بالسجود لا آدم لان كل واحد
من الرقتين لم يخلق من الالف ان بعد بل هو وقت ابتداء خلقه واما على تقدير
كون الامر بالسجود بعد خلق آدم وتعيينه الاستعداد وانبا به بالملائكة كما احتج المص

فما عطف الظرف التي في على الاول اذ لا يتبين ان يقال بخلقكم وقت قوله للملائكة
اسجدوا لا آدم لان خلقكم مستخدم على ذلك الوقت **ول** والا عطفه بما يقدر عامليه
اي وان لم تنصبه بمضمون بل نصبت به قالوا فالعطف عطف الظرف التي في مع ما يقدر
عاملا فيه على الجملة المتقدمه وما يقدر عاملا فيه هو ذكره على ما ينهم من سوق كلامهم
الجملة المعطوفة التي في **ول** المعطوف عليها اخبارية واسلاف الجملتين خبر وانما
يمنع عطف احدهما على الاخرى فذلك ان خبره المص بقوله بل القصة باسمه القصة
من غير التفات الى ان ما فيها من الجملتين او خبر كما تقر ان عطف القصة
كذلك الاخرى اي بل عطف القصة المذكور عليها بقوله **ول** اذ قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم
اي قوله وكان من الكافرين بل الى قوله **ول** انما صواب المارهم فيها خالدون عطفه
المذكور عليها بقوله واذا قال ربك للملائكة اي قوله **ول** ما كنتم تكفرون في لا يخلد لتسا
من الجملتين خبرا وانما بل من القصتين ويجوز ان يكون ما يقدر عاملا في الظرف
ان في ما يدل عليه قوله فسجدوا لغيره اطاعوا وانقادوا فسجدوا لان السجود وانما
منه الا نقياد ويجوز ان يكون المعطوف من مثل عطف الجملة على الجملة كقولنا ختمت
ولا يجوز ان يكون العامل فيه قوله فسجدوا لان العاقل تمنع ان يعلل بعده فيما قبله كما
يتبين في علم النحو واعلم ان قوله تعالى قالوا اتجمل فيها ان لم يكن عاملا في كلمة فسجدوا
كون استتبا فاجوابا عما يقال في اجاب للملائكة لربهم اذ قال لهم ذلك القول
واما اذ كان عاملا فيها فيكون القصة المذكور عليها بقوله **ول** اذ قال ربك للملائكة
اي قوله **ول** ما كنتم تكفرون معطوفة على القصة قبلها المذكور عليها بقوله هو الذي خلقكم
ما في الارض جميعا اي قوله سبح سموات وارضه سبته بينهما ان كل واحدة منهما تم التاكيد
تكم ويقع مرها صدور الكفر منهم فان القصة المعطوف عليها مسوقة لبيان ان
خلق الاجلهم ما يتوقف عليه بقاؤهم وتتم به معاشهم والقصة المعطوفة مسوقة لبيان
انه تعالى خلق آدم وكرمه وفضلهم على من خلقه بان خلقه مستعدا لخدمته بالملائكة
وامرهم بالسجود له وذلك نعمة عامة لجميع البشر وقوله تعالى قال ان اعلم انه استناب
آخ جبري جوا بالسؤال للملائكة كانه فعل ما فاجاب لانه فاجيب بانه تعالى
قال لهم ان اعلم بالانبياء وقوله وعلم آدم الاسماء لم يعطوف على جملة مخدوفة
معطوفة على جملة قوله قال ان اعلم بالانبياء وتقدير ما تجمل في الارض خليفة واما
آدم الا ان اسم آدم لما كان مخدوفه فاعلم انه امره في قوله وعلم آدم الاسماء

ونص عليه متونا باسمه وبسبب فضلها ما لم يكن معلوما عند الملئكة وقوله في سببها المأثور
استيف آف كما قيل ما ذاقوا في جواب قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء فاستجاب
بانهم قالوا سبحانك اذ وقوله قال يا آدم انبئهم باسمائهم استيف آف اي
كانه قيل ما ذاق قال تعالى بعد اعترافهم بجزبهم فاجيب بذلك **دولة** وهي لغة رابعة
من النعم العاقبة على جميع البشر حيث جعل سبحانه ابا البشر اجمعين سجودا للملكة بعد اختصاصه
بالمخافة اولاً ثم بالعلم الكثير ثانياً الى ان عجزت الملكة عن بلوغ درجته في العباد **دولة**
والسجود في الاصل يدل على اظهار التذلل والخشوع مع قطم من ابي تخنوخ وكنهه
في الصحاح طاطا راسه طامنه وقطاطا قطام من وقوله قطاطات لم تطا وطوا
الدلالة اي خفضت لهم نفسى كقطام من الدلالة وهو جمع وال الذي ينزع بالذود
البيت يجمع تحصيل البتق في جراته تربي الاكتم فيه سجد الخوافر اذ يجمع جماعته الناس
تضليل اي تغيب والبتق جمع ابق وهو فرسخ لونه سواد وبياض والخرات البقعات
الثلث جمع حجرة بفتح الحاء وسكون الجيم مثل حجرة وحجرات وحجرة القوم ناحية
دارهم والاكتم في البيت بضم الهزة وسكون الكاف والمراة بجبال الصفة واصله
اي بضمين لكن الكاف اسكنت للضوء وفي الصحاح الاكتم معروفة والمخاطبات
والكتم وجمع الاكتم اكام مثل جبل وجبال وجمع الاكام اكم مثل كتاب وكتب
وجمع الاكام اكام مثل عناق وضمير في جمع المذكور وكذا ضمير حجارة وسجد
جمع ساجد بمعنى خاضع وذليل بصفت الشعراء النورسان بالكثرة والاذحام
حيث يغيب فيهم الا فراس البق التي من شأنها الظهور والاشتهار ويصفق ايضا
بسرعة السهم وشدة كبحه الجبال الصغار من ذلك الخوافر ومفهون تحتها حتى كالتك
اذا رات الخوافر يسجد لها ويدخل تحتها وقال اعرابي من بني اسد وقل له
استجد لي سجد فاستجد او يعني بالضمير المجرور بالباء رز في قوله وبالملك في الضلعين بعد
البعير واستجد او من اسجد الرجل اذا طاطا راسه يعني انهن قمن للبعير طاطا
راسك للمعنى لركب بهي عليك غطى طاطا البعير راسه والطاهر ان يقول بك
قوله اذا طاطا راسه اي طاطا راسه كما في الصحاح ليكون نفس القول فاشهد
والله فيه لا شاع قال الراغب الخشوع والخشوع والخشوع والسجود والركوع يتقارب
وبينها فروق فالخشوع ضراعة بالقلب والخشوع بالخوارج ولذلك قيل اذا تواضع
القلب خشعت الخوارج والخشوع ضراعة لمن دونه طمعا كعرضه يده ولذلك اكثر ما يجيء في الهم والركوع

المأثور
292
بما كان سجودا بمعنى الشكر لا كحران كون السجود له هو آدم عم لان العادة
الغير لسه تعالى كلف ولله تعالى لا يبارك بالكفر فانه لم يشع في شرح من الشدة في كيف
يكون ما وراءه بل السجود له لتحقيقه هو لسه تعالى وجعل آدم قبله لسجودهم
كما جعلت الملكة قبله لسجودنا **دولة** تنجيمات نه علة سجود قبلة وقوله او سببا لوجوب
عطف على قوله قبله والمعنى وجعل آدم سببا لوجوب السجود كما جعل الوقت سببا لوجوب
الصلاة وطريق هذين التعليلين هو داخل الام الكائنة بمعنى الى او الكائنة
للتوقيت على آدم كما يتضح وجهه عن قريب **دولة** وكانه تعالى بيان كون آدم
سببا لوجوب سجودهم سه تعالى وانم فوج الشيء مثاله وروى عن صاحب التكميل
انه قال انم فوج بفتح النون مثال الشيء ولا انم فوج لحن والحمد على المحذات لا على
مثال فبتنا دلل سوي ذات لسه تعالى وصفا في الموجودات وقوله بل الموجودات
تسا ولا صفاته تا فان صفات الانسان من العلم والقدرة ونحوها انم فوج
لصفاته تا ولذا اول بعضه الصوف في قوله علمه السلام خلق لسه آدم على صورة الصفة
دولة ونسخة لما في العالم الروحاني وبسببها في بسبب تركبة الروح والبدن من
قبيل العطف التفسيري لقوله انم فوجا للمبدعات ومعنى كونه مثلا للعلوم الروحانية
وبسببها نية هو ان كل جنس يوجد فيها من الجواهر والاعراض فهو موجود في آدم كونه
جامعا لجميع الخواص والكمالات المتربة عليها **دولة** ووزيعة الملكة الى استيفاء
ما قدر لهم من الكمالات العلمية حيث تقدر من اسماء المسميات بان انبأهم بها **دولة**
ووصلة اي وخلقته كحسب كون ووصلة الى ظهور المراتب العلمية والدرجات
الروحانية التي حصلت المبانيه بينهم وبين آدم فيها بان كانت موجودة في آدم
ومفقودة فيهم **دولة** امرهم بالسجود لاجاب لما وقوله من اللام واوا فيه من قدره
الطبيعية وآياته الباهرة علة للسجود وناظر الى خلقه بحيث كون انم فوجا ونسخة
وقوله وشكرهم علة ثانياً له وناظر الى خلقه بحيث يكون ذريته ووصلة **دولة**
فالام منه اي اذا اراد بالسجود للمأثور به معناه الشكرى وجعل آدم قبله لسجود
الواقع منه تعالى يكون الام في قوله لادم بمعنى التي كما تفي قوله تعالى بان ركب
او حى لها تجرى لاجل مسمى ولورد والحاد والمأثور عنه وفي قول صاحب
اليس اول من صلى لقبتمكم اي لا قبتمكم واعرف الناس بالقرآن والسنن ووصلة

كنت اعرف ان الامر ينصرف عن ما شتم ثم منه عن الجحش وان جعل آدم سببا
لوجوب السجود لله تعالى يكون الامام فيه كالام في قوله اقم الصلاة لذكر الله
فيه التعليل فالسجود في الصلاة كزوال الشمس والالتفات كما ذكره بعض الفقهاء
المعنى هو ان السجود لله تعالى هو الفطرة البدائية ويندفع بهذا ما يقال
لو كان المعنى السجود لله تعالى متوجها الى آدم كما توجه الى القبلة لقبيل اسجد والادب
اذ لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة ووجه الاندفاع ظاهر وقيل
لو كان السجود لله تعالى وجعل آدم قبلة لذلك لما امتنع الجاهل عن العبادة لله تعالى
وجعل آدم عم قبه في تلك العبادة لا يقتضي فضدهم على العبادة لله تعالى حتى يكون سببا
لاستكباره وابانه عنها الا يرى ان محمد صلوات الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة ولم يكن القبلة
افضل منه عليه السلام وقد عد الجاهل بالاسجد والادب بالاسجد والادب بكرهه عليه السلام عليه
حيث قال ارايتك هذا الذي كرمت علي اي بكونه مسجورا في فكيف يستقيم ان
يقال ان المسجود له حقيقة هو لله تعالى وان آدم انما جعل قبلة لذلك السجود والاسباب
بان الجاهل وان شكى تكريم آدم عليه السلام لان ذلك التكريم حصل بمجرد ذلك
المسجود لله بل لعله حصل بذلك مع امور اخرى وهي كاشية القطبية الظاهر ان السجود لله
هو آدم لان المقصود من هذه القصة هو بيان تعظيم آدم وجعله قبلة او سببا للوجوب
لا يقيد تعظيمه انتهى كلامه ووجه بحث يعلم من قول بعض النجاشية انه من كونه مخلوقا
كيف يكون انما هو ذريرة ووجهه الى ما ذكره **وله** واما المعنى العرفي عطف
على قوله اما المعنى الشرعي **وله** وهو التواضع لآدم تحية وتعظيم له اي مع الكفاية من
والانحاء ولم يذكره الكفاية بما سبق والتواضع مع الاتخاف وان كان عام
في سقوط الاتخاف على الارض والصالح بجهنم بها لتساوله التواضع الواقع
بمجرد الاتخاف والايام من غير وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر انه اراد التواضع
بهذا الوجه الخاص لان جمهور المفسرين اتفقوا على ان السجود الذي اراد به كان
بوضع الجبهة على الارض وان ذلك البعض الى انه سجود الايام ولذا قاله كسوة
اخوة يوسف عم فانه كان يوضع كعبه لقوله تعالى في قصته عم وغر واليه
نقل عن الامام القرطبي انه قال اختلف الناس في كعبه سجود الملك لآدم في القام
على انه لم يكن سجود عبادة فقال الجمهور كان احوال بوضع كعبه على الارض كالسجود
المعتاد في الصلاة لانه الظاهر من السجود في العرف والشرع لكنه كان تكريما لآدم وطاعة لله تعالى

دكان

وكان من اعلمهم حقا كما لقبه لنا وقال قوم لم يكن بوضع كعبه بل كان مجرد التذلل والافتقار
ثم اختلف الجمهور فقيل كان ذلك السجود خاصا بآدم وم من غير الخيرة من سببه وقيل
كان حائزا للعبادة التي زمان يعقوب عم لقوله تعالى ورفع البرية على النور في قوله تعالى
وكان آقوا ابيح من السجود مخدوق ثم قال والذي عليه الاكثر انه كان مباحا على
رسول الله صلوات الله عليه وسلم وفي التفسير واختلف في هذا السجود الذي اراد به قبيل الايام
دون السجود المستوفى في الصلاة كالذي جعله الناس في القام وعلمهم من
المخضع والتواضع لهم تشريفا وتعظيما وقيل هو قول الجمهور كان السجود بوضع الجبهة
الارض كما هو في الصلاة ووليده قوله تعالى في آية اخرى في قوله سبحانه ثم اختلف
انه كان لآدم والله تعالى قبيل كانت عبادة لله تعالى وسنى قوله لآدم الى آدم
فكان هو قبلة ارواها توجه اليها والسجود كان عبادة لله تعالى وقيل هو التكبير
بل كان لآدم ولو كان لله تعالى لما امتنع الجاهل عن العبادة لله تعالى ولا فرق
بين كون آدم قبلة وبين غيره ثم اختلف انه كان له على الخصوص وكيف كان قال
قنادة كان حذوة لله تعالى حرة لآدم كصلوة الجنان عبادة لله تعالى وعادته
والصحيح انه كان تحية لآدم على الخصوص ولذلك امتنع الجاهل عن تكريم آدم مستحقا
لتعظيمه فاجب واستكبر وكان سجود تحية جازيا فيها معنى ثم نسخ قال الله تعالى في
قصة يوسف عم وقره ذلك سجدا ولا اراد سمان ان يسجد لغيري عم منعه وقال
لا ينبغي مخدوق ان يسجد لاحد الا لله تعالى ولما روت احد ان يسجد لاحد لامرأة
ان تسجد لزوجها لظلم حقه عليها وقال الامام في البكبة اختلف المسلمون في ذلك السجود
على ثلثة اقول الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم كان كالقبلة والثاني
انه كان لآدم تحية له كالسلام منهم عليه والثالث انه كان مجرد الافتقار والافتقار
وهو معنى السجود في اصل اللغة ثم قال القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة
شرح تعظيم آدم وم وجعله مجرد القبلة لا يقيد تعظيمه حاله والقول الثالث ايضا ضعيف لان
السجود في عرف الشرع لا شك انه عبادة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون
في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير ثم قال فان قيل السجود بوضع الجبهة
عبادة والعبادة لغير الله تعالى لا تجوز قلت لانم انه عبادة مطلقا وانما يكون
عبادة ان لو قصد به تعظيم الله تعالى واما اذا قصد به تحية مخلوق وتعظيمه فلا يكون
عبادة هذا خلاصة كلامه **وله** والتذلل والافتقار وعطف على التواضع والاتخاف

مخدوق
اذ قصد
تذلل

ان وضع الجهد على الارض لا مطلق النظم من الاذن وغير معتبر في السجود بهذا المعنى **الرسالة** بسبب
به قوله والمنزل لهم المشكك كلهم وقيل مشكك الارض وقيل ليس من كان معه في محرابه
الجن واستدل القائلون بان المشكك الذين ادوا بالسجود لآدم جميع المشكك حتى قيل
ومسك كل من يتولى تالي فسي المشكك كلهم جمود مع ان لفظ المشكك صيغة الجمع وهي
تفيد العموم وبانه استثنى ليس منهم واستثنى شخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم
يدل على ان من عد ذلك الشخص كان داخل في ذلك الحكم ومن قال ان الامور
لقد السجود هم مشكك الارض قال به الاستعانة ان كون الحكم المشكك بالامور بل
الرسالة استثنى عما مر به اي باختياريه كما سيصح ان الابداء امتناع باختياريه فيكون
اختصاص مطلقا الامتناع فكل ابا وامتناع وليس كل امتناع اباؤه فالظاهر على هذا
ان كون قوله تعالى اي استثنى فانه كما استثنى ليس من الساجدين كان
مطغنة ان يسأل ويقال هل له عذر في تركه السجود فاجيب بانه ليس له عذر في ذلك
بل تركه مع القدرة عليه وقوله واستكبر لما كان معطوفا عليه كان ايضا استثنا
جوابا لما يقال بحمله على تركه لا عذر وانما حمل اليه بقوله استكبر واذا حيث جعل الاستكبار
عنه لا باء وهذا التفسير تصويري للمعنى فان صورة النظم تمنع ان يكون قوله
واستكبر استثنا فانه قوله اي لكونه معطوفا عليه والجملة الاستثنائية لا تعطف
على سابقتها لكونها كالتصديق بها فتمتنع النظم ان يكون الجملة معطوفا عليها
استثنا فيمن عن الاستثنا والى بن عليها كما قيل على اي وجه تركه وما حمل عليه
وكذا الكلام في قوله وكان من الكافرين فانه ان اول بانه كان منهم في علم الله تعالى
كون علة الاستكبار والمعنى ان اباؤه الاستكبار وان استكبار كونه من
الكفرة في علمه تعالى فينبغي ان لا يعطف على قوله الا انه يعطف عليه على ان كون مجموع
الجملة استعانة استثنا فاجوابا عن السؤال المصحح لان بجانبه المجموع المذكور
قول اليبس بحمله عليه كما لخصني ان يبين ان وجه بانه هو الاستكبار بل لخصني
ان يبين علة استكبار هذا على تقدير ان يقول بانه كان من الكافرين في علمه
وانما ان اول بانه صار منهم فتقويم السؤال على اي وجه تركه وما حمل عليه وما
حاله بهذا التركيب **الرسالة** من ان يتخذوه وصلة عبادة ربه مني على ان كون الامور
السجود والمعنى الشرعي ويكون آدم وم قبله سجودهم وسبب الوجوه فان آدم وعم
على التقدير من كون وصلة عبادة ربه بالسجود وقوله ولا يعظيهم وتلقاهم بالحقية مني

بمنى على ان كون الامور به يقتل الاول من المعنى العرفي للسجود وقوله او كونه مني على
كون الامور به يقتل ان في منته والتكبر في عموم واق كان من هو الكبر في الامتناع
الفضل والشرف والاستكبار وطلب التكبر بما شره ما يدل عليه والسبب طلب منزلة من
ما يستحقه والرتبة وسرعة الحكم لفضله بالنفس من زمانه كما اذا استخف بالاستعانة
الظهار طول اي فضل على الغير والخيال ان النفس كاذب من قوله قلت والصدق قوله
التلفظ الى الغير كذا ذكره لاعتدب والتشبع بابا والموتة الرزين كالبطل والتكليف
بجوهر في التشبع المترين بالكثر مما عنده يتكبر بذلك ويترين بالباطل **الرسالة** اي فعله
او صار منهم كما احتج ان كون قوله تعالى وكان من الكافرين تعبيرا لا بانه واستكبار
واستغفرم ذلك ان كون كونه من الكافرين سابقا على الابداء والاستكبار والخيار
عند عاتق اهل السنة وجهوا بالتحقق ان ليس لي يمكن كما قرأ من اول الاصل ان
كان مؤمنا ثم صار كافرا برده امر الله تعالى واستعانة بانه فان قبول الامر
ايمان والعمل به طاعة وتركه معصية وردوه واستعانة كونه من الكافرين
اذا كان متفردا على بانه واستكبار لا يبعث تبليغا به جيل صفاه وكان من الكافرين
في علم الله تعالى كان لسه عالما في الازل بانه سيكفر فانه في مقتضيه لفظ كان
من السابق على الابداء والاستكبار وهو سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق العلم
فقدى هذا الترجيحه لا كون جيله تبليغا من قبله لما هو الحق وعند جمهوره وعلى احتمال ان
كون قوله وكان من الكافرين استثنا فليس ان حاله بسبب الابداء والاستكبار
كون كان بمعنى صار كما في قوله وحال بينهما الموحج فكان من المخزيين فانه قد كان
مؤمنا فلما رد امر الله تعالى واستيقوه غير لسه كما صفتة وحالته وطبعه وسيرة
وصورته وهيبته وشمته وصوته اي صفته كونه الجمن واحوالهم صار مسوخا اقبح
كل قبيح كما مسخ لسه كما بعض بني آدم فصا روا فرودة وخضا زير قال لسه تعالى
ان لسه لا يتغير ما يقوم حتى يتغير واما بالنفسم والتول الذي عليه الاكثر وان ليس
اول من كثر باقته ولما كان قوله تعالى وكان من الكافرين والا على انه قد وجد لسه
قوم من الكفار وانه كان بعضا منهم قالوا ان معناه انه صار من الكافرين الذين
يكفرون بعده لانه كان في علم الله تعالى انه يكون بعده جمع يكفرون به فحمله بصف
منهم بسبب موافقته اياهم في الدين كما في قوله تعالى المن كفرون وانما نقات بعضهم
بعض وقيل ليس مني كونه منهم انه واحد من الكفار والموجودين في الاعيان حتى يلزم وجود

كفر قبله بل معناه انه فرد من افراد ما بهية الك فرد واحد من احواد هذه المعنى لا يستلزم
كونه مسبقا بافراد غيرها وقيل بل وجد قبوله جمع من الكفرة مستند لا بغيره من التبعيضية
فانه لو لم يوجد قبوله لجمع الكفر كسيف يجمع ان حكمه بانه كان لبعضهم ويؤكد
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم اني اخلق
بشر اخر طين فاذا سويته ونحت فيه من ردي فقولوا ساجدون فقالوا لا نعبدك ولا نعبد
فبعت لسه عليهم نارافا فمقتهم وكان عليهم من اولئك الذين ابوا وانما قلن ان
نحنت ران اليس كما ركا فزابدان كان جودنا لان علماء الدين اختلفوا في ان السجدة
والشقاة اهل تبدلان وتغيران ام لا والمختار انها متغيران لانها من صفات
المخوق واما الاسعاد والاشقاء فلا يتبدلان لانها من صفات الخالق فكل احد
من الاسلام والكفر اذا وجد في محل يكون ثابتا حقيقة ثم اذا اعرض للاسلام على الكفر
يبتله ويرفع احكامه وكذلك اذا اعرضت الرودة على الاسلام وليا فبانه يظل
حكم الاسلام لانه يتبين باعراضها انه كان كافرا من قبل فاما من كان وفاء من
الاسلام واما راته فانما هو ليس ونفاق كما قالت الاشعرية فانهم قالوا انه كافر
وان السعيد لا يصير شقيا ولا الشقي سعيدا وذلك لان الايمان يجب استحقاق
الثواب الدائم والكفر يجب استحقاق العقاب الدائم والنجس الدائم والنفاق الدائم
محال فكل من الجمع بين الاتحافين وما يوجبها فشرط حصول الايمان في وقت ان
لا يصدر الكفر عنه قط فلما حتم ايمس على الكفر عمن انه ما كان مؤمنا قط قال الامام
حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه في كمال النعمان عن شريح الاناجيل الاثنية
وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بين ايمس من الملائكة بعد الامور
قال ايمس للملائكة اني استلم اني اتمها وهو خالق وموجدي وهو خالق الخلق لكن
على حكمة لسه سؤله سبقة الاول بالحكمة الخلق لا سيما كان على ما بان الكافر لا يسجد
عند خلقه الا الاله ان في الفايده في المكلف مع انه لا يعود اليه منه نفع ولا ضرر
وكل ما يعود الي المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة المكلف الثالث
انه كل مني معرفته وطاعته فلما اذ كلفني السجود لادم الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود
لا دم فلم لعنتي وادب عتابي مع انه لا فايده له ولا غيره عليه وفيه اعظم الضرر كما
ثم لما فعل ذلك فلم تكني من الدخول في الجنة ودوسرته ادم السادس ثم لما فعل ذلك
فلم سخطني على اولاده وتكفني من اغوانهم واصلهم السبع ثم لما استهملته المدة الطويلة

295
في ذلك فلم اهملني وسلام ان العالم لو كان خاليا عن الشر كان ذلك خيرا قال شريح
الانجيل فادح لسه من سر اوقات الجلال والكبرياء ايمس انك لو عرفني
لعلمت انه لا اعترض علي في شئ من شعاعي فاني انما لسه لا الاله الا انا لا اسأل عما عمل
واعلم انه لو اجتمع الالولون والافرون من الخلق وكما تجس من العقل وتجبى رجم
عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما اما اذا اجبتنا بذلك اجواب الذي ذكره
لسه في زالت الشبهات وانذعت الاعراضات وكيف لا تكلمنا ان سبحانه واجبه
في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في علميته عن المؤثرات والمزجات
اذ لو افترق لكان فقر الاغنيا فلا يتطرق للمنة الى افعاله ولا يتوجه للاعراض
خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جباب ذي الجلال عن ان يوزن بميزان
الاعتزال **ول** باستقباحة متعلق بصار اي يحول حاله الى الكفر بسبب متقباحة لسه
واستكباب واعتقاد كونه محققا في ذلك التردد واستدلاله على ذلك بقوله انما خيرة
لا يجوز ترك السجود فان ترك المأمور به معصية والمعصية لا تجب الكفر اما عندنا
فلان صاحب تكبيره مؤمن واما عند المعتزلة فلان ان يخرج بها عن الايمان
لكنه لم يدخل في الكفر ونحو ذلك قالوا ان كل معصية كفر واستدلوا عليه بهذه الآيات
وقالوا ان لسه ما كفر ايمس تلك المعصية فدل ذلك على ان المعصية كفر اشار ايمس
الى اجواب عن استدلاله بانه تعالى انما كثره بر والامر واستقباحة وعدم قوله لا يجوز
ترك السجود والواجب حتى يقال انه تعالى كثره ترك الواجب وهو معصية **ول** والآية
على ان ادم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود ان كان المأمورون به جميعا
فهو افضل من جميعهم وان كانوا طائفة محصورة منهم فهو افضل من تلك الطائفة وذلك
لان لسه تعالى امرهم بالسجود له سجودا تعظيما وتكريما لا مجرد سجود زيارت وتسليم توقيفية
ابا وايمس استكباب وتقليده بانه خير منه والحكيم لا يامر بسجود الاله الا في
قائه لا وجه لان يروا وجهه مثلالا بان تخدم اقل الناس لجناته في الحقيقة ولانهم
اعلم من الملائكة ومعهم لهم فانه لما طلب منه علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لك
الا ما علمت فعند ذلك علمهم ادم عدم وانبا وملك بالاسماء والاعلم افضل من غيره
والعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى اهل بيوت الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون فدل ذلك على
انه ادم افضل من الملائكة وقوله ولومن وجه يشبهه الى جزاء فضلهم عليه بوجه آخر
والقوة وحسن الجمال والصفاء والنقاء عن الكدورات المحاصلة بسبب ترك

من المواد المذكورة فان الملكة خلقوا من الانوار و آدم مخلوق من التراب قال الامام
الكثير اهل السنة الانبياء افضل من الملكة وقالت المعتزلة بل الملكة افضل من الانبياء
وهذا القول اختاره القاضي ابو بكر باقلا في من المنكر من وعبد الله عليه من فقها
وذكر احتج جات من قال بفضل الملكة منها ان الملك اعلم من البشر والاعلم افضل
قال ملك افضل وانما قلت ان الملك اعلم لان جبرئيل علم كان ملكا لمحمد يوم بدليل قوله
علمه شديد القوي والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلم قسما احد
العلوم التي يتوصل اليها بالحقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير
فيها لجبرئيل ومحمد لان التقصير في ذلك جهل وهو قارح في معرفته كما في العلم
بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجيب والاعلم باحوال المورث الكرمي القوي
والقوي والجملة والناز والهابق السموات والارض واصناف الملكة وانواع الحيوانات
في المفاوز والجبال والجزر فلا شك ان جبرئيل علم اطول عمرا واكثر مشايدة لها فكان
علمه بها اكثر واتم وانما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحى فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه
والسليم لان انبياء آدم الامم من جهة جبرئيل فيستحيل ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم افضل من جبرئيل
واما جبرئيل فانه كان واسطة بين الله وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشئ في الآخرة
والحاضرة وهو ايضا عالم بمشايخ الملكة واحكامهم وتكاليفهم وموجعهم ما كان عالما
بذلك فثبت ان جبرئيل كان اكثر علما من محمد ومكان فضل الله ثم قال ولما قيل ان
لانتم اعلم من البشر والديليل عليه انه اعترفوا بان آدم علم اكثر علما منهم بدليل قوله
يا آدم اجنم باسمائهم ثم ان سلما من زيد علمه ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب
فان نرى الرجل المستبحر المحيط بكثير من وقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضائل
ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما بهت عليه مرارا من ان كثرة الثواب انما تحصل بسبب
الاخلاص في الافعال ولم يعلم ان خلاص الملكة اكثر والافضل في المتنازع فيها في هذه
المسئلة انما هي الفضل بحسب كثرة الثواب فانه لا نزاع في ان الملكة لهم فضائل من وجوه
اغليست في بني آدم ومنها ان عباد الملكة آدم لنوله تعالى ليجوز ليس منها
لا يفترون والادوم فضل لكونه اسبق وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اجرا باي
وقال عليه السلام لاني رضى الله عنها انما اجك على قدر تصيبك ولقوله عليه السلام افضل
العباد من حال عمره حسن علمه الملكة طول العباد عمرا واحسن عملهم فوجب ان يكونوا افضل
العباد ولما قيل ان لقول ان نوحا وكذا القاتن وكذا الحضرة عليهم السلام كانوا اطول عمرا من جبرئيل

وسوا

وليسوا افضل منه وقد نجد في الامم من هو طول عمرا واشدا اجتهادا من النبي وم هو الملكة
من المورث الامم تحت المسمى وذكر من وجوه احتج من قال بتفضيل الانبياء يوم قوله
ان الله صطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين العالم عبادة عن كل
ما سوى الله تعالى لانه مشتق من العلم وكل ما كان عالما على الله تعالى ووليا عليه
فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فيكون عالما بمعنى الآية انه تعالى
اصطفى هم على كل المخلوقات والمحدثات ولا شك ان الملكة من المخلوقات فينبغي ان
الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء وعلى الملكة فان قيل يشكك هذا بقوله يا جبرئيل
اذكر والنمى التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل
من الملكة ومنه محمد عليه السلام فكذا هذا فقد الاستكمال في قوله لان اوله تعالى واني
فضلتكم على العالمين خطابا مع الانبياء والذين كانوا اسلاف اليهود وحين كانوا جبرئيل
لم يكن محمدا موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان الجبرئيل
لا يكون عالما فلا يلزم من صطفاه الله تعالى على العالمين وهم الذين كانوا موجودين
في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد وم اما جبرئيل فانه كان موجودا في ذلك
الوقت فيلزم ان يكون قد صطفى الله هؤلاء الانبياء وعلى جبرئيل وم ولما ذكرنا في
الآية طاب تحت هذا الخلاف فليقتصر على هذا القدر وان طاب الامم في تفضيل المقام
ول وان لم يكن من الملكة اختلف الناس في الجبرئيل انه كان من الملكة او من
الجن قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن من الملكة اصلا بل كان من الجن هو روي
عن ابن عباس وابن زيد والحسن البصري وقادة وامي بكر الاحمق قالوا ليس
ابراهم كما ان آدم ابو البشر وروي ان ليس كان من الجن الذين سكنوا الارض
قبل آدم وحاربتهم الملكة فسبته صغيرا وتعبده مع الملكة وهم اطول افضلا
من الملكة حكما لقوله عم ان مولى القوم منهم وان كان من الجن نسبنا فيصدق
بذلك ان يقال انه كان من الجن وان كان من الملكة وروي عن ابن عباس
وابن مسعود وابن جريح وابن المسيب وقادة وغيرهم وهو خيرا رشيحا
الحسن ورجحة الطبري انه كان من الملكة فلما عصي الله تعالى وكتم غضبه عليه ولقنه
وسخه فصارت شيطانا رجما فقوله تعالى في سورة الكهف ان ليس كان من الجن
معناه انه صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين معناه انه صار من الكافرين
وحكى التلميذ عن ابن عباس ان ليس كان من جن اجساد الملائكة يقال لهم

المسلمون
ادوم الانبياء

خلق من نار السموم وخلق الملك من نور وكان اسمه بالسبعين عرازيل وبالجملة
وكان من جن الجن وكان رئيس ملك السماء الدنيا وكان له سلطانها وسلطان
الارض وكان من اشد الملوك اجتهادا واكثرهم علما فراجى لنفسه بذلك شرفا
وعظمة فذلك الذي وعاه الى الكفر فعصى الله تعالى فسفه شيئا ما انتهى فان قيل
ان ليس له ذرية والملك لا ذرية لها وانما قلت ان ليس له ذرية ونسل لقوله
في صفته اقتحذونه وذريته اوليا ومن دوني وهذا صريح في اثبات الذرية
له وانما قلت ان الملك لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملك
لانثى لها لقوله تعالى وجعل الملك الذين هم عباد الرحمن انما شهدوا خلقهم مستكتب
شها وبنهم وليدون انكر على من حكم عليهم بالانثى واذا انتفى الانثى انتفى الكون
اجيب بانها صارت له نسل وذرية بعد ما نسخ وتولت صورته الى صورة من توالده
ثم ان سائر المسموح لا يتبع بعد ثلث ايام ولا يكون له نسل لانه سال النظره الى قبيل
العبادة فانظر **الملك** والام يتناوله امرهم اي ولو لم يكن ليس من الملك لما كان
ما مور بالسجود لادم كما ملكه لان الامر بالسجود صريح انما هو الملك ولم يذكر في
قصة من القصص مع كثرة تكرارها في القرآن ولا في غيره من الكتب السابقة الا
بالسجود وليس نصا صريحا وهو ما مور بالسجود له بدليل قوله تعالى ما منعك ان تسجد
اذا تركت فتيبين انه كان ما مور به بتناول الملك اياه ومن يتناوله امرهم
الابان كان من نوع الملك وهو المطلوب **الملك** ولم يبع استثناءه من نوعه
لو لم يكن من الملك لما صرح استثناءه منه لان الاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لفظ
او يبع وتولده وذلك يوجب كونه من الملك والاستثناء المنقطع وان كان مشهورا
في كلام العرب الا انه خلاف الاصل فلا يصح رايه الا عند الضرورة **الملك** ولا يرد ذلك
لما استدلت المستقر له ومن وافقه على انه لم يكن من الملك بانه لما كان من الجن بالنص
وجب ان لا يكون من الملك لان الجن جنس مخالف لملك لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا
ثم تقول الملك هو الاله اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم
بل كانوا يعبدون الجن وهذه الآية صريحة في المباينة بين الجن والملك اجابته يمنع
ان كونه من الجن ينافي كونه من الملك وانما ينافيه لو كان قوله كان من الجن مستثنا
انه كان منهم نوعا ولا ثم ذلك لجواز ان يكون المعنى انه كان منهم فعلا ولو سلم
ان المعنى انه كان منهم نوعا ولكن لان ان ذلك ينافي كونه من الملك لما روي عن

سالم بن عبد الله
لا يملك

297

ابن عباس رضى ان الملك على ثلثة ضرب ضرب منهم يقال لهم ومنهم ليس منهم
ولهذا قال سفيان الثوري في قوله ذريته اوليا ومن ذريته **الملك** ومن زعم انه لم يكن
الملك وتوضيح المقام ان من ذهب الى ان ليس له من الملك بناء على قوله
كان من الجن استدل عليهم انه على تقدير ان لا يكون من الملك لم يكن ان لا يكون ما مور
بالسجود بقوله تعالى جعل الملك سجدا لادم ومن لم يكن ما مور بشي لم يكن تبركها
وهو واضح لكنه عدها صيا آية مستكبره فالوجه في تناول الامر به مع كونه جنيا
ليس بملك فاجابوا عنه بانه وان كان من الجن الذين كانوا في الارض حاربهم
الملك وهم منهم واخر جزمهم الى الجواريم الجديدة وسبقوا اليهم منهم صفة وشا
فيهم وتعبدهم وهم اطروا وروى انه عبد له تعالى ثمانين الف سنة او عظمى في
الجنة ورياسة الارض والسموات الدنيا وهذه الامور لا يكون من الملك حقيقة
الا انما تعلق عليه فسمى الجميع ملكه على طريق تعقيب آحاد جنس على واحد من الجنس لا في
المباين له كونه متعلقا بمسئورا بهم فما كان واخلافهم بالتعقيب كان واخلاف
امرهم وكان ستمناؤه من ضمهم فكيف واقتضاه لانه كناية عن الامورين وهم
تعقيب فعلي هذا الوجه يكون ما مور بالسجود من الجن ليس وحده بخلاف الوجه
الثاني وهو ان رايه بقوله والجن ايضا كانوا ما مورين مع الملك فان الامور
بالسجود على هذا الوجه هو طائفة من باسهم فيدخل اليهم تحت امر ملك الطائفة
لكونه من اجادها قبل التفرق بينه وبين الوجه الاول ان التعقيب في الاول على
الجنس فقط وفي هذا على الجن المطلق الداخل فيه ليس وكان يتصل ان يكون الكناية
من قبيل دلالة النص لولا قوله والضمير في سجود وارجح الى القبيطين انتهى كلامه الفاضل
ان رجوعه الى القبيطين لا يجب ان يكون مرجوعه الى الملك باعتبار تعقيبهم على
طائفة الجن حتى يقال ان طائفة الجن هي كون ما مور بالسجود بعبادة النفس لا بدلالة
بل المقصود من ذكره بيان مدلول الكلام ومحموله لا تعبير عبارة النص وبدل عليه قوله
كانه قال مسجدا ما مورون بالسجود الا ليس والتمسوا ودر من سياق كلامهم ان
كون الجن ما مورين بالسجود انما هو بدلالة النص كذا المتبادر من كلام الراغب
فانه قال وقيل ان الجن كانوا ما مورين مع الملك بالسجود له لكن لم يتجوز الى ذكرهم
فالسؤال ان ذواتهم انما يذل وعيته بالخضوع لان من معلوم ان صاغهم ما مورون
بذلك الا ترى ان قوله تعالى موسى اذهب الى فرعون انه طغى معلوم انه لم يعطه الله وحده

اوله وان من الملثمة عطف على قوله وان ليس كان من الملثمة اي والآية تترتب
على ان من الملثمة من ليس بمعصوم لانها دلت على ان ليس كان من الملثمة وعلى انه قد تحقق
منه العصيان والكفر قال الشيخ علم الهدى في شرح الآيات من قال ان ليس
لم يكن من الملثمة ذمرا في ذلك اي وجوه احد ما ان له صفة بالاطاعة لا تتنازع
عن العصيان منه تعالى بقوله لا يعصون لاهلهم ولا يعصون لاهلهم ولا يعصون
بالقول وهم باقره يعلمون وقال لا يستكبرون عن عبادتي ولا يحسبوا ان هذا
اخبار من له تعالى بان الملثمة على هذا الوصف ولا خلف في خبره وقد خص من
الذين ليس لهم العصيان منه تعالى والكفر به فدل ذلك على انه لم يكن من الملثمة ثم قال
الجواب عن تعلقه بالآية ان له صفة وان اخبر عن الملثمة مطلقا انهم لا يعصون
لكن اراد به التقيد لكي لا يعصون لاهلهم ما داموا تحت عصمته لانه يقول انهم
ما داموا معصوماين لا يتحقق منهم العصيان وانما يتحقق العصيان في البعض اذا زالت عصمته
عنهم والله تعالى ان يزيل عصمته عن من يشاء اذا لم يتضمن معنى ياقض الحكمة في رد
اي حاله تعالى له عن ذلك وزال العصمة عن افراد الملثمة حتى المعصية منهم
جائز اذا تعلق به عاقبة حميدة اذ لم يتعلق به عاقبة وخيمة بخلاف الانبياء عليهم السلام
عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طرف الحكمة وان كان متصورا من حيث
ذات الفعل لانهم يفتوا للذم واللعن واللعن واللعن واللعن واللعن واللعن واللعن
وهو يوجب داع الى الاقدام عليه فذمها كما يقول فيصير سببا للضلال وداعيا اليه
من حيث الفعل وذلك في الطبع مثل الدعوة الى المعصية بالقول وذلك غير جائز
منهم عقلا فذلك هذا واما افراد الملثمة فما كانوا رسلا يقصدى بهم ليجب الاتباع
بفسلم وقولهم انتهى كلامه واعلم انهم اختلفوا في ان الملثمة هل هم قادرون
على المعاصي والشهوات لا فقال جمهور المتأخرين وكثير من الجاهلين انهم خيرات محض لا
قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المتقدمين وكثير من الفقهاء انهم قادرون
على الاذن والتجاوز عليه لوجوه منها قوله لا يعصون لاهلهم وما اوردوه من ذلك فان
هذه الآيات خرجت على سبيل المدح لهم بالطاعة له وانما يتحقق المدح به
ان لو تصور منهم العصيان والخطا فتركونه ذلك لتعظيم له تعالى وخوف خلافه
واما اذ لم يتصور الخلف ولم يتوهم المعصية منهم فلا معنى لانه فان الملثمة كلهم انبياء
واختصوا بانواع من الجن وكل مكلف ولكن بشي يجب ان يتصور منه المعصية والخلف اذ

اذ لا تحصى المكلف الا في حق من يتصور منه تحصيله وتركه تحقيقا للشواهد والاعتقاد
بناء على الفعل الاشارة الى ولو لم يتصور الخلف يكون مجورا فيه وعلى ذلك الملثمة
اي الشئ ومن لا يقدر على تركه لا يكون ممدوحا ولا مستحقا للشواهد بفتواه
اوله ولعل ضربا من الملثمة لم يذكر ان ليس من الملثمة وانه قد صرح في قوله ان
العصمة ليست بلازمة للملثمة وانما راد الى ان قوله تعالى في وصف الملثمة لا يعصون
لله امرهم بيان حال اكثر فرود عليه انه يخالف لما قاله الامام من ان الجمهور الاكظم
عدا والذين اتفقوا على عصمة كل الملثمة عن جميع الذنوب ومن المشوية من يخالف ذلك
اشارة الى جوابه برفع المخالفة من كلامه وكلام الامام بناء على ان معنى قوله وان من
الملثمة من ليس بمعصوم ان من كان من الملثمة كسب الذنوب حقيقة قد لا يكون معصوما
بان يتصف بصفات الشياطين فلا يسمى ح ملكا بل يسمى شيطانا فان هذا الوجه
من الملثمة وان كانت مقيدة مع الشياطين بحسب الحقيقة والماهية لكنها متجانسة
بحسب الوارد في الصفا فان فعلوا خيرا وطهروا عن الجنايات يقال لهم ملك وان خيروا
فعلوا شرا يقال لهم شياطين فثبت ان من لا يكون معصوما منهم حيث ليس بملك
لان الملك اسم للمصنف من الجسم المتصف بالاستمرار عن الاعين فعدم عصمة ليس مع
كونه من الملثمة اي من افراد الحقيقة النوعية لهذا الصنف لا ينافي اتفاق الجمهور على
كل الملثمة اي على عصمة كل فرد من افراد هذا الصنف **اوله** ونحن نعلمها جملتها
اي يشمل الملثمة الكبرية والشياطين النفسية فظهر وجه كون ليس من الملثمة ومن
الجن مع كونه شيطانا موصوفا بهما في الشدة والجنابة فالشيطان والملك صنفان
مندرجان تحت حقيقة الجسم اللطيف المستتر عن الاعين والجن عرض عام يشمل جميع
افراد تلك الحقيقة لان الجن في الاصل اسم للاجنان وهو لا يستر وهو صنف
عام لجميع افراد تلك المعصية فان الجميع مستتر عن الاعين والناس ومنه سمي الولد ما دم
في بطن امه جنينا لا يتفانى في البطن وتسمى الجن والجنه بهما لانها سبب التستر
ومنه سميت الجنه لاستتارها بها بالاشياء والربا جنين ونحوها **اوله** لا يقال
كيف يقع ذلك اي كيف يقع اتجا وضرب من الملثمة مع الجن والشياطين كالحالات
والحقيقة مع ان اتجا وحقيقة الشئين يشتركان في اتجا واما اتجاها واما اتجاها
ما دة الملثمة كجمهوري ما دة جننا ونا رنا ونا رنا ونا رنا ونا رنا ونا رنا ونا رنا
عنه بان ما روتها عايشه راضه لا ينافي ما ذكرنا من ان ضربا من الملثمة لا يخالف

الشيئين بالذات بل هو كما يراد امثال المذكورنا من حيث انه يوضحه كما يصحح المنزلة
كانه قيل لا مخالفة بينهما بالذات بل هما مخلوقان من نوع واحد هو الجوهر المضي فان المراد
بالنور جوهر المضي وان كذلك فالتحدي ما دامها بالماهية وان اختلفت بالخواص
والصفات فان النور جوهر مضي صاف لا يشوبه شئ مما يكدن من الدخان في
اكثر الاحوال فالنور صنفان مختلفان بالخواص عند رجان تحت ماهية
الجوهر المضي **ول** وهذا في القول بان ضربا من المثلثة متحد مع الشياطين الماهية
والذات ومخالفة لهم بالخواص والصفات وان ما روتها كايرو امثال المشبه
بالصواب لانه يتأخر ان يكون مستقلا وليس من المثلثة متصلا وهو اصل
وكون قوله كما كان من الجن على حصصه وقول المثلثة بل كايرو العبدون والجن في جواب
قوله كما هو لا واما كما كايرو العبدون وان دل على ان الجن غير الملك الا انه لا يجب
المغايرة بحسب الماهية بل كغفيرة المغايرة بحسب الاوصاف والخواص ولانه ح ينفع
المخالفة من انحصار الدالة على ان الشياطين كان لها ذرية وان المثلثة لا انشئ فيهم
ولا ذرية لهم وعلى ان المثلثة مصحوبون بخلاف الشياطين قال علم الهندي وقال
انه لم يكن من المثلثة اصلا بل كان من الجن استدلال عليه بان لسه كما اخبر عنه انه
قال خلقته من نار وخلقته من طين وقد ورد في الاخبار ان المثلثة خلقوا من نور
واجوا عنه انه اريد بان نورنا ولهبها قال لسه كما وخلق الجن من نار من نار
والنار هو لهبها وذلك هو النور والضيء ومنها فكان التفرقة ممكنة بينهما من
هذا الوجه مع انه ليس في القرآن ولا في الاخبار ان المثلثة لم يخلقوا الا من لوزل
وردت الاخبار انها خلقت من غير النور ايضا فقد روي ان نهار تحت الارض
اذ اغتسل فيه جبرئيل وانتفض تخفق من كل قطرة تقع منه ملك وفي الخبر ان
من قال سبحان لسه فتمحه خلق الله ملكا يستجيب لسه في الكذابيل ورد في الخبر
الصف ان لسه كما خلق ملكا من النار وخلق ملكا بعضها من التبع وبعضها من
النار وكان تسبيحها سبحان الذي آلف من الشئ والنار فدل ان خلق المثلثة
من النور لا ينشئ ان المحروق من غير النور لا يكون ملكا **ول** ومنه فوايد الالة استباح
الاستكبار راي مطلقا سواء كان استكبارا عن طاعة لسه تعالى او غيرا حيث قال
في ذم ابليس ابد واستكبارا عن طاعة لسه تعالى ولم يعيده بكونه استكبارا عن طاعة لسه
الاطلاق دل على ان الاستكبار مطلقا قبيح شرعا ومنه فوايد ان الاستكبار بقدر

بصاحبه الى الكفر حيث انقضى استكبار ابليس ليه بدالة قوله تعالى وكان من الكفر ان
بسبب ابائه واستكباره من الكفر وانما ر بلفظ قد اذ ان كان مستقلا
شرعا قد لا يفضي الى الكفر ومنه فوايد بالبحث على الايمان راي الامتثال لامره من غير
قوان وما خيره بينها وة قوله تعالى قلنا لئن لم يسجدوا بالحق لمقتضيه لم نعتصم
الترابي وقوله وترك الخوض مجرورا بلفظ على الايمان راي ومن فوايد بالبحث على
الامتثال لامره مع ترك الخوض في سائر ما بان لا يستكشف سره ولا يطلع وجهه
وحكمته كما امتثال للملكه بدون الشرع فيه فان ابليس لم يحضر فيه عوتب ومن فوايد
ان الامر لا يوجب بدليل انه عوتب على ترك الامتثال فلم يكن الامر لا يوجب له ان
يقول انك ما الزمتني السجود فعلى الدم والالانك ر والتوبيخ والعتاب ومن فوايد
ان الذي علم لسه من حاله انه يتوهم على الكفر هو الكفر على الحقيقة فانه لما علم من حال
ابليس انه يختم على الكفر قال في حقه وكان من الكفر ان ما من ختم على الايمان
كان ايمانه مسبوقا بالكفر اولا فذلك الايمان هو الذي كان علم النور وآية النجاة
فان الايمان الطاري على الكفر هادي يقبله ويحمله كان لم يكن قط كما ورد في
ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له اختلف في ان ما ثبت في علم لسه ان يهرب
كما فوايد هو كما فر من اول زمان وجوده الى موته اولا وان ابليس اهل الكفر
كما فوايد او كان مورثا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب الى الموافقة وهم صحاب شيخ
ابن الحسن الاشعر القائلين بالموافقة الى الاول وذهب آخرون الى ان في قوله
من الكفر ان يهرب عن موافقة على طاهره لان ابليس قبل استكباره كما فر عنهم
وعند الآخريين معناه انه صار من الكفر ان كان منهم في علم لسه كما على ان يهرب
كان عالما في الازل بانه سيكفر فصيفة كان مبينا ما تقدم العلم على الاستكبار لا تقدم
المعلوم فتقول المص اولا انه كان منهم في علم لسه اوصار منهم مع قوله ليه ان علم
لسه كما لمس حاله انه يتوهم على الكفر هو الكفر على الحقيقة اشارته منه الى انه مبين
ومعنى الموافقة الايمان والوصول الى آخر الحيرة واول منازل الآخرة يقال في
فلان اذا اتى قال الش عر كالفيت ان حشته وفاق رقيقة وان ترحلت عنه فح في الطلب
فخذهم لا يوصف المرء الا بما كان عليه وقت الموافقة من ايمان او كفر ولا يسمى
بما كان عليه قبل ذلك ولا تحقق له ولا تخفى انه انما لما ثبت عيانا وبالاطلاق
فقوله وهو الموافقة اي كون العبرة في توصيف المرء بالايمان او الكفر بما تمت عمره



هو الموافقة ومنه نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظة غا شبيهة وتداولت بين اصحابنا
لان ما يفهم منها مختص قال الامام ابو الحسن ان الالفاظ التي في الحال قطعاً من غير شك
لكن الالفاظ التي هو علم الفوز وآية النجاة هو بيان الموافقة فاعتنى السلف في قوله
بالمشقة فمن قال ان ما هو من انشاء الله لم يخلوا التعليل المشقة على ان القائل قصد به
في الالفاظ التي هو فان الشك فيه كقولنا ان الموافقة قصد به الشك في بيان الموافقة
ول السكنى من السكن من سكن على ان يكون قوله في سكن او من سكن الدار سكنها
سكنى اذا قام فيها واتخذها منزلاً وما وى لا من سكن بل من سكنها اذا ترك الحركة
واستقر في مكانه ضرورة ان ليس المعنى سكن في الجنة ولا يتحرك فيها بل المعنى اتخذها
منزلاً وموضع اقامته فاشاء الحسن ان السكنى الذي هو اتخاذ المنزل لا هو من
السكن ضد الحركة وانشاء الى جهة المنا سته في النقص بقوله لاننا استقر اراي لان
السكنى نوع من اللبث والاستقرار في السكن وكل ما يترك من هذه المواضع
فيه معنى السكن كالسكن فانها تقطع عنه كذا في قوله لا يتحرك في الجنة
شهور النفس سكنية القلب فانه يسكن بها اضطراراً وسكان المستقيمة
اي ذنوبها فانه يسكنها عن الاضطراب نقل عن الرخششي ان الاصل فيه ان يودي
بغير كما يقال فر فيه ولبث فيه لانهم لما نعتوه الى سكن خاص تصرفه فاعلموا ان
الدار كما قالوا اتوا وفي شرح الرضوي اعلم ان دخلت وسكنت ونزلت تنصب على
الظرفه كل مكان دخلت عليه بهما كان الا لا تدخلت الدار ونزلت الى خان وسكنت
الغرفة وذلك لكثرة استعمال هذه الافعال الثلاثة فحذف حرف الجر عن قوله في
في غير الميم ايضاً وانتصاب ما بعده على الظرفه عند سوسه وقال الجرمي دخلت
فما بعده مقول به لا مقول به **ول** وانما لم يتخاطبها اول حيث لم يقبل يا آدم وحواء
اسكن مع انه اخصر وانما قال اولاً لانه كان مخاطبها ثانياً بقوله وكلامها ولا تقربا
ول والمعطوف عليه تبع له اي وتبنيها على ان الذي عطف على آدم تبع له في الحكم
كما انه تبع له في الاعراب لانه زوجته وزوجه الرجل تبع له قال الراغب ان
ما الفرق بين ان يقال افعلت وفعلت وقولك كذا ومن ان يقال افعلوا كذا الاول
تسببه على المقصود هو مخاطب وغيره تبع له وانه لولا لما كان لولا ما مورس بذلك
وعلى نحو قال من ربها يا موسى وليس كذلك اذا قال افعلوا وقال النجاشي ان
وصية ابراهيم بصيغته فعل للمعنى مثل انت وزيد فعلت انا وزيد فعلت و

وقيل انما قال سكن تبنيها على ان لم يملكه اياها بل انما اعطانا عارته واستخرجها
فانه لو قال رجل لغيره اسكنك دارى لا تعبير الدار ملكاً له فلهنا لما يقبل ويبيت
منك الجنة علم انه يخرجها منها وذلك لانه خلقه بخلافه الارض وكان السكن الجنة
كما تقدمت على ذلك والتفقوا على ان المراد بالزوج ههنا حواء وان لم تقدم ذكرها
في هذه السورة وذكر في سائر السور انها مخلوقة منه كما قال الله تعالى في سورة النور
خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها يسكن
ابها وروي الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المرأة خلقت من ضلع
الرجل فان اردت تقربها كسرتها وان توترتها انتقت بها واستقامت خلت
في انها خلقت في الجنة وفي خراجها فقال بعضهم كان خلقها في الارض وادم من
كلمة والطائف ثم بعث له تعالى جنات من اللؤلؤة مخلوقة لادم وحواء على سبيل
كما جعل الملوك ولباسها النور على كل واحد منها اكليل من ذهب يحقل بالياقوت واللؤلؤة
وعلى ادم منسقة مكنة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة وقيل بل جعل ادم وحده في السماء
فما وصل الى باب الجنة وضع السهم والى عليه النساء وخلق حواء من ضلعه اليسرى
ثم امر بدخول الجنة وقيل خلقها له تعالى في الجنة بعد دخول ادم فيها خلقها من ضلع ادم
اليسرى وكان من اللبث واليقظان ولو كان في النوم لم يعلم انها منه فلم يعطف
عليها ولو كان يقظان تالم بذلك فلم يعطف عليها ايضاً ولما بيت من نومه
قال لها من انت قالت انا زوجك وخلقني لخدمة لك لتسكن اتي واسكن اليك
فخالت الملكة عند ذلك يا ادم ما هذه قال حواء قالوا لم قال لانها خلقت
المرء قالوا وما اسمها قال حواء قالوا لم سميت حواء لانها خلقت من حواء لواله
اتجها قال نعم قالوا لحواء اتجبتينه قالت لا استحياء والاد في قلبها اصحاباً في قلبه
قالوا فلصدقت امرأة في جنتها زوجها لصدقت حواء ولما استحييت عن الظاهر
بني ذلك ميراثاً بين بناتها **ول** والجنة والنواب الجنة في اللغة وفي عرف
الناس اسم للبقعة التي حفت بالاشجار والنزوس المثمرة وغير المثمرة والنواع النبات
ويدل عليه ايضاً قوله وكلامها رعداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة اي
منها اكلوا واسعدا رعداً ما شئتما فاشئتما في اي مكان من الجنة شئتما وخلق
ان سرخ الجنة التي امر ادم وحواء بالسكن فيها امي دار الخلد التي وعدت
الجنة من اجناس سواها والمخا وعند جمهور اصحابنا ان المراد بهذه الجنة هي النار

الكليل تاج

فما اراد آدم من ذنوبها منسفة الملكة وقالوا
اد مهوراً قال فاصدقها قالوا ان تصلى
عالمهم والى قالوا من قالوا اولادك
خاتم النبيين في لولاه لا خلقت نبياً ورك

وانها مخلوقة اليوم عندنا والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا ينفيدان اليوم
لان سكوت جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى اليهود والكنيسة التي هي
المعروف والمعلوم من المسلمين هي وازالتوا فوجب حذف اللفظ اليها وقالت
المستقلة هي غير مخلوقة الا ان لان نفسها وما فيها من النعيم مؤبد لا ينفذ لقوله تعالى
اكلها واثم وظلها وان من دخلها لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم بخارجين وقد
ثبت ان لسانه تعالى يعني الاشياء وكلها حتى لا يبقى الا وجهه حيث قال لكل شئ ملك
الا وجهه وان آدم قد خرج منها ونقطعت عنه ما فيها من الراحة فوجب ان
يكون المراد بها الجنة سوى دار التواب ثم اختلفوا انها في الارض او في السماء فقال
الجبائي انها كانت في السابعة من السماء وبديل قوله تعالى اسبطوا منها وابسط
مكون من علو الى سفلى ولا يستقيم ذلك في بساط مخلوق على الارض وقال ابو
القاسم البيهقي الا صحتها انها كانت في الارض ثم اختلفوا في موضعها فقال بعضهم
كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وجملا
الا اسباط على الانتقال من بقعة الى بقعة اخرى كما في قوله اسبطوا مصر وقال
اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدام مبني على دارها بكون
يدخلها المشابون والشجر الواحد قد يوصف باوصاف متصادة كالحل
الادقات والاعتبارات وانها لا تكون دار المكلف في الآخرة وتوزان
لكلف فيها في وقت آخرة وقيل الاحوط والاسلم التوقف وترك القطع في ان
المراد بها ما هو اذ ليس في كتاب الله ولا في السنة المتواترة تعيين اجتهاد
التعيين بطريق القطع منها وادلة على لسانه تعالى بما لا علم له به وذلك هو قولنا
ولا تقف باليس لك به علم وقول المص لان الامم للهدى من قولنا باليس في
كتاب الله تعالى تعيين الجنة وقيل ان لسانه تعالى لما خلق الانسان لا اختلافه
في الارض مستمارة فيها كما قال ويستخلفكم في الارض وقال واستمر فيها
واراد ان يوصله بذلك الى الجنة المادية وعلم بان علمه ان السوء تدبيره
قد نخت راعا جل الخسيس على الاجل النفيس وحده كما بقوله خلق الانسان
عجولا وانه قد يتبع هواه كما قال وتجووا هواهم وعلم ما يكون منه او خلقه
ليسرف النعيم الذي اعتد له عيانا فيكون اليه شوقا وينتدوق طعمه ثم المنة
فيكون منها الفرق ومعلوم من حال الانسان ان المنة تذهب والاشتياق

احمد بن محمد بن
غالب بن
السما

الاعانة من الخيرات برغبة نصار ما هي على ادم من تمام نعم الله عليه وتلقه علم حوره
وله صفة مصدر محذوف اي كذا رغدا ورغدا لله العيش سقته وسقته الاكل ان
يكون فيه مصابغة لوجهه بالابان يكون متعلقا بزعم مخصوص فقط واستعدادا
مخصصا ومكان مخصوصا وانما قيل الاكل الرغدان يا كل ما شئت واذا شئت
الرغدا والرغيد والرغدا صفات شبيهة يقال رَغِدَ عيشهم بكثرة النعمان ومنها يرغدون النعمان
رغدا فهو رغيد ورغدا ورغدا اي طيب واسع **ال** اي مكان من الجنة اشارة الى
ان حيث ظرف مكان مبهم وتضمنه بالحرم لاقتضاها لتمام اياه والسا في قوله كذا اي
في اي مكان شيئا واجازة لولا ان كان يكون بدلا من الجنة يكون محملا لا سكن
والاول اولى للقراب والتناسب فانه على تقدير البدلية لم يتم النصل من البديل والبدلية
ويؤتى التنا سببا ايضا لان المقصود من الآية توسيع اكلها ازاها للعد في
الت اول ونعم منه توسيع السكنى عليه ايضا **ال** وتوسع الاخر عليها اي اباح
لها الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة لئلا يبقى لها علة وعذر في التناول من
الشجرة المنهي عنها والازاحة الازالة **ال** مبالغة في تحريمه لقوله تعالى لا يبق النهي ان
المقصود بالتحريم هو التناول لقوله تعالى في موضع آخر فلما ذاق الشجرة بدت لها سوتها
ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل حيث قيل وكلامها حيث شئت نصار
ذلك كالدليل على ان المنهي عنه هو الاكل من ثمرة تلك الشجرة الا انه علق النهي بما هو
مقدمات الاكل والتناول مبالغة في تحريمه وفي تعليق النهي بذلك فادارة اخرى غير
المبالغة في التحريم وهي ما شئت رالية بقوله وتبينها وبيان ان الترميم مقتضى
للالفة به والالفة واعية الى المحبة ومحبة الشئ التي عن روية ما فيه من القبح وتضم
عن سماع النهي لتعريفه بالكتابة ولذلك قال جلته سلام لكل ملك حتى الا ان حتى
لسه محادة ومن وقع حول الخبيث يوشك ان يقع فيه **ال** ياخذ بمجامع القلب اي
باطرافه وجوانبه كان كل طرف منه مجمع للخوارق فاذا اخذ لميل بجميع جوانب القلب
لم يبق فيه الا خاطر نيله والوقوع فيه فيكون مشغولا متفرضا عما هو مستحق العقل والشرع
فيقع فيما يستحقه فذلك نهيها عن القرب مما هو عليها مخافة ان يقع فيها
وجوه سببا لان يكون من الغالين عطف على قوله تعالى لا يبق النهي القرب وهو وجه
المبالغة فانه لما كان القرب سببا لان يكون من الغالين دل ذلك على ان كون
التناول سببا لذلك اولى واعى مكانه حين القرب سببا مبالغة في كون نفس

سبيله وهذا الجمل يتضمن مباينة من وجه آخر وهو ان يكون مسببه كون من قربة
كلما فانه نزع تشديد مباينة في النهي عن التناول فباستثناء هذا التضمن كان
لفظ المبانيات على ظاهره ولم يتحقق ان يقال كانه اطلق لفظ الجمع واراوه التشنية
لان المباينة هنا انما هي لغير يقين التبيين ويجوز ان يقال المباينة الاولى لما تضمنت المبانيات
والاعتبارات جعلت كانهما اكثر من واحدة فاعتبرت مع انية المبانيات **والله**
الذين ظنوا انفسهم الظلم ضراب ظلم النفس و ظلم الغير و ظلم الغير لا ينفك عن ظلم النفس و ظلم
النفس قد ينفك عن ظلم الغير كما لاكل من الشجرة فانه لا ينفك عن ظلم الغير وهو ظاهر **والله**
بارتكاب المعاصي على حد من كون قوله لا تقرب هذه الشجرة نهى تحريم لان التقرب منها
مكون هو اما ارتكاب الحرام معصية وقوله او ينقض حكمها باياتان ما يحل باكراته على
تقدير ان يكون ذلك نهى تنزيه فان التقرب منها وان لم يكن هو اما معصية ح كونه
لما ادى الى اغواهما من الجنة كان محلا باكرات المحاصلة لها في الجنة وتساوية نهائي
التقدير الاول لانه ان يكون قبل النبوة واما على التقدير الثاني فيحوز ان يكون قبلها
وبعد ما اذ لا دليل على وجوب العصمة قبل النبوة قال الامام قوله تعالى ولا تقربا ههنا
تحريم وتنزيه فله خلاف فقال قوم هو نهى تنزيه لان هذه الصيغة وردت في تحريم
وفي التنزيه والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك
من القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل
من غير ان يكون فسه ولانه على المنع من الفعل والاطلاق فسه لكن لا طلاق فيه
كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحية فاذا اضممت مدلول اللفظ
الى هذا الاصل صار مجموعا ويلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاول في هذا المقام
على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم الى ترك الاواني ومعلوم ان كل مذنب
افضى الى عصمة الانبياء عدم كان اذنى بالقبول قال اخرون بل هي تحريم وتحريم
عليه بامور احدها ان قوله ولا تقرب هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يعطرن
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم كذلك الاول في ثابتهما
انه قال فكذلكنا من الظالمين ومساها ان اكلتها منها فكلما انفسها الاتري بها
لما اكلا قال لا ربنا خلق النفس وثابتها ان هذا النهي لو كان نهى تنزيه لما احتج آدم
بفساد الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجرأت عن الاول ان النهي وان كان
في الاصل للتنزيه لكنه قد جعل على التحريم بدليل من فصل وعن الثاني ان قوله فكذلكنا

اي فظلمها انفسها بمنسب الا انكم تركتم ذلك او فعلتم ذلك اخرجت من الجنة التي انظر
فيها ولا تضيق ولا تجوعان ولا تقر بان الى موضع ليس فيه شيء من هذا وعلى الثالث
انا لانم ان الاخراج كان لهذا السبب الى هنا كلامه **والله** سواء جعلت للطف
النهي او فان قوله فكذلكنا فكذلكنا من وجهان احدهما ان يكون مجزوا وعطف على قوله
اي لا تقربا فلا تكونوا وان الثاني ان يكون منصوبا باضمار ان على انه جزاء للنهي كقوله لا
تقطعوا فيه فيجوز ان قال الشيخ ابو محمد في المشكك حذف النون من فكذلكنا لانه منصوب
جواب للنهي وموزان كون حذف النون للجرم بالعطف على ولا تقربا **والله** والشجرة هي
المحظية والشجرة في اللغة ما لها ساق يبقى في الشتاء والفرع ما ليس على ساق ومنه قوله تعالى
والنجم والشجر سبحان واختلفوا في الشجرة التي نهي آدم عنها فقال ابن عباس جماعة انها
السبيكة وقال ابن مسعود والسدي هي الكرم وقال ابن جرير هي النخيل وعن الربيع بن
انس انها شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في اجنبه حدث والاصل حديثا
انه لا يجوز القول في مايتها بطريق القطع لان طريق معرفتها هو الوجود والوجود في مايتها
فكان القول فيها بالاجتهاد وفيه احتمال الكذب موجب الكف عن القول في مايتها بطريق
القطع **والله** وقري بكسر الشين وفي الباب وقري الشجرة بكسر الشين والجيم وبكسر
الجيم وباء المعايير مع فتح الشين وكسرها لقربها منها فخرجها كما بدلت الجيم منها في قوله
يا رب ان كنت قبلت حجة فلا تزال شاحج يا نبيك حج بريد مجتبي وبي وقري قولهم
ابوعلي في ابي علي وقري بقوم بكسر حاء والمضارع وهذه اسم يشاء به الى الموت
وفيه لغات هندي وهذه وهذه بكسر الهاء وباشباع وروونه وهذه بسكونها وفي
بكسر الذال فقط والمضارع بدل من الياء ولقربها من الياء في الحذف **والله** صدر زلتها
اي عثرتها في الراي وفي العمل بمقتضى الكلف وهو الاثنا وعن قرب الشجرة يقال
زل عن المكان زلا اي زلزل واذا زل غير اي ازلقه والمراد بفتح الزاء وكسرها
المكان المخفض وهو موضع الزلل فالزلزل صولة زلة القدم واستعملت في
زلة الراي مجزا وضرب عنها على تقدير رجوعه الى الشجرة كون كلمة عن السببية
والتعليس كما في قوله تعالى وما كان مستخفا رابرهيم لايه الا عن موعده وعدا
اياه والمعنى او قهما في الزلة بسبب الشجرة ممحصي الظاهر ان يقال فالزلة لها
الا ان سبب الفعل لما كان مصدره عدى كقولهم ازلزلوا عن الدخلة على سبب
على تضمينه معنى الاصدار فعدى تعديته كما في قوله تعالى حكايته عن قول الحضرة موسى عليه السلام

٢٠٢

و ما فعلته عن احدى اى اصدرت فلو عن اجتهادى و رأتى و انما فعلته باول لسته تنال
و انما قال صدر زلتها و لم يورد النفل المضمون على طريق الحال بان يقول ذلكها مصدرا
زلتها عنهما اثبات الى ان ايزاده على ذلك الطريق ليس بلازم في الحكم التخصيص
وقوله و حملها عطف تفسيرى لما قبله لانه بيان لما حصل المعنى **ول** و الطيرة عن مبتدأ
وهذه صفة ذى قوله كذا خبره اى هى ثابتة كانه لسته فان لموضع موضع الس
السببية لانه اورد بدلها كلمة عن باعتبار التخصيص **ول** و ازلها عن الجنة عطف على
قوله اصدرت زلتها عن الشجرة يعنى ان ضميرها ان كان للجنة يكون ازل بمعنى اذهب
و نحي يقال ازل عن المكان اذا نحي و نحد عنه و ازلته غيره اى ابعده و زل و زال
متقاربان في المعنى من حيث ان كل واحد منهما يدل على التحول عن المكان الا ان يزل
زال هو التحول المخصوص ان شئ من العثرة و زلق الرجل و ليس في زال ذلك **ول**
و ازاله قوله اهل ذلك فان هذه الاقوال عادية لها اى هو سبب زلتها
و غير وجهها كما كانا من انواع الكرامة فانها حين سمعنا منه قوله ما نمانا كما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او كونا من الخلد من جازان بطبعها في ان
يجعلها في معنى الملك بان يجعل عداها طاعته و عبادة وان يكون ذكره كما
كفاية لها عن الخدا وان يعصمها عن الوقوع في الشهوات و غير طبايعها عن الميول الى
الملاذ و الفسار عن الشاق فان لسته كما قد روى ذلك بل على ان يجعل البشر
من الملك حقيقة و يجعله روحانيا و يرفع عنه كثرة درجاته لان كون عالما
بانه يموت و لا يبقى خالدا في الجنة فيقطع ذلك بقربان الشجرة و اما لو علم بطريق
انه يموت فلا يكون قوله ذلك سببا لكونه مخلوقا فان قيل كيف يجوز ان يكون
الشیطان سببا لزلته آدم عم و مخالفة لالسته تنال مع ان طاعة الشيطان
كفر و ذلك لا يتصور من الانبياء و وجوابه يعلم مما قيل من انه بعضهم سئل ان
عصى ربه ليس قبح اطاع الشيطان فقال بل يفتيل له فهل كفر بطاعة الشيطان
فقال لا لانه لم يقصد بفساد طاعة الشيطان انما غرضه و قصده هو تحصيل حراة
قصا و شهوة و قهر عدو و نحو ذلك وان كان صعب غضبان الرب مخالفة له
و طاعة الشيطان و انما يكفر اذا قصد بذلك طاعة الشيطان و مخالفة الرب
و كذلك روى عن حنيفة سئل عن ذلك فاجاب بمثل هذا الجواب و قربا منه
والاصل ان المصيان ليس طاعة الشيطان لان الطاعة ليست باسم لذات النفس

النفس و نفسه و انما تحب طاعة بالقصد و لا يقصد المراد من ما يستلزم بين المصيان
الشيطان و مخالفة الرب فلا يكون طاعة له غير ان الشيطان يفرح و يفرح بان
المصيان فان من اقدم على قتل رجل لعداوة بينهما و قد ضمه غيره على ذلك
بان قاله اقتل هذا العبد فانك ان نسنته لا تقتل مكانه و لا احد لطيب تارة
منك فقطه كان قتل باه لخرض نفسه غير منبى على تصديق ذلك الغير فيما يخرضه
عليه و القبول منه و كذا حال آدم و حواء دم فانها كانا عالمان بان الذي يوسوس
اليهما و يكلف على ان ما يدعيه نصيحة لها اولى ليس المصيان كما ان الشجرة موقفة
له فلا قبلا منه النصيحة و لا صدق في ذلك بل الكرامة الشهوة لميلان الطبع اليه
كما شدة المعصية الواقعة من عالمه من فان ذلك انما هو لميلان طبعه اليها
لا يقصد المخالفة تنال و الطاعة لا يلبس وان وقعت مباشرة الماكل منها عقيب
و عوة الشيطان اليها و مقاسمة اى حلفه في حال و سوسه لها على انما يقول
ما يدعيه عن نصيحة لها فاش به بذلك انها وقت بنا روى القبول و التصديق له
وان لم يكن كذلك حقيقة **ول** و اختلفوا في انه هل تمثل لها فضا و لها اى ان
اييس هل تشكك بشكل حتى شادها عيانا فكالمها بقوله هل ادرك على شجرة اخذ
و خذ و القى تلك المقالات اليها بطريق الوسوسة و الكلام الخفى كما يوسوس في صدور
الناس من غير ان يري و يشهد كما قال في موضع آخر فوسوس لها الشيطان
يسدى لها ما و روى عنها من سوراتها فانها قبل التساؤل من الشجرة لا يري في احد
منها عورة لنفسه فضلا عن عورة غيره و كان لباسها النور فلما ذاق الشجرة بدت
لها سوراتها اى بدت لكل واحد منها سورة لنفسه لا غير بدليل ان مقابلة الاثنين
بأشياء تتنصت اليها لا احاطوا الى الاحاط كما في تخريب الناس و اوبهم و بسوا
شبابهم و قيل بدت لها سوراتها فابصر كل واحد منهما من صاحبه ما و روى
من عورة قبل ذلك و هو خلاف ما ينه من النظم و احوه من قال بانها تمثل لهما و جابها
مواجهة بما روى انه لم يفر و لم يفر و ايس من رحمة لسته كما جميعا و غلبت عليه الشهوة
و المذلة و رايها يتقلب في نعم لسته و يتنعمان فيها اشتد ذلك و حسد كما
فاحتال لان يعينهما فقال لهما ما ذاكما ربكما و ما ذانها كما عنه في الجنة قال
انما ان تاكل من شجرة الفردوس كلها غير هذه الشجرة الواحدة فقال بانها كما ربكما
عنها الا ان تكونا ملكين نعمان الخير والشه و تقدر ان على كل تقدر عليه الملكة او كونا

١٣٣

من الخلد لا تتوان علم بقضائها فكذلك من قولها اضطراب الخلف وقاسمها
لكنها من ان صحت فلما يصدقها قيل والظاهر ان اضطرابها في شيء آخر وهو انه
شغلها باستيفاء اللذات المباحة حتى صار مستغرقين فيها فحصل بسبب استغراقها
فيها نسيان التمسك بفصلها والظاهر ان مثل هذه الخاطبة والمخاطبة في اجابة الكلام
المطرفين لا يكون الا بالضرورة والتمسك وحجة من قال بان ذلك كان بطرف الوصية
انه كما فرعون فكيف يكون الاله الخول الجنة التي هي دار القدر في مثل البرص عن دخول
الجنة فقال لا تشهد بدخولها فيها لعدم اليل القطع فان ثبت الاستبعاد او دخوله على
هذا الوجه كان يزيد في التلطف والحسرة وقال الحسن البصري انه اوصى اليها الوصية
من هذا الوجه الذي جعل له سبيلا اليها وقالوا هذا الوصية اليوم في قلوب جميع الناس
في حالة واحدة ولو لم يكن ذلك الا بالحضرة لم يكن في حالة واحدة يتبع ذلك في جميع القلوب
وقالوا هو قبض عزرائيل عم الارواح من بني آدم وهم في مواضع مختلفة ويري
ول وقيل دخل في الجنة قبل الاحتمال ان يدخل الجنة ويقتنها من حيث ان الجنة مشحون
من دخولها عرض نفسه على ساير الحيوانات حتى يتكلمه جزا ان يدخل في جوف واحد منهم
ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو ايضا بسببه فما قبله واحد من الحيوانات حتى ان
الجنة وكانت احسن دابة في الجنة خلقا وكانت كهيئة البعير تمشي على اربع قوائم
ليس في الجنة دابة احسن منها فيها من كل لون فلم يستدرجها حتى اطاعتها فابتدعت
وادخلت الجنة خفية من الخزانة فلما دخلت الجنة خرج ابيس من قعرها واستقبل بالوصية
فلا جرم لعنت الجنة وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في الزمان
وصارت عدوة لبني آدم وارضنا بقتلها في الخلق والحرام حتى روي عنه عليه السلام
ما سألنا من منذها ونيف فاقتموهن حيث وجدتموهن قال الامام هذا والله
حجب ان لا تنفت اليه لان ابيس لو قدر على الدخول في الجنة لقد كان كحل نفسه حية
ثم يدخل وايضا لما خرج من بطنها وصارت في الجنة كانت الخزانة والمثلكه يروى فكيف
احتسب عنهم وقيل جعلت الجنة بين نابين من انيابها فدخلت الجنة وكلها من فيها
وليس هذا دخولا في الجنة من ابيس كما ان الكفار من ذرية آدم كان في صلب آدم
وهو في الجنة ولم يكن ذلك دخولا في الجنة وقيل هذا الكلام على سبيل التمثيل لقوله
عرض نفسه على دابة الارض التي استعان في غزائه بقواه الحيوانية ونزل من ابيس
ان ياتيه فلم يجد قوة تصعد لذلك حتى اتي الجنة اي الشهوة وكنت بالجنة عنها لانها حية

لا يرى سبلها فان الشيطان لا ياتي الا في الاوقات التي يراه فلو لم يفسدتها بين يديها
وهو كانه عن الاكل او هو عظم شهوة يتمكن الشيطان بها من الانسان ولهذا قيل
في الخبر من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابا ومن شبع ونام قسا قلبه وتكلم منه
الشيطان وقوله فلذلك امر الانسان بعقلها اي امر ان يقهر الشهوة ويذل لها
حيث ما تارت له وطالبته بما ينافيه لا يمان وهذا الذي ذكره هذا القائل وان
كان صعبا من حيث المعنى فمضى حرف الخبر اليه ترك لفظهم وفتح باب من ان ذوات
منكر ولله علم بحقايق عجزنا من الغيوب **ول** من الكرامة والكنع الطاهر ان هذا
التفسير مبني على ان يكون ضميرها للجنة ويكون المعنى فاذهبها الشيطان عن الجنة
فاخرجها مما فيه من النعيم والراحة الى سقاء والذنا وانما ذاك ان الضمير للشجرة وكان
المعنى حملها على الزلزلة بسبب الشجرة فالظاهر ان انفسها كما نافية الجنة الا ان يتلاءم
بما خرج من الجنة لما كان راجعا الى الاجرة بالخروج مما كان لها في الجنة من الكرامة والنعيم
صريح بالمقصود على طريق الاستقارة المكنته والحسنة حيث شبهت بانفسها من الكرامة والنعيم
بما كان احسن وجعل تليق الافراج به استعان بجميلة دليل على الاستعانة المكنته **ول**
لتولدها اهبطها منها جميعا فانه خطاب لاوم وجوا لا غير فكذا هذا ان القصة واحدة
الا انه جمع الضمير اليها اما لان اقل المطع انسان فهو راجع ضمير اليها كما في قوله
وداود وسليمان اذ يحلمان في الحث الذي قوله وكان حكمه شامدا ومن واما بانواع
الخطاب وان كان لها فقط الا ان المراد ذريتها جميعا بغير قول بعض
عدو فانه حكم بالتعادي وهو بين ذرية آدم فيكونون واخيلين في الخطاب وتولده
فاما يا تيكم مني هدى فمن تبع هداي الآتية فانه حكم من جميع الناس من ذرية آدم
حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين ومن الكفار من القم يقين من الجراد وما ورد
ان يقال ان الذرية ليست موجودة في ذلك الوقت فكيف تدخل في الخطاب اشار
الى جواب بانها لما كانا صلا النفس وتشعبهم جلا كما انها لا تس كلم يعني انها غلب
في الخطاب على ذريتها المدومة حتى غرقت الجميع بقوله اهبطوا **ول** وما واليها
اي والمخاطب بقوله ما اهبطوا وما واليها واليها وان يقال كيف يتناول الخطاب
لا يبيس وهو عين ابي عن السجود قد فرج من الجنة لتولدها اهبطها مما يكون لك ان
تتكبر فيها وتولده اخرج منها فانك رجيم وزلة آدم انما وقعت بعد ذلك بجدة طوالة
تلكيف بودر ابيس بالهبوط معها اجابته لتولده واليها اخرج منها ثانيا بعد ما كان مثل

١٤٠

للسوسة كما من انه لم يمنع من دخولها للسوسة فدخلها من غير مسارقه فاسطوا
اول ادخلها مسارقه كما قيل انه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم يجره الخنزيرة وكما
قيل من انه دخل في غم الحية حتى دخلت به **اول** ومن السماء عطف على قوله منها يعني
ان كون العيس واغلا في خطاب اسطوا لا يستلزم ان اجبر من الجنة حتى يقال انه قد اخرج
منها سا بقابل كوزان يراو بالهبوط في حقه الهبوط من السماء كما روى انه صعد
على السماء حتى الى باب الجنة وقام عنده فاداهما وهما في الجنة وقال بعض اهل الاصول
لسن آدم عليه السلام وحواء كما نخر جان الى باب الجنة والعيس كان يقرب من الباب
ويوسوس اليها وتسل الخطاب لها وللمنة والعيس وقيل هو خمسة وخامسة الطراد
فقد ول العيس على الحية فاخرج معهم من الجنة وهذا القولان واجد رويان على
الا ان المص لم يفتت اليها بعدهما من حيث ان الكلكس هم الملاك والجن والانس **اول**
حال استغنى فيها عن الواو بالضمير الراجع الى ذى الحال وهو ضمير اسطوا كما استغنى عنه
في نحو كلمته فون الى فتي ووجه الاستغناء ان المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو
يحصل بالضمير فقط **اول** يعني بعضكم على بعض اي يتعدى بعضكم على بعض تضليله
اي بنسبته الى الضلال وهو كروح عن الطرائق لعدم سوادها كان صلاحي الواقع اولا
واستحقاق العدو من عد ايدوا اذا ظلم وتعدى ما قيل من عد ايدوا اذا جاوز
احد وهما متقاربان وفي الكواشي والمراد العداوة التي بين اليهوديين وبين
اول التي بين بني آدم من ظلم بعضهم بعضا وتضليل بعضهم بعضا وقال الرازي العداوة
فقد ان الملايكة والموافقة فنقله كما بعضكم بعضا وليس يريد به المهادنة فقط
وانما يعني فقد ان الاتيم اما بين الالات والشيطان فقط هو وبين الرجل الالة
كثير في الخلق ويخلق حتى ان عاتة ما يجد من اخلاق الرجل يذم من المرأة ثم بين قولي
الالات في نفس تقاوت فخذ رنا لسه تعالى الذي خلقنا منه لنتنبيه للاخلاق
ما يافينا في مخرج السعادة وشؤس منها ما يمكن سياسته ونرفع ما حث
الى مساكاهه **اول** موضع استقاروا استقاروا الاول على ان يكون المستقر
مكان كما في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وفي قوله في صفته ان رانها سا
مستقرا ومقا ما وان في على ان يكون المستقر مصدرا ميميا كما في قوله تعالى ربك
يومئذ المستقر ثم ان كان المراد بالجين وقت الموت كون المعنى لكل انسان مكان
في الارض يستقر فيه ويتمتع باقسامه فيه مدة حياته وان كان المراد به القيمة فوجه قوله

100

لكل واحد منكم مكان يستقاروا واستقاروا في الارض الى يوم القيمة هي لان الاستقار
في الارض لا ينقطع بالموت بل يستمر الى يوم القيمة واما قوله ولكل واحد منكم تمتع في
الارض الى القيمة ففيه حقا ولان الظاهر ان التمتع والاستمتاع ينقطع بالموت فكيف
يمتد الى القيمة فقبل في توجيهه ابتداء يوم القيمة من وقت الموت لان من مات فقد
قامته اولان مقدمات الشئ من جملة فانها تمتع في الارض الى يوم القيمة ثم حج
انها لم الى وقت الموت وقيل انه ينتفع بمسكنه في القبر ان يبعث فلا ينقطع التمتع
بالموت ويمكن ان يقال ان القبر يشبه الجوارح ويغيب الكافر فلا ينقطع تمتع الجوارح
في الارض بموته واما تمتع الكافر في القبر وهذه التوجيهات انما تحتاج اليها اذا ارد
استقار فيها وخصيصات الافراد وتمتعهم بان يكون معنى قوله ولكل واحد منكم تمتع
استقار فيها وتمتع الى القيمة واما اذا كان المقصود بيان ان نوع الانسان استقر
وتمتع فيها الى القيمة بتقارب افراده فلا اشكال ولا توجيه وفي التفسير قال مجاهد
والضحاك اي الى قيام الساعة وهذا في حق الجميع والاولى من الافراد اي بعضهم
يوم القيمة انما هو على تقدير ان يكون الخطاب في قوله ولكل آدم وحواء وجميع ذريتهما
من حيث انها جميع لكل واحد منهم والتمتع المفسر على ان الخطاب لكل واحد منهم سواء
فسر الجين بوقت الموت او بيوم القيمة ولعلم انما يلتفتوا الى احتمال ان يكون المقصود
بيان ان نوع الانسان يستقر استقار بهم في الارض وتمتعهم فيها الى يوم القيمة ثبت
هذين الاخرين لافرادهم على التقارب بناء على انه لما غلب آدم وحواء على ذريتهما وخطب
الجميع بقوله اسطوا وبعضكم ولكم كان المقام مقام المجموع والاستقار في قيتنا ول
الحكم لكل فرد **اول** اي تمتع قبيل امتاع هو الاستمتاع المتمسك قوله حين ماتع اي تمتع
طويل وقال صاحب الكشاف بل هو من تمتع النهار اذا طال ولذا لك السبيل في امتداد
مشارف الزوال ومنه امتاع المسافر والتمتع بالجوارح والتمتع ولذا غلب تمتع
في مرض التحقيق لا سيما في كتاب كسر الكرم والحين القطعة من الزمان طويلة كانت قصيرة
هذا المشهور وقوله تعالى ولكم في الارض مستقر وامتاع الى حين كمال ان يكون جملة تمتع
اخيرا منه تعالى بما لهم في الارض وان يكون حالا مقدرا من فاعل اسطوا فانه
التي قبيلها لان شئ من شأهم واستقارهم وتمتعهم ليس في حال الهبوط ولكم خبر
مقدم وفي الارض متمتع بما تمتع به الجين من الاستقار واما تقديم خبر مستقر للجوارح ابتداء
بالسكرة والى حين الظاهر انه متمتع بامتاع وان المستقر باب اعمال ثانيا استقرين

وحذف موصول الاول على نحو البصر من فان كل واحد من قوله مستقر وسامع يطبق قوله
الى حين من جهة المعنى ووجه الشك في قوله ولتقدم ولكم في الارض مستقر الى حين وسامع
الى حين وبرد في انهم لا يسطروا بامر الله تعالى وقبح آدم بارض المصنوع على جبل شديدا
ومعه راجحة فخلقت تلك الراجحة باشي رما وبناتها فامثلا ما هناك طيب
فمن ثم يوافق بالطيب وبالادوية الطيب الراجحة من تلك الولاية وكان السحاب
يمسح رأسه لطلو قامته فاصلع فادرت ولده الصلوع وروى البخاري عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا ووقعت حواء تحفة
وبينهما سبعان فرسخ ولبس بالابنة موضع من البصرة على اميال ووجهية بيتان
وقيل باصفهان وقيل بخراسان وهي اكثر بلاد لسه حيات وكانوا في الجنة في احسن
حال فاتبى آدم بالحرث والكلب وحواء بالحيض والجمل والطنق ولقصان العقل الكبر
ول اسفلها بالاختلاف قال النجوم الصارفي له في الاساس مقبلة استقباله
ومقبلة منه تلقنته من لقنة الشئ تلقنته وانما لم يجعله من هذا مع ظهور حيث استقبل
ليرتب عليه الاخذ والقبرول والمثل وسائر ما يدخل في استقبال الرجل اية الله واجتهاد
فلي هذا يكون من ربه لامن الكلمات انتهى كلامه قال العقول اصل التقى هو التقى للفظ
ثم وضع في موضع الاستقبال لانه من الترضع ثم موضع للاخذ والقبرول لان
انما استقبال ما يريد اخذه ولان في استقبال الاعمدة ومن يعظم قدره اكرام له والام
كلمات لسه تقامى بالقبرول والمثل بما فيها وكان عليه السلام يتبعى الموحى كما يستقبله
ويأخذه وقال شرف الدين الطيبي فعلى ان يفسر معنى الكلمات باستقبالها يكون
مستقرا ومن استقبال الناس بعض الاعمدة او اقدم بعد طول الغيبة لانهم جلا
يدعون شيئا من الاكرام الالفة والكرام الكلمات الواردة من الحضرة الالهية
المعنى **ول** حين علمها على البيا والتمسك اي حين علم آدم تلك الكلمات قيل قوله
وانما لم يجعله من هذا مع ظهور ليرتب عليه الاخذ لانه بحث لان الترتيب المذكور
انما يتاخر في بعده استعمال اللفظ في المعنى الذي هو له غير طاهر فكيف نجعل
الترتيب جهة لصفة الاستعمال في الحروب ان يقال لان تلقن الكلمات لا ترتب على
الاسباط بل تراخى بخلاف الاستقبال فان ابتداءه وهو الانتظار الى الكلمات
عصم عقبيه بل تراخى هذا الكلام وانت جدير بان الغاء في قوله فتلقى وان رجحت
احتمال ان تكون التقى بمعنى الاستقبال بنا وعلى ما ذكره من ان تلقن الكلمات لا ترتب على

على الاسباط بل تراخى الا انه لما رخصه ما يدل عليه قوله كما فتاب عليه من ترتيب التوبة على التقى
بل تراخى فان التوبة انما ترتب بل تراخى على التقى بمعنى التقى لا على التقى بمعنى التقى
والا فتلقى روي الكلمات ولا عبرة بالرسول مع قيام ما يرضاه والا فله ان يقال كل
واحد من الاستقبال والتلقن والتوبة عليه ترتيب على الاسباط بل تراخى من حيث انه
لم يقبل بينهما امر اجنبى عنها فان مثال ذلك يقعد عند اهل العرف ما لا تراخى بينهما روي
عن شهر بن حوشب كثر آدم عليه السلام ثمانية سنة لا يرفع رأسه حيا وقال ابن عباس
رضي الله عنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع لك اهل الدنيا الى
بكا داود وكان بكا داود اكثر ولو جمع لك اهل الدنيا وبكا داود وبكا داود
الى بكا داود على خطيبته لكان بكا داود عليه وعليهم السلام اكثر من تصور ما جرى على
آدم من محيا والبيكا بسبب اقله على هذه الزلزلة الصغيرة فقد تقع عنده عظمت
المصيبة وان كانت صغيرة ووجاهة امر الجيرة وان كانت يسيرة وان آدم اذا لم
يستغن عن التوبة مع كونه محمولا على الكافة على راسه تاج الوصية وفيه
نطاق القربة لا احد فوفقه في الرتبة ولا شخص مثله في الرتبة يتوالى عليه النذارة في كل لحظة
يا آدم يا آدم فالواحد منا مع كونه مستغفرا في كل الذنوب والمصالح في ذلك
داوود يا صاحب الذنوب الم بان لك ان توب يا صاحب الذنوب ذنوبك
في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب غدا
بالذنوب مطلوب روي عنه دم انه قال كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين
نفس فكأن علم اهل الارض فدل على راسه فاما فقال اهل القاتل من توبته قال
لا تقتله فكيف به مائة ثم سأل من علم اهل الارض فدل على رجل عالم فقال انه قتل
مائة نفس اهل من توبته فقال نعم ومن تحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا
وكذا فان بها ما ساعدون لسه تقامى فاعيدتهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض
سود فاطلق حتى اتى نصف الطريق فاما الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة
العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاونا يا مقبلا بقلبه الى لسه تقامى وقالت ملائكة العذاب
انه لم يزل خيرا قط فاما هم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين
فانما ايها كان آدمي فهو له ففاسون فوجدوه آدمي الا الارض التي اشبه بها فقبضته
ملائكة الرحمة رواه مسلم وعن ثابت البناني انه قال بلغنا ان ابليس قال يا رب

١٠٧

انك خلقت آدم و جعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال له سبحانه جعلت
مسكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم الا ولدك عشرة قال
رب زدني قال تجري فيمجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم جيلك ورجلك
وشاركهم في الاموال والاولاد قال فسكني آدم ابليس في ربه فقال يا رب انك
خلقت ابليس و جعلت بيني وبينه عداوة وبنصا و سلطته عليه واما الاطيقه الايك
فقال له سبحانه لا يولد لك ولد الا واكلت به ملكين يحفظانه من قرنا والسود قال رب زدني
قال الحسنه بعشر مثلهما قال رب زدني قال لا احبب من احد من ولدك التوبة بالم غرير
وعن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لسبع سبط يده
بالليل ليتوب مني النهار وبالنهاري ليتوب مني الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه
مسلم وعنه عن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت حديثا ففعلت له منته بما شاء
ان يفعلني واذا حدثني احد من الصحابة استخلفته فاذا خيف صدقته وحدثني ابو بكر
وصديق ابوبكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من عبد يذنب ذنبا فحس الله ان يقوم
فيصلي ركعتين فيستغفر له سبحانه الا غفر له لم يقرأ والذين اذا فعلوا فاحشة انقلبوا
فاستغفروا والذنوبهم **وله** على انها استقبلته وبعثته قد مر ان تلقى الشيء في الاصل
عبارة عن الترض للقائه والوصول له وان تلقاه بمعنى لقيه ثم انه يطلق على اتقيا
لما فيه من الترض للقائه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فقلقى
كل واحد منهما صاحبه و اضيف الاجتماع اليها ما صلح ان يشتركا في الوصف فيقول
فيقال كل ما تقيته فقد تلقاك في زمان يقال تلقى آدم كلمات اى استقبلها بالاختيار
وتلقى آدم كلمات بنصب آدم ورفع كلمات على معنى جادته عن له كلمات قال لا اتم الواجب
وذلك ان من الافعال ما يكون سنده الى الفاعل كاستدوه الى المفعول وذلك نحو
اصبت وقلت ولقيت تقول ما لقيت خيرا وقلت خيرا واصبت خيرا وقيت
زيد ولقيت زيدا واذا كان معاني هذه الافعال على ذكرها كان نصب آدم ورفع
الكلمات كرفع آدم ونصب الكلمات من حيث المعنى ومعنى تلقى آدم من ربه الكلمات ان
له سبحانه الهى آدم حتى اعترف بذنوبه وقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا ورحمتنا
لنكونن من الخاسرين فهذه الآية هى المعنوية بالكلمات في قول الحسن وسعيد بن جبير
ومجاهد وعن ابن عباس رضى قال لما اصابت آدم الخطيئة فزع الى كلمة الاصل
فقال لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب علمت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لى انك خير الغافلين

لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب علمت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لى انك خير الغافلين

لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب علمت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لى انك خير الغافلين
لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب علمت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لى انك خير الغافلين
الرحيم وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ان احب الكلام الى الله سبحانه ما قاله ابو نوح حين اقر
الخطيئة سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا اله الا انت ظلمت
نفسى فاغفر لى انه لا يقرب الذنوب الا انت وليسغ روايت التيسير لا الكثرة
لفظ وجعل شاكرا **وله** يا رب ان شئت واصلحت ارجع انت الى الجنة ارجع اسم قال
من رجع رجعا لا من رجع هو بنفسه رجوعا اضيف الى من قوله الذى هو بالمتكلم انت
فاعلم لا عما دونه على الف الاستفهام وقد سئل عن راجع من حيث انسخ فاعلم
الظاهر كلام تام ببيع السكرت عليه من غير فقار الى تقدير خبر وهو معنى قوله ان الفاعل
الى الموصوفه الواقعة بعد حرف التنزيه والفا الاستفهام في هذا الموضع سادس الخبر
وليس معناه انه حذف خبرا واقيم فاعلمها مقام الخبر فقوله ارجع انت مثل اقيم انتم
فان اقيامه مستبداء بالاتفاق لكونها واقعة لغيره فان انتم ظاهر بمعنى انه بازر
غير مستتر وان كان ضمير حسب الاصطلاح وكوز ان يكون انت مبتدأ بالمعنى المستعمل
وهو الاسم المجرد عن العوالم اللفظية مستدليه وارجع ضمير مقدم عليه لا اهتمام قال صاحب
الكشف قيل ان لفظ ارجعى صرح من شخه امس مخفف الياء ومن شلخه من شلخ
بتشديد ياء وهو السماع وتوجيه التشديد بشكل الا ان يجعل جمادا هو مستبعد ايضا
ثم قال وقلت لا استبجاء مع ظهور كونه من اسلوب الآفا رحمنى يا الله محمد وانت
على هذا مبتدأ قدم عليه خبره انتهى كلامه اى لا يجوز ان يكون انت فاعلم الموصوفه
لما تقرر من انه النسل وشبهه ذوا سند الى الظاهر لا يثنى ولا يجمع وقال الخليل بن احمد
ما وقع في نزهة المشتاح من تشديد الياء فحمله على سواد القلم اقرب من ان يجعل راجع جمادا
مصفا فالى ياتوا المتكلم واقفا خبر انت اى انت راجعون اياى الى الجنة كما في قوله
الا فارجعون يا الله محمد انتهى كلامه وفي التنظير هذه القول تحت لجاز ان يكون الخطاب
في قوله فارجعون لى الله تعالى ويكون التقدير فارجعون يا عبدا لله محمد حذف المصداق
واهم المصداق اليه مقامه واعرب يا عرابه واذا لم يبع التنظير به عاود الاستدعاء وقيل
الغوية ايضا وعلى النسختين فتوقع الحمد الاستفهامية جوا والشروط محل تحت انتهى كلامه
قيل كلامه هذا مخالف لما ذكره في المطول في تحت تفصيل النسل بالشرط فانه قاله لكون
كل واحد من كلمتي ان واذا التعليق حصول مضمون الحمد حصول مضمون الشرط في المستقبل

٢١٧



كان كل واحدة من جملة الشرط والجزاء فعبارة استقبالها اما الشرط فظاهر لانه منزه عن الحصول
في المستقبل فمتنع كونه اسمية مفيدة لتثبت ولا فعلية صغوية واما الجزاء فظان حصوله
معلق على حصول الشرط ويمتنع تعيين حصوله لما ثبت على حصوله يحصل في المستقبل
ثم قال ويجب ان يشبه ان الجزاء كجزان ان يكون طلبيا نحو ان جادك زيد فاكرمه
لانه فعل استقبال في دلالة على حدوث في المستقبل فجزان تيرت على اختلاف الشرط
فانه منزه عن الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبيا ثم قال بعد اسطر تاويل الجزاء الطلبي
بالجزءي وهم لانه ليس بمفروض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه وجوابه طاهر لان
قوله الجزاء كجزان ان يكون طلبيا ليس معناه ان كل جملة طلبية كجز ووقوعها جزاء الشرط
حتى يكون ذلك محالفا لقوله لاهت ووقوع الجملة لا سمها منه جزاء الشرط محل كحسب معناه
ان الجملة طلبية كجز ووقوعها جزاء الشرط اذا لم يمتنع من ذلك مانع واداة الاستفهام
مانعه من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء الجزاء ان كل واحد من الشرط والاستفهام لا
يتقدمه شيء ما في حيزه عليه فلو وقعت الجملة الاستفهامية جزاء الجزاء ان يتقدم ما في حيزه الاستفهام
عليه فان الشرط لكونه قبل الفعل الجزاء كجز في حيزه فتولد عم يارب ان ثبت وانك
راجعي انت الى الجنة بمنزلة ان يقال راجعي انت اليها وقت توبتي واصلاحي قال في
المطول قول الحسن واما لقبيد النفس بالشرط فيه تشبيه على ان الشرط قيد لنفس مثل القول
ونحوه فان قولك ان تكرمني اكرمك بمنزلة قولك اكرمك وقت اكرامك اي لا يخرج
الكلام بتقييده بهذا القيد عما كان عليه من الجزئية والاثارة فالجزء اذا كان خبر
فالجملة خبرية نحو ان حبستني اكرمك بمعنى اكرمك وقت محبتك وان كان انشا فالجملة انشائية
نحو ان جادك زيد فاكرمه اي اكرمه وقت محبته الى هذا كلامه وفيه تصريح بان الشرط
في جزاء الجزاء وقال عايشة رضي الله عنها لما اراد الله سبحانه ان يتوب على آدم طاف
بالبيت سبعا والبيت يومئذ رطوبة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت
وقال اللهم انك تعلم سرى وعلايتي فاقبل عذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤالي
وتعلم ما في نفسي فاعف عني فوذي اللهم اني اسالك يا ما يبشر قلبي ويقبض حتى اعلم
انه من يصيبني لا ما كتب لي ورضيتي ما قسمت لي فادع لسكنا اي آدم يا آدم قد
غزلك ذنوبك ولئن يا تيني احد من ذريتك فيدعونني بمس الذي دعوتني به لا تقبل
ذنوبه وكشفت همومه وعزومه ونزعت الفؤ من عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يرى
وقبل اوج لسكنا اليه ان من ذنوب صغير او كبير ثم ندع واعتذر وعزم ان لا يعود

فانما اتوب عليه فتدعى آدم هذا من ربه فتقبله وعلم به فتاب الله عليه في انقضائه
بقبول توبته ومنه التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع العبد الى العافية
فالعبد يتوب الى الله تعالى يرجع اليه فانه والله يتوب عليه اي يرجع عليه المغفرة والرحمة
وهو المعنى بقبول توبته قال شيخنا من باب من يتوب الله فان الله يتوب عليه اي يقبل توبته
بان يغفر ذنوبه ويرحمه وقد مر في باب الله بمعنى دفع التوبة كما في قوله تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اي ثم دفع لهم وهو ايضا بمعنى الرجوع في الحقيقة لان رجوعه على الله
قد يكون بمغفرة ذنوبه وقد يكون بان يوفقه للتوبة والامانة قال الراغب التوبة
والامانة واللاوية والاستغفار متقاربان وحسب اختلفت فيه الاعتبارات
اختلفت عليها عبارات فالامانة الرجوع عن طريق الضلال الى الهدى واللاوية
رجوع القلب الى الحق والوقوف عليه والاستغفار طلب الغفران قولا وفلا اي تعال
ما يغفر به ما تقدم من الذنوب والتوبة انما المعتد بها ترك الذم والندم عليه والغفر
على ان لا يعود اليه وتدارك ما تقدم به والمخاطم مختلفة فالحق في الموالمة واعراضهم
ومظلمة الخالق واعادتها واعادة المذموم من العبادات واذا تابة ما استغفرك من
جسمه من الشهوات الا ترى ان قوله عليه السلام لم تحب من استغفرت فان راوي به
والنواب يقال في العبد وفي الرب فالعبد تائب الى الله عز وجل والله تائب على عبده
وجمع في قوله هو التواب الرجوع من الصفاتين تشبيها على انه مع ترك ذنوبه لا يتقرب من
الاجساد اليه اي هنا كلامه **وله** فتاب الله عطف على قوله التي قبلها ولا يترن
تقدم جملة قبلها اي فتاب الله **وله** واصل الكلمة التكلم وهو التثنية كمدرك باحدى الحيتين
السمع والبصر كالكلام والجراحة قال الراغب والكلم التثنية كمدرك باحدى الحيتين
السمع والبصر فالكلام مدرك بحاسة السمع والجراحة حاسة البصر فكلمته حاسة السمع
بان اثرها انتهى كلامه لا يخفى وفي ان الكلام هو التثنية واغما يخفى وفي تصديقه كونه
مدركا باحدى الحيتين فان المدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر في النفس لا التثنية
والمدرك بحاسة البصر هو آفة الجراحة ونفس الجراحة التي هي التثنية لا التثنية فانها
نسبة مقولة غير مدركة بالحواس فالعبارة الظاهرة ان يقال الكلام هو التثنية كمدرك
بالاصافه وان يقال كالكلام وآفة الجراحة وفي شرح الرضي قيل ان اشتقاق الكلمة
والكلام من الكلام وهو الجرح لتثنيهما في النفس وهو معنى قول الحسن واصل الكلمة الكلام
والكلمة هي اللفظ الكمال على معنى منزه وتكلم على الجمل المضيدة مجاز التسمية للكلم باسم الجرح

كما في قوله تعالى قلوا اني كنا لله كافرين
رب ارجعون في قوله عم اصدق كلمة فالحق شاعر كلمة لبيد و هو قوله لا كل شي الا
لسه باطل وكل نعيم الا محالة زائل فسمى هذا البيت كلمة **اد** وانما رتبته يعني انه تارة
قوله فاب عليه بالفاء على قوله فتلقى آدم من ربه كلمات لتضمن معنى الكلمات عن التوبة
باعتبار تضمن الكلمات اياه على التقاسم كقولك وقد فسر معنى الكلمات بالعلم بها من
عليها وتضمن الكلمات اياه على التفسير الاول والثاني ظاهرا واما على التفسير الثالث فيقال
ان المراد بقوله يا رب ان تبت واصححت في هوان يقال يا رب اني تبت واصححت
فما كنت تبت واصححت فعل انت راجعي الى الجنة وانما قل المراد هو هذا لان المقام
مقام اظهار التوبة ومقام الانتظار في قول التوبة والرجوع بالرحمة **اد** ولكني يذكر
آدم اي اكتفى له سبحانه بذكر توبة آدم حيث قال فتلقى آدم آية ولم يذكر توبته حوا
ولم يقل فاب عليها اشارة الى انها ما جعله لا مقصودة في نفسها وكقولك
تأبوا بالرجال طوي ذكرهن في القرآن وكحديث آنا و **اد** الرجوع على عباد الخيفة
على ان يكون تاب له عليه بمعنى رجوع عن عقوبته الى عفوه وغفرانه وقوله او الذي كفرنا
على التوبة على ان يكون يمضي وفقه التوبة واعانه عليها كما ذكره ابو هريرة وغيره قال
الامام ابو امامة من وصف له تالي بالتواب المبالة في قبول التوبة وذلك من وجوه
الاول ان واحدا من طوك الدنيا حتى جبي عليه ان ثم اعتذر منه فانه يعطي الله
ثم اذا عاد الى الجانية والى الاعتذار اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول
العتذار اما لسه تالي فانه يقبل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لا ويرجع الى رتبته
او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الحسن والمفضل فوعده في كل سائفة
ثم تاب وتب على هذه الحالة زمانا طويلا كان له تعالى لغيره ما سلف ويقبل توبته
فصار تابا بذلك مستحقا لان يوصف بالمبالغة في قبول التوبة يقبل انه التواب على
طريق قصر المسند على المسند والاشارة الى ان الذين يتوبون الى الله كما فانه كثر عدوهم
فاذا قبل توبة الجاني مستحقا بالمبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب
لصحة حصول التواب وكان التواب من جهته كما نعمة ورحمة ووصف ما نفسه كونه
توابا بانه رحيم **اد** كرم الله كيد فان قبل فلم قدم ذكر معنى الكلمات عليه مع ان التوبة
انما صدرت وهو على الارض فكان حقها ان يذكر بعد توبته بالهبوط والفرار من ذكره
قلنا لفظ الالتهام بصلاح حاله وفرار باله والاحب ويقبل توبته والتج و عن العفوة

وازا

وازا حة ما عسى يشبث الملكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم وادبرهم بالتسوية
كذا في الحاشية السعدية وقال الفاضل المردققي تحسره وقوله واذا حة ما عسى تشبث
به الملكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم فيه بحث لان يشبث به الملكة في ذلك
انما هو في المحكي ولا تقديم فيه وانما التقديم في المحكية وليس فيها ما يشبثون
في ذلك لانها لو تفرغ با زمنة متطا وله فابن احداهما من الآخرة اللهم الا ان يقال
القرآن لما ثبت في الكون المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه لان قبل خلق آدم
جاز ان يطرح الملكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقبيه على توبته وقبولها ويذول ذلك
بما كلفه ولا يخفى ان شرط الالتهام بالاحسان بازا حة ما عسى يشبثون به فيما زعموا
حقه انما يقتضي بيان انه نقاه عن حارة الزلة وجعله كان لم يذنب قط مع كونها
يصح ان يشبث بها من زعم في حقه فيما زعمه بان يقول الا ترى انه قد تعدى حقه
له واترك ما نهى عنه ومن هذا ما نهى عنه ان يفرد في الارض ويسفك
الدماء ولا يصح ان لا يبق لهم مع ازا حة المشبث ببيان تنقيته وتطهيره عنه
ما يشبثون به في زعمهم ذلك وقت وقوعه منهم فانهم حين ما عانوا زلة علمه الكلام
وان صح لهم ان يشبثوا بها فيما زعموا في حقه وم كجعله ذرية التي تيسرته وتنقص
شانه الا انه في بادراي ازا حة التي وزعها تارة لاحتة وتيسرها على جلالته
قدره وعظم شانه وبالجملة فرق بين ازا حة نفس مشبثهم وبين ازا حة تشبثهم
ومقصود النسخ هو الاول فلا بحث **اد** ولا خلاف انهم في باخلاف المقصود وقدره
صار كان الهبوط في نفسه متعدد ومختلف بحيث لا يكون انما يكرر الاول **اد**
ولا يخلو من مستقفا ومن قوله تعالى حين فانه يدل على ان سكنهم في الارض الى
مدة متساوية فان الحين بمعنى الوقت يصلح لادقات كلها طالما قصرت المداية
الاسما فيما ذكره اهل التفسير حين الموت **اد** فمن اهدى الهدى اي وجد الطريق اليهم
من قولهم هديته الطريق فاهتدوا اي عرفته فرفقه ومن ضلته اي فقدته وانما قال
في الاول دل وفي الثاني في اشتم لان كون هبوطهم الى الارضية مدلول لقوله وكنتم
في الارض مستقما وكونهم مستقما من مدلول لقوله ليصتكم لبعض عدو وكونهم غير مستقما
فيها مدلول لقوله اي حين خلاف كون اهابطهم للكلف وانه سا عند هبوطهم الى الارض
يستقيم بالطاعة ويحاذرهم عليها بالجنة فانه انما يستقما من فحوى الكلام لان الكلام
النظام فكانه سا قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤدبكم

٢٩

مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا يقطع **ول** والتنبيه بالمرعفة على قوله اول
المقصود لم يقل والتنبيه لا شعرا بان التكرير للتنبيه كما ذكره مترجم على كون ذلك التكرير
لاختلاف المقصود ليس بهما له منفصلا عنه بالكلية فانه لما رتب على ذكر الامر بالهبوط وال
ان ذلك الهبوط الى دار ربيته وانهم يتنقحون فيها ولا يتجددون بل يستقرون فيها
ويستحون بها في حين ورتب على ذكره ثانيا ان ذلك الى دار تكليف ليكفون فيها
بامثال الاوامر والاجتناب عن المناهي وبما زود على حسب الحاجة حكم لئلا يتقاع
كان تكرير الامر بالهبوط على الوجه المذكور تنبيها على ذكره وكان التنبيه المذكور مترجعا
على ما قبله **ول** باحد هذين الامرين احدهما المتعدي وعدم اخذ وثانها المكلف
المردى الى الجزاء والخزم بالحق والعلية ضبط الرجل امورته وحواله واخذه بالثقة **ول**
ان يعوقه اي كافيته في ان يمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى **ول** ولكنه نسي لم يجده عسا
استدراك عن قوله كافيته لما زعم كانه قيل ولكنه لم يكن حازما واعوجية واهتمام في الامر
متصبا فيه فذلك لم يمنعه مما فاته الا بهابط المقترن بها عن مخالفة وضميرها ما
راجع الى هذين الامرين **ول** وان كل واحد منهما عطف على قوله ان مخالفة التكامل
العقوبة والعبية والضمير المحذور في به راجع الى كل واحد منهما والباء زائدة كما في قوله
كفى بالله وبالمص اقتبس هذا الكلام عن قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد
له عزما اي فسي العهد ولم يتم تحفظه حتى غفل عنه ولم يجده لتصميم رأي وشاها على الامر
اي لم يكن له ذلك والاولى جده لكان لم يجده فلم يكن له ذلك فذلك ان ذكره الشيطان
وعزاه ولو كان واعوجية وتصلب لم يتركه ولم يستطع تغييره وقيل لم يجده عزما
على مخالفة وقصد اليها بل ما وقع ما وقع على سبيل الخطاء والتسبان **ول** وقيل
اي قيل في توجيه تكمير الامر بالهبوط ان الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة
الى السماء الدنيا والثاني من السماء الدنيا الى الارض قاله الجبالي **ول** وهو كما ترى
اشارة الى ظهور ضعف هذا القول وذلك من وجهين احدهما انه قال في الهبوط
الثاني اهبوط منها والضمير في منها عايد الى الجنة اذ لم يسبق ذكر السماء وذلك لضعف
ان يكون الهبوط الثاني من الجنة ايضا وثانها ان الهبوط الاول لو كان من الجنة
الى السماء الدنيا والثاني من السماء الى الارض لكان الملايم ان يذكر قوله ولكن في
الارض مستقر ومتاع عقيب ذكر الهبوط الثاني لان الاستقار في الارض والتمتع
بها انما حصل بالهبوط الثاني ولما ذكر ذلك عقيب ذكر الهبوط الاول فهم منه ان الهبوط

الاول

الاول انما هو من الجنة الى الارض ويمكن دفع الوجه الثاني بان قوله تعالى ولكن في الارض مستقر
ومتاع لك حين حال مقدرة من الهبوط الاول ولا بد في ان يقال اهبوط من الجنة
الى السماء الدنيا مقدرين الاستقار في الارض والتمتع فيها اي حين ثم ان يؤمر وا
بالهبوط من السماء الدنيا الى الارض وذكر الامام وجه آخر لتكرير وعده ان في قوله
الذي ذكره الجبالي ومن كونه لا جعل التاكيد وهو ان آدم وحواله است بالتركة
اخر بالهبوط فتا ببدء الامر بالهبوط ورتب في قبيلها ان الامر بالهبوط انما كان بسبب
الزلزلة فبعد التوبة وجب ان يلقى الامر بالهبوط فاعا ولتسهل الامر بالهبوط مرة ثانية
ليعلم ان الامر بالهبوط كان جوازا على ارتكاب الزلزلة حتى يردول من الهبوط الى الارض
بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان محققا للعدة مستعدا في اوله في حال
في الارض خليفته انتهى كلام الامام وقد بحث لانه يستدعي ان يكون اهبوط الثاني بعد قول
التوبة ولا وجه له فكونه امر بتجصيل الحاصل وذلك لان قبول توبة آدم عليه السلام انما وقع
وهو في الارض والامر لمن في الارض بالهبوط من الجنة الى الارض تعلق بتجصيل الحاصل
وذلك وان صح لكنه غير واقع **ول** وحسب حاله اللفظ اي من فاعل اهبوط اي اهبوط
مجمعا في اصل الهبوط بحيث لا يكون منكم احد غير ابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان
واحد او في ازمته متفرقة وهذا هو الفرق من جازا جميعا وجازا معا فان ذلك
مما يستلزم جميعه جميعا في زمان واحد لما دلت عليه كل جملة من الاصلين بخلاف جميعا
فانها لا تقيد الا انه لم يتخلف احد منهم عن المحب في غير تعرض لا في الزمان وذلك لان
الجمعة المطلقة بحسب وضعها انما تقتضي اشتراك شيئين او شيئا في اصل الحكم لا ان يكون
ذلك الا اشتراك في زمان واحد وازمته متفرقة ولهذا قالوا معنى قوله الواو المخلوق
انه بشرية الحكم ليدل على اشتراكهم في غير تعرض لتقدم اذ ما في اوجبه بل كذا في اشتراك الحكم
في اصل المعنى بحيث يخرج عنه واحد منهم كالهبوط الامام **ول** ولذلك اي ويكونه تاكيد
في المعنى وتقرير لما افاده قوله اهبوطا من غير دلالة على معنى زائدا عليه لا يستدعي اجتماعهم
على الهبوط في زمان واحد كما لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في مكان واحد لان التاكيد
انما يرد في التلقوية ما يفيد الحكم الاول لا فاداة ارجح يد فيما لم يكن للاجتماع في زمان
او مكان مما يفيد الاول لم يكن ذلك مستقفا واما التاكيد ايضا قال الامام المنصور
ذكر هبوطهم جميعا ولم يرد به هبوط الكل على طريق القرآن والاجتماع حتى لو كان اهبوط
فراوي متفرقين لم يخرجوا عن عمدة الامر بل المراد اجمع في التجصيل اي تجصيل الهبوط

١٢١

مطلقا عن وصف التفريق والاجتماع وهكذا نقول في قوله فلو سلمت كقولهم جمود ان ذلك
عن سجد وكل للشيء بطريق المقارنة دون التفريق بل جائز ان سجد واجبة في حالة واحدة
او متفرقتين ولفظة الكل وجمود لا تكيد لهذا من ذلك في كلامه وفي شرح الرضوي قال
المعروف والواجب في قوله كقولهم كقولهم كقولهم والى كلامه والى الاحاطة وجمود على
ان السجود منهم في حالة واحدة وليس شيئا لا تكيد اذا قلت جاز في التفرقة وجمود معناه
الشمول الاحاطة اتفاقا منهم لا اجتماعهم في وقت واحد فلو كان مع تقدم لفظ كلهم
وكانها كراة تزداد لفظين بمعنى واحد واتي في ذلك مع قصد لهما لئلا يقال
الشرط كقولهم جاز في التفرقة وجمود بمعنى الشمول والاحاطة مما لا نزاع فيه
لكن لما جمع بين كلمة واجود حمله بعضهم على المبالغة في الشمول والاحاطة كقوله المثلثة
كثرة غير محصور ولا حاطة بعضهم ان جمود بحسب اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع
فلا يبعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة فكثيرا للفايدة انتهى كلامه **والشرط الثاني**
مع جوابه جواب الشرط الاول قوله تعالى فاما ما يستعمل مني هدي فان قوله انما هي ان
التي للشرط زيدت عليها ما تكيد اداة الشرط التي قبلها ثم ادخلت النون الساكنة
في الهمزة فتكون اما دخلت عليها الفاء لترتيب اتيان الهمزة على الهمزة وتخصيصه به
وبالشرط الثاني في قوله تعالى فمن تبع هدي على ان يكون كقوله من تبعه شرطية كما اخرج عليه
المفسرون وقال البرقيان وحوزان كون مرصولة بل يترجم لقوله في قوله
والذين كفروا وكذبوا فاني بهم رسول الله وحول الفاعل على الجملة خبرية جازية في مثلته
كلامه فان كانت من شرطية كان تتبع في محل الجرم وكذا قوله فلا خوف كونها شرطية
وجازية وان كانت مرصولة فلا محل لتبني قوله فلا خوف عليهم في محل الرفع على انه خبر المحذور
وعلى التقديرين قوله فمن تبع الى آية جواب الشرط الاول والفاء فيه فاجواب
الشرط وقوله فلا خوف عليهم جواب الشرط الثاني والفاء جوابية على تقدير ان كان
من شرطية وعلى تقدير كونها مرصولة فهو خبر المستداه دخلت الفاء عليه لتضمن المستداه
معنى الشرط وحكي صاحب التيسير عن الامام ابي منصور انه قال ان قوله تعالى فاما ما يستعمل
مني هدي لم يذكر على سبيل الشرط بل المراد به تحقيق ومعناه ليا تدينكم من كتاب
الله ورسول الله وقال هذا جائز في اللغة ثم نقل عن ابن عباس انه قال ليس هذا
بشرط وان كان ظاهرا شرطيا الا يرى انه لا جواب له ولا محسوم لم يرض بهذا الكلام
حيث جعله شرطا وجعل الشرط الثاني مع جوابه جوابا له كما في قوله ان جئتمني فان قدرت

ان

احسنت اليك **والشرط الثالث** وذلك حسن تاكيد النون وان لم يكن فيه معنى العطف او العلم
في نون التاكيد ان لم يكن با في فعل مستقبل فيه معنى الطلب كالامر والنهي والاستعانة والتمني
والعرض نحو اضرين زيدا ولا تضرن واصل تضرن ولينك تضرن ولا تضرن مشتقة
ونخفضة واختصت بغير لان وضعت للتاكيد والتاكيد انما يمين ما يطلب حتى يوجد وحصل
فيقتسم هو بوجدان المطلوب ولا يمين بالخير المحض لانه قد وجد وحصل فلا يبا سببه التاكيد
واحصل المستقبل لان الطلب انما يتعلق بما لم يحصل بعد ليحصل المستقبل بخلاف الحال
والماضي لهما والمستقبل الذي هو ضمير لا يمتنع لكون نون التاكيد با في الابدان مثل
على اول الفصل يدل على التاكيد ايضا فكلام القسم نحو ولله الاضرب وما الزيادة نحو انما
ان تفعلين يكون ذلك الاول توطئة لدخول نون التاكيد واذا كان كذلك ان تقول
لحقت النون با في جواب القسم وان لم يكن فيه معنى الطلب لان الغالب ان المتكلم لا يقسم
الا على مطلوبه ولحقت ايضا با في فعل شرط مؤكدا واداة بالزيادة في نحو ما تزين اجرا لهما
جزي القسم في انما اكاد اول الشرط بالزيادة الكاذبة بنون التاكيد كما ان القسم لا اكاد
اوله باللام الكاذبة بالنون نحو ولله الاضرب وذهب الزجاج وانهما ذلك ان التعليل الواقع
بعد ان الشرطية المؤكدة ما يجب تاكيد النون قالوا ذلك لم يأت التسنن الاية
نحو فاما ما تزينه من واما ما تزينه من واما ما تزينه من واما ما تزينه من واما ما تزينه من
ما جاء به في الشرطية المؤكدة كقوله مجيبه غير مؤكدة يدل على عدم الوجوب فمن ذلك قوله
يا صاح اما تجدي غير ذي جادة فما تخلي عن الحان من تليكي واصل خفا ربك
اليه سيبويه حيث قال حسن تاكيد النون بالنون ولم يقل وجب **والشرط الرابع** وانما جازي
الشك هو يعني ان الظاهر ان المقام مقام اذا دون ان فلا يصل في ان ان
يستعمل في المعاني المحتملة المشكوكية وفي اذا ان تستعمل في المعاني المقطوعة الرفع وان
الهدى وان كان لا يجب عليه ما عندنا بما وعلى انه لا يجب عليه تالي شيئا لكثرة اذ هو
المقطوعة الرفع بما وعلى انه لا يجب عليه ما عندنا بما وعلى انه لا يجب عليه تالي شيئا لكثرة اذ هو
فكان المقام مقام اذا فم جازي بكلمة الشك **والشرط الخامس** واتيان الهدى كايين جملة اسمية
في محل النصب على الحالية بدون الضمير كما في قوله ام تيك والحيش قادم وامتته التي يكون
بالحسن والتضييق للعتيقين وبيان اتيان الهدى لطف واصح للعباد واللفظ في رعاية
الاصح واجبان على لسانه تالي تكون اتيان الهدى قطعي الرفع واجبا عليه تالي
لان الحكم لا يخل بالواجب بحسبوت عن ايراد كلمة الشك في هذا المقام بان الهدى في الآية

٣١١



عبارة عن بعثة الرسل وانزال الكتب وما وجب عليه من الهدى ليس الهدى اللوح
فانه لو لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الايمان به وتوحيدوه واجبا لما ركب
فيهم العقول ونصب لهم من الاولين ولا بد من النظر والاستدلال بل الواجب عليه في
هدى الهدى في الجملة وهو يحصل بما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الاولين ولا بد من النظر
والاستدلال فقام من الهدى بانزال الكتب وارسال الرسل لانه لا يمكن قطع الوقوع حتى
بكله الشك اذ انما بذلك واجبا على اصل اهل السنة لانه ليس الا بالواجب عليه على
شيء نظا به لان اتان الهدى على شيء كان اذ لم يجب عليه على عقول بل كان محتملا في
نفسه على معنى انه سبحانه ان شاء هدى بالانزال والارسال وان شاء تركه كان ذلك
بالنظر الى نفسه من الامور المحتملة المشكوكه فحجى بجملة الشك اذ انما بذلك الا ان حجاب
وقوعه لما كان راجح نظر في فضله ورحمته اكدت كلمة ان بما واكد الفصل بالانزال
راجح من جنة الوقوع **و** ذكر لفظ الهدى ولم يغيره يعني ان الظاهر ان يقال ممن
تبعه بدل قوله ممن تبع هداى لتقدم ذكر الهدى وارجح بلاغته يستحقون تكرار اللفظة
الواحدة في الجملة الواحدة وياتون بدل الثانية ضمير يعود الى الاولى فلم يضع المظهر موضع
المضمر في هذه الآية فاجاب عنه بان قباحت التكرار انما هي اذا اريد بالتأني عن اريد بالاداء
واما اذا اريد بها معنى مغاير لما اريد بالاولى فلا استصحاب كما في هذه الآية فان المراد
بالهدى الاول ما يكون بالرسالة والكتب لا ما يشعده ويشمل ما يكون عطفا
العقل ونصب الاولين وتكليفهم من النظر والاستدلال والمراد بالهدى الثاني ما اوردوه من
من الاولين لتاويل ما هم من قبل الشرح وما انا هم بما ركب فيهم من العقول والاسباب
على ان المراد بالثاني ما هو اعلم من الاول ان اتباع الهدى الشرحي كما يورد في انتقال
الخوف والحزن على المتبعين اذ اروع الهدى العقلي مع رعايته فان اتباع الهدى الشرحي
انما يتحقق بتصديق الرسول عليه السلام وتصديقه انما يتحقق في برعاية مقتضى العقل وان يستدل
على صدقه بان يتحقق في صدقه تخليق المعجزات في بيده والحكيم لا يصدق الكاذب وانما رخص
الى هذا المعنى بقوله فمن تبع ما اتاه من قبل الشرح مراعي فيه ما يشهد به العقل وتخييل
ما اتى به الرسل وبيده من الاعتقاد والعمية وما اقتضا العقل ودول عليه الاحكام
الاعتقادية اذ لا دخل للعقل في الاحكام العملية عند الاشاعة مراد بالهدى الثاني
مساومة طاهرة لانها ليس من قبيل الهداية بل هي من الامور التي لو لم يزل عليها فيكون
المراد بالهدى الثاني ما هو اعلم من الاول مخالف لما اشتمر من ان النكرة اذا عديت

معرفة كانت الثانية عين الاول ثم اجب بانه الكثرى لا يمكن ان يراد به ان قيل ان خوف
والحزن عن الاولين ومع انه سبحانه وصفا في مواضع قوله يخشون ربهم ويخافون سوا
الحساب وقوله يخرجون رحمة ربهم ويخيرون عذابا قويا في قوله يخرجون رحمة ربهم
قيل لفظه الخيرة ومعناه الذي كثره لا يخافوا ولا تخربوا وقيل هو خوف الله تعالى
الدنيا وحتم عليها وآمنه منها في الآخرة كما روي عن الصادق عليه السلام في الدنيا آمنة كمنه
في الآخرة ولهذا حكى له عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي ذهب عنا الحزن
ان ربنا الغفور شكور يبتون انما كان يخاف في الدنيا مما يبد الموت فاذهب له عنا
ما كان فيه من الحزن والاستفاق في الدنيا من ان يقولوا كرامة له التي هي الان
وايضا فان الحزن الذي يروح باليومين وحسوا عليه ليس بمراد به استشعار
الرب المتقرب مضمره وانما مراد به فعل الخيرات للامور بها كذا كور في قوله يخافون
ربهم من فوقهم وينفلتون ما يودعون والكف عن المعاصي ونهي النفس عن الهوى المذكور
في قوله واما من يخاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الخشعة هي المأوى والخوف
والحزن المنضبان عنهما استشعار الغم الذي يكون من ذم الهوى والعدوان ولذلك روي
عن امير المؤمنين ع في رجل عصى الله لا يخرجون امرؤ الا ربه ولا يخافون الا ذنبه فان خوف
توقع مكرهه عن اماره وذلك للذنب فانه توقع مكرهه لعله بذنبه والناسخ الحرف
بخشيه ورجح لم يفرغ لواحد من هذه الوجوه واول الآية على وجه يفهم من تقريره ان
مقصوده من ذلك التاويل ونوع ما اوردوه الراغب بقوله ان قيل ان ذلك التاويل
قوله فلا خوف عليهم اي ليس من شأنهم ان يخاف عليهم من حقوق مكرهه فضلا عن
يخشى به ويقع عليه ذلك المكرهه يعني العقاب لان خوف حقوق العقاب على شخص لا يكون
الا باستحقاق العقاب وهو لا يكون الا ببإشارة المشيئة والمفروض انه قد سجد
الهدى كحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحكام عما يجرم ووام عليه الى ان
يموت كما قال الامام ابو منصور فمن تبع هداى اي تبعه ووام عليه حتى مات
ومن هذا ان كيف يخاف عليه ان يحقعه عقاب وهذا الايات في ان يخافوا في انفسهم
من ان يزول عنهم حالهم بان يباشروا المشيئة لما تقر ان الرولى كوزان سيسقط
عن مرتبة الرلاية دون النبي ولهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
اي ولا هم يحزنون عنهم ما يحبونه من الطاعات والعبادات الواجبة او المندوبة كما هو
مقتضى اتباع الهدى كحقه علما وعملا فيجوز فواعله فوته **و** فالخوف على من وقع فيما

ولم يقل فلا يخافون فقدم هذا الكلام لانه
مع بعض توضيح من قبل **و**

يستقبل الزمان لوجود ما رتة المفضية اليه كبا شرة الذنب **الذنب** والحزن على حصول
من ذوات المجرى كترك الواجب والمندوب وهو يخرج على التقدير السابق اي اذا تقرر
ما ذكرنا ظهر ان كل واحد من الحرف والحرك على ذوات **الذنب** التي كسرها عن العقب
على اكد وجهه والوجه وذلك ان حلول العقب باحد ووقوعه عليه يستلزم خوفه منه في كل حركه
به لما قران لحوق العقب انما يكون بمباشرة الذنب التي هي اولى مفضية اليه وبمباشرة
الذنب لا بد ان يخاف من حلول يؤدي اليه فالحرف من حلول لازم لذلك
الحول وقد نفي كسرها هذا اللازم ونفي اللازم اوضح بينة واول شاهد على الملزوم
فما نفي عنهما اللازم وهو الخوف ثبت انتفاء الملزوم عنهما وهو العقب واثبات انتفاء
الملزوم بهذا الوجه اكد وايضا من نفيه صرحا لما فيه من القطرقة البرهانية التي هي اثبات
الشيء ببينته وكذا ان الخوف عنهما عيان عن اثباتهما الطاعات واثباتها ملزوم للثواب
ومقتضى له مقتضى الوعد وثبوت الملزوم بينته واصله للثبوت اللازم فثابت انهم
لا يثبت عنهم شي من الطاعات كان ذلك اكد في اثبات لازمه الذي هو الثواب
من بيان ثبوتهم صرحا لكونه اثباتا له بالبينة وفي قوله ولا هم يحزنون اثبات
الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم يحزنون **الذنب** وقري هدي الى قلب
الالف المقصور ياء وادغامها في ياء المتكلم وهي لغة هذا بل فانهم يقبلون الالف
المقصور ياء ويذغونها في ياء الاضافة او اضعف منه الالف المقصور الياء
المتكلم فيقولون في عصى وقفاى عصى وقفاى بنا وعلى ان الاصل في ياء الاضافة
ان يكون ما قبلها مكسورا لتوافقها كما في نحو عظامي ولم يأت لم ذلك في نحو عصى
وعصاي لانه لا يمكن تحريك الالف مع بقاى الف وانما تقبل الحركة اذا خرجت عن حيزها
وانقلبت وفاقا اي همزة فلما لم يقدر وداعلى حرك الالف وجعلها مكسورة قلبوا
الى ما هو اخت الكسرة وهي الياء فاجتمع ياءن واولها ساكنة فادغمت في الثانية
وهذه لغة مطرودة عندهم الا ان كون الالف للتشبية فانهم يشبهونها نحو عصى
مسماى وعظامى **الذنب** ولا خوف بالفتح اي وقري لا خوف بفتح الفاء على ان
كون كلمة لا هي التي لتنى الجنس وتسمى لا التبرية وقد تقرر ان اسمها اذا كان كسرة
مزودة اي غير مضافة ولا مشبهة بها كون مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا
نحو رجل او مشى نحو لا رجلين او جمعا مذكرا مسلما نحو لا مسلمين او جمعا مؤنثا مسلما
نحو لا مسلمات لتضمنه معنى الحرف وهو ان الاستزادة وفي قراءة لا خوف بالرفع والنون كون

١١٣

كون كلمة لا هي التي تسمى ليس هي التي عمل ليس على اللغة المجزية ولا قيل عند نفي عدم
بالاسم ولا ينسب فعمل قياس على حرف العطف والاستفهام وارتفاع الجزين
بعدها بالا ابتداء عندهم فان جعلت في الآية عاقله ليس يكون خوف اسمها عليهم
في عمل النصب خبرا وان جعلت غير عاقله على اللغة التيمية يكون خوف مبتدأ او عليهم
محل الرفع خبره وهذا اولى مما قبله لوجهين احدهما ان عملها عمل ليس وليس ونائبها
ان الجملة التي بعدها وهي ولا هم يحزنون يتبين ان كون لا فيها غير عاقله لانها لا
في الحرف فاذا لم تجب غير عاقله الجملة الاولى ايضا كون مشكوكا فيه وهي
اولى وقد مر في لارست ان التزاوة بالرفع تصح الاستغراق بحيث ان لا يحسن
يستلزم نفي جميع افراده او لو ثبت شي من افراده لثبت يحسن في ضمنه فلا يصح نفي
الجنس حينئذ واما التزاوة بالرفع والتنوين فظاهرة في الاستغراق بحيث ان
نفي الفرد لا يعين مع نفي الماهية سيما ان ليست بنقص لاحتمال ان يكون المقصود
نفي الجنس المتصرف بقيد الوحدة فيقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال **الذنب**
على من تبع اقسبه ضمير تبع وعيهم وهم يحزنون كلمة راجع الى من افرد الراجع اليه
اولا نظر الى كونه مفردا لفظا وجمعا نيا لكونه مجموع المعنى وجمع لفظ الذين الصحاح
العايدة اليه في الصفة كون اهل الكعبة والكعبة جماعة كثيرة بحسب العدد والذين
اتبوا الهدى وان كانت جماعة كثيرة في انفسهم ايضا بحيث لو عبر عنهم بلفظ الجمع لكان
صحيا لكن عبر عنهم بما هو مفرد لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه بناء على قلتم بالاضافة
الى الكعبة فكانتم فردا واحدا بالنسبة اليهم ثم جمع ضمير عليهم ولا هم يحزنون ايا الى
كثيرتهم باعتبار الفصل والشرف كما سبق وتفسير قوله بل يضل به كيدي به كثير فان
التفصيل في العدد قد اعيد كثيرا في الآيات والفصائل كما في قوله قليل اذا عدوا كثير
اذا اشتد واخفاف اذا ادغوا فقالوا **الذنب** كما قال ومن لم يتبع بل
كفر واهم توضيح تقسيمه فان التقسيم اللفظي يقتضى ان يقال ومن لم يتبع الهدى
لكن اقيم قوله والذين كفروا وكذبوا باياتنا اه مقامه لكونه المبلغ منه وكشف لفظ
ضلالهم ولعل المحس اذا يقول كفروا باسمه كفروا بالكون الآيات المنزلة حجة على
ومعرفة من الاحكام الاعتقادية بل لا بد من كسرها بالاولى العقيدة معرفة
ذات كسرها وصفاته ومعرفة النبوة فان كل ما يتوقف كون القرآن حجة على
صحة لا يمكن اثباته بالقرآن لاستزادة الدور فلما ان معرفة تلك الاحكام واجبة

فكذلك اتباع اولها العقبية ايضا واجب فمن اهلها فقد ابعده في الضلال فعلى هذا ينبغي
ان يكون المراد بالآيات المعقولة وبكذبها عدم تسليم مقدماتها الى المص
قدم احتمال ان يراد بالآيات المنزلة بناء على ان الكفر بالحكم المستقلة
المذكورة يستلزم كذب اولها المعقولة فاعتنى بذكر الكفر بها عن ذكر كذب
اولها ثم لما كان كذب الآيات المنزلة مستلزما للكفر بالحكم العممية الثابتة
بها استغنى بذكر كذب الآيات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك الاحكام فاستوعب
بذكر جميع قبائحهم من كفرهم بتلك الآيات تحت الابان به من الاحكام ومن كذب اولها ثم
جوز ان يراد بالآيات ما لم يكن المنزلة والمعقولة بناء على احتمال ان يكون الضلال من الآيات
في قوله بآيات **ول** فيكون الضلال كما على تقدير ان يكون المعنى والذين كفروا
بآياتنا جنابا وكذبوا بها لما يكون الضلال مستوحشاين لا قوله بآياتنا مستوحشاين
طالبيين ان يعنى فيه فان علمت الثاني على ما اختاره البصيرون كان موقولا الاول
مخدوقا لا مستغنى عنه وكذا يكون مخدوقا على تقدير اعمال الاول ايضا كما اختاره
المفوضون لانه لا يضر لكان بارزا ولا ابراز فتمت ان مخدوقا قوله تعالى والذين
مبتدأوا وما بعده صفة وعائيد **ول** كذلك مبتدأ ثان واحصى خبره والوجه خبر الاول
وقوله هم فيها حال دون جملة اسمية في محل نصب على انه حال من صاحب او من النار كما في
قولك زيد ملك الدار وهو جالس فيها فان قولك وهو جالس حال من الضمير ملك
اي ملكها في حال جلوسه فيها وان شئت جعلته حال من الدار لان في قوله ضمير
احدها يعود على زيد والآخرة يعود على الدار فحسن الحال منها جميعا لاجل الضميرين
ولو قلنا زيد ملك الدار وهو جالس لم يكن الوجه حالا الا من المصنف في ملك لا غير
اولا ضمير فيها يعود على الدار ولو قلت زيد ملك الدار وهي جديدة لم يكن الوجه الا
في موضع الحال من الدار اولا ضمير فيها يعود على المصنف في ملك ولو زدت قولك بملك
او نحو ذلك جازان تكون حالا من المصنف في ملك ومن الدار كذلك الآية فان قوله
هم فيها حال دون لما كان فيه ضمير ان جازان يكون حالا منها وقيل عليها **ول**
فان مثلها يتكرر في القرآن كثيرا وقد منح بعض النحويين وخرج كمال في المصنف اليه
فوقلت رابت علام عند قايمة لم تجز عنده اذ لا عامل يعمل في الحال واجازة بعضهم
لان لام الملك مقدر مع المصنف اليه فمعنى الملك هو العامل في الحال ومعنى الاضافة
او معنى المصاحبة كذا ذكر ابو محمد الملكي في مره **ول** ويقال للمصنوعات كما في قوله تعالى

دعاى من آية في السموات والارض تحرون عليها وهم عنها مغضون وقوله وهو على
عطف على قوله للمصنوعات وقوله المتميزة صفة لكلمات القرآن وقوله الفصل اي ليصل
متعلق بقوله المتميزة والمراد بالفصل هي الكلمة الاخيرة من كل آية ولم يقع من لوجه تسمية
الطائفة المذكورة آية والوجه فيها كونها علامة والية على المصنوعات فيها من الاحكام والعبارة
او الاشارة والوعود والوعيد ونحو ذلك من اللطائف القرآنية **ول** واشتقاقها اي
واشتقاق الالية من آية يخرج العبرة وتشديد الالية وتسميت العلامة للآية على آية
كما لمصنوعات الدالة على وجود الصانع وكما لفظ الله من كلمات القرآن الدالة على وجودها
من المقاصد لان العلامة المذكورة تبين آيات من آية بعضها من بعض فان المصنوعات
تبين الصانع من غيره وتعينه وكذا كل طائفة من كلمات القرآن تبين المصنوعات فيها من غير
ول او من آية لية اي رجع اليه وهو عطف على قوله من آية واصل آية على الاول
آية على الثاني آية وكلاهما على وزن تارة من حيث ان الحرف الاول لا يخرج عن
توسط بينهما حرف ساكن في الامثلة الثلثة فابديت العين مع كونها الفاصلة كانت
يا وواو واعلى غير القياس فان يكون الابدال على وزن القياس في كانت متحركة يكون
وزنها فقة بسكون العين **ول** او آية او آية يخرج العين فيها كركعة والى
من النرس فاعتك بقول العين الفاعل القياس لتحرك حرف العلة وانفتح ما قبلها
تيل فيه شد وزلا في الاجتماع حرف علة كان القياس علال الثانية لقرنها من الطرف
الذي هو محل التمييز وهو جوهري حيث راى حيث قال واصل آية آية بالتحريك واشتد
بقول سيبويه ان موضع العين من الآية واولان ما كان موضع العين منه واو واللام
يا والكره موضع العين واللام منه با ان فمثل شويت اكثر من حيث واولها بقاء
الاول حيث قال الاصل في آية آية لان فاء همزة وعينها ولاها باوان
ول او آية بالف من همزة كقابلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة المكسورة
لتخفيف فبقيت آية وهذا الخفاء والكسامة فانه قال اصل آية آية على وزن فاعلة
فكان القياس ان يدغم فيقال آية كدابة الا انها خفت فحذف عينها كما خفت الكسوة
والاصل كسوة بنشد بدلها وصفت هذا القول بان بنا كسوة انقل فكان التخصيف
فيه لظول الكلمة بخلاف بنا آية فلا تحذف فيه بل حقه الاوغام **ول** او ما يعبر
بان يراد بالآيات الدوال والعلامات المستقلة والآيات القرآن والآيات التي في السموات
والارض الدالة على وجود الصانع وصفات كماله **ول** وتمسكت المشوية وهم على

بحوزة من على الانبياء والكتب على جهة الحمد قال الامام اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام
وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها
ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب التبليغ وثالثها في قضاها في رايها في
افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة
وقالت الفضيلة من يخرج ان قد وقع منهم ذنوب والذنب عندهم ككفر وشرك
فلا جرم قالوا بوقوع الكفر عندهم واجازت الامامية عليهم السلام الكفر على سبيل التقية والاما
النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ والالارتنع الرثوق بالاداء والتفوق على ان ذلك
كما لا حوزة وقوعه منهم عند الاحواز ايضا سهوا ومن الناس من حوز ذلك سهوا قالوا
لان الاحواز عندهم غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجتمعوا على انه
لا حوزة خطا وهم على سبيل الحمد واما على سبيل السهو فحوزة بعضهم واما آخرون واما
النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلف الامة فيه على خمسة اقوال احدها قول
من حوز عليهم كتب على جهة الحمد وهو قول المشوية الثالث في قول من لا حوز عليهم كبير
وحوز عليهم الصغار على جهة الحمد الا ما يقع كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المتكلمين
والقول الثالث انه لا حوز ان باقوا بصحة ولا كبيرة على جهة الحمد لستة على جهة
الثاني ويل وهو قول اجماعي والقول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطا
ولكنهم ما حوزون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن ائمتهم وذلك
لان من فتم اقوى ولا عليهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم والقول
الخامس انه لا يقع منهم الذنب الا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل
السهو ولا على سبيل الكون والخطا وهو ذهب الرافضة ثم اختلف الناس في وقت
العصمة على ثلثة اقوال احدها قول من ذهب الى انهم منصوبون من وقت ولادتهم
وهو قول الرافعية وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت مولدهم ولم
يحوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المتكلمين وثالثها قول
من ذهب الى ان ذلك لا حوز وقت النبوة واما قبل النبوة فيجوز وهو قول اكثر اصحابنا
وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة هو حقا وعندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال
النبوة لستة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها انه لو صدر عنهم الذنب
لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بالاجماع بيان الملازمة ان درجة الانبياء

كانت

كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب منه من الايدي
التي قوله تعالى يا ايها النبي من يات منك بغاشية مبينة ايضا عفا لها العذاب
والحصن يرجع وغيره محمد وحده العبد نصف حوزة ومن تلك الوجوه انه لو صدر عن عصية
من الانبياء والارستقطين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له مار
جهنم خالدا فيها ولا يستحقها الا من لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وانتمت الامة
على ان احد من الانبياء لم يكن مستحقا للعقوب واللعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عن
احد منهم ومنها ان قوله تعالى وانهم عندنا لمن كلفناهم البهائم بدل على كونهم موصوفين
بالاصطفاة والتخيرية في جميع الافعال والتروك بدل لكونهم جوارا لا كسنة اهل بيت
فلان من كلفناهم البهائم في العقوبة لانهما في العاقبة والاشتمال والامام لولا الاستنساخ
تحت فثبت انهم كانوا مصطفين واخبارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب
عنهم ومنها انه قد ثبت ان الرسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من الملك وان الملك لا يصدر عنه
الذنب قال سبحانه لا يسبقونه بالقول ولا يعصون الله امرهم فقد صدرت المعصية عن
الرسول لا تنته كونه افضل من الملك لقوله سبحانه انما جعل المتقين كالنبي رومنها ان
قال لا ينال عهدى الظالمين وطرا وهذا العهد ما عهد النبوة او عهد الامة فان كان
المراو عهد النبوة وجب ان لا يشهد النبوة للظالمين لان كل نبي لابد وان يكون
اما يروى به ويفتدى به فالآية على جميع التقادير يدل على ان النبي لا يكون مذنب
فهذه خمسة وجوه وقد ذكر الامام احمد عشر وجوها غير ما تقدم قال الامام الخليل في تفسيره
في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرنا آياتها آيات التي تمسكها في باب
الاعتقاد فثبتنا انها تمسكها في الطعن في اعتقاد آدم وم بقوله سبحانه في آخ سورة
الاعراف هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجا ليسكن اليها فلما تشبهت
حما خفيها فرمت به فلما انقذت وعزاه ربها لمن آتيتها صالحا لتكون من الذين
فلما آتاهما صالحا جلا له شرهما فلما آتاهما فتعالى لسه عما يشركون قالوا لا شك ان النفس
الواحدة هي آدم وزوجها مخلوق منها هي حواء وان الكتابات باسمها عائدة اليها
فتولد جلاله شرهما فلما آتاهما فتعالى لسه عما يشركون لقتضى صدور الشرك عنها ولجوب
انما لان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآيات ما يدل عليه بل لقوله سبحانه في آخ سورة
القصص والمسنى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجا ليسكن اليها فلما تشبهت
ما طلبه من الولد سميا اولادها الاربعة عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد



والصغير يشتركون لها ولا عا بها فهذا الجواب المعتبر وثانيتها لو ان ابراهيم عليه السلام لم يكن
عالمًا باسمه ولا باليوم الآخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني
فلقوله ارني كيف يحيي الموتى قال ولم تومن قال بل وكن ليظن قديني وارجوات انا قوله
هذا ربي فهو مستفهم على سبيل الالهام واما قوله ليظن قديني فالمراد انه ليس بالحق بل
وثانيتها انهم كانوا يتولوا فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يوردون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكون من المتحيزين فدللت الآية على ان
محمد عليه الصلوة والسلام كان في شك مما اوحى اليه وارجوات ان العقب في دار الدنيا
لا يشك عن الالف المستعقبة المشبهات الا انه وم كان يزيلها بالليل ثم ذكر الآيات
التي تسكروا بها في عدم حتمتها في باب التبليغ وفي باب الغيب واجاب عن كل واحد منها
ثم قال اما الآيات التي تسكروا بها في الاحوال فكثيرة اولها قصة آدم وم تسكروا بها
في سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى والعاصي لا يكون
مكون صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان المنص يتخفى كونه عاصيا لقوله تعالى ومن يعص
ورسوله فان له اجر جهنم ولا مخرج لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي سئم ذم
فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة والوجه الثالث في من وجب تسكركم تلك القصة
انه تعالى وصفه بالخواتيم فيها حيث قال غوى والتقى ضد الرشيد لقوله تعالى قد تبين الرشيد
من الذي فعل النقي مقابلا الرشيد فيكون بمعنى الضلال والعدل عن المنهج الحق والوجه الرابع
انه نائب لقوله تعالى فقلت آدم من ربه بكلمات فتاب عليه والتائب مذنب لان التائب التوب
على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالذنب
وان صدق فيه فهو مغلوب والوجه الرابع منها انه ارتكب المنهي عنه لقوله الامام علي عليه السلام
الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكب المنهي عنه الذنب والوجه الخامس ان سبها ظاهرا
في قوله فتكونا من الظالمين وهو دم ايضا سمي نفسه ظاهرا في قوله ربنا ظلمنا انفسنا
والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة
والوجه السادس عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله تعالى اياه لكان خاسرا حيث
قال وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك لصحة كونه صاحب الكبيرة
والوجه السابع انه دم اخرج من اجنبه بسبب وسوسة الشيطان وانه لاله اياه جاز
على ما قدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قال ربي
ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على انه فاعل للكبيرة لكن لا شك ان مجرما يدل عليه

والجواب

317
والجواب المعتبر من الوجوه السبعة عند ان يقول غاتم كما حكم باثبات ان آدم عليه السلام لم يكن
حال صدور هذه الزلته عنه ولا يمكن اثبات ذلك اذ لا دليل عليه بل صدور اجنبه
على انه عليه السلام لم يكن نبيا في ذلك الزمان اذ لو كان نبيا فيه لزم ان يصدر الزلته
بعد النبوة وذلك غير جائز وايضا لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون
مبعوثا الى احد الايكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملئكة
او الانس او الجن ولا وجه للاول لان مقتضى الحكمة ان يكون رسول كل امية من مشيئة
لان كل جنس الى من هو من جنسه يسيل وقبول القول منه سهل ولهذا قال تعالى وتبيننا
ملكنا جعلنا رجلا وارجوات ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هنا احد من البشر
الا حواء وان حواء ما عرفت التكليف لا بواسطة آدم وم لقوله تعالى ولا تقربا هذه
الشجرة فانه لما كانت فيها بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة فيه ولا حاجة ايضا
ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء احد من الجن فضلا عن ان يكون في الجنة
ولا حاجة ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ
لم يكن لجعله رسولا فائدة وايضا قوله تعالى ثم اجتباه ربه ووليه على انه اجتباه ربه
بعد الزلته فوجب ان لا يكون مجتبي قبل الزلته واذ لم يكن في ذلك الوقت مجتبي فجب
ان لا يكون رسولا فيه لان الاجتباء والرسالة متلازمان لان الاجتباء والرسالة
الاختصاص بانواع التشريفات التي في جهتها الرسالة فثبت ان الاجتباء يستلزم
الرسالة وبالعكس وبالمعنى جعل هذه الوجوه السبعة بان جعل وصفه بالعصا
والخواتيم وجها واحدا ثم اجاب عن مجموع تلك الوجوه بالربعة اوجه وتقرير الوجه الاول
ان ما ذكرتم من الوجوه وان دل على صدور الكبيرة عنه وم عدل لكن لان ان صدور
عنه في حال نبوته فانه لم يكن نبيا حين باشره الشجرة اذ لم يكن له ح انة ولا نور
النبوة بدون الاله ويجوز على الانبياء وقبل نبوتهم تحمل الكبيرة عند ما فاندفع تلك الوجوه
باسرها واجابنا نيا عن كل واحد من الوجوه الستة اما عن الاول فبان قال سلمة وم
ارتكب المنهي عنه في حال نبوته لكن لان ان ارتكب المنهي عنه عاصيا مطلقا وانما يكون
عاصيا ان لو ارتكب ما نهى عنه نهي تحريم وليس كذلك بل المنهي عنه قوله تعالى ولا تقربا التي تزيه
كما ذهب اليه قوم مستدلا بان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في
التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين
القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل في غير ان



كون فيه دلالة على المنع من النسل او على الاطلاق فيه لمن لا يطلق فيه كان ثابتا كالاسل
فان لا صلح في المنع الا باجته فاذا ضمننا لدلول اللفظ الى هذا الاصل صرح المجموع ذلك
على التنزيه واذا كان المنع للتنزيه لم يكن ارتكبه او ما حتى يكون موم باركتا به عاصيا
وصاحب كبيرة واما عن الوجوه التي فيها مسرفان قال وانما سمعنا في هذا وخاسر
لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاول له وهو التنزيه عن قربان الشجرة ومحمليها
لانهم ان كل ظلم ملعون وان كل خاسر من يكون ذاك كبيرة بل الظالم الذي سقى القطن
هو الظالم لنفسه باركتا به ما هو عوام ومصيبة لا يترك الاول له وكذا انما سرفان يكون
ذاك كبيرة اذا كان خسرانه باركتا لمصيبة وخسرانه موم ليس باركتا لمصيبة بل يترك الاول
له وعن الوجوه التي ثبت بقوله واما استناد النفي للصبيان اليه فبما في الجوارح في موضعه
اي في سرفان في تفسير قوله تعالى فاصبح آدم به فخوى فان النقص قال هناك فضل عن المطلوب
وخاب حيث طلب الكفد بكل الشجرة ثم قال في المنع عليه العصيان والتواضع مع صنعه زلته
للزلة وزجره بلينج لا ولادوه عنها انتهى كلامه اي فكانه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف نصيب
على النبي المصوم جيب له الذي لا يجوز عليه الا اقرار الصخرة التي لم تنفقه زلته
بهذه اللفظة وبهذا اللفظ الشنيع فلا تها وتوا بما يفرض منكم من السيئات وكصفا
فضلا ان تتجاسروا على التورط في الكبار وعن الوجوه التي لا يجوز له وانما امر بالقرابة
اي تداركها فاعيش اي من نعم الجنة والكرامة فيها وعن الوجوه التي وس بقوله
وجري عليه ما جرى من انتزاع لباس الجنة عنها حتى بدت لها سواتها وما شتهرهما واخرها
من الجنة باجرهما بالهبوط الى الارض مما تبت له على ترك الاول لا على ارتكاب الكبيرة
ووقا بما قاله المفسر قبل خلقه وهو قوله تعالى لهم في جاعل في الارض خليفة وهذا
القول بصحفي فواجبه من الجنة لانه موم لوم يخرج منها كيف يكون خليفة في الارض واجاب
ثالثا عن الوجوه الاول بان قال سلمنا ان ارتكابه بذلك بعد موتته وان النفي
بقوله ولا تقر بان نهي تحريم لكن لانهم ان تركت المحرم عاص صاحب كبيرة مطلقا وانما
كون كذلك ان لو ارتكبه وهو ذاك المنهي القوم ولانهم انه موم ارتكبه ذاك الاله
وانما فعله باسباليه كما ذهب اليه طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى ولقد عهدنا
الي آدم من قبل فتشى ولم نجد له عزما ومثله بالصائم المشتغل بما يستترق فيه فبكرة
فيصير ساهيا عن الصوم فيا كل في اثناء ذلك السهو عن قصد فان سلوه وسب
قد جعل غفرا في ارتكاب الاكل المحرم عليه ولم يعد ذلك عليه كبيرة فكذا الحال في تاوله ومن الشجرة

ولما ورد

ولما ورد على هذا الجواب ان يقال على تقدير انه عليه السلام فعلة سبب المنهي كان ينبغي
ان لا يات عليه لان نسبته انما من حيث العقل فلان انما سبب المنهي غير ظاهر
على رعائته والعمل مقتضاها فلا يكون مقتضاها رعائته لقبوله لا يكف له نفي الا
وسهها واما من حيث النقل فنقول عليه السلام رفع القلم عن ثلث ومنه ان سبب المنهي
عليه دل على ان ذلك النسل لم يكن على سبيل النسب ان دفعه بقوله ولكنه عوت عليه
ترك التحفظ عن سبب النسب ولما ورد عليه ان يقال ترك التحفظ عنها
متحقق في نسب المسلمين مع انهم لا ياتون عليه لقوله عليه السلام ورفع عن متى الخطي
والنسب فكان ينبغي ان لا يات عليه لانبيا ووم ايضا وقوله لوليه ان
خط عن الامة لم يخط عن الانبياء لعظم خطيهم فانه يجوز ان يواخذوا اخبارا ويترك
الرسول عليهم السلام بالامر الخفيف لسبب الذي لا يواخذوا بشئ غيرهم كقوله لوليه ان
عليهم وعظم مشننه عندهم كما وعدت لث النبي م ورضي عنهم كصفا عنك في العدا
على كان في حق غيرهم كصفا عنك في حقهم قال تعالى في حقهم يات النبي
كما حدثت لث وثم قال من يات منكم بنبأ حشة بسينة ليعنا عف لها العدا متعفن
وقال عليه السلام اشهد الناس بآداب الانبياء ثم الاول ثم الاثنى فالاشل وقال عليه السلام
اي اوعك كما يركب الرجلان منكم قال صاحب الكشف والحق ان الذي صدر من
آدم على نبينا وعلية الصوة والسلام كان عن نسبته انما فلو لم يذنب والمواخذة
انما كانت على ترك التحفظ والتقصير الذي نشأ منه النسب وهو من قبيل ترك
الاولى وسمى ذنبا لانهم مومواخذون به كما ورد ان الانبياء والمواخذون بمنازل
الذر وسمى مصيبة وغواية تحذير الانبياء ولطفا لاممهم ومدة تعالى من ذلك
باليس لغيره يعني موم تعالى ان يسمي ذلك مصيبة وغواية وليس لاحد ان يتجاسر
فذلك هذا هو اللائق بعصمة الانبياء عليهم السلام او اولى فعلة الهالكه انه
معتوف على خير من حيث المعنى كما قيل والعل ما جرى عليه من المعاصية وانتزاع الكبار
والا بساط من الجنة الى دار الكلد والعدا جرى عليه بطريق المواخذة على فعله الذي هو
ترك التحفظ عن سبب النسب انما على انه موم كونه مومواخذة عن الامة ليس بصنع
عن الانبياء وءم لعظم قدرهم حيث كانت حسنات الابرار سيئات بالنسبة
اليهم او بطريق انه موم قد فعله ذاك وجوبه سببا ما جرى عليه فلما باشر السبب
عليه ذلك على طريق ترتب سبب على سببه لا على طريق المواخذة على ارتكاب المحرم

٢١٧

المنهي عنه لكونه معذورا في ارتكابه بسبب نسيان النهي ولا على طرفي المواخذة على تركه كتحفظ
عن سبب النسيان لكونه موضوعا عن المكلف مطلقا اي نسيان كان اذ اذ كان
تسا قد يقدر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤويا الى حاضرة كما قدرتنا والسم
مؤويا الى الهلاك ثم ينهي عباده عن مباشرة ذلك السبب على سبيل الرحمة والرفق
بهم فمن باشر ذلك السبب بنا على جهله بالنهي عنه او عن نسيانه اياه يلحقه المضرة
المسببة عنه ولا يلحقه المواخذة المتقدمة على ارتكابه المتعمية لانتفاء القصد الى
مخالفة حكم الشرع وانما اذا باشره ذاك الكون مما منتهيا عنه في كل لحظة المضرة المسببة
عنه يلحقه المواخذة على ارتكابه الجرام ايضا لتمسده المعصية من تناول السم عالميا
بشانه وحرمة تناوله يلحقه الهلاك والمواخذة جميعا ومن تناوله على جهل بشانه
وحرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المواخذة **ول** لا يقال انه اي الجواب بان
آدم فعله ناسيا للنهي فيمكن عاصيا بفعله باطل لان قوله تم ما نيكما ربنا عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما اذني لكما لمن يتقين
يدل على انه ما كان ناسيا للنهي حال الاقدام عليه بل كان متذكرا اياه بتذكير الميس
ذلك عند تخريره اياهما بان في مباشرة هذا المنهي عن نفع عظيم وهو صيرورة كسبا
ملكيا وحفوده في الجنة ثم انما لم يقبل منه كد تخريره اياهما بان قسمه بانه نافع
لها فيما قال لها في وجه ذلك النهي وكل واحد منهما يدل على انه عم فعله ذاك النهي
فيقبل القول بانه فعله ناسيا وجواب ان ما بين الآيتين انما يدلان على كونهما
ذاكر المنهي حال الاقدام عليه اذ قبل من ابلس ذلك الكلام وصدقه فيه وتناول
من الشجرة بسبب ذلك القبول والتصديق بقرب سم منه ذلك الكلام والقسم
وليس في الآيتين ما يدل على ذلك بل الظاهر انه رد كلامه ولم يصدقه في القسم
لكونه عالما بتمرده عن سجوده اياه وكونه مبغضاله وحاسده له على اتمه لسيما
من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع ان قبول قوله ذلك تصدق
فيه اعظم المعصية من اكل الشجرة لان ابلس لما قال لآدم وحوا دم ما نيكما ربنا
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد اتى اليها سوء الظن بانه تعالى ودعا بها
الى ترك التسليم لآدم والرضى بحكمه والى ان يعتقد كون ابلس صالحا لها وان الرضا
قد عشتها ولا شك ان هذه الاشياء اعظم معصية من اكل الشجرة فوجب ان يعتد
عليها معاينة اشد من العقاب الراجع بمقابله الاكل فعلم هذه التوازين انما لم يقبل منه

٢١١
ولم يصدقه لكونه معذورا في ارتكابه بسبب نسيان النهي ولا على طرفي المواخذة على تركه كتحفظ
عن سبب النسيان لكونه موضوعا عن المكلف مطلقا اي نسيان كان اذ اذ كان
تسا قد يقدر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤويا الى حاضرة كما قدرتنا والسم
مؤويا الى الهلاك ثم ينهي عباده عن مباشرة ذلك السبب على سبيل الرحمة والرفق
بهم فمن باشر ذلك السبب بنا على جهله بالنهي عنه او عن نسيانه اياه يلحقه المضرة
المسببة عنه ولا يلحقه المواخذة المتقدمة على ارتكابه المتعمية لانتفاء القصد الى
مخالفة حكم الشرع وانما اذا باشره ذاك الكون مما منتهيا عنه في كل لحظة المضرة المسببة
عنه يلحقه المواخذة على ارتكابه الجرام ايضا لتمسده المعصية من تناول السم عالميا
بشانه وحرمة تناوله يلحقه الهلاك والمواخذة جميعا ومن تناوله على جهل بشانه
وحرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المواخذة **ول** لا يقال انه اي الجواب بان
آدم فعله ناسيا للنهي فيمكن عاصيا بفعله باطل لان قوله تم ما نيكما ربنا عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما اذني لكما لمن يتقين
يدل على انه ما كان ناسيا للنهي حال الاقدام عليه بل كان متذكرا اياه بتذكير الميس
ذلك عند تخريره اياهما بان في مباشرة هذا المنهي عن نفع عظيم وهو صيرورة كسبا
ملكيا وحفوده في الجنة ثم انما لم يقبل منه كد تخريره اياهما بان قسمه بانه نافع
لها فيما قال لها في وجه ذلك النهي وكل واحد منهما يدل على انه عم فعله ذاك النهي
فيقبل القول بانه فعله ناسيا وجواب ان ما بين الآيتين انما يدلان على كونهما
ذاكر المنهي حال الاقدام عليه اذ قبل من ابلس ذلك الكلام وصدقه فيه وتناول
من الشجرة بسبب ذلك القبول والتصديق بقرب سم منه ذلك الكلام والقسم
وليس في الآيتين ما يدل على ذلك بل الظاهر انه رد كلامه ولم يصدقه في القسم
لكونه عالما بتمرده عن سجوده اياه وكونه مبغضاله وحاسده له على اتمه لسيما
من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع ان قبول قوله ذلك تصدق
فيه اعظم المعصية من اكل الشجرة لان ابلس لما قال لآدم وحوا دم ما نيكما ربنا
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد اتى اليها سوء الظن بانه تعالى ودعا بها
الى ترك التسليم لآدم والرضى بحكمه والى ان يعتقد كون ابلس صالحا لها وان الرضا
قد عشتها ولا شك ان هذه الاشياء اعظم معصية من اكل الشجرة فوجب ان يعتد
عليها معاينة اشد من العقاب الراجع بمقابله الاكل فعلم هذه التوازين انما لم يقبل منه

عن امثالها **ول** وفيها ولائها في الآيات ان طقة بقصته آدم عليه السلام ولائها على الجنة
مخوفة لان بدليل قوله تعالى اسكنناك وزوجك الجنة الى آخر القصص وقوله تعالى فاجزها
ما كانا فيه وعلى انها في جهنة عالية بدليل قوله تعالى اسفلها فان اسفلها هو النار
من اعلى الى اسفل وعلى ان التوبة مقبولة بدليل قوله تعالى فتاب عليه انه هو التواب وعلى ان
متبع الهدى ما من العاقبة لقوله تعالى فمن تبع هدي فلنخرق عليه ولا هم يحزنون
وعلى ان عذاب النار دائم وان الكاف فيه محذوف لقوله تعالى والذين كفروا الى قول
هم فيها خالدون كذا قيل وقيل تحت لان الآيات انما تدل على انهم في النار
لان في عذابها وحذوف في النار لا يستلزم محذوف في عذابها لجزا ان ينقطع عذابها بعد
وان كانت لنفسها دائمة لا تتغير باعلى ان محذوف في عذابها لا يتصور الا بدوام نفسها
على انه قد سبق في المحصل ان الدوام غير متغير في اصل مفهوم المحذوف وان محذوف في النار
عبارتان عن الثبات الدوام او لم يدوم ثم قال كمن اذ به الدوام اهن عذبه
لا يشهد له من الآيات الستة فقوله تعالى في حق كل واحد من صحاب الجنة والذين هم فيها خالدون
بمعنى انهم دائرون فيها اي لا يموتون فيها ولا يخرجون عنها ابدا وذلك يستلزم دوام نفسها
ان الظاهر ان دوام نفسها يستلزم دوام ما عدلها من النعيم والعذاب لانه لو لم
يدوم ما فيها من النعيم والعذاب لكان دوام نفسها خاليا عن العاقبة فهذه الوجه
صح الاستدلال بقوله تعالى هم فيها خالدون وعلى دوام عذاب النار قال الامام ابو منصور
وهي الآيات تقضي ثلث جهنم ان الجنة والنار تقضي في الآخرة مع الله ما عدا
لهم فيها وذلك لان الله تعالى يخوف الجحيم عن المؤمنين في الآخرة ولو كانت الجنة
تقضي وما فيها من النعيم ينقطع لكان فيها خوف زوال النعيم وفوتها وذلك سبب الجزل
والاستغنى على صاحب النعمة وكذا اخبر نحو الكفرة في النار وذلك بما في النار
لان محذوف عبارة عن البقاء وانه ضد الفناء وعلى ان غيره لا يجده بدليل تخصيص
المستفاد من كلامهم في قوله هم فيها خالدون **ول** واعلم انه تعالى لما ذكر دلائل
التوحيد بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم
تعلمون فانه تعالى لما ذكر فرق المكلفين في امور دينهم والكفار وانما نصيب وصفهم
واخوانهم وما اختصت به كل فرقة اقبل عليهم بالخطاب ملتفت من الغيبة فادونهم
ودعا الى عبادته وحده ثم وصفه باوصاف دالة على وحدانيته من خلقه وخلق من
قبلهم احياهم وقادريين وخلق منقرتهم مستقرهم الذي لا بد لهم منه خلقا كما في قوله تعالى

119
على هذا المستقر من ذلك احد ما بالآية رتبها بعد الكساح بانها من خلقه على الحقيقة
والا فخرج من بطنها اشياء النفس المنقحة من الجحيم من اللان الشار رزقا لبي ودم ذلك
لهم باعظم نعم من حيث انه لا يقدر عليه غيره فان تذكير النعم بوجوب المحبة وتكرار المنفعة
وحصول الاثبات ويدعو الى مقابلتها بالاشكر لنعمةها وتخصيص نعمة الزود والجموع
وما يتوقف عليه تحبيرة من سكن والتماس كونها اوعى الى التفكير في ان هذه النعم المنقحة
لكونها بحيث لا يقدر على ايج وشئ منها الا خالق ليس كشئ شئ حتى يتيقن بان ربه له
واحد منزلة عن الشكر والازاد ولا يجد شئ من الخوقات كذا له وهم يحسبون ان
شئ منها لا يقدر على ثوابا هو قاطب عليه واعلم انه تعالى لما افتتح هذه السورة بالشهادة
للقرآن بانه حق ونبي الرعية وكان المناسبات في ذلك ان هذه اول السورة المطلقة
التي فصل فيها الاصول والادلة والاحكام حتى قيل ان فيها الفهم والفهم والفهم
والفهم وقيل فيها خمسة حكم وخمسة عشر مثالا وانتهت مسانيد آيات الرحمة والرحمة
والعذاب فيها الى ثمانمائة وستين فاسب ذلك ان يكون مطلعها واقفا بها بيان
حقيقة القرآن وانه لا ريب لتقبل القلوب وتصحح الاسماع الى قبول ما يتلى فيه ويستعمله
ثم لما كان من وصف الكتاب انه هدى للمتقين فخلص الى بيان وصف المؤمنين واني
عليهم ثم استطر الى وصف اعداءهم الكفار والمنافقين ولما انتهى الكلام اوصافهم
وعلى الناس كلمة الى عبادته واقام دلائل على وحدانيته ثم عاد الى افتتاح من
الرب عن القرآن ليقيم المحبة عليه وينزل الشهادة عنه فقال وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا الآيات واكله اشارة القرآن يفتتح بمقصود ويستطر منه الى قوله لا تدع
علايته ثم يعود الى تمة المقصود برواقيه وهذا الاحتجاج القائم على انشاء الرب عن القرآن
يتضمن الاحتجاج على صدق النبي عليه السلام فيما ادعاه من النبوة لان حقيقة القرآن
يستلزم ذلك فكانت هذه الآيات من دلائل النبوة بهذا الاستدلال ثم انما ذكر ذلك للمعاد
بقوله فان لم تصدقوا فاقولوا انما نزلنا به من قبلنا فاقولوا انما نزلنا به من قبلنا
فاثقا والنا ركانة عن اتقاء العنا والمزوم له ولما اتى الكافر بالبرهان والحمد لله اعلم
اهم رمسين الذين يعيون الصالحات بحجرات تجري من تحتها الانهار تنشيطا لاكتساب الف
بعد التشييط عن قتراف ما يتلف **ول** وعقبها اي اورد عقب تلك الدلائل الثلثة بعد
النعم العامة لجميع بني آدم انما كون بقوله وكيف تكفرون بالله الى قوله يا ايها الذين آمنوا
تقربوا الى الله اي تلك الدلائل على لقوله عقبها ثم بين وجه كون تعدد تلك النعم تقوية لها



بقوله فانها بيني ان هذه النعم تقرر وليس الوجدانية من حيث انها امور حادثه لا بد لها
من محدث متوهم ووجود الوجود وصفات الكمال وتقرر وليس النبوة من حيث ان
بنيت محمد صلى الله عليه وسلم اخبر عن حال آدم وحوار وما وقع لها من احوال الجوزنا
التي لا يقف عليها الا من له المعرفة بالكتب السماوية فانها مذكورة فيها وهو من شأن
الظهور المبين ولم يرف ببالاستلاف الى احد من اهل الكتاب ولم يكن موثقه بالاس
التي لها ذكرت القصص في كتبهم ولم يترتب عن طمئنة اعترافها يمكن التسليم في تلك المدة
ولم يوجد تكبير من المعرفة بالكتب في شيء مما اخبر به فدل ذلك على انه علم من طريق
الوحي من لسان النبي اليه فكان في ذلك دليلا قاطعا على نبوته اذ لا يعلم الغيب الا الله
ومن ارتضاه ارتضاه رسالته فيظهر الغيب عليه ليلينه في الخلق وينتقد بما فيه
صلاح دينهم ودينناهم وتقرر ليس لها ايضا حيث ان تلك النعم مشتقة على خلق الانسان
واصوله فانه كان في الاصل اجبا بالاجرة لها عن صواعده وادبته واخطاها وظفها
ومضغها مخلقة اي تامة الخلق وغير تامة الخلق ثم احياها له كما خلق الارواح
وتقرنها فيه وعلى خلق ما هو اعظم من ذلك وهو خلق ما في الارض وخلق السموات ولا
شك ان من قدر على خلق هذه الامور ابداء قادر على خلقها اعادة **وله**
خاطب جوارحه في قوله واعلم انه تعالى لما ذكر **وله** منهم اي من اهل العلم يعني ان
خاطب اهل العلم واهل الكتاب من اهل العلم والظاهر ان ضمير منهم يعني النبي صلى الله عليه وسلم
وان المعنى خاطب من كان حيا مما خصيصة العلم والايان بالثورة من بني اسرائيل
والحاصل ان الخطاب في قوله يا بني اسرائيل علماء اليهود بقوله وانا انزلنا اول
كافيه اي لا يكونوا ائمة في الكفر يقصدى بكم انما علمكم فنكونوا احاطين لا وزاركم
واوزارهم كما قال تعالى لعلهم اوزارهم كما فعله يوم القيمة ومن اوزار الذين
يصدقونهم بنبيهم علم الاسناد ما يزرعون وفي الحديث من سن سنة حسنة فله اجر ما اوج
من عمل بها ومن سن سنة سيئة فله وزر ما ووزر من عمل بها ولله الجلال لا يقدر
لهم فلا يكون اول الكفر في معنى قول المصطفى اهل العلم انهم حافظهم واحمهم
ان يكونوا اليهوده ليكونوا ائمة في الايمان بعدم وبعنا انزل عليه والفا في قوله انفسك
لتفصيل الجمل فتكون لترتيب في الذكر فان حق التفصيل ان يذكر بعد الاجمال النعم
المختصة ببني اسرائيل كثيرة منها انما استنقذهم من فرعون وقومه وخلصهم من
العبودية واولادهم من القتل وكنهم في الارض وجعلهم ملوكا وجعلهم الوارثين

بعد ان كانوا عبدا للقطب والملك عادوهم واورشهم ورضهم وديارهم واموالهم وانهم
الكتب العظيمة وجعل فيهم نبيا واما هم بالنبوت الحكيم من العالمين وخلق عليهم النعم
وانزل عليهم امن والسورة واعطاهم حيا يسقيهم ماشاوا من الماء متى ارادوا
واذا استغفروا على الماء رفوه فاحسبوا نعمهم واعطاهم من النور من نور النبي صلى الله عليه وسلم
وكانت رؤسهم لا تشعث وشيا به لا تبلى راداه ابن عباس رضي الله عنهما فان كل
هذه النعم انما كانت على ابي النبي صلى الله عليه وسلم واسلامه فكيف تكون نعمة عليه حيث ان النعم
على الآباء النعم على الابناء لانهم يشرفون بشرف الآباء وقال بعض السلفين رضي الله عنهم
كثيرات وعبيد النعم تقديرون قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل انزل النعم على من اراد
الارواح امة محمد صلى الله عليه وسلم فذكرهم لمنهم فقال ذكرهم في اذكاركم فدل ذلك على ان فضل
آمة محمد صلى الله عليه وسلم **وله** والابن في النبوة يعني انه ما خور من النبوة فسمي ان يكونه
بشيء ابيه **وله** ولذلك اي وكون الابن ما خور من النبوة يعني ان النبوة هي الصانع
بان يحسن ابنا له وبنها ويجعل الصانع ابنا له فيقال الصانع لرب البولوت فيجعل لرب ابنا له
ويقال لشيء الفكر بنت الفكر ويجعل الفكر ابنا له وانشاء ربا له او امثال متعدد وانما
ان نسبة الصانع الى صانعه قد تكون باضافة الصانع اليه كما في امثال الاول قد يكون
بالعكس كما في الثاني ولفظ الابن احد الاسماء العشرة التي استكنت فاما وحده
اي زما وعوض عنها هزة الوصل فابتدئ بها وهي اسم دست وابن وابنة ونعم
واخذ واواة وانشان وانشان وايمين في القسم وتختلف في ان لام لفظ
الابن يا اود او او والصحيح الاول ولذلك اخبرنا بعض من حضر مجلسنا في سنة
وهو ياتي من بني سبي من كرمي يرمي واخا رجبوه في الثاني حيث قال في الصحاح
والابن اصله بقو والذاهب منه واو كما هو الذاهب من اب واخ لانك
تقول في مؤنثه بنت واخت ولا ترمى هذه الحجة التي مؤنث الا وذكره محمد
الروا وانتهى كلامه ولفظ بني في قوله تعالى يا بني اسرائيل منا دي مصاف وعلاوة نصبه
الياء لانه جمع مذكر سالم وحذفت نونه للاضافة واسم لخرور باضافة اليه
ولا ينصرف لعدم العجة ولذلك وقع في موضع وهو لفظ يعقوب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه عماله
يشعر بجم بلا حطة معناه الاصل وهو صفوة لسه وعبد لسه فان اسم البنوة بمعنى
العبد وقبل معنى الصفوة وايل هو لسه فهو مركب تركيب اضافة مثل عبد لسه فان قال
الفعال قيل ان اسم بالعبودية بمعنى ان فكانه قيل رجل لسه قال بن الجوزي

٢٢٠

وليس في الانبياء من اسمان غيره الا نبي محمد فان له اسما كثيرة وذكر السبعة في دلالة النبو
عن الخليل بن احمد خمسة من الانبياء ذوا اسمين بنو محمد وحمزة وعيسى المسيح والاسم الثاني والاربعون
ويشس وذو النون والباس وذو الكفل صلوات الله عليهم وسلامه قال الامام ابو بصير والخطاب
في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا اليهود والنصارى الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
فانهم من بني اسرائيل اذ اسرائيل هو يعقوب النبي عم واهل بيته لانه لا ان هذا الخطيب
سوسى وعيسى عليهما السلام الذين كانوا في زمانها **ول** بالتعريف والقيام بشكرها
مستحق لقبه كما اذكره والذكر والذكر كغيره والذكر بمعنى واحد كقولنا بالذات
وقال الكوفي هو بكسر اللام وبالضم لقب فضة الكسور الصحة وضمه المصنف
وبالجدة فالذكر الذي محله القلب ضده النسيان والذي محله اللسان ضد الصحة سوسى
انها بمعنى واحد ام لا كما في اللباب ولما لم يكن لذكرها على الذكر الكسب في كثير
لطف محله على الذكر القلب كضد الغنظة والنسيان على معنى تفكر وان تلك
النعمة هل يقدر عليها احد غير الله وتيقنا بان كل ما من الله تعالى والنعمة وان كان في
ذلك ويعتقدون به ولا يغيب ذلك عن قلوبهم الا انهم لما لم يشكروا حتى شكرها صاروا
كانهم نسوا وعابت عن قلوبهم فارادوا بتذكرها بتكبيرها على ترك شكرها ومخالفة ما
ول وتقييد النعمة بهم اشارة الى ان المراد بالنعمة ان يكون بها انعم به على جميع البشر
من خلقه اجبا وقادرين ومن خلق جميع ما في الارض ثم تسوية السموات السبع ليعلم به
جميع المكلفين فعلى هذا الخطاب وان كان خاصا لبني اسرائيل كونه مقصودا بتكبير
من حيث ان هذه السورة اول سورة نزلت بالمدنية وقد آمن من اهلها من آمن لم
يبق الا معاندة واليهود الذين نسوا نعم الله عليهم وتكروا شكره الا ان جميع اناس
يثرونهم في حكم هذا الخطاب وهو وجوب ذكر نعم الله عليهم لما رزقوا من فوائده
النعمة التي لا تحصى كثيرة فصار يريد بالنعمة النعمة التي لكل البشر لا بيان وجه تقييد
بهم حيث وصفها بقوله التي انعمت عليكم ومصون ذكر من الوجه ان مقصود ذكره تكبير
النعم استمالة قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك النعم باطاعة المنعم فيها امر به ونهي عنه وهذا
الحق انما يتم اذا رخصت النعم باعتبار وصولها الى المنعم مع قطع النظر عن حصول
لغيره فان هذه الملاحظة لا اجل كون النعمة محبوبه عنده فكلية رضى عن النعم وشكر الله
مختلف ما اذا رخصت النعم بجهة عمرها فان هذه الملاحظة لا اجل كون الانسان محبوبا
على الغيرة وحسب بحسب اليه بخط على ربه وكفوا ما نسوه وحسب اعياها فتمت ذكر النعم الموقوفة

اقول في علم اليهود والنصارى على حد
لما خالف ما قال قيل هذا
ان الخطيب اعياها اليهود
او على احد الاوردان

بند النعمة لا يوجب استمالة قلوبهم ولا حملهم على اداء شكرها **ول** وقيل راو بها انعم الله على اهلها
وعليهم هذا القول وان كان في النفس كقولنا حيث يكون لا نظام هذه الآية بما فيها
ح وجهها واضحا فانه تعالى لما عرض بهم من اول هذه السورة الى هذا الموضع اراهم
وعده وما انعم به على كافة البشر من النعمة العاتية التي من جعلها تكريم ابيهم آدم عم بالخلق
وهو اب الكل وانكر وقوع حال من يكفر بالله الذي انعم به على خلقه ثم خاطب كل من
فانما يا ايها الذين آمنوا من تبعه فقد فاز بسعادة الابد ومن اعرض عنه فقد خسر
بشقاوة الابد كان تخصيصه بالخطاب من بين الخطابين بذلك لانه من يترقى جدا
من حيث انهم قد اتوا بهم نعم الهدى وتكلموا من الانتفاع باعظم الهدى والنعمة العظيمة
قد خص اسلافهم من جلال النعم عالم يطرف بمشاهدة من طوييف الانام فادواته كونه
النعم واذا وشكروا حتى يكونوا ممن اوى شكر سابق النعم ولو احقها وقام بواجبها عليه
من عبادة خالقه وخالف النعم الفايضة عليه الا ان الحسن لم يرض بهذا القول بل
اشارة الى ضعفه بقوله وقيل بنا على ان حمل النعمة على ما ذكره حتى ان تكلف وهو
ان يحمل قوله تعالى التي انعمت عليكم على حذف قوله وعلى اباكم وان جعل الخطاب يبيح
اسرائيل الحاضرين والغائبين بتكبير الحاضرين منهم على الغائبين فانه لو لم يتكلف احد
هذين الوجهين لزم ان يجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله كما عليكم حيث اراد به النعم عليهم
وعلى اباهم **ول** وترى اذكروا بحسب معزة الرسل او ابتدئ بها وتيقن الدال المشددة
والاصل او تنكرون واقبلت التاء والالتفات يخرج بينها ثم كوز لك الاوغام بحسب الدال
ذال والذال والالف في اتحادها في الجمهورية وكوز البيان ايض نظر الى عدم اتحادها
في الذات وفي اساس الصرف وتذخرنا واقتبس مع الدال والذال والراء فزيد غم وجوبا
في اذان واكثر في اذكروا بالصلة وقول اذكروا **ول** ونمى باسكان الياء في غير
السبعة فان ياء المتكلم في القرآن منها ما اجتمع القاء السبعة على كينها نحو من سبني فانه
منى ومن عصاني ومنها ما اجتمعوا على فتحها نحو بلغني الكبر والروني الذين ونمى التي
ول واسقاطها الى التقاء كين احد الياء والالف هو اللام المدغم في التي لسقوط
المعزة في الدرج قال الراغب الوفاء ومراعاة العهد والتذخر تخصيصه كما ان الياز
مراعاة الوعد والاختلاف تخصيصه والوفاء والالجاب في الفصل كاصدق القول
والعذر والاختلاف كالكذبة وقيل وفي واو في بمعنى الصبح ان اذ في المبعث في
كان اسقى المبعث من سقى وفي اساس الصرف كل شعبة بمعنى الكلام في كان المبعث منه

العهد الثاني

وقال الزهري اوف بهدكم بالشد يد قال ابن جني وهو ابلغ من اوف بتخفيف فكانه
ادفوا بهدي ابلغ في توفيتكم فهو صان منه تعالى ان يعطي الكثير عن القليل كقولهم من جاز
بأحسنة فله عشر مثلكها وقال بعضهم يقال في العهد دعي وقني وفي الكيل اوفى لا غير
وفي التيسير العهد يكون بمعنى الامر كما في قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم ان لا يعبد الا الله
وعهدنا الى ابراهيم فكان قوله اوفوا بهدي بمعنى امرى وقوله اوف بهدكم اي بوعدهم
وكون العهد بمعنى الوعد كما في قوله تعالى ومن اوفى بهد من لسه اي بوعده وقال بعضهم
اطلاق العهد على وعدك كما من جاز المقابلة على حد وجوبه وسنة سنية والحقنة
ان وعده لا تخلف فاشبه الملتزم كالعهد وقد يرتبط بتفسير العهد من التفصيل في تفسير
قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه فيسئل قوله كيف تكفرون بالله الا بغير حق
ان العهد هو الموثق اي احكام ما من شأنه ان يراعى ويحفظ كالوصية واليمين في
التوصية بالشيء هو التوفيق وكذا اليمين على الشيء فالعهد مطلقا هو الموثق وانما يتغير
معناه بالصلوات فانه اذا استعمل في كفا في قول المحض فانه كالعهد اليمين بالايان والعل
الصالح كان معناه وصاه به وجره به ووثقه عليه واذا استعمل لمن كان
بمعنى الاشتراط مثل الاشتراط الواقع فيما روي عن عثمان رضي الله عنه ان لسه تعالى
كان عهد النبي صلى الله عليه وآله في التوراة اي باعث من بني اسرائيل نبيا من قبته
وصدق بالنور الذي ياتي به في القرآن اغفر له ذنبه وادخله الجنة وحصل له اجره
باتباع ما جاء به موسى وجاهد به نبيا وبني اسرائيل واجابا بتابع ما جاء به محمد
فانه تعالى شرط عليهم في مغفرة ذنوبهم واوخالهم الجنة متابقة لمبشور وتصديق ما
انزل عليهم فاذا عثر عن هذا الاشتراط يقال ستمهذ منهم واستوثق منهم والقدر
المشترك بين المعنيين اي التوصية والاشتراط الموثوق ولا بد في معنى الاول من
قيس من بهد اليه وفي الثاني من لزوم الوفاء ومن ايجابيين **ال** بالايمان والحق
مع قوله بحسن الاثابة كقولنا ان يتبعنا بالعهد المذكور قبلها والمعنى مستلوا اوفى وراعه
وصيتي بالايمان والطاعة ايجز بوعدي اياكم بحسن الاثابة على ان يكون العهد الاول
بمعنى الوصية ومعناه فالى العاقل يكون العهد الثاني بمعنى الوعد ومعناه فالى العاقل
يقربه قوله ولعل الاول معناه فالى العاقل والثاني في المنقول وما ذكره في تعليقه
من انه كما عهد حيث عهد اليهم بالايمان والعل الصالح فكذلك العهد الاول معناه فالى
العاقل وانهم معاهدون بالفتح اي موعود ولهم بحسن الاثابة على حسناتهم كون العهد الثاني

١٣٥٤

معناه فالى المنقول وتعمل ان يكون اجمار في الموضوعين متعلقا بشئ الايمان والمعنى اوفوا بما
عاهدتموهني عليه من الايمان بي والطاعة لي بان توفوا من ابي وتطيعوا اوفى بما عهدتم
عليه من الاثابة والاكرام بان اتيكم ثوبا جميلا فكذلك العهد في الموضوعين بمعنى المعاهد
عليه ويكون معناه فالى المنقول فيها وهو المعاهد عليه بالفتح لا اوفى من قام به العهد وهو
المعاهد بالكسرة فانه اذا شرط على العبد في كفي سبابة واثابته بالجنة ان يوفى
ويعمل صالحا وقبلة العبد فقد جري بينهما معاودة والمعاهد عليه يختلف من جانيهما
فانه من جانيه تعالى التكفير والاثابة ومن جانيه العبد المثل الشرط والالتزام به ووفى العبد
بما عهد عليه من جانيه ان يحق بالتمسك بقبلة الله بان يوفى في الخارج وكذا اوفى
لسه كما عهد عليه من جانيه ان يحق بالتمسك بقبلة الله وقد اخذ لسه تعالى ميثاق بني اسرائيل
وعاهد بهم على الوجه المذكور كما قال في سورة المائدة ولقد اخذ لسه ميثاق بني اسرائيل
وبعث منهم اثني عشر نقيبا وقال لسه اي معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة واتيتم
برسلتي وعزرتموهم واقرضتم لسه قرضا حسنا لا كنون عليكم سبياتكم ولا دخلكم جنات
تجرى من تحتها الانهار وقد يكون المعاهد عليه من الطرفين شيئا واحدا كما اذا عاهد
اشان على سفر ونحوه ولا يختلف المعنى في مثل هذه الصفة العهد الى المعاهد والمعاهد **ال**
ولعل الاول معناه فالى العاقل او رد عليه انه على تقدير كونه معناه فالى العاقل بل من ان
كون الموفى غير من قام به العهد وهو غير جانيه اذ لا معنى لان يقال اوفوا بعهدي
غيركم بل يجب ان يكون الموفى هو المعاهد وقد اخذ لسه في التقتا زاني وهو قوله ولقد
بعضنا الى المعاهد والمعاهد لانه نسبة بينهما بمنزلة مصدر ريعان تارة الى الفاعل
وتارة الى المفعول ولا يخفى في ان الفاعل هو الموفى فان ضيف الى الموفى مثل وقيت
بوعدي ومن اوفى بهد فهو معناه فالى العاقل وان ضيف الى غيره مثل وقيت
بهدك فالى المفعول فني اوفى بهدي اوفى بهدكم تكون الاضافة الى المنقول ولا يتقيد
غير هذا اذ لا معنى لتوكل اوفى انت بما عهد عليك غيرك هذا الكلامه ولا يخفى عليك ان
من اتمص على امرنا به كلامه لانه جعل العهد الاول بمعنى العهد واليه وهو صبي به جعل العهد
الثاني بمعنى العهد وهو عود لهم وجعل الوفاء بمعنى حقيقته وايضا عه فاذا قيل اوفى
بما عهد اليك ابرك واربدا فقل ما ابرك ووصاك به ابرك كان معنى حسنا وكلاما مقبولا
ول ينصب الدلائل وانزال الكتب التي اتم من مس اللف والنشر كرت اذ لا يدخل
لنصب الدلائل العقلية في الاحكام المعه عند الاثابة فانه لا تثبت الا بالشرع **ال**

من كلامه

الاحكام الاعتقادية بوجود الصانع ووجده نية وصدق رسوله فانها لا تتوقف على
الشرع القابل للعقل كافي في تحصيلها فانه تعالى لا يشرع بغير اذن بل يعقل ويركزي
عقولهم حجج والية على هذه المطالب وتكتمل من الاستدلال بها عليها صار كانه وصاهم بها
ودونها عليهم كما وصاهم بها وبالاحكام العملية بالسنن الرسل وبيان الكتب فان
الشرع كافي بالامرين جميعا **ول** ولو فاد بها اي بكل واحد من العهدين اللذين احدهما
ما وصاهم به من الايمان والطاعة والآخرة ما وعد لهم من حسن الاثارة ولو فاد المكلف
بما وصاه له تعالى به عرض عريض وكذا الوفا له تعالى بما وعده للمكلف عرض عريض
يقابل كل مرتبة من مراتب وفاقية شتى كما بازا مراتب وفاقية المكلف فاقول مرتبة
من مراتب وفاقية المكلف انما الشهادتين ويقابل من له حق الدماء والاموال
كما قال وم من قال لا اله الا الله عصم من ماله ودمه وآخرة مراتب وفاقية المكلف يكون
من اولها له تعالى من حفظ النظرات والحظرات عن اللغات التي يقر بها ويقال له
من له تعالى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وبين مبدء
وفاقية المكلف ومنها وسائط كثيرة يقابلها من له تعالى مشروبات وتكريرات
وما ورد من الروايات المختلفة في بيان وفاقية المكلف وما يقابلها من وفاقية
فمن قبيل تمثيل العام ببعض محلاته لما ذكر ان من مبدء لكل واحد من وفاقية المكلف
ومشتمها امور متوسطة من قبيل وفاقية المكلف لكل واحد من تلك الوسائط يقابلها
من وفاقية له تعالى ولما كثرت الامور متوسطة بينهما اختار لكل واحد منها ما شاء
والاصح جميع اضره وهو الشغل والمشقة فانهم كانوا مكلفين باحراز شاة كقطع الموضع الذي
اصابته شاة من البدن والثوب ويكون توبة المكلف ان يقتل وغير ذلك
ول وقرئ اوقف بالتشديد للمبالغة في الوفا والامران المنشعبة التي بمعنى الشك
يكون المبلغ منه فكانه قيل المبلغ في الوفا لجهدهم كما تقر في الشرع ان ثواب
الطاعات يتضاعف على حسب تفاوت اخلاص العمل وتفاوت الازمان والامكان
مع ان بناءه يقتل قد يكون لكثير النفس ان صلح نحو طرف وقد يكون لكثير المنقول
ان وجد نحو وعلقت الابواب وقد يكون لكثير النان على نحو موت البهائم وسبحي شين
بمكة بكرة فمخال المحمدة فيه **ول** فما تاتون وتذرون متعلقا بهيوت
اي اربوبتي فيما تاتون به من المصاحي وفيما تذررونه من الواجبات وجعل نقص
ما عهد اليهم من الايمان والطاعة وترك الوفا به منذر جافها يذرونه وفروقه الا فحج الموجب

ع

٢٤٢

الموجب لزيادة الخوف حيث ترقى اليه بقوله وخصوصا في نقص العهد نظر الى ان الوفا
بالعهد من جملة الواجبات فيكون نقصه وترك الوفا به من جملة فواد ترك الواجب مطلقا
والظاهر انه لا وجه للترقي اليه لان نقص العهد ليس من جنس ترك الواجب بل لا يترس
لان نقص العهد شين ولا لكل واحد من اتيان المصاحي ترك الواجبات الا ان كل واحد
به ويترك على جميع الافعال طاعة كانت او معصية بنا وعلى ان الايقان حال هو موت
ان لا يغير بطاعته بل يكون خائفا من له تعالى في جميع احواله وفي الآيات اشارة
الى هذا التعميم ايضا حيث حذف ما مر به فيه وقد شتم ان يحدف من وجه الدلالة
على التعميم والانا م الواحد في خصه بنقص العهد حيث قال وايضا فارهبون اي خافوني
في نقص العهد لاما يفوتكم من الآكل والرياسة **ول** وهو اكد في افادة التخصيص
اياك نعبد صيغة اكد لكونها للتخصيص تدل على ان اياك نعبد كما يفيد التخصيص
التقديم يفيد تاركه للتخصيص ايضا ووجه كون المنقول المقدم ضمير الخطاب وهو عرف
من ضمير الغائب فيكون اياك نعبد زيد واقوى في افادة التخصيص سوي لعدم
المنقول وفي اياك نعبد طريق زائد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب وهو عرف
واياي فارهبون طريقان زائدان على ما في قوله اياك نعبد على ما ذكره كمن فيهما كبر
المنقول والفاء الجزائية وقيل فيه طريق آخر غير مذكور وهو كون المنقول المقدم ضمير تكلم
فانه عرف من ضمير الخطاب لانه ربما يدخل الالتياب من الخطاب بخلاف المنكلم وليس
المراد من تكبير المنقول تكبير مشتمل فعل واحد على طريق ضربت زيدا زيدا وهو خطاب
لان اياي ليس بمنقول للمنقول المذكور بوجه كونه مشتقاً عنه بسبب علمه في التخصيص
حتى يقال انه قد ذكر من قوله بل هو منقول فعل محذوف هو الجزاء في التحقيق والمذكور
تاكيد له وتقدير الكلام وصله ان كنتم ارحميين شيئا فاياي ارحموا ارحموني فحذف
الشرط تخفيفا للكلام ثم حذف عامل اياي وجوبا وهو ارحموا اعتما على ولا اله الا هو
عليه فان ذكره يستلزم اجتماع المضمير المضمرة وانه غير جائز ولما وجب حذف المضمير
جمل المضمرة كما مقامه لفظا ودخل الفاعلية لانه لا بد منها للدلالة على الجزاء ولم يدخل
على منقول المحذوف اعني اياي التخصيص عوضا عن فعل الشرط المحذوف والفاء لا تدخل
على الشرط فكذا اعني ارحموني فحذفه وتبين وحوله على المضمرة وانما قلنا ان اياي تخص عوضا
عن فعل الشرط بما وعلى ارحموني فحذفه عندهم من ان ما التزم حذفه ينبغي ان يكون
حيزه مشغولا بشيء آخر فذلك جعل حيزه مشغولا بالجزاء وهو اياي كما في قوله

التخصيص
اي اياه نعبد وليس اياه نعبد من طرف

ما زيد فقام فان صلحها يكن من شئ فزيد قائم فلما حذف ما يكن من شئ جعل خبره
بجزء الجزاء وهو زيد بان قدم على فاء الجزاء واخوات الفاء الى الخبر وزوجي بذلك
حق الفاء ايضاً وهو كونها في وسط الكلام فانه لو لم يقدم جزاء الجزاء لوقعت الفاء السببية
في اول الكلام والوجه في تكرير ذات المنقول بدون اعتبار وصف منقولته لانه
النقل من طرق التخصيص هو كذا التخصيص تفاد من تقدم المسمول ان تكرير متعلق
فعل الهمزة وهو المتكلم على طريق تكرير متعلقها به يدل على اختصاصها به ولان تكرير
المنقول بتكرير ما تعلق به من النقل انما يكون تحذف النقل والنقل المحذوف يقدر مراداً
عن المسمول لوجهين الاول انه لو قدر مقدياً لا يكون الاتصال مستلزماً فلا يجوز الاتصال
الضمير بان يقال اربوا اياي والثاني انه لو قدر مقدياً لفات كون المسمول متخصفاً
لموصوفته عن فعل الشرط وتقديره مؤخر الاستدراك تقدم المسمول في الجملة الاولى والجملة
الثانية تقسم لا وفي فتكرير الجملة المقيدة للتخصيص في الجملة الثانية وان لم يكن فيها
شئ من طرق التخصيص الا ان التعلق المستفاد منها يوجب على وجه الاختصاص
ايضاً بقية كونها تقسم الجملة بقية وليس في اياك لتبدي تكرير الجملة المقيدة للتخصيص
فيكون قوله تع واياي فاربوا اياي فاداة الاختصاص من اياك من هذا الوجه
ايضاً والوجه في كون الفاء الجزاء من طرق التخصيص ان معنى الكلام ان يقع منكم
رغبة من شئ ما فليكن ذلك الشئ هو الملك القادر على كل شئ اى ليس تعلق ربه بكم
مختصاً به كما بحيث لا تتعلق بقية اصلاً **والرغبة** خوف معه تحرز فكانه قيل واياي
خافوا وتحرزوا عن عقابي **والاية** متضمنة للوعده باعتبار تضمنها لقوله اوف
بهديكم وللوعده باعتبار تضمنها واياي فاربوا وهو باعتبار دلالة على تخصيص
الرغبة بالمتكلم يدل على ان المودع من بيني وبينك ان لا يخاف احد الا الله لما وجب تخصيص
خوفه به تعالى وجب تخصيص رجاؤه ايضا به تعالى لا شريك له في تخصيصه في العلة وان
الضار والنافع بالحقيقة ليس الا من له القدرة الكاملة على المحيط فدللت لاية على انه
يجب على المكلف ان ياتى بالطاعات الممهودة اليه بالخوف والرجاء وان ذلك لا يوجب
ول فوا لا ياتى بالامر به ويحتم عليه ان يمتنع من ارتكاب ما لا يوجب له الضرر بالرفق به
وحتم عليه بقوله اوفوا بهدي منكون الامر بالايان لبعده تكراراً بحيث الظاهر الا انه فرد
بالامر به على طريق عطف الخاص على العام في مثل قوله تع من كان عدوا لله ولايكفه
ورسله وجبريل وميكائيل تبسها على شرفه من حيث انه طاعة معتبرة بذاته لا يتوقف صفة

صفة واعتبارها على شئ من الطاعات بل الوعدة اى عماد يعتمد عليه حتى سائر الطاعات
واعتبارها وانها من فروعها ونحوها ولما كان اصلها قصوداً بالذات من التكليف
ودواعية للرفق باليهود صار كانه امر مغاير للجهاد والمأمور بايضا لها تحت لا يكون
ما موراه عند الامر بايضا تلك اليهود فلذلك امره بانقراوه بعد الامر بايضا لها الوعدة
ما يعتمد عليه الشئ يقال عمدت الشئ فانعمد اى اقمته لجماد فقام معناه عليه **والرغبة** وتقسيد
المنزل بانه مصدق لما هو من الكتب اشارة الى ان مصدقاً حاله في الضمير المحذوف
العائذ الى الموصولة كما انه قيل وامنوا بالذي انزلته مصدقاً لما معكم واللام في قوله
لما معكم مقوية لتقديره مصدقاً الى قوله بما معكم قوله وتقسيد المنزل مبتدأ وتبسيه خبره
وقوله محض انه نازل حسب نعت به في الكتب السماوية متعلق بقوله مصدق وقوله
او مطابق لها عطف على قوله نازل ولما عطف جمع مؤنث بكسرة العين بمعنى الوعد فان لفظ
الموعود وان كان يصح ان يكون اسم زمان واسم مكان الا انه هنا بمصدر
بقرينة اخواته وهذه المحذورات الى قوله والنهي عن المعاصي والفاشح الامور التي
لا تتبدل باختلاف الازمان والاديان فلا تحرى فيها نسخ وقوله وفيما يحالها عطف
قوله في التخصيص وقوله بسبب تفاوت الاصناف متعلق بقوله يحالها وقوله من حيث ان
كل واحد منها حق متعلق بقوله مطابق لها لكن اعتبار ان سئل به قوله فيما يحالها وتوضيح
الوجه الشئ في الذي ذكره كون التران مصدقاً للكتب الا انه مصدق لها من
حيث انه مطابق لها في القصص والمواعيد واصول الشرايع وتعلقها فانها لا تختلف
اعلى والاديان وبتنا والاعصار والالزمان ومن حيث انه مطابق لسلك الكتب
فيما يحالها من جرمات الاحكام وفروعها بسبب اقتضاها مصدقاً لكل قوم وزمان من حيث
ان كل واحدة منها حق بالنسبة الى زمانها ومنسوخة عند نقصان زمانها فالجرمات
المتخلفة حسب الذات لكل فعل واحد وجمته متطابقة من حيث ان كل واحدة منها
حق لتخصيصه مصدقاً قوم وزمانه قال الراغب لا مسافة بين ما اتى به الينار وم
من اصول العبادات وانهم كنفصل واحدة من حيث انه بيت وى دعاؤهم الى
التوحيد والاركان الثلث من الشرايع التي هي العبادات الخمس واحكام محال الاحكام
والمراد بها الاختلاف بينهم في جرمات الاحكام وفروعها كيفما يقتضيه مصدقاً
كل قوم وزمان فكل نبي مصدقاً لآخيه فيما اتى به من حيث ان حكمات شرايعهم دية
وان فروعها حق بالاصح الى زمان كل واحد منهم وامتته حتى لو كان احد منهم

في زمن الآخرة المصلحة الايمان التي بالآخرة ولذلك قال عليه السلام لو بشر موسى بن عمران
لما وسعه الايمان حتى كلامه **و** تنبيه على ان اتباعها كما ترجم بقوله وتفسير
المترى يعني ان تفسير القرآن بما ذكر تنبيه على ان اتباع الكتب لا ياتي
الايمان بالقرآن بل هو واجب الايمان كونه مطابقتها وحده **قوله** ولذلك
عرض بقوله اي ويكون اتباع تلك الكتب موجبا للايمان بالقرآن عرض لسهل عليهم
بقوله ولا تكون اول كما في قوله بان الراجح متعلق بقوله عرض والى في قوله
لاستقامة كما في كسب بالقسم والترخيص في اللغة خلاف التصريح ويقال لا مالة
الكلام في عرض اي جانب بان يذكر شي ويراد غيره كقول المحتاج جئتك لا نظر
اي وجهك الكرم ويريد به الاستعفاف والاستعطاء وهذا المعنى هو المراد
والمقصود من هذا الترخيص تأكيد الايمان والتقوية لا يجابه كما قيل آمنوا بما انزلنا
بل كان الواجب عليكم ان تكونوا اول من آمن به وذلك لوجهين الاول ما ذكره
بقوله ولذلك عرض اي يعني لما قيد القران كمنزل كونه مصدقا لما منهم من كتب منزلة
عليهم ومطابقتها كما كان في هذا المنزل ما يوجب كونهم اول من آمن به لانهم اذا
اعتقدوا بحقيقة كتابهم واتبعوه وجب عليهم اتباع ما يطابقه بعد الاعتقاد بحقيقته
وحقيقته ما فيه من الاحكام والامم يكونوا مسعدين بحقيقة كتابهم ومتبعين اياته
فترتب هذا المعنى الترخيص على ما قبله من قبيل ترتيب حكم على علمه او قد عرف اهل
الكتاب موافقة القران كتبهم حيث لم يتكلموا في جميع القران التي كتبهم ومطابقتها لبعض
بالبعض ولو كان مخالفا لما في زعمهم لسموا ذلك حتى يظهر الخلاف فيظهر كذبهم
في قوله ان القران كلام الله منزلا عليه فيكونوا من ترضه اياهم فاذا لم يفعلوا ذلك
ولك على انهم قد عرفوا ان القران موافق لكتبهم والوجه الثاني ما ذكره بقوله
ولانهم كانوا اهل النظر في محجراته فانه معطوف على قوله ولذلك اي يجب عليهم
ان يكونوا اول من آمن به لانه قد عرفوا ان الخطاب في قوله يا بني اسرسلنا رسلنا
وهم اهل النظر في محجراته والعمد به بالنظر والاستدلال بخلاف انهم من جهة
اهل الكتاب فانه ليسوا مثل هؤلاء العلماء في اهل النظر والاستدلال وكانوا
يستفتون به على الذين كفروا الى طليقون القفق والنعرة على المشركين ويقولون
لهم انه وكانوا مبشرين بزمانه في التورية والاحليل فهذه الامور تقتضي كونها
اول من آمن بالقرآن بواسطة اقتضاها ان يؤمنوا بحمد صلى الله عليه وسلم قبل المشركين
واجعله بينهم

تعرض

٣٣٥

و اول ما فروع خبر عن ضمير الجمع في جواب سؤال من هو افضل التفضيل
سواء قلنا ان فادوا وعيشته واو كذلك لم يستعمل منه فعل استنقلا لا الجمع
الروايات كما ذهب اليه سيوطي او قلنا انه فعل من وال مصدر الاوسط يقال
وال اليه يسئل والاي تجب والمؤمل الملقى واصله اول على وزن انفس ثم خففت
الهزة الثانية بان ابدل عنها واو او غمب الاولى منها فصارت اول وهذا ليس
بقيا من تخفيف الهزة بل قيسه ان يلحق بوجه الهزة على الروايات كنهه وتخفف
الهزة لكنهم شبهوه بمقووة فان صوره مقووة تخففت الهزة بادلها واوا
وادغام الواو في الواو وهذا ذهب الكوسس **و** قلنا انه افضل من آل بديل اذا
رجح واصله اول بغيرين الاولى زائدة لينا التفضيل والثانية فاع تم قلب
بان روت الفاء في موضع العين وقدمت العين عليها فصارت اول على وزن انفس
ثم نقل به ما نقل في الوجه الذي يسببه من القلب والادغام والمختار من هذه الاقوال
هو القول الاول الذي ذهب اليه سيوطي ولذلك اخذنا من المصنف حيث قال اول
افضل لا نقل له ثم ذكر التوليد الاخير من بقوله وقيل وانفس التفضيل اذا اضيف الى
نكرة فان كانت جامدة طابقت الموصوف بالاول نحو الزيدان افضل من زيدان
افضل رجال والهندات افضل نسوة واجاز زهير واخراوه مطلقا لكن رده
جمهور النحويين وان كانت متحركة فالجمهور ايضا على وجوب ابطال بقية نحو الزيدون
افضل ذاهبين واكرم قايدين واجاز بعضهم ابطال بقية وعددها انشد الفراء
واذا هم طبعوا قائلهم طابعهم واذا هم جاعوا فاشبه جاعهم فا فروع في الاول طابقت
في الثاني وقد اضيف اول في الآية التي النكرة مشتقة فكان ينبغي ان يجمع
كما فركون الموصوف بانفس جسا وفي نحو اشى السعدية اول افضل التفضيل افضل
التفضيل اذا اضيف الى النكرة كان التفضيل الموصوف على المضاف اليه بالتفضيل
التي هو عليه من العدد فيجب مطابقتها له مثل افضل رجل وبعها افضل رجلين
افضل رجال وبعها الموصوف جمع والمضاف اليه منزه فيجب ان يكون في
المضاف اليه بحيث يصير جمعا في المعنى او في الموصوف بان يجعل منزه ويحصل التصاق
وكلاهما كما انتهى كلامه ولعله بالمصطلح بالصالح الممتدة في تفضيل المضاف
اليه على ما كان الموصوف عليه من العدد فاذا فصل جسد المضاف اليه حلا فالوصوف
افضل من كل واحد واحد واذا فصل جسد جسد فلها افضل من كل رجلين واذا فصل



رجالاً لا فهم افضل من كل رجال معطى لفظها اليه الموصوف لكنه لم يطابق له تعالى
ولا تكون اول كما فرية واجاب عن عيشه اولاً بالآيات والقصص التي بصيرتها في المعنى بان
لا تجعل اول معناه الى كذا فحقيقته بل الى اسمها واللفظ مجموع المعنى كما كثر في الفروع
فباعث ركونه في المعنى طابق الموصوف وبالجملة ركونه مفرد اللفظ وصف بالمفرد
وهو لفظ كما فرها حذف الموصوف اقيم صفة مقامة واجاب ثانياً بالآيات والموصوف
بان جعل المعنى لا يكون كل واحد منكم اول كما فرها ان ذلك كساقفة مساه كساقفة
من اول لا يتصور ان يكونوا جملة واحدة والآية حجة لمن نكر المنعوم الخالف اول الفهوم
لهذه الصفة التي ظاهراً ولا تكون اول كما فرية بل آية حجة لمن نكر المنعوم الخالف اول الفهوم
في قوله تعالى رفع السماء وغيره فانه لا يدل على وجوده لانها وكذا في قوله تعالى
ولا تشتر و آياتي تمنى قليلاً لا يدل على باحة ذلك بالتمن الكثير ولما اعتقد بعضهم ان بها
منها احتياج الى ان يجعل اول زائداً وقال تقديره ولا تكونوا كما فرية وهذا ليس
وقال بعضهم ان ثم مطرفاً محذوفاً تقديره ولا تكونوا اول كما فرية ولا آية حجة لمن نكر المنعوم
على ذكر المصطف عليه لكونه الفخري وبتصريح النبي اجدر **ول** فان جعل كيف نؤمن
في الكفر وقد سبقه مشركاً العرب يعني ان النبي عن النبي يقتضي ان يكون آيات ذلك
الشيء متصوراً ولا تكون اول من كونه كفاً في قرين وهو بمكة ثم لما قدم المدينة وبها
والنضير كزواجه ثم تابعت سائر البيوت على ذلك الكفر وبعد ما سبقه احد في الكفر لا يتصور تقديره
فيه حتى يتصور النبي عن فان العبد لا ينهي عما ليس بمقدوره فلا يقال لا تصعد السماء واحش
اولاً بان ما ذكرتم انما يريدوا ان المراد بصورة النبي معناه المحقق وليس كذلك بل المراد
التعريف بانه كان يجب ان يكون اول من آمن به لم يفتهم به وبصفتهم بذكرها في التوراة
والانجيل وثانياً باننا سلمنا ان المراد بها معناه الظاهر لكن لان المعنى لا تكونوا اول
من كونه من جملة من كونه باننا من كان بل المعنى لا تكونوا اول من كونه من اهل الكتاب
فانهم لما كانوا اول من كونه من بني اسرائيل نزلوا عن الاطراف عليه ولا ياتي في ذلك ان
يسبقهم كفاً في قرين الكفر به وثالثاً بان ذلك انما يريدوا ان كان الضمير لهم وفيه به
راجحاً الى قوله ما نزلت دلالة ذلك ان يكون ان يرجع الى قوله ما معكم والمعنى ولا تكونوا
اول كما فرية من كونه جماعة من التوراة والانجيل وراجحاً باننا سلمنا ان الضمير لهم وارجح
الى ما نزلت لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقوله المقام والسعد لا تكونوا مثل
اول كما فرية وهم مشركوا العرب اي انتم توفونه بذكره في كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يوفونه

والله اعلم
بالحق
المتكلم

٢٥٦
من المشركين الذين لاكسب لهم وهما وجوب اخونها المعنى ولا تكونوا اول من محمد مع المعنى
لان كونه قريناً كان مع الفهم ومنها ان المعنى لا تكونوا اول من كونه عند سماعه بذكره **ول**
ولا تشتر لو بالآيات بالآيات حطوط الدنيا قد قران الاشارة في الاصل بذل التتمين
لتحصيل ما يطلب من الاعيان فوجب ان يكون كل واحد من المؤمنين بالامتقوما وهما
ليس شئ منهما بالاعتقاد عن ان يكون متقوما فان ما بذلوا واعرضوا عنه وهو الايمان
بالآيات ليس حال وكذا ما حصلوا به من حطوط الدنيا من الرياسة والجاه واقبال الخلق
فلا يكون اطلاق لفظ الاشارة على معاملتهم على سبيل الحقيقة بل هو من قبيل الاستعارة
حيث شبه بذل في يد هم من الايمان بالآيات والاعراض عنه محضاً حطوط الدنيا
بالاشارة المبيح بالتمن لوجوه معنى الاستبدال فيها ثم استعمل لفظ الاشارة بالاستبدال
المذكور استعارة اصلية ثم اشتق من الاشارة بهذا المعنى المجازي لفظ ولا تشتر
فكان استعارة تبعه معنى ولا تشتر لو وايضا قد شبهت حطوط الدنيا بالتمن فاطبق
عليها لفظ التمن استعارة اصلية ومع ذلك هو ترشيح الاستعارة المذكور في قوله ولا تشتر
لان التمن من آيات الاشارة التي هو استعارة منه وتشبهها بالتمن واللفظ
التمن عليها لا يقتضي ان يكون في حكمه من حيث الوجوه حتى يقال حق آيات ان تدخل على التمن
لان التمن لا يشترى بل يشترى به فان فعل الاشارة انما يتعدى بنفسه الى التمن
ويتعدى الى المبتدول المرعوض بالآيات فحقها ان تدخل على التمن وهما لم تدخل عليه لانه
لهذا القول اصلاً لان حطوط الدنيا ليست شئ بذلوا لتحصيل الايمان بالآيات بل
الامر بالعكس فانهم بذلوا في يد هم من الايمان بها لتحصيل تلك الحطوط فحق آيات ان
تدخل على الآيات كما في النظم وجعل الايمان بالآيات بمنزلة ما حصل في يد هم باعتبار
تمكنهم منه وقد تعلم من حيث كونه عقلاً متفكرين متكلمين من النظر والاستدلال
وقد نصب لهم دلائل واضحة مؤدية الى الايمان بها وقد اخلص لفظ الايمان في قوله تعالى
ولا تشتر و آياتي حيث قال ولا تشتر لو بالآيات بها او المعنى للنبي عن الاستبدال
بنفس الآيات تلك الحطوط اذ لا قدر لهم على التصرف في نفس الآيات والذي يترتب
تقرير الامام محيي السنة ان يكون مقدر ههنا لفظ الايمان والبيان وان يتردد
بقوله تعالى آياتي بالآيات الواردة في التوراة في حق بني اسرائيل من بيان اسمه واصفاً
وتعريفه فكان المعنى والتقدير ولا تشتر لو بالآيات تلك الآيات وبيانها وصفاً
يسير من الدنيا فان عبارة معاملة التنزيل هكذا ولا تشتر واي لا تشتر لو بالآيات

بيان صفة محمد عليه السلام ثم قيل اي عرضا لغيره الذي هو ذلك ان رؤسا
اليهود وعلماؤهم كانت لهم ما كل يصيرونها من سفلتهم وجاهلهم يأخذون منهم على
شئ من زرعهم وصرعهم ونفوسهم فما انهم ان ايتوا صفة محمد ومناجيب
ان تعقدتم تلك الاماكن فغيروا نعمته وكنتموا الله فاحضروا الدنيا على الآخرة انتهى كلامه
فقوله تعالى واياي فاتقون معناه مني خافوا في امر محمد عم لا مما يفوتكم من تلك
الاماكن ووصف تلك الاماكن بالقلعة لان الدنيا كلها بالنسبة الى ثواب الآخرة عليه
جدا فانها من قبيل نسبة المتساوي الى غير المتساوي ثم تلك الاماكن كانت في غاية القلعة
بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا التي نسبة له الى الكثير الغير المتساوي
وقيل كانوا يأخذون الرشي فيخرفون الحق ويكتمونه قال صاحب الكشاف وقيل كان
عاقبتهم يعطون اجارهم من زرعهم وثمارهم ويهدون اليهم الهدايا ويرشونهم
الرشي على تحريفهم الحكم وتكذيبهم لهم بالصلح عليهم من الشرايع وكان ملكهم يدرون
عليهم الاموال ليكتموا الحق ويخرفوه وقال الامام في الكبير واعلم ان هذا النهي صريح سواد
فيهم من فعل ذلك او لم يكن على لوثبت ان علماء وهم كانوا يأخذون الرشي على
كتمان الرسل عليه السلام وتحريف ما يدل على ذلك من التورية كان الكلام بين
انتهى كلامه قاله بعد ما فسره الآية بما ذكره المحقق بقوله قيل كان لهم رياسته في قولهم
ورسوم فخاف عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فنع ما نقل عن الكاتب
وفي التيسير معنى قوله تعالى ولا تشعروا باياتي من قبلها انما تأخذوا على عهد الكتاب
اجرا وكان مكتوبا عندهم في الكتاب الاول يا ابن آدم علم مما كنا تكلمت
بها فان تقدر بالاشترى واستعلم اياتي عرضا لغيره الذي هو ابوداود وعنه قوله
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تعلم عليا مما ينبغي به وجهه له لا يتعلم الا يصيب
به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة يعني زعمها وقد اختلف العلماء في اخذ
الاجرة على تعليم القرآن والعلم بمنع من ذلك الزمهرى واصحاب الرأي وقالوا
لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن لان تعليمه واجب من الواجبات التي تحتاج
فيها الى نية التقرب فلا يؤخذ عليها اجرة كالصدقة والحيام واسندوا عليه
لهذه الآية وروى عن عباد بن الصامت قال قلت لابي عبد الله الصفة
القرآن والكتابة فابدي التي رجل منهم قوسا فقلت لبيت جمال وارمى عنها
في سبيل الله فسالت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان شركت ان تطوق بها طوقا

احمد بن محمد بن الحسن
عليه السلام

من نار فاقبلها واجاز اخذ الاجرة على تعليم القرآن ما لك والشا نعي واحمد واكثر العلماء
لقوله عم في حديث الرقية ان من ما اخذتم عليه اجرا كتاب له خروجه في ربي ام
نصن واما حجة المخالف فبقيا سهم في معاقبة النفس فهو فاسد ويمن الفرق بان الصدقة
والصدوم عبادات مختصة بالفاعل وتعليم القرآن عبادة متعدية الى غيره معجوز اخذ
الاجرة على ما دلل النقل كتعليم كتابه القرآن وقال ابو المنذر رواه ابو عبيد بن جابر
القرآن باجرة ويجوز ان يتاجر رجل بكتاب شعر او غنا معلوما باجرة معلومة
فيجوز الاجارة فيها بمعصية ويظهرها فيها هو طاعة واما الآية فهي خاصة بيني وبين
وشرح من قبلنا ان هو شرع ان فيه خلاف وهو لا يقول ويمكن ان يكون الآية
فيمن تتعلم عليه التعليم فابي حتى ياخذ الاجرة كذا نقل عن الامام القزويني
ولما كانت الآية السابقة وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل اذ قلنا يا ايها الذين آمنوا
والمراد بالآية الثانية قوله وامنوا بما انزلت اذ قلنا يا ايها الذين آمنوا
المقصود من هذا الكلام بيان وجه كون فاصلة الآية الاولى وهي قوله يا ايها الذين آمنوا
الآية الثانية قوله فاتقون وذكره وجهه من الاول ان المذكور في الآية السابقة
الامر بتذكر النعمة والوفاء بالهدى وتذكر النعمة ليس مقصودا اصل من المكلف بل
هو كما يبادى بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان واتباع الحق وواجبات
الآيات المذكورة في الآية الثانية والرهبة ايضا حزم مبادى الصوري ومقدما
لان المتعارف من اسم التقوى في الشرع هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل المعاصي
وترك الطاعات حتى الصغائر وحقيقة التقوى وحقة اول التنزه عما يشغل سيرة عن الحق
والاستبسال به بشراشرة ولا شك ان الرهبة والخوف مقدمة للصوري المتعارف
عند اهل الشرع كما ان التقوى بهذا المعنى مقدمة لحق التقوى المطلوب بقوله تعالى
واتقوا الله حق تقاته فذلك المذكور به بالآية الثانية بقوله فاباياتي فاتقون
والظاهر ان المحس من التقوى اولا على ما هو المتعارف عند اهل الشرع حيث قال
بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا الحقبة القليل وحكمة نائب على تقوى
الحقيقة حيث جعله منتهى السلوك ولان الخطاب بها اي بالآية السابقة
وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل لما علم العالم والمقلد صريح في ان الخطاب فيها غير مختص
بني اسرائيل بل يعم عالمهم ومقلدكم وهو ياتي في ما مر من قوله مخاطب اهل العلم والكتاب
منهم فانه يدل على ان الخطاب في الآية السابقة لخاص باهل العلم منهم الا ان يقال

تم الخط ب المعالم والمقلد نظر الى لفظ بني اسرائيل في قوله يا بني اسرائيل لا يات في تخصيصه العالم
نظر الى لفظ مع في قوله لا معكم وما منهم من الكتاب الا اني انما هو في يد احبارهم وعلى انفسهم
ان في مختص بهم وهو كاف في صحة قوله خاطب اهل العلم هم قال الراغب وانما ذكر
في الآية الاولى فارهبون وفي الآية الاخرى فانتون لان الرهبة دون التقوى
فجئنا خاطب الكافة عالمهم ومقلد بهم وحتم على ذكره التي يشتركون فيها ارفعهم بالرهبة
التي هي من مبادي التقوى ويشتما خاطب العلم منهم وحتم على اعادة آياته والتشبيه
لما ياتي به اول الزم من الرسل ارفعهم بالتقوى التي هي مقتضى الطاعة **ول** عطف على قوله
لعل الوجه في عدم تعيين المعطوف عليه الاشارة الى جزاء عطفه على كل واحدة من اجل
الاشتمال لانه لو كان الا ان النسب ان يجعل مجموع قوله ولا تكلموا الحق في قوله وانتم
تدرون معطوف على مجموع قوله وآمنوا بما انزلت اى قوله واياي فانتون لان قوله
وآمنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تكلموا الحق بالباطل امر بترك الاغواء
والاضلال فتنا سببا من حيث ان الاول متعلق بهما والثاني في ابداء غيرهم
ثم ان اضلال الغير له طريقان وذلك لان الغير ان كان قد سمع ولا يلحق فاضلاله
انما يكون بتشويش تلك الدلائل عليه بالاشبهات الباطلة وان كان لم يسمعها فاضلاله
انما يكون بكتفها واخفاؤها عنه حتى لا يحصل اليقظة بها على الحق وقوله ولا تكلموا
الحق بالباطل نهى عن الطريق الاول والاضلال وقوله وتكلموا الحق نهى عن الطريق الثاني
وهو متعين الوصول الى الدلائل **ول** وليس الخط يقال ليس الحق بالباطل من باب ضرب
اي خطبه به وقد يرمز به في معنى غيره وقد لا يرمز به كما في خطب التفتاح بالزيب
فانه خطبه به لا يرمز الى الاشتباه والالتباس كما في خطب الباطل بالحق بحيث يشبه
احدهما بالآخر حتى لا يميز بينهما فيستعمل اللبس في مثل هذا الموضع في لازم معناه الاصل
وهو الاشتباه وعدم الامتياز فيقال ليست عليه الامر ولتستد بالشد يد والتعليل
الامور وفي امره ليس ولتستد بالضم او المكن وواضح فان كان قوله ليست به
بمعنى خطبته يكون الباء وصلة اي موصلة معدية للفعل وان كان بمعنى جعلته مشتبه بها
تكون الاستعارة وفي الكشف الباء التي في الباطل ان كانت صلة مشتبه في قوله
ليست الشئ بالشئ وخطبته به كان المعنى ولا تكلموا في التورية باليس منها فيخطب الحق
المنزل بالباطل الذي كتبت حتى لا يميز بين حقها وباطلكم وان كانت باء الاستعارة
كان في قوله كتبت بالضم كان المعنى ولا تكلموا الحق ملتب مشتبهها باطلكم الذي كتبتونه وقال

٢٢١

وقال الامام الاكبر انها كاستعارة المعنى ولا تكلموا الحق بسبب اشبهات التي توردونها
الس معين وذلك لان التصريح الواردة في التورية والاشتمال في امر محمد بن حنفية
نص صا حنفية كتبت في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كما نواحي ولون فيها ويشتمون
وجه الدلالة على اشتمالين فيها بسبب اشبهات فهدا هو المراد بقوله ولا تكلموا الحق
باب طل وهو كذا كور في قوله وحا ولو بالباطل ليدحضوا به الحق واختلفوا في المراد من
قوله الحق بالباطل في ذي عن ابن عباس **ول** لا تخفوا ما عندكم من الحق في الكتاب بالباطل
وهو التفسير والتبديل وقال ابو العباس قال قلت ليهود محمد مسجوت ولكن الحق غيرنا فآزرهم
بيد شتم حتى وجد بهم انه لعنت اليمم بالباطل وقال مجاهد لا تخفوا اليهودية والنصرانية
بالاسم والباطل هو الزايل كما في قول كسيرة الاكل شئ ما خلا لسه بالطل وكل نكاح لا يحل
والباطل الشئ مع سمي بذلك لانه يتبطل شئ غيره وقيل لانه يتبطل قوله **ول** جزم في جزم
بالعطف على الفعل المجرم قبله لان الامة كما قيل ولا تكلموا الحق نهى عن كل واحد
من الفعلين على حدة اى لا تفعلوا هذا ولا هذا بخلاف ما اذا كان منصوبا باضمار
ان في جواب النهي بالواو التي تقتضي الجمعية فان المنع من كل واحد من الفعلين كل واحد منهما
مستقل بالجمع ووجوب الاتهام بعينه كما في قول لا تجتمع بينك وبين الحق بالباطل وكما في
في قوله لانتنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومعلوم ان مع ما
في خبره يكون في ما يدل المصدر فلا بد من تاويل التمس الذي قبيلها بالمصدر ايضا ليكون
من قبيل عطف الاسم على مثله والتقدير لا يكلمك منكم ليس الحق بالباطل وكما في قوله الخال
في نظيره والوجه الاول احسن لانه نهى عن كل فعل على حدة واما الوجه الثاني
فانه نهى عن الجمع ولا يرمز من النهي عن الجمع بين الشئيين النهي عن كل واحد منهما على حدة
الا بدليل خارجي **ول** كما نتم امره بالايان وترك الضلال مرتبطة بقوله عطف على قوله
واشارة الى ان هذا المجموع معطوف على مجموع قوله وآمنوا الى قوله واياي فانتون
فان محصل المجموع الاول هو الامر بتكبير نفوسهم بالايان واتباع الآيات وترك الضلال
باحتيا والرض اليسير والعرض القليل والمحافظة على الحاجة الثانية على اتباع الآيات
المردوى الى السعادة الابدية ومحصل المجموع الثاني في النهي عن الضلال من سمع دلائل
الحق بالقدح فيها وتشويشها وتبليسها عليه وعن اضلال من لم يسمعها باخفاؤها عنه
ومنعه عن الوصول اليها فتنا سببا حسن عطف الثاني على الاول كما قرره **ول** عطف
الواو والجمع وهذه الواو كما تسمى واو الجمع تسمى ايضا واو الصرف لانها تصرف المعطوف

عن اعراب المعطوف عليه او يعرف عن الجمع بينهما **ول** ويعضده اي ويقوتى كونه منصوبا بجمعا ان
وكون النهى متوجها الى الجمع بينهما انه وقع في مصحف ابن مسعود ورضي عنه وتكثرت على انه
حال من ضمير ولا يلبس ذلك وروان الحال ان المصارع الممشت اذا وقع حالا لا يجوز
مع الواو وقته محل الكلام على تقدير ميمته حيث قال اي وانتم تكثرون حتى تكون الحال
جملة اسمية فيصح مع الواو ووجه كونه عاضدا له ان الحال من شأنه ان يكون مقارنا لجملة
وهذا هو معنى الجمع بينهما **ول** وفيه شذوذا في نفي نصيبه باضمار ان وتوجيه النهى الى
الجمع بينهما اشعار بان استقبال اللبس با هو لاجل ما يصح من كتمان الحق فان اللبس
اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون كخص الحق وابطال الابطال لا يكون فيصيح ووجه
الاشعار ان واو الضرف ان وان النهى متوجه الى ضم كتمان الحق الى اللبس فيكون المنع
هو اللبس المقيد بكونه محوبا كتمان الحق والنهي عن الضم يشر بان العلة في كونه منها عنه هو
التقيد وكذا الضم في اللبس بالحال يشتر ذلك لما ذكر بعينه فان الحال قيد للجملة
فيكون قد نهى القيد الا ان المقصود من تقيد النهى به ليس افادة ان النهى عن اللبس شتى
عند انتفاء القيد بل المقصود ان ينهي عنهم سوء فعلهم الذي هو الجمع بين امر من كل واحد
مستقل باليقين ووجوب لانتها عنه **ول** عالمين اشارة الى ان قوله وانتم تكثرون
جملة اسمية في محل نصب على انها حال وعاطفها اما تقيدوا وتكثروا وحيل المنقول التقيد للعل
العلم نفس حالهم وهو كونهم لا يبين كاتمين المخوفين من الغيبين الب يقين وتوهم
نفس حالهم وقبحه معا بان قال عالمين بانكم لا بسون كاتمون وبوجهما كان ظهر
في بيان المقصود وهو زيادة تصحيح حاله فان ايراد الحال ليس لتقيد النهى بل لزيادة
تصحيح حالهم كما يدل عليه قوله فانه اتفق وكما تصد ان العلم بيقين الحق بالباطل وتوهم
في غاية الظهور بحيث كل من علم ان حاله ليس الحق بالباطل وتوهم علم بيقين حاله بالباطل
فاستغنى بذكر علمهم عن ذكر علمهم بيقين ذلك الحال **ول** يعني صلوة المسلمين وتوهم
قال النجاشي المصنف الذي يريد ان الامام في الصلوة والزكوة والراكمين للاشارة الى التعلو
المعين ويجوز ان تكون للجنس والدلالة على ان صلوة غير المسلمين ليست بصلوة انتهى كلامه
واضحا والمص كونها للجنس حيث قال فان غيرها كصلوة ولا زكوة عقل يقين صلوة
المسلمين وتوهم كونها حادون من جنس الصلوة والزكوة فان الآية وان نزلت
في بني اسرائيل وهم كانوا اهل كتاب وكانوا يصلون ويتصدقون الا انه تعالى لم يقيد
بما فعلوا كان الامر بها طلب لتحصيل الحاصل ولا معنى له فظهر انه تعالى لم يقيد بذلك فلهذا

امرهم بايقاع هذا من واصل آتوا آتوا بهن من علي وزن كرموا فقلت انه
الفعل كونهما بوزن مفتوحة واستشهدت الضمة على الياء فقلت فالتعدي ساكنان
الياء والواو فخذت آتوا وحركت الهمزة فوزنه افعلوا فخذت الهمزة قال
الامام واعلم ان لسان الامم بالايان اولاً ثم انها بهم عن لبس الحق بالباطل
وكتمان ودليل النبي ثانياً ذكر بكلمة ذلك بيان ما كرمهم من الشرايع وذكر كتمان
ما هو كماله صل فيها وهي الصلوة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات
المالية ثم قال وفيه دليل على ان الكفر في طهرون بغير الشرايع هذا الكلام وذكر
في الكفا في ان الكفر في طهرون النزوع عند ذلك لغيره عند هذا الكلام وذكر في
الاصول ان الكفر في طهرون بالشرايع الشرعية بشرط تقديم الايمان ام لا فذهب
المحققون الى انهم في طهرون بها وهو ذهب الشافعي وذهب عامة من سجد وبار
ما وراوا النهي في عدمه واليه ذهب القاضي ابو زيد وسئل عن دفع الاسلام واد
النهي عند ذلك فمن ولا خلاف في عدم جواز الالاء وحال الكفر ولا في عدم
وجوب القضا بعد الايمان وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يقبلون في دار
الآخرة تبركها زيادة على عقوبة الكفر كما يقبلون ترك الايمان والاعتقاد
ام لا قال الامام ابن مسعود في قوله تم وايمان الصلوة وان الزكوة يحتمل وجوبها
فمن اجاز لكفر الكفار بوزع الشرايع تجري الآية على الصلوة المعروفة والزكوة
المعروفة باسبابها وشروطها من نحو ستر العورة والطمأنينة في الصلوة والاحسان
النسبة فيها ومن شرطها تقديم الاسلام وفي وسعهم ذلك ومن قال ان الكفر
غير في طهرون بالشرايع وهو الاصح فيجعل الآية على وجوه الاحكام ان هذا هو قبول
الصلوة المعروفة والزكوة المعروفة وان كان هذا خلاف ظاهر الآية لكن يجوز
العدول عن الظاهر عند تعذر امكان العمل به وقد قام عندنا دليل على انه لا يجوز
ان يحاطب الكفار بالشرايع وامكن ان يستعار الامر بالصلوة الامر بقبولها
لان القبول سبب الفعل عادة والطلاق اسم السبب على السبب والمسبب على السبب
شأنه لغة الا ترى ان قوله تعالى في حق الكفار فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا
الزكوة فخذوا سبلهم ان اخبار عن تحقيق فعلها والمراد هو القبول لهما لان كل من
سببهم بعد التوبة والاسلام لا يتوقف على اداء الصلوة وايتا والزكوة المعهودين
فعل ذلك الاول ويحتمل ان يكون الامر باقامة الصلوة والزكوة امر يجوز لهم في حال

في قوله تعالى
انهم لم يقبلوا
الصلوة الا ان

كون صلواتهم وزكوتهم اعتبار في الحال كما قال كونوا في حال كون صلواتكم صلوة وكونكم
زكوة في الحقيقة لان الآية نزلت في بني اسرائيل وهم كانوا اهل كتاب وكانوا يصعدون
ويتصدقون ولكن لا يعتبر بذلك لعدم الايمان بالله تعالى ولا يتحقق كون في حال كون
صلواتهم وزكوتهم اعتبارا بالايمان بالله تعالى فيكون الامر باقامتها اذ لا يات
ضرورة الا قد تقرر انه لا معنى لان يختلف الكفر باقامة الصلوة واما الزكوة
حقيقة ويحتمل ان كون المراد هو الصلوة اليهودية والزكوة المعروفة بشهر اليهودية
المخطاب في حق المسلمين وان كان صدر الخطاب لاهل الكتاب ومثله كثير في
في القرآن والسنة ويحتمل ان كون المراد اقامة ما فيها من المعاني من الخضوع والشفوع
والطاعة له والثناء عليه والتعظيم له وعلى هذا يكون المسلم والكافر سواء لان الخضوع
له تعالى والتعظيم له والثناء عليه واجب على كل احد وهو انفس الايمان وكذلك
ليس المراد هو الزكوة اليهودية في الشريعة وانما المراد هو تركية نفس عن جميع الغايات
وذلك فرض على كل احد في هذا الكلام الامام ابي منصور نور الله مرقده **ول** الزكوة
من زكوة الزرع اذ انما يعني ان صلواتهم الزيادة وكل شيء يزداد فهو زكوة كما
قال النابغة وما غرت من دنياك نقص وما قدمت عاد ذلك الزكوة **ول** الزيادة
ول فان افرجهما بيان لوجه تسميته ما يخرج من المال ليس كمين باي شئ
زكوة يعني ان المال يخرج لهم سمي زكوة لان افرجه يربح في المال الذي يخرج هو
منه من حيث انه يستجلب بركة له تعالى فيه ويبريد في نفس الزكي فضيلة الكرم وكل
واحد من البركة والفضيلة زائد على الاصل فلهذا المناسفة نقل لفظ الزكوة من
معناه المعنوي الى المعنى الشرعي الاصطلاحي **ول** اي في جماعتهم سمي على ان
المراد بالركوع الصلوة على طريق تسمية الكل باسم الجزء فانه قد يعبر عنها بالسجود
والقيام والتسبيح ايضا بهذا الطريق ولما ورد ان يقال على عدم ان كون
المراد من الركوع الصلوة كون المعنى صلوات المصلين فيزيد التكرار لانه قد اورد
اولا بقوله واما الصلوة التي اورد في الجاه فلا تكرار **ول** احتراسا على
اليهود فانهم كانوا يصلون ولا يركعون فيها فتم عن الصلوة بركتها المختص بالمسلمين
تخرجنا لهم على الايمان بصلوة المسلمين وقوله لما يركعون الشاء مع صلواتهم
والانقياد وليس للتبليس فكوت المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع وترك التكبر

ومن كون الركوع بمعنى الخضوع وله في الذين آمنوا الذين يسمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون ومنه قول الاصطبي السجدة لا تذل الضعيف عليك ان
تركه يوما والدم قد رفته قوله لا تذل من الاذلال وعلمك بمعني اعلمك وضرفه
للضعيف **ول** تفرج مع توبخ وتجب من حالهم وهو ان يامر والناس بالبر
ويتركوا انفسهم وفي الحاشية السجدة التفرج عنهم يقال يحمل على الاقرار والاطمئنان
عليه والتحقق والتثبت وكلها مما سبب الامانة وفي قوله تاملت قلبك ان
اتخذ وني واقى الهمم تفرج بالمعنى الاول حيث حمل على ان تفرج عنه لم يقبل ذلك وفي
قوله هل توب الكفار كما توابنيوت تفرج بالمعنى الثاني فانه يخص الحكم وتبشيت
اي قد جوز واعلم فقولنا تاملت الناس بالبر ان حمل على التفرج بالمعنى الاول
يكون المقصود منه حملهم على الاقرار بما فعلوا التوبخ على ذلك الفعل وتجب من حالهم
عليه فان افعالهم تفرج مع سعيه في سعادة غيره امر عجب وكذا ان حمل على التفرج
بالمعنى الثاني فان خصص فعله توبخ لهم معني لا ينبغي لاحد من العقلاء ان يفعل
ذلك وتجب بمعنى انه لغاية فصاعته كان من شأنه ان يتجنب منه كل احد والامر
يتعدى الى منوعين الى احدهما بنفسه والى الآخر بحرف الجر وقد حذف وقد جمع
الشعرين الاستماليين في قوله امرتك الخير فاعلم ما امرت به فقد تركتك
ذال ذالك قال الراغب البر التوسع في افعال الخير بدلالة ما قاله عم
وقد سأل ابو ذر عن التبر فقال عليه قوله تاملت ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق
والمنزب الى قوله اولئك الذين صدقوا اولئك هم المتقون فذكر جملة اكمال الخير فيها
ونزاهتها ومكارم الاخلاق جنتها فالتبر في ثلث معان تبر في معاملة لبيته
وعبادته وتبر في معاملة الاقارب ومعاملة حقوقهم وتبر في معاملة الاجاب
والنصف منهم واشتقاقه من البر الذي هو الفضل والسعة والفعل منه تبر تبر على
فعل ينيل كعلم بعلم والنسيان زوال الشئ عن الحفظ وهو ضربان لفعل بغير فعل
من صاحبه وهو المحض عنه لقوله عم رفع عن متى اخطأ والنسيان والنسيان
من صاحبه وهو ان يترك مراعاة المحفوظ حتى يذعن عنه وهو المذموم لقوله ما كذلك
اتك اياتا فنسيتهما وكذلك اليوم تنسى وتبره الله من حفظ القرآن ثم نسيه
لنفسه وهو اجزم ولما ورد هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سجد ورض ان يقول
القابل نسيته آية كبت وكبت وقال ليقبل النسيه **ول** بنا دل كل خير يعني

١٢١

ان لفظ البر يطبق على كل خير لا يتم بمرور بل خير ولا يعمدونه قال الامام ابي اسحاق
لا عمل الخير ومنه بر الوالدان وهو طاعتها وعدم عقوبتها ومنه عمل مبرور اي قد ضيحه
لسه تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحث وقال
ولكن البر من اتقى فاجر ان البر جامع للصدق ثم قال واعلم انه تعالى لما امر بني اسرائيل
بالايمان والشكر اجمع بنا راعى اختصاصه من النعم وعظمه عند ذلك بان الشكر فعل عن عمل
البر مع حيث ان اس عليها مستقبح في العقول **ول** وتركونها كما لمنسبات اشياء الى
ان قوله تعالى وتسنون استعادة تبعه بمعنى تتركونها عن عملها على ما فيه صلاحها ونورها
كالشيء النفساني بناء على تشبيه ترك النفس عن العمل على الخير بالنسيان من حيث ان كل واحد
منها يستلزم افعال متعلقة وعدم رعاية حقه فاستعمله لشمس نسيان ثم اشترط في
فصرت الاستعانة التي في المأخذ الكنية وانما حمل على الجي زلتغذر حملة على الحقيقة لان نسيان
لا ينسى نفسه من حيث ان علمه بنفسه علم حضوري لا يغيب عنه وفائدة الاستعانة
المبالغة والايذان بانهم تركوا تركية انفسهم ترك المنسى الذي لا يخطئ بالبال **ول**
وعن اسعاس اي يعني روى عنه رضي الله عنه ان المراد بالبر هو الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم
واتباعه بناء على انه اذا جاءهم احد في الخفية لاستسلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق
فيما يتول دأمره حتى فاتجوه واهم كما نوالا يتبعونه طمعا في الهدايا والصلوات
التي كانت تصل اليهم من اتباعهم وفي الوسيط قوله تعالى انما مردون الناس بالبر الآية
خطاب لعلماء اليهود كانوا يقولون لا قربانهم من المسلمين اجبتوا على ما اتهم عليه من
الايان محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون وقال السدي انهم كانوا يأمرون الناس
بطاعة لسه تعالى ويؤمنون عن مصيئته واهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على
المصيبة وقال ابن جوح انهم كانوا يأمرون الناس بالصدقة والركوع واهم كانوا
يتركونها وقيل ان هذا خطاب الرؤساء والقادة منهم بانكم تأمرون الاتباع
والسقة باتباعكم وتطيعكم بسبب علمكم وتلاوتكم الكتاب وتكلمون انفسكم اي تأمرونها
باتباع محمد وتطيعه السيرة والنسوة وانفصل منزلة عند لسه تعالى وانتم تتلون الكتاب
اي تجدون في كتابكم انه كذلك فلا تقولون فان العقل يوجب ان يسبح المراد في احوال
غيره ويرض عن اصلاح نفسه وقال في آية اخرى لم تقولون ما لا تقولون كبرفتنا
عند لسه ان قولوا ما لا تقولون وقد نظم الشارح هذه المعنى حيث قال ايضا بنفك
فانها عن غيرها فاذا انتهت عنه فانت حكيم لانه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت بره

ول بتكليف كقولك وانتم تقولون اشارة الى ان قوله تعالى وانتم تقولون الكتاب محتمل
في محل نصب على انها حال من منتم تقولون ذكرت لتكسب وزيادة التثنية لا التثنية
كقولك وانتم تقولون **ول** فلا تقولون قبح صنيعكم على ان يكون تعلق الفعل بقوله
مراد الا انه حذف من قوله لا يحا زاعما واعلم وكبر والتعريف المعينة له وقوله
اد فلما عقل لكم مبنى على ان ينزل الفعل منزلة الا لازم فيكون التصديق نفس التسليم
قطع النظر عن تعلقه بالمقول والهزة فيه لانها على عدم جوبه على مقتضى العقل
وهي في نية الخبير انما العاطفة لان حروف العطف ان يكون في اول الجملة
المعطوفة وكذا تقدم الهزة على الواو وثم نحو ولا يقولون وانتم اذا ما وقع فانها
متأخرة عنها في الية وما عد ذلك من حروف العطف لا تقدم عليه الهزة لقولنا كما
زيد بل اقدم هذا من الجهور وزعم الزمخشري ان الهزة في موضعها غير متأخرة
في الية الا ان مدخولها محذوف والكلف الواقع بعد الفاء والواو وثم معطوف على ذلك
المحذوف فيقدر هنا تقولون فلا تقولون ولذا اقدم الواو اي اعمو فقدم بر وانتم
قد خالف هذا الاصل ووافق الجمهور في موضع قبول منه ما هو مبني وفي نحو لسه
فان قيل هذا اقوى وليس على ان قبح هذه الاشياء عقلية فلما بل على انه شرعي حيث
رتب هذا التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاف الكتاب فانه كما اتبع ذمهم حكيم حقيق
عنتم احد هما قوله وانتم تتلون الكتاب اي وتندبرون التوراة والكتاب في قوله فلا تقولون
تبيينها على ان الجامع للعقل وتنتج الكتاب ليس من حقه ان يامر الغير بما لا يفعله فذلك
مبنى عن الجهل **ول** والعقل في الاصل الجبس والتمسك الشديد ومنه عقل البعير بعقله
وهو ان يتبين مستدق ساقه مع ذراعته فيمشد بها جميعا في وسط الذراع
ويحبل وذلك الجبس يسمى عقلا والعقول بالفتح الدوا الذي تمسك البطن والعقيلة النفيس
الممنوع عن الافراج واعتقل انما اي احتبس ثم نقل الى معنى الاوراك استعماله
على معنى الجبس ثم نقل الى سببه وهو القوة التي يدرك بها النفس هذا الاوراك
فعل استعماله في القوة المذكورة فصارت حصة عهده **ول** والآية ما عتية اي مخبرة
ومظهرة سورة صنفه وخبث نفسه يقال فلان يتبع على فلان ذنوبه اي يظهرها
ويشهرها فان من يدعي مصلحة وهو يتجبرها اما كما ذوب في دعواه واما خبيث
النفس والآمر بالمعروف ليس بالكاذب فاذا تبرأ منه فبعت ان خبيث النفس
ومثله لا يقدر به ولا يقبل قوله كما لا يقبل قول الكاذب **ول** وان فعله ليل بال

٢٢١

بالشرع ناظر الى ان يكون منقول قوله تعالى فلا تعفون عنه قوله وانا الحق الي
عن العقل ناظر الى ان ينزل منزلة لازم **وله** فان اجماع بينهما اي من العلم بالشرع
وقضية العقل باي شيكينة عما فعله ذلك الواعظ وهو قوله يكون فعله من كان
فا قد لا احد الا من العلم بالشرع والتمسك بالسنن والتشكيك في الاصل هي احدى المقترضة
في ضم النفس واما التشكيك في عدم الاضيق في فعله الافعال **وله** والاراد بها
اي بالآية لما احتجت المستدقة بهذه الآية بقوله تعالى كبر مقتدا عند الله ان تقولوا
لا تعفون على انه شرط في من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر ان يكون عدلا
برسا عن الضيق والمعصية اجتنابا لئلا يكون المراد بالآية منع الفاسق عن الوعظ حتى
يكون حجة لكم بل المراد بها حث الواعظ على ان يترك نفسه ولا عن الرضا بل حتى
ثم يقوم غيره فان الواعظ من الموعوظ تجري مجرى المظنة من الضل والطابع من
المطبوخ وتخال ان يوجب المظنة فيستوي ظاهرا او يمكن للطابع ان يوجد في مطبوخ
احسن مما في طبعه ولهذا قيل كفى بالمرء تهديا ان يبط غيره ويمسك نفسه فالدم
في الآية راجح الى ارتكاب الواعظ ما نهى عنه لا عن نهيه عن المنكر فان المتكلمين امور
بشئان احدهما ترك المعصية والاخر نهى الغير عن فعلها والاختلال بالمتكلمين
لا يعضي الاخلال بالآية فان قوله تعالى اما مردون الناس بالبر وتسنون التقم
وان كان نهيا عن الجمع بينهما الا ان المراد النهي عن شيان النفس مطلقا لا سيما
حال كونه واعظا للغير فيل القاعدة ان المنكر بالهزة يجب ان يبرها وقد اشكل على
ذلك هذه الآية فانه ان كان المنكر اناس بالبر فقط كما نصت القاعدة
انما يكون فمشكل لان امر القبر ليس ما ينكر وان كان شيان النفس فقط فذلك
لانه يكون ذكرا والناس بالبر لا يدخل له في الانكار وان كان مجموع الامر لازم
ان يكون الامر بالبر وهو عبادة جودا من المنكر وان كان شيان النفس
بشرط الامر وروان يقال ان النسيان منكر مطلقا وليس نسيان النفس
حال الامر اشد شناعة منه حال عدم الامر لان المعصية لا تزاد شناعة عنها
بانضمامها الى الطاعة فان اكثر العلماء على ان الامر بالبر واجب وان كان الانسان
ناسيا لنفسه ثم قيل وظهر في الجواب ان يقال محتمل ان يكون من الموعوظين
في التورية ان الامر بالبر شرطه الامتثال وانه اذا لم يفعل ما امر به يكون امره غير
معتد به ولا مشا با عليه وان كان مقتضى شرعنا خلاف ذلك فوردت الآية على نفس ما عندهم

رجواب

وجواب ثان وهو ان البر لا يذكور هو الايمان محمد عليه السلام ولما لم يؤمنوا به لم يكن امرهم
لان شرطها الايمان وطاعات الكافر لا يعتد بها فسقط بذلك اشكال الانكار
على نسيان النفس عند ضمة الى الطاعة **وله** متصل بما قبله وهو لقول من قال ان النبي
يقوله تعالى استعينوا بهم لمؤمنين بالرسول عليه السلام وقد انتهت التكاليف التوريقية
بيني اسرسل في الآية الكافية وهدى الخطاب منفصل عما سبق من الخطابات وذلك
لان من ينكر الصلوة اصلا والصبر على مشق في من محمد ولا يكاد يقال له استعين
والصلوة فلا جرم وجب صرف هذا الخطاب الى من آمن بحدود ولا يمنع ان يكون
الخطاب اول متعلقا بيني اسرسل ثم ان يستأنف خطاب آخر متعلق بامر من محمد عليه
ولم يرض اكثر المفسرين بهذا القول بنا على ان صرف الخطاب عن بني اسرسل الى
غيرهم بوجوب تشكيك لنظم بل هو خطاب لبني اسرسل متصل بما وقع قبله من الاوامر والنواهي
واما قول ذلك القائل كيف يؤمر من بالصبر الصلوة مع انه منكر وانها فالجواب
لانهم انهم ينكرون لها اصلا وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عنه
وان الصلوة التي هي تراضع للدين واشتغال بذكر الله تستل عن محن الدنيا والآخرة
واما الاختلاف في الكسفة فانه كيفية صلوة اليهود تخالف كيفية صلوة المسلمين واذا كان
متعلق الامر هو ما يهية الصبر الصلوة التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور
وعلى هذا نقول لما امرهم الله في الايمان وترك الاضلال وبالترام الشرع الى
اصلا الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات
والاعراض عن المال والجاه لاجرم عالج الله هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر
التج والتمسك بالظفر بالمطوب والفرح بجلا النعم **وله** على حواجكم اشاق الى الاستعان
عليه مخذوف وان حذفه ليعلم جميع محتاج اليه لان في الدنيا والآخرة
وقوله توكلوا جازان كون حاله فاعل استعينوا اي مشكولين على لته وجازان
كون مغفورا له لا انتظار والباء في قوله بانتظار الاستعانة او للملابسة وقوله
او بالصوم عطف على قوله بانتظار فاسته الصبر ولا بانتظار والظفر بالمطوب
وانتظار الطرح من النعم في ينفس على الطاعات وعن النبي لقات وثانيا بالصوم
لان الصائم صابر عن الطعام والشرب والجماع ومن ينفسه عن قضاء شهوة البطن
والفرح عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلوة استعان القلب بنوا موفية
لله تعالى فيزول عنه حب المال والجاه ويكون جمل يتمته تحصيل مرضاة الله تعالى وقوله



والتوسل مجرد بالعطف على احد كورن واما الانتظار والصوم اي استعينوا على حوائجكم
بأحد كورن والتوسل بالصدق فانها اذا انضفت الى الصبر بالمتقين استشار
القلب على الخلق وجه وتصفو النفس عن كدورات حب المال والرياسة فيبرض عنها
بل عما سوى المولى والخشوع بين يديه في الصبر والصلوة معالجة آتى معالجة **د**
وصرف المال فيهما اي في الكفارة وفي ستر العورة فان صرف المال الى ما يبرر العبد
واجبت عن ثوبه وبدنه والى ما يستر عورته عبادة ماله وما سواه اما قلبه وادبه
والكفر الاحتماس **د** عن الاطيبين واما نصاء شهودي البطن والفرج وقوله
حتى تجا برا متعلق بقوله استعينوا اي استعينوا على حوائجكم بما ذكر حتى تجا برا انتم الى
تحصيل حوائجكم والى غير نقصان مصابكم **د** اذا عجزت امر اي اذا اصابه ونزل به
هم وعجز فزع الى الصلوة اي التجا اليها والمفرغ للعبادة وكوزان يراودها العباد
لما وصف الصلوة المستعان بها كورن جامع لا تراخ العبادات ظهر ان المراد بها الصلوة
الشريفة ثم ذكر ان كوزان يراودها معناه الغفوي وهو العاد كما ذهب اليه قوم فيكون
الآية على هذا التاويل شبيهة بقرآنه تعالى اذا القيمة فاشترطوا ذكر والسنة لان
الاشياء هو الصبر والذكر هو العاد اي استعينوا بالصبر على المتقين وبالالتجاء
الى العاد والالتجاء الى الله تعالى في كسر النفس وتيسرها وتصفيها عن الكدورات وتزوير
القلب بالزاد من الله سبحانه ومحبة ليسهل لها التجا في عن الدنيا ولذاتها والالتجاء
لا الله تعالى وحكمه **د** وانها اي الاستعانة او الصلوة يعني ان ضميرها مضمرة
الاول ان يرجع الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا وان في ان يرجع الى
الصلوة والثالث ان يرجع الى جميع الامور التي امر بها بنوا سلسل ونزل عنها من قوله
اذكروا نعمتي التي اتيتكم واستعينوا **د** لعظم شأنها ولهذا اعظم النبي عليه السلام
امرا وكان آخرا ما اوصى به عند وفاته الصلوة وما ملكت اي اياكم وجعل يقولها
وما يقبض عندها **د** واستجما عنها صر وبما من الصبر من حيث اشتمل على
الصبر على ضرور الطاعات القلبية والبدنية والكالية كما مر فان ما فيها من بذل
المال لتحصيل الطهور وما يستر عورته جاد مجري الزكوة وما فيها من القيام بموضع المناجاة
مجرا لا اعتكاف والتوجه فيها الى الكعبة مجري الحج وذكر الله تعالى ورسوله مجري
مجري غيرها رثها وبين الايمان والتجاء في مداقة الشيطان جاد مجري جهاد ولا مساك
عن الاطيبين جاد مجري الصوم وفيها ما ليس شئ من العبادات الاخر من وجوب الآخرة والظهار

232
وانها الخشوع والركوع والسجود وغير ذلك فلا يستجى بها الصبر على هذه الامور خست ما رجاع
الضمير اليها فقط ولم يقل وانها الاشياء المتطامن وهو التسفل الحسب والتذلل يقال خاست
كلمة اي اياه وسفل والخشوع لين وانقيا ومنه وفي التيسير الخشوع في اللغة التذلل
عن شئ وشخ اي تطامن وشخ بصره اذا غصنه ومن الغب ان الخشوع ضربة
واكثر ما يستعمل فيما يوجب في الجوارح والاضاعة اكثر ما يستعمل فيما يوجب في القلب وقيل الخاشع
من حصل في نفسه هيبته ظهر عنها في جوارحه سكون وتواضع لله ولم يفرق الجوهري
بين الخشوع والخضوع والاشياء حيث فسره كل واحد منها في باب بالآخرة **د** ولذلك
اي ولكون الخشوع ايضا وتطامنا والخشوع لين وانقيا **د** اي يتوقون لقا
الله وينل ما عنده اي من لكراته والشراب الجزيل لما كان لقا لله ولو وصل اليه
حقيقه ممتنعا حمل ملاقة الرب اوله على ملاقة ما عنده من الشراب وحمل الظن بمعنى
التوقع والطع اذ لا قطع باللقاء بالمعنى المذكور ولا بد على هذا المعنى من احد عال
ينصب قوله وانتم اليه راجعون لان المراد به رجوعكم الى محشر الموت والبعث وهو
مستيقن به عندكما تسعين وليس بمتوقع محض فلا وجه لجموله بمولانا لقوله بطنون بمعنى
يتوقون بل يقدر مثل يعنون او يتيقنون على طريقة علفها تبنا وما وبارداي
وسقيتها ماء وحملها لانها على ملاقة موقف الرض والحساب وحمل الرجوع اليه كما على
رجوعكم الى جوارحه اياهم على اعمالهم فقوله تحشرون الى الله اي الى موقف حسابه فذلك
حمل الظن على اليقين حيث قال او يتيقنون فان ملاقة المحشر والمجازاة امر متيقن
عندكما تسعين **د** وكان الظن لما ش العلم ببيان لوجه استعمال الظن بمعنى
اليقين مع ان الظن هو الاستيقان والراجح الذي يعارضه تجويز النقصان بخلاف
اليقين فانه اعتقاد جازم لا يخفى الا انها لما اشتركا في ان كلا منهما اعتقاد صحيح
صح ان يستأرا احدهما لا فوكب المتضا والمقام وفائدة الاستعانة الدلالة على
انهم لا يأمنون عن ملاقة موقف الحساب والرجوع الى جوارحه في كل حال من حيث
ان الظن قد معنى التوقع **د** مستيقن الظن حال في ضمير المتكلم في قوله فارسلته يكون
استيقانه ما ضيا وانما في حال ارسال السهم ورميه الا انه عثر عنه بلفظ اسم الفاعل
الذي بمعنى الحال على حكاية الحال الماضية فكان اضافة لفظية لكونها من اضافة
اسم الفاعل الى معموله فعم يتعرف بالاضافة فجاء وقوعه حالا والتسلسل
جمع شرسوف وهي اطراف الاصلاح التي تشرف على البطن وقوله جائف اي يافذ في الجوف



د وانما تنقل عليهم اي لم تنقل الامور المذكورة من الاستعانة بها والصلوة او محبة
بنو اسرائيل على النبي شعين لانه مستحقها وتبعها بالنسبة اليهم بل مستحقها ما اتوا به من
الطاعات اكثر مما اتى به غيرهم لكنهم مع ذلك لما توفروا في مقامها ما يستحقه الاجل
مشاققتها لم تنقل هي عليهم حيث فعلوا اباؤهم رغبتهم ودور نشاطه قال الامام فان قيل
ان كانت ثقبته على هؤلاء ستمائة على النبي شعين وجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب
النبي شعين اقل وذلك قول منكول ليس المراد ان الذي يحقهم من الثواب اكثر مما
يحق النبي شعين وكيف يكون كذلك والناس يستعملون عند صلواتهم جوارحه او قلبه وسمعه
وبصره ولا ينقل عن تدبره ما ياتي به من الذكر وعن التذلل والتخضع واذا تذكر
الرعيه لم ينقل من حسرة وغم واذا ذكر الرعيه فمثل ذلك واذا كان هذا النبي شعين
فانقل عليه بفعل الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقبته على من لم يتخشع اليه حيث
لا يعتد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا بصحة فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة
فيه ينقل على الطبع وانما النبي شعين فلما اعتقد في فعله عظم المنافع وفي تركه اعظم المضار
لم ينقل عليه ذلك لما يعتد في فعله من الفوز بالنعيم والتقويم والحاصل من العذاب الالهي وشاله
اذا قيل للمريض كل هذا المرء فان اعتقد ان له فيه شفاء كسمل فكذلك عليه وان لم يعتد
ذلك فيه صحب لا رعية ومن اجل ان الامر لصحت الشد يدسهل على من اعتد فيه نفعيا
عظيمها قال عليه السلام حُب النبي الطيب والبر والنجاة في عيني في الصلوة فانه يوم كما
يعد غير ما من الاعمال الدنياوية نفعيا وكان يستريح في الصلوة لما فيها من ما جارة
له تعالى وكان يكثر ما حتى تتورم قدماه وقررة العين برودها وبها كانت عين
السرد والفرح **د** كرهنا كيد وذلك لان الخطاب في الموضوعين متوجه الى الاولاد
الموجودين في زمان محمد وان المراد بالنعمة المذكورة فيها هي النعمة التي هي في جميع البشر
الا انها وصفت بقوله التي التمت عليكم بنا وعلى ان المقصود استمالة قلوبهم وحملهم على اداء
شكر تلك النعم الواصلة اليهم وتوجيههم بسبب ان نعم الله تعالى عليهم وترحمهم شكرها وهذا
المقصود يحصل بالتعرض بصلواتها اليهم كس قطع النظر عن حصولها لغيرهم فكذلك الفائدة
في اعادة الامر بتذكرها بالاكيد مع تخصيصها هو اجل النعم الواصلة اليهم بالتذكروا
نعمه تفضل اباؤهم فان فضيلة الاباء نعمة عظيمة في حق الاولاد مع ان اباؤهم لو لم
يجوا من الفرق ومن ظلم ان فرعون بذبح الابناء لما وجدوا في الدنيا فقولوا اجل النعم
خصوصا اشارة الى ان عطف قوله وانني فضلكم على العالمين من قبيل عطف الخاص على

على العالم تبيينها على شرف الحق قوله وربطه بالبر عطفًا على قوله لئلا تكيدوا راو بالرعيد الشدة
الرعيه بتولده والنوايوا الآية فان الرعيه به اشهد من الرعيه لئلا تكيدوا راو بالرعيد الشدة
فان رهبون وقوله واياي فانقول **د** اي عالمي زمانهم اشارة الى جواب ما يقال
كيف قال فضلكم على العالمين وقال في هذه الآية كنتم خير امة اخرجت للناس وتوضح
الجواب انه جعل كل فرقة او كل نفس من الفرق او النحوس الكائنة في زمانهم عالما
قال انه فضلكم على غيركم ممن في زمانكم من العالمين فان لفظ العالم قد يطلق على كل ما وجد
له تعالى من الملك وما يكون وتارة يطلق على كل شخص من الموجودات واخرى يطلق
على كل فرد من افراد الانسان لكونه كالعالم الاكبر من حيث شمله على مثال كل ما يوجد
فيه وقد يطلق على الفضل الكلي من الرجال ويمكن ان يجاب بان قوله تعالى وانني فضلكم
على العالمين من قبيل عطف التفضيل على سببه وهو نعمة بنا على ان المراد بالنعمة المذكورة
النعمة العامة لفرع البشر وان المراد بالفضيلة التي التمت عليكم بنيتي يوم المعينة لقوله
ولقد كرمتنا بنيتي آدم الا ان جملة من حصل عطف الخاص على العام كما اختاره المحققون
او لا يتقيح فائدة لتقدير النعمة بقوله التي التمت عليكم وقوله مقسطين اي عادلين
قال الامام قوله تعالى وانني فضلكم على العالمين فيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل
من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق واجاب عنه بوجهين ان المراد فضلكم على
عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس موجودا لم يكن
جوه العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا فلا يكون المعدوم من العالمين
فلا يلزم من كون بنينا اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا
عما يروى على قوله تعالى اوجعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وانما كمال بروت احد من العالمين
وعلى قوله ولقد اخترناهم على علم على العالمين او المراد عالمي ذلك الزمان وانما كمال
افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية **د** واستدل به في
بقوله تعالى وانني فضلكم على العالمين على تفضيل البشر على الملك من حيث ان الملك من عالمي
زمان بنينا اسرائيل والوجه في ضعف هذا الاستدلال ما ذكره الامام في وجهه الجواب عن
لزوم كونهم افضل من محمد عليه السلام وهو ان قوله تعالى وانني فضلكم على العالمين عام كونه
في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة والآية تدل على ان بنينا اسرائيل افضل على
كل العالمين في زمانهم وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل يقتضي ان
كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم كون افضل منهم فيها عدا ذلك الامر ثم قال وعلمه هذا

ع ١٣

كونهم افضل من محمد عليه السلام في ذلك الوقت لانه ليس موجودا في ذلك الوقت

يظهر انه لا يوجب الاستدلال بقوله تعالى ان الله صطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين على ان لا نبيا وفضل من الله انتهى كلامه **وله** اي والله من الحساب
والعذاب يعني ان يوم ليس طرف لقوله تعالى واتقوا لان التقوى لا تقع في يوم القيمة
وانما تقع في هذا اليوم وليس منسوبا على الحقيقة ايضا لان نفس اليوم لا يتبع وانما يتبع
ما يحصل في ذلك اليوم من الحساب والعذاب فلا بد من تقديم حساب يوم وعذاب
يوم او نحو ذلك فلما حذف الحذف واقيم الحذف اليه مقامه عذب باخره بقوله
يوما منصوبا على انه مفهولج وقوله لا تجزي وما بعده من الخلق التي اولها لا كلها صفا
ليوم ومع كل جملة ضمير محذوف يعود على يوم تقديمه لا تجزي نفس نفسه ولا تقبل منها شفاعته
فيه ولا يورد خذ منها عدل فيه ولا يهين صرون ولو لا تقديم هذه الضمائر لا يضيف اليوم
الي تجزي كما في قوله تعالى يوم لا ينطقون ويوم لا تعلمك نفس هو كثير لكن اجمع التاء
على توبيخه فلا بد من التقديم لما ذكر الله تعالى انه فضلهم بان جعلهم اولا والانبيا اركان
مستظمة ان توبهوا انهم اذا اخطا روا الحفظ العاجلة او الثمن القليل على الايمان اتباع
الآيات فخلصهم آيا وهم يوم القيمة فذبح الهم المذكور بقوله واتقوا يوما الآيات وقوله
شيئا منقول به على انه كقول تجزي بمعنى تقضي اي لا تقضي نفس عن غيرها شيئا اي حضا
من الحقوق التي لزمها يقال جري عنه كذا او افضى عنه وفي حديث ابي هريرة بن سائر
تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك اي تقضي عن صحتك وتوب وببانه ما روي
ابن ربي في صحيفه ان ابا هريرة قال يا رسول الله اني نسكت شاتي قبل الصلوة عرفت
ان اليوم يوم اكل وشرب واجبت ان يكون شاتي اول ما يذبح في بيتي فذبحها
وتقدت بها قبل ان آتي الصلوة قال نعم شاتك شاة لحم قال يا رسول الله
كان عندنا عينا فاجذعته هي اجبت آتي من ثمين اقبجولي عني قال نعم ولا تجزي
عن واحد بعدك واجذع ما اتي عليه اكثر السنة لا تأمها وانه ان كان من الضمان
يجوز ذبحه في الاضحية وان كان من الهول لا يجوز وكان بالابن نيار من الهول **وله**
فيكون نصبه على المصدر توزيع على قوله وشيئا من الهول فان قوله تجزي لما كان
مستندا احتمل ان يكون شيئا من الهول وان يكون مغولا مطلقا واما تجزي من الهول
عنه بالهزة بمعنى اعني عنه كانه لازم فلا يكون قوله شيئا الا مصدر **وله** يتقون فان
كل واحد من الكلمات اثلث تكرات وقعت في سياق التنزيه في يوم في الهول والتجزي له
والمجزي عنه والمعنى ان نفس من النفس لا تجزي شيئا من الهول عن نفس من الهول حتى

٢٢٥

حتى يحصل التقدر والياس لهم ولا مشا لهم وكذا الكلام في تنكير شفاعته **وله**
ومن لم يحوز حذف العا بالجر وربنا ر علي ان حذفه يستلزم حذف جان لا متناع
ان يبقى حرف الجار بعد حذف جردون فيردوي الي كثره الحذف وهو خلاف الاصل
فانه اتسع في ذلك كما يدعي حذف عنه الجار لانه طرف وكوز حذف كلمة في منظر
تقول آتيك اليوم وآتيك في اليوم وقال الشاعر وروا شهدنا ه سلبا وعا ج ا اي
شهدنا فيه ولما حذف الجار جعل الطرف مغولا به كما في قوله ويوم شهدنا ه ثم حذف
العايد فالاصل لا تجزي فيه ثم لا تجزي ثم لا تجزي وفي شرح الرضي وذهب اليك في
في مثل هذا الحذف التدرج في الحذف وهو ان حذف حرف الجار اولها حتى يتصل الضمير
بالنفس فيصير منصوبا فيصح حذفه كونه فعلة وذهب سيديه وانفس حذفها معا او
ليس حذف حرف الجار ساني كل موضع وفي قوله شي السجدة وما حذف منه العايد
منصوب من الصفة قول جارث بن بكدة من مقطوعة فالحق وقد خرج الي الشام
فكتب الي بني عمه دارا فم يجيبه وهي الا ابلغ معا شيتي وقولي بني عمي فقد حسن العتاب
وسئل هل كان لي ذنب اليهم بهم منه فاعتبه عصفاء كتبت اليهم كتابا دارا فلم يرج
اتي لها جواب فنادى غيرهم تبار وطول الهدم مال اصابوا فمن يك يوم له وصال
وفيه حين يفرجه انقلاب فهدى دايم لهم ووقري على حال ذاشهد واوغا بوا
وانما قال ام مال اصابوا لان الغني في اكثر الناس يغير الاخوان على الاخوان انتهى كلامه
فقوله ابلغ امر مكتوب الذي ارسله الي بني عمه وقوله بني عمي منقول ابلغ وكذا قوله
وسئل فانه ايضا امر مكتوب صلوة تسئل وهم مبتدا وعرضا خبره وضم منه
راجع الي الذنب وقوله فاعتبه منصور باصانان بعد الفاء في جواب الاستفهام وتبركته
للسب اي فان ازيل عتابهم وضميرها راجع الي قوله كتبنا وتساء فاعل غير وهو كل
بمعنى تبارع من ناي بين اي ابدأ صلوة تباري وقوله ومن يك شرط وجوابه فهدى
دايم وقوله وفيه انقلاب جملة اسمية معطوفة على قوله لا يدوم له وصال وضم منه راجع
الي من ويترتب بمعنى بعد ووضوح الاستشهاد وقوله ام مال اصابوا فان الاصل اصابوا
فحذف العا الي منصور من الصفة فان جملة اصابوا في محل الرفع على انها صفة مال
كما ان جملة لا تجزي نفس عن نفس شيئا صفة لقوله بوا قال الامام ومعنى الآية ان
يوم القيمة لا تنوب نفس عن نفس ولا تحمل غير ما شيئا مما اصابها وثبت في ذمتها
من الحقوق بل يفر المرء فيه من آمة وابيه وصاحبته وخيه ومعنى هذه الآية ان طاعة

المطبخ لا تقضي عن العاصي كان واجبا عليه وقد تقع هذه النية في الدنيا كالقضي
عن فريسة وصديقه ودينه ويحمل عنه فاما يوم القيمة فان قصا وحقوق انما تقع فيه
من الحسنات روي عن علي بن ابي طالب انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله عبد كان عنده
لاخيه مظلمة في عرض او مال او جاه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس له دين رولا درهم
فان كانت له حسنات اخذوا من حسناته وان لم تكن له حسنات حملت سيئاته **وله**
اي من النفس الثانية العاصية فمعنى لا يقبل منها شفاعته ان النفس العاصية المطلوبة
بجرها ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها **وله** او من الاولى على معنى ان نفس
من النفوس لو شفقت في حق النفس العاصية لا تقبل شفاعتها كما ان الله لا يقرى عنها شيئا
جز الحقوق الواجبة عليها وكلمة او تدل على جواز رجوع ضميرها الى كل واحدة من النفوس
على السواد من غير رجحان احد على الاخر في كونهما في كونهما من السواء
ان او في الاصل للتدبير في الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتدبير في شي
كان وقد رجح رجوعه الى النفس الثانية العاصية ليلام قوله ولا هم ينصرفون فان
الضمير في النفس العاصية وكذا في قوله لا يؤخذ منها عدل على ما هو الظاهر فان من لا يقبل
الغدية هو المجرم الذي عليه الحق على مقتضى الظاهر ولان المقصود بسوق الآيات في الدفاع
العذاب عنهم بوجه من الوجوه التي يتخلص بها المرء من العذاب في الدنيا فان المجرم اذا اخذ
في الدنيا لان العذاب بمقاتلة ذنبه فاما ان يزعم غيره في تحمل ما عليه وادائه من قبله
او يقدرى عما استحقه من العذاب بما لا يتخلص او يشفع له شفيع فيؤجله او يرضه فانهم
فيقتصر من يد الاخذ قهر والمناصب لهذا المقصود ان يرجح ضميرها في جميع النفوس
الثانية المجرمة المأمورة بالاتقاء من عذاب اليوم الموصوف وعلى تقدم رجوعه الى النفس
الاولى يكون مفهومه الصريح في من يدفع العذاب عنه وهو مقصود بالعرض من سوق الآيات
مقصود بسوق رجوعه الى الثانية وتوكله وكانه يريد بالآية التي مبنية على ان يكون ضميرها
في الموضعين للنفس الاولى لانه صرح بان المراد نفي ان يكون احد واقفا للعذاب عن احد
بشفاعة او باعطاء الغدية لا نفي ان يكون المجرم مدفوعا عنه العذاب بان جاء بشفيع
او باعطاء الغدية وكون المراد ما ذكره انما يكون اذا كان الضمير للنفس الاولى وما ذكر
في سبب نزول الآيات يدل على ان المراد ما ذكره من انه احد لا يدفع العذاب عن احد بوجه
الوجوه الممكنة لدفعة ذكر في الكوسيط ان المفسر قالوا نزلت هذه الآيات في اليهود وذلك
انهم كانوا يقولون يشفع لنا اباؤنا والانبيا فاما ما سألتم الله عن ذلك والمص **اش**

اش راجع الى رجحان الاحتمال الاول من وجه يتقدمه في الذكر والى رجحان الثاني من وجه
تقدمه وكذا في الآية الثانية على كل واحد منهما من حيث اتجاهاها في
المال وهو اعادة الاقناب الكلي والى سائر ما يبرأ وكله في الموضوعات المتسوية والضمير
المنصرف في قوله فانه والفرع المستتر في ان يكون راجحان الى مصدر قوله ان
يدفع العذاب وقوله ان يشفع له على ما في الكمال والضمير المستتر فيه راجع الى الاحد الاول
وصحبه راجع الى الاحد الثاني وكذا الضمير المستتر في قوله ان تجزئ عنه وان يعط عنه عدا
اي قد ارجحان الى الاحد الاول وفي الكوسيط معنى الشفاعة كقوله الشفيع ليس هو
فوقه في حاجته بل لها غيره وهي من الشفيع الذي هو خلاف الرمز وذلك ان سؤال الشفيع
يصير شفعا لسؤال المشفع له قدم في هذه الآية قبول الشفاعة على اخذ الغدية بعكس
فما سأل في هذه السورة قبل جواز قبول شفيعها حيث قال والتقوا يوما لا تجري
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعته ولا هم ينصرفون با على ان
عادة العرب يختلف في وقع المكارة فمنهم من يقدم الشفاعة على الغداء فكون ذلك
المرض هو ان عليه من بدل المال لاجل المال الحبيب اليه من على النفس ومنهم من يقدم الغداء
على الشفاعة لاجل كون نفسه آيا عن التذلل والامتثال فمسألة الآيات الاولى
طريقة اولئك وفي الآية الاخرى طريقة الآخرون وقيل انه مبني على ان ضميرها في هذه
الآيات راجع الى النفس الاولى وفي الآيات الثانية الى الثانية فكأنه بين بين النفس
الشفاعة التي عن غير ما لا يقبل منها شفاعتها ولا يؤخذ منها عدل عنها لان الشفيع
يقدم الشفاعة على بدل العدل تقدم الشفاعة لذلك وبين في الآية الثانية ان
النفس المطلوبة بجرها لا يقبل منها عدل عن نفسها ولا تنفعها شفاعته شافع فيها وقدم
بذل العدل للحاجة الى الشفاعة عند ردة ولذلك قال هنا لا تقبل منها شفاعته
ولا تنفعها شفاعته لان الشفاعة انما تقبل من شافع وانما تنفع المشفع له **وله**
والعدل الغدية اي لا يؤخذ من الكافر فدية تجزئها من النار ولا يجزئ ذلك كيفي
به قال قتابي ولوان للذين كفروا في الارض جميعا وشكوه لا فقدوا به من سوء
العذاب يوم القيمة وقال كيفيقدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم **وله** وقيل
قال الامام ابو الليث ويقال لوجادت بعدل نفسها بطلانها لا يقبل منها وهي
التيسير روي انه يعطى كل مؤمن يهوديا ونصرانيا فيقال هذا فداؤك من النار
وفيه ايضا العدل بالشفيع مثل النبي من خلاف نفسه وبالكسر مثل من حنسته وقيل العدل

بالفقه المسمى قيمة وقد راد ان لم يكن من جنسه وبالكسرة المسماة في حقه
وال الضمير لما دل على النفس التي هي التي ان ضمير ولا هم لا يرجع الى النفس المتكلمة
من حيث كونها تسمى بالواقع في سبب التي في معنى الكثرة لان الكثرة الواقعة في سياق
الشيء والشيء والاستثناء اذا لم يكن من ظاهره او متعلقه ليست لغتها في الاستغراق
حتى تكون في معنى الجملة بل هي ظاهرة في الاستغراق وتحتل عدم الاستغراق اعتبارا لا يرجع
بل يرجع الى ما يدل على من النفوس الكثيرة كدلال عليها بالنفس المتكلمة الواردة في سياق
الشيء حتى كان تلك النفوس قد تقدم ذكره معنى به لانه لفظ آخر بخلاف قوله كما في
مسلم من حد عنده جازين فان الضمير راجع الى لفظ احد لانه معنى الجملة حيث كونه
من ظاهرة **وال** وتذكيره اجاب عما يقال مما عا والضمير الى النفوس كان المناسب
ان يقال ان بالثابت لا هم بالتذكير يعني انه مبني على ما ولى النفوس بالعباد والاشياء
وال والنفس من المنة لا تصاحبه بفتح الضم والشد بخلاف المنة فانها قد تكون
على الصانع والاعمال من خلق حتى الغيرة فتوجه عليه بسبب ذلك شدا يد وعقوبات فانما
يجوز عنها باحد اربعة امور بان يذب عنه صدق في وعشرته بما في نفسه من الحمية كما يذب
الوالد عن ولده اما بان يقضوا عليه من نفس الحق ويؤذوه الى صاحب الحق او بان
يلائقون ويلاطفون بوجوه الضراعة وصنوف المسئلة والشفاعة او بان يعطوا قدا وعقد له
فينقذوه من الالم والحس فان لم ينفع شيء من هذه الثلاثة تسكوا بنص الاملاء والاعوان
وتفصيلهم اياه بالقوة والغبية فذكر لسه كالي في هذه الآية هذه الامور الاربعة على
هذا الترتيب واخر ان شيئا منها لا يختصه عما توجه عليه من الشدا بدقها لرجاهم
داؤما بالظلم وهذه الامور انما يتحقق من جهة غير من عليه وقد تخصص المجرم بعفو
من له الحق وتجاوز عما عليه واعتاقه مجانا وقد اخص لسه تعالى في آية اخرى انه
لا يغفر ان يشرك به فاقنظ الكفار اقسا طاكبت **وال** وقد تسك المتكلمة بهذه
الآية على نفي الشفاعة لاهل الكلب يزوجه لتسك بها ان شفاعة في قوله ولا
تقبل منها شفاعة نكرة في سياق التي فتتم جميع انواع الشفاعة وان رسول
له صدى لسه كما عليه وسلم لا كان شفيعا لاحد من العصاة لكان ماصلا وذلك
خلاف ما يفهم من قوله ولا هم ينصرفون وخص اهل الكلب به بالذكر لان الشفاعة
المستأزعة فيها بين اهل السنة والمتكلمة انما هي الشفاعة لاهل الكلب ويرحم لا يدخلون
وفي حتى من دخلها منهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة قال الامام اجمعت الامة على ان محمد

شفاعة في الآخرة ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعة عم لمن يكون ان يكون يومئذ
المستحقين للثواب ام تكون لاهل الكلب المستحقين للعقاب فذهب المتكلمة الى انها من
للثواب وما نفي الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما يتحقق وقال
ما نفي ما في اسقاط العقاب عن المستحقين للعقاب اما بان يستفهم لهم في عرضة القيمة حتى
لا يدخل النار وان دخل النار فيستفهم لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة والفقهاء على
انها ليست لكفا ولا يقال هذه الآية لا تصدح حجة للمتكلمة في نفي الشفاعة لاهل
الكلب يرمن المسلمين لانها نزلت في اليهود والذين يترعون ان ابا درهم الانبياء ومن ابراهيم
واسحق ويعقوب عليهم السلام يستفهم لهم فابا يسوعا زعمون بهذه الآية لانه
نقول العبرة بمسوم اللفظ لا بخصوص السبب فان الآية وان نزلت في بني اسرائيل لانها
في المعنى محاطة لكل لان الوصف الذي ذكر فيها وصف ليوم وذلك يوم كل من حضر
في ذلك اليوم ولا يقال من طرف اهل السنة ايضا ان ظاهر الآية وان انقضى نعم الشفاعة
مطلقا الا انما اجتمعت على نفي تخصيص له في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فممن
تخصه في حق المسلم صاحب بكبيرة بالدلائل الدالة على قول الشفاعة في حقه لانه نقول
لانهم ان الشفاعة المحكوم عليها بانها لا تقبل نعم الشفاعة في زيادة المنافع حتى يقال
انها قد نزلت فيها تخصيص مرة بالاجماع فيجوز ان تخصص مرة بغيره يكون في حق المسلم
صاحب الكبيرة وانما قلنا ان الشفاعة المحكوم عليها بانها لا تقبل لانتها والشفاعة
وزيادة المنافع بناء على انه كما حذر من ذلك اليوم بانها لا تنفع له شفاعة ولا يحصل له
بنتا ولها شفاعة في زيادة المنافع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه عظم
حتى يحذر بان يقال ذلك اليوم لا تقبل نعم الشفاعة في زيادة منافع المستحقين للثواب
لو قال اتقوا يوما لا يزيد فيه منافع المستحقين للثواب بشفاعة لم يحصل بذلك زجر
عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحقين للعقاب بشفاعة شفيح
كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الآية نفي الشفاعة في اسقاط
لانني ما نفي ما في زيادة المنافع ونحن نقول بسبب ان العبرة بمسوم اللفظ لا بخصوص السبب
الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب مخصوص بكنية اولى وليس واذا كانت
الدلائل والادلة على وجود الشفاعة وجب تخصيصه بكنية اولى وليس واذا كانت
المقام ومن الآيات الواردة في الشفاعة قوله في سورة مريم يوم نحشر المقربين
الرحمن قدا وسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لان اتخذوا

٢٢٧

عمدا فانه لا يخفى ان يكون المقصود منها ان المجرمين الذين يب تون الى جهنم وردوا
لا يهلكون الشفاعة لغيرهم وانهم لا يهلكون شفاعة غيرهم لهم ولا وجه لملك على المعنى
الاول لان حملها عليه يستلزم جعلها من قبيل ايضاح الواضع او اعلام المسمى عن
البيان لان كل احد يعلم انهم لا يهلكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على المعنى الثاني
واذا ثبت ذلك فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكفاية لانه قال
عقبيه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم
الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه
وصاحب الكفاية اتخذ عند الرحمن عهدا لتوحيد الاسلام فوجب ان يكون داخل تحتها
ما في الباب ان يقال في اليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان باسمه فوجب دخوله
تحتها كما نقول ترك العمل به في حقه لضروته الاجماع فوجب ان يكون محولا به فيها وراه
ومن تلك الآيات قوله تعالى في صفة الملك والاشقيون الامم ارتضى وصاحب الكفاية
مرتضى عند الله تعالى حسب ايمانه وتوحيده وان لم يكن مرتضى حسب فسقته وعصيانه وكل
من صدق عليه انه مرتضى عند الله حسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله تعالى
لان المقيد لصدق عليه المطلق بالضرورة والمرضى عند الله اهل الشفاعة الملك لانه قوله
الامم ارتضى استثناء من النفي فوجب ان يكون اثباتا واذا كان المرتضى الا الشفاعة
الملكه وجب كونه الا الشفاعة الانبياء وشفاعة النبي محمد وعلمه ضروري انه
لا قابل بالفرق ومن الاحاديث الواردة فيها قوله عليه السلام شفاعة اهل الكفاية
من امتي ومنها قوله عليه السلام لكل نبي وعق مستجابة فتعجل كل نبي وعوته وادى اخبات
وعوقى شفاعة امتي الى يوم القيمة فبنيته ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يترك شفاعة
شيئا رواه مسلم في الصحيح ومنها الحديث الواردة في اخرج عصاة المؤمنين من النار
وهو حديث طويل جدا وحصول ذلك ان اهل الجنة يبعثون من الغم والكرب لا يطيقون
فيستخفون الانبياء وصلواتهم تعالى وسلامهم عليهم واحدا بعد واحد الى ربهم فلا يشفع
احد منهم لشفقة اهل ذلك اليوم عليهم حتى ياتون خاتم الانبياء وهم فيقولون لربنا
لنا الى ربك الاتري الى ما نحن فيه قال هم فانطلقوا مستأذنين على ربي فيقولون
فاذرايت ربي وبعثت ساجدا فبذعتني ماشا ولسه ان يدعيني ثم قال ارفع راسك
محمد وسئل لطفه واشفق تستضعف فاحمد ربي محيا عظيمها ثم استضعف فبذعتني جدا فاطلمهم
الجنة ثم ارجع وافعل كما فعلت اولا فبذعتني جدا فاطلمهم الجنة وافعل كما اذرا

الى ان يقول يا رب ما تبتغي ان رالا من حبس القرآن اي حبس عليه فمخروجه وهذه الآية
ونظيرها وان كان كل واحد منهما دروبا بالاحكام الا انها كثيرة جدا وبينها قدر
مشترك وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى دروبا
على سبيل التواتر فيكون حجة والاحاديث الواردة على ان الشفاعة لا يشفع العصاة فانما
تدل على انه عليه السلام لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض موطن القيمة وذلك لا يدل على
انه عليه السلام لا يشفع للجنة لاحد من اصحاب الكفاية ولا انه ممنوع من الشفاعة في
جميع المواضع **ول** تفصيل لما اجمعه في قوله اذكر وانتم في ان تفصيل اقسام تلك النعم
المعنى في التذكير واودخل في التوزيع على الكفاية بها فكانه قال اذكر وانتم في اذكر وانتم
اذا نجيتكم واذا فرق بين المجرمين واذا وعدنا موسى وحبسه مسطرفا على قوله نعمتي يدل
على ان اذها منصرفا على ان منصرفا لبقوله اذكر وانتم مسطرفا عليه وهو مخالف
لما احتجنا المحض من ان كلمة اذ واذا لازمة الظرفه ومثلها النصب اذ بالظرفه
كما ذهب اليه الجمهور وذهب بعض العلماء الى انه لا يلزم ظرفيته بل يجوز وقوعه مستداه
نحو اذا نيتك اذا تقي زيدا ليك اي وقت اتيا في اليك وقت اتيان زيد ليك
وكجز وقوعه مفعولا به كقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اني لاعلم اذا كنت عني
راضية واذا كنت عني غضبية فان اذها منصرفا على ان منصرفا لا علم
وقد يقع اذ مجردا والمحل بالاصافة اليه نحو يؤمذ وبعده اذ بالاصافة ولم يفتق المحض
قول هذا البعض بل جعلها لازمة الظرفه واول المواضع التي يلحق كونها فيها ظرف
بمحل الكلام على التقدير فتقدير الحديث لا علم غضبيك عني ورضاك عني اذا كنت
وقوله تعالى واذا اذرا عالا اذ اذرا رومه بالاحقاف وقوله واذا اذرا عالا ايوب
اذا نادى ربه في تاويل اذرا اذرا اذرا وقت اذرا رومه ووقت نداء ربه فبذعتني
احداث واقدم الظرف مقامه فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله تعالى واذا نجيتكم في تقدير
واحداث اذ نجيتكم كما نه قيل اذكر والنعمتي واذا اذرا اذرا اذرا نجيتكم والنجية
التفخيص من كروه وشدة ومشة الايجاد وقيل الايجاد تفخيص قبل الوقوع في
المهلكة والنجية التفخيص بعد الوقوع فيها فلماذا قال الله تعالى واذا فرقتم بين المجرمين
فانجيتكم لانه تفخيص قبل الوقوع وقال هنا نجيتكم لانه بعد الوقوع وهذا الفرق اضعيف
لانه في قال نجيتكم لانه من مواضعه ولم يكن ذلك بعد الوقوع والصحف انها سبب
والنجية المكان المعاني لان من صار اليها فخلص **ول** شخص لاصافة الى اذرا الخطر

٣٢٨

في الزمان
والا في

اي في اولي القدر والمنزلة فان خطر الرجل قدح ومنزلة يعني ان الال انحصر الال
من حيث انه لا يضاف الي البلاد ويجوز في الال من ذلك فلا يقال آل مكة وال
مصر وآل البيت وآل الاسام وآل النبي وآل حمزة والاهل يضاف الي جميع ذلك
ولا يضاف من العقلاء الا الى طبع خطر في اهل الدين والدين كما قال النبي وحي ام الدنيا
فقط كما قال فرعون وفي الراغب قيل الذين يتخصصون من النبي ضربان ضرب
يتخصص منه بالعلم المتقن والعمل المحكم فيقال لهم آل النبي وضرب يتخصصون منه بالعمل
على سبيل التقدير دون العلم المتقن ويقال لهم امه فكل آل النبي اخته وليس كل امه
آله وقيل لغيره من محمد ان ناس يتولون مسكون كقوله آل النبي فقال كذا لواء وصدوا
قيل في معنى كذا لواء وصدوا قال كذا لواء ان الناس على ما علم عليه من التقصير في دينه
هم آل محمد عليه السلام وصدوا انهم آله اذا قاموا بشريعة شريفة فمن صنع الشريعة
فليس منه وان قرب نسبه ومن حافظ على شريعة فهو منه وان بعدت نسبه والحق
قوم نسبوا الي علق من اولاد نوح عليه السلام وهو علق بن لا ودر بن سام بن
نوح وم وسكان الشام منهم سموا بالجبالة وملك مصر منهم سموا بالفرعون
فليس المراد بالعالمه هنا جميع من نسب الي علق بل الذين كانوا اجاص منهم
وفرعون مجرد بالاضافة كقوله في موضع الخبر لانه غير منصرف في المعنى والتعريف
واختلف في انه علم شخص من ملك مصر او علم جنس بان يكون موضوعا لحقيقة
الذهنية التي يبعثها عن ملك العالمه الكائن في مصر ويكون اطلاقه على فرد
خارجي من افرادها كالذي ارسل اليه موسى وم المسبب مصعب بن ريان وقيل
بالوليد بن مصعب وقيل ان اسمه قابوس لانه موضوع بازاء ذلك الفرد حقيقة
بل يكون تلك الحقيقة الذهنية مطابقة لكل فرد من افرادها اي وجبة مطابقة لكل
العقل الجزئية واخاره امص حيث قال وفرعون لقب لمن ملك العالمه قال
الامام اما فرعون فهو علم لمن ملك العالمه كقبضه وهم قل ملك الروم وكسرى ملك
الفرس وتبع ملك اليمن وحقان الملك الترك والقبيل ملك حمير والاني شي
ملك الحبشة واطليموس ملك اليونان ولم يكن من الزاعة احد شدة غلظة ولا
اقسى قلبا من فرعون موسي مع كون العتوة والغلظة حالة مطردة فيهم وكون
العتوة والازالة لهم مطردا فيهم شق من اسم فرعون قوله فرعون الرجل اذا علمي وطني
وتجبر **ول** وكان فرعون موسى مصعب بن ريان يعني ان اسمه مصعب

فرعون
بمعنى العرف

فرعون
الملك

قال الامام اختلفوا في اسم قبيل اسم مصعب بن ريان وقيل اسمه وليد بن مصعب وقيل
بن منبه ان اهل الكوفة قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط
وفي معالم التنزيل وفرعون هو الوليد بن مصعب بن ريان وكان من القبط لان
العالمه وغيره اكثر من اربع مائة سنة وهو قول المص وقيل ابنه وليد بن قابوس
عاد ولا اختلف في ان فرعون موسى هو فرعون يوسف عم او غيره اشارة مص
الذي انتمت رانه غيره بدليل تعبير اسمها وتباعد ما بينهما من الزمان روي الامام
عن وهب انه قال ان فرعون يوسف هو فرعون موسى لم يزل موسى ولقد جاءكم
يوسف من قبل بالبينات ثم قال هذا غير صحيح اذ كان ملكا ودخل يوسف مصر
ومن ان دخلها موسى ام اكثر من اربع مائة سنة ثم روي عن محمد بن اسحق انه قال
هو غير فرعون يوسف فان فرعون يوسف كان اسمه ريان بن الوليد ولو صح
فرعون موسى قد عمر اكثر من اربع مائة سنة كما ذكره محلي السنة في معالم التنزيل
لا يمكن ان يكون فرعون يوسف فرعون موسى وم ولله علم حقيقه الحال قوله كما يتوهم
سوء العذاب هذه الجملة في محل النصب على الحالية من آل اي حال كونهم سابقين في حوز
ان تكون مستانفة مجردا لاخبار بذلك ويكون حكاية حال اضيقه **ول** ثم منقول
اول ليعرفون وسوء العذاب ينزل ثانيا له لان سام يتعدى الى اثنين كما عطف
ومناه اولاه كذا والزمه اياه او كلفه اياه وفي المحاشي السعدية بينوكم سوء
العذاب اي يطبقونكم وفي الصحاح بغيت الشيء طلبته وبغيتك الشيء اي طلبته
لك وفي الاساس اتبني ضالتي اي طلبتها وسميت المرأة المعالقة اردتها منها
وعرضتها عليها وسميتها خسفا والاصل سام البائع السعدية اذا عرضها للبيع وذكر
ثمنها وسامها المشتري واستاها طلبها وما ذكرنا من المقصود من غير تكلف
تضمين المحل والمكلف انتهى كلامه راد به التبريز على القبط حيث قال قوله كانه يعني
يبعدكم سوء العذاب اي يطبقونكم كمن اطلب متعدي المنقول واحد فلا بد من تضمين فعل
آخر متعدي المنقول وهو التكليف اي يطبقونكم مكلفين ايكم سوء العذاب وكذلك
الارادة لا تتعدى الا الى منقول واحد فبضم مني المحل اي يربوونكم حالين ايكم
على سوء العذاب قال الراغب والسوم اصل العذاب في ابتداء الشيء فهو لفظ معني
مركب من العذاب والابتداء فاجرى مجرى العذاب فقبيل سام الابل في سائبة
اذا فرغت في الرعي فلم يتعد وتان اخرى اخرى مجرى العذاب فقبيل سميت الابل

١٣٢٩

في المرعي وسمته كذا التوك بفتحة كذا ومنه السوم في البيع فمدى تعدية وهو قول
واصل السوم الذاب في طلب الشيء **والفظة** اي شدة وشدته يقال قطع بالضم
الامر لفظه فهو قطع اي شديدا شنيعا وشدته في الشدة والشدقة وسماه
يسوده سودا بالفتح وسماه نقيض سوره واسا واليه يفيض احسن اليه والاسم السود
بالضم وهو سينا وكل يسود الانسان من آفة واداء والسود والسوي الحسن
والحسنى وزنا ونقيض له معنى ولما كان العذاب كله سيبا قبيحا فسود العذاب بما
اقطع منه جعل له تعالى ما يسوون لهم من العذاب ايقع بالنسبة الى ما سواه من العذاب
حتى كما ليس يقبح بالنسبة اليه **والجملة** اي جملة يسوونكم في حال من ضمير المحي طيب
في حيثما كنتم قوله لان فيها اي في الجملة المذكورة **البيان** لیسوونكم اما بان تكون
مستألفة لبيان كيفية سوزهم لهم سود العذاب كما في قول كيف كان سوزهم العذاب
فقبل يذبحون او بان تكون بدلا من الجملة التي قبلها كقوله متى ماتا تمينا في ديارنا
فان البدل فيه معنى البيان ايضا ولذلك ترك العطف هنا وعطف على سوزهم اجزيم
حيث قيل واذا قال موسى لقومه اذكروا نعمتي عليكم اذا نجىكم من آل فرعون يسوونكم سود
العذاب ويذبحون ابناؤكم ويستحيون نسائكم لانه لم يقصد بقوله يذبحون ابناؤكم
بيان كيفية سوزهم العذاب حتى يجب ترك العطف بل جعل قوله يسوونكم مفسرا لسياج
طرق التعذيب والتكاليف الشاقة سوى الفرح وجعل الذبح شقا آخر سوى سوز العذاب
فما كانا من متعابرين صح عطف احدهما على الآخر وفي التيسير قوله يذبحون
ابناؤكم يحوز ان يكون تعبير القوله يسوونكم اذ لا عطف بينهما ويحوز ان يكون اذ آخر
سواه فقد قال في آية اخرى يسوونكم سود العذاب ويذبحون باؤكم بالواد وذلك
وليس المغايرة وحذف الواو لانهما كذا فيهما من قولك اكرمتك وبيت لك وليت
والذبح قطع المقوم والادواج واصلة الشق يقال ذبحت المسلى فتقت عنه
والشدة يد فيه للتكثير كما يقال فتحت الباب وفتحت الابواب وهذا يدل على ان المراد
بالتكثير تكثير المفعول وقال الراغب وخصيص التذبح دون الذبح تبنيها على كثرة
ذلك منهم وهذا يدل على ان المراد كثرة النسل وتكرار الابناء كثرة مثل هذا النسل
انما يكون بكثرة المحل وقوله يستحيون يستحيون من محبته والمعنى يستحيون من محبته
ولا يقتنون احيا وقيل اي يقتنون حيا والمرأة اي فرجها ينظر دون اهل الهائل
ام لا والحيا والفرج وسمى به لانه يستحي من كشفه وقيل يحتمل ان يكون من الحيا التي هي

هي كصحة نف نية استحيون من قتل النفس ولما لم يخافوا من ان تم قتل الابد بالاناء
الرجال البائسون دون الاطفال الصغار وعبر عنهم بالابناء واعتبارا بما كان قولا
عليه ولانه ذكرهم في مقابلة النفس والذات واسم البائسات فكذلك المراد من الابناء
هم الرجال البائسون فالمراد ان كان يامر بتقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه
والتعج لاف وامره وهذا القول ضعيف لان لفظ الابناء يتبادر منه الاطفال
وقد حمل فيه على الرجال ولان الاقدام على قتل جميع الرجال على كثرتهم واحتمالهم الى
استخدامهم في الاعمال الشاقة غير معقول ولو كان كذلك لم يكن لآلها موسى وم
في ان بورت حال صغره لمعنى والاولى ما ذهب اليه اكثر المفسرين وهو ان المراد
بالابناء والاطفال الصغار دون الرجال الكبار فان لفظ الابناء وحده يكون باقيا
على ظاهره وهو انما مراد في سبب قتل الابناء وهو ما روي ان فرعون
راى في المنام ما را اقبلت فمريت المقدس حتى اشتد على سوزهم فاقطع
وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة والمنجيين وسألهم عن ذلك فقالوا اخرج من
بيت المقدس من يكون اهلك القبط على يده وقيل ان المنجيين اخبروا فرعون بذلك
وعينوا له السنة فلما كان فرعون يقبل ابناؤهم في تلك السنة بان عين رجالا
وامرهم ان يطروا بيوت بني اسرائيل كل يوم ويضبطوا اموال نسائهم اجمعين فوضعت
منهم مولودا ذكرا اقتوه ومن وضعت انثى تركوها حيا فهذا المذكور لصح ان يكون
المراد بكل واحد من الابناء والذات والاطفال الصغار وفي التيسير وجعل المرأة
ولا واحد لها من لفظها وهي في الاصل اسم البائسات دون الصغار وانما ذكر ذلك
هنا وان كانوا يقتلون ذلك الصغار اعتبارا بالمال فان البنات كما لم يقتلن
بل وصلن الى حد التذبح وجاز اطلاق لفظ النفس عليهن من حيث انهن بصيرات
بعد البوغ وهذا القول ولا يلد والافاج الكفار وقوله اعصر خراج الابناء فانهم
لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجر اطلاق اسم الرجال عليهم ثم قال فان
ان كان ذبح البنين من سود العذاب فاستبقا البنات لم يجعل من سود العذاب
مع انه سلامة ولعمرة قلنا لانهم كانوا يستبقون الاسترقاق والاسترقاق روي
المشقي الكبار ولان بقا البنات مما يشق على الاباء ولا سيما بعد ذبح البنين
فان بقا النسوان بدون الذكور ان يوجب صيرورتهن مستقرسات الاعداء
وذلك نهاية الذل واللعون **والسورة** محنة البلاء اسم ممدود من البؤ وهو الاستمرار

٣٤

والعجبة يقال بلاء ببلوه بوا ذاب به واختبره وبلاء لبلاء وبلاء بلاء
اي اختبره قال الراغب البلاء اصله من بلى الشرب يبل على كسرة الباء وان فتحها مدوت
ويقال بليت فلان بلى اي اختبرته كما في اخلاقه من كثرة اختباره في بلى وسيرته بلاء
من حيث انه بلى الجسم وسمى التكليف بلاء لان التكليف كلها مشتق على الاطلاق
فكانت بلاء على الاطلاق من هذا الوجه ولان التكليف اختبارات ولهذا قال العبد
ولسبوتكم وقال لسبوتكم ونحو ذلك ولما كان اختباره لسبوتكم في تارة بلى لسبوتكم
وتارة بلمضا ولصبر واصار المحنة والنجاة جميعا بلاء فالمحنة مقتضية للصبر والمحنة
مقتضية للشكر وقد تفرق ان القيام بحق الصبر يسير من القيام بحق الشكر فصار الحق
اعظم البلاء من وهذا النظر قال ابو الموديين على بن طالب رضى الله عنهما في شرح عليه
في دنياه ولم يبدوا انه كثر به فهو مخذوع عن عقده ورتب منتهى تعقب محنة ومحنة لفضي
الى منتهى ولهذا قيل رب مغبوط بنعمة هي داؤه ومرحوم لشدة هي شفاؤه فاذا من
النعمة ما هو لفته ويكون البلاء متساويا للايمان قال سفيان بن عيينة ما بالحنان والحنان
وقال ويبدوكم بالشر والخير فتنة والبلاء في الآخرة يمتثل ان يراد به الشكر بحسب احتمال
ان تكون الاشارة بقوله وفي ذلك الاصل مصدر تجيبكم وهو التفتحة من كل فروع
التي هي نعمة مقتضية للشكر والى مصدر يسعون ويذنون ويستحيون وهو لفته مقتضية
لصبر فان حمله على النعمة والشدة كان المعنى وفي ذبح الالباب واستحباب البنات
لاستتر فاق واخذت بلاء ومحنة وان حمله على النعمة كان المعنى وفي تجيبكم من
هذه المحن نعمة عظيمة وحمله على النعمة وفي نظر الى قوله من ربكم فان كلمة من فيه لا ابتداء
الناية والتي صدرت من الرب تعالى بالذات هو النعمة واما النعمة فانما تصدر بالعرض
وايضا هو وفق بمقام تعدد النعمة وتذكير ما توحيه لهم على كفايتهم بها ورجوعهم
حمله على النعمة كما يدل عليه انه قدم هذا الاحتمال بناء على كونه انبى بما هو قرب منه
اعني قوله يسعونكم سوء العذاب يذنون ويستحيون وعلى ان في تعظيم المحنة تعظيم نعمة
الانجاء منها وفي قوله من ربكم اشارت الى تعظيم تلك المحنة لصعدها من القادر
العزيم القهار الذي لا امر وحكمه ليس بايثاء وحكم ما يريد واشارت الى ان
ان النعمة والنقمة معا وان ههنا من باب استعمال المشترك في معنيين على ما ذهب
من يقول به ومنهم من قال في قوله تعالى وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم واجتاز الالباب
احدهما المنة التي هي الانجاء من كل فروع دنائها المحنة التي هي ذكركم الالباب والى

١٤١

ول اطلق عليها اي اطلق لفظ البلاء والموضوع للاختبار وعلى كل واحد من النعمة والمحنة
المختبر بها على طريق المطلق لفظ المصدر على المفعول والمطلق اسم الامر المطرب على ما يرسل
به اليه **ول** ونحو زان يث ربذكم في الجنة اي الجنة صنيعا لفرعون وانجى له في
بني اسرائيل منهم وان يراد بالبلاء اصل معناه الذي هو الاختبار الحاصل بكل واحد منها
ونحوهما كما قيل وفي كل واحد منها بلاء ومختار من ربكم **ول** بتسليمهم عليكم هذا على
تقدير ان يث ربذكم اي صنيعهم ويراد بالبلاء المحنة وقوله وسببت موسى لوفيقه
لتخصيكم هذا على تقدير ان يث ربذكم اي مجموع الصنيع والنجاة ويراد بالبلاء
الامتحن الحاصل بهما الشرايع بينهما **ول** وفي الآية تشبيه على ان يصيب العبد اي
على احد من عباده لسبب غير الحان او شرا اختباره من لسبب تعالى هذا على تقدير ان
يكون الاشارة الى مجموع الصنيع والنجاة ويراد بالبلاء الامتنان الشرايع بينهما فانما
لما خاطب بنى اسرائيل بان اصحابكم من الله الذي هو صنيع كل فروعكم من الخير
الذي هو انجاء لسبب تعالى اي انكم منهم بلاء ومختار من ربكم امتحن بركم على نعمته وصبركم
على محنته فهم منه ان يصيب كل احد من الخير والشر من قبيل الاختبار والى الاشارة الى
في العدة واما اذا كانت الاشارة الى الصنيع فقط واريد بالبلاء المحنة او الى الانجاء فقط
واريد بالبلاء النعمة فان لفهما المعنى المذكور من الآية فيه خفاء وللفظ المختبر من على صيغة
اسم المفعول اي يكون العبد الشكر على المسار والصابر على المضار من غير المتجننين
لكونه جامعا للاسما من الاخلاق وربها وهو الشكر والصبر **ول** يسعونكم فيها
قال الرشمسي فان قلت ما معنى يث ربذكم قلت فيه اوجه ان يراد انهم كانوا يسعون
ويغفرون الما عند سركم فكانا فرق بهم كما يفرق بين السجين بالوسط بينهما
فيكون الفرق لغوا والباء والستعانة بناء على تشبيه ذواتهم بالآلة كما قيل
فلحقا البحر بكم كما يفتق الجسم بالسيف ونحوها والوجه الثاني ان يكون
الفرق لغوا ايضا لكن بان يكون معنى الباء السببية الباعثة بمنزلة اللام كما قيل
فرقا بسببكم ولاجل انجائكم والوجه الثالث ان يكون الباء للمصاحبة ويكون الفرق
مستقرا منصوبا ليجل على الية بمعنى فرقا ملتبس بكم كما في قول ابن القيم
كان خير لنا كانت قدما تستحق في تحولهم احليبا فرقت غير فارة عليهم تدوس بنا الحجامم والتقريب
اي تدوسها ونحن راكبوها وهي ملتبسة بنا يصعب خيلها بانها الفت الحروب لا تقف
من القسطنطين وانما كرام كانت تستحق تصليب وهو من اللبن التريب الهد بالخلب والرب

انما تسبق به بحيل خاصة والترتيب جمع تربية و على عظام الصدر و الخوف حرجف بالكلية و
وهو العظيم الذي فوق الرماغ و الخرج عظم الاس المشتمل على الدماغ يقال واس الشئ حرجفه
يدوسه و دوسا اذا و طنه و مشى عليه **ال** على باب الكثرة اي كثيرة المغول و هي الكسب
يقال فرق بين الشيبان و فرق بين الشبار و الاسباط و الاسباط و هو القبيضة و الاسباط
في بني اسحق كالعقبيل في بني اسمعيل و في القبطية السبط ولد الولد و الاسباط
من بني اسراييل كالعقبيل من العرب و هم اولاد اولاد و يعقوب عم و قد خرج موسى منهم
ول راد و فرعون و قومه جواب عما يقال طاه لآية يدل على ان الاعراق
انما تعلق بالفرعون و قومه مع انه قد كان من المنزقين فاجاب عنه اولاد
بانه وان كان من المنزقين الا انه اقتصر على ذكرااته و بيان اعراقه كون اعراقه
موسى معلوما بطريق الاولوية لكونه اعني من آله و طنج حتى بلغ في طغيانه ان ادعى
الاولوية و الربوبية فكان ادعى بالاعراق و ثانيا بان لآله الهة بمعنى الشخص و
الصالح ان الرجل اله و عياله و آله ايضا اتباعه و لآله ايضا الشخص فالفرعون
نفسه كما في قوله تعالى مما ترك آل موسى و آل هرون يعني نفس موسى و هرون يقال
غرق في الماء من باب علم اذا رست فهو غرق اذا كان لم يمت بعد فاذن
فهو غريق و جملة الغرقى كما لم يرضى و يخرج **ول** و اتهم تنظرون ذلك اي لا يخفى
المجمل لا سمح الله لا من منقول الجيتكم و النظر ان كان نظره يكون معنى النظر الى الاجابة
مستهددة و الاحساس به وان كان نظره بصيرة و هو الذي يدرك المعقولات
و نظر البصر كما في و من نظر البصيرة يكون معنى النظر الى الاجابة و ادراك فيه من اللفظ
العظيم و اعتبارهم بذلك كمال قدره لسهة شاملي و عناية به **ول** ادعوا لهم و اطاب
البحر عليهم منى على ان يكون الجملة حالا من آل فرعون و انما في قولنا فانهم لما
خرجوا من البحر و اطابق البحر على فرعون و قومه **ول** و انطلق البحر عن ابيته
مذكرة كما روي ان بني اسراييل لما خرجوا مع موسى من مصر ليلا و ساروا نحو البحر
فاذركم فرعون حين اشرفت الشمس فلما تراءى لهما قال لهما يا بني اسراييل انما اردت ان
اي هذا فرعون خلفا ان ادركنا قتلت و لهما ما ان و خلفا غرقا قال
موسى كلا ان منى ربي سيهدين فادح لسهة ليه ان ضرب بعصا البحر فصره فانطلق
فكان كل فرق كالطود العظيم و ظهر فيه اثنا عشر طريقا لكل سبط طريق و ارتفع الماء
بين كل طريقين كالجبل العظيم فارسل لسهة لرخ و الشمس على البحر حتى صار ييب فحاضت

٢٤٢

بنو اسراييل البحر كل سبط في طريق و عن جانيهم الماء و كالجبل الضخم و لا يرى بعضه بعضا
فخ فوا و قال كل سبط قدام اصحابنا و اغراقا فقال موسى كبير و فانهم على طريق
مثل طريقكم قالوا لا نرضى حتى نراه فقال موسى عليه السلام انتم اعني على اخلاقكم السببية
فادح لسهة لالي ليه ان قل اي ان كاشتر بعصاك بكذا و بكذا اي كذا و شمالا فصار
فيها كوي ينظر بعينه الى بعض و يسمع بعضه كلام بعض و هو قول المص و ينظر بعينكم
بعضنا ف رواحتكم فخرجوا من البحر سالمين فلما جازوا فرعون موسى و وصل فرعون
مع قومه الى البحر فرآه من خلفا فدخلوه جميعا فارسله تعالى البحر ان ياخذهم فانظم
عليهم و غرقهم جميعين و روي ان قوم موسى سالوه ان يرسلهم لسهة شاملي حالهم
فقال موسى ربه ان يرسلهم اياهم فلفظ البحر الف الف و ما في الف نفس و فرعون
مهم في نظر واليه طافوا و ان البحر يقبل و ارحم من يشوم كونه فهو قوله تعالى
فاليوم نجيتك بيدك لشكون لمن خلفك آية اي يخرجك من مضيق البحر الى السعة
ليراك الناس و تكون عبرة لهم **ول** روي انه امر موسى عم اي روي انه تعالى
لما اراد غرق فرعون و القبط و بلغ بهم الحال في معلوم لسهة شاملي انه لا يرون احد منهم
امر موسى عم بني اسراييل ان يستعبوا و احتق القبط و ذلك لترضين احداهما ان
يخرجوا خلفه لاجل المال و ان في ان يبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل جبرئيل عليه السلام
بالعشي فقال لموسى اخرج قوتك ليلا و هو راو و في قوله تعالى و ادعينا الى موسى
ان اسر بعبادى و كانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا و كان
كل سبط خمسون الفا و قل فرج موسى في ستمائة الف و عشرين الف مقاتل
لا يعدون ابن العشرة لصغره و لا اثني عشرين لكبره و كانوا يوم و خفا مصعب يعقوب
اثني عشر و ستمائة الف ما بين رجل الى امرأة و عن اسرود رضى لسهة كان
اصحاب موسى ستمائة الف و سبعين الفا و بالجملة ان موسى جمع قومه ف روا
ليلا و موسى على ساقهم و هرون على مقدمتهم فبلغ ذلك فرعون فخرج قومه و امرهم
ان لا يخرجوا في طلب ابي اسراييل حتى يصبح الديك اقال الراوي قوله ما صاح
ليسته ديك فلما اصبحوا فرج فرعون في طلب بني اسراييل و على مقدمته ثمانين
في الف الف و سبعمائة الف و قال قنادة اجتمع اليه الف الف و ثمانمائة الف نفس
كل واحد منهم على فرس حصان فاتبوهم مشر من اي بعد طلوع الشمس فلما تراء
الجمعان قال اصحاب موسى انما لم يكون افعال موسى كلا ان منى ربي سيهدين

الى آية القصة وروى ان فرعون لما بلغ شاطئ البحر رأى ابليس واقفا فيها عن الريح
في البحر فتم بان لا يدخله في وجهه بل عليه السلام على وجهه فقدم فرعون ودخل البحر فلما
دخل فرعون البحر صاح مياحا نزل دم فقال الحقوا آية ثم باؤكم فلما دخلوا البحر باسهم
اخر لسه تنال الماء حتى نزل عليه قال الامام ان فرعون لما مات هبط في البحر وكان
عاقلا فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان من عمله بل لا بد من قهر عالم مخالف
سائر القادرين فكيف يقع على الكفر مع ذلك ثم قال فان قلت في الجواب انه
كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل العنك والمخرد قلت فاذا عرف
ذلك بقية فكيف استجاب زور ريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في
تلك الساعة كالمنظر الى العلم بوجوه الصانع وتصديق موسى ثم قال واخبار اشهر
من ان حبت الشيء ليعي وجهه وحبه الحياة والتبليس حمله على قتيمة تلك المهلكة وروى
ان فرعون لما وصل الى البحر فرأه منقلبا قال لقومه انظروا الى البحر انضقت من عيني
حتى ادرك عبيدي الذين انقوا او غرقت البحر **والجواب** واعلم ان هذه الواقعة اعظم
ما انتم لسه تنال به على بني اسرائيل من حيث انهم لما دعوا في استناده المضيق الذي هو
كون وراة هم فرعون وجنوده وقد امهم البحر فان توغفوا ادركهم العذاب
واهلكهم باشد العذاب وان ساروا غرقوا فاحذروا اعظم من ذلك ثم انزل
نجاه من كسل ذلك المضيق ولم يقتصر عليه بل اهلك عدوهم بالكلية بمحضهم كما قال
وانتم تنظرون فانه لو اقتصر على نجاتهم ولم يهلك عدوهم لكان الخوف باقيا
بناء على احتمال ان يجتمع آفة اخرى واحتمال كونهم يظفوا بها عليهم والكلوهم
فلما اغرقهم لسه تنال فقد تحسم مادة الخوف بالكلية وان لم تكن تكون اعظم من هذا
واي فرح وسرور يكون اشده منه ومع ذلك فقد اورثهم لسه تنال ارضه وديارهم
واموالهم بجميع انواعها واصنافها وهذه كلها نعم دنياوية وتلك الواقعة متعلقة
على نعم متعلقة بالدين ايضا فانهم لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن
قلوبهم الشكوك والشبهات من حيث ان دلالة مثل هذا المعجزة على وجود الصانع الحكيم على
صدق موسى عم توفيق العلم الضروري فكانه تنال في رفع عنهم مؤنة النظر الى الحق والاشارة
الشاق فهومن اشده داعي الى ثبات بني اسرائيل على تصديق موسى وم لا انقضاء
ومن اقوى الدواعي لفرعون وقومه الى العلم بوجوه الصانع الحكيم وتصديق موسى
والتبري بما كانوا عليه من الكفر والعدا والادعان بان الامور كلها بيد الله حيث

انه لا عز في الدنيا اكل مما كان لفرعون ولا شدة اشد مما كانت لبيتي اسرائيل ثم ان السكا
في لحظة واحدة جعل العزير ذليلا والذليل عزيزا وذلك بوجوب لقطاع القلب
من علق الدنيا والقبال بالكلية على خدمة المولى والتوكل عليه في كل الامور وكل
هذه من النعم المتعلقة بالدين **والجواب** ثم انهم اتخذوا العجل يعني ان قوم موسى ام
مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الواضحة الداعية الى حسن الاتباع
لموسى عم وكمال الانقياد له فقد خالفوه في امور حتى قالوا اجعل لنا الهة كما الهة
واما انه محمد وم فمع ان معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه معجز الا بالانظار
الدقيقة والتأملات الدقيقة انظروا والنتيجة عم وما خالفوه في امر التوبة وهذا
يدل على ان هذه الامة افضل من امة موسى عليه السلام فان عاقبة بني اسرائيل بعدهم
عن الخطيئة والذنوب واختصاصهم بالبلاوة والعلمة حاجوا في التوبة الى معانية
الآيات العظم كقتل البحر ورفع الطور واحيا الموتى حتى ان بعضهم لم يشبهه بها
وفعلوا ما فعلوا واما العرب فخالف ذلك لانهم كانوا اصح فطنة او ذكاء وارباب
عقل سليم وطبع مستقيم فلا جرم اقتصر لسه تنال في معاني الآيات الدقيقة والمعجزات
الخطيئة التي لا تدل على صدق مدعي النبوة الا بالانظار الدقيقة بخلاف معجزات موسى
فانها في الدلالة على صدقه كالامور الضرورية **والجواب** عن امة محمد عليه السلام متعلق
بمقول وقوله واخبرنا عنها مستدرا ومن جملة معجزاته خبيرة وضمير عنها راجع الى هذه
الواقعة والوجه في كون الاخبار والذنوب معجزة انه عليه السلام قد علم من حاله انه كان
اقبل لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب اهل الكتاب ومع ذلك قد اورده على اهل الكتاب
من اخبارهم المخصصة بما لا يعلم الا من مطالعة الكتب السماوية ومن المعاني لطفها بالها
فعلوا بذلك امة عم انما اخبر بها عن الروح وان صادق في دعوى النبوة فصا بذلك
حجة لهم على اليهود وحجة لنا في تصديقه قوله **والجواب** واذا اعدنا موسى بالبين
اي واذا ذكرنا حادث اذ اعدنا وهي التهمة الثالثة من النعم المخصصة على قوله
نعمتي في قوله اذكر وانتم موسى موسى بن عمران بن كاهن بن لاوي
بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وقيل ان موسى اسم مركب من كلمتين بالعبودية
وهما مودشا بالثين المعجمة فهو هو المودشا وبسبب انهم وشا هو الكبر فسمته العرب
فخا لموسى وقالوا انما سمي به لان امة جعلته في التابوت حين عاقبت عليه
من فرعون والقصة في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته من استجاب وعند بيت فرعون

٣٤٣

فخرجت جوارح آسية امرأة فرعون يسمن فوجدن التابوت فاختزنه فسمي بالكتاب
الذي صيب فيه وهو كما في التوراة وقد يتعدى الى مفعولين فهو مفعول الاول
واربعين مفعوله الثاني فان قلت حتى ظرف الزمان ان يكون انتصابه على الظرفه
فكيف انتصب ههنا على انه مفعول قلت لا يجوز انتصابه على الظرفه لانها لف المعنى
او ليس المعنى انه ساء وعده في اربعين ليقه فلا بد من كونه مفعولا به مع انه مفعول
والسعد واعداه النقصا واربعين ليقه كما في قوله اليوم اربعين يوما منذ خرج فلان
اي تمام الاربعين حذف المضاف واقدم المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى وسئل النبي
قال المفسرون ان السعد لما اخرج موسى وبنو اسرائيل واغرق فرعون وامن بنو
اسرائيل من عدوهم ودخل مصر لم يكن لهم كتاب ولا شريعة مهيمة فواعد الله موسى
ان يؤتية الكتاب فيه بيان ما يترون وما يذرون واجره ان يعوم ثلثين يوما
فضامه وصلا ولم يطعم شيئا فتغيرت رايته فنه فمد الى في وشجرة فمضتها فادوى
لسعد الى ما علمت ان خلف فم الصائم اطيب عندي من ربح المسك واجره
ان يصل بها عشرة اقم ميعقات ربه اربعين ليقه كما في الوسيط معني هذه الرواية
مكون المواعدة في اول الامر على النقصا ثلثين يوما ثم كانت اعمى النقصا واربعين
يوما فقولك ساء ههنا اربعين ليقه معني على ما تقرر عليه الامم اذ قال الامم قوله
ههنا واعدا موسى اربعين ليقه ليند ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين
وقوله في الاعراف واعدا موسى ثلثين ليقه وانما ما بعشر ليند ان المواعدة كانت
في اول الامر على الثلثين فكيف اقرض بينهما اجاب الجبصرى فقال ليس المراد ان
وعده كان ثلثين ليقه ثم بعد ذلك وعده بعشر ليقه وعده اربعين ليقه جميعا
وهو كقولك ساء ثلثة ايام في الحج وسبعة اذ ارجعت تلك عشرة كما قلته **ول** وعيها اي
عن المدة المحضرة ولا عطف والتورية بالليالي والم يقين اربعين يوما لان التوراة
وضعت على سيرة التوراة والليالي واول الشهر ليقه والايام تسع ليقه وقيل لان الكلمة
سابقة على التوراة في الاصل يؤيده قوله تعالى وآية لهم ليس تسع منه النهار حيث حصل
ليس اصلا وانها راجعاً عنه يشمله تان ويسد عنه اخرى وقرأ ابو عمرو
واذ واعدا بقوله لان المواعدة تكون من اثنين ولسعد كما منقذ وبالوعد لا يساركة
موسى فيه فلا يستقيم صيغة المضافه ههنا واكثر التوراة وقرؤا واعدا من المواعدة
با وعلى فانه ما كان من موسى عليه السلام من القبول والمجيء لميعقات الى الطور بحريا

لا يخفى زما وعده لسعد كما من الوجع واعطى الكتاب مقام الوعد فصار ما وقع منها كالعهد
الواقع من اثنين وايضا فان المفاعلة قد تقع من الواحد نحو رقت الكفيل فلهذا
مكون التوراة بمعنى واحد قال كى والاشتيار واحد ما بالالف لانه لا يجوز عد
وقبول يقوم مقام الوعد فصحت المفاعلة قبل ما وعده لسعد كما موسى ان ينزل عليه
التوراة قال موسى لقومه ائني ذاهب لميعقات ربى آتاكم كتاب فيه بيان ما يترون
وما تذرون وواعدهم اربعين ليقه ثلثين من ذى القعدة وعشر من ذى الحجة
واستخف عليهم اخاه هرون وكلمت على الطور اربعين ليقه ولما تم ميعقات ربه
اربعين ليقه انزل عليه التوراة في الاواح وكانت الاواح من زهر حرد وقرية
رهب نجيا وكلمت من غير واسطة واسمعه صير القلم وقال ابو العالوية بلغنا انه لم
يحدث حدثا في الاربعين ليقه حتى هبط من الطور وروى انه لما جاء وقت الزمان
الى الطور جاءه جبرئيل عليه السلام على فرس يقال له فرس كميح لالتصيب شيئا الا جي
ليذهب بموسى الى ربه فراه السامري وكان رجلا صالحا قد ظهر الايمان بموسى ام
على وجه النفاق وكان من قوم يعبدون البقر فخاراي جبرئيل وم على ذلك اليوس
وراي موضع قدم الفرس فخر في الحال قال ان لهذا شيئا واحدا قبضت من ربه
حافر فرس جبرئيل وم بناء على انه القى في روعه انه اذا التقي شيئا غيره وقد مر ان
موسى قد خلف هرون في بني اسرائيل فقال لهم هرون قد علمتم اوزار من
زينة القوم اي حقيهم فانهم كانوا قد استعاروا حيا كثيرة من قوم فرعون قبل
خروجهم من مصر بقرعة عرس لهم فاهلك لسعد فرعون وبقيت تلك الحيا في ايدي
اسرائيل فقال لهم هرون وعم تطعموا منها فانها تجس فاقول لهم نار اذ ابراهيم
بقذف ما كان معهم ففعلوا فاقبل السامري الى النار وقال يا بني كسبه القمام
يدى قال نعم وهو بظنك انه حتى فقد فيها فقال كن عجلا جسده الخوار فصارت كذلك
والجبل ولد البقرة الى ان كثر فيل فخرج عجلا من ذهاب مضعبا بالجوهر كما حسن يكون
وخار خورق وقال السدي كان تخور ويمشي فقال السامري هذا اركم وآله موسى
فتسى اي فتركة الهن وخرج يطلمه واخطا طريقا صابته فاستنابوه ودعاهم
الى عبادته فعدوه واحفظ الوعد الواقع من موسى عليه السلام بان يرجع اليهم بالتوراة
على راس اربعين ليقه فيها بيان ما يجابون اليه وامرهم بان يقتضوا على الايمان
وهر ساء موسى عليه السلام الى ان يرجع اليهم ثم انهم اغتروا فيها ووافيه من الخط

٣٤٤

من الاربعة قريب فانها لا شقاق فيه لتولد في والذين امنوا مشفقون منها وكل واحد
الترجي والاشفاق يتبع وقوعه من هو علم الغيوب لان المتوقع لا بد ان يكون غير معلوم
الوقوع فلذلك فسر الخشعي الرجا وبالارادة حيث قال لعلمكم تشكرون اي ارادة
ان تشكروا بنا وعلى ان ترجوا ارادة شئ حصوله غير معلوم وهو على عالم الغيب والشهادة
غير جازم فبعبارة عن مطلق الارادة بنا وعلى مذهب فانه يجوز ان تخلف ارادتنا
عن ارادته واما على مذهبنا فكما قيل هنا استعان تشبيهه حيث شبهه معاودة تالي
معهم حيث انهم عليهم بكمال النعم وهم مع ذلك نسوا عن المنعم وعبدوا العجل ثم انه لم يملكهم بنعمهم
بل جاء عنهم بمعاودة من يبيرونهم على النعم التي هي وبعينها ولا يشكر المنعم ومع ذلك
لا يقطع المنعم لعمته حيث رجوا ان يقبل عن فعله ثم استعمل بهن ما كان مستحلا هناك لئلا
عليهم في التاوي في العطف والتشبه في كثر النعمة فلا يرد ان تشكر المنعم لسبب في
ما تر من ان لسبب لا يجي بمعنى كي واما يرد ذلك ان لو كان مرادوه انه بمعنى في حقيقة
وليس مرادوه ذلك بل المراد بيان لازم معناه لانه اذا شبه صنعه بصنع من يرد
شكر من لم يكن شاكرًا كان كانه على كمال شكر قوله تالي واذا تيت موسى اي واذا ذكر
اذا تيتنا واورثته رابعة من النعم التي اريد تفصيلها وتذكرها مفصلة والكتاب
والزقان منقول ثمان آيات وكلمة فان صدر في الاصل مثل الغزاة والوجان والنقصان
يعال فقلت من الشيبين فرقا وفرقا ثم سمي بكل ما هو عارف بين شيبين واختلفا في
معنى الزقان في هذه الآية فقال مجاهد هو بمعنى الكتاب فكون عطف عليه من عطف
الصفات مع احوال الذات كما في قوله اي الملك التوم وابن النعم وليت الكتاب في المردوم
وارتضى الزجاج هذا القول واخبر ان الحسن حيث قدمه على باقي الاحتمالات فقال في التورية
بيني ان المراد بما اوتي موسى هو التورية الموصوفة بوصفين وسماها كتابا لانه مكتوب في الكتاب
اسم لكل مكتوب وسماها فرقا لانه فيها من النعم بين الحق والباطل وقيل الزقان الكتاب
متعبران بالذات اما بان يكون المراد بالفرقان ما اوتي موسى من المعجزات كاليد
والعصى وغيرهما فانها لالهها على حقيقة او موسى تمييز بين الحق والباطل في الدعوى
ان الايمان هو الايمان بالحق وتكذيب الباطل وان الكفر عكسه واما بان يرد في
التورية من بيان اصول الدين وادعوه فانها اذا تبينت ظهر الحق تميزا من الباطل
وهو المراد بقول الخشعي والشرط الفارق بين الحلال والحرام واما بان يرد في النص
على الاعداء فانه لما نص موسى وقومه على عدوهم فاجب ان يكون المراد بالاعداء هم تمييز كل

كل فريق عن صاحبه واقترب من المبطل قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الزقان يوم
التي انزلنا واراوا بالفرقان النص الذي اناه لسيد يوم بدر وذلك لان النص
يتوخى كل فريق ان يكون الغلبة له ويكون صاحبه مقهورا مسلوبا فاذا ظهر النص بغير الرجح
من الحق والصلوة من الطمع الكلاب وعن قطرب ان الزقان هو الفرقان هو الفرقان
لموسى ام وهو من عظم الآيات كانه آتينا فرق البحر ومن الحسن عالم يتفرق لانه قد صا
بذكره في قوله واذا فرقنا بين البحر فلا وجه لفرقان عليه **السم** كل تمدد وابتداء لكتاب
والفكر في الآيات اي عالمهم مساواة من بين طرق الابداء ويوضحها لفضل
المعرض عن الابداء المتبني نفسه في اودية الضلال رجاء ان يقبل عن فده ويهدى
بما اوضحه من الدلائل على ان شبهه صنعه تالي معهم وهو اينا وهم الكتاب الفارق بين
الحق والباطل وتبيينه الدلائل الموصلة الى السعادة والابدية بصنع من يرد ايمته والتمسك
في الضلال وان يستعمل اللفظ الموصوف المشبه به ولما كان معنى الكلام على تشبيه صنع المنعم
من يرد الابداء وجب ان يكون صنعه تالي سببا للايمته لان يصنع با على جاز
او لا بد ان يكون سببا مؤثرا اليه في اعتقاد الفاعل على كذا ما يشبه بصنعه الراجح فكان
محصول المعنى الجازي فتمتع الحق آتينا كل تمدد واذا ذلك فسر المنعم لا يكون لئلا
كي كما تفصيله آتينا قوله تالي واذا قال موسى لقومه يا قوم اي واذا ذكروا النعمة الحاشية
اذا قال موسى بيدا رجح من الطور ورأهم قد ارتدوا واتخذوا العجل قال الامام هذا
هو الاثم الخامس وقال بعض المفسرين هذه الآية وما بعد منقطة عما تقدم من التذكير
بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه احد ان
نبيهم على عظيم فنبهم ثم نبهم على آية تخلصت عن ذلك الذنب العظيم وذلك نعمة وبنيته
واذا كان لسبب تالي قد عد عليه النعم الدنيا وية فتعد به هذه النعمة الدينية اولى
ثم ان هذه النعمة وهي بيان كسفة التوبة كما لم يكن وصفها الا بتقديم ذكر المعصية كما
ذكرها ايضا من تمام النعمة فصارت كل ما تضمنه هذه الآية مسددا واذا في نعم لسبب تالي في التذكير
بها وتايتها ان لسبب تالي الامر بهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فتابهم بالحقيقة فكان
ذلك نعمة في حق اولئك الباقين حيث قبلت توبتهم بحج والندم من غير ان يقتلوا وان كان
القتل نعمة في حق المقتول حيث كان شهيدا وقاله في حق الذين كانوا موجودين في
زمان محمد صلى الله عليه وسلم لانه رفع القتل من آياتهم لما وجد ذلك الايمان
ايراده في معرض الاستئذان على احضرت زمان نزول الآية الكريمة وذكر وجهين

٣٤٦

آفرين لضعف نيل والمراد بنوم موسى وم اللهتم لذين عبدوا العجل وقوله يا قوم مني
مصاف حذف منه يا المتكلم الكفا وبالكسرة وهي فصيح اللغات في المنادى والحق في
يا المتكلم وقد ورد في القرآن اثبات اليا ساكنه كقوله تعالى يا عبادي فاتقوا
وورد ايضا اثباتها مفتوحة كقوله يا عبادي الذين هم فواعلى قراوة من فصيح اليا وجاز
في العربية لغات اخرى غير هذه اللغات الثلث احدها قلب اليا والفا وثانيهما حذف
هذه الالف الكفا عنها بالفتحة كقوله فقلت يا فاطمة مني بقرنك ولا عيت ولا لوانى
اي بقولى يا لفا وثالثها حذف اليا وباء المنادى على الضم تشبيها بالمفرد والقوم
اسم جمع وليس له واحد من لفظه ومفرد رجل واشتقاقه من قام بالامر فقوم به والاصل
فيه ان يطبق على الرجال ولذلك قول بالث في قوله تعالى لا يستخ قوم من قوم ولا
ن من ن وفي قول زهير وما ادري وسوف حال ادري اقوم كل حطين مسار
واما قوله تعالى كذبت قوم نوح كذبت قوم لوط والحذبون رجال ون فاذا ذلك
من باب التثنية ولا يجوز اطلاقه على الناء وحدث من التثنية واصنافهم في لفظ شعرا
بانه يريد لهم ما تحبته ويريد به لفظه تعالى لقولهم في قول قوله وطاعتم لهما افرهم
ولما هم عنه وقوله ظلمتم انفسكم انقصتم حظ انفسكم من ثواب الاقامة على عهد موسى
وقيل اضرتهم بانفسكم لان الشرك وعبادة العجل يودي الى ضرر الابد وذلك من اعظم
الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان الظلم في الاصل وضع الشيء في غير
موضعه ويستعمل في الضرر بالنفس والنقص قال تعالى كلنا نجحنا آت كلها ولم نظلم
منه شيئا اي لم تنقص الظلم ضربان ظلم النفس وظلم الغير وظلم الغير لا ينشأ عن ظلم
النفس وظلم النفس قد ينشأ عن ظلم الغير وظلم النفس يطبق على كل ما فيه فوج عن
والطاعة ليس كان او كثيرا وقد يقال انه كل نفس يباعد عن توفيقه تعالى في الدنيا
وعن ثوابه في الآخرة صغيرة كان او كبيرة **والله** فاعرجوا على التوبة يعني ان التوبة
ان فسدت بتقتل النفس وكان القتل عين التوبة حتى جاز ان يجعل التوبة مجازا عن
اليها بناء على ان النفس لا تقتل ربي تعريف على الصدق والارادة وذكر الموقوف ارادة
الموقوف عليه سابق على طريق المجاز المرسل فان التوبة للربقت على حقيقتها لكان
عطف قوله فاقولوا انفسكم على قوله فتوبوا من قيس عطف الشيء على نفسه بناء على ان
جعل توبتهم قتل انفسهم **والله** اي من خلقكم بريئا من الفجوات اي كل واحد منكم بريئا
من تقاوت الاجزاء والاعضاء وعدم تماثلها وتماثلها فانها اذا لم تكن متماثلة

قوم

متماثلة تصير كما ان بعضها تفوت بعضها فان الاعضاء وان كانت مختلفة الاشكال والمقادير
الا ان اختلافها اختلافا منتظما متساويا مثلا الراس من البدن متساويان وان
كان لاحدهما صوت ومقدار غير متساوي في حقيقة لكان الراس في غاية الكبر والبدن
في غاية الصغر لم يتساويا **والله** ومبهم البعض اي بعض اجزاء كل واحد منكم عن البعض الاخر
قال شرف الدين الطيبي فان قلت ما معنى قوله ومبهم البعض عن بعض بالاشكال المختلفة
بعد قوله بريئا من الفجوات قلت معنى التقاوت عدم التماسك فكان بعضه لغير
بعض ولا يلايجه ومعنى التمييز التقاوت فاليد مميزة عن الرجل لكون لايعة لها من حيث
الصغر والكبر والخطوة والرقعة لقوله تعالى اعطى كل شئ خلقه اي اعطى كل شئ صورته
وشكله الذي يناسب المنفعة المنوطة به وفي الجواهر السعدية المراد بالتقاوت عدم
تماثل الاجزاء والاعضاء وهو لا ياتي في التمييز بالاشكال المختلفة انتهى كلامه وقصود المحققين
من هذا الكلام الاشارة الى ان البارى يعتبر في منزهة خلق التبرئة والتمييز قال
الراغب اصل التبرء وخصه الشيء عن غيره اما على سبيل التنصيص منه او على سبيل الاشارة وعنه
فعل التنصيص قولهم بريئ فلان من عرضه والبايع من عيوب مبيعه وصاحب الدين من ربه
وعنه استبراء الجارية فانه ارادة تفضيلها من عيوبها وان كان قد تشبهها
احد من قبل وعلى سبيل الاشارة وقولهم برادله خلق انتهى اي انشأه وافرقت
العدم الى الوجود وتوحيب منه ما في الباب من انه اصل هذه المادة يدل على الفصل
والتمييز ومنه براد المرض تبرءا وتبرءا وبرئت وبرأت ايضا من الدين بر آوة
والبرية تخلق لانهم انفصلوا من عدم الوجود انتهى ما فيه **والله** وفتوبوا عطف على قوله
فاعرجوا هذا على تقدير ان لا يكون توبتهم نفس قتل انفسهم بل كون القتل توبة
وكون توبتهم مجموع الغم على ماضى المعصية والعزم على ان لا يعودوا اليها اي اقول
انفسهم قال الامام قوله تعالى فتوبوا بارئكم فاقولوا انفسكم لتقتل كون التوبة مفسرة
بنفس القتل كما ان وضع الظهور في موضعه مفسر بنفس الوجه واليد في قوله وم
لا يقبل له صورة احدكم حتى يضع الظهور في موضعه فيفسل وجهه الحديث لكن ذلك باطل
لانه لا ياتي التوبة عبا عن الغم على القبيح الذي مضى والعزم على ان لا ياتي
بمشه بعد ذلك وذلك ما يترتب النفس غير مستلزم له فكيف يجوز تصوره وجوب
ليس المراد تفسر التوبة بتقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا يتم ولا يحصل الا بتقتل النفس
وانما كان كذلك لان له تعالى وحى موسى عم ان توبة المرء لا يتم الا بتقتل هذا الكلام

٣٤٧

فان قيل كيف استحق القتل بعد ان تاب من الردة والابقى امره بعد ما تاب من الردة والبقا
ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرايع فاذا لم يكن القتل نفس التوبة جاز عطف قوله فقتلوا
على قوله فتوبوا من غير ان يحتاج الى تكلف الكتاب المجاز واليخ ان يقتل الشخص نفسه قدم
بهذا الاحتمال وهو احتمال ان يكون المراد اكل واحد من الكافرين لانه مقتضى ظاهر
الآية لان الخطاب في قوله انكم تكلمتم انفسكم با تحاكم العبد واليهي فاذا
قيل لهم فاقتلوا انفسكم كان الظاهر ان يورد كل واحد منهم بان يقتل نفسه حقيقة واد
عليه ان المفسرين اجتمعوا على انه ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا موردين بذلك لصاروا
عصاة ترك ذلك مع انه تعالى قال في حقهم فكلب عليكم انفسكم ما ادرتم به فبقي ورضيتم
الاول وطلع السموات فكون السند الذي هو القتل مجازا عن افعال الكفرة ومخالفة الهوى
وتذليله في الدنيا طلبا لمصانعة الله تعالى وما عذبه من الكرامة والثواب الجزيل المبلغ
الى الجوارح المادية فانه قد يقال قتل فلان نفسه اذا ضيق حنقها من ثواب الآخرة
فاذا كان ذلك الى زوال حيوة المادية وذلك مذموم وقد يقال ذلك اذا اذنت
شهوته وذل هواه في الدنيا طلب الآخرة وذلك محمود وعلى هذا المعنى قيل قتل
الانفس اجبا واما واحدا واما قتلها وقال بعض الحكماء من لم يذب نفسه لم يغيرها
لم يقتلها لم يجهلها **الاول** وقيل امر وان يقتل بعضهم بعضا فليس هذا يكون القتل حقيقة
ويكون قوله انفسكم مجازا على من يقتل نفس القاتل لما بينهما من التشابح والاشباه
في المراد فقوله اقتلوا انفسكم معنا يقتل بعضهم بعضا وهو كقوله تعالى في مواضع
ولا تقتلوا انفسكم اي لا يقتل بعضهم بعضا ونحوه والنفك اي اخراكم من الموت
لولا ان سمعتم من كون الموتى والموذونات بالقتل غير اي بائنا لهم المسلمين
فسلموا على انفسكم اي لم يصبكم على بعض قال المفسرون ان ذلك لا يكون بزر
صفتين فترى بعضهم القتل وقيل امر من لم يعبد واليهي ان يقتل العبد فليس هذا
كون قوله انفسكم حقيقة ويكون قوله فاقتلوا يعني استلموا القتل بان يجعل
استلامهم القتل اقتلا منهم لانفسهم واختلف الروايات المبنية على هذا المعنى فالرواية
الاولى انه امر من لم يعبد من المسلمين الممتندين لمحض الميقات ان يقتل من عبيد
اليه فقتلواهم حتى ينجح المقتولون سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلثه ايام والثانية
انه لما امرهم موسى وم بالقتل اجابوا فاخذ عليهم الميثاق ليصبروا على القتل فانظروا
مجتعبين كل قبيلة على حدة وانا بهم مهرون بالاشي عشره الفا الذين باعده واليهي

ح

و بايديهم السيف فقتلوا في العسكر فقتلوا من لقوا فكان الرجل يفتي في قوله وهم حرس
بيوتهم ويقول ان هؤلاء الخوفاكم قد اتواكم من غير ان سبواهم فاقول الله واصبر وانفسك
رجلا على حدة او قام من مجلسه او تفرقه اليهم واقامهم بيده ورجل فقتلوا آتين فقتلوا
يقتلوا انفسهم فقتلوا فقتلوا حتى قتلوا الى ان نزلت عليهم التوبة وادوا
ان يفتوا عن القتل والاحتساب وان يقتلوا على البيعة وينصب ساقية وليعتد به تحت
الكسبية **الاول** حتى يبري بعضه اي يبره يعني ولده **الاول** وقريته ان كان لثوب مراد به
الجار والصاحب وان كان بالبا وفتا بهم **الاول** فمقتل المضى لادله اي فمقتل
الرجل ان يفتي وينصب امر له به من قتل المرءين التابين والفتنة شبهة عما يشتهي
وجه الارض فاذا اشتدت وتكاثرت لا يبري فيها الا الاشباح وضعت عن تشييب
الاشباح **الاول** ونزلت التوبة اي قبولها روي انه لما كثر القتل وعامسوا به
وبكيا وتضرعا وقالوا يا رب اهلك بنا سائر اهل البقية اي سلم البقية واربع القتل
عنهم نزلت التوبة وقيل لموسى ارفع السيف فاني قبيلت التوبة منهم جميعا من قتلهم
ومن لم يقتل جعلت القتل لهم شهادة وغفر لمن لم يقتل منهم فتودي بذلك فقتلوا القتل
الاول والفتا والاولى وهي في قوله فتوبوا السببية لان الظلم سبب لوجوب التوبة
والامر بها والفتا في قوله فاقتلوا انفسكم المتعصب لان العصب الاول فاعرجوا على التوبة
التي هي قتل انفسكم فاقتلوا عقيب العزم عليه وعلى العصب الثاني فتوبوا فاقبلوا التوبة
بالقتل تامة لتوبكم وعلى العصب من يكون الفتا دلالة على ان موسى لم يطلب منهم ان
يحققوا مضمون الجملة المعطوفة عقيب انما هم مضمون الجملة المعطوفة عليها فيكون الفتا
الاشارة عاطفة وآله على الترتيب والتعقيب بخلاف الاولى فانها ليست بما طفلة لاشي
والفتا سببية ايضا لا تخلو من معنى الترتيب ضروري ان السبب مترتب على السبب
بالجمل وتدخل على هو جوارح مع تقدم كلمة الشرط خو ان لعقبة فاكرمه ومن جازك
فاعطه وبدون تقدمها نحو زيد فاضل فاكرمه وتفرقه بان يصح تقديمه اذا اشبهت
قبيل الفتا وجعل مضمون الكلام بقر شرطها فالمعنى في مثالنا اذا كان كذا فاكرمه
وفي الآية او كلمتم انفسكم فتوبوا وكثيرا يكون الفتا سببية بمعنى لام السببية وذلك
اذا كان ما بعد ما سببا لقبها كقوله تعالى اخرج منها فانك رجيم وتقول اكرم زيد
فانه فاضل فمعه تدخل على هو شرطه المعنى كما ان الاولى تدخل على هو شرطه
المعنى ثم اعلم انه لا تنافي بين السببية والسببية فانها قد تكون سببية وهي مع ذلك عاطفة

٢٤١

جاء على جملة نحو يقوم زيد فيغضب عمرو ولكن لا يلزمها العطف نحو ان لقيت فاكرمه كذا في
شرح الرضي **ول** من حيث انه ظهر من الشرط ووصلته الى الجوع الابدية بمعنى على
ان يكون قوله فاكرمه كذا في المأمور به بقوله فتوبوا فاقبلوا فقولوا انه ظهر من الشرط
ناظر الى التوبة وتذكير ضميرها كونهما في معنى الرجوع وقوله ووصلته الى الجوع الابدية
ناظر الى قتلهم انفسهم بعد توبتهم هذا على تقدير ان يكون القتل تمام توبتهم لانفسها
وانما اذا كان قتلها فضميرها مع كون راجعا الى القتل الذي هو توبة وطهارة
ووصلته قال بعض العلماء ذلك مغزى واقع موضع فانكم المشتى لانه قد تقدم ان التوبة
والقتل قال ابو البقاء وهذا ليس بشي لان قوله فاقبلوا تفسير التوبة فيما اشئ واحد
فتأمل **ول** متعلق بمحذوف بان يكون جواب الشرط محذوف في كلام موسى فيكون
الغاء جوابه فكانه عم قال فان نعمتم فقد تاب عليكم وانما اوروكلمه قد بعد القاء
لما تقر بان فاء الجزاء اذا دخلت على الماضي الصريح لا بد من قد طاهرة او مضمرة فقد را
حيث لم يكن طاهرة فكانه قيل ان نعمتم ذلك فيما سبقت من الزمان فقد تاب عليكم
قبل ان تعلموه لان الماضي الذي دخل عليه قد طاهرة او مضمرة باق على معناه
لان قد تحقق مضمون ما دخلت على عليه ما ضيا كان او مضمرا عما خلف الماضي
الذي لم يدخل عليه قد نحو ان ضربتني ضربتك فان معناه ينقلب الى المستقبل كما يطلب
اليه معنى الشرط الواقع بعد ان وقوله فقد تاب عليكم قبل ذلك عبارة عن تحقق الامر
وترتبه على الشرط بحيث لا يتخلف عن محض في وعده وكرمه فصار كأنه قد تحقق قبل تحقق
الشرط **ول** وعطف على محذوف اي محذوف هو سبب لما بعده وليس شرط له العطف
فصلته ما اركم به موسى فتاب عليكم بارككم تكون القاء على هذا الفصيحة وهي القاء التعليل
على ان ما بعد ما متعلق بمحذوف هو سبب لما بعده فالقاء التي تكون ما قبلها سببا لما
بعد ان كان ما قبلها محذوف فالفصيحة من حيث انها تنفص عن محذوف غير شرط
هو سبب لما بعده او من حيث انها يستدل بها على فصاحة المتكلم لا خصوصا صحتها ككلام القضاة
وان لم يكن ما قبلها محذوف فالفصيحة لا غير فمذوقها الفارق بين العصية والالتفات
ول على طرق الالتفات اي من التكلم الى الغيبة وذلك لانه اذا كان خطبا يوجه
لبني اسرائيل فلا بد ان يتكلم من نفسه ويقول لهم قال لكم موسى توبوا الى بارئكم فتمت
فتبنا عليكم وحيث قال فتاب عليكم بلفظ الغيبة بدل تبنا كان الالتفات من التكلم
الى الغيبة والالتفات لا بد له من كنية وقد اشار الىها بانها بارئكم في قوله تاب

في التفسير
والصحة

تاب عليكم بارئكم مع انه لم يظهره في الوجه الاول كأنه قال اختير طريق الالتفات الغيبة
للبالغة في التوبيخ والتقريع لان تاب الرجوع ضمير الى البارئ المخرج في ذلك من ان
يقال فتبنا **ول** وذلك لربى بيان الوجه بتبنيب الامر بالتوبة والرجوع الى الله
على وصف كونه بارئا وتخصيصه بالذكر من صفاته العلية وذلك انه لما ارتدوا
عن عبادة من انشأهم واخرجهم عن ظلمة العدم الى نورا وجوده ابرياء من العبادات
مستملين على عصاة ومختلفة الصور والهيئات مع كون اختلافها اختلافا في منتهاى متساويا
يلام بعضها بعضا ويلام الحقا صفة منوطه بها الى عبادة العجل الذي هو مثل في العبادة والعبادة
فضلا عن القدح الكائنة والحكمة البالغة والعلم المحيط فقد استحق التقريع العليل والتوبيخ العظيم
حيث لم يناسب نعمته خلقه كما اياهم على الوجه المذكور فذكر تابه بوصف كونه بارئا
لهم توبيخا لهم على سوء صنيعهم وايضا ان خلقه كما اياهم على الوجه المذكور لعمه عطية
حقهم بحيث لا يقدر عليه احد سواه كما في هذه النسخة حيث ان يشتموا بشكرا ويحقدوا
العبادة بمنعمها فلما لم يبر فوا قدر هذه النعمة ولم يبر عواحقها استحقوا ان يسلب عنهم
ويؤمروا بالقتل ذلك ذلك توكيد الاثام والباطل ذلك الترتيب الملام الذي لا تقاوم
فيه اصلا فغنى ذكره تعالى بوصف كونه بارئا لهم تنبيه على استحقاقهم القتل مستند بسبب
تلك النعمة عنهم **ول** وان من لم يبرف عطف على انهم بلغوا **ول** الذي كثر توبيخ التوبة
او قبلها اشار الى ان الالف واللام في التواب والرجيم بمعنى الذي وانما ان المبالغة
المستفادة من لفظ التواصيا ما انه يكفر منه اعانة الكافرين وتوبيخهم على التوبة
حيث يوفهم عليها مرة بعد اخرى وانما يكفر منه قبول توبتهم حيث يقبلها مرة بعد
اخرى بخلاف ملك الدنيا فانهم اذا قبلوا اعتذار ابي في مرة ثم عادوا الى اجبتية
والاعتذار لا يقبلون اعتذار في المرة الثانية فضلا عن ان يعينوه على الاعتذار
وان معنى المبالغة في الرجيم انه ساء مع كونه توابا ينجي الذنوب ويسقط العقاب
الذي استحقه ابي في التوبه المبالغ في انعامه غاية الكمال واصل التوبة الرجوع فاذا
وصف بها العبد كما في قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم يكون معناه الرجوع الى الله لان
كل عاص هو كالمار ب من ربه معنى فاذا تاب فقد رجح عن مهربه ربه واذا وصف
به الرب تبارك وتعالى في قوله انه التواب كون معناه انه ساء في رجح الى ابي في المهرب
والاحسان بعد ما قطع مروه عنه بسبب جسيمة كما يفارق الرجوع طاعة ابيه وتبنيبه
فيقطع الامير مروه عنه ثم يراجع خدمته فيجود الامير عليه مروه **ول** تاني واذا قلتم

اي واذا ما حدث من نعمتي اذ قلتم وهو تذكير النعمة **ول** لاجل ذلك ان
تقولك يعني ان فعل الابان حقه ان يلدى بالباء وعدى يمان باللام لاحد وجهين
الاول ان يكون التقدم من نون لاجل قولك والثاني ان يضمن معنى الاقرار
اي من قولك بما وعينه وكذا ان يكون الفعل المضمن هو الكسوف والالتقاء وله القول
في النسخ حتى اخذوا من اذية كلمة **ول** عيانا اي رؤيته بالعين غير مستتر عن شي
يقال عانت الشئ عيانا اذ اريته عينك ولما كانت الرؤية التي هي ادراك المرئي فظن
تأخر على ما يكون خاصة بالبصر وما على ما يكون بالقلب لم يكتفوا بان قالوا حتى نرى
لسه بل زادوا عليه قولهم جهرة ليعلم ان مرادهم من الرؤية ما يكون بالبصر **ول** وهي
في الاصل مصدر قولك جهرت بالفاء اذ اعلمتها ولم تخافت بها يعني ان جهرة
ظهور الصوت خاصة السمع والجهر بالتول ضد سرك قال تعالى سواد منكم من تنزل
جهرة ثم استعمل لظهور المرئي خاصة بالبصر تشبيها لانه للظهور الشئ في الاول في كونه
كهورا على الحاسة الظاهرة كما شبه ادراك المرئي بالقلب وحصوله من حاسة
البصر بجزءان اللفظ على ان مضمنا عن حاسة السمع فظن على الادراك المرئي
القلبية الادراك والرؤية مخافة وفي الكشف كان الذي يرى بالعين جاهر
بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافة **ول** ونحوها على المصدر اي على انها منقول
مطلق للفعل المذكور وهو نرى من غير لفظه لان الشرط في المنقول المطلق ان يات
المدلول عليه بلفظ عاقل من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والاشتقاق والجهرة بمعنى الرؤية
بالعين تناسب مطلق الرؤية لانها نوع منها ونظيره قولهم رجح القهقري وقد القهقراء
فان القهقري نوع من الرجوع والرجوع الى خلف من غير ان يقبل بوجهه اي جهة خلفه
وكذا القهقراء نوع من القعود وهو قعود المحتجب وقيل ناصبها مخدوف وهو من لفظها
تقدم جهرة جهرة نعمة البقاء والطاهر انه يعني على ما روي صاحب التيسير
فقال وعن ابن عباس في رواية ان معناه واذا قلتم جهرة على المعنى والناظر اني كلامه
اي قلتم جهرة من نون لك بتقدير جهرة فكل جهرة جهرة جهرة جهرة جهرة جهرة جهرة
قد ومثل هذا الكلام لا يقال فيه تقدم وتأخير حيث اتى فيه معقول القول ثم بالي ان
فعله كما في قولك ضربت بهذا قايما وكل واحد منهما في موضعه **ول** وحال من
العال على اي فاعل نرى اي نرى له مجازين او ذوى جهرة او من فاعل قلتم اي قلتم ذلك
مجازين او من منقول نرى وهو اسم لشيء نرى اي حتى نراه طاهر معا با غير مستور

ول على انها مصدر فيكون جهرة بفتح الهمزة لفتح في جهرة بسكونها واعاها اعرابها وان
كانت جمع جاهر كالكتبة والكتبة جمع كاتبة وكان يكون حاله فاعل نرى
والمعنى حتى نرى له كما شق من هذا الامر ومطلعين على حقيقة الحال وروى الامام
عن محمد بن اسحق ان هذه الواقعة كانت قبل تكليفهم بالقتل وذلك انه لما خرج موسى
من الطور الى قومه وراى ما بهم عليه من عبادة العجل وقال لانيه والسامري
ما قال وحق العجل والقاه في البحر اخذوا من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما
خرجوا الى الطور قالوا لموسى ام سئل ربك حتى يتبعنا كلامه فقال موسى ام ذلك
فاجابه لسه ليه ولما دنا الى الجبل وقع عليه عمود من النعام وينشئ الجبل كله ودنا
من قوم موسى ام ذلك النعام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وادعوا وكان موسى ام
متى كلمه ربه وقع على جهنمه نور ساطع لا يستطيع احد من بني آدم النظر اليه وسمع النعم
كلام لسه تعالى م يقول له انزل كذا ولا تنزل كذا فلما تم الكلام انكشف عن موسى ام
النعام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك من نون لك حتى نرى لسه جهرة فخذتم
الرجفة فما تواجيبها فلما هلكوا قام موسى رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي
اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهداء في قبول توبتهم فارجع اليهم وليس
منهم واحد فما الذي يقولون في فم نزل موسى مشغلا بالادعاء ركني رولسه تكلم
اليهم اذ واحم فطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتصوا انفسهم
ثم قال وهذا قول آف وهو ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تانا
بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر لسه كان ياتيه موسى ام في ناس
من بني اسرائيل يعذرون اليه من عبادة العجل فاحضروا موسى سبعين رجلا فلما
اتوا الطور قالوا من نون لك حتى نرى لسه جهرة فخذتم الصاعقة فما تواجيبها
موسى يبكي يقول يا رب ما ذا قول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل ثم اخترت من
هودا لادفان رجبت اليهم ولا يكون مني احد فما ذا قول لهم فاجابهم لسه
فما موا ونظر كل واحد الى الآف وكيف تجيبه لسه تعالى فلما قاموا جميعا قالوا لموسى
انك لن تسأل لسه شيئا الا اعطاك فادعنا بعبادتنا فادعنا بذلك فاجاب
لسه دعوتهم وقيل القابلون عشرة آلاف من قومه فلا يكون قولهم ذلك لموسى ام
في ميفات الكلام لان هودا والعشرة آلاف لم يذهبوا معه الى الطور لانه قد ثبت
بالنص انه عم اخنا سبعين رجلا لميفات لاسه آلاف **ول** وهو من ان

201

لقد اعطاك التوراة وكلها وانك نبي الظاهر ان الوجود الاول مبني على ان يكون
قوله لك بمعنى لاجل قولك وان في مبني على ان يكون المعنى ان قولك اذ لا وجوب
لكون موسى مع الله في اعترافهم بان الله هو الذي اعطاه التوراة وكلها وانما اذا اعترفوا
بانة نبي في بيوتهم كونه مع الله وفي كثر التاويلات قال بعضهم السبعون الذين اخبرهم
موسى بمبيقات قالوا ان نصده تك بالرسالة والتوراة حتى نرى له جبهة فغيرنا
انه انزلها عليك ويحتمل ان يكون المعنى ان نؤمن لك انه آله ولا نعبد حتى نراه
جبهة وعينا ما ويحتمل ان القائلين بهذا القول غير هؤلاء من قوله الى هنا **كلامه**
لفظ العناط والنعيت يعني ان كونهم وكونهم سابقين بالصاعقة ليس من حيث ان
رؤيته من مطلقا مستحيل وانهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب اليه المحقق له وقالوا لو لم يكن
رؤيته تافيا مستنقعة لكانوا قد التمسوا اجازة فوجب ان لا ينزل بهم العقوبة كما لم
تنزل بقولهم من نصير على طعام واحد فادع لنا ربك تخرج لنا مما تنبت الارض وما
لم تنزل على سائر الامم حين قالوا لا نبيا هم من نؤمن الا بان يحيي ميتا ونشق قبر
نصفين بدعائكم ونحو ذلك من الامور الجارية الوقوع فها عوقبوا بطلب رؤيته كما
علمنا انها مستنقعة ونحن نقول ان نزول العقاب عليهم ليس لاجل انهم طلبوا رؤيته
نفسها وانما اخذتهم الصاعقة لانهم لم يبالوا سواك اشترشا وانما سألوا سواك
تفتت وعنا و وذلك انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة
تفتت وعنا و التفتت يستوجب العقاب مع ان رؤيته كما انما تحصل للمؤمنين في
الآخرة وهم قد علقوا ايمانهم على رؤيته في الدنيا لتفتت وعنا و رؤيته مثل رؤيته الاجم
في الجهات والاحياز وظنوا انه تعالى في شبه الاجسام من حيث كونه في جهة دون جهة
وكونه في مقابلة الراعي من غير ان يكون في غاية القرب منه ولا في غاية البعد من
حيث كونه في الزون والبيضة فان الرؤية بحسبها لا تتعلق بالاجسام في كون وكيفية
ولعدم اللون لا يبصر الهواء مع كونه جسميا كونه جسميا فيثبت انه لا دالة في الآيات على
استناع الرؤية مطلقا كما زعمت المعتزلة **ول** بل يمكن ان يرى رؤيته من جهة
قال الراغب واما الرؤية العقلية فانها تحصل في الآخرة لكل احد من حيث انهم يخطرون
في معرفة تافيا لكن للورثيين حاله زائدة تقصر العباد عنها وهي المبشرة بها في قوله
نزلون ربكم عز وجل كما نزلون القرآنية البدر ولا تحصل في الدنيا الا لبعض الانبياء وفي بعض
الاحوال ويكون ذلك لبعض الانبياء في حال و دون حال قالهم رايت رؤيته في بعض طرقات المدينة

بيني

وانا فيها وروي اس عيسى رضى ان محمود رأى ربه قريبا الى هنا **كلامه** **ول**
ما رحل الصاعقة على ما يصعدون اي يموتون ويكون سبب الموت ثم بين اختلاف
المفسرين في ان ذلك السبب ما هو يقبل هو ما روت من السماء فاقوه فتمت
صحة جوار من السماء وقيل ارسل الله جنودا فلما سمعوا صوتها فاقوا واصفقت
برما وليقة وقال الحسن وقادة الصاعقة هي الموت استدلالا بقوله تعالى فصق من
السموات ومن في الارض الا من شئ الله قال الامام وهذا ضعيف لوجه احدهما
قوله فاخذتم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لاشق كونهم
ما ظروا الى الصاعقة وثابتها قوله و غير موسى صمعا اثبت الصاعقة في حقيقة
انه لم يكن ميتا لانه افاق لقوله فلما افاق والافاق لا يكون من الموت بل من العشي
وثابتها ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت الراغب
قال بعض اهل اللغة الصاعقة على لغة اوجبة الموت لقوله تعالى فصق من السموات
ومن في الارض وقوله فاخذتم الصاعقة والثاني في العذاب لقوله انذرتم صاعقة
مثل صاعقة عاكر وثمود والثالث ما تسقط من السماء لقوله ويرسل الصواعق
فيصيب بها من يشاء وهذا سوء تصور لان الصاعقة هي الصوت الشديد على
ما تقدم ثم قد يكون منه الموت تارة والعذاب تارة وتخصبه لنا وقا في الموت
والنار والعذاب لم يستفد من لفظ الصاعقة ويجب ان لا يلتبس علينا المعنى الذي
وضع له اللفظ بالمعنى الذي يتبعه ويقتضيه وليس بموضوع له بالقصد الاول الى
هنا كلامه فقد رجع كون الصاعقة عبا عن سبب الموت وكون ذلك السبب حقيقة
والصوت الشديد ووجه التخصير كون ذلك السبب هو ان الواقعة من السماء
حيث قال والظاهر انه اصابهم ما ينظرون اليه لقوله وانتم تنظرون لان الصاعقة
وحسن مجتهد ويعلقان بحسن السمع **ول** تنظرون ما اصابكم بنفسه او اثره الاول
على تقدير ان كون الصاعقة التي اصابهم هي النار فانها تهب بنفسها والثاني
على تقدير كونها غير النار فان الصاعقة الحسنة لا يبصران بانفسهما بل باثرها والثالث
وفي التفسير قوله تعالى وانتم تنظرون اي في الصاعقة فان كانت نار فاخذت عيونها
حين اصابتها اياهم وان كانت صوتا لايلا فقد مات بعضهم اولاد ابي الباقون
انهم ماتوا ويسمى هذا رؤية الموت بجزائقي كلامه فان المراد حقيقة هو من اصابه
الموت فبطل رؤيته عند صابته الموت به عنزلة رؤيته نفس الموت ولذلك قيل وانتم تنظرون

١٥١

موت بعض عقيب بعض وقد اخذ الصاعقة هم بقوله وانتم تنظرون تنبيهها على عظم
العقوبة لان درودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذ اوردت
نقطة وهم لا يعلمون **وله** وقد بعث اي قيده بكونه بعث الميت حيث قال بعثت
بعد موتكم لان البعث قد لا يتعلق بالميت بل يكون بمعنى انبائه التام كما في قوله
فصرنا على آذانهم في الكهف سنين عدوا ثم بعثهم لنعلم اي الحزبين احصى للشيا
اذا ويكون بمعنى ارسال ايصالها كما في قوله كما ولقد بعثنا في كل امة رسولا ومعنى ان
البعث بها رك من غير ان فيقال بعثت البعير من غير ان يفيد بقوله من بعد موتكم ليتبين
ان المراد ثم احييناكم بعد ما موسى وم فان البعث قد يكون بمعنى الاحياء كما في قوله
اي يوم البعث واصل البعث انا في النبي عن محله وهذا المعنى موجود في جميع حوارد
استمالة فان نشأ الميت بعث التام **وله** او ما كثر من عطف على نعمة البعث
اي اذ لم تشكروا نعمة الله التي كانت لكم قبل ما اخذتكم الصاعقة وقبل ان تقولوا
من نوره من لك حتى نرى له جبهة وهي نعمة الايمان وكما انهم النعمة هو تركهم الايمان
وتحقيقه كما لا يكون فالمعنى وانكم تشكرون وقت مشاهدتكم باس لئلا بالصاعقة
نعمة الايمان التي كثرتموها بترككم حتى نرى له جبهة فان ترك النعمة يطلب الزيادة
كزان لها اي لعلكم تشكرون نعمة الايمان فلا تتوردون الي اقتراح شي بعد ظهور المعجزة
قال الامام فالمراد بقوله كما لعلكم تشكرون انه كما انما بعثتم بعد الموت في دار الرب
ليكفهم وليتذكروا من الايمان ومن تلامي ما صدر عنهم من الجرائم اذ انما تكلفتم عقوبته كما
لعلكم تشكرون ولنظ الشكرتنا ولجميع الطاعات كقولك كما اعلموا ان وادوا شكرا
واختلف في بقاء الكلف من بعد الموت وما بينه الاحوال المحيطة الى المعرفة على قولين
احدهما بقاء تكليفهم لئلا يفلتوا من عقوبة واما بينهما فسقوط التكليف لانه بناء على المعرفة
الى صفة بالاستدلال دون الاضطرار والاول اصح لقوله كما لعلكم تشكرون فان
قبل كيف يجوز ان يكلفهم ومن شرط التكليف ان لا يكون علم المكلف بالصانع العليم الحكيم
وبما يجب الايمان بكونه حقا عما ضروريا ومنه ان يكون علمه بذلك كما عاينوا ورأوا
وبعد العلم الضروري لا التكليف والحجاب ان موت من ماتهم الله بالصاعقة كونه
بمنزلة النوم والاعمال لا يعنى بهم في معرفة ما يجب الايمان به فلا يمنع من التكليف **وله**
بطلهم من الشمس اي يمتطي عليهم الظل ويستريحون عن الشئ والنتيجة المعاني التي يتاها فيها
اي يكسرها متغيرا يقال ما في الارض اي ذهب فيها مقبرا وهذا هو النعمان بقية من

ع

من النعم التي ذكرهم الله تعالى وها هم هذه الآية تدل على ان هذا الخلال كان بعد ان بعثتم
حيث عطف قوله وطلعت على قوله بعثنا كما عطف بعثنا على قوله فاخذتكم الصاعقة وذلك
يدل على ان ترتيب الروع على حسب ترتيب الذكر وان كان لا يمنع خلاف ذلك
لان الغرض من تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها لا بيان ترتيبها في الروع وانما
ذلك في المغاظة المسماة بالنتية سخر الله تعالى لهم التسحاب فيها ليس بسببهم بل بسبب
وتبقيهم **وله** وذلك انه لم يكن لهم في التوبة كمن لم يسترهم لئلا يتفكروا به فشكل ذلك
اي موسى فا رسل الله عليهم سحرا ابيض ينزل بالليل عموما من نور ليسون في
صنوه اذ لم يكن قرقر قال القفال ان الله تعالى لما بعثهم بعد موتهم امرهم بعد ذلك ان
يروا اهل قرية ارضي واذرعها وقيل بقاء وهي قرية اهل السما لئلا يتقرب بيت المقدس
فقدرا فماتوا منها سموا بان اهلها جبارون اشد اقامة احد بهم سبحانه ذراع وكوه
فقالوا ذمب انت وربك فقاتلانا انا اهلها فاعدون الي ان قال فانها حرمه عليهم
اربعين سنة يتهون في الارض اي ارض التيه وكانت اثنا عشر فرسخا في مثلها فكانوا
يصبون ويسدون النهار كره فاذا اتمسوا كانوا حيث اصبحوا فبقوا على ذلك الحال
اربعين سنة فاصابهم الجوع فيها فلو موسى فدعا ربه فانزل له من جهنم نخبين
والنخبين لخبثه وهي شئ كالصمغ يشبه الجسل يجي يد في الحلاق وكان يبعث على
اشجارهم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقوعا مثل وقوع الثلج ياخذ منه كل انسان
ما يكفيه يومه وليفته فان اخذ اكثر من ذلك ذود واذا كان يوم الجمعة اخذ كل
ان من من مقدار ما يكفيه ليومين لانه لا ياتيهم يوم السبت وكان ذلك مثل الشهد
المجود بالسمن فلما اكثروا الكله طوا من الكله ففعلوا موسى وم قتل هذا المن كلالته
واعرق بطوننا فادع لنا ربك ان يطعمنا فما فدعنا لموسى وم فبعث الله تعالى اليهم
طير اكية تحشره عليهم ربح المنزوب وقيل كان تطيل النعام وانزال من السدي
عليهم قبيل واقعة التيه واحبنا سهم فيها وذلك انهم لما جروا من مصر وجاوزوا البحر
وقولوا في حوائه لا ابنته فيها فانزل الله السحاب فسترهم عن الشمس بالهناز وكان يضي
لهم بالقبس من حيث كونه ابيض نورانيا وقيل كان السحاب يتدلى عليهم كالقباب
والقباب طبط والابنتية وقيل كان يمشي امامهم عموما من نور يضي بالقباب وقال
بعضهم كان السدي طيرا ياتيهم مشوبا وقال اكثر المفسرين انهم كانوا يأخذونها
ويذبحونها ويجعلون لمن بمنزلة الخبز والسدي بمنزلة اللحم فباكونها اكل الخبز مع العسل

٢٥٢

اول وكان ثيابهم لا تتسخ ولا تبلى وكذا لا تقول شعورهم ولا انظف راسهم واذا
ولد مولود كان عليه ثوب كالنظير يطول بطوله كذا في الكسب في نفسه سون لا يراى
لما جسد له تعالى في مساكن التربة وحال بينهم وبين اختارهم اختار لهم ما هو
خير مما يختارونه لانفسهم فان ما كان لنا من الموعود في الآخرة وفي الجنة كان
لهم في الدنيا مساكنة من ثوب البعث بعد الموت ومن الظل الممدود والنور المبسوط
والسنة على الطير كلما ارادوا ومن الثياب التي كانت لا تبلى عليهم ولا تتسخ وتؤذي
ما خصوصاً في الدنيا فذلك كما وعدنا في الجنة وكان لهم في الدنيا مساكنة
ومع هذا لم يجسوا الي ما وعدوا ولا يتسوا على ما عهدوا وذلك لظنة فهمهم وشتمهم
على احلام اليهم والدواب **اول** على اراوة التزل واصحان اى وقتنا لم يكلوا
ونظيره كثير في القرآن منه قوله تعالى والله سبحانه وتعالى يعلم من كل امة
بقلوبهم سلام عليهم وقوله تعالى والذين اسودت وجوههم الكفرتم اى فيقال
لهم الكفرتم وكلمة من في قوله طيبات لا ابتداء الغاية والتبويض وكلمة ما في قوله
ما رزقناكم كرزان كون بمعنى الذي وما بعد صلته اى رزقناكم كرزان العابد
مخروف وان كون نكرة موصوفة وما بعد ما صفتها والعايد مخروف ايضاً
وان كون مصدرية وكون المصدر المؤول واقام موضع المتبول اى في طيبات
مرزوقنا والطيب الخلال فانه محله كان طيباً كما ان الحرام لم يرضه كان طيباً
واصل الطيب الطاهر وسمي الخلال طيباً لانه لم يبدنس بكونه عواماً وقيل الطيب
من لياح اى الذي يطيبه الطبع ويتلذذ به النفس ما لم يتلذذ به الطبع لاسمى طيباً
وان كان حلالاً مباحاً ومحملاً لانه سماه طيبات لانه لا يشوبه وادريو زهير وال
ا ذى يضرهم خلاف طعام الدنيا فانه لا يسلم عن نوع ضرره **اول** واصلة
اى فظنة عقيب ما انعم عليكم بهذه النعم التي هي نعمة البعث والتطهير بالانعام ونزال
المن والكرسى وابتدأها كما بان فقدت كل من طيبات ما رزقناكم بان
كفرتم ووضعت الكفران موضع الشكران واصل الخدم وضع الشيء في غير موضعه
واوثر طرل الخطاك في مقام التقاد والنعم لانه اذ دخل في تدبيره والامتنان بها
والبعث على شكره ثم التفت الى طرل الغيبة لان الاعراض عنهم وتوجيه الكلام
الى مخاطب آخر اذ دخل في التوبيخ والايحاء وقدم مفعول يطولون ايذانا مختصاً
الظلم بهم وانه لا يتعداهم واوخلت كلمة كان اشكها را بان ذلك شأنهم القديم

وعلى

دعا وهم المستمرة ويظنون وان كان مضافاً لكونه ماضٍ حيث معنى **اول**
تج واوخلت اى واوكلوا ما حدث من نعمتي عليكم اذ قلت اوخلوا هذه القرية اى
نعمته فاشتمت ودمى مع اشتغالها على سعة العيش لتوكل فكلوا منها اى ما فيها من النعم الكثيرة
التي كانت القرية بسبب كثرة النعم فيها كما انها نفس النعم فلذلك قبل منها بدل
من نعيمها ومن التبويض والابتداء الغاية تتضمن ايضاً نعمة متعلقة بالذين حيث
امرهم بما يجوزونهم ومن لهم طرق الخلاص المحققة من العقوبة بسبب ايمانهم على موسى
ودخل مدينة بجا رين كما روى عن مقاتل انهم اصابوا بخطيئة بايمانهم على موسى
ودخل الارض التي فيها اجبارون فاراد له تعالى ان يغير ما لهم فامرهم بالتوبة وغير
عنها بما يدل عليها من الخضوع بالجوارح والاستغفار باللسان حيث امرهم بدخول
الباب متخفين متواضعين فابطن مستغفراً فونبا وغفر ان خطايا ما اذ اقبل
انه امر التوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكر واجب انهم اتوا من حط
الذنوب حتى يكونوا جاعلين من ذنوب القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان
روى عن ابن كثير ان الواو في قوله تعالى وقولوا حطة حالية لا عاطفة اى ظهوره
سجد في حال توكلم حطة واشتقاق القرية من قرية الشيء اى حسنة وقيل اصله
قرية وكل بقعة يجتمع فيها الماء والابنية تسمى قرية ومنها القرية المحض لان الماء يجتمع
فيه **اول** معنى بيت المقدس فلا يكون امر له تعالى اياهم بان يدخلوا القرية على
موسى لان العاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تقصير التكذيب فوجب ان يكون
ذلك التبدل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى عم قدمات في ارض
التيه ولم يدخل بيت المقدس فلا يكون قوله تعالى اوخلوا القرية وكحلوا عنها وقولوا
حطة على ان موسى ابل على ان يوشع بن نون وكان خليفته موسى عليه السلام
فامر له تعالى يوشع بعد وفات موسى ومهرون ولجده حتى اربعين سنة ان يدخل
مع قومه المدينة فقال لهم يوشع اذ اوخلتم باب المدينة فادخلوا اربعين متخفين
رؤسكم متواضعين **اول** وقيل ارضها هو ليقع الهرة وكسره الراء وبالواو الهرة قرية
قرية بيت المقدس وهي قرية اجبارين وهم قوم من بقايا عاد يقال لهم
العمالقة وريثهم عوج بن عثق وفي الصحاح العمالقة قوم من ولد عليل بن لاوذ
ارم بن سام بن نوح عم قوم تيم قوا في البلاد وفي شرح التاويلات قيل ان
تلك القرية التي ادخل فيها والمقام بها هي بيت المقدس سند لا لا بقوله

٢٥٢

في سورة المائدة او نحو الارض المقدسة التي كتب لسهلكم ولا شك ان الموضوع الذي
اراد بالدخول فيه في الآيتين واحد ثم قال وقيل ان تلك القرية هي قرية في آفة القطر
المستحاة بالتيه التي تها فيها اربعين سنة وهي تسمى اريحا **ول** اراد به بعد التيه
اي اراد بدخولها بعد خلاص من التيه **ول** واسما يعني ان الرعد صفة مشابهة
كس من رعد عيشهم فهو رعد ورعد اي طيب واسع وارعد القوم اي خصيرون وقال
عباس وابن جودهم اني تغيب رعدا اي هنيئا وقال ابو عبيدة والضحاك اي اسما
وقال مجاهد اي عملا لا حساب فيه وانتصابه على انه نعت مصدر محذوف اي اكمل
رعدا ادعى انه حال من فاعل كوا اي كوا رعدن متوسعين متمنين **ول** اي باب
القرية او القرية يعني ان تعريف الباب للمهد والمهد باب القرية او باب القرية المحذورة
في التيه التي يتخذ فيها موسى وهم دون عبيها السلام **ول** فانهم لم يدخلوا بيت المقدس
في حياة موسى وم في موضع التعليل لكون المراد من الباب باب القرية واعتراضه بان
عدم دخولهم بيت المقدس لا يستلزم كون المراد من الباب باب القرية لجزان كون
المراد باب اريحا والجراب ان معنى الاستدلال المذكور ان كون المراد بدخول الباب
على لسان موسى وم كما هو لفظهم فلما مات دم في التيه ولم يخرج منها تعين انهم لم يدخلوا
القرية التي ارادهم لسهلنا في دخولها في حياة موسى وم سواء كانت تلك القرية بيت المقدس
او اريحا فلا يكون المراد بالباب باب القرية فيستعين انه باب القرية الا ان الحسن عن
القرية ببيت المقدس لكون اريحا من توابع بيت المقدس قربا منه فان قيل عدم
دخولهم القرية في حياته وم لا ينافي كون المراد بالباب باب القرية قلنا بل ينافي بان
على ان تبديل الذين ظلموا القول الذي اراد به لاشك انه وقع حال دخولهم البيت المقدس
عقيب ما اراد بدخول الباب ساجدين قائمين حظه وكونه عقيب الامر المذكور الواقع على لسان
موسى وم يستلزم ان يدخلوا الباب الذي اراد بدخوله في حياته وم فهو كان المراد بالباب
الذي اراد بدخوله باب القرية لزم ان كانوا قد وضعوا في حياته وم وقد اجمع المفسرون
على انهم لم يدخلوا في حياته وم في حياته وم في حياته وم وقد اجمع المفسرون
اي مظالمهم رؤسك خاضعين خاضعين وفي الصحاح طأ طأ راسه طأ طأ
طأ من وقلم طأ طأ له تطأ طأ الدلالة اي خضعت له نفسي كطأ من الدلالة
جمع وال الذي يترجم بالرد وال طأ طأ من الارض ما انبط انتهى نظر ان التطلم من
الاختفاء والاختفاء والاختفاء الخشوع والتواضع والحاصل انهم اختلفوا في المراد بدخول

٢٥٤
فقال حسن اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض اما بطريق التيمية لذلك المكان
او بطريق الشكر لله تعالى والخضوع له على غير اجهم من التيه وعلى اهل الكعبة اعدائهم الذين
كانوا في تلك القرية كما قال ابن جبريل فيها توابع جبريل وقتها على ايديهم وعلى ساير
الاسبغ عليهم من سعة العيش والزرع النعم قال الامام وحمل السجود على حقيقة لاجل ان
سجد اجمع ساجدا وانتصابه على انه حال من فاعل او نحو ذلك فيقتضي وجوب الدخول
حاله السجود فنحو حمله السجود على حاله استنع ذلك هذا الكلام ومن حمله على حاله
له ان يحمل سجد بمعنى الماضى على معنى ادخلوا الباب وقد سجدتم قبل الدخول كقولك
سقيت زيدا وقد طعمته قبل ذلك او كجمله حال لا محذور على معنى ادخلوا مقتدر
السجود بعد الدخول وقيل المراد به مجرد الخشوع والتواضع لانه لما تغذ حمله على حقيقة
السجود وجب حمله على التواضع فانهم لما اخذوا في التوبة لزمهم ان ياتوا بالتواضع
والمسكنة كما هو شان الكاشع عن الذنب وايضا لما شاهدوا ما اسبغ لسهلنا
عليهم من انواع فضله واحش وجلايل الآتية ونعمانه لزمهم ان يتواضعوا ويقتادوا
لمن انعم بها عليهم فامر وان ذلك شكرا على تلك الايادي والنعم **ول** اي مستمتنا
ادارك حطة يعني ان حطة مرفوع على انه خبر مسدود محذوف حذف لدلالة حال
المتكلم عليه والتقدير مستمتنا ياربنا حطة او لدلالة حال الخطاب عليه والسعد
احرك وشانك ياربنا حطة اي نوع عظيم الشان من الخط وهو ان تحط عن
ذنوبنا وتخفف عنا نقول او زارنا بنا وعلى ان صيغة الفعلة للزرع وان التزين
فيها للتعظيم والحط وضع الشيء من اعلى الى اسفل يقال حط الخيل عن الهامة وحط
السدج او الركل عنها وغفر الذنوب كلها نوع منه فلذلك عبر عنه بالحطة التي
هي بناء النوع **ول** وقيل بالانصب على الاصل فان الاصل في المصداق ان تكون
منصوبة على المصدرية وانما يدل الى الرفع للدلالة على معنى النبات او على انها منقول
لها كما في تحرفت كلمة طيبة فيكونون تامورين بشيئين جعل يبر وقول قصير عمل
الاختفاء وعند الدخول والقول التكلم بهذه الكلمة وحدها ثم وعدوا عليها بغير التيسير
والزيادة في الحسنات قال الامام فان قيل هل كان التكلف واردا بذكر
هذه اللفظة بعينها ام لا قلت روي عن ابي اسحق انهم ارادوا بهذه اللفظة بعينها
وهذا محتمل لكن الاقرب خلافه لان هذه اللفظة عربية وهم كانوا يتكلمون بالعبدية
ولان الظاهر انهم ارادوا بان يتولوا قولوا والاعلى التوبة والندم والخضوع حتى انهم لوقوا

مكان حطة التهم انما تستغفرك وتوب اليك كان المقصود عاصلا فانه لا يتوقف على
ذكر لفظة بعينها **ول** وقيل معناه اخرنا حطة اي ان تحط في هذه التوبة وتستغفرك
فيها قيل عليه لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به لكن قوله وقولوا حطة
نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة واجب بانهم لما
حطوا في تلك التوبة حتى يدغوا سجود التواضع كان الغفران متعلقا به فيكون المعنى
وقولوا انما ان تستغفروا حتى تسجدوا وتواضعوا ليغفر الله تعالى ذنوبنا بفضله
وكرمه **ول** يسجدوا لكم ووعاظكم معنى سبب السجود والوعاظ استغفار من كون قوله
نغفر لكم مجزوا على انه جواب الامر البق وكون المعنى ان تدعون ساجدين متواضعين
فان لم يكن مستلما حطة نغفر لكم بسببها بناء على ان الشرط سبب الجزاء فتكون سجودكم
مرتبط بقوله كما واذا دخلوا الباب سجدا وقوله ووعاظكم مرتبط بقوله وقولوا حطة **ول**
وقرأنا في بابها وواجرنا بها على ابن ابي عمير بالمفصول يعني انها انقضا على قراءة يخفر
وتغفر على ابن ابي عمير بالمفصول فكون خطاياكم مرفوعا على انه منقول ما لم يسم فاعل الا ان
ابن عمار قرأ تغفر لكم بالياء والتاء في الخطايا وان نافع قرأ يخفر بالياء لانها
غير حقيقية للمفصل ايضا فان الفعل اذا تقدم على المودت وحال بينه وبين الفاعل
جاز التذكير والتانيث والخمسة الباقية من التواضع السبعة قرأوا نغفر لكم بنون المجرور
قوله تعالى واذا قلنا اذغوا فاعلى هذه القراءة كون قوله خطاياكم منصوبا بالفعل
وتفسير هذه القراءات على الوجه المذكور هو المقدم من الشا طيبة فوجب ان لا يفتى
الى النسخ المعنى لانه التفسير وقال الامام في تفسيره الكبير قرأ نافع بالياء وقيل
وهو مخالف لرواية الشا طيبة ورواية الامام يحيى السنة فانه قال في المع لم
وقرأ اهل المدينة بالياء ورواها وفتح الصاد وقرأ ابن عمار بالتاء ورواها
بفتح النون وكسرة الصاد وهو ما في رواية الشا طيبة **ول** وخطاياهم اصل خطايا
بها وبعد الالف ثم الهزة بعد الياء لانها جمع خطيئة مثل خصيئة وخصايع وخصيفة وخصيب
فابدلت الياء والزيادة هزة لوقوعها بعد الالف فان مدة فاعل يفعل بها كذلك
كما تقرر في علم التصريف فاجتمعت هزتان فابدلت الثانية منها بالياء والالف
ما قبلها مع كون كل واحد من الجمع والهزة ثقيلان فصارت خطيئة فاستثقلت الكسرة
على الهزة التي هي حرف ثقيل في نفسها وبعد الياء من جنس الكسرة فقلبت الكسرة
فتحة فتحرك حرف المد والفتح ما قبلها فقلبت الفاء فصارت خطاء الهزة بين الضمين

استغفرك

ان تستغفرك ذلك لان الهزة تشبه الالف فصارت كما اجتمع ثلث الفات فقلبت الهزة بالياء
داقعة مرثها قبل القلب فصارت خطايا فغيرها على قول سيبويه خمس تغيرات ابدال الياء
المزيدة هزة وابدال الهزة الالف والياء والياء والياء والياء والياء
وقلب الهزة المزيدة بالياء **ول** وعند الخليل قدمت الهزة على الياء يعني ان اصلها عنده
ايضا كمنصوب فقدمت الهزة على الياء لانها لو كانت على حالها لوجب قلب الياء هزة
لما قران في افعال تنقل بها كذلك فيجتمع هزتان فتم الخليل من ذلك فقدم الهزة على
الياء فصارت خطايا ثم قلب كسرة الهزة فتحة فقلبت الياء الفاء فقلبت الهزة
بالياء فصارت خطايا كما مر فيها على قول الخليل اربع تغيرات قلب المكان وابدال
الكسرة فتحة وقلب الياء الفاء وابدال الهزة بالياء **ول** تراها منقول ثان لتولده
وسنزيد فان زاد يستعمل لازما نحو زاد المال وشتد بالياء اثنين ثانيا في الاول
نحو زدت زيدا ايجا وزدناهم هدي وزادهم لسه مرضا وقد حذف اختصه عليه
اختصه را واقتصر نحو زدت زيدا ولا تذكر ما زدت و زدت بالاول ولا تذكر
من زدت والاية من قيس زدت زيدا **ول** جعل لامثال اي مثالها مرداه
من دخول الباب سجدا وسئل المخطبة توبة لمن كان سببا قبل ذلك بالتقصير في
طاعة ربه وطاعة رسوله وسببا لزيادة ثواب من كان محسنا قبله بالطاعة
وحسن الانقياد وهذا ان قوله وسنزيد مطوف على قوله نغفر لكم والمعنى استغفروا
احرى نغفرا ساءة المسئين منكم ونيزه وثواب المحسنين الا انه اخرج قوله وسنزيد
عن صورة جواب الامر حيث لم يكن مجزوا مع انه مطوف على الجواب المجروم وعلى
على صورة الوعد حيث جعل مرفوعا بدخول السين المانعة عن الاجرام لانه ثمين الاول
ايهام ان المحسن بجد وزيادة الثواب له وان لم يفعل الا مثال فكيف اذا مثل
ووجه الايهام ان الاخبار بقوله سنزيد بدون الجزم يدل على وقوع زيادة في الثواب
لهم مع قطع النظر عن الامثال المذكور حيث لم يجعل الزيادة مسببة عن امثالهم
ايهام انه ما يقعها التبعة وذلك لانه لو كان مجزوا لما كانت الزيادة مسببة
عن فعلهم وعلى تقدير كونه على صورة الوعد يكون الزيادة من حيث انه تعلق بها
لسه الذي لا يخلف اميضا وناير والكلام على صورة الوعد يكون اول على كونها
قطعة الوقوع بالنسبة اليها سببية عن فعلهم **ول** بدلوا بما اردوا به طلبت
يشتهون لما كان بدل يحدى الى منقولين الى احكامها بالياء وهو كسر وتاء الى

الآخرة بنفسه وهو المأخوذ ولم يذكر في الآية الا قوله لا واسطه في قوله قد مضى
الآخرة فقال يدلوها بما اردوا به قولنا ما يراد به والآ على طلب يشتهونه من حقيقة الدين
متى وزين عن طلب ما عند الله من غير ان الخطايا تسترنا وزيادة المتويات تصغيرها
فانهم قد اردوا بقول مناه التوبة والاستغفار ربحا لفسده ووضعا مكانه قولنا ليس
معنى القول الذي اردوا به بل معناه طلب يشتهونه من اعراض الدنيا وقد روى
انهم قالوا بدل حطة حنطة وقال مجاهد لما قيل لهم قولوا حطة قالوا حطة شمتنا
وهو بفتحهم بمعنى حنطة حراء اي شمتنا هي ولا تطلب غيرها قالوا حقا فابركم
واعراضا عما عنده اي يشتهونه من الاعراض الغانية وفي التيسير ما كان هذا التبدل
قد وقع من بعضهم وقيل المحسنين ما اردوا به ولهذا لم يقل بقوله ابل قال فبدل الذين
ظلموا انتهى كلامه ويؤيده قوله تعالى في سورة الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم فلا يكون قوله
الذين ظلموا الواقع اول من قيل وضع الظاهر موضع الضمير لانه يستلزم ان يصدر التبدل
من جميع من غرط بقوله فكلوا وادخلوا وتولوا وان كانوا جميعا على ما ورد به
بوضع غيره موضعها وعلى انفسهم يتبرئونها على المهلاك وقد قران بعضهم محسنون فلو
ما اردوا به **ول** كزن مبالغة في تليخ امرهم يعني ان مقتضى الظاهر ان يقال فان لم
عليهم رجا الا انه وضع الظاهر موضع الضمير مبالغة في تليخ امرهم لان المذكور اولاد
لم يكن من باب وضع المظهر موضع المضمرة الا انه ليكنه تليخ امرهم والتليخ عليهم بالظن فكيف
يفيد زيادة التليخ كما في التليخ في التليخ وايضا التكرار يفيد تعيين الاشارة بالوجهين
بالظن فيتم عليه الوصف المذكور له وليس وانما عليهم لم يحصل الاشارة المذكور لان
الضمير انما يرجع الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن اضافته بذلك الوصف لا الى الوصف
من حيث انه موصوف به فلا يحصل الاشارة بعبية الوصف **ول** عذابا مقدر من الشقاء
اشارة الى ان قوله تعالى من السماء نظير مستقر صفة لقوله رجا فيكون مستحقا محذور
وان البناء في قوله كما في نواسيبه وما مصدرية وحوزان تعين النظار بانها
وكلمة من على الصد من لا ابتداء الغاية **ول** والرجوع في الاصل ما ينافى عنه اي يتفرق
ويتركها وانما قال في الاصل لان المراد به في الآية العذاب كما ذكره قبل اصل ذلك
لما ينافى ذوقا او شيا او عقلا او شرعا فاكبره بالفضل والشرع يوجب عنه الجحيم والقدرة
وتخو ذلك كما يقرب عن صفة بالطيب والتنظيف وعلى ذلك قوله تعالى انما الله كرم
وقوله انما الخ والميسر والاضراب والالزام رحيم فان بعض ذلك كرمه الطيب بالشرع

والم

307
وضمن الراء لغة في الترجع قال الامام علي السنة في تفسيره قبل ارساله عليهم طاعونا فمكث
به منهم في ساعته واحدة سبعون الفا وكذا في الكوسيط ايضا وفي التفسير فمات به
في ساعته واحدة اربعة وعشرون الفان ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا
فان قيل انهم قد بدلوا القول والنقل فلم يخص القول بالتبدل فالجواب ان ذكر
تبدلهم القول يدل على تبدل النقل واستغنى عن ذكره لولا ان يذكر ما يدل عليه كما في
قوله تعالى سب اهل تقوى المجرى والبرد فكانه قيل فبدلوا القول والنقل وقيل الرجوع هو
العذاب المنزل من السماء على ايدي الملائكة فاذ العذاب انزل من السماء قد كثر
على ايدي الملائكة كعذاب قوم لوط وغيره وقد يكون عذابا ينزل على ايدي جبرئيل
تحو الصاعقة والصيحة ونحوهما ولله علم كذا في شرح التاويلات **ول** تم واذا استغنى
اي واذا كروا ما انتم بعبادكم اذ سال الله موسى لقومه ان يسبقهم الماء وسبقني
للطبل على وجه الدعاء وهذا كبر للنعمة التي سعة من الانعامات الحمد وودة على
اسرائيل وهو جامع لنعمة الدنيا والدن اما الدنيا فلانه كما ازال عنهم الحاجة الشديدة
الى الماء ولولا انهم لم يكونوا في التوبة كما انه لولا انزل الله من السماء من المخرج وانما كونه
من نعم الدين فلانه من انكره لابل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن وضع ما يل
على صدق موسى وم فيه عين دلالة على حدوث العالم وكونه مسبعا لامن شئ الا ان
قد اخرج بلفظه وقدرته من جبر صغير على وينقل الى اي مكان ياروا ويبنى خلقا
لا يحصى عدوهم وتجرانها رطل فرقت نهر على حدة وليس يمكن كون ذلك في محض في
لصغره ولان كون بحيث نبع من اسفله اذ هو من المحال على هذه الصورة فاذا كانت
الامر كما ذكرنا ظهر ان الله تعالى كان ينشئ ذلك كما وفيه وتحدثه لامن شئ اذ ذلك
المجرم يمكن من جرمهم الماء ولان قوله ليقال انه قد تولد من عنده واصله فاذا كانت
لله تعالى قادرا على هذا كان قادرا على انشاء العالم لامن شئ وسبق ولا صل تقدم
وكذلك ما ارادهم لسهة الثعبان وحجته من العصاة كبريا من صلها ولا تولد منها بل
انت ذلك وادع بطيف قدرته ويدرج حكمته فمشقة جميع العلم **ول** اعطشوا في
التيه فان قلت هذه الآيات لم تترد على الترتيب فان التظليل وانزل الله من السماء
كان في التيه وكذا اعطشوا مستقرا وسبقوا لاجلهم كان في التيه ايضا ودخل
الترية وما يتعلق من النعم كان بعد الخلاص من التيه فكان الظاهر ان يذكر التيه الواقعة
في التيه ثم يذكر ما وقع في غير ذلك ولم يراع هذا الترتيب في ذكرها اجيب بان قصود تكثير

انتم لست على بني اسرائيل وتويعهم على كون كل واحدة منها على التفصيل ولو اردت حريته
بان افرو ما يتعلق بكل موضع مما يتعلق بغيره لربما يظن ان المراد عد ما يتعلق بكل موضع
نقطة واحدة وتويعهم على ترك شرا فان ما يتعلق بموضع واحد وان كان له امتداد
في نفسها الا انها عرضت لها وحدة باعتبار وحدة ما وقعت به في الامام فيه
لمشهد يعني ان لست تاتي قد احره ان يضرب حجر بعينه ثم اخذت فيه على ثلثة اقوال الاول
انه كان جواظا ربا رفته موسى وم من الطور وكان كعبا في قباله ربه وجهه يمشي
كل وجه ثلثة عين لكل سبط عين تسيل في جدول الى السبط الذي احره ان يستقيم كانوا
ستة الف كل سبط خمسون الفا وستة المئتين الف وثلثة الف وثلثة الف وثلثة الف
من احجى رجبته كان عصاه كان من اشجار الجنة ابيض او دم عم من الجنة ومعه هذا الحجر
وذلك العصا وتوارثها الانبياء والى ان وصلوا الى شعيب فدفعها الى موسى عليه السلام
فعمل العصا بيده ووضع الحجر في غمارة والقول الثالث انه هو الحجر الذي وضع موسى في ثوبه
عليه حين اغتسل اذ رموه بالادوة فخر الحجر ثوبه وكان السبب ان بني اسرائيل كانوا
يفتخرون عراة ينظر بعضهم الى سودة بعض وكان موسى لم يتنسل وحده فقال لوالده
ما يمنع ان يتنسل معنا الا انه اذ رفته سببت حرة فوضع ثوبه على حجر فخر الحجر ثوبه
فخرج موسى في اثره ليقول ثوبى يا حجر ثوبى يا حجر ولم يدركه موسى ام حتى قرأ الحجر على ملا
من بني اسرائيل فنظر والى سودة موسى عم فقالوا ولسته ما موسى من باس قرأ لسته
موسى بسبب فرار ذلك الحجر عما رموه به من الادوة وهي النخلة التي تكون في الخصية
بقال رجل اذ رفته فخر الحجر بعد ما نظر والى فخر ثوبه فقال له جبرئيل عم يقول لسته
لك ارفع هذا الحجر فان فيه قدر ذلك فيه حجرة فخره غمارة واخذت في العصا
فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كان من اس الجنة فكلها دم
من اجنه وتوارثها الانبياء ودم الى ان وصلت اليه من يد شعيب النبي عليه السلام
ول والمجنون عطف على قوله للمهدد والمعنى فقلنا له ضرب الشئ الذي يقال له الحجر
حجر كان وعن الحسن انه سماه بآدمه ان يضرب حجر بعينه قال وهذا الظاهر في الحق
وايهي في القدر ان يظهر في كونه حجرة لموسى عم اذ لا يقولون في ان ذلك خاصته
لهذا الحجر المخصوص وايضا هو ابيض فكان القدر **ول** وقيل لم ياره ان يضرب حجر
بعينه كما نة اشارت الى الجواب ما يقال كيف يعرج ان حمل الامام على الجنب وقد صح ان موسى ام
حمل حجر في غمارة ليستى القدم بضربه وذلك ليقضي ان يؤخر بضرب حجر معين فاجبت

حجر

عصا

بان حملت من حيث انه مخصوصه هو لما مور بضربه بل لكونه فردا من افراد جنس الحجر عليه
بعد ما قال له قوله كيف تصنع بنا اذ لم تجد شيئا من الحجر في بعض الارض والافعال لا شقاق
والفقه ومنه سمي الحجر لا شقاق بالضرورة وفي الاعراف انجست فقبل بها بمعنى قيل
الانجاس ضيق **ول** متعلق بمخزوف اما على طريق تعلق الجراء بالشرط المخزوف
او على طريق تعلق المعطوف بالمعطوف عليه المخزوف وقد ركبته قد بعد الفاء الجزائية
لما تقرر ان فاء الجزائية اذا وقعت على الضمى الصريح لا بد من قد طاهرة او مقدر تحقيق
ما وقعت به عليه من الفعل الماضي باقيا على اصلها ففكانه قيل ان ضربته فقد جرت
منه قيل ضربك وانجى ربنا وان كان سببا مقربا على ضربه الا انه جعل تحقق الوقوع
قبل الضرب مبالغة في ترتيبه عليه وعدم تخلفه عنه اصلا ولو زمانا يسيرا فكان الانجاس
اكثر منه وحاصل قيل الضرب وفه مبالغة عظيمة قال الزمخشري بعد تقدم المخزوف
على الوجهين المذكورين بقوله فاضرب فانجرت اذ فان ضربت فانجرت واكفا
على هذا الفاصحة لا تقع الا في كلام بلنج واضطرب الشا رجون في تعيين امث اليه
بكلية هذا المنه من قال نظام كلمة لخصي ان يكون الفاصحة على بعد من كون المقدر
شرطا بناء على ان كلمة هذا القريب وفي كلام المفتاح ما يشتم بان الفاصحة هي
التي لا تقع في جوار الشرط ولهذا عرفت بانها هي الفاصحة التي وليت على مخزوف غير شرط
هو سبب لما بعد الفاء وان جعل اشارت الى الاحتمال الاول وهو ان يكون المقدر
معطوفا عليه يلزم حمل الكلام على خلاف طاهره وهو ان يشرب هذا البعيد ان
كونت اشارة الى ما يتناول الاحتمالين وهو كونها اشارت الى تعلقها بمخزوف
المدلول عليه بقوله والفاصحة متعلقة بمخزوف يلزم ارتكاب النسخة المتكلمة وفي
الحواشي التوطيئة والوجه ان يكون كلمة هذا اشارت الى تعلقها بمخزوف فان الفاصحة
الفاصحة على راي المحقق هي التي وليت على مخزوف هو سبب لما بعد ما سوا كان
شرطا ومعطوفا عليه كذا سمعنا وسميت بصيغة لانه يستدل بها على فصاحة المتكلم
فان فيها فاء تدل على احديةما الدلالة على ان الما مور التزم الاخر كما سمع ولم يصب
فظهر اثره في الحال وانما نة انه لما ذكر الانجاس وعقب الامام بالضرب دل ذلك على
ان المطلوب بالضرب هو الانجاس لا النفس الضرب فلهذا حذف الضرب وصرح بان
وهو الانجاس ولا شك ان مثل ما بين الفاصحة بين اللطيفتين لا يبينه عليه الا بالبيان
وبما لفتان فيه ولفظة ثالثة وهي عشرة بسكون السين وهي لينة الحجاز وكثير من التميم

٢٥٧

ق

نصحة

و على عين ميم بعد ذلك كونه هو لفظ مشترك بين ما متدة و المراد منها انها
هو عين الماء والتميز المعينة لمراد هو قوله في واو استق وقوله فانفتت وقوله
مشتر بهم تميمت الشيوخ عين تشبها لها بالعين الباصرة من حيث انها اشرف في الارض
كما ان عين الحيوان اشرف باقية ومن حيث ان الماء يخرج منها كما يخرج الدم من
الحيوان **و** عنده الذي يشربون منها منبني على ان يكون المشرب موضع الشرب في تلك الحيوان
وتحتمل ان يكون مصدر استعمال في معنى المنقول قبل الحكمة في جعل الماء اثني عشر عين ان
قوم موسى كما نزلت في جماعة كثيرة ستا الف ويزيدون والجماعة كثيرة
اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ووجدت فانه يقع بينهم شج و تنازع و رماض
الى فتنة عظيمة فالحل لسه في هذه الفتنة بان عين لكل سبط منهم ما عتبت حتى لا يفتن
بينهم اختلاط مفضيا الى الفتنة والقبيلة الواحدة وان كثرت والما يقع بينهم من التنازع
مثل ما يقع بين القبائل المختلفة فان لا سبط الاثني عشر كان بينهم عصبية ومباهاة
وكان لكل سبط لا يتزوج من سبط آخر اراوة كثيرة سبط لقبه وذلك لا يخفى
عن العصبية والمخالفة وفي الوسط قال المفسرون كان في ذلك الحرج اثني عشر حقة
فكانوا اذا نزحوا وضوا الحرج وجاء كل سبط الى حفته فحجوا واجتهدوا في ذلك
قوله تعالى قد علم كل ناس مشربهم **و** على تقدير القول يعني ان كل واحدة من القبائل
في عمل النصب يتول حصة تقديره ففعلنا لهم وقال موسى لهم كلوا واشربوا مما
امن والسوي الذين رزقكم الله ما اياها بالاتب والاض واشربوا من هذا الماء
الذي نبع وسال من الحرج على ان يكون الرزق بمعنى الرزق المتساو لما كور الذي
هو من السوي والمشرب الذي هو العيون المستقرة فتكون كل واحد من الاكل
والشرب مبتدأ من الرزق المتساو لما كور والمشرب فان الرزق بمعنى
الرزق وان كان عامنا ولا يجمع ما يعطى العبد من المال والولد والعلم ونحوها
الا انه خص بها بالما كور الذي هو الرزق السلوي بقرينة قوله وانزلنا عليكم من السماء
وبالمشرب الذي هو العيون بقرينة قوله قد علم كل ناس مشربهم ومنهم من خصه الماء
وحده لفقدها قرينة حمله على الما كور اذ لم يتوضح في هذه القصة فان قصه بل
النعام وانزل الرزق السلوي ذكرت قبل قصة الاستسقاء وقصة الامر بدخول القرية
ثم ذكر عقوبتها قوله كوا من طيبات ما رزقناكم فارجعوا الرزق الهنا على ما يتساوول
المن السلوي لكر الامم باكلها فذلك حمل على الماء وحده وجعل كل واحد من الاكل والمشرب

٢٥٨

مبتدأ من الماء بنا على ان مشرب بنفسه وما كور بالنظر الى ما ينبت منه ولم يجر
بهذا التخصيص اذ لا فلا لم يكن اكلمه في التيه من زروع ذلك الماء وثمان واما
ثانيا فلا نه جمع حقيقة والمجاز على ان الرزق الذي يدعى في قوله من جعل مشربا
باعت رلفه وما كورا باعت رما ينبت منه ولفظ الماء حقيقة في المشرب ومجاز
فيما ينبت منه معلوم ان قوله كورا واشربوا من الرزق الذي هو الماء وجب
من الحقيقة والمجاز واجيب عن الثاني بان هذا التركيب من باب تنازع النعدين في
المجاز والمجور واعمال احدهما وحذف سمول الآخر فان كلمة من لا تتعلق بالعين
جميعا واما هو على الحذف والتقدير كورا من رزق لسه واشربوا من رزق لسه
فلا جمع ويمكن ان يجاب ايضا بان الجمع انما يلزم لو علم عن المعنيين المذكورين لفظ
الماء وليس كذلك بل غيرهما برزق لسه واربيد ميم في عامنا يتساوول نفس الماء
ينبت منه فلا جمع نعم لا يندفع ما ذكره ولا في السبب لعدم الارتفاع **و** لا تقدر
حالف وكم واما قيده بما اشارت الى ان قوله كورا مفسد من حال فاعلى تقشا
وقال ابو البقاء انها حال موكدة لان قوله لا تقشا معناه لا تقدر واورد
عليه ان النفي عن الاف لامر بالمعنى التقيضين اثبات الفاعل وبقية وهو غير جائز
مع ان الحال الموكدة لا تقع بعد الجملة الفعلية عند اكثر النحاة وذهب اليه صاحب الكشاف
في المنص و قال ابن الحاجب في الكفاية وشربها ان تكون مقولة لمخبرين بقرينة
فذلك جعلها محس حال مقيدة لا موكدة كما يفسح به قوله واما قيده فان الموكدة ليست
بمقيدة بتقيدها عامها بخلاف الحال المستقرة ووجه كونها مقيدة ان العتق وان غلب
استعماله في معنى الفاعل لكن ذلك بمعنى ليس اصل معناه بل اصل معناه من لا يكون
على صورة الصلاح في المحل سواء كان في النفس او كمنه الطام المتعدي ولم
يكن كقابلة المتعدي لقبه فان تلك المقابلة وان كانت على صورة الفاعل
نظر الى المتعدي فانها عدل نظر الى فعله وصلاح في حق من عداه بل في حقيقة
حيث كانت زايرة له عن الحادوة التي مثل ذلك الفعل الروي المروي وقد كور
العتق والمخاض في حق المحل الا انه يتضمن صلاحا راجحا على ذلك الغف وكما ذكره
من المشايخ ولما كان العتق اعم من الفاعل ولما كان الفاعل في النفس والاطراف
واحد والزاوية والضرب الواقع للماء ويب وعلاج الميمين ولا وجه للمعنى عن شربها
قيده قوله لا تقشا بقوله مفسدين وجعل العتق المنعني ما يقصد به الفاعل وقال الراغب

فان قيل فافادة قوله مفرد من العنصرين ان الف وقيل قد قال بعض الفيلسوفين ان
ذلك حال موافقة وذكر الفاعل ما يشبهه وقال بعض المحققين ان العنصر وان اقتضى
الف وفسلن بوصف له بل هو كما لا يخفى وقد يوجد في الاغذية والاسنان
وهو مقابله المعتدي بنقله قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعنذوا عليه مثل ما اعتدى عليكم
وهذا لا اعتدوا ليس بالف بل هو الاضافة الى قول به عدل لولا كونه جوار
لكن الف واقيبين تعالى ان العنصر المنعني المقصود به الف وقال ايضا
الحيث والشيء يتقاربان كجذب وجذب يقال عني عشي عشي وعشي عشي
وعاش عيش عيش الا ان العيش اكثر ما يقال فيما يدرك حيث والشيء العنصر في يدرك
حكما وقيل قوله تعالى في الارض حقل ان يتعلق بتحتوا وهو الظاهر وان يتعلق بمفرد
والمراد بالارض عموم الارض وقيل ارض التيه نهي عن العنصر فيها بناء على ان العنصر بين
الناس قد جرت على التثنية والتنازع والامر عند اشتداد الحاجة اليه فكانه
قيل لهم ان وقع بينكم التنازع بسبب ذلك الماء فلا تباذروا منه في ذلك حال كونكم
مفدين اشار الى فتح اصل التنازع والى التمسك بجعله الف واذا قد نهي عن
صريحه في قوله تعالى ولا تفردوا في الارض ببدعها وهي صريحها عن العنصر هو
اشد الف ولانه اقبح من اصله **الف** ومن انكر امثال هذه الحجرات وهي ان
ينفجر من حجر صغير يادول رأس انسان واكثر منه قليلا اثنتي عشرة عينا ويسيل كل عين
في جرد الى سبط كثير العدد ونفسون الفوا اكثر ويقيم لشربهم وسقي موتهم وان
ينقلب الصغار لثباتا يتبع جميع القطة السحرة من اجبال وان يفر الجربوب برسلي عم
وغير ذلك فانكر بعض الطبيعيين من الفلاسفة واستبعدوا وقالوا كيف يعقل خروج
المياه العظيمة من الحجر الصغير فمن اعتقد بوجودها على ما نحن راها في قوله تعالى والذي
لا يعزب عن علمه متفالك ذرة في الارض ولا في السماء فامثال هذه الشبهة لا تحط بها
ومن لم يعتقد بوجوده واستمرى عليه كلمة الجبل والجنابة فانه يسهل عن الاعتقاد بحقيقة
القرآن والارسلالة فضلا عن ان يعتقد حقيقة ما اخبر به التوكل من معجزات الانبياء
قال الراغب والمراد في الخبر انه كان مع موسى حجرا فانه لو افترقا وضعه فصر به
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا لكل سبط عين وانكر ذلك بعض الطبيعيين واستبعدوا
وهذا المنكر مع انه لم يتصور قد كان له تعالى في تغيير الطبع والاشكال الخارجية عن
الحوادث فقد ترك النظر على طريقتة اذ قد تقر عندهم ان حجر المقاطيس يخرج منه يد

وان الحجر المنفرد خلق بغيره والحجر الخلاق خلق الشجر وذلك كله عندهم من اسرار الطبيعة واذا
لم يكن مثل ذلك منكر عندهم فيغير منتسح ان خلق الله سبحانه الحجر استخره الخبز لما تحت
الارض انتهى كلامه وايضا فانهم يجوزون انقلاب اللوامة وبالنسب وذلك لولا
ان وضع في الكوز الفضي حمة فانه يجتمع على طرف الكوز قطرات من الماء فقالوا انك
القطرات انما حصلت لان اللوامة انقلب ببقوة برودة الكوز فمن جوز هذا انقلاب
لا يبين بان ينكر النفي العيون من حجر موسى فالمقصود من هذا الكلام الزام المنكرين
بما عترفوا به والافادة تسمى قادر على ان خلق ما يشاء وبلا مادية وعبارة فصيح
ان يكون استعدا والمادة شرط لتحويل صورة ما خلق منها والفقاهة على كثرة اختلاف
في اقسامهم ينقسمون الى ثلثة اقسام الدهريون والطبيعيون والاكليدونيون والاكليدونيون
على اربعة من الاقدمين محمد والصابغ المديبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا
كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان متولدا من نطفة حيوان في متولد من نطفة حيوان ثالث
على غير النهاية وهو لا وهم الزمان وقتة والطبيعيون قوم اكثر تكتم عن عالم الطبيعة وعن
عجائب الحيوان والنبات واكثر ما يفرغ علم تشريح اعصاب الحيوان فزوا فيها
من عجائب صنع الله تعالى وابداع حكمته باضطراب وادعة الى الاغراف بغاظر حكيم مطمح على
غايات الامور ومقاصد الا انهم لكثرة تكتمهم عن الطبيعة ظهر عندهم الاعتدال المراج
تأثير عظيم في قوام قواي الحيوان فظنوا ان القوة العاقلة من الالب ان تابتة الاصل
وانها تبطل ببطوان مزاجية وانفدانه فاذا انعدم فلا يعقل اعادة المعلوم كما زعموا
فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود فمجد والآفة وانكروا الجنة والنار والقيامة
فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فتم يتعبدوا بالنسب للواجبات والجنات
المنكرات وانهم كانوا في الشهوات انما كان الانعام وهو لا ايضا زمانا وقتة فان اصل الالباب
هو الايمان بالله واليوم الآخرة وقد جحدوا اليوم الآخرة وان اعتزوا به وصفا وتصنف
الثلاث الاكبيون وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وبوستا وافلاطون واولئك
استادوا رسطودهم تكتم رذوا على الصنفين الاولين الدهرية والطسحة واوردوا
لكشف فضا تكتم ما اغتوا به غيرهم ثم ردا رسطودا على افلاطون وسقراط ومن كان
قبول من الاكبيين ردا لم يقصر فيه على تبرؤ من جميعه الا انه استبقى ايضا من رذائلهم
وبدعتهم بقايا لم يرفق للتزويج عنها وجب كتمهم ولا يكتم شيعتهم من المتصوفة الاكبيين
كاتب سينا والعارف وغيرهما كما ذكره حجة الاسلام قدس سره **الف** ووجوده اي

209

طسحة
دهريون
الاكبيون



وغيره بوحدة ما رزقوا في التبع ان ليس بطعام واحد بل هو طعامان من السليبي عدم
تبدله واختلافه بحسب تبدل الارزاق فان ما رزقوه في كل زمان وان لم يكن واحد
بالشخص ولا بالزمن الا انه متبع ما رزقوه في الارزاقية بمعنى انه غير مخالف له
في التبع فانه يقال فلان يفتل فلان واحدا في كل يوم وان كثرت افعاله اذا اختار
طريقة واحدة وادام عليها وقيل سمى بها طعاما واحدا لانهم كانوا يجعلون المرقا صا
فيا يكونها مع السليبي فكانا بذلك طعاما واحدا لكن يجمع بين الخبز واللحم فيا كلها متحدة فان
ذلك يود طعاما واحدا فكذلك هذا وقيل انها وان كانا طعامين بحسب الذات والحال
المنزعة الا انها متحدان بحسب المحمول حيث يجمعها كرها من طعام اهل التفتة في الترتبه
وهم كانوا قوما فلاحه اي قدامين فنزعو الى غيرهم اي شتوا الى اهل اصدمة واشتهروا
بالقوة وتعودوا به من اكل ما يخرج من الارض بالزراعه ورعيه الانسان فيما
اعتادوه في اصل خلقه والترتبه وان كان حسيب فرق رعيته فيما لم يعتاد
وان كان شريفا لذيذا **اول** ولذلك اجتمعا اي لعدم اختلافه وتبدله كره
تساوله فانه لما تساؤلوا ذلك الطعام اربلس ختمه طوبوا واستأجروا غيره يقال اجتمعا
بكم الجيم فاذا كرهتمه لاجل المداومه عليه والطعام ما يعتد به ما كولا كان او مشهوبا
قال تعالى في المشروب ومن لم يطعمه فانه مني وقد خص بعض الماكولات باختصاصه
بالتره والتره والمراد به التمر في حديث صدقة الفطر وصاعا من طعام وصاعا من شعير
والطعم بفتح الطاء المصدر او ما يرويه لذوق يقال طعمه خلوا وطعمه قمر وجنهما الشيء
المطعم كالاكل والاشرب **سئل** لنا بدعائك يعني ان الدعاء بمعنى كصية الله تعالى
يقال دعوت فلانا اي صحبت به واستدعيته والنزق من الدعاء والنداء ان الدعاء
اعم منه فان النداء يقال فيمن يكون بعيدا او في حكم البعيد والدعاء فيه وفي التوب
ولما كان الدعاء توطئه وتمهيد للسؤال اقيم مقام السؤال واللام في ما قلناه اي سئل
لاجلنا وقوله يخرج لنا ما كولا او شيئا مما تنبت الارض على ان المفعول يخرج مفعول
وما كوزان يتبع يخرج مفعول من لا بد والفتية وان يكون صفة لذلك المفعول المخرج
فيستعمل بمضمراي ما كولا كانت مما تنبت الارض ومن للتبويض هذا عند منونه ذهب
والخشب اي ان من زايده في المفعول والتقدير يخرج ما تنبت الارض فانه كوز
زايده في الاثبات وقيل انما دعى الخشب الى الحكم بزايدها انه لم يحد مفعولا
يخرج فاراد ان يجعل مفعولا وكذا اما موصولة او موصولة والعابده

افرج

اي من الذي تنبتة او من شئ تنبتة ومنه قول من يعنها لتبسين الخس سواء كان
بدلا من باعادة العاقل او عالا من الضمير المخذوف الراجح اليه والتقدير مما تنبتة
كما تنبتة بلعنها والخضرة خضرة وهي لون الخضرة وصف النبات بالخضرة مسالفة
في خضرتها على طريق رجل عدل وقيل يفتل كل ما تنبتة الارض من الخرم اي مما لا ساق
وجبه بقول والمراد به انما اطباية التي ياكلها ان من كل لنعناع والكر فسر الماكولات
وامثالها وفي الوسط القوم هو الخنطة لا اختلاف من اهل اللغة وعن ابن عباس
القوم الخنزة تقول العرب قوموا ان اي خنزة وقيل الترموم وابدل عليه فزاوة ابن مسعود
وقومها والفتا تبدل من ان وكثيرا اي فاكوا وحده وجدهت وعانور وعانور
ومعنا شير ومعنا غير ولكن غير قيس وسئل عن هذا القول بان لو كان المراد بالقوم
الخنطة لما جاز ان يقال لهم التفتة لكون الذي هو وفتي بالذي هو خنزة لان الخنطة
الاطمية ولان الترموم وفتي للكر من البصل من الخنطة واللغة المشهور في اليقظة وكثيرا
وهي فزاوة العامة وتكررى بغيرها وهي لغة تميم وروي عن ابي طالب رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في منة مباركة مقدس انه يرقن القلب ويكسر الهممة
وآبارك فيه سبعون نبيا في عيسى بن مريم وم وادوي الفل من الدوا صله او فو
تغلبت الواو والفتا فخرجها وانفتح ما قبلها وقيل اصلا او ناء وهو زامن وناء وينا
وناء وة والذوق والشيء خنفت همزة قبلها اي جئت في كذا ما قبلها كما في لا هناك
المرح ويؤيده فزاوة زهير العوفي اونا بالهمزة ووجه كون ما اختاره واخس من بين
السليبي انه انزل وانقص منها في الازدة والفتنة وان لا يحصل الا بالخنطة الجرائمة والزراعه
وتنبت بمصاود والدياس والتذرية بخلاف السليبي فانها لا يحتاجان الى شئ
من ذلك ولا سيما ان ما انزل عليه لا شبهة في حمله وخصوصه من لسه سا بخلاف ما سألون
فان الارض وما ينبت منها يجعلها اليسوع والنضوب فلا يخفى عن شئ شبهة
فكانت ادنى من هذا الوجه ايضا قال الامام واعلم ان اكثر المفسرين زعموا ان ذلك
السؤال كان معصية وعندنا ليس الا كذلك والدليل عليه ان قوله تعالى كلوا واشربوا
عند انزال السليبي ليس بايجاب بل هو باجته واذا كان كذلك لم يكن قولهم
لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام لم يكن
ان يسأل غير ذلك اما بنفسه او على لسان الرسول فلما كان عند هم انهم اذا سألوا
موسى ان يسأل لهم ذلك عن ربه كان الدعاء اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك

٣٦١

والمعرفة معصية ومن زعم ان ذلك السؤال كان معصية اخرج عليه بوجه الاول ان
من نصير على طعام واحد يدل على انه كره انزل من السورى وتلك انما هي معصية
وان في ان قول موسى عم التنبه لكون الذي هو اذني بالذي هو خير استفهام على
سبيل الانكار وروى ذلك يدل على كونه معصية وانما لث ان موسى عم وصفه بالسورى
بانه اذني وما كان عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلنا والجواب عن الاول ان
قولهم من نصير على طعام واحد ليس فيه دليل على انه كره بل يدل على انه شقوا شيئا
آخرا لان قولهم من نصير شق الى المستقبل لان كماله في المستقبل فلا يدل على
انه شقوا الواقع وعن الث في ان استفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت
الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الآخرة وعن الثالث بان الشئ
قد يوصف بانه خير من حيث ان الانتفاع به كان حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل
عقوبا بلائكة وكما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغيب المشكوك فيه انه اذني حيث
انه لا يتيقن حصوله والانتفاع به ومن حيث انه لا يوصل اليه الا بالكد فلا يتيسر ان يكون
مراوده وم قول التنبه لكون الذي هو اذني بالذي هو خير هذا المعنى وبعضه ثبت
بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك
فقله ضربت عليه الذلة والمسكنة وبادوا بنصب من له لا كوزان كون لما تقدم بل
لما ذكره له تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فلهذا
هو موجب للنصب والعقاب والضرب لذلة المسكنة عليه لانهم سألوا ذلك في اثناء
كلام الامم وقد قال قيل ذلك في تفسير قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب من السماء
طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا بهذه النعمة و بان اخذوا الزيادة
ما اطلق لهم في اخذها و بان سألوا غير ذلك الجنب ما ظلمونا فانخصر الكلام بخذفه
لدلالة ما ظلمونا عليه فقد جاز ان يكون سؤال غير ذلك الجنب ظمما لانفسهم والظلم معصية
الا ان يقال ظلم النفس بتفويت ما هو الانتفاع بها ليس معصية بل المعصية حملها على ما
يستحق به عذاب الآخرة ولما هزان ذلك السؤال منهم لا يخفى عن قباحة وسوء ادب
لتخصنه اكثر ان بجلافة قدر ما انزل عليهم من غير تعب وكذا استجابا اذا قدم النبي عليه
مودة كما بكتة من حيث قالوا ان نصير على طعام واحد اي من نقدر على جسدنا على نوع
واحد من الطعام وهو من السورى فانه كما خصه بما يعطيه من لفة من الطريف
الانام ثم انهم استحقوا ذلك ونزول ما يحصل بالزراعة والشق وما لا قدر له في جنب ما رزق

فذلك

فذلك وتخير له ما ذكركم وعدة من جملة ما بهم وقبح ما صدر عنهم بعد ما ذكرنا
نعم وعظام فلفظه واحس فان قوله كما يا بني اسأل اذكروا نعمتي ان انعمت عليكم
اي قوله واذا قلتم يا موسى ان نصير كما تذكر نعمته وتعدوا ما عليهم ثم شرح في تذكرهم
ما صنعوا في مقابلة تلك النعم المذكورة فقال واذا قلتم يا موسى اي اذكروا نعمتي ما
وقع منكم واذا قلتم اي آفة الايات المتعلقة بذلك ولله اعلم **والله اعلم** اخذوا الله في انزلوا
محتفل ان يكون الكنية في صدورهم في هبوطه ويحتمل ان يكون الهبوط مطلق النزول
من غير ان يلاحظ كونه من على الى اسفل والظاهر ان قوله اهبوا مصر من جملة
مقول قال في قوله التنبه لكون الذي هو اذني ثم ان كان القابل هو لسه تعالى
بان سأل موسى عم ذلك من ربه فاجاب كما شكر عليهم بقوله على لسان موسى
التنبه لكون الحسب المشرف بقوله وان ابنته الا ذلك فاهبطوا مصر من اهلها
فان ما سألتم لا ينبت في البرية وانما ينبت في الامطار فالمناسب ان يكون قوله
اهبطوا مصر امر تجيز من قبيل قوله فاقوا بسور من مثله والمعنى ان قدرتم فانه لولا
مصر اتجدوا فيه هذه الاشياء وذلك لان ارادة الله تعالى قد تعلقت باحتسابهم في
النتية اربعين سنة عقوبة لهم فلا وجه لان يطلب منهم الهبوط حقيقة وان كان
القابل هو موسى عم بان اجابهم بالاستفهام الانكارى من عند نفسه من غير ان يوحى اليه
يحتفل ان يكون اهبوا مصر ايضا من كلامه على سبيل الرود والتجيز ويحتمل ان يكون ذلك
وحيا اليها فخطبوا به على ان يوشع عليه السلام بعد موت موسى ومهر ون عليهما السلام
وانقصا عدة النية وكون امر الهبوط مصر من اهلها الارض المقدسة ونتم كلام موسى
عند قوله بالذي هو خير قال الامم الواحد في الوسط وفي الكلام ضمنا كما قيل
قد عاموسى فاستجبت له وقتلنا لهم اهبوا مصر وفي قوله السعدية قوله من اهبوا
مصر اعلى ارادة القول اي قد عاموسى فاستجبت له وقتلنا لهم اهبوا والظاهر
ان قولها هذا مبني على ما قلنا من تمام قول موسى عند قوله بالذي هو خير وكون هذا
الكلام امر لهم على ان يوشع بهبوط مصر من اهلها الارض المقدسة **والله اعلم** وقرئ يا بني
اي بنتم يا بني اهبوا اعلى ان من باب نصيرهم والقواعد المعروفة كبر الابد على ان من ضرب
والله اعلم واصلها بين الشياطين وسمى البلد العظيم مصر لكونه حيا حيا بين طرفي الطريق
المار عليه **والله اعلم** وقيل ارادة التعم عطف على قوله والمصر البلد العظيم يعني ان مصر اسم
البلد العظيم اي بلد كان وقيل يروى ليدعوت وهو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون

١٢٦

وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا الاسم سواء فعل هذا ينبغي ان لا ينصرف لوجود العديتين
العلمية والناثية لكنه صرف حيث قيل مصر بالتون لكونه لانا ساكن في وسط مثل منه
وورد وزح ووط ومثل حوزة الامران فلذلك منع الصرف في قوله ليس ملك
مصر او يكون مسماه في ما يدل البلدة بدون تا والناثية فلا يكون في مصر ح اللمية
لانه لم يطلق على مسماه باعتبار ركونه بلدة حتى يجمع فيه العلم والناثية وان جعل احسن
لا يكون فيه شيء من سبب منع الصرف **ول** ويؤيد اي يؤيد كون المصنف في الآتية
علم بلدة معينة وفي الباب من الحسن مصر بغير تزين وكذلك وقعت هي في مصنف
عثمان واتي واسمها مصر فكانت عموا لبلدة بعينها وهي بلدة فرعون والى اصل المصنف
اختلف في ان المراد من مصر في الآتية هو البلدة الذي كانوا منه مع فرعون لكونه سا داخل
كثير من المفسرين لا يجوز ان يراد به البلدة الذي كانوا منه مع فرعون لكونه سا داخل
المعدسة التي كتبت لكم ولا ترد واعلى اذ باركم فانه يجب لدخول تلك وذلك
مقتضى المنع من دخول ارض فرعون وايضا ان قوله ولا ترد واعلى اذ باركم صريح
في المنع من الرجوع عن بيت المقدس ومنهم من يجوز كون المراد منه مصر فرعون بناء على ان
من قرأ اهل مصر بغير تزين فقد جعله على بلدتين وليس في العالم بلدة ملقبة
بهذا اللقب سوى هذه البلدة ومن قرأ منونا فقد جعله على ايضا بشرها وة التوأمة
الا ان الله صرح لما ذكره وبارك على انه سا وترث بنى اسرائيل ارض مصر لقوله واورثنا
بنى اسرائيل والوارث لا يكون ممنوعا من دخول الارض لكونه سا وارجاب الاولاد
عن الوجه الاول من هذين الوجهين بان التوأمة المشهورة اهل مصر بالتون
فيكون اسم جنس ولا يبارونها التوأمة بغير تزين وعن الوجه الثاني في قوله سا
واورثنا ما معناه ملكنا بنى اسرائيل بعد هلاك فرعون وآله والملك قد يكون متنا
عن دخول ملكه لارض كالمستكشف في المسحة حرم عليه دخول وان مع انها مملوكة له
فكذلك ارض مصر فانه ثامي وان ملكها بنى اسرائيل الا انه لما اوجب عليهم ان يسكنوا
الارض المقدسة حرم عليهم دخول ارض مصر **ول** وبيل اصد مصر ايم فترت لفظ مصر ايم
على وزن ميكا مثل قبل اسم اعجمي لبا في المصنف وسمى ذلك المكنى باسمه بانية وجاز في المصنف
الاعتداد بالوجه لوجود التعريب والتصرف بخذف النصف الاخيرة لعدم انثاء
سكون وسطه ليقادوم السببين وهي الوجه العلمية فاذا انعدم انثاء انثاء انثاء
في ما يدل البلدة التي سبب واحد صرف لذلك **ول** تيماس ليم في كل النصب على انه اسم

ولكن

ولكن خبرها والجملة جواب لامر كما قيل اهل مصر فان سبطتم فانكم سائلتم وما بمعنى الذي
والخايد مخذوف اي الذي سالتهم **ول** احيطت بهم اي حبلت الذلة والسكنة محطية
بهم على ان يكون حاط واحاط وحوط بمعنى وارحوله فاذا زيدت الهزة على حاط الذي
بهذا المعنى تكون الهزة لتعديته تكون بمعنى ما ذكرنا ويكون حاط وحوط لازما وتعديا
اجمعي حوط كونه تحوطا بنى حوله حاطا ويقال ان حوط حوط ذلك الامر اي ادور وحيطته
بالكسر بحياطة وقد حاطه تحوطه حوطا وحيطته وحياطة اي كلاه ورعاه الا ان المشهور
ان يستعمل حاط لازما وان يبدى بالياء فذلك قيل الظاهر ان يقال احاطت بهم
بدل احيطت لان الذلة محيطة بهم لا محاطة والضرب ايقاع شيء على شيء وذلك الايقاع
يعبر عنه بما يوزنه ويوزن في كل موضع على حسب اختلاف المضروب والمضروب فان
كان المضروب الموقوع نحو القبة والنجمة يعبر عن ضربها بالاحاطة وان كان نحو الطين والحصى
يعبر عن ضربها على البدن بالاصاق والالزام وان كان نحو المذبح والحصى والسيف يعبر
عن ضربها على الحياطة بالايام والايام **ول** احاطة القبة اشارة الى ان الذلة كناية
عن القبة صرحنا بل اقتصر على ذكر لآزها وروايتها الذي هو المضروب ليشتمل منه
الى المقصود كما هو شأن الكناية فذكر الذلة ذكر للقبة بطرس الكناية والمصنف في
الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به والى ان المكنى عنه هو القبة مستقرا للذلة حيث
شبهت الذلة بالقبة التي تحيط بمن ضربت هي عليه من كل جانب كالذلة بالنسبة الى
الذليل ثم اطلق اسم المشبه به على المشبه فان كل لفظ القبة المذكور كناية
مستقرا للذلة وشرط الاستقار ان يكون ذكر المستقار له مطويا في الكلام وكان
معناه مراد باللفظ المشبه به والامهون على عكس ما حيث ذكر المستقار له وسكت
عن لفظ المستقار منه احب بان لفظ المستقار له لما كان كناية عن المستقار منه
كان ذكر المستقار له مطويا في الكلام او المعتبر في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فحقن
بذلك شرط الاستقار فاستقار بالكناية في قوله تم وضربت عليهم الذلة وهو
القبة المذكور كناية بذكر شيء من روادفه وهو المضروبية والمذكور كناية في حكم المذكور
صريح فكان بمنزلة ان يصح باستقار المشبه به وهو القبة المشبه الذي هو الذلة
فقوله سا ضربت عليهم الذلة بمنزلة ان يقال ضربت عليهم القبة التي هي الذلة وسكنة
والاستقار بالكناية لا بد لها من قرينة المشهور ان قرينتها تكون مستقارة
بحييلته وهما ليس لانه كذلك بل هي استقار كحصة معه وذلك ان

٢٦٥

الملفظ في المحسنة كح ان يكون مستعملا في معناه الاصلي وانما التصرف في ثباته لشئ
كثبات الالفاظ والمثنية والضرب ههنا ليس مستعمل في اصل معناه بل هو مستعمل في
الاحاطة والشمول لهم حيث شبهت احاطة الذلثة بهم وشمولها لهم لضرب القبة
عليهم واظلم عليهم شبهة به على المشبه ثم سرت الاستعارة في المشتق **وله** او الصفت
بهم عطف على قوله اعطيت اي وحوز ان يكون قوله وضربت استعارة كخصه
لمعنى اللزوم والاصوق بهم بان شبه الصاق الذلثة لهم لضرب الطين على الخيط
ولزومه اياه انتم استعمال ضرب الضرب لالصاق الذلثة بهم فعلى هذا يكون استعماله بالكتابة
في الآية هو لفظ الطين كذا ذكره في ذكر الضرب الذي يريد به اللصاق والالزام فكلما
قبل ضربت والصدقت عليهم الطين الذي هو الذلثة وفي الحواشي السعدية قوله والصدقت
عطف على جعلت يعني ان في الذلثة استعارة بالكتابة حيث شبهت بالقبة او بالطين
وضربت استعارة كخصه لمعنى الاحاطة وشمول لهم واللزوم والاصوق بهم لاستعارة
تسلسله وهذا كما في نقص العهد والكلام على الرحمن كما يترجم عن كونهم ذللا ومصارعين
وله اي زارة لم يزلوا في ضربت عليهم الذلثة والحقارة والاهوان ضد العورة
والسكنة مصدر فكل المسكين وفي الصحاح المسكين الفقير وقد يكون بمعنى الذلثة
والضعف وكان يونس يقول المسكين اشد حال من الفقير قال وقتل لاعرابي فقير
انت فقال لا ولسه بل مسكين انتهى وصيغة من ابيته مبالغة الفا على كعيط
لمن كثر تقطره فالمسكين من كثر سكونه وفي المعالم المسكنة الفقير سمى الفقير مسكينا
لان الفقير اسكنه واقده عن الحركة وفي الحواشي القطبية اما قال وضربت بالواد لا
بالعاء تشبيها على انه ليس بمرت على سواهم النزع الآفة من الطعام بل مرت على ما ذكر
بعده من قوله ذلك بانهم كانوا يكفون والآية **وله** رجوا به فان الحرب تقول من قدم
منه سفر النجاة انه باء بالفتح او بالضم ان اي رجح فتوله انصب في موضع الحال من فعل
باو اي رجوا مضنوا عليهم من لسه وليس ممنول به كما في مرت بريد وقيل باو به
اي استحقق ومنه قوله اي اريد ان تورا باشي وانك استحق الاثنى جميعا والمعنى
انهم صاروا احقا وبغضبه فعلى هذا يكون الباء صلة باو لا متعلقا بمخذوف في موضع
الحال وقيل اي اوداه كما في قوله عليه السلام ابو يونسك على اي قريتها وقال ابو عبيدة
والزجاج باو انصب اي اجعلون يقال قد بوات بهذا الذنب اي اجتمعت ومنه قوله
ان تورا باشي وانك ومعنى غضب لسه اياهم ذمه اياهم وانزال العقوبة بهم كذا في الكوسيط

ابو هريرة

ابو هريرة البواد السود يقال دم فلان براء لدم فلان اذا كان كفو له وايات القائل
واستبانه ايضا اذا اقتضت به وابوزيد باو الرجل بها حسية ذاق من يقال باوت
عزير بجلا وبها لجمان قتلت احدهما بالآخرى ويقال بوزيد به اي من تقبيل الغائب
وباو اي احقوا واصل ذلك من التورا والى المس واة قبا فلان كذا التنبيه على انه
يجل مقدار ما يب وي قوته انتهى كلامه وان فسر البوز بالاحقاق يفهم انهم استحقوا
من غضب لسه تعالى وعقابه ما يب وي ذنبهم وكذا ان فسر البوز بالرجوع لانه
ليس عبارة عن مطلق الرجوع والانصراف وانما هو رجوع بشي اما تخير واما بستر
فقط باو يدل على ان ذلك الشئ الذي رجوا به وما استحقق من الذناب
غير زائد عليه **وله** سبب كونهم بالمعجزات او بالكتب المنزلة كلها او بآية من آياتها
مثل الكفر بآية الرحم او بالآية التي فيها نعت محمد عدم من التورية اشارة الى ان المساء
في قوله تعالى بانهم كذروا النسبانية وان كلمة من مع ما في حيزها في ما ويل المفرد وان الاء
بالايات المعجزات التي ايدى على ايدي الانبياء ويكفون بها بان يقولوا
انما تموهات لا دلالة فيها على صدق الانبياء في دعوى رسالتهم لسه وانهم كانوا يورثون
فيها واما انكبت المنزلة عليهم فكفون بها وبعض آية منها بان يقولوا انها ليست من عند
لسه تعالى وانما هي افتراه عليه واعانه عليه قوم آخرون وخو ذلك وقوله ان
ذلك مبتدأ و بانهم مع ما في حيزها خبره ويكفون في محل نصب خبر كان وكان مع
ما في حيزها في محل رفع خبر لان وكان ستمارية تدل على ان ذلك وايم وعادتهم
المستمرة والمعنى ذلك الذي سبق استحقوه بسبب كونهم وبغير الحق في موضع نصب
حال من فاعل يتقنون وتقديره يقتفونهم مبطلين ويجوز ان يكون لسان المصدر محذوف
اي قتلا كما ساء بنه الحق فيتمتع بمخذوف قيل عرف الحق ههنا اشارة الى ان الحق هو
يريب القتل كما في قوله دم لا يجل دم امرئ مسلم الا باحدى مسان نكث كفو بعد بيان
وزمن بعد حسان وقتل نفس بغير حق وذكر في ال عمران حيث قيل بغير حق ليرحم كل
حق اي غير الابسين مبني من الحق لافي الواقع ولا في ذمهم الفاسد فانهم انما قتلوا علم
استحقاقا للحق واتباعا للهوي من غير ان يقتضوا حجة على كونهم فيها او عوه ومن غير ان
يروانهم بالصدقون به جواز قتلهم وفي الحواشي السعدية الظاهر ان الامام في قوله
بغير الحق للجنس والمعنى انه باطل محض وعلم صرف في اعتقادهم ايضا كما في الواقع ونوع الجنس
بغير الكفر كالشركة في قوله بغير حق كما في ال عمران وقد يحيل الامام للهداية الى اعندهم

٣٦٢

من الحق الذي يتبين به ويصدق به قبل ان شعبا انما قتل لانه لما وقع الاضطراب من
اسرائيل حتى قتل بعضهم بعد ما هم عن ذلك شعبا وارهم بطاعة الله كما واخطم
التوراة فلم يقبلوا منه كقبي قتلوا ويحيى انما قتل لانه كان في زمن ملك من ملوك بني اسرائيل
وكان ليحيى امرأة زانية وكان يحيى يمنهما عن ذلك الفعل فارت بسجن الملك ثم فكته
ولما سمع زكريا ان ابنه قد قتل انطلق ما رباحه قربة ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل ففعل
فانفقت له فدخل فيها زكريا فلم يولد له ولد فلما عرفه فلحق الشجرة مع زكريا فلحق الشجرة
قال بعض الملاحدة انكم تقولون اخبر الله تعالى بان الكفار قتلوا النبيين وقال في
موضع آخر انا لننصر رسلك وقال انهم لم ينصروا وان جندنا لم يقاتلوا من
كان له ناصره فهو منصور ابدافا فباله قتلوا في ايدي الكفار وهذا ما قضى بين
واجب عليه بوجهين احدهما انه لم يثبت في الكتاب ولا في التواتر من السنة قتل رسول
من الرسل ثم وانما ثبت قتل الانبياء والله تعالى اخبر بنصر الرسل دون الانبياء
فلا تثبت لنا قضية وانما عصم الرسل عن القتل دون الانبياء لان الرسل هم الذين
اوتوا الايات المعجزة ان قصص المعجزة لا يظهر روي الحق ودعوة الحق اليه
وكان عصمتهم عن القتل من جملة آياتهم المحمية الله على صدق دعواتهم الرسالة حيث
لا يمكن للعدو والتفاد قتلهم اذ اقامه اسباب القتل من كل وجه وكان ثبوت والى القتل
لكفارة عليهم ما يرون من المستحبيين التي دعوتهم وانما الانبياء وهم الذين لم يكن لهم
المعجزة لما ليس لهم ابتداء شرح ولا نسخ وانما كانوا يدعون الحق الى شريعة رسول
كان في زمانه او قبل زمانه بالايات التي كانت لذلك الرسول فلم يكن لهم حق
الايح والايات المنصودة بعصمتهم من القتل آية صدقهم في دعواتهم النبوة فان يدعو
اليه ثابت بحجة القابلية للحال التي كانت للرسل وهو الفرق بين الفصلين وانما في
ان المراد من النصرة المذكورة في قوله تعالى انا لننصر رسلك ونحو ذلك من الايات
هو النصرة والغلبة من حيث وضوح الاولة وقيام الحج دون النصرة بالعصمة من القتل
ومحصن الدنيا فان ذلك بطرس المحنة والمحنة قائمة في كل احد من المكلفين بل الانبياء
والرسل عليهم السلام المقصودون من المكلف والمحنة وآيات الرسل غالبية وحجج قاطعة
وجح الكفار واغصنة مغلوقة فلا يلزم التساقض كما في شرح التاويلات وقال في
عباس والحسن رضي الله عنهما قتل النبي من الانبياء الامن لم يولد مبقال ويقتل
بقفال نصر وعقب **وله** اي جوهم العصيان اشارة الى ان ذلك الثاني اشارة الى

272
اي الكفر بالايات وقيل النبيين والباء في قوله بما عصى سببته وما مصدرية والهاء التي
والتمادى البوع الى العائنة والاعتداء والتجاوز عن الحد ولم يذكر في آية انهم في اي شيء
تجاوزون عن الحد لانه قوله ما عصى عليه وانشاء بذكر التمادى في العصيان
وعطف الاعتداء فيه على التمادى على طريق التنفيس ان الاعتداء في العصيان
البوع الى العائنة فيه اذ ليس للعصيان حد وتخصيه ولا يذم الا بالتمادى وزعمه والمنع
ذلك الكفر والقتل بشوم ركبهم المعاصي وتمازيرهم فتمت الركون والتمادى سبب
السبب ما احصاهم من ضرب الذل والمسكنة والتبوء بالنقض وفي نحو اشياء السعدية
وجوز ان يشاء ذلك في السبب السابق وهو الكفر والقتل ويكون الباء في
بما عصى السببية فكون قوله ذلك بما عصى بيان السبب مباغتة في وجوب
اجتناب المعصية والاعتداء بانها تضييق الى الكفر بالايات وقيل الانبياء وهم من
اشنع الصباغ **وله** وقيل كرر الاشارة عطف كسب المعنى على ما سبق كما في قوله ذلك
الاشارة الى الكفر والقتل وقيل اشارة الى اشياء اليه بذلك الاول من ضرب
الذلة والمسكنة والبرء بالنقض لانه كرر الاشارة ولم يحذف بعطف ما ذكره على ما
ذكر قبلا ليدل على ان كل واحد مما ذكر قبلا وما ذكر بعده سبب متصل في الآية الى ما
لحقه من الذلة والمسكنة والبرء بالنقض ولولم يذكر لفظ ذلك بل عطف السببين
على الاخر لربما يتوهم ان السبب جماع الامرين ولم يرخص لهذا القول حيث نقله
بلفظ قبل بناء على ان حمل الكلام على التاكيس خير من حمله على التاكيد على ان كون العصيان
والاعتداء فيه سببا مستقلا للكفر بالايات وقيل الانبياء تحمل تحت وقيل الاشارة
الى الكفر والبراء بمعنى مع اي قبيل الاشارة الثانية ليست تكرارا للاولى بل اشارة
الى الكفر والقتل والبراء والاولى للسببية والباء الثانية بمعنى مع ومعنى ذلك الكفر والقتل
ح ما عصى فذلك مستدأ ومع ما عصى خبره اي كونهم وقتلهم الانبياء ومثرون باوضاع المعاصي
والاعتداء في باب العصيان كما في قوله ضرب عليهم الذلة والمسكنة وباء بالنقض
لانهم كفروا وقتلوا وما اكتفوا بها بل ضموا اليها العصيان والاعتداء ولعل وجه ضعف
هذا القول ان كون الباء بمعنى مع خلاف الظاهر لا سيما كانت الباء والاولى للسببية
فيستلزم ان يكون الثانية ايضا كذلك وهو الوجه الاول الذي افاضه الحسن قال
الامام بعد ما فسره الاعتداء بالنظم والتجاوز الحق الى الباطل واعلم انه كما ذكر
انزال الحق عليهم بين علة ذلك فبدأ بالاولى بالفتوح في حق الله تعالى وهو يعلمهم به وتكلمهم

لنعمه ثم شانه بما يكسوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثمة ما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم
ثم رجع ذلك ما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية
حسن الترتيب **اول** وانما تجوزت الاشارة بالمنزلة الى شيئين فصاعداً فان ذلك
ان في اشارة الى شيئين على الوجه المبحث في ذلك الاشارة الى اكثر من شيئين
فالقياس ان يقال ذلك ذلك بانك على ان يكون الشبان او الاشياء بما ذكر
او ما تقدم وقد شير بلفظ ذلك الى شيئين في قوله تعالى عن بين ذلك اي بين
ما ذكر من الفارض والبكر والشبه الى الاشياء في قوله تعالى كل ذلك كان سببه اى كل
ما ذكر ونظيره في الضمير قول روية يصف بقرة وقيل فراسا وخيل فيها خطوط
من سواد وبلق **كانه** في جملة تولى البهائم والمراد من البهائم البياض السواد
والا فالبلق سواد وبياض اذ هو ضمير كانه مع رجوعه الى الجمع وهو خطوط اوله الثاني
وهو السواد والبلق بنا واذ ذكر التوكيد لاختلاف الالوان والبهائم بياض لعمري
اجمده وتخالف لونه وهو غير البهائم قال ابو عبيدة قلت لرؤية ان كانت الخطوط
فصل كانها وان كان سواد وبياض فصل كانها فقال كانت ذلك ذلك تولى
وقال الاصح فاذا كان في الالوان من غير بلق فذلك التولى
والمولى كالمولى الا ان التولى سطره البلق والمولى من الجنس الذي يكون في جسده
يقع تحالف سائر لونه فاذا كان فيه سطره فهو مولى كذا في التفرح **و**
والذي حسن ذلك اي جواز الاشارة بالمنزلة الى المتعد وان تشبهت بغيرها
والمرصولات وجسمها وتاثيرها ليست على حقيقة اى ليست على قانون تشبه
استاء الاجسام من جسمها فانه صيغ مرتجلة غير مثبتة على واحد بان شئى بالحق اللفظ
والنون والياء والنون وجمع بالحق الواو والنون والياء والنون على لفظ واحد
حتى تكون تشبهت جميعا على حقيقة بل هي صيغ موضوعه ابتداء وضعها تشبها لئلا
على معنى التشبه والجمع الحقيقيين فانها موضوعان لمعنى التشبه والجمع وضعها
لا تشبها فلما لم يكن تشبهت البهائم وجسمها تشبهت جميعا على حقيقة جازان يرا
بمعنى ما يرا وتشبهتها وجسمها وعذركا ما يرا بالموثوث ولذلك جازان لغير
بلفظ عين الجماعة كما مر في تفسير قوله تعالى كمثل الذي سوطه مارا فان قيل لفظها مشا
تشبهت على حقيقة وكذا اللفظ هذان وهذين ولفظ اللذان والذين فان كل
واحد منها تشبهت على حقيقة قلت ممنوع اذ لو كان كذلك لوجب ان يقال في الاول هذان

هذان بالالف والنون وفي الثاني وثالث هذان وهذين بقلب الف هذان
وفي الرابع والخامس اللذان اللذين بكسرة اللذان مع بقاء الالف قال الامام
واعلم ان عادة لسانه في اذ ذكر وعدا ووعيد اعقبه بالياء لانه يكون الكلام
تاما فلما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما جعل لهم العقوبة اخبر بالموثوث
من الالف العظم ليدل على انه سمي بالحق والحق بالحق والحق بالحق قال
يخبرى الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحق فقال ان الذين امنوا وافتقد
المفسدات في بلادهم وسبب هذه الاختلاف قوله تعالى في الآية من آمن بالله اليوم
الا فانه يصح ان يكون المراد من الايمان في قوله الذين امنوا غير المراد منه
في قوله من آمن بالله ونظيره هذه الآية في الاشكال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
قلع هذه الاشكال ذكرها ووجوب احد ما قول من ساء المراد بالذين امنوا
هم الذين امنوا قبل بعث محمد عيسى عليهما السلام البرادة عن ابا طيب اليهودي مثل
بن ساعدة ونجيرة الرهيب وجيب النجار وزيد بن عمرو بن نضيل وورقة
بن نوفل وسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري وودع النجاشي ونحوهم فكانت
قال ان الذين امنوا قبل بعث محمد وهم والذين كانوا على الاوثان الباطلة كل من منهم
بعد بعث محمد بالله وباليوم الاخر ونحو ذلك منهم اجماعهم عند ربهم وتاثيرها قول سفيان
الثوري واخباره الموثوث وهو ان المراد بالذين امنوا هم من فنون الذين امنوا
دون القلب وبوجه انه سمي في اول هذه السورة طرفة عين ثم طرفة اليهود
كذلك هاتين ذكر المنان فحين ثم ذكر اليهود والنصارى والصائين فكانت قال هو لاد
المبطلون كل من اتى منهم بالايمان المحقق فليس اجماعهم وتاثيرها قول المشكك وهو ان المراد
بالذين امنوا هم الذين امنوا بصدق في حقيقة وهو عايد الى الماضي ثم قوله من آمن بالله
لصحة المستقبل فكانت قال الذين امنوا في الماضي وتبوا على ذلك في المستقبل واستمر عليه
فليس اجماعهم ولم يتعرض لمرح من الوجوه بغير الوجه الثاني وضعفه حيث نقله لعله
قيل واخبار ان يكون المراد بالذين امنوا الذين بقوا بالسنن الحقيقية ورجع عليه السلام
سواد صدقوا بقلوبهم ولم يصدقوا وسواد كان ذلك الاقرار منهم على وجه التبري
والانصراف من اليهودية والنصرانية والشرك او نحوها ولم يكن على ذلك الوجه بل
نشأ على ذلك الاقرار من اول ما عقلا وتكلفا فيكون اطلاق لفظ اليهوديين عليهم
من قبيل ذكر المقيد واردة المطلق لما مر ان يكون اسم من صدق بقلبه واقر بانه

٢٦٥

وقد حمله على مطلق من اقرب نه بطريق المجاز المرسل وحمل اليهود والنصارى والصالحين على
من تدبر بدنيهم سواء كان ذلك القديس قبل ان ينسخ ذلك الدين او بعده وحمل الالبا
في قوله من آمن بالله على التصديق القلبي فكانه قيل ان كل واحد من هؤلاء الطوائف
الاربع من كان منهم مصدقا بقلبه بالمسألة والمعاك عاظا بمقتضى شريعته حال كونه في
دينه قبل ان ينسخ ذلك الدين فلهذا لم يسمهم بقوله قيل ان نسخ لا يقتضي نسخا في النسخ
على كل واحد من ادیان هؤلاء كما لا يقتضي قوله كما لنسخه قيل ان تنسخ كتابا ربي
تطرق النفاذ على كماله كما فيصح ان يقال لمن اقربا لقتضيه ديننا من كانت
منهم مصدقا بقلبه حال كونه في دينه قبل ان ينسخ كما يصح ان يقال ذلك فيمن تدبر
بغير الاديان التي قد تطرق عليها النسخ فان قيل كيف يصح ان يقال في حق الصالحين
من كان منهم مصدقا بقلبه حال كونه في دينه قبل ان ينسخ دينه فلهذا لم يسمهم
خوف عليه ولا جرم مع انه ليس له دين يستحق من تدبر به الا في الجرم والجرم عن
الحرف والحرف من قولهم قال انتم قوم كانوا على دين فوحى لهم وكان ذلك دينا
حقا قبل النسخ فلا اشكال وفي التيسير قال التسيدي هم طائفة من اهل الكتاب وابتعد
ابو حنيفة حيث قال هم اهل الكتاب في كل ذبايحهم ونكاحهم ثم لانهم تدبرون
الزبور ويعتقدون الكواكب تنظم القبلة حيث يتوجهون اليها في صلواتهم كما يتوجهون
الى الكعبة ويقولون ان لسته تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلوة والاعمال
ومن قال انهم يعبدون المسكوك والكواكب ويقولون انها آلهة مدبرة لهذا العالم فلا اشكال
لذلك كورير وعلى ذلك القول لانهم يشبهون كعبدة الاصنام وابتعد ابو يوسف ومحمد
حيث قال لا يوجب ذبايحهم ولا ينكحوا وهم ولا يلزم من عدم صحة كلامهم على
ذلك القول فسادها صلاحا كان كلامه مستحي على قول من يقول ان لهم دينا حقا
قبل ان ينسخه واما على قول من يقول انهم من قبيل المجوس وعبدوا الاصنام ومشركي
الوثوب فلا وبن لهم ولا جرم بل هم من باؤا بنصب من لسه **د** ويهودا اما عري
من ما اذا تاب فعلى هذا الفاء والمنقلبة من واو والاصل ما ويهود بمعنى تاب
يتوب وسمى اليهود يهودا لانهم تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدانا اليك اي تبتنا
وجئنا اليك وعن ابو عمرو بن العلاء ان الفه منقلبة عن ياء والاصل ما ويهود
اي تحرك وسمى اليهود يهودا لانهم كانوا يهودون اي يحركون عند قراءة التوراة
ويقولون ان السموات والارض تحركت حين اتى لسه كما موسى التوراة فلو لم يكن هذا الاسم لذلك **د**

د كانهم ستموا باسم الكبر ولا ويعتقوب عم واسمته يهودا بالذال الحجة فلما عرفت ان
غيره بالذال المعكولة وحذف الالف فان عاوتهم اذا انقلبا اسما عجبا اي لغتهم يتغيرون
فيه ويغيرون بعض حروفه وفي القباب وقيل لكتوبا يهودا نسبة الى يهودا بالذال الحجة
وهو ابن يعقوب عم فغيرتها العرب بالذال المعكولة جريا على عاداتهم في التلاعب بالاسماء
الاجنبية فحرف ونسب الواحد اليه فقبل يهودي ثم حذف الياء في الجمع **د** والنصارى
جمع نصران كان لهما في جميع لغاتهم واخبارهم جميع حيران ونصران صفة مشتقة من
وسكران الا انه غير مستعمل في استعمال يهودا في زيادة الياء التي للمبالغة وان كان
نصران اسم قومية يكون الياء في نصراني للنسبة اليها **د** فسموا باسمها اي سمي كل واحد
منهم باسم تلك القومية على تقدير ان يكون اسمها نصران فاذا اردوا اضافة متعديه جمع
نصران وقيل نصراني وقوله ومن اسمها اي وسمى كل واحد منهم باسم ما يؤمنون
عادة اسم تلك القومية على تقدير ان يكون اسمها ناصرة **د** وهو ان كان عربيا
فمن صبار يصبا اذا اخرج يقال صبا يصبا صببا وصبوا اي طمع حدة وصبا
الرجل صبوء فخرج من دين الى دين ويقال صبا يصبو صبوة وصبوا اي طمع
اي الجمل كذا في الصحاح وقرأ الجهور والصابين بالهمزة كالمطمين وقرأ نافع بيا
سماكنة بعد الياء بنبرهم بينهما وقرئ يبايين خالصتين بدل الهمزة من همزة
جمله من صبا ونا ب السبيري اخرج ومن لم يهزمه يعني ان يجعله من المهور وبيد
همزة صابجي حرف علة اما ياء او واو او اتم بقل كالعال قاض او غاز ثم جمع كما يجمع
القاضي والقاضي الا ان سيبويه لا يرى قلب هذه الهمزة الا في الشعر والاضحى
واوزيد يريان ذلك مطلقا ويعني ان يجعله من صبا يصبو او امال ولذلك كان
العرب يسمون النبي عم صابيا لانه عم الكهنة ودينه خلاف اديانهم واما الياء فاعلى الصابي
كالعال القاري **د** من كان منهم قد رلفظ منهم تزيي لاحتمال ان يكون من
آمن مبتداء وفعلهم اجهم خبره والجملة كلها خبر قوله ان الذين آمنوا والعال في الذين
وما عطف عليه محذوف والنسبة من آمن منهم اي من الطوائف الاربع التي كوث وقوله
في دينه في محل النصيب على انه حال من الضميمة تنزه قوله مصدقا خبر كان واستغنى ان هؤلاء
الطوائف الاربع من كان منهم مصدقا عاظا حال كونه في دينه قبل ان ينسخ فلهذا لم يسمهم
د وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا وخلص في الاسلام وحولا صا وقا
مبنى على ما قيل من ان المراد من الذين آمنوا المنافقون وما بعدهم من الطوائف الثلث من بين

٢٦٦

برينهم بعد ما نسخ قوله يا ما حالنا فانظر الى الذين آمنوا نفاقا وقوله ودخل في الاسلام
ناظر الى ما بعدهم من الطوائف **ول** الذي وعد لهم على ما نهم وعلمهم شارة الى ان
استحقاقهم للايمان والسبب الايمان والعمل انما يقتضي وعدا لكرم على وجه التفضل لا على
وجه الوجوب العقلي كما زعم المعتزلة والاقدم مصدر اجرة لسه يا جرة ويا جرة يا جرة
اي اثابه وجازاه وقد يعبر عن الشيء المجرى به والآية الكريمة تحمل المعنيين
قال الراغب الايمان يستعمل على وجهين احدهما الاقرار بالشهادتين الذي يثبت
نفس الانسان وما له من الاباحة الاخرى وذلك بعد استقرار هذا الدين فتنص كالاسلام
والثاني تجرى اليقين فيما يتعاطاه الانسان من امر دينه فقوله ان الذين آمنوا عني
المتدين بدين محمد وهم وقوله من آمن بالله عني به المتجري الاعتقاد النفسي فهو غير الاول
ولما كانت مشايخ الاويان بهذه الاربعة بينت ان كل من تعاطى ديننا في هذه الايام
في وقت شرعه وقبل ان يشرع عنه تجرى في ذلك الاعتقاد واليقيني وانما اعتقاده
بالاعمال الصالحة فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون **ول** حين يخاف الكفار من العقاب
ويحزنون المقصودون على تضيق العزم وتقويت التوابع مبنية على ما سبق من قوله والخوف
على المنزخ والحزن على الواقع لما وعدهم لسه تلامي بالاجور في الآخرة بين ان ذلك
الاجور لا يبقا رنة شي من الخوف والحزن وذلك لسيكزم ان يكون بينهم واما وان يعتقدوا به
لا يمتدحون والافطاعة لا اعترافهم خوف عظيم **ول** ومن استبداء خبره فلهم اجور في
احوالهم السعدية ان ما ذكره من كون من استبداء خبره فلهم اجور بهم يشعرون جملها موكولة
اذ الشرطه خبرها هو الشرط مع اجور ولا اجور ووحده انتهى ودخول الفاء في خبره استبداء
اذ كان اسما موصولا صلته فعل شايخ كثير وعلى تقدير كون من شرطه وكون
خبرها مجموع الشرط والجزء لا يكون الفاء داخله على الخبر بل على اجور الشرط **ول**
او بدل من اسم ان عطف على قوله مبتدأ يعني ان قوله كما من آمن بدل البعض من
اسم ان وما عطف عليه اما انه بدل البعض من المتدينين بدينهم وهم فظنوا ان لا شك
ان من آمن حقيقة من هؤلاء المتدينين كان بعضا منهم لما قر من انه يدخل فيهم
ولما فقون واما انه بدل البعض من الذين ما دوا وامثالهم فلما ذكر الخبر الكساري
من انه بدل البعض لان من آمن حقيقة من هؤلاء الكفرة بعض منهم ثم قال فان
قبل كيف كون المؤمنون بعضا من المتدينين والكافرين المجاهدين فقلت ان هذه
الذوات بعض من تلك الذوات ولا يلزم ان يصدق عليهم بعبارة واحدة الايمان

انهم منا فقون او كفار مجاهدون **ول** وانما يقتضي الاستدلال على الشرط انما هو ان
لفظ من سواء جعلته بدلا او مبتدأ فانه على المصدر من مسئلة اما على ان في فظن
واما على الاول فلانه وان كان تابعا لاسم ان في الاعراب الا انه مقصود بانسبه
ح فيكون الاستدلال في الحقيقة ثم ان مقتضى الشرط سواء جعل شرطه او موصولا
الا انه على تقدير كونه بدلا لا يجوز كونه شرطه لان مقتضى الشرط لا يعمل فيه ما قبله كما صح
المكي وانما قلت ان المراد بالاستدلال لفظه من لا ياتوا له ولفظه الذين الواقع اسم
مع ان الفخاة صرحوا بان اسم موصول في قوله الذي ياتيني فلهذا هم مقتضى الشرط لانهم
انما صرحوا بذلك فيما اذا كان اتصاف بالاستدلال بمضمون الصفة سببا لثبوت معنى
الخبر له وفيما نحن فيه ليس اتصاف بالاستدلال بالاسم بمتنى الاقرار بالشهادتين سواء كان
ذلك الاقرار مع مواطاة القلب ام لا سببا لا تخاف الا اجور السبب له انما هو الاقرار
الواقع عن اخصاص وكذا اليهودية والنصرانية والصابئية لا يكون شي منها سببا له في قوله
فلم يكن اسم ان وما عطف عليه متضمنا لمعنى الشرط وان كان اسما موصولا صلته فعل لان عدم
السببية لذلك قلنا انه اراد بالاستدلال لفظه من سواء جعل بدلا او مبتدأ **ول**
باستماع موسى متعلق بقوله ميتا فكم والميتا في اليهودية باليمين وذلك انما يكون في امور
التي توجب الاقصاد والطاعة وهي في هذه الآية هي استماع موسى الاقصاد له فيما حيا
به من عند لسه تلامي فانهم اعطوا الهدى والميتا في استماع موسى وقبول التوراة والعمل
بما فيه ولسه تلامي اخذ ميتا فكم في حال رفع الجبل فوهم **ول** حتى اعطيتهم الميتا
متعلق بقوله كما ورفعا فوهم الطور والواو منه الحال كما يقال فعلت ذلك وقد ركب
الامير فكم انه قال واذا اخذنا ميتا فكم عند رفعا الطور فوهم وهذا هو الارتفاع
وذلك لانه تعالى انما اخذ ميتا فكم لمصلحة فصا وذلك نعمة بالغة لهم والطور في
انه اسم لكل جبل ينبت شيا وقيل انه جبل بعينه ثم اختلفوا في ذلك الجبل
قيل هو جبل الذي كان موسى وم عليه حين كلمه تعالى وانزل عليه اللوح وقيل
هو جبل فلسطين فانقطع من صلوة حتى قام على رؤسهم وذلك ان لسه تلامي
انزل التوراة على موسى وم فار موسى قومه ان يقبلوا ويملوا بها حكما فانها ان
يقبلوا لتأصروا والاشغال التي فيها وكانت شرعية ثقيلة فارلسه جبرئيل وم ففزع
جبلها على قدر عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ فرسخه فوق رؤسهم مقدار قامة
الان كان كالظلمة وقال لهم ان لم تقبلوا التوراة ارسلت هذا الجبل عليكم

٢٦٧

فما رأوا ان لا يثبت لهم الا قبولها قبدا وسجدا وحجوا لا يحلون الجسد بمؤخره
عينيهم وهم سجدوا وصارت سنة في اليهود لا يسجدون الا على الخفاف وجوههم ويقولون
لهذا السجود ورفع العذاب عن من الملاحدة من انكر المكان وقوف الجسم في الهواء
واما الارض فقل لا انا وقفت لانها بطبيعتها طالبت للمركز فلا جرم وقفت في المركز
ودليلنا على ذلك قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ودوقف التفتيح في الهواء من
جمله الممكنات فوجب ان يكون له قدره على ما في قلبه فان قيل كيف صح اخذ ميثاقهم
بظلال الجسد عليهم وهو تجري مجرى الالهي والايان ومبني المكلف الالهيان
على الاشياء دون الجسد والالهيان قلت قد اشار الخبير المصنف في جوابه بقوله
فكانه حصل لهم بعد هذا التقصير والالهيان قبول واذا كان اختياره في ذلك كان ينبغي
في الامم ان لا يثبت له مثل هذا الالهيان **ول** على ارادة القول اي وقوله خذوا هذا
القول المضمر كذا ان يكون حاله من فاعله رفعنا والمصدر ورفعت الطور فليس لكم
خذوا وقوله كذا اي انما لكم منقول خذوا وما مرصولة بمعنى الذي والعايد محذوف
اي ما آتيناكموه وقوله كذا بقوة حال من فاعله خذوا اي خذوه محمد بن وعازرين
عزيمه كالملة وعادلين من التعاقب والتكامل او من ذلك العايد المحذوف اي خذوا
الذي آتيناكموه في حال كونه طالب بقوة يصعب العمل به والاجتهاد في معرفته وحفظه
حتى الامام عن الجب في انه قال قوله خذوه بقوة يدل على ان الاستطاعة قبل
الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة الا والقوة حاصلة كما لا يقال الكنت الفهم
ولا فم ثم قال واجاب الاحباب بان المراد خذوا ما آتيناكم من حجة وعزيمة وعندنا
العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل فقول المصنف وعزيمة اشار الى انه لا والله
في الآية على ما ذهب اليه المعتزلة من تقدم الاستطاعة على الفعل لسلامة تكلف العايد
وقلت انها مقارنته للفعل لانها لو تقدمت عليه لاسحق وجوده عند الفعل لانها
عرض والروض لا يبيح زمانين وقول المعتزلة انها لو لم تكن سابقة عليه لزم التكليف
العايد قلت صحة التكلف تعتمد سلامة الاسباب والالات على حقيقة القول
ول اورسوا اي اقرؤه مبني على ان يرد بالذكر بالذكر بالان **ول**
او تفكر وافه مبني على ان يرد به الذكر بالتفكير كما صرح به بقوله فانه اي فان
التفكير ذكر القلب **ول** واعملوا به فعلي هذا يكون قوله مع اذكروا في زمان
قبيل ذكر السبب وارادة السبب فان كل واحد من معنيي الذكر سبب للشيء **ول**

ول على تقوله المعاصي على ان يكون كقوله لعن مبني على التمسك كما ذهب اليه الاثري
وجامعة من الخفة وقوله اورسوا وسكن ان يكونا متعلقين مبني على ان يكون مبني التزجي
الذي هو اصل مناه وكل واحد من المبنيين يبع سواد تعلق لعل خذوا واذا ذكروا او بقوله
المحذوف اما على الاول فظاهر اذ لا محذور في ان يقال خذوه محمد بن وعازرين
على العمل بما فيه واقرؤه او تفكر وافه على تقوله اورسوا وسكن ان يتقوا عن كل شيء
من نفس او ترك حتى الصنابير فان حقيقة التزجي وان كان متمنع من علم النبوة
لكنه يبع من العبد والاعمال في تقوله كقوله كذا يكون من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم
واحدة كسبواكم اي احسن عملا ويكون التزجي في قوله فان لم يردوا رجاء منهم ان يقبلوا
استنابا تمثيله بان شبهه بآدم في ارضه ورجاءهم في ارضهم كذا هو من كذا لسانه
الدارين بمعاينة من يسع في ارضه وجماعة رجاء لفلانهم وفي كذا شي السعدية بمعنى
ان تعلق لعل بقوله خذوا واذا ذكروا فالتزجي على حقيقة كونه من العباد وان تعلق
بالقول المحذوف محذوف عن الارادة على ما مر استنابا حقيقة على لسانه وكوز على
هذا ان يتعلق محذوف واعلى ان يكون قيد المطلب المطلوب انتهى كلامه يعني انه على احد
تعلقه كذا والاشيئين ان يكون التزجي على حقيقة بل كوز مع ان يكون محذوف عن الارادة
ايضا بان يكون قيد المطلب كانه فعل المطلب منكم الاخذ والدراسة ارادة لتقواكم
واما كون على حقيقة اذ كان قيد المطلب وهو ان يردوا رجاء وتقواهم
وامتنته كجوزون خلف المراد عن الارادة فامتنه ان يقبلوا انه ساجد الالهيان
والطاعة والسعي من جميع المكلفين وان يجعلوا لعل محذوف عن الارادة وعندنا لا يجوز حذف
عن الارادة ملاحظ ان يكون لعل محذوف عن الارادة على تقدير ان معنى القول المحذوف
او محذوف واعلى ان يكون قيد المطلب بل يكون لعل مبني على التمسك كما ذهب اليه المعتزلة
من جرحوا من التقوى **ول** اعرضتم عن الوفاء بالمشقق بعد اخذ اصل التوراة الا وبار
عن الشيء بالجسم ثم استعمل في الاعراض عن الافعال والاعتقالات اشاعا ومحذوف ذلك
اشارة الى عطفهم بيشقق وكونه كذا اخذ منهم ذلك قال القفال قد ندم في الجملة انهم بعد
قبول التوراة ورفعت الطور تولوا عن التوراة بما هو كثيرة فخر في التوراة وتم كذا العمل بالاب
وتقولوا لانياء وكذا واهبا وعصوا بهم ولم يزلوا في التيسير مع هدمهم الاعجاب
ليلا ونها رايا الفنون موسي وم وبيتر صون عليه ويلقونه بكل اذى وكذا بهرون
بالمعاصي في عسكرهم ذلك حتى لقد خفف بعضهم واوقفت النار بعضهم وعقولوا بالاطاعون

٣٦٨

ونسبتا فوهم بالاختصاص حتى عوقبوا بتجريب بيت المقدس وكفوا بالمسح وتوقفتهم
والقوان وان لم يكن فيه بيان ما قولوا بين التورية الا انه مراد بصل اهل التوراة
ول بتفصيكم للتورية على ان يكون المراد بالفضل ما تعلق بهم حين ابا قول التورية المعنى
لولا لطف الله بهم لم يفرحوا بخلقهم لدمتم على ردكم للكتاب ولكن فضل عليكم ورحمكم
وتلطف بكم حتى تنتم وقوله او يخلصكم من ايديهم وسلم على ان يكون المراد بالفضل عليهم
بعد ما قولوا واعرضوا عن الايمان والطاعة حيث لم يتركهم يتخبطون في اودية الضلال
بل ارسل اليهم من يدعونهم في الحق ويرشداهم الى فيه سعادة الدارين **ول**
ولو في اصله يعني ان كل واحد من كلمتي لولا لا يدل على امتناع الجواب وعدم وقوعه
من حيث اشتراكهما في الدلالة على تعلق وجود الجواب على تحقق الشرط وانتفاء
المعلق عليه يستلزم انتفاء المعنى الا ان المعلق عليه بطله لو هو ثبوت الشرط فرضا وكون
ثبوت الشرط مفروضاً محضاً يستلزم انتفاءه وعدم وقوعه فلزم ان يكون كماله لا امتناع
الشيء لا امتناع غيره اي لا امتناع الجواب لا امتناع الشرط وان المعلق عليه بطله لولا هو
انتفاء الشرط فرضا وكون انتفاءه مفروضاً محضاً يستلزم ثبوته ووقوعه فلزم ان
يكون لولا لا امتناع الجواب لثبوت غيره ولفظ فضل في قوله ان فلولا فضل الله رفوع
بالابتداء والخبر محذوف تقديره فلولا فضل الله عليكم تدارككم ولا يجوز ان يكون
استغنى عن انهما في الدلالة الكلام عليه ولكنتم جواب لولا كما في قوله في الكلب
المرغوع بعد لولا مبتدأ وخلافه في حيث رافعه بنصب مضمر ولفظ حيث قال
مرغوع بنصب لولا وخبره واجب الحذف للدلالة عليه وسد شي مستند وهو جوابها
والسعيد ولولا فضل الله كائناً او حاصل ولا يجوز ان يثبت الا في ضرورة شعر
وبعضهم فصل فقال اذا كان الخبر كونا مطلقاً فالحذف واجب كما في هذه الآية وكذا
وان كان كونا مقيداً فلا يخفى ان يدل عليه وليس اولا فان لم يدل عليه وليس
وجب ذكره نحو قوله لم لولا توكلت على الله لولا ان يقول من قال لولا انما هو
لخطبتها وان دل عليه وليس جازاً الذكر والحذف كقولك لولا لا زيد شجاع لغتبا عليه
ول الامم موطنه للتقسيم في لفظ اصطلاح النخلة فان الامم موطنه عندهم هي
الامم الداخلة على حرف الشرط بعد تقدم الشرط لفظاً وتقدير التوراة بان ما يأتي
بعد ذلك الشرط هو جوار القسم لا جوار الشرط وان جوار الشرط مضمون الدلالة على القسم
يقال وطوء الفاش ونحوه يوطئ وطءه ووطءه ووطئة اي صار ووطئاً كقوله تعالى

كلمة لولا

الامم موطنه

دلالة

دوقية انما توطئة سميت هذه الامم موطنه للتقسيم لانها تستعمل على ما تقدم جوار القسم
اجتماع الشرط والتقسيم في مثل قولك والله لئن اكرمتني لا اكرمتك بتقدم اللفظ
وقولك لئن اكرمتني لا اكرمتك بتقدم تقديره فان الامم الداخلة على حرف الشرط هي الامم
الموطئة والتي بعد الشرط هي الامم جوار القسم والامم في قوله تعالى ولقد علمتم السبت واختره
على حرف الشرط فلا تكون موطنه على اصطلاح النخلة بل هي الامم جوار قسم محذوف
تقديره والله لقد علمتم **ول** والسبت مصدر قولك سببت اليهود واغظمت يوم
السبت جعل السبت المذكور في الآية على المصدر لان المعنى عنه هو الاعتداء في ذلك العمل لا
الاعتداء في شيء آخر في يوم السبت ولو كان السبت ظرف زمان بمعنى اوقات اليهود
ولم يبعثهم في اي نفس جوار واخذ الذي حد لهم فان الاعتداء بما وقع الحق على وجهه
محذور بل كيف يجوز كون السبت مصدر سببت اليهود واغظمت يوم السبت وهذا
اللفظ موجود واشتقاقه مذکور في لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك وهذا انما يريد
ان لو كان المقصود تعريف لفظ السبت المستعمل في لسان العرب وليس كذلك بل
المقصود نفس لفظ السبت المذكور في هذه الآية بانه قطع الاعمال في ذلك اليوم
وتجريد العبادة وتطهيره بذلك فانه قد روي ان موسى عليه السلام اراد ان يحل يوم
من ايام الاسبوع خالصاً لطلبه له وتخص فيه لعبادة فاحسب ان يكون ذلك يوم
يوم الجمعة فخالفه اليهود وقالوا نحن ذلك اليوم يوم السبت لانه لم يخص لغيره فانه كما
ابتدأ خلق العالم في يوم الاحد واتجه يوم الجمعة فلم يكن يوم السبت يوم العمل فيقتضيه
لعبادة فاما رده لترك سائر الاعمال فهو فيه عن الاصطلاح ايضا وصار
وبالاعمال حيث اعتدى فيه ناس منهم بالكتاب ما تقوم عليهم من الاصطلاح فيسبحون
وجعلهم على شكل القردة فاسين فكلوا على ذلك ثلثة ايام ينظر اليهم الناس ثم
هلكوا ولم يزلوا ولم يمكث مسوخ فوق ثلثة ايام كما روي عنه وم ان المسوخ
لا ينسل ولا ياكل ولا يشرب ولا تبيض اكثر من ثلثة ايام وقيل انها تعيش وتنتل من العلم
ول واصلة القطع من قولهم سببت فلان اي قطع العمل ويقال للمؤمن سببت فلان
يقطع المحامات الاختيارية واليهود يسببون يوم السبت اي يقطعون الاعمال فيه والاعمال
في قوله تعالى ولقد علمتم بمعنى المعرفة كما في قوله تعالى لا تعلمونهم لعلهم يستعدوا في احد
والعلم اذا كان على اصل معناه يتعدى الى اثنين لانه يدل على معرفة الذات وما عليه
احال ورفوع آخر من العلم والمعرفة ان المعرفة يسببها جهل والاعمال قد لا يسببها جهل ولذلك

٢٧٩

ح

والمسوخ
فوقه



لا يجوز اسناد المعرفة اليه **ول** بانكم في عمل النصب على انه حال من الضمير في اعتدوا
اي كائين منكم ومن التبيين وقوة خاسمين كوزان كوما خبرين لقوله كوزان وان
مكون الاول خبر والثاني في حال من الضمير في الاول وهو قودة لانه في معنى مشق
اي كوزان المسجونين في هذه الحال واشار صاحب الكشاف كونها خبرين بمعنى خبر واحد
كما في قولك حلوا مضافي فربما قال اي كوزان جامعين بين القودية والخسوة وقدره
كذلك بناء على ان تعدد الخبر حقيقة لا يجوز عنده وانما في الخسوة والذلة
والصغار والظروف والاباء يقال خشيته خشيته وانما في الخسوة والذلة
يقال خشيته خشيته وخسوة من رجسته رجسته كما في قوله لسه في هذه
آلية اهل عصر النبي وم من اليهود في ترك الايمان به عم بان يذكروهم ما اصابته
في السبت من المسخ كما في قوله يا معشر الجن الذين لقد عرفتم ما اصابكم السبت
من اسلافكم حين خالفوا امر ابيهم من ترك الهطيا وحيث امسوا وانهم جميعا
فكيف تأمنون ان يصيبكم مثل ما اصابهم بسبب صراطكم على الكفر وتعدكم على محرم
قان قبل انهم بعد ان صاروا كفرة لا يبقى لهم فهم ولا عقل ولا علم فلا يكون ما نزل
بهم من العذاب ومجود القودية غير موزون فاجواب انه لم لا يجوز ان يقال ان الذي
كان انما عاقلا فاما كان تابا على حاله لم يتغير وانما تغيرت الصورة بقدر
على النطق وما يختص بالانسان من الافعال لكنها كانت تعرف بانها من تغير
المخلقة بسبب المعصية فكانت في نهاية الحيرة والمجالة وربما كانت متألها بسبب
تغير تلك الاعضاء **ول** وقال مجاهد ما مسحت صورتهم ولكن مسحت قلوبهم بالطمع
والختم واجتج على امتناع مسخ الصور بامر من احد هما ان الانسان هو هذا الهيكل
المشيد والبنية المحسوسة والباطن لها يكون اعدا لها وايضا والبنية
القودية ويرجع حاصلا الى انه في اعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الام
اننا ونحن فيها الاعراض التي كانت باعتبارها فزوا فزوا اعدام وايضا
وليس مسخ حوتانيتها اما لوجوزنا ذلك لما امت في كل ما نراه قروا وكلها انما
اننا عاقلا وذلك يفيض الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول بان
الانسان ليس هو نفس البنية المحسوسة والهيكل المشيد وذلك لان الانسان
قد يصير سميا بعد ان كان هزلا وبالعكس فالانسان امر ابدية البنية والهيكل
المحسوس وذلك الامر الباقى اما ان كون جسمنا قذا في تلك البنية او جودا

من بعض جوانب البدن كلف او ما خ او هو وواجر واد على جميع النقاد غير فلا امتناع
في بقاء ذلك الامر مع طرق التغيير في هذه البنية وهذا هو المعنى في قوله هذا الهيكل
انه كوزان يدخل الملك الذي هو حيشة عظيمة في غاية العظم حجرة الرسول م وعن
الثاني بان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ والامان في الآلية
على ظاهرها ولم يكن بحاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره
غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالة بعد ظهور الآيات وظلال البينات
فقد يقابل في الهزلة الفاهرة حمار وقرد واذا كان هذا المعنى من المجازات المشاهدة
المشاهورة لم يكن في التصير اليه محذور البنية كذا في التفسير الكبير **ول** قوله كوزان المسجونين
يعني انه ليس هو كلف بل هو امر مسخ وتذليل للمراد لفتاوة ارادته من غير امتناع
وتوقف ولا افتقار في موازاة على استعمال آية ومنه كثير في القرآن منه قوله تعالى
فما ياركون في بر واد سلا ما على ابراهيم شيئا ثم قدرته وارادته في الاول بار
المطاع للمطيع في سرعة حصول الامور به عظيم الامر وكذا ارادته تعالى في حصول عقيب
الارادة من غير امتناع ولبث فتم من سرعة التكون وتأثير القدر والارادة
من غير لبث وتوقف بالامر المستحق حصول الامور به والمعنى انه تعالى لم يجره ما اراد
بهم من المسخ بل لما اراد بهم ذلك صاروا كما اراد وكذا قوله تعالى انما امرنا شيئا
اذا اردنا ما ان نقول ان يكون ولا قول ثم ولا كلام قال الراغب قوله تعالى
فلم كوزان قودة وذكر القول للمتنبيه على سرعة حصوله كذا في قوله انما قولنا
شيئا اذا اردنا ان نقول ان اي جعلنا له وبيان جعله الانسان قودة وذا زير
مكتج فيه المقصود وهي ان الانسان اتم ما وجد له تعالى في هذا العالم
واشرف فان الاعيان والمبشرات بالقول النجل اربعة الجاد وهو جسم الخنزير
ثم البينات وهو جسم النامي ثم الحيوان وهو النامي الحساس ثم الانسان وهو
الحساس المردوي فلان انسان صورته ان بها بين ما سواه احد بهما مدركة بالحكمة
وهو الشكل المخصوص والاشنية مدركة بالعقل وهو ما يخص من قوة الفكر والتمييز
والعقل فالانسان بهذه القوتات الثلاثة المثلثة والقوة الشهوية والغضبية به
الهاميم فصار واسطة بين القبيليات وعلى حسب ترقية في اتمة قوة الشهوية بقدر
الطاقة وترقية قوة الفكرية وتقاطبه ما وصف له كما في المثلثة في قوله لا تعصون
له ما امرهم وينصرون ما يأمرون به واد تشبها بالمثلثة وعلى حسب اتمة قوته

قال ابن جرير قوله تعالى هذا الهيكل
من الزمجة حصص وكانوا اذا استبدوا اليهود
قالوا لهم يا اضع الخنازير وليس تخون
الصدرة باعظم ذنبا لها سبحانه

الفكرية وترتبه قوة الغضبية والشهوية وتقاطبه وصف لسنة الكفار فقال
ويأكلون كما تأكل الأنعام بزوا وشبهها بالبهائم كما قال ذلك كمالا في أصل
أثبت ذلك فمن اعتبر الصورة المعقولة قال هذا مثل ضربه بسنة لهم كقولهم
التي زعم أسفاراً إليه ذهب فجاءه من اعتبر الصورة السكينة قال جعله على شكل
القوة والحق زهير كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما كونه على هذا القول كقولهم
المعقولة على حالها فيبقى فيها الفهم والعقل ويدل عليه ما روي أن الفرس كقوا ينهونهم
عن الاصطيا ودخلوا عليهم في ذلك اليوم فقالوا لهم انتم منكم عن سوء صنعكم ولو
انتهيتم عنه لما آل امركم في قولكم المحسنة التي أوجب الصور واوحشها فاشا
برؤسهم أي نعم ودموعهم قفيض على خدودهم وذلك يدل على ان التحول انما طرأ
على صورته المحسنة مع بقاء معنى الانسانية فيهم من الفهم والعقل ويدل عليه ايضا
انهم انما حوت صورته صورة القوة عقوبة لهم على اصرارهم على مخالفة والعصيان
وامنهم نعمة لسهوا فقال لهم ما قومه لسهوا عليهم فالتفت سب له ان يسيء لسهوا بعض
معاني الانسانية بقدر ما عرفوا توجه العقوبة بتحويل الصورة الانسانية صورة القوة
فيرون انفسهم اقم خلق لسهوا لينا لم قلوبهم بذلك ويا لولا وخيمة تقيت لسهوا وكل
وال في المسئلة والعقوبة المذكورين معنى لان قوله فقلنا لهم كونه اقودة خاصين
في معنى مسماهم وعاقبتهم بتحويل صورتهم الراغب النكال العقوبة الواقعة على
سبيل القهر والفضيحة المشهورة وهو منقول عن نحل فلان عن كذا اي ارتفع ومنه
النكال العقيد والحديدية العجام وكل ما يتكلم به وفي الباب النكال المنع ومنه النكال
وهو اسم العقيد والحديدية العجام لانه يمنع به وسيمى العقاب نكالا لانه يمنع به غير العقاب
ان يعود الى ما فعله الشخص الاول والتشكيل اصابة الغير بالنكال ليدوع غيره ومعنى
انما جعل ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لغيرهم **وال** من الامم بيان لما بين
يديها وما خلفها المفسرين بما قبلها وما بعد ما بان جعل الجثمان المكنان اعني
القدام والخلف مستمارين للزمان وان يراد به اوله من العقلاء والانه عندهم كلمة
ومقتضى الظاهر ان يقال لمن بين يديها ومن خلفها تحقير الشان في مقام العقوبة
والكبرياء فكانهم عقلاء بالنسبة الى المنكح التي شانه الباهر سلفا فالمراد من قبل
نكالمسئلة هم الذين مضوا قبل عصر هؤلاء المسؤلين وكان في كتبهم ان تلك المسئلة
فمن لم يحرم ما قومه لسهوا فاعتره وابها واستغوا عما يودى اليها فان قيل كيف يجوز

ان

ان يراد بما بين يديها الامم السابقة على المسئلة والعارف في قوله من قبلها لما بين يديها
تدل على ان ما قبلها من المسئلة والقول بكونه اقودة فنال لازم ما في جملتها من لا عبرة
بمخرج الزبنيين من حيث هو او هو لا يابا في ان يتقدم كونها عبرة لاحد الزبنيين
على القول بالمسئلة واعترض بان اول عصر المسؤلون ان لم يطرفوا في احد من الزبنيين لم
يكن المسئلة عبرة لهم وهم حق بها لما شدتهم اياها ودخلهم في احد الزبنيين دون في
تحكم ودخلهم فيها كحمار واجب باختيار عدم ودخلهم في واحد من الزبنيين لانهم المحضون
في ذلك العصر ومنشأ هدم اياها لم يحق له بيان كونها عبرة لهم لانها لما كانت عبرة
لمن قبلهم ولمن بعدهم فلان تكون عبرة لهم وهم يشاهدونها اوله وبانها
ودخلهم في كل واحد من الزبنيين ومنع لزوم التكرار مستند من العقوبة العائدة بنا على
ان ودخلهم فيها انما هو باعتبار ان فانهم من الزبنيين بل على المسئلة نظر الى اعتبارهم
بها من حيث ذكرها في كتب الاولين ومن الزبنيين فانها نظر الى اعتبارهم بها
بعد وقوعها وهذا توضيح لما ذكره صاحب الكشاف قوله ولا يضر دخول اول عصر المسؤلين
في القسمين لان العائدة باعتبار تناول كل منهما ما لا يتا ولا في ذلك علم وكلام
الامام يدل على ان محنا رعدده ودخلهم في القسمين حيث قال قوله لما بين يديها
وما خلفها فيه وجوه احدها لما قبلها ومهما وبعد ما من الامم والقرون لان مستخدم
ذكرت في كتب الاولين فاعتره وابها واعتره بها من منع اليه خبر هذه الواقعة من
الآخس وثانيتها اراد بما بين يديها ما يخصتها من القوي والامم وثالثتها اراد
انه ما جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبه من قبل هذا النسل وما بعده وهو قول الحسن
انتهي كلامه **وال** اولها صبرهم ومن بعدهم على ان يكون كلمة في الموضعين
بمعنى من ايضاً بين يدي المسئلة الامم الذين في عصر المسؤلين بما روي ان
لفظ بين يديه مستعمل في الجهة المدانية لجهة من صيف اليه المحاذية ليديه كما صرح صاحب
الكشاف في سورة الحجرات وان يراد من خلفها جميع من ياتي بالمسئلة في يوم
القيامة كما قيل جعلت ما نكالا لاول ذلك العصر ومن بعدهم فكل واحد من طرفي
المكان مستمار للزمان ايضا الا ان الطرف الاول بمعنى زمان المسئلة لا بمعنى
الزمان المتقدم على زمانها **وال** اولها تخصتها من القوي وما تباعد عنها مني
على ان يكون ضمير قوله من قبلها للقوية وفي شرح الآيات قبل الجهاد راجعة
الى القوية التي كثر فيها والمراد من القوية كما في قوله من وسئل القوية فصارت مقدم

٢٧١

فجئت اهل هذه القرية لئلا يكون ذلك النكال ذم او متعالم بين يدي هذه التورية التي
وما خلفها من التورية عن الاقدام على مثل هذه الجناية الموجودة منهم وروى الامام الوحيد
عن ابن عباس رضاه قال يعني ما بين يديها من التورية وما خلفها من التورية
بهم فلا يكون عليهم انتهى كلامها وسبب كلاهما ان يكون ما بين يدي التورية وما خلفها معنى
ما يقرب منها من التورية وما بعد عنها لما مر ان بين يديها بمعنى في الجهة المدانية للمكان صاحب
اليد من **الاول** ولا اهل تلك القرية وما حو اليها بفتح اللام يقال قودوا حركه وحواكه وحولته
وحواكته ولا يقال حو اليه بحسب اللام كذا في الصحاح وهذا ايضا معنى ان يكون الضمير
اشتبك للقرية الا ان المراد بما بين يدي القرية اهل تلك القرية لا ما يقرب منها من التورية
فان جهة اهلها مدانية لجهة ما ضيف اليه اليد والقرية في هذا الوجه فصح ان يقال
لا اهل القرية انهم بين يدي القرية والمراد بما خلفها ما حو اليها من التورية بما قبلها **والثاني**
اولا جيل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تاف عنها فكلما في الموضوعين على هذا الوجه معناه
واللام لتسليط النكال بمعنى العقوبة لا العبرة بخلاف الوجه السابقة فان اللام للفضلة
وما معنى من اذا لم يحسن الضمير للقرية والنكال اسم لما يحسن غيره اذ اراد خاف
ان يعمل ذلك العمل من قولهم نكل عن لا تركوا اذا جبن عنه فالمنع على هذا الوجه
جعلنا المسخ عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخ والتمتاف عنها والمراد بما تاف عنها
سببهم التي استنوا فبقوا انما رابا بعد هلاكهم والافلا ذنب منهم لم يسجدوا الى صل
ان المراد ما يكون المسخ بحسب النيات والبقاء لا الصدور والحدوث بعد
وقال صاحب الكشف اي لاجل ما تقدمها من ذنوبهم وما تاف عنها اي من الذنوب
كانه قبل لذنوبهم المتقدمة والتمتاف اي المتكررة الكثيرة والاصناف المسخفة
للابتداء لان الحمل على الطاهر يدفعه ان المتأخر هو المتأخر عن المسخ وليس له
بعد ما ذنب وان الذنب المتأخر عن المسخ لا يكون المسخ لئلا وعقوبة له والاول
ان يحمل المتأخر على استوره من السيئات كتولده كما ذكرت ما قد مر ان اراهم
وآخر المسخ هذا الوجه لان حمل اللام لتسليط لاجل قوله تعالى وهو عطف
فان اللام لله للعصاة **والثاني** وهو عطف على النكال وهو مصدر بمعنى العظة
والتذكير والرغظة روع بالعبارة والاحاطة على الاعتبار والمتقين متعلقين
ولما كانت عاقبة السياسات ضربين تدرية وهي العاقبة وذلك بالنكال وعظية
وهي الخاصة وذلك بالنكال ذكره تعالى انه جمع في تلك المسخ الامرين وجعلها نكالا

275
لئلا لا اعلم منهم وموعظة لئلا يتقون من قومهم وهم الذين نهرهم عن الاعتداء
في السبب او جميعهم ومن الذين يتقون عقاب الله بالاجتناب عما حرم عليهم ونص
المتقين بالذکر وان كانت موعظة لجميع العالم البر والفاقر لان المستضعف بهم
المتقون ودون غيرهم فانهم اذا اشتوا بالانكسار بها والامتناع عن العصيات
بسببها صارت كانهما انما كانت موعظة بالنسبة اليهم ودون غيرهم ويحتمل ان يكون
المتقين متعلقا بمخوف هو صفة موعظة اي حيلن بما ايضا موعظة للمتقين ليعظها
بعض المتقين بعضا والرغظة على الاول من قبلها فانه لما عرف ما نزل به من الايات
المعدية من المسخ والعقاب فقد وعظ وخوف المتقين بانهم ان فعلوا مثل ما فعلهم
ينزل بهم ما نزل به اولاد وان لم ينزل عاجلا يخافون من العقاب لاجل الذي هو
اعظم واودوم **والثاني** واذا قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا القرية
الاية لما عد له كما انتم على بني اسرائيل من انزال الميثاق السرى وتخوذك وذكرهم
استنائه لقرينهم وبشالهم على الاعتراف بعبثهم والافتقار والحكمة والاستئصال باوامرهم
تلك التورية التي اخبرهم بان ذكروهم ما نزل بالمتقنين عما حرم لهم من المسخ والعقوبة
شرح الان في توريهم بذكر بعض قبائحهم وهو الاستنار باللام والافتقار في السؤال وترك
المسارعة الى الامتثال وقيل النفس المحترمة اتيا على الهوى ثم نسيت قتلها الامن
برئ منه بها كما واخبره عليه **الاول** هذه القصة قوله واذا قلتم نف نف وذلك
لان قتلها والتدار وفيها بان يدفع كل واحد منهم القتل عن نفسه ونسبته الى غيره
وتجاسروا في شأنها كان مقدا في الوجود على الامم بالذبح فكان حق القصة ان
يقال واذا قلتم نف فاذا رايتهم نفقا او حواكته واضربوا ببعضها حتى يكون
ترتيب المذكور على حسب الترتيب في الوجود لان مجموع ما ذكر في هذه الايات قصة
واحدة اولها قوله تعالى واذا قلتم نف الا انها جعلت قصتين وقدمت اولها
لكون ما قدم منها مستقلا بزوج آخر من مساوئهم فتدعيه وجعله قصة على حدة ليعيد ترتيبا
مستقلا على ما يتضمنه من مساوئهم وهي الاستنار باللام والافتقار في السؤال
وترك المسارعة الى الامتثال وذكر اول القصة بعد ما يفيدها آية على ما ينبغي
عنه من تقديم النفس المحترمة بغير حق وما يتفرع عليه فلور وحق ترتيب الوجود لكانت
المجموع قصة واحدة ولفات الفرض الذي هو تشبيه توريهم وان كانت كل قصة
ترتيبا على حدة فتفكت قصة الامم بالذبح عن اولها وقدمت عليه لتفيد التوريهم

ثم ذكر اقصا بعد التوقيع ان في وادعك الترتيب لا يحتمل ان يفوت المقصود وان في
 البقرة ليست لتأنيث وانما هي لتدل على انها واحدة من جنس كالسطة والدرجاة
 والجماعة وتسمية الذكر من الانثى بالصفة يقال بقره ذكر وبقره انثى وقبل البقرة اسم
 الانثى خاصة من هذا الجنس يقال للذكر منه قره قال الراغب قد فرق العرب
 بين كثير من ذكورتهم بهيولان وانما في الاسماء فقالوا رجل وامرأة وكل
 وناقته وثور وبقره وغيره وانما **وقال الامام ابو منصور** دلت الآية على ان
 البقرة كانت ذكرا لان اشارة الارض سمي الحوت من عمل النيران **وقال**
 فقضى ابنه بنواخيه اي بنواخ الشيخ وهم بنو اعم المقبول فقوله بعد موت الشيخ لانهم
 لم يبقوا في حال حيوة الشيخ لم يكن لهم سبيل الى طبع ميراث المقبول لكون ابه حتى يكون
 من بني عمه والتعرض له كالتعرض مع انه لم يكن ان يقال كان فيهم رجل موسر فله بنوا
 عمه ليرثوه للتبني على ان يسلك كان بطريق الورثة عن ابه وبهذا التفسير
 يكون كلام المصنف مقفلا في سائر التفاسير **وقال الامام** روي انه لما ضاروا القليل
 ببعض تلك البقرة قام باذن له كما وادوا به فتنسج وما اى تكلف وقال
 قسطنطين فلان وذلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقيل **وقال التيسر** عند رجلان فخران
 من بني اسرائيل الى ابن عم لهما اسمه عايل فقتلاه لكي يرثا له الى ان قال فاخذ
 وقتل قودا ولم يعطيا من ميراثه شيئا وفي الخبر لم يورث قاتل بعد صاحب البقرة
 وفي معالم التنزيل كان في بني اسرائيل رجل غني ولد ابن عم فقير لا وارث له سواه
 فلما طال عليه موته قتله ليرثه ثم وكذا في الرسيط فقد اتفقوا على ان القاتل ابن
 عم المقبول والاختلاف انما كان في انه ابن عم واحد او باع **وقال** مكان هذا
 او الله او له وادبا والزه ونفسه الهم مصدر همت منه ونهت به وهو الدعابة
 والمزاح يقال مزحه مزحه مزحا ومزاحا ومزاحا اي لاغ كقولنا دعي قال
 الراغب الهم مزح مزح مزحا واما السخرية فمزح تسخيرا بالفعل ولهذا قال ليخضع بعضهم
 بعضا سخريا وهو ان تجده منقا واليك بغير من الهمز ولما كان الهمز مصدر
 لم يصلح ان يكون مفولا لانما يتخذ لانه في ما ويل خبر المبتداء والمحدث لا يصلح على العيز
 حمل هو هو فله ذلك قدر المصدا وهو اما مكان او اهل او جبل الهمز بمعنى المزدوج
 تسمية للمفول به بالمصدر كما في قوله تعالى اصل لكم صيد البحر اي مصيده وجعل المقبول
 الاول همز مجتبا لهما لانه نحو رجل عدل والظاهر ان يقال الهمز وادبا هم بدل قوله

او هو ذرا

او هو ذرا وان لم يكن وضع ضمير المتكلم موضع ضمير التائب بنا على نحو والمعنى كما في قوله
 الذي ستمني في حيدق اصله ستمته انه لان الكما يدالي الذي ستمني ان يكون ضمير التائب
 كما هو المشهور **وقال** لفظ الاستهزاء على قوله والهمز ونفسه وقوله ستمنا والما قاله
 على لقولهم اتخذناهم واعي جميع المعطوفات كقول بني ان القوم انما قالوا ذلك لانهم لما
 طلبوا من موسى ان يعين القائل فقال موسى انما اتخذواهم كما فعلوا من هذا الجواب
 وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه دم يداعبهم ويمازحهم فانه من المحتمل ان يكون ذمهم
 بذبح البقرة ولم يعيد انهم اذا ذبحوا البقرة كما وضربوا القليل بعينها بصعيرها وبين
 قاتله فلا جرم وقع ذلك الامر عندهم موقع الهمز ويحتمل انه من لم يصفه بحال لانهم
 تجردوا من ان القليل كيف يصيرها بان يضرب ببعض البقرة فاجروا والامر بذبح البقرة مجردي
 الاستهزاء بهم والضمير المجرور في قوله واستخف فاب راجع الى موسى وم والى قاله وعلى
 المصدر من فالاستخفاف كذا كما قال بعضهم ان القوم كذا وابدوا القول لانهم سمعوه
 ما زيا ومن سمي رسولا من الرسل ما زما كذا وكذا افيه كذا لموسى فيها اخبرهم ان
 له امرهم بالذبح حيث ظنوا ذلك منه هذا الا ترى انهم قالوا في آخرة الان حبت
 بالحق فانه يفهم منه ان ما اخبر به في الاية ليس كمن عندهم بل هو مزاح وسخرية في زعمهم
 وقبل ان القائلين هذا القول كانوا يعتقدون لتوحيد جنس من ساءه موسى ثم
 فحجب حمل كلامه على وجه لا يفيض الى الكفر ما يمكن وهو الواجب في كلام كل واحد
 من وجهين احدهما ان يكون مرادهم كذا والهمز بطريق المجازة كما انهم قالوا اتخذنا
 همز واجازة لما سبق من العصبان لك والخلاف وان لم يكن بان يتخذنا
 همز واجازة لما مضى من الخلاف له والعصبان لم يغير وان هذا النوع من الجواز
 وهو الاستهزاء من تمام الجواز لذلك ومن تمام التورية او على انهم ظنوا انه صدر منهم
 ما استوجبوا به العقوبة ولم يشعروا بكونه جنائيا فجازاهم له قاتلي بان موسى ام
 ان يستهزئ بهم فلما زعموا ذلك او ظنوا ما قلناه شكل عليهم لا عرفوا ان
 موسى ام ان يبين لهم حقيقة الحال وهذا لا يوجب الكفر وانما بينهما ان معنى قوله اتخذنا
 همز واما اعجب هذا الجواب كما استهزئ بنا لانهم حققوا الاستهزاء **وقال**
 وفر اجزة بالكون اي يسكون الزارع الهمزة وفيه اشارة الى قوله تعالى ان الذين
 غير حفص بن غوثين ضم الهاء والزراع الهمزة ايضا على ما هو اصل هذه الكلمة ومن قرأها
 بسكون ازار فقد سكرها تخفضا لقولهم في عنق عنق وقيل بل على اصل نفسها

ليست تخففه من ضم وقد روي عن عيسى بن عمران كل اسم ثلثي اوله مضموم مخزول
التخفيف والتشقيص ومن سكن الزاوية والماح الهزة وصلوا واذا وقف ايديها
واذا عا رس المصحف فانها يرتفع واذا ولذلك لم يبدلها في ج. واذا
حالة الوقف لانها لم ترسم له واذا قرأ شخص من البصيرين مع الراء وصلوا وقفا
كانه ابدل الهزة واواصحفا وهو قيس مطروني كل هزة مفتوحة مضموم قبلها
تخرجون وجوزن وحكم كذا في قوله ثلثي ولم يزل كذا احد حكمه من وان جميع ما تقدم
قراءة وتوجيهها **اول** لان الهزة في مثل ذلك اي في مقام التكين والارصاد والواجب
على دفع اليه من القصة جهل وسفه بخلاف مقام الاستقار والتمكيد مثل قبضه من يذاب
اليم **اول** على طريقه البرهان اي على طريقه الكفاية فان الكفاية اثبات الشيء ببيته
فان مقتضى الفهم ان ينفى عن نفسه نفس تسوي اليه وهو كونه ما زيا بالمستدين
ولم يستغذ منه صرحا بل استغاذ من السبب المحجب لئلا يتصل عنه الى لازمه الذي
هو الاستغاذة من كل ما يتفرع عليه من الهز ويخرج فان انتفا السبب بينه عاولة
لان انتفا السبب قال الاغلب لما قال لهم موسى ام اذ يحاوية استغذوا هذا الحديث
فقالوا لعلنا ونتم اتخذنا من زواجنا حجابا مختصرا للقيدين ونتيجة فقال
اعوذ بالله ان يكون من الجاهلين فكانه قال لها زى جاهل والجهل منتف عنى فاذا
لست بها زى واخرج ذلك بقوله اعوذ بالله مخرج من كاستفطع لما رمى به
كلامه قال الامام واعلم ان هذا القول من موسى ام على الاستغاذة من كذا العظم
ولما علم القوم ان فوح البقرة حبه وعوم قد مرسته كما به سألوا الوصف فقالوا لعلنا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي الكلمة استغذاهم في كل الرفع بالابتداء تقدروا اي
شيء هي والجملة في محل نصب بيين وما الاستغذاهم قد يطيب بها شرح ما دل عليه
الاسم اجما لا نحو العنقا وهو هذا المعنى مستغذ على الالبسطة التي يطيب بها عود
الشيء في نقه وقد يطيب بها حصة المسمى وما بهيته كوجوده نحو الحركة فهي هذا المعنى
متأخرة عن الالبسطة وحكي صاحب الكتاب ان المسكاكي قال بل بما
عن الجنبس فيقال ما عندك اي اى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه اذن
الوصف فيقال ما زيد وجوابه كرم وهذا هو المراد في الآية ولم يرض الحسن بهذا التوجه
لاستلزامه حمل الآية على الاستعمال النادر فان الاستعمال الثالث ليج ان
بال عن الجنبس وقد بين لهم جنس المذبح حيث قيل لهم اذ يحاوية ولما كان

بش

جنس المذبح بذك معلوما عندهم كان حق الكلام ان يقولوا اي بقرة هي وكيف هي
به عن الوصف والتعيين لكنهم لما سمعوا البقرة صفة ليس من جنس البقرة ان تصف
بها وهي ان كفى الميت بان يترك بعض اجزاها سيرا ان تلك البقرة لها اوصاف
تختص بها ولا توجد في غير جنس البقرة فصارت بذلك كأنها مجردة عن حقيقة نسأل
عنها بقرتها التي لبال بها عن الجنس المقصود السؤال عن حالها وصفها فسالوا اول
عن ستمها ثم عن كونها حيث اجيبوا سببا بها ثم طلبوا تمام الكشف سببا ووصفها الزاوية
على ما ذكر **اول** لامتنة ولا قنينة امتنة الكبيرة الهزة من قوله من الرجل اي كبر
سميت البقرة الهزة فارضا لانها فرضت ستمها اي قطعها ولغت آه والفرس
في الاصل القطع وقيل سميت فارضا لانها تقطع الارض قبل ان ترضى البقرة
تتبع امتنة والتتبع يجوز في حال دون حال والامتنة ليح بذلها في كل حال التتبع
والتتبع من البقرة هي التي طعنت في الثانية والامتنة من البقرة ما طعنت في الثالثة
وما يرخد في الصدفة من النعم يسمى فريضة فسمى ليح بذلها في زكوة البقرة في كل
فارضا لهذا **اول** ومنه البقرة والباكرت اي من كون تركيب البقرة لولية الكبيرة وهي
اول النهار والباكرت وهي اول الفاكهة ولا في قوله لا فارضا فيه وفارضا صفة
لبقرة واعترض لان الوصف نحو حوت برجل لا طويل ولا قصير واجاز الوبقاء
ان يكون خبر المبتدأ مخذوف اي لا يفي فارضا وقوله ولا يركب منى ما تقدم وكررت لانها
متى دعت قبل خبر وفتت او حال وجب تكريمها تقول زيد لا قائم ولا قاعد وكررت
برجل لا طويل ولا قصير وكررت به لاصحها ولا يركب وعوان صفة البقرة وكوز
ان يكون خبر المبتدأ مخذوف اي هي عوان كما تقدم في لافا رض والعوان النصف
وهو متوسط بين السنين لاصغر ولا كبير بل بين الفارض والبكر وعن اعراضه عن
من الصغيرة والكبيرة وهي اقوى ما يكون من البقر وحسن يكون وقال مجاهد
وسط وقد ولدت بطن او بطنين وقال الشاعري طعان كنت اهداهن قدما
وهن لذي الامانة غير حنون بحان مواضع النقب الاعاني عزات الرشح صامته البرن
بطول مشق اعناق الهودج ونواعم من الجار وعون الطمان جميع طمينة وهي
ما دامت في الهودج وقوله غير حنون اي من غير خائبة وقوله حان خبر المبتدأ لقوله
هن وكذا عزات وطول ونواعم كل ذلك خبر المبتدأ لقوله هن والضمير في الجميع
راجع الى ما يرجع اليه ضمير من والنقب جمع نقبة والاراد بها اللون والاعاني صفة لوضع

وارادها ما فوق المنكبين مما جردت العادة بانكش فيه وظهور الشمس في ذوات
تلك الاعالي من ظهور الشمس في اولى وعرض في البرقح كناية عن اليبقاي
عن دقيقة الخضر والبرقح جمع برة وهي كل حلقة من سوار وحلج وخرها وصوت
المخيل كناية عن سمن الناق والمثل بكسبهم وقع الشين وتشد يد الام بالستر
العنق من شملت الثوب خيطه خياطة خفيفة وطوله كناية عن طول العنق وتوازيه في
لينة جمع ناعمة والهادي اذ ابل الوش كناية تهييها في المقصد او تشبيهها
باعناق الطير وقوله كما من ذلك متعلق بمخروف اي عوان كاي من ذلك وقوله
بعض ما يتعلق بهذا المقام في نفسه قوله كما ذلك باعصا واحج بعض العنق وقوله كما
عوان من ذلك على جواز الاجتهاد في استعمال غلبة الظن في الاحكام اذ لا يعلم نها بين
الفارض واليك الامن طريق الاجتهاد **ول** وعود هذه الكليات الواقعة في السوريات
توابعها وما تونها لا خفاء ولا خلاف في ان طاهر لفظ برة في قوله كما ان تدخول
يدل على ان البقرة المأمور بذكرها في اول الامر برة مطلقه بمعنى ولا في ان الاشتغال
في آية الاحرام وقع بذكر برة موصوفة معينة حتى لو ذكرها غير ما يقع اشتغال
اختلف في ان المراد بالماور بذكرها في اول الامر هو البقرة المعينة لكنها ما كانت
معينة وقت الخطاب بل في البيان عنه او المبهمة الا انها غير التي المعينة بسبب قلم
في الاشتغال وكثرة سؤاليه واستكشافه فذهب بعضهم الى الاول واخذوا من
واستدل عليه بان الكليات الواقعة في السوريات توابعها وما تونها لا اشتغال
في البقرة المأمور بذكرها في قوله كما في ان لسه ياركم ان تدخول برة ثم الكليات
في اجوابات اي في قوله انها برة تنصرف الى السؤال عنها وقد حمل عليها البقرة المعينة
بالصفات فلا بد ان كون البقرة المأمور بذكرها على المعينة الموصوفة واجب بان
الكليات وان كانت ترجع الى البقرة المأمور بذكرها وانما قد عرفت في الاجابة
تلك الصفات عليها لكن لا يلزم منه كونها برة معينة في اول الامر في ارادة لسه
لجواز ان كون المراد بها برة بلمه مطلقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ فان النكرة في سياق
الاثبات للزوال والمنشور والاطلاق ويدل عليه ما ورد في الحديث ايضا من انهم
لوا عر ضوا الذي برة فذكرها بكفتم ولكن شددوا فشدد لسه عليهم حيث اوجب
عليهم ان يذكروا برة معينة لم يأت لهم تخصيصها الا بان اشترطوا بما علموا مسكها
بدا طلبها اربعين سنة على ما قيل وقد اوجب عليهم اولان يذكروا اي برة كانت

الا انهم طفا ان المراد بها برة معينة لانظير لها في ابناء جنسها من حيث اسمها
صفة عينية ليست لغيرها من جنس البقرة وهي ان يضرب ببعضها وهي بوجه معينة
سيت آفر في في الواجبات وصفها وقت الضمير البقرة معينة كسبهم
واعتقادهم فعينها لسه كما تشدد عليهم وان لم يكن المراد من اول الامر هي المعينة
ول ويؤيده ما خبر البيان اي في قوله بان المراد بها معينة بوجه القول بجواز تأخير
البيان عن وقت الخطاب اذ لم يقترن بطلب ان لسه ياركم ان تدخول برة
ما بينتها وبينها لانه كما وصف البقرة بعد سؤاليه المتعلق عن الخطاب فلا جرم
تأخر البيان عن وقت الخطاب وذلك جائز عند خلاف المعنوية ولا يجوز تأخير
عن وقت الحاجة التي العس بالاتفاق لانه تكليف بالاطلاق وهو وان كان جائزا
الا انه غير واقع بالنص **ول** ومن انكر ذلك اي من انكر جواز تأخير البيان عن وقت
الخطاب زعم ان المأمور بذكرها اول برة مبهمة غير مخصوصة كمثل الاشتغال بذكر
اية برة كانت تمسك بلفظها وبالحدث المراد وبانه لو كان المراد برة معينة
لا تحق المصح باستفراهم لغيره وان ذلك في قوله فان فعلوا ما نودون وقوله وما
كادوا ينلون وبانه لو كان المراد بها برة معينة وتأخر بيانها يلزم تأخير البيان
من وقت الحاجة لان الوقت الذي امره بالترج فيه وقت الحاجة اليه لانهم كانوا محتاجين
الى ذلك في ذلك الوقت وتأخره عن وقت الحاجة بالاتفاق واجاب المحقق في صوته
بما لان ان وقت الخطاب هو وقت الحاجة وانما يكون كذلك لو كان الامر بطلب
الصور وهو ممنوع وعن الاول بان التعريف على طلب البيان لتوافق ببيان
ول برة من شق البقرة اي من افرادها لا على المعين يقال خذ من شق الشيا
اي من عرضها من غير ان تفتش حيدها وردوها وتحت ارجودها **ول**
ويؤيده نسخ قبل الفصل اي القول بان المأمور بذكرها اول برة مبهمة اي برة كانت
ثم انقلب مخصوصة بان قيدت النكرة المشبهة باوصاف مخصوصة تشدد عليهم
لاجل استقصائهم في السؤال وكما سلم في الاشتغال بالاشتغال يستلزم القول
بجواز نسخ الوجوب قبل الفصل ويجوز ان لسه لسه خلافا للمعنى لانه ان ابراهيم امر
بذكر ولد ه بدليل قول الولد يا ابت فصل ما نود ثم نسخ الامر بالترج قبل العمل بقله
لانه امره بذكر برة مطلقه ثم قيدت باوصاف مخصوصة والزيادة على الخطاب
نسخ وذلك نسخ قد وقع قبل الاشتغال بالاول **ول** فان التخصيص الجاهل للتخيير

ان بت بالنسب بيان كون القول كذا مستلزما للنسخ قبل النقل وتقريره انهم لما اردوا
بفتح لينة ما فقد خيروا بين ايراد اللفظ بالنسب لان الشك في سياق الاثبات يفيد التغيير
من اونها وحسن خصصها بتلك الصفات زال حكم التغيير ان بت بالنسب ولا يعني
بالنسخ الا رفع الحكم الشرعي فانهم عرفوا النسخ بانه رفع الحكم الشرعي الى بطريق
شرعي مشافه وليس هو بيان انها حكم شرعي بطريق شرعي متراخ **ولم يجرها**
اي جواز كل واحد من تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ومن النسخ
قبل الفصل وتجزئتها عما عدا عن تجزئتها بفتح عليها من القولين ثم اشار الى تخرج
القول الثاني وهو ان يكون المراد باللفظ من شق اللفظ التي لينة كانت في نسخ
هذا الحكم المطلق قبل الفصل وهو النسخ وهو وجه التزجيج اجتماع الاحوال الاربعة التي ذكرها
بقوله كما هو اللفظ وما عطف عليه من الامور الثلاثة فان قوله ولو لم يرد عطف على قوله
ظاهرا للفظ وكذا قوله وتقريرهم وقوله وزجج بهم فانها ايضا مطلقا على قولها في
اللفظ وقوله كما فعلوا ما توردون قبل بيان لانها وكونها مستلزمة غير ذلك لانه
لهم على ما دبرهم في السؤال زججهم عن المراجعة اليه يويد كون المراد لينة بجملة لانها لو
كانت معينة غير معينة لما كان لتقريرهم وزججهم عن طلب التبيين وجه لان المأمور
بذلكها اذا كانت معينة غير معينة مستحسن لا يستف **ولم يجرها** اي ما توردونه
على ان يكون ما موصولة وكون العايد اليها محذوفا والامر في اصل استعماله يتوكل
الى مضمولين اولها بنفسه والثاني في بواسطة الباء وتفرقا بين المأمور والمأمور به
الا انه قد شاع حذف الباء والجار في هذا النسخ وتعدية الى المضمولين بنفسه نحو قوله
كذا حتى التحق بالانفال المتعدية الى المضمولين بنفسه فلذلك لم يلتفت المحقق الى اعتبار
حذف الجار ولا الى تقديره بل اقتصر على اعتبار حذف الضمير المنصوب وحده فحمل قوله كما
توردون في تقديره توردونه وجعل توردون به هو المعنى دون كسره وتوردوني
اصل استعماله بحمل تقديره ما توردون ولقبيل حذف الجار والضمير المجرور دفعة او حذف
الجار ولا واستمع في تعدية النسخ الى الضمير بالواسطة ثم حذف الضمير وذلك كما في
قوله اترك الخير فاعلم يا امرت به فقد تركت ذامال وذات الشب تركه ذامال
اي ذامال وما شئيه والنسب المال الاصيل صامتا كان او ناطقا **ولم يجرها** او لم
بمعنى ما موصولة على ان يكون مصدره ويكون النسخ الما قول بالمصدر بمعنى المفعول اي
المأمور بمعنى المأمور به وهو قيل جدا وانما الكثير الشايح ان يكون صيغة المصدر بمعنى

ذكر

وكون الفعل المبني في ما ويل المصدر بمعنى المفعول قيل جدا **ولم يجرها** اي قال انه يقول انها
لينة اي قال لهم موسى ان ركب يقول انها لينة صفراء والفقير يصوغ الصفة
اي خصوصها وشدها بجمهوري ان صرح باللفظ في كل شيء يقال ايضاح اصغر
ما صرح قال الاصحح كل ثوب خالص البياض والصفرة او الحمره فهو ناصح والفقير
مصدر قولك اصفر فاقع اي شديدا للصفرة ولينة صفراء فاقع لونها اي لونها
فاقع **ولم يجرها** اي ويكون الفقير منشا عن النصوص والخصوص في ذلك الصفة به
لما فيه من معنى الشدة والقوة باليسر الصفة وكذا ان كان صفة مركبة لالوان
يتضمن معناه الشدة في ذلك اللون ولم يرد يكون فاقع وحال كالكيد الما يذكرو
قبله من الالوان انه تأكيد صناعي لانه وصف صناعي له بل المراد انه وصف له
للتأكيد مثل اسن الدار بجمهوري حلك الشيء حلك حركه اشتد سوده وحلك السواد
يقال اسود مثل حلك الغراب وهو سواده **ولم يجرها** وفي سواده الى اللون وهو صفة
صفراء الملازمة بها فضل تأكيد قوله فضل تأكيد مبتدأ وفي سواده الى اللون خبر مقدم
عليه وقوله وهو صفة صفراء جملة اسمية على النصب على الحالية من ضمير سواده وقوله
لما لبسته لها متعلق بسواده وتعيين لاسن دفاقع الى غير امله فان حقه ان يسند
الى ضمير صفراء بان يقال لينة صفراء فاقعة لان الفقير الذي هو شدة الصفة
وخبرها من صفات الاصفه لا من صفات لونها فحقه ان يسند الى الاصفه الا انه اسند
الى اللون المضاف الى الصفاء وهو الصفة لان لون الصفاء هو الصفة في الواقع
وان كان مدلول لفظ اللون المضاف الى الصفاء اعم من الصفة قصد الفضل التأكيد
والمبالغة فان اصل التأكيد وان كان محصله باسناد فاقع الى ضمير الصفاء وجعله
صفة لها كمال نفسها الا ان سواده الى اللون المضاف اليها وجعله صفة لها
بحال متعلقها كما في نحو جاني رجل جاد جده يفيد فضل التأكيد والمبالغة لانه في قوة
ان يقال انها لينة صفراء شديدة الصفة صفوها بناء على ما مر من ان لون
الصفراء في الواقع هو الصفة فيكون فاقع لونها في معنى شديدا للصفرة صفوها يعني
ان شدة صفوها ازادت بحيث شملت وصارت الى جميع صفاتها حتى الاصفه
ولهذا الاعتدال وصار من قبيل جد جرح وجرح جنونه قال الشافعي جنونك جنونك بل جرح
طيبا يدوي من جنون جنون اي ازاد جنونك حتى سري الى سائر صفاتك
حتى جنونك واذا تقر هذا ظهر ان صفراء فاقع لونها يفيد فضل تأكيد ومبالغة بالنسبة

انما واحد الراجحة واولادها فاعل صفه وهو معنى سود بقرينه تشبيها بالذبيب
والتشبيه بالذبيب علم في الرصف بالسود لكونه هو الغالب في هذا الخبر وكان
البيض من الذبيب اصفا واحمر لا بدخ ذلك وفي الاستشهاد بالبيت تحت
لجواز ان يكون المراد من صفه واولادها سود كالذبيب بان يكون من صفه
جملة واولادها كالذبيب جملة اخرى واجتنب الخبر المصاريح بقوله وحمل الصفه
على الرصف بالصفه وجعل كالذبيب خبر عن الاولاد بمعنى انها صفه واولادها
سود احتمال بعد الحسن الا بالعاطف اي واولادها كالذبيب **ول** وهو غير
بالصفه عن التساؤل لانها من مقدامة توجيه لفظ الصفه بالسواد وانما وقع وذكره
وهي الاول ان الصفه من مقدامات السوداء فان الصفه تترقى من الضعيف الى
القوة الى ان صارت سوادا قويا فعلى هذا يكون لفظ الصفه المسمى زان من قبل
تسمية الشيء باسم ما يؤل هو اليه **والث** في ان سواد الابل تعده صفه فتعبر
سوادها باسم ما يبري من لونها في باوي النظر فقبل ناقة صفه واريد انها سودا
داشته هذا الاستعمال في صفه الابل حتى صار لفظ صفه بمنزلة الحقيقة فيها فاستبر
منها لصفه البقرة وسوادها والسرور لذة وانشرح مستطاب في الصدر لا يبري
اثر في ما يبر البشرية واصول من السرور سميت اللذة المستبطنه سرور كونها سر
في القلب والسرور والسرور امور متقاربة لكن السرور هو الخالص المنكسر والسرور
ما يبري بشره اي اثره في ما يبر البشرية وبها يستعملان في الخرد واما الفرح فالتورث
اثره لبطا ولذلك كثيرا ما يدم قال سبحانه لسبح لالحب الرحمن وقال في خبره بالجملة الدنيا
فكان السرور والسرور اكثر ما يكونان عن القوة الفكرية والفرح عن القوة الشهوية **ول**
تكرير السؤال الاول حيث انه سؤال عن حال البقرة وصفها **والث** هذا سؤال عن حال البقرة
الموصوفة بالرصف الاول وطلب لزيادة البيان كما اشار اليه بقوله واستكشف اي
ودرجه كونه في الموضوعات مع انه في موقع المنقول ليعين ان المعنى بيننا جواب
هذا السؤال كذا في الحواشي السعدية **ول** اعتذر عنه اي عن تكرير السؤال وانما استكشف
الزائد **ول** وهو اسم جماعة البقرة وقيل هو جمع البقرة كما حال جماعة الخيل وقد لفظت البقرة
على صاحب البقرة ايضا كما يطلق الابن والناظر على صاحب اللبن والتمز وقيل سمي بقر
بذلك لانه يبق الارض اي يشقها وتروى ايض ان الابل تروى ان الابل تروى **ول**
ويتشبه بالياد والنا وقد ذكر المصنف في ثبوتها بارجع عشرة قراءة الاولى في ثبوتها

وهي انما تصيغه المصارع التي
تتخذ وتكدرت بخلاف الماضي
قوله الناظر ايضا لطيفة

الركاب

٢٧٧

انما واحد الراجحة واولادها فاعل صفه وهو معنى سود بقرينه تشبيها بالذبيب
والتشبيه بالذبيب علم في الرصف بالسود لكونه هو الغالب في هذا الخبر وكان
البيض من الذبيب اصفا واحمر لا بدخ ذلك وفي الاستشهاد بالبيت تحت
لجواز ان يكون المراد من صفه واولادها سود كالذبيب بان يكون من صفه
جملة واولادها كالذبيب جملة اخرى واجتنب الخبر المصاريح بقوله وحمل الصفه
على الرصف بالصفه وجعل كالذبيب خبر عن الاولاد بمعنى انها صفه واولادها
سود احتمال بعد الحسن الا بالعاطف اي واولادها كالذبيب **ول** وهو غير
بالصفه عن التساؤل لانها من مقدامة توجيه لفظ الصفه بالسواد وانما وقع وذكره
وهي الاول ان الصفه من مقدامات السوداء فان الصفه تترقى من الضعيف الى
القوة الى ان صارت سوادا قويا فعلى هذا يكون لفظ الصفه المسمى زان من قبل
تسمية الشيء باسم ما يؤل هو اليه **والث** في ان سواد الابل تعده صفه فتعبر
سوادها باسم ما يبري من لونها في باوي النظر فقبل ناقة صفه واريد انها سودا
داشته هذا الاستعمال في صفه الابل حتى صار لفظ صفه بمنزلة الحقيقة فيها فاستبر
منها لصفه البقرة وسوادها والسرور لذة وانشرح مستطاب في الصدر لا يبري
اثر في ما يبر البشرية واصول من السرور سميت اللذة المستبطنه سرور كونها سر
في القلب والسرور والسرور امور متقاربة لكن السرور هو الخالص المنكسر والسرور
ما يبري بشره اي اثره في ما يبر البشرية وبها يستعملان في الخرد واما الفرح فالتورث
اثره لبطا ولذلك كثيرا ما يدم قال سبحانه لسبح لالحب الرحمن وقال في خبره بالجملة الدنيا
فكان السرور والسرور اكثر ما يكونان عن القوة الفكرية والفرح عن القوة الشهوية **ول**
تكرير السؤال الاول حيث انه سؤال عن حال البقرة وصفها **والث** هذا سؤال عن حال البقرة
الموصوفة بالرصف الاول وطلب لزيادة البيان كما اشار اليه بقوله واستكشف اي
ودرجه كونه في الموضوعات مع انه في موقع المنقول ليعين ان المعنى بيننا جواب
هذا السؤال كذا في الحواشي السعدية **ول** اعتذر عنه اي عن تكرير السؤال وانما استكشف
الزائد **ول** وهو اسم جماعة البقرة وقيل هو جمع البقرة كما حال جماعة الخيل وقد لفظت البقرة
على صاحب البقرة ايضا كما يطلق الابن والناظر على صاحب اللبن والتمز وقيل سمي بقر
بذلك لانه يبق الارض اي يشقها وتروى ايض ان الابل تروى ان الابل تروى **ول**
ويتشبه بالياد والنا وقد ذكر المصنف في ثبوتها بارجع عشرة قراءة الاولى في ثبوتها

ايها وتخصيها عين ارادة ذنبا ولا امتداد اليها لم يكن لتعليق الامتداد بالمشية وجه
لان الامر بذبح البقرة متحقق فلو كان الامر عين الارادة لكانت الارادة ايضا
متجزة فلا يصح لتعليق الامتداد بها بل ان الامتداد لا يتقبل سوا دخله على الصانع والاضحى
قال الامام وعند من قبله لما ارمم له ما بذلك فقد اراد امتدادهم لا محالة في الاصل
لقولهم ان ما ارساه فائدة وانما على اصله فانما قد يار بالامر فيه في بقية لقوله ان الله
فايدة والامتداد والكرامية احتجوا على حدوث الارادة بقوله ما ان شاء الله لان
كلمة ان انما تدخل على ما يحدث في المستقبل واجب بان لا يمتد من التعليل حدوث التعليل
وحدوثه لا ينافي في ازالة نفس الارادة وانما قلنا ان اللازم ذلك لان حصول الامتداد
ليس متعلق على حصول نفس المشية بل هو متعلق على تعلق المشية به **اول** اي لم تدل للكواب
من كربت الارض اذا قبلتها لم تحث وفي معناه الاثارة وفي الكواشي لا ذلول الا غير
ذلاله بالمشي وهو بنا وسباغة وتقول اذا كان وصف لم تدفعها كصبور وسكور وحمل
تغير الارض اي تغيرها للزراعة نصب حال انتهى يعني ان هذه الجملة حال من الضمير المستكن
في ذلول اي لم تدل حال اثارها واختار المحس كونها صفة ذلول واثارة بقوله
للكواب وسقى الارض بالمشي لان المشية الذلقة بانها ان الصفات وفي الباب
اثارة الارض تحريكها وتحتها ومنه واثارة الارض اي الجرح والزراعة وفي
الحديث اثير والقرآن فانه علم الاولين والآخرين وفي رواية من اراد العلم فليستور
القرآن وجملة القول اي البقرة لا تكون بها نقص فان الذلول بالمشي كونها تثير الارض
وتسقى الجرح لا بد وان يظهر بها النقص **اول** والصفان صفتا ذلول كما قيل في ذلول
مشيرة وساقية صرح بان التعليل صفتان لذلول اشارة الى ان تثير مشية كونها صفة
للمشي فيصح في العطف عليه لا الزيادة لتاكيد المشي **اول** وقرئ لا ذلول بفتح اللام على ان يكون
لاستى الجنس والجزء مخذوف اي ذلول ثمة او هناك وحيث هي والجملة في محل الرفع على انها
صفة لبقرة ونفي الذلول عن مكان هي فيه كناية عن نفي الذل عنها بالكلمة لان نفي الذل
عن مكان الشيء لزوم لنفسه من ذلك الشيء ولازم له ايضا لتحقق الاستنزاه من الجحش
فذكر اللازم وهو انقار الذل عن مكانها ليستقل منه الى المفزوم وهو انقار ذن عن
نفسها وكذا الكلام في قوله حررت برجل لا ينجس حيث هو **اول** وتسقى اي وقرئ
ولا تسقى الجرح بضم التاء من اسقى وفي الصحاح يقال سقيته لسفنه واسقيته لكاتبته
وارضه **اول** واخلص لونها اي جعلت صفاتها خالصة عن غلط سائر الالوان بها

قال

قال الامام وهذا الوجه ضعيف والالوان قوله لاشية فيها تكرار غير مفيد ولم ينه عن
لضعفه بناء على انه لا يسلم كونه من قبيل التكرار الغير مفيد حيث انه كرر بيان ان
الامر بالمسئلة المخصصة من الشية فان قوله مسئلة خبر مبتدأ مخذوف اي مسئلة وكاتبته
فيها خبر لان التالين وصفاً فلهذا اولى بيان ما هو المراد بالوصف الاول هو
ان صفاتها خالصة غير متمزجة بسائر الالوان يعني انها صفاء وكلها ليس فيها لون
يعا رقى سائر لونها فان الرشي والشيبة غلط لون بلون يقال وشيت الثوب
اشية وشيا وشية فخذت فاذن لقرورها من ياء وكسرة في المعنى راع وحمل
ما لم يقع بينها عليه ومثلها صفة وعدة وزنة وهي المعنى الخالصة لقول وثوب موشى
اي موشج بلونين او اكثر وثوب موشى القوام اي بلونها ومنه الراشي للتمام لانه يشي
اي يزينه وتخطه بالكذب **اول** خصه وصف البقرة وحققتها ان يعنى ان المراد بالحق
حصقة ما يتميز به البقرة التي امر واذن بها لاما هو خلاف الباطل حتى يقال انهم لم يترجموا لان
جنت بالحق لانه يدل على انهم اعتقدوا باطلان ما جاء به قبل ذلك **اول** وقرئ لان
بالمد اي بكل واحد من اللين على الاستفهام الذي لصدقه التقدير المحض لان الوقت
الذي انت فيه وهو منصوب بجنت وقوله بالحق يحتمل ان يكون الباء رتبة تقديرية كما قيل لان
ذكرت بالحق وتنتهي ان يكون في محل نصب على انه حال من جنت اي جنت ملتقب
بالحق او وجئت بالحق **اول** والسعد من فصدوا فذخرها يعني ان الغاء الفصيحة الساطفة كما
قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت **اول** لتطويعهم وكثرة
واجباتهم بيان للسبب الذي لاجله كادوا لا يذبحون وذكره لاسباب ثلثة الاول
تطويعهم في الاستكشاف والاستيفاف واستقصاؤهم في وصف تلك البقرة
وكثرة سؤالهم عن احوالها وذلك قد يكون للمدافعة والامتناع عن التعليل فحمل ذلك
منهم قريبا من الامتناع عن التعليل والى في خوف اقتصاصهم بظهور القائل كما قيل
سئل القوم ارادوا ان يذبحوا اي بقرة كانت الا ان القائل خاف من الفضيحة فالتقى
شبيهة في نفوسهم بان قال ان تلك البقرة التي لها تلك الحياصية العجيبة لا يكون
الا بقرة عجيبة لا نظير لها في ابناء جنسها فحملهم على الاستقصاء في التسؤال وقيل اول
من راجع موسى وم في البحث عن البقرة القائل خاف ان يفتضح والثالث غلاء عنها
وهو بلاؤها مشكها ذهابها والمسك بفتح الميم مجلد **اول** وضع له نواحيه حصوله ووضع
للاخبار بان التصاف اسمة مضمون خبره قريبا من ان يحصل ويقع في الحال بوجود سببه

٣٧٩

فان وجود السبب لا يقتضي وجود السبب بخلاف العلة التامة فان وجود السبب
وجود السبب كما قرئ في تفسير قوله تعالى فيك والبرق يخطف البصر **ولم** فاذا دخل
عليه النفي قيل معناه الاثبات مطلقا اي سواء كان ماضيا كما في قوله وما كان ولا يكون
فان معناه قرب ان لا يمتنع كمنه قد فعلت لقوله فذبحوا او كان مستقبلا كما في بيت
في الزمة اذا غيرت ان المحبين لم يكد ريس الهوى من حب ميتة يبرح فان
المشهور ان معناه ان جتي ميتة قرب ان لا يبرح لكنه قد يبرح وهو خلاف مقصود
الاشارة فخطاؤه لذلك فتوقف ذوالرمة ساعة وقال لم يجد ريس الهوى
ولو لا ان المعنى ما فهم لما كان للتخطئة وجه ولما غيره ذوالرمة وقال قوم
ان دخل النفي على الماضى يفيد الاثبات كما في الآية المذكورة وان دخل على المستقبل
فهو كالفعل اي يكون المعنى انتفاء مضمون الخبر وانتفاء الوقتية كما في قوله تعالى اذا اخرج
يده لم يكد يراها فانه لو حمل على انه يراد باللفظ المعنى والصحيح ما ذهب اليه الجمهور وهو انه
كالفعل في ان المعنى في صورة النفي تنفي وفي صورة الاثبات اثبات لانه من جملة
الافعال فلا يخفى لغيرها في الاستعمال وما فهم من معنى النفي في صورة الاثبات فهو لطريق
الاتزام لان صورة الاثبات تدل على ان المعنى بالمطابقة لان المعنى اذا كان
قريب الحصول يلزمه ان لا يكون حاصله بالنسبة ومعنى الآية الا انه وما قاله الزمخشري
قبل ان يفعله فضلا عن الفعل ومعنى الآية الثانية اذا اخرج يده لم يقرب
رؤيتها فضلا عن ان يراها وهذا المبلغ من تنفي نفس الرؤية لانه اذا انتفت
مقارنته الرؤية عند اخراج اليد كانت الرؤية بعد وتغير في الزمة لم يثبت
ومعنى البيت تنفي مقارنته البراح وهو المبلغ من تنفي نفس البراح اي اذا غم الخبر
المجيب لم يقرب جسي التغيير وهذا المبلغ من تنفي نفس التغيير لانه اذا انتفى مقارنته
التغيير بعد ورس المحي ورسيسها هو اول مستها ومنه لطيفه وهو انه يشير
بذلك الى ان حبه لا يتغير بمرور الزمان فهو بدي نظا اول الايام كانه اول مسته
وكما كان في اول حاله **ولم** ولا يبا في قوله وما كان ولا يكون قوله فذبحوا
جواب عما يقال اذا كان المعنى تنفي مقارنتهم الذبح كما في سائر الافعال يلزم
ان لا ينفى الذبح لان انتفاء المقارنته من الممكن يستلزم انتفاء الفعل بالضرورة
وقوله كما فذبحوا بين في هذا اللازم وبقاضه فلذلك قيل ان تنفي كما
اثبات واثباته تنفي واجاب المحضنه بان انتفاء المقارنته من النفس في زمان

لا يبا في

لا يبا في مباشرة النفس في زمان آخر فانهم ما قالوا الذبح الى غاية انتهت فيها سؤالاتهم
والنقطت تعلقاتهم وبعدها تعيينت العقدة التي ابروا بذبحها بتبيين جميع اوصافها
المميزة لها عما سواها لم يبق لهم مجال التسؤل والسؤال فمضوا الذبح كما فهم مضطرون لمجوز
قال الراغب والنفي في قوله كما وما كان ولا يفعلون وان دخل على لفظ كما وهو متساو
لقوله يفعلون نحو ما كان ولا يخرج وتقدير ذلك كما ولا يفعلون **ولم** خطا المخرج
لوجود القتييل فيهم اذ ان وقع ما يقال كيف خطبوا بقوله فتقتل مع ان القتل انما
وقع عن بعضهم بل عن واحد منهم وتقرير الجواب ان الفاعل الحقيقي للقتل لما لم يكن معلوما
استدل في المخرج بالاستتم بالفاعل الحقيقي من حيث وجود القتييل فيه فصاروا بذلك
كما فهم جميعا فتلوه ومثله كثير في كلام العرب فان من عادتهم انهم يضيفون فعل
البعث الى الجماعة فيقولون مثلا بنو فلان قتلوا زيداً مع ان القاتل واحد منهم
لما وجد القتييل فيهم وطولوا بدمه واجتهدوا في سرقة القاتل ليقتره قصاصا ويقتلوه
من غرابة الدية فلم يظهر ولم يكن لهم سبيل الى تعيينه فصاروا الموسى دم سئل ربك بيتيه
ان قال فاحمل له تعالى المية ان يامرهم بذبح بقرة فذبحوا بعد الاستقصاء
في استيعابها فصاروا القتييل ببعض اجزاها كجسي القتييل باذن لسه في بيتين
لهم قاتله باسمه وشخصه فقتلوه قودا انهم لسه في عليهم بان رفع عنهم تهمه قتل النفس
المحرمة بغير حق وبين جراتهم ثم فتركهم بهذه النعمة فقال واذا قتلتم لئن لم يكن
فيها آية وهو معطوف على قوله واذا فرقنا والذكر مضمون ايضا كما قيل واذا ذكرنا
ما حدث اذ قتلتم لئن لم يكن من انهار براتكم وتعيين الجاني منكم وجعل هذه النعمة
ذرية الى بيان كونه كما قادرا على ان يحكي الموتى حيث قال كذلك يحيى الموتى
وفي الآية اختصار لان التقدير فقلا اضربوا ببعضها ليعني ضربوا فحيى كذلك يحيى
لسه الموتى او هو توبيخ آفة بقتل المعصوم من الانسان والتداعي المستلزم لهما
كما حرفة تقدم آفة القصة على اولها فيكون معطوفا على قوله كما واذا قال الموتى
لقوله الآية **ولم** اذ المعنى صمان يدفع بعضهم بعضا تعييل لتفسير التداري في شأن
النفس المقتولة بالاختصاص والاختلاف كانه قيل التداري الذي هو التدارع كناية
عن الاختصاص لان الاختصاص يلزم التدارع فذكره للازم لينتقل منه الى المردوم **ولم**
او تدافعتم اي وكجزان كون الالو بالتداري اصل معناه وهو التدارع لان كل
واحد يطرح اقتلها عن نفسه الى صاحبه وقدم على الوجه الاول لان لفظ التدارع

لما فيه في الاحياء والموتون بالشرائط المذكورة من النوازل المحيطة به على التقرب الى الله تعالى
التي كانت العادة بها جارية ولان هذا القول بان كان عندهم اعظم القوم ايماناً ولان
في التقرب به بعد الامر والايجاب من قبل الله تعالى وتبليغ الرسول م ذلك الايجاب والالتزام
والطاعة لله تعالى ورسوله وانتقال الامر وقبول التبليغ ومن فوائده نفع اليقين البار
بوالديه بوصول المال العظيم اليه ومنها التنبية على حركة التوكل وحسن قبته كما مر من ان
الشيخ الصالح توسل على الله تعالى في حفظ عياله واليصالها الى ابنه ومنها التنبية
على التسعة على الاولاد واعلى بركتها كما فعله الشيخ الصالح حيث اجتهد في تحصيل رزق
ابنه وكفايته مما يحسن التدبير المرضي عند الله تعالى ومنها التنبية على ان من سعى في الكسب
لمقصوده من جنابه تعالى ان يطلبه بتقديم قربة يتقرب بها اليه من صدقة او حيا
الى الفقه او اعتقاد بان الله تعالى لا يضيع اجر محسنين وعلى ان من سعى في التقرب
ان يجزي الحسن ويغني في ثمنه والتجنية التامة الكريمة ومنها على ان المؤمن في الكسب
هو الله تعالى وان الاسباب الظاهرة امارات لا اثر لها حيث احسن القيسيل بان
يغضب عورات لا يتوهم منه الاثير بوجوه من الوجوه فان قوله الحيوة من مس الميت
بالميت وضربه به غير معقول ولا متوهم ومنها التنبية على ان من اراد معرفة اعدى
عدوه بالسعي في امانته الموت الحيني وهو موت القلب بان يتخلى عما حيوته وهو حرفة
خالقه ورهبه في التفكير في مصنوعه وبرايع الطافة وفنون الآلة المودى الى معرفته
بصفات الكمال ونور الجمال والى الاستزراق في حيا رفاور العظيم والكبير الذي
هو اللذة الالهية والمقصود الاصحى وما سواها من اللذات اذ هي وافى فطريق عن فانية
ان يذبح لذة نفسه اي ذاته وخصهته وتلك البقرة هو القوة الشهوية التي اودعها الله
في بنية الانسان ليميل بها الى ما صلاح بيده ولما اوجله اسمى والى ما يفسد
نوعه بتماقب الافراد بطريق التوالد والتناسل لانها اذ اخلت وسانها تليخ حد
الافراط وتسمى مع شرها فتقود صاحبها الى الانهاك في الشهوات والتساعد
عن اقامة وظايف العبادات ولذا يذم المناجاة والاشتغال بالزواج السيات والشكرات
والانهاك في سببها اللذات المباحة كلف في كونه مورثا لمحب الظلمانية وقساغ
القلب الماثلين عن التعلبات الاكثية والتخلي بالمعارف اليقينية العسة فكيف
اذ تعدى الى تناول اللذات المحرمة واستولى عليه جنه الشيطان وانسته ذكر الله تعالى
فانه حيرت مورثا حقيقيا باطلاع نور معرفته عن قلبه اذ يقرب من ذلك واما اذا ذكرت

اي ذلت وكسرت سورتها جعلت منقادا لما دعا العقل والشرع اليه وضررت بها
التي سعى عدوا في امانتها الموت الحيني اي وصل شر ذمها الى نفس صاحبها حتى قويت
على رغبة الطاعة ربها والاشتغال بذكره وشكره وحسن عبادته فانها حبيت
بذلك حيوة طبيعية حصصه وحيوة القلب والروح الذي هو محلي نور معرفة ذي الجلال
والجلال والفضل والافعال فيعرب اي يفضح عما به يتكشف حقيقة الحال ويتميز العبد
من صاحب الجلال ويرتفع ما وقع من التدارك والحال ووقت ذمها حين يزال
عن صاحبها شره البصبي اي غلبة الحرس والنش والخالص بسبب البصبي في تحصيل
عن الطاعة والانقياد ولم يحققه ضعف الكبر وفنون الحيا على الكسب في القيام في طاعة
المولى والاجتهاد في جهاد النفس والمولى كما نبه عليه بقوله لا فارض ولا كبر عوا
بين ذلك وحين ما كانت تلك القوة الشهوية اي الشهية التي تميل اليها النفس بسبب
تلك القوة محيية رايقة المنظر بالنسبة اليها كما نبه عليه بقوله ثم انها لينة صفة اذ وقع كونها
تسر الناظرين وحين ما كانت غير مذلة في طلب الدنيا والسعي في تحصيلها ورقية جهتها فان
جهاد المودى والاشتغال بتحصيلها امانيتا وعن الغفلة المؤدية الى الموت المحقق في الاثام
لان ان يذلل نفسه للعبادة قبل ان تشرف على الملاك لان ازالته الافة
بد استحقاقها في غاية الاشكال ونبه عليه بقوله كما انها لينة لا فلول تثير الاضغى
جبل القوة الشهوية عواما متوسطة بين البكر والعارض وهي صفة صاحبها على طريق
توصيف الحال بصفة محل وكذا توصيفها بكونها غير مذلة في طلب الدنيا فانه ايضا
من هذا القيسيل لان المقصود توصيف النفس بكونها عورة حالصة عن ريق حب الدنيا
والتقيد بها فان ذلك مبدأ كل خسة ووناة كما ورد من ان الدنيا جيفة
وطا بها كلاب ووصفها بكونها محيية رايقة المنظر والمقصود توصيف المشتهيات
التي هي متعلق تلك القوة قال الراغب وذكر بعض الصرفه ان الله تعالى قصد بما
ذكره بنى اسرئيل اشارة الى معنى لطيف فان في الامر يذبح البقرة امر بتدليل
القوة الشهوية ولما لم يتبين هو مراده قالوا اتخذنا من ذوا وبين بقوله لا فارض
ولا بكر ان حق الانسان ان يجري في امانته شهوته وقت ما يزول عنه شهرة
البصبي فلا يكون كالكبر ولم يحققه ضعف الكبر فيكون كما راض ثم نبه بما ذكره من
اللون انه يجب ان لا يمتنع النفس من امانته شهوته كونها رايقة المنظر بل يجب ان

٢٨٤

بغيرها اعجب يكون اليه ثم نية تقوله لا ذلول تثير الارض ان النفس التي تحمى على تزييلها في العادة
هي النفس التي لم تستعد الدنيا ولم تتأثر بدنياها ولم تتوسم بمخاطباتها وهي الهالة التي لا يقضي
ذلك لكن مشقة ذواتها في تنقيحها في فكرة قاربه وسأله والله علم **والف** في
عبارة عن الغلط مع الصلاة قال الامام الشافعي الذي في مشقة باصل ذاته ان يقبل
الاثر عن شيء آخر اذا عرض له ما يمنع من التأثر يقال له انه صار صلبا غليظا قاسيا
فالجسم الذي مشقة قبول الاثر اذا عرض له صفة الحجرية صار صلبا خارجا عن قابلية
الاثر فيكتسب بصفة الف وقا قلب الذي من شأنه ان يتأثر عند مطالعة
الدلائل والآيات والجموع وتأثره عبادة عن ترك التردد والعتو والاستكبار وظهورها
الطاعة والخضوع والخوف من الله عز وجل اذا عرض له ما يخرج به عن التأثر صار شبيها
بالحجر فيقال قسبي الغليظ ومنه قوله تعالى ثم قست قلوبكم فسيتم مما لكم بالحق ربي
نبرأ عن الاعتبار وعدم تأثر المرء فيها وقوله مثل في نون عن الاعتبار
الى ان لفظ قست استعاره بصفة تشبها بصلابة حال قلوبهم وهو نبرأ عن الاعتبار
والاعتقاد وعدم التأثر من الآيات والدلائل الموجبة لقبول الحق كحال الحجر وهي
القسوة والصلاة والاستماع من التأثر من مؤثر خارجي ثم لما كانت القسوة
هي العدة في الهيئة المشبهة لها اقتصر على لفظ الف وقا طلق على الحالة المشبهة
واشتق منه لفظ قست **والر** وثم لا يستبعا والقسوة اي لا يستبعا وما مش
آيات والدلائل الدالة على كمال قدرته فان مش هدها تقتضي ان يلين القلب وتخضع
نفسه مع حصول اليقين وتأثره مستبعدة العاقل كل البعد فكلمة ثم الهات
مستعملة في استبعا والفرح في زامر سلا لتعذر حملها على معناه الحقيقي فانها موضوعة
للبعد والزمان في وقسوة قلوبهم لم يتحد بعبادتهم احيا واهيت لغير
عضو من اعضاء العبرة المذبوحة ولا بعدا راوا من الآيات من حين ما هو من
سبح ليلاح موسى ثم نصبت فرعون وجنوده فصا ونهم على شاطئ البحر فتعذر كونها
مستعملة فيها وضعت له فلما كان مطلق الاستبعا ولا زاما للبعد الزماني استعملت
ههنا في استبعا والروع والمعنى يستبعدة العاقل المنع عن الفكر والاعتبار وبعد
ما يوجب من الآيات فهو كقولك لصاحبك وجدت مثلي تلك الفوصة ثم لم تتفكر **والر**
او اشد قسوة منها شأن الى ان يفضل عليه مخدوف للدلالة عليه اي اشد قسوة
من الجحش وقسوة منصوب على التمييز **والر** مثل الجحش على ان يكون الكاف اسما بمعنى

وكون الجحش مجردا بلا ضافة اليها وكون اشد مرفوعا مستقفا على الكاف ولو كان
الكاف حرفا لما جاز عطف الاسم عليها وجاز عطفه على محلها وهو الجحش فانه مرفوع
المحل على انه خبر المبتداء والكاف ان كان حرفا يتصل مخدوف وان كان اسما لا
يتصل بشيء **والر** او مثل اشد منها قسوة على ان يكون اشد ايضا مرفوعا بالعطف
على محل الكاف الاسمية باعتبار حذف المصداق واقامة المصداق مقامه واعايناه عراب
المصداق المخدوف ويتصل ان يكون رفع اشد منها على انه خبر مبتداء مخدوف اي وهي
اشد **والر** ويعضده قراءة الجبر بالفتح اي قراءة اشد بفتح الدال وهو في موضع الجر كونه
معتوقا على الجحش الا انه فتح لانه غير منصرف للوزن والصفة وهو غير منصرف لكون
بالفتحة **والر** وانما لم يعل قسبي جواب عما يقال فما محتاج في باب الفصل المتصل
اي نحو اشد وفتح اذا لم يكن النسل لاشياء ويكون لاشياء من اللوان والسيوب والنسل ههنا
ليس كذلك فانما هي اشد منه فلم عدل من الاضطرار كما ان الاطول وهو اشد قسوة
من غير حاجة اليه وتقرير الجواب ان ايراد لفظ اشد ههنا ليس يتوصل الى بيان
التفضيل حتى يكون المقصود بالتفضيل هو نفس القسوة بان يكون القلوب في الجحش ركنين
في القسوة ويراد تفضيل القلوب على الجحش في القسوة بل المقصود من ايراد الالة
على انها لانه في قسوة القلوب بان يكون المطلوب بالتفضيل شدة القسوة لا نفس القسوة
فكون المشترك بينهما هو شدة القسوة والقلوب ازيد في شدة القسوة ولا شك ان
هذه المعنى المنع في توصيف القلوب بالقسوة بان يقال انها ازيد في نفس القسوة
من الجحش كما هو معنى على تقدم ان يكون اشد يتوصل غير مطلوب بالتفضيل فانك فقلت
زيد اشد اكراما من عمرو كان المعنى انها مشتركة في الاكرام وان احدهما ازيد من الآخر
فيه لا انها مشتركة في شدة الاكرام وان احدهما ازيد من الآخر فيها **والر** واو تخيير
او لغيره يدلتا توهم ان يقال كلمة دللتك غالبا والشك لا يتصور من هو علام الغيوب
الذي احاط بكل شيء علما فما وجه استعمال كلمة وههنا اشار الى جوابه بان الشك ليس
اصليا لكلمة او فانها لاحد الشئين ولا يزوم ان يكون استعمالها لاحد مما يقتضيه
شك المتكلم في تعيين احدهما بل قد يكون مقصود من استعمالها لاحد الاخرين الامام
على ال معين وتشكيكه فيه كما في قوله تعالى فان مات اوتيت فان المقصود من استعمال
كلمة اوفيه اخفا كمال على ال مع مع انتفاء الشك من المتكلم وقد يكون المقصود
تخيير المخاطب فيها بيان انه مصيب في اتيان كل واحد من الاخرين وليس له ان ياتى

السكندر
السكندر
من علام الغيوب

بها جميعا في التخيير وقد يكون المقصود باحة كل واحد منهما له فله ان يأتي بكل واحد منها
منفردا عن الآخر وان يأتي بها جميعا كقولك جالس حسن او ابن سيرين تريد بيان
انه مصيب سواء جالس واحد منها اي واحد كان او جالسا معا وقد يكون المقصود
الترديد والتفصيل وبيان ان الام لا يجتمع عن احدهما كما اذا قلت طحا في حوا وحاش
تريد انه لا يجتمع عن احدهما لا انك اكلت واحد منها الا انك شاك في التبيين واستعمالها
بناء على الشك شايح كثير ومنه قوله في قول البشاري وما لبعض يوم وليس شي في هذه
المعاني واخطا في مفهوم كلمة لوبل كل ذلك مستفاد من مواضعها وزاد الكوفون لها
معنيين آخرين احدهما كونها بمعنى الواو كما في قوله في ولا يدين زينة الالبون
او ابا بليس وقوله لعله يتذكر او تحشى وثانيها كونها بمعنى بل واخا ان الام الواحد
في الوسط حيث قال او اشد قسوق معناه بل اشد واخا والمص كونها للتخيير والترديد
الا ان النجاة صرحا بانها انما تكون للتخيير اذا وقعت في الكلام الا ان في كافي في قوله هذا
او هذا واذا وقعت في الخبر لا يكون للتخيير وقد وقعت في الآية الكريمة في الخبر فيمنعني ان
يجعل في معنى الاث واليه اشار بقوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها اي شبهها
بالنجاة او بما هو قسوي منها يعني انه محتمر في ان يشبه القلوب القاسية بها شاد وانه
لا يشبهها الا باحدهما وهذا المعنى على تقدير ان يكون قوله تعالى او اشد في معنى او شاد
اشد بقدر كبره واذ لم يجعل على بعد من كساف يكون المعنى من عرف حالها شبهها
بالنجاة او قال اي قسوي من النجاة **د** تيسر للتفصيل اي كون تلوهم قسوي في كوفي
السعدية يعني انه من جهة المعنى بيان وتيسر له واما من جهة اللفظ فعطف على جملة
كالنجاة او اشد هذا الكلام وفي نحو اشق القلبية عطف البيان على كساف خلاف القافية
فالاولى ان يجعل تيسر للتشبيه وحالا من النجاة المقدر في قوله او اشد قسوق
والثاني ان يعقب الكلام باليشق على معناه تركيدا واللام في قوله لم لا يتصل بالابتداء
دخلت على اسم ان تقدم الخبر وهو النجاة ولو لم تقدم الخبر لم يجر دخول اللام على الاسم
لنلا تروني فانما كيد وما في قوله تعالى لما بمعنى الذي في محل نصب على انه اسم ان وكثير
يرجع اليه جملة على اللفظ كما قيل وان من النجاة الذي يتفرغ اي يسير منه انما من
ماء والنهر الجري الواسع من جاري الماء اريد به الماء والكثير فكل واحد من التفرغ والانها
مجاز وقوله فخرج منه الماء اي العيون دون الانهار والتفرغ الفتح بالسفة واكثره
والتفرغ الفتح بعقال الفتح قرحة فلان اي انشقت بالحدة وهي كسيرة وتشد بذلك

٣٨٢
باجتماع في المخرج من التفرغ قالت الحكماء ان الانهار انما تتولد عن نخرة تجتمع في بطن الارض
في ان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك النخرة والفصل وان كان ظاهر
الارض صلب جريا اجتمعت تلك النخرة ولا تزال متصل ترابها بسواها حتى تكثر
كثرة عظيمة فيخرج من كثرتها وتواتر مدد ان تشق الارض وتسيل تلك المياه
او دوية وانها را **د** والمعنى اي معنى الآية ووجه كونها بيان كون قلوب اليهودي
من النجاة ان النجاة مع صلابتها وغلظها وشدة امرها فيما وانها سباب الادراك
من العقل والفهم فيها ثمر وتنفضل عن تسخيره كما اياها وهي محدثة فيها بارادة
ولا ياتي عن قلوب شي من ذلك فان منها ما يخرج منه الانهار ومنها ما يسبح منه الماء
مكون عينا لانها يعني انها تشقق مخرج منها الماء والكثير كما والانه العظام والماء
النفيس كما العيون ومنها ما ينزل ويسقط من اعلى جبل الى اسفله نقي والماء اراوية
وقلوب هو لا اليهود اشد قسوق وصلاته منها حيث لا تين ولا تاتر عن كسيرة
مع كسيرة سباب الادراك في قلوبهم من العقل والفهم والتبصير وهذا معنى ما قيل ان
قلوبهم تنبأني عن الانقياد والاطيق باستعدادهم الخاف المحارق فانها لا تتشقق
عن الانقياد والاطيق باستعدادها الخاص **د** والخشية هي زعن الانقياد وجوب
عما يقال الهبوط من خشية لسه صفة لاجيا والعقلاء فلا تحقق في الخبر لانه مما لا يوق
له فضلا عن العقل وتوهم تجواب ان الخشية هي زعن الانقياد ومن سبيل اسم المنزوم
على اللازم لان الخشية منزومة للانقياد واطلقت واريد بها الانقياد وما راها
وفي نحو اشق السعدية ومع فالخية هم تين من خشية لسه بالاضال الب لقة وقال
الطبيسي قوله من خشية لسه يتبع بالكل اي كل ذلك من خشية لسه وفي الوسط قال
مجاهد كل حجر من ماء او تشقق عن ماء او تروى من راس جبل فهو من خشية لسه
نزل به القرآن ويشتر به قولهم ايضا انقياد الماء لسه به فان الظاهر انه
تيسر لكل واحد من الضلعين الب تين وهي قوله ما يشق ما يتردى وان ضمير
يرجع الى كل واحد من الضلعين الب تين وهي قوله ما يشق ما يتردى وان ضمير
الى ان كلمة من للتبديل بمعنى لام الاجل ومنه من اجاب عن خشية على حقيقتها ومع
انقياد كسيرة والعقل في الخبر جاز خلق لسه كما اياها فنه كما في قوله تعالى وقالوا لعلهم
لم شهدتم علينا قالوا انطقنا لسه الذي انطق كل شيء فلما جاز انطق بجلد جاز
جعل الجرحيا عاقلا حاشيا وروى آية من المذبح لصعود رسول لسه صلى الله عليه وسلم

اطلاقه

على المنبر وانما انا هو الحي في اول البعث فانصرف الى منزله سلمت عليه الاحبار وكلها
كانت تقول السلام عليك يا رسول الله فغير مستحسن ان يفتن في بعض الاحبار عقل وفهم
حتى يحصل الخشية فيه والمستنكر واذا هذا التاويل كما عندهم ان البنية واعتدال المزاج
شرط لقبول الخبيث والعقل وكلا دلالة لهم على ذلك كما في الحواشي القطبية ولم يفتن
المص ايضا المصح انه من احبار الاله والجماعة وهم لا يشترطون البنية المخصوصة
واعند الازواج في خلق الخبيث والتميز في الجسم لعدم قيام الكيل عليه مع قيامه على عدم
الاشراط من الاحداث والانا والاول والآخر في ذلك انه لو جعلت الخشية على الحقيقة
بالترام خلق الخبيث والعقل في الخبيث لما صحت الآية لتعميلا لكون قلوب اليهود واقرب من الخبيث
على الوجه المذكور لان الخبيث على تقدير خلق العقل والتميز فيها لا يكون انقيا واما
اريد منها وبلا على كونها اقل فسوق من قلوب هؤلاء **د** وقرئ ان في الموضوع
انقشة وهي قوله وان من الخبيث وان منها لا يشق وان منها لا يسهل في هذا
اللام فارقة بين ان الخبيث من الشبهة وبين ان الخبيث ان يكون كلمة فيها في كل
المرغ والمشهور وان يكون في عمل النصب لان الخبيث سمع فيها الاعمال والاعمال قال
وان كلما يوفيقهم في قراءة من قرأ بالنصب وقال في موضع آخر وان كل ما جسد
ان المشهور الاعمال **د** وعيد على ذلك اي على قسوة قلوبهم من بعد ما راوا الايات
فان المعنى ان الله سبحانه بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لعلهم ويجزيهم
على حسابها في الدنيا والآخرة ونظيره قوله سا وما كان ربك نسيا وما في اليهود انما
موصولة والعائد محذوف اي يهودية او مصدرية فلا تحتاج الى العايد اي عن عملهم
لا يجوز ان يوصف الله سبحانه باليس بن فعل لانه يهودي جواز الغفلة وليس بشي
في الصفه وسبها عن الشيء لا يستدعي صفة التصافه بها كما في قوله سا لا تاخذ سنة
ولا نوم وقوله وهو يطعم ولا يطعم **د** وقرأ ابن كثير ونا مع ويعقوب وخلف وابوكبر
بالياء حتى الى بعده سنة والزائدة بيا والغيبة التي غير ان كثير من لفرداية الشاطبي
وبالغيب عما يعمون **د** ماها وغيبك في الثاني الى صفوه **د** لاها فان
الدال رمز لابن كثير والتمرة لانغ والتصل الى بكر قوله عما يعمون مبتدأ وهذا
اي الذي وقع قبل قوله تع انتم من اولاد اسرائيل وانا خير من ابيهم وانا خير
ابن كثير قرا وما الله بن علي عما يعمون بيا والغيبة وانما حال كونه بالغيب ونا خير
من الافهام لصفوه ثم اخبر ان ماها وابابكر وابن كثير قرا واما يعمون ان في

وتيسر الزاوة واللام بين الامم المحمي
والامم ابي العيث قال الشيخ الشاطبي
ص

وهو الواقع قبل اولئك الذين شتموا بيا والغيبة ايضا فتبين ان قراءة البين
بتا والخطاب في الموضعين وان الزاوة بيا والغيبة في الاول ليست الا لان كثير من
صفوه الغيب وفاعل ولا ضمة في الذي غير عنه في الخطاب في غيبك التفت
من الخطاب الى الغيبة لاجل النظر شبه الغيب باللام والصف في شبه الزاوة به باللام
وارساله اليه يقال ولدت المذكور اي ارسلتها وهي التيسير فزاد من كثير عما يعمون
الذي بعده انتم من اولاد اسرائيل وانا خير من ابيهم وانا خير من ابيهم
الذي بعده اولئك بالياء والباقرن بالياء وحجة من قرا الاول بيا والغيبة محله
ما قبله وما بعده فان قبله قوله سا واذا قال موسى لنومه وما يقبه من ضمير الغيب
اي قوله فذبحوا وما كان او يفتنون وما بعده قوله ان يؤمنوا لكم وما يقبه من الضمير
الراجعة الى ما يرجع اليه ضمير يؤمنوا وحجة من قراه بتا والخطاب محله على ما قبله من الخطاب
في قوله واذا قلتم ان الله انزلنا من السماء كتابا فقلوا ان الله انزلنا من السماء كتابا
المتقدمة وليس له ان يحمله على قوله انتم من اولاد اسرائيل لان الخطاب للنبى ام والمؤمنين
وعما يعمون اخبر عن اليهود ولعل المص انما لم يفتن في توجيه الزاوة بيا والغيبة
الى ضم الكلمة الى ما قبلها كما نقلت عن ائمة الزاوة نظر الى ان العمل على ما قبله يقتضي الزاوة
بالخطاب لان طريق الخطاب الواقع قبله اقرب الى الكلمة من طريق الغيبة **د** الخطاب رسول
لله عم ونمو مؤمنين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه خطب يوم خاصته لانه هو الذي المقصود
بالاحتجاج واللفظ وان كان معموم لكن حملناه على مخصوص لهذه التورية لانه يوم خطب
بلفظ الجمع تعظيما له قال الامام لما ذكر الله سبحانه قبايح اسلاف اليهود الى ما شرح قبايح
افعال اليهود الذين كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نقل عن الثعالبي انه قال
ان فيما ذكره الله سبحانه في هذه السورة من اقا صبيص بن اسرائيل وجورما المقصد
احدا بالدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن
ان يكون الا بالوحى فان اهل الكتاب كانوا يعمون هذه القصص فلما سمعها
منه عم من غير تعلم واتصلا على الاحتمال انه ما اخذها الا من الوحى وكذا اشترطوا الرب
فانهم لما شهدوا ان اهل الكتاب يصيد قومه في هذه الاخبار ويغيرون بمطابقتها
لما في كتابهم انه لم يتخلف احد منهم علموا ان اجابوه وحى الحق وتاينها بتدبير النعم
على بنى اسرائيل وما من الله به على اسلافكم من انواع الكفرات والفضل كاللاني ومن آل
فرعون بعد ما كانوا هم الذين مستعبدون وتصير اباؤهم نجبا وعلوكا وتكلمهم في

٢٧٥

الارض و فرق البحر و الاك عدوهم و انزال النورية عليهم و الصبح عن الذنوب التي كبروا
من عبادة الجبل و نقص الملائكة و مسلة النظر الى لسه كما جبره ثم ما افرجه لهم في الشهر من
الغذب من حجر الصلوة الصغير و انزاله عليهم من السوي و وقايتهم من الشمس بتقليل
النجم فذكرهم بهذه النعم كلها قد علمها و حديثها و ثابها اخبار النبي ثم تقدم كبرهم و ثابهم
و تقنتهم على الانبياء و جوعهم في العنك و ام يبيته احد من الامم قبلهم و ذلك لانهم لم يثبت
آيات الباهرة عبد و الجبل بعد ما رفته موسى ثم اياهم بعبادة يسيرة فذلك
على حال بلادهم ثم لما اردوا بدخول الكعبة و ان يقولوا حطة و عدوهم ان يخف لهم
خطاياهم و يزيروا في ثواب محسنهم فبدلوا القول و فسقوا ثم سألوا النجوم و الجبل يدرك
امن ذلك سوى ثم استنوا من قول التوراة بعد ايامهم موسى ثم و اخذوا منهم التوراة
ان يرضوا به و ينقادوا لما ياتي به حتى رفع فرقهم الجبل ثم استنوا الصبيد في السبت و اعتدوا
ثم اعدوا بفتح البقرة فت فلو موسى ثم يقولون اتخذنا منكم الهة و الهات ههنا و الهات
ازدادوا و استنوا فكان لسه ما يقول اذا كانت هذه افعالهم و معاملتهم مع نبيهم
الذي اعزهم لسه و اتقد بهم من الرق و الآفة بسببه فغير يدع ما يعامل به الغافل ثم اعدوا
اي قبلهم عليهم ايها النبي و المومنون ما نزلون من عا و هم و اعراضهم عن الحق و الهيا
تخدير اهل الكتاب المومنون في زمان النبي عليه السلام من نزل العذاب عليهم كما نزل
باسلافهم و خاسها تخدير مشركي العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود
و سادسها انه احتج على مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء
و هو المراد من قوله في ذلك كسب كسبهم و التطلع من زرع النقص الى شئ ما شابهه له
و هو استنواهم فيه معنى الانكار و النهي كما انه ابيهم من ايمان هذه الفرقة من اليهود
كانه قيل لا تطعوا منهم الايمان كقولهم افانت تنفد من في النار اي لا تنفد و قيل القائل
في فنظفون نصيبه نقص عن مخدوف تقديره تعدت ان قولهم فاسته كما في قوله و اشهد
قسوة فنظفون ان يرضوا لكم **وله** ان يصد قركم او يرضوا لاجل و عوكم قسرة
الايمان او لا بمعناه الغروي و هو التصديق فنكون الامم في لكم صفة اي زايدة التقوية
العمل كما في قوله و ما انت بمؤمن لنا اي تصدقنا و مؤمننا فزيدت الامم تقوية
للمعمل قبيل عليه الامم الزيدة لتقوية العمل لا توجد في النسل لان النسل لا صلته في العمل
لاحتج الى ما يقويه كونه قويا في نفسه بخلاف اسم الفاعل في نحو مومنين فانه انما
يعمل بشئ بهه العمل فحسن تقويته و لذلك حمل قوله تعالى قاسم له لوط على معنى احدث

لاجل دعوة ابراهيم عليه السلام و اتجرت له و جعل الايمان مستقلا في معناه الشرعي و هو التصديق
بما هو مخصوص و هو جميع ما علم بالضرورة و ان من و ان نبينا محمد عليه الصلوة و السلام بائنه
الان و ما علم بالضرورة و ان من و ان نبينا محمد عليه الصلوة و السلام بائنه
فلفظ الايمان اذا استعمل هذه المعنى الذي هو التصديق المختص لا يحتاج الى ذكر متعلقه
المختص لان كل واحد من معنى الصدق و خصوص متعلقه ما عرف في منوره فلا يكون عرف
الجزء كور بوجه صفة و آلة للتعدية فذلك جعلت الامم في قوله تعالى قاسم له لوط للتقليل
لا للتعدية و تقويتها و كذا الكلام في قوله تعالى ان يرضوا لكم كما اشار اليه لوط و يرضوا
لاجل و عوكم جعل الامم و قدر مصفا بينها و بين ضمير الجمع **وله** يعني اليهود و بيان الضمير
يؤمنوا و تشبيهه على انه جنس اليهود ليصح جعل الالفين ليقا من و ان كان احداث
الايمان لا يتصور الا من المعاصرين كذا في الحاشية السادسة و كلام الحسن مشعر بان مراده
من اليهود بعض منهم و هم الذين كانوا في عصر نبينا ثم الا انه لم يصرح بذلك اعتناء على
ظهور المراد لانهم الذين يرضونهم الطبع في ان يرضوا لان من الترض منهم لا يتصور منهم الايمان
تلك طبع ذلك منهم و انه حمل قوله في من منهم على حذف الحاء اي من سلافهم و اراد بالاسلاف
ما لم يمتدح بحسب العلم و الفضل كما جبار اليهود و رؤسائهم الكافرين في زمن رسول الله
كما في الرواية الاولى في تعيين المراد من الفرق و المتقدم بحسب الزمان كالذين كانوا في ايام
موسى ثم من السبعين المتخارين لمخدرات كذا في الرواية الثانية قال الامام و حسب
العبارة اختلف في التزيق الذين كانوا يسمون كلام لسه ثم تحرفوا منهم فقال بعضهم
هم الذين كانوا في ايام موسى ثم لانه في وصفه بانهم يسمون كلام لسه و الذين
كلام لسه هم اهل البيقات و روي عن ابن عباس ما انه ان هذه الآية نزلت في السبعين
المتخارين فانهم ذاهبون مع موسى الى البيقات و سموا كلام لسه و اوجه و انه في
رجعوا الى قولهم ادى الصادقون منهم كما سموا و قالت طائفة منهم سموا لسه في آفة
كلامه يقول ان استنوا هذه الاسماء فانها وان شئت فلا تفضلوا ولا باسم
قال القرطبي و من قال ان السبعين سموا باسم موسى فقد اخطأ و ذهب لفضيلة موسى
واختصاصه بالكلمة و قال السدي وغيره لم يطبقوا معا و اختلفت اذ انهم
و رغبوا في ان يكون موسى مسموع و يقرب لهم فلما فرغوا و خرجوا بدلت طائفة منهم
ما سمعت من كلام لسه تعالى على ان موسى ثم فان من سمع التوراة ممن قوامها يرض
ان يقال انه سمع كلام لسه كما قال لسه و ان احد من المشركين استجرك فاجره

حتى يسمع كلام الله وهم من قال بل لا بد بالذوق من كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانهم كانوا يسمون ما ينسب عليهم من كلام الله تعالى وهو التوراة بتجزيته كما في قوله صلى الله عليه وسلم
من كونه ابيض رتبة اي ربيع الخلق لا طولا ولا قصيرا في قوله صلى الله عليه وسلم طوبى وقورا
آية الرجم ايضا فان حكم زنا المحصن في التوراة كان الرجم فخرج الى قسيهم الوجه
وتسويده وهم يقولون انهم كانوا يقولون في هذا التعريف والتغيير وهو قول مجاهد وقادة
وعكرته وروى السدي وهذا القول اقرب لان التغيير في قوله وقد كان فريق
منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عندهم لسان الله تعالى بقوله فطمعون ان يؤمنوا وهم الذين
تعلق الطبع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله صلى الله عليه وسلم
لسه هم الذين حضروا الميثاق ممنوع لان من سب التوراة والقرآن من قراهما حوزان
يقال انه سمع كلام الله تعالى فذلك قد تم المحصن هذا القول حيث حمل كلام التوراة التي تنزلها
فيما بينهم ويسمونها من يتولى بالاعلى كلامه كما مع موسى وم بالطور وجعل ما تعلق به حرفهم
نوت رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض من شرب ليقته كما في الرجم والذين كانوا في ايام موسى ام
لم يغيروا التوراة على هذا الوجه وانما قولنا ما سمعوا من الله تعالى بلا واسطة بان
زادوا عليه ما لم يسموه على وجه الافتراء عليه كما فطر الله خلقه من حيث الفوق ولا على الحاضر
وجعلهم سلافا بالنسبة الى الذين استبعد طبع ان يؤمنوا كما خصه كلمة كان لتقدمهم
على الالوهين رياسته وحريته وان كانوا اصغر من غيره فعل هذا الاحتياج الى ان يكون
ضمير يؤمنوا الجنس اليهودي والظاهر في هذا الضمير **ول** وقيل هو الاله من سبب عطف
حيث امكن على قوله طائفة من اسلافهم فعل هذا كون الفوق سلافا منتقدا بين الالوهين
على الذين نهي ان يطعوا ايمانهم فحملوا الالاسلاف فربما من لا يطع ايمانهم سبب
ايضا وبها بالجس **ول** ان استطعت فافعلوا وان شئتم فلا تقبلوا وفي قوله صلى الله عليه وسلم
ولا تحفي ان فيما افتروا واشاءوا على فساده حيث علقوا الامر بالنسب بالاستطاعة والنعى
عنه بالنسبة وبها لا تتقربان وكانهم ارادوا بالامر غير الوجوب على معنى افعلوا ان
شئتم وان شئتم فلا تفعلوا **ول** فلهم بقية في ذلك البقية اما بمعنى المصدر اي البقية
وتقدم واما صفة كذا في اسلاف سابقه يعني ان اجبار هؤلاء وشق عليهم
كانوا على هذه الحالة فما طعمكم بسفنته وجهنته وهذا المعنى مبني على ان حمل الفوق
على اصغر من حيث عبر عن الاسلاف بالاجبار المقصود من بيان المعنى الاشارة
الى جواب ما يقال كيف يلزم من اقدم البعض على التحريف حصول الالوهية ايمان الباقين

فان عتلا البعض ليا في اقراره قدينا فاجابته بان المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يخذون
ونهم ويتكلمون من قوم وهم يتكلمون التوراة عنادها والملك انما يتكلمون ما قرفون وغيره
عن وجهه والعتلة لا يتكلمون الا ذلك ولا يتكلمون الا قول الحق وان كقولك لعل
كيف تخرج واستادك فلان اي وانت عنه تاخذ ولا تاخذ عن غيره **ول** تم واذا القوا
الذين آمنوا قالوا ما يعني ان كرت هذه الجملة السطحة مستأنفة كما شفه عن اهل اليهود
وامت فقين وفتح التوراة واقبالهم وان كرت في محل النصب على الحال مسطرحة على الحقيقة
الحال فيها وهي قد كان فريق منهم والتقدير كيف يتكلمون في ايمانهم وقالوا انهم انما يتكلمون
من تعمد تحريف كلام الله وانهم يقولون اليهوديين باليس في قوله **ول** يعني ما يقصدهم ان
ضمير لقوا وقالوا ما فقه اليهودي ووجه ان يعاس ربه ان مناطي اهل الكتاب كانوا اذا
لقوا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا له انما بالذي منتم به وشهد ان صدقكم صادق وان قوله
حق ونحوه فبعبته وصفته في كتابنا ثم اذ اخلا بعضه البعض قالوا اي قال رؤسا
لهم اتحد ثوبهم بما فقه عليكم في كتابنا من لنته وصفته ليجازكم به اي يحجزوا عليكم بها
فقه كسه وانزله عليكم فتمت المعاملة بالاعتقال بتبنيها على ان رؤسا اليهوديين المقصود
بثوبهم هذا المثل ركة في الاحتجاج بان يخرج كل فريق من فريقه من فقه اليهودي ويؤمنون
الخص على صاحبه بالمقصد والاحتجاج اليهوديين عليهم بان يقولوا لهم انكم قد اعترفت بحقيقة
التوراة وشهدتها وتما على صدق محمد وم في دعوى الرسالة فذلك لا تظلمونه **ول** بالبين
فكم يقال فقه عليه كذا اذا وقفه وعلمه وقال الواقدي بما انزل الله عليكم نظيره لفتحنا عليهم
بركات من السماء والارض اي انزلنا **ول** والذين افعلوا اعقابهم اي حوزان
كوت ضمير قالوا البعض الذين افعلوا وهم رؤسا اليهودي ويقولون ذلك لا تباعهم
وبقاياهم كذا لم يافعلوا قصد الالوهية الكصد في اليهودية لئلا فاعلم اليهود ايضا
والذي حصل ان قوله اتحد ثوبهم بما فقه عليكم اما قول غيرنا فقين لئلا فاقبلوا
امت فقين وفي الرجل الاول اتحد ثوبهم بمعنى الحال والاستعانة بالفتح والفتا على ما كان
يصدر من امت فقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغي ان يتبع ذلك كذا لا يحجزوا بقرابكم عليكم
وفي الوجه الثاني في الاستقبال والاستفهام لانكار ان يصدر عن الاعقاب تحدث فيما يتقبل
من الزمان ونهيم عنه وسان انه ما كان ينبغي ان يتبع قوله بما انزل ربكم فليس
للعصاة الذي في به وقوله في كتابه تعبير لقوله عند الله بانواعه لا فرق بين ان يقال
في كتاب الله وان يقال عند الله فاذا احتج المسكون بما فقه الله عليهم بان قالوا

الاد في كتابكم هكذا فكم قالوا عندئذ كذا وبما معني واحد من حيث المودعي واوضح
هذا المعنى بقرينة ما جزمه بكتب لسه وحكمه مما جزمه عندئذ في جعل اليهودي في الحجة
بكتاب لسه الذي فتحه عليكم مما جزمه عندئذ فقالوا لاني جزمكم به عندئذ كما ارادوا غلبه
عليهم في الحجة بحيث يجوزون عن الجواب لكون احتجوا بكتاب لسه وحكمه ويري عليه
ان المناصب على هذا المعنى ان يقال جعلوا ما جزمه بالمثل مما جزمه بما عندئذ لا مما جزمه
لان قولك احتج بالمثل في كتاب لسه واحتج بما عندئذ واحتمت الحاجة بما في كتاب لسه
ليست مما جزمه عندئذ كما ان الحاجة بما في كتاب لسه ليست مما جزمه عندئذ فتقولم الامر عندئذ
كذا وادارة في كتابه وحكمه كذا لا يدل على ان المراد بالحاجة عندئذ الحاجة بكتب
الا ان يقال كل واحد من الاحتجاج بما عندئذ وبما في كتاب لسه في الاحتجاج عندئذ
لا حقيقة لان الاحتجاج عندئذ متخذ المحل على الحقيقة لا على الوجود والاحتجاج الحان
في علمه لان كل احتجاج حقا كان وباطلا كذلك فهو تمثيل من غيبته بالحجة والقطع
مضمون عن الجواب بقلبه من حقه من يدعيه حاكم مطاع لا يتمشى كخبرة الاحتجاج
بامر رضى به الحاكم ويقبله كونه مطابقا للواقع وما في نفس الامر فليس جزمكم به عندئذ
بما جزمكم بكتاب لسه حتى جازيتم عليكم ويقطعون جواكم لكونه احتجوا بما جزمكم
نفسه جازيا على من الجواب مؤيد بكتاب لسه لبايم فصا بذلك كما ان الاحتجاج عندئذ
حقيقة فعلية هذا المعنى يكون قوله عندئذ بكم نظرا لنواذ في الحاشية السعدية وتوجه على ما ذكرنا
انه لا وجه للرجوع من قوله ما جزمكم به اي بما فتحه عليكم وقوله عندئذ الا ان جعلنا الاول
او ظنا مستقرا بمعنى جزمكم بما فتحه حال كونه في كتابكم واهل هو عام تزيير لمص في كلام
اول وقيل عندئذ بكم معصية من المعصية التي منولها اي عندئذ بكم بان قال
كذا وكذا **اول** او بما عندئذ بكم حذف الموصول مع صلة تكون الموصول مع صلة به لا مع
باعتادة الجار **اول** او من يدعي رسول بكم بتقدير لفظ الرسول يعني انكم تفتنون
عند اصحاب محمد ام ان كتابكم ان محمدا حتى بنتمه وصفتم ثم لا تتبعونه ولا تظنون في دينه
فيحتجون عليكم بذلك الا قرار الاعتراف عند من تزعمون انه رسول ربكم **اول** وقيل عندئذ
ربكم في القيمة نقل الامم عن الاصم انه قال المراد اي جزمكم يوم القيمة حال مرفعة القضية
لسه تعالى فيكون ذلك زائدا في تزجكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلق في الموقف فان
من اعترف بالحق ثم كتم ليس كمن ثبت على الكفر فكان القوم يفتقدون ان ظهور ذلك
في الآخرة ما يزيد في الكفر فضيحتكم فكانوا عن يوم القيمة يقولهم عندئذ بكم **اول**

211
وفيه نظر وتقرير ان تقريرهم على ابدانهم وجدوه في التوراة وحكمهم على اخوانه انما هو
حذر عن احتجاج المومنين عليهم او كونهم مغلوبين في الحجة جهونا عن جواب انما في الدنيا
او يوم القيمة لكن اليهود يسمون انهم محجوبون يوم القيمة سواء قدوا بذلك او لم يجدوا
فلا يريدون تقريرهم بها جزمكم به عندئذ بكم اي جزمكم يوم القيمة المقصود التحذير عن الاحتجاج
عليهم في الدنيا وفي شرحنا اوليات فان قيل معني تاويل قوله عندئذ بكم ان يقال
اي يوم القيمة والحاجة في كل حال تكون عند الرب قيل بلى ولكن انما كان رؤس رؤسهم
نؤمنهم عن الاقرار بما فتحه عليهم لئلا يحتجوا عليهم بذلك ويظهر كذبهم في دعواهم وادواتهم
بالمجربية وظهور الكذب يوم القيمة لا شهدوا بكل من الاحتجاج عليهم في الدنيا لانهم في الاحتجاج
الواقع في الدنيا بما يكرهون ما اقرؤا به فلم يظهر كذبهم الا من حيث الحجة وليس دون
العسان وفي القيمة يظهر كذبهم بطريق الجبان **اول** يعني هؤلاء المفسرين والاعلمين
لما ذكره تعالى من قبائح اليهود وتخرلف الحكم من موضعه ومعانيه ونفاق من نفاق
مفهم ولوم غيرهم بايمهم ثم ذكر ما يدل على تقريرهم وتفسيرهم وزجروهم عايننا طوبى بقوله
اولا يبيرون ثم ذكر المص في ربط هذا التفسير اربع الحالات وهو في الكفر الاول منها
مرتبطة بالآية الثانية وفي الاحتمال الرابع مرتبطة بموج الآيتين ذهاب اكثر المعصية لان
اليهود كانوا يفتنون لسه سا ويرفون انه يعلم السر والعلانية فتقولهم تعالى به فانه لا يقال
على طريق الزجر ولا تعم كذا وكذا الا لمن هو عالم بذلك الشيء حتى يكون ذلك الشيء زاجرا له
عن ذلك الفعل وقيل انهم ما علموا بذلك فرغبتهم لانه في هذا القول في ان تشكروا ولو عرفوا
ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون ان يئذ بهم بسبب اركانهم من الضاحك
والآية تدل على ان الامم بالمعصية مع العلم كونها معصية كونت اعظم من ما **اول** مع منهم
اميون قيل انه معطوف على الجملة لسه قبله وهو قوله وقد كان قولهم اي كيف تظنون
في ايمان اليهود واهل فرقان في كل واحدة منهما ما يمنع عن قبول الايمان بالهوية الا
علم رؤسهم الذين يعرفون الحق ولا يقبلونه عينا واؤسكتبارا والهوية
جملة الاميون الذين شأنهم السطوة بالهوية الا ان الهوية الا دلت طوائف بعضهم
فوق بعض في الضلال والعلل المحرفون والذين يفتنون والذين يرمون المناقضين ويجادلونهم
على انهم ربهم ولا على التبرؤ **اول** جملة لا يفتنون الكفرة والتوراة اشارة الى ان قوله
لا يبيرون الكتاب في محفل الرقع على انه صفة لا يبيرون كانه فعل اميون غير علمية وان الكتاب
الاصدركا لخطاب اريد به معني المصدر والكتابة او عبر به عن منظوم عسان قيل ان

لانها مكتوب وبعدها كتب على طرفيها اسمها بالمصدر ومن لا يعرف الكتاب ولا يعرف
اسمها تبا واختص في نسبتها فضل الامم وفيه معنيان احدهما انه تعالى له التي ولدته
من عدم سرفه الكتابة والقرارة وليس مثل ابيه الذي من شئ الاستئصال بها بخلاف
وان في انه بالكتابة التي ولدته لم يتغير عنها ولم يكتب سرفه الكتابة والقرارة
وقبل نسبة الى الامة وهي العاقبة والحقيقة المعنى انه منسوب اليها عليه حكمة الامة من العباد
عن فضيلتي الكتابة والقرارة وعن ابن عباس قيل لهم ميون لانهم لم يصدقوا بالكتاب
وقال ابراهيمة قبل لهم ميون لانه ان الكتاب عليهم كان لهم سرفه الام الكتاب
استنفا منقطع لان الاماني ليست من جنس الكتاب ولا مندرجة تحت مدلوله فكانت
منقطعة عنه **و** لذلك يطلق على الكذب وعلى ما يتيمى وما يقراء اي ولا اصل الامة
في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه يطلق تارة على الكذب اذ الكاذب يقدر ما يقدر به
ثم يتكلم به بحججه يقال مني له اي قدر له قال ان عز ولا تقولن شئي سوف افعله حتى لا ياتي
ما يمتني لك الاماني اي ما يقدر لك القادر والامنية واحدة الاماني تقول منه تمتت الشئ
ومتيت غيري تمتته وتمتت الكتاب قرانه قال سكا ومنهم ميون لا يملكون الكتاب
الاماني وقال اعراج لابن داب في شئ حدث به هذا شئ رويته ام تمتته اي اخلقت
وخلان يمتني الاحاديث اي يفتننها وهو مخلوب من الميوس وهو الكذب وتارة على
ما يمتني لان الممتني يقدر في نفسه ويحزم ما يمتناه وكذا قال القاري يقدر ترتيب اجاب
الكلام ويقول في نفسه ان كلمة ابد كذا فاطلق لفظ الامنية على ما يمتناه لكذا الصيا
فتمني التقدير والتصوير محووظ في جميع اطلاقه قيل وعلى تقدير ان يكون المراد بالقرارة
محوز ان يكون المراد بقوله الاماني الامانية اية اعميم واليه اشار بقوله او مواعيد محمولا
منهم وان يكون المراد الامانية دون كما اوحى له بقوله وقيل الامانية دون قراءة عارية
عن سرفه المعنى والظان الكلام من قبيل اللف والنشر تمت ذكر اول ان لفظ الامنية
يطلق على ثمة من ثم ذكر ان المعنى المراد به الامنية الاولى والثانية **و**
او مواعيد فارغة ما ظن ان قوله ادعى ما يمتني فان لموعيد التي سمعوا من رؤسائهم
احوزوا غيورا فيها وتمنوا ثم نقض بقوله وقيل ما يكون مبنيا على الاطلاق الثالث وحققه
لعدم كونه مناسباً لوصفهم بانهم ميون فان الاتي وهو من لا يعرف الكتابة ولا يقدر
على ان يقر من الكتاب كيف يناسب ان يسند اليهم مطلق القرارة لجواز ان تقرأ
الاماني على سبيل الاخذ من الغير من غير ان يعرف اشكال الحروف وخصائص كل شكل

مسمى على حدة وما يدل عليه بيانها اتم كسبية **و** تمنى كتاب له اول بيده ذكر الزكري
في سورة الحج ان تمام البيت تمنى داود والزبور على رسلي اي على قودود وسكرت البيت
لحسان بن ثابت في وصف عثمان بن عفان رضي الله عنه حين جرى عليه ما جرى وذكر
بعضهم تمامه واخوه لاتي حم المقادير اي لاتي موت التقدير وفي الحواشي السعدية قوله
بينني ان يكون بالاصح وما الضمير لاتب والوحدة على ما في النسخ يعرف ذلك التامل
ويؤيده ان ابن الانباري اشده تمامه واخوه لاتي حم المقادير حيث لم يرو واخوه
بنايت الضمير والمقادير كان صلوة المقادير وفي الاسباب من الامور تجري بقدرته
ومقدان وتقديره واقدان ومقادير قال الامام الامينية لها من مشركه
في اصل واحد اما يتخذ الانسان ويقدر في نفسه وفورها وتحدثها بكونه من
هذا قوله فلان بعد فلان ما يمتنيه قال سكا بدهم ويمتنيهم وما يمتهم الشيطان لا غورا
فان كان الاماني جميع امينية بهذا المعنى كان قوله الاماني بمعنى الاماني عليهم من انهم
في ان له لا يراخذهم بخطاياهم وان ابادهم لا يب ويشفقون لهم وما يمتنيهم
من ان ان لا يمسهم الا بما مسه وودد انها الاماني اي الا كما قريب منقطة
من علمهم فقيدوا على التكليف فان تمنى يستعمل معنى اخصق وثالثها الاماني اي اللام
ما يتركون كما قيل تمنى كتاب له اول بيده قال ابراهيم حمله على تمنى التقدير وفي بعض النسخ
وقالوا ان يدخل الجنة الامان كان هو واخوانه في تلك الاماني تمنى بهم وقال سكا
ليس بايمانكم ولا الاماني اهل الكتاب من يهل سورة بجزية وقال اهل الكتاب ما يمتنيهم
برهانكم وقال وقالوا اي الاحيوتنا الدنيا تمتوت ونحي وما يملك الاله لهم ولهم
بذلك من علم ان هم لا يظنون يعني يقدرون ويحزون وقال لاكثر من حمله
على القرارة اي على الطريقة الاستشع والانا اذا حمدت على ذلك كان له به تعقن فحقا
قال لا يملكون الكتاب الا بقدر ما يتبع عليهم فيسمونه ويقدر ما يذكرونهم فيقبولونه ثم انهم
لا يملكون من التمدد والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والا كما قريب
والظن والتقدير وحديث النفس كان الاستشع في قوله انتهى كلامه **و** ما يمتني
قوم يظنون لا علم لهم اشراق الى ان كلمة ان فانه بمعنى كما في قوله سكا ان الكاف
الاتي غورا اي الكاف دون والى ان المقصود من خصم الهم في الظن تأكيد في العلم
عنهم وبقية منه قوله سكا ما لهم به من علم الا اتباع الظن وصف له في المحرفين بانهم
يملكون ما هو منزل حقيقته وانهم مغرورون مبطلون في تحريفهم تحقيقتنا واهم المانع

عن قول الحق واتباعه ووصف الاميين لجملة السفة بانهم لا يعلمون نفسهم انزل عليهم
وما فيه من الهدى والبيان وان شأنهم ليس الا ان يروا ويعتقدوا بما سمعوا من
رؤسائهم المعاندن باو على من الظن بهم كحقائق لما وبيهم في التقاعد عن طلب الحق وتحويل
اليقين وتظهر بهذا ان قوله ساقد كان فزق منهم مع اعطف عليه وهو قوله وبنهم
حال مترق لجملة الاشكال اي لوجه الانكار على طبع ايمانهم من حيث انه في قسمين
العلماء المعاندون والاميون المتكلمون وان كل واحدة منهما لا تعرف عن صلاحها
القدم فطبع الايمان منهم مستبعد كل البعد ولما كان الحق في المشهور عبارة عن الحكم بالحق
اراجح من طرفي النسبة فلا يكون لصاحبه جرم بشي من طرفها البتة وروان يقال
ان الاميين الذين ذمهم لسه بنى العلم عنهم وبان قال في حقه ليس لهم الا الظن ببعض
لا شك ان بعضهم مقلدون من حسن ظنهم فيه وبعضهم زائغون عن الحق مستعدون
اعتقادا غير مطابق للواقع اتباعا لشبهته ولكن واحدهما مستعد جازم فكيف يصح ان
يقال في حقه ليس الا الظن فاجاب عنه بقوله وقد يطعن الظن **د** بازاو العلم في موضع
على انه حال من الظن والعلم هو الحكم اي زمت انما بت مطابق للواقع لا يتبناه على اليد الطالع
وما ليس كذلك من الحكم قد يطعن عليه الظن كما يطعن على الحكم الغير جازم **د** اي تحسرك
يعني ان الربيل كلمة تحسرك وتخرج بقولها المكروب ومن صابته مصيبة نحو ويلى وويل
قال سا با وبلت واذا قاله المتكلم في حق غيره نحو وبله وويلك او وبل له وويل لك
يريد به الدعاء عليه بان يصيبه ما يتوجه عليه ويحسره على فواته ولذلك جاز الاتداء به
نكرة فان الدعاء ما يستوخ ذلك سواء كان دعاء له نحو سلام عليك او عليه كقوله آية
ويعا ربه خبير متعلق بخذوف وفي الصحاح وتقول ويل لزيد وويل لزيد فان نصب على
الفعل والرفع على الاتداء هذا اذا لم تنصفه واذا اضعفت فليس الا النصب لانك لو قلته
لم يكون خبير انتهى كلامه والتقدير على النصب الزم لسه وويل لزيد واللام الواقعة بعد النصب
لغيبين لان اسم الدعاء عليه لم يذكر قبل المصدر فاجتنب الى بيانه ولو ذكر اسم قبل ويل ويل
الزم لسه زيدا وويل لم يحتج الى التبيين **د** ومن قال انه واوا وجبل في جهنم وفي شرح
الربيل الشدة من العذاب في الآخرة وقيل الربيل اسم واو في جهنم وقيل جبل في جهنم
وقيل هو قول مكروب وظلوف قال تيم يا وديتي ليتني لم اتخذ فلانا خليلا وروي التوسيد
الحذري ان النبي قال ويل واو في جهنم لو ارسلت لسانك لكانت من جهنم وويل انه
واو من صديقه في اصل جهنم **د** ولعله سماه بذلك مجازا من باب اطلاق وصف الخلق **د**

قال الكلي ويل مصدر لم يستعمل منه فعل لان فاو وعينه من فاو وعينه وهو ما يدل على ان
مسحة من المصدر ولو كان المصدر مسحا من الفعل على قال الكونوت لوجه المصدر
فعل يشق منه ومثله ووح ووحس **د** يعني الحرف يعني ان المعنى قول الذين يكتبون
التورية حرقا فان علم اليهود كانوا يكتبون صفة رسول صدم عن التورية ويكذبون
مكائنا على خلاف نسفة وصفة ليطعن جملة اليهود ان التورية انزل من عند الله
وانه عم كاذب في دعوى الرسالة حتى لا يذهب رياسته ولا ينقطع كلامه التي ياخذونها
من اتباعهم فانه عم لما قدم المدينة خاف اجبار اليهود من زوال رياسته وما كلفهم
فاحسوا في تقوية اليهود عن الايمان به فعمدوا الى صفة التي وصفه لسه سا في تورية
منها انه عم حسن الوجه الكحل العين رتبة القامة فغيره وما كتبوا مكائنا طول القامة اترق
العين سبط الشعر فاذا سألهم سفقتهم عن صفة لسه السلام فورا عليهم كشيخ فاذا سمعته
السفة ووجوده مخالفا لخصيته وصفته على السلام كذوب واوا عن اتباعه وكذلك كانوا
يكرهونها عن معانيها وما ويلاتها ويؤدونها بالنا ويلات الزائفة **د** بايديهم تكيد
حيث يقر ما يتخذه قوله يكتبون من سنا والكناية اليهم وتظهر قوله سا يقولون باؤهم
وفه اياها الى انهم اختلفوا ذلك المكروب من عند انفسهم على وفق ما يميل اليه طباعهم واوتهم
وقيل فائدة ذكره وضع توهم ان يكون يكتبون من قبيل مكائنا والنسب الى السبب الاكبر
كما في تحسرك الاية كيدية فانه لما قيل بايديهم علم انهم باشره واو كلف انفسهم ولم يروا به
غيرهم **د** كي كصلا به عرضا اشار الى ان اللام في قوله ليست واللام التي بينتها
للتعليل مثل كي وضير به راجع الى اول علة يكتبون ويقولون واللام مستعقبة يقولون
اي يقولون ذلك لاجل ان كصلا بذلك القول عرضا لسه من الاكل والكه ايا التي كانوا
يحبونها من رؤسائهم واتباعهم **د** معنى الحرف مع قوله يريد الرشي اشارة
ان ما في قوله مما كتبت ايديهم وما يكتبون موصولة اسمية والعابد مخذوف حيث
فسره بالمكروب الحرف وبالمكروب على طريق الازالة وفي الحواشي السجدة قوله من الرشي
اشارة بان ما في ما يكتبون موصولة وكذا في ما كتبت كمن المصدرية اوجه لفظي ومعنى
هذا الكلام ان اللفظ ثلاثة لا يحتاج الى حذف العايد واوضحا وانما معنى ثلاث العايد انما يستحق
الويل والعقاب لاجل فعله وكسبه وهو كسبه والاكس لاجل ذات المكروب والمكروب
ومن في موضعين لتعليل معنى الاجل كما في قوله ما خطبتنا ثم غرقوا وانما قدم قوله ما كتبت
على قوله ما يكتبون لان الكتابة متقدمة نتيجةها كسب المال ما كتبت بسبب ذلك

٢٩٢

في النظر على هذا الترتيب كما قيل في قولهم لا جمل كما تبين باطله وويل لهم لاجل ما تبين عليها
من كتاب الرشيء هذا بعد ما دعا عليهم ولا بالويل لاجل قولهم في حق ما كتبوا بايديهم
هذا من عند الله ذكره تعالى من ذنوبهم وقبائحهم فلهذا امور كتبتم كما كتبتم وقولهم له هذا
من عند الله واخذهم اجمال بمحاكمة ذلك الفصل فان كل واحد من هذه الامور ذنب عظيم
يستحق من اذنبه عقوبة عظيمة فلذلك ذكره تعالى في ثلاث دلائل كل ويل بمحاكمة ذنب
ولو ذكر مرة واحدة لربما يتوهم ان الوعيد المذكور انما هو بمحاكمة مجموع هذه الامور لثقلته
ودون كل واحد منها فان قيل هذا التوهم بذكر الويل في ثلاث مرات فعمل هذه الآيات ان
اخذ المال على الباطل حرام وان كان بالتراضي لان الذين كانوا يعطونه بالتزويق
انما يعطون عن محبة ورضي ومع ذلك فقد نبه الله تعالى على حرامه اخذها فان كان الكافل
لا يرضى بالضرر القليل في الاغرة لاجل النفع العظيم في الدنيا فكيف يرضى بان يرضى بالضرر
العظيم في الآخرة لاجل النفع الصغير في الدنيا **ول** في قوله تعالى ان لا ياتواكم باليهود
من جهة كساح اقوالهم وفعالهم فان الجزم بان لا يذبوا الايات بما قيله لا يسئل الله
ولا يسمع فلا يجوز الجزم بذلك ذكره اول من قبله ان كبريائهم علم وما يدون
بحرفون كلام الله لا عن خطأ وتساير بل عن قصد لا تعد ومنهم من يقولون ان
منهم من ذنوبهم الذين امنوا بالآيات ثم حكمي منهم هذه العجيبة وهي الجزم بان لا
تسموا ان رايها قيله **ول** ولذلك يقال المسئلة لاجل اى ولا جمل شخص الحق
من المسئلة والمسئلة كون الشا في كالمطلب الاول قد يتفك ان في عن الاول كما تفك
المطلب **ول** اربعين يوما وهي مدة غيبة موسى عن عهده وحكي الاصح من بعض اليهود انهم
عبدوا النجلى سبعة ايام وقيل ان اليهود قالت تجد في التوراة ان بين طرفي جهنم
اربعين سنة وانهم يقطعون في كل يوم مسيرة سنة فيقطعون كلها في اربعين يوما
ويخلصون عنها والهمزة في قوله تعالى قل اتخذتم للاستهفام الذي معناه الانكار والتفويض
واستغنى بها عن همزة الوصل كما في قوله تعالى افترى على الله واصطفى البنات ونحوها
وقيل الا تخافوا ولا تخذلوا سوادا سوادا ضمير الجمع نحو اتخذتم واخذتم والى ضمير المفرد
مخولس اتخذت انما غير ولو شئت لا اتخذت عليه اى ايقوا بانها رالذال عند ابن
كثير وخصص عند الباقين بادعائها في التاد وكوز نقل وكون همزة الاستهفام الى
لام قبلها وحذف الهمزة وهي لانه مطردة قرأها نافع في رواية ورش عن
ول جبراد ووعدها بما توعون اشارة الى ان المراد باليهودس معناه الحقيقية وهو اى بين

١٢٩١
من القول الموقر المحكي بالايان والندور ويقال له الموقر لان ذلك مما لا يتوهم وقوعه
من لسانه تعالى ولان كونه الحقيقي لا يستعمل فيه الا خلاف بل المراد منه المستعمل في
هذه المقام اى الخبر والوعد قال الامام العبد في هذا الموضوع بحرفي الوعد وغير
وانما سمى خبره سبحانه وتعالى عهدا لان خبره كذا وكذا من اليهود كونه من بالقسم
والندور فالعهد من سبغى لا يكون الا بهذا الوجه هذا الكلام والغرض من الخبر والوعد
ان الخبر هو الاعلام بان الامر كذا والمراد من اعلاصه بان لا يذبوا الايات بما قيله
والوعد قرينه الا انه مختص بان يتوهم ان ينسب فيما يستقبل من الزمان ما يفرح به
انما طلب من وضع تلكه وعنه او حسن اليه كالتزام ان لا يذبوا الايات او ان ينسب
اليه كذا قال الراغب ولما كان كل عهدا فصحا ان يعبر عن الوعد باليهود كونه
وعدا مستعمل فيه الا خلاف ولما اخبر الله تعالى بان لا يذبوا الايات بما قيله
ذلك الاخبار ووعدها منه كذا بذلك ووعده عهدا لا خلاف فيه **ول** عند الله
في كتابه وحكمه كما قرئ ان يقال الام عند الله كذا ويراد منه في كتابه وحكمه **ول**
اى ان اتخذتم اى ان كنتم اتخذتم اذ ليس المعنى على الاستقبال لان اخذ هذا
الشرط المقدر ما من هو اتخذتم في قوله قل اتخذتم ولما كان قوله قلن خلف لسه
عنده جواب شرط مقدر كانت الفاء التي فيه نصيحة وهي الفاء التي تدل على ان يبدأ
تسلك كخوف هو سبب لما يبدأ والجملة السطرية مستتره عن السطر والسطر
والاصل اتخذتم عند الله عهدا ام تقولون على لسانكم لا تعلمون وهو محضه جواب
الاستهفام المتقدم في قوله اتخذتم والجملة استنفوت في ان شكه هل هو ليطول تفصيل استفهام
معنى الشرط او ليطول اخبار الشرط بعد الاستهفام واخواته واخواته من الخبر
المقول الش في **ول** بمعنى اى الامرين كائن فان الكلام مع امم متصدة وعدها
التي هي الهمزة استفهام واحد لان الجمع بمعنى اى جوابه بالتعيين بخلاف المنقطعة
فان ما قبلها وما بعدها على كلاهما لانها اخبر عن الكلام الاول وشروع في استفهام
مستأنف **ول** على سبيل المعرف ليعلم بوقوع احدهما جواب يقال ان كلمة ام لا يجوز
ان تكون متصدة لهما لان ام متصلة لاحد الامرين الذين يعلم المتكلم ثبوت احدهما
لا على التبيين ويطلب تعيينه والمتكلم لهما وهو النبي عليه السلام يعلم ان احدهما بعينه
وهو اتى باليهود من لسانه تعالى منتف وان الآخرة وهو القول على لسانه ما بينه علم ثابت
ككيف يكون ام لهما متصلة يال بها عن احدهما على التبيين وتقرير الجواب

عند الله



ان الاستفهام ليس حقيقة العلم المستفهم بوقوع احد الامور بعينه وهو لا يزال هو المستفهم
 اي لم يلحقه على ان يقر باحد ما على التبيين فان المنكسر يعلم ان الخاطب يقرب
 باحد ما على التبيين فيا له يقرب باحد ما على التبيين وان كانت منقطعة فالظاهر
 لان المنقطعة بمعنى ال والفرقة كقولك انها لا بل ام شاء فانه مستفهم او لا
 على سبيل الامكان حيث قال اخذتم عندك عهدا ثم اضرب عن هذا الامكان اذا استأنف
 استفهاما او بمعنى التقرير والتفويض **ول** على اثبات ما نفوه لانها موضوعه لا يجب
 التي اي لنقض التي المتقدم سواء كان ذلك التي مجردا نحو في جواب من قال
 ما قام زيد اي على قد قام او كان متوقفا باستفهام فانها ح تنقض التي التي الذي
 بعد ذلك الاستفهام كقولك في الاست برئكم قالوا اي اي على انت ربنا ولو قيل ليس
 زيد قايما فعلت على كان المعنى على انه قايما في مختصة بجواب التي بخلاف نعم فانها
 مقورة اي مشتقة لما سبقها مطلقا اي سواء كان ما سبق عليها كلاما خبريا محويا
 او منقيا فاذا قيل نعم في جواب من قال اقام زيد كان المعنى نعم انه قام ولو قيل
 ذلك في جواب من قال اقام زيد اي نعم قام او منقيا نحو نعم في جواب من قال
 لم يقم زيد اي نعم لم يقم ومن ثم قال اس عمارس رضى لوقولوا في جواب است
 برئكم نعم كان كذا لا فاذا تقرر في الرواية عنه تارة في جعل المحسوس من النار
 لهم زمانا مديد منقيا بقولهم لمن سنا ان الالاما ممدودة مع ان مدلوله محسوس
 المس بالزمان التقييل بناء على ان الاستشاد هو الحكم بما يبي بعد التثنية وما يبي بعد
 الالاما التقييل هو الزمان المديد فكانهم قالوا ان سنا ان زمانا مديدا ولو قيل لان
 على عشرة الا واحدا فكانه قيل له على تسعة فقوله على على اثبات لهذا المنقح على وجه
 اعم من ان يكون المس الواقع في الزمان المديد مؤبدا ولا كانه قيل على تمسك زمانا
 مديدا وكون المس مؤبدا لا يفهم من على لان مدلولها ليس لانقض التي المتقدم
 والمنقح المس المديد **ول** على وجه اعم متعلق بقوله اثبات لا بقوله لما نفوه ولا
 رد لقول صاحب الكشاف على تمسك ابداء واثبات تقييض ومعنى خصم كالبرهان
 القائم على بطلان مدعاة قيل اراد اليهود بالالاما ممدودة الالاما التي عصبها
 ما فيها بار تكاب الكفر والكذب وذلك لما لم يرد التنفيذ الالاما على قدر وقت الصيا
 والذنب او الجزاء على قدر الذنب او العدل واما الزيادة فخطم تعالى لسبب ذلك
 وزعمهم هذا وهو ان عقوبة الكفر مقدرة بدمه واما الكفر فاسد بل عقوبة الكفر مؤبدة لا مؤقتة

وكذلك

وكذلك ثواب الالاما مؤبدا لا مؤقت لان الالاما والكفر من الاعتقاد ومن اعتقد
 فانما يعتقد لا بد لا الوقت دون وقت فعلي ذلك جوازه يجب ان يكون مؤبدا لا مؤقتا
 حتى يكون جوارها فاقا وعد لا محض بخلاف ارتكاب سائر المعاصي لان المس انما يرتكب
 الذنب لشهوة تشبهه في وقت ثم تنكره لا على قصد بخلاف مدته في الاعتقاد ذلك
 وينا فالصاحبي ان عوقب عد لا يجب ان يكون عقابا مؤقتا والاصح عنه فضلا والعقوب
 الكفر قبيح عقلا ومحال لما جاز الشرح به سمعا ومن في قوله كما ومن كسب سيئة
 كوز ان يكون موصولة بمعنى الذي لا يكون لقوله كسب سيئة وما عطف عليه من الاعراب
 لوقوعه صفة ويكون محلي من الرفع بالابتداء **ول** فان ذلك يكون مبتدئا ثانيا لا محال
 انما رخصه والمجمل خبر من وجاز دخول الفاء في خبر مبتدئا اذا كان سها موصولا لانه
 فعل وهم فيها خالدة ونحوه اسمته في موضع محال من صاحب ادمن ان لا اشتغال الجملة
 على ضميرها وكوز ان يكون شرطية والجواب قوله فان ذلك ومحل من الرفع على الابداء
 واختلاف في خبرها انه هو الشرط والجزاء او كلاهما ويكون قوله كسب وما عطف
 في محل الجزم بالشرط ويؤيد كونها موصولة ذكر قسمها موصولا وهو قوله والذين آمنوا
 ووعى لفظ من مرة فاذا الضمير في قوله كسب وبه خطبته ورد المعنى مرة اخرى
 فجمع في قوله فان ذلك صاحب الاما رهم فيها خالدة ونحوه الالاما والسنة النقص غير المقصود
 الاله في نفسه وكونها قبيحة قولت بالحسنه في عاتة ما جاء في القرآن نحو من بالحسنه
 فله عشر مثله ومن جاز بالسنة وقوله وبرنا بالحنان والسيات وقوله ولا تتواك
 احسنه ولا السنة والفرق بينهما ومن خطبته ان السنة قد يقال فيها بقصد له في نفسه
 والخطبته اكثر ما يقال فيها لا كون مقصودا اليه في نفسه بل كون مقصودا اليه سببه
 كمن برمي صيدا فاصاب سهدا انا او شره مسكر فجنبي على رجل جارية في مسكر
 ثم السب في ذلك شيان سب محظور فعلمه كسب المسكر وسب غير محظور كرمي الصيد
 فالخطا والمخبي في عنده هو الاول دون الثاني وهذا الفرق هو لما اخذ كما ذكره المحسوس
ول في جانب السنة انها قد يقال وفي جانب الخطبته انها تغيب بلفظ قد وتغيب
 ميشير بان كل واحد منهما يستعمل في معنى الاخر فالفرق المذكور لا يثبت في الخطبته
 على السنة في قوله سا واحاطت بخطبته فان المراد بها السنة المتقدمة فان
 المعنى من كسب سيئة واحاطت به سيئته التي كسبها قال الامام السنة تتناول
 جميع المعاصي كما في قوله تعالى وجاز سببه سنة مثلها وقوله من يعمل سوءا يجز به فلما

كان من الجائز ان يظن ان كل سنة صفت او كبرت في حقها سواء في ان فاعلمنا في ان
لا يرم بين سنة في ان التي استحق فاعلمنا نحو ذلك في السنة المحيطة به واستمر له في الخراج فطو
برعيد الصحاب الكبار وخود من لم يثبت منهم في الفار استدلوا بالاطراف العمومات الواردة
في القرآن والحديث منها قوله تعالى من ليس له در رسوله ويتعد حدوده يدخله نار جلاله
فيها وقوله تعالى من يقبل مؤمنا مستحدا فخر افق جهنم خالد فيها وقوله تعالى من سب سبه واحدا
به خطبته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان النسبة اسم عمل تسمى والخطبة
اسم للذنب وكله من مرض الشرط بنيد العموم كما ثبت في اصول الفقه فكل من اتقى بها مؤمنا
كان او كما فواجب ان يكون من اهل العقاب فكله على زعمهم وما ورد في الحديث قوله صلى الله
لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بواقفة قال قتادة اي ظلمه وغشيه وقال الكوفي
غوائله وشبهه وقوله عم كل مسكر وكل مسكر ام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم ييب
منها لم يشربها في الآخرة وهو صريح في وعيد الخاسق وفي انه من اهل الكفوة لانه اذا لم
يشربها في الآخرة لزم ان لا يدخل الجنة لان فيها ما تشبهه بالفسق فكله الا عين وقوله صلى الله
في حق الصلوة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهان ومن جاز يوم القيمة ولم يحافظ عليها
لم تكن له برهان ولا نجاة ولا ثواب وكشعر مع قارون واما ان وفرعون واجن حنظف
وهذا النص في ان ترك الصلوة يحبط العمل ويوجب وعيد لا بد وقوله عم من اتقى الله من
خمر لقيه كما بدو من ولا ثبت انه لا يكون به علم ان المراد به اجباط العمل وقوله عم من تعلم
علما ما يستغنى به وجهه لا يتعلمه الا ليصير عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة
لم يجد عرف الجنة فهو محقد في النار وقال عم من ليس المراد في الدنيا لم يلبس في الآخرة
ومن لم يلبس في الآخرة وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى فيها ما تشبه الاكس
وقوله عم لا يدخل الجنة مسكر ولا شيخ زان ولا منافق على سبه عمه ومن لم يلبس
الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع واجاب صاحبها عنها اولابا لان اسم ان
هذه الالفاظ للعموم فان صبغته من في مرض الشرط يصح ان يدخل فيها لفظ الكل والبعض
توكل من دخل دارى اكرمته ولو كانت لفظة من السه طه تقييد العموم لكان ادخال لفظه
كل عليها تكرارا وادخال لفظه لبعض نقضا سلما انها تقييد العموم افادة قطعها ولكن لا بد
من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز طرق التخصيص في العموم
فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات غاية ما في الباب ان يقال انما قلتم انما قلتم
المخصصات لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ مستقران
مترقفة

مترقفة على انتفاء المخصصات والحال ان انتفاء ما غير معلوم لم يثبت كونها مستعملة في هذه الالفاظ
العموم بل جاز ان يكون المراد بها الكفر خاصة ويؤيد هذا قوله تعالى ان الذين كفروا
عليهم اعداء لهم اعداء لهم لا يؤمنون فانه حكم على كل الذين كفروا بانهم لا يؤمنون
ثم انما كاش هذا ان قرأنا منهم قد آمنوا فاعلمنا انه لا بد من احد من امان ان هذه الصيغة
ليست موضوعة للعموم وانها وان كانت موضوعة له الا انه قد وجدت قرينة في
زمان الرسول عم كالموايد لا جملها ان مراد لسه تشاري من هذا العموم هو العموم والى
كان هناك فم لا يجوز مشهه سمن انه لا بد من بيان المخصص كون آيات العفو مخصصة
لها والرجحان مستلان آيات العفو بالنسبة الى آيات الوعيد خاصة بالنسبة الى العموم
والخاص مقدم على العموم لا محالة سمن انه لم يوجد مخصص لكن عمومات الوعيد مراضة بكون
الوعد ولا بد من الترجيح وهو من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الحكم
من الوفاء بالوعد والثاني انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة لسه سابقة على غضبه وغالته
عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى والثالث ان الوعيد من لسه تشاري والوعد من العبد
وحق العبد اولى بالتخصيص من لسه تشاري حتى ذهب مقاتل بن سليمان الى ان صاحب الكبر
لا يبقون قطعا استدلوا بخبر قوله تعالى ان الجزى اليوم والسود على الكافرين وقوله انما
قد اوحى الي ان العذاب على من كذب وتولى فان الآية دللت على ان ما يمتية الجزى
والسود والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الالفاظ
لاحد سوى الكافرين قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة لسه
ان لسه يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا الغفر
القطع بقران كل الذنوب وعمومات الوعد كثيرة غير هذه الآيات وقيل في تقييد الوعد بالوعد
والخراج لهذه الآية على القطع بوعيد صحاب الكبار وخودهم في النار ان النسبة والخطبة
كانت مستاندا لجمع المعاصي الا ان المراد بها الكبيرة وان ضمير به لتواب الاعمال والخطبة
اول من يتقدم المصنف **ول** احاطت استقارة بتعمد في الخطية والمعنى وحيث كثير
طاعته وذلك لان لفظ الاحاطة موضوع لاحاطة الجسم بالجسم كاحاطة السور بالبول والكون
بالماء والمصيبة لا تحيط بالمعاصي ولا بطاعة حقيقة فلا بد من المصيبة في الجازية احاطة
الكبيرة لتواب الطاعات باحاطة المحيط للمحاط به من حيث ان المحيط يستمر محاط به وكذا الكبيرة
كونها محيطة للطاعات كالمحاط بها من حيث ان المحيط يستمر محاط به وكذا الكبيرة
فاطلق اسم المشبه به وهو الاحاطة على المشبه وهو الاجباط فاشتق منها لفظ احاطت

طلب

وحدث الخطنة على الكبيرة لان دون الكبيرة لا تحيط الطاعة اتفاق والمراد بالاجابة
عند اهل السنة شمول الخطنة جميع جوانبه من لسانه وقلبه وجوارحه بحيث لا يبعد عن
شي منها سوى الخطية وهذا لا يكون الا في الكافر فعلى هذا التوجيه لا يكون الآية حجة
لمعتزلة والخوارج فيما زعموا من تحديق الكافر في النار كما ان قوله على لا يكون
حجة لهما من ان ليس هناك بل تكلم **ابن ابي عمير** وايضا على تقدير ان يكون المراد
بالخطية الكفر كما اخبرنا **ابن ابي عمير** او لا يكون بشا طولا اي على تقدير ان يكون المراد
بالكيفية ويكون معنى احاطة الكبيرة به ان يموت مصرعها من غير توبة فانها تحيط به
من اول عمره الى آخره وقد قرأنا في قوله **ابن ابي عمير** في الاصل اثبات المديد وام او يريم
والتيبين يستفاد من قوله **ابن ابي عمير** اخبار في معنى النهي ذكر لآية لا تقبلون
التي هي علاقة الرفع وجزمها **ابن ابي عمير** في قوله **ابن ابي عمير** ان موضع التقيد
ومعناه النهي الا انه جاء على لفظ الخبر لكونه المخرج من صرح النهي حيث ان صورة الخبر
ان المنهي كان وقع منه رتبة في الاثم عن المنهي عنه فهو اي السامع بالخبر عن ثبوت
وتظهيره في القرآن لا يتصور والدلة بولده على قرادة من رفع النسل وفي الخبر لا يتصور
على غيرها ولا على عاقبتها ويحتمل كونه بمعنى النهي قرادة لا تقبلون على النهي فان
قرا في الآية في المعنى وعطف قولوا على لا تقبلون فلم يكن معنى النهي لزوم احكام
الجملة خبر وانما لفظ معنى وهو غير جائز بل لا بد من اتفاقهما لفظا ومعنى
او معنى فقط وان اختلفا لفظا كما في هذه الآية على تقدير ان يكون الخبر بمعنى النهي
وان قدر قوله **ابن ابي عمير** بالاولى بان يقال وحسنه **ابن ابي عمير** ان
ليطابق لفظ لا تقبلون في كونه على صيغة الخبر كون الجملة انما يتبين معنى
بان يكون كلتا خبرتين لفظا وان قدر من اول الامر صرح الطلب لكون
معنى لا تقبلون في الاثم وقيل تقديره واستنوا بالاولى كون عطفه على
ما قبله من فيس عطف وقولوا حيث اتفقت معنى فقط فكون على ارادة القول
اي على تقدير ان يكون لا تقبلون اخبارا بمعنى النهي لا بد من تقدير القول بالمعنى لا يتطابق
بما قبلها ولقد مره واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل قائلين لا تقبلون الا لسانه وقيل
ذلك على انه بدل من اخذنا ميثاقنا بعد القول المقدر في محل النصب به والوجه الثاني
ان كون على تقدير حرف الجر وحذف ان الناصبة والتقدير اخذنا ميثاقنا على
لا تقبلوا بان لا تقبلوا وحذف حرف الجر لان حذفه ان وان شاع لم يضر

ان الناصبة فارتفع النسل بعد ما تقر من انهما مع يرتفع عند تجزوه عن ان صحت
كما في قوله **ابن ابي عمير** انما هو الجزاء جزى احسن الوغى وان شهد اللذات هل انت محذوف فان
تقديره ان احضر بدل عليه عطف وان شهد عليه والوجه الحرب والمعنى الا انها
الذي يراد من حضور الحرب وشهود اللذات وبمعنى عنها هل تحفظ ان كلفت نفسي
عنها **ابن ابي عمير** يكون بدلا عن الميثاق او محمولا كحذف الجار اي واقرني ان تقبلوا
احتمل ان يكون ان مع النسل بدلا عن الميثاق كما نهى اخذنا ميثاق بني اسرائيل بتعيينهم
بنا على ان الجملة كما هي عبارة عن معنى التوحيد لان معنى ان لا تقبلوا الا لسانه ان لا تقبلوا
فيكون ان ناصبه ولا تنفي الاستقبال لا تنفي حتى تجزم النسل بولده ولا ينصب بان
صحة ان مصدرية لا يكون امر او لانهما ولا غيرها مما قد كلف على الاصح واحكام
ابو حنيفة وان يكون محمولا ميثاق كحذف الجار والتقدير اخذنا ميثاقنا على ان لا تقبلوا
او بان لا تقبلوا وفي قوله **ابن ابي عمير** السعدية على تقدير كون ان مع النسل بدلا عن الميثاق
ان يكون ان ناصبه والنسل منصوبا بها وان يكون مصدرية والنسب هنا مجزوما فان
الزحمتي كثيرا ما يحتمل ان مع الامر والنهي في ما قبل المصدر ولم يتبرهن بحس الاحتمال
ان يكون ان في قرادة ان لا تقبلوا وانصرفة مع ان صاحب الكشاف جوز ذلك
بنا على ان اخذ العهد والميثاق فيه معنى القول وان الميثاق المأخوذ منهم لا يدري
ما هو فانما هذه الجملة مفسرة له فلا محل لها من الاعراب ومن الوجه في عدم تركها لذلك
الاحتمال ان قرادة ان لا تقبلوا على تقدير كون ان فيها مفسرة لانها على كون
لا تقبلون في قرادة العامة بمعنى ان لا تقبلوا بحذف حرف الناصب ورفع النسل
لان ان المفسرة لا تنصب حتى يرتفع النسل بحذفها والوجه الثالث ما ذكره بقوله وقيل
جواب قسم اول عليه المعنى فان قوله **ابن ابي عمير** اخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني القسم فكأنه
وقيل لهم باسمه لا تقبلون وجواب القسم كون مرفوعا نحو حلفت لا يخرج زيد واسميت
لا بحرفي **ابن ابي عمير** حكاه لما خطبوا به فان بني اسرائيل ذكروا هذا بهذا الاسم
واخذوا بالاسم الظاهر مذکور بطريق التبيين فكان الظاهر ان قوله لا تقبلون بالغة
وجه الامة بالخطاب تقدير القول وحكاية ما خطبوا به في وقت الخطاب كما تقول
قلت لزيد لا تقرب عمرا ولا يقرب عمرا بالتاء والتاء وقال ابو البقاء قرادة الخطاب
مبنية على ضمير القول اي قلنا لم لا تقبلون الا لسانه وكونه النفا كما حسن وليس وجه
احسن انه يتضمن نكته لا توجد في ضمير القول ثم انه ما ارد في الكلف بمصيص العباد به تم

٢٩٤

بيت

بتكليف احسان ابي الوالد لان نعمة له على العبد عظم النعم فلا بد ان تقدم شكره
على شكر غيره ثم بعد نعمة له فنعمته الوالد على عظم النعم لانه الوالد انما هو في وجود
الولد ومنها عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان ولا طلب عرض على احسانها الى
الولد ولا يقطن احسانها باسوة الولد والنعم كلها وان كانت فاحشة من غيبة
لطف له ورحمته لان الوالد اعظم الوسائط والاسباب الى هبة وقد قال عليه السلام
لا يشكر له من لم يشكر لسانه وافق اكثر العلماء على ان تقظم الوالدان واجلان
كانا كما فرس لئلا ياتي في هذه الآية وبالولد احسانا من غير تشييد كونها مؤمنين وقد
ثبت في اصول الفقه ان الحكم يرتب على الوصف مشعر ببلية الوصف والامر بالاحسان
والتنظيم قد رتب على مجرد وصف كونها والدين فهو كاف في وجوب التعظيم وتكليفه
فلا تفضل لها في ولا تتهرب بها بالقول الى ان قال وتقر رب رحمتي كما رتب في صيغة
صريح بان السبب في وجوب هذا التعظيم هو كونها مربيا له في وقت ضعفه وجزءه
عن تحصيل هباته والبناء قوله تعالى وان جاء بهدك على ان تشرك بي ما ليس لك به
علم فلا تقصها وصاحبها في الدنيا معروفا صريح في الدلالة على وجوب الاحسان
لها غير مشروط بايمانها **ول** ما في قوله وما بعد عطف على المجرور بالباء
وعلاوة الجرفها اليها لانها من لاسم الستة التي فيها بالواو ونصبها بالالف وها
بالياء وفي شرح التاويلات ان ذوى القربى بناول جميع ذوى الارحام فيكون
حجة على الشافعي في وجوب النفقة لذوى الارحام الا ما حصل لا يقال ان الالة محمولة على
الوالدين لانه تعالى عطف الاقرباء على الوالدان بقوله ذوى القربى والمعطوف غير معطوف
عليه وهو الاصل لا يتناول الوالدان والموالدين وان لم يكونا من اهل البيت
فدل ان المراد غير الوالدان ولا يقال ان ذوى القربى اسم مشتق من معنى وهو اقرب
موجود فيهم بطريق الكمال وفي غيرهم بطريق النقصان فكان حمل الاسم عليهم أولى
وكذلك كوز عطف الشيء على نفسه اذا كان فيه زيادة عرض لم يحصل بالاول بان
كان الاسم الثاني اشهر له فيقبح بالتزويق كما في قوله وان رشدا وان جردان
لم يكن وهما اسم الابوين اعرف من ذوى القربى اذ قل على ان المراد بذى القربى
غير الوالدان قال الامام حق ذوى القربى كما تابع الحق الوالدان لان الابن انما يتصل به
اقرباوة بواسطة اتصاله بالديه فالانصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى
فهذا هو السبب في ذكرهم عن ذكر الوالدان واليتيم في الاودي من باب اوجح صلح الحكم

295
وفي غيرهم الذي مات امه وجمعه نيام ويا في كنديم وندامي واليتيم الاثر او ومنه اليتيم
لانقاروه عن ابويه او عن احداهما ودورة يتيمة اذا لم يكن لها نظير ورعاية من اليتيم
كانت له لرعاية حقوق الاقارب لانه لا يصفه لا يتفحص به وليته وقوله عن ابي بصير
بحاج لا من يتفحصه والابن ان قلما يربح في حبه مثل هذا ولما كان التكليف الاحسان
اليه وكفاية هباته شاقا على النفس لا يجرم كانت درجة عظمته في الدين قال عليه السلام
انما دعا فل يتيم كما تبين في الجنة وانشا رب السبابة والوسطى والشمس من اوزان مبالغة
اسم الله على كسطنطى كنه التعظيم وسكنين اي بالغ في السكنون كان الفخر سكنه وهو شد
فقر من الفخر عند اكثر اهل اللغة وهو قول في حنيضة اوقات درجته من ورثة البيت لان
المسكين قد يكون بحيث يتفحص به في الاستخدام فكان المسكين في لغة اكثر من المسكين في لغة
اليتيم في ولان المسكين يمكنه الاستئصال بتهدد نفسه ومصاع مبيشة واليتيم ليس كذلك
فلا يجرم قدم له تعالى ذكر اليتيم على المسكين والاحسان الي ذوى القربى واليتيم لا بد ان
يكون مغاير للزكوة لان العطف على الصغار **ول** اي قولنا يعني احسان اليتيم الي
وسكون السين مصدر وقع صفة لخدمه والقدوم وقولوا الناس قولنا وصف القول
بالمصدر مبالغة كما جعل القول الحسن نفس احسن او سما حسنا بمعنى احسن لم يلتفت اليه
لانه تقدير في تقدير وان قرئ حسنا بفتحة على معنى قولنا كان توصيف القول
على ما لانه صفة مشبهة **ول** على المصدر متعلق بقوله حسني اي قرئ حسني بغير تنوين المصدر
كالبشرى والرحمى والعقبى لا على انه اسم تفضيل كما نيت الاحسان لان معنى الذي هو ان نيت الاحسان
لا يستعمل الا بالالف واللام كما في قوله ان الذي سبق لم يحسن في قوله حسني السعدية قوله
وحسني على المصدرية **ول** على الزجاج حيث منع هذه القاروة وهما منه ان حسني نيت
الاحسان فلا يستعمل بدون اللام اي اذا لم يكن مصافحا بمن لا بد ان يكون مرافقا باللام **ول**
والمراد به اي بالقول احسن ما فيه تخلص اي تصاف بمكارم الاخلاق ومحاسن العادات
وما فيه ارشاد للمخاطب الى حسن الحالات واجل السعادات فان البرودة وسلافة الجميلة
تقتضيان ان يكون المراد مع كافة الناس بالليونة واللفظ والتخليط والتعنيف بالمخاطب
العلميم المعاند ليرتجح عن فعله القبيح مندرج في القول الحسن اذا لم يكن لارشاده طريق سواه
نقل الامام عن اهل التحقيق ان كلام الناس مع الناس يقع ان يكون في الامور الدينية
او في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوى الى الايمان
وهو مع الكفر او في الدعوى الى الطاعة وهو مع الفسق اما الدعوى الى الايمان

فلا بد وان يكون القول الحسن كما قال الله تعالى لم يرد في قول الله تعالى انما نزلنا القرآن بالقرآن من جلاله قدر موسى ونهاية كبر فرعون وعزده وعزوه على الله تعالى وقال محمد
ولو كنت نطقا غليظ الغيب لا لفتوا من حولك واما دعوة الف ق فالقول الحسن
معتبرة قال في اوسع السبيل ركب بالحكمة والمعظمة الحسنة وقال في اوسع السبيل الحسن
فاذا الذي بينك وبينه عداوة كما في جملة واما في الامور الدناوية فمن يلمزهم بالحق والبر
انه اذا لم يكن التوصل الى الغرض بالطيف من القول لم يحسن سواء قسبت ان جميع ادب
الدين والدينا داخل تحت قوله تعالى وقرول الله حسن **ول** رها ما فرض عليهم في
مقدم فانه قد تقرر ان هذه العبادات التي لبعضها من اصول الاسلام وبعض من الفروع والشرائع
لا تترك خلوها منها وان اختلفت افعالها وادواتها ومواقعها فانها كلها مأخوذة
على الناس بقضية عقولهم والسنة انبائهم ووجوبها وكيفيةها مأخوذة عليهم السنة
انبائهم في الاطراف العقلية معرفة بوجوبها والعبادات وما اعتبر فيها من الهيات والصوريات
وليس الهيات اقرب اصوله سلمية وآقوا زكوتهم اذ ليس مقصود من هذه الاية تكليفهم بشيء
بل المقصود التعمير والتقوية عليهم بيان انما كلفهم هذه التكليفات
التي هي في التورية وادواتها وادواتها وادواتها وادواتها وادواتها وادواتها
ما ابرأ قبولها خذرا عن مشقتها الى ان رفع فوهم الطور فورا وانه انقطع عن مكانة نصا
كما نظره المحلقة عليهم فعدوا ان قبولها كان حتما مقتضيا عليهم فقبولها واجبوا عليها
اعراضا عن العهد ورفضوه وهذا المعنى انما يحصل بان يراد بالصدق والصدق بالصدق
عليهم في قمتهم **ول** على طريق الالتفات الى من الغيبة الى الخطاب لان ذكر النبي صلى الله
عليه وآله بطريق الغيبة وما وقع من الخطاب في قوله لا تعبدون وحيثما الصدق والصدق
مبنى على عدم القول وحكاية ما خوطبوا به في ذلك الخطاب ولا معنى لعدم القول بهما ولا
ظاهر فلا وجه للخطاب سوى الالتفات وفائدة انه لما لفته في التعمير والتقوية لان ترويج
الحضراتم واقوى من ترويج الغائب **ول** وعلى الخطاب مع وجوده في اشارة الى وجه
آقوا لسبب طريق الخطاب غير الالتفات وهو انما طرد على الغائبين قال الامام
في ايراد بقوله ثم توليتهم على الله اوجه احدها ان المراد من تقدم من بني اسرائيل لان
الكلام الاول في المتقدمين منهم حيث انه كما من قوله واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل
لا تعبدون الا الله الى قوله وآقوا الزكوة انه انتم عليهم بان كلفتم بما يوصلهم الى اعظم نعم
وهو الجنة ورضوان الله عنكم ابدافا لما سب ان يكون آقوا الكلام ايضا فيكم **ال**

الا بدليل وجب انصرف الكلام عنهم والوجه الثالث في انه حكى المن كان في عصر النبي صلى الله
عليه وآله من اليهوديين اعرضتم عن الايمان ثم صدمت ورجعتم الى الله الميثاق بعد ظهور المعجزات
والبراهين الباهرة كما عارض سلافكم ووايل هذا القول ان قوله ثم توليتهم خطاب
مشقة وهو بالحق ضرب اليق والكلام المتقدم بيان لما طرقت مع النبي صلى الله
عليه وآله سلاف الامم الذين اولى نكاحه تعالى بين ان تلك اليهود والمجوس كانوا لهم
بها علة ذلك بلزكم رعايتها لانكم تعبدون ما في التورية من حال محمد صلى الله عليه وسلم
وصحة نبوته فيلزمكم من الحق مثل ما لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتهم واعرضتم عن ذلك
والوجه الثالث ان يكون المراد بقوله ثم توليتهم من تقدم منهم وقوله وانتم من كفرتين
تاخر لانه كما بين قبح افعال المتقدمين بانه انتم عليهم تلك النعم ثم انه تولوا عنها ثم قبح
حالاتهم بقرول وانتم من كفرتين اي انكم بمنزلة سلافكم الذين تولوا كيد الله الميثاق
فانكم بعد اطلاقكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وآله اعرضتم عنه وكفتم به فكنتم في هذا الاغراض
مشتا به اولئك المتقدمين في ذلك التورتي ونقض الميثاق وليس اخذ الميثاق كى كلفتم
بان يميزه لما خوذ عليه ويقبله ويرضى به بل قد يكون بان توجيهه لوجه التوراة وقوله
وان لم يقبله عن اذنا فاعلموا ان هذا الاختلاف لا يتصور الالتفات الا في الوجه الاول
والثالث دون الثاني **ول** وانتم قوم عاينكم الاعراض عن الرفار والطاعة معني
الا عتيا مستقدا من اسم الله فانه صدرت بانتم لانه اكد وجب خبره بعباد اسمها
لانه اول على البشوت والاستمرار فكانه قيل فان توليتهم واعرضتم عن الرفار بما اخذتم
عليكم من العهد والميثاق فاعلموا انكم قوم عاينكم التورتي والاعراض تكون قوله كما
وانتم من كفرتين تدبيل بقوله ثم توليتهم والتدبيل ان يقطع الكلام بما يشق على مسانة تركه لانه
ولا محل له من الاعراب كما جملته مستقره فانها لا محل لها من الاعراب وان المقصود منها
تركيد الكلام والفرق بينهما ان التدبيل انما يكون بعد تمام الكلام والاعراض ان يكون
في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بكلمة او اكثر تاكيد للكلام قبل لا يجوز ان
يكون قوله وانتم من كفرتين حال لان التورتي والاعراض شيء واحد فيلزم تقييد التورتي
بمنزلة ان يقال ثم اعرضتم معرضين وروى بانه يجوز ان يكون حال المؤكدة كما في قوله
ثم وليتم مدبرين لان التورتي والادبار مترادفان كما لتورتي والاعراض وقد اشار
المصنف الى ان التورتي بمعنى الاعراض حيث قال في تفسير قوله ثم توليتهم اي اعرضتم
عن الميثاق ورفضتموه قال الراغب قوله كما وانتم من كفرتين قبل فيه ثلثه افعال

٢٦٦

الاول انه حال موافقة لان تقديره ثم قوليتهم مع ضمن وعلى ذلك قول من قال ان قوليتهم
وانتم خطا بان لغير واحد والثاني ان قوليتهم قد تكون لخاصة تدعو الى الاعتراف مع ثبوت
عدم القلب على الاقبال والاعراض هو الاعتراف عن الشيء بالقلب والثالث التزويج الاعراض
عن الوفا وبالقياس من الطاعة مثل اخذ من سلوك الطريق واذا اعتبرنا حال سالك
المنهج في ترك سلوكه فله حالان احدهما ان يخرج عوده على بده وذلك هو التزويج الثاني
ان يترك المنهج وياخذ في عرض الطريق متخطا وهو الاعراض والتزويج اقرب الى عرض
والعرض هو مخالفة ما منه لان التزويج متى قدم على رجوعه سهل عليه العود الى سلوك المنهج والعرض
من حيث انه ترك المنهج واخذ في عرض مخالف كمن خرج الى طلب منهجه فيجسه عليه العود اليه متى
جاء الخطا بان لغير واحد فذلك غاية لزم لهم من حيث انهم جئوا من العود عن السلوك
والاعراض عن السلوك بالكلية ومتى جعل قوليتهم للسلف وانتم معرضون لمختلف فذلك
الكلام انكم ايها المختلف تتر من سلفكم فقد كان منهم التزويج ومنكم الاعراض هذا الكلام
دعي القول الثاني وان لم يكن قوله وانتم معرضون اما حالاً مبيته **اول** وتذيل
على نحو سابق يعني ان لا تستفكون ولا تخرجون اخبارا في معنى النفي وهو المنع من
صريح النفي لا اذ يكون التقدير ان لا تستفكون ولا تخرجوا فلما حذف ان الماصية في
النقل اذ انه مرفوع على جواب القسم كما قيل في الاعتقاد **اول** واما قوله ان لا
يترخص بعضكم ببعض بالقتل والاجلاء عن الوطن فان سلفكم الدم اي صفة عبادة عن
القتل والاجلاء والخروج من البلد يقال جئوا عن وطنهم واجبتهم انا وهو جواب
يقال اغايبني عن الشيء اذا صح ان يفعل الانسان ذلك الشيء باختياره على تقدير
ان لا يني عنه والثالث من محاذ الى ان لا يقتل نفسه فلا فائدة في التزويج واخذ
القياس على ما عليه واجاب عنه بوجه الاول ان المراد بقوله لا تستفكون وما دمكم ولا
تخرجون انفسكم لا يستفكون بعضكم ببعض بغير حق ولا تخرج بعضكم بعضا من ديار
ولعله عليها الا انه غير البعض الذي هو غير الرجل بنفس الرجل مجازا وسلا من باب
الطلاق كالملايين على الاق فان البعض الذي هو غير الرجل ملابس متصل بالرجل
الاسبا او دينا او خويها فكان غيره بمنزلة نفسه لهذه الملازمة بحسب نفسه
ثم نسب الى نفسه هذا المعنى ما كان نسب الى ذلك الغير فهو من باب المجاز باوحي كناية
وان في ان قتل الرجل غيره سبب لان يقتل نفسه قصاصا فاذا قتل غيره صار كما
قتل نفسه فغير باسم سبب عن سبب الذي هو قتل غيره والثالث ان المراد النفي عن

٣٩٧
الكتاب ما يكون سببا لتقدمه واذا اجتمعت سوا ذلك فان ذلك السبب نفي الغير بغير حق او غير ذلك
كالزنا وقطع الطريق ونحوها فذلك السبب واراد السبب الرابع ان المراد من سلفكم ما
اكثره التحقيق الذي هو موت القلوب بزوال حيواتها الابدية بالمراف لا آلهة وشاهدة
انا رجال لسه وجماله وانوار جبروته وكبريائه وعجايب صنعته ووقائق لطفه ونسكه
فان زوال هذه الفصائل عن القلب يردوه الى اسفل فليز ويجعل الشخص انزل
واضل من البهائم والامم ومن اخرج انفسهم عن ديارهم جعلها محرومة ممنوعة عن
دخول الجنة التي هي الدار الحقيقية لا ان والكراد من النسي عن امة انفسهم هذه النوع
من الموت ومن منع انفسهم ودخول الجنة النسي من مباشرة سبب ذلك الموت وكما
فكنا في قبيل لا تتواظف على كون سببا لسفك دماكم اي الموت فتوكم وزوال الحيوة الابدية
عنها ولما كنتم عن دخول دياركم الحقيقية التي هي الجنة حتى تكونوا بذلك بمنزلة من سفك دمه
واخرج نفسه من دياركم ثم اقرتم بالمشي والى باعطائكم اياه **اول** وتذيل
بزوجه عطف لقبه له لان الاقرار بالشيء في معنى الاعتراف بزوجه على المعنى وشره في ذمته
اول وانتم تشهدون تاكيد بريدانه تذييل للجملة الاولى لان الاقرار على النفس بمنزلة الشهادة
عليها من حيث انه يشبهها من يشهد على غيره في ان كل واحد منها حجة لزمه قال ابو القاسم
قوله سائتم اقرتم فيه وجهان احدهما ان تم على بايها في افاوه العطف والآخر في العطف
عليه محذوف تقديره فقبيلتم ثم اقرتم والثاني ان يكون ثم جاءت ترتيب الاخبار والترتيب
المخبر عنه كقولك سائتم شهد قال الامام فان قيل لم قال اقرتم وانتم تشهدون وتضمن
واحد عقابا في قوله قول الاول اقرتم يعني اقر سلفكم وانتم تشهدون لان على اقرهم
الثاني اقرتم في وقت اميتي الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون بتوكم والثالث
انه لك كيد قال الرابع قوله ثم اقرتم وانتم تشهدون ومع ان يكونا جميعا خطابين
لسلف وان يكونا مختلفين وان يكون الاول لسلف والاخر مختلف فان قيل بالحق
بين الاقرار والشهادة تيقن الشهادة اقرار مع العلم وثبات اليقين والاقرار قد يتفك
عن ذلك ولهذا كذب الله لكفار في قوله شهد انك رسول الله واذا قالوا انك
ارسل الله لم يكذبوا **اول** وقيل وانتم ايها الموجودون لم يذكر صاحب الكشاف
هذه القولين على الترتيب الذي ذكره المحقق وقال القاضي القصار ان قول الثاني في
يشتر بان الافعال المذكورة في الوجهة المختارة انما كانت من سلفكم لكن سنت اليهم كونهم
على طريقة سلفهم وتصليهم هم اصلا ودينا هذا الكلام وهو مبني على ان كون كل واحد

من الخطابين لا خلاف الحاضر بنا وعلى ان يشاء ورواها من ان يتوجه بخطاب من
الى الحاضر ولو جعل كل واحد من الخطابين لا سلاف على سبيل الالتفات لكان ساد ذلك
الافعال اليهم حقيقة وعلى القول الثاني كون الاقرار فعل السلاف والشهادة فعل الاقرار
لكن اسند كل واحد من الفعلين الى الاخلاف الحاضر بشهادة الخطاب فكون اسناد
النفس الاول اليهم مجزا نظرا الى الاتحاد والاتصال زائدا وقول اسناد اسناد الاقرار
اليهم مجزا يدل على انه جعل كل واحد من الخطابين لا خلاف فقط لانه لو جعلها للكل
والاخلاف جميعا على سبيل التنبؤ لكان اسناد الشهادة الى السلاف مجزا كما اسناد
الاقرار الى الاخلاف وكان المناسبات ان يتبرض لبيانها ايضا والخطاب في قوله انتم اولاد
تقتنون انفسكم لا خلاف الحاضر واسناد ما اسند اليهم من الافعال حقيقة ووجه
استنباط التعلق والاجراء من ان كان امثاق والاقرار والشهادة وانما وقع
من اسلافهم لما ذكرنا من الاتصال والاتحاد والاظهار وجه الاستبعاد القتل والاجراء
من لم يصدر عنه شيء من امثاق والاقرار والشهادة **ول** وانتم مبتدأ وهو اولاد
خبره فوجب ان يكون اول الكلام محل على ذات فان انتم لا شك ان عباد عن
ذوات المحاطين وكذا هو اولاد لكونه موضوعا لجماعة المذكور والمؤنثات الذين
يثرب اليهم ان حسيه اي الجوارح والاعضاء عقلا وكاتوا او غير عقلا قال
انتم قوم المنزلة بعد منزلة المولى واليه بعد ذلك الايام ولا شك ان الجماعة
المشرب اليهم ان حسيه ذوات مستقلة بالمفهومية لا امور نسبية ثم ان ذوات الموضوع
والمحمول لا يجوز اتحادهما واللازم على الشيء على نفسه بمنزلة ان يقال انتم انتم بل
يجب ان يكونا متغايرين اما كسب الذات او كسب الوصف والاعتبار
والاول حال ضروري استباح ان يحمل احد المتغايرين ذواتا على الآخر فتعاقب التعاير
وكسب الوصف وان يكون المعنى ايها الحاضرون انتم بعد اخذ امثاق عليكم واقراركم به
وشهادة عليكم عليه قوم آخرون بمعنى ان صفتكم الان غير الصفة التي كنتم عليه فانكم قد
كنتم اعطيتكم امثاق بان لا تسفكون وما لكم والآن تنقضون ذلك العهد فكيف تنقضون
انفسكم وايضا قد كنتم اعطيتكم امثاق بان لا تخرجوا انفسكم من دياركم والآن تنقضون
ذلك العهد فكيف تخرجون فربما كنتم نكاحه قيل ثم انتم ايها الذين اخذ عليكم امثاق
واقرارا وشهادة عليه هو اولاد انما تنقضون عهدهم وامتيازهم اوصافهم وانما هو من
تعاقب الصفة منزلة تعاقب الذات فان من خرج طالب بوصف او ارجع بوصف او ايقال

398
وجهت بغير الوجه الذي خرجت به يكون بتغير الوجه عن تغير الذات كما في قول من
وجي بنوك وكذا قول من انت ذاك الرجل الذي فعل كذا كما في قول من انت ذاك الرجل
الموصوف بحسن الفعل بل انت ذاك الرجل الذي فعل كذا وهذا معنى قول الخبير انما
ودلالة قوله ثم انتم هو اولاد على اعتبار التعاير فانما جازت من قبيل البيان بتوكيد
انفسكم انتم اي لفظ لا تسفكون وما لكم وقوله وتخرجون فربما كنتم انتم اي
نقض لا تخرجون انفسكم من دياركم **ول** وعهدهم باعتبار ما اسند اليهم حضورا او
ما سبكي عنهم غيبا جواب عما يقال من ان قوله انتم الحاضر وهو اولاد الغائب فكيف
ان يحكم على الغائبة الحاضر بانكم هو اولاد الغيب يعني ان المراد بانتم وهو اولاد
واحدة وتوهم لزوم حمل الشيء على نفسه قد اضطررنا باعتبار رتبة الصفة في التخصيص
من لزوم كون جماعة واحدة حضورا وغيبا معا ومبني الجواب اعتبار التعاير اعتبارا
فيها ايضا فانهم كالحاضر باعتبار ما اسند اليهم واخبر عنهم وهو اسم الاشارة فان
وضعت رالية ولا يشترط بالاشارة الحسية في الاغلب الا ان الحاضر وكما
باعتبار ما سبكي عنهم مما يدل على نقض العهد والتعاون بالاثم والعدوان فان تعاقب
الرجل ورذائله تبكده عن ساحة عز اخذور وتسقطه عن منزلة ان يتوجه اليه ويحاطب
فبالاعتبار الاول خوطبوا وعبر عنهم بانتم وبالاعتبار الثاني جعلوا غيبا وعبر عنهم هو اولاد
ومحتمل ان يكون المراد بما اسند اليهم المحط ذمهم العهد على رعاية ما كتفوا به واقرارهم بذلك
وشهادة وتهم فان قبول الكلف والالتزام تخوطبة وفضيلة يستحق المراد به ان يكون
وتحاطب فلهذا لك مخاطبة متالي بقوله واذا اخذنا امثاقكم الى قوله ثم انتم هو اولاد
ول اما حال في الباب قوله تقتنون انفسكم حال والسائل فيها اسم الاشارة
لما فيه من معنى النفس وهو حال منه ليتحد ذواتها حال عاملها وقد قالت العرب ما انت
ذواقنا وما انا ذواقنا فاحبه واباسم الاشارة عن الضمير في اللفظ والمعنى
الاخبار بالحال فكانه قال انت الحاضر وانا الحاضر وهو الحاضر في هذه الحال يدل
على ان الجملة من قوله تقتنون حال وقوع الحال المتحركة موقفا كما تقدم في ما اذا قاما
ونحوه وقال محمد المكي وتقتنون حال من اولاد لا يستغنى عنها كما ان نعت اليهم يستغنى
فكذلك حاله **ول** او بيان لهذه الجملة اي ومحتمل ان يكون جملة نافية مكية
بمعنى قبلها يعني انتم هو اولاد الاشارة صحتها وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم تقتنون
انفسكم اي اهل ملتكم **ول** وقيل بمعنى الذين هذا على منسوب لكونهم قانم بجزيرة

استعمال اسم الاشياء موصولا بمعنى الذين وقالوا معنى قوله سبحانه وما تملك يمينك يا موسى
ما التي يمينك **ول** وقرنا صمعي اي ذوات الكونيات تطاهرون بتخفيف الطه واصله
تنطق به دون حذف تاء التفاعل وقرنا لا رابعة لباقي من السبعة تطاهرون بتخفيف
الطه واي بديل ما التفاعل على ظاهره وادغامها في الكفا وعلته القرانين الرب عن الشخص الحال
من اجتماع التامين وقرنى تنطق به دون على الاصل من غير حذف ولا ادغام وتظهر
بشدة الطه والحاء اصله تنطق به دون ابدلت تاء التفاعل وادغامها في الطه وهذه
اربع قراءات وجازكون بحمده حاله الفاعل على وجه معمول ومنها ما لا شئ لها على ضمير
احد العباد عن فاعل يخرجون والآية عن من قوله محسن كونها حاله لكل واحد منها
ومنها جميعا لاجل الضمير قال الامام وليت الآية على ان نفس الظلم كما هو محرم عندنا
الظلم على كل من حرمة فان قيل ليس له لما اقدر الظلم على الظلم وانما العوائق والواجب
وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانه الظلم على
كله فانه يرتبه فيه ويدعى اليه فكل الفرق والاثم المصيبة والعدوان التي وزع على
في الظلم الاغلب الاشم اسم لكل فعل يبيح عن الخير والتراب قال في قولها ثم كبري
في نطقها ابدا وعن الخيرات فانها ما غلبت عنها فصار الاثم في امتداد نصيب
ول على السلام الكبر الطمان اليه النفس والاثم ما حكي في صدره فكذا حكمها لآفة بها وكذا
المعصية عاقبة مذمومة اعتسرا باذنان الامور وان في قوله وان يا قوم كبر
شر طيبة ويا قوم مجرم بها حذف النون وضمها طيبين من قوله وآسأى حال من الغافل
في يا قوم وتعا دوهم حوال الشرط فذلك حذف نون ارفع اي وان اتوكم ما سون
يطلبون الفداء فديمتهم والاشم شد يضم به بعض المشدود والي بعض ما يشد به اسرار
والفداء العوض الذي يعطى لاجل تخفيف الجور يقال فادع الاسبية اذا اطلقت واخذ منه
شيئا ومعنى فديته بالشيء اذا اخلصه وجعلته عوضا عنه صيانة له **ول** تعالى
وفديناه بذبح عظيم سنا مخلصنا به من الذبح واعلم ان اهل المدينة والنازلين اليها
كانوا فرقتين اليهود والمشركون وكل واحدة منهما كانوا قبيلتين اما اليهود فقبيلة
والنضير واما المشركون فالاوس والخزرج وكان من الاوس والخزرج عدو
قديمة يتحاربون بسببها تارات ولا يتحاربون عن المقاتلة وتخريب الديار والاهل المشركين
واسم بعضهم بعض واجلا القالب المنسوب عن اوطانهم فاستخلف الاوس بنى قريظة
والخزرج بنى النضير على ان ينصروا ويحاربون كل واحد منهما حليفه من المشركين فلو لم

ان اشركوا بالاسم
بعضهم بعضا
فانما غلب احد الفريقين فوجم ذريتهم
واخر بربما

٢٩٩

فلزم من ذلك ان يتبع القتال بين اليهود ولم يكن من اليهود من صفة وقال دانا في
يقا تون يمينين مع حلفائهم فواحا ولوا مقاتلة عدائهم فيقاتي كل فريق مع حلفائه
فريقا في لينصر كل فريق حليفه واذا اسجد من الفريقين اي من قريظة والنضير
جمولة اي جميع مجموع الفريقين حتى يفدوا من المشركين اي حتى يشترطوه ويخلصون منهم كقاي
عراشي الكسب وقال محمد بن اسحق عم له عليه السلام في التورية سفك دمايمهم وافترض عليهم
فدا اسرايمهم وكانوا فريقين احدهما بنو قينقاع وهم خلفاء الخزرج والاخرى النضير
وقريظة وهم خلفاء الاوس فكانوا اذا كانت من الاوس والخزرج فوجم ذريتهم
بنو قينقاع مع الخزرج ووجم ذريتهم بنو النضير وقريظة مع الاوس يطاهرون كل فريق حلفاءه
على اخوانه حتى يتفكروا الماء وبايديهم التورية برفون فيها ما عليهم وماله والادوك
والخزرج اهل شرك يعبدون الالهة فان كابر فون القيمة والجنة والنار والحلال
والحرام فاذا وضعت الحرب اوزارها فقد واسارهم تصديقا لما في التورية فقد
بنو قينقاع ما كان من اسرايمهم في ايدي الاوس منهم واقطدى بنو النضير وقريظة
ما كان في ايدي الخزرج منهم وسيطون الدماء فكانت الحرب تغيرهم بذلك ويقولون
كيف تقا تونهم وقد ونم افعالنا احرانا ان نفديهم وعم عليك قائله قالوا
فلم تقا تونهم فقلوا انما استحق ان يستذل خلفا وناكذ في التيسير **ول** وقيل مكناه
قال الراغب وقال بعضهم ان كسه نية هذه الآية مع المعنى الظاهر على لطيفة وهي ان
في قوله من تقدون انفسكم بغيرها على انكم تسعون في التبا يستحقون عقاب كسه
الذي يجري مجرى قتل النفس ونية بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم على انكم
تضيقون بعض قواكم ولا تراعونها حق المراجعة فان من هذب قوته العالمية ثم رسي
بضيق قوته العالمية بالتقصير فقد ضيق نفسه فكانه اخذها من محققها الذي جعله كسه
وكذا الحال اذا ضبط قوته الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية ونية بقوله وان يا قوم
اساروا قوادهم على انكم تصدقون على غيركم الذي استولى عليه الشيطان بتسؤله
وتزمن من قومه من سوء عمله بانواع النصح والارشاد الى طرق الخلاص مع تصديقكم
انفسكم كقوله سا امارون اننا سنلهم ونسبون انفسكم وعلى ذلك قول من قال
كفي بالمرء تهزيا ان يعط غيره وينسى نفسه **ول** واساروا جمعهم اي جميعهم
الذي هو جاسم وهو فيس في معنى مشول اي ما سورد وشدد وبالاساروا
القد الذي يربط به قسما لاسبية الشد وثاقه به ثم اشبع فيه حتى سمي كل ما خوذ

بالقاسم اذ ان لم يربط بالاسم...
و جرح و جرحي و جرحي و جرحي...
جمع اسير ايضا شبه الاسير...
التصرف وان كان ذلك في الكلام...
جمع جملة يقبل اسير و اسارى...
اي تطوا فداهم وهو بالاسم...
منه فان الاسير يطى المال...
الاثنين في اصل الفعل و ما يدل...
بمال او غيره فالفعل على الحقيقة...
تقول فديته بالشئ و فاديته به...
من و يارهم اي من قبيل تعلق الميراث...
من فاعل تخرجون او من قوله و ارا...
الا اصطلاح لان المعترضه حسب...
بهي في اثنائه و لا يخفى في ان قوله...
الكلام الذي وقع في اثنائه فضلا...
مجيئ السنة رجمها كسنة و نظم الآية...
من و يارهم و هو محرم عليكم...
مكروه في محل الرفع بلا ابتداء...
و في محرم ضمير مفعول الذي لم يسم...
محل الرفع خبر ضمير ان و لا يحتاج...
الجملة مفسرة قاله الضمير و هو احد...
بجزيها و يجوز تذكيره و ما يشبه...
و يراى باعتراف القصة فيقال هي...
على انه مفعول لم يسم فاعله و هذا...
الجملة و الاسم المستق الاض لما بعده...
به افعال من القول الاول لعدم...
على ان يكون قائم خبر مقدا و ضمير...
فاذا

فاذا قيل هو الاية مقبل مثلاً...
الان و القصة فقلت هو الاية مقبل...
تعظيم الامر و تعظيم الشان...
فقال يقال هو الاية باب...
العرب تقول ايث و في التنزيل...
فان كان الضمير في الآية...
اخراجهم بدل من الضمير...
و تخرجون فربما منكم...
في محرم و قيل كون...
عليه بقوله و تخرجون...
المفرد به كان مفسره...
الحقيقة شئ واحد...
بالفعل البين و هو تخرجون...
تقتون و تخرجون و تها...
واحد منها على البدل...
الوسيط قوله هو ضمير...
ذلك الذي حرم عليه...
يرجع ذلك الى فدا...
بذ كر تخرجهم مع ان...
العدوان لا ينقطع...
تخالف الا في الجوار...
المعنى به فذكر المذوم...
به الا ان قول المحرم...
النكاح ان يقول...
والاجلاء مع انهم...
ان جرد الملازمة...
المعصية و انما يخبر...
فاذا

ع

جمع كلا النوعين بالانبياء ومنه من المشركين به غيرهم العرب وقالت كيف تقاؤنهم ثم تقذونهم فلو
ارنا ان نذيرهم وقرم عين قتالهم ولكننا نسبحي ان يذل خلقا واما فانه يدل على انكم
لا تتركون عونه القتال واما يقاؤون احمياء من خذلان خلقا ثم والقتال على هذا الوجه
مقصود غير كرم فها كرم وان ذلك ينبغي ان يكون الكرم مجازا عن ترك العمل ببعض الحكم التوربية
او يكون قسمية كق امتيا على التشديد والتقليد كقسمة تارك الصدق والمج كما فرأى عننا
ويمكن ان يقال نزل الاقدام على القتال منزلة الكرم منه لاسيما اذ اقرن ارتكاب
الكتاب استحقاقا فانه قد يعني بالكفرح قبل اخذ لسه كما عليم اذ لم يترك القتال
وترك الاخراج وترك المطهرة وقد اذ اسر بهم فاعرضوا عن كل عاهد واعلموا بالقتال
فقال تعالى افترا منون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض لو ستفهم بمعنى الانكار والتوبيخ
والتهديد اي تقذون كل من كان اسير منكم كما امرتم به لكن لا تترك القتال والاخراج
وادي مجاهدانه قال تخلصه انك ان وجده في يد غيرك فديته وانت تقبضه بيدك وتفضل
به ما يداني فتكده وهو الاخراج والاعلاء فو تحوا باركتك بهم خلاف ما عاهدوا عليه لا باركتك
هذه الامور لاربتة كلها وقيل انهم فو تحوا بهذه الامور لاربتة كلها فان ما اتوا به الامور
الاربعة كلها محرمه اما الثلثة الاول فظاهرها واما فدا والاسبير فلان كل فريق انما يقدي
اسير كما ان من عشيرته ولا يقدي من لم يكن عشيرته وقد كانوا احرارا بعداء كل اسير
كان من اليهود سواء كان من عشيرته او لا **ول** كقتل بني قريظة فانه قتل مقاتلوهم
وشبي ذرارهم واخرج بنو النضير عن كذا زلمهم الى اذرعات وارتجوا من ارضهم
وكاف التشبيه اشار الى ان غي من يفعل ذلك غير مختص ببعض الوجوه دون
بعض وتكبير في التهويل والتعظيم اي لهم تحقيق بالغ وهو ان عظيم في الدنيا وان
اصابهم في الدنيا لا يكون كفارة لتلكهم بل يردون في الآخرة الى اشد العذاب
كما قال اغايو فو هم يوم تشخص فيه الابصار وقال بل الساعة مرعدهم ولعنة
ادهي واخر فان قيل عذاب الدهري الذي ينكر الصانع انه اشد من عذاب اليهود
ككيف قيل في حق اليهود ويردون الى اشد العذاب فاجواب المراد منه انه اشد من
اخري اي صل في الدنيا وهو لا ياتي في ان يكون في الآخرة عذاب اشد من عذابهم
ول ولذلك يستعمل في كل منها وينسب لكل منها فيقال الخزي الهوان والذل كما
يقال اغياه لسه اي اوله ومقته وابده ويقال ايض الخزي الفضيحة والاستحيا فاذ
قيل اغياه لسه فكانه قيل اوقه موقعا يستحي فعله هذا معني الآية ليس هو اشد من ذلك

الا لا يفتضح به في الدنيا فيستحي منه والظاهر ان وجه التنبه في قوله يردون كونه مستندا
الى ضمير قوله من يفعل ذلك مبتدأ واليه يؤول مبتدأ خبره وهو لا يفتضح به
على الصفة ولا يفتضح به في الزمان فان الصلوات من قبيل العمل وعطف العمل
لا يشترط فيه اتحاد الزمان وهو زمان يقال جاءني الذي صائم مسبح مسبح فخرج عدائي
المج واما الذي يشترط فيه ذلك حيث كانت الافعال منزلة من الامور **ول**
آثر والميق الدنا على الآخرة يعني ان الاشتهر استهوا واليات رستارة تبعه في
الآية دلالة على ان الجمع بين حصول لذات الدنيا ولذات الآخرة غير ممكن فمن اشتغل
بتحصيل احداهما قوت على نفسه الآخرة حمل بعضه عدم كحذف العذاب عنهم على انه لا يتقطع
بل يردم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحمله كقرون على شدة لاسيما في اوله والاول
ان يقال ان العذاب قد خفف بالانقطاع وقد خفف بالبقية في بعض الاوقات
او في كلها فاذا وصف عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه وذلك ان
ولا هم ينصرفون محزون كون بهم في عمل الرفع بالابتداء وما بعده خبره فيكون
هذه الجملة الاسمية مطلقه على جملة فعلية وهي فلا يخفف وان كون مرزوعا بفعل محذوف
نفسه هذا الظاهر ويكون المستند من باب الاستعمال فلما حذف الفعل الناصب
انفصل الضمير فقوله ينصرفون لا محل له على هذا لانه مفسر على الاول محله الرفع على خبرية
ونفي النصرة ايضا محله بعضهم على نفي النصرة في الآخرة بمعنى ان احد الايدي هذا
العذاب عنهم ولا ينصرفهم على من يريد عذابهم والاكثر دون حملوه على نفي النصرة
في الدنيا قال الامام الاول والى لانه كما جعل ذلك جوا على صنيجه ولذلك
قال فلا تخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا يبين الا بالآخرة لان عذاب الدنيا
وان حصل فليس كما لو كان الكفار قد يصبرون غالبين على المؤمنين في بعض
الاقوات وامس محله على نفي النصرة في الدنيا والآخرة حيث قال يدفعا عنهم
لانه لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه وما احذ بحجوه عن نفاذ مشيته **ول** كما وقد
آتيا موسى الكتاب آية بيان لنعم اذ في افاضها لسه كما عليم ثم انهم قابضون
بالكفران والافعال القبيحة فانه كما وصف حال اليهود ومخاضهم امر لسه تعالى
من قتل نفسه واخراج بعضهم بعضا من ديارهم ومن انهم بهذا الصنيع اشتموا
الدنيا بالآخرة راو في تكفيرهم بما ذكره في هذه الآية الكريمة وكتاب موسى التوراة
اما لسه يا باجمته واحدة راوي عن اسعاس رض ان التوراة لما نزلت



ارسله تعالى موسى عليهما فلم يطق ذلك فبنت لكل آية منها ملكا فلم يطقوا حملها فبنت لكل
ملكاً فلم يطقوا حملها فحفظها له موسى عليهما **ول** تترى اي تتواثر من وكان كقول
متواترين ويظهر بعضهم في بعض واصلة وتراسن الوتر وهو الوتر قال في تراسن
تترى اي واحد بعد واحد والوتر من التربة ولا يكون الوتر من التربة الا اذا وقرت
فترة والافني مداركة ومواصله ومواصلة الصدم ان تصدم بوجها وتفظ بوجها او بوجها
وتاني به وتر اولها اوجه المواصلة لان اصله من الوتر **ول** يقال قفاه اذا اتبعه قفا
به اتبعه اياه اي اتبعه ذلك الشيء الذي دخله التباين جعله تابعا لما هو منقول بلا واسطة
واصل الكلام قفينا موسى بالرسول في ذلك المنقول بلا واسطة واقدم لفظ من بعده بمقامه
قال صاحب العباب التضعيف في قفينا ليس التثنية اذ لو كان كذلك لكانت تعدي الى اثنين
لانه قبل التضعيف تعدي الى واحد نحو قفوت زيدا اي اتبعته ولكنه ضمن معنى جئنا كما
قبل جئنا من بعده بالرسول **ول** في ان بعد موسى الى ايام عيسى عليهما السلام كانت ارسى
تواتر ويظهر بعضهم في بعض والشبهة واحدة اي ايام عيسى ثم فانه دم جاز بشبهه بجدوة
مقدودي ان لسه كما ثبت بعد موسى الى عصر عيسى عليهما السلام اربعة آلاف نبى وقيل عيسى
الف نبى الا انهم كانوا على دين موسى ثم في عيسى ثم ناسى لشبهته فلهذا اخص بالذكر
نقل الامام في تفسيره عن القاضي انه قال ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شدة
الاول بحيث لا تزدى الا تلك بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشبهة
محافظة يمكن مزجها بالتواتر من الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يكن ان
يعلم من جهة الاما قد علم من قبلي او يمكن ان يعلم من قبلي فلما لا يجوز ان يعبر له سولا
لا شريعية معناه صلا فلما ثبت انه لا بد في الرسول الذين جاؤا من بعد موسى ان يكونوا
قد اتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محافظة ومحيية لبعض اندرس من الشريعة
واجواب لم لا يجوز ان يكون بمقصود من بئنه هو لا الرسول تنفيذ تلك الشريعة السابقة
على الامة او نوع آخر من اللطاف لا يعلمها الا الله تعالى **ول** واللكم الذي يولد اعمى وولد عم
وانبتم كما تكون وما تدفون في بؤنكم ارادة اخباره قوله بالمعنيات **ول**
والانجيل بالنصب عطف على قوله المعجزات قال الامام في البيات وجوه احد ان المراد
بها المعجزات من خلق الطير والحيوان والنبوة ونحوها وتاثيرها انها الانجيل وتاثيرها هو الاقوى
ان اللبس يدخل فيها لان المعجزات بين صفة نبوته كما ان الانجيل بين كيفية شريعته فلا وجه
لتخصيصها ببعض وفي شرح التاويلات ان الرسول عليهم السلام اجمع في حد نفسه حتى لو لم يخرج
في كل

في كل قول يصدر عنهم اي دليل وحجة على صدقه بخلاف سائر الناس فانه لا بد لكل قول يصدر عنهم
من انه يكون مؤكدا بالحجة ودليل عليه ليظهر الحق من الباطل والصلوب من الخطا اذ هم ليسوا
بمجرد الكذب عليهم واما ارسال عليهم السلام فمستوفون عن الكذب والقوار على الخطا والاشوع
بالهجرة الممالة السيد وعزم بمعنى انما دم ففقد جعلتها اقربا محزون لخدمة المسيح فولد ذلك سميت
مرم فاصلة في لغة السريان صفة ثم سمي به في لسان العرب هي المرأة التي تكثر في لطة
الرجال كالزهر من الرجال وهو الذي يكثر في لظتهن ويا الزهر منقذته عن واولانه
من زاريزور فقلت يا وكسرة ما قبها كالزهر وسمي زيرا لكثرة زيارته لمن سمي
بذا يكون تسمية اعم عيسى ثم بالزهر من قبيل تسمية الهندي كما فرغ على سبيل التلخيص **ول**
قال فان روية تمامه ضليل هو الصبي مندته اي قلت له من كثر ضلاله في اتباع الاله
يكون مندتم نفسه وموتها في الندامة في المغيبة كما نه ياتيه على اذبال البطالة ومعاذلة
الت فالتضليل مبالغة الضلال كالضيق ورفوع بالابتداء وندته على صيغة ضم الضال
خبره ويروي ندمه على لفظ المصدر رفوعا على انه فاعل ضليل ومعناه الندم والام في
لزيد بمعنى الاجل كما في قوله ساء قال الذين كفروا للذين آمنوا وضمين محو وصفه لزيد لم
تصله حزمة واما الضليل الى الندم ساء ويجزي كما في قوله صائم **ول** اذ لم يثبت
قبيل قيل كان صيغة قبيل لم يثبت كذلك المادة اعني حرم **ول** وقرئ ايدياه على الضم
والاصل فيه ايدياه بعينين ثابتهما ساكنة فوجب ابدال الثانية الفاء نحو آمن به
يقال ايده وايده اذ اقواه والايدي والآ والتوق قال عبد المطلب الحمد لله لاسع الاكرم
ايدياه يوم زحف الاشرم وروح القدس تعلق بايدياه وانشا رقبته بالروح المحمدي
اي ان الاصل في الملازمة الوصفية وان الروح مضاف الى المعنى الذي شئت منه هو
صفة له وهو المحمدي فان الاصل بالروح المحمدي فاضيف الروح الى القدس الذي هو
المحمدي مبالغة والتبعية على زيادة اخصاص الروح بالقدس لان من شأن الصفة ان
تكون منسوبة الى الموصوف الى الصفة المنكسر الا مراد اي يكون الموصوف منسوبا الى الصفة فيزيد
معنى الاختصاص وكذا الحال في قولك حاتم محمود ورجل صدق فان الاصل فيها حاتم محمود
ورجل صادق ثم اضيف الموصوف الى اسبق الصفة لما ذكر قال صاحب الكشف قوله بالروح
المحمدي يريد انه قد اضيف الموصوف الى المعنى الذي شئت منه الوصف مبالغة في ثبوته وذلك
لا يضاف اليه الا اختصاصه به واشتهر ان بذلك وليس المعنى فيه ان الجواز استعمل في الجواز
مبالغة ثم اضيف الموصوف الى الصفة فهو توهم وتوهم وقريب منه ما في نحو اشقي السعداء قوله

روح المحسنة يعني ان القصد بهذه الاضافة ان تلبس الوصفه فلا تحال كقولنا اضافة مستوفية
بمعنى الامام ولا حاجة بل لا حاجة لما يقال ان مثله في الاصل وصف المحسنة لانه كقول عدل
ثم اضافة للموصوف في الصفه **ول** اراد به جبرئيل كما في قوله تعالى نزل به الروح الامين
وفي قوله نزل به روح القدس والمراد به في الموضفين هو جبرئيل ام وسمي روحا لان الملكة
او روح لطيفة فان القلب على اجسامهم لروحانه لوقته اجب منهم ولطافتها غير
روحانه جبرئيل ام ام واكمل واخفيف الى القدس وهو الطهارات لانه لا يقترف ذنبا وكذا
ياقي ما ثما فكان مطهرا عن دنس الذنوب اولان الروح من اجزائ اسم الجبر والذبي منه حصل
احيوة وهو الروح المنزه وفي منافع الحيوان واعاقه وهو سبب لحيوة الذين سمى به جبرئيل ام
لكونه سببا لحيوة القلوب بالعلوم والعارف فانه هو المتوفى لانزال الوحي على الانبياء
والمكفون يحيون بذلك في دينهم **ول** قيل روح عيسى فاسمى على هذا وايدناه بان
نقننا فيه روحا المحسنة كما قال ودرم بنت عمران التي احصنت فرجها فنقننا فيه
من روحنا والقدس والقدوس هو لانه في طهرت الرواوس لفظ القدس المحض
كانه قال وايدناه بروح لسه ووجه اضافة الى لسه تعظيمه وتشريفه فان الاشياء
المختصة او اخفيف اليه تعالى يقصد بها تعظيمها كما يقال الكعبة بيت لسه واطافة
صالح ناقه لسه ونحوه كليم لسه وخيل لسه كما يقصد بالاصافة تعظيمها وقد يكون الاضافة
لتعظيم المصا اليه كما في تحوير السموات والارض وما بينهما ورب العرش الكريم ومنه ذلك
عبدني جاضر وناقني باركة **ول** ووصفها به لظهارته عن الشيطان ان انت الضمير
وصفها وذكره في طهارته وفي كرامته وفي اوله مع كونه عائد الى الروح في الموضع
كلها او المراد بالاول الروح الاله نية ومن الثاني والثالث نفس عيسى ام لان مطهر عن
الشيطان هو شخصه وذلك بعون جده عيسى عليه السلام امارة عمران حيث قالت واني
اعيدنا بك وذرتهما للشيطان الرجيم وكذا الطهارات من دنس الاصلاح والارحام نامي
شان الشخص لان الروح لا يتدنس بها فانث الاول من اجسامه وذكر الباقي شبيهها على المراد
فيكون الضمير الباقيات من قبيل الاستخدام اولان الضمير الاول للمصا اعني الروح والباقيات
المصا فاليه اعني عيسى ام وهذا هو الاظهر ولا يجد شبهة لتفكيك الضمير لظهور الرجوع بالظهور
واضافة الارحام الى الطامث وهو جميع طامث بمعنى الخايش لان عيسى ام قد صفة رحم
امه حرم الا انها لم تحض فم يحمه رحم طامث **ول** او كرامة على لسه فان الحففة قد يكون
للروح والشارة والذين الموصوف قبل ان اهلها ليه ولذلك اي وكرامته على لسه اضافة الى نفسه

قدس

ع ١٣٣

حيث قال وروح وكلمته وفي بعض النسخ ولذلك اضافة فيها اي اضافة الروح الذي نزل فيه
وهو لسه الناطقة حيث قال نقننا فيه من روحنا **ول** او الالهي بالانصب عطفا على جبرئيل
اي اراد به الالهي اسم الالهي بالروح لانه يحيى به مصالح الدين ولدينا وعن ابن
عباس وسعد بن جبيرة ان المراد بروح القدس الاسم الاعظم الذي كان عيسى ام
يحيى به الموتى من حيث انه لما كان سببا لاجياد الموتى صار كانه روح لها **ول**
وقرأ ابن كثير بالاسكان فتبين ان الباقيات قرؤا بضمين وهما لغتان مثل غيب
ورعب **ول** ووسط العزة ام ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم انكما جاءكم رسول وهما
ان الغاوية لعطف الجملة المرسطة على لفظها وهي قوله صلى الله عليه وسلم انك
وقصبت من بعده بالرسول وايتنا عيسى من حرم البيئات وايدناه ولما ورد عليه ان
كون الغا عطفه يستلزم توسط العزة الا استفهام من يعطوف وسطوف وعطفها
في اثناء الكلام ينافي صدرها اجابته بتسليم ان الاصل فيها الصدق الا انها قد
تكون مقترنة في اثناء الكلام لئلا كما في قوله صلى الله عليه وسلم انكما جاءكم رسول فانها
في الارقان العزة الاستفهام في افاضت تحت من يستندوا والخبر تأكيد الا انه في
لما طال الكلام احتج الى اعادة العزة وتأكيدا واللام تجز ان يورد في العزة في المستند
وبهزة اخرى في الخبر والكنة ههنا في توسطها من المعطوف والمعطوف عليه ووجهها
على المعطوف وحده التوزيع على تعقيبها واذك هذا اي على تعقيبهم للتميز المذكور وهي حصة موسى ام
وايتا واه الكتاب وارسل رسلا كثيرة بعده وايتا عيسى ام البيئات وما يبدى بروح
القدس بهذا اي الاستكبار والكذب والقنص والتوزيع المذكور لا يحصل الا بخول العزة
على المعطوف وحده لانه هو المنكر والغا ههنا مع كونها عطفة جملة على جملة تعقيب سببية
الا دلي لثباته كما في قولك يطير الذباب فيخضب زيد فلو قيل انما عليك برسائل
رسول وايتا ثم كتبا وبيئات وما يبدى بهم بها فكما جاءكم رسول استلزم عن الالهي
به واتباعه فان تباها لكم فتدق قمتوه والا لكانت يمتون كان المعنى تشبيها لهذه الروح
الى الكفران والظنيان وهي سبب للاستهزاء بها والشكران فاقول مبركة الالهي
على ما جلوه مسبا عن مضمون الجملة المعطوف عليها انك والتسبيبه اياه لملك الصبايح
والوجه الثاني انه كون العطف على مقدر موضح عليه كالذي هو الغا فان كان العزة التوزيع
تدل على مقدر فعلها لان التوزيع على الالهي محال بل التوزيع على ما عقوبته الالهي وهو
قوله فنقننا من بعده وهو كناية عن الاستكبار والكذب والقنص وغير ذلك من قبيلهم

وعنا و هم ثم استوفى الكلام موزنا لهم مصدر الجملة لانه قالوا انكم جاؤم رسول الله
على تقدمكم ثم وخالفتم فكما جاؤم رسول الله و هو لا يقول له والى العطف على مقدمه وهو
كقولهم وهذا المصدر منقول عن صاحب المفتاح وقال صاحب الكشاف في تفسير الوجوه ان
ان العطف على مقدمه مقدر بعد الجملة والمصدر ولقد آتينا انبياءكم ما اتيناهم
فجدتم وعصيتهم ثم قيل انتم ذلك فكما جاؤم رسول الله ثم قال قوله والى العطف على مقدمه
الى العطف على ما لا يخو عليه وهو الاصل عليه الجملة التوضيح وهو بين خفي والى اصل ان العطف
العاطفة تدل على ارفق وتجاوزا عليه ما بعد الفاء وهو التوضيح يدل على مقدمتها ان
التوضيح على الايات محال وهذا الوجه اوجه لما فيه من تشبيه التوضيح والى لغة والآول
اقرب منا ولا وفي الامور السعدية ثم جوز ان يكون عطف على مقدمه بعد الجملة والمصدر
انتم ذلك فكما جاؤم رسول الله والمقدر الذي ارفقت ذلك يجوز ان يكون عينا
عما ذكر كيد العطف للتفسير وان يكون عينا عن غيره مثل كقولهم انتم
المراد من المحققين هذا الكلام وعلى المصدر لا يكون الجملة **ول** والى
السببية الى دلالة على سببية السبب والتقدير والى دلالة على تفصيل السبب
الى تفصيل ما يتبع على السبب وعلى المصدر من كون مطروفا على قوله اسكتهم ثم الاية على تقدير
انما في كون من قيس عطف تفصيل يحمل على الجملة كقوله تعالى وما دى نوح ربه فقال رب
ابني من اهل بيوتك اجبتة فقلت لبيك فكون لئلا يكون لعلها كلاما عربيا على المذكور
قبلها في الذكر لا في التحقيق **ول** وانما ذكر لفظ المصدر مع جواب عما يقال الا في ذلك
فتقدم على طبق ما تقدم من قوله ففرقنا كذا في معنى وحق ما في النفس لا في معنى حكاية الحال
ان يقدر ان ذلك التعليل الماضى واقع في الحال اى في حال التكلم وانما ينسب هذا في
التعليل المستوفى كانك تحضر المحاط وتصور له ليتبين منه تقول رايته الاسد فاخذ
السيف فاقتله فكذا غير من تقدمه لا يشاء بلفظ المصدر استحضار رايته في النفس والى
لشاعة هذه كنهه متعدي قد انتم لها كنهه لفظية وهي انه لما لم يقصد روى
فيه المجازة من الفواصل يكون اللفظ **ول** والى دلالة عطف حسب المعنى على
قوله على حكاية الحال الماضية اى على المقصود الدلالة على ان الحديث بزمان
الحال بناء على انهم يزاولون النفس في الحال ايضا قدروا عليه ثم بقدر **ول**
ولذلك سخرتموه وبهتتموه الشاة فانه عم سحر حتى انتم يغيب اليه انتم فعل شي وما فعله
سحره لبيد بن الاصم في مشط ومنت طه وحق طه في ذكره ووضعه في بيده ذوى زوان

حكاية

على الصلح
على الخلق

تحت حجر عظيم في قبر البحر فانزل الله من السموات نورا فلما قرأها انزل السحاب نورا
من عقال او كمنطقة المشعر الذي يسقط من المشط وقت الامتشاط وحق وعاء
الطلع والطلع الفارسه شكوفة ٩٠ وانما سميت الشاة فقد روى انه لما فتحت خيبر هديت
رسول الله عم شاة مسمرة فعمل عم ذلك بقرين الوحي بعد ما اكل منها لقمته فقال
لهم ائني سا عليكم عن شىء ففعل انتم صادوقى عنه قالوا نعم يا ابا القاسم فقال لهم
ابوكم قالوا فلان قال كذا تبتم بل ابوكم فلان قالوا صدقت وبررت قال ففعل انتم
صادوقى عن شىء ان سا لكم عنه قالوا نعم يا ابا القاسم وان كذبناك عرفت
كما عرفت في ابينا وساق الحديث الى ان قال بن جعفر في هذه الشاة سما قالوا
نعم قال وما حكم عليه قالوا ردنا ان كنت كما ذبا ان تسترح منك وان كنت
صا و قالم يضرك وروينا عن ام المؤمنين عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله
في مرضه الذي مات فيه يا عايشة ما ازال اجد الم الطعام الذي اكلت نجيب وهذا ان
وجدت القطع ابره من ذلك السم والابهرق مستبط في القلب اذا انقطع
ما صاحبته قال الامام هذه الآية نهاية الذم لهم فان اليهود من بني اسرائيل كانوا
اذا اتاهم رسول الله وم يخافون كذبوا فان تابوا لم يمسحتموه وانما كانوا
كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والرؤس على عاصم واخذوا لهم
بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويؤمنون عوامهم كونهم
كافرين ويخونون في ذلك بالتحلف وسوائت وكل وفيهم من كان يستكبر على الانبياء
استكبر ابلبيس على ادم **ول** منشا باغظية على ان العطف جاعل غلف والى
كل شىء محاط بغلاف ومثاله الجمع بالجمع فاد العطف الالات والالات والى
منا احد يصل الى قلبه شىء مما تقوله بالجملة ونظيره قوله وقالوا قلونا في الكفة فما عرفنا
اليه وفي اذاننا وقرنا وعواد زوال الخطاب عن النفس والى قولها بالجملة ان كرايمت
منهم لما سمعوا فكانتم تعلقوا بجملة بقرين فقلونا ممنوعه عن الفهم فكلد لهم
بقوله بل انتم لم يكن لهم وعندهم اى طردهم وابعدهم بافرطهم كذا في الرسول
وعنا و هم اية ان قلوبهم يحمل لا يفهمون ما يخاطبون كما نزعون لكن ذلك
لترك التدبر والتفكر في ذلك فاضراب والماضاب راجع الى ما تضمنه قوله
ان قلونا غلف ونحن مجبولون مجبولون على عدم فهم الخطاب ومعه وروى
في ذلك فرد الله عليهم ذلك بان كذبهم في ادعاهم عدم الاستطاعة والتكلم

٢٠٩

تسمية الشاة

من ثم الخطاب من حيث انه خلق على الفطرة السليمة والقدر والارادة اقامة الخلق العظيم
وانما لعنهم وخذلهم بسبب نهم صراخ القدر والارادة الى الكفر فخلق الله في قلوبهم قلوبهم
الى الايمان والهدى خلقها على ما يوجب به عاداتهم كما ذكروا في عوامهم عدم
الاستطاعة فانه لا نزاع في قدر العبد وانما النزاع في ما شير له فقد اشتهى اللغو
والكفر لهم بناء على صرف قدرتهم وادواتهم اليه فاستحقوا بذلك العجز وخلق الكفر فيهم
كسبون وباشروا اسباب خلقه وصرواعان عنيتهم الى حصوله وهو ذهب اهل
السنة والجماعة **ول** مستعار من الاعطف الذي لم يخش حيث شبه قلوبهم في عدم
نفوذ الحق فيها بشي مختلف بخلاف بحيث يمنع غلافه من ان يصل الى جوفه شي من خارج
فاستعمل تشبيهه به في موضوع التشبيه به وهو لفظ علف وقيل اصله علف ليعتقن جميع
لا جمع اعلف وذكره معنيين الاول ان قلوبنا اوعية العلم وتعي ما يقال لها وكما طاب
بها كنت لا نفهم تقول ولا نفقه ما تخبر وتحدث ولما كان ما تقول حقا وصدقا لفتنا
ووقفنا عليه فهم يدعون بهذا بطلان ما يقوله الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك نحو ما اخبرنا
عن الكفا حيث قالوا السحيب نفقه كثير مما نقول والثاني ان قلوبنا اوعية العلوم فلا حاجة
لنا منها الى علمك فقولنا في عيبهم بانهم كفرة ملعونون فمن اين لهم مثل هذا الدعوى
ول فايما قليلا يوزنون وفي الكواشي حريدة وقيل نصب على انه صفة مصدر وهو
لعدمه فايما قليلا يوزنون لان موزن يشتركون اكثر من موزن معنى اليهود او ما ناله
اي فاي يوزنون قليلا ولا كثيرا وفيه نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يوزن
بما لا يستفهم لا يكون ما مصدرية لبقا وقليلا بل انما نصب انتهى يريد انها اذا كانت
مصدرية كانت مع ما بعدها في ما قبل المصدر مرفوعا بقليل على انه فاعل له فايما في الكتاب
له بل يجب ان يكون ما يوزنون في محل الرفع بالابتداء ويكون قليل خبره اي فايما فيهم
ول لان موزن المتشبهين اكثر انما يناسب لان جعل انتصاب قليلا بكونه حال من
فاعل يوزنون اي جمعا قليلا يوزنون اي موزن منهم قليل وعلى تقدير كون
صفة مصدر محذوف يكون محصل المعنى لم يوزنوا الا ايماننا قليلا ويكون الآتي نظير
لقوله تعالى طبع الله عليها بكفرهم فلا يوزنون الا قليلا اي الايماننا قليلا وذلك لان
القليل هو ايمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتد به لان الايمان هو التصديق المخصوص
ولم يحصل بجماله لم يعتد به ولذلك اعظم الله عقوبة من لم يات بذلك التصديق المخصوص
بقوله افترأ منون ببعض الكتاب وكفرون ببعض فاجاب من يفعل ذلك منكم الاغوى الآتي

قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله يخبرون بالبينات من قبائهم وتكرهوا لامتناعهم
لله تعالى وقوله من عند الله في محل الرفع على انه صفة لكتاب فيمنع من كتاب اي كتاب
كان من عند الله والجمهور على رفع مصدق على انه صفة ثانية صرحه والاول مؤدولة
قدمت على الصفة الصريحة وقد زعم بعضهم انه لا يجوز الاضرواق والآية حجة على الذي
حسن تقدم غير الصريح ان الوصف بكينونة من عند الله صل وان وصفا بكونه مصدقا
ماش من كونه من عند الله **ول** لتخصيصه بالوصف يعني ان الاحمال اذا كان مكررة
لا ينتصت الحال الا مقدمة عليه نحو قوله لعمري حوشا طلع قدوم ولايات في عينه الا
اذا تخصصت الاحمال المكررة بوصف كما جاء في الحديث سابق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الخيل
فاقضى فرس له سابقا وتقول مرت برجل طريف قايما او اذا تخصصت بالصفة نحو
نظرت الى جارية رجل مختالة وقد صرح صاحب الكشاف في انتصاب رزقائه قوله
يحيى الله عزرات كل شي رزقا حيث قال ان جديته بمعنى موزوقا كان حال من عزرات
لتخصصها بالصفة **ول** وجواب لما محذوف لعدمه كقوله وابه او بتدوين وراه
ظهورهم وقيل كونه وايه يتصور جواب لما الاو والثانية لان مقتضاها واحد وقيل لا
الثانية تكثير لا وفي طول الكلام وصدرت الثانية العاد اشارة بان مجيئه كانت
عقبة استقفا هم به فلا يحتاج الى جواب وقيل لما الثانية وجوابها جواب لما الاو والاول
ضعيف لان لما الثانية مصدر بالفاء ولما لا تجاب بالفاء عند اكثر العلماء ولم
يجب جواب لما في فصيح الكلام الا فلما ضياء بدون الفاء قاله صاحب اللباب **ول** مع
وكا نواحوزة ثمة لثمة اوجه احد ما ان يكون مسطوفا على جاد بهم فيكون جواب لما وثبا
على الجبي والكون مما وثا فيها ان يكون حال اي وقد كانوا فيكون جواب لما وثبا على
المجبي بقيد في معوله وهو كونه يستحقون قال ابو حيان وكما هم كلام الزخشي
وكا نواحيست مسطوفة على النمل بعد لما ولا حال لانه قد جرت جواب لما محذوف فاقبل
يستحقون فدل على ان قوله وكا نواحيست مسطوفة على مجموع الجملة من قوله ولما وهذا
هو الوجه الثالث انتهى كلامه والظاهر انه حال من الضمير المرفوع في جواب المحذوف
او من مشعر اجاب اي لما جاءهم كتاب مصدق لكان بهم كقوله وابه وقد كان نوا اذا
استقبلهم عدوا وانا بته نائية عظيمة يستنصرون قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم
ويقولون اللهم انصرنا محي بنبيك الذي بعثته في آفة الزمان ثم لما لم يجيهم عليه السلام
وهو ابراهم كقوله وابه وان عرفوا انه هو الذي امنوا به فلعنة الله على الكافرين

فان قيل لا بد من انما سببه من حال وصاحبها وحال الاما ليس سببا لقبه لان استفتاح
كان بالنبي عليه السلام وهو لا ياسب الكتاب وكذا هم به اجيب بان العظم مستقيم لما من
الكتاب والنبي المستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح به استفتاح به **ول** او يكون
عليهم ويوفونهم عطف على قوله ان يستنصرون والفتح على الاول بمعنى النص والاستفتاح
طلب النص والفتح على الثاني بمعنى الاعلام يقال فتح عليه كذا اذا اعلمه وفتح عليه وفتح
اتخذونهم بما فتح كسبهم وفتحهم يستفتحون استفتحوا من المعجم ومنه استفتح الامام
ففتح عليه القوم فتقول المحس ويوفونهم عطف لقبه لقوله يفتقون **ول** وليس يسبانه
لما كان يستقون بمعنى يفتقون فلا بد ان يكون السبب فائدة فذكر انه ليس له ذلك
لان يستقون وان كان بمعنى يوفون الا انه يدل مع ذلك على انه انما فتحوا وعرفوا
ذلك بطلبه من نفسه وحيث لا يصلح طلب الا ان من نفسه شيئا جعل ذلك من
باب التجرد جوهره من انفسه شيئا وصاروا لهم الفتح قائلين بانفسهم عن غير الكافون
ان يتبايعت اليهم ففقتهم من قتل عاد وثور وظهره في الالباب على التجرد ذلك
قر مستحجلا اي تطالب من نفسك العجبة مكلفا اياها بها ولا يحكي في التجرد من الفتح
ول حسد او خرفا على الرياسة قال الامام اما كثرهم محتمل ان يكون لوجه احدا
انهم كانوا يظنون ان النبي الذي تجددون لنته في التوراه كون من بني اسرائيل
لكثرة ما جادته من الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يعيون الناس مع دينه
ويدعونهم اليه فلما بعث الله عز وجل محمدا صلعم من العرب من نسل اسمعيل عم عظم ذلك
عليهم فاطمروا والكذب وخالفوا طبعهم الاول وفتحته كذب لان الظاهر انهم كانوا
عالمين بانه يبعث من العرب وان لم يعلموا ببلده وقبيلته وشهر ولادته ولو بها
وثابتها ان كثرهم محتمل ان يكون لاجل ان اعترافهم بنبوته يجب بزوال رياستهم
واكتم اموال الناس بالباطل فلذلك ابوا عن اتباعه واجترأوا على الانكار وفتحته
ان يكون ذلك لاجل انهم كفروا به من حيث انهم كفروا به **ول**
دخولا اوليا اي اصابته لاتباعه لانه لم يقصد ودون بالذات وان تناول اللفظ
غيرهم ونظيره ما اذا ظلمك انسان فقلت لعنه الله على الغاليز فانه يدخل فيه هذا المظالم
دخولا اوليا والباقيون تبعاله لان الكلام سيق له بالاصالة قال الامام قوله صلى
جاءهم ما عرفوا كروا به يدل على انهم كانوا عاقلين بنبوته عم وفتحته سؤال وهو
ان التوراه نقلت نقلها متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها لغت محمد صلى الله عليه وسلم

وان حصل الشيء بطلبه كون المبح
فقال المحس لا شاعر عطف تفسير
لما لفته ص

على سبيل التفصيل اعني بيان انه الشخص الموصوف بالعبودية الغلانية والسيرة الغلانية
في السنة الغلانية في الملك الغلاني اولم يوجد التوصيف على الوجه الذي يعينه شخصه
فان كان الاول كان القوم مضطربين الى معرفة شهادة التوراه على صدف محس
فكسف كوز على اهل التوراه اطبا قه على الكذب وان كان الثاني لم يلزم من الاوصاف
انخذ كون في التوراه كون صاحب تلك الاوصاف محمدا وم بعينه فكسف قال صلى الله عليه وسلم
ما عرفوا كثره وابه والجراب ان الوصف انخذ كون في التوراه كان وصفا اجمالا والماخذ
صلعم فانهم لم يعرفوا نبوته بخبر تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات وكانت تلك الاوصاف
كالهواكدة لها فلهذا اذمهم لسه تنافي على الانكار **ول** ما نكرة بمعنى شيء او علم ان الضم
الموح والضم لا تنفي الا في الاسم المحرف بلا م الجنس او في الاسم كصاحب الموصوف به اذ في
مضم مضمر نكرة منصوبة على التمييز **ول** فمن صاحب قوم كاسلام لهم ما در لا يعتد به واذا
قلت نعم الرجل زيد فزيد اما مبتدأ مؤخر كانه قيل زيد نعم الرجل الا انه اخبر على نية التقدم
واستغنى عن الرجوع الى المبتدأ من حيث ان المراد بالرجل هو الجنس لا يبع المبح
فما كان زيد داخل تحتها كان بمنزلة الضمير الرجوع الى زيد واما ان يكون زيد
ضمير مبتدأ مؤخر كما قيل نعم الرجل فلان من هذا الذي اشئ عليه فقبل زيد اي هو زيد
وكذا الكلام في نحو قولك نعم غلام الرجل زيد والاصل في قولك نعم رجلا زيد نعم الرجل رجلا
زيد الضمير العاقل المختص لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا منصوب على التمييز
كما في قولك عسرون رجلا والمميز لا يكون النكرة ولا بد من ذكر هذين التفسيرين مع فاعلها
من ان يذكر المخصوص بالمدح او الذم وقد كذب في قوله ولابد ان يكون المخصوص
بالمدح او الذم من جنس العاقل المذكور بعد نعم وبش كزيد من جنس الرجل فقولك نعم
سائلا المقدم الذين كذبوا باياتنا سائلا مثل القوم فخذف المخصوص بالذم المصاح
الى القوم لدلالة القوم عليه وكلمة ما الواقعة بعد بش اختلف فيه النحاة هل هي
محل من الاعراب ام لا فذهب الفراء الى انها مع بش شيء واحد كب تركيب جنبا فلو كان
لها محل من الاعراب وذهب الجمهور الى ان لها محلا من الاعراب ثم اختلفوا هل محلها
رفع او نصب فذهب الاغني عن انها في محل نصب على المعنى والمجرب في محل نصب على
انها صفة لها وفاعل بش مضمير يفسره ما والمخصوص بالذم هو قوله ان يكفر والانه في
تاويل المصدر والمصدر من بش شيئا اشتره وابه كقوله هم واحسان المحس والرجل شئ
وقيل كوزان كون ما مصدرية والمصدر بش اشتره او بهم يكون ما وما في جنسها

من جملة الصفة الى من الموصولة اي من جملة الصفة الى من الموصوفة اي على الذي يشق
كانت من عباده او على رجل يشق كان منهنم والاصنافه في عباده للتشريف
وان في قوله غضب لجمال اي رجوا ملتبب غضب اي مفضوا عليهم **ر** غضب
في محل الجلالة صفة لقوله غضب اي غضب كان على غضب اي غضب تلو او في الكفر
والجداه متعلق بقوله في اوا اي فصا روا احقا بغضب متزاد في وا تحقوا الزوا
من العذاب نوعا بعد نوع لعصيان بعد عصيان واذن على ان غضب واذن من غضب
اما كونه محمدا وحده هم على من هو افضل الخلق وكفرهم به بعد كونهم بعيسى وآله
صفة لعذاب اي عذاب يهانون فيه فلا يزولون ابدا ولا يحضر الا من من عدم الخلق هو
انحصار العذاب الذي يراوه الا ذلال في الكفار فلا يلزم ان لا يعذب المحمديون اصلا
لان ما اصحابهم من العذاب انما يراوه بالظهور لا الاذلال والاصح هو ان لا يذنبوا
وهو الذلة وهو الكفر فاعل من انما ان يهين انما مثل اقام بغيره فانه فنقلت كسرة الواو
على الس كس قبلها فكسفت الواو بعد كسرة فنقلت يا و الا انما الاذلال والحزني
قال وللكافرين ولم يقل ولهم تنبيها على العلة مقتضية للعذاب ليهين فيدخل فيها ذلك
الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم قال الامم العذاب في خصه
لا يكون هينا لان المهين من انما غيره وذلك لا يكسر الا ان العطاء بل المهين
هو كسرة الواو الا ان الا انما لما حصلت مع العذاب صح ان يوصف العذاب للمهين
ر هم الكسرة المنزلة باسرها فان لفظ ما بمعنى الذي يعيد العموم والمعنى واذا قيل
امنوا بكل ما انزل له من جملة ما يدل على عمومه صفة الاستثناء ومنها انه من افعالهم
بان يؤمنوا بما انزل له فلما آمنوا ببعض دون البعض فهم على ذلك ولولا ان لفظ
ما يعيد العموم لما حسن هذا اللفظ فان حكايته هذه المقالة عنهم حين يقال لهم آمنوا
ما انزل له اذ لم لهم وبيان لتوسع آفاق من قبيل حيث بين انهم حين اوردوا بالامام
لمسح ما انزل له قالوا تلك المقالة وكانها مقارنه بما يشهد على بطلانها وهو كونهم في
الموافق لما معهم فان اكتسب الالهية متوافقة في اصول الدين فمن جملة في التوراة الايمان
محمدا وما انزل اليه والايمان بجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وتبجيل ما انزل عليهم
والتهني عن التفرقة بين الرسل والتفرقة بين الكتب كما قال صلى الله عليه وسلم في القرآن قلنا ايسر
منها جميعا فاما يا تينكم مني هدي فمن تبع هداي فلا خوف عليهم اي قوله خالدون المعنى
ان يا تينكم مني هدي بانزال وارسل فمن تبعه منكم بخلافه ومن لم يتبع بل كونه باسرها

وكذب

كذب باياته اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلو كانا من انبياء التوراة لما كذبوا
وبما انزل اليه ولقد قرأ بالانبياء وكلمهم وما انزل عليهم ثم كذبهم لانه في او عالم
بالتوراة برصا بهم تقبل الانبياء وتخويعي وذكرا يا عيسى عليهم السلام وليس في التوراة
قتل نفس بغير حق فضلا عن قتل الانبياء **ر** حال عن الضمير فالواو ذلك ما على
حذف المبتدأ اي وهم كفرون بما وراوه او على تجوز الواو في المصارع المشبه
كما سمع من قولهم قمت واصك وجهه باء على كونها جملة وان شابهت الحرف و
قال ابن الجايب في الكافه وكون جملة خبرية فالاصح الواو والضمير بالواو وبالضمير
على ضعف والمصارع المشبه بالضمير وحده وذلك لان المصارع على وزن اسم الفاعل
لفظا ومعنى فتوك جاد في زيد بركب بمعنى جاني زيد ركب فالحق في كونه بالضمير
وحده **ر** ووراء في الاصل مصدر كانه من وراه برهيه ووراء مثل قضى يقضي
قضا ووراء في التثنية اخفيته وتواري هو اي اخفي وهو في غالب الاحتمال
خرف بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام قال ساس ومن وراهم جهنم وقال وكان
وراءهم ملك اي ومن قدامهم وكان امامهم وحاكمهم ملك وهمزة وراو بدل من
اليه والتوكيم اذ هي همزة اصلية للكسفة ورثية وقال الاطري وراو يصلح لما قبله
ولما بعده لان معناه ما تواري عنك اي استتر وهو موجود فيهما وعن الراغب وراو
يقال تخلف والقمام وهو في الاصل وراي فلما كان المصدر ايضا فالي الفاعل والتوكيم
فتمت قبل وراو زيد بمعنى قدامه معناه الذي يوارى زيدا واذا قيل بمعنى خلف فهو الذي
يواريه زيد ثم جعل على مثل كثير من المصارع فالكذبي يكون خلف احد كون ذلك الاحد
مواريا له فتوك وراو الاحد بمعنى خلفه من اصنافه المصدر في الفاعل ولو كانت
امام الاحد كان الاحد مستورا به وكان في الاضافة الى المفعول والضمير المحمدي
قوله تعالى بما وراوه عن التوراة وتذكيره برجوعه الي ما في قولهم ما انزل
عليه والتو ان قدام التوراة فاصفة الورى فيه من قبيل الاضافة الى المفعول والمصدر
بمعنى الفاعل وجهه وهو الحق في موضع نصب على انها حال من وراوه والعالفها
يكونون ومصدر قدامها حال موكدة من الحق والعالفها في الحق من الضمير اي
احقه مصدر قدامها معناه وتخصيص المعنى انكم كما فون في قولكم نود من بما انزل عليه
لانكم كفرون بما يوافق كتابكم وهو القرآن واذا الكفرتم بكت بكم ثم ايد هذا الكذب
بالاستفهام عن وجه ارتكابهم بما عرته التوراة وهو قتل الانبياء عليهم السلام **ر**

٤٨

وانما اسند عليهم وقد كان القتل من سلافهم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انهم لما رضوا لاسلامهم فكانهم
فعلوه ويؤيده ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا عمل مصيبة من انكرها
فقد برئ منها ومن رضى بها كان كمن فعلها وايضا انه عازم على قتل سيد الانبياء
صلى الله عليه وسلم وعليه ولذالك سجوده واستمالة الكفرة والحازم على الشئ كقوله
وايضاً قد كان عازم القرب ان يسبوا نبيهم الى انفسهم على طريق الفخر فيقولون
فعلنا كذا مستصرون انفسهم بصور آياتهم فخر طوبوا اليك في انفسهم لبيم الله كما كثر
واجيب ايضا بان النبي طيبين بكونه انما انزل الله والقائمين فوهم من بائنه
عليه انهم جنس اليهود من المعاصرين والماضين لانه عقب الحاضرون على القائمين
لاننا لبيم بهم نسب اوديا فخر طيب شيع بقوله فلم تقولوا انبياء الله وقوله ولقد جاءكم
موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل وصبوا عليه الحطب والجنس الذين لا يؤمنون بالله
بها كما من قوله ولعل الحطاب مع اليهود من من في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومن قديمهم
على التنقيب **ول** يعني الايات التي في الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم
والعصا واليد البيضاء وطق البحر وفتحها من البحر وقيل تنق الطوفان بدل الطوفان
قيل كيف قال تقولون من قبل ولا يجوز ان يقال يخرج اسس واجيب بان عاده
المراد اذا ارادوا ان يخبروا عن تعاطي فعل مدادهم عليه قروا لفظها حتى يستقبل
تفسيرها على هذا وانه عليه نحو قول الشاعر ولقد امرني الله بعبادة النبي فقلت يا نبي
وعلى ذلك يقال فعلت كذا قبل وبعد وافعل كذا قبل وبعد فجي تارة بلفظ الماضي وتارة
بلفظ المستقبل والظاهر ان حصول الجواب ان لفظ المصارع في مثل هذا يرد به
الاستمرار والتجدد كما في قوله يستمرى بهم بمعنى شانه سا استمر او هم وانما يتم
وقد عايناه من فعل حكمه الحال كما ضيقه كما قيل فلم كنت تقولون من قبل
وقيل قوله من قبل متعلق بمصطفى قوله فلم الذي انزلت عن علة الشئ فكانه قيل خبرني
من قبل عن سبب فتكم مدادونكم عليه **ول** من بعد محمدي موسى بالبينات على
ان يكون ضمير من بعده راجعا الى النبي لمدلول عليه بها **ول** او ذاب به
الى اجعل على تقدير ان يكون الضمير لموسى بعد من كصاف نحو الذباب والاطلاق
وامضا رقة **ول** حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين لبيادته او بالاحتمال آيات لبيس
كلمة او لمع ان يكون الجمع نقل صاحب الكشاف عن صاحب المحصول انه قال العمل على الاقراض
اولى وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه ان جعل حاله لا يكون تكرار محضا

ان عبادة العجل لا يكون الاطلافا لاختلاف الوجوه اعتراضا فانح كون بيانها لفرقتهم
لقتضى ذلك وانحص قدم ما ذهب اليه الاكثر من واذا اشتقوا التكرار وكون
الحال مقيدة لمضمون عاملها بان قدر مفعولها ثانيا لساها حيث قال ثم اتخذتم العجل
بمعنى اعتقدتم بكونه مستحقا لعبادة ثم قيده بتولده لميزانها وانه اي باقتراح
في خدمته على وجه البشاة والدوام كما يدل عليه قوله لا سمعتم ولا تخفي ان الاستمرار على
الظلم لعبادته وخدمته غير الظلم بالاعتقاد وكونه انما مستحقا لعبادة الذي هو مضمون
السا على الاول مضمون الحال بضميمة التقييد ولم يقبل وانتم عابده ولا شعار باعبادة
العمل بعد اتخاذه لهما هي الظلم كله بحيث اذا اطلق الظلم لا يتبادر الذهن الى الاله وان
قيد الظلم بكونه في الاحتمال بايات الله كما كان ان دفاع كونه تكرارا لظهور التقدير
من مضمون الحال ومضمون عاملها وانما يكون تكرارا لو كان بمعنى وانتم ظالمون
في هذا الاحتمال وحجب ان يكون حالاً مؤكدا **ول** او اعتراضا بمعنى على الاقراض
لا تخص بنا الكلام وبما بين الكلام من تصديدين وفي نحو الشئ القطعية وان كان بمعنى انتم
ظالمون مطلقا حتى يسترد على الظلم في مؤكدا لقوله ثم اتخذتم العجل مكنون تذيلا وهو
ما يردك به الكلام بعد تمامه لا اعتراضا لانه لا يرد في اشياء الكلام ولعل محسرا واد بالقرض
ما هو اعلم من الاقراض المصطلح عليه والتذييل وهو قوله مؤكدا للكلام التي لا محل لها من الاعراب
سواء كانت واقعة في اشياء الكلام او في آفوه **ول** ومساق الآية ايضا بان
مسق الآية التي قبلها كذلك لانه على بطلان قوله من بائنه عليت فكانه
قيل كيف آمنتم به وقد انكم موسى بالآيات فما لبثتم ان عبدتم العجل ظلمنا حيث ظلمتم بالاحتمال
بايات الله وبيانتها وتقييدها بالكفران والكفر وكلمة ثم في قوله ثم اتخذتم العجل لانه
على تباعد ما بينهما حسب الرتبة والتعقل لا لانه اخي الزمانى وهذا احدى الفوائد
سوق الآية لانه لا يجوز ان يعبروا بتوحيهم على كونهم وعبادهم وعبادتهم العجل بعد عبادتهم
موسى بم الحجرات العجيبة والآيات الباهرة حتى يقال انه تكرر للقصص والقائده
الثانية التنبيه على ان طريقة الرسول م طريقه اسلافهم مع موسى عليه السلام
وبيان ان كونهم بعبادتهم ليس عجب من كونه اسلافهم مع موسى عليه السلام تسكت لقب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسلمته له لتلايطن اول كذب من الرسل والا اول
من يكفر به ويؤيده قوله من كذبكم بعدكم من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك الآية
فانفع ما يتوهم ان هذه الآية وما بعد ما تكرار لا يترامى لها فزيدة فائدة **ول**



و اسمعوا سماع طاعة الله في جواب ما يقال كيف طاب جواب ليقول سمعنا وعصينا
لا قيل لهم واسمعوا فان جواب اسمعوا ما سمعنا وما لا نسمع من غير ذكر شئ آخر فمزاووا
وعصينا وما هو الاستدراك وتقرير الجواب ان الاستدراك انما يلزم اذا ارادوا
بمطلق السماع وهم قد ارادوا بسماع مقيد وهو سماع القبول والطاعة فاحلوا ما ينبغي
المقيد باعتبار ارتفاع قيده وقالوا اسمعنا سماع معصية فهو مطابق الاستدراك وضع
ول قد اختلف فيه يعني ان حقيقة شرب العسل حلاوا شاربين للعسل وان حقيقة الشرب
تساووا باللفظ وادخال الحرف واللاماد من فضلا عن تساوله باللفظ وان اراد
بالشرب حرجا وادخال شئ وايضا له الى الحرف فنفس العسل وجسمه لا يدخل الحرف فاقول
الشرب باللفظ وحلوله والدخول وحمل الكلام على حذف المصاحبة كقولك تاني واسأل التورية
فمعنى الآية وتقريرها وسقوا حب العسل وخطوطه حتى اخذت بهم كما يقال ابيض مشرب
حمره اذا كان في لونه حمره والحب واللون وتوحيها وان كان مما لا يتعلق به الشرب
حقيقة الا انه قد شاع واشتهر بين الانام استعارة اسم الشرب لكل ما ينفذ في الشئ
وتختلف به نفوذ المشروب في ابعاد الشارب واستعارة اسم الشرب لنفوذ فيه
كقول من قال شربت حب كاسا بعد كاس وما نفذ الشارب والارويت ويقال
اشرب قلبه حببا او بغضا واشرب الثوب الصبغ اي تدخل ونفذ كنفوذ الماء في
الجسد **ول** ورسخ في قلوبهم صورة لفظ شققم به استعارة الى وجه العدل عما هو
صريح ظاهر في الدلالة على المعنى المذكور وهو ان يقال كسقي قلوبهم العسل واشرب في عليه
المنزل وهو ان المنزل يدل على المبالغة في شربهم حب العسل وذلك ان المنزل يدل على
التكثير والرسوخ استعارة من الطرفه وعلى ان كلفهم به مبلغ ابي حيث صارت
صورة نفس العسل متكثرة واسخية في قلوبهم غير زائفة عنها وان زالت حقيقة العينية وذات
الجسمية ولا حتى انه المبلغ في الدلالة على اشرب قلوبهم الحب ثم انه لا يخفى ان محل الحب
هو القلب فكان الظاهر ان يقال واشرب قلوبهم العسل الا انه سلك طريق الابهام
والتفسير حيث اهتم مكان الاشرب باسنادوه الى الكسقي فانه يدل على ان شئ ما في الكسقي
قد سبق الحرف وتدخل هو فيه الا انه لا يدري بخصوصه اي شئ هو نفسه ذلك الشئ
بقوله في قلوبهم ولا يخفى ان تبين الشئ وتفصيله لولا الابهام والاجمال او وقع في النفس
والفرد **ول** وفي قلوبهم بيان المكان الاشرب جواب عما يقال كسقي ان يقال واشربوا
العسل اي حبه فما الحاجة الى قوله في قلوبهم وعلى تقدير ان يذكر قلوبهم فما الحاجة الى كسقي

ونظيره

ونظيره من بعض الوجوه قوله كسقي باكلون في بطونهم نارا فانه لو قيل باكلون نارا لكان في
ان الاكل لما لم يكن في جميع الاجزاء ذكر قوله كسقي في بطونهم بما كان الاكل واذا
بان المقام لصحى مزيد التقرير وان لم يصح ان يقال باكل بطونهم نارا بدون كلمة كسقي
كما يصح ان يقال اشرب قلوبهم العسل اي حبه وعدل عنه باسناد الاشرب الى انفسهم
لمبالغة كما نهم اشربوا بحقيقة لفظه روي ان موسى وم لما رجع الى قومه عرق على النبي
عبدون اي بركه بالعبادة وقد اراه في اليم اي نفسه في العسل فاجعلوا يشربون منه حب العسل
وتقبل ما عرفه ونسفه في العسل فاجعلوا يشربون منه ويحسون الماء حتى اصفت وجوبكم
وتقبل انهم لما راوا التورية بما فيها من الشدايد قالوا عند ذلك عبادة العسل عليل
اهون مما فيها من الشرايع فذلك كذا انما رجب العسل **ول** وذلك لانهم كانوا يحبونه
بيان لكيفية كسقيهم باسنادوه وحل وكون ذلك سببا لحب العسل وعبادته فانهم لما
كانوا مجسمين وحوليين وراوة اعجب الالهام واحسنها زعموا ان النبي كبرية الحب
او يحول الاله فانه فكلهم في قلوبهم حبه وحب العباد به وانذرع بذلك ما يقال كيف
اتفق جمع عظيم من العقلاء على ما يعلمون انه بالضرورة من كون تمثال حيوان
هو مثل في البلاوة والاسمات والارض سببا وقد شاهدوا قبل ذلك ما هو قريب
من حد الالحاد في الدلالة على الصانع القادر الحكيم من المعجزات الباهرة **ول**
الزما عليهم متعلق بالمدودة تعليل للعد فان توحيهم باستنكارهم عن الايمان
بكل شئ جاء بهم بما لا تحبب انفسهم وقد اتاه الله اياته وايداه بما ايداه الزمام العظيم
وكذا لا يخبر بكسقيهم بما عرفوا من الحق وقوله ان كنتم موثقين بما انزل عليكم
فلم تعذبوا انبياء الله ومن آمن به كيف يتاقي منه ان يقتل نبيا وان يتوكل
قائل الزمام مبلغ **ول** تقرير للقدح في دعواتهم الايمان بالتورية فان اصل القدح
قد حصل بقوله ثم اخذتم العسل وبقوله قالوا اسمعنا وعصينا وهذا تقرير للقدح المذكور
سواء كان الجواب المقدر للشرط هو قوله ما امركم بهذه القبائح وما رخص لكم فيها ايمان
بها **ول** فبئس ما امركم به ايمانكم بها والمعنى على الصدق الاول لو فرضنا وقد رنا
انكم آمنتتم بالتورية حقيقة فذلك الايمان لا يامركم بمثل هذه القبائح ولا يرضى
لكم فيها اذ ليس في التورية ما يدل على جواز قتل الانبياء وعبادة العسل ونقض الشرايع
والكفر بما عرف ان الحق والايمان الذي تدعون قد امركم بهذه القبائح فبئس ما ليس
من الايمان بالتورية حقيقة فلا يبين ان يسمى ايمانا الا بالاصح اليك فذلك

قبل يسئ يا مكرم به ايمانكم بل ان يقال يسئ يا مكرم به الايمان بالتورية ولا يخفى
في كونه تقييداً لا لبطال قولهم بل انما انزل عينا وعلى التقديم الثاني لو فرضت كونكم
مؤمنين بها حقيقة لوجب ان لا يامركم ايمانكم باللام المذكور لكن ايمانكم امركم بذلك
فثبت انكم لمستم مؤمنين فكيف تدعون الايمان بما انزل عليكم قال الامام قوله تعالى
ان كنتم مؤمنين كما اورد في الشك في ايمانهم والقدر في حقه وعواهم وهو عينه مذکور
في الكشاف وقال النجاشي في حقه ان على التشكيك لا يخفى له الشك على المشكك
على ما هو الاصل في ان والا وفي ان على الفرض المعدر كما ذكر في مواضع اوله في التمهيد
ان التشكيك السامع انتمى كلامه واخضع الايمان اليهم في قوله سبحانه يا مكرم
به ايمانكم مع انتم بمقول عن الايمان بالتورية وليسوا من الايمان بها في شيء منها
بهم واستزاد فان سمعتم وعواهم الايمان ايمانا وتسلمت الدعوى منهم تكميلهم
والظاهر ان قوله يا مكرم به المراد به معناه المجازي والمعنى سبحانه يدعونكم اليه ويختصه
تشبيها لاستدعاء الشيء واقتضائه بالمرء واطلاقاً لا يتم شبهه على تشبيه المراد به
حقيقته الامر لانها لا تصور الامن العقلاء والايان ولكن من قبيل الاعراض
كما قدم من يدخل الجنة يعني ان من جملة قبائحهم انهم كانوا يؤمنون من سوء الخاتمة ولا
يخافون منه بل يحكون بان الدار الآخرة وما اعد الله لها فيها لبا و من تلك العظم
والسليم خالصة لهم كما قال سبحانه عنهم من يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وقولهم كانوا يهودا او نصارى تهتدوا وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم من
تمت الامارة الايام معدودة فامر الله سبحانه نبيه عليه السلام بان يقول لهم ان كانت
الدار الآخرة لكم كما تدعون وان كنتم ابناء الله واحباؤه كما تدعون فتمنوا الموت
وذلك لان المراد لا يكون الانتقال الى داره وبسبب انتمى ذلك وكذلك المراد لا يكون
القدوم على ابيه ولا على حبيبه ولا يخاف منها النقرة والعداب بل يتوقع عندها
الكرامات والدرجات والعطايا والهدايا فان كان الامر كما تقولون فتمنوا الموت
حتى تنجوا من غم الدنيا ومن تحمل الشدايد التي فيها ان كنتم صادقين في زعمكم ان الآخرة
لكم وانكم ابناء الله واحباؤه فان قبل ان اعترضوا علينا وقالوا انكم تقولون ان
الآخرة لكم فتمنوا الموت فتمنوا الموت فتمنوا الموت فتمنوا الموت فتمنوا الموت
بذلك عيباً جليلاً عن هذا الاشكال بوجهين احدهما ان المؤمن لا يمتنع من ان ينجح
من النقص والمغزاة عند الله مثل جعل اليهود لانفسهم بل المؤمن وان جعل قدره غير الايمان عليهم السلام

فانه لا يزول عنه خوف الخاتمة ومن كان قد تبى بشي من الخطايا فهو مستحق ان يمازج
الذي فاته فلذلك لم يمتن الموت فاما اليهود فقد ادعوا انهم من اهل الجنة وليس
فيها شيء من الشدة والدنيا والرشدة وبيعة فلا معنى لاستدعاءهم عن الموت لو كانوا
صادقين في دعواهم وثابتها انهم كانوا يؤمنون انهم ابناء الله واحباؤه وفي تمثيلهم
وصول الى ابيهم وحبيبتهم في زعمهم ولا احد يغيب وينت عن الحبيب والاب فدل استدعاءهم
عن ذلك على كذبهم وعواهم وانما المسلمون فلا يدعون ذلك فلا يتمنون الموت
بل يرغبون في امتداد الحياة طمأنينة في ازدياد الخيرات واكتساب الصالحات فان قيل
لست ابراهم تمنى الموت فتمنوا الموت ولو تمنوه فوقع متمناهم لزم القضاة وعواهم بدون
الاجل الذي جعل لهم وفي ذلك تقديم الاجل عن الاجل الذي كالموت ولست كما يقول فاذا
جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فكان من الآتين من القضاة او يردون
الى القول بالجليل وهو من باب التمهيد قبل ان ناقض بل الاجل والحد ولست كما علم منهم
في سابق علمه انهم لا يتمنون الموت ليكون اجلهم وقت تمثيلهم فعمل ما اراد ولوحدهم منهم
انهم يتمنون الموت كان جعل اجلهم وقت تمثيلهم في الايمان لانه يطلع اجلهم وقت ملكهم
اذ لم يتمنوا وفي وقت التمني اذا تمتموا لان هذا الصنيع من هو جاهل بالوقت وهذا هو العاقل
في الحديث المذكور ان صفة الرحم تزيد في العمر المراد به انه يحسن عمره من الايمان كذلك
اذا كان في سابق علمه انه كان يصل رحمة واذا كان علم انه لا يصل رحم جعل عمره القص
من ذلك لانه يحسن عمره الى وقت ثم اذا وصل رحمة يزيد على ذلك الاجل واذا لم يصل
لم ينقص فتشبهوا بخلق كذا في شرح التواتر الشيخ ابو منصور المازندراني قدس سره
وقوله مرقد قال الراغب القاص في كونه الصافي يقال فيما لم يكن قبل فيه شوب
ولا يقال خالص لانه كان فيه شوب من قبل فزال عنه ودون ما كان في الاصل للخصر
عن الشيء اعتبر ذلك في المكان تارة وفي الشرف تارة فاذا قيل هذا الى ذلك فهو بعيد
للاختصاص ومعناه انت تقصر عنه ان قبل كيف قال من دون الناس قيل قد قال اكثرهم
لفظه عام ومعناه خاص اي دون ساير الناس قال بعضهم فيه لطيفة وهي انه يقال
فلان ليس من الناس وذلك متردد من المرح والدم فالمرح نحو قولك فلان ليس من
بل هو ملك كريم والدم نحو جليلهم وكلهم بقوله لا تخدعك الحج والصور تسعة اعشاري من ترى تخر
ولما كانت الدار الآخرة لا تحصل لنا سوا الجنة بل لابد في بنائها من محل شوب وجمع
نوايب وكانوا ادعوا ايمانهم خالصة قيل لهم ذلك بمعنى ان كنتم جنس غير الناصب

الارواح

دون



في ان يحصل لكم الدار الآخرة خالصة لا على ما يحصل للناس فتمتوا الموت وانما قيل لهم تموتوا
لانهم قالوا ان يدخل الجنة الامن كان هو والارض ربي وقالوا نحن ابدا لم نولد والجنان
فبين لسه تاتي كذبهم في دعواهم ذلك فقال ان كنتم احبا لسه فالجنة واعية في
الشوق والشوق واعية في محبة لقاء المحبوب ومحبة لقاء واعية في تمنى سؤل السؤل
اليه ولا سبيل الى سؤل السؤل اليه الا بالموت فحجب ان يكون الموت متمنى فتركم تمنى ذلك
ولانه ان لا محبة منكم له **ول** وتصبها على الحال من الدار فانها اسم كان وخبره لكم
قدم عليه للاهتمام وعند لسه ظرف متعلق بكان او خبره وقد قران حياء في كتاب لسه
وكلمة واحدا لمص يد هب من يجوز انتصاب الحال من اسم كان لان كان فعل متصرف
يعمل الرفع وال نصب في الاسم الظاهر والمضمر فلو لم يكن اسم كان فالعلاقة والالزام
يكون فعل بافعول وهو غير جائز في علم النحو وقد صرح الخليل بان فاعل حيث عرف
الافعال المتأخره بانها ما وضع لتقرير الفاعل على صفة فاذا كان فاعلا جاز ان ينصب
الحال عنه حينئذ لانه الفاعل والالكان كوكان في نصبه الحال اسود حال من **ول**
التبعية واسم الاشياء وهو غير معقول ومنهم من لم يجوز انتصاب الحال عن اسم كان
وقال ان الافعال الناقصة لا تعمل في الحال لان اسماء ما ليست فاعلا لها لان قال
الفعل على جهة قيامه به واسم كان مثلا لم يسند اليه كان بل السند اليه خبره واما كوكان
فيسند اليه النسبة فانك اذا قلت كان زيد قائما فليس معنى ثبت زيد بل المعنى
ثبت نسبة الصام الى زيد واذا لم يكن فاعلا فظاهر انه ليس بفاعل جعل خالصة حال من الضمير
المستكن في كوكان وجعل عالما بالاسم قوله والظاهر قول الجوز القائل كوكان اسم كان
مثلا فالعلاقة بنا وعليه انه قد اسند اليه الفعل على طريقة القيام وان لم يكن قائما فان
الامر النسبية في كوكان بعد زيد نسبة من التبيين لا التقوم باحداهما دون الآخرة
بل قائم بهما ذلك الافعال المتعددة في كوكان زيد فان الضرب نسبة من الضارب
والمضروب لا يقدم باحداهما دون الآخرة بل بهما لصدور عن احدهما ودفعه
على الآخرة الا انه مسند الى احدهما على جهة الصام ونسب تلك الجملة ان لا يغير صيغة
الفعل في فعل ويقبل واشباها فان طريقة سنا والتعليل لتايم مصدره بالفاعل مخصصة
نحو ضرب زيد وخرق زيد عدم التغيير فكل اسند الفعل اليه على هذا النمط من كوكان
فاعل عند النجاة وان لم يكن الفعل قائما به على المخصصة فكون اسم كان مثلا فاعلا
عند النجاة كزيد في قولك قرب زيد وضرب زيد في زانتصاب الحال عنه باختلاف **ول**

بمفعول ايضا ثبت انه متعلق بالمتنصت
الحال ومن لم يجوز الحال عن اسم كان
على انه ليس ص

ذات

ذات الشوايب اي ذات الاقدار والادناس حيث شابه كذا في الصحاح روي ان
كرم لسه وجهه كان لطرف بين الصفيين صف مسليخ وصف اعدائهم في خلافة وهي
يلبس تحت الثوب لاستراحة البدن خاصة وتحت الدرع ايضا فقال له انه الحسن
ما هذا بنزى المحاربين فقال يا بني لا يبكي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت
وسقوط الشخص على الموت ان يباشر مكان الموت عالما باسبابه المؤدية اليه يباشر
الي ان يموت فلا تخلف من الموت وسقوط الموت عليه ان يباشر الموت وهو غافل
بما ربه عليه وصفين كسبه الصلوات تشديد القاء وكسبه موضع على شاطئ النوات كان
عرب على رضى لسته ومعاوية ومختصر من حضرة اجله **ول** تلك الموت **ول** على فاقته
حال من المفعول المقدر لجا ويريد ان الموت بسبب جاز في حال كوكان محابا اليه مستساقا
او جاز به على ذي فاقته وحاجة اليه **ول** اي على التمني يعني انه جازي وقد كنت
تمنيت مجسه فلما جازني ما زدت على تمنيه ومخلى الدعاء ايضا **ول** بما قدمت ايقيم
بيان العلة التي بسببها لا يتمون الموت فانهم عالمون بانهم كفرة ولا نصيب لهم في الجنة
وفي شرح التاويلات انهم ولسه علم كانوا عالمين بصنيع انفسهم وما لهم عند لسه من
العذاب الا ليم والجزا والذام كمنهم انما قالوا ذلك واوعوا انهم من اهل الجنة على كوكان
بطرفي التعتت والمكابرة ولذلك لم يتموا الموت ولسه علم وروي عنه عليه السلام لو تموا
الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وابق على وجه الارض هوذي **ول**
ولما كانت اليد العاقلة مختصة بالانسان آلة لقدرة تيريد ان اليد الهاتمة جازي
اما عن انفسهم بطريق اطلاق اسم الجزا مختص على الكل واما عن قدرتهم بطرفي الخلاق
اسم آلة الشئ على الشئ قال الامام الاحمدى اضعف تقدم السيئات اولى اليد لان
اكثر جبايات الانسان يكون بيده فيصاف اليه اليد كل جباية صدرت منه وان لم
يكن لليد عمل فيها **ول** وهذه الجملة اخبار بالغيب وهو عدم تمنيه الموت في المستقبل
وهو غيب فكانت الآيات من المعجزات الدالة على حقيقة رسالته تنبئا عم فانه لما اخبر
لسه انهم لا يتمون الموت ابدا وكان الامر كما قال مع ان كذبه عم اهم الامور
عندهم وان ما يدعونه اليه قومي متوفر بالنسبة اليهم وان يقولوا تمنينا الموت
سهل غير متعصم عليهم ولو قالوا ذلك لغير كذبه عليه السلام فيما اخبر عن لسه فاقته
بذلك كذبه في دعوى رسالته ايضا ومع ذلك استنوا عن ان يقولوا ذلك في حال
الامر كما قال نعم بذلك انه عليه السلام انما علم ذلك واخبر به بان اوحى اليه عند لسه

الصفين على وزن السجين
اسم موضع وقع محاربة
عليه ومعاوية فنه

٤١٤

وانه رسول الله صفا وكلمة لمن ولفظ ابد الينا بيد في الدنيا كما في قوله من تراني فلاننا
تتميمهم موت في ان رتولهم يا مالك ليقض علينا ربك ورتولهم يا ليتها كانت الفاضلة
الموت ولما كان مظنة ان يقال من اين علم انهم لم يتموا عقلة بقوله لانهم لم يتموا
لنقل واستدراك قبل عدم نقل تميمهم موت الى الان لا يدل على عدم تميمهم ابد الجيب
بان لا محيص عنه سوى ان كون الخطا ب مع المعاصرت وقد انقضوا ولم يتموا
والا لنقل ذلك واستدراكه لم ينقل علم انهم لم يتموه ولما ورد ان يقال عدم النقل
لا يدل على عدم تميمهم لا محال انهم قد تمتمن لكن لم ينقل على تميمهم لانه وكونه من
حيث انه عمل القلب فلا ينقل عنه عدم النقل لانه لا لا فائدة من اصله جاعل اوله
بمعنى انه من عمل القلب بل هو القول بان كالتحرف انه لا ينقل الا على ما جرى على اللسان
فكذلك التمني غاية ما في الباب ان اللسان لا يعبر الا عما يحيط بالبيان ولا يلزم منه
ان يكون ما في النفس من المعاني سمي بالاسما الموضوعية بازاوات الكلام وثان
تسليم ان التمني على القلب وانهم لم يتموا بقولهم لعلوا بالستتم تميمهم موت بقلوبنا
روا عنهم لما قيل في حقهم ومن يتموه فانه لما قيل لهم بطريق المعجزة انهم لم يتموه ابد فقد
طلب منهم انهم التمني باللسان كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان شئت واوجب
المرأة فان الطلاق يتعلق بالاجراء دون الاشارة فكذلك لا بد في رد المعجزة ورواها
بها من ان تحرفوا بالستتم بانهم قد تمتموا الموت بقلوبهم كمنهم ما اخبروا بذلك والنقل
ذلك لينا فعلم انهم التمني والى صل ان التمني ان نقل اللسان وفعل القلب واما ما
يشبه التمني وهو انهم لم يتموا **ول** ندم بديهم من حيث انه في معنى قوله لا ولا تحسب لعلها
عما يعمل الظالمون وبيان كون عمله محبطا بوجوده عصيانا من عبادة عن مجازاتهم عليها
الظاهر موضع الضمير حيث لم يقل ولست عليهم التمسية على انهم ظالمون في دعوى ان الجنة سالمة
لهم خاصة بهم ليس لاحد سواهم فيها حق فان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فقد ادعوا
بالمس لهم ونفوه عنهم بوجه وهم الموت **ول** اجماع جري على علم صفة مفيدة فان الوجود
بالعقل على ضربين متوالي مشمول واحد ومعناه كمن عرف وتعد الى مشولين ومعناه قريب
من معنى علمت ولما اخبر الله سبحانه عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمون الموت اخبر في هذه الآية
انهم في غاية الحرص على الحيوة نفسيا لاحمال انهم لا يتمون الموت لا يرغبون في احيوتها
وافضل لام توطئة القسم على تحبوا واكد بانهم لان القسم مضمر تقديره ولست تجد منهم يعني علماء اليهود
والذين كذبوا محمد صدم الكون الناس على جوق فدل حرصهم على انهم كذبة فيما يدعون ويزعمون

الحرص

والحرص شدة الطلب وقيل ان لا يرضى بالكفاية وبقاوه القناعة **ول** قول علي بن
يعني ان قوله من ومن الذين اشركوا معطوف على الجار والمجرور المردول عليه بانها فعل التفضيل
فان الفعل التفضيل يستعمل على احد ثلثة اوجه صفا او بمن او مرفعا باللام واذا اضعف
كانت الاضافة سابقة للكلمة من كالتفضيل على صاحب الاقضية تقول زيد افضل من القوم ثم
تخذف من وتضيفه والمسمى على اثبات من فمعنى الآية على هذا هو من الناس من
الذين اشركوا فالجار والمجرور المذكور معطوف على المجرور من حيث المعنى وفي قوله من
كون **و** من الناس بمعنى احرص من الناس على بحث لان افضل اضعف كان كمن
تفضل الشيء بغيره فلا يضاف الا الى ما يكون جنس المضاف ويكون المضاف منه
الباقي افضل اجزاها ولا يقال افضل الزجاج خلاف اذا استعمل من فانه لا يشترط
كون صاحب الفعل بعضا من المجرور محوذا زيدا افضل من الجبن والباقي افضل من الزجاج
ولا يجوز افضل الجبن وافضل الزجاج يكون احرص من الناس بمعنى احرص من الناس على
ما ينبغي بل لكل واحد منهما متخصه لذلك اورد كل واحد منهما في موضع يلحق به حيث
اريد تفضيل اليهود على من هم بعض منه استعمل صفا فاقبل احرص من الناس لان اليهود بعض
من الناس وحيث اريد تفضيلهم على من هم من اليهود ليست اليهود بعضا منهم بل كل واحدة
منها طائفة براسها استعمل من فقبل ومن الذين اشركوا ووقيل اليهود احرص من المشركين
لزم ان يكون اليهود بعضا منهم وليس كذلك فالقول بان احرص من الناس بمعنى احرص
الناس على بحث لانه يربهم ان لا يكون اليهود بعضا من الناس فالاولى ان يقال
في بيان كون افضل المضاف متصفا للكلمة من ان احرص من الناس بمعنى احرص من الناس
فان هذه العبارة كما تفيد كونه متصفا لمعنى من يفيد ايضا كون المضاف بعضا من
هذا توضيح في الحاشية المذكورة وهذا الاغراض مودود مثل الاغراض الذي ورد
الرضي الامة بالذي على قولهم ان افضل التفضيل اضعف فالكثير ان يعصده الزيادة
على من اضعف عليه بان قال قولهم على من اضعف اليه ليس عرضي لانه مفضل على من سواه
من جهة ما اضعف اليه وليس مفضلا على كل اضعف اليه وكيف ذلك واولئك الجمل موزون
الشيء على نفسه واجيبه بان المذكور في كتب النحوي ان افضل التفضيل اضعف الى المعرفة
واريد به التفضيل على المضاف اليه يجب كون المضاف بعضا من المضاف اليه وليس ذلك شرط
في استعماله من وليس في كلامه ما يدل على انه اذا استعمل من يشترط ان يكون صاحب الفعل
مجالا للمجرور ومن حسب الجنس كحوز ان يقال جف كذا في قوله الباقي افضل من الزجاج

ع ١٣

وان لا يخالفه كما في ٩ من الناس فكون احسن من ٩ من الناس لا يستقيم
لا يكون اليهود ايضا من الناس وعبارة الكافه الكه او اذا اضيف فله مني ان احدهما
وهو الاكثر ان يقصد به الزيادة على من اضيف اليه وليست طان كون منهم نحو زيد افضل الناس
ولا يجوز يوسف احسن اخوته والثاني ان يقصد به زيادة مطلقة وبصاف التوضيح يجوز
يوسف احسن اخوته **ول** وقوله بالذكري لم يلقه جواب على افعال لم افرد المشركين بالذكري
قد علم كون اليهود احسن على الجوه من المشركين ايضا بقوله ولتجدنهم اعوان للناس على صيغ
من حيث ان الذين اشركوا داخل تحت الناس وتقوم اجواب انهم مع دخولهم تحت انك
افردوا بالذكري لم يلقه في بيان شدة عوصم كما نتم لتو علم في الخوص على الجوه من خارج
عن الناس فهو من باب ذكر الخاص بعد العام للتبني على خصوصية فيه حتى به لان يخرج
من عداد العام كما في قوله تعالى من كان عدوا ليهود فانه عدوكم ورسوله وجبريل وميكائيل **ول**
والزيادة في التوضيح عطف على قوله لم يلقه فان كل واحد منهما فائدة لا فاداهم بالذكري
الا ان الاولي فائدة راجعة الى الذين اشركوا حيث افلاكونهم متوغلين في الخوص خارجين
به عن عداد الناس والثانية فائدة راجعة الى اليهود حيث استفيد منه زيادة التوضيح
والترقيع عليهم فاخرا المشركين بالذكري ول على كونهم عوصم على الجوه من باقي الناس كرم
ان كون باقي الناس واحدا وشركون اشده صانهم ويهود اشده صان
المشركين وعلى كون الافراد بالذكري مفيد الزيادة التوضيح حيث علم منه سبب زيادة
عوصم على عوصم المشركين وهو علم بانهم صايرون الى النار لا محالة لما علموا من قباح
اعمالهم واخطايم **ول** وكوزان يراودوا عوصم من الذين اشركوا عطف على قوله
محمول على المعنى والتزيق بين الوجهين ان المعطوف في الوجه الثاني هو عوصم المشركين
والمعطوف عليه هو عوصم كوزان وفي الوجه الاول المعطوف هو الجار والمجرور والمعطوف
عليه هو الجار والمجرور والمحلول عليه بالاضافة والوجه الثاني في ابلغ في بيان زيادة
المحرص لا رادة تكرار **ول** وان يكون خبر مبتدأ محذوف ويكون يود
احدهم صفة لذلك المحذوف فلما حذف المبتدأ اصبحت صفة مقابلة في قوله تعالى
واما الاله مقام معلوم اي واما احدهم الاله ومن اليهود ما من يود احدهم
لان المراد بقوله من الذين على هذا الوجه هم اليهود كون الكلام مسوقا لوصفهم وبيان
حالهم ولو كان المراد غيرهم لكان كلاما اجنبيا لا يتعلق بالمقصود ويكون قوله الذين
اشركوا من وضع الظاهر موضع الضمير لقرينهم بسبب شدة الشرك ايضا ويكون هذا الكلام المبتدأ
مسوقا

٤١٤

مسوقا لبيان شدة عوصم على الجوه **ول** حكاية لودادتهم اي لودادتهم يقال
الشيء اودده ووداد ووداد ووداد ووداد ووداد ووداد ووداد ووداد ووداد ووداد
يود احداهم ان يعرج حتى يكون مغولا ليود فكيف قيل لوداد وما وجه اتصاله بيودا
بانه متصل به بطريق الحكاية لتتميمه وبيان كيفية كانه قبل يود احداهم فاما السنة بجر
لان لو ههنا بمعنى التمني ولهذا لم يذكر له جواب وان قدر قصد المعنى ثم ان هذه الحكاية
وبيان كصحة الودادة لتضمنها بيان تحقق التمني سدت مسدود يود فاستغنى عنه
ول وكان اصوله اعرابا لان قوله لوداد ذكر بطريق ما قاله احداهم كان القياس ان
يقال لوداد لوداد الحكاية المحكي لان احدهم ما يتمنى بان يقول لوداد لوداد لوداد
لفظ احدهم عايب فذكر المحكي بلفظ الغيبة نظر الى غيبة لفظ الاحد وان جاز ان يذكر
بلفظ التكلم لكونه مذكورا بطريق الحكاية عن المتكلم ونظيره في جواز الادرن وورد الكلام
على احد الجاهلين تركك حلف بانه ليقول مقام لافعلن ولو وردت الحكاية بصرح
القول قلبن ان يذكر المحكي بلفظ التكلم ولا يجوز ذكره بلفظ الغيبة حينئذ وتعم اطالة
المراد بالبقا والتماس لمدة عاق البدن بالجوه وليس الا من ذكر الكسنة قول الامام
عند تحية طوكهم وعند العظاس وغيره من ارسال بزه اي عيش الكسنة بل المراد التكثير
والتحية بهذا القول من عادة الجوس فانهم يقولون فيما بينهم عيش الكسنة وعيش
الف نيروز والف هر جا فا خبر لسه كما ان طول المر في الدنيا لا يجنيه من العذاب في الآخرة
ولا يبعده عنه حيث قال وما هو عجزه من العذاب ان يجر وهو قوله افرايت
ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يعدون ما اغنى عنهم ما كانوا يمتنون والضمير
قوله وما هو وقي قوله بجزه ما كناية عن احدهم الذي في ذكره او عماد عليه
يخرج من معدن وان يجر بدل منه او هو ضميرهم بوضوح قوله ان يجر كما في قوله تعالى فستبين
سبع سموات ولا يجوز ان يكون ضمير لان نفسه لا بد ان يكون جملة مسمومة
من حرف الجر وههنا ليس كذلك قال صاحب الكشف كون الضمير لا دل عليه لعمري ضعيف لان
ابدال المظهر من المضمرة الضمير بل لان الضمير اذ ارجع الى التعمير كما يمكن في التصريح بلفظ
التعمير بعد ذلك زيادة فائدة ووجه جواز ان لا يلم يتبين من جها حسن ان يضاف
البيان بلفظ معين ووجهها يوضح ما بعده اولى وليس الرجوع الى احد منهم لغير
الكلي واصل سنة سنوة وفي الصحاح السنة واحد السنين وفي نقصانها قولان احدهما
الواو والآخر الهاء واصلها السنة مثل الجبهة لانها من سنمت النخلة وسنمت

اذ اتت عليها السنون ونخلتها سنه اذ تحل سنة ولا تحل سنة وفي التصديق سنة وشبهه
وفي الاغاب منهم من جعل لفظ السنة من الواو لقولهم سنوت وكانها اسم لثوران
الضلك ولا اعتبار بالواو ان فيها التثنية عليه سانية ومنهم من جعلها من الواو لقولهم
سنة مساندة فكانها اسم لتغير الفصول الاربعه فيها ومنه قيل سنة الطعام اي تغير
والزوجه الازالة عن الحق **ول** في زعيم يعني ان قوله سنة وسنة بصيغة المولود واراد
طريق الوعيد قال الامام واعلم ان البصر قد يراد به العلم يقال ان فلان بصير لهذا
الامر اي معرفته وقدير اذ به انه على صفة لو وجدت البصيرة لا بصيرة وكما هو صفة
يصح ان عليه من الا ان من قال ان في الاعمال لا يصح ان يرى حمل هذا البصر
على العلم لا محالة ولله علم **ول** نزل في عبد الله بن عمرو بن لاجين من اجار فذكر
وذكر قرية تخيم ولا بد ان يظهر من اليهود ما يدل على انهم اتخذون جبرئيل ام عدو لهم
حتى ياسب ان يامر الله سبحانه بنبيه عليه السلام بان يحاط به بذلك لانه جري مجرى الحجة
فالم يشك منهم في ذلك اذ لا يجوز ان يامر الله سبحانه بذلك والمفسرون ذكروا في ذلك
امورا اخدها انه اعلم السلام لما قدم المدينة انا عبد الله بن عمرو فقال يا محمد كيف
نزلت فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يحيى في آخر الزمان فقال عليه السلام ينام عيناى
ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد من الرجل كرم من امه فقال
اما العظام والعصب والورد من الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر من المرأة قال
صدقت يا محمد قال فما بال الولد يشبه اعمامه ليس من شبه احواله فيه شي الا ان يشبهه
ليس منه من شبه اعمامه شي فقال عليه السلام ايها غلبه ما صاحبها كان المشبه له
قال صدقت يا محمد وسأله عن الطعام الذي قوم اسرائيل على نفسه وقد ذكر في التوراة
ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه السلام ان يحقوب مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر
ان شفاه لسهة يتالي من سقمه ليحرم من على نفسه احب الطعام والشراب اليه وكان
احب الطعام اليه ثم الايل واحب الشراب اليه لانهما فخرهما على نفسه قال صدقت يا محمد
ثم قال بقيت خصلة ان قلتم انتم بك اتي ملك يا نبيك بما ينزل عن لسانك قال عليه السلام
جبرئيل قال ذلك عدونا ينزل بالقول والشدة ورسولنا ميكائيل يا قتي باليسر
والرفق فلو كان هو الذي ياتيك لآصا بك وابتغاك فقال عمر رضي الله عنه
وما مبداء عدوا ته لكم قال عا واما مرارا كثيرة وكان من اشد عدوا ته ان
لهة انزل على نبينا موسى ام ان بيت المقدس سخر في زمان رجل يقال له نخت نصر

وصفة

وصفة لنا واخبرنا بالجين الذي يرفيه فلما بلغ قرب الجين الذي يكون فيه الاكسيت
المقدس بعثنا رجلا من قوايا بني اسرائيل في طلبه ليقتله فانطلق في طلبه حتى لقيه بابل
علما مسكينا ليست له قوت فاخذته ليقتله فذم عنه جبرئيل وقال لصاحبنا ان ربكم
ان هو امره بهلاككم لا تسقط عليه وان سلطك لسهة على قتله فهذا ليس هو ذاك
الذي اخبر لسهة تعالى انه سينزل بيت المقدس فلا فائدة في قتله فمضى اي من قتلته
فصدقه صاحبنا فتركه ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وغرب بيت المقدس فقتلنا
فلذلك نقتله عدوا واما ميكائيل فانه عدو لجبرئيل فقال عمر رضي الله عنه فاجاب اشهد
ان من كان عدو لجبرئيل فهو عدو لميكائيل ومن كان عدو لميكائيل فهو عدو
لجبرئيل ومن كان عدو لهما فان لسهة عدو له فتركت الآية كما قال عمر رضي الله عنه
وثابتها ما روي انه كان لعمر بن الخطاب رضي الله عنه با على المدينة ارض وممر على مدارس
اليهود وكان اذا اتى ارضه ياتيهم ويسمع منهم فقالوا له يا صاحب محمد انا
منك انهم يهود بنو نونا وانك لا تؤذيونا وانا لنظنك فقال عمر رضي الله عنه
ولله ما آتاك جبرئيل ولا اسألكم لاني شاك في ديني وانا ارجو ان يحل عليكم لاذداد
بصيرة في امر محمد كمن واري انما ربه في كتابكم ثم سألهم عن جبرئيل الى ان ذكره
واحمد ارس هو البيت الذي يسمون له راسه التوراة **ول** ولانتم الكفر من الجحيم
اي ابله واجمل فانه قد قتل ان مثل يضرب للبعيد لان الحمار مش في البلاده وتعرف
الشمعة كتاج في فطنة والكفر لما كان نتيجة الجهل والبلادة ولا زنها صح ان يكتفى به
عنها وقيل الحمار يعلفه صاحبه وهو يخرجه به جمله وذلك كقولهم وقيل الحمار
في قولهم الكفر من الحمار رجل من عاد يقال له حمار بن مؤمن كان له واد طوله مسيرة
يوم في عرض اربعة فراسخ وكان واديا حصيبا لم يكن ببلاد العرب اخصب منها وكان
له عشرة بنين وكان على الاسلام اذ كسبه جبرئيل واس ويقوى الضيف فخرج بنوه
يرما يتصيدون فاصابتهم صاعقة فمكروا فكفروا وقالوا اعد من فعل هذا ودعا
قومه الى الكفر فمصر عاصه قتلته كما ملكه لسهة ما واخوب واديه فحضر بميشيل فحوزان كون
الجحيم عاب عنه وعن قوم الذين كفروا وثابتها ما روي مقاتل انه قال ان جبرئيل
ان جبرئيل عدونا لانه قد امر بان يحبس النبي في اولاد اسرائيل ويحجب بالوحى والرسالة
فيهم فغير الوحى والرسالة وصرها عنهم الى اولاد اسمعيل عداوة ان حيث كان
من اولاد اسرائيل ثم انه نزل من نقاء نفسه على غيرهم عداوة لهم فهذا التنزيل لا ينبغي

ما نزل كتاب مصدق لكتابهم وهدى وبشرى لمن آمن به ووجب صدق كتابهم ويكون سببا
لهدايتهم وسعادتهم الابدية وذلك نعمه جليله في حقهم ووجب الشكر عليها فلا وجه لثابتها
ومعاداة من نزلها وتصوير الاحتمال الثاني ان من عداه لتزيله بالقرآن المصدق
لما معه من الكتاب فقد كفر بالقرآن ومن كفر بالقرآن فقد كفر بما معه لان الكفر بما يجسد
بما معه يستلزم الكفر بما معه لقوله لنزوله عليك بالوحى مستعمل بقوله سبحانه اياه وشاربه
الى ما ذكره مقال في سبب معاداة اليهود لغيره صل عليه السلام وقوله لا نزل كتابا به
عنه لكل واحد من قوله فقد خلق او كثر على البدل وتصوير الاحتمال الثالث ان من عداه
فله وجه وسبب عنده لانه نزل القرآن مصدقا لكتابهم فكان برأيه على نبيك وشا
قويا على صدقك وحقيقته اركت بهم كبروت ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم هذا
الامر الذي يكرهونه **ول** وفيه محذوف اى ليس بذكره لا بنفسه ولا بما يقدم مقامه
ولم يرض به لانه اذ الكتاب لما هو خلاف الاصل بالاضافة تدعوا له ولانه على تقدير
ان يكون الجواب فليت غيبا يحتاج في ربط قوله فانه نزل بما قبله الى تكلف على
تقدير ان يكون الجواب فهو عدوى وانا عدوى كون تكرار مع قوله فان لسه عدوى كما
قال في تحرير المصادر اى بعد ما قرر ان تقدير الكلام من كان عدوا لغيره فلا وجه لعدا
او ظنها وجه وان المذكور في مرض الجراء ليس جراء على الحقيقة بل هو سبب الجراء وان
الجراء المقدر مستعمل ليعلم ان مضمون الشرط سبب ليعلم الجراء وانه عدا رتبة فان
قبل هذا المقدم ايضا لا يفيد سببية مضمون الشرط لمضمون الجراء وهو ان نزلت
يحل على سببية لاجب ومضمون الجراء كما في قوله تعالى وما يكمن من نعمه فمن الله تعالى
اما ان لا يفيد سببية فمعلوم ان معاداةهم لغيره ليست سببا لكونها موجهة او غير
موجهة فانها انما تكون موجهة اذا حصل سببها وغير موجهة اذا لم يحصل سببها وتزوير
جوابه ان الشرط لا بد ان يكون سببا اما لنفس الجراء كما في نحو ان تاتي اركم فان
الاتيان سبب للاكرام واما الاخبار به كما في قوله تعالى وما يكمن من نعمه فمن الله فان
تلبس النعمة بالعباد ليس سببا لكونها من لسه عدوى وان كنتم كلها من لسه سواء
تلبس باحد او لم تلبس بل تلبسها بهم سبب لان تحبها على المنصف وتقول انها
من لسه تعالى وما نحن منه من الآيات من هذا القيل فان معاداة احد لغيره صل عليه السلام
سبب للاخبار بان يقول كل عاقل سمعها لا وجه معاداة اولادها ووجهه الجراء
في مثل هذه الصور يقول قول القائل المقدر ولما بين لسه ان حكم معاداة جبريل مخصرصة

مخصرصة ما هو من حكم معاداة لسه وعبادته فبين فقال من كان عدوا لسه ولله
قوله فان لسه عدوا لكل من فبين ان من عداى واحدا من اولاد لسه فقد كفر
له في مقابلة عداوته اياهم بالعلم ضرر لسه وهو عداوة لسه لان عداوته اياهم
لا توارث فيهم ولا تنفع ولا تصير لهم تخاف عداوته كما اياه فانها توارث الى العذاب
الذي لا يموت الا بهم الذي لا يضر اعظم منه **ول** ارادوا عداوة لسه لاجاب عما يقال
العداوة للشيء وطلب الاضرار به لخصا وطلب نزال المصا ربه على منسوخ بالضرر
فما معنى قوله تعالى من كان عدوا لسه واما عداوته لسه والرسول فصح ان الاضرار
عليهم جائز لكن عداوتهم لا توارث فيهم لغيرهم عن الامور المباشرة فيهم واجاب عنه وجوب
الاول ان عداوة لسه مجاز عن مخالفة عداوتهم القيام بها عنه وعبادته وبعد
من التمسك بذلك شبهة مخالفة لسه كما ذكرنا ههنا القيام بها عنه ومثال امره والاشهاد
له بعد اذ العداوة لصاحبه فاطن عليها المشبهة به لعل ان لم يمتد وان في ان لم يرد
بيان حكم معاداة المتقين من عباده الا انه اقتضى الكلام بذكر عداوة لسه تهديد لكرههم
وتعظيم لهم وبيان الفضل منزلة لسه كما بايها ان عداوتهم عداوة لسه تعالى
وتعظيمه قوله تعالى انما جوارا الذين كفروا لسه رسول الله وقوله ان الذين يؤذون لسه رسول
فان المراد بالآيتين بيان حكم مخالفة عداوتهم لسه تعالى وانه لا يخفى ان مخالفة رتبة
والاذية عليه كما وكذا قوله تعالى واعدوا لسه من شئ فان لسه لسه رسول الآيات
صدر مصارف خمسة بذكره كما تطلب لهم لا لبيان انه تعالى من جملتها **ول**
واخرها والمكان بالذکر جواب عما قيل لما ذكر المشكوك ولا يخرج هذا المكان حكمه فافيدة
افرادها بالذکر واجاب بان افرادها بالذکر فافيدة الاولى ان فيه دلالة على فضلها
وعلوها في رتبة الشان الاحث صادرا كما انها من جنس غير جنس المشكوك فان الشك
في الوصف قد ينزل منزلة التعاقير في الذات كما في قول ابي الطيب فان تفتق الامام وفت منتم
فان المشكوك بجنس الغزالي اى المشكوك لا يرد من لسه ولا فيه من الخصم اى لا توجد في
الدم والآية التسمية على ان معاداة الواحد لكل سوا في الكفر وموداه فانه كفى
بذكر المشكوك بما يتوهم ان عداوة جميع المشكوك سبب الكفر لعداوة الواحد منهم فلما افردوا بالذکر
اندرج الهمم وعلم ان من عداى احدهم مكانه عداى الجميع في انه كما فروداه الفائدة
مبينة على ان لفظ الواحد العاطفة في الآيات مكان النسوية كما ان الشك في لسه وان
المعنى من كان عدوا لسه او مشكوكه او رسوله او جبريل او ميكال صار كما فراد لسه كما

بيت

عدو ولا فرق وقد ذكر الامام ان اهل التفسير اختلفوا في ان الواو في الآية اهل بي معنا او بمعنى
او والله ان المحاجة التي وقعت بين اليهود ورسول الله صلى الله عليه وسلم فيها والآية انما
نزلت بسببها فلا جرم نزلت على اسمها **اول** ووضعت الحاء موضع الضمة ليعني ان مقتضى الكلام
ان يقال فان الله عدو لهم الا انه عدل لا قوله للفرق ليدل على انهم كانوا قرون بهذه
العداوة وانما نزلت على عادتهم لاجل كذبهم فان بناه فم على التثنية يشترط ليعني ان مقتضى
وقرأنا مع ميكان في سورة كسوف من غير يا ميكائيل وابوعز و يعقوب وعاصم في رواية
حفظ ميكان في سورة كسوف ولا يا ميكائيل ونظائر وباقي التواتر السبعة ميكان في سورة كسوف
ميكائيل وهي قراءة المحققين في النظم عليها رواه قراءة شاذة وهي ميكان ميكان
وميكان ميكان وميكان ميكان فهذه ست قراءات ولم اجد ماخذ التواتر السادسة
والسبع في الاوزان المذكورة بل من العزلة كما هو باب التفسير فان عاونه اذا اراد
ان يوضح بوزن كلمة يبدل همزة بالعين كما اورد في المفصل في لغات كافي كاربوزن
كاف وكافي بوزن كعب وكافي بوزن كعي وكافي بوزن كح قال الامام الرازي من الآيات التي
التواتر الذي لا ياتي بمثلها من التواتر في بعض النسخ **اول** وقال بعضهم لا تمنع
كون التواتر في الآيات التي التواتر مع سائر الدلائل والمجربات التي اوضح الله عز وجل
فيها امر النبي ثم نزلت على الله ومبتمني الموت وشباب الخلق الكثير من الطعام
وتبوع المار من بين صابله وتشفق القوم قال القاضى والادوية تخصيب القرآن لان
الآيات اذا قرئت في التفسير كانت خصص القرآن والتوجه في تسمية القرآن بالآيات
ان الآية هي العلامة الدالة والباطن القرآن لما كانت محجزة والاله كمال فصاحتها وباطنها
على كونها من عند الله وحقيقة امر النبي ثم وصدقته في دعوى الرسالة ووجوب تصديقه
والاتباع به كانت آيات وخصات الدلالة على ذلك والآن العبارة عن تحريك الشيء
من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام
لما نزل من الاعلى الى الاسفل بالرسالة واخبر به سمي ذلك انزال **اول** اي المتروك
من الكثرة يعني ان الام في الفاسقون بجنس الكثرة وان الفسق مستحق في الكثرة كما قيل لا
الفاسقون في الكثرة فدل ذلك على كونهم في غاية العتو والعتال بليل ما روي الحسن البصري ان
الفسق اذا استعمل في نزع من المعاصي وقع على اعظم ذلك النوع كقوله كان ذلك المعصية وغيره
فاذا قيل هو فاسق في الشراب او في الزنا دل على انه متروك في ذلك واكثر اطلاقه فذلك
فسر الفاسقون بالمتروكين من الكثرة واستشهد عليه بقول الحسن فان معنى ان هذه الآيات

لما كانت بيته طاهرة لا ينفذ بها الا الاك في الذي يمنع في الكثرة في الفاسقون وتجاوز عن
الذي عرف بالفسق والفسق في الاصل الخروج عن الطاعة اما بالمدول عن اصل الدين
واما بالمدول عن بعض الطاعات والتكاتب كبيرة ولذلك قال في الفاسقون عن ابي
وقال فيمن جري المحصنات واولئك هم الفاسقون وقال ان الفاسقون هم الفاسقون
فبين الفاسق والفاسق بون بعيد والكلمة بالآية قد تكون محمودة من العلم بعقوبتها وقد يكون
يخبرها مع جهل بها فالمدول بالكثرة بالآيات ما بينا دل على الوجهين **اول** تقديره كقوله
بالآيات البينات وكلها عاهدوا عهدا بنذون فان كلما نصب على الظرفه والعالية فيه
نفسه ولعليه بنده قال في معنى الواو في ذلك عند سيبويه واو عطف على عطف
الاستفهام لانها **اول** وقال الفاسقون الواو زائدة وقال الكسائي هي وجرحت الواو منها
ولا قياس لهذا القول انتهى **اول** ولا وجه لتول الفاسقون لانها لا تخرج صفة معناه لا يجوز ان
يحكم بالزيادة فان قلت قول سيبويه لا وصفه من بانهم فاسقون في الكثرة متروك
انكر عليهم في هذا القول وفي نقصهم عند الله ارا كثره عهدا بعد عهد فانه لا يخذ منهم من
ابايم يشاق فنقصوا كما بينه في الآيات المتقدمة من نقصهم اليهود والنصارى حال
وكذا انهم عاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفوا به فانه عاهدوا على السلام عليه
لواجابهم عما سألوه امتوا به فاجابهم عن ذلك بيمينهم وقرنها انهم قد عاهدوا على السلام
على ان لا يميزوا عليه احدا من الذين فنقصوا ذلك واعادوا عليه دم قريش يوم
المخندق حتى جري على بني قريظة ما جري وكذا على بني النضير فكانت آراؤهم تسليمة لرسولهم
عند كونهم با انزل عليه من آيات الدلالة على نبوته وعلى صحة شريعته بان ذلك ليس بسد
منهم بل آيات القبايح وارتكاب الرذائل سجية وعادة لهم واسلا فم حيث بنذون
منهم العهد كلما عاهدوا اي بنده ارا كثره **اول** على ان العهد الا الذي استقوا وكلما عاهدوا
اي على تقدير ان كون كلمة او عطفة للنفس الذي بعد ما اعني بنده المقيد بالظرف قبوله او كلما عاهدوا
عهدا على صفة كقول الذي هو الام في الفاسقون بل من ليس له جانب الحق فان النظر الى جانب
اللفظ يمنع العطف المذكور لا استقامه ووضع صريح النفس بعد الام ولا من الوصول فانما دخل على
في صورة الاسم ولا تدخل على صريح النفس ولا استقامه تقدم ما في حيز الصفة على الوصول فان
الظرف من حيث كونه معمول النفس في حيز الصفة وقد قدم على عامله والمخذورات في وقت
كان لازما على تقدير النظر الى جانب الحق ايضا الا انه اعقبت بما وعلى ان الوصول غير
بصورة عرف التفسير الذي لا يمنع التقدم كما قال ابن الجوزي في قوله في حيز الحق

في كماله ان صحين ان قوله كما متعلق بالصحين لان المعنى عليه والالف واللام لا يثبت
صورة الحرف المنزلة 9. ومن الكلمة صارت كثيرا من الالف واللام التي لا تمنع التقدم وقال المزني
واولها في قول الخاسي فتي ليس بالاضى لا وفي معيشة ولا في بيوت الخي بالمتخرج بناء
ما ذكره ولا يرد ان يقال ان كلمة او لكونها للشك كيف يصح وقوعها في كلام من
يستعمل عليه الشك لا قيل ان في مثل هذه الموضع يفيد تساوي الالف في الوجود
من سند اليه مع ان الثاني بعد وليق بان لا يقع يجعل على انها بمعنى بل فان او قد تكون
بمعنى بل كما في قوله بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورها اوانت في العيون الخ
وقال سكا وارسلناه الى الف او يزبدون اي بل يزبدون وبل انت ابلغ وقد قامت
القرينة لها على كونها بمعنى بل وهي قوله سكا بل اكثرهم لا يزبدون ترقب الى اللفظ
فلا غلط انبت اولاهم فاستقرت بالثبوت في الكفر ثم اضر عنه بقوله وكل عاهدا
عهدا بنده فزبن منهم ثم اضر عن هذا في ما هو غلط منه بقوله بل اكثرهم لا يزبدون
اي الكفر بنسبة اليهود مصدر من قبل منهم فقط بل اكثرهم كما فزبت بذلك والنزول المذكور
ليس الا على من علم بل هو اكثرهم وان الزم الذي بنده جهارا وان كان الاصل
منهم الا ان اكثر من لم ينسب جهارا فهو ما بنده خفا اكثرهم ما بندين كما فزبت
بالنسب فعلى هذا يتحقق الجمل انطما ما جده قال الراغب ثم بين ان عادة اكثرهم ان
لا يزبنوا تنبها على ان اكثرهم وان لم ينسبوا والهد جهارا لم يحصل منهم الايمان الذي
هو مرفه ما يجب معرفته وفعل ما يجب فعله بل اقتصر على ظاهري القبول الذي لا يثبت به الحقيقة
ول لكنه يغلب فيما يشي وعلى ذلك قول الشافعي كذا نكحتم من نكحت
وقيل صبي منبذوا ذوالقته انه فسيحة والطرح اكثر ما يقال في المبطل وما جرى مجراه
قال الامام بنده الهد والكتاب مثل لركم واعراضه عنه مثل ما يرمى به وراي الظاهر استغنا
عنه وقلة التفات اليه **ول** تصدق لما منهم اي من الاعتقاد بنبوة موسى عليه السلام
وبوجه التورية فان كل واحد من عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام كان معتقاً بذلك
ومصدقاً له وان كل واحد منهما كان مصدقاً لما منهم من الكتاب في وجوب التوحيد والايان
بالرسول كويدن بالآيات البينة والمعجرات الباهرة واصول الشرايع ومختلف ان كون
المراد بالرسول المصدق هو محمد صلى الله عليه وسلم فانه مصدق لما منهم من التورية بمجرد
مجيشه من حيث ان التورية بشرت بمحمد عليه السلام وبينت نوته واوصافه فلما جاءهم
على النعت الذي نعت به في التورية ووافي نعتة لما ذكر فيها كان مجرد مجيشه مصدقاً لها **ول**

ول لان كثرهم بالرسول المصدق لها جواب عما يقال كيف يصح ان يكون المراد بلس
الذي بنده التورية وهم ما بنذ وما بل كما نواستمكن بها واذا عني بانهم كيف
يتمسكون بها والحال ان الكلمة بالرسول المصدق لها كثر في حكمها الذي يصدق الرسول
اياهم **ول** وقيل مع الرسول اي وقيل يعني بلس لئلا يتوهم مع الرسول المصدق وال
القرآن وانما سب لقوله سابقا كجسدي محمد عليه صلواته وسلامه ان يقول هو القرآن
والانجيل وفي بعض النسخ كالتزان بدل قوله وهو القرآن فلا غبار في المراد بقوله سكا من
الذين او تووا الكتاب من اوقى علم الكتاب من يدرسه وحفظه بلس انما وصفهم
الكتاب حيث قال كثرهم لا يعلمون فان ذلك لا يقال الا لمن يعلم فقلت الآية على انهم
بنذوه عن علم ومعرفة وقيل المراد به من يدعي التمسك بالكتاب ولو من سوا علماء ولم يعلم
والاقرب ان يكون المراد بلس هو التورية لوجهين الاول ان النسب لا يعقل الا فيما كان
ما خذوا متمسكا به سابقا ولو من بعض الوجوه واهل الكتاب آخذون متمسكون بالتورية
في الجملة فيتمسكوا بالنسبة اليهم بخلاف القرآن فانهم لم ياخذوا ولم يلتفتوا اليه اصلا
تلكيف يصح ان يقال انهم بنذوه وان في انه سكا قال بنذ فزبن من اهل الكتاب ولو كان
المراد به القرآن لم يكن تخصيص التورية معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن كذا في كثير
وان حمل على القرآن فكونه منبذوا متروكا كما هي في حقهم الا ان النسب من حيث كونه مقتضيا
لكون المنبذ مسبقا بكونه ما خذوا في الجملة يحتاج في اعتباره كونه ما خذوا لهم والا في توجيه
والوجه فيه انه جعل لزوم التلقي بالقبول بمنزلة الاخذ كما اشار اليه صاحب الكفاية
بقوله وقيل كتاب القرآن بنذوه بعد الزم عقبة بقوله **ول** مثل لاعراضه عنه
راسا اي يعني ان قوله بنذ كتاب لسه وراي ظهورهم من قبيل الاستغارة التثنية حيث
شبهه تركهم كتاب لسه واعراضه عنه كحال شئ يرمى به وراي الظاهر وانما مع عدم الالتفات
وقلة التفات اليه ثم استعمل على سبيل الاستغارة ما كان مستعملا سكا وهو النسب وراي
الظاهر قال الامام الواحد يلع لكل من اخف بشئ ولم يعلم به انه بنذوه وراي الظاهر وقال الشافعي
هو بين ايديهم ترواوه ولكن بنذوه العمى به وقال سفيان بن عيينة ادرجه في الحرير
وهو الذي يباح وخلق بالذهب والفضة ولم تكونوا حلاله ولم تخرموا حرامه فذلك النسب
ول كلالهما على ان بنذ الكتاب ليس على حقيقة وانما المراد به بنذ العمى به والعمى انما ينسب
وراي الظاهر بطريق الاستغارة المذكور وتفسر بهما بذلك معني على ان المراد بلس التورية
كما هو الاقرب المختار **ول** علمهم به رصين انفس علمهم بكونه كتاب لسه في استغارة قوله

كانهم لا يعيرون فان ذلك لا يقال الا في حق من يعيرون واما كون ذلك العلم رصينا حكما كما
على وجه الاتقان فانه يستفاد من وضع الخطا في موضع المصغر حيث قال من الذين اوتوا
الكتاب موضع منهم فانه يدل على انهم يتدارسونه فيما بينهم فيستحكم بذلك علمهم ودلالته
على رصانة علمهم كون التوراة كتاب الله ظاهر واما دلالته على رصانة علمهم كون التوراة
كلام الله تعالى وكتابه في انهم لما تدارسوا التوراة ووجدوا فيها نصوص محمد صلى الله عليه وسلم
ثم انه لم يبعث وجد واما فيه من النصوص موافقا لقوله ولقد انزلنا اليك آيات بيانا
اى قوله بل اكثرهم لا يؤمنون وانما نية قوله ولا جاءهم رسول من عند الله الى قوله كانهم
لا يعيرون وجعل النبي معطفا وفي بعض النسخ جيل اليهود يقال جيل من الناس اى صنف
منهم الترك جيل والروم جيل **ول** وقرنه جابهم وابنه عموه وهو التوراة ما فيها
من الدلائل الدالة على حقيقة ما فيها من الاحكام التي منحتها بفضله محمد وموافقته وما
انزل الله من القرآن فانه سألنا اهلها فيها تلك الدلائل كان ذلك كالعهد منكم من
التوراة بسبب شتمها عليها فصاحوا لليهود بهذا المعنى الجازي اليه سألوا في التوراة
ايضا وتلك الدلائل لما كانت بحيث ترجب لكل من ينظر اليها ان يقبل عدولها جملها كانهم
قد قبلوا وعاهدوا عليها فصاحوا بذلك كالعهد منكم مع الله تعالى مع التوراة فذلك
اسندت اليهم المعاهدة حيث قيل وكلما عاهدوا عهدا وايضا اسند اليهم النبوة المقصود بها
الاخذ بالهدى في الخلق قال الراغب وقد دلنا بالآيتين على ان جيل اليهود نزلت فرق بين
جابه وابنه العهد وقرين لم يجابهوا بذلك بل لم يؤمنوا به وهم اكثرهم وقرين اقر
حكم الكتاب عا وافضوا في حكم اليهود وهذه القصة عجيبه الشأن فاذا وافق الحق
غلبة اقر جاهل غير عالم بحكمه وهو المشرك الذي لا يدوا واهله وايه عنى بقوله وكلما عاهدوا
عهدا بنده فرق منهم وجاهل عالم بحكمه وهو المشرك وايه عنى بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون
ومعنا بنده جاهل وايه عنى بقوله بنذ فرق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراوا
ظهورهم كانهم لا يعيرون ووصف هذا النبي بان حكمهم حكم الجاهل من الذين هم فرق المصونين
بانهم لا يؤمنون وكل من وافق الحق لا ينفك من لائق لم يقنع به حتى ذكرنا ما انتهى
تحقيق الراغب الله وان وكل من وافق الحق لا ينفك من لائق لم يقنع به حتى ذكرنا ما انتهى
او تشبهها الشياطين بيوت ان قوله ما تتقوا محتمل ان يكون من التوافق كما في قوله صلى
يتكونه حتى لا ادنه وقوله فالتاليات ذكرنا ويحتمل ان يكون من التوافق وهو السبع كما في قوله
والقران اذ لا تقول عورت الرجل انوه تورا اذ اتبعته وقيل تارة يقال في اتباع الغير اما بالجسم

جيل

بالجسم واما بالحق وتارة يقال في اتباع الكلام اما بالقرائة واما بالتدبر لحناه **الاول**
تارة مقصد ران كفى توافق واختلاف في الشياطين فيقولون ان الشياطين اذنوا في الجحيم وبقول
الاكثرين وقيل شياطين الانس هو قول المتكلمين من امة الله وقيل هم شياطين الانس
واجن مسام الذين مخلوق على شياطين الجن فقالوا ان الشياطين قبل عصر عيسى عم
غير ممنوعين عن صعود السماء وانما احتوا بعد رغبة الى السماء عن السما والى امة
والسوسة والسابتة وبعد خروج نبينا عليه الصلوة والسلام منعوا عن الصعود وكانوا
يصعدونها ويسمعون السمع ثم يهبون ويصعدون الى ما سمعوا كما ذيب يلقونها
ويلقونها اى الكهنة وقد دونوا في كتبهم وبنوا بيوتها ان من كان ذلك
سحر اثمها الشياطين وتبجعه بعض الناس وتعلموه منهم فانه كما سحرهم بسبب
عم حتى كانوا بين ظهر البشر ظاهرين التوراة السحر على بعض من كان في عهد سليمان
وعلمهم ولم يكونوا يظهرن في حق العامة خوفا من سليمان فلما توفي عم ذوقوا ذلك
عن سليمان وم بعد وفاته وادعوا انه علم سليمان الذي به ملك ملك وسحره ما سحر
من الجن والانس والريح التي تجرى باجره وامر وان من ان يخلع فانكم عليهم علماء
بنى اسرائيل وصلى وهم وقالوا ما فعلنا ان يكون هذا من علم سليمان واما الكهنة
فقالوا هذا من علم سليمان وانه كان ساجدا فقبوا على تعلمه ورفضوا كتب انبيائهم
ايضا والرباسه الدنيا وفيها على ثواب الاخرة وسعادتها وعلوا به الى عهد سليمان
صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية فمالهم وردوا عليهم فيما زعموا انه من علمهم
وانه كان ساجدا وانهم راوا سليمان ساجدا مما زعموا فان كونه شياطينا في كونه ساجدا
ما فراد اليهود ما يكونون يهود بنو بنو الله السلام بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك
العظيم بسبب السحر وان قوام ملكه كان به **ول** في ما تتقوا شياطين على ملك سليمان
اى زمان ملكه مبني على انهم قد نوه وتعلم في زمان ملكه وقيل ان الشياطين اتبعته
كتبا من السحر ثم افشته في اناس من علمه اياهم فلما سمع ذلك سليمان تتبع تلك الكتب
وجعلها في صندوق ودونها تحت كرسيه كراهية ان يتعلمها الناس وان يتقوا
بها فيها وقال لا اسمع احدا يقول ان الشياطين تعلم الغيب الا ضربت عنقه فقامت سليمان م
وذهب العلماء الذين يعرفون سليمان ودفعته الكتب وخلف من بعدهم خلف عرفت الشياطين
الى تلك الكتب فاستخرجتها من مكانها وعلوا ان من اخبر بهم انه علم كان سليمان يكرهه
فبأه لسه تارة من ذلك على لسان نبينا عم بقوله وما كتم سليمان ولكن الشياطين كفروا

٤٤

بكتب السحر وتعليمه والعمل به فان ذلك من يعمون الناس السحر في محل النصب على انه حال من غير
وانما الذين حملوا على شياطين الناس ولكن روي في الخبر ان سليمان كان قد دفن كثير من
العلماء التي خصه الله تعالى بها تحت سربير ملكه خوفا على انه اذا ملك الغياهم منها يبقى ذلك في
فلا مضت مدة على ذلك توصل قوم من الفقيين ان كتبوا في خلال ذلك شياطين
السحر تا سب تلك الاشياء ومن بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على ذلك كتمت او هو
الناس انه من على سليمان وانه كان يعمل بها فيها وانه ما وصل اليه ما فيه من الملك الاسباب
هذه الاشياء فهداها ما يتوخى شياطين على ملك سليمان اي ما يكذبونه في حق ملكه فان كلمة على
اذ اتلفت بالقول وما في معناه يراد به الكذب قال سفيان الثوري في قوله تعالى انك لا تعلم
مقروا على الله بالحق فاذ قيل لا اعنه فهو مقصد واذ قيل لا اعنه فهو مقصد واذ قيل لا اعنه فهو مقصد
الغالبون بهذا الوجه على ف والقول الاول بان شياطين يعمون لو قدر و اعلى تفسير كتب
الاشياء وشرايعهم بحيث يبقى ذلك التبريد مخفيا فيما بين الناس لا ترفع الالوهة عن جميع
الشرايع وذلك ليعلموا ان الطعن في كل الاديان فان قيل اذ جوزتم ذلك على شياطين
الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن فقل الزوق ان الذي يفتعله الانسان لا بد
وان يعلم من بعض الوجوه واما لجوزنا مثل هذا الافتعال من الجن وهوان يبريد في كتب
سليمان مخط مشي خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبتغي مخفيا ولفظي في الطعن في جميع الاديان
كذا قال الامام في تفسيره الكبير **وله** اي عهد اي عهد ملكه على حذف الحذف وكون العهد
بمعنى الوقت والزمان وفي الكشاف على ملك سليمان اي على ملكه وفي زمانه وقال الخليل
السعدي زاني نور لسته مرقده يعني ان الكلام على حذف الحذف وان كلمة على ليست صفة النيران
بل من قولهم كانت هذا على عهد فلان اي في وقته وزمانه انتهى كلامه يريد ان كلمة على في
الآية بمعنى في بناء على ان الملك ليس ما يصح ان يقع عليه شيء وكذا العهد المقدر لا يقع
عليه كما يقع على الاستعداد فذلك جعل على بمعنى في اللاحقة على الزمان كما يكون بمعنى في
اللاحقة على المكان في قولهم قرأت على المنبر فنكون المعنى وابتغوا متوخى الشياطين على الناس
في عهد ملك سليمان وفي زمانه **وله** وتوكل حكاية حال ضيعة بان يقدر الفصل كما هي المشغوب
واقفا في الحال ليستجيب مخاطبته والافالمقام يقتضي ان يعان وتعت الشياطين **وله**
تكذيب ليس زعم ذلك اي لمن زعم ان سليمان كان يعلم السحر ويعمل به وانه سحر الكائن
والجن والروح كذبهم بقوله وما كرم سليمان اي وما سحر سليمان ولكن شياطين سحره وادعبر
عن السحر بالكفر لان مباشرة بعض انواعه كمن كان لراد من الشياطين اتباعهم من الناس

نكروهم

فكفرهم بمباشرة السحر واستحاله كما هو لان عقائد السحر دينية ونسبة ذلك كما في نبي الانبياء
عليهم السلام كمن مع ان مباشرة بعض انواع السحر كمن السحر ايضا وان كان لراد منهم الشياطين
محصلة فهم وان كانوا كما را قبل مباشرة السحر وتعليمه ونسبته الى سليمان فقد اكدوا
بذلك كمن كرمهم اي ازادوا في حقه اسباب الكفر في المستقبل فان كل واحد من
هذه الاسباب موجب للكفر فمن كرمهم من سبب الكفر ثم تحقق منه سبب آفة
فان كونه بصاف في المستقبل مصافا في مجموع السببين وان كان قبل تحققه مصافا
اي السبب السابق **وله** اغواوا وضلالا لا لا فيد كمن كرمهم في حال تعليمهم السحر احتج الى
ان يا اول التعليم يكون له قصد الاغواء والاضلال ليصح تطبيقه فان كرمهم وتعليمهم السحر
يرجع للكفر **وله** حال عن الضمير في كرمهم وقيل استيتف على سبيل التعليل لانه لو كان
الشياطين كرموا والاحتجاج الى ان ويل المذكور اظهر **وله** بالستان في تحصيله
بالشوق الى الشيطان بان يلفظ بكلمات من الشرك ما هو الشيطان مستعينا
وحتاج في توضيح هذا التبريد الى مقدمة وهي ان اجرامهم المكلفه ضربان جسماني محسوس
وروحاني مستول فلما ان الجسماني بالقول المثلثة اقام خير وشبهه ومتوسط بينهما
كذلك الروحاني فاجتنب الروحاني الارواح المحسوسة وهي الملكة والشهوات شياطين
الجن وامتوسط مؤمنوا الجن كمن نزل فيهم سورة الجن ولما كانت الملكة لا توصل ولا
تفادون الاخبار والناس في كل مثاله نهي وكل ناسك نهي متشبه بهم في الملوحة على
العباد و التوقب الى الله عز وجل بالفصل والقول كذلك الشياطين لا توصل الا في
الاشارة والناس من كل مشرك حيث عابد الشيطان معاذ الرحمن ولذا قال بعض
اهل اوسنم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اشتم قال ومن عيش عن فكر
الرحمن فيض الشيطان فلوله قرين وقال شياطين الناس الجن يوحى بعضهم لبعض
زخرف القول غورا **وله** وبهذا تميز السحر عن النبي والوحي اي ويكون السحر
لا يستتب اي لا يتبين ولا يستقيم الا لمن يتبع الشيطان او هو حجاب جهل عن
الحق والمعتدلة لتاثير السحر في قلب الاكعيان وتغيير الاشكال والالوان حقيقة واما
الوجوه وتمويه وتحويل الحقيقة له محتجين في ذلك بانه لو امكن للسحر ان ياتي بما
لا يستقل به الانسان من الخوارق لتعد الاستدلال بالمعجزات على النبوت اذ لا يمكن
لنا ان نقطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على ابي الانبياء صدرت عنهم
بما يبذلها كما اباهم وانهم اتوا بها من طريق السحر بمونة الشيطان واذ امكن الاستدلال



بالمعنى على صدق الاشياء فباي طريق يتوصل الى معرفة صدقهم وايضا باي طريق يتم تصديق
الكلمات من السحرة الكفار واذ اثبت ان السحر لا يستتب الا من كل مشرك حيث
في نفسه شريك في طبيعته متدنس في بدنه فلذلك قيل اكثر من يعمل السحر بهم اليهود وعدة
الاصنام وحيث ان النفس وانهم لا يعلمون الا في الاكمنة المقدسة وعلى الهيئات القبيحة وان
سحرهم متى قوبل بالاستعاذة بالله سبحانه وبذكره بطل سلطانهم واما ما كان من
الاشياء والاولياء فلا يكون الا من هو من مخلص بآياته مقدس في نفسه خبير في طبيعته
ظاهر في بدنه ويزداد ما كان منه بازياد وتوهم له لسه فقد استبان النفس
بذلك واصحى الاشكال وايضا يفرق بينهما بان الانسان لو ادعى النبوة وكان
كاذبا في دعواه فانه لا يحوز من له تعالى ان يظهر هذه الخوارق على يده فلا يحصل
التبليس بل الحق وببطلان واما اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء في يده فان
ذلك لا يقضي الى التبليس بل على ان الحق يتم من يبطل عما ان الحق يحصل له هذه الاشياء
مع ادعاء النبوة وببطلان لا يحصل له هذه الاشياء مع ادعائها وفي الحاشية السعدية
السحر هو اوله النفوس الخبيثة لافعال واقوال يترتب عليها امور خارقة للعادة
ولا يروى خلاف في كون العمل به كفا او عده نوعا من تلك المعاني الا ان كان لا يباين
ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه انتهى كلامه وروى عن ابن قاضي سماويه
انه قال قوله لا يروى خلاف في كون العمل به كفا او عده نوعا من تلك المعاني الا ان كان لا يباين
قد روى عن الائمة الخبيثة ان السحرة لا يكف بكونه ما يعتقد تأثره وعن الشافعي
لا يكف ما يعتقد مباحا واذ كان العمل به كفا او عده نوعا من تلك المعاني الا ان كان لا يباين
عنه ليس بكنم وجوز اهل السنة ان يقدر السحر على ان يطير في الهواء ويقب
الانسان حمارا والحمار انما الا انهم قالوا ان السحرة تسمى هو الخافي لهذه
الاشياء عند ما يقع ذلك في رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون
المؤثر فيها هو الفلك والنجوم فلا وقد زعم بعض السحرة الاقدمين ممن يعبد الكواكب
ويزرع انها هي المؤثرة لهذا العالم ومنها يصدر الخيرات والشدة والسعادة والخساسة
وهم الذين بحث ابراهيم عليه السلام ببطلان ما قلتم ان المؤثر فيها هو الكواكب واما ان
السحر على الاستعاذة منها وليس بشئ بل المؤثر الخافي الذي يري الذي بيده ملكوت
كل شئ الا ان الاثر ايضا في العبد اذا جرى له العادة بتخمين تلك الاثار عقيب
تلك الافعال في الضمان والوزر ونحو ذلك ونعم من يزعم ان ما يترتب على السحر من الافعال مستنة

مستند في النفس واقع بانها وايدوه بان التصورات النفسانية مباديها وقوية لحدوث
الكليات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة ارجح حتى يتفرغ عليها فايده جليده كما حكى
ان بعض الملوك عرض له فالحج فاعينى لاطباء من اوله علاجه فدخل عليه بعض الحكماء فبينما على
غفلة منه وشأنه بالشم والقروح في العرض تشتد غضب الملك وقهر من ارادته قوة
اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزال تلك العلة المرغمة والعارضنة للملكة
واذا اجاز كون التصورات النفسانية مبادي لحدوث الحوادث في البدن فباي سبيل
من كونها مبادي لحدوث الحوادث الحاصرة عن البدن لاسيما اذا كانت قوتها مجردة
عن التصرف بهذه اللذات البدنية والانعطاع عن المألوفات والمشهيات وتقبل الغذاء
والانعطاع عن مخالطة الخلق وعن الاحوال الجسمانية والاقبال بالكلية على عالم الصفا
والارواح فانها حيز وادائها لها دناسيتها بالارواح السماوية فتتقوى
على التأثير بحسب اتصالها بها من غير ان يستعين في افعالها بالالات والادوات
مخلاف ما اذا كانت ضعيفة بالاشتغال ببعض اللذات وتخصيل الشهوات فلا يكون
لها حيز تصرف الا في البدن باستعانة القوى والالات فان النفوس الناطقة اذا
صارت صافية عن الكدرات البدنية صارت قابلة لاوارادها فيصير من الارواح
السماوية والنفوس الفلكية فتتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتتقوى على
امور غريبة خارقة للعادة وقد جمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة
واجتمعت على ان الدعاء والسحر الخافي عن الظن النفساني في قبيل البركة عدم الاثر
فدل ذلك على ان العلم والنفوس انما راء ومنهم من يزعم ان ما يترتب على السحر من
الافعال يصدر عن النفس بالاستعانة من الارواح الارضية وهي الجن فان الجن وان
انكره بعض ائمتنا فمن من الفلاسفة والمتكلمين ان الكافر الفلاسفة انكروا القول
الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة
فأخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم وقالوا اتصال النفوس
الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية وحيث تحصل الرقى وتخييل
بعض الادوية وتجردها عن بعض لوفاتها الا ان القوة الحاصلة للنفس لسبب اتصالها
بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح
السماوية فان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة
الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطر والسبحان بالنسبة الى الرعية وهذا النوع من السحر

٤٤٤

انكر الجن تصلي

المسمى بالبرسيم وعمل استخراج الجوز وهو اذ يقولون يستعان في تحصيله ومن انواع السموات
والاخذ بالعيون ويسمى الشفيرة وهي على رجل اسمها شعبة ذرة ومبتاه على تقطيط
البصر فان الشفيرة اذا فزع يظهر على شئ يشغل اذنان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه
حتى اذا استقر غم الشغل بذلك الشئ عمل شئ آخر مسرعة شديدة فيسقط ذلك الشغل فظنوا
بتعاون الشيطان احدثها استعمال بالاذل والثاني في سرعة الايمان بالكل الشئ روح
يظهر لهم شئ آخر غير المتظنون فيستجيبون منه جدا وهو اذ يقولون واما ما يتوجب من اه والمواد
بقوله لم تشعب ياخذ العيون انه ياخذ عيون الناظرين ونواظرهم ويحذرها اذ في غممة
التي كمال لظهورها ومن انواع السموات الاعمال الحسية التي تظهر من تركيب الآلات المركبة
على النسب الهندسية ونحوها مثل فارسين يعشقان فيقتل احدهما الآخر وكفار من طغى
فوس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بوق من غير ان يسمعه احد من هذا
الباب تركيب صندوق الساعات وعلم في الانتقال وهو ان يحرق عظميا بالة خفيفة
وهذا النوع لا ينبغي ان يبد من باب السموات لانها اسباب معلومة بيقينية من اطلاع عليها
قد رعبها الا ان الاطلاع عليها كما عن غير الاطلاع عليها الا انه في بعض الامور ولا يجرده
اهل الظاهر من باب السموات وكان سحر سحره فزعون من هذا النوع وتسميته سحر من كليل
البحر كما اشار اليه في بعض انواع الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يحرق في طبا
بعض الادوية المبجلة المزيلة لبعض خرداغ الحمار فان الانسان اذا تناولها يولد عقله
ويقل فطنته ومن انواع تلميع القلب وهو ان يدعى السحر انه يعرف لاسم الاطراف
البحر بطبيعتها وينفذ دون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السحر مع ذلك فكيف
الفضل قليل التمييز اعتقده حتى وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخوف
واذا حصل الخوف ضعفت القوى سحره فيمكن السحر من ان يفضله في ما شاء
فان من جوب الامور وعلم احوال اهل العلم علم ان تتعلق القلب اثر اعطيا في تنفيذ
الاعمال واخفا والاسرار والتمتع له قد تفضلوا على انكار هذه الافواع الا النوع المنسوب
الى التخييل والمنسوب الى بعض الادوية المبجلة واهل السنة جوزوا وادرج جميع هذه
الانواع واستجروا على وقوعها بالزمان والخبر اما قوله ان فقوله كما في هذه الآية وما هم
بصارين به من احد الابا ذن لسه والاشتباه يدل على حصول الاثر بسببه وما
الخبر فسمه ما روي انه دم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليحتمل ان في قول الشئ افضل
ولم اقله ولم افضله وان اجازة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعونه البرهنا

استخرج زال عنه السلام ذلك العارض ونزل المودمان بسببه وانكره بعض اهل الدين
وقالوا ان ذلك ان قلنا بوجوه كان يقدح في النبوة وليس الامر على ما قلنا لان تأثير
السحر فيه عم لم يكن من حيث ما هو نبي وانما كان في بونه من حيث انه ان وبشر
ياكل ويشرب كما ياكل ويشرب ونشئ وتقدوسته ونرض الى غير ذلك مما لم يشر
من حيث انه حيوان وانما يكون ذلك قادحا في النبوة لو وجد السحر تأثيره في امره جرح الى
النبوة ثم ان كونه عليه السلام مصوبا من الشيطان لا يقتضي ان لا يؤثر في بونه ذلك
تأثير اصغير الا يقدح فيه من حيث ما هو نبي فقد كان تأثير ذلك في جرحه من بونه تأثير محسوسا
لم يتعد الى زوال عقده ولا الى افسار نفسه كما ان جرحه وكسره تاثيره يوم احد لم يقدح
فيها ضميره كما من عصيته حيث قال ولما يصيبك من الناس وكالا اعتدا وبما يقع في الامم
من ارتداد اول بلد وغلبة المشركين على بعض المواضع كما في الاسلام بقوله اليوم اكملت
لكم دينكم ومن الاخبار الواردة في وقوع السحر وحقيقته ما روي ان امرأة اتت عايشة
رضي الله عنها فقالت لها اني سارة لهن من توبة فقالت ما سحرك فقال صرت
الى موضع الذي فيه ما روت وما روت بي ابل التعل على السحر فقال لا يا امة الله اني
عذاب الآخرة بما في الدنيا فابيت فقال لا اذ هي في كبري على ذلك الرماذ فذهبت
لابول عليه ففكرت في نفسي فابيت ان فعله ثم جئت اليها فقلت قد فعلت فقال لا ما
رايت لا فعلت قلت ما رايت شيئا فقال لا انت على راس امرك فالتفت له ولا
تفعل فابيت فقال لا اذ هي في كبري فذهبت ففعلت فابيت فارسانا ففعلت بالجد
قد خرج من فرج ففعلت في السماء رجبتهما فاحضرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد
احسنت السحر فقلت وما هو قال لا تريد من شيئا فتصوره في ويحك الا كان
فصورت في نفسي حبسا من جنطة فاذا انما تحت فقلت ان فرج فان فرج فخرج
ساعته سنبلا فقلت انظر فانظر وانظر وانما لا اريد شيئا اصوت في نفسي
الا حصل فقالت عايشة رضي الله عنها ليس لك توبة وانما كليات في هذا الباب
كثيرة مشهوره واختلف الناس في ان السحر هل يكون ام لا قال بعضهم ان كل سحر
موجب للكفر وهو قول اصحاب الحديث من المتكلمين وقال بعضهم غير موجب للكفر وعلم
لانواع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي كدمرة لهذا العالم وهي الخالق له
من الحوادث والخيرات والشهور فانه يكون كما فرأ على الاطلاق ومن اعتقد ان روح
الانسان قد يبلغ في التصفصه وقراءة الرقي بقدرها على اجزاء الاجسام والحيوان

٤٤٢

والقدرة وتغيير البنية والشكل فالظاهر اجماع الامة على كفيها ايضا ومن اعتقد انه قد يبلغ
في التصفية وقراءة الرقي ونحوه بعض الادوية التي حيث تخلف لسه في عتباتها
على سبيل العادة الاحكام والنجس والعقل وتغيير البنية والشكل فالمستقره التقوا
على تكفير من يجوز ذلك على من اعتقد ذلك لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسول
وجوابه ما قر من انه تعالى لا يصدق الكلاب في دعوى الرسالة تخلف هذه الخوارق في يده
لما يتبين المحن بالمبطل بما ان المحن يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا
يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة وانما سائر انواع السحر فلا شك ان ليس كغير
قال الامام ابو منصور قدس سره الراجح ان يقال ان القول بان السحر على الاطلاق
كزام لا حظ له في السحر على نوعين نوع هو كلف وهو يتضمن انكار ركن من اركان
الاسلام وركبه ونوع ليس كلف وهو ما يتحقق بدون ارتكاب شي من كلفه السحر الذي
هو كلف يقتضيه المذكور دون الالفاظ لان كلفه السحر ارتداد منه والمرتد يستأنف
اصرفه وارتداد الالفاظ لا يوجب القتل ويقتضيه المذكور والالفاظ اذا قيل بالسحر
لانها حاصرها في الارض بالفضل فيقتضيه الطريق يقتضون اذا قطنوا الطريق
بالقتل وان كان سحر الايكلم به صاحبه فانه لا يقتل به الا ان يكون ساعيا في الارض
بالفضل بالقتل وان لم يكن السحر مما يقتل به لا يقتل الا اذا اعتاد ذلك القتل وتضر به
الناس فيقتل سواء كان سحره مما يقتل او لا وقد ذكر من اجنبية في باب 9
روايات في رواية تقتل وفي رواية لا تقتل فارواية التي قال فيها تقتل محرمة على
ما اذا قتلت بسحر ففكرت ساعية في الارض بالفضل بالقتل فتقتل والرواية التي
قال فيها لا تقتل محرمة على ما اذا لم يكن سحرها قاتلا فلا تقتل وان كان سحره كلفه صاحبه
لانه ارتداد منها اذا وجد بعد الاسلام وارتداد الالفاظ لا يوجب القتل وقد ذكر ايضا
في باب 9 قولان في قول يقتل **وله** يقتل محمول على السحر الذي هو كلف لانه ارتداد يقتل
به المذكور وعلى السحر الذي ليس كلفه لكنه سبب للقتل فيقتل بسبب السحر بالفضل **وله**
لا يقتل محمول على السحر الذي لا يقتل به ولا كلف به صاحبه ثم قال 9 هل يقتل توبة
ام لا قال بعضهم لا يقتل والصحيح ان كان سحره لا يقتل بسبب سحره ولكنه سحره كلفه
به صاحبه فانه يقتل توبة على كل حال سواء كان قبل القطف به او بعده لان التوبة
عن الكفر مقبولة على كل حال وان كان سحره مما يقتل به بالسحر فان تاب قبل القدر
عليه يقتل ولا يقتل كالمسح على طريق بالقتل فان تاب قبل ان يقدر عليه وان

وان تاب بعد الاخذ والقدرة عليه فانه يقتل كقاطع الطريق سواء وهذا لان السحر
في قبول توبته احق لانه المخرج في تمييزه ما هو حجة ما ليس حجة والعوام من الكفرة قدامه
بين الحجة وما ليس حجة ثم يصح منهم الايمان ويقتل وهذا اوله الا يرى ان حجة فروع
لما راوا الآيات انزوا باله من كونهما لو توبة لا يطع من المسلم الذي نشأ على الاسلام
مثل ذلك حيث اودعهم فروع بقطع الاجل والصلوات والزواجر العذاب فقالوا لا ضير
الى ربنا منقربون الى ربنا كلامه ونعم الفصل واوضحه في قوله 10 واذا كان لفظ السحر
مشتركا بين النوعين المذكورين اندفع ما يترجم من التذاع بين الآيتين وهي قوله تعالى
ولكن الشياطين كفر وابتعدون ان من السحر وقوله وما يعلمان من احد حتى يقولوا ان نحن
فقتله فلا تكفر فان الآية الاولى تدل على ان تعليم السحر كفر من حيث ان كونه الشياطين
جعل مرتبا على تعليم السحر وترتيب الحكم على الوصف مشتمل بالعلية فكانه قبل انما كلفه والاصل
انهم كانوا يعلمون ان من السحر فذلت الآية على ان تعليم السحر كفر وعلى ان نفس السحر ايضا
كفر لان تعليمه لا يكون كلفه الا بوجوب الكفر والآية الثانية تدل على ان تعليم السحر ليس كفر
لانه لو كان كلفه الزم تكفير المكلمين وانما غير جائز لما ثبت ان الملكة باسرها هم معصومون
من الكفر وسائر معاصيها ووجه الاندفاع ان اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع
فمن نحل هذا السحر الذي هو كلفه على النوع الاول من نوع السحر والشياطين انما كلفه والآيات
بهذا النوع من السحر وتعليمه اياه لا بالنوع الآف منه وانما الملكة فلا تعلم انها علمت هذا
النوع منه بل علمها علم النوع الآف ويؤيد قوله تعالى فيستبدون منها ما لم يقوت بهن
المرو وزوجه ورسلهم انما علموا هذا النوع لكن لانهم ان تعليمه مطلق كلف وانما يكون
كلفه اذا قصد به ان يعتقد حقيقة كونه مباحا وصوابا وانما اذا علمه لم يختر
المتعلم عنه فهذا التعليم لا يكون كلفه وتعليم الملكة كان لاجل ان تختر عنه المكلف
كما قال تعالى حكايه عنها وما يعلمان من احد حتى يقولوا ان نحن فقتله واما الشياطين
فان مقصودهم من تعليم الناس السحر ان يعتقد حقيقةه ويعلموا به فظهر الفرق بين تعليمين
ووجه كون احدهما كلفه اودون الآف وقراء نافع وابن كثير والبرقوع وعاصم تشدد
لكن ونص الشياطين على انهم كلفه وقراء ابراهيم وحمزة وكلفه في ولكن الشياطين
بتخفيف لكن ورفع الشياطين والمعنى واحد والاختيار انه اذا كان بالواو كان
التشديد احسن واذا كان بغيره او بالتخفيف احسن والوجه فيه ان يكون بالتخفيف
عطفه فلا يحتاج الى الواو والتشديد لا يكون عطفه لانها تعلق على ان كلفه في الكبير **وله**

اولا فيه من الدقة اي وقية الصنعة وخفاها ما تيرتب هوليه قال الامام ذكر اهل اللغة ان السحر
في الاصل عبارة عن اللطف حتى سببه وفي عرف الشرع مختص بكل امر مخفي سببه وتخييل على
غير حقيقته وتجرى مجرى التوهم والتخاطب وما يفعله شخصه تخفة اليد واصحاب الجمل مضمونة
الآلات والادوية ان نظرا الى ان له في الواقع اسبابا مستوحاة من اتيها على وجهها تيرتب
عندها تلك الافعال لا تكون سحر في الحقيقة وكون تسميته سحرا مبنيا على التجوز تشبيها
له بما لا يعلم سببه وان نظرا الى جود خفا وسببه كانت التسمية حقيقة **ول** عطف على
السحر او على قوله ما تنزل الشياطين وعلى التقديرين كقوله ما في قوله وما انزل على المكلمين
موصولة منصوبة المحل بالعطف على مفعول يعنون على الاول والكلام وصف الشياطين
وعلى مفعول تبلي على الثاني والكلام في وصف اليهود واسمى على الاول ان الشياطين
يعنون الناس السحر ويسمونهم ما انزل على المكلمين ايضا وعلى الثاني ان اليهود الذين نزلوا
كتاب لسه وراؤهم انتموا ما تنزل الشياطين على عهد ملك سليمان وفي زمانه وتجرى
ايضا ما انزل على المكلمين في زمان ادريس عليه السلام واما انزل انا واحد
بالذات لتعابيرها بحسب الوصف والاعتبار كما في قوله انا ابن جلا واطلاع الشياطين
وجلا اسم رجل سمي بفصل الماضي وفعل مذكور على طريق الحكاية كما قيل انا ابن رجل
يقال له جلا اي جلا الامور وكشفها والتسوية طريق الحقيقة ومنه قوله فلان طلاع
الشياطين اذا كان ساميا لمعنى الامور والكراويا انزل نوع من السحر انها متعاقبة
ذاتا والآنزال معنا بمعنى الالهام والتعليم فمعنى قوله وما انزل على المكلمين هو الذي الهام
وعلمها وقد ف في قولها كذا في الكوسيط والمعالم وقال صاحب التيسير وكوزان
يكون لسه كما انزل عليها بيان كيفية السحر ووجهه بانزاله على نبي ثم المبع النبي الهام
ذلك ذلك ليصفا ووجه ذلك لقومها ونهياهم عن استعماله وسمى ذلك انزالا
وان كان بواسطة نبي كقوله ما انزلنا عليك الكتاب ثم قال في حقا قولوا انما
وما انزل اليها وخصا بالذكري ان قولها مقصود ان بالانزال والتبليغ لكونهم
لهما وهذا كقوله ما لموسى وهرون اذ هما الى فرعون وكانا رسالا الى فرعون وقوله
لكن فرعون بالذكري لانه رئيس قومه ورعاياه اتباع له **ول** وهما ملكان انزل
لتعليم السحر ابتداء وتيسير آه ذكر في الحكمة الدعوية الى انزلها لتعليم السحر وان الاول
انزل السحر عليها ثم انزلها الى الارض لتعليم الناس ابتداء من لسه كما في الناس في الكفر والابا
فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانما يمكن ان يتوصل بذلك الى الذوات العاجلة فخرج

انا ابن جلا

اما ان يمنع نفسه عن العمل به ابتداء لمصلحة لسه تعالى وهم با من عذابه او تمنع نفسه
وما ع نفسه بالمرض اليسير الذي جعل في الاول يستقر على الايمان ويستوجب الثواب الزائد على
ان في تهم وعنه ويستحق في العذاب الوارد يخرج ما في علم لسه تعالى الى الصيانت كما في سائر طرف
الابلاء والامتحان وانه ان تمنع عباده بآيات وكما تمنع قوم طالوت بالهزيمة في الطيب
والصبيان حيث قال ان لسه مستقيمكم فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني
ابتلاءهم به ليظهر المطيع والعاصي ويؤيد هذا الوجه قوله ما في ان تمنع نفسه فلا تكلم اي تحتمل
لسه تعالى فيجوز ان عمل السحر كتم بالله وبهناك عنه فان اطعنا في ترك العمل بالسحر جرت
وان عصوتنا في ذلك ملكك وان في حكمة الحكمة الدعوية الى انزلها لتعليم من السحر وجرى
كما قيل ان السحرة قد كثرت في ذلك واستنطقت انواعا غريبة في السحر فكان الناس
يتوهمون ان ما اظهره السحرة من قبيل آيات الانبياء عليهم السلام فبعث لسه تعالى بهذين
المكلمين لاجل ان يتبين الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا
يدعون النبوة كذبا ولا يميزونهم احد بوجه احتيا لهم قال الامام العمدة كبريت المسحرة مخالفة لسه
متوقف على العلم بما يمتنع به وبما يمتنع السحر وان كان فواجبا ولكن بما يمتنع كل واحد
وتيمم احدهما عن الآخرة فاكتمس عليهم الامر فبعث لسه تعالى بهذين المكلمين لتريف السحر
لاجل هذا الغرض وما كان منها من تيدم السحر انما هي على النهي والمنع عن ذلك لا على امر به
والترغيب اليه فلذلك جاء تيدم السحر وبيان انه كيف يكون ومن اي جهة ينفذ فان
المكلمة والانباء عليهم السلام انما يبدان بان ينزل عليهم من لسه تعالى ولم ينزل من لسه
كفر ولا سحر بل نهي عنها واوعده بالعذاب عليها الا ان السحر لما كان مذهبيا وحب ان يكون
معلوما لان ما لا يكون معلوما امتنع النهي عنه فان الحقيقة والاراد ان نهي عن الربوا والزنا
يصورهما اولان نهي عنها فيقول من اخذ درهما او درهمين مثلا فقد اربى ومن طم
امرأة الغمر فقد زنى فاق لسه تعالى ولا تقبل شيئا منها وكذا الكفر من نهي عن منكر وبيع
من الكفر والسحر ونحوهما فانه يبيون ويعرفه ولا كيف هو وكيف يفعل حتى يكون منكر او يبي
ثم يمنع عن حصيله وبما شرته اذ لا يتصور الاجتناب عن التبع الا بتصوره وهو فته كما قيل عزفت
الشرا لا للشرا لكن لتوقية ومن لا يعرف الشر من الناس يتوقية يكون التيدم في قوله وما يبدان
من احد بمعنى الاعلام والترغيب لان المكلمة لا يتكلم الكفر والعاصي حقيقة لان التيدم عبارة
عن تيقين الشرا المعنى عليه والترغيب اليه وخطاه ان المكلمة لا يتكلم الكفر والمعصية هذا
المعنى ونهاية امرهم اعلام ذلك فمكن النهي عنه **ول** وما روي انها مشين اي روي
مختلفة

عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزولها ان الله لما استخلف آدم عليه السلام وذريته
وكل عبيد من الملئكة وهم كرام الكائنون فكانوا يهجون باعمالهم الخبيثة التي كانت
منهم ومن بعث الله تعالى واحدا في ايامه مع ما ظهر منهم من القبايح والمصاحي ثم راوا انهم مع ذلك
استغفروا عن السيئات فادوا وتجهروا وقالوا يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم وجعلتهم خليفين في الارض
يا كلون رزقك ويهون مصيبتك فادوا لله تعالى ان يبسط اليك عضدهم ويخفف عنهم
عقوبتهم من اعظم الملئكة عليا وصلاحا لا ركب فيها ما ركبتم فيهم من شدة الاكل والشرب
ومصاحبة النساء وانزلها في الارض واختبرها وانظر كيف يملان فقالوا سبحانك
ما كان ينبغي ان نوصيك بحالنا واخترنا روت وماروت وكانا من عبيدك
واصلهم ركب الله فيهما الشوق كما ركبها فيهم وجعل لها ذكيرا واهبطها في الارض ليرى
ان يحكم بين الناس بالحق ونهاها عن الشرك والنقل بغير حق والزنا وشرب الخمر فتر
وشتا على ذلك مدة وكانا يقضيان بين الناس يومها فاذا سميا ذكرا اسم الله
الا عظم فصعدا الى السماء فاختمت لهما ذات يوم امرأة يقال لها الزهراء وكانت
من اجمل النساء فلما راها اخذت بقلوبها فزادوا ما عن نفسها فابت والضررت ثم
عادت في اليوم الثاني ففعلت مثل ذلك فابت وقالت لا الا ان تبتدبا ما اعدت لهما
لهذا الضم وتقتل النفس تشرب الخمر فقالا لا سبيل في هذه الاشياء فان الله تعالى قد نها
عنها فانضرت ثم عادت في اليوم الثالث ودمها قد حرم من خمر وفي نفسها من الخمر
ما فيها فزادوا ما عن نفسها ففرضت عليها ما قالت بالاسم فقالا الصلوة لغيره عظيمة
وقتل النفس عظيم واهول الله شرب الخمر فتر بالمرحى فذكر او واقعا بالمرأة وزنا
فما زعرا بها ان فقنوا حذرا عن القضيحة والملاحة وقال الربيع بن انس وسجدا
للصنم فسبح الله في الزهراء كوكبا وقال علي بن ابي طالب والحسين والسيدة انها
قالت لا تدركاني حتى تجبراني بالذي تصعدان الى السماء قالوا باسم الله لا عظم
فانتم بعد ركني حتى تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال اني اخاف الله في
فقال الآخر فابن رحمة الله فعلمنا ذلك فتكلمت به وصعدت الى السماء فسبحها
كوكبا فذهب بعضهم الى انها هي الزهراء بعينها وانكره آخرون بناء على ان الزهراء هي
السيدة وقد خلقها الله تعالى وما فيها من الكواكب السيرات والثواب والزهراء من
الكواكب السبع السبات التي قسم الله بها حيث قال فلا قسم يا محمد انك انما
فقتت ما روت وماروت امرأة كانت تسمى زهرة تشبهها لخاصها في حسن والجمال

فما بقت مسجلا لله ما شها با قالوا فلما اسي ما روت وماروت بعد ما قالوا ان
بها بالصدوق الى السماء فلم تظ وعما اختتمها فلما حل بها فقصدت اورشليم عليه السلام
فاخبرها بامرها وسالاه ان يشفع لهما في الله تعالى ففضل ذلك اورشليم عليه السلام
فخبرها الله تعالى من عذاب الدنيا والآخرة فاخبرها عذاب الدنيا او على ان ينقطع
فما يذبان بيابل في قيام الساعة كذا في مسالم التنزيل مع زيادة تفصيل
وقال الامام انها يذبان بيابل سلفان بين السماء والارض ليمان الناس السحر
ثم قال وهذه الرواية فاسدة مودودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها
بل فيه ما يبطلها من وجوه الاول فانه من الدلائل الدالة على عصمة الملكة عن كل المعاصي
وثانيتها ان قولهم انها خير من عذاب الدنيا والآخرة فاسد بل كان لا بد ان
يخبر ابي التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من شر كل طول عره فكيف يخبر
بذلك وثانيتها ان من عجب الجور قولهم انها يبقان السحر في حال كونها منزهين وعزوان
اليه وبها يقابن على العصية ووافقه الحق في عدم قبول ذلك لكونه في حال
في بعض ما تمسك به في ذلك لكونه محلي بحد وتمسك في عدم قبوله بعدم استنائه على
وليس يجوز عليه بل مداره على اليهود ولو سلم استنائه على وليس معتبر في حقه الرواية
فلان ان الكلام محمول على خصصة لكونه من ركوز الا وابل وتمشلا تم بان شهاب القتل
والروح بالملكين والنفس بالزهراء وفروج القتل والروح عن مقتضى انها يكونها من
للنفس الامارة ومبيها التي تدعو النفس بتشوق الرجال للفت وشبهه بخطاها فيك
عن درجتها الاصلية وعدم بلوغها في حالها المتقرب ولذا انها المتوقفة بحسب المحرم
في مجلس النصب والتعب ورواها بذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته والتصف
بالاخلاق الملكية اذا اتقا ونفسه واطاعها فيما تدعو اليه تنزل عن سما السعادة
الى حضيض الهيمه وتكدر زلال انسه وخدمت نار شوقه ومحنته وحال بينه وبين
محبوبه في الجمال والجمال محب ظلمات الاحوال وان المرأة البغوية الغريقة في محرمات
اذ اشرق عليها نور توفيق الله وتمسك بحبل عناية الله واعتصم باسمه لا عظم الرضعت
من حضيض عالم الطبيعة الى اوج سما وصفا الروحانية وارتقت الى المنازل السنية والمقامات
الملكية **ول** وقيل رجحان عطف على قوله بها ملكان روي الامام محمد بن
عباس رضي الله عنهما انه قال بها رجحان سما وان كانا بيابل وقال الحسن البصري
رجحان بلجان لان الملكة لا يتقون السحر لانه من ان تبتدب الشئ او لتقنينه مع الملكة التي تبتدب

٤٤٦

والمسك لا يملكون على السحر ولا يبرغون فيه وقال عاتق اهل النول انها كانا ملكين وجايز
ابتلا للمسك في الجنة كما اوسب العقوبة والملافة كما حرق في قصة ابيس القيس من ان بعض
ان من قالوا انه كان من المسك فلما كتم مسخ وصار شيطانا وقوله ان لا يصور لسته
ما امرهم ونحو ذلك وان دل على ان المسك مطلق مصور لا يصور الا ان
المراو به المقيد اي لا يصور له ما امرهم ما داموا تحت عصمته كما فانهم ما لا امرهم
لا تحقق منهم العصيان وانما تحقق العصيان من البعض اذ زالت عصمته لسه لسته لسته
ان يزل عصمته عن ريش اذ لم يتضمن معنى ناقض للحكمة فيردى الى الاحالة كانه
لسه عن ذلك وزوال العصمة عن افراد المسك تحقق المعصية منهم جايز اذ اعلق به حاشية
حميدة ولم يتعلق به عاقبة وخيمة ولم يوجد خلاف الانبياء عليهم السلام فانه لا يجوز ابتلاؤهم
كما اوسب العقوبة والملافة عندنا فمصورات لا يجوز وجود المعصية منهم من طرف الحكمة
وان كان متصورا من حيث ذات النفس لانهم يشترط الدعوى الى الحق ومنع الضلال
ولجواز وجود المعصية منهم كما في سبب الضلال وداعيل اليه من حيث النفس لانهم
كما يقتدى باقوالهم يقتدى بانعاجهم ايضا والدعوى الى المعصية بالفصل في القبح مثل
الدعوى اليها بالقول فلما لا يجوز من الدعوى الى المعصية فلا فائدة الا كحز الدعوى اليها
فعلا واما افراد المسك فما كانوا سلا يقتدى بهم ليجب الاتباع لفضله وقولهم كذا في
شرح النوازل وقيل بانزل نفي معطوف على كونه سليمان كما قيل لم
يكن سليمان ولم ينزل السحر على الملكين وذلك ان السحرة واليهود كانوا يضيفون
السحر الى سليمان ويبرعون انه مما انزل على الملكين بابل روت وماروت
فكذبهم لسه في القليلين وبرأهما عن ذلك وكذا قوله وما بين من احد فانه ايضا
نفي اي لا ييمان احد السحر بل نهي عن غيره ويقولان لا تكلم اي لا تسحر فانه كونه حتى
يقولان انما نحن فتنة اي حتى يمتح من نهيها عن ذلك انها كما يقولان انما نحن فتنة
اي ابتلاء وامتحان لك انها عن السحر فان طعنا في ترك العمل به نجوت وان عجزنا
في ذلك هككت يقال فتنت الذهب والفضة اذ اذبتها ليمتد الروي من الجيد ويقال
للحجر الذي تجرب به الذهب والفضة فتانة ووجه الفتنة وبها اثنان لان الفتنة
مصدر والمصدر لا يتنى ولا يجمع وتقرير المعنى بهذا الوجه ظاهر على تقدير ان يكون
الحكمة الالهية الى انزالها لتعلم السحر ابتلاء للناس وامتحنهم وان كانت الحكمة فيه
التمييز بين السحر المعجزة يكون المعنى انما نحن بسبب محنة وابتلاء فان المقصود من تعليم السحر

وتصنيفه

وتصنيفه لك وان كان هو التمييز بين السحر المعجزة الا انه يملك ان يستعمله وتوصل به
ما ترويه من اللذات العاجلة فتكلم بذلك ونشئ ابدأ فاما ك بعد وقوعك عليه ان
تعمل به فتقع في الخسران واليوار **ول** ولو كان من الهرة والمرت بمعنى الكسرة لانصر
لانقطاع الحجج وفي الحواشي السعدية يقال هرت اللحم اذا طبخه وهرت الثوب اذا قرقه
وهرت عرسه اذا طعن فيه والمرت مغارة لانبات فيها وهو ما في الاصطاح
ول ومن جعله نافية ابدلها من الشيطان والظان جعلها نافية لا يقتضي الا بدل
انذ كور لجواز ان يكون ما نافية ويكون ما روت وماروت علمين للملكين ويكون الواو
في وما انزل عاطفة لا اعتراضية الا ان كل تعريف لموصول قوله ومن جعلها على العهد
قال الراغب واما هوت وماروت فالظاهر انها كانا ملكين وقيل كانا جليين سميا
ملكين اعتبارا بصلاحهما وقال بعض المفسرين ان الملكين لب هاروت وماروت
وانما هما شيطانان من الجن والانس جعلهما نصب في اللفظ بدل الشياطين بدل
البعض من الكلى كقولك للقوم كذا قالوا زيد وعمر ويكون قولها انما نحن فتنة كقولك
انكسح لا تغير في فاني فاستحق طبعه ويكون قوله وما انزل على الملكين نفي اعتراضا بين
وامسك منه اي من الشياطين وبين ما روت وماروت فلا يكون الواو عاطفة **ول**
فتنة على الاول اي معنى قولها انما نحن فتنة على تقدير كون ما روت وماروت عطف
بيان للملكين المنزليين لتعلم السحر ابتلاء ومن لسه في الناس فان الفتنة ح كونه مصدر
بمعنى الابتلاء والامتحان بخلاف ما اذا كانا بدلين من الشياطين فان المعنى ح انما
نحن فتنة بان باركنا بالمحرم فلا يمكن ايها الاضطرار **ول** فلا تكلم باعترافه وان كان
الاعتقاد ويجوز ما لا يجوز الشرح كونه وكذا العمل بالسحر ولا يردى خلاف في كون المعنى
كونه كما نقل عن الحواشي السعدية والمعنى لانه لما انكروا تحقق السحر ووجوده وكتموا عن
جواز فسهلوا مشيروا له فملا تكلم بقوله فلا تعلم معتقدا انهم حتى فتكلم وعدل عنه
الى ما ذكره بناء على ان اهل السنة قالوا انه امر ممكن متحقق حتى جوزوا ان يقدر الرب
على ان يطير في الهواء ويقبل الانسان حمارا ولحم راسنا بان خلق لسه كما هذه الاشياء
عندما يتوالى حرقى مخصوصة وكلمات معينة **ول** وفيه دليل اوجه دلالة
ظاهر وهو ان الملكين مع كونهما في مقام النصيحة والارشاد ولم ينهيا عن نفس تعلم السحر وانما
نهيها عن اتباعه والعمل به قال الامام القسطلوني على ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محذور
لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل ان يستوى لذنن ملكوت والذين لا يعلمون

ولان السحر لو لم يعلم لما امكن التوق بينه وبين المعجزة والعلم يكون المعجزة واجباً وقابل للعلم
الواجب فهو واجب فلهذا الصفة ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف
يكون في احوالنا او في احوالهم واما ايضا العلم بالسحر لما كان كونه اهنياً عنه وجب ان
يعلم يمكن التجنب عنه ولقد ايدى الصفة وفي كسبهم الفاضل الكفر **ول** الضمير لما دل عليه
من احد هوانا من فان التكررة الراقية في سياق التزم بينه العموم فقوله فيقولون مستانف
او عطف على قوله ان يعلمان والضمير في منهما للملكين اي فيستعملان من منهما هذا على تقدير
ان يكون ثاروت وماروت ملكين واما على تقدير كونها برلين من الشياطين كون
فيستعملون عطف على قوله يعلمون ان من السحر وكون ضميرها راجعاً الى السحر والكفر وقد ج
ذكر السحر صريحاً وذكر الكفر في ضمن قوله كذا واي فيستعمل الناس اي اليهود من الكفر والسحر
من الشياطين ما يقع به البعض بين الزوجين فيتمه فان **ول** اي من السحر ما يكون سبب
توليها يعني ان كلاً ما عباد عن علم السحر واذا كان التوق في سببها عن بعض حواسه
و 9. يات مع جملة سببها وخص التوق المذكور بالذكري من جملة ما يتبين على علم السحر لانه
حيث كونه اعجب ازاده وابتداء عن العقول والطباع واذا حصل بعلم السحر حصول غيره يكون
اولى فتخصيصه بالذكري كون بينهما على ان علم السحر يحصل به سائر الصور ايضا فان استثناء
المراد على زوجه وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه بذلك على ان السحر
اذا امكن به هذا الامر على شدة فيه به اولى على ان كون المراد بزوجه المراد به
وقيل معنى قوله بين المراد وزوجه من الالف وقراناً واحداً قائماً اذ كانت
او غير ما كان في قوله كما احسنه والذين طهروا وازواجهم والاولى طهروا وبالمقام
كما لا يخفى **ول** واما بصائرهم به اي بعلم السحر مطلقاً لمدلول عليه بكلمة ما يدل على ان
المراد بها مطلق السحر اطلاقاً لغيره وعدم تقييده بكونه بين المراد وزوجه **ول** بل بانه
وجمله قسمه اذن له باجره على الاصل فان الاذن في الشيء هو الامر به بمعنى الاطلاق
واعلام الرخصة ولما ورد عليه ان يقال كيف يصح ان يفهم الاذن ههنا بالامر
والحال انه لا يامر بالسحر والكفر والاضار به عطف قوله وجمله على قوله باجره على قوله
التفسير فيبين ان المراد بالامر التكوين والتخليق فان الضرر الحاصل عند فعل السحر
لما يحصل الا تخلف له تاجي وايجاوه واداعه صح ان يقال انه باجره اي كونه واجباً
كما قال انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول لئن لم يكون وكذا الحال في كل سبب يترب
على سببه فانه انما يترب عليه باجره تاجي وتكونه لا بان ذلك السبب يقتضيه لذاته وكل

وقيل باذن له اي بعلمه وشبهه لانه وقيل تخليقه له وخذلاً فان السحر واجباً وان
فان شئت له منعه وان شئت دخل بينه وبين الاضرار بالسحر **ول** وقوي بصائرهم
يعني فراد العاشق وما هم بصائرهم من احد على ان ضارهم من احد ولا وردن
يعال بعونه من فاني لا ذكر يستلزم توارده عاقلين على سبيل احد اي ان يكون لفظه
مجرداً بالمصنف وبكلمة من اشار الى دفعه بان الجار وهو كلمة من ج. ومن الجور
وهو احد وليس بكلمتين مستقلتين احد بهما عاقبة في الاخرى ليزوم التوارد والمذكور
بل العامل هو المصنف وحده وفصل بين المصنف والمصنفا اليه بالظرف اي الجار والمجور
وهو به بناء على ان مع الوب في الظروف نقل عن ابن جنبي ان هذه الاضافة من
البدلتوا والفصل بين المصنف والمصنفا اليه بالظرف وهو به ثم جعل المصنف اليه الجار
والمجور جميعاً وقيل كلمة من زيدت من المصنفا اليه لتأكيد الاضافة كما زيدت
اللام بينهما في لا بالكل لذلك على قول سيده فانه قال انه على الاضافة واللام
لتأكيد معنى الاضافة وفيه نظر لانه انما يصح اذا كانت الاضافة هنا بمعنى من كان
الاضافة في بالكل بمعنى اللام وليس كذلك بل هي اضافة لفظية الى المفعول **ول**
اولان العلم بحججهم الى العلم غالباً والعلم بالسحر كونه يتضرر به المراد في الآخرة وما جاز في
الموجب للضرر من حاله وقصد العمل به كونه هو اوضح من تعلمه من غير ان يقصد به ثم ما يقع
فوم علم السحر بيان انه مع كونه مضراً لا نفع منه صلاحاً حيث قال لا ينفعهم فان الشئ قد يكون
مضراً من وجه وينفع من وجه آخر وما يكون ضرراً محضاً يكون في غاية الروادة **ول**
اذ جرد العلم به دفع لما يتوهم من انه كيف يصح ان ينفع عنه النفع بالكلمة مع انه يتوصل
بمعرفة الى الالفها وعنده والى التمييز بين المعجزة والسحر فان كل واحد منهما لا يتصل
بدون العلم به ووجه المدفع ان تعلم السحر انما يكون نافعاً اذا توسلوا به الى اقامة التراب
والذي حصل لهم ليس الا مجرد العلم به اذ لم يتوسلوا به الى ما ذكره بل استعملوه في غير الحق فمكث
نافعاً لهم **ول** سبباً انما نحن فتنه فلا تكفر وان دل على ان نفس تعلم السحر غير محظور
الا ان توكيفه بانه يضرهم ولا ينفعهم دل على ان التضرر عنه اولى لانه وان لم يقصد به
ان يعلم به الا انه كيف يامن من غير ان يتجرع علمه الى العمل به كعلم الخسفة فان من يتعلمها
وان كان يقصد تعلمها ابطال اولها وتربيف صورها وتواعدها الا انه لا يؤمن
من ان لا يتخلص عن بعض ما فيها من التكرار والشبه في الغواية والوهن في اعتقاده
الحق فالاحترار عن تعلمها اولى **ول** اي اليهود والناس الذين يتعلمون السحر على

٤٤١

لام الابد

على سليمان فان الكلام في قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما هم به فذوق
الى قوله واتبعوا ما تتلو كتاب طين مصدق لذيهم اليهود بالجمل والحق حيث نزلوا كتاب
الله وراوا ظهورهم وتمسكوا بما تتلو كتاب طين نصاروا كما نتم قد شتر واما قوله
الشيء طين او يتبعه كتاب الله تعالى وقصة السحر وقعت في اثناء الكلام استطرادا
بيان لقبح السحر وتحذير عن الاقدام عليه وتصوير القبايح اعالمهم **ول** والظاهر ان اللام
لام الابد او هي اللام المفترضة الداخلة على المبتدأ التاكيد المصنوع الجملة نحو زيد ينطلق
ولانتم شتر بهته وتدخل على المصارع الصامت بهته المبتدأ في كونه اول في
الجملة كما يستدرك مصارعة لفظي الاسم قال تعالى وان ربك يحكم بينهم وتدخل على مصارع
مصدر حرف التنفيس نحو وسوف يطيق وان زيد سوف يقوم خلافا لكونهم
فان اللام في نحو وفي نحو زيد قائم لام جواب القسم والقسم مقدم فعلى هذا السير في وجود
عندهم لام الابد او لا تدخل على الماضي وان كان اول في الجملة لبدء عن مشيئة
الاسم واذا دخله قد كثر دخول لام الابد عليه نحو قد سمع الله ولقد آتيناك لان الماضي
المصدر بكله قد صار قريبا من الحال كالمصارع مع تناسب معنى اللام ومعنى قد فان
قد ايضا معنى المحض قال الفاضل الاستر با لى الاولة كون اللام في نحو زيد قائم لام
الابداء مضيدة للتاكيد وان لا يقدر القسم كما فعله كوفية لان الاصل عدم التقدير
وان كيد المطلوب من القسم حاصل من اللام فاللام في جميع ما ذكره ليس جواب القسم مقدر
بل هي لام الابد او خلافا لكونه واما اللام التي في قوله من اشتراه فذلك لانها اللام
الموطئة للقسم وهي لام مفترضة تدخل على اداة الشرط بعد تقدم القسم لفظا او بعد الورد
بان الجواب للقسم لا للشرط كما في قوله والله لئن اكرمتني لا كرتك فان اللام الابد
هي الموطئة للقسم واللام ان نه هي لام جواب القسم فان لا كرتك جواب القسم لفظا
ومعنى وجواب الشرط معنى لالفظ لان العيين معقود لاثباته قال في تفسير الكوشى
ما بين ان السحر يضرهم ولا يضرهم اكد عدم لفعله باو حال اللام الموطئة للقسم على ما يظن
ان تفعلة بالابداء فقال ولقد علموا ان اشتراه اى خضوع وجواب القسم قوله باله في
الافوة من خلاف وقال المولى المعروف نحو ورح قوله والظاهر ان اللام في من اللام الابد
كانه يراد به الرد على البقاء حيث قال قوله من اشتراه اللام ههنا هي التي يراد بها
القسم مثل التي في قوله لئن لم ينته لمت فقولت فانه مخالف للكلام المهور واما الموطئة هي
لقد انتهى الكلامه فقد ظهر ان الكوشى واما البقاء صرحا بان اللام في من موطئة ولم يرتفع

يا

بنا وعلى ان الجملة التي تسد مسدودا عقلت لا يجوز ان يكون جملة مستقلة ولا شرا من الجملة
الابتداء وبل ان على الكلام على تقدير القسم من غير ضرورة في قوله خلاف الاصل كما في قوله
الفاضل خسر واما الموطئة هي لام المقدم مخالفا لكلام الجمهور قال في شرح الرضى وان كان
المقسم عليه جواب شرط مستقبل وقيل ذلك الشرط قسم فرقت اداة الشرط كغيرها من موطئة
تسمى موطئة اى مودة ومعيونة لكون الجواب المقسم لا للشرط نحو قوله والله لئن اكرمتني لا كرتك
فان حذف القسم وقدره لا كرتك الجواب باللام الموطئة تنبيهها على قسم المقدم من اول الامر
وقد يجئ من غير اللام كقوله تعالى وان اطعمتمهم انكم لم تشركوا الله بشئ ولو لم يسبح
اللام الا انه على كونه موطئة للقسم ثم ان اللام الابداء لما كانت مقتضية لصدور
الكلام وضعا علقته افعال القلوب بها اى كانت ممنوعة عن العمل لفظا وكانت عاملة في
وتقدير امر حيث ان مضمون الجملة الواقعة بعد فعل القلف متعلق في المعنى فان معنى قوله عقلت
زيد قائم عقلت قيام زيد كما كان كذلك عند انصاف الجزئين الا انه منع من العمل لفظا
ابقاء الجملة الواقعة بعده على الصواب الجملة رعاية لصدور اللام الابداء وان كانت
في تقدير المهور كما عرفت **ول** عمل المعنيين على ما عرفت في قوله من اشتراه
به القسم من ان فعل الاشارة من الاضداد حيث يستعمل في كل واحد من السبع والشر اء
وهنا كل واحد من المعنيين على ما معنى السبع فثبت انهم بذلوا حظوظ انفسهم الى صله
باختيار كتاب الله تعالى والعمل بما فيه واخبارا رواياتهم شيئا طين وعلما به فاستحقوا
بذلك المهور في جهنم واما معنى الشراء فمن حيث انهم طغوا انهم خصوا انفسهم من القرب المشقة
بما فعلوا من استبدال ما تقوه شيئا طين بكتاب الله تعالى وما اخبارا رواياتهم الا العذاب الموعود
وقد عرفت ان اللام في ولقد علموا الام جواب القسم وفي من اشتراه ابتداء على ما فعل القسم
ول وليس شره اعطف على جواب القسم والجواب فيكون من قبيل عطف الجملة الابدائية
على الجملة الابدائية لان الجملة القسمية في وكذا الجملة المشقة على فعل الذم او على الجواب
وحده فيكون من عطف الابدائية على الاخبار لان جواب القسم هو اخبارية وعطف الابدائية
على الاخبار كقوله في اخبارى السعدية ويصح ان يكون معطوفا على المعلوم وهو مضمون قوله
لمن اشتراه ويصح ان يكون مستثنا قابيا على حال فعلهم **ول** معكروا فيه هم اشاق
الى جواب ما يقال كيف ائت الهم الاول في قوله ولقد علموا على سبيل ان كذا القسمي ثم انفا عنهم
في قوله لو كانوا يعيدون فان كلمة لو لا تتقاء الشيء لا تتقاء وغيره وانه تناقض وقوله جواب
لام لزوم التفاضل وانما يلزم لو كان المشبث والمستثنى شيئا واحدا وليس كذلك اما او لا

لام حطه



فان المثبت لهم هو العقل الغريزي الذي يمكن له ان يتفكر ويعلم بالمعنى وقد يكون
العلم بان من انزل كتب السحر على كتاب له لا خلاق له في الآخرة ولا يقبح شره النفس بتعلم
السحر وايضا ركنه على كتاب له من العقل الفطري الا انه غير المتكلم من حصوله
كما يدل على حقيقة تبيينها على قوة ذلك المتكلم وحاله والمنفى عنهم بالتفكر واستعمال العلم من
العقل الطبيعي بالعقل والامانة فلان المثبت لهم هو العلم الاجمالي بفتح الفعل وعدم تعلق
به في الآخرة اي يقبح شره النفس بكتب السحر وبان لا خلاق لها عليها في الآخرة والمنفى
عنهم هو العلم بالتفصيل والتصيين اي العلم بان يطلع بخصوصه من جملة ذلك القبح الذي هو
شره النفس بالسحر وايضا ركنه على كتاب له كما قال الراغب والجراب عنه ان المثبت
لهم هو العلم بالجملة والمنفى عنهم هو العلم بالتفصيل فقد علم الانسان مثلا قبح الشيء ثم لا يعلم
فعله قبح فكما علموا ان شره النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا في ان ما يفعلوه هو
جملة القبح واما ما ثبت فلان المثبت لهم هو العلم بترك العقاب على علمهم من غير ان يعلموا حقيقة
ذلك العقاب وشدةه والمنفى عنهم هو العلم بحقيقة وشدةه فلاننا نحن قال اننا نعلم اننا
فان قيل انما يتوجه السؤال ان لو كان متعلق العلم في موضع الاثبات والمنفى واحد والركن
فان المثبت هو العلم بان من استبدل كتب السحر واثره على كتاب له فانه لا يجب له في الآخرة
والمنفى هو العلم بسوء ما فعله من استبدال كتب السحر وايضا ركنه على انفسهم قلت قال القزويني
واحد انتهى كلامه يعني ان العلم بمذمومية ما شره وايضا انفسهم انما يحصل العلم بعدم تعلق نفعه
الآخرة وكذا العلم بعدم تعلق نفعه في الآخرة انما يحصل بالعلم بمذمومية انما استلزم
ثبوت العلمين ثبوت الآخرة كان اثبات اجدها سابقا لآخرة فاجبه السؤال وارجح
الى الجواب المذكور وقيل معناه اي قال صاحب الكفا في جوابه واقتصر عليه ولم يذكر غيره
ان المثبت لهم ولا هو العلم نفسه وليس المنفى عنهم نفس العلم حتى يترك التسا في المنفى عنهم
هو العلم محض العلم كما قيل لو كانوا يعلمون بحجب علمهم ويجرون على مقتضاه وجواب
مخروف اي لا يدعو عن تعلم السحر وايضا ركنه ولكن ان خبر العلم الا انه غير متعلق
بحجب العلم عنهم كما يدل على نفي نفس العلم او عا وفتنزاله منزلة التي اهل لعدم جوبه
موجب العلم فان كان لا يجري على موجب علمه هو وجاهل سواد على ان نفي العلم في المسئلة
وسلك طريق البرهان لان العلم بموجب العلم يستلزم العلم بالنسبة فينفي العلم في نفسه
بطريق برهاني فان قيل كيف ارجح الى تقديم جواب لومح ان الشرط في مثل هذه الاشياء
يكون قيدا لما تقدمه ولا يقدر له جواب سوى مضمون الكلام السابق قلت هذا اذا لم يكن

مضمون

مضمون الكلام السابق متحققا على الاطلاق بل كان متقيدا كما في قوله لو ان رأيها
فانه قيدا لما تقدمه من قوله ولقد اتهمت به واهمها فلا يقدر له جواب سوى مضمون واما اذا
كان مضمون ما تقدمه متحققا على الاطلاق فغير متقيد بشرط كسوء ما باعوا انفسهم حسن
مشوبة لسه لزم ان ادعى والتقدير اي لعلموا بمضمون وجوه واعتقادات معتقده واجتنبوا عما عدا
مذموم واثره واما هو بالخبرية موسوم ولهذا قال المحقق نفسه قوله ما ولعذاب الآخرة اكبر
لو كانوا يعلمون لاحترزوا عما يؤذيهم في العذاب واقتصر المحقق المتقدم في شرح التاويلات
ان اليهود الذين يتعلمون السحر وينبذون التوراة وراوا ظهورهم لعلوا انهم لم يبعوا
انفسهم في العذاب لعلوا انهم لم يبيعوا باعوا انفسهم ولكنهم لا يريدون الله ولو انهم
بالرسول او الكتاب يخص الرسول والكتاب بالذم من جملة ما تحت الايات تنبيهها على
هذه الآية بقوله ولما جادهم رسول من عند الله صدق لما هم ينفذون من الذين اوتوا
الكتاب كمن لم يبعوا وراوا ظهورهم واتبوا ما تتوالى طرفة العين لسه كما وعيد من كونه
بيان ان لا خلاق لهم في الآخرة وليس شره وايضا انفسهم اتبعه بالوعيد في حق من
واتقى اي احترز عن فعل المنهيات وترك المأمورات جميعا لئلا يترهب واقترب لان
الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والاعراض عن المعصية قوله ما المشوبة مبتدأ وتخصص
وهي قوله من عند الله وخبرية بالخبرية جوابه فذلك صدرت باللام فان كلمة لو كانت
واحدة على حدة من معلقة ثالثة على الاخرة في تعلق الجواب بالشرط او دخلت اللام على الجواب
لتكيد ارتباطها بالجواب وما ورد ان يقال كيف يصح ان يحمل الجواب الاسمية جوابا
والحال ان النخلة قد اتفقت على ان جوابها لا يكون الا فعلية ماضوية وايضا جعلها جوابا
لها يوزن ان كون خبرية المشوبة مشه وطمه عقيدة بايمانهم واقفايم مستغففة بانفسها
وليس كذلك بل هي خبر مطلقا اشار الى دفعها بقوله واصولها مشوبة اي يعني ان
الجواب في التقديم جملة فعلية وانما عدل في اللفظ الى الاسمية للتمسك بالذم كونه كافي سلام
عليكم ومضمون تلك الجملة الفعلية مشه وطمه عقيدة بانفسها فلا بد من ذلك
وله لتدل على اثبات المشوبة وفي المواضع السعد الجملة الاسمية تدل على اثبات مدلولها وهو كون المشوبة
خير الا على اثبات المشوبة وما لا ذكر انما يتوقف على المشوبة لهم ثم قال الجملة الواقعة جوابا ماضوية
تقدير اذا الاصل لانا به لسه مشوبة فعدل الى المشوبة لهم لانه على اثبات المشوبة لهم وسبق ارا
على تقدير الايات والتقوى ثم الى المشوبة من عند الله غير لهم تحسبهم على ما نهم الخيرة وتبر
من سواهم في الايات والتقوى هذا الكلام وهو مبني على ان يكون الاصل لانا به لسه مشوبة

٤٢٠

عنه سببه لا آمنوا بكوننا لتوشن ولما في ذلك من هتك سائرهم وانما رخصنا في ذلك
باختيار انهم محررون العلم عن مواضع وانهم كانوا اكثر ما في كتبهم وتبدلوا كثيرا حتى قال
قويل لهم ما كتبت ايديهم وويل لهم ما يكسبون واما المشركون فانهم لم يحسبوا ذلك لتضعه
المخرج عن الامر لاختلافه وتكرار معنى عليه توارث سلفهم وجعلهم تقليدا بايديهم واتساع انوارهم
فكانوا يكرهون مخالفة سلفهم ولما في ذلك من فتح باب الطعن على اسلافهم بالضلالة
والعمى وتصفية حلالهم اذ متى تبين انه على الحق ظهر كونهم على الباطل فما ذاب الحق الا
الضلال ولانهم جعلوا على الكبر والتعدي والعتاك والاتباع المحيية الجاهلية حتى قالوا لولا
انزل علينا المنسك او نرى ربنا لقد استكبروا في العصم وغورا عتوا كبيرا فذلك
كلمة النفس انهم لم يستحقوا الرسالة كما قال تعالى خيرا عنهم لولا انزل هذا القرآن على
رجل من التوتيك عظيم احدنا لغير محمد والحق بالطائف وما بينهما الوليد المنيرة
بمكة لسنة لسنه عليها فظهر كما قرنا ان قوله تعالى ولا المشركين معطوف على اهل الكتاب
بالجر ولو كان معطوفا على قوله الذين كفروا والحق ولا المشركين بالرفع ولو كان من
مدخوله لاستلزم ان كون المشركين ضربين كما فزعوا كما ان اهل الكتاب ضربان
وليس كذلك **د** ومن الاكاذيب لكانت اقل من الاكاذيب لكانت اقل من الاكاذيب
المستفاد من كون خيرة مكة واقعة في سياق النسخ بواسطة وقوع عامله في سياق
النسخ لان خيرا فاعل ان ينزل وهو في محل النصب على انه مفعول يود الاصل عليه ان يفتي
وبواسطة كون خيرا ايضا واقعا في سياق النسخ فيقع بعيدا من الاستغناء زيدا
في العموم وتأكيدا وفي كلامه تنبيه على ان 9 وفي الصلة الواقعة في القرآن لا يكون
زيادة المحضة بل غايه في بها لقاعدة على اصل المعنى وذلك لا ياتي في كونها زيادة
بالنسبة الى اصل المعنى يقال خصه الشيء واحتصه به اذا افرد به دون غيره
ومفعول من يشاء محمد ذوق المعنى فهو وجه من يشاء افراده به **د**
يستنبه اني جعله نبيا هذا على ان يصير الخبر بالوجه وليعلم الحكمة على ان يصير بالعلم ولا خيرا
على الاخير واشار بالاولاد لاجتماعه الى ما احسان من تميم الخبر بطبع ما ذكره التفاسير
الرحمة بما ذكره الى ان المراد بالرحمة هو المراد بالخبر فكون ذكر الرحمة من قبيل اقامة النظر
مقام المضمون غير لفظه البين ليؤذن بان الخبر هو عين الرحمة وكذا اللفظة لسنه
قوله ولكنه كخص اقيم مقام ضمير ركن ليؤذن بان كخصيص بعض الناس بالخبر دون بعض
لايم للاهوية كما ان انزال الخبر على العموم مناسب للروية كذا في حاشية تشرى الطيبي **د**

43 لا يجب علمه شيء وليس لاحد حق كما ذمب المستر له فانها وجوب علمه من اشياء
اللطيف وفسره بانه النفس الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية من غير ان
يبلغ حد الاجابة كبعثة الانبياء فانما تعلم بالضرورة ان ان من قرب الى الطاعة
والبعد عن المعصية ومنها ما هو الاصل العبد في الدنيا ومنها التواضع التي فانهم يقولون
ان العبد حتى الثواب على لسه بالحق عمة فالاطفال به قبيح وهو مستنسخ عليه كما اذا كان
تركه مستغنا كان الايمان به واجبا واوجب المشورة بين المكلفين في الاتقان وسائر ما
يتوصل به الى مصالح الدين وقا لولا ترك ذلك ظلم وجور وما هو بظلم العبد فوجب عليه
ان يفعل ما وجبت عليهم قوله تعالى ولله حسن من حيث يشاء ورحمة له كما لعاده
انما هو عليهم وعض عنهم فما علمها لسنه كما بمشيتة ظهر بطلان مذمهم وما وقع في غفان
ش تخاف في كل بعض الاشياء انه واجب الحكمة لا من حيث العقل نفسه تصور عنه بل من حيث
حيث انجز لسنه كما بقوله حم حسب الذين اجترأوا فسوات ان تجلبهم كما لذن منوا وعملوا الصالحات
ان التسوية بين الولي والعدو من الحكم اليبى والحكم التسي ليس من العدل في شيء فكانت
انما فزع به بوجوب النقض ذاته وانما مناف للاهوية فوجب القول بكونه واجب الوجود في
الحكمة وجوب ثواب الطاعات والخيرات من قبيل الحسن والانفعال ابتداء لانه اذا
لم يعط الاصل العبد المطيع ولم يحسنه لا يصير ظالم بل يكون ذلك منه عدلان لان الطاعات
واجبة على العبد لا شكر الما ان لسنه عليهم ولازم في الحكمة شكر المنعم ومن قضى حقا واجبا
لا يستحق الجزاء على صاحب الحق او كذا حقيقة الخرج ما قلناه من انه كون كذا والحى بل كون
باب المساواة لسنه كما انما بهم لسنه واخذ بهم فيها تفضلا واحسا **د** ولله ما ولله
الفضل العظيم حجة لنا على مستر له ايضا فان المفضل عند الخلق هو الذي يعطي ويبدل وليس
لان معطى ما عليه يكون فاصلا لا مفضلا ولو كان عليه فعل الاصح كان لما سب ان
يقول ذوالعدل بدل قوله ذوالفضل **د** اشعار بان النبوة التي لا تستبأه وانباء
النبوة من الفضل كما يدل عليه قوله ان فضله كان عليك كبيرا ووجوب الاشعار انما جعل
هذه الآية تديلا لما سبق عليها وتأكيدا له وقد علم ان الخبر والعلم المذكور فيهما متساوية
للنبوة فلما كان جميع ما نزل عليهم من الخبر والرحمة فضلا الهم لزم ان كون النبوة
من الفضل **د** نزلت لما قال المشركون واليهود الاثرون هم يريدون بذلك الطعن
في الاسلام وتوهين عزيمته من اراوا الخول منه يقولون ان محمدا باو اصحا باوهم فيها هم
عنه كما امر في حد الزمانا بايد انهما بالذات حيث قال فاذ وهما تم جعله مستغنا واخر

بما كرس في البيوت حتى يترفض لموت ثم جعله منسوخا بقوله فاجله واكمل واحده منها ما حمله
فكان هذا القرآن الامن منه ولذا ياتون بعضه بعضا بما اخبره الله في غيره بذلك
بقوله واذا بدل آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما نؤمن بك قالوا انما نؤمن بك
في اللفظ ازالة الصور عن الشيء واثباتها في غيره كمنسوخ النخل الشمس ثم يقال في ازالة
الصور من غير اثباتها في غيره نحو قوله ما ينسخ الله ما يخلق الشيطان ثم يحل آية
ويقال ايضا في اثبات مثل تلك الصور في الغير من غير ازالة عنها من الاول كمنسوخ الكتاب
وهو اثبات مثل ما فيه في محل آخر واحسب ان نسخ قوم زعموا ان النفوس تنقل من بيوت
الى بيوت فان كانت محنة التي يبطل مستغنية فيه وان كانت مسنية فالي يبطل مغدبة
فيه التي بها كانه فقوله كمنسوخ النخل من صانده المصدر في منغوله فان الشمس تزيل صور
النخل عن محل واثباتها في غيره وكذا التذبير الاكبر يزيل النفس التي من بدن شخص
ويثبتها في بدن شخص آخر ما سبب حالها وضمير منها في قولهم ثم استعمل كل واحد
منها راجع الى الازالة والاثبات **ول** نسخ الروح الاثر مثال لاستعماله
ازالة الصور عن الشيء من غير اثباتها في غيره **ول** نسخ الكتاب مثال لاستعماله
لمجرد اثبات صورة الشيء في غيره من غير ازالة عنها والتعبير التكليف في الصحاح
التعبير الاستعمال وهو ان يتخذ عبداً وكذلك الاعتقاد في الحديث رجل اعتبد
حررا والاعباد مثله وكذلك التعبير والنسخ على مله في نسخ الحكم ودون التوافق
وهو المحذوف من النسخ في القرآن مكون الآية ان نسخا ومنسوخا يتفقان في التوافق
لان المنسوخ لا يبطل بها مثل عدة المتوفى عنها زوجها كانت سنة لقوله تعالى والذين
منكم ويذرون ازواجا وصيته لازواجا هم ما عالى الخول غير افراج ثم نسخ بالوجه
اشهر وعشر لقوله تعالى يترجمون بالنفس من اربعة اشهر وعشر ومكصا برة الواحدة عشرة
في القتال نسخ بمصا برة الواحدة لاثنين قال تعالى اولان يكن منكم عشرون
صاهرون يغلبوا ثمانين الآية ثم قال الا ان ينصف لكم وعلم ان فيكم ضعفا فان
يكن منكم مائة صاهرة يغلبوا ثمانين وان كن منكم الف يغلبوا الفين وكافية الايداء
والاساك ونحوها ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بالحكم استغناء عنها
نزول آية المتأخرة عنها وكسرها الثاني في نسخ التوافق ودون الحكم كآية الرجم كما رو
ان مما يتلى عليكم في كتاب الله الشيخ والشيخه اذ اذنا فارجموها بالنبوة وروى عن
عمر رضي الله عنه انه قال كان نزل سورة الا جواب بسورة النبوة حتى رفع منها آيات

النسخ

النسخ

الشيخ والشيخة اذ اذنا فارجموها بالنبوة لانه لا من له والله عز وجل حكيم وروى عنه
انه قال كان نزل الا نزلوا عن اباكم فان ذلك كقولكم ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء
التكليف بقرآنها عند نسخها ولما قالوا ان نسخ الحكم في مثلها كقول الله
كان مما يتلى في كتابه عشر صناعات يحرم ان نسخ بحسن نصها يحرم وروى عن
انه قال كان نزل سورة تعدل سورة التوبة ما حفظ منها الا هذه الآية لو كان لسان
آدم داويان من ذهب لا يتغير اليها ثاب وكوان نزلنا لا يتغير اليها رابعا ولا يلبس
جوف آدم الا التراب ويوت على من باب ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء
التكليف بقرآنها وبالحكم استغناء عنها عند نسخها فقوله بقرآنها والحكم استغناء عنها
او بها جميعا اشارة الى ان نسخ الحكم في مثلها قد يكون نسخ الحكم في التوافق بان نسخ
آية عن المحقق اصلا وعن القدر حتميا كما روى ان قوما من الصحابة كانوا يلقون رسول الله
فلم يذكروا منها الا بسم الله الرحمن الرحيم فخذوا الى النبي وم فاحذروه فقال رسول الله صلعم
تلك سورة رفعت بلاكها واحكامها كذا في المعاصم وحسن بقاها التوافق مع نسخ الحكم
ورفعه بسبب حصول الثواب بقرآنها فان التران كما قيل يحفظ حكمه بسبب العمل به
ايضا لكونه كلام الله تعالى فيسأ عليه قبل النسخ في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي ما هو ثم قبل تقييد الحكم بالشرعي احترام عن العقلي فانه لم ترد الا قوله الله
الناطقة بوجوب العبادات على المكلف بحكم العقل ببراءة الذمة ثم اذا وردت يرتفع
ذلك الحكم العقلي بذلك الدليل الشرعي المتأخر ولا يسمى نسخا بالاجماع وتقييد الدليل
بالشرعي احترام عن رفع الحكم الشرعي بالموت فان العبادات وسائر التكليف الشرعي
ترفع عن الميت بموته ولا يسمى نسخا وتقييده بالناظر احترام عن رفعه بالدليل المتصل
كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيان النسخ وذكر صاحب المنزلة
والحمد لله ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديره او ما من استمران
لولا به بقرآن التراخي وتقييد الحكم بالمطلق احترام عن الحكم المقيد بما بعده او ما قيلت فانه
لا يصح نسخها وبوجهها بعد ذلك على انما بعد فكان نسخ بالنسبة في العبادات ازالة
ورفعها كما كان ظاهر الثبوت الا انه بالنسبة التي صاحب الشرع بيان محض لانتهاج الحكم
الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا بان نسخ بالنسبة
الى علمه كما مبينا لك الحكم لارفعه لانه الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولا ذلك لكان
بالنسبة التي علمه على حاله لا يكون نسخا وفعاله بالنسبة اليه كما وانما نحن نقولها الثبوت

٤٣٤

والاستمرار كان نسخا بالنسبة الى رفا وتبدلا وتصريف صاحب الميزان هذا الخد
بالصحة اشارة منه الى ان تربيته بالرفع غير صحيح بناء على ان ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور
ازالة ورفعه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يرفع ويبدل ولذلك احسن الحلف
صاحب الميزان حيث قال ونسخ الآية بيان انها التوحيد فان من قال لعبده اعلم كذا ثم
منعه عنه نصف النهار كان كانه قال بكرة اعلم كذا في نصف النهار قال بعض
المحققين اعلم ان الاحكام المشتقة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما
ان تختص ببعض الاشياء واما ان تكتسب لزمانة فاذا نزلت بعقب الرسول فالتى
تختص بالاشياء تبقى بقاء والاشياء التى تختص بالزمانة تنسخ وتزال بانها
تلك الزمانه قصيرة كانت كمنسوخات القرآن او طولية كما حكم الله المتقدمة والى ان
ذلك ثبوتها في اللوح اذ كانت كذلك والى ما تبقى الاله كحكم الانسان واستزاد
قائمة واعلم ان اليهود وشركه من المسلمين انكروا النسخ زاعمين ان ذلك هو الابد
ولا يقبله الا من جهل الوقت وتجدوله رأى بعد رأى فكان القول بجواز النسخ مؤدبا
في القول بجواز الابد على لغة عربى وذلك كقولنا لان الابد مشتق من الجهل بوقت
الاحور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدال الاله الفلانى اذ انزل ذلك
بعد خفاؤه قال سيبويه ومن لم يكن يوزن الحرفين وابد الهم سينان كسوبا
اي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى له عن ذلك عواكب كبيرة وهذه الشبهة انما نشأت من عدم
التفريق بين النسخ والبداء وبينهما فرق واضح بناء على ان النسخ في الحقيقة ليس الابد
مادة الحكم الربى التى هي غيب عن العباد قبله وكذا وقت الشرح حكم في ابتداء شرعه
بان قال شرعت الحكم الفلانى الوقت الفلانى يبعث ذلك من غير لزوم بداء فكله اذ
بين اوده من اخباره عن ان شرعه بانزال نسخ بده مع علمه فى الازل بان الحلف
بذلك الحكم انتهى في ذلك الوقت وانهم مكلفون بوجه حكم آفة وليس يلزم على هذا شي من البداء
اولم يظهر لث ربح رأى متجدد وانظام هذه الآية بما قبلها انه ساقى اولاد له والنسخ العظيم
ثم بين هذه الآية من جملة فضله نسخ الآية بخير منها ومنها حجة على هذه الامة وكان
يقال انه تم لما اخبر المسلمين ان احدكم لا يحبون ان ينزل عليكم من خير من ربكم من
من جملة الخير المنزل فانزل بعد النسخ بحسب تبدل الصالح فلما ان الطيب اليها شره لا صلاح
البدن بغير الاغذية والادوية بحسب اختلاف الاحرجه والازمنة كذلك الانبياء
مباشرهون لاصلاح النفوس بغيرون الاعمال والاحكام الخلقية التى هى للنفوس غير الحقا قير

والاغذية لا بد ان فان اغذية النفوس اذوتها هى الاعمال الصالحة والافعال الرضية فيغير
الشرع على حسب تغير مصالحتها فلما ان الشئ يكون واداءه يكون في وقت ثم قد يكون
واذ في وقت آخر كذا كذا لا عمل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت والكملة لا يكون
الحكمة في تغيير التكليف ونسخ الاحكام فيكونونه ويقولون انه بداء لا يثبت من الابد
عن علمه متقال فرق من الكليات واعلم ايضا ان لنا نسخ على محصه اوله تعالى وسيمى
الشرعى ناسخا تجوزا فى الاستلزام وعلى ان النسخ الذى يقع بالنسخ هو الحكم المزال
والمنسوخ عنه التثبوت بالبداء والمراد به الحلف **ول** وما شرطه ومن آية في موضع
على التمييز من الشرطه لانه لا يدري من اى شئ هو فمما قيل آية تبيين المقصود اى
شئ نسخ من آية لا يجوز ان يكون من آية منسوخ نسخ كما ذهب اليه المكي لان نسخ قد يتوفى
منسوخه وهو **ول** اى نادر وجبريل على ان يكون نسخة المنسوخه ويكون المنسوخ
معد وفا يعال نسخت الشئ بنفسه ونسخته غيرى اى حمله عليه كما يعال كتب بنفسه وكتبت
غيرى وقوله نسخها محمول على حذف المسماى باعلام نسخها وتبيينه فليس نسخ الامة
بالنسخه **ول** او نجد ما منسوخ على ان يكون نسخة المنسوخه على صفة كما يعال محمد بن
واختلته بمعنى وجده محمولا او محمولا قال ابو يعلى وليس بوجه منسوخا الا بان ينسخه فيسقط قراوة على
مع قراوة الباقين المعنى وان اختلفا في اللفظ **ول** وان كثيره والوردى ما يقع النون والسين
وبالغزاة المنزومة من لث وهو الشاخير وفى الصحاح منات الشئ ث اخرة وكذا كمنسأة
فصلت وفضلت بمعنى الهمس ان الله جبه ونسأة فى اجمعه معنى ومن المراد من ما خير لآية ما خير لها
بان تتركها فى اللوح المحفوظ ومع المسك فى السماء ولا تتركها الى الوردى مصدر لانها وان كانت تخفى
مناخ متعلقة بها وقد تعذر فى الاصول المعنى وان لم يجر ان يؤخره عن ما خير لآية المنسوخه
ان يؤخره عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى ان عيسى بنى امره اولابان يتبع قراوة ما قراه عليه
جبريل ام ويكره الى ان تترسخ في ذمته ثم ذكر سان اشكل عليه من مسانيد الحكمة ثم فعل ان البيان
كوزكونه من اخباره عن الخطاب اى الوقت قد رده الامة لم لا تترك العباد قبل ذلك الوقت سدى لى
ما هو خير لهم بالنسبة الى الآيات التى فى انزلها او باقى منها فى النسخ قال الامام الواحد فى الوسيط معنى لما خير
في هذه الآية ان يؤخر التثبوت فلا ينزل ولا يعلم ولا يعلم ولا يعلم معنى اى يؤخر انزلها الى وقت
منات بدلائنها فى الوقت المستعمل ما يتوم مقامها **ول** وترى نسخها بتقل نسي الى باب التفصيل فتسمى
النسخ به المتفوض والصدور انسخها او منسوخا اياها وتسمى على بناء الفاعل وحط
الرسول ام وتسمى كذلك الامة على بناء المتفوض نسخها على بناء المتفوض لان هذه الامة



الرابع من الشواذ **دولة** بما هو خير للعبد يعني ان تفضل آيات بعضها على بعض لنفسها
لان آيات كلها كلام الله فلا يتفاضل بعضها على بعض من حيث ان كلام الله ووجه كتابه
بل التفاضل فيها انما هو بحسب ما يحصل منها للعباد قال القسطنطيني والمحققان بما هو ارفع لكم
ايها الناس في عاجل ان كانت النسخة اخف وفي اجل ان كانت اثقل وبمقتضاها ان
كانت مستوية انتهى كلامه **دولة** وانما حصل ان النسخة قد يكون اخف من الاول كمنه الاعتقاد
بحول وثقله الى الاعتقاد بباربعة شهر وعشرون سنة فترسخ في الذاكرة والنجية وقد يكون
بمثل كمنه الترجمة الى بيت المقدس بالترجمة الى الكعبة وقد يكون باسحق منه على العبد
كمنه ترك القتال بالحجارة وكمنه الايداء بالمال الذي هو اكد في الزمان ما سلك في البيت
ثم صار ذلك ايضا مستويا بالجهد ومثل هذا النسخ وان كان اشق من المنسوخ الا
انه كثير لا يجوز من كلف به قال الامام قوله كانت بحجرتها ومثلها فيه قولان احدهما انه
الاخف والثاني انه الاصل من كلف بها والثاني اوله لانه لا يتصور كلف على عاصلة
لا على ما هو اخف على طبعه فان قيل لو كان الشاق في اصح من الاول لكان الشاق في ناس
اصح فكيف امر الله به قلت الاول كان اصح من الثاني بالنسبة الى الوقت ولذا
على عكس الاول فزال السؤال **دولة** وقرأ ابو عمرو بقوله نأت الف اذا صلته بغير
كل همزة ساكنة الى وف تانس وكذا ما قبلها الا ان يكون سكوتها لمجرم في بعضها على
حالتها والاستفهام في قوله تعالى لم تعلم تقرير انه لا يجوز شئ ومثله قد علمت **دولة**
والآية دلت على جواز النسخ النسخ جائز عندنا عقلا وسمعا خلافا ليهود فان منهم
انكروه عقلا ومنهم من جرح عقلا لكن سمعنا سمعا ومن انكروه عقلا استدلالهم بان القول بجواز
النسخ يستلزم القول بجواز ان يكون بعض الآيات متقدما وبعضها متأخر انما سئل المتقدم
المقدم وان لا يتصور في كلام الله تعالى كونه قديما ومتأخرا لا يلزم يستلزم امتناع
المزوم وهو القول بجواز النسخ واستدل المسلمون على جواز هذه الآية ودوحه الاستدلال
ان الاصل في ان الشريعة وما يتبعها ما كانا ومن الشريعة ان تدخل على ما هو زود
وما الشريعة لما دخلت في هذه الآية على النسخ لزم ان يكون جائزا للوقوع وهو انما يستلزم
ان يكون بعض كلام الله تعالى متاخر عن البعض فزولا وهو لا ينافي في كلام الله تعالى
لان حدوث النزول لا يستلزم ان يكون ذات الازل حادثا ولو تأخر بصفة عن
في ذاته لزم كونه حادثا وليس كذلك فلا محذور وقال الامام والاسد لال هذه الآية
على وقوع النسخ ضعيف لان ههنا تفيد الشرح والجواز وكما ان قوله من جازك فافكره

لا يدل على حصول النسخ بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ
بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي خيره **دولة** وذلك اي جواز النسخ بجواز تأخير
الانزال لما استدلت على جواز بالدليل السمعي في اقامة ما يدل عليه عقلا **دولة** وذلك
اي مصاحف العباد وتكميل نفوسهم **دولة** كما سببها من فاضل العبد في الكون والمشي
واللبوس والادوية مختلف باختلاف الاعصار والاشخاص فغيرها اطباء العبد على
حسب اختلاف الاوقات والادوية والطبائع كذلك طبيب النفوس ومكملها بغير الحكم
الشرعي والآيات الدالة عليها التي هي مصلحة النفس حسب ما يعرف من مصاحفها على كون
الشئ دواء للعبد في وقت ثم قد يكون داء في وقت آخر كذلك الاحكام والمكاييف
الشرعية قد يكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر فغيرها على حسب اختلاف
الاوقات والطبائع في زمان يامعبودة باشا وفي اي وقت ثم ينههم عن
ذلك ويامرهم بما هو ويكون ذلك بيان انتهاء مدة قضيتها وابتداء اخرى وليكن
ذلك لمعنى يبدو له لم يكن عالما بقبوله بل لم يزل عالما بما كان وما يكون وما لا يكون
دولة واحجج بها من نسخ النسخ لا يدل بان قال هذه الآية ضربة في انما في اذا نسخ
آية لا بد وان يأتي بعده بما هو خيره او بما يكون مثله ولا يحجج ان كل واحد منهما يدل
من الآية المنسوخة فهي ضربة في وجوب البديل وان لا نسخ بدونها قال الامام والجمهور
عن هذا الاحتجاج لم لا يجوز ان يقال المراد ان نسخ ذلك الحكم واسقاط التعبد به
ثبوته في ذلك الوقت ثم قال والذي يدل على وقوع النسخ لا يبيد قوله تعالى اذا نزل
الرسول فقد موا من يدي بكم صدقة ثم رفع وجوبها من غير نيات حكم آية بديله هذا
اجواب هو ما ذكره المصنف في بيان ضعف هذا الاحتجاج بقوله اذا قد يكون عدم النسخ
وتأجيله ان الخيرة والمثل لما في به لا يلزم ان يكون بدلا من المنسوخ لان المراد من النسخ
هو الحكم المنسوخ لتبديل الحكم الاول المبين لانها قد تكون المتأخر في خبره او متصلا
لاصله كونه بدلا للمعنى المذكور وانما لصحة كونه اصل من الاول وكذا ان يكون المتأخر
به اصل من غير ان يتبدل الحكم الاول الى بدل بان يكون المتأخر به مجرد ارتضاع الحكم
الاول وانها والتعبد به وان يكون ذلك الاصل من ثبوته وبقاء التعبد كما في صورة
اجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخها لا يدل وقد بحث لانه اذا كان الخبر اول
المتأخر به مجرد نسخ الحكم الاول واسقاط التعبد به وهو معنى الشرط بعينه يلزم تحالفا
والجزاء وذلك لا يجوز لان الجزاء لا بد ان يكون امرا متبعا على الشرط الا ان يقال

٤٣٦

فرق بين ما وقع النسخ عليه وبين ان يقال انسخ من آية نسخها فان الاول بعيد
مستدبرها دون الكس في بناء على قاعدة ان الاحكام مختلفة باختلاف العنوان فان
ترك ما ابع من مملوك انتقل خيرا منه اي من ابقائه على ملكي كلام مفسد وان كان المراد
بالنسخ الخير سيج ذلك المملوك بخلاف ترك ما ابع من مملوك ابعه فمعنى الآية ما نسخ من آية
نات بشي هو خير منها اي من ابقائه والتصد بها سواء كان ذلك الشيء الخير مجردا استقام التسديد
بها او ما يكون بدلا منها بحيث لا يتها حكمها **د** او بدل انقل اي اخرج بهذه الآية
ايضا من لا يجوز نسخ الشيء الا ما هو اقل لان الاقل من الشيء لا يكون خيرا منه ولا مثاله
وضعه المص بتولاه اذ قد يكون الاقل اصح يعني ان المراد بالخير ليس يكون اخف
وادق للطبع بل المراد به ما يكون اصح للمكلف والاقل اكثر ثوابا في الآخرة فان الشريعة
مبنية على نفع النفس ومبينة مقتضى الطبع ولقد اقبلوا عن ايمان فاشتهوا الطيب
فغفروا نقدما على النفس وعلى هذا قوله عيسى ان كراوسنا وهو خير لكم وقد وقع نسخ
ما يستحقه النفس الاقل كما نسخ الجسد الميت في حد الزمان الذي يجلد والرحم قال الامام
الشيخ نعمي على ان الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة بهذه الآية من وجوه احد ما ان
اخبر انه لا ينسخ آية الا خيرا منها وذلك بعيدا ان ياتي بما هو خيرا كما اذا قال
ما اخذ منك من ثوب انك يا هو خيرا منه فانه بعيدا ان ياتي به ثوب خيرا منه واذا
ثبت ان الماتى به لا بد ان يكون خيرا من النسخ ثبت ان القرآن لا ينسخ الا بالقرآن
لان جنس القرآن قرآن وثابتها ان قوله ناسخ خيرا منها بعيدا ان يكون خيرا منها
الخير وان ذلك الخير هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى وثابتها ان قوله ناسخ خيرا منها
يعيد ان الماتى به من الآية والسنة لا يكون خيرا من القرآن ولا مثاله لانه محذورونها
ان قوله لم تعلم ان الله على كل شيء قدير ول على ان الآية بذلك الخير هو المفضل
على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى واثواب عن الوجوه الاربعه باسمه ان قوله
نات خيرا منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمنع ان يكون ذلك
الخير شيئا متايرا للناسخ يحصل بتحويل النسخ والذي يدل على كس هذا الاحتمال
ان هذه الآية صريحة في ان اللاتيات بذلك الخير مرتبة على نسخ الآية الاولى فان كان نسخ
تلك الآية مرتبة على اللاتيات بهذا الخير لزم الدور وهو باطل في هذا الكلام الامام
اخبرنا منها الوجه الثاني في حيث قال فان النسخ هو الماتى به بدلا اي هو الذي اتي الله
بدلا عما نسخ والسنة ليست مما اتي الله به واجاب عنه اول بقوله والنسخ قد يغير غيره

اي لان ان النسخ اي الذي هو حرف النسخ هو الماتى به بدلا لكن لا يزم منه ان لا يكون
نسخة وانما يزم ذلك ان لو لم يكن مما اتي به الله وليس كذلك بل هي من الله في
حقيقته لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولما ورد على هذا الجواب
ان يقال تعبير الماتى به بسنة يستفهم كونها خيرا من الآية القرآنية او مثلا لها وليس كذلك
اجاب عنه بقوله ولكن المراد بالخير والمثل اه يعني انه انما يزم المحذور ان لو كان المراد بالخير
والمثل ما يكون كذلك في اللفظ وهذا ليس مراد بل المراد بالخيرة والمثلية فيما يحصل منها
للعباد من المصلحة او الثواب وكوزان كون السنة خيرا من القرآن او مثاله بحسب
المصالح والمثريات وان كان القرآن يحفظه خيرا منها **د** والمستتر له على قوله
من نسخ اي واخرج المقتر له بهذه الآية على ان القرآن محذوق لانه لو كان قدما كان
النسخ والمفسوخ قد يمين كمن ذلك حال لان النسخ يجب ان يكون متاخر عن
المفسوخ والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون قدما والمفسوخ فلانه يجب ان يزول
ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق **د** فان التغير بان يكون بعضه
ناسخا وبعضه مفسوخا والتفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض لوازمه اي من قوله
الحاصلة للقرآن والقائمة به فتكون محلا لحوادث فتكون حادثا واجيب بان ذلك
من التغير والتفاوت انما هو من عوارض الالحاظ والعبادات المتعلقة بالكلام النفسي
القديم وهو كسني القايم بذاته مع وصفته من صفاته الازلية وحدوث الالحاظ المتعلقة به
لا ياتي في قدمه وامتنعه وانما بقره والكرامة تفقوا على نفي الكلام النفسي على ان كلام الله
صانع عن الالحاظ المركبة من الحروف والاصوات بناء على ان الكلام في الشاهد مركب
من ذلك فتكون في الغايب كذلك ثم حصلوا فقالوا مستقره والكرامة ان الالحاظ
المركبة من الحروف والاصوات حلولة بناء على ان مادة تركيبها وهي الحروف والاصوات
اعراض حادثة مشروطة بحدوث بعضها بانقضاء بعضها ضرورة امتناع التكرار في
ان في بدون انقضاء الحرف الاول ولا شك في ان حدوثها يستلزم حدوث ما تركيب
منها وقالت الخاتمة انها قد يمتد بذاته تعالى والوجه الى التزل بقدمها الالحاظ وما مشاع
قيام الحوادث بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غايه جهله ان يجلد والشاف ايضا قدما واختلف
المستكره والكرامية بعد انقضاءها على حدوث كلام الله مركب من الالحاظ المذكرة فثبت
المستكره انه غير قائم بذاته تعالى بل من ملك اولوح محفوظ ادني رسل وغير ذلك ومنه
كونه تعالى مستكفرا ان يخلق في غيره من الاجسام المذكورة هذه الالحاظ والحروف والابحاد

٤٣٧

وقالت الكرامية انهم قد وجدوا في كتاب
لهم وجوزوا قيام الحوادث بذاتهما

اشكال الكتابة في السور وانما قال به من التزم قيام الحوادث بذاتهما على
المستحتم من قام به الكلام لان وجوده كما ان الحوادث من قامت به الحركات ونحن لانستكرها
اشتباه من الكلام للفظي بل نقول به ويكون حادونا غير قائم بذاته كما ولكن يشبه ورا
ذلك امر آخر وهو المعنى القديم بذاته كما نقول ان كلام الله في اسم مشترك
من الكلام النفساني القديم ومعنى كونه كلام الله كما كونه صفة قديمة بذاته كما كونه صفة
الازل له ومن الكلام للفظي الحوادث ومعنى كونه كلام الله كما كونه محققا له
ليس من تاليف مخلوقين فغيره لا يتزاع بيننا وبين المعتزلة في القول بالكلام اللفظي وكذا
ما احتج المعتزلة على حدوثه اذ قالوا لا يخل على ما لا يتزاع فيه فلا حاجة لنا الى ان نجيب
عن استدلالهم وما ذكر في صورة الجواب انما هو في الحث وتوضيح المقام **الاول** انما ذكره
اي خصه بالخطاب مع ان غيره عليه السلام واخبر في الخطاب ايضا خصه بما عدا على ان يقص
من الخطاب تفويضا على طينين كما ذكره ولا احد من البشر اعلم بذلك منه عليه السلام او قد
من اسماء ملكوت السموات والارض على ما يطلع غيره وعلم غيره بالنسبة الى علمه بالعدم
وايضا ان غيره عليه السلام انما علمه بتعليمه اياهم فكان علمه اتم لكل واقدم من علمهم فلهذا
على ذلك خصه بالخطاب ونسب العلم اليه **الثلث** ان ملك السموات مرفوع بالابتداء وكلمة خبره قدم
والخبر خبر ان دان مع ما في خبره منصوب بملك السموات والارض المذكور وان
كان له ملك الدنيا والآخرة جميعا لكونها اعظم المصنوعات واعجبها شأنا وكونها
منتهى علم الخلق في جملة المصنوعات من حيث الظاهر فيكون ذكرها كذا كذا الكلي وفيه كذا في التفسير
الملك تام القدر واستحقاقها في تفسير القوي لملك السموات والارض بالايجاد والاشراق
والملك السلطان وتفوق الامر والارادة وفي الصحاح الملك المعزوم ويخص معنى الآية انهم
انكروا النسخ فزعم انه منقول عباده من حكمه على ما يرى من مصالحيه ويقتضيه
في امورهم ايد ذلك بان لا يجوز شيئا في حق الله تعالى في كل شيء وما كلفه وان تعلم
كالذي ليس على الاول كما قيل هو على كل شيء قدير قوله ملك السموات والارض كان
كامل الاتصال فذلك لم يتخلل الحاطف بينهما وكذا ليس على جواز النسخ ايضا كما قيل
اذا علمتم ان ملك السموات والارض لا يغيره فكيف يستبعد منه ان يعلم فيكم بايات
ويتعبدكم بما يريد وكذا من لا امر اراد **السادس** وما كلفتم من سطوف على ان الله ملك
السموات والارض ومن في موضع رفع بالابتداء وكلمة خبره او هو مرفوع بملكهم اي
الانفخس فانه لا يشترط الاعتناء في عمل الخرف وعلى التولين من صفة والوحي فيقول من

اذا جاز

٤٣٨

اذا جاز ولحق والتصبير فعلى من النسخ وهو ما بلغ من النسخ من دونه في موضع نصيب
الحال لتقدمه على الموصوف وهو في التصبير كما في قوله لعله من حيث خلق قديم وفي كلام
من وقى اي قريب وصديق وقيل من وال هو القيم بالامور وقال القوي الذي من حيث
ارسلان اي تمت به ومنه وفي العهد في القيم بما عهد له من امر المسلمين وقال ارفع
قوله كما وما كلفتم من دون الله من وحي ولا نصير اذا تصور خطا بالخطا كما كان وعيد الختم
اي لا وحي لكم على امركم ولانا صرنا لكم محكمين من عذاب الله كقولهم كما انكم ما لا تتصرون
واذا تصور خطا بالمؤمنين اقتضى تكليفهم اي لا تعتمدوا على من يواليكم وينصركم
سواه كقوله ضل من دعوت الاياه واذا اعتبرتها فالسنة فيها مبرور وان اي لا
تعتقد وان لكم وليا وما صرا اذ لم يكن وليكم تبينها على انه هو الذي لا يمكن تصور
ولانا صرح تصور ارتقاء عز وجل والمصالح في الاخير وحمل الآية في قوله والمراد هو
على انه البعثة حيث قال وانما الشان هو الذي يملك اموركم ارجو ان وجه
ارتباط هذه الآية بما قبلها رد القول من قال ان قوله وما لكم من دون الله آية نازل
على اثر نوازل لم تذكرها لانه لا يبين بما اقترن به من آية النسخ والله علم **الاول** والتم
اشارة الى فائدة الجمع بين الوحي والتصبير كونها متغايرين في المعنى وهو ان كل واحد
منها علم من الآخرة فلا يلزم التكرار **الثلث** ام مساوكة اي متصفة وهي تجبي البهيمية وتكون
سهما بمعنى اي يستفهم باي عن التبيين فيكون المسطوف مع المسطوف عليه بتقدير استفهام
واحد لان المجموع بمعنى اي تجاوبه بالتبيين واما المنقطعة فلا يشبه احد الامور عند التعليل
وتكون الكلام سهما على كلامين لانه اضرب عن الكلام الاول وشروع في استفهام مستفهم
فهو اذن متضمن للمعنى بل الاضربية والتمزة الاستفهامية او الالكافية وقد يكون كمنى
وحده كما في قوله كما انما نؤمن هذا الذي هو مدين اول المعنى كما استفهام الله تعالى وعلم
كونها متصفة تكون الآية مرتبطة بآية ما نسخ بسبب ان جعلكم مراعى مصالح العباد فما شئ
من الاحكام ونسخه اشارة الى تبصير فعل في منهم او من اهل ذلك العصر كما ساء من كانت
وهو الاقتران بالسؤال اي المفاجأة من غير روية فقال لم تتلو احال اقترانهم به انه ملك
الامور وكذا ان تعلمون ذلك وتقرحون **السادس** وكذا الكلام على تقدير كونها منقطعة اذ ان
الكلام على تقدير كونها منقطعة الا ان الكلام الذي يقع الاضربية يقتضي عتق قوله ولا
نصير روي على اليهودي والاطمنه في النسخ وتعلم على الاراد بقوله لم تعلمتم انكم عليه فيما
اقترحوا من السؤال بالبعث من حيث نزلهم منزلة من اراد الاقتران فانكروا روية

عن مباشرة نفسه والى في قوله كما سئل عن النصب على انه صفة محمد وقد
وما صدر به اي سؤالا مثل سؤال موسى على اضافة المصدر الى من قوله قال الامام اختلفوا في
التي طب بقوله ام تريدون علي وجوه احد ما انتم مسلمون بدين قوله في آية الآية ومن يتبدل
الكفر بالايان اي ومن يستبدله به فانه لا يصح الا في حق المؤمنين وبدين ان المسلمين
سألون محمد عن امور لا خير لهم في البحث عنها كسئلوا كما سئل اليهود موسى ام لم يكن لهم
خير في البحث عنه وبدين انه لم يخرج الى غزوة حنين فربما شجرة المشركين كانوا يهدون لها
ويعلقون عليها اسلحتهم وما كونهم ومشرؤهم يقال لها ذات انواط فقالوا يا رسول الله
اجعل لنا ذات انواط ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا كما قال قوم موسى حين
لن اتها كما لم اتها والذي نفسي بيده لتركسكن من قبلكم الوجه انما خطاب الاله
كما روي ان عبد الله بن ميثم المخزومي قال في رسول الله صلى الله عليه وسلم في ربه من قريش فقال
يا محمد والله ما اومن بك من تجر لنا من الارض يبعثنا او يكون لك بيت من زرع
او ترقى في السماء وتصدقنا ولن نؤمن لوقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كما بالسما
فيه من لسه الى عبد الله بن ميثم ان محمد رسول الله فاتبوع وقال له بقتية الراسط فان
لم تستطع ذلك فاقنا بكناب عند لسه جملة واحدة فيه الحلال والحرام واحمد واوله
كما جاء موسى ام الى قوم بالبحر عند لسه جملة واحدة فيها كل ذلك فنزل من بك عند ذلك
فانزل لسه كما ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمد ان ياتيكم بالآيات من عند لسه كما سأل
السبعون فقالوا ارا لسه جملة وروي ان قريشا سالت محمد اوم ان يحبل الحفصم
ذها فقال لهم نعم هو لكم كما لا يذرة لبني اسرائيل فابوا وجبوا الوجه انما لسه خطاب اليهود
وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي كما عنيتهم
ومحبة معهم والان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان اليهود
بالرسول لا يكلمون لسه ما اذا سأل كان مستبدلا لسه بالايان والامر ان يستبدل الكفر بالايان
اختيارا للكفر بمحمد على الايمان به والتبدل والتبدل والتبدل اخذ الشيء بدل عن الشيء الا في
وقى الصحاح استبدال الشيء بغيره وتبدله به فاذا اخذه مكانه ومن ترك الثقة بالايان
البيضة فمستبدل الكفر بالايان ترك الثقة بالظهور من المعجزات العاطفة بنا على
قوله ومن يتبدل الكفر الآية تذييل لقوله تريدون ان تسألوا رسولكم الآية على سبيل
التهديد فلا بد ان يستعمل على معناه وقد مر ان المراد بالكلام السابق ان يصيهم بالثقة
به عليه السلام ورسالته تمام ما يدل على صدقه في دعوى رسالته من المعجزات الباهرة

فكان

فكان مقتضى الظاهر ان يقال في التذييل ومن لم يشق به وبآيات البيضة واقترح عليه
بعد تمام المعجز فقد ضل الا انه غير من ترك الثقة بالظهور من المعجزات باختبار الكفر على الايمان
للتصريح بان طلب المعجزات على سبيل التفتت والحاج كونه هذا على ان يكون الخطاب لليهود
او للمشركين واما على تقدير كونه للمسلمين توصيته لهم بالثقة وترك الاقتراح فانما عبرت
ترك الثقة بتبدل الكفر بالايان تجوزا وتبشير عن الشيء بما شئم بول ايه كسبهم العصير خمر
او كناية او تبشير عن الشيء باسم ما هو من لوازمه ورواؤه فان الضلال عن سواء
السبيل ترك الثقة بالظهور من الدلائل الكافية فيها واقترح غير ما يروى الى الكفر
ويستلزمه غالبا فكيف باللازم عن المزوم بتدبيره او بتكليفه ليجعل له ما يسكن النفس اليه
وظهر الحق له فدل عنه الى اقتراح شئ زائد عليه لا خير له في البحث واقترحه هذه التوجيه
ادقق الكلام لمحض اختيار كون الآية نازلة في حق مسلمين بدين قوله قتل نزلت
في اهل الكتاب وقيل في المشركين وقوله اذ احتجوا الكفر ببدل الايمان ولقد بلغ في الكفر
عبيهم في اقتراح الآيات عليه بعد تمام المعجز من وجوه الاول انكر عليهم محروا رادة الاقتراح
مع قطع النظر عن وقوعه ولا شك انه ابلغ من انكار مباشرة وان في آية انه ذلك
الا كما ربا التذييل الدال على كونه كونه اجمالا في المنع عنه لئلا يحط شئ من الاقتراح بآلهم
وانما لسه كما ارا وان يؤكدهم عن ان يكونوا كاليهود في اقتراحهم على نبيهم وكره بعض
ما صدر عن اليهود من المسء وتسمى الكفر الكفر حيث قال ود كثير من اهل الكتاب الآية
ولا شك ان بيان حالهم ابلغ في النبي عن اقتراحه انا رهم **ول** ومعنى الآية اي قوله
ام تريدون الى قوله سواء السبيل فان النبي عن الاقتراح هو معنى قوله ام تريدون وما بعده
هو معنى التذييل ولما كان التذييل المذكور في الآية شرطية حاكمة بان اقتراح اليهود
كفر مستلزم للضلال وليس يكون في نفسه وليس الكفر مستلزما للضلال بل هو نتيجة للضلال
ومراده غالب احتجاجه الى بيان معنى الآية **ول** يعني اجابهم روي ان فخيص
بن عازوراء وزيد بن عيسى ونحو من اليهود قالوا الحمد لله بن ايمان وعما رتب
رضي لسه عنها بعد وقعة احد الم تر واما اصحابكم ولو كنتم على الحق ما نتمتم فاجروا الى
ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عماد رضة كيف نقض العهد
فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت ان لا اكون بمحمد ما عشت فقالت اليهود انا
هذا انقد صبا اي خرج عن ديننا حيث لا يرجع منه الرجوع اليه ابا و قال خليفه ايه
واما انقد رضيت باسمه ربا ونحمد نبيا وبالكلام دينا وبالقرآن ما وبالكفر

وبالمؤمنين اخوانا ثم اتينا رسول الله ثم واخبرناه فقال اجبتما خيرا وافضتما فتركت وذكركم السلام
اجبتما خيرا فخران كون خيرا وان يكون وعاد **الاول** فان كثر يوجب عن ان في معنى
اي في افادة ما تفيد كلمة ان من المعنى وجعل النفس على مصدر لا في اثره الفعول وهو فصل
وفي شرح الرضي ومن الحروف المصدرية لو اذاجادت بعد نيل منهم منتهى التمني نحو قوله تعالى
وود الوتر من وقوله ودت طائفة من اهل الكتاب لو يصدركم وما يصدرون الا انفسهم
وقوله يود احدكم ليرحمه الله **الاول** حال من ضمير المجرى طيبين في يودكم وعقل ان يكون
مفعولا ثانيا ليردكم على تضمينه معنى يصير ونكلم **الاول** علة وذكركم كما نزل وذكركم ذلك
من اجل الحمد ولا وجه لان كون علة لقوله ليردكم على معنى ليردكم ونكلم من اجل الحمد
لاستزادة ان يكون التمني ان يكون ردهم اياهم مطلقا بالحمد ولا وجه له وخرزان يكون
حالا من فاعل يردكم اي جاسدين وان يكون مفعولا مطلقا لنفسه مخرزوف والوجه الثاني
بان العلة التي حتمت على ان يتموا اربوا المسلمين عن الذين الحق كما قيل بحمدك ذلك
التمني فاجيب بحمد واحد اعطيا بالنا اذ قصي غايته من حيث انهم كانوا يتوكلون
ان يكون الرسالة فيهم يسبق لهم الرياسة على سائر الناس اذ ارسلا مستفزة كانوا ان
بنو اسرائيل وبذلك كانوا المفضلين على سائر الناس وكانوا قبل بعث النبي عليه السلام
اذ اقاوا قوما قالوا اللهم انما نسألك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكلمات الذي
تنزله الا نصرنا وكانوا يصرون فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسمعيل عرفوا ونكروا
به بعد ما فتم اياه حيدا وحذرا من زوال رياستهم وبابود اليهم من اتباعهم السخنة
الاول وحكم المصطف على قوله يود وفي قوله يود وفي قوله يود وفي قوله يود وفي قوله يود
نظرا فاستقوا اي متعلقا مخرزوف هو وصفه **الاول** حيدا كما نزل عن انفسهم بمعنى
منبعها منها لكون التوصيف مفيدا فان قوله كما نزل عن انفسهم لولم يكن بمعنى متبنا
منبعها منها لكون مفيدا لان حيدا لكون الامس عند انفسهم وخرزان يكون
عند انفسهم نظرا فاستقوا متعلقا يود فيكون من ابتداءه اذ الورد يبتدئ من عند انفسهم
اي من جهة تكليمهم وهو ثم لقوله واتبعوا هو اذ بهم وعبر عن الشهادة والهوى بالنفس كقول
اتابع بالسوء واغترض على الوجهين بان قول النجومين هذا الجي متعلق بهذا الفعل يود
به ان الحرب وصلت به واستمر سماع ذلك منهم فعلى هذا لا يصح ان يقال قوله من عند انفسهم
متعلق بورد اذ حيدا لان كل واحد منهما لا يرسل بكلمة من فلا يقال حسدت من الشئ
ولا ودت من كذا بل يقال حسدته على كذا فتبين ان كون متعلقا مخرزوف كون وصفا لحيدا

او وصفا

او وصفا لمصدر واذ حيدا كما نزل عن انفسهم او واذ كما نزل عن انفسهم واذ حيدا
يتعلق بورد اذ حيدا معناه انه يحول الحول من النبلين فكان محولا بطريق الافعال فان
القول بانفسه العمل بالنقل الى محول محوله شئ مع والتشريب بالتقريب والتوضيح ويقال
عفت الزخ المنزل ورسته وعفا المنزل يعفو درس يتعدى ولا يتعدى ومن تركه عفت
المذهب فكانه درس فيه من حيث انه ترك الكفاة وهي زارة وذلك لا يستلزم ترك
التقريب بالذات فانه قد يعفو الانسان ولا يصح ويقال صفت من فلان اذا عرفت
عن ذنبه بالكلية وقد ضربت صفا اذا عرضت وتركت ومنه قوله تعالى انفسهم عنكم
الذكر صفا وقيل الصفا ان تركه صفة وجهك مرضا وليس المراد بالعفو الصفا المأمور بها
الرضا بما فعل لان ذلك كونه وليس كما لا ياربه بل المراد بها ان ترك العقاب والاعراض
الجواب عن ما روي كلامهم واهل السنن عاروا استعمال ما يلزم فيهم من النصح والاشفاق
والسداد وفيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخها وانما يجوز على التفسير الاول روي الصحابة
استاذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ان يعفوا هو الاء اليهود الذين كانوا بانفسهم وودوا المسلمين
اي الكفر فتركت الاية كما تركوا قتالهم واعرضوا عن مكافاتهم حتى ياتي الله باجره التي حكم عليه
في بني قريظة والنضير فحكم في بني قريظة بالقتل والسبي وفي بني النضير بالاجلاء والسبي وقيل
اكثر الصحابة وانما يعفوا الاء لان عندنا يتبين احد الامرين اما الاسلام واما الجحود
لضع الجزية تجعل الذل والصغار فلذلك اقال العلماء ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى
الذين لا يؤمنون بالله الذي اتيهم حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون واورود عليهم
تكون منسوخة والحال ان حكمها ليس مطلق بل هي متعلق بنجاة حيث قيد بقوله حتى ياتي الله
والحكم التقيد بتايدا وتوقيت لا يصح نسخ النسخ لا يكون الا في الحكم المطلق فان ورد في
لا يكون ناسي الحكم المتقدم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بل يرمونك واجيب بان النجاة
التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تعم الا بالشع لم يخرج ذلك الوارد من انه كون ناسي
وجري مجرى ان يقال فاعفوا واصفوا الى ان نسخ عنكم كما ان حكم الكتب السابقة كان
بارسال نبيا عم وكان ظهور ناسي والحاصل ان هذا القدر من التقيد لا ينافي في نسخ
وانما ينافيه التقيد بمعنى تسين وقت الحكم الاول وقوله تعالى حتى ياتي الله باجره لا يبين وقت
العفو فنكون الاء بالعفو في حكم المطلق يجوز نسخها قال الراغب روي عن ابن عباس رضي الله
ان هذه الآية منسوخة بآية القتال قال غيره هي غير منسوخة وهذا الخلاف يرجع الى اختلاف
نظريين وذلك ان كل امر متقيد بانها وما هو معين او غير معين فورد الا في خلافه يصح ان يقال

٤٤٥

هو نسخ له من حيث انه يرفع الاول ويصح ان يقال انه ليس نسخ لان النسخ يكون في الامم وليس
تتبعي زوال النسخة عن اصلها بل هو نسخ من ذلك ان يكون ذلك اولاً وقد ذكره في
في كتابه بقوله ام يحسدون الناس على ما اناهم من فضله وانما كان مذموماً لانه من اهل
لله تعالى والا نكار الحكمة زاعماً انه تعالى انعم على من لا يخشى والاعتباط ان تمنى ان يكون
بالاخلاق المسلم من الخير والنعمة من غير ان يزول كعنه ويسمى منافسة ايضا ومنه قوله تعالى
وفي ذلك فليتنافس المتنافسون والمنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة على حسب
انتم النعمة التي صدق لا يخيب اليها فان تلك النعمة اذا كانت نعمة دينية واجبة يحصل بها
وفردية المندوبة والواجبة على المسلم ان تمنى ان يكون له مثل ذلك وان كانت تلك
النعمة من التطوعات والفضائل مندوبة كانت المنافسة فيها مندوبة وان كانت من
المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات. ودون ذلك قال ستمه يرضون الى قبيل
الحساب الآراء بالجرور والورع العصبية والدمع قين بالنكبر والتجربا بخيانية واهل
الرسا يتقن بالجهالة والعلماء بالحسد. وقال معاوية كل الناس اقدر على رضائه الا الحسد
فانه لا يرضيه الا زوال النعمة **ول** واليه راجع اليه بالبر والحق اشارة الى ان المراد الا
علازمة طاعة الله تعالى من الوفاء والواجب والتطوعات بقرينة قوله وما تقدموا لانفسكم
من خير فان الخير يتناول اعمال البر كلها الا ان يخص منها اقام الصدق واتباع الزكوة بالذكور
تتبعها على عظم شأنها وعلو قدرها عند الله فان الصدق قرينة فيما بين العبد ورب جميع
افعال الخير وفيها غاية الخشوع والقيام بين يديه والمناجاة معه ويستعمل فيها جميع
اجزاع الظاهرة لما فيها من القيام والركوع والسجود والقعود ووضع اليد بواضعها وحفظ العين
وكذلك الجوارح الباطنة لما فيها من شغل القلب بالنية والافلاس واشارة بالخير والارهاق
واحصار الذهن والعقل بالتعظيم والتجليل ليكون عمل كل عضو شكرا لله تعالى عليه في ذلك
والقيام بحقه بقدر الوسع وكذلك الزكوة فانها قرينة بالنية تكون شكرا لله تعالى عليه في ذلك
في الدنيا بالاستمتاع بلذات العيش بسبب ستمه في صرف الاموال في الدنيا ستم هذه الارواح
بما فيها جميع الخلق لقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا وقوله هو الذي خلق لكم
الارض جميعا فالزم الله تعالى عبيده من ذلك صفة من لم يتكلم يستودع في الاستماع بالسخن
وفيها ايضا من الف القلوب واجتماعها وفيها انظار الشفقة لهم والرحمة عليهم وذلك
الى رحمة الله تعالى فان الارحمين برحمهم الرحمن وفي لفظ التقدم اشارة الى ان المقصد الاصيل
والحكمة الكلية في جميع ما انعم الله تعالى به على الخلق في الدنيا ان يتقدموا الى ما دهم ويترفعوا

ليتهم

يوهم الاجل كما جاز في الحديث ان العبد اذا مات قال ان من خلفه وقال الله ما قدم
وقال لم يسئتم من احد الا مال وارثه احب اليه من الله ما لك ما قدمت وما ل وارثك ما فوت
ول اي ثوابه لا عينه لان عين تلك الاعمال لا تتبقي ولان وجدان عينها لا يرغب له
فتبين ان المراد وجدان ثوابه وانه **ول** فيكون وعيدا اي محض وعيد لمن تمنى ان يزداد
المسلمين واما على قراءة ان يكون وعدا للمسلمين على ما عتم قلبه كانت او كثيرة
ويتضمن الوعد على مصيبتهم **ول** لف من قول النبيين الف والشمس من تحت المصنوية
البدئية وهو ذكر متودع على التخصيص والاجمال ثم ذكر لكل من احاد هذا المتعدد من غير
تعيين ثقة بان السمع يرد لكل من احاد هذا المتعدد الى ما هو له مثال ذكره المتعدد على
سبيل الاجمال قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوذا انصارى والمراد بالمتعدد
الذي لف بينهما في الذكر هو قول النبيين فانه قد لف من القولين في قالوا اجمل لا قالت
اليهود وقال انصارى ثم ذكر مقول كل واحد من القولين من غير تعيين لعدم الالتساب
والثقة بان السمع يرد على كل قول مقوله وان المعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان
هوذا وقال انصارى لن يدخل الجنة الا من كان انصارى ويحتمل ان يكون المراد بالمتعدد المذكور
اجملا لا هو نفس النبيين لا قولهم فان الضمير قالوا لليهود وانصارى فقد ذكر النبيين
على طريق الاجمال دون التخصيص ثم ذكر مقول كل فريق من غير تعيين لعدم الالتساب في قوله
هوذا صولة يورد في ذلك كونها زائدة وقال غيره هو جمع ما يدعى ما يب خوانا ههنا
اليك وكانه كان في الاصل اسم جمع من باب منهم ثم صار بعد نسخ شريفهم لازما لجمعهم
كاسم لهم وقيل اصله يودي حذف الاء والواو وبالنية ويعينه قراءة من قرأ اليهوديا
ونصاريا والعودا الحديثات الساج من الطيب والابل والحيل واورد اسم كان المحض حمله على
من وجمع خبره حمله على مسماه كما في قوله تعالى ومن يود من الله ويعمل صالحا يدخره ثم قال خالفت
بنار على ان كلمة من شذو اللفظ لجمع المعنى فاعطى لكل اعتبار حقه **ول** اشارة الى ان
المذكور ومع لما يقال من انه كيف قيل تلك انهم مع ان تلك اشارة الى قولهم لن يدخل الجنة الا من
كان هوذا وانصارى وهي امينية واحدة اجابته او لا يمنع كونه اشارة اليه وحده بل هو
اشارة الى مجموع ما تقدم من تنبيههم ان لا ينزل على المؤمنين خیر من ربهم وان يردوهم كفارا
وان الجنة محرمة على غيرهم ثم ستم كونه اشارة اليه وحده وتمسك بتقدم النصا وجمعا
القطبية ههنا ووجه اخر في الجواب احد ما ان تلك الامنية وان كانت امينية واحدة
الا انها بلغت في الزيادة والشدة الى حيث تعدا ما في متعددة كما قالوا ما جبا عا

٤٤١

اشعارها زيادة جوعه على نظيره وثانيتها انها تردت في نوسهم وتكررت فصارت
كانها امانى وثانيتها ان الضمير امانى وراجع الى اليهود والنصارى فلا حدى الى اثنين
امينة ولا فى امينة ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد الحال فلم امانى ورايتها انهم
قالوا ان يدخل الجنة الامن كان اهود والنصارى فقد علموا انهم آمنوا ودخلوا الجنة وعدم
دخول غيرهم فمضى امانى حقيقة **ول** والجملة اعتراض الجملة المستترضة قطع من كلامه
من حيث المعنى ولا محل لها من الاعراب وقوله ما تكلم ما نبيك كذلك سواء كانت الاشياء
الى جميع ما سبق من الاولى والى ما ذكر بالآية الاخيرة وانما قلت انه واقع من كلامه
معنى لان قوله ما قلوا برهانكم من المعنى بان يطلب برهانها حتى تجتهد لا يفتقر بها شبهة
انما يطلب لاثبات الدعوى ولا دعوى الا ما حكاها له تعالى عنهم بقوله وقالوا ان يدخل
الجنة الامن كان اهود والنصارى فمضى كونها متساويين معنى وهذه الجملة قد توسطت
بينها مكون اعتراضا فان من كلف مع ان يقال لا امور لذكره كونه فى الآيات المتقدمة
امانى ولا امينة فيها الا ما ذكر بقوله وكثير من اهل الكتاب الآيات لان قوله ما يورد الذين كفروا
اخبر عنهم بعد مجيئهم وقوله من يدخل الجنة ام حكاية له عوامهم بالاطقة وشئ منها ليس بامينة
قلت قوله ما يورد الذين كفروا والآية اخبر عنهم بانهم كسروا من المؤمنين على ان ينزل عليهم
الخير وقد مر ان الحمد تسمى زوال نعمته تعالى عن المصطفى عليه فهو بيان لتبينه من حيث المعنى
فان الامينة هى المقالة المنبثقة عن التقدير الواقع على وجه التشبيه فتسمى بان فى النفس التقدير
حقا كان وباطلا ومنه قول الشارح ولا تنزلن شئى اسرفا فمضى حتى تاتي امانى كالماتى
اى ما يقدر لك المقدر وتارة فى المقال ان لم يكن شئيا عن تقديره وشئى كقوله اليهود
والنصارى فى هذه الآية فحكاية مقالهم كانت حكاية لامينتهم وهذا معنى امانى
القطبية الامانى هى الا باطل الاقوال كما نقده المهدوى وهذه الجملة اقاويل لانها نفت
دخول غيرهم الجنة واثبت دخول النصارى الجنة ودخول اليهود الجنة وهى اقاويل باطل
متقدمة انتهى فان قيل من حى جملة مستترضة ان قوله ما قبلها فما وجه ان كيد فيها لثنا
قوله ما قالوا ان يدخل الجنة ام حكاية له عوامهم بالاطقة والامانى مما لا يترجى فكانت باطلة
فكانت مركبة لجملة المقدر والتعجب والتعجب بالامر الذى يتعجب به والاضوكة بالضحك به
وضحكك به ومنه معنى **ول** فان كل قول لا وليس عليه غير ثابت كما قال الشارح وعنى
شئيا بلا شاهد لا بد ان تبطل دعواه **ول** على اثبات لما نفوه كان قاطعا قال على
ايجاب بل باللفظى والامانى ما سبق الا قوله ذلك شئى على ايجاب ونفى الامانى بانهون يدخل

على اعوج
انكوكه

ان يدخل الجنة اليهود والنصارى واما الذى فوان لا يدخل الجنة غيرهم فبلى اثبات لما نفوه
فى كلامهم فكانهم قالوا لا يدخل الجنة غيرنا فاجيبوا بقوله على يدخل الجنة غيركم ظهورا على
ول اخلص لفظه او قصده فان اسلام شئى وشئى جملة سالما له بان لا يكون لاحد
حتى فيه لا من حيث التخليق والمالكية ومن حيث استحقاق العبادات والتعظيم والوجه لكونه
اشرف الاعضاء ومن حيث انه معدن محاسن الفكر والتجمل قد يذكرة ويراد به الذات كما فى
قوله ما كل شئى ما لك الا وجهه بمعنى الاله وهو محتمل ان يكون اخلاص الوجه كى عن
اخلاص الذات لان من جاء بوجهه لا يجنى بشئى ومن جوارحه فعلى هذا يكون الوجه معنى المصنوع
وعلى الاول كونها من باب ذكر الجود واردة الكل قال الراغب واصل الوجه
المصنوع مقابل من الاتان فاستعمله مقابل من كل شئى حتى قيل واجهته ووجهته وان
لم يكن الضمير عبارة عن وجهه وقيل المقصود وجهه والمقصود جهة وعلى ذلك اسم وجهه ومن
يسم وجهه فى لسه واسلمت وجهته وعلى ذلك وجهته وجهى للذى فطرني ولما جعل ذلك
للمقصود اضيف تارة الى القاصد كما تقدم وتارة الى المقصود كقولك اردت كذا وجهه
وقد جعل على ذلك وتسمى وجهه ركب وشئى اى وجهه الى هنا كلامه **ول** وهو محتمل
عملة جملة حالية اى وهو مع اخلاصه وتسلية النفس الى لسه بالهفوة الخضر والانقياد وحسن
اعماله بان يعلمها على وجه يستصعبها الشرح ويستحقها فان خلاصها لسه لا يستمرم كونها
مستحبة بحسب الشرح وقيل الاحسان ما فسره المعنى لم يجزى لوم بقوله الاحسان
ان تعبد لسه كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يركب واجبه يستداه وانه خيره والمجوز
من ان كانت شرطه كما فى قوله من ترك من تضرب تضرب وخبر ما ان كانت موصولة والفاء
على الاول سببية كما فى قوله من جادك فاعطه وعلى الثاني هى الفاء التى تدخل فى خبر استداه
لتخص استداه معنى الشرط **ول** ثابعا عنده اشارة الى ان قوله عنده ربه على نصب
على انه حال من الضمير فى الظرف عند سيومه ومن لا يه عند لا خفص فانه لا يشترط ان
يكون ذوالحال فاعلا ومفعولا به **ول** لا يضيع ولا يفتقر توضيح معنى كونه تابع عنده
ول فيكون لود بقوله على وحده اى على تقدير ان يكون الجملة جواب من او خبرا وكان
الجملة اكبر وهى قوله من سلم ام كلاما مستانفا لا يدخل فى الرد لما قال من انه لا يدخل
الجنة غيرهم بل يتم الرد بقوله على فانه قيل ليس الا كما تترجمون بل يدخلها غيركم ثم استؤلف
الشرطية حارة تترجمت بانهم لا يدخلونها لانها لا توصف بالوجهية لاجل عندهم ولم يبين
طائفة مخصوصة من سواهم لم يدخلها بل علق الحكم على الوصف اشارة الى ان الكلام المنصف

٢٤٤

١٢٢

وتربيا في سلوك طريق دخول الجنة فعلى هذا يحسن الوقف على قوله على خلاف ما اذا كان من سلم
فألا لتصل محمد دل عليه قبله وهو قوله لن يدخل الجنة وكان قوله فلا جرم مطرفا على ذلك
الفعل المحذوف فانه لا يحسن الوقف على **ول** في الآخرة واما في الدنيا فانه يحذف
من ان يصير المشدايد والاهوال العظام قد اعمت قلوبهم ونحوه فون على ما فات عنهم من الاعمال الصالحة
والطاعات المؤدية الى الفوز بزوارح السموات فان المؤمن كما لا يقنط من رحمة الله
لا يأس من غضبه وعقابه كما قيل لا يخف خوفا ولا امانا من خوف في الدنيا من
في الآخرة ومن من في الدنيا خاف في الآخرة وكذا لا ينسى عن خوف في الآخرة
في جميع الاوقات لان كل مؤمن يستر به خوف والنزع حين البعث حتى ارسل عليه السلام
قال كنه ما يوم يحس له الرسل فيقول اذا اجبتم قالوا لا اعلم الا الله فلهذا نزل قوله من ارسل
اليوم فوجب ان يكون المراد انتفاؤها عنهما في الآخرة في بعض المواضع وفي بعض الاوقات
بل عند دخول الجنة كما قال سبحانه عن اهل الجنة الحمد لله الذي فرج عنا الرزق **وله** اي على
ما يصح ويعتد به فسر المشي بالامر المستند به لان شئ في سورة وقت في سياق النهي ولو لا التقيد
لكان المعنى لستم على شئ الا شيئا وهو غير صحيح ضرورة ان كل احد لا يخشون طاعة
فان قيل لا يصح المعنى على هذا التقيد ايضا لان كل مؤمن يشهد الصانع ويصدق بصفا
الكلام وينزهه عن سمات النقص والذوال ويؤمن بحقيقة كتابه ورسوله وحقيقة معادله وما
من الحساب والثواب والعقاب وكل ذلك ارجح يعتد به فكيف يصح ان يقال له لستم على
ارجح يعتد به اجتنابا بوجهين الاول انه لما ضحك الى ذلك الامر الصحيح فلا باطلا كخط قول الاول
صاروا كأنهم ما اتوا بذلك الا الصحيح والكثافي ان تخص هذا الصم بالامور التي تختلف فيها
وهي ما يتصل باب البنوات فكان كل مؤمن يقول لصاحبه لستم على ارجح يعتد به في الاعتقال الحقيقية
او من نزع رسالة وحقة في يده من كتاب وفي عالم التنزيل تناظر اجاب وهو المبدية
والنصاري اهل نجران حتى ارتفعت صلواتهم فعالت لهم اليهود انتم على شئ ولكن وارجح يعتد به
وقالت لهم النصاري انتم على شئ من الدين وكذا وكما موسى والتوراة فنزلت ولا شك
المساخرة على هذا الوجه ليست لاجلها الثواب بل هي مكابرة محضه ويؤيد قوله كما يتبين
الكتاب فانه لا يخفى في ان اهل الانجيل يجدون حقيقة موسى والتوراة وظاهر ان كل التوراة
ايضا يجدون فيها حقيقة عيسى والانجيل فانكارهما بعد ذلك مكابرة وعناد ومن سلك سبيل
العناد فله ان يقول ان انتظام هذه الآية بما قبلها ان الآية الاولى في حكاية عن كل
مؤمن بما ادعاه من اختصاصه بكرامة الله سبحانه بحيث لا ينصب غيره منها كما سأل من كان

وهذه

وهذه الآية حكاية لقدح كل مؤمن صاحبه فالحكاية لا مقامه كل مؤمن في حق من سوره
والحكاية ثانيا مقامه كل مؤمن في حق صاحبه خاصة والوفد جمع وافد كقوله وصاحب يقال
وفد على الامير اي ورد رسولا فهو وافد ونجران قرية من قرى النصاري وجار لها
منها الى النبي عليه السلام يستخبره واعمالهم من الامور **وله** والكتبت بحسن اي من حيث وجوده
في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فكان المعنى وحالهم انهم من اهل العلم والتفوق للكتيب
وحتى من تاتي كتابا من كتبه وامر بان لا يكتبه بالباقي لان كل واحد من كتبه كان يصح
ما عداه ولم يحمله على كتبه بين اليهودين واما التورية والانجيل لان المقصود من التقيد
بالحال توصيفهم باسم التمييز وتوهمهم بان قال في حق صاحبه محض مكابرة وعناد حتى
يتبرح عليه التوبيخ بكتبه بلهمال الذين لا يعلمون شرايع الله سبحانه والحكمة ولا مثل كل الكتاب
على اليهود والمسلمين في هذا التبرح فلهذا حمل على الحسن **وله** مثل ذلك اشارة الى ان الحرف
في ذلك في موضع الصفة انه مفعل قال حكى ولا كلام كل واحد من الذين يقين في حق آية
ثم قال مثل هذا الكلام الذي سمعته قال لعله الذي لا علم عندهم فهو تشبيه القول بقول
في اليهودي والمجوس وقوله مثل قولهم صفة مصدر محذوف اي قولنا مثل قول الذين الذين
فهو تشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التسمي والهوى وهو عما يؤيده من الالهي والبر
وبهذا البيان اذ فرغ ما ربا يسبق اليه الوهم من ان قوله كذلك تشبيه وقوله مثل قولهم تكرار
لذلك التشبيه ولا غاية فيه ووجه الاندفاع ان تشبيه الكلام بالكلام في اليهودي والمجوس
كحز ان يقصد به مدح من تكلم به ووجه فلا يدل على ما هو مقصود ههنا الا بان يشتم التشبيه
النامي وتوهمهم على المكابرة يستفاد من تشبيههم على عهدهم بالجمالية وعلى التشبيه بالجهال
يستفاد من قوله كذلك قال الآية قال الامام حنبل في ان المراد بقوله الذين لا يعلمون
من هم على وجه احد ما انهم كاهن العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شئ من الذين فيس
انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يزودن الكتب لا ينبغي ان يقبل وان ملتفت اليه
فقول كاهن العرب او من لا يلتفت اليه وتمايزها ان المراد بهم عوام اليهود والنصارى
الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلعم كما ان المراد باليهود والنصارى في قوله وقالت
اليهود ليست النصاري على شئ الآية على ذلك وهم وغواصم مشبهوا وة قوله بعد ذلك كذلك
قال الذين لا يعلمون فانه بعضي ان يكون من تقدم ذكره حكاه عنهم وغواصم لصحة هذا
الترق وقال القوي والمراد بالذين لا يعلمون في قول الجمهور كاهن العرب لانهم لا يكتب لهم
وقال عطاء المراد بهم امم كانت قبل اليهود والنصارى **وله** لم يقصدوا ذلك اي لانهم اول

٤٤٢



قال الامام ان بيت المقدس بنى في ايام النصارى اكثر من ثمان مائة سنة بحيث لم يتمكن احد من المسلمين
الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه ملك النصارى زمانا ودفعه ليهود تورا لاول ايامه
يلزم الخلف في حركته ما ان لو كان المنفى عنهم وخطها بغير خوف وليس كذلك بل المنفى ان كانت
وخطها بغير خوف وخشية من الله ما يصح وينبغي ان لا يصدر من عاقب فضلها عن ان يجتروا
على تحريكها والاستمان بها فانها مواضع مشرفة اتخذت لعبادة الله والتدليل به يدبر
طلب لصفوه ورحمته واتقاد من سخطه وعقابه فكيف يلقى بها ان تحرب وتعطل وتغير
اشياء في ان العروة لله ورسوله وللمؤمنين وان الكفا راعدا لله واذا لا وعبا وده فحالت
الواجب عليهم ان لا يدخلوا مع الكافرين لعبادة ربهم الا على حال الخوف واخذ منهم
ببطونهم بالقهر والايذاء فضلا ان يمنحهم منها فليس المنفى عنهم وخطها بغير خوف بل المنفى
كون الدخول بغير خوف هو الواجب عليهم والالتفات بحالهم والمنفى عن الوجه الثالث ما كان لهم
في علم الله وتصانئه ان يدخلوا على حال من الاحوال الا على حال الخوف واخذ منهم
وتوابعه من اذ ليس فيه دلالة على كون ذلك في جميع الاوقات بل كفيه ان يكون الا في ذلك
في بعض الاوقات وقد صارت النصارى بعد عاقب بيت المقدس تحسب لا يدخلها احد الا
خائفا مسارقة فان الواحد منهم لا يسلم الا بالرياسة ولا يحسب له الربحان منزلة ما لم يرد
بيت المقدس ولم يتمكن له ظاهرا بعد ان تصير له الكوفة من قواهم وفرضه لاية بيت المقدس
ابهم فلا يجرم يتنكر ويدخل خائفا على نفسه ان يعرف فيستغفله ونفسه وكذلك المشركون
صاروا بعد فتح مكة بحيث لا يدخلونها الا خائفين وذلك قوله صلى الله عليه وسلم انما المشركون نجس فلا
يتروا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فلما نزلت هذه الآية بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابان كرضي في ربه
واقره عليهم وارهم بان تجوز البيت ويؤذون في اناس يوم النحر الا لا تجوز بعد هذا العام
مشرك ولا يطوفون بالبيت عريان وكان هذا قبل حجة الوداع بسنة ثم حج عليه السلام
من العام القابل فقام على المساجد لا يجزي احد من المشركين ان حج ويدخل المسجد الحرام على
الوجه الثالث يكون الآية بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المشركين والحرام وعلى
المساجد وانه يذل المشركين وسائر الكوفة لهم بحيث لا يستطيع احد منهم ان يدخل مساجد
الله الا خائفا يخاف ان يؤخذ فينقاب او يقتل ان لم يسلم وقد كان الامر كذلك
والحمد لله وتقرير الوجه الرابع ان الآية وان وردت على صورة التي ذكرها المراد بها المؤمنين
عن تكليس الكفار من دخولها بان تخلوا بينهم وبين مساجد ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم
لكم ان تؤذوا ورسول الله فانه خير لفظ والمراد به النبي ولم يرخص الا هذه الوجه حقيقته
بقره

بقوله وقيل ما على ان مثل هذا الخبر وان كان مستعمل في النهي مما ذكرنا فانما يكون النهي عنه
عن الحكم الخبر كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان تؤذوا فانه النهي المطلق عن الايذاء وهذه
الآية على تقدير ان يراد بها النهي كون المنفى كلفا عن الدخول لان النهي للمؤمنين عن التكليس
من الدخول كقولك لا اريدك فان ظاهره النهي المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب وذلك
والمراد النهي المطلق عن المحذور على طريق الكناية باللازم عن الملزوم وهي منع من التصريح
بالمراد كونه في قبة اثبات المراد بالبينة **ول** يجوز ابو حنيفة اي يجوز لك ان تدخل
اي مسجد كان بالاذن احتياجا بهذه الآية فانها تدل على ان الكافر يجوز له ان
يدخل المساجد خائفا ذكرا او مراهقاً او من رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم عليه وقد نزلت في
المسجد وبان الكافر جاز له دخول المساجد كذا في المساجد الحرام كالمسلم ولم يجوز
ما لم يملك مطلقا بناء على ان الجنب يمنع من كل مسجد كذا في قوله صلى الله عليه وسلم
يمنع من دخول المساجد الحرام لقوله صلى الله عليه وسلم انما المشركون نجس فلا يقربوا المساجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال
قد يراد من المساجد الحرام الحرم كله كما في قوله صلى الله عليه وسلم انما المشركون نجس فلا يقربوا المساجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال
من بيت خديجة فيمنع الكافر من دخول الحرم كله احتياطا ولا يمنع من سائر المساجد
المسجد الحرام اجل قدر من سائر المساجد فلا يلزم من كونه ممنوعا عن المساجد الحرام كونه ممنوعا
عن سائر المساجد **ول** في قوله صلى الله عليه وسلم انما المشركون نجس فلا يقربوا المساجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال
حالة الكوفة في الدنيا فان القتيبي والسبي في حق اهل الحرب وضرب الجزية في حق اهل الذمة
ول في ربهما ما جئنا الارض ولا وجه الارادة موضع الشروق والغروب مخصوصهما
والمستعد ومن تخصيص كل ناحية من ناحية الارض بالنسبة الى كل احد كما في تخصيص الارض
كلها ملك له من حيث انه تفرق وتختلف وايضا قال الراغب المشرق والمغرب تارة يقالان
بلفظ الواحد اما اشارة الى ناحية الارض واما الى الموضع المصيف وما في بلفظ التثنية
اشارة الى مشرق الشمس والمصيف ومنزلهما وما في بلفظ الجمع اعتبار باختلاف المشرق
والمغرب كل يوم يقال مشرق الشمس طلعت وشرقت اي ضارت وذلك اذا كثرت
شروقها **ول** فان منعت اه اشارة الى ان هذه الآية مرتبطة بقوله صلى الله عليه وسلم
من منع مساجد الله والمعنى ان لا يملكها ايها المؤمنون تسلم فلا يمنعكم تحريك
قرب مساجد الله ان تولوا وجوهكم نحو قوله صلى الله عليه وسلم انما كنتم من ارضه واين شرط في الاكتم
تقول اين تقيم اقم وما حريده لانك كيد وتولوا وجوهكم به وعلاوة الحرم هنا سقوط التو
واين منصوب بتولوا وقوله صلى الله عليه وسلم وجهه لوجهه جواب الشرط ووجهه طرف مكان بمنزلة هناك

التحفة ويمكن ان يحسن بان تكلف عن الدخول
كناية عن نهى المؤمنين عن التكليس

تقول لما قرب من المكان بنا ولما بعدته وهناك والناصب للقبلة استقام وتوكلوا فوضوا
بجانبه الخ طيبين من وحي يوحى بمعنى وجهه يوجه وهو يتعدى الى مفعولين قال تعالى فغفرنا لك قبله
ترصنا فان قبله منزل ثان له وكاف الخطاب من قوله الاول قال الامام يقال ولما اذا
اقبل وولما اذا وبر وهو من الاضداد ومعناه الالتهاق بالقبلة **والقبول** في اي مكان جعلتم
التولية شرط القبلة اي صرف وجوبكم نحو القبلة اشارة الى ان ايما ظرف تولوا لا يجوز
وان الفعل المذكور منزل منزلة الازم وليس لتعلقه بشي من مفعوليه مراد بل كما في قوله
فان نسبنا و كان اصل المعنى في اي مكان جعلتم شرط القبلة الى منزلها
وترك المفعولان لفظا ورتبة بناء على انه ليس المقصود بيان الحكم المتفرع على تعلقه بالمفعول
وانما المقصود بيان عدم احصاء مكان فعل التولية ببعض الاماكن ودون بعض كون
كان اين مفعولا به لذل الكلام على جواز التوجه الى اي جهة كانت كما روي انه كان
يجوز في الابداء ان يتوجه المصلي في صلوة الى اي جهة شاء بهذه الآية ثم نسخ قوله
قول وجعلتم شرط القبلة الجرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يمتد الحكم على صلوة هذه
الرواية ولم يجعل الآية توسعة جهات التوجه بل جعلها لتوسعة اماكن التوجه على معنى ان التوجه
الى القبلة في اي موضع كان جائز وجعل الوجه بمعنى الجهة كالوزن والوجه بمعنى الزنة
والعدة فكانه قيل في اي بقعة من بقاع الارض صليتتم فسلمت التولية فمما كرت قبلة
ولما كان ظاهره يوجههم الى الشرط والجزاء اشار الى دفعه بقوله التي امرها مع المعنى
ان الجهة التي توجهتم اليها في ذلك المكان هي الجهة التي امر الله بها التوجه اليها ورضها
التولية المستبينة مكنة في كل مكان لا يختص مكانها في مكان ودون مكان **والوجه** اوجه
ذاته على ان كون الوجهي زامن قبيل اطلاق اسم جنس على الكل والمعنى في اي مكان
التولية فهو وجوده عليه بكنتم الوصول اليه اذ ليس وجوبهم اذ عرضا حتى يكون بكونه في جاب
منه عاجبا ولما امتنع عليه ان يكون في مكان اول قوله فتمه ذاته بان علمه محيط
بما يكون في جميع الاماكن والنواحي **والبا** با حاطة بالاشياء ملكا وخلقها فيكون في كل
قوله وسه المشرف والمنزوب وكذا ان فسر السعة بسعة الرحمة فان قوله وسه المشرف
والمنزوب لما اشتق على معنى قولنا لا يحسن العبادة والصلوة ببعض المساجد بل الاصل
مسجد فكم فصدرا في اي بقعة شيتتم من بقاعها فتم منه انه واسع الشريعة بالتحصيل والتوسعة
على عباده في دينهم لا يضطرهم الى ما يجزون عن اوائه فكان قوله ولله واسع الرحمة
تذبيلا لمركب **والله** وعاملهم في الاماكن كلها اشارة الى ان قوله تعالى علم في هذا الموضع

لا يخلو

لا يخلو عن فائدة التمهيد يكون مصلي على خذ من التمهيد والتب اهل كما انه يتضمن الوجود في قوله
المصليين في الاماكن **والله** عن اس عر رضى الله عنها انها نزلت في صلوة لك فر على الراجح وهي
المركب والاولى ذكر الاماكن او اشئ واما ما بالصلوة ان قلنا قال اس عر رضى الله عنها كان رسول الله
يصلى وهو مقبل من مكة الى المدينة على راحته حيث كان وجهه قال وفيه نزلت فاما قولوا
فتم وجهه لسه ولا خلاف بين العلماء في جواز ان فله على الراجح هذا الحديث وما كان مثله
واجتمعا على انه لا يجوز لاحد صحيح ان يصلي في راحة الا بالارض في الخوف الشديد خاصة
واختلف الفقهاء في الملب فرسبة الا ينصرف في صلوة فقال لك وصحابة والتوري
لا يتطوع على الراجح الا في سفر بقصر مثله الصلوة وقال الشافعي والحنيفة وصحابة يجوز
السطوع على الراجح خارج مصر في كل سفر سواء كان بالصلوة الصلوة او لا على بعد كون
الآية نازلة في حق الملب فرسبة التطوع حينما توجهت به راحته كون معنى قوله ايما تولوا
فان في اي جهة تولوا وتوجهوا وجوبكم مكنة ايما مفعولا به لا ظرف مكان كما اذا كان خطابا
لمسلمين بمعنى لا يملككم تحريم من قول ما جسد من ذكره حيث كنتم من راحة **والله** وفيه
قوم عيت عليهم القبلة اي التبت يقال على الامم اذ القيس روى عبد الله بن عمر بن الخطاب
عن ابيه انه قال كان رسول الله صلواته في غزاة في ليلة سودا ومكة فلم يدر اية القبلة تحريم
نصلي كل واحد في اي جهة تحريم فلما اصبحنا تبين ان اما قد صلينا في جهات مختلفة منا من صلى
الى المشرق ومنا من صلى الى المغرب والى غيرهما فقد منا الى رسول الله صلواته فذكرنا ذلك له
فنزل فاما قولوا فتم وجهه لسه فلا كرت ايما ظرفا بل كون مفعولا به بمعنى لجهة توجهتم اليها
اي في اي جهة تولوا وجوبكم حال استبانه جهته عليكم بعد ما بذلتتم نهائية ما في وسكنتم
الاجتها وفي اصابتها فتم وجهه لسه وقد ذهب اكثر المجتهدين الى هذا كما في حنيفة ومالك
وسفيان واحمد وقالوا اذ اصلي في الغيم لغير القبلة ثم استبان له بعد ذلك انه صلوا القبلة
فان صلواته جائزة لان التوجه الى عين الكعبة انما يجب على من حضرها وشاهدتها وانما كان
عاجبا عنها فليس يسبيل الى اصابتها مع البعد عنها بل الواجب عليه التوجه الى جهة الكعبة
وايما طريق مرقتها الاجتها والاستدلال بالخروج وغيرها فاذا افادت هذا الطريق فيض
الاجتها وبسبب الغيم والظلمة وباجهال النخس طريق مرقتها في الاجتها بالتحريم فاذا اخطأ
الجهة لا تجلب الاعادة اذ هو حكم اضني بالاجتها ولا ينقض اجتها ومثله لان الاجتها
لا ينفذ اليقين فلا ينقض الاجتها والاول بالشك وكذا الكلام في كل مسألة اجتها ومثله
فانه اذ ظهر عند المجتهدين انه اخطأ في اجتها او باجتها وانما لا ينقض اضني ويثبت الاجتها و

الحادث في المستقبل **ول** وهي طرقة النسخ القبلية لشيء ما اراد تحويله من مستقبل
بيت المقدس الى القبة من قبل ان يشرك والمنزب وجميع الجهات والاطراف مملوكة وتكون
له سائر ما فيها اركم باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى
جعلها قبلة فان حرك قبلة من اى كعبة واركم بالترتيب اليها فلا تشركوا ذلك لانه واسع
الملك وعنى عن الخلق يدبر امور عباده كيف يشاء عليهم صلواته وممن مضى وانقار
حكيمه ومن ابي وعصى فكانت الآيات مقدمة لما كان يريد من نسخ القبلة ووجوب
الآية تنزيها للمعبود عن ان يكون في حيز وجهة ان الخبير عباد عن ارضه في الوجود
طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب مكون حاكما مخلوقا له تعالى
والخالق مقدم على المخلوق لا محالة فثبت ان البارئ تعالى قد كان قبل خلق العالم منزها
عن الجهات والاجياز فوجب ان يبقى بوضوح العالم كذا لا سخا له انقلاب الخلق الى ابيات
ول نزلت لما قال اليهود وكذا النصراني كذا ومشرق العرب كذا يريد ان يصفوا
راجع الى الخلق الثالث كذا كونه سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صراحة وانما
المشركون فقد ذكروا بقوله تعالى قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وعلى تقدير كون قولا
مسطوفا على منع كون ضمير الجمع راجعا الى من عتبه المسمى كما رجح كونه منوع باعتبار
اللفظ **ول** او كسهم اوله ومن اعظم لاعلى لفظه لان عطف الجملة خبرية على الاشارة لا كونه
ومفهوم خبر لان من وان كان استنفا ما الا انه في معنى الفتي ومعناه لا احد اعظم منه
وان ترى قولا بغير عطف تكون استنباطية كان قائلها قال هل ينقطع جبل اثير اثير
على لسانه تعالى او امد ولم ينقطع فاجيب بانه لم ينقطع بل قالوا اعظم من ذلك وهو كذا
له ولد بمعنى اوعى في حق بعض مخلوقاته انه ولد حقيقة وكما يستعمل عليه ان حقيقة
كذا يستعمل عليه التنبؤ وانما الولد فتره له نفسه مما قالوا في حقها فقال سبحان اى
تنزيهاه والاصل سبحانه على انه مصدر بمعنى التسيب وهو التنزيه اى هو منزله عن السبب
المقتضى للولد وهو الاحتياج الى من يعينه في حياته وهو مخرجه بعد حماه وعي بصحة الولد
وهو التشبه فان الولد لا يكون الا من جنس والده فكيف يكون الخلق ولد وهو لا يشبهه شي
قال الامام ابو منصور ربح اتخاذ الولد والتبني في الشا بهما يكون احده وجوه اربعة تجوز
الى ذلك اما الوحشة فتعقد او تاخذ فيحتاج الى من يتسرع اوله مع عدم بغيره فيحتاج الى من
يستنصر فعينه على فهمه او لشهوات تغلبه وحواسه تمسسه فيقبضها به او يريد ان يلقنه بغيره في
الملكه واسبا به يعنى به اناره واذا كان له سائر ما منزها عن ان تاخذه وحشة او بغيره عدو
ادبته

او يمسح حاجبه او يمسح فرت فلا معنى لاتخاذها ولذا **ول** الا ترى تا بيد كون اتخاذ الولد مقتضيا
لسرعة الفناء بان ما لم يسرع ففاد لا يتخذ ما يكون كالولد لمع الحكمة وفناءه فكيف يتخذ
الملك الواجب لذاته المتعبد بغيره وزواله اذ لا يابد ويتخذ البت طبعها وميزان اختيارها
لسرعة زوالها واحتياجها الى ما يبقى به نفعها وكذا لاتخذ الملك ولا الاخر والاشربة
في الشريعة الآخرة لا تتكلم بشيئها وعدم تفرق زوالها عنها وكسرها اذ لم يبدى باب
وايم بلا ابتداء ولا انهاء فلم يكن لاتخاذ الولد لنفسه معنى **ول** رولا قاله فان
الاضراب عن قول المبطلين معناه الرد والاكراه وفي الوسيط بل اى ليس لا مركبا
زعموا ولما كان المقصود من الآيات الاستدلال على فساد ما قاله في حق الملك وغيره
كان لواهم ان يخصوا في السموات والارض من جعلهم ولذاته ان يكون الخالص من كل
عين المطلوب لا اعم منه ولم يرضح المصنوع البقاء على عونه حيث قال ومعنى انه خالق
ما في السموات والارض من الذي يدخل فيه الملك في السموات وغيره يسبح في الارض
وخلا اوليا فكان استقلاله الدليل امتناع انه كونه شيئا مما في السموات والارض
ولذاته سواها كان ذلك ما زعموا انه ولد له اولاد وان كان الدليل اعم من المطلوب
كان اقوى في الدلالة عليه وجعل قوله كل له قانون استنباط بطريق التعليل لا قبولة
مؤكد مقرر له كما ذكر في قوله تعالى ام ذلك الكتاب لا ريب فيه بل هو الحق انه الاول
ان يقال انها جملة متنا سقطة تقرر الاحقة منها البقاء ولذلك لم يدخلها في طمقها
وعلى التقديرين كون من تمام الاستدلال فكون الآيات مشعرة بفناء ما قاله من المؤمنين
الاول تنزهه ذاته عنه لاقتصاف التشبه والحاجة وسرعة الفناء وان في الاستدلال
بان ما سواه ممكن مخلوق له فلا يخالفه حاله الواجب لذاته فلا يكون والذاته
لان الولد لا يبدى ان يتجانس والده قال ابوهم القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله
والقائمين والقائيات ثم سمي القيام في الصلوة قنوتا. وفي الحديث فضل الصلوة طول
القنوت ومنه قنوت الوتر وقال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع ولما كان
لها فسر لكل واحد منها ففصل في قوله تعالى قنوتهم قانتين اى خاضعين وقيل طائعين
ولما كان من تمام القنوت القيام والسكوت لم يكن اربعا فلما استعمل فيها ففصل في قوله
ما قيل له اى الصلوة افضل قال طول القنوت اى القيام وقال زيد بن ارقم كن تنكلم
في الصلوة يكلم الرجل صاحبه في جنبه حتى نزلت وقنوتهم قانتين فانما بالسكوت
وانبت عن الكلام **ول** وانما جازى بالذي لغيره والى العلم ما ذكر ان المراد بما في السموات

٤٤٧

والارض جميع الموجودات السماوية والارضية من العقلاء وغيرهم بنا وعلى عموم كلمة الجميع وهي
ان قوله كانه فان ترون معناه كل فيها منقلا دون المشيئة فكذلك لما وجدوا ورواها
يقال غير عن جميع الموجودات اولها بما يعبر به عن غير ذوى العلم وغيره عن غير ذوى العلم
وهو لفظ فان ترون فان الجمع بالواو والنون يطلق على العقلاء خاصة وانما سب في
الموضوعين لعلم العقلاء على غيرهم لان الذي وقع فيه الكلام هو من جملة ولد له تعالى
من العقلاء ولان التعبير عن ذوى العلم بما يعبر به عن غير ذوى العلم بعيد في علم العقلاء
على غيرهم فيما وقع خبر في هذه الجملة الاسمية حيث جمع بالواو والنون لانهن الوجوديات
كان المناسبات ان يعبر عن الحكم عليه ايضا بما يخص العقلاء فلم يعدل عن هذا فاجاب
المصنف بقوله وانما جاد بما الذي انجزه في العلم بغيره من العقلاء وغيرهم بلفظ
لا يخص العقلاء تحقير لاشارة العقلاء الذين جعلوا ولد له تعالى وهذا الجواب قريب
ما يقال غير الموجودات باسرها بلفظ ما في مقام تخصيصها بانه من ملكا وخلقها
على ان العقلاء في هذا الحكم بمنزلة الجمالات من حيث ان شيئا منها لا يتنسخ عن مشيئته وكذا
وغيره في مقام العبودية والالتحاق بالحق تعالى وتبسيها على ان الجمالات في مقام العبودية
بمنزلة العقلاء **ول** اي كل ما فيها وكل من جعل ولد له يعني ان المضاف له المضاف
ليس لفظ واحد على ما هو الشايع في كل اذا كان متونا او لا يناسب ان يخرج عن كل احد
بانه فان ترون بلفظ الجمع بل المضاف اليه كخروف هو ما في السموات والارض جميعا لانه
سبق الذكر والبعض المبين مما في السموات والارض وهو من جملة ولد له تعالى
لان الكلام وقع فيه والمراد من القنوت على الاول الالتفات الى المكونين وعلى الثاني الالتفات
الى الكليين والاشمال لاجل احواله واجري على مقتضى العبودية فكون قوله كانه فان ترون
الزاما للراعيين فيما زعموا بعد اقامة الحجة على انهم يقولون بله في السموات
والارض ويكبرون مجموع الآيات مشعرة بفساد ما قالوا من ثلثة اوجه الاول تنزيهية
عما قالوا في حقته والثاني الاستدلال على فساده وانما لث لزام عليهم باثبات ما
ينافي زعمهم وهو قرارهم بالعبودية التي تنافي الولدية فان عبدا لا يتخذ عبده ولدا
واذا لا يتصور في الغائب لان خروج احد عن عبودية تعالى لا يتصور لان جميع ما
سواه صاروا عبدا وملكه كما بسب خلقه وابعاده اياهم ولا يخرج احد عن كون
مخزوا فلا يخرج عن كون عبدا مملوكا له وقام العبودية اذا كان ما ضارح اياه
ولد في الشاهد كان ذلك في الغيب اذ في كمال وما ينبغي ان يتخذ ولدا ان

ان كل من في السموات والارض لا آتى الا من عبدا **ول** مبدعها يعني ان المبدع قبل
المبدع وهو الذي يدع الاشياء ويحدثها وينشئها على غير مثال سبق كما لا يسمي المبدع
والحليم بمعنى الحكيم والسميع بمعنى البصير والابديع اي الجاد ونفس ابتداء من
غير احتذاء على مثال ومن البديع والمبدع والمستدح في العفة واحد وهو الذي لم
يسبقه احد في انشاءه فاعلمه ولذلك سمي صاحب الهوى مستدحا لما لم يسبقه احد من
الشرع في انشاءه ومثل فعله والجمهور على رفع يدع على انه غير مبتدأ مخذوف اي هو يدع
وقرى بالجر على انه بدل من الضميمة قوله له وبالمنصب على الموح قوله من ربحته الذي السميع
يورقني واصح في مجموع ربحته اسم اداة والذاع مبتدأ والسميع صفة ويورقني صفة
بعد صفة والمعرف بلام التمهيد الذي هو في المعنى كالنكرة كوز وصفة بالجملة خبرية
كما في قوله ولقد امر على التمسك بسببي وفي التنزيل كشرا على سفارا والارق السهر
وارقني فلان تاريقا اي سهرني والجمع النور ليل والجمع بالفتح صفة والجملة حال من
المستكن في يورقني والجملة الخالية عن الضمير وان لم تكن مبيضة للمبني الفاعل ولا للمبني
الا انها لما كانت مبيضة للمبني زمان صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول
عدت مبيضة للمبني ذات الفاعل والمفعول من حيث ان الفاعل والمفعولية تستلزمان
لزمان فجمعت بهيئة الازم هيئة للزوم مسماحة **ول** امن ربحته غير مبتدأ
بعده والذاع بالذاع داعي الشوق فانه يلحس ويباديه بحيث يسمعه ويوقظه حال
استراحة اصحا واشتغالهم بالنوم كانه يقول سبحا من شدة الحاجة من حب ربحته
ان داعي الشوق الذي ينهل في هذه الامور هل ينهل ذلك كله من اجل مكانة وسبب
حبي اياها والبيت المعروف بمدى كرس اسلم في خلافة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله
عنه قيل انه كان يمدح الثريان واهل الشجاعة والجلالة ثم عد من المشركين بهذا البيت وقالوا
السميع لم يسمي السميع لان داعي الشوق ليس سمع وانما هو سمع له عانه ونذاه وكذا
ان ربحته انما يكون من السميع لا من السمع واذا كان يدع السموات بمعنى يدع سمواته
وارضه اي مخترعه مخفوفة على غير مثال سبق كون الاضانه له طرفة من قبيل اصنافه
الصفتية التي فاعلها ويكون فعلها يدع يقال يدع الشيء فهو يدع اي يدع لانه مثال
قال الراغب البديع يقال المبدع والمبدع جميعا كما ان فعلها على الوجه الاول يدع وان الاضانه
مسنوية وما قيل من ان الصفة او الصيغة الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلما
يدع الاضانه الا اوضح انصاف الموصوف بوصف متعلقة مثل زيد بن زهير حيث تصح

بيت

وهو ان يقال ان المراد بهذه الكلمة سرعة نفاذ قدرته في كون الاشياء وانما هي في
الافتقار وسماة وتجربة وتغيره قوله عند وصف خلق السموات والارض قال لها ولا
اشياء طوعا او كرها قال اتينا طائفين من غير قول كان منها لمن على سبيل سرعة ففاز
قدرته في كونها من غير ما نعه وداقته وتغيره قول العرب قال اجدار لو تدمت تشقني قال
سئل من يدقني فان الذي دراني ما خلا مني دراني وتغيره قوله في ان من شئ الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم بها كلام الامام ولا شك ان قوله ان يكون ليس موضوعا
لسرعة نفاذ قدرته فلا بد ان يكون في ذاته المعنى المذكور سببيا على تشبيه حاله اعتبارية
ماخوذة من عدة امور كما في مثلها واطلاق ما يستعمل في الحالة المشبهة على الحالة
المشبهة فلكون استمارة تشبيهه وهو ما دام حصوله بل يشتمل حصوله لتعلقه به ارادة
بلا همة بطاعة الامر بطبيع لا توقف يعني ان قوله ان قوله ان يكون مشتمل ليس
المراد انه في اذ اراد شيئا من الكونيات بامر حقيقة بان يكون بل المراد انه في اذ
اراد شيئا يحصل ذلك الشيء بلا همة من غير امتناع ولا توقف الا ان غير سرعة اي ده
اياه عند تعلق ارادته من غير توقف وتردد فضلا عن الامتناع بان يقول ان يكون
اي يشتمل بلا همة تشبيها للمشيئة المتزعة من تعلق ارادة له كما يشتمل من الكونيات وتتم
ايحاده اياه من غير امتناع وتوقف بالمشيئة المتزعة من تعلق امر الامر بطواع بالامر
اسطيع مع حصول الامر به بلا امتناع وتوقف ثم استعمل في العبارة الموصوفة للمشيئة
ان يشتمل في الاولي وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والكون
مترونا بالقدرة والارادة والعلو قال الخبير المعنا زاني لما ذكر من حمل الكلام على
التمثيل المتكامل عليه عند الجمهور وذهب بعضهم الى انه حقيقة وقد جرت السنة الالهية
بان يكون الاشياء بكلمة كون وكون الامر هو الحاضر في العلم والامر به المدخل في الوجود
انتهى كلامه هو ليس ويكون الامر هو الحاضر في العلم جواب عما يقال بكلمة لفظ امر
مصصى مخاطبا ما حورا بالوجود والحدوث والامر والمخاطب كما تصصى امر موجودا مصصى
ايضا ما حورا موجودا فالشي لا يقال له كمال حال عدمه وكذا لا يقال له كمال وجوده
لان الشيء لا يوزن بالوجود حال وجوده كما ذكره الامام في الخبر الثانية وتزوير جواب ان
خطاب المتكلمين لا تصصى مخاطبا موجودا في الخارج بل تصصى مخاطبا حاضرا في العلم والملاهي
الممكنة باسرها حاضرة في علم الله تعالى قبل وقوعها في الوجود في ان يقول لها كونى كذا
بالخرج من حال عدم الى حال الوجود والامر بهذا الامر كما لا قدرته له على وضع هذا الامر

لا يشك

لا يدخله ايضا في معنى الامر به سوى كونه قابلا له فالمعنى كونى يتكون اياك ولم ان يحسب
عن الاحتياج الاول الذي ذكره الامام بان ما ذكرتم انما يدل على سببية ان توقف
حدوث الاشياء على الخطاب اللفظي ونحن لا ننكر سببية بل نقول ان الاشياء وتوجد اياها
له تعالى وانما جرى سنته بان يكونها بالامر المنفرد والخطاب الالهي وان ذلك المصصى
مخاطبا علميا واللفظ المذكور في كلام المجدد هو لفظ كون انما هو ليس على ذلك الامر المنفرد
وكون اذ الخ فالما يستقبل انما تصصى حدوث تعلق الارادة وحدوث تعلق المعنى المنفرد
القيام بذاته تعالى والمعنى له لما انكره الكلام المنفرد واستبعاد الخطاب اللفظي للمعنى
اصطر والامر في حمل الآية على التمثيل وانما غيرهم فقد اقرت فوا فرقتن كما ذكرنا في التكميل
وفيه تغير معنى الابداع لان قول كون لما كان مجازا عن سرعة الكون وحصول المراد بالهمة
وكان مرتبا على القضاة وبما يصعب قوله فانما لازم ان يخلق من ارادة الكون وتحققه
والامر وهو معنى الابداع بعينه قال الامام في تفسير قوله تعالى واذا قضى امر الآيات
على الذين قالوا اتخذ الله تعالى عيسى ولدا باء على انه لم يسبح في عقولهم ايجاز عيسى
غير ان فرد له تعالى عليهم بهذه الآية وتقريره انه لو كان لا حدتكم قدره على ان
يخلق اصحاب الاشياء واعظمها لا عن اصل يعرفين لا يصعب عليه ان يخلق ما هو دونه
لا عن اصل فالذي يقدر على ان يخلق الاشياء وكلها من غير آية وسبب ومعاينة كيف لا يقدر
على ان يخلق شخصا واحدا من غير اصل وهو هوون عندكم من ايجاز جميع الاشياء من السموات
والارض وما بينهما من غير آية وسبب ومن غير افتقار الى مرور الاوقات وتناوب
الاطوار وفراوان عام فيكون بفتح النون على جواب الامر فان قوله كن انما يحسب اللفظ
والصورة في زانصا كصا ومع بعده باصنا وان نظر الى حاله اللفظ وان لم يكن او
حسب المعنى والحقيقة بل هو مجاز عن سرعة الكون كما وقراه الباقون بالرفع على الاستيحاء
اي فهو كونى ادعى العطف على يقول **وك** واعلم ان السبب في هذا الضلالة وهي سببية
الولادة الى الله تعالى والتول بانها في اتخاذ ولد قال الراغب ان قيل من اين وقع لهم سببية
في نسبة الولادة الى الله تعالى قيل قد ذكر ان ارباب الشرايع المتقدمة كانوا يطلقون على
البارئ في اسم الالاب وعلى الكبير منهم اسم الاله حتى انهم قالوا ان الالاب هو الرب الالاه
وان الله هو الالاب الالاهم وكانوا يريدون بذلك انه في السبب الاول في وجود
الالان وان الالاب هو السبب الاخير في الوجود فان الالاب هو موجود الالان من وجه
اي محذومه وكانوا يقولون للملكة الهمة كما قالت العرب شمس الالهة وكانوا يقصدون

٢٥١

معنى صحيح كما يقصد علما واما بتوطى ان له محبت و محبوب و مراد و مراد و نحو ذلك الالفاظ
وقول الناس رب الارباب و الالهة و ملك الملوك كما يستف من تقدم ذلك في كتاب
و تقوى ذلك ما يروى ان يقول كان يقال له بكر له و ان عيسى كان يقول انا
ذو ايب الى و نحو ذلك من الالفاظ ثم تصور الجملة منهم بالافادة معنى الولادة الطبيعية
فصار ذلك منهي عن التفوق به في شرعنا ثم ما عن هذا الاعتقاد حتى صار اطلاقه
وان قصد به ما قصده هو و لا وكفى في شرعنا انتهى كلامه **ول** ومنه مطلقا اي
قصد به السببية و معنى الولادة الطبيعية فان مثل ما جاز ان يتخذ له خليا حسيبا
كما قال و اتخذ له ابراهيم خليا و محمد حبيب له و قد اجمع الناس على صوابه ان هذا اللفظ
بطريق الكرامة لمن نسب اليه فلم لا يجوز ان يتخذ له و ليس عيسى مثالا باسم الولد و الاب
كرامة لعيسى كما ينسب ابن الغير الى الغير في ذكراة لمن نسب اليه حبيب بان عاتة اهل
العلم استعملوا عن اطلاق هذا الاسم مع تجوزهم اطلاق اسم الخليل و الحبيب و نحوهما
بناء على انه لم ير و الشرح على اطلاق اسم الولد و الابن و البنت مصفا فانها تسمى
و في اسمها و له كما يعتبر التوفيق و قيل في الفرق بينهما انه يجوز ان يقال خليل له
و حبيب له و لا يجوز ان يقال له له و ليس له لان الخلة كما تحقق في الجنس تحقق
في خلاف الجنس فاما الاولاد فلا تكون الا في الجنس فان التولد لصحى ان يكون
الاب من جنس الولد و الولد لا شك في كونه مخوفا حلالا بعد ان لم يكن مصفى
حدوث الالدة و اما الخلة فلا لصحى ان تكون بينهما كما في فخذ و الخليل و الحبيب
لا يدل على حدوث المحب اذا ثبت هذا فنقول انما يجوز حقيقة الولا فلا يجوز التسمية
بطريق المجرى لان الاطلاق على سبيل القوز انما يصح اذا كان الاطلاق على الحقيقة
متصورا لان الاطلاق المجرى التسمية مخوف اداة التشبيه انما يتصور
اذا كان المشبه به متصورا و اذا لم يتصور ان يكون له ما له خصه لا يجوز التسمية
بطريق المجرى في خلاف الخلة و المحبة فان ذلك يجوز حقيقة فموز اطلاق الاسم بطريق
المجرى ايضا لتصور حقيقة **ول** اي جهة المشركين الا صفة بمعنى من لان الحجاب
اليه جنس الحجاب قال ابن عباس رضي الله عنهما لا يعنون بهم اليهود و قال مجاهد بن جبر
و قال الحسن و قتادة هم مشركو العرب كذا في التوسيط و قد جري ذكر الحجاب في قوله
و قالوا اتخذ له ولدا فان اليهود قالوا عزير ابن له و قالت النصارى المسيح ابن
و مشركو العرب المثلثة بان له فصا لكل واحد من هذه الفرق الثلثة وهو العلم الى هذا

هذا الذكر الاجمالي فصيح ان يشاء ربه بقوله الذين لا يعنون و المشركون جهة حقيقة و ان
وان كانوا علماء اخصه الا انهم لما استغفروا بغيره و لم يعيروا به صارا و امتي بعين فصيح في العلم
عنهم بهذا الاعتقاد **ول** الا يمكن له ان يكون لولا ان لولا ان لا يتخصيص حرف التخصيص
او اذ خلت على الماضي كان معناها التوبخ و اللوم على ترك النسل معنى لم يفعله و معناها في
المصارع تخصيص الفاعل على الفعل و الطلب له فهي في المعنا روح بمعنى الامر و ليست لولا ان
هي التي لتفيد امتناع الشيء لوجود غيره و الفرق بينهما ان لولا التي لتخصيص لا يجرها الا
لفظا نحو لولا ارسلت اليك رسولا و لولا يكون له و تقديرها كما في قوله تدون عن النبي
افضل محبتكم بنى صوطى لولا الكفى المتقنا اي لولا لاقوة و الكفى و التي لا امتناع لهما
المبتداء و قد جرت العادة مخذفة نحو لولا زيد لملك عمر و اي لولا زيد موجود و ان ب
المسنة من التوق و الجمع النيب يقال سميت بذلك لظول نابها و الضو طرى الرجل الضخم
الذي لا غنا و عنده اي لا تنفع فان الغنا و بالفتح النفع و الكفى الشجاع المشكى سلاحه اي
المسترفيه لان عادة النسان ان يحكي انفسه اي يستر بما بالدرع و البيضة و حلق
بالتشديد اي عليه بيضة و معنى الكلام الا لا يمكن له عيانا بانك رسوله كما يكلم المثلثة
بلا واسطة او يوحى اليه اي او يرسل اليه ملكا و يكلمنا بواسطة ذلك الملك انك رسوله
كما كلم الانبياء و عليهم السلام على هذا الوجه فان الوحى كونه بمعنى الرسالة و في الصحاح الوحى
الكتاب و وجهه فخرج مثل حلى و حلى و الوحى ايضا الاشارة و الكناية و الرسالة و الاحكام
و الكلام الخفى و كذا القينة التي غيرك يقال وحيث اليه الكلام و اوحيت و هو ان الكلام
و وحى ايضا و اوحى اي كتب و انما سبب هذا المقام هو معنى الرسالة **ول** و الا و لا يتكلم
اي قول الجملة لولا يكون له سلكا منهم يفتون نحن عظماء كما للملكة و النسيب من ختصوة
و ونب و توطى او ما تينا آية تجود منهم لان يكون ما انا هم من القرآن و ما يجر اجابات
و تجود هو الانكار مع العلم و اللام في قوله لان ما انا هم صولة تجود و في بعض النسخ لم يكتب اللام
و لا حاجة اليها **ول** استهانة به و عناد و علة تجودهم و ضمير راجع الى انا هم و لا شك
الا انكار بكونه آية مبني على الاستهانة به و الحاد و قيل و لوجب انهم عظموا انفسهم و هي حق الاشياء
و استهانة بآيات الله و اعطها و قد مر ان قوله كذلك قال مع قوله مثل قولهم مثل
تشبههين تشبيه القول بالقول في المودى و المحصول و تشبيه القول بالقول في الصدور و لا
روية بل يجر و تشبهي و اتباع الهوى و الاقتران على سبيل التفتت و الغفلا على سبيل التفتت
و قصد المجد و و ان الكاف في كذا كذا منصوب المحل على انه منقول قال و قوله مثل قولهم

مقول مطلق اي قال كذا واللام الماضية مثل ذلك الذي قاله قولهم فيها ذكر فظن
احد التشبيهين لا يفتي عن الآخرة **ول** تشبهت قلوبهم ستياف على وجه التشبيه
مقالهم بمقالة من قبلهم فان الالفة ترجح القلوب والقلب حتى استحكم فيه الكفر والقسوة
والعمى والسفاهة والعقال لا يجري على لسان الاماني عن التمسك والتباعد عن الايمان كقولهم
ما اتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساجدا ومجذونا اتوا صوابه اي اتوا صوابي الاولون
والآخرة من بعد التوكل حتى قالوا ذلك جميعا متفقين عليه وذلك انما هو لثبوتهم
في القسوة والعمى وقري بشدة الشين على ان اصوتها تشبهت قلبت لثا والثانية شينا
لا تحالها في الموصفة فادغم الشين في الشين كما في شبهة في شتبه وهذه الزيادة مشككة
لانه ان كان ضيا لم يجمع في اوله تا ان حتى تدغم الثانية وتبقى الا وفي منها وان كان
مضنا رعا لم يجمع باءه تا وان ثبوت الساكنة وتعمل وجهه مع الشذوذ انه فعل مضارع
ولما ادغمت الثانية والثانية في الشين لم يبق في اوله الا ااء واحدة فالحققت باءه
ان ثبوت الساكنة قال الالف وكان من قرأه بتد الشين نظرا لقرنت به
فعمل عليه وذلك خطأ وان تشبه اصوتها به فادغم وليس في تشبهت ذلك هذا
كلامه تشبهت هذه الزيادة الشذوذ في الخطاء ولم يتعمد في توجيهها ولم ادغم في كتب
التفاسير ما ذكر من هذه القواعد على لسانها عن اولها ما يقدح في التوحيد وهو قولهم اخذ
لسه ولدا واحجج على فاره بوجه ثم على عنم ما يقدح في التوحيد وهو قولهم ان كنت صارا فانه
وعوى الرسالة كان المناسب ان يخص احد الامرين اما ان يكون له كاشفة
بانه ارسلك اليها وانه يجب علينا اتباعك في جميع ما جئتنا به وانما تاتي آية نعلم
بها انك رسول الله وشئ عظيم اولها بان وصفهم بالجهل من حيث انه لما تكلمهم واخبرهم
بالوحى وهو قوله ان ارسل رسولك بالهدى وورث الحق ليطهره على الدين كله والى سورة
آيات وآله على رسالته كالتو ان وغيره من المعجزات كجنى الشجرة وكلام النبي والاشارة
المشوية المسومة واشباع خلق الكثير من الطعام القليل وشق القوم وانهم قد علموا ذلك
كله ويتقنوا لكن لما ينتفعوا بعلمهم لولا منزلة الهى بل ثم شئ عظيم تشبه قولهم هذا قول
الكفا والمتقدمين وتشبه قلوبهم بقلوب هؤلاء في العمى والعنك لم يكن بقوله قد بينه
الآيات ما فيه كفاية لجميع المكلفين بالايمان الا انه خصهم بقولهم بالذکر لانهم المنفقين
بنصها وبيانها كما مر في قوله تعالى هدى المنفقين اليقين الخ العلم وادركه بان كون
جازا غير محتمل للقبض وثابت اي غير زائل بالتشكيك بعد ان كون مطابعا للواقع ولما

ولما ورد ان يقال الموتون بهذا المعنى لا يحتاج الى نصب الدلائل وبيان الآيات كـ
لتحصيل الحاصل فما وجه قوله قد بينا الآيات لقوم يقرنون اجابته بوجهين تقويم
الاول ان الايمان مجاز عن طلب اليقين على طريق ذكر السبب وازاوة السبب
ولا بد في نصب الدلائل لطلب اليقين ليحصله بها وتقرير الوجه الثاني ان الموتون مجاز
عن المترو والمستدل لا تصاف بالنسبة لطلب اليقين الكمال لكونه بالاذعان والقبول
ولا بما معه المحذور والعنك ومثل هذا اليقين هو الايمان المستقر شرعا لان مجرد الايمان
بدون الاذعان والقبول بل مع الابد والاكتمال ليس بايمان ومثل هذا المترو
المستقر سمي مقاما على طريق تشبيهه رف لا تصاف بالشيء بالمتوسط به كما في قوله
من قتل قتيلا فله سلبه فانه سمي الخ المشا رف الموت قتيلا باعتبار ما يؤزل اليقانه
فان قلت القوم انما وصفوا بجزء الايمان لا بالايقان الذي لا يما معه المحذور والعنك
باعتبار كونهم مستدين مشا رفين لقلت الايقان المودول عليه بقوله يقرنون هو
الايقان المطلق والمطلق بغير اي فهو الكمال منه والايقان الكمال هو الذي
يقا رنة الاذعان والقبول ولا بما معه المحذور والعنك فلما وصفوا بقوله يقرنون فكانه
يقبل لقدم يقنوا انها آيات واجبة للقبول وقبولها بقولنا ما رهم حال تبين الآيات
لهم ليسوا كذلك الا انهم سموا وصفوا به مجازا باعتبار الكمال **ول** قوله تعالى
وذلك انه تعالى وصف الآيات بكونها مبينة واضحة الدلالة لمن يطلب اليقين تام
ليستعدله وذلك بيان في حقا وما دينا في ايضا احتياجه الى اقتراح آيات زائدة عليها
لطلب مزيد يقين لانه تعالى اظهر وبين من الآيات ما فيه كفاية لحصول اليقين
التام الكمال **ول** طلب مؤيد به اشارة الى ان قوله بالحق منصوب لمحل على انه حال
من كلف ارسلناك او على انه صفة مصدر مخذوف اي ارسلناك بالحق وقوله
مؤيد به يؤيد الاول وان المراد بالحق الحجج والآيات وسبب به لتاويتها الى الحق وقوله
بشيرة او تذيير احالان من الكاف ايضا اي بشيرة لمن تتعك بالاعين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر ومنذرا لمن كذب وعصاك اي تحذرا كما يدع بمسبح
واستحي ان شانك بعد انهما صدقت في دعوى رسالته بالدلائل والمعجزات ليس الا
والابلاغ بالتشبه والانداز لان تجبههم على القبول والايمان فلا عليك ان اصر
على الكفر والعنك فان الاحوال اوصاف كذا الحال والاوصاف مقيدة للموصوف وقراءة
الجمهور ولات ل بضم التاء واللام فيجتم ان كون ايضا حال من الكاف اي ارسلناك

شبهوا ونذروا وغير مستول عن صحاب الجحيم بان يقال لك بالهم لم يؤمنوا بعد ان بعثت وبعثت
 جهنم في دعوتهم بل هم مستولون وقال فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ومثل ان كانت
 استيت فاليان وجه كون ارساله مقيدا بهذه الاحوال وان قرى ليقض ان روجم
 الامام كون نبي رسول صلعم عن السؤال عن حال ابويه على ما روي انه عليه السلام قال
 ليت شعري ما فعل ابوي اي ما فعل بهما والى اي حال انتهى امرهما فنزلت ونظيرة قوله السلام
 يا باغيه ما فعل النبي بمعنى ما فعل به والنبي تصغير لغزة وهي طير كالصفا فير حرمت قبح قال
 الامام وهذه الرواية بعيدة لانه عم كان عالما بمكتمهم وكان عالما بان كان في كربلاء
 فتح هذا العلم كفى عن ان يقال ليت شعري ما فعل ابوي **ول** وتعلم ان في اول
 كون المقصود من صيغة النبي مجرودية عليه السلام عن السؤال عن حال الكفرة من غير ان يحسن
 النبي ذرية الى امر آخر وعلى الثاني لا يكون نفس النبي مقصودا بل جعل ذلك ذرية في
 تنظيم عقوبة الكفار ولوجبه في ولاته النبي على تنظيم العقوبة ما ذكره بقوله كانها لفظ عنها
 لا يقدر السؤال ان يخبر عنها فيمنى النبي ان اكل عنها ولا يقدر ان يعل
 استماع خبر **ول** التامح من ان روي من تلمذ منها وفي الصحاح الاصح تلمذ النار
 وقد اجبت تخرج ايجبا وانجتها فتاجت مبالغة في قاطعة عم عن سلامه حيث علم
 رضا هم عنه بالاسبيل اليه وما يستحيل وجوده فان لم ير ضواعة فكيف يتصور ان ثمة
 واصل الاقاط قد فهم من قوله عم ولات ان من صحاب الجحيم سبى عليهم بانهم صحاب
 الجحيم ولا يبارقون عنها وهو كما به عن موتهم على الكفر والاشية يمكن قبيل اللف والكشر
 فان المعنى ان ترضى عنك اليهود الا باليهود ولا النصراري الا بالنصارى قال المفسرون
 كانت اليهود والنصارى يسلمون النبي عليه السلام المحدثه وطيجونه ويرونه انه ان
 ما دنهم واهمهم يتبعون فانزل الله في هذه الآية واخبرهم لا يرضون عنه ابا فلا يتبعون
 ملته اي دينه **ول** وعلمه قالوا مثل ذلك يريد ان قوله في قل ان هدى الله لغيره
 على طريق تعليم الخراب يدل على ان قوله كان ترضى عنك اليهود اليس ابتداء خبر من
 له تعالى بعدم رضا هم عنه لا بما ذكر بل هو حكايته لمقاتلتهم بان قالوا من ترضى عنك
 حتى تتبع ملتنا فلي له تعالى عنهم تلك المقالة ثم اورد من ان يجيبهم بذلك ووجه كونه جوابا
 عن تلك المقالة انهم ادعوا بتلك المقالة ان ملتهم هي الهدى لا هدى سواها فادعوا عليه السلام
 بان يرد عليهم بطريق القصد ويقول ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى في الحق
 لان ما دعوت اليه من الملّة الزائفة وهذا الجواب مشتمل على وجوه من المبالغة وهي التاكيد

اوله هذا الحكم الامام حراوة
 شنيعة مع الولاك
 الكثرة في استقامتها
 وكثير الكف عنها
 وخصوصا
 واحدا

واسمية الجعنة واصفاً لله الذي له السنة وايزاد ضمير النص وتعرف الخبر بالام والخلق المحمدي
 فانه يعيد في المقام الخطابي كونه محمولا على العمل **ول** والملة ما شرعه الله من عبادة على
 لس ان انبياءه فكانت الملة والمشرية بمعنى واحد تجوز في شرح لهم اي سن اى حيلهم
 سنتا وطريقا والسنة السيرة والطريقة الراغب الملة من املت الكتاب اى الملية
 وهي اسم لما شرعه الله من عبادة على ان انبياءه ليتوصلوا به الى اجل ثوابه والدين
 مثله لكن الملة يقال باعتبار رد عاوسه وانزال كتبه والدين باعتبار رطاعة العباد
 باجابه وعانه والانقياد والامر والشئ الواحد قد يسمى سمي على اعتبار من هذا الكلام
 يعني ان الطريقة المشرية تسمى باعبت وان الانبياء الذين اظهروا قد اظهروا وكتبوا
 لانهم كما انها تسمى دين باعتبار رطاعة العباد ليس منها وانقيادهم فكله وتسمى ايضا شريعة
 باعتبار كونها سوروا والمتعطين زلال ثوابه ورحمته وقال القرطبي الملة والمشرية
 ما دعاه الله تعالى عباده الى فعله والدين ما فعله العباد عن امره وقيل الملة السنة لتوكله باسم
 وعلى قوله رسول له ولتوكله واتبع قوله ابراهيم حنيفا وقيل الملة الدين لتوكله وم لا توارث
 اهل ملتين شتى وقال الراغب الهوى راي عن شهوة واع اى الضلال وسمى بذلك لان
 يهوى بصاحبه في الدين الى كل داهية وفي الآخرة الى الحادية وهي من سماها النار
 والا هو اجمع هوى وانما قال هو اى هم بلفظ الجمع تمييزا على ان لكل واحد هوى غير هوى
 الآخرة هوى كل واحد منهم لا يتب هي فذلك خبر انه لا يرضى لكل الا بما تباح **ول**
 الكل **ول** اى الوجود الظاهر ان المراد به ما اوجى اليه وهو قوله ان قال المحقق تصغير قوله
 في آية سورة حم عسق وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اى كلاما خفيا يدرك بغير
 لانه تمسك ليدخل ذاته حركا من عود مقطعة يتوقف على عوجات متناقضة قال الامام
 القرطبي سئل احمد بن حنبل عن يقول القرآن مخلوق فقال انه كان فرفصيل كقوله تعالى
 بايات له من كتاب له عز وجل منها قوله تعالى ولئن اتبعت اهل اوامهم لوليت من العلم
 فالقرآن من علم له تعالى فمن زعم انه مخلوق فقد كفر وهذا صريح في ان المراد من العلم
 هنا هو القرآن المحمدي اليه وفسره الزمخشري بالمعوم حيث قال من العلم اى من الدين المعوم
 صحته باليه من الصحوة وقال الخويزي القضاة في تفسيره به لان الذي اوجى اليه هو المعوم
 لا العلم نفسه وفيه بحث لان المراد بحجى المعوم محبى البيان بالطريقة المستنونة في عقايد المخلفين
 داخلاتهم وانما علم وبيناها محبى العلم بها اى يحصل بعد ان لم يكن حاصلها مجرد ان يحل
 العلم على منسب التصحيح غايته ان يحل كجيبه على حصوله في المحل بعد ان لم يكن حاصله

منقول من اصول الشريعة باعتبار ادائها عليها
 البنية ولا يخلف الانبياء فيها وقد يطلق
 على الظاهر كالقولة واحدة ولا يضاف اليه
 فلابد ان يملك الله والاولاد الامة والدين
 يراد بها صفة تاكل باعتبار قبول الامور
 لانه في الاصل الطاعة والانقياد ولا اتحاد
 ما صعد قوما قال تعالى بنا قبا طية ابراهيم
 وقد يطلق الدين على الزرع خوفا
 وعناف الله والى الاحاد والاصول
 مخصوصه نظرا الى الاصل على ان غاية
 الاعتناء وكاف في صحة الاضافة ويقع
 على الظاهر ايضا وانما الشريعة في المورد
 في الاصل والى الامم للاحكام الجزئية المتعلقة
 بالخاص والعام سواء كانت متصلة
 حيث ارجع اولها لكنها راجعة اليه والشيخ
 والتبدل يقع فيها ويطلق على الاصول
 الكلية تجارزا

لا على انتقاله عن محله الاول الى محل آخر استعمال المحي في هذا المعنى شايخ لاخذ ورفعه بل المحي
الذي ايضا حصول العلم به لا انتقاله من محل الى آخر والثاني من ما ذكره المحققين
انه لما لم يصب التصانيف العلم بالمحي والانتقال حمل العلم والاعلى هو طريق وسبب حصوله
وهو التو ان المحي اليه فان يصب ان يوصف بالانتقال والمحي حقيقة وان لم يكن الانتقال
وصف له لذاته بل غاية من حيث الحركة والانتقال سبحانه كما ذكره ان قوله ان منزل من اعلى
في سفل سبحانه نزول جبرئيل عليه السلام وحمل ثابنا على معلوم محيين نفسه وصحة بالهذين
القطعة والام في قوله وان لم يصب موطئة التقسيم والحسم معدم اعدا وما بعد الموطئة
جواب القسم لفظا ومعنى وجواب بشرط معنى فقط لا لفظا لان كونه جوابا لهما جميعا يستلزم
اجتماع المتكلمين في بعض الصور لان الشرط يستلزم ان يكون جوابا مجزوا وبما يخالف القسم
فانه يصح كون جوابا برفوعا فوجب ان يحمل جوابا لاحدهما لفظا والقسم كونه مقيد يقتضي
ان يكون العناية به اكثر من الشرط فكان جوابا بالاولى **ول** من والى مرفوع محلي
على الابتداء وكلم خبره ومن صفة **ول** من لانه منصوب محلي على انه حال لانه لما كان منصوبا
على قوله من والى استلزم ان يكون صفة ونظيره لوجه حيث ظهر تقدم والاولى من الولى
وهو القرب قد يكون بمعنى القرب من جهة النسب وهو المراد بهما عند المحققين
يقاربك وقد يكون بمعنى القرب من جهة النسب وهو المراد بهما عند المحققين
قوله الفرق بين الرومي والنصير الموم والموصوف وجه لان الرومي قد يصف من النصير
قد يكون اجنبيا عن المنصور كما يكون من اقربا والمنصور وهو مادة اجتماعهما والولى
وان جاء بمعنى الصديق وهو ضد العدو كما في قوله انما وليكم الله ورسوله وقوله لا تخافوا
الكافرين والبارية دون المؤمنين وبمعنى القرب بالام والامتوى له يقال ولاه بفتح الشين
فولى الرجل بيعة وكل من ولى امر واحد فهو وليه فتكون المعنى بالكل من احد على دفع السوء
عنك والى هذا المعنى قال الامام النسخي حيث قال قد وعد له تعالى التأييد بغيره
وبالمؤمنين بقوله هو الذي ايدكم بغيره وبالمؤمنين فاخبر بهذه الآية انه لا يتبع اثمهم
لم يكن له من لسه والى اي حبيب يولى عنه الكفاح ولانا صريح عن العذاب وللمت
المص الى هذا المعنى لان ذكر الرومي بهذا المعنى يعني عن ذكر النصير ثم ان النصير
اختلف في ان الخطاب في قوله وان لم يصب موطئة التقسيم والحسم معدم اعدا وما بعد الموطئة
لبنين كما هو الا ان المراد به امته ولا بعد في ان كاطر رأس القوم بما يلزم القوم وصرفوا
الخطاب عن كاهلهم بنا وعلى ان الانبياء يصورون عن اتباع هوى الكافرين والاصح

ولا يتصور منهم ذلك والنهي والكلف يصح كون الكلف مقصورا وتتميل وتقبل الخط
متوجه الى النبي عليه السلام في الحقيقة كما هو كذلك كما هو الا ان بعده وما قبله خطا له ومن
ولا ذكر من انه حكم بعصمة الانبياء عليهم السلام وعلم منهم انه لا يعصون ولا يخافون
امر ولا يتكبرون ما عني فكانت عصمتهم واجبة فلا وجه لتكذيبهم عن الشكر والاتباع
هو الكثرة بقوله لئن اشركت ولئن تبعت فوجب ان يكون التحذير والنهي متوجهين الى الامم
لا الى انفسهم فالجواب ان الكلف والنهي والتحذير انما يتقدم على كون الكلف به مقصودا
في ذاته من حيث يحسن بوجهه وجوده من الآلات والنهي والامتناع هي اصل من كلفها
بعصمتهم وعلمها امتناع بالغير وهو لا يبا في الامكان لذاتي الذي هو شرط الكلف
والتحذير وايضا حكمه بعصمة الانبياء وعلمها يستلزم ان كونهم مكلفين بالامر والنهي
لان معنى العصمة ان يصح المراد عن ارتكاب نهيه وان يرفق لا مشال امره ولما كان
مستلزم الكلف امتنع كونها مساوية له ولان الحكم بعصمة العلم بها لو كان متناهي
للخطاب والكلف بالامر والنهي يلزم بطلان التراب في حق الانبياء عليهم السلام لان التراب
يتخرج على اداء العباد والطاعة عبادة عن اتيان الامور به والاجتناب عما نهى فاذالم
يتمس الامم والنهي في حقهم لا يتصور منهم الطاعة وذلك مستلزم انتفاء التراب عنهم وذلك
باطل قال الامام ولت الاله على ان من علم لسه منه انه لا يفضل الشئ بحوز منه ان يتوعد على فعله
فانه كما قد علم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتبع امرهم ومع ذلك قد توعد عليه ونظيره قوله لئن
اشركت ليمطين علك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان يكون العارف له عن ذلك الفعل
هو هذا الوعيد او كون هذا الوعيد احد صوارفه **ول** من يري مؤمنا من اهل الكتاب كعبه
من اسلام واصحابه من الذين هموا من اليهود وكان لا ريبين الذين قد موافق من الجحيم
من ابي طالب يوم فتح يثرب اثنان وثلاثون منهم من حبسه وثمانية من رهبان اثنان
منهم نجير والرايب وويل لهم تسعة وثلاثون رجلا من بني قريظة عيسى آمنوا بحد صل عليه
وعلى جميع الانبياء وسلم بقول عيسى وشبوا عليه حتى فرج النبي عليه السلام قال في حقهم
واذ ايتى عليهم قالوا اما به انه الحق من ربنا اما كان من قبله سليمان واليه حوص
وان كان عامما لجميع من انزل عليهم الكتاب من الامم الا ان المحض خصه بالذين آمنوا
منهم بنينا عليه السلام بقية تقيده بالجملة الى الآية التي هي قوله يتلوونه حتى تلاوته فانه
مما ذكره حال مقدح من التحمير منصوب في آياتهم ومن الكتاب مثل قوله اشركت
صفا اصدا به غدا وانما جعله حال مقدح لانهم لم يكونوا مالمين له وقت الا بالمالا ذكر

٤٥٤

في الآلهة مستفيدة قباج المتعصبين الطالبيين لربا من اليهود والنصارى اتبع ذلك يدع من ترك
طريق التعصب وحب الرياسة منهم وطلب الرضا لسهة كما حسن ثواب الألفة وأثره على
الخطوط العاقلة الفاضلة وقوله حتى تلاوته نعت المصدر مخذوف ولعل عليه النسل كذا كوراي
يتلونه تلاوة حتى تلاوته وأخيرا كذا شي منصوبا على المصدرية على تقدير تلاوة حقا فان
نعت المصدر اذا قدم وضميف اليه انتصبا انتصبا للمصدر نحو ضربت اشدا الضرب وقت
الحسن القيام بنصب اشدا واسن على المصدرية وادلك مبتدأ وان وادونون به
خير مبتدأ والثاني في وابتدأ والثاني مع خبره خبر الاول والخبر في الكتاب وقيل للمبتدأ السلام
وكذا الخبر في به في قوله ومن كلف به **ول** او خبر اي وخو زان كون يتلونه خبر الاسم
الموصول على تقدير ان يحل الموصول على الصنف الخاضع بدلوله لان جميع اهل الكتاب
لا يصح ان يخبر عنهم بانهم يتلون كتابهم حتى تلاوته مجرب ان يحل قوله الموصول على العهد
الخارجي وفي الوجه الاول استفيد المخصوص من التقيد بالخال **ول** دون المحرفين
وفي الحاشية السعدية قوله ودون المحرفين اشار الى بناء الفعل على المبتدأ وان كان
اسما ظاهرا استفيد المخصوص من المبتدأ فيهم يريد ان بنا الجملة الفعلية على المبتدأ والمعرف
ما يصلح لافادة المصدر سواء كان المبتدأ ضميرا او اسما ظاهرا وما كثر اليه صاحب
المصنف من ان المصدر بعد الامصاص ان جاز له مكرونه في الاصل مؤن في اعلم انه
فاعل معني وان كان تأكيد اللفظ في اللفظ ومع ذلك قد كونه في الاصل مؤن في
ثم قدم ليستفاد منه المصدر والمخصص حيث ان المصدر يدل على اهمية المقدم وكونه مؤن
النزاع واذا لم يوجد هذا الشرطان لا يفيد المصدر الا فتوى الحكم فهو كلام بدو
مخالف لكلام القوم فلذلك اختار المصدر اليه صاحب **ول** في اولئك المذنبات
لما استفيد منه ان المحرفين ليسوا بمؤمنين بكتابهم بنى عليه قوله ومن كلف به فاولئك هم
الخاسرون على طريق الاستئناف وبيان حال من كلف به سواء كان كونه بنفسه التعريف
او بغيره كما كلفه بالكتاب الذي يصدقه ولما كان الخبر انما يكون في التمام ومما
الاستبدال على المصدر خبر انهم باشر انهم ما يروى باينجي وحينما رهم الضلالة على الهدى
والجزم على النعم **ول** والخوف عن السعة اعرفهم بالخوف عنها في الآية مستفاد بقوله وقولوا
يوما لا تجزي نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعته ولا يؤخذ منها عدل ولا يؤمن به
وقال في هذه الآية ولا يقبل منها عدل ولا تقبلها شفاعته ولا فرق بينهما حسب
المعنى واصل المقصود لان قبول العدل اخذه وقبول الشفاعته ونفسها تلاوته فلم يكن

بين الخلق هذه العبارات واختلافها في المعنى ومعنى اولها لا تجزي نفس لا تقضي لنفسها
شي من الحقوق التي وجبت على نفس اخرى اي لا تؤخذ لنفسه بذنوب اخرى ولا تمنع عنها
تفرد به عنى هذا الامر تجزي كما تقول قضى عنى يقضي وزنا ومعنى وان كان عليها
شي فانها تجزي وتقضي بغير اختيارها بما لها من حسناتها ما عليها من الحقوق كما جاء في
ابن جرير ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له مظنة لاخيه من عرض وغيره فليقبل منه
ايوم قبل ان لا يكون دينارا ودرهما ان كان له عمل صالح اخذ منه فقد عظمته
وان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فعمل عليه والعدل ليقض الدين الخدية وهي
ما يماثل الشيء قيمة وان لم يكن من حسنته والعدل بالقسمة وبشيء في الوزن والوزن
من حسنته والمعنى لا يؤخذ منها فدية تجزيها من النار ولا تجد ذلك يقضي به قال تعالى
ولان للذين ظلموا في الارض حسبا ومثله لاخذوا من سوء العذاب يوم القيمة وقال
ان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها وتسمت الفدية عدلا لانها تعادل ما يقصد انقاذه
وتخليصه يقال فداه اذا اعطى فداوه فالفدية مستوجب العذات فخلص في الدنيا
بأحد اربعة امور اما بان ينصره تاصرفه فخلصه ويذبح الفدية عنه فداه او بان يشفع
في حقه شفع مقبول الشفاعة فيخلص كما اذا بان يقضي احد عليه من الحق فسد ذمته
من الحق فيخلص او بان يفديه اي بان يعطى احد شيئا غير عليه من الحق وذلك الشئ
هو الفدية فانقذه به فانه تعالى بين اول يوم القيمة بان تبي ان يذبح العذبة
لشيء من هذه الوجوه المتقدمة في الدنيا لما شرح لسهة كما وجع نعمه على بني اسرائيل ثم فصل بهم
في اديانهم واعمالهم وذكر في اثنا عشر بابا من كتابه وكان جميع الطوائف الملل
من اهل الكتاب والشركيين من غيرهم افضل ابراهيم عم ويدعون الانبياء اليه
ويفتخرون به وكان بنو اسرائيل يدعون انهم على قومه ومستنون لسيرة وسنته
وكان المشركون يفتخرون بكونهم من اولاده ومن سلكه في حيا وحا وحي بيته
بين لسهة قصته وكيفية احواله متصلا بما سبق من احوال بني اسرائيل والشركيين تبينها لهم
على ان ابراهيم انا مال بانه من الخلة والكرامة بسبب انه ذلي بجميع هؤلاء به ربه
الشكاييف وخرج عن عمدة ذلك جميعا واثمن لرفا دها كما قال وابراهيم الذي
وفي قيل لم يستقل احد بهذا الدين فاقامه كلمة الا ابراهيم فكتب لسهة لاله اذ قال فقال
وابراهيم الذي وفي فكانه قيل من كان يفتخر بالانبياء اليه فليسك سبيلته
سيرة وليترك التمرد والعتا وليلزم الانقياد للحكم لسهة وتكاليفه **ول** من الا ابراهيم

البناء الذي بمعنى البنية والحنة كما في قوله تعالى وفي ذلكم بلاء لمن ركب عظيم على ان يكون
الذي في قوله تعالى يقال بلاءه كذا يعني بلاءه واولوا وابتلاه به ابتلاء واذا اصابه بما يكره
ويشقى عليه التكليف بالاداء والنواهي وان كان في ذلك اوجبا بالنسبة الى الاداء
لكنه لا يجوز عن كونه اصابة الشقة والنسبة الى الايد ان فصحت ان جعل الابتلاء في الآية
على التكليف بالمشاق الذي هو معنى لفظة الابتلاء وليس في كلامه ما يدل على ان المشاق
معنى مجازي له حتى يقال ان المحس اراد به الكلام الروي على صحت الكساف في نفسه الابتلاء
بالاختيار وان حصول كلامه ان معنى الابتلاء في اصل لفظة التكليف بالمشاق وهو
ممكن لاننا نجيب العمل عليه دون المعنى المجازي الذي هو الاختيار او لا صار في الآية
المعنى الحقيقي ولا ضرورة تدعو الى حمل على المجازي لغيره بان غير واضح لان تتبع الآيات
والاحاديث واستعمالات العرب العاربة وكذا تتبع كتب اللغة يؤيد ما ذكره صاحب الكساف
في مقصود المحس ان الاختيار ايضا وان كان معنى لغويا لا ابتلاء لقول الجمهور بقرينة قوله
في سورة واختبرته وبلاءه لسه بلاءه وابتلاءه اي اختبره الا ان الابتلاء بسند السور
الظاهر فيه ان حمل على اصابة الشدة والتكليف شقة لان الابتلاء بهذا المعنى يصح سنده
ايضا حقيقة بخلاف الابتلاء بمعنى الاختيار فان لا اختيار حقيقة انما يصح من جهة العوارف
فان من خفي عليه حال عبده اطعمه اوزام حاص متروية بقرينة بالامر الذي لا يظن له ما خفي عليه
قبل ذلك ولسه كما عثره عن ان خفي عليه شيء مما كان وما سيكون فلا يصح ان يفتد به
حقيقة الاختيار فاذا سئل عن معنى خفي عليه شيء وجب ان يحمل على المجازي انما يراد به
عابته التي هي ظهور الحال بالنسبة الى غيره كما قال في الكوسيط ابتلاء الله ليعود الى الاعيان
عبادة لا على استقلاله لانه يعلم ما يكون فلا يحتاج الى الابتلاء ليعلم واما ان جعل استعانة
تمثيله بان يشبه حاله كما مع العبد في امره ونهيه ياه مع با والامر على اختياره حيث كنه
من الامرين الطاعة والمعصية كمال المختار المختير ثم يعبر عنها بالاختيار بان يسمى التكليف
الواقع منه تشاري اختيارا وتشبيها له بالتكليف الصالح عن العباد لتعرف ما جعلوا به من التكليف
من حيث الصورت فان ثبت به من الشياطين صورة كافية في صورة الاستعانة وهذا
ما استغنى عنه على بعد حمل الابتلاء على التكليف اختاره المحس **ول** وان في رتبة قال
لفظ ابراهيم على قراءة الجمهور مصحوب على ان معقول بتسلي ولفظ ربه جرح على انه فاعله في قوله
وان قدم لفظ فموجود في رتبة الا انه قدم على الفاعل لا اهتمام فان كون الورد
مستلما معرف في الاذنان والمعقول لا يشقق الذين في بيانه ومرفقة وانما يشقق

يجب

ويطلب معرفة المستعمل ولا يجاز ايضا فان لم تقدم وقيل رب ابراهيم منصوبا على الغلوية
لتكرره في ابراهيم والايضا من مطروب في الكلام وايضا كون ضمير المنقول متصلا بالفاعل
يوجب تقديم المنقول اولوا في وقيل واذا تبين رب ابراهيم لزم الاضمار قبل الذكر
لفظا ورتبة وذلك لا يجوز اجماعا والكلمات جميع كلمة وهي اللفظ الموضوع المعنى في
فكوت الكلمات عبارة عن الالفاظ المنطوقة الا انها قد تطلق على المعاني التي تحتها كما
في قوله تعالى وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا اي قضيت وحكمة **ول** قل لو كان الجودا
الكلمات ربني اي المعاني التي تبرز بالكلمات ولا يجوز ان يراد بها الالفاظ لان
ما يحصر اللفظ لما بين الدال والمدلول من التعريف والتنصيفان متكافئان في الوجود
والتعريف ولذلك فسرت بالخصال الثنتين المحرودة المذكورة في قوله تعالى في سورة البراءة
ان يكون العابدون الحامدون الساجدون الزاكرون السجدون الآدون بالمعروف
والناهيون عن المنكر وما يظنون لحدوده وبشرهمونين **ول** في سورة الاحزاب
ان المسلمين السمات والمؤمنين والمومنات والقانتين والقاتنات والصابرات والصلوات
والصابرين والصابرات وفي شعاعها شحات ومصدقين ومصدقات والصابرات
وما فطين فزوجهم وما فطت والذاكرين كثيرا والذاكرات **ول** في قوله تعالى قد افصح
الذين هم في صلواتهم خاشعون والذين هم عن الغفوة خضون والذين هم لاماناهم وعهدهم
راعون والذين هم على صلواتهم فطون اولئك هم الوارثون الذين يرثون الثروة
والظاهر ان طرق توزيع اخصال الثنتين على السور ثلث اشتمال كل واحدة من تلك
السور على عشرة اخصال فان سورة براءة شتمت عليها بان يبدل الايمان الحمد لله
بقرانه وبشرهمونين خصه شتمه واشتمال سورة الاحزاب عليها ظاهر واما اشتمال
سورة المؤمنيين عليها فبان يعتبر كل واحد من الايمان وتشوع في الصدق والاعراض
عن الغفوة وفعل الزكوة وحفظ النج عن الحرام وقربان المازواج وقربان المحلو كاس
ورعاية الامانة ورعاية العهد ومحافظة الصلوات خصه شتمه وكون الايمان محمدا
في كل واحد من السور وكذا كون حفظ الزوج محمدا في السورتين الاخيرتين لا ينافي كون
مجموع اخصال الثنتين لانه لما كان المذكور في كل سورة عشرة كما تراه على ان شتم من
اخصال لم يذكر مكررا في شيء من السور كان المذكور في مجموع السور ثنتين خصه والتكليف
اللازم لما اختاره المحس انما يوزن ما اختاره صاحب الكساف فلما عدل عنه
ول كما فسرت الكلمات بالمعاني في قوله تعالى فنفق آدم من ربه بكلمات وكم ذكره المحس

آلية واذا كلفوا ابراهيم ربه ما قامه هذه الحج على قومه فاقامها ومثل ما اورد به
قال الحسن الكلمات هي الخصال التي تكوّن القلوب والشمس والنار والهجرة وقتل
وقال ابو يحيى الزجاج هذه الاقوال ليست بمنها قضية لان هذه الكلمة مما يتبع ابراهيم
كذا ذكره الامام القزويني وذكر في شرح التاويلات حاكا عن بعض المفسرين ان المراد بالكلمة
ولسه علم انه ما ابتلاه باربع من عظم احد بها حنة النفس حيث التي في النار فاسلمها لها
وصبر في ذات له حتى قيل ان جبرئيل لم قال له التسعين فقال اما منك فلا والله
حمنة الولد حيث ابتلى باسكان احد ولد يربح امة الواوي الذي لا ارفه ولا زرع
ولا غرس وتركم هناك والمزوج عنهم من غير ان يكون لهم قيم ولا ترك لهم لفقته وابتلى
ايضا بنوح احد ولده به فصر على ذلك اسلمه له في ذات له كما وان له حنة لاهل ووطن
حيث ابتلى بالهجرة التي التام فصر على ذلك في ذات له كما وان له حنة لاهل ووطن
سبيل له وصبر عليه في ذات له كما وان له حنة توازي هذه الحن في الشدة والمشقة
ولم يستل احد من الانبياء عليهم السلام باجماع هذه البلايا ولا مضرت الكلمات بالحن والشدة
العظام ومن العلوم انه غير مكلف ببعض تلك الحن كالقائه في النار لم يتصور ان يكون ابتلاء
بتلك الحن بمعنى التكليف بها فتبين انه كونه ابتلاء في بها حة بمعنى الاختبار ولما تم تحقيق
الاختبار من لا تخفى عليه العواقب حمل الاختبار على المسألة الشبيهة حيث قال عليه السلام
عالمه بها مسأله المختبر بها والاراد بالمسألة الشبيهة المذكور سرق تلك الحن عليه السلام
وباد امر الرضى بقضا له كما وسخط به مؤثرا هو نفس على اختياره حيث كنه
بكل واحد من الرضى والالتقيار ومن السخط والاستكراه فلما شبه السوق المذكور بمسألة
المختبر طعن عليه اسم الاختبار مجازا وان كان لفظ الابتلاء حقيقة في معنى الاختبار فعلى
هذا قوله على انه كما فسرت المقدر عالما في قوله وان ر والهجرة وتتم ان يكون قوله
لقد له وبالكوكب ان بان لا يكون الابتلاء بها بمعنى التكليف بالاحتجاج بها على قومه
بل معنى ارادة الثلث الاول منها اياه فاحسن النظر فيها وعلم ان المختبر لا يصلح
ربا وابتلاء بالبراقى فصر عليها فعلى هذا يكون الابتلاء بالكوكب وبما بعده بمعنى الاختبار
ولما تضمنت الآيات التي بعد اى وفسرت الكلمات ايضا بما ذكره بقوله ان جاعلك
لسانك اى اى في القصة ونقل الامام القزويني عن جده انه قال المراد بالكلمات
قوله انى مستليك اى قال تعبدنى لسانى ما قال نعم قال ومن ذريتي قال لا يزال
عبدى الخالين قال تعبدى لسانى ما قال نعم قال ومن ذريتي قال نعم قال ومن ذريتي

من سكن وتوكلنا قال نعم قال وتترزق اهل من الثمرات قال نعم وعلى هذا القول
فانه تامل هو الذي تم واوضح **ول** وقرئ ابراهيم ربه برزق ابراهيم ونصب ربه
وهي قرادة اسما من رضى واختارها ابو حنيفة وابتلاء ابراهيم ربه مجاز عن وعادة اياه
بكلمات من الدعاء بسبب شبيهة بالاختبار حيث انه طلب منه شيا شيا بمسئلة
على اختياره ليرى انه سأل اهل حنيفة لهما ام لا وهي مسأله شبيهة بالاختبار فان قيل الاختبار
اذا اسند اليه كما وجب جملة على الجاز ضرورة في الحاجة الى حنيفة على تقدير ان يستدل
العبد من العبد بحوزة عليه الاختبار حقيقة اجيب بان العبد وان صح ان يجد عنه
الاختبار الا انه لا يجوز عليه ان يختبر ربه لان من هو المتعال لما يشاء ولا يابى ان
ينقل لا يختبر واقبل ما فيه انه ترك الادب لان الادب لا يختبر الا على **ول** فاذا انكلا
مناسب لكون ابتلى معنى امر وكلف **ول** وقام بين حق القيام مناسب لكونه بمعنى ما
مسألة المختبر فان حسن النظر في الارجاء العلوية والنيقن بان شيئا منها لا يصلح للربوبية
وكذا الصبر على المحن والرضا بقضا له كما وحكمه قيام بين حق القيام وعلى تقدير
ضمير تم لابراهيم الا اذا فسرت الكلمات بما تضمنت الآيات التي بعد فان الظاهر ان
كوت ضمير تم راجعا الى الرب كما نقل عن القزويني **ول** استيناف ان اضرت بما
اذا فان كلمة اذا كونها لازمة للظرف لا بد لها من عامل ينصيرها على الظرفية وهو انما
مضمر وتقدير قوله واذا ابتلى ابراهيم واذا ذكر الحارث وقت ابتلاءه والظرف ممول الحارث
الذي هو ممول به لا ذكر فتكون الظرف مولا لا ذكر بالواسطة وانما ظاهر وهو قوله
قال اى جاعلك اى وقال ابتلاءه وقوله كما قال ان جاعلك لسانى اما على الاول
استيناف كما ذكره فتكون ابتلاءه بما ذكره الكلمات قبل نبوته لان الآية تدل
على ان قيامه بين واداءه تلك التكليف الشاقة تامة كما قلنا كان كالسبب
بجمله اى وتشرية خلقه النبوة والرسالة والسبب متقدم في الوجود على السبب فان
قبل ابتلاءه تلك التكليف كيف يتقدم على جملته اى وهو لا يعرف كونه مكلفا بها الا
بان ادعى اليه وذلك يستلزم كونه نبيا وقت الابتلاء اجيب بمنع الاستكراه لموازن
يروح له تامل اية على ان جبرئيل عم بهذه التكليف الشاقة فلما اتهم جملته نبيا
مبشورا اى المنقذ فان حصل تقدم الابتلاء والاعتماد على النبوة مسلم على تقدير ان يفسر
الكلمات بما عدا فوج الولد والهجرة والنار واما على تقدير ان يفسر لها فلما تقدم
عليها فان كل واحدة منها كانت بعد النبوة وكذا الختان فانه قد روى انه عليه السلام

حقن نفسه وهو من ثمانية وعشرين سنة اجيب ان ثبت بالدلائل السميحة ان المراد
بالكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله ان من علم من علم انه يمين وتقوم اليه
بعد نبوته فلا يوم اعطاه الامامة والنبوة **والله** اذ بيان اي وكوز ان يكون قوله
قال اني جاعلك للناس اماما على تقدير ان يكون ناصبا فوضعا يابا وتفسير قوله بتي
لان ما بعد قال اني قوله او قال له ربه اسم كاشع والتفصيل لما اجعل في قوله ابتلاه
ربه بكلمات فانه كما اورد ولا يقول اسم واتمه ابراهيم عم بانيه وعنه قوله سلمت لرب
العالين فانه وان كان ما في التاويل لكنه متقدم على باقي التكليف محققا كما
انه مما خرج من ان روي من الكوكب والشمس رويها بما روي
فخرطب بان قيل له اسم فقال اني وجهت وجهي الذي فطر السموات والارض جوا بالقوله
اسم واجره ثانيا بقوله اني جاعلك للناس اماما فانه في قوة ان يقال استعد الامامة
وهي اتميتها فاني جاعلك للناس اماما وابتلاه ثانيا بقوله واوجبت البيت مشا لبيتك
فانه في قوة ان يقال واذا اردنا ان نجعل البيت مشا لبيتك لئلا يبرهيم بان يجعله
لذلك فاشق الامر وحصل الامر بان يضع ابراهيم واسمعيل قواعد واعين لله
متضرعين اليه فقلنا للناس اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وابتلاه رابعا بما يدل عليه
قوله وعهدنا الي ابراهيم واسمعيل ان طهر البيتين لظاهرين فظهر هذا كونه بيانا بقوله
وان نصبته ليعال فالجمع اي جملة قال مع متولها وما وقع متولاه على الظاهر كون جملة
معطوفة على جملة قوله باني اسم اهل عطف مصدق ابراهيم على قصة قوم موسى لان قال اذا كانت
عاطفا في الظرف يكون مقدا عليه مؤذنا عن حرف العطف فنكون الجملة معطوفة على ما قبلها
وجعل قد يتهدى الى متناول احد كما في قوله تعالى وجعل الظلمة والنور اي وجد ما وجعل
في الآية متقد الى اثنين الكاف متولاه الاول واما ثانيا فبما والاصل جاعلك اماما
وعدل عن المنفصل لعدم تعدد اتيان المنفصل **والله** والامام اسم لمن يؤتم به في الدين
به كالمباين فانه اسم لما ليس ليعال امت القوم في الصورة الامامة واتيتم القوم في اوقات
فان قيل ما الفرق بين الامام والمقنن حتى يكون احدهما اسما والاخر صفة مع ان
مدلول كل واحد هو الذات الموصوفة ببعض المعاني والاولى تدل على ان مثل ذلك
اسما لكنه من الاسماء المشبهة بالصفات من حيث ان المعنى القايم بالذات جود من مفهوم اللفظ
كذلك في الصفات ويشبهها ايضا من الاسماء وضع لذات معينة بملاحظة المعنى
المعاني المتعلقة بها كون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعتبار تعيين الاسم بانها

بانها كما حررنا اجل على لفظ حمرة وكالدابة فواجبت اسما لذوات الاربع في نفسها
وجعل في سببها سببا مرجح لتسميتها به لاجل ومن مفهوم اللفظ الا ان قوله الامام والملك
واسما والزمان والمكان والملكة اشدها سببا بها من حيث ان المعنى الذي اعتبر في
الوضع داخل في مفهوم كل واحد منها فان مفهومها مركب من ذات معينة ومعنى مخصوص
واما الاسماء الموضوعة لذوات معينة من غير ان يلاحظ معها شي من المعاني القاطعة بها
كما سد وخرس فانه لا يشبه بالصفة اصلا وهو ظاهر والفرق بينها وبين اشبهتها
من الاسماء ان لصفة وان كانت موضوعة لذات باعتبار معنى معين بتقوم بها
الا ان تلك الذات بسمتها لم يلاحظ معها خصيصية باصلا وان المقصود من اللفظ الموضوع
بانها هو المعنى القايم بها وذلك المعنى هو المصحح لاطلاق اللفظ على تلك الذات المعينة
فيصح اطلاقه على كل ما يوجد له ذلك المعنى وانما اخرج الى ملاحظة الذات على وجه الابهام
والعموم مع كونها غير مقصورة بنفسها من حيث ان ذلك المعنى لا يقوم بذاته وانما يقوم
بالذات الموصوفة فخرج الى ملاحظة الموصوف منه وذكره لفظا وتقدير اتيانها للذات
التي قايم بها المعنى بخلاف الاستحراق المقصود منها الدلالة على الذوات المعينة بتوسع
تعيين شخصيا كان او نوعيا اوجب واسما في الملاحظة معها في الوضع انما اعتبرت
كونها اسما بمرحمة لتسميتها تلك الذوات بما وضع بانها من الالفاظ ووزن غير
فالمعاني الملاحظة في الاسماء ليست مصححة لاطلاق حتى يطرد في كل ما يوجد فيه المعنى
بل هي سبب باعثة لتعيين الاسم بالذات المعينة ومعاير الفرق ان كل واحد
من الاسماء يصح ان يوصف بخوام عالم ولما حسن ولا يصح ان يوصف به فلا يقال
رجل امام ولا شئ لبا من خلاف الصفة فانها توصف بها ولا تقع موصوفة **والله**
وامامته عامة مؤبدة يعني ان الامام في الناس لا يتغير وان احسن الجملة الاسمية على
قوله اجعلك اماما فانما هو لا فادة الدوام والنبات وتكتم ان لا يكون المراد بالامامة النبوة
لانه عدم لم يكن نبيا للناس على العموم في كل زمان على التام بيد مع انه امام لهم على العموم
وانما بعد الا ان امامته لهم على العموم تتكتم ان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع
اذ لو كان تبعا لرسول في كان ما كورا باناس ذلك الرسول ولا يكون اماما للناك
على العموم فالمعنى انه لا يقبل فاتهم ترجيح ان يقال ما فعل الله به جوارا لما فعل فاجتنب
بان يقال قال اني جاعلك للناس اماما اي وعده بما يتوقه من الاكرام والافضل
وهو كونه نبيا في عصره ومقتدى لكافة الناس في قيام الساعة ولما وعده الله

اي بعض كان اي سواد كان مودنا اوكا فوا والذرية الكافرة لا تصح الامامة
فقد القول من لسه تاني ارشاد له عم ان يسأل الامامة للتصالحين منهم ورواها اطلاق
لا يكون ردا للمصداق بوجه الا امامة ورواها من حيث الاطلاق لا ياتي في
كونه اجابة لاصل المسئلة لا يري ان الجواب يقتضي عاودة ما في السؤال فكيف قيل اجبت
لمتكم في حق البعض الذي لم يكن ظاهرا من ذريته واما الخلقون منهم فانه لا ياتون
ما عهدت اليك من الامامة في البدن الحق فان مجرد ملك والاستيلاء بطريق القهر كبريا
كون للكفرة وذلك لا يسمي امامة قال سعد بن جبيرة لما رواها عن ابيها قال سئل
الظالم المطلق فان قيل انما كان ابراهيم عليه السلام عالما بان ما عهدت له من الامامة لا يصيب
للكافة منة فكيف اطلق الذرية اجيب بان كان يعلم ذلك لكن لا يعلم حال ذرية فيمن
لسه تاني ان فيهم من هذا حاله وان اليهود وانما حصل لمن بس الظالم منهم قال سئل وباركنا
عليه وعلى اسحق ومن ذريته ممن وظلم لنفسه ميين قال الحسن بن محبوب والظالم الذي هو
ول لانها امامة من لسه وعهدت بين الامامة خلافة من قبل لسه في رعايته عباكه والقيام
بامرهم بقضا دعواتهم وفتح امصارهم وعقد العهد على ذلك على ان يكون المراد بالعهد
ما هو المراد بقولهم المودون اذا عهد وفي الامام مودون على رعايته احوال المؤمنين وحسن
التعهد بهم وعاهد عليها ملزم بها قال الراغب انه كما بين بقوله لا يبال عهد في الظالمين
انه قد يكون من ذرية ظالم وبين ان الامام متحمل لعهد والظالم لا عهد له فاذا الامامة
له ولهذا ما روي في الخبر ان لسه كما يقول يرم القيمة لواني السواد ياراعى السواد اكلت
الحم وشربت اللبن ولبست الصوف ولم تزدوا الكبر ولم تزعجنا في دعانا انبياء
اي يقال له يا خايتا فيما اوتمن عليه قد استوفيت من رعيته كل منفعة تتصور منهم ثم
قضت في رعايته حقوقهم وتقوية ضعفهم **ول** وفيه دليل على عصمة الانبياء قبل النبوة
عن الكبار ووجه الدلالة ان المراد بالعهد المذكور في الآية ما عهدت ابراهيم عليه السلام من قبله
امامه ولما ثبت بالآية ان الامام يجب ان يكون معصوما عن الظلم قبل جيله اماما ثبت عصمة
الانبياء قبل نبوتهم لان كل نبي امام بنا على ان الامام هو الذي يؤتم به والنبى ولى
الناس بذلك فكيف الامام بالضرورة فاذا كان الظلم الاصل ما ناه عن الامامة فموت
النبي اذ منع فيكون النبي معصوما عن الظلم قبل النبوة كالامام وذلك لكثرة ظلم
فلا يصح للنبوة كما لا يصح للامامة فيه بحث لان مدلول الآية ان الظالم مادام ظاهرا
لا يملك الامامة الا ان كان ظاهرا في وقت من الاوقات ثم ناه عنه لا يملك الامامة

فالارم

فالارم منه ان لا نصيب النبوة ايضا حال كونه ظاهرا فكيف ملزم منه العصمة قبل النبوة وان
من الظلم القديم الذي ناه عنه الظالم ومن الظلم الحالى ان الشئ في كل ما لم يقصد
جمله اماما فكيف الاول فان يقصد من نصب الامام انما هو خلافة وجه الارض
عن الظلم والفساد وحماية اموال الناس واعراضهم عن تعرض الظلمة للفساد فاذا
نصب من كان ظاهرا في الحال فقد جاز المشرك كبر وهو قولهم من ستر عن الذنب
ظلم وقول من قال وراعى الشئ يحجب الذنب عنها فكيف اذا الرعاية بها ذيات
ولا يلزم هذا في نصب من ناه عن ظلمه فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له قال الامام
اتفق الجمهور من النزهة والتكليف على ان الفاسق حال فسقه لا يجوز ان ينصب اماما يعني ان
الفسق الحالى يمنع من جيله اماما واما الفسق الطارى بعد كونه اماما فقد اختلفوا فيه فمنهم
من قال انه يبطل الامامة فينزع عنها بطريق الفسق ومنهم من ذهب الى انه لا يبطلها
فلا ينزع الامام بطريق الفسق عليه واخرج الاولون بهذه الآية وقالوا ان الفاسق
سواء كان فسقا اصليا او طاريا لم يفسد من الظلم والامامة من فاسق بمقتضى
الآية فلا يجوز فينزع عن الامامة بطريق الفسق عليها كما لا يجوز نصب اماما حال فسقه
ول وقول الظالمون بالرفع على سبيل السنن اليه فيكون عمدا في محل النص على المنع
والارم ينكس هذا في رواية الجمهور والاشكاف انما هو في اللفظ والاعراب لا في المعنى وقول
حمزة وحض عمدا يسكون الياء والباقون بفتحها **ول** ساء واذا جعلنا البيت مشابة
سطوف على قوله واذا تبنى البيت ومثابه منقول لا جعل لانه بمعنى صيرنا بيتك على ما
يقال ثاب ثوب ثوبا وثوبا وثوبا ومثابه اذا رجع بعد ذمها فامثابه
مصدر وصف به ويراد به موضع الذي ثاب اليه اي يرجع اليه قال ورقة بن نوفل
في الكعبة مثاب لافاء القبائل كلها تحب اليه السموات الذوابل والجار في مثابه
كثرة من ثوب اي يرجع لانه فلما يراق احد البيوت الا وهو يري انه لم يقض منه وطرا
فهي كتبه وعلافة قاله الاخفش وقال غيره هي تانيث المصدر وليست للمبالغة بل
لسه البيوت مرجعا للزائر من حيث انهم لا يقضون وطرا بزيارتهم مرة او مرتين بل
كلما اتوه وانصرفوا منه اشتا قوا الى الرجعة اليه لما اعتقدوا في زيارتهم من الطراية المتعلقة
بمخاطبات وفتح اللغات بالمصدر وافي ساير الاعمال قال الشافعي جعل البيت مشاباهم
ليس منه الهم يقضون وطرا فليست مشاب لاعيان الزائرين والفسق من حيث النية
والاشياء اليه وان لم يتفق لهم الرجوع اليه حقيقة **ول** مشابه اي موصفا يمتثل

211



ينصرف عنه ان يكون له منزلة الناس لا يستحق الرفق في كل من زان وانصرف عنه افراد
الناس وفراد بالتوراة بمصنعة الرجوع والقصد والشوق اليه بطريق عموم المجاز قوله شوب
اليه اعيان الزوار واما ما قيل من ان الناس على الهدى لذي هني فان زوار البيت
من الحجج والمستمنين ببعض منهم وجعل ثوب الزوار اعلم من ثوبهم باعيانهم وانفسهم ومن ثوب
امثالهم واشباههم فان كل من زار البيت بعد اتم كمالهم حيث انهم زوار البيت
لله تعالى ومطروا شراير لله تعالى طالبين فضل الله ورحمته فانهم لما كانوا اشبا بالزوارين
اولا كان ما وقع منهم من الزيارات ابتداء بمنزلة عود الالدين فصدق بزيارتهم انه
قد ثاب الزايرون ولما زار البيت زوار اثر زوار صدق ان يقال ان البيت
كان مشابة للزوار من الناس من صدقه لا يجب ان يكون لبيد الالوين بانفسهم بل
يصدق بمجى امثالهم اليه فان مجيهم عود الجنس الزاير اليه وهذا على الهدى ان يكون المشابة
من الثوب بمعنى الرجوع وكوزان كون من الثوب بمعنى العوض وقوى مشابته لانه مشابة
كل احد يريد ان البيت وان كان مشابة واحدة لكنه مشابته لشكوة نظر الالكثرة
الاضافات الى الزايرين من انه لا يخص بواحد منهم **ول** لا يتعرض لاله فان المشابه
كانوا لا يتصرفون لسكان الحرم ويقولون البيت بيت الله وسكانه اهل الله بمعنى ال
بيت لله وكان الرجل يرى قائل ابيه في الحرم فلا يتبرع صلح ويتبرعون من قوله كما قال
الله تعالى اولم ير الذين اتوا نبيا منهم بما اتوا من عطفهم وهذا شئ تورق
من دن سمع الله السلام فبقوا عليه الى يوم النبي عليه السلام وجموعا على ان من قتل في الحرم قتل
ومن احدهم ما يوجب الحد اقيم عليه الحد ومن حارب حارب وقتل هناك لانه صار مكانا
لحرمه الحرم بالجناية فيه والقفل فخاصا واحدا شرع زواجا يترك مشقة في المستقبل وكان
عازا تركية يعيى كالمعدوم يكون صيانة 9 نه الحرم وكحصى تعظيمه بز 9 وز 9 غيره من
الحدك 9 نه الحرم ورفع ما انهنك منها بقدر ما يمكن واما اذا جنى خارج جناية يجب
القفل ثم اتجا الى الحرم فقد خلت من هذا الشئ ان لا يامن بالاتي واليه ويستوفى منه
في الحرم ما وجب عليه على ما روى في الخبر من ان الحرم لا يعيد عاصيا وقال ابي حنيفة من جاء
كان احسا من القفل وجب الاسباب الموجبة للقفل فان من جنى خارج كما لا يقفل في الحرم لا
يخرج منه ليقفل خارج الحرم عنده لكن يمنع منه الطعام والشراب ولا يبيع منه بل يبيع
عليه حتى يموت او يضره فيخرج بنفسه وقال ابو يوسف للسلطان ان يخرج من الحرم
فيقتله في الحد ودون في العاصي وجموعا على ان اقامة الحد ودون العاصي جائر

في الحرم

في الحرم وان لم يترك سببا في الحرم والآية جبر على الشئ في العطف الى الحرم اذ اكلت
سباح الدم حيث انها تدل على انه يصير ما دام فيه ومع ثبوت وصف الاصل لا يتحقق
القفل فلا يباح قتله في الحرم ويؤيد ذلك قوله تعالى ومن حمله كان آثما كما قال من على
البيت اعنوه وذلك كما ولا تقتلهم عند المسجد الحرام وقوله عليه السلام ان مكة حرام تجرم مكة
ايها يوم حلى السموات الارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلته ساعة
النهار لا تحل في خلا ولا يصعد فيها ولا يرفع صيدا **ول** من حيث ان الحج يحل قبله الا يقطع
وتحرم ما وجب قبله من حقوق الله تعالى الزايرية والماحقوقه كالمالية مثل كفاك العينين وحقوق
العبال فلا تجبها الحج **ول** على اراوة القول اي وقتا اخذوا منه موضع صلوة تصدق
على منى واوجعت البيت وقتا وانما احتجج الى تقدير القول لئلا يزم عطف لانه على
الاخبار ونظيره قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور خذوا وان جعل معطوفا على المقدر عا لا
لا يكون المقدر واذا ذكر اوجعت البيت مشابة واتخذوا فلا يحتاج مع الى تقدير القول
الاتفاق المحتمل في الاشارة وكذا ان جعل كالمستعرضا من المحتمل مستطابقين الواجبين
في قصة ابراهيم وم وبعث الله محمدا البيت وعهدنا الى ابراهيم وكان امر الاله محمد صلى الله
عليه وسلم من مقامه صلى الله عليه وسلم كونه معطوفا على بدل قوله واذا جعل البيت مشابة
لانه في قوة ان يقال ثوبوا اليه في جملة امرية فيصع عطف مشابها عليها لا تكلف ويؤيد هذا
الاحتمال ما روى في سبب نزوله وهو قول عمر رضي الله عنه افلا تتخذة صلى الله عليه وسلم
لفضله بالصلوة فيه تبركاه وتيمنا بموطى قدم ابراهيم وم فاجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم اوجر بذلك فم تخب الشمس نزلت فانه يدل على ان الخطاب والاجر بالتوراة لا يخاف
انما هو لئلا لاله ابراهيم وم **ول** وهو استحباب اي الامر بتعيين مقام ابراهيم بالصلوة
عنده للاستحباب لا تعقل الاجماع على ان الامر بالمسجد الحرام لا تعادوت بينها في حق ركعتي
الطواف ولا في غيرهما من الصلوات فعلم به ان اهل الاجماع كلوا الامر بتعيين المقام بالصلوة
على الاستحباب وهو لا ينافي كون ركعتي الطواف واجبة كالمسجد الحرام في حقه وعندك في
الهيئته **ول** ومقام ابراهيم المقام نفع الميم كوز ان يكون مصدر ايمياء من قام بيقوم
واسما لموضع القيم وهو الموضع الذي يضح عليه لانك ان قدمه حيث يقوم والمقام بضم
الميم موضع الاقامة ونفس الاقامة ايضا والتمهيد استفعال من اقامه المقام الذي ابراهيم
للمهد والمهد موضع الذي وضع عليه قدميه حين دعاه الله الى الحج او حين وضع
بنا البيت وذلك الموضع هو الحجر الذي اترفيه قدماه لانه هم قام عليه حقيقة في

فذلك الوقتين ويطبق ايضا على الموضع الذي كان الخرفيه حين قام عليه ودعا اورق النسا
لان ذلك الموضع وان كان موضعاً لم يصفه وبالذات فهو موضع لابرهم يوم توسع
وبالواسطة والمقام المذكور في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان مقامه يا فتى ان من يات
طمس له نورها وفي قول نس بن مالك رايته المقام فيه اصابعه واخصر فيه والتعب
غير انه اذ صبه مسح الناس بايديهم المراد به نفس الحجر الذي قام عليه **ول** وهو موضع اليوم
اي الذي يسمى اليوم مقام ابرهم موضع ذلك الحجر روى الامام الخليلي انه ان ابرهم عم
استاذن سارة ان يزور اسمعيل فاذنت له وشهدت عليه ان لا ينزل فقدم
مكة حتى جاء الى باب اسمعيل فقال لا اراة ابن صاحبك قالت ذهاب يصيد وهو
الات ان شاد له فانزل برحلك له قال هل عندك ضيافة قالت نعم فجات
باللبن واللحم وسألها عن عيشهم فقالت نحن نخير وسعة فدعاهما بالكره والكرهات
يومئذ نخير او تسخير او تملكان اكثر الارض بر او تسخير او تملكان اكثر الارض
واسك فلم ينزل فجاثه بالمقام فوضعت عن شقة اليمين فوضع قدميه عليه ففسلت
شق رأسه اليمين ثم حوله الى شقة اليمين ففسلت شق رأسه اليمين ففتى اثر قدميه عليه
فقال لها اذ اجاز ذوبك فاقرأيه السلام وتوكل له قد استقامت عتبة بابك فلما جا
اسمعيل وجد ربح ابيه فقال لا اراة ابن جارك احد قالت نعم شيخ احسن الناس وها
واطيبهم ربحا فقال له كذا وكذا فقلت له كذا فقلت براسه وهذا موضع قدميه فقال
ذلك ابرهم واني العتبة امرني ان مسكك وروى سعد بن جبير عن ابي عبد الله
قال ثم لبث ما شاء وله ثم جاء به ذلك واسمعيل يبري بانه تحت دوة قريب
من زحرم فلما رآه قام له فصنعا كما يصنع الولد بالولد والولد بالولد ثم قال
يا اسمعيل ان لسه امرني بامر يقينني عليه فقال اعينك قال ان لسه امرني ان ابني
اهنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجلس اسمعيل ياتي بالبخار وابرهم ياتي
حتى اذا ارتفع البناء وجاء به هذا الحجر فوضعه له فقام ابرهم على حجر المقام وهو بين اسمعيل
يا وله المجرى وفي نفسه كذا شئ ان مقام ابرهم هو الحجر الذي قام عليه ابرهم عند
بناء البيت وهو الذي اعتمد عليه برجله لما غسل رأسه وهو على وابته لما جاء اذ ابر
اسمعيل فلم يجده ووجد امراته ففسلت رأسه وصنفته فقد اتفق المفسرون
على ان الحجر الذي قام عليه عند بناء البيت هو الحجر الذي اعتمد عليه برجله حين غسل رأسه
وهو على وابته والظاهر ان المراد بموضع ذلك الحجر الموضع الذي وضع فيه حين اعتمد عليه

٤٦٣

برجله عند غسل رأسه لانه موضع واحد وهو الموضع الذي غسل فيه رأسه فيكون الموضع الذي
امر بما يتخلوه مصلى مسواك بخلاف موضعه حين قام ابرهم عليه لانه البيت فقام
موضع متدودة في حوائج البيت فيبزم ان تكلف بالحق والموضع المذكور في التفسير
فيل ان مقام ابرهم هو الحجر الذي وضع عليه ابرهم قدمه حين نادى بالبحر فقدم روي
انه لما فرغ من بناء الكعبة قيل له اذن في الناس بالبحر فقال كيف انا الذي وانا بين
الجبيل وليس بمخضرة احد فقال له ما عليك النداء وعلى البلاغ فصدا باقيس
وصعد هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا كل حجر في الدنيا ورجع له كذا الارض كالمسوفة
فنادى يا معشر المسلمين ان ربكم بنى لكم بيتا وارحم ان حجرا يخرج فاجابته ان من
اصحاب الآبار وارحم الامهات فمن اجابه مرة حج مرة ومن اجابه عشرة حج عشرة اهدا
كلامه وتكلم ذلك الحجر فنهى من ابي قيس المسجدي حرام ووضع بازا وباب الكعبة في الموضع
الذي يصلي فيه ركعتي الطواف مستقبلا الى البيت فازدحم عليه الناس يقبلونه ومسحونه بايديهم
حتى فنى بغيره الا زمنا المنطق وله قصار مقام ابرهم اليوم سماه ذلك الموضع الذي وضع
فيه الحجر والمخى **ول** وقيل المراد بقوله واتخذوا من مقام ابرهم مصلى الامر بكنتي الطواف
لان جبل مصلي بمعنى مدعى يدعى فيه كما قال مجاهد صرف للفظ الصلوة عن المعنى المتعارف
منه عند الاطلاق وهو الصلوة ذات الركوع والسجود ولا سيما ان روى عن ابن عباس
من ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راي البيت استلم الركن فزل غشا وشئ اربعا ثم اتى مقام
ابرهم فقرأ واتخذوا من مقام ابرهم مصلى فصلى ركعتين قرأ فيها بقل هو الله احد قل
يا ايها الكافرون كما يدل على ان المراد بمقام ابرهم موضع الحجر الذي قام عليه ابرهم يوم
يدل ايضا على ان المراد بالمصلى موضع الصلوة اليهودية قال الامام الرازي في تفسيره
فقولهم وهو ان ركعتي الطواف فرض السنة نظر ان كان الطواف فرضا قلقت معنى
فيه قولان احدهما فرض التوكيد واتخذوا من مقام ابرهم مصلى والامر الجواب والثاني
سنة لقوله عام لا عاين حين قال هل علي غير هذا فقال لا الا ان تنطوع وان كان
الطواف نفلا مثل طواف القدر فركعتاه سنة والركوع عشرين سنة ايضا ففسلت في
هذه المسئلة قال صاحب المحدثية وهي واجبة عندنا وقال الشافعي سنة لانهم يدل
الرجوب ولله علم **ول** وقيل مقام ابرهم كله من حيث انه دم كان اتخذها مقاما
وسكن المقام هناك بالولادة واهله كما قال له ما خبر عنه ربنا اني اسكنت
من ذريتي بواو غير زرع عند بيتك الحرم فالامر باتخاذ مصلى على هذا القول للندب
وهي

ان يصلي بجميع الحرم ويتخذ ما يجد يصلي فيها لفضله على سائر بقاع الارض بتفضيل كونه
ايه يكون ثواب ما كان منه من العبادة اكثر واكثر فلهذا كثر في ان يواتي فيه العبادة
الجمعة لسائر اصناف العبادة وانواعها **الرسالة** وقيل موافق الخ اي مواضع افعال
الجمعة كفات والركن والفتة ومنى وكذا فاصلا على هذا معناه موضع الصلوة التي بمعنى الدعاء
كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فان ابراهيم قام في كل احد من هذه القبلة
ودعا وتولى له ربه الاعلى والظاهر ان كلمة من في قوله من مقام ابراهيم لتمييزه عن
سائر اهل المقام الحرم كونه وان اريد به موضع الخ اي مواضع افعال الخ كونه لتمييزه
وان يكون زايدة على راي الخ فاشرفه كونه في الاثبات ونقل الامام عن الفضل
انه قال من حمل مقام ابراهيم على الخ فخرج قوله وان اتخذ من مقام ابراهيم مصليا على
مجا ز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطى في كونه من فلان اخصا
وذهب له في منك وليا شقيقا انما تدخل من لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه عن
ذلك المعنى عن غيره **الرسالة** اي واتخذ الناس مقامه كرسوم به بمعنى الكعبة قبله يقولون اليها
فسم مقام ابراهيم على التواتر بلفظ الماضي بالبيت الذي بناه وهو الكعبة وقيل يصلي قبله
لان الناس سجدوا على العمود وخصوا الزبير لا يصح ان يخبر عنهم بانهم اتخذوا الخ
المعهود او موضعه موضع صلوة او دعا بمعنى انهم يصعدون فيه او يدعون فيه لان حاله
كذلك انما هو من احكام شرعيتها ليس بشرعية قديمة مثل كون البيت مشاة فلا جرم فسره
المصلي بالموضع الذي يصلي اليه فان موضع الصلوة اعم من الموضع الذي يصلي فيه ومن
الذي يصلي اليه واستلزم ذلك ان يقسم مقام ابراهيم بالكعبة لان التوجه اليه في الصلوة
انما هو الكعبة بعينها **وسميت** بمقام ابراهيم لانها عم بها من حيث انه بناها بنفسه
بمعاونة ابنه حاله من سا داعيين متضرعين اليه كما يقولون ربنا تقبل منا ورضا
فانما مسك لذريته واهله ولا شك ان مثل هذه الملازمة القوية كما في قوله
الا صفة واما اذا قرئ واتخذ ولفظ الاخر فانه يصح ان يجعل المصلي بمعنى المصلي
فيه وان يجعل المقام بمعنى موضع التدين اذ لا مانع من ان يؤمر جميع الناس بان يصلي اليه
وان لم يصح ان يخبر عنهم بانهم صلوا فيه وكون لفظ مقام ابراهيم على قوله الخ في مواضع
ضمير البيت لا شأن اليه ان قوله الخ فيهم اياه قبله اضافة الى ابراهيم من حيث انه بناه
بامر الله كما يكون من شأنه ان يكون من كل فرع عيسى كبرين ومهلين ومجيبين ومعظمين
شعائر الله ومشارعه **الرسالة** اي ما بها فان العهد قد يكون بمعنى الارادة الرصينة يقال عهده

اي حرمه وادوا منه ومنه وله سائر المصالح وقوله ولقد عهدنا الى آدم والامم لا يدركن
الما موربه وهو في الآية تظهيرها بالبيت لذلك قدر الآية بقوله بان طهر او حذف الخ من
ان وان شايح كثير وقد جازى الخ بوجهه في مواضع النصب ان حذف الخ من سائر
واد صل النفس اليه كما في قوله تعالى واخا موسى قوله وفي موضع الخ على ارادة الخ وعدم
كونه منسبا كما في قوله لسد لافس الخ وتقول ان لا يكون له محل من الاعراب على ان
كون منسفة بمعنى اي كالتي في قوله تعالى وانطلق الملا منهم ان مشوا وان المنسفة لا
تصح من اللفظ الا بما يتضمن معنى القول ولا تصاحب صح القول فلا يقال قلت زيد
ان فعل كذا **الرسالة** اي يريده من الاوثان اي حفظها من ان ينصب حوله شيء من الاوثان
وتحيا بمعنى ازيلا واذا جاعته ذلك كقولك الخ في البيت صديق فمركبة وتخطا وسع كم
القبض فانك لا تريد ان تقول ازل فيها من الوسعة والخصيق بل المراد ان يصنعها بغير
ضيق الخ وواسع الخ **الرسالة** او اخلصا لطلائيف الخ لخصاه لهدوء الطوائف بحيث
لا ياتيه غيره فكون اشارة الى ان ما سواهم ليس بطاهر حيث اختلف طهر الخ كمنزلة
فيه الخوف المشي حول الشيء والكوف للزوم والاحتسب على الشيء ويقال ايضا لا تقبل على شيء
كحسب لا يبرئ عنه وجهه والمقيم الذي هو ضد فر وكذا المستكف في المسجد ملازم للحدوس
عليه فيصير لغيره الكاف بكل واحد لهما وتفسير الكافين بالمقيمين بحسب ان ان المراد بالطلائيف
حول البيت الغزاة والقادومون الى مكة للزيارة وان العطف لتغاير الذات فان كل الحرم
المقيمين فيه معاير لاهل الآفاق القادومين الى مكة حاجين او مستمرين تعابرا ذاتا وتاممي
القادومين من خارج الحرم بالطلائيف ان الطواف لا يختص بهم بنا على ان الطواف من لوازم
افعالهم وان له زيدا اختصاصا بهم من حيث ان مجاوزة الميقات لا تصح لهم الا بالاقام
وان الاقوام لا تجل منه الا بالطواف والسعي والحلق والتقصير بخلاف المقيمين في الحرم فانه
لا يجب عليهم الطواف فيما كان الطواف من لوازم الغزاة والقادومين الى مكة وخص فعالمهم
غير عنهم بالطلائيف وتقول علماءنا واصحابنا هبتنا روح ان الطواف للقادم افضل من الصلوة
وان الصلوة للمقيم مكة افضل من الطواف ما عدا هذه التسمية فانه لا يفتقر الى اقامته
بالطلائيف وجعله عن انهم علم ان الطواف اشهر واصفهم وانه اكثر وجودا منهم بالنسبة الى
والله استحق هذه التسمية روي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الاقصاء
افضل من الصلوة لاهل مكة افضل ومن فسره بالطلائيف بالتحالين الى مكة وفسره الكافين
فيها وجعل عطف احداهما على الاخر من صل عطف الذات بغيره كما في قوله تعالى والركع السجود المصلين

من النبيين احق من اهل مكة والقاديين اهلها وحمل عطفه على ما قبله من قبيل عطف الصفا
فان القاديين باعترافهم باعترافهم لوصف الطواف وحصل باعتبار ملازمة الصلوة
وكذا المقيم بحكمه عاكف فيها وحصل باعتبار رين وعطفه على قبيلهم مع احتمال الذات للتبني على
ان كل واحد من الاوصاف الثلاثة خصه شريعة ينبغي ان يظهر لاجلها المحل وقال عطاء اذا كان
طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من الجالسين واذا كان مصليا فهو من
الركوع السجود يعني ان العطف الواقع في الآية من قبيل عطف الصلوات والحروف كل من حضر
المسجد الحرام سواء كان آفاقيا او من اهل الحرم والمجوس في المسجد الحرام من جهة المبالاة التي
لمرضية بدليل ما روي عن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل
في كل يوم وليمة عشرين ومائة رحمة تنزل على هذا البيت ستون لطفين واربعون لطفين
وعشرون لطفين وقيل المصطفى عنده يمكن ان يحمل على هذا المعنى بل هو اقرب
لخبره عن التلطفات اللازمة على احتمال الاول وفي الكشاف وتحتل ان يراد بها كفن
الواقفين بمعنى القائمين في الصلوة بقرينة قوله في سورة الحج وطهر بيتي للطائفين والواقفين
والركوع السجود فالعطف للمصلين لان التقيم والركوع والسجود هي من المصلي ولا يجزئ
ان تحمل لفظ المقيمين في عبارة المص على هذا المعنى ايضا وايراد عبارة صالحة لان
يحمل على كل واحد من الاقوال الثلثة من جهة نصها بل المصنوع لانه مراده **والله**
سبحا واذا قال ابراهيم معطوف على قوله واذا تبي وتذكر لجمال الثالث من احوال ابراهيم
التي حكاه الله تعالى **والله** يريد بالبلد بقرينة قوله في سورة ابراهيم عم واذا قال
ابراهيم رب اجعل هذا البلدا منا والمكان لتوكله كما حكاه الله ربنا في السكنت
فريتي برا وغير ذى زرع وكانهم ان كل واحد من العوتين وقعت قبل صيرورته ذلك
الوادى بلدا ومدينة فكانه قال الله رب اجعل هذا الوادى القفر بلدا وامن وسلاية
فيجز ان يكون البلدي ايضا واخلاص الطلب بخلاف ما اذا كانت الاشياء في البلد
كما في تلك السورة فان السؤل يكون نفس الامن فقط ويكون البلدي بمعنى الارض لا بمعنى
المدينة قال الامام الواحد في الكوسيط كل موضع من الارض عام واذا لم يكن احوال
بلد والقطعة منه بلدة والجمع بلاد وبلدان وقال الجوهري بلدة الارض يقال هذه بلدنا
كما يقال نخوتنا اي ارضنا ولما لم يصح ان يوصف البلدا من حقيقة فكره وجهين الاول
ان يكون آمنة من باب النسب كلاب وتام فانها نسبة موصوفها اليها كما
قيل لبني وتمرى فالعطف بالمشورب الى الامن ومثله عيشة راضية فمن جعلها بمعنى ذات رضى

لا ينبغي

لا بمعنى مرضية على طريق استنساخ المبنى على ان المفعول استنساخا زيا عقليا وان قيل من باب
كون الاستنساخ حقيقيا وان في ما اش رالية بقوله او آمنة اهل يكون من قبيل الاستنساخ كما
لان الامن الذي هو صفة لاهل البلد فقد استند الى مكانه الملازمة بينهما كما استند صفة
الناس الى زمانه في قولك ليس بامير لذلك واختلف في الامن لسؤال هذه الآية على وجوه
الاول انه الامن من القتل والحرب لانه اسكن ذريته برا وغير ذى زرع ولا ضرع فدعا لذرته
وغيرهم رعد العيش فان قيل فكيف سئل لوزق بعده تكرارا قلنا لان الامن من
القتل يحصل حصول كساح اليه من الاخذية من غير كد بيع وهو الاستنساخ التوسعة بحصول
الفواكه والتميرات فهو دوم بالسؤال الاول طلب ازالة الخط وبالسؤال الثاني التوسعة بالحكمة
والث في ازالة الامن من الخسوف والسخ والزلازل والجنون والجنون والبرص ونحو ذلك
من المشقات التي تحمل بالبلاد وان كانت الامن من القتل وهو قول ابو بكر الرازي واستبعد
الامام القاسمي حيث قال ما ظن من ان المراد الامن من سبك الدم في حق من لزمه القتل فان
ذلك سبكه كونه مقصودا لابراهيم عم حتى يقال طلب من الله ان يكون في شهره حرم قتل من
النجى والى الحرم وقد وجب قتلته بما صدر منه خارج الحرم فانه بعيد جدا روى الامام الواحد
عن ابن عباس رضي الله عنه قال يريد بالبلد الحرام لا يصالح طيره ولا تقطع شجره ولا تختل حياهه فان
صيد كنه لا ينفذ ولا ينزح من الاذى ومن قتل صيد كنه فعليه جوارح ومن اشال
العرب قوله امن من حمام مكة ورايت كتب متعددة من كتب القياس ان الحرم ما من المصروف
بالنسبة الى السباع ايضا فان الاسد ربما يتبع الطير خارج الحرم فينبغي الضميمة ويحمل الحرم
فيخرج الاسد منه ولا يتبعه في الحرم وان اجتمع لا يبيح سب عليه ولا ينفذ الصيد حتى اذا كان
الحرم على السبع وعال الصيد الى الفود والهرب بجانته من قاور وبيده عكرت كل شئ فان
قيل ان مكة كان في ما قبل دعوة ابراهيم عم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ففتح مكة ان هذا البلد حرم
له يوم خلق السموات والارض فهو عام محرمة له الى يوم القيمة وان لم يحمل القتال فيه لاحتمال عدم
يحل في الساعة منها رفق عام محرمة له في اليوم القيمة لا يصح تركه ولا ينزح صيده ولا ينفذ
لقطة الامن عرفها ولا تختل حياهه فقال العباس بن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله لقيتمهم
فقال عم الا الاذ في اجيب بان ما كان قبل الدعوى هو الامن من استيصال الجبابرة
المسلطين على البلاد وان اثبت في نفوسهم تقطيعها واخرتها واليهية لها بحيث كان ذلك
بمنعهم عن غارة اهلها والتعرض بسواد الامة التي فيها بعض من الشدايد كالقط وكوهة فطلب الامن
كونها آمنة عنها فهي كانت في ما قبل الدعوى بوجه غير الوجه الذي صارت به اما دعوة ابراهيم عم

275

وقيل هو سؤال توفير الامن السابق وابقائه وادامته كما كان فاجاب في دعوتة فقال
اولم ير وانما جعلت ما آمنه وقيل انما صار ما آمنه بدعاء ابراهيم عليه السلام وقيل
كانت كسائر البلاء ودليله ما ورد في صحيح مسلم عن عبد الله بن زيد عن ابي بصير ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ان ابراهيم 9 مكنة ودعاها واخى 9 مكنة المدينية كما هو ابراهيم مكنة
واخي دعوت في صاعها وكذا ما على دعا ابراهيم لاهل مكنة وقوله عليه السلام ان هذا البلد
عوم له تدوم خلق السموات والارض فهو 9 مكنة له الى يوم القيمة لعل المراد به الاجابة
بان مكنة كانت جوامع سابق علم له كما وقصائه الا انه لم يتعبد الخلق بذلك حتى سأل ابراهيم
فجرها فخطا له كما تجرعه اني وكنهه بالمحرم حالك بعد السؤال فتجرعها مسند الى الله تعالى
حقيقة والى ابراهيم جازا من حيث انه دم كان منظر المحرمها وكذا الكلام في 9 مكنة
ردى ان الطائف كانت من توابع الشام فلما دعا ابراهيم عم بهذا الدعاء اوله من
جبرئيل عم حتى قلها باصلها من رضى الشام فطاف بها حول البيت سبعا فسميت الطائف
لذلك ثم انزلها ووضعا بارض تامة في موضعها الذي هو الآن فيه منها اكثر غرات
مكنة ولما كانت مكنة وما فيها حين ذلك فخر الاما وبها ولايات فبارك الله في نجاها
وانبت فيها انواع الثمرات ومن الموصولة في قوله تعالى من آمن منهم في محل النصيب اللبنة
من الله والمعنى وارزق المؤمنين من الامم خاصة ونظيره في تخصيص يوم القيمة قوله تعالى
وسد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واستكبر قال ضمير الله تعالى فيكون
قوله ومن كفر مقولا له تعالى وكون عطفه على من آمن من قبيل عطف التقيين فان كل موصوف
كول المعطوفين فيه مقول احد والآ في مقولا في فالعطف من مصل عطف التقيين فانه
لقن ابراهيم عم ان يعم سوال الرزق وبالله في حق المؤمنين والكا في جميعا ورويا
وقع منه من التخصيص فكانه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه محاب وليس رزق
الدين كما لامه حتى يحسن المؤمن مثله بل انه كما يرزق من كفر كما يرزق من آمن وانه
يتمتع قليلا ثم يضطره الى عذاب النار وقول المص والمعنى وارزق من كفر بلفظ المسكلم
بيان لحاصل المعنى لا تقدير للفظ والمقصود بالصا زاتي لم يرض بكونه من عطف التقيين بحل
القول به ناشيا من عدم التدمير التمس حيث قال والذي يقتضيه النظر الصائب
ان كون هذا عطفا على محذوف اي رزق من آمن ومن كفر بلفظ الخبر وكذا قوله كون
ذريتي فانه ينبغي ان يكون معطوفا على محذوف تقديره واجعتني اما وبعض ذريتي بلفظ
الامر فيحصل التسبب وكون المعطوف والمعطوف عليه مقول احد **ول** قال الرزق

على الامانة حيث سأل الرزق لاجل المؤمنين خاصة كما خصس على الامانة بهم في قوله لا ياتي
عهدى الطالبين فلما رد سؤاله الامانة في حق ذريته على الاطلاق حسب ان يراد سؤال الرزق
في حق اهل مكة على الاطلاق فلذلك قيد بالامان تاوبا بالسؤال الاول وايضا كونه
انه لسؤال الرزق لانه اهل مكة من المؤمنين وكذا كان ذلك منه بمنزلة طلب المعونة
لكفر رعى ما هم عليه من الكفر والعصب فسلك سبيل التخصيص بالتعميم حذرا عن ذلك فذواته
سؤاله الامانة في حق ذريته مطلقا واجاب في التزيق في حق الكفرة من غير سؤال منه
ول والكفر وان لم يكن سبب التخصيص جواب عما يقال كون من شرطه مرفوعة المحل لا ابتداء
يستلزم ان يكون الكفر سببا للتخصيص كما تم من ان مضمون الشرط يجب ان يكون سببا لمضمون
الجواب ولا سببية هنا **ول** كنهه سبب تقليد شارة الى ان ينصا قليلا على انه صفة
محذوف للفعل المذكور اي امتعه سببا قليلا فان الدنيا بكليتها قليله قال تعالى قل
الدنيا قليل وما يمنح الكافر منها قليل من القليل فان نعمتها وان كانت كثيرة باضاهة
بعضها الى بعض فانها قليله باضاهة الى نعمة الآخرة وكيف لا يقل ما يتساوى الاضاهة
الى ما يتساوى ويحوز ان كون منتصبا على ان طرف محذوف اي امتعه زمانا قليلا وعبارة
حيوته **ول** اي الرزة اليه المضطر قال الجوهري الرزة يزره كذا اي شدة والصفة ورجل يزر
اي شديد الضيق ولا زنة اي لاصقته والاضطرار في اللغة حمل الانسان على البصر او
في استعار حمل الانسان بكرة على ان يفعل ما يكرهه باختياره مجزي لاهون الضارين
مثل ان يحمل بكرة على الزنا او شرب الخمر او يخوف بما يكرهه الى ان يفعل ما يكرهه
باختياره لكونه اهون الضارين ولا شئ اشد من عذاب النار حتى يكره الكفار ان يرضوا
عذاب النار لكونه اهون من ان يكون اضطرارهم الى عذاب النار مستحلا في الدنيا في ذلك
جهد المصنوع والالزام والاصاق به بحيث يتخذ عليه العجيبين كما قال صلى الله عليه وسلم
اي نار جهنم دعا ويريم سبعون في النار على وجوههم فانه صرح في انه لا يدخل لهم في عذاب
عذاب الآخرة بهم ولا اختيارا نفوذ بامه من ذلك الا انهم سمو مضطرا من الله محتارين اياه
على كرهه تشبها لهم بالمضطر الذي لا يملك الاستناح عما اضطر اليه **ول** وقوله بلفظ الله
فيها اي قرى في غير المشهور فامتعة بفتح الفزة وكسر التاء وسكون العين ثم اضطره
بوصلي الالف وفتح الراء على لفظ الله فيها على ابراهيم عليه السلام وعاربه بذلك
مكسور المستكبر قال على هذه القواعد ضمير ابراهيم واعيد لفظ قال لوجه عدم الدعاء
لمن آمن الى الدعاء على من كفر اي قال ابراهيم بعد ما سأل الترسعة في حق المؤمنين خاصة

٤٦٦

من اهل مكة ومن كوف فامتعة قسلا ثم اضطروا فرفع الراء على هذه الآية لالتقاء ال كنين
وكون الكسرة كونه اصلا في تحريك ال ك ان الفتح اجد في المعنى عطف لخصته وقواها على
من السبعة فامتعة لضم الهزلة وسكون الميم وكحذف ال او ضم الميم ومن عداه من الة السبعة
قواوه بضم الهزلة وفتح الميم وتشد بابتاد وتم اضطروا لقطع الالف وضم الراء وقوى نون
المتكلم المعظم بدل الهزلة فيهما وتم اضطروا بكسر الهزلة وتم اضطروا باوغام الضالكة الطارئة وكذا
قوى فمن اضطروا الا ما اضطروا فمن اضطروا والاما اضطروا كما قالوا في الالطخ في اضطروا وهي
لغة روية لان الضالكة في الحروف الخمسة التي فيها توكلت ضم شقم وهي الضالكة والياء
والميم والراء والشين وهذه الحروف تدغم فيها ما يجرى لانها زائدة على مجاورتها في صوتها
وقوتها فادغامها يؤدي الى الاحتجاف بها **ول** واذا فرغ الآية من النزول والراجح ان الهمزة
التي حكاها كسرها عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وهما انما ذكرا عند بناء البيت ثمة النوع
من الراء والنوع الاول قولها ربنا فضل منا انك انت السميع العليم والنوع الثاني قولها ربنا وكنك
مسلمين **لك** والنوع الثالث قولها ربنا وبعث فيهم رسولا منهم **لك** حكاها حال ما ضية
حيث عبر بلفظ المصارع عن الرفع الواقع في الماضي اي في الزمان المتقدم على زمان نزول
الرجي بان يقدر ذلك الرفع السابق واقعا في الحال كما تك تصور الحظ وتهيء على وجه
المشاهدة والعيان **ول** صفة غالبة بمعنى ان القاعدة في الاصل صفة بمعنى الثابت
ثم صارت بالغلبة من قبيل الاسماء بحيث لا يذكرونها موصوف ولا يقدرتم قال الكسبة
ان لفظ القدر حقيقة في اللفظ المقابلة للقيام مستعار للثبات والاكسرة تشبهها له بالي
ان كلا منهما حالة سابقة للانتقال والنزول **ول** ومنه تعدك لسه اي في القدر ويعني
الشيء قولهم تعدك لسه وهو منصوب على انه مصدر لرفع كذوف وجبده في المفصل من المصاوير
التي لا يستعمل فيهما فعلة واصول تعدك لسه تقعيدا واقعدك لسه اقعا وبعني اس لسه ان
يشبك ويتقيد كما تربيده فحذف الزوائد من المصدر واقدم مقام الفعل مصانفا الى المفعول الاول
كما ان عرك لسه اصله ومعناه عرك لسه اي سألته ان يعرك حقيقة عرك اعطيتك عرا
ولما لم يتصور هذا المعنى من المفعول استعمل في معنى سالت لسه ان يعرك فلما ضم عركت معنى سالت
عدى الى المفعول آخ اعني اسم لسه وكذا اتعدك حقيقة جعلتك قاعدا اي ثابتا حثمتك ولما
لم يكن ذلك في وسع البشعة قصد به سالت ان يقعدك تقعيدا اي يشبك فحذف الزوائد
من المصاوير واقدم مقام الفعل مصانفا الى المفعول الاول ورفعها اي رفع الاساس ثنت
ضمير الاساس لكونه في معنى القاعدة وهو جواب عن سؤال مخدر وهو ان يقال رفع الشئ ان

الاعراب في الالوهة
تم صارت الالوهة

ان يخلص عن الارض بحمل عالي مرتفعا والاساس اذ انابت على الارض فامسنى رفوعا اجاب
بنقلته اوجه الاول ان المراد برفع الاساس البناء عليها وغيره من البناء على الاساس ثنتها
لان البناء ينقلها من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد الرفع حقيقة لان الاساس
البيت واحد وغيره بلفظ القواعد باعتبار اجزائه كان كل جزء من الاساس اساس
لما فوقه والوجه الثاني ان المراد بالقواعد ساعات البناء فان كل ساعة اساس لما فوقه
ومرفوع المحل على ما تحته حقيقة ووجه حمل القواعد على هذا الوجه على ما تقدم والساق حقيقة **ول**
وبعضها بناء ذم اي وانما برفع القواعد وضع على بعض قال الجوهري ان ال ك كل عرق من الخيط
ثم والترك السطر من الخيل والطير ونحوهما فالساق كل صفة بترتيب البناء بحمل واحد والوجه
الثالث ما ذكره بقوله وقيل المراد رفع مكانة بني ليس المراد بالرفع الرفع العنصري الحقيقي
بل الرفع المعنوي المجازي وهو رفع قدره وانها رشفة وجعل القواعد باعتبار الاجزاء
كما في الوجه الاول كان كل مرتبة من مراتب شرفه اساسا لثوبها **ول** وفي ابيهم القواعد
حيث لم يقبل قواعد البيت بالاصناف مع انه اخصر بل في القواعد مبهمة ثم بينها اي قيدها
بمضمون الحال فان قوله من البيت في موضع نصب على انه حال من القواعد وكلمة من اتيه
لا يباينه لعدم صحة ان يقال التي هي البيت وطرف من لا يصح لبدالها ابيهم انما يسلك في احد
تقديم الهمين **ول** واسمى لسان ياوله الجوارح لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
جا ابراهيم الى بنته اسمى فقال له يا اسمى ان لسه امرني باق قيستي عليه فقال اعينك قال
ان لسه امرني ان ابني ههنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت بحمل اسمى اي في الجوارح
وابراهيم سئى ويؤيد هذه الرواية تقدم القواعد على اسمى في قوله تم واذا فرغ ابراهيم القواعد
واسمى فان من ما عطف على العا على ان يقدم على المفعول ومع ذلك لما قدم المفعول فتم
من ذلك ان المعطف ليس مستقلا بلنا عليه بل هو تابع للفاعل ثم ان الوجه الاول من الجوارح
المذكور في بيان معنى رفع الاساس وهو ان معنى رفعه هو البناء عليه تدل على ان البيت
كان خوسا قبل ابراهيم عليه السلام وانه انما بنى على الاساس من اخذت الالوهة من بين
البيت اولا واتبه فقبل هو اللبنة وذلك ان لسه عز وجل لما قال ان جعل في الارض
خليفة قال اللبنة تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
فغضب عليهم فادواهم شه وطافوا حوله سبعة اطراف لسه ضون بهم حتى رضى عنهم
وقال لهم انبوا لي بيتا في الارض يتخذون من تحتها علي من بني آدم ولطوف حركه
كما طفتم حول عرشى فارضى عنهم فبنوا هذا البيت وقيل ان لسه بنى في السما والارض والسموات المحرور

٢٦٧

ويسمى ضاحا وامر الملكة ان سينزلها في الارض بحاله على قدره ومثاله وقيل اول
من على الكعبة آدم واندرس زمان الطوفان ثم ظهر له لابرهم ثم روي عن
انه قال لما اسقط له عز وجل آدم من الجنة الى الارض قال له يا آدم اذهب فابن بيت
وطقت به واذا ذكرني عنده كما رايت الملكة تصنع حول عرشى فاقبل آدم فيحيط وطوت له
الارض وقبضت له المغازاة فلا يقع قدمه على شئ من الارض الا جازعا واحتج انتهى الى
موضع البيت الحرام وان جبرئيل لم ضرب بجناحه الارض فابر من اس ثاب على الارض
الاربعة السفلى وقدت اليه الملكة بالحق فاطيق العزة منها ثلثون رجلا وان ربا
من خمسة اجلي طور سيبا و طور زيبا و لبنان و جرجيل بالثم و جرجول و هو
جبل بالجزيرة و حارة و جرجيل مكة وكان ربه في جرجيل قال الخليل الركن منها الكعبه
المستديرة بالبيت من الصحوة ومنه يقال لما حول المدينة ربح فواليا و آدم عليه السلام و روي
ان له قاضي خلق موضع البيت قبل الارض بالفتح عام وكانت زبدة بيضا على الارض
قد وجهت الارض من تحتها فلما اسقط له سا آدم الى الارض استوحش فمشى الى لسته
فانزل له البيت المحمور باقوته من باقوت الجنة له بابان من زمر و اخضر له باب
شرفي و باب غربي فوضعه على موضع البيت وقال يا آدم اني ابسطت لك بين
الطوف به كما يطوف حول عرشى وصب على عنده كما يصب على عرشى وانزل الحجر وكان
ابيض فاسود من لمس ابيض في الجاهلية فتوكلت من ربح المهند الى مكة ماشيا فقبض
له ملكا يد له على البيت فمخ البيت واقام انما سلك فلما فرغ ثقلته الملكة فلما لا
حجك يا آدم لقد حججت هذا البيت قبلك بالفتح عام قال ايها من ضج آدم اربعين حجة
من المهند الى مكة على رجليه فبقي البيت يطوف هو وكونون من ولده الى يوم الطوفان
فرضه له في تلك الايام الى السماء الرابعة هكذا في رواية اكبس العالم والرواية
الصحيحة عن النبي في حديث الميراج انه رفع الى السماء اربع بيوت كل يوم بيوت
الف ملك ثم لا يعودون اليه وبعث جبرئيل ثم حتى خبا الحجر الاسود في جبل بلقيس
له من الغرق وكان موضع البيت حاليا الى زمن ابراهيم ثم ان له ثلثي ابراهيم
بيت يذكره فاسأل له عز وجل ان يبين له موضعه فبعث له الكعبة لئلا يخطئ
موضع البيت وهي ربح مجموع لها راسان يشبه الحية و ابراهيم ان بيتي حيث
يسمى الكعبة فنتبها ابراهيم حتى ايا مكة فتطوى الكعبة على موضع البيت كقطري
المحفقة و دوراتها فقال لابرهم ابن علي موضع الاساس فوضع البيت هو و اسمعيل

كولها
الارض بغير الاراء وسط كل شئ
و بالفتح من ما حوله لها

دكان الحجر ابيض
في الكعبة

حتى انتهى الى موضع الحجر الاسود فقال لانه يا بني ابنتي بحسن كون من اسما فانما بحرف
ابنتي بحسن هذا المعنى اسمعيل بطلية فصاح ابراهيم يا ابراهيم انك عندي ووليدك فخذ ما فاذا
انزجوا بيض من باقوت الجنة كان آدم قد نزل من الجنة كما وجد في بعض الروايات وانزل
له ثلثي حين انزل البيت المحمور كما مر فاخذ ابراهيم ذلك الحجر فوضعه مكانه فلما رفع ابراهيم
واسمعيل التواعد من البيت جاءت سحابة مرتبة فيها اسراس فادوت ان ارضا على بيتي
فخذ ابا و ابراهيم ثم روي ان ابراهيم واسمعيل لما فرغا من بناء البيت اعطاهما
الجنس و اوجها عن ربح قواعد البيت روي عن ابن عباس قال كانت الخليل حشية كسيرة
الرحمن فلما اول له لابرهم واسمعيل برب فوضع قواعد البيت على مسطحة كراة و فوته
لما ثم اوجها على اسمعيل ان اخرج الى ابياد فادع بائنا كثر فخرج الى ابياد و ولا يدري
ما الدعا و لا الكثرة فاعلم فدعا لهم من على وجه الارض فوس بارض العرب الاجادية فمكنته
من ناصيتها و فقهها فابكرها و اعطوها فانها ما بين وهي ميراث ابيهم اسمعيل و انتهى
الفرس عريانا لان اسمعيل هو الذي بعده عنه و هو ابي اليه قيل كان ابراهيم يحكم بالسر بانيته
واسمعيل بالبرية وكل واحد منهما لغيره ما يقوله صاحب ولا يمكنه التفرغ به و ابا يسان قريش
اياهم فمشهور و خيرة في ذلك مذكور وكانت تمنع من بعده اي ان اجتمعت قريش
فتجروا الى لسته اي رفوا اصواتهم و قالوا لم نراع اي لم نخاف اردنا تشريف بيتك
و تزيينه فان كنت ترضى بذلك و الا فادالك فاقبل فسموا اخوانا في السماء و اخوان
و روي جراح الظلم الضخم اي صوته فاذا هم بطاير اعظم من النسور سود الظلم ابيض العطن
والجبلين فخرز محالته في اقصا و الحية ثم انطلق بها حجر فبها اعظم من كذا و كذا في حلق
بها نحو ابياد و ندمتها قريش و جعلوا سوزها في حق الواوي فبها قريش على و فاقبها فرفوا
في السماء و عشر من ذراعا و ذكر عن الزهر انهم بنوا حتى اذا طغوا موضع الركن اختصم قريش
في الركن اي القبائل على رفته حتى شجر بينهم فقالوا اننا لو احسنا حكم اول من يطع علينا من هذه
السكنية فاصطوا على ذلك فاطع عليهم رسول الله صلى الله عليه و آله فادرك موضع في ثوب
ثم ارسيد كل قبيلة فاعطاه ناحية من الثوب ثم ارتقى على الركن و فرفوا الى الركن فاخذ
من الثوب فوضعه في مكانه قيل ان قريش وجدوا في الركن كبا بالسر بانيته فلم يد ربا هو
حتى قرأه لهم رجل من يهود فاذا فيه انما له فوكة خلقتها يوم خلقت السموات و الارض
و صورت الشمس القمر و خلقتها بسبعة اماكن حنفا و لا تزول حتى يزول اخشيا و مبارك
لا اله الا هو في الماد و اللبن و عن ابي جعفر كان باب الكعبة على عهد العباس و جوههم و ابراهيم عم

بالارض حتى بنته قريش وعمر عايشه رضي الله عنهما قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحد
من البيت هو قال نعم قلت فلم يرد علي قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فما شأن
بها من نفقة قال نعم ذلك قومك لم يردوا من شاة ودرادوا بالحد حجر الكعبة
وهو ما حواه الحطيم لدار بالبيت جانب الشمال وعن عبد الله بن زبير قال حدثني خالي عبيد
عايشة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم يا عايشة لولا ان قومك حديثوا عهد بشرك لهدمت الكعبة
فالزق بابها بالارض وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وزدت فيها ستة اذرع
من الحجر فان قريش اقتصرتها حيث بنت الكعبة لهذا بناء قريش ثم لما عدا الهلثم
عبد الله بن الزبير وبيت الكعبة من مقيم هدمها ابن الزبير وبنها على اخرتها عايشة
فجعل لها بابين بابا يردون منه وبابا يخرجون منه وزاد فيها على الحجر ستة اذرع وكان
طولها قبل ذلك ثمان عشرة ذراعا ولما زاد في البناء على الحجر استقصى طولها اولا
فزاو في طولها تسعة اذرع فها مثل ابن الزبير امر الحاج ان يقرها زاووه بن الزبير طولها
وان يتقصى زاووه من حجر ويرد الى بابها القريش وان يسد الباب الذي فتحه على
جانب الغرب وتروي ان ما دون الرشيد ذكر ملك ان انس انه يريد هدم بابي الحاج
من الكعبة وان يردوه الى بناء ابن الزبير لما جاز عن النبي عم وامته ابن الزبير فقال له
مالك ما شئت لك لسه يا امير المؤمنين ان لا تجعل هذا البيت طيبة للعور لا يشاء احدكم الا
نقض البيت وبناه فذهب هيبته من صدق الناس **ول** وبالجملة حال منها اي برضاها
تألمين ربنا والآية ولت على ان الواجب على كل امرئ عبادة وقرية اذ اخرج منها واداء
كما اقرها وبذل في ذلك ما في وسعه ان يتصرف اليه كما ويستعمل تقبل منه وان لا
ترد عليه فيضيع سعديه وان لا يقطع القول بان من ادى عبادة وطاعة تقبل منه لا محالة
لو كان هكذا لم يكن له عايشه بطريق التصريح ليقتل منها معنى ولا يظن منها انها لم يأتها ما ارجى
به بعائته ما في وسعها وكشف يظن ذلك منها مع عقرشاتها وكحال ايتها في انشال لسه
حيث انفا والاب السفيق لذيخ ابنه الكرم وانفا والابن في عنفوان شبابه لان يذبح ايضا
قولها انك انت السميع العليم يدل على انه لم يقع منها تقصير بوجه ما في ايمان لما مور به بل
في ذلك غاية ما في وسعها فان التقصير هل كيف يتجاهر على ان يقول باطلاق لسان وارق
جنان انك انت السميع لعدائنا وتضرعا والعلية بما في قصدنا وضميرنا في اتباع امرك فدل ذلك
على ان القبول والرد اليه ما وانه لا يجب عليه شيء كما زعمت المعتزلة وتخرق من القبول والتقبل
بان التقبل لكونه على باب التكليف كما يظن حيث كون العمل بالقصا لا يستحق ان يقبل الا على طريق التقصير

279
والكفرم واغظ النبيل لاولاد فيه على هذا المعنى فاختير لفظ التقبل اعتراف منها بالجرم والالتزام
والقصور في العمل **ول** تخصيص ذلك اي ليس الا بالتمسك بها من حقن دمه بالشهامة وبين حتى
يقال قد اجمع المسلمون على انها كما تسمى بهذا المعنى وقت صدور هذا الدعاء منها فطلب
ان يجهدا مسلمين طلب تحصيل الحاصل وانه باطل بل المراد من جعل نفسه وذاته خالصا
بان جعل التذلل والتعظيم الواقع منه بالذلت والاركان والجنات الصالحة ولا يعظم
سعة غيره ويعتقد ايضا بان ذاته وصفا وفعالها لخالصة له تعالى خلقا ولكم لا دخل
في شيء منها لا حد سواه والاسلام بمعنى الاطلاق خص الاسلام بمعنى الاعتقاد والعمل بامرات
الايمان والارادة من يستسلم وينقاد له كما بان مرضي بكل اقدار وتترك ايمان زعة
في احكام لسه فان الاسلام اذا وصل بالام الجارية كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا يظن
يكون بمعنى الاستسلام والانقياد والرضا بالقضاء ولما كان لقابل ان يورد ويقول لسه
انها كما تخلص من مسلمين في زمان صدور هذا الدعاء منها فلم يحصل التقصير من نوم
طلب تحصيل الحاصل على المسلم على احد من المسلمين اجابته بان حصول الكسب الاطلاق والقبول
والا ذعان لا ينافي في طلب الزيادة في المال بقوله طلب الزيادة في الاطلاق نشر على ترفيف
الواقع في قوله مخلصين استسلمين فان الاستسلام هو الاذعان والقبول والزيادة وكل واحد
من الاطلاق والانبيا وينص على وجهين احدهما ان يترقى في كل واحد منها من الضعف في
التقوى على طريق الحركة في الكف فان مراتب الاطلاق متناهية فان العباد يستمر في السعة
والرياء قد تخلص عبادة له تعالى بهر ما من عبادة وقد تخلص لطلب التراب وقد تخلصها له طلب
لمحض مرضاته وله ايضا مراتب شتى وكذا الانقياد والاذعان مراتب مختلفة فان العبد
وان كان منقلا اراضيا بكل اقداره لسه كما فرجا يبيع في قلبه نزع من ان زعة في شيء من احكام
لسه كما بمقتضى البشرية فيطلب ان يحصل له مقام الاطلاق والرضا والقضاء على سبيل الكمال
وتأنيها ان تيزا يد كل واحد منها بان تجردوا مثلها بحسب تجرد والارزمنة لانها من صلب الاعراض
والعرض لا يبعد له عند اهل السنة ولذلك قالوا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
سناها باسمه في حوادث الوقت ترك الكفر فيه والكفر باعتبار رسالة الآلات متصور للوجود
في كل وقت فبتركه في كل وقت تجرد له الا باق لان كل كلامي عن الصادق تجرد فيه
الآخرة وعلى هذا ما ذهبوا اليه في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انزلوا من انفسكم ما كان
انما هي من حيث تجردوه تجرد الزمان لامن حيث الذات فان ذاته كمثل التراب اذ اول
عبادة عن التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتصور التزايدي في نفس هذا التصديق

واما عامة المعتزلة القائلون ببقاء الاعراض فانهم يقولون الاسلام بمعنى الايمان ^{النقص}
معي وحده فانه يدوم ويبقى لان يوجد ببطء ويرتفع فاسم اذا قال جعدي مسلمي
يقولون انه سوال اشياء والادام عليه ولا يخذور له وانما يخذور في طلب حصول الصلوة والاولاد
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله بان يطلب هو الثبات بطريق تجدد الاشياء الحقيقية
البعث لانهم لا يقولون بها فتقول المصلح والاشياء عليه ينبغي ان يرديه الثبات تجدد الاشياء
يكون مراد من الزيادة الزيادة بطريق الحركة في الكيف لا الزيادة في وجود الاشياء هذا
عن التكرار الا انه ينبغي ان يقال اذا كان المطلوب الكيف والاشياء تجدد الاشياء
لا يحتاج الى تفسير للاسلام بالاختصاص والاشياء لان الاسلام بمعنى الايمان والنقص
يقبل الثبات بطريق تجدد الاشياء بل الزيادة في الكيف ايضا فلا وجه لعدول عن الظاهر
في الآيات والآيات ظاهرة على ان الاسلام خلق الله تعالى اياه فينبغي ان لا يسمي الله ان جعلها
مسلمين في الوقت الحاضر وتخلق الاسلام فيها وقتا بعد وقت ولو كان الامر كما كانت
المعتزلة ان المسلم هو الذي خلق الاسلام لنفسه لان الله تعالى خلقه فله كان ذلك
السؤال والدعاء وبعث لان الله تعالى لا يملك على جعلها مسلمين في زعمهم بل يملك ان يخلق
بمخرج الدعاء المذكور يخرج العبد العبد فبانه من القول المحدث والمدرك عن الحق **وله**
ادان التشنية من راتب الطبع باء على ان اقل مراتب الطبع اشياء او على ان في التشنية شيء
الشيء وهو معنى الطبع لفته في اطلاق صيغة الطبع عليها لهذه المناسبة كما في قوله
صفت قوله كما بمعنى قلبا **وله** اي واجعل بعض ذريتنا على ان من التبويض في الجوار
والجود والصب على انه منقول اول الجبل بمعنى صبر وانه ثابتهما وسلمه صفه لانه يجوز ان
يكون من التبويض والجوار والجود في محل النص على الحال لتقدمه على الجود ووجوه وانه
منقول اول تسلمه ثبات ذلك متعلق بمسئله والسعد مراد جعل الله من ذريتنا مسلمة
قدم البيان على المبين وفصل بين الماطف وهو الوار ودين المعطوف وهو اسم كالتقدم
من الارض على شملين وفصل بين الوار وشملين **وله** وانما خصنا الذرية بالعلم
مع ان الناس يحال مع العلم لا سيما بالانبياء وان لا يخصوا ذريتهم بالدعاء فكيفها
لوجهين الاول كونهم احق بالشفقة كما في قوله تعالى وانذر عشيرتكم الاكربين وقوله
انفسكم واهليكم نارادان في انه وان كان تخصيصا صورة الا انه تميم معنى لان صلاح
اولاد الانبياء وسبب وطريق لصلاح القوم فكانها قالوا واصلحوا عبادكم واولادكم
بعض ذريتنا وخصنا بعض من ذريتهم لما علمنا ان من ذريتهم احسن وطعام لنفسه

سن

مبين وطريق علمها بذلك اذ ان تخصيصه سا بذلك بقوله لا يزال عهد الى الخلد والاشياء لال
بان حكمه لست في تقصيني ان لا يخلو العالم عن افضل واداسا وادوال فالافضل هم
اهل لسه الذين اخلصوا النفس لله بالاقبال الكلي عليه والاداسا هم اهل الآخرة الذين
يحتسبون المشكرات ويوظفونك على الطاعات وعبادة في نيل الثواب والادوال هم اهل الدنيا
الذين يعملون كما هم امن الحيرة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون جعل الله عمارة الدنيا والآخرة
اسبابها وقد قيل عمارة الدنيا ثقله شيئا واحدا والزراعة والنسب والاشياء في الحيا والحرث
وانت لث جلب الاشياء من مصر الى مصر ومن كتب على هذه الاشياء ونسبها وتبنت
والحساب وسببها في الدنيا سببا جليبا ودون في حال فكره تدقيقا عجيبا فتوصل في
الجمل والجملة ولقد قيل لولا الخلق لولا الدنيا **وله** وقيل اراد بالآية انه محمد صلى الله عليه وسلم
معطوف من حيث المعنى على ابنتهم من قوله اي واجعل بعض ذريتنا من عدم بعض الذرية لذرية
ابراهيم من سجن كما يشاء ذرية اسمعيل عليه السلام فان ابراهيم واسماعيل اذا اجتمعا في ارض
لاسلام ذريتهما ينصرف وعاد ابراهيم الى جميع ذريته من اولاد اسمعيل والحق وصبر
وعاد اسمعيل الى ذريته خاصة فلا جرم يدخل الله محمد صلى الله عليه وسلم وعلمه في دعائها كما يدخل اسم
سائر الانبياء من ذرية ابراهيم في دعائه ومن قال المراد بالآية انه محمد صلى الله عليه وسلم
خاصة بنى كلامه على ان من كانت ذرية لها مسا انما هو العرب وان دعاءها فيمن كانت
ذرية لها انما ظهرت فيمن آمن بشيئا محمد صلى الله عليه وسلم من العرب خاصة قال الامام القاسمي حاكيا
عن السهيلي وذريتهما معا العرب لانهم بنو بنت اسمعيل او بنو بنت بن اسمعيل ويقال بنو
قيدر بن بنت بن اسمعيل اما العدنانية فمن بنت ابن اسمعيل واما القحطانية فمن قبيلة بنو بنت
ابن اسمعيل ومن تمن على القوليين وقال ابن عطية وهذا ضعيف لان دعوتهم ظهرت
في العرب وفيمن آمن من غيرهم والآية الجامعة هنا وتكون واحدا اذا كان يقصد في
الخير ومنه قوله تعالى ان ابراهيم كان من قانتا حنيفا وقد يطلق لفظ الآيات على غير هذه
المعنى ومنه قوله تعالى انما وجدنا آباءنا على آفة اي على دين وقره ومنه قوله تعالى ان هذه
اشتمكم آفة واحدة وقد يكون بمعنى الجحيم والزمان ومنه قوله تعالى واذكر ليدانته اي بعد
حين وزمان الى هنا كلام القاسمي **وله** من راي بعيني البصر او عرف نطق بالانبياء
فتدرك انما اراد مخاطب اصله اذ عرفت انك انما نطقت بكلمة العزة الى الزاد وحذف العزة كحيفنا
بصرنا مواضع كذا او عرفنا مستعبداتنا اي المواضع التي يتصل بها النكس اي انما لم يخ
تحو القوميت التي يحرم منها والموضع الذي يوضع به قره ومرضع الطوف والصفا والمودة

افضل
اول

٤٧

بالطاعات بعد ما لو ثابا بالمعاصي ونظمت قال ما هو الذي يقبل القربة عن عاصيه وتواب
من صبح البالغة واطلق عليه كالمبالغة في صدق الفصل منه من وكثرة قبوله توبة المذنبين
لكثرة من يتوب اليه **الرسالة** في رسول الله صلى الله عليه وسلم من المسلمين الذين
هم من ذريته كما قالوا لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم فان الرسول
والرسول اليه اذ كانا من ذرية اصل واحد كون الناس امة واحدة على غيرهم كما شفيق
عليهم من الاجتناب لو ارسل اليهم ولان الرسول اذا كان منهم من يتوب عليهم الا في موقفة
وامانة من حيث انهم يرون مولده وتفاصيل احواله **الرسالة** ولم يبعث من ذريته غير محمد صلى
الله عليه وسلم لما روي عن ابي اسحق بن عمار قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بعث الله نبي الا من قبلي
وصالح وشيب وقرط وابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ومحمد صلى الله عليه وسلم
فدل ذلك على ان الرسول الذي اجاب عليه من عودتها هو نبينا عليه السلام وقد اجمع عليه
المفسرون واجماعهم حتى يدل عليه ايضا ما روي عنه عم انه قال في عنده مكتوب
النبيس وان آدم لم ينجس في طينته وساجد باول ادم وعوده ابراهيم وبث عيسى
ورؤيا التي رأت حين وضعتني وقد فرج لها فورا صارت لها منه قصدا ثم ولاد
بدر عن ابراهيم قولها ربنا وبعث فيهم رسولا منهم والاكفاء بذكر ابراهيم لانه الاصل والاسم
تبع كما في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه اي قبل توبته حيث لم يقبل فتاب عليه
حوادث مشا ركة في الذنب والتوبة وكذا قوله وعصى آدم ربه فغوى قوله وم انا دعوت
ابراهيم انا اثر دعوت اذ انا مسؤله والمراد ببشرى عيسى باجا وفي سورة الصف قوله
وبعثن ابراهيم من بعد ابي اسحق احمد وعبار المحض تشريحا المراد من الكتاب والآيات واحد
وهو الكلام الذي اوحى اليه قبل ان يكتب الا انه سمي آيات باعتبار اشتراكه في الالوهية
التي هي في النبوة وكما با باعتبار ان من شأنه ان يكتب ويؤمن وانه ما وصف الرسول
المسؤل بان يتوكل على المسبوت اليهم الفاظ القرآن ليضبطوه ويحفظوه ويكون مصونا
بذلك عن التعريف والتصنيف وليتمكنوا من قراءته في الصلوة وخارجها ومن سببه **المقتضا**
وبان يعظمه من انشا الدعوة والاسرار وتبين لهم ما فيه من الدلائل والاحكام وان المراد
بالحكمة في الآلية النظرية والاحكام العملية قال الامام واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول
والعمل ولا يسمي حكما الا من اجتمع له الامران وقيل ان صفة الحكمة هي روية في كل
الحكمة هي التي ترو عن الجهل والخطا وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والعمل وضع
كل شيء موصفا ثم قال اختلف المفسرون في المراد بالحكمة هل هي معرفة الدين والفقه والاشاعرة
كل شيء موصفا ثم قال اختلف المفسرون في المراد بالحكمة هل هي معرفة الدين والفقه والاشاعرة

وهو الحكيم

وقيل ان الحكمة
وهو الحكيم
وهو الحكيم

وقيل ان الحكمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واستدل عليه بان ما ذكر اوله اذ اذ كان الكتاب وثانها تعليمه عطف
عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد منها شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك لاستناده عليه السلام
وقيل الحكمة مصدر بمعنى الحكم وهو الفصل من الحق والباطل ونظيره الخبز والخبرة والحق والقدرة
والذل والذلة وقيل قوله وليعلم الكتاب اي ما فيه من الاحكام والاحكام وهو قوله والحكمة
اي ويعلم حكم تلك الشرايع وما فيها من حروف المصالح والمفاسد **الرسالة** ويعلم حكم عن الشرك
والعاصي سواء كانت شرك الاضداد او نيل الحركات وهذه التركة متفرقة على ان
يعلم الحكمة بالمعنى الذي اخبرنا به ان تعليم الحكمة متفرقة على تعليم الكتاب وتبين ما
المتفرقة على تلاوة الفاظه وتبليغها اليهم وتبليغ الفقا الكتاب فخص وسبقه الى تعليمه
عن الرذائل القولية والفعلية والاعتقادية وتبليغها عنها غاية اخيرة وكل واحد من تعليم
الكتاب وتعليم الحكمة وسبقه بالنسبة الى ما ذكره بعده وغاية مطلوبة بالنسبة الى ما ذكر
قبه ثم ان ابراهيم عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثبوت والرسالة والعزيم الفاء والذي
لا يغيب ولا يجهز شي كما قال وما كان له ليجزه من شي في السموات وقال الكافي في العزيم
الغالب ومنه قوله وعزني في الحق وفي المثل من عز جزاي من غلب سلب والحكيم العالم
الذي لا يجهل شيئا يكون مصيبا في افعاله ومتقنا حكما لما بحيث يجعلها والله على وحدانيته
وحصر العزة والعلم المستوجب للاحكام والاتقان فمع لانه عز جز حكيم بذاته وكل ما سواه
فليس جاهل في نفسه وما يحصل له من القدر والعلم فانما هو مستفاد من فواين فضله
ورحمته وجعل الشاء المذكور تذيلا لما ذكره من الدعوات لان من كان في العلم والقدرة
بهذه الامتياز يجمع منه اجابة الدعاء وبعث الرسول وانزال الكتب وغيرها مما يقتضيه
العلم المحيطة والقدرة البالغة **الرسالة** استبحار وانكار يعني ان من استبحارها فصدية الانكار
والتمويه والتسجيل بالسفاهة لمن عترف في حق ابراهيم وم بالفضائل السنية والاشواق
الرضوية والهمة العالمية البهيمية كما حكى الله تعالى من احواله الى ان ذكره في صلاح عباده
ووعاوه لهم بالخير وخاصة في حق ذرية حيث وعاربه ان يجعل منهم امة مسلمة
وان يبعث فيهم رسولا منهم يظهرهم عن الرذائل ويحليهم بالفضائل فلما بعث ذلك
الرسول في آخر الزمان بدعائه واتبعه الى الله تعالى وعلموا بالامانة الطاهرة واما رتبة
الباهرة انه هو الرسول الذي سأل ابراهيم من ربه الكريم استنوعا عن تصديقه والآيات
بمع ان اعظم مغا فيهم الا ان الله سبحانه وتعالى بينه والتحق باو ابيه وسنته بزعمهم
عامة اليهود والنصارى ومثله كراهة العرب فان اليهود يفتخرون بكونهم من امة موسى عليه السلام

٤٧٤

وهو من اولاده بواسطة يعقوب بن يحيى بن ابراهيم والنصارى يفتخرون بكونهم من نسله
وهو ايضا من نسل اسرائيل من جانبهم وكفار قريش يفتخرون بكونهم من نسله كفى في خدم
بابا من البيت فان كل خير نالهم في الجاهلية انما نالهم بسبب البيت الذي بناه ابراهيم
واعراضهم عن رحمة الله التي ساها اليهم برعاياه ابراهيم عليه السلام مع افتخارهم بالانتماء
اليه سفاهة بينة وجهالة عظيمة وعلية دينه وشريعته وقيل الرغبة اذا عدى لغيره كقول
ابن ابي عمير والملاوادة القوية واذا عدى ممن يكون بمعنى الاعراض وصرف الارادة عن الشيء
فان قيل فعلى ما ذكرته كون الكلام مسوقا لغيره الماس في قول ما جاء به سيد المرسلين عليه السلام
من الله وقيل من من برغبته فاللام لهذا المقصود ان يقال ومن برغبته عن ذلك العمل
الذي اجيب به وعرف ابراهيم فلم عدل عنه الى ما وقع في نظم التنزل فلما عدل عنه لسانه
في التقرير والتصحيح فان التبيين وان خلت في الشرايع وكيفية الاعمال لكنها متحدة في اصول
الدين مما يتصل بالهداية والنجاة والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق وكل واحد من فرق
اليهود والنصارى والمشركون اربعون عاما جاء به ابراهيم عليه السلام من اصول الدين فان اليهود
والنصارى وان كانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخرة الا ان ذلك الايمان منهم
كلا ايمان لا اعتقادا وبهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار
من نعيم الايام ممدودة والمشركون لا يؤمنون بالبعث والحساب راسا وغير
ذلك من قولهم الزاينة فلما عرضوا عن طه ابراهيم وم كونه او خلق في تجليلهم وتبجيلهم
لان رغبتهم عن طه من عظمته واعتقدون انه خليل الله ورسوله وليفقرون بالكتاب
اليه غاية الجهل والسفاهة وهذا القدر من التبجيل لا يحصل بان قبيل ومن برغبته
طه من ارسل برع ابراهيم **وله** الامن استعملتها اي جعلها مهينا حقيرا فان بنا
استفصل قد يكون للتعدية نحو استدله كما صرح به جيس الدين الفارسي في الاساس
يزيد ان سفه متعد وان انتصاب نفسه على ما يفعله به وايد به بقول اليهود وثقلت
جاء في الحديث من قوله عليه السلام انكرا لشيء الحق اي تشهونه وتحقوه ولا يراه
حقا فضلا عن ان يقبله وفي الصحاح غمصة غمصة غمصة اي استغصه ولم يره شيئا
وفي المحرشي السعدية غمصة ليقع اليهم وكسر الهمزة اي حقترة والمشهور ان سفه لازم فذكر
المص لا انتصاب لنفسه وجمان الاول الانتصاب على التمييز بان يكون السفاهة في
الاصل فعل النفس لا انها اسندت اليه من ابراهيم من اي جهة كان سفها ثم
انزل الابهام بنصب نفسه على التمييز فكان المعنى الامن سفه من جهة نفسه نحو طه زيد

ان يكون التفسير بعد الابهام الذي اوقع في النفس لانها تشوق الى معرفة ابراهيم فان
فسره بعد الابهام كان اليقين منها فالابها بعد الطلب فيكون اوقع من المناسق
لا تكتب ولما كان الاصل في التمييز ان يكون فكرة وكان ثوبه ما وراءه ووراءه نظير
من الشتم واقرار اللوب لا ستيان من التورج فقال عوفين رايه واولم راسه قال
الجوهري القين بالتسكين في السبع والقبين بالتحريك في الراي ثم قال في فصل السبعين
من باب الهاء قوله سفه نفسه وعين رايه ويطر عيشه واولم بطنه ورشداه وكان
الاصل سفهت نفس زيد ورشداه وسفه نفسه فلما حوّل الفعل الى الرجل انتصت بعده
بوقوع الفعل عليه لانه صار في معنى سفه نفسه بالتشديد هذا قول بعض من وكسنته
وكحوز عندهم تقدم هذا المنصوب كما حوز غلامه ضرب زيد وقال القوامي حوّل الفعل
من النفس الى صاحبها جرح ما بعده مفسر البديل على ان السفه له وكان حكما ان يكون سفه
زيد نف لان المفسر لا يكون الاكرة ولكنه ترك على اضافته ونصب كصاحب الفكرة تشبها
له بها ولا حوز عنده تقدمه لان المفسر لا يتقدم ومثله ضقت به ذرعا وطبت به
نقف والمعنى ضاق ذرعى به وطاب نفسي به لانه كلف الجوهري في هذه الامثلة
جاء التمييز معرفة بالاضافة على الشذوذ كما جاء معرفة باللام في قول جرير على ما وقع
نسخ القاضي وقول النابتة الذي في علي بالوسط في حواشي الكشاف فان كان
ابو قابوس الملك ربيع الناس والشهر الحرام وتسمى كبده بذناب عيشين احب
الظلم ليس سنما يمدح به النعمان بن منذر ابن ابي القيس بن عمرو بن عدى الحمصي
ملك العرب وابو قابوس كينته وهو في الاصل كينته الشمس اداو بالربيع طيب العيش لانه
سسه وباشهر الحرام الامن لانه زمانه وذناب الشئ باه عرقه والظلم كركب
والاجت المثل مقطوع السنم وهو فعل صفة لان الفعل التفضيل معنى المفضل شي
اي يتبع بعد المدح في طرف عيش قد مضى صدره وغيره وبقى ذنبه وما لا خفيه
واستشهد بانتصاب الظلم على التمييز وهو معرف باللام والوجه الثاني ان يكون
انتصاب نفسه منزع الحافض على ان يكون اصد سفه في نفسه او بنفسه ورسالة
عمل انتصاب الى انتزاع جوف الجرم من قبيل اسئال الحكم الى الشرط اذ انتصب انما يكون
لوجود صاحب الا ان الحافض مانع من عمله فانتزاع الحافض من قبيل زوال المانع
فكون بمنزلة الشرط لعمل انتصاب والحكم كحواضه الى الشرط توسعا لانه الاضافة الى العلة
اولى **وله** والمستثنى في عمل الرفع على المعنى انما ريد الامن الضمير في برغب لان قوله ومن برغب

بيت

بفتح كل غلام يولد في ما حيتته في تلك السنة فلما دنت ولادة ام ابراهيم واخذها التي حضرت
ما ربه حافة ان يطبع عليها فيقتل ولما فولدت في نهر بابل ثم لفتته في حقة ووضعت
في حنظل واهربت في الماء يقال له بالتركي حصير قمشي ثم رجبت فاحضرت زوجها بانها
ولدت وان الولد في موضع كذا فاطلق ابو جعفر فاحذره من ذلك المكان وحمله سر باي
بيتا في الارض كالسفرة فواراه فيه وسد عليه باب بصرة فحافة السباع وكانت له
تختلف اليه فترضه قيل كان اليوم على ابراهيم في الشباب والتوق كالشعر في سائر السنين
والشهر كالسنة فلم يملك ابراهيم في المعازاة الاحمسة شهر اذ قيل انه كان في السرب
سبع سنين وقيل اكثر من ذلك قالوا فلما شب ابراهيم وهو في السرب قال له من ربي قالت
انا قال فمن ربي قالت ابوك قال فمن ربي ابني قالت له اسكت ثم رجعت الى زوجها
فحالت ارايت الغلام الذي كنت تحذرت انه يغير دين اهل الارض فانه ابنيك ثم اخبرته
بما قال فاتاه ابو جعفر فقال له ابراهيم يا ابا من ربي قال لك قال فمن ربي
امي قال انا قال فمن ربي قال غرود قال فمن ربي غرود فطعمه لطمه وقال له اسكت
فلما جن عليه الليل ونام من باب السرب فنظر من خلال العذرة فراى السماء وما فيها من الكواكب
وتفكر في خلق السموات والارض وقال ان الذي خلقني ورزقني وطعمني وسقاني كرمي
الذي مالي آله غيره ثم نظر في السماء فوراى كوكبا قال هذا ربي ثم اتجه لوجهه بنظره حتى
غاب فلما اقل قال لا احب الا فلين ثم راى القمر ثم الشمس فقال فلما كان في الكوكب
وفي الوسط لما شب ابراهيم في السرب الذي ولد فيه قال لابويه اخرجاني فاجابوا
من السرب وانطلقا به حين غاب الشمس فنظر ابراهيم الى الابل وتبعها فقال بالذئب
من ان يكون لها رب وخالق ثم نظر وتفكر في خلق السموات والارض فقال ان الذي
خلقني ورزقني مالي آله غيره ثم نظر في المشتري فاطلع وقيل الذي رااه هو
الزهرة وكانت تلك الليلة في آخرة الشهر فوراى الكوكب قبل القمر فقال هذا ربي ثم انهم
اختلفوا في قوله ذلك فاجاب بعضهم على الظاهر وقالوا كان ابراهيم في ذلك الوقت مشر شدا
طالب بالتوحيد حتى وفقه له سبحانه وانما ارشده فلم يجره ذلك في حال الاستدلال ايضا
كان ذلك في حال طفولته قبل ان يجرى عليه القلم فلم يكن كوا وانا كوا الآخرة من هذا القول
وقالوا كيف تبصرون من مثله ان يرى كوكبا ويقول هذا ربي معتقدا ان ذلك لا يكون ابدا
ثم ادلوا ذلك بوجوه مذكورة في تفسير سورة الانعام لانا مخلصي السنة كتبت هذا المقدم
هنا يتضح ما ذكره المحقق في هذا المقام وهو قوله وانه قال ما قال باللب وادع الا لا ادع

270
واختصاص السبعين وعاه ربه واخطر بباله ولا يلهي كذبة الى معرفة الالهيته في الاسلام
فانه لم يحل قوله مع قال الاسلام على انهم منه طاهر من ان يتكلموا في حقيقته بان
يحدث الاسلام فان الصبي حال صباه لا يكلف شيئا عند الاشاعة فاذ لم يكن ان
يودع ويكلف بالاسلام حقيقته بان اليه كلام يدل على ذلك وجب ان يقول قوله
قال له ربه استلم في زاعن انه تعالى اخطر بباله الى الصبي في الدلائل المؤدية الى المعرفة
لان هذه الواقعة كانت بدو حاله فلا يتصور هناك الا الاطعام فشيء الحام تلك الدلائل
الموجبة للاسلام بان يقال له قولنا موجب للاسلام فغير من الحام تلك الدلائل سلم لفظ الامر
الموجب للاسلام فقبل قال له ربه سلم والامر والامر الى الدلائل المؤدية الى الاسلام فكون قوله
قال سلمت ايضا مما زاعن انه ان يقال نظر في تلك الدلائل وعرف الحق واسلم على الاشياء
بقوله بالمبادرة الى الاذعان اي بالمسارعة الى قبول ما ادعى اليه الدلائل وهو قوله الحق والى
الاسلام اي اختصاص السرب له **روى** اي انها اي آية ومن يرغب عن قوله ابراهيم لآية ربي
الكشاف روى ان عبد السرب سلم رضى عنه دعا بنى اخيه الى الاسلام سلمة وهاجرا
فقال لها قد علمنا ان سلمة قال في التوراة اي باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه احمد فمن
امن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ضال فاسلم سلمة وابيها وان
يسلم فنزلت **روى** هو السردم الى الغير بقول اي تقديم ذلك اليه على وجه التفضل والالتفات
سواء كان ازا وبنيا او دنيا وبها يقال وصي النبي بالشيء ربي وصيا اي وصيه به والعم
عن العظم اي التفضل ونصيته منه اي عطية منه والوصي بلسان المعقول **روى** والخبر بها
لعقمة المذكور في قوله تعالى ومن يرغب عن قوله ابراهيم فكون عبد وصي ابراهيم معطوف على
ومن يرغب ايم لانه في ما يدل الخبر كما في صبح عطف الجملة الاخبارية عليه وتكون اظها وقال
وصي مع كونه مذكورا في المعطوف عليه بعد الحمد وكثرة العاقبة بينهما فكون المقام مقام
الاظهار بهذا الاعتبار **روى** ولما سلمت فكون عبد وصي بها معطوف على قوله تعالى
قال سلمت لرب العالمين والمعنى انه لما قال الاسلام فاشتمل امره واسلم نفسه وتكلم
بذلك بل وصي بتلك الجملة الحكيمة او الجملة الحكيمة بنبيه بان يذكرها مخبر بها عن اسلام
انفسهم وتخصيص الابناء بهذه الرصية مع انه معلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان
يدعو الكل الى الاسلام والدين للدلالة على ان امر الاسلام ادعى الامور بالاهتمام
حيث وصي به اقرب الناس واخبرهم بالشفقة والحننة واراوة الخبر مع ان صلاح
ابناءه سبب صلاح العامة فان قيل قد سبق ان قوله سلمت قال سلمت مجزعا عن النظر في الدلائل

المعرفة بالتقلب فلا يكون ثم كلمة او جملة تكلم بها ابراهيم في نفسه حتى يوصي بنيه
يذكر وما حكاه عن انفسهم اجيب بان كون قال سلمت في معنى نظر وعرف لا ياتي
تلك هذه الكلمة طاهر او في انفسه نحو ان يتكلم بها على احد الوجهين ويرجع الضمير الى
ذلك القول بان اول المذكور ولو سلم فلا يمنع ان يرجع الضمير الى ذلك اللفظ باعتبار
معناه الحقيقي مع كون المراد بصرح اللفظ معناه المجازي فيكون من باب الاستحسان ونحو
ان يرجع اليه باعتبار معناه المجازي ايضا بان كون الموصى به النظر والمعنى غايته
ان يصر الى حذف المضاف في قوله بها والمصدر ووصي ابراهيم بنيه بدل اول تلك الكلمة
ومعنا ما المجازي وفي المواشي السعدية لكن ترك المضمرة المظهر اعني ابراهيم رجا في العطف
على الكلام السابق وكون الضمير مكنة وكذا عطف يعقوب على ابراهيم فليت على بنيه ان قوله
ووصي بها ابراهيم لو كان معطوفا على قوله قال سلمت ينبغي ان يكون فاعل ووصيها
فيه راجعا الى ابراهيم مثل فاعل قال فلما اظهر فاعله ول ذلك على انه معطوف على الكلام السابق
وهو قوله ومن يرغب عن فاعله ابراهيم لكونه في تاويل ولا يرغب احد عن مائة فلا يرمع عطف
الاخبار على الاث و اظهار الفاعل مع كونه مذكورا في المعطوف مبني على طول العهد
بذكرة وهو وصي الاظهار بخلاف ما اذا عطف على قوله سلمت فانه لا مقتضى للاظهار
فظهر بهذا وجه كون المعدول عن المضمرة المظهر جرحي كون ووصي معطوفا على الكلام السابق
واما وجه كون يعقوب معطوفا على ابراهيم جرحي لانه لو كان معطوفا على قوله
قال سلمت لوجب ان يكون صالحا لان يقع جوابا لما يقال انصل ابراهيم حين قال له
رب اسلم فان قوله قال سلمت لرب العالمين استيفاء وجواب لذلك فكذلك انما عطف
وهو قوله ووصي بها ابراهيم فانه من تمامه الجواب لذلك السؤال وبينا ان فاعله ابراهيم
في ذلك الوقت وظاهره انه لا يدخل له في ذلك الوقت ولو حمل يعقوب معطوفا على ابراهيم
وكان المعنى ووصي بها يعقوب بنيه ايضا لكان من تمامه الجواب لذلك السؤال وبينا
لما فعله ابراهيم في ذلك الوقت وظاهره انه لا يدخل له في ذلك البين فظهر ان قوله ووصي
لو حمل معطوفا على قوله قال سلمت لوجب ان يكون يعقوب منصوبا معطوفا على بنيه وكون
موصى له متقدم لا مرفوعا معطوفا على ابراهيم ويكون موصيا مثله الا ان يقال ان مقتضى
عاقبه مستأنف والمعنى ووصي بها يعقوب بنيه بعد ابراهيم **ول** والاول المنع قال الزجاج
وصي المنع من اوصي لان اوصي يجوز ان يكون مرة واحدة ووصي لا يكون الا مرات كثيرة
يعني ان يات في كل سنة **ول** وقرئ بالنصب على انه موصى به ابراهيم قال الامام القاسمي

278
وهو بعيد لان يعقوب لم يكن فيما بين ولاد ابراهيم لما وصاهم بها ولم يقبل ان يعقوب وركضه
ابراهيم وانما ولد بعد موت ابراهيم بل ان يعقوب اوصى بنيه ايضا كما قيل ابراهيم قال القاسمي
لما دخل يعقوب مصر راى اهل بيته دون الاوثان والثيران والبق جمع ولده وخاف
عليهم وقال تعبدون من بعدى قالوا نعم فحكوا له اباك انك لو تركتهم لم يتركهم
يقبل عاش يعقوب عم مائة وسبعا واربعين سنة ومات بمصر ووصي ان يحل له الامر
المقدسة ويدفن عند ابيه اسحق فمعه يوسف ودفعه عنده **ول** يا بني اوصي بانيين
حذفت نون الجمع بالاضافة الى يا وانكم فاجتمعت يا وان يا الجمع وبها التثنية فحذفت
الا وني في الثانية **ول** على اصهار القول عند البصر من تقديره ووصي وقال يا بني
وذلك لان يا بني جملة والجملة لا تقع منفردا الا لافعال القلوب او لشيء القول عند البصر من
وقال الكوفيين الجملة تقع في غير كل شي بمعنى القول اي كالتوصية والدعوة والوظيفة والرسالة
والابلاغ والانتذار والوجي وهذا خلاف ما يبع بنيه فان التوصية من حيث انه لا يكون
الا بالقول كانت بمعنى القول ونوعا منه **ول** ونظيره اي في اصهار القول قبل الجملة الواجبة
مرفوعة مشدولة رجحان من حصة اخبر انا انا رايا رجا عا بانا كسيرة همزة انا فان
الجملة المصدرية بان لو كانت في غير اخبر ما لفتت همزة ان فلا لك قلنا با صهار القول
وقال الكوفيين الاخبار نزع من القول فلا حاجة الى اصهار القول بعده وهو صحيح لانه
لوقوعها في غير القول معنى ورجحان تخفيف رجحان وحصة اسم قسمة قال الجوهري حصة
بن ادم تميم بن قرد **ول** ومدن ومدان هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها ومدان
واسمها اسم الله تاج القبطية وهو كبير اولاد ابراهيم فاعله ابراهيم في مكة وهو ضيق
وقبل كان له سنتان وقيل كان له اربع عشرة سنة والاول اصح وولد قبل اخيه
اسحق بارج عشرة سنة ومات وله مائة وسبع وثلاثون سنة وقيل مائة وثلاثون
وكان لما مات ابراهيم عليها السلام تسع وثلاثون سنة وهو الذي يبع على قول
واسمها اسم سارة وهو الذي يبع في قول في وهو الاصح ومن ولده الروم واليونان
والارمن ومن بجري جراهم وبنو اسرائيل وعاش اسحق مائة وثلاثين سنة ومات
بالارض المقدسة ودفن عند ابيه ابراهيم عليها السلام ثم لما توفيت سارة تزوج
ابراهيم بنته سلام فظهور بنت يعقوب الكنعانية فولدت مدان ومدان ولد
وزمان وشيخ وشيخ ثم توفى عليه السلام وكان من دفاته وبين مولده في الكلام
نحو من التي سنة وستماية سنة واليهود ينقصون من ذلك نحو من اربعماية سنة كذا في تفسير القاسمي

عاش يعقوب

عاش اسحق

عاش سارة

عاش يعقوب

عاش اسحق
عاش سارة
عاش يعقوب

د وبن الاسلام اشارة ان تعريف الدين لله تعالى راجي ومحمود ودين ابراهيم الذي
هو دين الاسلام لانه سالم ختبر جميع افراد جنس الدين وهو ظاهر قال فعادة في قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء وعنده الله وهو دين
شرح لنفسه وبعث به رسوله واولياؤه ولا يقبل غيره ولا يجوزي الا به ومعنى الاسلام
في اللغة المدخول في السلم اي في الاتقياء والامتانة فما وقع من تخصيص دين الاسلام بدين
م ليس فخر حقيقيا بل بلاضافة الى دين اليهود والنصارى وسائر اهل الشرك والاضلال
د فلا تخون الا وانتم مسلمون استدلال على ان المراد من الدين دين الاسلام
د طاهره انتهى عن الموت على خلاف حال الاسلام وليس مقصود لان النهي لا يكون الا عما
هو مقدر والمكلف والموت على اي حال كان ليس مقدر وان كان كائنا لنتبه فلا
يتعلق به المكلف لانه اولها ويصدق الموت المعنى كونه على خلاف حال الاسلام مستفاد
من استنباط حال الاسلام عن المستثنى المقدر فان الاطلاق اخرج لا يقتضي خروج
منه وهو في الآية ليس بذكر فيقدر امر عام يتناول المستثنى غيره يستحق الاخراج مقدر
الآية لا تخون كائنا على حال من الاحوال الا في حال كونكم ثابتين على الاسلام علوم كخرج
حال الاسلام من ذلك العام المقدر لكان الموت على جميع الاحوال اي حال كان منها عند
فما اخرج حال الاسلام صارا للمعنى هو الموت المقيد بكونه على خلاف حال الاسلام
ولما كان هذا الموت المقيد غير مقدر والمكلف صرف النهي في قيده وهو كقولنا
حال الاسلام عند حصول المقيد اضطرارا اي من غير ان يكون للمكلف مدخل في حصوله
وهذا المقيد مقدر والمكلف فيصحب المعنى والنهي عن الشيء امر بعينه اذا كان له عند احد
بالاتفاق كما اني عن الكفر قائم امر بالايان وكذا النهي عن الحركة قائم امر بالسكون
فلذا لك عطف المحص قوله والامر بالثبات على الاسلام على قوله هو النهي المقيد بالثبات
ما خرد من كون قوله الا وانتم مسلمون جملة اسمية للثبات على الاسلام ايضا مقدر والمكلف
فيصحب الامر به والموت على خلاف اهل الاسلام ملزوم لانصاف خلاف تلك الحال فيصحب
يستقل الذين في النهي عن الاول في النهي عن الثاني لانهما من علاقة الاستلزام وهذا كقولنا
لا اريتك اهما فتدخلك في النهي على رؤيتك للمنى طيب ليس مرادك ان تنهى نفسك عن رؤيتك
اياها بل المراد نهى المنى طيب عن حضور الموضع الذي انت فيه فلما تحقق التوبة الصادقة من
الحقيقة حمل اللفظ على مساهمة المنى زى لا لزوم للمعنى الاصلح ولما توجه ان يقال اذا كان المقصود
المنى زى فلم يعدل بما يدل عليه الوضع وهو ان يقال لا تكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت

لا اريتك

دا دخل في النهي على فعل الموت مع ان ليس بمعنى اجاب بقوله وتفسير العبارة هم وحاصل الكلام
عدل عنه لانه على كون الفعل تشبيها بالمعنى الذي حقه ان لا يقع ولو وقع كان بمنزلة عدم
كما ان الامر بالموت في قوله موت وانت شهيد تشبيها على كونه بمنزلة الامور به الذي حقه ان
يتبع حكمه كما عن ابراهيم دم اولادنا اسم نفسه لرب العالمين وان دينه دين الاسلام وان
بالخ في توصيته بنبيه بذلك ثم ذكر ان يعقوب دم اقدمي به ووصى بنبيه بذلك وحشم على الثبات
على الاسلام الى ان يقرؤا كل ذلك في كيد الخمر على اليهود والنصارى الراغبين ان ابراهيم يدم
كان على دينهم فان اليهود زعمت انه دم كان على دينهم يهوديا وزعمت النصارى ان
كان على النصرانية حتى قالوا لغيرهم كونوا يهودا والنصارى تمدوا وعلمهم لسه في قوله
ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا وكمن كان حنيفا مسلما وما على عنده من قوله يا بني ان لسه
اصطفى لكم الدين فلا تخونن الا وانتم مسلمون ثم انكر على اليهود في زعمهم ان يعقوب عليه السلام
اوصى بنبيه يرم مات باليهودية بان قال لهم كيف تزعمون ذلك وما كنتم حاضرين عنده
حين اوصى بنبيه فلم تزعموا اليهودية عليه وتم الا انكار عليهم عند قوله ما تشبهون من يهودي
ثم استأنف بيان ما اجابوا به اباهم من الثبات على الحق وادح آباؤهم بكونهم على ذلك
وانهم مستنون لهم ثابتون على دينهم يستنون بذلك احصاء لسه في وطيب نفس والدمهم
ولم يكلف يعقوب عليه السلام بان وصاهم بدين الاسلام بل علمهم على الثبات عليه واخذ
منهم اقرارهم واعتراهم بذلك قال الراغب لم يعين بقوله ما تشبهون من يهودي العبادة
المشروعة فقط وانما عني ان يكون مقصودهم في جميع الاعمال وجعل لسه كما ورضاه
ويتبعه واما لا يتوسل اليها فكانه وعاهم الى ان لا يخرجوا في اعمالهم غير وجه لسه كما
وتم تخفف عليه الاستئصال لعبادة الاصنام وانما خاف ان يستغلبوا بنياهم ولخذا
قبل ما قطع لسه فهو طاعت ولخذا قال اجنبي وبني ان تعبدوا الاصنام اي ان
تخدم ما دون لسه وهذا المعنى قوله انما عني تلك الالذات ان يتعبدوا وما
كل ذي ملك لهن بما لك لله ذلك **د** ام منقطعة وقد تقرر انها بمعنى الالهة
ولتضمنها معنى بل الاضربية يكون ما بعد ما كلاما مستأنفا غير متصل بما قبلها حيث وقع
الاضربية عندهم خلاف ام المتصلة في قوله لاذيد عندك ام عمرو فان ما بعد ما لا
يكون منقطعا عما قبلها وكنتي ويللا على ذلك انك تسميها باسم مغر فتقول احناها ايها
عندك وذكر المصراع لان النهي في الآية منقطعة والاضراب عن الكلام السابق
قد يكون لكون مضمونه باطلا غير مطابق لواقع وقد يكون لكون الكلام السابق في ابيهم لا يتم

علا

بذكره احد واخرى وان كان الكلام السابق حقيقيا في نفسه والاضراب الذي في الآيات
من قبيل الش في فانه في مقام الاحتجاج على الكفرة من اهل الكتاب ان قوله ابراهيم
عليه السلام هو الاسلام وان كل واحد من ابراهيم ويعقوب وصي به بنيه ثم اضر عن
هذا الخبر واخذ في الاستفهام الانكارى تبيينها على انه ابراهيم لان الكلام السابق انما
يدل على ان قوله ابراهيم هو الاسلام وانه وكذا ابنة ان يعقوب عم مات على اليهودية الا انما
يخالف الاستفهام الانكارى فانه يدل عليه صرحا فيكون ابراهيم في مقام الاحتجاج عليهم ثم ذكر
احتمال انه يكون متصفا بهي التي تذكر بعد مهمة الاستفهام طلبا للتعيين نحو ان زيد عندك ام عمرو
ومما دلته المتصدة لما يذكر في الآيات قد نفعنا انتم غاشين اياها اليهود ايام كنتم تهتدون
وعلى المصدر من لا وجه لا وعالم اليهودية على يعقوب حين مات اما على الاول فلان من
غاب عن الشخص حين موته كيف يعرف حاله ويجزم بان مات على اليهودية واما على الثاني
فلانكم لو كنتم حاضرين لسمعتهم مقالة وعرفتم حاله من قوله بنيه على الثبات على الاسلام
ول ومن الخطاب للو من عطف على ما يفهم من قوله وروى ان اليهود الى قوله فتر
اوروه المحص بقوله قيل اشارة الى ضعفه حيث ان ما ذكره في سبب النزول يقتضي
ان يكون الخطاب لليهود فعلى هذا الاحتمال كون كل كلمة منقطعة ويكون ما فيها من معنى الفرة
لانها راى كنتم تهتدون وعند موته وما فيها من معنى بل الاضراب عما قبلها والاقبال الى ما
هو ابراهيم فانه كما بينت ابراهيم وتوصيته لبنيه اخذ فيها ابراهيم وهو الاشارة
على اليهوديين بان صيرهم لسه كما انه نبي وحي اليه با والاولين فاخره عما هو عليهم
مطابقا للواقع من غير مشادة ولا تعبد معلوم ولا مطالعة كتاب وكان ذلك
جملة مجازية الدالة على صدقه في دعوى رسالته وفيه تحريض وحث لهم على حسن متابعتهم
والثبات على طئته ودينه كما انه قبل لهم اياها الموزون فتكون ان يعقوب حين حضر
وصى بنيه التوحيد والاسلام وهو صدق كمن ما علمت من طريق استدلال ولا قرارة
كتاب ولا تعبد معلوم وما شادة احتضار وتوصيته فلم يبق الا طريق الوجد على
نبيكم فاتبعوا وهذا هو معنى المحصر في قول المحصر انما علمت من الوجد **ول** وقوى حضر
بالكسر هو لفته حكما بالقران ويقال حضرت القاضى اذارة محضر لفته الجمهور حضر حضورا
مش دخل يدخل وخولا **ول** بدل من اضره فاعلم فيها شهداء وقيل اذ التانية
ليست بيد من الاكروا غاها هي طرف المحصر كما ان الاكروا هي طرف شهداء وما في التعبدون
استفهامية في محل النصبت بتعبدون اى اى شى في تعبدون مات بل عن كل شى

ول قال وما يطبق على كل شى لان اقبول ان الحكم المذكور لا يخص الاستفهام بل يعمها وغيره
الا انه اختار لفظ بسال به بناء على ان الكلام في الاستفهامية لان الحكم المذكور يقتضي
قال الخبر التفتت زاننى وما عام يعطى اطلاقه على ذوى النسل وغيره عند الابهام سواء كان الاستفهام
او غيره واذا علم ان الشى من ذوى النسل والعم فرق من ذوى النسل من ذوى النسل وما غيره
وبهذا الاعتبار يقال ان لغير العقلاء انتهى كلامى على هذا يكون مشتركا بين ابراهيم الذي لا
يعلم حاله ومن الشى الذي علم انه لا يعقل فاذا تيرى شرح من بعد وكان بينهما لا يعلم حاله
وسئل عن تعيينه سأل عنه بما وان كان ذلك الشى عالما في الواقع واذا تبين حاله في
من العقلاء وسئل عن تعيين ذلك العاقل سأل عنه من واذا تبين انه غير عاقل وسئل عن
تعيينه سأل عنه بما واذا سئل عن وصف من هو عالم استعمل لفظ ايضا كما تقول زيد
تريد اقبية ابراهيم طيب ام غير ذلك وما في الآيات كوزان عمل عليه وبسال به من صفة المسبود
كانه قيل مسبود واعطيا حقيقا بالعبادة تعبدونه ام غيره من الاستفهام وقد بطلت شرح
ما دل عليه الا سم اجالا قبل العلم بوجود المسمى سواء كان من المبرجوات البينية كمن لم يعلم
وجوده بعد كالحج وبدء ولم يكن كالنفسا ويقال له بالاش رحة لاسم وطلب
به حصصه المسمى اى ما يستلزم وجوده ويقال له بالحصصه ومطابقتها رحة متقدم على مطلب
البيضة كما ان مطلب بل البسيط متقدم على مطلب الحقيقة ولا تعليل بهذا المقام **ول**
المتفق على وجوده والوهية ووجوب عبارته اشارة الى فائدة تكرير لفظ آله فان
اللفظ انما يكرر اذا حصل الكرم بالاحصى بدون فانك اذا قلت دخلت وارز يدوار
عمر ويفهم تكرار الدار وان يكون لكل واحد منهما دار على حدة وتوضيح ما ذكره في وجه
الكرم انه قد تقرر في علم الكلام انه لا طريق الى معرفة لسانى الا النظر والاستدلال
فوجب ان يكون ايمان القوم حاصل بطريق الاستدلال فحين جعلهم ابراهيم على الاقرار
بانهم يخشون العباداة بالمعبود الحق واخذ ميثاقهم على الثبات عليه كان ابراهيم ان
يظهر والابراهيم ما حصل لهم من المعرفة بالمعبود الحق يذكر ما يؤدى اليها من البرهان الا ان
المقام لما لم يحد تفصيل مقدمات ذلك البرهان الكفوا بالاشارة اليه اجمالا
فقالوا مسبودنا هو الاله الذي اثبتته انت واثبتته ابوك الا قد بولت والتفقت على
وجوده والوهية ووجوب عبارته استدلالا بالبرهان القاطعة فتبين على انكم
في باب الاستفهام وما يؤدى اليه من طريق الاستدلال وفي باب العمل يقتضى ذلك الاعتقاد
ايضا فتكرير لفظ الآله يدل على تفرقة لكل واحد مما صيغ اليه اللفظ المذكور في

578

بابي الاعتقاد والتمس وينبغي كمال التسليم لا يبرهن ثم ذكر المصنف بعد هذا فائدة اخرى للشكر
وهو تعذر العطف على الضمير المجرور الا باعادة الجار وتكريره وهو المصنف الذي
فائدة لفظية وما اش رالية ولا فائدة معنوية وقد هما لانها هي المعنوية عند
اول وهذا اسمين من ابا مع ان اياه اوسخى وان اسمين عليه السلام تعقيب الاب
على العم اذا ذكرهما على طريق تسمية الشمس مع القمرين وتسمية الالب مع الخدين
وتسمية الام مع الخاتمة امين بطريق التعقيب **اول** اولانه كلاب عطف على قوله تعقيب
وقوله بهت تشبيها اصل واحد وهو الجدة واستدل على كونه كلاب بقوله دم عم الرجل
صنوا به اي مثله لا تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين صنوي النخلة فاذا اطلق لفظ الالب
على العم كونه ستارة مبنية على المث بهت فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ
ابانك مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي معا وهو غير جائز قلت لانم لزومه بل هو مستعمل
في معنى مجازي اعم من الحقيقي المذكور وهو المذكور في الاقربا والنسبية الذين في جنسهم
فوق ووجه شخص هو بيتا ولآباء والاعمام والاحاد وان عواد كما قال ام
في العباس اي في حقه رضى بهت بقية اباي وتمثيل لاطلاق لفظ الالب على العم بطريق الاستعارة
المبنية على المث بهت اول وجه لا اعتبار التعقيب لان التعقيب لا يكون الا بين شيئين
ووجه كونه مثالا لاطلاق لفظ الالب على العم انه عليه السلام لما قال في حق عمه انه بقية اباي
فقد اطلق عليه اسم الالب معني لان بقية الشيء لا يكون الا من جنسه فلا يقال للاح انه بقية
الاب ويقال بقية القوم لواحد في منهم فكانه عم قال انه الذي بقي من جنس اباي **اول**
وقوي واكه ابيك اي قري في غير المشهور على لفظ المصنف وذلك يحتمل وجهين احدهما ان
يكون جمع سلامة جمع بالواو والنون حال الرفع وبالباو والنون حالي النصب والمجرور
ابون واين كلما اضيف ايين الى كاف الخطاب سقطت النون منه لافادة فصاحة
واكه ابيك ومجموع الاسماء المنقشة بعده اعني ابراهيم واسماعيل واسم عطف بيان لا يبيك
او بدل منهم كما اذا قرئ واكه اباك والشا في افرد وابراهيم بعبارة ابا يعقوب مع ان
بالذات المكنى وان ابراهيم جده ويقال له انه ابوع براسطة يعني تقصيرا له ويدي
بذكر جده ابراهيم في القراءة المشهورة لذلك ثم ذكر عمه اسمين كونه اكرم من اسمي عليهم السلام
واستشهد على ان جميع لفظ الالب جميع السلام بقوله اشعر فلما تبين انهما كانا
وقد يشفا بالابيا فان لفظ الابيا فيه جمع اب والالف كشباع وتبين ان
لازما مستعدا يقال تبين الشيء اي ظهر وتبينته اما ونون تبين وتبين وقد بين

الاول

الدواعي اسيرن يقال فداه تفضية اذا قال له جئت فداك يعني انهن لا يسمعن امرت لبيت
مروا بهن يمين وتكن جبل لسه ابا فداكم رجاء وان يخلصوهن ويردوهن الى
او طمان **اول** قوله بالناسفة ناصفة كاذبة ووجه التشبيه كون البديل في كل واحد
من الموضوعين فكرة مبدلة من المعرفة باعادة لفظ البديل منه فذلك بدلت موصوفة
فيها ذكر في المنصلي انه لا يجب تطابق البديل والبديل منه ترفيفا وتكثيرا بل ك ان تبدل
اي النوعين شيئا من الآفة قال السدي في صراط المستقيم صراط له وقال ان صفة صفة
كاذبة وصفت بقوله كاذبة يكون الصفة جائرة لما في البديل من النقصان الخالي
بالنكاح **اول** وفائدة التصريح بالتوحيد فان النفس التوحيد وان منهما من الاضافة
الا انه ليس مصر حابة فاورد البديل ليكون التوحيد مصر حابة والتصريح في البديل كونه
مفيدا له بواسطة وصفه **اول** وفي التوهم ذنوع موقوف على التصريح فان كرر المصنف
في مثل دار زيد ودار عمرو يدل على تعدد الدار فكان قولهم الكلب والكلاب مطنة ان
يتوهم منه التعدد الباطل فابدل فعلا ذلك التوهم **اول** لتعذر العطف على المجرور علة
لا ر تكاب الكومر مع كونه موصوفا للتعدد **اول** والنا كيد عطف على التصريح والامر الذي كيد
هنا اعم من توكيد الحكم وتوكيد التمسك فان البديل فيه امران الاول تكرير الحكم بنية وذلك
لكون البديل في حكم تكرير الحكم على ما عطف به المقصود والاصلي بالنسبة فيكون العامل والنا ب
والثاني توكيد التمسك وايضا من حيث ان البديل كونه مقصودا بانفسه المتسرع
وذكر المتسرع توطئة لذكر البديل وذلك لاضطراب فكره فزمن يكون انما موصوفا لاول كذا له
اول او نصب على الاخصاص موقوف على قوله بدل كانه قيل فرب ولفظي باك باك
التي واحدا وقيل نصب على الحالية كانه قيل لعبد منقذ **اول** حال من فاعل تعبد
فكون بيانا لمحبة العا على حال صد والعبادة عنه **اول** او مشرلا لا شتمال الجملة على
الضمير الجا ب اليه وهو ضمير له فيكون بيانا لمحبة المفعول حال تعق العبادة بباي تعبد
ومخبر له مخلصون انفسا في القول والعلو والمنة او كونه مستعملون منقادون في
جميع تلك الليفة من التوحيد والايان كجنت والرسل والعلو مقتضاها واذا صحت كونه
حالا من كل واحد منها على التفرقة صح ان يكون حالها من على الجمع كما في قوله صرت
زيدا واكبين والعلو على جميع النقاد ويرعبد والواو بحال **اول** ويحتمل ان يكون اعتراضا
فان صاحب الكشاف والمصنف لا يشترط ان يكون الجملة محترضة في شاو كلام

دخل في المقدور لعدم الضروري بالفرق بين حكمة الاختيار وبين حكمة الارشاد
مثلا وهذا يمكن والاقطار هو مناط التكليف **ول** ولا تؤاخذون بسببنا تبين
ليس المراد بقوله كما دلالات كون عما في قوله من غير السؤال اذ لا وجه لتوضيحه لقوله كما
اولم ما يتكلم رسلكم بالبينات والم ياتكم تزيير وتخوذك بل لا ادنى مما اخذتم بسببنا
الاقامة لما ضيقت كما في قوله كما دلالات كون عما **ول** كما لا تباينون بحسناتكم معنى
القصر المستقل في قوله كما ولكم ما كتبتم اي ولكم ما كتبتم من الحسنات لا اجماع ما كتب
غيركم **ول** الضمير الثاني الظاهر ان يقال ضمير الغائب على الاصل في قوله بمرسلهم اذ لا
مضى لتوضيحه بمرسلهم ان الآية من قبيل اللفظ واكتفى حيث ذكر فيها مقود على الاجمال
لان ضمير قالوا في قوله اي الكهاب اليهود والنصارى لانها ذكر على الاجمال حيث علمنا
بضمير الجمع ثم ذكر مقالة كل واحد من يهدين اليقين من غير ان يبين ان كل مقالة من
اعتما وان السمع يرد الى كل فريق مقالة ولا يذات **ول** وبمعنى قوله كونوا يهودا ونصارى
تتمد واوحد من مجموع اليقين بان يقول اليهود كونوا يهودا والنصارى تتمدوا وكذلك
النصارى يقول ذلك لقول بعينه لعدم بان كل فريق لا يقول في حق صاحبه انه تتمد
بل بضلته ويكفره ويقول في حقه انه ليس على شئ من الدين والمجدي فان قيل كيف يقول
انه ذكر مقالتين من غير ان يبين صاحب كل مقالة وكلمة انما تدل على ان المذكور
احدى المقالتين والحوار ان المتنوع وان مقالة المجموع ليس ابتداء اليقين جميعا
بل ابتداء احدهما من غير تعيين ومقالته احد من التوكيد وان كانت مقالة كل
فريق متعينة في نفسها الا ان المقالتين لا استنادا الي المجموع ابلما وادخل بينهما او
التنوع لا متتابع استنال المعين الي المجموع او بل يتبعه ابراهيم يري ان لفظه لغة
لا بد له من عامل مضمون ينصبه وهو ما لفظ يكون ويتبع له لانه قوله كونوا على كل واحد
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كونوا معناه اتبعوا اليهودية والنصرانية
الا انه قدر كون لا بد من تقدم المصاحبة ايضا كما في قوله كما واسئل الله ان يهدينا
قول عدي بن حاتم اني من دين يري من اهل دين سوى انه جاءني رسول الله صلى
وفي عنقه صليب من ذهب فخرض عليه الاسلام فقال اني من دين فقال عليه السلام انك
تاكل الرباع وهو لا ياكل لك كما نهى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يترك دينه وعظيما ويتبعه
فاجابه عليه السلام بان ليس بذلك القوي ومضى ان كون مرادوه اني لا احتج الى اتباعك
فاجابه عليه السلام بما اجاب به الرباع وبع الغنيمة كان ياخذها الرئيس في الجاهلية ان

رفع الملة جاز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر والتقدير ملة وعلق الابداء عليه من غير ان يقيم
ويلا على ذلك امرسا رسوله ان يحسبهم بذلك جواجا بطلب الراميا كما نهى ان كانت
اختيارا للدين وقوله بسببنا على وجه التسلية والاتباع فمضى نتيج ملة العقد الاصح على كونها
هدى فلما زعموا ان اليهودية والنصرانية هي بعينها ملة ابراهيم ونحن لا نخالفة في ملة بل
نتبع ملة ودينه وصف له ثابرا بمرسلهم السلام بانما ياتي عن الاويان كلها الى وقت
الاسلام غير مشترك بمرسلهم ابدأ وجعل الصفة المذكورة حاله موكدة فتوزع لمصنوع الملة
الابنية فان الحال الموكدة لا يحسن ان يكون بعد الملة الاسم وان ذهب الى الجواب
الى وجوب ذلك بل الظاهر انها تجب بالفضل ايضا كقوله ولا تشوا في الارض مفرد
وقوله كما ثم وليتم بدين هذا الجواب كما انها تجيب لهم فمما طمعه من امر المؤمنين كذبيحهم
ايضا في او عاينهم اتباع ابراهيم وهم مشركون بغيرهم الحنف الامواج في الرجل
ان تقبل احدي ابيهما رجليه على الاخرى القوي الحنف ليس ومنه رجل يرضى ورجل
احنف وهو الذي يميل قدما على كل واحدة منهما الى اختها باصا لهما وقال قوم الحنف
الاستقامة وسمي دين ابراهيم حنيفا لاستقامته وسمي المروج الرطين حنفا تقاؤلا
بالاستقامة كما قيل للدين سليم والصحوة المملكته خاتمة وقال من عاين حنفا الحنف المائل
عن الاويان كلها الى دين اسلام يقال حنفا اذ امال قال الشاعر وكان خلقنا
اذ خلقنا حنيفا ويننا عن كل دين وابراهيم حنيف الى دينه اي يميل اليه منحرف
عن اليهودية والنصرانية **ول** حال حنفا وحنيفة فاعلم ان كانت بمعنى الفاعل
الاصل فيها ان لا يستوي الذكر والمؤنث فيها فكونت تذكير حنيفا ح مبنيا على
بالفعل الذي مبيح المفعول كما في قوله ان رحمه له من المحسنين **ول** المصاحبة
اليه انتصا الى المصاحبة اليه تعلق بالدرلان عامل الحال هو العامل في صاحبها ولا يصح
ان يميل المصاحبة في مثل هذا في حال فذلك شرط في حنفا انتصا الى المصاحبة
بما اتصل بالمصاحبة اليه كما في قوله رايته وجهه من قايمة او بمنزلة الجزء منه بنا على
شدة الملازمة بينهما كما في قوله ان يا كل في اخيه مينا وبل ملة ابراهيم حنيفا وقوله
سمعت كلام زيد قايما فانه اذا كان بينهما مثل هذا الارتباط والملازمة صح
اقامة مصاحبة المصاحبة وكونه فاعلا او مفعولا مشددا فانك اذا رايته وجهه يمشد
او اتبعته ملة ابراهيم يرضى ان تقول رايته هذا واتبعته ابراهيم خلاف قوله رايته
غلام هند قايمة فانه لا يجوز لان ملازمة الغلام بالهند ليست بحيث يصح اقامة مصاحبة

واختلفوا في عامل مثل هذا الخلق فليس معنى الاضافة تامة من معنى الفصل المشتمل به في الخبر
كانه قيل له ثبت لا ابراهيم حنيفا وصحبه ان عامله عامل على المضاف لما بينهما من التماثل
بالوجه المذكور وقوله تعالى وما كان من المشركين الظاهر انه معطوف على الخلق اعني حنيفا وكل
ان يكون اعتراضا واقفا في الكلام لم يفرغ من المقصود فان الحنيف اسم لمن وان ابراهيم
وانتجبه فيما اتى به من الشرايع من جملة البت والتمسك وغيرها وكانت العرب تدعى هذه الكفاية
ثم كانت تشرك فكانوا يسمونهم ان الحنيفية لانتا في الاشارة فوضع ذلك في
هذه الجملة معترضة **ول** اعطى ابراهيم من الامانة ما كان له من قوله الكون والارض في ذكره
مقابله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال لامة قولوا آمنة بانه وعاهم اني ان يؤمنوا
بالرسول فكلمهم والكتب جميعا ولا يفرقوا بين احد منهم كما فرق اولئك الكفرة بان آمنوا ببعض
وكفر والبعض فانهم لما آمنوا ببعض الرسول باءوا على انفسهم فلهذا في دعوى الرسالة
بان خلق في هذه معجرات خارقة للعادة خارقة عن طوق البشر لزمهم ان يصعدوا جميع
انظر المعجرات الباهرة بحكم ان المكلف يجب عليه ان يصدق من صدقه لسه فلو لم يصعدوا
واحد منهم فقد ناقضوا انفسهم وقدم الايمان بامه كونه مقيدا على الايمان بالشرايع فان
من لا يعرف الله تعالى منه ان يؤمن بنبي ادكتاب وقدم الايمان بالان ان المنزلة التي هي
مناخا عن كل ما انزل الله لما ذكره من ان الايمان بالقرآن سبب مستخدم على الايمان بالقرآن والمنزل
القرآن الى نبينا صلعم انزال الامة لان حكم المنزل يلزم الكل ولذلك جعل الصحف المنزلة
الى ابراهيم من منزلة الاكولاد وحفدة جمع حافد وهو ولد الولد فان اسمعيل ومن ذكر
معهم مكلفون بالايمان بما انزل على ابراهيم من الصحف على سبيل الاجمال والتفصيل فانهم جميعا
واخلون تحت شريعة ابراهيم مكلفون بتفاصيلها وفيها الاحكام ولا يجب عليهم تفصيل احكام
الكتب المنزلة من قبل ابراهيم واسحق يجب عليهم ان يؤمنوا بها على سبيل الاجمال دون
التفصيل لما فيه من الاحكام المنسوخة فان حصة المنسوخ ينتهي عند وقت الانتساب حتى
بعد ذلك هو النسخ فان النسخ بيان انتهاء مدة المشروعية وان كان الكل كما
التصبا نازلا من عند الله تعالى وحديث ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم كتاب
انزل الله تعالى قال ثمانية كتاب واربعه كتب انزل الله على نبيك محمد صلى الله عليه وسلم
ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم عشرة صحيف وعلى اسحق صحيفتين وخمسة وعشرون
وانزل التوراة والانجيل والابور والفرقان وما حافد ولد الولد ولذلك يقال
لمحسن وهجرت رضي الله عنهما انها سبط رسول صلعم **ول** ابراهيم حفدة يعقوب فانه

بانه نزلت من عند الله كما ان مكلفون ولا
بما انزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من جميع
ولا يجب علينا ان نؤمن بما انزل على من
قبله الا على سبيل الاجمال

فانه كان له اثنا عشر ابنا يوسف وابن يامين وقيل بن يامين وروبي ودهود واثنا عشر
ولادى ودان ودهاب وديشور وثقنا ثن وجاد واثنا عشر وروبي وسماء وبعضهم
بعبادات آفة ولله علم بالصحيح من الرواية وولد لكل ابن منهم امة من الناس
يقال لتلك الامة سباط وروى عن الزجاج انه قال لا سباط في ولد اسحق بمنزلة
القبائل في ولد اسمعيل فولد لكل واحد من ولد يعقوب سبط وولد لكل واحد من ولد
اسمعيل قبيلة وانما سبط اولادها سباط وهو لا بد بالقبائل ليفصل بين ولد اسمعيل
وولد اسحق ثم طاهر القرآن يدل على ان السباط كقوله انبيا ولا فرادهم بذكر الانزال
عليهم كما سمعنا واسحق ويعقوب عليهم السلام قال الامام الواحدى وكان في السباط
انبيا ولذلك قال وما انزل اليميم وقال ابن اعرابي السبط في كلام العرب خاصة
الاولاد وفي التيسير السبط في قول ابن عباس اولاد يعقوب وفي معجم التنزيل
وقيل بهم اي السباط بنو يعقوب بن صلبه صارا وكلهم نبيا ولذلك قال الحسن وانباء
وفرادهم وسموا سباطا كونهم حفدة ابراهيم واسحق وان كان المراد بالسباط
حفدة يعقوب يكون ابناء فروع الصلابة الاثني عشر خارا جعل السباط **ول** ابراهيم حكيم الخليل
جواب ما يرد من انه موسى وعيسى عليهما السلام من السباط فيكون التورية والابحاش والظن
فيما انزل الى السباط فاما الوجه في افرادهما بالذکر وتخصيصهما حكيم الخليل والابحاش والابحاش
الايمان والاعطاء فان الاعطاء لكونه منبئا عن افعال الخير الى احد والامتنان بتخصيصه
بالتكريم الخليل من الانزال الذي هو مجرد نقل الشيء من علو الى سفلى وتقرير الجواب ان التورية
والابحاش بالنسبة الى موسى وعيسى كما ان الانزال الى السباط بالنسبة اليهم فان انزال اليهم
انما هو صحف منزلة الى ابراهيم عم بالذات وان السباط كلهم باسما في تلك الصحف
من الاحكام ودعوى الناس الى العمل بما فيها من غير ان يشيخ شي من احكامها بخلاف التورية
والابحاش فانها كما بان مستقلة بالشريعة ناسخة لبعض احكام الصحف السابقة فلهذا
افرادها بالذکر وخصا بحكم الايمان ولان النزاع وقع فيها فان اليهود والنصارى دعوا
المؤمنين الى طاعتها وكتابتها وكفرها وبالقرآن ومن انزل اوليه ولا شك ان المؤمنين
في طرف لقبضتها فيقوم منهم تكملة بينهما في جميع انتموا اليه فوضع ذلك اكد ما كتبها **ول**
منزلة عليهم من ربهم اشار الى ان قوله من ربهم ظرف مستقر في موضع الحال من العايد وقد
والتقدم واما اوتيه النبيون منزلة عليهم من ربهم قال ابو البقاء ضمير من ربهم يعود الى
النبيين خاصة فعلى هذا يتعلق من باوتى الثانية وقيل يعود الى موسى وعيسى اي

فكون ما اوتي الله نورا و موضع من نصب على انها لا تبدأ غاية الاية فيكون طرفا
لنوعها في قوله انا من ابي اسحق وعيد وحوذان يكون موضعها حال من العائدين المحذوف
تقديره ما اوتيه النبيون كائنا من ربهم وحوذان يكون ما اوتيه النبيون في موضع رفع
بالابتداء من ربهم خبره **ول** فهو من بعض كقول بعض نفعي ذلك والدليل الذي
اوجب علينا ان نؤمن ببعض الانبياء وهو تصديق الله تعالى اياه خلق المعجزات على يده
يوجب الايمان بالباقيين فلما بعضنا ببعض وكفنا بالبين ان نقضنا القسط وقيل في
لانفق من احد منهم معناه لانقول انهم متفقون في اصول الديانات والدين في مكارم
الاخلاق بل هم متفقون ومتفقون في الاصول التي هي الاسلام والمعنى الذي في حبان
اليت بسباق الآية فذلك لم يترض ليش في **ول** واحد لوجه في سياق الترفع
ان يضاف اليه بين جوابا ليوهم من انه من لا يضاف الا الى متعد ونحوه في القوم بين
المردود وجه واحد لا تعد وفيه كلف اضيق ليه بين ولوقل بينهم كان او في وقت
لاستعمال قال المحقق انما ليس في معنى الجماعة من جهة كونه مذكورة في سياق
التفريق على ما سبق على كثير من الاذعان الايراني لا يستقيم ان يقال لانفق بين رسول
من الرسل الا بعد كسوف اي من رسول ورسول يعني ان احدا بوجه في سياق
التفريق وان كان يتم افراده لولده من الاحوال ويتناول كل واحد منها على البدل الا
ان هذا العموم هو العموم بالنسبة الى الكل لا فردا في حقه اذا قلت ما جاز في احد
فقد نصبت المبنى عن كل واحد على الاثر او الاستقلال والعموم بهذا الوجه لا يفي
في صفة اضافة من الله بل لابد في صفة الاضافة من كونه بمعنى الجماعة وعمومه بالنسبة
الى الكل المجموع فانك اذا قلت لانفق بين احد من رسله او بين رسول من رسله
لمكن لانفق بين كل فرد من افراد الرسل وكل واحد من افراد غير الضم
فواذ في الله ليس كلاما مجموعيا وجماعة متعددة حتى يجمع اضافة بين الله وقال بل كونه
بمعنى الجماعة انما هو كونه اسما موضوعا لمن يصح ان يخاطب استوى في المحذور المشي
والمجموع والمذكور والمؤنث ويشترط ان يكون استعماله مع كلمة كل او في كلام غير
نص على ذلك ابرع وغيره من ائمة العرب وهذا غير الاحوال الذي هو اول العدد في كل
قل هو لسه احد وقال صاحب الكشاف في سورة الاحزاب احد في الاصل بمعنى
وهو الواحد ثم وضع في النفي انما يتنوبا في المذكر والمؤنث والواحد وما وراوه
ومعنى قوله كما كتبت كما حدثت انك لست بجماعة واحدة من جماعات النساء اراها

اي اذا تقصيت امة النبي وجماعة جماعته لم توجد من جماعته واحدة وبك في الفضل
والسابقة ومثله قوله عز وجل والذين امنوا بالله ورسوله ولم يؤمنوا من احد منهم يريد
من جماعته واحدة منهم تسوية من جميعهم في نعم على المؤمنين انتهى كلامه وقال الجوهري
الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد وقول احد واثان واثنتان واثنتان واثنتان في الاعداد
فهو اسم لمن يصح ان يخاطب يستوي فيه الواحد والمجمع والمؤنث قال في التلخيص كما حدثت
وقال كما منكم من احد عنده خارجين انتهى كلامه **ول** من باب التمجيد والتكسب في الزام المصنوع
والجاء الى الاعتراف بالحق بارضا وعفانه وسد طريق المجادلة عليه لما امر الله
ان يجاب اهل الكتاب بان يقال لهم بل نتبع الله برهيم ثم من ان طرق اتباع طهته
هو الايمان بالله وحده وجميع الكسب كمنزلة من عنده وجميع انبيائه الذين صدقهم الله
بما خلق في ايديهم من المعجزات الباهرة وان مجرد التصديق المذكور لا يكفي في اتباعه بل
يؤيده من الاسلام منه شاكلي اي التقياد والخضوع له باشتغال جميع تكليفه ومن لا قرار
بجميع ذلك حيث قال قولوا آتانا بالله في قوله عز وجل مسلمون ومتقضي الانقياد
والخضوع له كما ان لا يفرق بين من صدقه تعالى من اصحاب المعجزات لان من فرق بينهم
بان آمن ببعض وكفر باللبقى فهو ليس بمنقالتا في بل متبع لهما اخبر الله انهم
ان وافقكم في اتباع الله برهيم على الوجه المذكور فقد اهدوا وان خالفكم في غير ذلك
عن الاتباع المذكور فما هم الا في شقاق الحق والعدول عنه الى شق آخر الا ان قوله كما
بمثل ما استتم به فقه اشكال وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس مثل حتى روي عن
عباس رضي الله عنه قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما استتم به فانه ليس به مثل حتى روي
فان آمنوا بالذي استتم به واستار المحصل في هذا الاشكال يرجع الى ان الاول ان لا
بمثل ما آمن به المؤمنون كما يكون مثاله على سبيل التوضيح التقدير حيث علق اهداهم
على ما آمنتم بذلك بكلمة ان المؤمنون لكون مدخلها مشكوكا في موضع الوقوع والمبني انهم
ان حصلوا وبنا آفة مماثلة لديكم في العود والاستقامة وامنوا به فقد اهدوا ولكن حصل
دين مماثل لدين الاسلام مستقيم لان المحبة الصالح التي اثبت رسالته بالمعجزات
اخبر بها من عند الله تعالى بقوله ان الدين عند الله الاسلام وبقوله ومن يتبع غير الاسلام
دنيا فليس يقبل منه ومن تكفر في ذلك علم يقين ان لا مثل لدين الاسلام لان غير
المقبول لا يكون مثالا مقبول بالضرورة فثبت بذلك ان تحصيل الدين مماثل لدين الاسلام
مستقيم فيستقيم اهداهم بخير ودين الاسلام لان يكون في حال حال والمقصود

٤٨٢

من فرضه وتسبق الابدان به التبعيت وارضاء العنان كما قيل سبب اما لا ندعي اننا علمنا
وانتم على الباطل فانكم تعلمون بان المهندى من يسلك طريقا مستقيما وينتدين دين
صحيحا فتشكروا فيها انتم عليه من الدين فان كان صحيحا مقبولا فانتم تهتمون ولا يعلم
انه كذلك فهذا طريق التبعيت والارام ينجيكم الى الاذعان والافخيم فلكي هذا الوجه يكون
قوله من آمنوا مستعدا ويكون الباطل في كل ما استتم للتعدية كما في قولك حررت بزيد وامن
بالله والوجه الثاني ان لا يكون الباطل صلة الايمان بان ينزل آمنوا منزلة الايمان
على كون المراد من آمنوا ما سبق ويكون معناه فان اوجده والايمان الشرعي الذي علمتم
ايها انتم فلا تخرج حجة الى تقديم صلة يتعدى بها الايمان ويكون الباطل لا له والاعتقادية
كما في قولك كتبت بالقلم والمعنى فان تحو الايمان لمقبول مستعدا ووجوه باسنته
طريق يهدي ويوصل اليه مماثل لطريقكم فقد استعدوا في المقصود وهو الكندي بالدين
المقبول فانه وان كان امرا واحدا لكن له طرق متعددة بعد وانفس الرجال
متماثلة من حيث اشتراكها في الايمان الى المقصود الحق وهو طريق النظر والاستدلال
وطريق التصرف والمجاهدة وكل واحدة من الطريقين على وجه مختلفه والى شتى
على حسب اختلاف المبادى ووجوه الهيات ووحدة المقصد لا تنافي في تدوير الصلة
اليه بهذا ما سخر في توجيهه اراوالمص والوجه الثالث ان الباطل مزيدة للتاكيد كما
قوله من آمنوا بربهم والى اليك يجذع النخلة وقوله وجا رسيعة سبية بمشاهما وقوله وكاتبه
واشار بها ذكره من تصدير المعنى الى ان مقبول آمنوا مستعدا وقيل عليه ما ذكره في قوله
قولوا آمننا بالله الى آخره الا ان المحض مستغنى بذكر لفظ الجلالة عن ذكر ما عطف به
ول مثل نلت لمصدر مخذوف ايمانا مثل ايمانكم وان ما مصدرية وان ضمير
له وما عطف عليه سابقا وان الباطل فيه صلة استتم والوجه الرابع ان المشي صفة استتم
فان آمنوا بما آمنتم به وقد يذكر المشي ولا يراو به معنى الشبه والتنظيم كما في قول
الشعر يا عاذلي وعظي عن عدلكا مشي لا يقبل من مشيها اي ان لا يقبل منك
ويدل على هذا الوجه ما روي عن اسعاس من قوله ولكن قولوا فان آمنوا بالذي
آمنتم به وفي الكفا وقرابن عامر واسود رضي الله عنهما بما آمنتم به وقرابن رضي الله
آمنتم به **ول** اي ان عرضوا عن الايمان على انه يكون مرتبطا بقوله فان آمنوا **ول**
او عما تقولون لهم على ان يكون مرتبطا بقوله قولوا آمنا بالله الآية كما ان قوله فان
آمنوا مرتبطا به ايض من حيث ان محموله فان تفكروا في حقيقة القولون لهم وتسبق

والله اعلم

والله اعلم واه المعادة والمخالفة لوجهي الشقاق الخلاف والوداق وهو ما خذوا من المشي
فكان كل واحد من الطرفين في شئ غير شئ صاحبه بسبب الوداق ونظيره المعادة وهي
ان يكون هذا في حد ذاته وذاك في حد ذاته المتعادي كما انه في عدوة والآفة في حد
اخرى وكذا المجانبة وهي ان يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر والتعريف
في قوله فيسلك فيكم لسة منصور بالمحل على انها منقولان ليكن في قولك كذا مؤنثة كناية
وان كثر استعماله معدي الى واحد كقولك الشئ والظاهر ان مقبول الشئ في حقيقة
في الآية هو كذا المقدر والمسمى فيك لسة ياك ارايهود والنصارى وحفظك من مريم
ونصرت عليهم وعدلته في رسوله عليه السلام بذلك وعدا موكدا فان السنين سبقت
للتاكيد والمعنى ان ذلك كائنا لكانه وان تأخر حين وجد خط الرخصة في كتابه
كنا به ان السنين فيها معنى التاكيد لانها في مقابلة من قال سبوتيه ان فعل نفي لفظك سائل
قال المفسرون ثم كفا لسة ارايهود بالقتل والسبي في قريظة والجار والشيخ في التام
وغيره في بني النضير والجزية والذلة في نصارى حيران **ول** اي صبغته صبغته
بني على المخارعة كما صرح به ان يكون صبغته لسة منقولا مطلقا موكدا لنفسه
اما ان مقبول مطلق فيما ذكره من ان تعذيب الكلام صبغته لسة صبغته اي فطما وخلقنا
على استعداد وقبول الحق والايمان فطمة واما انه موكدا لنفسه فلان هذا المصدر مع عالمه
المقدر بعينه وقم مضمون الجملة المتقدمة وهي قوله آمننا بالله لا تخفى لها من المصادر الا ذلك
لان ايمانهم بالله انما يحصل من قولهم على استعداد واتساع الحق وتخلي عن كل الايمان
فلما دلت الجملة البتة على المصدر المذكور نصا ولفظا كان ذلك المصدر موكدا
لمضمونها الذي هو مضمون المصدر وعامله المخذوف فلذلك سبقت من هذا المصدر تركبها
لنفسه ومثاله المشهور اعترافا في قولك له على الف درهم اعترافا فان الجملة البتة
تدل على الاعتراف قطعا بحيث لا تخفى لها غيره فكان موكدا لمضمونها الذي هو نفسه
ومنه قوله من وعد له لان ما قبله وهو يرمض ذبوح المومنات بنفسه لسة بنصر من يش
وهو العزيز الحكيم يدل عليه ان الوعد هو الاخبار باليقاع شئ نافع قبل وقوعه وقوله
يرمض ذبوح المومنات من هذا القيس ومثل هذا المصدر يجب حذف عالمه قياسا
قال الرضوي لسة اباوي ولا يمتنع في كل ما هو تاكيد لنفسه والمصادر ان يقال
الجملة المتقدمة عالمه لسة لسانيتها عن الافعال الناصية له وتاويتها معناه فلذلك
قال صاحب الكشاف صبغته لسة مصدر موكدا مستصحب عن قوله آمنا بالله اي والصبغ

مايون في الشيا وبالصين المصدر والصبغة الفضة التي تبنى للزرع والحالة من صبيح الحنة
من حبس وهي الحالة التي تقع الصبح عليها وهي في الآية مستعار لفظة له التي هي في الكلام
عليها شربت الحنطة السليمة التي يستند بها العبد بالايان وسائر انواع الحنطة الصبيح
التي تروى حيث ان كل واحد منها حلية لما قامت بهي وزينة له ثم اطلق المصنف به
الذي هو الفطرة السليمة والحلقة الالمانية على سبيل الاستعارة التصريح وهي
مستعار للمداه والارشاد في المحبة والتطهير القلوب بالايان ونفي ضده عنها بان
شبه كل واحد من الهداية التي هي الحنطة الى التصديق والايان ومن تطهير القلوب
بالايان بصبح الثوب من حيث الظهور على ما هو متعلقها والنفوس على باطنه ثم اطلق المصنف به
على المشبه **ول** وارشادنا حجة تفسير لقوله هدايا هدايته فان الارشاد التصريح
للهداية والحجج بان لما هدى اليه مما يوصل الى المطرب وتحت ان كون العطف مبنيا
على ان كون المراد بالهداية الهداية بعثة الرسل ونصب الدلائل السمحة وبارشادنا حجة
نصب الدلائل العقلية والنزول الاستدلال بها والهداية بهذين الوجهين منافية للهداية
الفطرية بان ركنها تركيب قابلا للاستكمال بحسب القوتين النظرية والعملية والحجة المتخيرة
عطف قوله او هدايا على ما قبله وفي بعض النسخ وارسادنا حجة بدل حجة والمثال واحد
والحجة الجوهر والكثرة واصنافه حجة التي ضمير اسم له لانه على تعظيم الحنطة كما في قوله الحنيفة
ركب من حيث انه حجة قطعه لا يحوم حولها شك وشبهة وانما تكون في الارجح الحنطة
واشرف المآرب وهو الايمان الذي يودي صاحبه الى السعادة الابدية لانه
التي من الشدايد الموردة وكذا الاضافه في صبغته وهداياته وتطهيره فانها تدل
على ان الحنط بالغ في نوعه الى غاية الرفعة ونهاية الكمال **ول** ولت كلة عطف
قوله لانه ظهر اثره عليهم وضمير سمانه ولانه واثره راجع الى التطهير بالايان ووجه
وجه تسمية صبغته بالاستعارة ولت كلة ولم يترض لوجه تسمية الهداية صبغة
لانها من قول لانه ظهر اثره عليهم فان هذا الجامع كما يصح وجهها لاستعارة البصغة
للتطهير بل لاستعارة الهداية ايضا ولت كلة ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك
الشئ في صفة الغير كما في المثال المحقق او المقدر بان لا يكون ذلك الغير المذكور حقيقة
وكون في حكم المذكور لكونه مدلول عليه بقرينة كمال في كثر من قولين كما في تسمى
ولا اعلم ما في نفسك فانه غير عن ان له تسمى بلفظ النفس لوقوعه في صفة النفس
المقال وكذا قوله قالوا اقترح شيئا نجدك طبخة قلت اطبخ الحنطة ومبصا ١٧

٤٢٥
اي خيطا ذكر خياط الحنطة بلفظ الطبخ لوقوعها في صفة طبخ اللحم وتروى حنطتها بحري البستان
وقيل كما في هذه الآية فانه حنطتها عن تطهيرها من الحنطة بالايان بصيغة له لوقوعه
في صفة صبغة النضاري ولا وهم فان النضاري كما هو المستعملون بصبح اولادهم
بتمسكهم في الماء الاصفر على زعم ان ذلك النفس الصبيح تطهير لهم وذلك النفس الصبيح وان
لم يكن مذكورا حقيقة لكنه واقع فعلا من حيث انهم يستعملون فكان في حكم المذكور لانه
قربه الحال عليه من حيث اشتغالهم به ومن حيث ان الآية نزلت في زمانهم بان
ان التطهير المعتبر هو تطهيره لغيره لا تطهيره له ولا وهم تمسكها في السموية وهي اسم كمال
غسل عيسى عم فرجوه بما رآه فكما استعملوا صفة جودا مكانه ما رآه وكون التسمية
مبنية على المث كلة لايان في كون المصدر مؤكدة النفس بل هو كلة على جميع التقاليد
قبل كون التسمية على طرف الاستعارة اظهر وانسب من كونها من باب كلة لان الكلام
مع جود اليهود والنضاري لاصح النضاري ووجه ما يشهد به قوله في قوله لولا ان كانوا يهودا لكانوا
وكون التسمية من قبيل المث كلة ليرد كون الكلام من النضاري ووجه ما لانهم هم الذين
يزعمون كون تطهيره لاولاد بصبغته وتمسكهم في السموية واجاب عنه الخبر بقرينة وانما
النفس في السموية بالنضاري لايان في كونه عكس المث كلة في قول المرسلين لغير يقين
روايتها صبغتها له صبغة بمعنى تطهير بالايان تطهيره ولم يصح صبغتها لانه
بالانسان في الماء الاصفر فكيف في صفة ذكر تطهيره كما بلفظ صبغته له وقوع الصبيح
فيما من النقص في الجملة واعتبار المث كلة لما احتاج الى هذا الترجيح والتكلف كما
ضحيا فلذلك اعترض عن اعتبار الاستعارة **ول** وقبل على الاغراء اي استبعاد الزجر
صبغة له **ول** لا صبغة احسن من صبغته اشارة الى ان من استعملها منه بمعنى النفس في
في محل الرفع بالابتداء واحسن خبره وصبغة نصب على التمييز كقولك فلان احسن منك
وجها **ول** اي لا تشرك به كثره ككلمة مستفاد من تقدم له بغير المحصر **ول** وذلك يقتضي
دخول قوله صبغته له في مقول قولوا اي كونه قوله ونحن له عابدون مسطوف على قوله
آمننا واخلافنا في حيز قولوا اي كونه صبغته له ايضا واخلافنا في حيز قولوا ايان
كون المصدر مؤكدة التوكيد لانه لا يعمل شئ اجنبيا بل يعطى والمعطوف عليه حنطتي
آمننا ونحن له عابدون لعدم دخول الاغراء والابدال في حيز قولوا لان جملة الاغراء
كلام مستقل وعمارة البيان والتوكيد لقوله قولوا والابدال واخلافنا في حيز عامل المبدل
وهو قوله ابراهيم وعلى التقديرين يكون اجنبيا عما تعلق به الطرفان فتحملها بينهما فك

ادوات خدام

لنظم الكلام واخراج له عن الالتباس مع ان في الابدان شيئا آخر وهو الفصل بين البدن والبدن
بما يتعلق به من ارجله قولوا آمنة الآية وهذا الاشكال لما لم يرد من نصها على البدن
اولا غدا واشاء المصالح انما غدا عنه بقوله ولم نصها ايم لان يقتضي عن الاشكال
انما كور بان يخرج قولوا مسطوفا على فعل الاغراء وهو الزموا ويجعل التقدير الزموا صبغة له
وقولوا نحن له عابدون مسطوفا على عامل المبدل منه وهو تجوا والتقدير اتباعا له ابراهيم
صبغة وقولوا نحن عابدون نقول المص على الزموا واتباعا له ابراهيم نشير على ترتيب اللف
انما كور بقوله على الاغراء والبدن ما ذكر من الاشكال انما يلزم على تقدير عطف ونحن
عابدون على آمنة وانما لعطف على فعل الاغراء وعامل المبدل منه فلا يلزم ذلك وما ورد
ان يقال على تقدير عطفه على عامل المبدل منه يلزم ايضا الفصل بالاجنبى عنه فان قيل فعل
ما اخذ به المص من كون وتخليج عابدون مسطوفا على آمنة بنا على كون صبغة له
واخلافه في جيز قولوا بكونها مصدر امروا لآمنة يلزم الفصل بالاجنبى ايضا بالمعنى
ومن المروا والاكيد لان صبغة له وان كان واخلافه في جيز قولوا غير اجنبى عما
وقع في جيزه من المعطوفين لكن قوله فان آمنوا وقوله سيكفيكم له لا يدخل شيئا منها
في جيز قولوا فيكون اجنبيا عما وقع في جيزه من المعطوفين ومن المصدر المروا والفعل المروا
اجيب بان ما ذكر من الفصل وان لم يتعلق بقولوا في حيث اللفظ والاعراب فيستحق
من حيث المعنى بالنسبة للكلام اليه وقول المص ولم نصها على الاغراء والبدل ان يخرج
اشارة الى ضعف هذا التوجه ووجه الضعف ما ذكر من ان لا وجه لارتكاب الاضمار
بل دليل من ظهور الوجه الصحيح قال صاحب الكشاف والقول بانها على انها مصدر موكد
هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قلت خدام وهو قبا من قوله اذا قال خدام
فان القول ما قلت خدام وخدام اجرة خذرت فوهما من العادة فانكر واعلها
فما وقعت النار قالوا صدق خدام فخر به مثلا حتى قال الخبير يخص هذا البيت من
الابيات الجارية مجرى الامثال **ول** الجا ولو تاملت الحجة مفاعلة من اثبت في ايد
الحجة على ما يدعي ومقاومة كل واحد منها صاحبه فيما ظهره من الحجة فان رسول الله
لما ادعى الرسالة وادعى عليها بما اظهره من الحجة الباهرة خاصته وجادلته بهودا
ونصارى نجران في مشن له واره اى في اصطفاة بنيان العرب دونهم فحين
بان انبياء له كانوا امناء وديننا هو لا قدم وكنا بنا هو لا بسوق ولو كنت نبيا كنت
منا لانا احق بالنبوة منك ومن ساير العرب فان له رسوله وم بان يقول انما جئت آتية

على سبيل التوبيخ والانتكار **ول** وهو ريبا وريكم قوله اسمه في موضع النسب على الخلق
والعالم فيها كما جرت ولا اعمالنا ولكم اعمالكم جنتان في موضع الحال عطفا على قوله
واسمى انكم كيف تأولون وتزعمون انكم احق بالنبوة منا والحال انه لا نسبة لكم الى
له تعالى الا بالعبودية والعبودية وهذه النسبة سواء بيننا وبينكم وهو رب العالمين
عدها كلمة عبودية لا احصاء بل تقوم دون قوم حتى يتبين لرحمة وكرامة قوم دون قوم
والادب منوط بعبودية يقبل ما يشاء فيم تزعمون انكم احق بالنبوة منا فانما جئت
مخلصون له في العبودية ولستم كذلك فان قمت انما كاث والاصح انكم احق بالنبوة
الحكمة ان تختص الكرامة بمن يستحقها بالمطابقة على الطاعة والاعمال الصالحة فان استعد
الكرامة يدور عليها واستعدوا الكرامة بالمطابقة على الطاعة بخصوصها وريكم فينبغي ان تختص
بالكرامة ايض قلت لان اختصاصكم باستعدوا الكرامة فانه كما ان لكم اعمالا كما يعتبرها
له تعالى في اعطاه الكرامة على الاعمال فلا رجحان لكم علينا بحسب استعدادنا ايضا
فلم تزعمون انكم احق انتم من يعطف قوله وكل من مخلصون على الاحوال مستعدون ان سبب
استحقاق الكرامة انما هو في جانبهم لا في جانب اهل الكتاب وهو الاخلاص اى تصفية العمل
عن الشرك والرياء وخصه تصفية العمل عن ملاحظة الخلقين قال عليه السلام ان لم يسل
يقول اما خير شريك فمن شريك معي شريك في عمله فهو شريك في ايامه انما مخلصوا اعمالكم
فان لم يسل لا يقبل الا ما خصل ولا تقولوا هذا منه ولا ترحم فانها ترحم وليس منها
شيء ولا تقولوا هذا منه ولو جوبهكم فانها لو جوبهكم وليس منها شيء وقال الجنيدي
الاخلاص سر بين العبد وبين الله لا يعلم ملك فيكتمه ولا شيطان فيفسده ولا امر
فيصيده وذكر ابو العباس القشيري وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سألت جبريل عن الاخلاق
ما هو فقال سألت رب الكرمة عن الاخلاق هو قال سر من امر اى استودعته قلبك
احسبت من عبادي **ول** ام منقطعة بمعنى بل اي قولون نحن نتبع دين الانبياء المستعدون
ابراهيم فانهم كانوا هودا ونصارى والهمزة منه للتوبيخ والانتكار اى كيف يقولون في
حق الانبياء والذين بعثوا قبلي نزول التوراة والانجيل انهم كانوا هودا ونصارى ومن حال
ان يقصدى المتقدم بالمشاف ويستن لسنه وقرا ابراهيم وجمرة والكسب وخص
عن عاصم ام تقولون بنا والخطاب هو افعالنا فبه وهو قوله انما جئتنا وما بعد وهو قوله
قل وانتم اعلم والباقرت باء الغيبة بناء على انه انكار لقول اهل الكتاب وهم حبيب
حيث عبر عنهم بلفظ الغيبة في قوله بنا وقالوا كانوا هودا ونصارى وانما ذكرنا بلفظ الخطاب

٤٨٦



في قوله تعالى جئت وانتم نظروا الى لفظ قل ومن قرأنا الخطاب بمقتضى ان يكون الكلام في قراءة
متصلة ساوية للفرقة قبلها بمعنى اتى الامم بقوله وكل واحد منها مشكرا بطل ويحتمل ان
يكون منقطعة بمعنى بل تقولون بكلمة الاضراب وهو قوله لا تخروا ما في قراة من
قرا بالياء فلا تكون المنقطعة لانها ما بين والضحاح فانه لما عدل الى الخطاب في
التحجوت الى العيبة صرف الكلام الى غير توجه اليها بها وذلك الحسن في المتصلة ولما
انكر له سبحانه عليم بقوله لم تقولون الاية امر رسوله عم ان يحق عليم بانها علم هو لا
الابناء منهم وقد قال في حق ابراهيم ما كان ابراهيم هو وما ولا نصرانيا ولكن كان خبيثا
مسما وما كان من المشركين والابناء المذكورون بعده اتباع له في وية اتفاقا فكيف
تدعون في حقهم انهم كانوا هودا ونصارى والاستفهام في وانتم للتقريب والتوضيح وانتم مستبدا
واعلم خيره وقوله ام لسه ايضا مرفوع بالابتداء وخبره محذوف ول عليه خبر انتم اي لسه
اعلم ثم زادهم توبيخا وتوبيحا بقوله ومن اعظم يعني اهل الكتاب قد علمتم فيها ذمة عندكم
حصلت صاورة من لسه سبحانه ابراهيم وبنيه كانوا حفا مسلمين بان خبركم لسه سبحانه
بذلك في كتابكم ثم انتم تكتمونها وتدعون خلاف ما شهد لسه سبحانه في حقهم فلا احد اعظم منكم حيث
اجترأتم على كذب لسه سبحانه فيما اخبر به فالاستفهام في قوله ومن اعظم يعني النبي وقوله عنده
ومن لسه سبحانه في موضع النصب على انه صفة لشهادة اى شهادته حاصلة عنده صاورة
من لسه سبحانه وجل حيث بين لاهل الكتاب في كتبهم ان ابراهيم ومن بعده من الانبياء عليهم السلام
كانوا حفا مسلمين فكتموا وقالوا انهم كانوا هودا ونصارى **ول** وما عطف
اهل الكتاب اي والمعنى لا احد اعظم من المسلمين لو كتموا شهادته لسه سبحانه ابراهيم وبنيه
بالحقيقة في القرآن قال المصنف الوجه الاول لانهم كتموا خبر بل لفظ الماضي ومصدر الكلمة
ان الدالة على المحض التاكيد وفي الثاني في لو كتمت بكلمة لوالده على الفرض التقدير
اي ان اهل الكتاب كتموا شهادته على المحض بخلاف المسلمين فانه لا وجه لاسناد كتمان
ابراهيم الا على سبيل الفرض والتقدير فذلك صدر جملة بكلمة لوقدم الوجه الاول كونه بلا
لفظ الماضي في قوله سبحانه من كتم فانه على الوجه الاول يكون على صفة خلاف الوجه الثاني
فان لفظ الماضي ح كون للتوبيخ من تحق من كتمان كما في قوله تعالى لئن اشركت لمطعن
عملك **ول** ومنه توبيخ اي وفي الوجه الثاني في توبيخ من تحق من كتمان شهادته لسه سبحانه
اي شهادته كانت وليس في الوجه الاول توبيخ لان الآية ح توضح بتوضيح كتمان شهادته
لسه في الظلم وغير منصور مع طرف على الشهادة الواقعة في حقه عليه السلام خاصة فان

في من المسلمين لو كتم ما علم من شهادته لسه سبحانه مطلقا يكون له ايضا من تحق من كتمان
شهادته ما صار له من لسه سبحانه **ول** وعيد لهم من حيث ان المعنى انه يحا زكيم على ذلك
ولا يترك احدكم سدى والظاهر ان لفظ ما في ما يبدون موصولة متساوية لوجه كتمان
بالجوارح الظاهرة والقوى الباطنة ويترتب منه كتمان شهادته لسه سبحانه وهو الاول
ومن علم ان علمه محيط بجميع ذلك وانه يحا زكيم على حسب ذلك ان خبره غير وان
شرا فشر كيف لا يكون على الحرف والحد في الاوقات كلها **ول** وقرى بالياء وعلى ان
هذا الكلام ابتداء وعيد من لسه سبحانه وان قرى بالياء والخطاب يكون من جهة منقول قل في
قوله قل وانتم اعلم **ول** مكره لسه سبحانه في التحذير يعني ان هذه الآية نزلت سابقا بعد
ان ردد لسه سبحانه قول اليهود في ادعاء اليهودية على يعقوب عليه السلام وانتم مقتدون
فيها بقوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت الاية ثم كررت هنا لسه سبحانه في التحذير
عن الافتخار بالاباء والاكفال عليهم فان قولهم ذلك لما تضمنه الافتخار والاكفال
المذكورين زجرهم لسه سبحانه عن ذلك بقوله تلك الاية فكانه قيل ان لا يروا
على ما تقدم اولم يكن عليهم كتمان شهادته ولا عليكم عقابه وليس شديدكم ولا حكم الآفة
اتباع البرهان الهادي الى الحق وفي قرآن ايمان والتجسس عن سوك سبيل الخذلان
والثابت في عذاب النيران ثم كررنا هنا تأكيد لذكر الزجر والتحذير كالمكرر الواقع في
قوله سبحانه كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فان التكرار هنا تأكيد لانذار وفي قوله
على ان الاذكار ان في ابلغ واشد وهذا التوضيح ما يحتاج اليه اذا كان المراد بالآفة
في الآيات امة واحدة وكان الخطاب الواقع فيها متوجها الى جماعة واحدة فانه يحق التكرار
وكتناج الى بيان وجهه واما اذا اتفق احد الامم فلا تكرار ولا توجيه **ول**
الذين خلف احلامهم اي عقولهم واستمعوا اي استمعوا وما وجدوا هيبا اي حقا فويلوا
فان بنا واستفصل قد يكون للتعدية نحو استحسنه واستنصفه واستفبه او خفيف الى
الا كوزله ان تحف اليه روح الي قبول الشيء وروده بمجره والاتباع لوجهه هواء
وامراد بالسفها وهما اليهود كما روي عن اسعاس والبرابر بن عازب وقال
الحسن هم مشركوا العرب وقال السدي هم المنافقون ولا تاف في بين هذه الاقوال
لان كل واحد من هؤلاء الفرق سفها وطغنا في تحويل القبلة الى الكعبة فالخطاب
اللفظ على عمومهم وقد وصف لسه سبحانه هؤلاء الفرق بالسفاهة في قوله ومن عيب
عن طة ابراهيم الامن سفه نفسه فكانه قال ههنا هؤلاء السفها والراغبون على ابراهيم

٤٨٧

سيقولون عندنا جاب التوجه شرط المسح الحرام ما حرمه وصره من قبلهم التي كانوا على التوجه اليها
وهي بيت المقدس ولم انصرفوا منها الى الكعبة قاله اليهود بناء على انهم لا يرون نسخ الشرايع
والاحكام لما زعموا ان نسخها في سنة البدر والرجوع عنها وذلك محال في حق الله تعالى
بواقب الاشياء واجمع والبداء والرجوع في الشئ بعد مضيها على وجهه لا يقرب من بني بن
ثم نقصته بما يبدو ويظهر له انه مخفي او عا لظ في النقص الذي بناه على ذلك الغرض
واليهود انما قالوا ذلك وذهبوا الى استماع ان نسخ الله تعالى حكمه في شئ من شرايعه ولا يجهلهم
النسخ وحده ولو عرفوا ما نسخوا لفظا في ذلك وما قالوا باستحالة نسخ الله تعالى في
النسخ بيان انها والحكم في وقت لانها المصلحة التي شرع الله الحكم لها وبيان حكم جديد
لمصلحة اخرى في وقت آخر مع بقاء الحكم الاول مشروعا وصح في وقت كونه موجودا
ليس فيه ما فهمه اليهود من البدر والنقص للمعنى كالبنا الذي وصفوه بل نظير النسخ
في الشاهد والطبيب مر ليعتد عليه الصفة او الحراق مشرب بغيره وان العاطفة الصفة
ثم متى علم بسكون الصفة او الحراق واعتدال صفة بها صحت ذلك ووجهه بالمعقول في
فان ذلك لم يكن منه بد او حرامه في الوقت الاول والبطال والنقص له بل بيان ان
المصلحة في ذلك الوقت ذاك وفي الحالت الثانية يباح بقاء الحكم ومصلحة له في ذلك الوقت
واما المنسكون والما فقوت انما قالوا ذلك من حيث انهم اعتادوا ذلك والاعادوا في
على الصبح والظن فاذا وجدوا ما لا يبركونه مقالا البتة منهم من يقول ان الجهات لما
كانت منسوبة في جميع الصفات كان تحول القبلة من جهة الى جهة مجرد حيث فلا يكون
ذلك من نفس الحكم وقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقالوا انما اشتاق
الرجل الى بلاديته ومولده وقال في تحريمه وبنه حيث لم يثبت على دين وقال بعضهم
رجع الى قبلة قومه وسبح حالي ودينهم قال الزجاج كذا في قوله لا تكروا تحول القبلة قالوا
قد اشتاق محمد صلى الله عليه وسلم الى مولده وعن قريب يرجع اليه ويكلم وقال ابن عباس رضي
لما حولت القبلة من بيت المقدس الى الكعبة جاءت جماعة من اشرف اليهود وقالوا يا محمد
ما وليك عن قبلك التي كنت عليها كن على قبلة بيت المقدس نتبعك ونصدقك وارادوا
بذلك فتنة النبي صلى الله عليه وسلم فاستجاب لهم الله تعالى لانهم كانوا اقل ابراهيم والكعبة
بناؤه وقبلة سمعيل ومع ذلك رغبوا عنها قبل كان موسى عليه السلام يصلي
الصخرة نحو الكعبة فهي قبلة الانبياء وكلم صلوات الله عليهم جميعا واليهود انما استقبلوا
جهة المغرب واتخذوا قبلة ابا عالى مني انفسهم حيث زعموا ان موسى علم كان في جانب المغرب
واحد

حين ما اكرم الله تعالى بوجهه وكلامه كما قال تعالى وما كنت بجانب العزيز اذ قضيت ابي موسى اليه
والنصارى ايضا اتخذوا جهة المشرق قبلة ابا عالى مني حيث زعموا ان مريم حين
خرجت من ولدها مات الى جانب المشرق كما قال الله تعالى وما كنت بجانب مريم اذ انبثت
من اهلها مكانا شرقيا واليهود من استقبلوا الكعبة طاعة لله تعالى وانما لا حرمه
لا ترجي لبعض الجهات المتبوية بمجديهم واجتهالهم مع انها قبلة خيل الله تعالى
ومولده جسيبه صلا الله عليها وسلامه وقيل استقبلت النصارى مطلع الافوار وقد
استقبلها فيها مطلع سيد الافوار وهو محمد وم من نوره خلق الافوار جميعا
وقاعدة تقدم الاخبار به توطئ النفس اعدا والجواب ببيان قوله تعالى سيقول السفهاء
اخباره يقطع ذلك قبل ان يقولون وان الاخبار قد علمت وقوعه لفايدتين الاولى في
توطئ النفس فانه اذا اخبرتهم سيذكرون ان القول المكروه قبل صدور من منهم ثم
سمع ذلك منهم يكون تاوي النفس فانه من ذلك الكلام المكروه اقول بما سمع ذلك
منهم اول فان مكاجاة المكروه اشده على النفس وروده على التدرج وانما است
اعداد الجواب قبل الحاجة اليه فانه قطع النفس واوخل في استكناه ووجهه انما اخبر الله
تعالى اوليا بانهم سيقولونه ومن جوابه ذلك الاخبار كان الجواب حاضر عندهم
انه عدم تجديده حين ما سمع ذلك القول المنكر منهم وهذا وقع لغيرهم مما اذا سمعوه
ولا يكون الجواب حاضر عندهم مع انه عدم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان ذلك
اخبارا عن الغيب فيكون محجزة له ومن امثال العرب قولهم قبل الرمي براس السمسم
يصرنونه في تهية الآلة قبل الحاجة اليها وقيل قوله تعالى سيقول بمعنى قال لما روينا
ان عباس وغيره ان الآية نزلت بعد قولهم الا انه جعل لفظ استقبال في موضع المضي
للدلالة على استدامتهم على ذلك القول المنكر واستمرارهم عليه فيما بعد ولا يكون بما
قاله قبل نزول الآية وما في اولها من استقامتها من روعة كل على الابداء ولا يخبره
والجواب في موضع النصب بالقول يقال تولي عن ذلك اي انصرف وولاه غيره اي اخطر
والقبلة فعله وقد شتم ان الفعل المارة والفعله كماله كالجلب والقعدة نقلت في
الشرع الى الجهة التي يستقبلها الانسان للصلوة وهي في المقابلة وسميت قبلة لان
المصلي يقابلها وهي تقابلها لا يحسن مكان دون مكان اشارة الى ان يوليها
منه المشرق والمغرب معناه ان الامكنة كلها والنواحي باسرها من ملكا وتصرفا
فلا يستحق شيئا منها لانه ان يكون قبلة حتى يمنع اقامة غيره مشافا وشي من الجهات

٤٢٨

المراد بالمعارف والوقوف على الله تعالى
حتى يتوهم ان ليس الغرض مع وجوده
وقلام العرب كقولهم لا يبرأ من
القبلة من سبها



انما يصير قبلة بجزء وان لسه على وتصرفا ايها فله ان باعز في كل وقت بالتوجه الى جهة
من تلك الجهات على حسب الوهية واستيلانه ونفا وقدرته وشيئته فانه لا يلبس
عما يفضل بل يفضل ما يشاء من ذلك ما يرد في الاوقات بالخلق ان يطبع خالقه وياتر باوجه
من غير ان يتجرى خصوصيته في الاغراض بل زيادة على مجرد كونه ما هو ربه فان الطائفة
الابارت هم امره اي امثاله لا يتجرى لعل والاغراض الدعية له في الاوقات
لسه تارة وافعال ليست معللة باله داعي والاغراض ليس معناه ان يشرق والمغرب
مخصوصا له كما حتى يقال ان جميع الاعيان والاغراض والمجنوب والشمال لعل ملكا
وملكها فوجه تخصيصها بالذكر لعل الوجه في التفسير عن جميع النواحي والاطراف بالشرق
والمغرب ان الشمس حسب اختلاف مواضعها وتبدل مواضعها وتساويها صيفا وشتا
تكون مشرقها ومغربها متساوية لاكثر النواحي والجهات فاقوم الاكثر مقام الكل وغيره
عنه **و** وهو ما يرضيه حكمه من التوجه الى الظاهر ان ضمير هو عايد الى صراط **و**
من التوجه بيان له ليصح حمله وصدقه عليه بان يقال الصراط المستقيم توجه الى جهة
التي امرهم لسه تارة بالتوجه اليها ووجه استقامته كونه مشتقاً على الحكمة او المصلحة او نفا
لها بعد اتمام لسه تارة اليه بان امرهم بذلك ووجه عليهم هذا على ان يكون الصراط
من التوجه واما اذا كانت العبارة من التوجه على ما في بعض النسخ فلا يكون ضمير هو راجعا
الى صراط او لا يصح ان يبين الصراط الذي يهدي اليه بالتوجه الذي هو فضل لسه تارة
فانه لا وجه لان يقال يهدي لسه تارة هداية من اهل الارض الى التوجه الذي
هو فضل نفسه بل يكون راجعا الى الهداية المذكورة عليها بقوله يهدي وتذكر الراجح اليها
باعتبار الخبر وهو قوله ما يرضيه والمعنى ان الهداية الى الصراط المستقيم هي توجيههم
تارة الى بيت المقدس واخرى الى الكعبة على حسب اقتضا الحكمة والمصلحة كما قيل
يوجه من بيت المقدس الى صراط مستقيم وهو بيت المقدس تارة والكعبة اخرى واورد عليه
ان ارجاع الضمير الهداية لمصلحة كون الصراط هو بيت المقدس او الكعبة وليس كذلك
ووجه الاقتضا ان الهداية الى الصراط اذ ايتى بالتوجه الى احد هما يكون المقصود منه
ان الصراط احدهما وهو جليل لا محالة ثم اجيبه بمنع ما ذكر من الاقتضا فان بيان
بحمله لا يصح البيان فيما بين اوجه المجلس بمراتب البيان المذكور لا ينافي انه كون المراد
بالصراط المستقيم المستقيم كما روي عن ابن عباس رضى الله عنهما فسر الصراط المستقيم بذلك وهو
بالصراط المستقيم لانه كبري في الجنة كما يروى في النظر الى المستقيم المطلوب الا ان الهداية الى الكعبة

299
القديم بالنسبة الى المصلين وبيان جهة توجههم لما كانت توجههم الى احدى القبلتين من
الى الدن المستقيم بالتوجه المذكور بان اعلم ان الهداية في هذا المقام انما تكون بذلك
فلا يلزم المخدور **و** اشار الى مفهوم الآية المستفاد من قوله صاحب الكشاف قوله
ومثل ذلك الجبل المحيى جنت كرامة وسطا خيارا وقال المحقق صاحب الكشاف قوله
اشارة الى مصدر الفعل المذكور بوجه لا الى جعل او يقصد تشبيه هذا الجبل به على ما يترجم
من ان المعنى ومثل جعل به الكعبة قبله وتخصيصها بجزء الشريف والكرام مع سائر اهل
الجهات في كونها مختصة به تارة في جنت كرامة وسطا خير الامم مع سائر الامم كلها في كونها
عبارة لسه تارة واذا تحققت هذا فالكاف في قوله تعالى لا يتركها ولا يتركها في
لغة العرب وغيرهم ثم قال هكذا ينبغي ان يكون هذا المقام انتهى كلامه فعلى ما احتج به
مخصيص لفظ ذلك للاشارة الى الجبل المذكور بوجه التخصيص لان المشار اليه تارة بالرفعة
شانه وعلو درجته منزلة بولس فله والمعنى جنت كرامة وسطا مثل هذا الجبل
العجب العظيم القدر **و** الكاف منصوب على انه صفة مصدر مخدوف ولما ورد عليه
ان يقال ان هذا التوجه يستلزم تشبيه الشيء بنفسه فما الوجه في اشارة الى جوابه بان
الكاف في الحقيقة مقول للمبالغة فانه لا يخفى ولا انه جليل خيرا لامر ومختران هذا الجبل
بان اشار اليه بلفظ ذلك الموضوع للاشارة الى الجبل والتم لفظ الكاف الموضوع
للتشبيه والتنظيم للمبالغة في التخصيص المذكور كانه جزء من الجبل المذكور جلا آخرة في
الاشارة وشبهه بالجبل المذكور قطعا للمبالغة في التخصيص شانه ومثل هذا الالهام لا يحسن
بمنه العرب بل كون في غير ما ايضا كما يقال بالقرينة يهين كروم ويهين كروم
فان لفظ اين فيها اشار الى النسل المذكور بوجه ولفظ التشبيه مقول للمبالغة
لالتشبيه حقيقة هذا ما فهمته من اراء الخريزمي ولم ير من اهل هذا التوجه اخصا
ان كونه لفظ ذلك اشار الى الجبل المقصود من الآية المستفاد من كون كافر التشبيه
هذا الجبل به في مقامه الاشارة الى الجبل تشبه به اما جعلهم يهدي الى الصراط المستقيم
بان عبر عنهم بقوله من بيت المقدس او الكعبة فانه لا يستقامه واما جعل قسطنطين
افضل القبل ونحوه بان بين ان السبب المحيى للتوجه اليها والاغراض عن القبلة لا
هو الهداية المسندة الى لسه تارة فان السفها ولما طعنوا بقولهم ما ولا بهم عن قبلة حتى يقوله
يهدى من بيت المقدس الى صراط مستقيم جوابا له وجعل قوله من الشرق والمغرب توطئة لخصه الجواب
كانهم قالوا اي شيء ولا بهم عن قبلة فاجيب بان قيل لهم هداية لسه تارة هي التي ضمير

عن القبلة الاولى وشرقيها بالتوجه الى القبلة الثانية وهذا التوجه هو الصراط المستقيم والاشارة
بهذا الوجه بانواعه انما اختار المحققين لانه لا يخفى عن المتكلمين ان حيث كانت محمدا
الى جعل الكاف تتقوى مع صحة بقائه على أصل وضعه وان ارتباط الآيات بما قبلها يثبت
على ما اختاره المحققين لا على ما اختار المحققين **ول** اي خيرا راجع خيرا وهو ضد الشر وفي الصحاح
الخير بخلاف الاشارة والخيال والاسم من الاختيار يعني انه قد يكون جمع خيرا الذي هو جعل
التفصيل وقد يكون اسما من المصدر ولما كان الوسط في الاصل انما كان مكانا من بين
الوجهين من جميع جوانب الدور في نقطة من الدائرة ومن الطرفين مستطيل
الجزان من عموده بخلاف الوسط بالسكون فانه اسم بهم لداخل الدائرة او الدار مثل الوسط
في الآية وقع صفة لامة فلم يكن مستطيل في اصل معناه لا يجرم فسهه بما يصح ان يوصف به فقال
اي خيرا لانه ما جعل هذه الامة خيرا في قوله كنتم خيرة انما جرت للناس ثم قال وعدولا
لما روي الترمذي عن سعيد بن جبير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في هذه الآية بقوله عدلا
وقال هذا حديث صحيح وقول زهير بن وهب وسقط يرضى لانام حكمته وانزلت احدي
بمحض الظاهر ان الوسط منه بمعنى العدل **ول** من كين بالعلم والكل اي مطهر من النسب
الجهل والعصيان بالتحكي بالفصائل العلمية والعملية فان لفظ الوسط لما كان مستقارا
للمحصل المحمودة تشبيها لها بالوسط الحقيقي الذي هو المكان المذكور في حيث وقوعها
طرفيها وتوسطها كوقوع ذلك المكان بين الجوانب ثم طوى من نصفها بمحصل المحمودة
في زاوية في الدرجه الثانية على طرفي تسمية المحل باسم الخيال ولا يكون المحل متصفا بالخص
الحميدة الا بكونه متعلقا بالاعمال الصالحة ولا يكون متعلقا بها الا بكونه متصفا بالفضائل
العلمية ولا شك ان من كان حزكي بالعلم والعمل جامع بينهما يكون مختارا وعدلا فذلك
فسي الوسط في الآية بالخيال والعدل والى ههنا المراد بالعمل بالعلم والى ههنا المراد بالعمل
الاخلاق القلبية لانها من جملة افعال الحميدة وتمثيلها بالوجود والشجاعة فانه كما اورد
تركيب الانسان مشتملا على ثلث قوى احد بها مبداء وادراك الحقائق والثانية مبداء
جذب المنافع والثالثة مبداء الاقدام على الاموال العظام والشوق الى الترفيع على الانام
ويسمى الاولى بالقوى النطقية والثانية من اعتدالها الحكمة والثالثة بالقوى الشهوية
من اعتدالها العفة والثالثة بالقوى الغضبية ويجوز من اعتدالها الشجاعة وهذه الاخلاق
الثلاثة هي الحكمة والعفة والشجاعة هي اعمها الفضائل وما سواها متفرع عليها وكل واحد
منها كصفة متوسطة بين طرفيها وتوسطها كما في قوله تعالى انما الحكمة هي معرفة الحقائق

على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية واخرها البرهنة وهي استعمال الفكر في ما ينبغي ان يكون
وتوسطها الغناء وهي تعطى القوة الفكرية بالحكمة والاشارة هي اعتبار الحق سبحانه
الناطقة في الامور يكون اقداما على سب الروية والحكمة واخرها الشهادة التي لا تقوم
على الا ينبغي وتوسطها هي اي كذا في غير موضعها والاشارة هي اعتبار الحق سبحانه
يكون بسبب المتفرع عنها على مقتضى الحكمة واخرها الغناء اي لانها في استيعاب اللغات
المنهية وتوسطها المحمودة اي السكون جربط اللغات لخصه شرعا وعقلانا لا وساطة
فضائل والاطراف رذائل واذا اختيرت الفضائل لثقت حصلت حالتها بهتة في اللغات
وهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة ثم انما على جعل هذه الامة وسطا يعني
الحكمة كقولك تكونوا شهداء على الناس فدل ذلك على انه لا يشهد الا العدل والاشارة
ينفذ قول الغم الا ان يكون عدلا مستدل القوي مهذب الظاهر والباطن ثم عطف قوله
وكون الرسول عليكم شهيدا اي تتحققوا بذلك لان تشهدوا على الناس ولان كون الرسول
مركبا لكم شانه بعد التكميل كسائر الاسماء التي وصفت بها فان الاسماء اذا وصفت
صفة لم يثبت لا يثبت بها علاقة التانيث ولا الجمع ولا التثني اذا وصفت بها التثني او الجمع
بل يستوي الجمع فيها والوسط لما كان في الاصل اسما ثم وصفت بالامة وهي ثبوت لفظ
وجمع معنى روي فيه اصل اسميته فسوي فيه الامور المذكورة واما اذا عرضت الوصفية على
الاسم وخرج عن عدو الاسماء في حقيقة التارة رعاية الجانب الوصفية فان الصفا بجمعها
التا كقولك علم وانظر النتيجة والاعطاء بلغة بل العيس فانه وم كان يكلم
كل طائفة بمنتهى والتج في الاصل اسم لما بين الكمال الى الظاهر ثم غلب عليه الوصفية واستعمل
فيما يكون متوسطا بين الجوار والرذالة وقيل خرج كل شيء وسطا حسب الاوصاف التي
اعطوا الوسط في الصدقة لامن خيرا كمال ولا من رذالة والحقت ناول التانيث والتج
لان نقله عن الاسمة الى الوصفية ودراسة لحي الوصفية العارضة **ول** واستدل
على ان الاجماع حجة قال المحقق اصوله يسمى المنهاج الاجماع حجة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا فانه ما عدل هذه الامة والعدل ما في ارتكاب المحرمات بحسب معتقدهم
قولا وفلا كبيرة وصغيرة فان جميع ذلك ذنب ومن عدله لانه كما يجب ان يكون
معتبرا عن جميع الذنوب سواء كان تبرك الواجب او اتيان المحرم لان خصلته ما
صادق لا محالة والخير الصادق لصحة حصول الخير عنه واذا ثبت عصمته عن المحرمات
بأسرها وجب ان لا يفتقر على باطل والا لانت عدتهم اي لا تفتقر وانتقضت

فان الشك في كل شيء كان يقال ثلث الالهة فانتم اذ كنتم فاشركتم وورد هذا الكلام
بان عدالة الجميع انما تقتضي عصمتهم اذ تلك العصمة والكلام وهي لا تأتي ان يكون فيها
انفقوا عليه باطل بناء على خطيئهم في الاجتهاد فان الخطأ في الاجتهاد ليس بصيبان لان الكفاية
ولان الصغار من المجتهد باجور وان اخطأ وورد ايضا بان كيف تكلم بعبادة جميع الالهة
مع القطع بعدم عدالة كل واحد منهم فلا بد ان يكون المراد بالالهة الممجولة وسطا لبعض الالهة
وهو الالهة المصغرة وعدالة بعضهم كيف تستلزم ان كون اجماع جميعهم حجة واعني بان
قوله جلدكم خطاب لمجموعهم وعدالة مجموعهم لا تستلزم عدالة كل واحد منهم وحده بل كفايتها
عدالة بعض منهم فانه اذا وجد فيها بينة من كون وسطا عدلا وكذا لانكم باعيتهم على ذلك
اجماع جاعتهم اي شتمكم في الاعتقاد وفي القول وفي الفعل والاعتقاد او الشك او الشك
بعضهم في القول والفعل الذي عليه فقد علم دخول العدد والمصوبين في جمعهم وان اجماع
عليه حتى مطابق الواقع وقيل عليه اي صحت سمعنا انه تعالى عدلهم لكنه تعالى من ان تصانم بذلك
انما يكون كونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تحقق في الآخرة فاللازم
منه ان تحقق عدالتهم في الآخرة لان عدالة الشهود انما تقبل وقت او الشهادة لا وقت
تحكمها ولا نزاع في ان كل الالهة وكل واحد من حادها تصير مصورة في الآخرة ولا يميز
كونها كذلك في الدنيا حتى كون اجماعهم في الدنيا حجة واعني بان آية نزلت بيان كفاية
هذه الالهة على سائر الامم لان الكلي يصير عدلا في الآخرة فوجب ان يكون المراد عدالتهم
الدنيا فيكون اجماعهم في الدنيا حجة فانهم لما كانوا عدولا والعدول حقيقة لهم في الشهادة
وقبولها كان اهل كل عصر شاهدا على من بعده فقول الصهاية حجة وشاهد على الذين
وقول النبيين على من بعدهم واكد اني قيام الساعة فان من اولها وكذلك جلدكم
الالهة وسطا خطاب لجميع الالهة من اولها وآخرة من كان منهم موجودا وقت نزول
هذه الآية ومن جاء بعدهم في يوم القيمة كما ان قوله تعالى عليكم القصاص وكنتم عليكم اصحاب
يتناول الكلي ولا يحسن وجود من وقت النزول وكذلك سائر تكليف الله تعالى واودعه
وزواجه خطاب لجميع الالهة في قيام الساعة والحكم بعبادة الجميع واستحقاقهم لاداء
الشهادة وقبولها لا تستلزم عدالة اهل كل عصر حتى كون اجماعهم حجة وشاهد على
بعدهم واجبيته بان ما جعلهم شهداء على الناس فلا عذر اول الالهة وآخرة ما
بمجموعها وحصلوا شهداء على غيرهم لزالمت الغايدة لانه لا يثبت شهادتهم عليه في قيام
الساعة فعلم ان المراد بالالهة الوسط اهل كل عصر وكوز تسمية اهل العصر الواحد

بالالهة لان الالهة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولا شك
قوله تعالى انه وسطا تكلمه فثبت ان اهل كل عصر **اول** اي سيدوا بان اهل كل عصر
الشهادة عبا عن الاخبار والصلح عن علم ويقين بالشئ المنجزه وكانت الشهادة لاله
فيها من مشهوره وحج مشهور عليه بين ان المراد بان من المشهور عليهم في هذه الآية جميعهم
ارسال الرسل وتبليغ الرساله بقولهم ما جاءنا من بشير ولا نذير حينئذ بان قيل لهم ان اهل كل عصر
نذير سواء كانت الجماعة اشكرون مسافرين شهداء او كانوا قلوبهم او بعدهم **اول** روي
بيان وتوضيح لقوله فتشهدون بذلك على ما صرحكم وعلى الذين قبلكم وبعدهم فاذا انكر
الامر تبليغ الرسل وكذبهم الرسل وقرآنا قد اتينا ونصحتهم بطالسة في البيئته على انهم
بخطا وهو اعلم فيؤذي بهذه الالهة فيشهدون لا بنيا وعلما منهم الذين كذبواهم بالتبليغ والاذنار
لعلهم ما نصب لهم من الحج العقلة وانزل اليهم من الكتاب الذي وصفه الله تعالى بقوله يا ايها الذين
في الكتاب من شئوا فادعوا ربهم والكتاب عليهم الكتاب تبينا لكل شئ انما على علم عادل لا يظلم
بان ياقب من لم يصدره اي لفه والصفى وجواروف لا يجل بيان ما يستعد العباد
وما يشقهم وما لهم وما عليهم في كل باب بل شانه مخلصين رحمة غضبه ان يوضح السبل
وبرسل الرسل وشان الرسل التبليغ والاذنار ومن انكر ذلك فهو مات مغتر عليه قد
اعترض ما جاءه من الهدى وآثر بين الدنيا وما فيها من الشكوت المؤدية الى تروى
ومن علم ذلك فقد شهد على من زمانه وعلى من قبله وعلى من بعده حتى على نفسه اي صحت
كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قرايين بالقسط شهداء وادعوا الى انفسكم والقسط
مراعاة العدل فيما بينه وبين الناس وما بينه وبين نفسه وفي من نفسه اي فظهر
بهذا التفسير ان هذه الشهادة تكون في الآخرة وان شهدوا لهم بهم الانبياء وشهدوا
عليهم هم الامم المكذوبون **اول** اقامة الحجج على المنكرين يعني ان يصرحوا بمطالبة البيئته
ان يستفيد من الشهادة واعلم بذلك التبليغ لان علمه محيط بجميع المصوبات وليس شئ من عوونه واستغفا
من غيره الا انه تعالى لم يحج عليهم بعلمه بذلك بل طلب البيئته ممن عليه الزام المنكرين اقامته
لحجة عليهم فان شهادته العدول حجة ملزمة الخصم ومثبتة لا دعوى وهذه الالهة بالنسبة
الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فذلك يقبل له شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل
شهادته سائر الامم عليهم انهم والعدالتهم وكشف لفضيلتهم فظهر ان الآية نزل على ان شهادته
المسلمين مقبولة على الكفرة وان شهادته الكفرة على المسلمين مردودة لانه لقب شهادته
الكفرة على المسلمين بان الانبياء وبلغوا رسالتهم ثم قبلت شهادته الكفرة بانهم لم يسمتعوا

٤٩١

وما جاءهم من بشير ولا نذير لتأخرت الشهادة وتأن فتزول منقطة شهادة المسلمين عليهم
بأنه فاع ملك الشهادة بشهادة الآية نطقت بأنه ساجد جليل شهدا على الكفرة في حق
التبليغ فدل ذلك على أن شهادة النبي لا تقبل عليهم وإن شهاده وتبليغها لا تقبل فانه
من على هذه الآية لا يقبل شهاده النبي على الامم الكفرة من وثانها بجعلهم مشهودا بهم بالزكية
والشهادة على من هذا الرسول العظيم صلى الله عليه وسلم **ول** وهذه الشهادة وإن
كانت لهم يعني أن الشهادة إذا حضر بشهادة عدوت الشهادة بلفظ على وإذا نفع بها تروى
بالام فيقال شهد له والرسول عليه السلام كما زكى امته وعدلهم بشهادة وقد اتفقوا بها
أن يقال ويكون الرسول كمن شهدا بخلاف شهادة الآية على الناس من شهاده عليهم
استغنى وبها ففهم على فيها وأفضة في موضعها فلا يحتاج إلى التأويل بخلاف قوله عليهم شهادة
فانه يحتاج إلى التأويل وتأويله على فيه ليست صحة الشهادة كما في قولهم شهد على النبي
هي مبنية على تعيين الشهيد معنى الرقيب بالمطلع فعدي تديته والوجه في اعتبار القضاة
على ان التعديل والزكية إنما يكون عن حيرة ومراقبة حال الشاهد فادنا منه الرشد
والصلاح عدله وزكاه وانتهى عليه والايستغنى قال حجة الاسلام الغزالي الرقيب الوفي
فمن راعى الشئ حتى لم يغفل عنه ولا حظه ملاحظة لازمة واية حيث لو عرفه لم يفر عنه كما
أقدم عليه سمي رقيباً ولهمين كل مشرف على كنه الامر مستول عليه حافظ له والاشارة
يرجع إلى العلم والاستبصار يرجع إلى حال العذر والحفظ يرجع إلى الفصل والجامع بين العلمين
ول وقد تمت الصفة جواب عما يقال لم قدمت صحة الشهادة مع ان حمل ان يؤمن
عالمه كما في قوله شهدا على ان س واجاب عنه بانها قدمت للدلالة على اختصاصهم
الرسول شهيداً عليهم وليس المراد باختصاص هذه الآية بشهادة الرسول عليه السلام
انه عليه السلام لا يشهد في حق غيرهم اصلا ضرورة انه عليه السلام لا يشهد في حق غيرهم اصلا
ضروري انه عم يشهد على الامم الكفرة بتكذيبهم ويشهد لانبياهم بالتبليغ لقوله
فكفوا إذا جئت من كل امة بشهيد وجئت بك على بولاء وشهيداً بل المراد اختصاصهم
على سبيل الزكية والسعديل وهو لا ينافي في شهاده وانه عم لا ينافي بالتبليغ وعلى منكريه
بالتكذيب **ول** أي لجهة يريد ان القبول منقول دل لجدنا وثانها في منقول جدي فخذ
والتي صفة لذلك المذوق الذي هو لجهة وكسيت بصفة لقبه لان حذف حرف
باب علمت من غير ان يقوم مقامه شئ بل قد لان المنقولين معا كما سم واحد ومضونها هو
المنقول حقيقة فاذا علمت زيد اقايا فكذلك قلت علمت قيام زيد فحذف احدهما

بمنزلة

بمنزلة حذف بعض الآية الواحدة ولا يبعد اليه من غير ضروري ولا ضرورة في الآية
ان يجعل المنقول مع صفة منقولة لانبيا جعل تقديمه موصوف حذف واقدم رسول فخاه
مع صفة المعنى كما ذكره من انه عليه السلام كما في قوله يا ايها النبي انك انما رسول الله
كما جاء بالصلوة التي صخرة بيت المقدس التي تصعد الى السماء ثم اعيد الى ما كانت
عليه ولا يقبل له من قبله وما جعلنا القبلة الآية ان الحكمة في جعل الكعبة هي محتاج
الناس فالمراد بالجعل المنزلة بالجعل الناسخ والمعنى ما روي انك انما كنت عليه على
استقباله والتوجه اليه الا انما كان من قبله **ول** والصخرة عطف على الكعبة لروى
ان القبلة التي كان عليه السلام توجه اليها وهو الكعبة هي بيت المقدس لانه عم كان يجعل
من نفسه وبين بيت المقدس حتى كان يقصد ان توجه اليها مما فان المدينة وقعت
من مكة وبين بيت المقدس **ول** فانه قدس فانه كان بركة وتوجه الى بيت المقدس
تيسر ان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس وانما بعد ما جاء الى المدينة فم يتيسر
ذلك لانه اذا توجه فيها الى بيت المقدس فبالضرورة يتبع مكة وراه ومع ذلك صلى اليه
بعد ما قدم المدينة سبعة اشهر وقيل سبعة اشهر ثم تحول اليها وجهه شطر المسجد الحرام لان
الكعبة كانت معظمة جدا وان بنيت وكانت قبلة ابراهيم ومخرا العرب واسلامهم
فالمراد بقوله كنت عليها على هذا الوجه هو بيت المقدس بالقبلة ما كانت قبلة فيما مضى
الجعل النسخ ويكون المقصود من الآية بيان الحكمة في جعل بيت المقدس قبلة والمعنى
انك الآن على ما ينبغي ان تكون عليه لان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وانما امرناك
قبل وقتك هذا بالتوجه الى بيت المقدس لمصلحة عارضة وهي ان تتخون الناس وتنتظر
من يتبع الرسول منهم ومن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله فظهر ان المراد بقبلة
والمعنى ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة كذا على الوجه الثاني ويشهد له قوله بعد ذلك وعلى
الاول معناه ان فانه معطوف بحسب المعنى على قوله والمعنى ان قبلة قبيل وعلى الثاني معناه
كذا وعلى الاول كذا وتحصول المعنى على الثاني وما جعلنا قبلة الصخرة التي استقبلت
اليها شعورا الا لتختن اهل مكة ومن اتخذ وحذوهم من العرب وتعلم من يتبعك
الصلوة اليها أي في الصخرة فمن يريد عن دينك انما لقبه بانه ابراهيم وسجود
ومن بعدهما من الذين يتوجهون في صلواتهم الى الكعبة فكان العرب كانت
فريقين في استقبالهم الى بيت المقدس حين ما كانوا يصلون مع النبي عليه السلام
بلكة منهم من كان مقصوده حرم واتباع الرسول عليه السلام ايماناً وتوجه منهم من كان

٢٩٢

اتباعه في التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه متصفاً لا يتبع هواه وهو التوجه الى الكعبة
ووجه التوجه الى بيت المقدس من ان كان يصلي في مكة متوجهاً الى الصخرة بان يحل الكعبة بغيره
وبينها والفرق بينهما ان التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه متصفاً لا يتبع هواه من
التوجه الى الكعبة لان حيث كونه متصفاً بان لا يتبع هواه من عند نفسه فان متصفاً له تعالى
بان اركانه الناس بالتوجه الى الصخرة وان استلزام ذلك استبعاد الكعبة ليتبين
من يتبع الحق عن متبع الهوى وهذا على تقدير ان المراد بان من المتصفين اهل مكة واشباههم
من بالقول بقوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الهوى الهاديين الذين يتبعون الهوى
قبلة انبيائهم كون المعنى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الهوى الهاديين الذين يتبعون الهوى
المقدس الى الكعبة وتقريره وما جعلناك قبلك بيت المقدس الا لنعلم بغيرك
عنها الى الكعبة من يتبعك في اركان القبلة بان يترك التوجه الى بيت المقدس وتوجه
الى الكعبة ممن لا يتبعك في ذلك من اهل المدينة ومن كذب وحذوهم فكانتم كما نوا ايضا
فريقين في ما بعثه الله السلام في التوجه الى الصخرة فمنهم من تبعه لما وافق هواه ومنهم من
تبعه لما علم انه الحق من عند الله فان متصفاً له تعالى بان امرهم بالتوجه الى الكعبة ليتبين
من يتبع الرسول من مخالفة ويرجع مقتضى فان الانقلاب لا يضر في حال قلبه فانقلب
اي صفة فانصرف والعقب يؤخر التقدم والانقلاب الحقيق مستعار لا يتبادر والرجوع
عن الدين الحق الى الباطل فان من لم يترك كونه على غاية الجليل يعني ان قولنا
ما جعلناك اذا لا تعلم كذا ايوبهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلاً قبل الجليل فبان
جعله ليحصل له ذلك العلم وهذا المعنى ان كونه على ما بالاشياء مسبوقة بالجليل واما
محدث الجليل كما شأنه عن ذلك علواً كبيراً فانه كما يعلم في الازل الى الابد ما بين
الاشياء وحققا ليقا كذا يعلم جميع الجزئيات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل قبل
حدوثها ودخولها في الوجود كما قال بن الحزم رئيس الافاضة انه تعالى كان
في الازل علماً بجميع الاشياء وما هيها فقط واما حدوث تلك الامهات ودخولها
في الوجود فهو كما لا يعلمها الا عند وقوعها واستدل عليه مثل قوله تعالى ولنبين لكم
نعم ايجاهد من منكم والصابرين وقوله فقولا له قولاً لينا لعله يذكركم خشياً فان كمال
الترجي وقوله وليعلم له الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء وقوله احسبتم ان تؤخروا
يعلم له الذين اهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله لان خففنا عنكم وعلم ان منكم
ضعفاً واخصوا جاب عن هذه الشبهة بوجه ثلثة توير الوجود الاول ان العلم المتفكر في

292
الجليل والاشياء ونحوها هو العلم المتفكر في مساطح الجواهر وسنن الخواص والعلوم المتعددة
المكلف والخاصة بالاطاعة والكسبان بالفعل وهذا العلم غير حاصل في الازل بان المكلف
قد وجد وعصى واطاع مع انه غير موجود في الازل فضلاً عن ان يتصف بما يستحق الثواب
والعقاب لكن نخصه بالعلم لان العلم بالمكلف على غير الحال التي هو عليها في الواقع هو غير
مطابق للواقع فان من يعلم السكون حال سكونه متحركاً ويعلم المتحرك حال سكونه ساكناً
فهو جاهل بحاله غير عالم بل هو ساكن لا يعلم مصنوعه في الازل الا بانها سيوجد ويتصف
كل واحد منهما بما قدر له وهذا العلم لا يتعلق بالجزء ضرورة ان مجازة المكلف لا يكون
الا بعد وجوده بل بعد صدور الطاعة والعصيان عنهما اذ ما موجودا وصدور عنه
ما قدر له من الافعال في تعلق علمه بما هو حيث ان يتصف بالحق الثواب والعقاب والجزء
بهذا العلم والحوادث في الحقيقة انما يتعلق العلم الازل بالنفس العلم فانه يعلم مصنوعه
ازلا وابد اعلم ما هي عليه وكما احتمال تعلق التفسير على ذاته كما احتمال ان يتطرق ذلك
ايضا على شئ من صفاته كما قال ابو الحسن البصري من المسموعة من انه علمه كما يتغير عند
تغير العلم لان العلم يكون العالم غير موجود وانه سيوجد لو تعلق حال وجود العالم بالحق
جهلاً واللازم باطل فم يتبين ذلك العلم حال وجود العالم فيميز التغير وقال كل سنة لا
ييزم تغير العلم عند تغير المعلوم لان وجود العالم متغير التعلق لا العلم نفسه فانه قيل وجوده
تعلق العلم به بانه سيوجد وعند وجوده تغير هذا التعلق وحدث التعلق آفة وحدث
التعلق لا يستلزم حدوث علمه كما ونظيره الاخبار بقوله تعالى لقد خلقنا السجود لحوام فلما
دخروا انقلب ذلك تغير التي من غير ان يتغير الجزء الاول وتوير الوجه الثاني ان المراد
بالعلم المتفكر على تحويل الصلوة ونحوه هو علم الرسول عليه السلام والمومنين كونه تعالى عند
ذلك العلم في نفسه سنناً ايجاهد زياراً لا يشترط بين الوجود من انهم ليسوا من نفس بعض خواصهم
واولياهم الى انفسهم يتبينها على كرامتهم ويزيد قوتهم واختصاصهم كما يقول الملك
فحقا البهية والقلبية ويريد فيها اولياؤه ومنه قوله فتح عرصة سواد العراق لتوير
الوجه الثالث انه ليس من قبيل التجوز في الاستدلال هو من قبيل التجوز في المنع والى طريق
اطلاق التسمي على السبب فان العلم سبب للتغير فيقبل لتعلم ان ثبت علمه لا يتابع ويريد
لتميزه عن المتزول ان كص والاراد تميز كل واحدة من الطائفتين عن الاخرى
في الوجود المعيني من حيث ان احدهما ثابتة على الاتباع والاخرى منقلبة على عقبيه
فان تميزها من الحيثية المذكورة انما يكون بعد وجود التحويل وان كان تميزها بحسب ذاتها

حاصل قبل التحول فلاحاجة لان يجعل ذلك التميز غاية التحول كذا ميمرنا في علم الله تعالى واما ميمرنا
في علم الخلق فنوران كان حاصله بعد التحول لانه غير مسبب عن علم الله تعالى فلا حاجة لان
يعبر بعلم الله تعالى عن التميز في علم الخلق وفي قوله تعالى في قوله ان الله تعالى بما تعملون بصير
الوجود واليعني فهو حاصل قبل التحول وفي الوجود العنق في صل في علم الله تعالى بل عينه وغير مسبب
عن علم الله تعالى في علم الخلق فكيف يعبر بعلم الله تعالى عن التميز في علم الخلق اجيب بان
المراد الاول ولا حياء في انه لا يكون الابد الوجود وذكر في مواضع اخرى وجهه رابعا وهو
التشبيها في فعل ذلك فعل من يريد ان يعلم **العلم** والاعلم اما بمعنى المعرفة كما في قوله تعالى
ولقد علمتم الذين اعتمدوا عليكم في السبت اي عرفتم فلاحتج الى مفعول ثان فان لم يذكر
للعلم على الزاوية الا مفعول واحد وهو من الموصولة ظهر انه بمعنى المعرفة اي الالف الذي
يتبع الرسول او يعرف فان قيل كيف يكون العلم في الآية بمعنى المعرفة ولما لا يوصف بها
فانما لا يوصف بها اذا كانت بمعنى المشهور وهو الالف الذي لا يتبع الرسول بالعدم واما
اذا كانت بمعنى الالف الذي لا يتبع الرسول في مفعولين محو زان يوصف به **العلم** ممن
ينقلب حاله فاعل يتبع اي تميز **العلم** او علم اي وليس معنى المعرفة بل هو
العلم المتبع في مفعولين الالف علق عن الجمل فيها لفظ وان علم معنى حيث افاد ذكرها موعودين
فانه قد تفرغ في الخوان افعال المشك واليقين قول عن العمل اللفظي لام الابداء وحرف الاستفهام
و بالاسم المتضمن لمعنى الاستفهام نحو علمت لزيد قائم اي علمت قيامه وعلمت زيدا عندك
ام عمرو وعلمت من قام على ان يكون من استفهامية بمعنى علمت اي شخص حصوله القيام
وذلك لان لام الابداء والاستفهام تقتضيان صدر الكلام وضعا فتدور على قلبها فيها
او فيما بعد بها لغات مقتضاها مما جعل قبلها معلقا بها ابعا والمجوز دخلت عليها على الموضع
المعنية ورعاية لقلبها فاذا جعلت في الآية استفهامية امتنع كونها مفعولا لما قبلها لفظا
فتكون واقعة موقوع المبتداء ويتبع موقوع الخبر ومن يتبع في موضع الحال من فاعل يتبع على
معنى لتعلم اي فربق يتبع الرسول ميمرنا من المنقلبين ويكون مفعول نعم ح مضمون الجملة
وهو اتباع الالف المستقيم منه فان قيل تقدير متعلق الحاص من غير قرينه تدل عليه لا يكون
فما القرينة الدالة على ان المتعلق هو خصوص قولنا ميمرنا قلنا اقتضاء نحو الكلام لذلك انصت
عليه يصلح قرينة معينة له ولا يجوز ان يكون من استفهامية على قوله ليعلم على ابن المفعول
لان قوله من يتبع ح يكون جملة واقعة لا تقدم مقام او مفعول الثاني من من ينقلب يكون
من موصولة كما اذا كان العلم بمعنى المعرفة وكلمة ان كبرى الميمر وسكون النون تستعمل في الية

294
او وجه تسمية نون جنتي اركم ومخففه من التقيده نون كل نفس لا عليها ح و فاجدتها كيد
النسبة وكيفية حها وفائدة الاو في بيان ان جملة الاو في مستقره لثانته والوجه الثالث
ان يكون المحذو التي كما في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان تبع الاما يوحى الى
والنون زالتا ان مسكها اي يسكها ومخففه من التقيده يزمها الام في خبر نون بد
لا خوف وان كنت من قبله من الغافلين وان وجدنا اكثرهم لفا سبقه لكون عوضا محذوف
مهما والمخوف فيها وبين التي المحذوف الرابع كونها زائدة مع ما كرتك ما ان يقوم زيدا وما
ان رايت زيدا والتي في الآية مخففه من التقيده واسمها محذوف اي وان الجملة والمخوف
كانت كبيرة اي صعبة تقبيله واذا خفت للسكون بطل اتصالها بالاسم فينقلب عليها
وجاء اعلاها قليلا كما في قوله تعالى وان كلاما ليوفيهن والوفى لا يجوزون اعلاها
والآية حجة عليهم و الفرق الكافي بين الالف في الام في الام في الالف وبينها ميمرنا في الالف
في الالف ومخففه من التقيده وفي الالف جعلها ماقية وجعل الالف بمعنى الالف وعلى ان مخففه
بالاسم والى نظر الالف صلبها والنافه بالنسب اولى لان معنى التقيده راجع الى النفس وغيره من
الوفى من قالوا انها ماقية مطلقا دخلت في الاسم وفي النفس والاسم بمعنى الالف وقال بعضهم
كون الالف بمعنى الاخلاف الظاهر ولو كانت بمعنى الالف لكانت مع الالف في الالف
الازيد واللا يزم ما قالوا فربما يتخلف بعض الاشياء ببعض المراتح كما حصرها بالاشياء
بعد التقيده **العلم** والضمير لما دل عليه قوله وما جند القبلة والتقيده بمعنى ان الضمير ان يرجع الى سابق
مذكور لفظا ومعنى وحكما ونحو المحقة والردة مذكور معنى والتقيده مذكور لفظا والى اي منها
اعيد ضمير كانت ومعنى لان كل واحدة منها صعبة تقبيله على غير المهد من حكمه الحكم
فان القبلة ان سخر جعلها قبلة والتحول اليها شاقة على من يالف التوجه الى القبلة فمخففه
فان الالف ان الوفاء لما يتخذه فيفضل عليه الانتقال منه الالف من نعم الله تعالى عليه وعرفه
انه تعالى بالامر عبارة الالف باليقضية حكمه كاهل قبلة الذين كما اتاهم خبر فتح القبلة وكانوا
في الصدرة متولوا وجوبهم نحو القبلة لما حور بها مع كونها خلاف ما توردوه **العلم** فكذلك
كان زائدة والاصل وان هي كبيرة كقولك ان زيد ينطق فزيد لفظ كان وكان
الزائدة لا تعلق في شئ من اجزائه فمخففه من الضمير على الرفع بالابداء فالظاهر ان
يجوز على انفصاله فلا وجه لاتصاله واستنكاه الالف من جهة المعنى لما كان في موضع الاسم
كان جعل متصلا مستك تشبيها له باسم كان وان كان مبتدأ في الحقيقة **العلم** يهدي
الى حكم الاحكام اي ارشدهم وعرفهم ان ما كلفه الله عباده متضمن لحكمة ومصلحة لا محالة

وان لم يمتدوا في خصوصية تلك الكلمة بعينها فتبينوا ذلك ان السعيد الغافير من اطاع ربه
وان الشقي الخاسر من عاند وفتح ابوابه ولما بين ان متعلق الهداية ما هو اورد قوله
انما يتبين على الايمان والاتباع عطف بيان للذين هدى الله لاتباعه الى ان اراد
بالذين هدى الله لاتباعه بقوله تعالى من يتبع الرسول وظاهر ان المراد من يتبع الرسول
هو من ثبت على الايمان والاتباع بقية ذكره في مقابلة من ينقلب على عقبيه ولا يتبع مقابلة
الا باعتبار رقيه الثبات لان المنقلب مستبعد في الجملة غير مقابلة له ثم انه قد لا يكون ان يتبين
على الايمان والاتباع بانهم الذين هدى الله رضى عنهم وتثبيتا لهم على ما كانوا عليه
زاوهم في التثبيت والتعريب بيان انهم ثابتون على الثبات والاتباع وان ذلك
غير صريح عنهم فقال وما كان لسه ليضيق بايمانكم اي ثباتكم على التصديق بفتح جاء به النعمي
من عند الله كما هو غير ان يرتادوا في شئ من ذلك اوله واصلوكم ايها اهل بيت الله
واريد الصلوة مجازا على طريق التمسك على السبب فان الايمان سبب كون الصلوة
عبادة معتبرة شرعا اذ لا صلوة للعبادات سوى الايمان بدون الايمان وتسمية الشئ
باسم سببه شايخ في كلام البلاغ وفي هذا الخبر انما يشيخ لا يصح شيئا مما
عمله امتثال لارسله كما وقصد الطاعة بل يشبههم عليه ثوابا جبارا وان طراد عليه الفسخ
بعد العمل به فان الصلوة الواقعة عن ايمان او لم تكن صالحة بغير منه ان كل عمل واقع
لا يصح وفي هذا الوجه سند الايمان الى الاحياء والموثوقين والمراد من ثبات نعم ايمانها
كان كسه ليضيق ايمان من مات وهو يصيب الى القبلة المشوخته لان الاموات داخلون
معهم في الملة فكلهم واحد ولم يرخص لهم من القبولين لان الاول كحصى لا يخصص والثاني
تجوز من غير تقدير الحقيقة مع ان ارادى في سبب نزول الآية من ان الذين صلوا الى
بيت المقدس ثم ما تواقيل تحول القبلة الى الكعبة فخرجوا من ان صاعدت صلواتهم
صلواتهم الى بيت المقدس فلو ارسل الله صلواتهم عن ذلك فزالت هذه الآية بعبد
عن العقل لان الذي هم شايخ الذين ما تواقيل تحول مسكون برفون ان ارسله فقلنا
واو رسوله عليه السلام واجب الامتثال وكيف تخلف بيان السلام ان يصح صلوات قوم
اودوا امتثال لارسله كما وقصد الطاعة فان من مات على طاعة ربه فاعلاما حيا
وتاركا ما نعني كيف يظن في حقه انه قد صاع عليه حتى يسأل عن ذلك غاية الامر
انه قد نسخ التوجه الى القبلة الاول وذلك لا ينافي الايمان بما ارسله كما عبادوه وكلفهم
تكليف صحيحا متضمنة لكلمة ومصحة فان نسخ الاحكام وتبديلها ليس مستنيا على البدء واللفظ

واللفظ بل هو بيان انها اولها على الصفة والاستقامة وتكليف تكليفان كما لا دلالة العفة
والاشتمال على الحكمة المصلحة فلما ان القايم بالحكم الثاني والمصدق بوجوب الايمان ربه متمسك بالدين
مستحق اعتقاده وعلوه فذلك القايم بالحكم المنسوخ قبل نسخه والمصدق بحقيقته ووجوب الايمان
به ومن هذا حاله لا يصح اجراءه فظن صياح اجراءه لا يلزم بالمؤمن فضلا عن الصحابة الكرام
رضوا الله عن اهل بيته جميعا فذلك قيل لو كان ثمة ثواب عن صلوة هو ولا وفوته اليهود والنصارى
لا يجوزون النسخ الا مع البداء واللفظ فيصدقون بطلان النسخ في الاحكام الشرعية
فبت في لهم بناء على زعمهم الفاسد ان يقولوا ان صلوة هو ولا وصاعدت على رايكم يجوز النسخ
الذي هو من باب البداء واللفظ فيكون الآية ردا عليهم وتذكير للمسلمين جواب عن شبهتهم
بان النسخ ليس من باب البداء ليضيق صلواتهم بل من باب تبدل المصلحة وتجدد الاحكام وازار
من ان نسخ الحكم لا يبطل حقيقته بل هو بيان انها اولها المصلحة الرابعة التي تتر
مع بقاء حقيقته وشرعه في ذلك الوقت لقيام تلك المصلحة قبل ذلك ان يكون الآية في قوم
الكفرة اذ هو رسول الله صلواتهم وانطوا في كدهم ومما داته ثم ارادوا الاسلام وظنوا ان
ما كان منهم من العصيان والتكبر يمنع قبول الاسلام فانزل الله تعالى وما كان ليشيخ
ايما كنتم بما كان منكم في حال الكفر الا ترى ان آية الآية يدل عليه وهو قوله ان الله بانك
لرؤف رحيم خبير رحيم بانجا وزعمنا بان من ذنبه وهو مرض تعجيل النسخ في السنين
لان رافته بالناس واصاعة ما كان منهم من العبدات التي افضلها الايمان متاثيرا
وحتى احد امتساقين مستلزم لانتفاء الآفة ولان المصلحة متعلقة بخبر كان المحذوف تقدرا
ومعناه وما كان مراد ان يبطل صلواتكم وصالواتهم التي هي بيت المقدس كما في تفسير
الكواشي ونفسه ايضا الافة بمعنى الرحمة الا انها اشد من الرحمة فذلك جمع بينهما من علم
اراد رحمة ابايهم في الخلق والرزق والرحمة ومن خص اراد رحمة المؤمنين خاصة تعالى
وفي تفسير الرؤف كقول ومعناه المبالغ في الرحمة فالرحيم اعم والرؤف ابلغ ولذا جمع
بينها لاثبات المعنيين جميعا وابداء بالمعنى وختم بالاعم انتهى فالرحيم اعم يعني لما كانت
الرؤف ابلغ كان مدلولها الرحمة الكاملة باللفظ بخلاف الرحيم فان مدلولها مطلق الرحمة
الا انه لو كان صفة شبهة دل على الدوام والثبات دون التجدد والحدوث كما في
وايم الرحمة ومعنى الرحيم من وجدته الرحمة فذكر الرحيم لا يعني عن ذكر الرؤف ولذا
انكسر فتح بينهما الا ان هذا التوجيه لخصي ان يكون العموم بمعنى الاطلاق وليس كذلك
فان العموم بمعنى التناول والاشتمال لجميع الاحوال الاطلاق خلاف التقييد واخذ لما هيته

من حيث هي وتوضيح المقام يستدعي ان يحرك تحت اولا فارجحة في اللغة رقة القلب
والانطاف الذي يعنى التفضل والاسان والرحمة بهذا المعنى لا يتصور في حق من
فالتى يوصف بها ساغنا هي رجة بمعنى التفضل والاسان فلهذا قيل ان سماء
التي يتبني عن الانفالات النفسه انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي في فعل دون
الاسان والى التي هي انفعالات تقوم الرحيم بهذا المعنى عمومها بالمرئيين والكفار وعدم
اختصاصه باحد المؤمنين فان خلق والاياء والترزق وسلامة القوي والاعضاء
وتهيئة ما يتوقف عليه المعاش انتظام الاحوال لا يختصن احد المؤمنين بل لهما من قال
معنى قوله ان له بالناس كدوف رحيم انه على منفضل لجميع الناس تفضلا عاما
فقد حمل تعريف الناس على الاستزاق كما قال المحقق في تفسير قوله يا ايها الناس اتقوا
ربكم الذي خلقكم الآية المجموع واسماؤها المحلاة بالاسلام عموم حيث لا عهد وحمل الرحمة
والتفضل بما لا يخص باحد المؤمنين كالخلق والترزق واصلاح الاحوال ومن قال معناه
انه على منفضل بالمرئيين بما يخصهم من التفضل الديني والاغوي كالمداية لديه
ولذا ركزته فقد حمل تعريف الناس على العهد الحارجي فان الكلام مع المرئيين حيث
تيسر لقوله وما كان له ليضيق ايمانكم فلا بد ان يبراد بالرحمة التفضل المختص بهم قال
الامام حجة الاسلام الغزالي هو ذوالرافة والرافة شدة الرحمة فالرؤف بمعنى الرحيم
مع ابعادته منه فرد ان يقال لما كان ابلغ كان القياس ان يؤخر عن الرحيم ليكون
ترقياس الاذني الى الاعلى ولا يكون ذكرا الاذني بعده مستدركا فاجاب عنه المحقق بقوله
لعله قدم على الفواصل ونظيره في كون تقدم الابعاد لرعاية الفواصل قوله تعالى
وان له لخصو عفورا فان العفو لا ينافي عن محاسنات ابلغ من العفو الذي يتبني عن ستر
والمعراج من الستر رجا نرى بربوان لفظ قد في معناه التفضل الا انه قد يتبني
للتكثير المجازة من المؤمنين في الضدية كما يفيدون ذلك في لفظ رب فانه للتفضل ثم انه قد
يستعمل في ضد اصل معناه وهو التكثير لما سببه التفضل ونظير الآية في كون قد للتكثير قول
الله قد اترك الذين مصفاة انما كان اثرا به محبت بنو صالح الذين الكفو
الذي ياتك في الشجاعة ويقابل في الحرب ومصفاة انما هي اى تركه في المعركة
قبلا اى مقتولا اصفى اصابعه لزوح ما فيها من الدم ومجت بنو صالح اى صبغت
بما هو صلوا وهو الموت الاسود يقال حج الرجل الماء والركيق من فيه اى رجم به قال
الشاعر مقام التمدح بالشجاعة والغلبة على الاقران ومقام التمدح قربته والى على ان قد

مستارة للتكثير ومعنى تقلب وجهك تحول وجهك الى السماء كذا نقل عن الطبري فيكون
في السماء مستقلا بقوله تقلب بتقدير في النظر الى السماء وكان الظاهر ان يقال تقلب
عينيك في النظر الى السماء الا ان تقلب الوجه لما كان ابلغ في انقضاء الرمي كان عليه
النظم ابلغ فذكر الامام القزويني ان العلماء قالوا بهذه الآية مستفدة في النزول على قوله
سيقول السفهاء من ان من وفي الكواشي ان قوله قد نرى مستقبل لفظا ماضيا
دما في ثاقف متقدم معني لانها راس القصة والمعنى شامدا دعنا ترو وجهك
وتصرف نظرك في السماء اى في جهنم وكلمة قد سواء دخلت على الماضي او المضارع لا بد
فيها من معنى التحقيق ثم انه قد ينضاف الى هذا المعنى في بعض المواضع مع الماضي التوقيب
من الحال مع التوقع اى يكون مصدره متوقفا من مخاطبة واقعا عن قرب كما تنزل لمن
يتوقع وكوب الابه قد ركب اى حصل عن قريب ما كنت توقعه وقد ينضاف اليه معنى التوقيب
فقط كما اذا قلت قد ركب زيد لمن لم يتوقع ركوبه واذا دخلت على المضارع المحرور
ناصب وجازم و عرف تنقبض ينضاف الى المحقق في الاغلب بالتنقبض نحو ان الكذب
قد يصدق اى المحققه يصدق منه الصدق وان كان قليلا وقد يستعمل للتحقق نحو وان
معنى التنقبض نحو قوله ما قد نرى تقلب وجهك ويستعمل ايضا للتكثير في موضع التمدح كما
ذكرنا في رجا قال سقا قد اجعل له المؤمنين وقال الشاعر قد اترك الذين مصفاة انما له
كذا في شرح الرضي **ر** وكان دم يقع في روعه ويتوقع من ربه بيان للسبب الذي
دعاه عليه السلام اى تقليب وجهه المنير الى جهة السماء وذكر له الابعاد سباب كل واحد
منها صحيح صريح ان يكون سببها وكوزان كون السبب هو مجموع اولامنا فاة بينها
وكون الكعبة قبلة ابراهيم عم واسين القبليتين بالنسبة الى اهل الاسلام ظاهر مما هو كونها
ادعى للعرب اى الايمان من حيث انها كانت سفرة لهم وامنا وجرارا ومطافا
فلذلك كان عام يبروانه على كورف وجهه اليها واحرا بحالها قبلة كان ذلك
سببا لسلام العرب والسبب الرابع لتوقفه عم ذلك مخالفة اليهود فانهم كانوا يتولون
انه مخالفا في ديننا ثم ابراهيم قبلة ولولا نحن لم يدراين يستقبل فعد ذلك كره
ان يتوجه الى قبلة حتى روى انه عليه السلام قال لغيري من عم وودت ان لسه سا
صرفني عن قبلة اليهود الى غير ما فقال لغيري من عليها السلام انما عبد مشك وانت كرم على
ربك فادع ربك وسلكه ثم ارتفع جبرئيل وجعل رسول الله صلعم يديم النظر الى السماء وجاه
ان ياتيه جبرئيل بالذي سأل ربه فأنزل له ما قد نرى تقلب وجهك الآية **ر**

والمشرك في وجهها يعني ان قوله في قوله فلنولينك فلنصارع من باب التبيين ثم انما مشرك
وفي الرجل السبع ولاية اي يملك منه ومن وليه ويا اي قربه ودامنه واوليته اياه ووليته
اي اوليته منه **ول** تحبها وتشرق ايها لما كان توصيف القبلة المحل ايها بقوله ترصنها
مشعرا بانها دم كان ساخطا للوجه الى بيت المقدس كما قاله غير راضح مع كونه دم مهورا
بالوجه اليه وهو غير متصور في حقه دم ولا في حق احد من المسلمين جعل الرضخ في زاوية
والاشفاق ثم انما رقبته لمقادير دينية الى ان تلك المحبة ناشئة من هوى النفس
والشهوة الطبيعية بل ما راى فيها احببه من المقاصد الدينية وانما اجابته فيما احبه
من حيث كون ما راى منه من المقاصد والكساح موافقا لمشيئة له كما وحكمة لا يخرج
سيله ومحبته اليه **ول** احرف وجهك اي جعل وجهك بحيث تنظر **ول** كالقسط
فان قطر الشيء بجانبه يقال طعنه فقطره تقطير اي القا على احد قطبيه وبها جانب الازد
بالوجه اليمين جهة البدن لان الواجب على المكلف ان يستقبل القبلة بمحبة بدنه لا بوجهه فقط
ولعل تخصيص الوجه بالذكر التنبيه على انه الاصل المتبوع في التوجه والاستقبال والمتبادر
من لفظ المسجد الحرام هو المسجد الكبير الذي فيه الكعبة قال الامام الرازي في الكبير ختموا
في ان المراد من المسجد الحرام اي شئ هو محلي في كائنة عن اسما من شئ انه قال
البيت قبله لاهل المسجد والمسيح قبله لاهل الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا
قول مالك وآخرون قالوا القبلة هي الكعبة ثم قال اخرج في الصحيحين عن عطاء بن ابي
عباس رضي الله عنه قال خرجت في اسيرة بن زيد قال انه دم لما دخل البيت وعني في نواحيه كلها
ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وروى
احبا واكثره كلها تدل على ان القبلة هي الكعبة ثم قال وآخرون بل المراد به المسجد الحرام
كله قالوا لان الكلام يجب اجاؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال آخرون
المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى به ليلة المسجد
الحرام وهو دم انما اسرى به من خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى المسجد الحرام
اي هذا كلامه ثم ذكر ان فرض من يريد الصلوة عند الشفق ان يستقبل عين الكعبة في
اي موضع صلى وعند اجنيفة اصابت جهة الكعبة كالفية في حصة الصلوة ونقل عن صاحب
التمذيب ان الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام ويقوم
يقفون مستديرين بالبيت فلما تمت الصلوة في المسجد بحيث ازاد قوله على عرض
فانه لا يجمع صلوة من فخرج عن محاذة الكعبة وعند اجنيفة تصح لان اصابت جهة

واورد

واورد وجج الش فخرج من الكعبة والسنه المعقول ومن محبة اوله العقبه ان كون الكعبة قبلة معلوم
وكون غير قبلة المشرك وقد اوجب له على كونه المكلفين استقبال القبلة والمكلفين
عن عهدة ما كلف به بالشك ثم واجتج اجنيفة با مورا والظاهر هذه الآية وذلك لان
اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه ومن وجهه الى الجانب الذي حصل له
فقد اتي بما اوجب سوا ذلك مستقبلا للكعبة ولا فوجب ان يخرج عن العهدة باصاها جهة
واما الخبر فاروي ابو هريرة رضي الله عنه قال قال من المشرق والمغرب قبله ولو كان النض
اصابة عين الكعبة لما كان ما بينهما قبلة وذكر في كنف الفقه ان استقبال القبلة استدبارا
مكروها في الخبر سوا ذلك كما في البنيان والاصوات لقوله دم او انتم انما ليط فمطقت
له كما لا تستقبلوا ولا تستدبروا ولكن شرقوا وغربوا فان هذا الحديث ايضا يدل
على ان من لم يشرق ولم يغرب في الغلوه فهو مستقبل للقبلة واستدبر لها وهو يستلزم ان
يكون ما بينهما قبله ويدل عليه ايضا ان انما من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع
بلاد الاسلام ولم يحضروا قط هندس عند تعيين جهة القبلة فيها مع ان اصابت عين الكعبة
لا تدرك الا بدق الهندسة وحيث اجمعت الامة من الصحابة والتابعين من بعدهم على صحة
ما وقع فيها من الصلوة علمت ان محاذة عين الكعبة ليست بشرط وايضا لو كان استقبال
عين القبلة واجبا لكان تعلم الدليل الهندسة واجبا على كل احد لان استقبال
الاسبيل اليه الا بتلك الدليل وما لا يتاوى الواجب به فهو واجب واذا قد اجمعت على
ان تعلم تلك الدليل غير واجب علمت ان استقبال العين غير واجب فان قيل الدائرة
وان كانت عقيمة تكون جميع النقط الموضوعة فيها محاذية لمركز الدائرة والصفحة
الواقعة في العالم باسرها كانها دائرة محيط بالكعبة والكعبة كانتا نقطة تلك الدائرة
الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والاختلاف في جميع ما فرض فيها من القطع وان التسمت
وظهرت لم يظهر التقوس والاختلاف في كل واحدة من القطع الموضوعة فيها بل يرى كل قطعة
شبهية بالخط المستقيم فلا جوهرت الجماعة نصف مستطيل تمتد الى جانب المشرق والمغرب
يزيد طولها على صفا مقدار البيت لكون كل واحد مما فيه متوجها الى عين الكعبة فلت
النقط الموضوعة فيها انما تكون محاذية لمركزها اذا كان الخط الخارج من كل واحدة منها
واقعا على المركز محاذيا لها ومجرد كونها من اجزاء الدائرة لا يستلزم ذلك وهو ظاهر فاذا
صحت صلوة الصفا مستطيل جدا على الاستقامة ظهر ان استقبال العين ليس بواجب وانما الواجب
هو استقبال سمت وجهة ومعنى استقبال السمات انما لا فوجبا خط مستقيما من نقطة

٢٩٧



من كان عليه فوضه
اصابة عندها

المفوضه في دايرة الافق ما را على الكعبة واصلها الى النقطة المقابلة على الاستقامة كان
الخارج من جيبين المصلي واصلا في ذلك الخط المار بالكعبة على استقامة من غير ان يكون
احدى الزاويتين كما وثبت في الملتقى حادة والا فوي منزجة بل يحصل هناك قائم
او نقول هو ان تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الارتفاع فيوجان الى العينين
ك في مثلث واما ذكر في كتب الفقه كالخيزرة والنهاية والكا في ان من كان
بمكة فوضه اصابة عينها اجماعا حتى وصل الى مكة في بيته ينبغي ان يجب ان لا يزلت
الجدرا ان يقع استقباله على عين الكعبة بخلاف الا فاقى فان فوضه اصابة جهتها في
الصحيح وهذا قول الشيخ ابن عثيمين والشيخ ابو بكر الرازي به وذلك لانه ليس في
وسع المصلي سوى هذا التكليف حسب الواسع في الصحيح اجازة من قول ابن عثيمين
الرجحاني فانه قال من كان عابيا عنها فوضه اصابة عينها لانه لا فصل في النفس من حرة
الخلاف تظهر في اشتراطية عين الكعبة فعلى قول الرجحاني لا يشترط وعلى قول الرازي
والرازي لا يشترط وهذا لان اصابة عينها لما كانت فرضا عند الرجحاني ذلك
اصابة عنها حال غيبته عنها الا ان حيث الية شرطية عينها وعند حالها كان الشرط
في حق من غاب عنها اصابة جهتها واصابة الجهة لا توقف على نية العين قال لا فاقى
في اشتراطية العين وذكر الزندوسي في نظرية ان الكعبة قبل من يصلي في المسجد الحرام
والمسجد الحرام قبله اهل مكة من يصلي في بيته وفي البيضاوية وكذا قبله اهل الحرم والحرم
قبله اهل العالم قال وقيل مكة وسط الدنيا فقبله اهل المشرق والمغرب عندنا وقبله
المغرب والى المشرق وقبله اهل المدينة الى عين من توجه الى المغرب وقبله اهل الجزائر
يس من توجه الى المغرب كذا في الخيزرة والنهاية والمقصود من نقل هذه المقالات
بيان ان الائمة المنفصلة والاشقة متفقون على ان القبلة في حق من عاب بيت
بني عين البيت وفي حق من عاب عنه وبعد بهي سمت البيت ولا كالف المهور في هذه المسئلة
الا ابو عبد الله الجرجاني ويؤيده قول المصنف البعيد كفيه مراعاة الجهة بخلاف التوبة فان من
العلماء والاشقة وقد صرح بالوافق فقول الامام الرازي قول غريب لا يشترط
وتبادل الرجال والاشقة قد صرحوا لانه لا يتحول الى الكعبة وتوجه اليها وقد
كانت الكعبة في اول صلوة في جهة خلقه لا قرينة ان المدينة من مكة ومن بيت المقدس
استقبل في احداهما فقد استدل بالاشقة فلما تحولت الصفوف الى جهة الكعبة تقدمت الصفوف
الى وعلى صفوف الرجال بعد ان كانت متفرقة عنها فوجب ان يتقبل صفوف الرجال

لا يرضع صفوف النساء وبالعكس بنو سلمة بحسب الام قبيله من الاضار قالوا ليس في الحرب سلمة
غيرهم قبل ما انزل الله في رجب بعد زوال الشمس من نرى نقب وجهك في السماء الآية
نسخت الآية ما كان قبلها من التوجه الى بيت المقدس صارت الكعبة قبله المسلمين في الفصح
والشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة وقيل انما صار
منسوخا بقوله صلى الله عليه وسلم المشرق والمغرب فابا تولوا فتمه وجه له فانه يصح كون
مخيرا في التوجه الى اي جهة ش ان يكون ناسخا حكم التوجه الى جهة معينة ثم ان آية التحمير
صارت منسوخة بقوله قول وجهك شطر المسجد الحرام احتجوا بما روي عن ابي عبد الله
ان النبي اول ما نسخ من التواتر والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير ذكره في القرآن بل
انما ذكره قوله صلى الله عليه وسلم المشرق والمغرب فابا تولوا فتمه وجه له فوجب ان يكون قوله
قول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا كذا في التفسير والتحريم وذكر الشمس من
الضار في قوله مرقده المنيرة في تفسير الفاتحة ان اول ما نسخ من المنسوخ هو مسوحات
نسخت في خمسة للتخفيف حين طلعه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة ذلك الطلب ثم تحول
التبديل الى بيت المقدس مكة امتحانا للمشرقين بعد ان كان المصلي ان يتوجه حيث شاء
لقوله صلى الله عليه وسلم فابا تولوا فتمه وجه له ثم تحولت الى الكعبة بالمدينة امتحانا لليهود
ولله علم **باب** خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب اه لما ورد ان يقال خطاب الرسول المأمور
بتبليغ ما انزل عليه وتكليفه بما أمر به من خطاب امته وتكليفه بما اوجه في تخصيصه
بالخطاب تشريفا له وتعظيما وانما لما رغبت وتخصيلا على ان الايجاب بمقابل السلام
خطب النبي صلى الله عليه وسلم بحكم فانه لو اكتفى بالخطاب لكان من غير ان يتوهم انه قد خص بهذا
الحكم كما خص قوله صلى الله عليه وسلم اقبل الا قليلا وتاكيدا للقبلة فان تحولت القبلة لما كان فاقدر
ومنزلة خصت الامة ايضاً بخطاب على حدة تاكيدا لانه تحولت فان سلكوا اذ اجاب
بعض خواصه بما روي بالجمعة وعينته ثم جازهم بخطاب مستقل تكون ذلك وقع عند ثم ادعى
لهم في قوله وايضا في ذلك تشريف لهم وتعظيم وتخصيص لهم على ما لبته مع ان الاصل
الاول في طبعهم وهم بالمدينة خاصة ولوا اقتصر عليهم لم يلائم ان هذه الصلوة لانه لا
خاصة فيمن لسه كما بالخطاب الهام انهم ايما حصلوا من بجاج الارض يجب ان يستقبلوا
هذه القبلة وانه لا فرق بين بقعة وبقعة في وجوب التوجه نحوها **باب** جهة البيت
على سبيل الاجمال ان تحولت الكعبة عليه بقوله قول وجهك شطر المسجد الحرام بيت من قبله صلى
لا شئ ابتداء الرسول صلى الله عليه وسلم من قبل نفسه كما زعمت اليهود فانه روي انه لما تحولت القبلة كانت

المعروف يا محمد يا هو لا شئ يستدعيه من غير ان تصلي في بيت المقدس فان الكعبة
ولربيت على قبليتك كان نرجوان تكون صاحبنا الذي سنتظه فانزل لسلك وان
الذين اوتوا الكتاب ليسوا انما الحق من ربهم لكنهم يقولون ذلك على سبيل المعاصرة
والحد واجتاج الهوى وعلمهم بذلك اجمالا بسبب على انهم كانوا يقولون نبوة محمدوم بما اظهروا
من المعجزات الباهرة ومنى على النبوة فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فوجت فكان هذا
التحويل حقا وعلمهم بذلك تفصيلا بسبب على انهم كانوا في كتبهم بان ذكر فيها صفته
ومبعثه وهجرته وانما لم يعلوا في القليلين قول القبلة التي كعبه بعد ما كان الجسم في بيت المقدس
فكانوا يقولون به انه ساجد لهما وانما الحق من ربهم **ول** وودعه ووعيد لفرعون كما
اختار قراءة تسمون بنا الخطاب كما هو قراءة اسعاف وجره ذلك في جعل الخطاب
لمسلمين واليهود جميعا على التعقيب فكانت وعدا للمسلمين بالثابتة وجعل الجبار ووعيدا
وتهديدا لليهود على عبادتهم وقراءة القرآن بالبار في تعبين كونه ووعيدا لليهود وتهديدا بانه
يجب زيارتهم في الدنيا والآخرة على سبيل صينيه **ول** واللام موطنة القسم وهي لام دخلت
على حرف الشرط بعد تقدم القسم مظهره ومضراجه احتج الصم والشرط مع تقدم القسم على الكلام
الذي بعده مما جواب القسم لتقدمه واضمورا والشرط له لانه جواب القسم عليه وقيامه مكانه
انه كما بين بالآية الاولى ان ليس لهم شبهة في حقيقة الرقبة وانما ينكرونها مكالبة وعنادا
ثم وصفهم في هذه الآية بشدة الشكينة وكحال الالباب عن متابعتهم والالتفات له وتوضيح المعنى
ان مكابرتهم في الاعراض عن قول الحق بلغت الى حيث لا تزول باير والدلائل وان اورد
كل ما يدل عليه من البراهين والمجمل لان المكابرة لا تزول بالبرهان وانما يزول بالهليل
والشبهة والشبهة لهم حتى تزول بالبرهان ان قيل كيف حكم بانهم لا يتبعون قبلة ام
وقد آمن ذوق منهم وتبعوا ليس هذا خلفا في خبره كما وكذا باجيب بانه انما يترجم
لأنزلت الآية في حق اهل الكتاب كقوله فدل ذلك على انها نزلت في حق قوم معينين علم
انهم لا يؤمنون ولا يتبعون محمد اوم في قبلة التي تحول اليها وقيل حكوم عليهم بعدم امتناع
اهل الكتاب باسراهم والسني ان الذين اوتوا الكتاب ككلم لا يتبعون قبلة وان
اقتت عليهم كل وليس متابعتهم لبعض لايت في الحكم بان كلم لا يتبعونها فانك لو قلت
ما آمنوا ولكن آمن بعضهم لم تكن متافيا قال الامام ابو بصير وفي الآية دلالة على ان
الآيات وعظمتها في نفسها لا تجعل المراد مجبرا في تحصيل ما اقيم عليه له لا يلى ولا يجوز المعاند
المعاند ان لو كان كذلك لما اخبره كما خلف ذلك وهذا يبطل قول الجبال في خبره

فان المعترضة يقولون بان لسلكنا شارا والايان من جميع الالايان انما كانت متبعين عن الاقدام
باختيار وان ذلك من علم الله من وجود الايمان شارة للايمان ومن علم منه انه لا يؤمن
بل يكفر من الله الكفر ولم يثب ومنه الايمان وسئل عبيد بن جراح عن النبي صلى الله عليه وسلم
كل نفس هديها ولو كان شارا الايمان الكلي كان هذا خلفا وكانوا انما يبولون
هذه الآية ويقولون المراد منه شارة الحجة المشية عن اختياره وليس لو شئت منهم وجود
الايمان جبر الا شئت كل نفس هديا ولكن شئت منهم وجود الايمان عن اختياره والاول سنة
ابطلوا هذا القول وقالوا ان الايمان بطريق الجبر لا يتحقق عندكم لان الشا على عندكم
من خلق النفس وتخصه فان لسلكنا اذا خلق فيهم الايمان جبر كان المؤمن هو الله تعالى
وون من يقوم به ويخلق فيه فلما عرف الجباري هذا الاضرام فسهل الايمان بطريق الجبر بقوله
هو ان يرى سلكا في يضطرون بها في تفصيل الايمان وهذه الآية تبطل قوله فانه اخبر ان
قام في حقه اعظم الآيات لم يوجد منهم الا اتباع فدل انه يهي لهم الاختيار في الامتناع مع وجود
الآية العظيمة التي وفي شرح الرضوي واعلم انه لو وقع جواب القسم المتقدم على ان الشرطية
وما صحت معنا فعلا ما ضاها من نفس وما نفس فالمراد به الاستقبال لكونه سادسا وجواب
الشرط قال ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلك ولئن زلت ان
اسكها ولئن ارسلت رجا فزادهم مصفا الى قوله لظنوا انتهى وقوله كما وما انت يا محمد
عطف على جواب القسم على ان القسم منصب على المعطوفين معا كذا قيل بيني انه معطوف على الجواب
اي على الشرط مع ما يبسط مسد جوابه لا على الجملة القسمية والاي بزم عطف الاخبار على الاشارة
ولا على ما يتوهم مقام جواب الشرط اذ لا وجه لتعليقه بالشرط المذكور وهو ما هو فان قوله
ما تبعوا قبلك مسوق لبيان قوة عقابهم ونهاية مكابرتهم وقوله وما انت يا محمد قبلة
ليس على ذلك الاسلوب بل المقصود منه كما ذكره قطع عالم الكفار رغبة في رجوعه على السلام
الى قبلة وبيان ان هذه القبلة لا تصير سوتة كما نسخت القبلة الاولى ومن المقصود منه
نهيهم عن المظاهرة لتغيرهم واطعامهم اياهم الله السلام في انه لو حال الى قبلة لا يتزاور
وصدقوه فالسني وما لك ان تاتبعوا في القبلة وتصلي اليها فلما لم يؤمنوا بل حصلوا على
امتناعه ذريعة الى الضال والالحا رجيت قالوا انما كنا في قبلة ثم انما يتبعنا في قبلة
ولولا نحن لم يدر اين يستقبل ظهر ان متابعتهم في القبلة لا يدخلها في ايمانهم ثم قيل وهذا
القول دليل كانه اقرب فان في الآية خروج عن الوعد له وم بقوله ولئن اتيت اهلهم
من بعد ما جاؤك من العلم انك اذا من الطالين اي انك اذا منهم وهم كما يكون انتهى

٤٩٩

فصل في هذا ان يدل على ان كون قوله في ما بعضهم تابع قبته بعض مرض التيسيل للنهي بعد اول
بالكلام السابق فالمعنى انهم ليسوا مجتمعين على قبته واحدة فلا يملك ارضا وهم واحصوا
باتباع قبتهم فلا تصل اليها بعد صرفك عنها فانك ان ارضيت احدى القوتين استخطت
الاخرى فان اليهود لا يستقبل المشرق ابراً والنصارى ايضا لا يستقبل بيت المقدس
د وقبتهم وان تعدت جواب عما يقال كيف قيل وما انت بتابع قبتهم بتوحيد القبلة
مع ان لكل طائفة قبته على حدة ومحصل الجواب ان تعدد الذوات لا ينافي الوحدة الرضية
فدعيت بها جهة الوحدة الرضية فوجد لفظ القبلة لذلك وردت جملة التعداد والذوات
في قوله في الذين تبعوا ابراهيم مع كون اهوية المتخالفين متحدة بالمعرض ايضا فكل
والا هو اجمع هو في هوالارادة والمجته اي الذين وافقهم في ما وادعيت بان صديقت
قبتهم مداراة لهم وعرضا على ايمانهم من بعد ما علمت بالوجه القاطع ان قبته له هي القبلة
انك اذا لمن الركنين الظلم الفاضل **د** على سبيل النقص والصدق لما كان لزام ان
يقول ما وجه كلمة ان في قوله في الذين تبعوا مع كونها موضوعة لان استعملت في الجملة
واتباع ابراهيم المتخالفين ليس بمحقق في حقيقة السلام لقطع العصمة من المعاصي ولا ان اراد
باتباع ابراهيم هو اتباع قبتهم وقد خبرت ان اولاد ابيهم ليس باتباع قبتهم
وان تلك المتابعة مستفيدة منه قطعاً وادخال كلمة فيها استعمالها فيما علمت بها
ولا يكون وقوعه محتملاً اجابته بان علم انتفاؤه قطعاً هو لا اتباع حقيقة لا في اللفظ
وكلمة ان دخلت على اثنى في دون الاول وانشا في ضمة التي ان الج في حقيقة الوجود
وان سنا والمجته في العلم من قبيل استنساخ النسخ في النسب بقتنييه على انه كماله في النسب
كان نفس العلم الحاصل به **د** واكد تهديده فان قوله في الذين تبعوا ابراهيم الاية
للمعنى علم السلام وتكذيبه عن متابعة الهوى فان علمه ما برقة شانه عم وعصمته عن
ارتكاب المعاصي كمال عقده وما قام عنده من ادلائل العقلة القطعية لا تقتضي ان ينها
عن القبائح والمسكرات بل باجره ودينها ويفصل له انزاع الدلائل المظهرة للمعنى في كل باب
تاكيد الدلائل العقلية بالاولى العقلية وطبعا لم يرد ثباته على الحق كما قال في دم ولا يكون
من المشركين ولكن انكرت لم يخطئ على مع ان الالة اتفقوا على انه علم السلام ما انكرت قط وما مال
اليه ابد وفي حقيقته دم بالنهي عن مشركه كونه منها عنه بالنسبة الى كافة المكلفين بتبعية
ضد هذا المعنى عن اعظم الشان جدير بالا اهتمام به فلو انك اوثر بتوصيته والارادة
من هو اعظم الناس منزلة عند الاحمر وفيه تزيين الغير على ما فطنته والاجتناب عن اضعافه

على كد وجه والبلغة وفي عادة الناس ان يوجبوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم منزلة عندهم
ارث والنعمة وتاكيداً قال الراغب وقول من قال الخطاب بعلني دم والمعنى به الالة لا
وجه له فانه يستلزم كد رتبته عم من اتباع الهوى اكثر مما يجدر غيره فان المنزلة
الرفيعة اخرج الى تجديده الا انذار من غيره حفظاً لمنزلة وصيانة لمكانة فقد قيل
المرآة المجلوقة انه يكون قهراً اكثر اذ كان القليل من الصدا والعبادة ظهر انتهى كلامه فظهر ان
الآية تهديد وتحويل له عليه السلام من اتباع الهوى وتبني الكلام في انها مشتقة على تارة التهديد
والمبالغة من سبعة وجه وذلك لوجوب القسمة المقدرة واللام الموطنة وان الرضية
الدالة على ان لا يتابع لا تحصل اصلاً ولا حظ له من الوجود الا على سبيل النقص والتقدير
وكلمة الدالة على ان الجزاء محقق اكثر تب على الشرط المنفرد وكذا الام الدالة على خبرها وتعليق
الاسمية فان كون الجملة اسمية يجوز بها يدل على الاستمرار والاشبات وكلمة ان المتضمنة للشرط
الدخلة في زيادة الربط فان اصل اذن في موارد استعمالها اذ فعلت النسخ المذكور
الجملة مصنف اليها وعوض منها التوسين لانه في الاصل لازمة الاضافة فلا بد مما يقوم مقامها
فكانه قيل في الآية اذا تبعتم ابراهيم اي وقت اتباعك اباك من الظالمين واذا من
توسين الذي هو عرض من الفعل بمعنى في الشرط جازي به بعد كلمة ان تاكيد لها فانك اذا
قلت جنتي اذن اركب فكانك كورت كلمة الشرط مع فعل الشرط لتاكيد وجزء الربط وازاد
التعريف الصارفي ثلثة اوجه على هذه الوجوه السبعة وهي تعريف الظالمين بالاشان في القوم
المسؤولين بالكنز والمجود الذي هو نهاية الظلم وايضا طريقة من الظالمين على انك اذن
ظالم اول ظالم لانها انما علمت سلام اذ اذ ان محقق ومقرر كونه معدودا في زمرتهم ووجه
منهم بخلاف ما لو قيل انك اذن ظالم وايضا اتباع على اسماء ابراهيم فانه يدل على ان
متابعهم في القبلة امر لا يصفده برمان ولا نزل في شانه بيان وعجوبة الخبر وهكذا
الكلام فيه وجوه من المبالغة كالقسمة واللام الموطنة وان الرضية وان المعصية واللام في
خبرها وتريف الظالمين والجملة الاسمية واذا من الجزئية وايضا طريقة من الظالمين على انك اذن
ظالم اول ظالم لانها انما علمت سلام اذ اذ ان محقق ومقرر انه معدود في زمرتهم وايضا اتباع
على ما سماه ابراهيم بمعنى انه لا يصفده برمان ولا نزل في شانه بيان **د** تعقيب
المعلوم فان من بلغ اقصى درجات الفضل والكمال وارض من ازل القربة والاصطفاء
اذا اهدى بهذا التهديد الهائل في العدل عن الحق المعلوم بما جادفه من الوجوه والبرهان
علم قطعاً ان اتباع ذلك الحق اعظم الشان وان من عدا صاحب تلك المنزلة اذ اعد

عن ذلك الحق يتوجه اليه شد العذاب العوان لغو ذبا منه اخذ لان **ول** واستغنى عما
ان نهي الانبياء عليهم السلام عن المعصية ليس في حقهم لولا انهم لا يحتمل صدور المعصية
منهم بل انما ينهاون لتفسيح بهم على الثبات على اتباع الحق واستقبح صدور المعصية منهم
مع كونهم في اقصى مراتب القوة النظرية والعملية وهم الذين عبدوا من الطبيعة والهيمنة
ول يعني علماء ذمهم فانه يجوز تخصيص العلم عند قيام قرينة المخصوص وهي ان هذه المعرفة
معرفة مثل معرفة ابناءهم وعلماء اهل الكتاب يتناولون المؤمنين منهم كعبدهم من الامم
رضي الله عنهم وبما جحدت من غيرهم كما في صورها وكعبه بالاشرف لما ذكره في امر
القبلة وخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بان امره بالتوجه نحو الكعبة ثم علم الامر انه كور الكافة الامم
ثم بين ان اهل الكتاب لا يتابعونهم في قبلة وانما يتبعونهم في القبلة والى وجه الكعبة
والضال علمهم بان توجههم عند السلام اليها انما هو بالرسالة لا من تلقاها فنه ثم هدد
رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل الكعبة وابلغهم في متابعتهم قبلتهم تنقل من الكلام الوارد في امر القبلة
الى الكلام الوارد في شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضح امر نبوته وحقية جميع ما اتى به كجدا
لنشانه المؤمنين في اتباع قبلة عم وقبول جميع ما اتى به واما لما جحدت من المشركين
ولما كان قوله صلى الله عليه وسلم ان الذين اتيتهم بكتاب وادوا في شأنه علم بخلاف ما قبله فانه وارد
في شأن القبلة لم يتخلل بينهما عاطف لعدم مناسبتة بينهما **ول** وان لم يسبق ذكره قبل
كيف لم يسبق ذكره وقد ذكر قبوه ارا نحو قد نرى قلب وجحك فلو نلتك ولكن اتيتهم
من بعد ما جحدك من العلم واجب بانه لا شك في تكريم ذكره علم سابقا الا ان المراد من سبق
ذكره في الكلام المبتدأ الوارد في شأنه علم المنقطع عما قبله ومع ذلك راجح اليه التفسير لانه لو كان
وجلاله قدره لا يغيب عن الاذنان ولا يتيسر الا على الكسبي ومن مثل هذا الكلام
تفخيم لشان المرحوم اليه واشعار بانه لشهرة معلوم بغير سبق ذكره **ول** العلم المذكور
في قوله من بعد ما جحدك من العلم اي الوجودي فكانه قيل انهم يعرفون ذلك الوجودي وجيبه وانه عليه السلام
قد اوحى اليه من ربه هذا هو العلم المتقرب المحض وقيل المراد بالعلم المذكور المعلوم وهو النبوة قال
الراغب قوله يعرفونه اي يعرفون العلم الذي هو النبوة المتقدم ذكره في قوله من بعد ما جحدك
من العلم وقال الامام القائل بان ضمير يعرفونه راجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي من القول
بموجوه امر القبلة لوجه احد ما ان الضمير راجع الى مذكور سابق واقره المذكور ان العلم
في قوله من بعد ما جحدك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه سأل انهم يعرفون
ذلك العلم كما يعرفون اباؤهم وتاينها ان الله كما ما اخبر في القرآن ان اولي القلوب المذكور

في التورية والابحس فكان في هذه المعرفة اي النبوة اولى وثابتها ان المعجزات انما تدل ولا
وبالذات على صدقهم في دعوى النبوة واما القبلة فانما تدل على صدقهم بواسطة ولا تدل
على حقيقة النبوة وبواسطة ان القبلة من جهة جاد وبعده السلام فكان حرف هذه المعرفة
اي النبوة اولى انتهى كلامه ولا يخفى ان حمل العلم على النبوة لا يخرج عن بدي واخلاف هذه
الاقوال انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ وتوجيهه ولا تنافي بينهما حيث المعنى فان
معرفة حقيقة النبوة وامر القبلة وكون القرآن وحيا آتيا امور متلازمة **ول** يشهد
خبر لقوله كما يعرفون اباؤهم والمراد بالاول رجوع ضمير يعرفونه الى الرسول صلى الله عليه وسلم فان
لو كان راجعا الى غيره لكان المناسبات ان يقال كما يعرفون السورة والاحكام كما يعرفون
محمي الروح موسى وعيسى عليهما السلام او كما يعرفون اربيت المقدس يحصل في الدنيا لانه بين المعرفة
المشبهة والمشبها بها **ول** يعرفونه باوصافه من كونه نبيا حقا وكونه اوتو عود بحسنة
في كتبهم وكونه صالحا في جميع ما ادعى انه جاد به من عند الله فانهم كانوا يعرفونه عليه السلام
بهذه الاوصاف بان شاهدوا ما خلق الله تعالى في يده من المعجزات معرفة لا يشوبها شيء من
الاشتباه والالتباس كما يعرفون اباؤهم بذواتها واشتق صحتها من غير سائر
العلمان اذ اراهم فيما بينهم فالمراد المشبهة معرفة برمانية قطعها مستندة الى دليل قطعي
وهو الحجارة والمعرفة المشبهة بها معرفة ضرورية قطعها مستندة الى المشاهدة والاحساس
والمعرفة الضرورية اقوى من المعرفة النظرية البرمانية وان كانت كل واحدة منهما قطعية
فلذا لك جعل الاول في المشبهة الثانية وان اريد بكل واحدة من المرفقين المعرفة بالوصف
كما قال الامام النسخي من ان المعنى ج يعرفونه بالرسالة والنبوة كما يعرفون اباؤهم بالنسب
والنبوة ويدل عليه ايضا قول عبد الله بن سلام لمرضى الله عنها لقد عرفته حين رايتها كما عرف
ابني ومرفقي محمد عم اشهد من معرفتي لابني فقال عرفه وكيف ذلك فقال لا في لست اشك
في محمد انه هو النبي الموعود من حيث ان نعمة مبينة في كتابنا واما ولدي فلا ادري ما صنعت
والدته فلعلها خانت فقبل عمر رأسه فقال وفكك له يا ابن سلام فقد صدقت
فانه يدل على ان المراد بمعرفة الابناء ومعرفة بالنسب والنبوة في روح ان يقال
قاعدة التشبيه ان كون وجه الشبه في المشبهة اقوى بالنسبة الى المشبهة فيستلزم الاتي
ان كون معرفة بانيهم اقوى لوقوعها مشبهها بها وليس كذلك لانها معرفة قطعية مستندة
الى ظاهر الفاش ومعرفة امر النبوة قطعية مستندة الى برهان قاطع الا ان يقال معرفة
الاباء اقوى بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب اولادهم قطعها وجدايا ولا يقطعون

الى احتمال خيانية الاممات بخلاف معرفة النبوة فانها معرفة نظرية موقوفة على النظر في الالام
 والتفكر فيها حتى يتفكر فلهذا يقصر في النظر والاعمال فينتظر اليوم شي من الشبهة التي تخرج
 ان يشبه عليهم المعجزة بالسحر وتوهم ذلك مما يتبين في القصور في الفكر هذا على عدم ان يكون
 مستند من فقه النظر في المعجزات وان استغادوا بما وجدوا في كتبهم من اسماء وحلوه لغوية
 كما قال سفيان بن عيينة مكنوا عندهم في التورية والاحسن وعلى ايضاً قول عيسى بن ابي اسير
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مدعي من التورية ومبشر من رسول باق في يومه الا يلقى الله
 فطهر ان ذلك لا يوجب المعرفة الحقيقية النبوية لان الظاهر ان الموجود في كتبهم
 ليس صحيح اوصافه لمفصلة التورية كزمان بعثته عم ومكانه ونسبه وبيئته
 واسمه واسم ابيه واسم امه ووصافه الحقيقية مثل ان يقال اني ساعدت نبيا من العرب
 في وقت كذا من بلدة كذا من قبيلة كذا في شهر كذا في يوم كذا من الالام والوصف الذي كذا والالام
 لم يكن لاحد من اليهود والنصارى انكار نبوته عليه السلام لان التورية والاحسن كما يتوهم
 بين اهل الالام فاذا عينا عليه السلام صحيح اوصافه الحقيقية وبين باءهم سببها
 واعيانا في سنة كذا كيف يمكن لاحد انكار نبوته وان كان الموجود في كتبهم بعض اوصافه عليه السلام
 فذلك لا يوجب القطع بان نبوته فيكون من فقه النبوة ابانهم اقول عندهم من من فقههم في
 النبوة فيصح جعل الالام في مشابها بالاشارة **ول** محصل من علمي ان علماء الالام
 يعني السائد واليهود وقرائه وان في يقينهم لان من يستحق الذم بكتان الحق انما هو
 المعاند لان من آمن لا يوصف بكتان الحق لانهم تكلموا بما عرفوا من الحق وامنوا به وليس
 المراد بالاستشاد ما هو المصطلح عند اهل النخبة لعدم اداة وانما المراد به الاستشاد المنزلي
 وهو الاجماع والظاهر ان قوله تعالى وهم يعلمون حال موكدة فانها تدل على اليقين والصدق
 ايضا كما في قوله تعالى ولا تعشوا في الارض مفسدين وقوله تعالى ثم وليتم بدينكم لان
 انما يكون وجوبه توبيخا لهم على ترك العمل بمصطفى العلم وزيادة في ذمهم فان ارتكاب
 الذنب عن علم ايقع واقطع بالنسبة الى ارتكابه عن جهل قال الامام في تفسيره
 فيقول امر محمد عم وقيل امر القبله انتهى فان كان المراد الاول فليس وجهه لعدول عن
 يقال بكتون امره التنبيه على ان كتمان امره عم بمنزلة كتمان الحق جميعا والاشعار
 بان كتمان اي شيء كان مصيبة ومذموم اذا امكن اكلها وان كان الكفر امر القبله
 فوجه التنبيه على الحق هو الاشعار المذكور ثانياً ولعله علم **ول** والاشارة الى ما عليه الرسول
 وهو وسبق ذكره كناية في قوله تعالى يرفونه كما يرفون ابانهم فان معرفة دم وان

مخصص اهل الكفر بغير علمهم وتوهم
 من آمن منهم

كانت متناه لمعرفته بذاته وبأوصافه الا ان المراد كما مر منه باوصافه التي هي حقيقة النبوة
 وحقيقة ما هو عليه وما جاز به فكذلك ما هو عليه مذكور ان يترقى في ذلك القول فصاح ان يثريه
 بلام العهد المذكور في قوله الحق فان المحصنة اليهودية من المعجم والمخاطب قد يكون مهوريتها
 لتقدم ذكرها صريحاً وقد يكون لتقدم ذكرها كناية كقولها في ليس الذكر كما لا تشي اشارة
 الى سابق ذكره صريحاً في قوله قالت رب اني وضعتها انثى والذكر انثى الى ما سبق ذكره
 كناية في قوله رب اني نذرت لك في لبطني محرراً فان لفظ انثى عن الذكر ان التوهم
 انما يكون للذكور وقد يكون مهوريتها مجردة عن مخاطب بها بالانثى من غير ان تقدم
 ذكرها لا صريحاً ولا كناية كما في خروج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد وما عليه الرسول
 مهوريتها بهذا الوجه الصريح فان اذا كان المورثين محققين بالاعتقاد مضمون قوله تعالى انك
 على الحق المبين وانك على صراط مستقيم والالحق الذي يتوهمه فهو مذكور صريحاً في قوله المبين الحق
 فانما على الاول هذا الذي انت عليه وارث من ربك ثابت بوجهه وهدايته وعلى الثاني
 هذا الحق الذي يتوهمه من ربك ولفظ اسم الاشارة في المعنيين للتنبيه على ان الامير
 الاشارة الى المحصنة اليهودية في التفسيرين والسند اليه لفظ الحق زيادة تخفيف وتوهم
 على القول بالافتراء **ول** والمحسن فيكون الامام لاشارة الى حقيقة الحق وما يمتنع قطع
 النظر عن تحققاته في ضمن الفرد وكون الحكم عليه نفس المحسن مع انتفاء تورية البعض من الالام
 ارادة المحصر كما في قوله تعالى والحساب المال اي لاكرم الا التقى ولا حسب الا المال فكذا انما
 فكذلك محمول المعنى كما ذكره المحسن ان الحق ما ثبت انه من له لالام يشبهه ان ذلك يكون
 الكلام تذييلاً على قوله بقران عليه النبي هو الحق كونه من الله والتمسح بان عليه الالام
 باطل لعدم كونه من له عز وجل **ول** اي يوتق قال النعمان المصاحفي في المطول المرفوع
 المحسن ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر مع فالام المحسن وبغيره نحو الحكم
 اي لا غير **ول** والامير الشجاع اي لا يجبان والامير هذا او زيد او غلام زيد اي لا غيره
 او كان خبر مرفوع اصلاً نحو التوكيد على لسه والحكم في العرب والامام من توتق ان جعل خبر
 مقصور على مبتدأ نحو زيد الامير وعمر الشجاع فالاشارة لان بقيدان قصر المحسن على السند اليه
 قصر احصاء او ادعائها والاول قصر على احصاء او الامام في الواقع امير سوى زيد وان كان
 في الواقع امير سواء كون القصر ادعائها منبثاً عن كمال ذلك المحسن في السند اليه اي هو الكمال
 في الامام تبرز الكلام في صورة توهم ان الامام مقصور على زيد لا تبي وزه اي غيره
 لعدم الاعتداد بامارة غيره ولا ادعائها بان اماره غيره مقصوراً عن رتبة الكمال

ليست بامارة والمثل ان في كل مفر في القصص لا داعي لفظ هذا ان قوله الحق يزيد المصنف
المعنى ان عليه وما جازك من العلم وما يكونه الحق لان يكون وترتوت وان ضمير
في قول المصنف الحق راجع الى ما سبق ذكره صرحا او كناية او في حكم المذكور كونه
مسلما للمخاطب حاضر في ذمته كما فصل الفاء وعلى تقدير ان يكون لفظ الحق خبر متبدا ومخذوف
بمتبين ان يكون الامام في المجلس ولا وجه لان تكون للمشهد او لا معنى لان يقال الحق المجهود
هو الحق المجهود ويكون قوله من ركب حال موافقة مع قوله المصنفون الجملة لا سمحتم كونه
لا زاما للمصنفون ما قبلها كما في قولك الحق نبي وقرآني ربي عيسى الخ من ركب بنصب الحق
على انه بدل من الاول اي يكون الحق من ركب او على انه مفعول بكون وعلى المصدر كقول
من ركب حال موافقة **وله** وليس يقصد واختيار فان الانسان كما لا ينبغي على التبع
منه لا ينبغي ايضا على الامتناع من القصد والاختيار كالشك والجهل والجمع والعطش فاذا وردت
صورة النبي في مثل هذا الموضع لا يراد بها حقيقة النبي بل قد يكون المراد الاخبار بان المراد
تحققه بحيث لا ينبغي لعاقلي ان يشك فيه ووجه الخطاب الى كل من يتصور منه الارتباب
تبيينها على ان الامر في مشاكلة لا تختص ببيان حاله احد دون احد وقد ينهي سبيل القوم
عن امر ويراو النبي قومه منه ونهي الامة عن الامة اسما او مرهم اجده الذي يتيقن
وطمانينة القلب وهو وان لم يكن في نفسه اختياريا صاعيا لان يكلف به الا لسبب
المرادية اليه اختياريا ولهذا قال واد الامة باكتساب المعارف الجزئية للشك **وله**
ولكل امة قبله فكون المصنف اليه مخذوف عبارة عن جميع الفرق اعني المسلمين واليهود
والنصارى وكون الوجهة بمعنى مطلية لجهة التي يتوجه اليها عند المشدوع في الصلوة
اي جهة كانت وعلى **وله** وكل قوم من المسلمين فكون المصنف اليه مخذوف عبارة
عن فرق المسلمين فقط وكون الوجهة عبارة عن جهات الكعبة وتواجهها وكون المعنى
ولكل طائفة منهم باآية محمد ناحية من نواحي الكعبة على حسب اختلاف الاماكن صلتهم من
البلاد الشرقية والغربية والجنوبية والشمالية والمصنف الوجهة او لا بالقصد ونائب
بالجهة لان قبله كل امة من اهل الاديان المختلفة متغيرة لقبلة الامة الا في خلاف
قبلة طوائف المسلمين فانها ليست متغيرة في ذاتها وانما تتغير في جهاتها
وجوانبها فلا يكون لكل اهل ناحية من المسلمين قبلة متغيرة لقبلة اهل ناحية اخرى بل
لكل واحد منهم جهة متغيرة لجهة الآخرة فان من كان في غير الكعبة يستقبل جهة الشرق
حال استقباله الكعبة وكذا العكس من كان في جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس **وله**

وله المفعول مخذوف فان وقي تجدي الى مفعول تارة بنفسه واخرى تجدي
الى احد هما بنفسه والى الآخرة بكلمة الحق يقال وليته وليت اليه وجهي اي قوله وجهي اقبلت
اليه ويقال وليت عنه او اذبرت عنه وذلك لان وفي مشهد العين التخصيص اليه
بمعنى قربه ووفائه وبالخصف سدى الى اثنين ثم ان كان لفظ هو راجعا الى كل
يكون المفعول المخذوف وجهه والمعنى كل امة وكل اهل ناحية من المسلمين محمول وموجه لجهة
وجهة وان كان راجعا الى لغة عز وجل يكون المفعول المخذوف ضمير راجعا الى كل والمعنى
لسه موليا وموجه اليها اياه اي جاعل اليها وجهه وعلى قراءة الاضافة تكون ضمير هو
راجعا اليه كقوله لان لفظه كل ما اضيفت الى الوجهة كانت عبارة عنها فاستحال
ان يسند اليها فعل التولية وكبرت الامم وزيادة في المفعول تقوية لسائل لان السائل لما قام
عن مومله ضعف علمه فاحتاج الى التقوية فصارت المعنى كما ذكره المحقق وكل وجهه لسه موليا
ايها فان قلت كيف يكون قوله كل وجهه موملا للموليا مع ان المولى قد استوفى مفعوله
واشتغل بالنعمة اجيب بانه محمول على مضمرة على شرطية التفسير وقوله موليا تفسيه له
والصدر لكل وجهه لسه موليا والمفعول الآخرة مخذوف ايضا اي اهلها وعلى قراءة
ابن عامر يكون ضمير هو راجعا الى كل ولا يكون خبره اليه لانه في قوله هو المولى بالكسر
ويستعمل كونه مولى بالفتح والضم اليه رز في مولانا ضم الوجهة وهو مفعول ثالث ومفعول الاول
اقيم مقام الفاعل وهو الضمير المرفوع المستتر في مولانا الراجع الى كل **وله** قد وليها تفسيرا
لقوله هو مولى تلك الجهة ولذلك لم يعطف عليه بالواو وترك ذكر الفاعل اعني المولى بالكسر
لانه معلوم ولان الكل انما هو في بيان احوال الكل لا في بيان ان موملهم من هو **وله**
من امة القبلة وغيره يعني ان لفظ الخيرات عام يشاير كل صلح بين في الشرح حسنة
وفضله ويصح الحمل عليه سواء قسمه لكل بكل امة من اهل الاديان المختلفة او بكل قوم من المسلمين
والمعنى على الاول لكل امة قبله تتصديق في التوجه اليها بحيث لا ينصرفون عنها الى القبلة
الحق وان اتهم بكل آية والة على انه القبلة هي الكعبة واذا كان الامر كذلك فاستبقوا
انتم وبادروا الى الفطرات الخيرات وهي ثابتة من الله تعالى ولا تقصروا اثر الخيرات
المستكبرين الذين يتبعون اهل اديانهم ويلتقون الحق وراوا ظهورهم فانهم انما يستبقون
الشر والضلال وليس بد الحق الا الضلال واصل السبق التقدم في السير وقد يستعمل
في مطلق التقدم قال تعالى لو كان خيرا ما سبقونا اليه والاسبق والت سبق
ما يكون منه بين الاثنين والجماعة فتقوله فاستبقوا معناه اطلبوا ان يتقدم بعضكم بعضا

في كتب الطاعات ومن الخيرات واسماؤها حسب وسلك وطاعتكم وفي لفظ الخيرات
ايها الى ان تصيبهم وسعيهم انما هو في الشكر والمفاسد وعدل عن ان يقال فان تنفقوا
في التوجه شطر المسجد الحرام الى ارضه لظن جميعا لرغب ومبالغة في التصح والارشاد هذا
تقرير المعنى على التفسير الاول ويصح حمل لفظ الخيرات على المعنى العام على تقدير ان يفسر الكل
بكل قوم من المسلمين ايضا وتقرير المعنى على كل منكم ايها المسلمون جهة وتوجيه من لفظ
الكعبة فكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا في رعيتها بجهاتكم والمحافظة عليها وعدل لفظ
الخيرات لتعظيم وتبليغها كقولنا **ال** او الفاضلات من الجهات اي يجوز على تقدير ان
يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ان يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة
كونها مسماة للكعبة فان القبلة في حق من كان في غرب الكعبة مثلالهي جهة الشرق
ولا شك ان جهة الشرق جهات مختلفة وان بعضها غير مسماة لها والفاضلات من الجهات
هي الجهات المسماة لا غير المسماة فالافضل لمصلحة ان تجري الجهة الموازنة لعين
الكعبة وسميتها حسبا يمكن الرأغب وفي الآخرة قول في وهو ان لسه عز وجل قبض الناس
في امور دينهم واغواهم لاحوال متفاوتة وحمل بعضهم اعوان بعض فيها فواحد
يزرع وواحد يظن وواحد يخبر به وكذلك في امر الدين اواحد يجمع الحديث وافر
يطلب الفقه وواحد يطلب الاصول وهم في الظاهر مختلفون وفي الباطن متفقون
واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كل ميسر لما خولع وجعل لكل سبيلا في الوصول اليه كما
اذا رعى ما يوصله وادى الامانة فيه ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت
الناس في افعالهم فقال كل ذلك طرق الى الله تعالى اراد ان يعبده بعبادة فبين
ان لكل طريقا اذا تخرى فيه وجه لسه وصل اليه وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم
شريعة ومنها جبار **ال** من موافق ومخالف بيان للتصحيح المستتر في كونها وصحة في طلب
وان كان من الظاهر ان الاله قد بين كما في قوله اذ يدرك من رحيل **ال**
تكونوا ديات جزوا بكما شرط وهي ايها وفي الكواشي ايها تكونوا انتم واعدوا لكم انتهى
فهو وعد اهل الطاعة ووعيد اهل العصية لان حشر لا وليا والاعداء وجههم الى
المحشر انما هو لان تجازي كل احد منهم بعلمه ما ارحم بالطاعات والقس بقية في الخيرات
فذكرهم بانهم محجوبون في المحشر ومحسوبون ومجربون على حساب اعمالهم ان خير الخبير
وان شر افشر ترغيب لهم في المسارعة الى الخيرات وكذا ان كان يات بكم لسه معني
ببعض ارواحكم فان الموت خروج من عالم الدنيا ونزول واتيان في عالم البرزخ

كان

كان البعث والحشر اتيان في عالم الآخرة وقيل ايها تكونوا معناه في اي حال كنتم عظاما
ماخرة او بالية او رافانا بحكم لسه كما في حكيمة ولا تجوز عليه ذلك لانه على كل شيء قدر
قطع به وهم المشركين للبعث كما في لفظ لا تغتروا بالكرامات وزيتها فان عاقبتها الفناء وما
قدر فيها من مدة البقاء ليس لا يتوسل بها الى الآخرة فبادروا فيها بالخيرات تنالوا بها
الى ارفع الدرجات وقيل معناه اي شغل تحركتم وحيثما تصرفتم واي سبوا واتخذتم فانكم
مجموعون ومحسوبون عليها ومن معناه ما اشار اليه ليس بقوله او ايها تكونوا من الجهات
المختلفة المتقابلة بكم لسه جميعا ويجعل صلواتكم كما في جهة واحدة يعني ان لفظ ايها
يحوز ان يكون عبارة عن الجهات والجزوات التي توجه اليها المسلمون في صلواتهم ويكون
الاتيان بهم جميعا عبارة عن اتيان صلواتهم المختلفة للجهات وحسبها يجعلها في حيز الصحة
والقبول بمنزلة صلوات متحدة الجهة الواقعة في المسجد الحرام مسماة لعين الكعبة غير ان
الصلوات على محمد صلى الله عليه وسلم على طريق الحج والمرسل **ال** ومن اي مكان
خرجت للسفر اشار الى انه ليس تكرار النزلة فلنزلت قبوترصا ما قول وجهك شطر المسجد
الحرام بنا وعلى منزل حين كان عليه السلام يصعد المسجد بالمدينة الى بيت المقدس فاعزم
على التوجه بان يرفى وجهه الكريم نحو المسجد الحرام ويقيم بالمدينة يصعد في مسجده الذي فيها ثم اعلم
تفصيل لعمامة المومنين المقيمين فيها وحيثما كنتم اي من مواضع الصلوات سواء كانت مسجدا
مبنيته او افرا وجعلكم شطرا وبين هذه الآية ان وجوب التوجه الى الكعبة لا يتخير بالسفر
والحضر حاله الاختيار بل الحلف الاسفار مشروحا لاقامة بالمدينة وعبارة تشتم بان
قوله كما خرجت مشق بنوكل وجهك وابتدئتم امرن الاول اعمال باليد لها وفيها
وان في اجتماع الراء والاعمال والاطقتين لوجه العمل محمولة على قبورها فان تقدير الكلام
وقول وجهك شطر المسجد الحرام من اي مكان خرجت اليه للسفر والاد الاول وان جرت
بعض علماء العربية الا ان الاحداث في لاقا في الجواز فلو جبه ان يقال انه متعلق بوجهك
عطف عليه قوله قول اي اصل امرت به من حيث خرجت قول او ان يحمل قوله من حيث
في معنى الشرط اي ايما خرجت وتوجهت قول فالعلاج جزاء ولا يجوز في اجتماعها
مع الراء والاطفة قوله تعالى وما لسه بما فعل مما تعلمون قواد ابو عمرو في المعانيه التي قوله
بم فونه وقواد ال قول ما في المحاطة روا على قوله ايها تكونوا **ال** كر هذا الحكم وهو الخويل
وتولية الوجه شطر المسجد الحرام حيث ذكرت مرات ذكرا ولا قوله كما قد نرى في قوله تعالى
فلنزلت قبوترصا ما قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطرا وان الذين



او تراكت بليكون ان الحق من ربهم والله بما فعل عبدهم وذكر اننا قلنا في قوله تعالى
قول وجهك شطر المسجد الحرام وانه لفي من ربك والله بما فعل عبدهم ثم ذكر اننا قلنا
ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا تكون
عليكم حجة ونحن بين ان التكبير له فائدة ان الاولى ان الكفر بها لما قالوا ما وليهم عن صلواتهم
التي كانوا عليها واريديان العمل المقتضية للتحويل وكان له ثلث على حسن ان يعاد
ذكر الحكم عند بيان كل واحدة من تلك العمل كما يقال فرض هذه العلة كذا ولو قيل فرض كذا
وكذا التوهم ان العلة هي مجموع الاخرى واذا عييد ذكر الحكم عند ذكر كل علة ان كل واحدة
منها علة مستقلة لم يقطع النظر عن النضمام الا في اليها العلة الاولى تعظيم الرسول عليه السلام باجاء
وعانه واعطاه ما يشاء ويرضاه كانه فعل امر تكبرية وجهك شطره لاجلكم والكل
اكرامك تحصيل ما تحبه وتشوق اليه والعلة الثانية جريان العادة الآتية على ان يرمى كل
اهل طه وصاحب دعوى وجهه يستقبلها وتتميز بها وذكرت هذه العلة بقوله تعالى وكل
وجهة هو جوبها اي لكل صاحب دعوى وعلته قبلة يوجه اليها فتوجهوا انتم الى شرف القبلة
التي يبدلها من حق وهو بدل قول وجهك شطر المسجد الحرام
لحق من ربك والعلة الثالثة دفع حج الحق لغيره المذكور بقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم
حجة فا عييد الامر بالتولية عند ذكر كل علة منها توجب التسديد الى الايمان وتقريره في
الثانية تأكيد القبول وتقريره اعتناء لثان فان نسخها اول دفع من نسخ في غير
والنسخ من مظان الفتنة والشبهة حتى ان اليهود زعموا ان الشرايع والاحكام لا يجوز نسخها
زعما منهم ان نسخها في معنى البداء والرجوع عنها وذلك محال في حق الله لانه لا يتصور
من كمال بالواقف وهو انما منزوع عن ذلك فدعت الحاجة الى التكرار لاجل التأكيد والتقرير
حتى ينفذ في الامم التحويل ويوجهوا ويحذوا في امثال اعداءه **والله** ويشكر من عطف
اليهود اي وتدفع ايضا احتجاج المشركين **والله** وان محمدا عطف على قوله بان المنسوت
والله اي لئلا يكون لاحد من الناس العموم مستفاد من اسم الجمع المحلى بالامم كما ذكره بعض تفسيري
قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم من ان مجموع واسما والمخلاة بالامم للعموم حيث لا عهد ويدل
عليه صحة الاستثناء انتهى كلامه وقوله تعالى حجة فروع على انه اسم كذا وليس كغيره وعليكم في الاصل
صفة حجة فلما تقدم عليها استنسخ الرخصة لاستماع تقدم الحصة على كونه فانتصب على كونه
كما في قوله لعمرة حجتا على عدمه ولم يجعل المس الا الذي ظهر في مرضع الجوعى البديلة من الناس
مع ان البديلة هو المختار في كلام غير حبيب كما هو المشهور لان كون البديلة مختارا مشهورا بغيرها

ان لا يترخي المستثنى عن المستثنى منه وهو قد ترخي وتبا عنه كما في قوله تعالى يا ايها الذين
كفرت جالب ههنا الا زيدا فان الابدال ليس ولي من نصب على الاستثناء وفي مثله
اذ كونه مختارا انما هو لقصد التظاير بينه وبين المستثنى منه مع ترخيها لئلا يكون ذلك
كذا في شرح الرضي **والله** وسمى هذه حجة جواب عما يقال الاستثناء من الذي يكون المعنى
يكون لعمامة الناس حجة عليكم ويكون حجة للظالمين والظالم المعاند لا شبهة له فضلا عن حجة
والبرهان فكيف جاز ان يسمى قوله حجة وان يستثنى منها وذكر له ثمة اجرة تعبير الاول
ان ما قاله المعاندون وان كان شبهة زائفة ومفسضة باطله الا انه شبهة بالحق حجة
انهم يسوقونه مس قها ويوردونه موقها فسمى حجة مجازا تكميلا بهم ويرد عليه ان حجة المستثنى
منها ان تاولت شبهة المعاندين لزم الجمع من حقيقة والجاز وان لم يتناول اياها
لا يصح استثناءها منها الا ان يقال الاستثناء منقطع كما في قوله تعالى ما لهم من علم الا نابع
الظن وقوله لا يسمعون فيها لقاوا لاسلاما ومعنى الآية على هذا القول لكن الذين ظلموا انهم
متعلقون بالشبهة الطاهرة البطلان في مرضع الاحتجاج والبرهان فيتم الكلام عند قوله
لئلا يكون للناس عليكم حجة ويكون قوله الا الذي ظلموا منهم فلا تخشعهم واخشعوا في ابتداء
كلام مقطوع عما سبق ويؤيد به تولى قوله فلا تخشعهم واخشعوا في قوله فان افراد المستثنى
وتخصيصه بما يقع عليه علاقة كون الاستثناء ومنقطعا وتقرير الوجه في من الاحوية
الثالثة ان المراد بالوجه المستثنى منها الاحتجاج وهو التمسك بشئ مطلقا حقا كان متمسك
به او باطلا في هذا المعنى تتنازل شبهة المعاندين لكون الاستثناء متصلا بالمراد
قبل الحجة ههنا مرضعة موضع الاحتجاج نحو قوله حجتهم واحضة عند ربهم ومعناه لا يخرج
عليكم احد الا وهو طام وتقرير الوجه الثالث انه سميت شبهة المعاندين حجة واستثنت
منها لئلا يكون في حقهم رأسا للعلم بانها ليست حجة قطعا فلما قيل لئلا يكون للناس حجة
سوى هذه فقد بولغ في نفي الحجة كما سمي في سيف المحمدين في القول عيبا واستثنى
عن العيب المنقح عنهم لئلا يكون في نفي العيب عنهم لقطع بان ذلك القول ليس بسبب بل هو
آثار كمال الشجاعة فتفي ما سوى ذلك القول من العايب نفي العيب رأسا على المخ وجه
والقول جمع فعل وهو الكسرة الكائين في حد السيف **والله** من قواع الكفاية اي من قواع
المجوش ومسا رتبهم وان وقف على قوله حجة واستوفى بقوله الا الذي ظلموا منهم
فلا تخشعهم كون الا حرف تشبيه وكون الذين ظلموا ابتداء وخبره فلا تخشعهم بالاول
المشهور في جعل الا حرف ابتداء وهو تقدير القول **والله** فان مطاعهم لا تعرض لهم

مطاعنهم فلهما ما بالكم انصرفتم عن قبلة اضلاله هي فقد اذكم لسه في بها وصليتم اليها زمانا طويلا
فان كان اول امركم ضلاله فلم لا يحوز ان يكون آفة كذالك ام هدي هي فقد صرتم عنها
الى الكعبة والاضراف عن الهدى ضلاله وشي هذا لمطاعن لا تصحوا من المشركين لسه في
لانه ساجدين ان الاماكن والجهات كلها لسه لا حرة لشي منها لنفسه ان بل لسه في يوم
عبادة باستقبال شامها على وفق المصالح والمكرم وهو علم بمصالح عبارته فان
امرهم بالتوجه الى الصخرة وتارة صرتم عنها الى الكعبة فالمرنوت على كل حال ينقادون
لا لسه في وتوجهون جيشا وجههم اليه ويقطعون بان بعض الاماكن والجهات لا تقبل
على البعض الا في الافضل لسه في آياته على غيره لا بحسب نفس انة فالتعظيم ليس الا لله عز وجل
والانقباض ليس الا لله عز وجل وعصاه وخالفه فقد استحق عقابه فلهذا
من غضبه وعقابه **ول** عذبه وذوقه والاولاد بتولاه الوجوه شطرا اى واخركم بهالاتم نعمتي
بيان الشرايع واهدكم **ول** وارادة اهدانكم لقبه قوله ولعلكم تتقون وقوله
بارادة الاستدلال استقامة حقيقة الرجى لسه في وقوله الامام محي السنة بتولاه في تارة
اى الى شرايع الدين القويم وسغاير المنة المحنضية وقوله لعلكم تتقون من المحسنين وما وقع
من اواول لسه في وكما كيفه وايضا المكلف بالتوجه الى حيث وجهه لسه في وان كان
نعمته يتوصل به الى الثواب الجزيل الا ان امره ساجد بالتوجه الى قبله ابراهيم عم تمام النعمة في امر
التبعية فان نعم لسه في على عباده ضربان موهوب وكنت فالمرنوب كوصفة البيت
وسلامة الاعضاء وغيرها فكلتسب نحو الامان والعمل الصالح بالاوامر والاجتناب
عن المناهي فان ذلك كله يؤدي الى سعادة الدارين **ول** او عطف على عقده
والعابدة في تقديمها والعطف عليها اشارة الى ان الحكم المذكور فائدة غير مخصصة في
واحد كما ذكر في قوله من وسيع لسه الذين آمنوا **ول** ادلتها كون عطف على قوله علة
مقدرة اى وهو معطوف على قوله لئلا تكون فتعني المصباح فعل التولية ليستفي حجة الناس
عليكم وليتم نعمتي عليكم ولا استدلتم الى المنهج الحق والمسلك السديد فيل في هذا الوجه لانه
الى انه وجه مرجح لعدة المناسبة بين المعطوفين ولان ارادة الاستدلال انما تصح
علة للاح بالتولية لا لتفعل للمأمور به على هو لفظه في لئلا يكون وايراد الحديث والاشارة
ربما يرجح كونه معطوفا على علة مقدرة اى واخشوني لا حفظكم عنهم ولا نعم عليكم نعمنا
زايدة على حسن حاصلكم الان التي من جعلتها الموت على الاسلام والامانة بدراة خلفه
والنعيم ولا هديكم الى سواء السبيل في جميع اموركم واحوالكم **ول** متصل بما قبله يعني ان باغ قوله

كما ارسلنا مصدريه وان الكاف في على النصيب انه صفة مصدر محذوف الا ان ذلك المصدر
ان يكون دلولا عليه بما قبله والتقدير ولا تمها تماما مثل تمامها برسالة رسولكم اول
الغامي برسالة وكحوزان كون دلولا عليه بما بعده والتقدير فاذا ذكر في ذكرنا مثل ذكرنا
ايكم بالرسالة وكحوزان يعمل بما بعده فيها قبها وان تحلل من العمل وتولاه كما في قوله
وربك فكلم ان قبل انة سأل انزل عند قرب وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم صلت لكم وبيكم
وانتمت عليكم نعمتي وبين ان تمام النعمة انما حصلت ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك
بسنين كثيرة في هذه الآية ولا تم نعمتي عليكم قلنا لا يرد ما قلتم ان كان التقدير انتم
لا حفظكم عنهم ولا تم نعمتي عليكم وفولوا وجوبكم شرطه لئلا يكون ولا تم لان تليق تماما على
لسه في او على التولية لا يستلزم حصول الامانة بالنقل ولا ياتي في حصوله في ذلك اليوم وانما يرد
على امره على تقدير ان يكون المعنى واخركم بالتوجه بشرط الكعبة لانه نعمتي عليكم في الكعبة فانه
ح يلزم ان يحصل تمام النعمة عند الامر بالتولية فما وجه ان يقال بعد ذلك اليوم صلت لكم
وبيكم وانتمت عليكم نعمتي فتقول في جوابه لسه علم المراد من النعمة المتممة في ذلك اليوم هي النعمة
المتصلة بعبادته من بيان الشرايع والاجرام وتعليم مكارم الاخلاق والتخفيف عليها
والكف عن الفواحش والمنكرات وتمام النعمة الدينية مطلقا في ذلك اليوم هي النعمة الحاصلة الدنيا
من الهداية والارشاد الى الدين القويم والتمسك المستقيم والمراد بتولاه ولا تم نعمتي عليكم هي تمام
الآفة وهي الفوز بالثواب وقد اشار الى هذا في قوله من يذبح بجهنم بتولاه ولا تم نعمتي عليكم
في امر القبلة وفي الآفة والمراد بالآيات في قوله من يتوعدكم اياتنا هو القرآن العظيم لان
الذي كان دم يتسوه عليهم ليس الا ذلك فوجب جعلها **ول** ساجد وسلككم كما سلككم
لان المراد بتعليمه تعليمه من المعنى والاسرار والشرايع والاحكام التي باعترافها وصف
القرآن يكون هديا فانه عليه السلام كان يتولى تعليمه لفظه فيسقط عن السنة
اهل التواتر مصدرا عن التوجيه والتعريف وكون سجدة باقته الى يوم القيمة وكون تلاوته
في الصلوة وحاجتها نوعا من العبادة والقرابة ومع ذلك كان يعلم انه من اجتناب الاسرار
ليهدى واهداه والنزان وامسح على الآيات على ولا يزل التوحيد والكبوة وفسر تلاوتها
بتعليمها اليهم حيث قال يتولى عليهم اياتكم اى يتولى تعليمهم ما يوجب اليه من دلائل
التوحيد والتبوع وحمل الكتاب على القرآن وحمل الحكمة على الحكمة والالتمة النظرية والاحكام
العملية التي هي سبب لاستكمال النفس وانصرافها عن الجهل والخطا واصابتها في القول
والعمل يقال احكمت الشيء اذا رددته عملا لا بعينه وجعل قوله بالكتاب المحرمات الى وتبينهم

في ذكر ذاته دون اعتبار افعاله فواضع من شكره وانما قال اشكر والى ولم يقل وشكروا
على بقصورهم عن ادراكه بل عن ادراك الاله كما قال وان تعدوا نعمه لا تحصوها فانهم
ان يعجزوا والبعض افعاله في الشكر ثم قال ان قيل لم قال بعده ولا تكفون ولم يقصر
على احد اللفظين قيل لما كان الاثر فذكر ان شكري اي شئ ما ذكره في غيره فيصح ان
يرصف بها على حسب النظر في عمية فواضع على قوله واشكروا لان كوزان يترجمون
من شكره مرة او على نعمه ما فقد مثل ولو اقتصر على ولا تكفون لان كوزان يترجمون
ان ذلك نهي عن تعاطي فعل قبيح دون حث على الصلح ليس يجمع بينهما لانه هذا الوهم
ولان في قوله ولا تكفون نهيها على ان ترك الشكر كما ان ان قيل فلم قال لا تكفون
ولم يقل ولا تكفون والى ليطابق قوله واشكروا في قول من خص الكفة به شئ بالنهي عنه للتبسيه على انه
اعظم قباحة بالتبسيه الى كفة نعمه فان كوزان النعم قد يعنى عنه بخلاف الكفة به شئ انتهى قوله فان
قيل قد تم الكلام بقوله فاذا ذكر والى سواء كان قوله كما ارسل متصلا بما قبله او بما بعده
لان محصل المعنى على التقدير الثاني كما انتمت عليكم هذه الاذواق من النعم فبما انتم النعم بالذکر
والشكر كما اذا قلت كما استنتج اليك احسن الى اي تابعي بالانسان مجازاة ومكافاة
لاحسان في اليك وعلى التقدير الاول حولت القبلة الى الكعبة لئلا يكون لنا من عليكم حجة
ويظهر سلطانكم على المخالفين لانه تمتي عليكم في القبلة او حولت الى قبلة بنا ما ابراكم ابراهيم
واسماعيل عليهما السلام او لانه تمتي عليكم في الآخرة بان ثابتكم الجزاء والى انما مثلت
انما هي اياها عليكم برسائل رسول الله كذا وكذا اذا كان كذلك فاذا ذكر والى بالطاعة
والشكر وانه النعم الجسيمة واذا تم الكلام بقوله فاذا ذكر والى فما وجه قوله اذركم بالجرم
جو باللام على اسلوب قولك زمني ازرک فان ذلك انما يتعارف اذا وقع الامر
ابتداء الكلام وكان النقص المطلوب به احسانا مبتدئا يستحق عليه به المجازاة والمكافاة
وليس الامر بهذا كذلك لان الشكر المطلوب بنعمهم واجب عليهم شكر النعم التي لا تحصى
يستحق الاجر والجزاء باو اداها واجب عليه واجوب ان الله ما دان اوجب عليه الطاعة
شكر النعمة بقية الا انه من غاية فضله وحسن جعلها بمنزلة ابتداء احسانا وحده من العبيد
فوجه عليهما ثواب بقوله اذركم وجبه جوه واصفا لالهها كما انها ابتداء وحده من جنتهم فضلا
منه وكرما فان من تصف باكرم من العبيد او النعم على احد نعمه فانه يترجم تلك النعمة
بالانعام اليه ثانيا وثالثا كما نه جوه او اعطاه او لا وله شئ هو كوصف باكرم على
الحقيقة فلا يبعد منه ذلك بل هو حق لذلك ثم انه سألما اوجب عليهم الطاعة والعبادة وشكرا

ما استمتع عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق تحملها على النفس حيث على الاستمتاع
بالصبر والصلوة تنبيهها على انه بها يتوصل الى الشكر المطلوب ويحل مشاق العبادات فان
الصبر الذي هو تحمل المشاق من غير جوع واضطراب ودرية الى فعل كل خير ومبدأ كل
فضل فان اول التوبة الصبر على الحاشي واول الزهد الصبر عن المباحات واول الارادة
الصبر عن طلب ما سوى الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الصبر من الايمان بمنزلة الراس من
اجسد وقال الصبر خير كله فمن تخلى بحلية الصبر سهل عليه ملازمة الطاعة والاحتساب
المشكرات وكذا الصدقة فانها يجب ان تفعل على طريق التذلل والخضوع للعبيد فان
جميع اركانها وواجباتها انما يقصد به ذلك فمن سلك هذه الطريقة في الصدقة فقد
ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عدنا من العبادات ولذلك قال تعالى ان الصدقة تنهى
الفحش والمنكر وروى انه عليه السلام كما اذا جرحه فزرع الى الصدقة فقال يا ايها
الذين امنوا استعينوا بالصبر والصدقة وان لمع الصابرين ان فعل لم قال ان الله
مع الصابرين ولم يقل مع الصلوات وقال في آية اخرى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها
لكبيرة فاعية الصدقة دون الصبر قيل لما كان فعل الصدقة اشرف واعلى من الصبر فقد
ينفك الصبر عن الصدقة ولا ينفك الصدقة عن الصبر فذكر ههنا الصابرين فمعلوم انه اذا
كان مع الصابرين فهو لا ينفك عن الصلوات بطريق الاشارة وقال هناك وانها لكبيرة فذكر
الصدقة دون الصبر تنبيهها على انها اشرف منزلة من الصبر وذلك لان
يقول في سبيل الله اموالنا بل اجسادنا ولكن لا نشعر ونسأل الله في الآخرة ان
تذكره بالطاعة في جميع ما اوجبه علينا وشكره على ما انعم علينا من نعمه وتسمي اداء
ما كلفنا به من الذكر والشكر بالصبر والصلوة من المعلوم ان من حمله الطاعات نصرة
ويرسله بحياة اعدائه وانها قد تفضي الى وقف النفس الذي هو اشد الحارة على الانسان
مقتضى حيلة انزل الله في هذه الآية ترغيبا لهم في ملازمة الجهاد والامر بالمعروف والنهي
مخروف والجهاد في عمل النصب بالقول اي لا تقولوا هم اموات وايضا خبر سيدنا محمد
اي بل هم احياء وهذه الجملة تحمل ان يكون في عمل النصب بالقول المخدوف تقديره بل
قولوا هم احياء وتحمل ان لا يكون محملا من الاعراب بان يكون اخبارا من الله تعالى بانهم
احياء ويرحمه قوله ولكن لا نشعر ونسأل الله في الآخرة ان تذكروا لكم بحجرتهم حذفت من قول لا نشعر
له لانه فخرى الكلام عليه **ول** وهو تنبيه يعني ان قوله تعالى ولكن لا نشعر ونسأل الله
حيوتهم ليست بمعنى الترحم التي تكون مبداء المحسن والمحرمة الارادية التي تقتضية لها سترط

انتفا وما يمنع عنها فان العوض المفلوح حتى يتحقق وان لم يترتب عليها الحسن والحركة لان الخلع والطلاق
المجردة هي راعى القوع التي هي مبدأ النور والتخدية كما في قوله تعالى فاجيبوا الارض بعد موتها
ونبات حتى اى نام منتد ومجردة بالمعنى الثالث في الحسن اثرها في الالباس النامية حيوانا نبات
او نباتا ومجردة بالمعنى الاول لا حسن اثرها في الحيوانات وقد يطلق الخلق على الضال المقتضة
بالانسان كالعقل والعلم والاباط كما في قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقوله استحيوا
عنه والرسول اذا دعاكم لما يحكيكم وتشهدوا ليست لهم حياة بالمعنيين الاولين بدلالة
انما لا حسن منهم ما يترتب عليها كما قال تعالى ولكن لا تشعرون بل الراء ويجوز ان يكون المراد
بل بالوحى وقيل الراء يكون انما هي انتم حيا وبالحيث بالمعنى الثالث ووجهه ان المنكرات
بنسبة محمد صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى في حق الشهداء انهم ليسوا على شئ من الدين فهم موت في الدين
لانهم قتلوا على دين محمد صلى الله عليه وسلم فموت حيا وفي الدين **ول** وعن الحسن ان حصوله روي عنه
انه لا شك ان حجة الشهداء ليست بهذا الجسد بل بالانسان لانها لا تفسد ولا تتغير ولا يفسد ولا يتغير
يكون جودهم بوجه في روحاني ولهذا قال ولكن لا تشعرون لان شعورهم ليس الا بالحيث
بهذا الجسد وتلك الحجة ليست بهذا الجسد بل هي حجة منوية روحانية فان الانسان
حتى كان محسنا كان روحه مستخيا الى يوم القيمة وان كان مسيئا كان معذبا والى هذا ذهب
جماعة الصحابة والتابعين واصحاب الحديث ولم يخالف في ذلك الاجماع من المعتزلة حيث
جعلوا الارواح اعراضا لا تقوم لها بانفسها بل يحتاج الى جسم ليعوم بها وهما فان قيل الالباس
تلاشت وبطلت روي انه لما قتل من قتل من صناديد قريش يوم بدر فخرج جيفهم في قب
فا قبل النبي صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فخطبهم بقوله اهل وجدهم ما وعدكم بكم حقا فخرج وجبت ما وعد
ربي حقا فيقول يا رسول الله اتخطب جيفا فقال ما انتم باسمع منهم ولو قدر والاحياء وما
يؤيد هذا المعنى من الاحاديث اكثر من ان تحصى وقال مجاهد بن جبر ان قوت تمر الجنة يحدون
وتحما وليسوا فيها ولما ورد ان يقال حجة الروحانية تستبجح لادراك الالذة والالم
مشتركة في الجميع فما وجه كخصص الشهداء اربابا اجتمع بقوله فعلى هذا كخصص الشهداء اربابا
لاختصاصهم بالقبول من ليه وجزية البهائم والكرامة ومن لم يبلغ منزلة من لا يكون حجة
فكانه ليس يحيى قال تعالى في حق اهل النار لا يموت فيها ولا يحيى ومنهم من قال ليس المراد
بحجة الشهداء الروحانية بل كدنا مشتركة بينهم وبين غيرهم بل المراد بها الحجة الدينية
فانه كما يحيى الشهداء في قبورهم لا يصلح التراب اليهم ما عندنا فلان البنية ليست شرط
في الحجة ولا امتناع في ان يعيد كسبحان الى كل واحدة من تلك الدارات والالاء الصغيرة

مطلب
في انقضاء الروح
المعتزلة

من غير حاجة الى التكليف والالتفات واما المعتزلة فلا يبعد ان يعيد له الخلق الى الابد
قال صاحب الحاشية وقالوا يجوز ان يحس له من اجابته الشهادة حكمة فيحياها ويرسل اليها التراب
والنعيم وان كان في حيز الازل وما يرد يكون الراء حجة الشهادة المجردة البدنية ما روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تسبح في غار الجنة وتشرى
من انهارها وتنادي باليس الى قنديل من نور معلقة لهم **ول** والآية نزلت في الشهداء
بدر وكانوا اربعة عشر في لطيفة لا تخفى وهي ايهام ان البدر انما كان بدر اهلولا والشهداء
لان القرائن يكون بدر ايهام ان معنى قوله الراء عشر ليلة **ول** ما وليكم الآية قال القائل
انه متعلق بقرائه واستتبعوا بصبر الصلوة فانما يذكركم بالخوف وكذا وكذا والذنون
للتكيد واللام لام جواب قسم محذوف على تقدير ولست بذكركم اي لست بذكركم معا فله يستبلي
لان الله تعالى يبعث عواقب الامور فلا يحتاج الى الالباء ليعلم العاقبة ولكنه لما علم حاله
المستبلي فمن صبرنا به على صبره ومن لم يصبر لم يستحق الثواب والتقدير استغفار من التكبير
شيء والاشارة الى ان ما يدخل تحت قوله لست كما من وجوه المصيبة كثيرة متفاوته بعضها يؤول
من بعض فان ما يتعلق منها بالدين يؤول واقطع من مصائب الدنيا التي هي متفاوته ايضا
وهذه الاشارة فرعية الى تسوية المصائب وحملها على الصبر مخيف ما اصابه بالنسبة الى
ما واه عنه في الدنيا **ول** من الخوف في محل الجوع على انه صفة شئ فيستلحق محذوف وتقدر
الآية وشئ من الجوع لتعريف كونه معطوفا على الخوف لانه لو عطف على شئ كان المعنى انصبتكم
بقيل من الخوف وبالجمع المطلق المنصرف من الاموال الى الكمال والظاهر ان هذا المعنى
ليس بمراد بخلاف قوله ونقص فانه كما كوز عطفه على الخوف وكون التقدير وشئ من
نقص من الاموال مجردا ايضا عطفه على شئ وقح يستفاد تفسيره من تكبيره والنقص مصدر
نقص وهو يتعدى الى واحد وتوحيده يدل من الاضافة والاصل ونقص شئ كما ين من كذا
قال ابن عباس الخوف خوف العدو والجمع القحط ونقص الثمرات قد يكون بالخوف والهلاك
والانقراض بالنقل والموت وقيل بالمرض الشيب ونقص الثمرات قد يكون بالخوف والهلاك
تترك عمارة الضياع لا اشتغال بالجهاد وقد يكون بالانفاق على من كان يرد على
رسول الله صلى الله عليه وسلم انما لا يبين انه لا بد ان يستبلي عبا له بمثل هذه المصائب
واخبرهم به قبل واقربهم ليوطنوا عليه نفوسهم ويسهل لهم الصلابة فان الحاجة المبرورة
اشد على النفس من اصابتها مع ترقبه ختم الآية بتبشير الصابرين على هذه الامور
كما وعد لهم في مقابلته صبرهم عليها من المشروبات فقال وبشر الصابرين وهو معطوف

على قوله ولنبيكم من حيث المصطفى لان حصوله قل لهم حاكيا عنى ولنبيكم وادلك مبتدا
وغيره عليهم صلوات وصوتات فاعلى عليهم لاعتقادهم على مبتدأ فان الجار والمجرور يتقوى
بوقوع خبره او الجملة في موقع الاستئناف ومن ربه متعلق بمحذوف لانه صفة صلوات
ومن لا مبتدأ فهو في محل الرفع اي صلوات كائنة من ربهم قبل المكاراة التي تصيب لان
ان اصابته من قبل له سا يجب الصبر عليها لان جاز من جهة العدل فكيف ليس مقتضى عدله
وحكمته يجب عليه ان يرضى به بعد ما نهى عن الاضطرار والاحتياج وان اصابته من جهة الظلمة فلا
يجب عليه ان يصبر عليها بل جازله ان يماثله بل يحارب به وان قتل بحاربته يكون شهيدا
وقولنا انما له اقرارنا بالملك وانما في له راجحون اقرار على نفسه بالملك كانه
انما مع اني ابريا كلها من تالي المتقرب بالملك والبهاء وكل ما سواه في مرض الهلاك والفساد
ولا فرق بين ان يرجح له حجة وبالمتقارين وقيل الرجوع اليه كما ليس عبارة عن الانتقال
الى مكان وجهة فان ذلك على له محال بل اذ منه ان يصبر الى حيث لا يملك الحكم
فيه سواه وذلك هو الالفة او لا حاكم فيها حقيقة ولا حسب الظاهر الاله
مختلف دار الدنيا فان غير له تلامي قد يملك الحكم فيها حسب الظاهر ومن اعتقد ان
جميع ما به من نعم الظاهرة والباطنة خالص ملك له كما وعارية مسترودة يكون عليه
الصبر على استراده والرضا بقبضته وفواته اذ لا وجه لرجوعه على فوات ملك غيره عند ما
وقد هيا وبها ودار الجزاء وودع الصابرين على فوات ما الفوه الموثبة بحسن عن
رضه انه قال لان ايق من السما واحب اني جاز انما قول في شئ ففناه له كما
ليته لم يكن وقول المصاب عند مصيبتة انما له راجحون له فزايدها
الاستئصال بهذه الكلمة عن كلام لا يبين ومنها انها تلي قد المصا وتقلل جونه
ومنها انها تقطع طم النبطان في ان يوقعه في كلام لا يطمق ومنها انه اذا سمعه غيره
اقتدى به ومنها انه اذا قال ذلك بلسانه يذكرك بقبلة الاعتقال الحسن والتسليم
لقضا له وقدن فان المصاب يبرئ عند مصيبتة فيحتاج الى ما يذكرك التسليم لانه
ول ليس الصبر الاسترجاع باللسان اي ليس المراد بقوله انما قالوا انما له وانما
اليه راجحون مجرد حفظ هذا القول لان مجرد التلفظ بذلك مع الرجوع اليه والاحتياط
للقضا ولا يفتي شيئا بل المراد تصور ما خلقه لان لاجله وهو التقيا وله
في جميع ما كلفه به من المكاييف والتسليم لقضا له وقدن في جميع ما اخذوه واعطاه
فان من اخضع له من ملكا وملك كيف بنا زعمه في ملكه ولا يرضى بقضا له ولا يظن ان

ان ما في عالم الملك كلمة يذكروا نعم له كلها وتذكرها يستلزم العلم بان التي عليه منصف
ما استرود منه **ول** الصلوة في الاصل الدعاء قال سطرطس عيسى اي اودع لهم
ومنه التزكية اي المدح والثناء والحمد لله رب العالمين في نفسه تزكية اي مدحا قال الامام اعلم ان
الصلوة من الشاء والمدح والتعظيم وانما رحمة في نعم التي يتر لها عاجلا ثم اجلا وكل
وضع ما كلفه في الصدق ومنه ان في الآية انما ارا من حيث ان الصلوة من له هي الرحمة وقد جمع
فيها من الصلوات والرحمة فلو لم الكرار ودوجه الرفع على به وروى الامام الواحد من
ارحاس ان انه فله صلوات الهنا بالصفحة فقال اي منفرة من ربه وهذا كما يروى ان
النبى م قال اللهم صل على آل ابي اوفى اي رحمة واغفر لهم ودوجه الجمع في الصلوات الاله
على اكثر من ذلك كما في بيتك وسديك وفي قوله كما قال رجع البصر كثرين اي كوة بكرة
والشكر في رحمة لتعظيم اي اي رحمة فاستغنى بتكبير ما من يراودا بلفظ الجمع ويندرج
في رحمة على ايصال ذلك ر ودفع المضار في الدنيا والآخرة وقيل المراد بالصفحة الهنا
الرحمة لما اشهر من ان الصلوة من له الرحمة وعطف قوله ورحمة عليها لا اختلاف اللفظين
كما في قوله سترهم ونحوهم واي في حنة ما روى عن عمر الخطاب رضي الله عنه انه قال في
هذه الآية انتم لعداوت ونظم العناق جعل قوله ولك عليهم صلوات من ربه عدلا لتولوا رحمة
ولها كما بمعنى لما كانا عدلين وجعل قوله واولئك هم الممتدون علاوق لها وارتباط
قوله كما ان الصلوة والمرق من شعائر له بما قبله انما امرنا اول التولاه فاذا ذكر في
اذا ذكركم بالذكر المتساوي لا تراخ العبارات باسرها ثم امرنا بان نستعين بالخروج عن عبادة
هذا التكليف بالصبر والصلوة ثم رغبت في افر الجهاد بسبب احوال الشهداء ثم عاكرا في صلب
المصائب واليمن العارضة لان بيان ثواب الصبر عليها ولما كان السمع من الصلوة
واحدة من جملة العبارات التي يقصد بها ذكر له وتتم اليه من كونه من شعائر له
قال ابو البقاء وفي الكلام حذف مصا تقديره ان طواف الصلوة وسع الصلوة
والظ انه منبني على ما نقله الجوهري من ان الشعائر هي العبارات والشكر وتكلم انك
اجليلين لا يبع ان يوصف بانها من العبارات ولا حاجة الى التفسير ان جعل التكسية
بمعنى العلامة فكل شئ جعل علامته اعلام طاعة له كما فهو من شعائر له فان كل واحد من
المراقف والسعي والنجو له علامة لت يرف العباد والمختصة به فان ابراهيم
لما دعا ربه بقوله ربنا وارنا مناسكنا عليه كما منا سلك الخ وشعائره اجابة
لدعوته ثم شرعها له كما لانه محمد عليه الصلوة والسلام والحكمة شرع السمع من الصلوة والرفق

الحكي ان ما من ضائق عليها الا فرغ عظمها وعظش بها اسمعيل سبني هذا المكي ان
صعدت الجبل وودعت فانبع له لها زفرم واجاب دعاءه بما جعل فعلها طاعة للمكلفين
الي يوم القيمة عن الشعبي قال كان لا اله الا الله صفات يقال لاحدهما اساف والآخر
مائلة وكان اساف على الصفا وكانت نائمة على كفة فكان اذا طافوا بين الصفا
والمرق مسح بها فاجابوا السلام قالوا انما كان اهل الجبل يظنون بينهما الحيات
بهذين الصنمين وليب من شعائر الحج فانزل الله ان الصفا والمرق من شعائر الله
الآية مجملها من شعائر الحج **ول** تركه فاجتاح فانه يفهمه التخييم بناء على الظاهر عليه
حبر **لا** ان يطوف اصله في ان يطوف فحرف هـ فجزء وتجزئة الطواف بهما مني الائم
عنه يفهمه تجوز عدم الطواف بهما وتجزئة الامرين التخييم بهما واجاز بعضهم ان يتم الكلام
عند قوله فاجتاح على ان يكون خبر لا محذوف فانه قد يجره فاجتاح في حجه واعتقاره ويستند
بقوله عليه ان يطوف فيكون عليه خبر مقديا وان يطوف في احد مصدر مرفوع بالابتداء على
هذا الوجه كون الطواف بهما واجبا وقراؤه الجمهور بطرف تشديد الطاء والواو والاصل
تطوف يتطوف قلبت التاء فيها طاء واو عمت الطاء في الطاء واحتج في الماضي الى زيادة
هجرة الاصل لا ابتداء بهما لكون اوله نضرا وطوف يطوف **ول** وهو ضعيف يعني ان
قوله لاجتاح عليه لا يصلح وليلا على كونه سنة لان قولنا لا ثم في فعل امر كذا الصبح اطلاقه
على الفعل المرفوع الواجب والمنسوب والواجب فهو لا ياتي في ان كون السعي من الصفا
والمرق ركنا لا يقدم الدم مقامه كما انب الله شفعي وان لا يكون ركنا بل واجبا
يتوم الدم مقامه كما انب اليه الاحنيقه وان كون سنة لا يحتاج تاركه الى جابر في لا بد
في معرفة انه واجب وغير واجب من الرجوع الى دليل آفة وسندك في قوله يا ايها الناس
كتب عليكم السعي فاسعوا وتوصيفه بالجواز وفي الائم في فعله ليس من حيث انه طواف
مشروع في الحج والعمرة بل من حيث وقوعه حال وجود اساف ونابته عليها كما لو كان
في الثوب نجاسة يسيرة فقتل لاجتاح عليكم في ان تصدق انه فان رفع الجناح يوجب
الي الصلوة فيه حال وجود تلك النجاسة لا الي تكفين الصلوة **ول** اي فعل طاعة فسر تخير
بالطاعة وهي في الاصل لوقفة الاحر وقد تطلق على فعل ما فيه قرينة فتم الواجب وغيره ونصبه
بتخصيص تطوع فلا يتعدى نفسه واصل التطوع التمسك طوعا لا كركما كما قيل من فعل
ما تنقب به طابعا **ول** وزاد على ما فرض عليه من حج او عمرة مبني على ان كون التطوع
بمعنى التبرع من قوله طاع يطوع اي تبرع فكانه قيل من تبرع بما لم يفرض عليه من القربات مطلقا

مطلقا ومن السعي على قول من يقول انه سنة واشتقاق خبره على هذا انما على استصحابه في الجاهل
من تطوع تطوعا خيرا وانما على ان كون حاله من ذلك الحصر المخذوم فقه **ول** وقراجه في الكف
ويقرب تطوع على نفس صاحب بكلمة من على هذه القراءة كمن ان كون سطره والكلام فيها كما
تقدم وتختل ان كون مرصولة وتطوع صفتها فلا عمل لها من الاعراب ح وكون من
عمل الرفع بالابتداء ايضا وقوله فان كسبه خبره ودخلت الفاء وتضمنت المبتدأ ومعنى الشرط
والعائد محذوف كما تقدم اي ش كوله اي مجزئ بجملة فان ش كوني وصف كسبه كما
بمعنى المجزئ على الطاعة بالانابة عليها **ول** عليم اي بطاعة مستطوع ونسبته فيها **ول** حصار
اليهود اشار الى ان قوله الذين يكتفون عام يتناول كل من كتم شيئا من الدين كما
يدل عليه ظاهر اللفظ وقيل نزل الآية في علماء اليهود الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وغيره
من الاحكام التي في التوراة وقيل انها نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى والاول
اقرب الى الصواب لان اللفظ عام وقد ثبت في اصول الفقه ان العبرة بحوم اللفظ لا بخصوص
ولانه ثبت فيه ايضا ان ترتيب الحكم على الوصف المتبعض بالعدية ولا شك ان كتمان الدين
بما سب استحقاق العمن فكون وصف الكتمان عند الحكم فوجب ان يتحقق حكم العمن
بمحقق الوصف ولان جماع من الصحابة رضوان الله عليهم جميعا حرموا هذا اللفظ على العموم كما
روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت من نعم ان محمد صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الدين
فقد اعظم الغيبة على الله تعالى والله يقول ان الذين يكتفون ما انزلنا من البينات حكيم
الآية على العموم وكذلك ابوهيرة رضي الله عنه فانه قيل له انك تكتم رواية الحديث وغيره
يروي مثلك فقال ان لها من من الانصار كان يشتمون على اموالهم وكنت امر اوسكين
الزم رسول الله صلى الله عليه وسلم واقنع بقوتي وقال عليه السلام يوما من الايام انه اي ش ان من
يسب احد ثوبه حتى اكفى يقاتلي ثم يجمع الله ثوبه الا وعى اقول اي حفظه فبسطت بحرة على
الارض حتى اذا قضت مقالته جمعها الى صدرى فانسيت من قاله شيئا بعد هذا وفيه
معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ابوهيرة لولا آيات من كتابك لسب ما حدثت حديثا بعد ان قال
انا من اكثر ابوهيرة رواية الحديث وتلا ان الذين يكتفون ما انزلنا من البينات
الآية والكتمان ترك اظهار الشئ مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهره لانه متى لم يكن
كذلك لا يبد كتماننا فذلت الآية على ان يتصل بالدين ويحتاج الحلف لانه كتماننا ونظير
هذه الآية قوله تعالى واذا اخذتم ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
ومارواه ابوهيرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كتم علما تعلمه حتى يورث القيمة ينجح من نار

سب حطاب في حرم
الاحكام

واعلم ان العالم اذا قصد كتمان العلم حصى واذا لم يقصد لم يزره التسليم اذ اعراف ان غير وانا
من سئل فقد وجب عليه التسليم لهذه الآية وكحديث **ول** كالايات الشاهدة على محمد
وما يهدي اليه وجوب اتباعه يدل على ان المراد بالبينات ما انزل على الانبياء من الكتب
والروح دون اذلة العقول وان قوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية وقوله كما
في حق الهدى من بعد ما بيناه في الحصة في الكتاب لا يقتضي تخا واما وان كقول العطف
لتاير العطفين لان كونه مبيها في الكتاب كما يحوز ان يكون بطريق كونه من جهة التناول
كحز ايضا ان يكون بطريق كونه فائدة مخصصة اي استفادة منه **واللعن** الابعاد على وجه
الطرد وخص في عرف الشرح بالهدى والابعاد من الرحمة والثواب على من استحقه وحمل
الاعوان على الاعان بالقبول والامكان من المشكك والانس والجن ووجهه على ما ورد في
عن مسعود رضى الله عنه قال ما تلا عن اثنان من المسلمين لا رجعت تلك اللعنة على اليهود والنصارى
الذين كتموا محمد عم وصفتة وروى عنه ايضا انه قال اذا تلا عن المتلاعنان وقعت
اللعنة على من كتم فان لم يكن احد منهما مستحقا رجعت على اليهود والذين كتموا ما انزل الله
وعن ابن عباس رضى الله عنه ان لم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلاق قال اذا جرح الرجل
في قبره فبأل ما دبتك ومن نيكك ومن ربك فيقول ادرى فيضرب ضربا يسميها
كل شئ الا الثقلين فلا يسمع شئ صوتة الاللعنة ويقول الملك لا دريت ولا نيت
كذلك كنت في الدنيا والاشياء وفي قوله من الالذين يتواجمون ان يكون متصلا
والمستثنى منه الضمير في لعنتهم ومحتل ان يكون منقطع لان الذين كتموا العتوا قبل ان
يتوبوا **ول** واصحوا ما افادوا يعني انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو
افسد على غيره دينه باير وشبهة عليه بزمه ازالة تلك الشبهة وبعد ذلك لا بد له
من ان يفعل ضد الكتمان وهو البيان وهو الاذ بقوله وبينوا فذلت الآية على
التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي **ول** وقيل ما حدث ان
المفعل المقدر لقوله ما وبينوا ما حدث من التوبة وانما وجب لهم ان يبينوا توبتهم
وصلاهم يسمو سعة الكفر عن انفسهم **ول** بالقبول والمنفرة يعني ان التوبة اذا استندت
اليه كما بان قيل تاب لسه عليه او يتوب يكون بمعنى القبول وقبول التوبة يتضمن ازالة
عقاب ما تاب منها فذلك عطف المنفرة على القبول **ول** اي ومن لم يتوب
من الكافرين فانه الآية وان كان بجم كل كافرين على كونه الا انه حمله على الذين تقدم
ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات باء على انه تعالى ذكر حال الذين يكتمون وهي انهم يكتمون

حال الجوع ثم ذكر حال ان يبين منهم ذكر ايضا حال من يحوت منهم غير توبة فكانه قيل ان
حال الجيرة وبالموت الامن تاب منهم وان هذا الوجه من صاحب الكشاف قوله
ذكر لعنته ايضا ثم لعنته احوانا **ول** استمع عليهم لعنة الله اشارة الى جواب
عما يقال ليكفر قال ولا اولئك لعنتهم لآية فم اعلم ان قول الله اولئك لعنتهم لآية
الآية وتزيره ان خبر اولئك في الآية الاولى هي كقولية والله على حدوث اللعن وكجوده
عند تحقق استحقاق اللعن بتحقيق علمه وهو كتم الحق وخبر اولئك في الآية الثانية هي كقولية
والله على استمارة اللعن وبثباته عليهم فان قوله اولئك مبتداء وعليةم لعنة الله كقولية
وقعت خبر عن اولئك واولئك مع خبره خبر عن ان الذين كفروا **ول** الآية الاولى
في حق الكافرين وان في حق جميع من ات على الكفر من الكافرين وغيرهم **ول** ومن لعنت
بلعنة من خلفه اشارة الى جواب ما يقال كيف يلعن الله من اجحوت وفيهم اسم والكافر
مع ان الكافر لا يلعن الكافر وتقرير الجواب ان المراد بالان من جميعهم هم المؤمنون
ومن لا يكون مؤمنا لعدم الاعتقاد به كان كان اسم ان من يطبق عليه واجب
ايضا بان الكافر يلعن الله في الآخرة لقوله ما يوم القيمة لكم بعضكم لبعض
بعضكم بعضا والجهنم على المشكك عطف على اسم لسه وقوله الحسن والانس اجحوت
عطف على موضع اسم لسه كما انه وان كان مجرورا باصنافه المصدرية فوضعه
رفع بالفاعلة لان هذا المصدر ما اول بان مع الفعل والمصدر اولئك عليهم ان لعنتهم
واللكنه عطف المشكك على هذا التقدم كقولك عجبك من ضرب زيد وعرواى من ان
ضرب زيد وعرواى وتر يد من ان ضرب زيد وعرواى وكذا في المصدر كصاحب المفعول
فانه مجرور واعجبك من ضرب زيد وعرواى وذكر رفع المشكك وجبة آف وهو ان يكون
فاعل فعل مجرور ف اي ويعتبر المشكك **ول** كما حاله من حال من الضمير في لعنتهم ان
فيها معنى الاستمارة لاول عليه بقوله عليهم وكون ضميرها لعنة او في من كونه لكان
لان رد الضمير الى المذكور السابق او في من رده الى ما لم يذكر ولذلك تقدم
ول واكتفاء بدلالة العطف وجهه لانه ان اللعن وهو الابعاد الرحمة وان
دخل فيه الابعاد الرحمة الدنيا وية الا ان معظم اللعن ما يكون في الآخرة من الابعاد
عرواها والاقام في مصابيح النيران فان كل من عليه اللعنة فهو في النار نورا بانه
من ذلك وعما يروى في ليه فصارت النار بذلك في حكم المذكور فصاح الضمير بها
ول كما لا يخفى محتمل ان يكون مستبنا فان كان كون الامن الضمير في خالد بن بكر

٥١٤

عالمين متداعيين وان كون لانا نية من الضمير عليهم على مذنب من يجوز تد والى
ر لا يهلون على ان كون قوله ينظرون من النظر بمعنى الاحمال وان قيل فكل
ابن عباس رضى لا يهلون لوجهه والالتوية واللمحذون يعني ان الآية تشمل معنى قوله
هذا يوم لا ينطقون ولا يذوقون لم يمتدزون ومعنى انهم لا يجابون الى حق قولهم ان
نعم صالى غير الذي كان فعل وقوله ربنا اخرجنا منها وان عدنا فاننا ظالمون وكل من
كون المعنى انهم يذوقون على الدوام والاستمرار وان كل وجه من وجوه عذابهم متصل
بوجه اخر مثله واشد منه وانهم لا يهلون ولا يذوقون ساعة ليست تكو فيها **ر**
ولا ينظرون ولا ينظر اليهم مبيها على ان كون قوله ينظرون من النظر لاسيما ان
ثم ان النظر المسمى بالنظر كما في قوله سا حكايه النظر وانما يقتبس نورك من النظر
او بمعنى الرؤية والنظر بهذا المعنى قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بحرف الجر يقال نظرت
ونظرت اليه فقول الحق ولا ينظر اليهم نظر رحمة بيان للمعنى لا البيان الاحتياج الى تقدير
عرف الجر ثم انه تعالى لما حذر من كثرة الحق بين بقوله واليك الم واحد ان اول واجب
الكمال ولا يجوز كثرة احوال التوحيد وبعد ما حكم بوجه انية ذكرنا نية من الاله على وجوده
ووحدا نية ليست لوا بها على واحد منها اذ لا يشك عاقل في انه هذه المصنوعا العجيبة
لا بد له من صانع عالم قادر لا يشبهه شئ **ر** الاله واحد خير مبتداء وواحد صفة
وهو في الحقيقة لانه محط الفايده الا يرى انه لا يقتصر على ما قبله لم يخذ وهذا الاله
الموطنة كخبره بزيد رجلا صالحا فرجلا حال وليست مقصودة انما المقصود وصفها
ولم يفتت المحس الى احتمال ان كون الخطاب للمؤمنين وكون المعنى انكم ايها المؤمنون
ستم كما كفوا الذين يعبدون الاله شتى كالاصنام والشيطان والهوى فانكم لا تعبدون
الا الاله واحدا بنا وعلى ان احتمال كون الخطاب عاما اذ في ما المقصود من كون
الآية **ر** توحيد للوحدا نية بيان لفايده الجمع بين الاله الواحد الاله الا هو واحد
ينبى عن الآخرة وتلك الفايده انه تعالى بين بقوله واليك الم واحد انتم بالعبادة
والمستحق لها ولم يذبح بذلك احتمال ان يوجد له غيره لكن لا يعبد ولا تسبح بالعبادة
لان وحدة الاله المقيد بالاصناف الى المخلصين لا تقتضى وحدة الاله مطلقا فاجتج
الى توحيد للوحدا نية وتأكيد ما فاكه بقوله لا اله الا هو فان كعبه للوحدا نية هو الحق
وضع الشريعة وارسال الرسول **ر** الا هو في محل الرفع على انه بدل من اسم الاله
المحل او محله الرفع على الابتداء وهو بدل من الاله وعامله لانها وما بعد في محل الرفع

فان قيل كيف يكون بدلا من الاله والحال انه لا يمكن تكرار الاله فانه لا يقال لا رجل لا زيد
انهم لم يقولوا ان لفظ هو بدل من اسم الاحمال على اللفظ حتى يرفع عتبار تكرار الاله وانما
يلزم اعتبار تكريره لوجاهة ابداله من اسم الاله على اللفظ وهم لم يجوزوا ذلك لعدم
احتمال تكرار الاله ولا يجوز ان يكون هو خير لا التبرئة لما تفر من انها لا تشمل في المسار
بل الخبر محذوف اي الاله كالمثل هذا على قول من يقول ان لا يستنيهما سماهما عاقبة في
الخبر وانما اوجبت الخبر فوجعا بما كان عليه قبل دخول وليس فيه عمل كما ذهب اليه
فح كان ينبغي ان يكون هو خير لانه منع منه كون المبتدأ المكرة والخبر معرفة وهو منع الاله
صحة وردة الشعر في بعض الابواب قال الهاء بالياء شبيهة بالسبحين والذي يظهر في الاله بدل
من الاله ولامن رجل في ذلك لا رجل الا زيد وانما هو بدل من الضمير المتكسر في الخبر
فاذا قلنا لا رجل الا زيد فالضمير لا رجل كالمثل او موجود الا زيد فزيد بدل من موضع
ضمير مرفوع ذلك الضمير هو عايد على اسم لا ولا لا تخرج نحو بين بانه بدل على الموضع
اسم لا كما دللنا كلامهم على ما تقدم **ر** كالمخبر على الواحد لانه تعالى ما كان موليا لوجه الاله
ولا شئ مما سواه من هو مول كذلك بل كل شئ سواه المنة او منع عليه شئت ان
غيره لا يسبح بالعبادة فلا يكون الاله **ر** الرحمن الرحيم اما خبران اذ ان لقوله واليك الم خبر
اولا بقوله الاله واحد وثانيا بقوله لا اله الا هو وثالثا بقوله الرحمن الرحيم وذلك على قول من
يرى تعدد الخبر مطلقا ومن لم يجوز جملته خبر مبتداء محذوف اي هو الرحمن الرحيم حسن محذوف
توالمى لفظ هو زين **ر** المفسر ان لما نزل قوله واليك الم واحد وتسميته كون
تجوزا وقالوا كيف يسبح الاله واحد فان كان محصيا لئله وسلم صالحا في توحيد
الاله فليأتا بآية فانزل الله عز وجل ان في خلق السموات والارض لآية وعلمهم كعبه لا يتدلل
على وجود الصانع ووحدا نية وردهم الى التفكير في آياته والنظر في مصنوعات قال
البندي والواحدى مع ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد لان السموات
اجناس مختلفة كل سما ومن جنس سماير جنس الاخرى بخلاف الارضون فان كلهن
جنس واحد وهو التراب والمصنوع الالهى قاله بقوله محققه **ر** انهم
او بالذى ينقصه يعنى ان كلمة اما موصول وح كون باو المصاحبة مع مجرور في موضع
النصب علانه حاكم في ماعل تجرى اي تجرى مصحوبة بالاعيان والمعاني التي تنفع الناس
فانهم يتفكرون بركوبها والمحل يتجارت ففى تنفع الحامل لانه يترجى والمحل لانه يتفك
حل اليه وانما عرف مصدرية على هذا يكون الباء المسببية اي تجرى بسبب تنفع الناس

فان قيل كيف يكون بدلا من الاله والحال انه لا يمكن تكرار الاله فانه لا يقال لا رجل لا زيد
انهم لم يقولوا ان لفظ هو بدل من اسم الاحمال على اللفظ حتى يرفع عتبار تكرار الاله وانما
يلزم اعتبار تكريره لوجاهة ابداله من اسم الاله على اللفظ وهم لم يجوزوا ذلك لعدم
احتمال تكرار الاله ولا يجوز ان يكون هو خير لا التبرئة لما تفر من انها لا تشمل في المسار
بل الخبر محذوف اي الاله كالمثل هذا على قول من يقول ان لا يستنيهما سماهما عاقبة في
الخبر وانما اوجبت الخبر فوجعا بما كان عليه قبل دخول وليس فيه عمل كما ذهب اليه
فح كان ينبغي ان يكون هو خير لانه منع منه كون المبتدأ المكرة والخبر معرفة وهو منع الاله
صحة وردة الشعر في بعض الابواب قال الهاء بالياء شبيهة بالسبحين والذي يظهر في الاله بدل
من الاله ولامن رجل في ذلك لا رجل الا زيد وانما هو بدل من الضمير المتكسر في الخبر
فاذا قلنا لا رجل الا زيد فالضمير لا رجل كالمثل او موجود الا زيد فزيد بدل من موضع
ضمير مرفوع ذلك الضمير هو عايد على اسم لا ولا لا تخرج نحو بين بانه بدل على الموضع
اسم لا كما دللنا كلامهم على ما تقدم **ر** كالمخبر على الواحد لانه تعالى ما كان موليا لوجه الاله
ولا شئ مما سواه من هو مول كذلك بل كل شئ سواه المنة او منع عليه شئت ان
غيره لا يسبح بالعبادة فلا يكون الاله **ر** الرحمن الرحيم اما خبران اذ ان لقوله واليك الم خبر
اولا بقوله الاله واحد وثانيا بقوله لا اله الا هو وثالثا بقوله الرحمن الرحيم وذلك على قول من
يرى تعدد الخبر مطلقا ومن لم يجوز جملته خبر مبتداء محذوف اي هو الرحمن الرحيم حسن محذوف
توالمى لفظ هو زين **ر** المفسر ان لما نزل قوله واليك الم واحد وتسميته كون
تجوزا وقالوا كيف يسبح الاله واحد فان كان محصيا لئله وسلم صالحا في توحيد
الاله فليأتا بآية فانزل الله عز وجل ان في خلق السموات والارض لآية وعلمهم كعبه لا يتدلل
على وجود الصانع ووحدا نية وردهم الى التفكير في آياته والنظر في مصنوعات قال
البندي والواحدى مع ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد لان السموات
اجناس مختلفة كل سما ومن جنس سماير جنس الاخرى بخلاف الارضون فان كلهن
جنس واحد وهو التراب والمصنوع الالهى قاله بقوله محققه **ر** انهم
او بالذى ينقصه يعنى ان كلمة اما موصول وح كون باو المصاحبة مع مجرور في موضع
النصب علانه حاكم في ماعل تجرى اي تجرى مصحوبة بالاعيان والمعاني التي تنفع الناس
فانهم يتفكرون بركوبها والمحل يتجارت ففى تنفع الحامل لانه يترجى والمحل لانه يتفك
حل اليه وانما عرف مصدرية على هذا يكون الباء المسببية اي تجرى بسبب تنفع الناس

في التجار وغيره ونا على منفع على الاول ضمير على الموصولة وعلى ان في الظاهر ضمير
والجري لضمير الفلك لا يجمع ما وقع في المحاشي القطبية من ان فاعل ينفع ح ضمير عادي في
الفلك والى الجري على تحت **ال** والفلك التي جرد ببطفة على خلق المجرور على
السموات المجرور بالاضافة لان الفلك كونه من تركيب الناس من مصنوعهم ليس من قبيل السموات
والارض كونه من مخلوق الله يستدل بما فيها من عجائب الصنع وابداع الحكيم الخفية والامر
الذي يقف على الالهية خالقها ووجدانيته فذلك قال المحقق في التصديقه الى الاستدلال
بالبحر واحواله فانه سائر البحر في الفلك ومساحة اياما فوقه مع ثقلها وكثرة وزنها
مع قوتها سائر البحر في الارض وعظمت اوله واضطربت احوالها مع ما فيه من الحيوانات
الغريبة ثم ان في مخلص السفن عنها ويوصلها الى ساحل السلامة وهذا الامر لا بد له من خلق
بالعلم والقدرة متفرد بصفاته الالهية ولما ورد ان يقال لو كان الحق الاستدلال
بالبحر واحواله لوجب ان يذكر البحر بدل الفلك فمخصص الفلك ولم يذكر البحر اجاب عنه بقوله
ومخصص الفلك بالذكر **ال** ولذلك اي ويكون المقصود بذكر الفلك معطوفا على تحت
السموات ما ذكره الاستدلال بالبحر واحواله قدم ذكر الفلك اذ لو كان الحق بذكر الفلك
الاستدلال بنفسه لزم ان يذكر البحر في الفلك عقيب ذكر الفلك المناسبه المتحققة على تقدير
ان يكون الحق بذكر الفلك الاستدلال بالبحر اذ ليس من مطر والسحاب ومن نفس الفلك
المناسبه الكائنه من البحر بينهما **ال** وتاثير الفلك لانه بمعنى السقيفة والظاهر ان الفلك
في الآتي جمع وتاثيره باويل جماعة فان الفلك قد يكون واحدا كما في قوله تعالى في الفلك
المشجور وقد يكون جمعا كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجوهين هم اذا اريد
بالمجم فنية اقول اصحها وهو قول سيبويه انه جمع **ال** جمع الفلك لا يفيد من تغيير
فالجواب ان تغييره مقدر فالضمة في حال كونه جمعا كما كسرة في كوجر ودين وفي حال
كونه مفردا كما كسرة في قتل ونظيره ناقه بهجان ونوق بهجان ودرج ولاص ودرج
ولاص فالكسرة في المفرد والكسرة في كتاب وفي الجمع كالكسرة في رجال والى في
ذهب الاخشيش انه جمع كصوف وركب وانما ان جمع فلك لفقهاء كاسد واسب
واذا اريد فلك فهو مذكر قال في الفلك المشجور وقال جماعة منهم بولقاء يجوز بانثية
مستدلين بقوله والفلك التي تجري فهو صفة لصفة التاثير ولا دليل في ذلك لاحتمال
ان يراد به الجمع **ال** على الاصل بان يكون الفلك كمن الامنزوا منصفه من مجموع
الامنزوا وغيره **ال** والسماوي كمن الفلك على ما قيل من ان المطر ينزل من السماء الى السحاب

ومن السحاب الى الارض ويحتمل هذه العوسماوي والسماوي فان كل ما لا ينزل من السماء
فيل السقف سماوي ليست ولما حصل من رضى بسبب نبت فيها من انواع النبات حسن
وكمال شبه ذلك كجودة كميون من حيث ان الجسم انواعا رجا حصل من انواع من الحسن
والنضارة والبهار والتمنا وهكذا الارض اذا تزينت بالنبات المنبتة وما تزينت عليها
من انواع النباتات **ال** عطف على انزل لما كان اوله من انما انزل الله من السماء
من ماء فاجي به الارض مشتملا على نيلين الاول انزل وهو صفة الموصولة وان في فاجي
وهو ليس صفة بل هو معطوف مرتب على الصفة وقوله تعالى وبث فيها من كل دابة لايح
من انما يكون معطوفا على انزل او اجي وكل واحد منهما لا يخ عن خفاء واشكال
فانه ان جعل معطوفا على انزل يكون واخفا في غير الصفة فيلزم الفصل من اجاب الصفة
باجني وهو قوله فاجي به الارض اذ لا تعلق لاجيا والارض ببت كميون فيها
مع خفاء الجامع من الماء المنزل من السماء والذات المشبهة في الارض وانما والجامع
من المعطوف والمعطوف عليه يمنع صفة المعطوف ولقد لم يجمع ان يقول مرارة الارض
وكم الخليفة واللف بالرجاحة محدثة وان جعل معطوفا على قوله فاجي ووجب ان
يكون بث الدواب في الارض مسبا عن الانزال لما تقرر من ان المعطوف على ما بعد
الفاء المعضوية يكون المعطوف مسبا عما ذكر قبل الفاء ووجه السببية في هذا ان
المصالح ان قوله وبث فيها يجمع عطفه على كل واحد من الفعلين المتقدمين اما جواز عطفه
على انزل فلان قوله فاجي به الارض مسبب عن انزال الماء الى الارض فكان من ثمة
الانزال ومنه فاعليه وبعضه هو الصفة لا يكون مانعا من المعطوف عليها وقوله لايح
من الماء المنزل والدواب المشبهة ممنوع بل هما متحدان من حيث انها كائنان في الارض
ومن العلم المتعلقة بهما لان المعنى وما انزل في الارض لاجيا لها وما بث فيها من
المعطوف يرفع تصرف في المعطوف عليه واما جواز عطفه على اجيا فلان انزال الماء الى
الارض كما انه سبب لاجيا والارض فهو ايضا سبب لبث الدواب فكان تقدير
الكلام ومناه فاجي الارض بالمطر المنزل وبث به فيها من كل دابة ووجه السببية
ما قيل الفاء لما بعد ما ان كثرة الدواب وبثها مني على كثرة الارزاق من النبات
والاشجار والزرود والتمنا والجميا والانهار وكثرة الارزاق مشبهة على كثرة
الامطار فثبت ان انزال الماء سبب لاجيا وذلك سبب لكثرة الدواب
وتبشها ومانها نفع المعطوف على اجي تصرف في المعطوف وهو تقدير به اي بالمطر

٥١٤

والمعنى ما ذكرنا فاجبي بالارض وبث بالما كجومات وتصرف الرياح في مهابها التي
من مواضع هبوبها وهي نهبان لغيرها وهي تهب من جانب المشرق الى ما تبت من
جانب المغرب والجنوب والشمال او في احوالها يجعلها حارة وباردة وعاصفة ولينة
وعقيمة ولواتح فان الرياح اربع قبول وهي الصبا وهي التي تهب من مطلع الشمس او من
اليس والتهار ودرور وهي تهب بها وشمال وهي التي تهب من ناحية القطب وتهب بها
الجنوب والناصف الشديدة العجوة تقع الحياض والعقيم التي تهب من شجرا او من موطا
والواتح التي تهب الا شجار وهي حارة على الشدة **والاول** ولا يفسح اي كشاف
يقال تشتت الرياح السحاب فانفسح اي كشفته فانكشف والتشمع التذليل والسحاب
مذلل مطيع له كما في الهوا ودين السماء اما منصوب بقوله المسخر في التفسير او حال من
الضم المسخر في السمعول فيتلحق بمخروف اي كاشا من السماء وفي الكفا السحاب
سخر للرياح تعلقه في الجزئية بمط حيث يث والسحاب لم يتول سجت في اي فاشجب
اي جورة فاشجب السحاب اشترى احدته سحابة سمي بذلك لاشجاب في الهوا **والثاني**
لايات اسم ان **الاول** في خلق السموات والارض مقدم ودخلت الام على الاسم كانه
عن الخبر ولو كان في موضعه لما جاز دخول الام عليه **والثاني** لتوم في محل نصب لانه
لايات كيتعلق بمخروف **والثاني** يتنون جملة في محل خبر لانها صفة لتوم **والثالث** فخرجها
المح حقيقة في قدف الرين ونحوه من الفم وهدى بالباء والما فيه من معنى الرين استعير
ههنا لعدم الاستبارة والاعتداد بها بان يتفكر فيها ويكون من اصحاب اليقين فان
من تفكر فيها فكأنه ضلها ولم يلقها من فقه **والرابع** من الناس من يتخذ من
له اندا والاية انه كما قرأه الوحيد ما يدل عليه من الدلائل القاطعة اردفه بتفويض
ما يضاره اليه لان تفويض ضد الشيء مما يوكد حسن ذلك الشيء ولذلك قال الشاعر
وبعد ما تتبين الاشياء **الاول** من يتخذ في محل الرفع بالابتداء ودم عليه خبره ويتخذ يفتعل
من الاخذ وهي متقدمة الى واحد وهو اندا ومن دون له متعلق يتخذ دون
بمعنى غير وهو في الاصل ظرف مكان استعمل في غير ما فان المعنى الاصلي القول
اتخذت من ذلك صديقا اتخذت من جهة ومكان دون جهتك ومكانك صديقا
واذا كان المكان المتخذ منه الصديق عند مكانك وجهتك مخطئة عنه ودونك زمان
كولت غير لانه ليس اياه ثم حذف المصا واقيم المصا اليه مقامه فاستفيد من اية المتخذ
للمخاطب بهذا الطريق لا بطريق الوضع اللغوي ثم اختلفوا في الانداه فقال اكثر المصنفين

109
اي الاصنام التي بعضها اندا وبعضها اي اشبال وانها اندا من محسب لغونها الفاسدة
من حيث انهم كانوا يربون من عند النسخ والقهر وقصدوا بالاسم في قلوبها التواين
وقال السدي انها السادة الذين كانوا يطعمونهم فمكوت بسبب طاعتهم ما حرم لهم
وهم من ما احل لهم ويدل على هذا القول جوع الاول ضمير العظام في كبريتهم كما في سجد
ان يراد به الاصنام وانما في انه يوجد انهم كانوا يربون الاصنام كعبته من تامل
مع علمهم بانها لا تصد ولا تنفع وانما لث ان كسبه كما ذكره هذه الآية انه تبارك الذين
اتبوا من الذين تبعوا وذلك لا يبق الا بالعتقاد وقال الصوفى والعارفون كل شئ
شغلت قلبك به سوى الله كما فقد جعلته في قلبك نداه كما ويدل عليه قوله في انوار
من اخذ الله هواه وجملة كبريتهم في محل نصب على الحالية من ضمير يتخذ والضمير فروع كبريتهم
عائده على ارجح اليه ضمير يتخذ واخره ضمير يتخذ وفرد ضمير يتخذ محلا على لفظ من وجمع ارجح
في كبريتهم محلا على معناه والضمير منصوب لان اندا وحوزان كون ووجه انصافها كونها
صفة اندا والكاف في كسبه في محل نصب على انه صفة مصدر محذوف اي كبريتهم
مثل كسبه **والثاني** يعطونهم ويطيرونهم الشا في عن ان يراد بالاندا والرؤساء والاكابر
على ان يراد به الاعم فسم كعبته به ولم يبقها على ظاهرها لانه يقال ان الذين
يتخذون الانداه دون كسبه كانوا متقين بان لحد العالم صانعا من حكمها
ويدل عليه قوله في حكاية عنهم ولئن سألتم من خلق السموات والارض ليقولن سبح وقله كما في
حقهم انهم قالوا ما نعبدهم الا الله ربنا الى كسبه زلمي ومن كان اعتقاله هكذا كيف تصور
ان يكون محبته لاندا وكعبته من كسبه فان الاستواء في المحب متزوج في الاعتقاد الاستواء
في خواص الالهية ولما فسر التسوية في المحبة بالتسوية في التعظيم والاطاعة من ذلك
لان التسوية في التعظيم لا يافى الاعتقاد المذكور والامن من التشبيه بيان حال المشبه في
الوصف من القوة والضعف والتسوية والمراد ههنا التسوية لقوله اي يسودون بينه
وبينه لينطق عليه قوله تعالى والذين امنوا شد حبا لله ولفظ المحبة ما خرد من محبة كعبته
المحظية والتشبه شبهة المحبة بالحب المحذوف فاستعمل اسم المحب لانه اشق من محب
المستعار المحب بمعنى من القلب وتشتب منه الافعال وما اشق منه ثقيل حبيته
فومحجوب واجبيته فاما محب اي صاحب حبة حبة قلبى وروى فيها اي حبيته كعبته
كما يضرب الطين على البناء كما يقال رحمة وعييته اي حبيته بالروح والعين وضربه
بها فلول قولك حبيته واجبيته وان كان من قبيل النقل كسب ظاهر اللفظ

الا انه في الحقيقة قد يكون من قبيل الافعال لان قلب المحب منفصل عن المحبوب غالباً واداء العمل
في لسانه وجعل فصيل احب لسانه فلان لسانه لسانه فان معناه اصاب لسانه حبه قلبه
فجعلها مصونة عن الهوى الشيطان وسائر اعداء لسانه **ول** في ذلك من انما اشبهه بالمتفضل
عليه محذوف وهم الذين اتخذوا انذاراً من دون لسانه اي انهم اشبهوا به من اتخذوا انذاراً
لا وانا نهم قال ابو البقاء ما يتعلق به اشده محذوف تقديره اشبهوا به من حب لسانه والاذن
فان الكافر يرض عن عبوده وقت البلاء ويقبل على لسانه كما اخبر لسانه عن غيره فاذا
ركبوا في الفلك وهو لسانه مخلص لسانه وهو من لا يرض عن لسانه في القصة والاشياء
ول واداءه في المستقبل يعني ان محض الظاهر ان يقال اذا بدل في الذي هو ظرف المحض
واذا المستقبل لان يرون ظرف لصون الجملة الواقعة متوقفة من قول يري وما يري في
المستقبل كيف كوزان يكون ظرفاً لما مضى **ول** اي لو لم يكن ان القدر في جميعها
اذا عابوا العذاب لسانه ولو يري الذين ظلموا اشده العذاب كما في القدر والفتنة لا اتخذوا
من دونه انذاراً ولقد هو اعلى تخالفاً لهم اي ما وحذف جواب لو كثر في التنزيل قال تعالى ولو
تري اذ وقفا على النار ولو ترى الظالمين في عذاب الموت وفي كلام الناس لو رايت فلان
والسبب في تاخذ منه قالوا وهذا المحذوف انهم واشده في التخييف كما اذا عيب له ذلك
الرعيه فالخذف لكونه يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الرعيه يكون اول على استعظام
لانه لو ذكر يكون هم السمع مقصود اعلى ما ذكره وقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على
وفى قوله من كذا كذا يريهم لسانه اعمالهم حسرات عليهم والباقي يرون بالفتح على اسنار
الرؤية اليهم وانفقت التواضع على فتح همزة ان في قوله من ان القوة وان لسانه
ان نافعاً وان عامراً قرأ ولو ترى يا مخاطب وقرأ المحس وقادة وشيبة ويوب
وابوجه ولو ترى يا مخاطب ان التوقع وان لسانه بلسانهم فيها على الاستيفاف
او على ضمها القول قال الامام الواحد والاشياء كسر من مع الخطاب لان الرؤية واقعة على
الذين ظلموا فكان وجه الكلام استيفاف ان جواب لو محذوف مع ولو ترى الذين ظلموا
اذا يرون العذاب بحسب اول رايته اعطيتهم ثم استيفاف ان القوة من وقال الامام
الرازي ان قرئ يري الذين بالتاء والمنقطة من فوق وفتح همزة ان وهي قراءة
مانع وابن عامر قال لواء الوجه منه تكبير الرؤية والصدور ولو ترى الذين ظلموا اذا يرون
العذاب تري ان القوة من جميعها وان قرئ يا مخاطب مع كسرة همزة كوزان البصير
ولو ترى الذين ظلموا اذا يرون العذاب لعلت ان القوة من جميعها ثم انما لهد الذين

من دون لسانه انذاراً بقره ولو يري الذين ظلموا الآية زاد في تقديره والرعيه بقره فبقره
الذين اتبعوا الآية فانه اما بدل من اذ يرون كما اخبره امس ومنصوب بقره بقره
العذاب كما اخبر الواحد والواحد وبين ان من اتخذ الانذار واعتقد انهم سبب في اتمام
يتبرئون منهم يوم القيمة ونظيره قوله من يوم القيمة كيف بعثكم بعضاً وبعث بعضكم بعضاً
وقوله الا خلا وبعضهم لبعض عدو ان المتفلات وقوله كما دخلت انة لعنت اختها **ول**
وقيل عطف على تبرأ فيكون واخفا في حيز النرف والتقدير اذ تبرأ الذين واذا راء العذاب
ولم يرض به بعض لانه اذا ران يكون اذ تبرأ بدلاً من قوله اذ يرون العذاب فيقول انما تحلل
البدل والمبدل منه بحسب المفهوم بل اخبره حالاً باضماره وعاملها راوا حال من مبدل
تبرأ وقيد للتبرأ على العصبية المحطام لان الكلام مسوق لاستعظام العذاب واستعظامه الكتاب
له ان يقيد تبرؤهم من الانذار بكونه في حال رؤية العذاب فوجعلت وتقطعت لو كان معطوفاً
على راوا وكان تقطع السباب مثل رؤية العذاب فيكون كل منها قيد للتبري والاوليه
لان ولائها تقطع على الاستعظام ليس من حيث انه تابع للتبري وقيد له بل مستغنى عنه
على تقطيع ما في ذلك اليوم غير تابع للتبري في الاله عليها وكذا الحال على تقدير جملته حالاً من
محمول تبرأ على الترادف واما من ضمير راوا على التداخل **ول** المحس والحال منصوب مطرف
على العطف في قوله كتمت العطف والوصل بضم الواو وفتح الصلار جمع وصلة بمعنى الاتصال
والارتباط كالاتباع والاستباح ونحوهما **ول** المحس الذي يترقى به الشجر اي يتوصل به
الى حاجته تزيد ما سبب فيقال للطرف سبب لانك مسلوكة تصل الى الموضع الذي تريد
قال تعالى فاتبع سبباً اي طريقاً واسباب السموات ابوابها لان الوصول اليها يكون بجرى
ابوابها والموودة التي من القوم تسمى سبباً لانهم بها يتواصلون والباقي هم كحاملات
كون بمعنى عن اي تقطعت عنهم كما في قوله من قال يا خبير اي عنه وفي قول حلقته
فان سألوني بالنف فافتنى بصير بادوانف وطيب اي عن الف ودخلت
كون للسببية اي تقطعت بسبب كونهم الاسباب التي كما نواجر جرت بها الحاجة وقيل
ان كون المقصدية اي تقطعت الاسباب كما تقول فرقت بهم الطريق اي فرقتهم **ول**
فذلك اجيب بالغا يعني ان قوله فنتبرأ منهم منصوب بعد العباد بان مضرة في جواب
الذي دل عليه لو ذلك اجيب بالغا كما اجيب بالبيت في قوله يا ليتني كنت منهم فافترعني
الاشباح ان كون ككرة اي رجعة الى الدنيا وكرة العودة وقيلها كركب كركب وكركب
في كاتبروا ومنصوب المحل على انها صفة مصدر محذوف اي تبرأ مثل تبرئهم **ول** مثل ذلك

الى غل الحق ثم تسع حتى قيل لكل شئ يتوصل به
الى موضع ويتوصل به

لا يعلم من ادوية وكتاج اليه ان يقصد علم من في زمانه بلده فيبأله عن نازلة فيمثل
فتواه لتولده سجا فاسا لرا اهل الذكرا ان كتتم لا تعلمون وعليه ان يجتهد في تعيين اعلم ال
زمانه بالبحث حتى يتيقن اكثر الناس عليه وعلى العالم ايضا ان يتقوا على ما شئت في نازله حتى
عليه وجه الدليل فيها ثم ان له سجا لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل
له سجا في تركوا النظر واخذوا الى التقليد وقالوا بل يتبع ما الفينا عليه باورنا ضرب لهم
هذه المثل منها لس ميسر انهم انما وقوا فيه بسبب ترك الاصفا ووقلة الاهتمام بالدين
فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيل مع معرفة باحوال الكفار
وتحقير الكافر نفسه فواسمع ذلك فيكون كسر النفس وتضييق الصدر به حيث صيره
كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والدروع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في
التقليد فقال ومثل الذين كفروا المثل الذي ينطق بالاسمع الادعاء ونداء النطق صوت
الراعي غنمه يقال نعم ينطق نطقا وحيثما اذا صاح بالغنم زجر او استغف في معنى الآية وذكر
المصل وان المثل مضروب بتشبيه داعي الكافر بان عتق وانفس الكفرة بالانعام كما قيل
ومثلك يا محمد ومثل الذين كفروا في وعظهم ووعايتهم الى كسر الراعي الذي يصيح بالغنم
ويكلمها ويقول كلي واشربني وارعي وهي لا تفهم شيئا مما يقول لها كذلك هو الكفار
كالبهائم لا يعقلون عنك ولا على شئ شيئا وهذا المعنى لا يستفاد من نظم الآية الا بان
يقدر المصنف في احد الموضوعين اما في جانب المبتدأ اي ومثل داعي الذين كفروا واما في جانب
الجنبة اي كسر بهائم الذي ينطق اي كبهائم الشخص الذي ينطق بالاسمع البهائم وضع موضع الضمير
وعلى المعهد من كون المعنى ما ذكره وتقديم المصنف انما يحتاج اليه واجل الكلام من مثل
التشبيه المرفق فان مطابقة المرفقات تشبهته بالمفرد والتشبيه بها لا يحصل الا بالضمير
في احد الجانبين وتوضيح المقام ان قوله الذي ينطق بالاسمع الادعاء يشتمل على امور الثابتة
والتعريف والبهائم المنعوق بها وكذا في جملتها مورالذين كفروا وواعيهم ودعاؤه وجاز
ان يكون التشبيه المذكور في الآية من مثل التشبيه المرفق حتى يكون الداعي كما كان عن الكفرة
كالبهائم وودعاء الداعي الكفرة كنعيق الناعي بالبهائم وجاز ان يكون من مثل تشبيهها
المركبة بان يشبه المجموع بالمجموع ولا يلزم فيه مطابقة اجزاء احد الطرفين باجزاء المجموع الآف
ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيها تشبيها لان وجه تشبيه من عدة امور متوهمه
لم يقصد تشبيه المرفقات بالمرفقات لم يتحقق في تقديم المصنف في احد الجانبين وان هذا الوجه
استاد المصنف بقوله وقيل هو تشبيههم في اتباع آباءهم على ظاه حالهم فانه منبهي ان يكون الكلام

من قبيل التشبيه المركب بتشليل بان يشبه حالهم في اتباع آباءهم الذين يدعونهم الى الكفر وال
البهائم في سماع الاصوات فلما انما لا تسمع الا في الصوت ولا تفهم ما تكلمت من المعنى
مكة لك هو لا ولا يتبعون الا على ما هو حال الآباء ولا يفقهون ايم على حق ام باطل
فالراعي على هذا الوجه هو الراعي الكفر وهم الآباء فانهم في دعاء واعقابهم الى
التقليد بمنزلة الرعاة الذين يتبعون بالبهائم في ان كلامها يامل من الحسن
منه الا كما هو حاله وكذا قوله او تشبههم في دعائهم الاصنام فانه ايضا تشبيه تشبيها يحتاج
فيه الى اعتبار الخلف والمعنى مثل الذين كفروا في قلة عقولهم في عبادة هذه الاصنام
كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فلما انه يفتي على ذلك الراعي بقوله العقل فكذلك البهائم
جمل التشبيه الواقع في الآية على جميع التقاليد من قبيل التشبيه المرفق فكذلك تعريف المرفق
بانه لا وجرح الاستغناء واعني قوله الادعاء ونداء او لا دخل له في التشبيه فان تشبيه
هو التفرغ بما هو غافل عن توجهه واعتبار سماع النداء والدعاء في جانب تشبيه به مثل
له في التفرغ وجه التشبيه فهو كقولك زيد كذا لا سجد الا سجد ولان الاصنام لا تسمع شيئا
فان قوله الادعاء استغناء مرفق لان قوله بالاسمع لم يأخذ من قوله يكون صورة التشبيه
هكذا اعاد الصنم من ينجي بما انهم مسموعه في الدعاء ولا يسمع غيره ولا وجه له فان مثل
كيف ذم البهائم بانها لا تسمع الا الدعاء مع ان دلالات الالفاظ لا تسمع انما المسموع الصوت
والنداء وقولنا لا يسمع الا المسموع لا يكون ذم ولا حاد والجواب ان المراد كسر الذي يتبادر
بما لا يودى سماعه الى فهم المعنى فكأنه قيل بالالفهم الاصوات والصداء **ول** التفرغ
الدعاء والنداء ان الدعاء القوي والنداء البعيد ويحتمل ان يكون الدعاء من النداء
ول رفع على الذم اي على تقديرهم صم انه كما تشبههم بالبهائم زاد في تقييد حالهم فقال
صم بكم على التشبيه البليغ لانهم صاوا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعه
وبمنزلة البكم في ان تشبيها بالدعاء واليه وبمنزلة العمى حيث اعراضهم عن الدلائل كانهم لم
يشهدوا وما ثم انما تشبههم بغير قدي هذه التثنية التي يتوسل بها التمييز المعنى
الباطل واختيار الحق فرفع على هذا التشبيه قوله فهم لا يعقلون اي لا يعقلون الحق بما يتصور
عليه من العقل الغريزي لان كسر به انما يكون بالنظر والاستدلال ومن كان كالهم
والاعمى في عدم سماع الدلائل ومث هذا كيف يستدل على الحق ويعتقه ولهذا قيل من
فقد حس فقد فقد علما وليس المراد في اصل العقل عنهم لان نصيبه راسا لا يحوط بها
لذم واشار المصنف الى هذا المعنى بقوله اي بالعقل **ول** سوي عوم عليهم منبهي على ان الكفار

٥١٩



الطه والحمد لله
على ارضه

في طهون بالذوق والاراد بالوزن في قوله ان يتجر واطيب ما رزقوا الخلال لقوله
الا باحة وان كان هو من الخلال الحرام والطيب وروى في قوله ان على اربعة معاني
الاول معنى الخلال قال ساد ولا تستد لوانجيت الطيب اي لا تستد لوانجيت الخلال وان
بمعنى الطاهر قال ساد فتيمم صعيدا طيبا وان لم يجد فالحصاة قال ساد في قوله ان
اي حسن من كلام محمد بن سيرين والرابع بمعنى المومن قال ساد حتى يغير الخبيث من الطيب
يعني الكافر من المومن وقد فسرهم الحسن عن قريب بالاستطية الشهوة المستقيمة المستقلة
الطيب السليم وهذا المعنى هو المناسب لهذا المقام من قوله على الطاهر من شبهه لان المقام
مقام الامتنان بالارزاق من لذي الايمان وطلب شكر المنعم لانه خلاف ما سبق
فانه مقام الارباب بالاحتياط والتحرز عن الشبهات وعن اتباع خطوات الشيطان وليس في
ما زينه من الصبيات مقصود المحصنات بل ان النور من الخطاب بقوله يا ايها الناس كلوا مما
في الارض حلالا طيبا وبين قوله يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ليعني
ان الخطاب الاول يوعظ الناس كافة ووسع الامر عليهم حيث اباح لهم في الارض سوى
ما حرم عليهم فان قوله كلوا حلالا تنبيه على انه لم يحظر عليهم الا تناول الحرام وعقبة النبي
عن اتباع خطوات الشيطان وجعل الخطاب في هذه الآية مختصا بالمومنين ووجه ان
لا يتوسعون في تناول رزقهم بل يتحرون من الطيب تحريم الناس مما في الارض وروى
الاول بالتحرز عن خطوات الشيطان وعن لائقا وله فيما زينه من الصبيان ووجه ان
بالشكر من ساد الذي هو ارفع من اهل العباد ونبه بقوله ان كنتم اياه تعبدون ايجابة
سما لا يتم الا بشكره وهذا لا يرد من اربابه بل هو لا يجاب الا بالشكر فيجب على العباد
ان يعتقد بقلبه ان من اوجده وانعم عليه بالايحيى من نعم الله عليه مستحقا لثنايها والتعظيم وان
ينظم ذلك بما نهى به من اوجده وجواب قوله ان كنتم تحذرون اي فاشكروا له
على ايامكم الطيبات المستلذات واياه منقول تعبدون تقدم عليه ليفيد اختصاصه
عالمه راسية تقدم عليه لرعاية النواصل اي شكروا له ان صح الحكم بخصوصه بالعبادة وتكون
انه هو الهكم ومولى جميع نعمكم **ول** فالملق بفتح اللام هو جواب سؤال تيرف بيانها على
مقدمته وهي ان الشكر لله واجب الى ان الحكم الملحق على وجهه عليه السلام ان يتبع عند انتفا
مدحها واستدل عليه بانها انما تدل على الشكر ومن المعلوم ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء
الشرط وحالها الحنفية مستلزم بقوله ساد واشكروا له ان كنتم اياه تعبدون فانه ساد
عن الارباب والشكر واجب على كل من اعطاه الله من لائق هذه العبادات لثناها

فا ذكرتم من الدليل الدال على ان الملحق بالشرط عدم عند عدمه معارض هذه الآية وانما
عن معارضه خصم يمنع ولا لآية على خلاف مدعيه وذلك لان الحكم الملحق بغير الصلابة
هو الارباب لا شك لان تمام ذلك الفصل وعند انتفا الفصل لا يتصور ان تمامه فينتفي الارباب لان تمامه
لان الارباب يتلحق بالمتجمل واستدل الحنفية ايضا بقوله تعالى ولا تكلموا بما يسمعونكم على البغاة وان
اردون تحصن فانه ساد عن النبي عن الاكراه على الزنا على اراوتهم التحصن مع ان النبي لا يهدم
عند انعدام اراوتهم التحصن واجاب الحنفية عن هذه المعارضة في اصوله بقوله قلنا لانتم
بل انتفي الحرمة لا متناع الاكراه انتهى جوابه بعبارة اي قلنا لانتم عدم انتفا الشرط واد
عنه الاكراه بان انتفا الارادة لا متناع الاكراه عند انعدام اراوتهم التحصن فينتفي
عن الاكراه لان النبي عن الشيء يتوقف على الحكمة لان النبي عن المستنع غير مند هذه
المعارضه جوابه نظير لما مضى **ول** عليه السلام والانس والجن مضطربان بالعطف على اسم
وفي بناء وعظيم خبر **ول** اخفى الاستيفاء ثم انه ساد ما امر في الآية المصدقة بكل الخلال
الطيب فصل انواع المحرمات بقوله انما حرم عليكم الميتة هذه الآية عامة وخطها تخصيص بقوله
احلت لنا ميتتان السمك والجراد ودمان الكلب والطحل وقوله دم في البحر هو الطهور في
الحل ميتة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات فكل الجراد
وظاهره كل الجراد وكيف مات او نقول الميتة وان كانت ميتة ولا للسمك والجراد
بحسب اللغة وكذا الدم وان كان ميتا ولا للكلب والطحل لانه الا ان الميتة والدم لا يتناول
ما ذكر حسب العرف والجراد منها منهومها العرفي وهذا معنى قوله في جميع العرف واذا ذكرت
الناقة والبقرة والاشاة فذكوة جنيها ذكواتها الا ان ينقص جيا فلا بد من ذكوة
ول والحرمة المصفاة في العينين اي يعني ان تحلل والحرمة اذا اصبحت الاعيان
لا يمكن ان تعمل الا صفاة على حقيقتها بل لا بد من عدم المصفاة تحلل اكلها او شربها او اكلها
او غير ذلك لان الاحكام الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين لا بالاعيان الخارجية
فذلك احتفظوا في ان التحريم المصفاة الى الاعيان الالهية لا لجمالها لا فقال في
انه يقتضى الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صحتها
الى فعل خاص يتعلق بها من الافعال وليس جميع ما يتعلق بها من الافعال محرمة فان
تبعيد النجس مثلا عن البدن والثوب والمكان فصل من الافعال المتعلقة به وليس يحرم
فاذا قلنا النجس حرام لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال
من بعض فوجب صيرورة الآية مجمعة وانما اكثر العلماء رخصوا لانها ليست مجمعة بل هذه
اللفظة

لا يذبح جنين بركوة آتة حتى كثر باقة
او ذبح بقوة او شاة في حرم خطها
جنين ميت لم يذبح
والذبايح

تفيد في العرف ٩ من التصرف في تلك الاعيان مطلقا لا ما يخص الرسل كما تصرف في الجملد يربح
وازالة النجاسات عما لا يربح المصنف في الصلوة **ول** انما يخص العرف يعني انه قد انعقد الاجماع على
ان الخنزير ٩ ام بعينه فكل من يبيع به او يخرجه او يذبحه في الحرم باع على من يبيع الاضاح
بالخنزير هو الاضاح بكل لحمه وما في قوله سا وما اهل به موصولة بمعنى الذي ومحلها التكسب
عطفا على الميتة واهل بيتي المفعول والقيام مقام الفاعل هو الجار والمجرور في به والضمير يعود
عليها والتباعد بمعنى في ولا بد من حذف مصاحي في ذلك لان المعنى وما يصح في ذلك لتبعض
والعرب كانوا يسمون الاوتان عند الذبح ويرعون صوتهم بذلك فمعنى قوله وما اهل
به لتبعضه يعني ما ذبح الاصنام والظواغيت قال العلماء لو ذبح مسلم ذبيحة وقصد بها التقرب
الى غير الله تعالى صار محرما وذبيحة ميتة وهذا الحكم في ذبايح غير اهل الكتاب وانما ذبايح
اهل الكتاب فكل من لقوه في طعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وروى عن علي بن
طالب رضي الله عنه انه قال ذابحتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا ذوا
هم تسمى افكوا فان الله تعالى قد احل ذبايحهم وهو يعلم بانهم يتولون والحاصل ان ما اكلوا
والشافعي وابا حنيفة واحدا تفقوا على انه لا ياكل ذبيحة الكفار في ذابحهم غير الله
لهذه الآية فان قوله سا وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به
لغير الله خاص والحاصل مقدم على العام ومن في قوله سا فمن اضطر كتمل ان يكون شرطية
فيكون اضطر في محل الحزم بها على انه فعل الشرط **ول** فلا ثم جواب الشرط والفاء فيه لازمة
وكتمل ان يكون موصولة بمعنى الذي واضطر صلتها فلا محل له من الاعراب ومحل فلا ثم
الرفع على الخبرية ودخلت الفاء على الخبر تضمنت معنى الشرط **ول** غير باع نصت انه
حال من فاعل فعل محذوف بقوله اضطره احد من احد ما يجوز الشد مع عدم فاعل
ما كحل حلال يستد رفقه وتاينها الاكراه على تناوله فتناوله غير باع على مضطر او با
حصل ذلك المضطر الا من الميتة مثلا قدر ما يسد به جوعته فاخذ منه ولو باكله
والله الا في جوعا وهذا ٩ ام لان موت الا في جوعا ليس في جوعته جوعا والاشتيار
التقوى بالشئ من دون غيره **ول** ولا عا من العذو وهو التقوى التي وزني الا
عاما حله فيه واختلف في تعيين ذلك الحد قال الشافعي وابا حنيفة واصحابه لا ياكل
المضطر الميتة الا قدر ما يسد به رفقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما
يسد جوعته وعن مالك ياكل حتى شبع ويتزود فان وجد في غيرها والاحزاب
في دلالة الآية ما ذكرناه اولان سبب الرخصة اذا كان للجاء بمعنى ارفع الجاء ارفقت الرخصة

كما لو وجد من الخلال قدر ما يسد به رفقته لم ياكله تناول الميتة لا رفق الا في اكلها
بوجود ذلك المقدار من الخلال فكذا اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فانما يذبحه ولا اعتبار
في ذلك سد جوعته على قول العنبري وانشأ الحسن بن زيد بن الوليد قوله ولا عا سد الجوع
او جوعته **ول** وقيل غير باع على الواجبي قال الامام الرازي قال الشافعي قوله سا فكل من اضطر
غير باع ولا عا معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي والصفة
العدوان الميتة فلا ثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باع ولا عا
في الاكل فلا ثم عليه فكل من اضطر لا الاضطرار ولا يتزود على هذا الاختلاف
ان الساجي بسفوفه هل يترخص لانه موصوفا بالعدوان فلا يتزود تحت الآية وقال ابو حنيفة
هل يترخص لانه مضطر وغير باع ولا عا في الاكل فيسدرج تحت الآية **ول** وقيل غير باع
على الواجبي اي قال ببعض قوله غير باع معناه غير خارج على السطح **ول** ولا عا اي تمتد
بسفوفه يعني عاص بان يخرج لقطع الطريق والفساد في الارض وهو قول اشعس بن مجاهد
وسعيد بن جبيرة فانهم قالوا لا يجوز للعاصي بسفوفه ان ياكل الميتة اذا اضطر بها ولا ان
يترخص في السفوف بشئ من الرخص حتى يتوب **ول** انما تفيد قصر الحكم على ما ذكره فيتم ان يقتصر
الحرمه على ما ذكر في هذه الآية وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات ذوا ذنوبها المنخفة
والحمق قذرة وامته ودية والنطيحة وما اكل السبع فادبه هذا المحصر واجب بان يمتحن احصر
مطلق المحرمات في هذه الارب حتى يرد ما ذكره بل يمتحن المحرمات التي استعملت في هذه الارب
كانه قبل لم يستعملت هذه الارب وقد عدها الله تعالى فانهم كانوا يستعملونها وكانوا ياكلون
الميتة ويتولون تاكولون ما امتوه ولا تاكولون ما امانه الله تعالى وكذا كانوا ياكلون
الدم ولحم الخنزير وذبائح الاصنام فيمن انهم حرها او امتن قصره ٩ من ما ذكره على حال
الاشتيار فانه لما عطف قوله فمن اضطر على تحريمه فهم منه ان تحريمه انما هو حال اشتيار
وقيل في الجواب ان الميتة تناول المزوية والحمق قذرة والمنخفة والنطيحة وما اكل السبع
ومتروك التسمية عمدا ونحوها قوله ان الذين يحتمون الآية نزلت في رؤساء اليهود الذين
كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم بان غيروا صفته ثم اخبروا النبي بسفوفهم لئلا يتبعوا عليه السلام
بسبب ما رواه النعوت المعيرة مخالفا لنعته عليه السلام وقصدوا بذلك ان لا ينقطع عنهم
الهدايا التي كانوا ياخذونها من تبعهم وهو قوله سا ان كثير من الاحبار والرسائل
لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله **ول** من الكتاب حال ان من
العا يذوق اي انزل الله حال كونه من الكتاب فالعالم فيه انزل ما من اصول نفسه

فان على من يكتون الضمير المجرور في قوله ويشترطون راجع الى الكتمان المفهوم من قوله كتمون
وله ما يتيسر بان رتابه السببية فان الكلمة ما اخذت من اتباعهم سبب جزوا الى ان
يعقبوا بان رفاطاق ان رعليه من قبيل اطلاق اسم السبب على السبب كما اطلق الدم الذي
هو سبب لاخذ الدية على الدية المسببة عنه في قوله اكلت وما ان لم اركب بضرة بعليدة
مقوى القوط طيبة النشرة يدعو على نفسه بكل الدية بالاعراض عن ادراك تارقنتيه
ان لم يزوج على زوجة بضرة طوية العنق فان بعد موهي القوط كانه عن طول العنق
وذلك لان ترك اخذ التار في اخذ الدية عار عظيم عند العرب والنشرة الراجحة **وله**
ومعنى في بطونهم ما و بطونهم وجه الدلالة ان الحق من ذكر بطونهم متعلق بقوله يا كوت انما هو
محل الاكل فمالم يقبل يا كوت في بعض بطونهم علم ان محل الاكل هو تمام بطونهم فيزوم متلاوبا
وله تحضوا من الحضة وهو الكف عن الحرام وتعامه فان زمانكم زمن جميع اي جابج الله
فمومن الحسن والمجازي **وله** عبارة عن غضبه انما في ان هذه الآية لا تعارض
تخوله كما في ركب لسانهم جميعين وقوله فليس من الذين ارسل اليهم ولسنلس المسلمين
بنا وعلى ان السؤال لا يكون الا بالكلام ووجه الاشارة ان قوله لا يكلمهم الا اذ ياتونك
الكلام بل هو كناية عن الغضب لان عادة الملوك عند الغضب انهم يتركون عن المنصوب
عليهم ولا يكلمونه كما انه عند الرضى يوجهون اليهم بالملاطفة **وله** بموجبات ان رعلي ان
يراد بان رسيها الطي عليه اسم لنا رملابسة بينهما فالمعنى فما اصبرهم على اعمال اهل النار حين
تركوا الهدى سلكوا كل الضلال قال الحسن وقادة ما اجابهم على اعمال اهل النار وقال
الزاود هذه لفة يمانية تقول للرجل اصبر على كذا تريد ما اجابك عليه وذكر الكلمة في قوله
الاول ما ذهب اليه الجمهور من انها مكررة تامة غير موصولة ولا موصوفة وان معناها التبرج ومعنى
من لسه تقامى انه نجح المظالمين ويدهم على انهم قد حطوا محل من تتج منهم فاذا قلت ما حسن زيد
فمعناه شئ صير زيدا حسنا وان في قول الزاود انها استقفا مية صحتها معنى التبرج فكيف
تكونون ومعناه الذي صبرهم على ان رحى تركوا الحق وتتبعوا باطل قال الحسن وقادة
ولسه ما لهم عليها من صبر ولكن لما اجابهم على العمل الذي يقرهم في ان رد الثالث ينسب
الى الاغش انها موصولة وما بعد ما صله وعلى هذا الوجه كبرت الخبر مخدوف وعلى الوجهين الاولين
كبرت الخبر هو الجملة المنعقدة بعد **وله** ادخلوا على ان يكون الاطلاق بمعنى التحفيف واقامة
مقام آفة **وله** ما ليس ليران قولوا قراة حمزة وحض عن عام ليس لير نصب الزاود
البا قوت برهما وكلاهما حسن لان اسم ليس وخبرها اجتماع في التبرج في زمان كون كل واحد

دعوى السور
دعوى

واحد منها اسما والآخر خبرا ودرجت قراة الجمهور باستزاهما تقدم اسم على خبر فان تقدم
خبرها على اسمها قيل حتى زعم بعض النحاة امتناعه ودرجت قراة حمزة وحض عن المصدر
المأول اعرف من المحكي بالالف واللام لانه يشبه الضمير حيث انه لا يوصف ولا يوصف به
والاولى ان يحسن الاعرف اسما وغير الاعرف خبرا فينبغي ان يحسن الير منصوبا على خبر تقدم
وان تولوا اسمها ككونه في ما ويل المصدر اي ليس الير تولىكم وقيل منصوب على انه ظرف
مكاني لقوله قولوا ما ادعى اليهود ان الير هو التوجه الى المغرب وقال النصارى هو التوجه
قبل المشرق قال لسه كما ان صفة الير لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل الير اصل
الا مجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخواب ذلك اما اليهود فيقولون بانهم
وقولهم عزير ابراهيم واما النصارى فيقولون المسيح ابن لسه ويهود وصفوا لسه بانهم
قالوا يد لسه متولدة وثانيها الايمان باليوم الآف واليهود اخواب ذلك لانه حيث
قالوا ان يدخل الجنة الامن كان هو اذ النصارى وقالوا ان يسا النار الايات بعدودة
والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآف وثالثها الايات
بالملائكة واليهود اخواب ذلك حيث اظهروا عداوة جبرئيل ورأبها الايمان بكتب لسه
واليهود اخواب ذلك حيث قتلوا الانبياء وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها
بذل الاموال على وفق امر لسه واليهود اخواب ذلك لانهم اكلوا اموال اهل النار
حيث كتموا دلائل حقيقة الاسلام على اتباعهم واشترىوا بها ثمن اقبيلاد وعوضا لسيار
وهو ما يعود اليهم من هدايا السفقة وسابها اقامة الصلوة وايتا الزكوة واليهود
كانوا يمتنون ان من منها وثالثها الوفاء باليهود واليهود نقضوا العهد قال سادسها
بعمدي اوف بعهدهم وتاسسها الصبر في البأساء والضراء وجين البأس المراد بذلك
المخافة على الجهل واهل الكتاب اخواب ذلك حيث كانوا في غاية الخوف والجهن كما قال
لا يها ترونكم جميعا الا في قري محصنة اومن ورا اجد رحبهم جميعا وقولهم شتى والحاصل
انه لما حولت القبلة وكثر خوض اهل الكتاب في نسبتها صار كانهم قالوا هذا الير
والطاعة هو الاستقبال فانزل لسه ما هذه الآية كانه ما قال ما هذا الخوض الشديد
في التقبيل مع الاعراض عن كل اركان الدين **وله** وقيل عام لهم والمسلمين
وجه دخول اهل الكتاب في الخطاب ما من كثرة خوضهم في شأن تحويل القبلة ووجه
دخول المسلمين فيه انه لما حولت القبلة الى الكعبة اعتنط المسلمون بذلك وفرحوا
عظيها لما كانوا يحبون ذلك لتضمنه مخالفة اهل الكتاب من حيث القبلة حتى ظنوا انه

٥٤٤

مسألة في الزكاة
مسألة في الزكاة

المقصود والكبر في الدين فبهم لم يبق بعد الخط على البر لا يتم بغير تعيين جهة الاستقبال
بل مدار البر لا يقتضيه في جميع تكليفه وفضل بعض الجهات على بعض ليس مقتضا
ذاتها اياه وانما الفضل في الفقه لا هو وطاعة الملك القادر **ول** ليس البر مقصورا بالقبلة
يعني ان المعروف بالام جنس ان جنس منتهى فهو مقصور على الخبر تحقيقا نحو الامير زيد او المكن
امير سواه او ببالغة كمال ذلك الخبر في ذلك الجنس نحو الشجاع عمرو اي هو الكمال في الشجاعة
كانه لا اعتد او بشي غير لقصور ما عن رتبة الكمال وان جنس خبر فهو مقصور على المشد
كذلك اي تحقيقا او ببالغة كزيد الامير وعمر الشجاع اي لا امير سواه حقيقة وعمر الكمال
في الشجاعة ولا تفاوت بين حمله مبتدأ وخبر في افاوة قصر الامارة على زيد والشجاعة
على عمرو واذا قلت ليس الامير زيدا او ليس زيد الامير كون المعنى تقي ان يكون جنس
الامارة مقصورا على زيد خصه او ببالغة على من ليس الامير الكمال الذي لا يعتد بجنس
الامارة افاوة غير زيد موكه ما ليس البر ان تولوا او جوهكم يعني ان كون لنتي ان كون
جنس البر منحصر في تولية الوجود وان كون لنتي انحصار البر الكمال لها افاوة على تقي انحصار
اصل البر وانحصار البر الكمال في التولية اولا يصح في كونها من عدو البر ضرورة كونها
من الافعال الرضية قطع **ول** من آمن لما كان اسم كمن من سما والمعاني وخبرها
اسماء الاعيان واستنح المحل لذلك قال الزجاج معناه ولكن في البر في المصنف
من الاسم كقولهم درجاي ذودرجا وقال قطرب والفاو معناه ولكن البر من
آمن بالله كذف مصنف من الخبر واخفاوه سيبويه لكون الذي يستدرك اثباته
من جنس ما ينبغي فانه تقي اولا كون البر هو تولية الوجه قبل المشرق والمغرب فالمناسب
ان يستدرك بيان ان البر هو تعيين ان ذال البر من هو لا ياناسب التقي السابق
فلذلك قدم المحص هذا الوجه وجعله وفق واحسن واعلم انه تقي اعتبره في محص البر
امورا احدها الايمان بخمس شيئا وبالله اليوم الآ في الملكة والكتاب والنبين
لما كان الايمان بالله صلا لجميع الكلمات العظمة والكلمة قدم في الذكر ولما كان الايمان
باليوم الآ في متفرعا على الايمان بالله لانما لم تعلمه يستحق الا لله منه وقدرته على
جميع الملكات لا يمكن ان نعم صحة الحشر والنشر وكان الايمان به محركا وداعيا الى
الاقتبال بالله في جميع ما ارببه ونهيه خوفا وطمعا ذكر الايمان به عقيب الايمان
بالله ثم ان الايمان بالملك والكتاب وان كان متوقفا على الايمان بالانبياء او
لا طريق لنا الى الايمان بها الا بواسطة الايمان بالنبين فكان المناسب للظاهر ان

ان يقدم ذكر الايمان بهم على ذكر الايمان بالملك والكتاب الا انه قدم الايمان بهما في الزكاة
رعاية لترتيب عبك الرجوع والحاجي ولم ينظر الى ترتيب في العرف ان الملك يوجد ولا
ثم تحصل بواسطة نزول الكتب الى الرسل فيدعو الرسل اليها كمن الاحكام والادب
من الامور التي اعتبرها الله في تحقيق البر صرف المال الى المصارف الستة المذكورة لا
بطريق ايات الزكاة لذكره بعده بطريق العطف عليه حيث قال واقام الصلوة وآتى الزكاة
ومن حق المصطف ان لا يكون منابر المصطف عليه بل بطريق او المحقوق للمصطفى
الزكاة كرفع الحاجات الضرورية كما روي عن الشعبي ربح ان في المال حقا سوى الزكاة وما
هذه الآية وما قبلها ان الزكاة نسخت المحقوق للمصطفى من قوله عليه السلام في المال حقوق
سوى الزكاة ولقوله عليه السلام لا يؤمن من الله واليوم الآ من بات شبعانا وجاره طاب
و جنبه وقول الرسول و لا بالقبول ولان الامة اجتمعت على انه يجب ان يدفع الى المصطفى
ما يدفع به ضرورته سواء وجبت الزكاة على الدافع او لم يجب فلا يكون المدفوع زكاة
وان سلمنا ان الزكاة نسخت المحقوق للمصدق واما الذي لا يكون مقدرا فيفسخ
به ليل انه يوزن النفقة على الاقارب والعماليك ونحوها والحكمة في ترتيب المصارف
على الوجه المذكور ان قواية الفقير تقدم سباب استحقاقه الصلوة والصدقة المالية ولذلك
يستحق بها الارث ونحو الموصى عن الوصية بما زاد على الثلث ومن الكف عن قريبه
الفقير يجمع بين مبرة الصدقة وقدم اليها على ما سائر المصارف لان المصطفى الفقير
الذي لا اولاد له ولا كما استند احتياجا من المسكين ومن ذكر بعد هم ثم ابن السبيل وان
كان له مال في وطنه اذا احتاج الى الاتفاق ونصف عن التسول وكذا المسكين الغير
الذي استند احتياجا من السبيل منها وابن السبيل لغيره اخرج من المسكين المقيم **ول**
عليه السلام ان تواتبه اجاب به عليه السلام من قال اي الصدقة اعظم اجرا لو اتيت في
البحاري وسلم عن مبرة جاور رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اي الصدقة
اعظم اجرا قال ان تصدق وانت صحيح صحيح تودع النقي وكحشي الفقه ولا تمهل حتى اذا
بلغت المهلكة قلت فلان كذا وفلان كذا وقد كان اورده حديثا لثابت بن
ضمير حبه راجع الى المال **ول** والمصدر وهو الايات والمكول عليه بقوله وآتى المال على
الانبياء رحمة في ثواب له آ في هذا الوجه بعده من حيث اللفظ والمعنى اما من حيث اللفظ
فلان ارجاع الضمير على غير المذكور خلاف الاصل واما من حيث المعنى فلان فعل الانبياء
لما كسبه وبساعده عليه اياه لا يكون سببا له **ول** وارجاء والمجور وهو على حبه في النصب

٥٢٢



على الحال والى الفقه التي هي في المال حال مجتبه له و قد وى القوي لا يقتصر على ذى الرحم المحرم
كما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعي والآية لفظه لثوية موضوعة للثوب في النسب وان اتفادوا
في الثوب والبعد **ول** اسكنة محظية هي لفظ في الوجه الفقير يريد ان يسكن مبالغة ان كان
فان تحت جيز واد سكونه في الناس على حسب ازدياد حاجته ويسكن ضربان من
يكف من السؤال وهو لاد الهن ومنهم من يبسط ويسأل وهذا القسم داخل في قوله والسائل
وله ملازمة السبيل في الطريق اولان الطريق تبرزه فكانها ولدته **وله** لان السبيل
يرعف به اي يقدره الى بيت المضيف فكانه ولد من السبيل وفي الصحاح الرعف التوسل
الذي يتقدم تحييل **وله** وفي تحييلها اشارة الى ان في الآية حذف الجار وحذف المنقول
ان في آي التي هي في المال صحاب الرقاب في فكها وتخليصها وترقاب جميع رقبته وهي
مؤخر اصل العنق اشتقا قها من المراقبة لانها مكان مراقبة الرقيب المشرف على القوم واذا
قبل اعتق له رقبته يراد ان له من خصله من مراقبة العذاب اياه وقد ذهب الكشاف
الى ان المراد بصحاب الرقاب المكاتبون فاصحاب المال يبا ونونهم باعطاءهم شيئا من المال
حتى يكتفوا رقابهم وقيل المراد بهم الرقاب يشتره من الاعيان ولاعتا قتم وقيل المراد به الاسارى
فان الاعيان يذوقون الملال في تخليصهم **وله** في اقام الصلوة عطف على صلته من كونه
امن اي من آمن واتي و اقام الصلوة ولكن الغرض من الاول جواب لما يقال كيف يصح
ان يقال المراد بقوله سا واتي الممال على حبه واتي الزكوة واحدم ان عطف احد هما
على الاخر يقتضي تمايز المراد منهما وتوحيه الجواب انه كما ذكرنا في اقامة الصلوة ذكر شقيتها
مجلا بعد ما ذكرنا مفصلا تاكيد الامر وحشا على وانها وادع الصلوة واسطة العقد من
المفصل والمحل يوزن بان التعظيم لا دلالة انما حسن على الحسن اذا كان يكتنفا بشقيقة
على خلق له سا **وله** وحقوقا كانت في الممال سوى الزكوة والمال حقا سوى
الزكوة ان يتسك بهذه الآية ويقوله تعالى وفي اولهم حق للبايع المحرم وهو قوله السلام
في الممال حقوق سوى الزكوة وقوله عليه السلام لا يؤمن بالله واليوم الآخرة من بايع عبانا
وجارده طوالي جنبه وباروي ان الشعبي سئل عن له مال فادى زكوة فهل عليه
سواه قال نعم يصل القابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وبالجماع على وجوب
وضع حاجته المضطرب وان لم يجب عليه الزكوة وان استدل من قال ليس الممال حق
سوى الزكوة بقوله عليه السلام نسخت الزكوة كل صدقة اي نسخت وجوبها فلا ان تحييل
بان المراد منه ان الزكوة نسخت المحقوق المخذق كمال كرا آتفا ومقصود المص من ابرو هذا

هذا الحديث الذي هو دليل من كراتان كون في الممال من غير الزكوة ترجيح الاحتمالين وليس
على الاحتمال ان لا ت. والاعراض من الامور التي اعتبر في مخرج المبالغة باليهود والربح
الصغير على المشدائد والى مساقام الصلوة والس من يبا الزكوة ممن اخل واحد منها
لم يستحق لان يوصف بالبر قبل من عمل قوله من ليس البر ان تولوا وجوهكم الى قوله او لكم
المتقون فقد استكمل الاجاب **وله** عطف على من آمن فانه في محل الرعف على انه خبر من
اي ولكن ذاك البر هو منون والموقوفون ومحق ان يكون وجبه رعا عه كونه خبر المشدائد
اي هم الموقوفون وعلى هذا من الزمان كون قوله واصحاب من منصوبا على المدح مقدر اعني
وهو في المعنى عطف على من آمن لكن لما تكرر الصفا خولف مع جوه الاعراب قيس وهو ابلغ
لان الكلام ع بصيرته على معنى متشابهة بخلاف افعال الاعراب فان الكلام ع كون جملة
واحدة وليس فيها من المبالغة في الجملة المتشابهة قال ابو عبيدة ومن شأن العرب اطلاق
الكلام ان يغير والاعراب والنسق كقولها في سورة الت العطف الصلوة وفي المائدة
والصافات وقال الفراء انما رفع الموقوفون ونصبها من طول الكلام المدح والتمجيد
تنصب على المدح والذم اذ اطلاق الكلام في الشيء الواحد ولا تحيل الصفا باسرها جارية على
الموصوف بها من حيث المسمى لان المقام ع كون مقام الاطاب في الرعف والابلاغ في
القول فاذا خولف في اعراب الاوصاف كان المقصود اجمال لان الكلام عند اختلاف الاعراب
يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند اختلاف الاعراب كون مجاز
واحدا وجملة واحدة فنقول من لم يعطف لفضل الصبر اجمال لما ذكره فان مجرد تغيير
اعراب بعض الاوصاف تنبيه على امتيازها والفراد من باقى الاوصاف بخصوصية
مختصة به لا سيما اذا كان معمول الفعل اعني المقدر فان له دلالة واضحه على اختصاصه
بفضيلة مختصة به **وله** ابا وفي الاموال المشهور ان الباس والضرا معناهما الفقر
والمرض وانما اسما مشتقان من البؤس الضرا والضمما لما نيت فيها اسما على فعلا ليس
لها افضل لانها ليس بنعتين وفي التيسير الباس وفي اصل اللغة نقيض النماء والمرض
نقيض النعم وبس نعم والباس نقيض النعم فكانت عن عدم النعمة فدلت على الفقر
والفاقة والضرا فعلا ومن الضرا فدل على انها عاتة في سبب الضرا كلها وتتم
بمعنى الحجاب والمكاف وجين الباس منضرب بالصا برين اي الذين صبروا وقت
الشدة والباس شدة القتال خاصة وهو في الاصل مطلق الشدة يقال لا بأس عليك
في هذا اي لا شدة و عذاب بئس اي شديد ويسمى الحرب باسلا فيه من الشدة والعذاب

ايضا يسمى باسما لشدة قال في ردوا باسما فلما احسوا باسما فمن نصرنا من الناس
ان جادنا **د** قال يا ايها الذين امنوا كتبت عليكم القصاص في القتل لفظ كتب في عرف
الشرع يفيد الرخصة قال في كتابكم عليكم الصيام وكذا اللفظة عليكم مشعرة بها قال في قوله
على الناس حج البيت والقصاص ان ينزل بالان مثل ما فعل في عبارة عن القسوية
والمماثلة في الاقرب الاطراف **د** في القسوية اي بسبب من القسوية فان كلمة في
قد يكون لسبب كما في قوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة اى سببها وصيغة
فعلية تدل على ان كونها سببا لتعويض عن مقتول **د** وكان لاحد اطراف اى قوة فضل
وكان من عاودا العرب انه اذا وقع القتل بين القبيطين احدهما اشرف من الاخرى كما
الاشراف يتولون يقتلون بالعهد من الحر منهم وبالمرأة من الرجل منهم وبالرجل من
الرجلين منهم وربما زادوا على ذلك فلما نزلت هذه الآية امرهم رسول الله صلى
ان يتباؤا واى يتباؤا اى يتباؤوا ولو من الجوار والهولس واية يقال باؤا
بفلان اى صار كقولها يقال باؤات من القسوية اى ساويت فتولدت بيتا واوعلى وزن
يتباؤوا وقولهم هم باؤوا اى الكفاية فذوبوا لان السوداء واليهود اسماء بمعنى الكثرة
فقط هم قوله في الحر بالجوار اى الجوار خذ او متول مثل يقتضى ان لا يكون القصاص شرعا
الابن الحرين ومن العبدن وبين الانثيين لانه في وجب اول الآيات رعاية
المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتل فلما ذكر عقوبة قوله الحر بالحر والعبد
ول ذلك على ان رعاية القسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر يخرج
التفسير والبيان لقوله كتب عليكم القصاص في القتل فاجب القصاص على الحر يقتله العبد
اي حال رعاية القسوية فوجب ان لا يكون مشروعا قال صاحب هذا القول في الآيات
يقتضى ان لا يقتل العبد بالحر ولا الانثى بالذكور الا خلافا لهذا الظاهر بالقياس والاجماع
اما القياس فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلا يقتل بالحر اذ في ذلك التول في قتل الانثى
فانها لما قتلت بمثلها فلا يقتل بالذكور اذ في واما الاجماع فانه قد انعقد على ان يقتل
الذكر بالانثى وبالذكور ذهاب الرخصة واصحابهم لم يسموا الى ان القصاص كما ثبت
بين الذكر والانثى يثبت ايضا بين الحر والعبد ويستدلون بموجب قوله في القصاص وقوله
عليه السلام المسلمون يتكافؤون وماؤهم وبنان تفضل الاقرب من معتبره بالقصاص
بدليل ان جماعة لوقتوا واحدا قتلوا **د** مع الحر بالحر لا يفيد التحصن التوبة بان لا يجري
القصاص الابن الحرين وبين العبدن وبين الانثيين بل شرع القصاص بين المذكورين

من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام فان قوله كتب عليكم القصاص في القتل مستقلة
بنفسها وقوله الحر بالحر يقتضى بعض ج. سائر القسوية بالذکر وتخصيص بعض ج. سائر القسوية
بالذکر لا يمنع من ثبوت الحكم لسائر الجزئات بل ذلك لتخصيص كل من يكون لغاية شريفة
نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الغاية فذكروا فيها وجهين الاول وعليه المذكورون
ان غاية ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية من انهم كانوا يقتلون بالعهد منهم الحر من قبله
القائل فغاية التخصيص ج. هم من ذلك **د** ولان مقتضى ان لا يقتل الحر بالعهد
ما يقال لما وجبت الآية بمنظورهما ان مقتضى القائل يقتول في الاوصاف المذكورة
لزم ان لا يقتل الذكر بالانثى لعهد المص واية بينهما وقد دللت على انها مقتضى ان لا يقتل
القائل عند اختلاف المصفة بينه وبين المقتول وتقرير الجواب ان الآية انما تدل على شروعية
القصاص عند تحقق الموافقة من القائل والمقتول فذكرت في وجوبه ولا تدل على مقتضاها على
انتفاء القصاص عند اختلافهما بحسب المذكورة او الجزئية لان القول بالمفهوم انما هو على احد
ان لا يظهر التخصيص فائدة سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء التبعيد وقدمنا في فائدة
سواء وهي ابطال ما كان اهل الجاهلية عليه وقد اشار صاحب التيسير الى هذا المعنى
قال قوله في الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى اى يقتل الحر القائل بالحر المقتول فلا يتعدى
الى غير القائل انتهى كلامه **د** والقصاص على الاطراف فان الحر اذا قطع طرف العبد لا يقطع
الحر انتفاقا ما عندنا فلان الاطراف يسلكها مسلك الاموال لانها وقاية النفس لا الاموال
وموجب اتلاف المال بالاصحان لا غير واما عندنا فما ذكر في الكافي وهو انه قصاص
من الرجل وامرأة فيما دون النفس ولا من الحر والعبد ولا من العبد من خلافه الا في جرح
الا في الحر يقطع طرف العبد ان الاطراف تابعة للنفس وشرع القصاص فيها من حيث
الاتفاق بالنفس في كل موضع ج. القصاص من النفس تجري في الاطراف انتهى كما ان
الاستدلال بقياس كل جزء النفس الاطراف على الاخر مصادرة فلا بد من اثبات حكم احد
بدليل مستقل حتى يبيح ان يقاس الآخرة **د** ومن سلك الدلالة لما ذكر ان عدم مقتضى الحر بالعبد
لا يستنبط من مفهوم قوله في الحر بالحر الآية وانما يستنبط من دليل آخر شرع الآن في رد
قول صاحب الكفاية وهو ان الآية وان دللت على انتفاء القصاص عند انتفاء الموافقة
بين القائل والمقتول بحسب المذكور والحرية الا انها منسوخة بالنص الدال على ان النفس
تقتل بالنفس كيف ما كانت ووجه الرد ان قوله النفس بالنفس حكاية لما في التورية وقوله الحر بالحر
خطاب لنا وحكمه حقا فكيف ينسخه وورد في حق من نعتنا ومن شرط الكسح ما فيه

505

عن المتسوخ وانما ينسخه لوزن البيان الحكم في شريعتنا **ول** واختمت المنفعة به اي تركه
كتبت عليكم القصاص في القتل على ان يوجب العمد القود وحده فان المراد بالقتل الذي يقتل عدوا
لان موجب الخط والدية له ولما ومن يقتل مؤثما خطأ والآية وليس المراد القتل عدوا لان
الدية الا برضا القاتل وقتل في قولنا ان احدهما ان يوجب القصاص الا ان يرضى ان
يختار اخذ الدية بغير رضا القاتل وتاثيرها ان يوجب العمد القصاص خلاف القياس جاز
لا عند اوجبه تشفيا لصدور الاول فان القصاص ان يكون موجب العمد وجوب المال
ليكون جبر الحق ودي القتل فيما فات عليه فان القياس ان لا يكون جابرا للقاتل فشرع
القود كقصة القسفي لا ينفى الضمان الاصل واختيار ودي اجمالية اياه **ول** اي شي لم يجر
يريد ان ارتفع شيء على انه قائم مقام فاعل على انه في حكم المصدر اي في حكم ذلك
عقود فان على وان كان لازما لا يتعدى الى المتقول به الا انه يتعدى الى المتقول
المطلق فيصح ان يقام مصدره مقام الفاعل كما في قوله تعالى فاذا نفع في الصور ففقه وكلمة
من سواء كانت سرطه او موصولة عبارة عن القاتل وتخييره واخيه راجعان الى من
واخوه هو ودي اجمالية وسماه اخا للقاتل استعطا فاعليه وتخييرها على ان اخوة الام
قائمة بينهما وان القاتل لم يخرج من الايمان بتقدي وعقد الجاني عبارة عن اسقاط
موجب اجمالية عنه وموجبها اهل القصاص فكانه قيل القاتل الذي على له عن جنبانية
من اخيه الذي هو ودي المتقول سواء كان العمد الواقع تاما بان اصطلح القاتل في جميع
اوليا والتشيل وبعض العرفان وقع الصلح بينه وبين بعض الاوليا فانه على العمد
بحسب المال وسيقتل القود فانه قدر ودي عن ان عفا عنه ان هذه الآية تنزلت
في الصلح عن القصاص على **ول** فليكن اتباع او فالار اتباع بيني ارتجاع قوله
ما اتبع اما على انه فاعل فعل محذوف وعلى انه جبر مبتدأ محذوف والمعنى او حصل
شي من العفو ويطلب الدم بمنزلة البعض فعلى ودي المتقول ان يطالب القاتل بدليل الصلح
بالمعروف بترك التشديد والتضييق في طلبه وعلى القاتل ان يرد في المال الى العاقبة
باحسان في الاداء بترك المظلم والتسوية ونقص شيء منه **ول** والامام رتب الارباب وانها
على مطلق العفو اي وان لم يكن مقتضى العمد احد الارباب بل كان موجبه القصاص وحده كما
المال عند العفو عن القود **ول** لما فيه من التساهل والنفع فانه لما كانت كل واحد من القصاص
واسقاطه باختيار اخذ الدية عليه مشروعا يسهل الار على القاتل ودي القتل لان ودي القصاص
قد يكون المال اثر عنده من القصاص اذا كان فقيرا كما جازي المال وقد يكون القصاص اثر اذا

اذا كان راغبا في التشفيتي ووقع شر القاتل عن نفسه فعمل الجيرة له فيها اجبه رخصه من كونه
في حقه وكنتيفا بالنسبة الى ما شرع لمن قبلها من الام الماضية قال قتادة لم يخل اخذ
الدية لاحد غير هذه الامة فانه ما كتبت على اهل التوراة ان يتقيدوا ولا ياخذوا والدية
ولا يعفوا وعلى اهل الانجيل ان يعفوا ولا يتقيدوا ولا ياخذوا والدية وتشرع لهذه الامة
القصاص والدية والعفو ولا شك ان التخيير من هذه الاشياء وتخفيف عظيم **ول**
قتل بوجوه العفو واخذ الدية فان اهل الجاهلية كانوا اذا عفووا واخذوا والدية ثم ظفروا
بالقاتل فقتلوه فتمت له ما عن ذلك **ول** من حيث جعل الشيء محل صدقة فان صدقة
شي لا يسترز ان يكون تحقق احدهما رافعا للاخر والقصاص مستلزما ارتجاع الجيرة
ضدها وجعل كل واحد منهما له بالظرف الحقيقي من حيث ان المظروف اذا جازاه الطرف
لا يصيبه ما يحل به ويفسده ولا هو يتفرق ويتلاشى بنفسه كذلك القصاص يوجب
من الآفات فكان من هذا الوجه بمنزلة الطرف لها ولا شك في ان جعل الضد حاميا
لضده اعتبار لطيف في غاية الحسن والزاوية التي هي من نكات البلاغة وطرقها **ول** فيكون
سبب جوع النفس اي يكون حاميا للجيرة من يقصد القتل والجوع من قصد قتله يكون سببا
الجيرة عظيمة ولنوع من الحيوة وهي الحيوة الحاصلة بالارتجاع عن القتل فان حيا يحس
الحا صفة عن طريق الخلل اليها نوع من الحيوة **ول** وعلى الاول اي على ان يسلو ان
جنس القصاص نوع عظيم من الحيوة بتولده لان العلم به يردع القاتل عن القتل كون في
قوله تعالى ولكم في القصاص حكمة يسبوا على الاضمار تقديره ولكم في شرع القصاص
لما قل المتقول وعلى الشا في اي على ان يسلو ذلك بتولده ولا هم كانوا الى قوله بصير
ذلك سببا لحيوتهم يكون تخصيص الجيرة للسببية بتقل القاتل قصاصا يحسب غير القاتل
لان سلامة الباقين انما تفرح على قتل القاتل واتفق علماء المعاني على ان هذه الآية
بلغت في وجازة لفظها وكثرة مسامحة وقته وشتمه على الاعتبارات الجزئية
اي ارفع درجات النصيحة والبلاغة وذلك لان العوب عبر واعين هذه المعنى القاتل
كثيرة كتولهم قتل البعض احيا والمجوع كتولهم اكثر والقتل يعقل القتل ووجود الالفاظ
المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل اني القتل ثم ان لفظ القرآن افصح والبلغ
من وجوه كثيرة فنصرت في شخص مفتاح في باب الاجاز والاطراب
وزاد عليها الترحم في وجوبها فان من اراد الاطلاع عليها فليراجع اهلها
ول لكم تتقون في الحيا فظة على القصاص والحكم به يسنى على ان الخطاب في بابها المذكور

557

آمنوا كتب عليكم القصاص لئن لم يؤمنوا...
قصاص القصاص والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفا القصاص ان ارادوا في الدم
استيفا... وانما قلنا ان الخطاب متوجه الى الائمة لان الخطاب ان لم يكن متوجها اليهم
اما ان يكون متوجها الى القاتل او على وجه التقدير او على وجه التام والاف من الائمة
باسمها با طلة اما الاول فلان القاتل لا يجب ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما
وفي اجابة فلان القصاص لا يحتمل عليه بل هو متخير بينه وبين المقتول كما وان تقربوا
لقتل من قاتل فلان اجتناب القاتل فلا يتعلق به حكمه **ول** ان القصاص فيكف عن
القتل مبني على احتمال ان يكون الخطاب المذكور متوجها على القاتل والمعنى يا ايها القاتلون
عند اكتب عليكم تسليم انفسكم عند مطالبة المولى بالقصاص ذلك لان القاتل ليس له
ان يمتنع من القصاص كونه من العبد بخلاف الزاني والسارق فلان لهما الهرب من المردود
يكون ما عليهما من الحق حتى لسه تاتي **ول** والعامل في اذا لم يول كذب على ان اذا لم يول
محض وليس متصفا بشرط قال ابو البقاء والعامل في اذا حضر مدلول كتب وليس المراد
بالكتب حصصه المحظ في الروح بل بكيفية كتب عليكم القصاص في القتل وكوزان كون العمل
في اذا معنى الايضاء وقد دل عليه الرصية ولا كوزان كون العمل في لفظ الرصية المذكور
في الآية لانه مصدر والمصدر لا يمدح عليه محموله انتهى كلامه **ول** وعلى وجه زيادة لفظ المدلول
الدلالة على ان الكتب بمعنى الاجاب لا تحدث وقت حضور الموت بل الحالت تعلقه بالمكلف
وقت حضور موته فكيف قيل توجب عليكم اجاب لسه تاتي ومصداقها يا ايها القاتلون
الاجاب وتعلقه بكتب للدلالة على ان هذا المعنى مكتوب في الازل **ول** في جواب
الشروط اي جواب قوله ان ترك ما قوله اذا حضر لانه قد صرح ان العامل في اذا هو قوله
كتب وذلك يستلزم ان يكون اذا حرفا معناه غير متضمن بشرط فلا يقدر بها جواب
وعلى تقدير كونها شرطا لا يكون عامها كتب لان كفاية قد صرحوا بان اذا الشرط
لا يعمل فيها الاجابها وفعلا الشرطي وكتب ليس احداهما وقد تقرر في النخوات ان المراد اذا
جملة اسمية وجب دخول القاتل عليه كقوله تعالى فان تمت فتم كماله دن وليس في قوله
الرصية للوالدين فالشرطه فوجب البصير الى احضارها على ما انشد سيدي من بعض
لسه يشكروا **ول** والشرطه عند لسه بيان **ول** ورد بان سيدي قد نص على انه لا كوزان
القاص في موضع اللزوم الا في ضرورة الشرطه لا كوزان كفاية في نظم القرآن **ول** ان صح
اشارة الى ان حذفها في موضع الوجوب لا كوزان مطلقا بنا وعلى ان المراد روي عن سيدي

انه لا يجوز حذف القاص مطلقا في حال الضرورة ولا في غيرها ويروي البيت هكذا من بعض
يشكروا **ول** ولما كان هذا الحكم اي وجوب الرصية للوالدين والاقربين فينبى كان
السبب في نزول هذه الآية ان اهل الجاهلية كانوا يصولون بالهم لسدي ربا وسعة
وطب تفضي والشرف وتبركون الاقارب في الفخر والسكينة نصرف كسه كما بهذه الآية
في بدو الاسلام كما ان يعرف الى الابدن الى الوالدين والاقربين تمثل بها ما كان العمل
بها صلاحا وحكمة ثم نسخها آية المواريث في سورة الباقى واما ان لا يجب احدان
يوصى لاحد قريب ولا بعيد واذا وصى فلان يوصى لكل من شاء ومن الاقارب
والا باعد الموارث واورد الحسن ان آية المواريث كيف تكون ما نسخ هذه الآية
ومن شرط النسخ ان يكون النسخ معارضا للنسخ ومنا فيا لا يمكن العمل بها معا
ولما صرح الله ان لا يتنسخ مع اخذ الموارث حقها من الميراث ان يجب له قدره في الرصية
بل آية المواريث لاشتمالها على قوله من بعد وصية يوصى بها او دين وذلك هذه الآية حيث
ولانها على تقدم الرصية مطلقا اي سواء كان للاقارب او غيرهم واذا ما فاة النسخ
وان جعلت منسوخة بقوله عليه السلام ان لسه قد عطي كل ذي حق حقه الا الاوصية
يراد ان هذا الخبر الواحد فلا يجوز نسخ القرآن به واجيب عن هذا الالزام بان هذا الخبر
وان كان خيرا واحدا من حيث ان سلف تقوله على طريقة الاحكام كلف الحقوة
بالمؤثر لتلقيهم اياه بالقبول اي اجموعا على صحة ونسخ القرآن به حيث كان مشهورا في
القرن الثالث والحسب هذا الجواب بان معنى الآية اياه بالقبول بلحقه المتواتر لان
قبولهم اياه على وجه الحسن بوجه اسناده لا يخرجهم عن كونهم خيرا واحدا وما اجموعا على انه
خير واحد كيف يمتح بالمؤثر في جواز نسخ القرآن به وان قبله على سبيل القطع بصحة
مع اعتقادهم بان من خيرا واحدا لكانوا قد اجموعا على الخطا وان غير جائز وقول
الحسب وتمام الآية لها بالقبول بلحقه المتواتر في جواز المنع عند الحنيفة فانهم يجوزون
النسخ بالحديث المشهور والمشهور احد قسمي المتواتر عند ابي سفيان بن عيينة
واحد من المتواتر الذي اتفق العلماء على قبوله واعتباره في الدين هو ما يرويه
جماعة لا يتوهم توطؤهم على الكذب كمن تهم وعده التهم ويدوم هذا الحد في اول
الرواية ودسها واخرها فيكون اوله كانه **ول** ودسها كطريقه نحو القرآن الصواب
الحسن واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك وهذا الحد يمتنع
له هذا المعنى لاسلفا ولا خلفا اما خلف فان البخاري وسلفا في ما وردوه

507

في صحاحهم واما السلف فان ما كالم يذكره في موطنه **ول** ولعله اي والعلشان
ان من فسر الوصية بما وصي به لسه من توريث الوالدين والاقربين انما فسر بما به اجترار
عن ورود النظر المذكور فان تفسيره ايضا المختصر يردى الى دعوى كونها منسوخة
اما بآية المواريث او بالحديث وكل منهما منطوق فيه قال الامام الرازي روح العلم ان
ان من خالفوا في هذه الوصية منهم من قال كان واجبا ومنهم من قال كان نذرا واجبا
الاولون بقوله كتب عليكم وكلما للفقيرين يعني عن الوجوب ثم انه ساكنا ذلك الايجاب
بقوله حقا على المتقين وهو لا يفسد ما منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم
من قال انها صارت منسوخة وهذا اختيارنا من سلم الاصحها في توفير قوله
من وجوه احد ان هذه الآية ما هي بحق لفة لآية المواريث ومما كتبت عليكم ما وصي
لسه من توريث الوالدين والاقربين ومن قوله يوصيكم لسه في اولها وكم اوتيت على
المختصر ان يوصي الوالدين والاقربين بتوفير ما وصي به لسه كما لهم عليهم وان لا ينقص
من نصيبهم وما بينهما انما لافاة بين توريث الاقرباء ووجوب الوصية
لهم فان الميراث عطية من لسه تاتي والوصية عطية من حضره الموت فالوارث يجمع له
من الوصية والميراث كمال الآيتين وتاثيرها لو قدرنا حصول المافاة لكان يمكن جعل
آية المواريث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية لاقربين
مطلقا ثم آية المواريث تخرج التوريث الوارث ويقتضي التوريث الذي لا يكون وارثا ولا
تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف
الدين والرق والعتق ومن الاقارب الذين لا يسقطون عن سحاق الوصية
من لا يرث باحد هذه الاسباب ومنهم من لا يسقط في حال ويرث في حال ومنهم
من يسقط في كل حال فمن كان من اولاد وارث لم يجز الوصية له ومن لم يكن
منهم وارثا صححت الوصية له ومن قال انها مندوبة فلا يكون منسوخة يقول ان كتب
وان كثر استعماله في الاجاب يقال ايضا في النذب لان معنى كتب كعني قوله اريد
وشرح وذلك قد يكون نذرا وقد يكون حقا فلا يشترط الوجوب بالاحتمال لا سيما وكثير
من قال بالوجوب ادعى انها منسوخة بالحديث المذكور فلا وجه لطلبها على الاجاب
ثم ادعى استحبابها **ول** مصدر مرادك يوردك مضمون الجملة المتقدمة فيكون عاظه مندوبا اي
حق ذلك حقا فان قيل قوله على المتقين بعضه ان يكون هذا التكليف مختصا بالمتقين
وقد دل الاجماع على ان الواجب والتكليف عامة في حق المتقين وغيرهم واجيب بان المراد

مراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لكل من اثر التقوى وتجراره وجعله يقال له ونذرا
فيه لكل قد مر ان ضمير قوله يرجع الى الوصية لكونها في ما ولى الايضا المشهور ان من غير
ايضا والمختصر هو الوصي او الشاهد فالوصية لغير الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق
والثابت بغيرها اما بتغيير وجه الشهادة او بكتبتها ويمكن ان يكون التبدل من سائر الناس
بان يمتنع من وصول المال الموصى به الى مستحقه فلو لا ذلكم واخرون تحت قوله من بدله
ثم انه لما نزع من يبدل الوصية وكان التبدل على وجهين تبدل عن الحق الى
الباطل وتبدل عن الباطل الى الحق من ان التبدل لا يجب الا ثم هو التبدل على الوجه الاول
واما التبدل عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح فتوجب فقال فرجاف من حبس
جنفا او اثما فاصح بينهم فان الاصلاح لا يكون الا بغير من التبدل والتغيير وقرا حرة
والكسبي والبر وغيره على وجه موطن التشديد والباطون بالتخفيف وبما لفتا وصي
واوصي بمعنى واحد ومن قوله فرجاف اما شرطه واما ثم جواب الشرط او موصولة
وفلان ثم خبر **ول** من موصى كوزانه يكون متعلقا بحرف على انها لا تبدأ والفاية ان
يتعلق بحذوف على انه حال من جنفا قدمت عليه لانها كانت في الاصل صفة لها
تقدمت نصبت حالا ونظيره اخذت من زيد بالان شئت علققت من زيد اخذت
وان شئت حالا لان الالف صفة في الاصل **ول** اي توقع وعلم لما كان الخوف
والخشية في الاصل عبارة عن حاله النقب ضمنية تعبري النفس عند توقع المكروه فلا يتعلق
الاباء بسجود لم يمكن حمل الخوف في هذا المقام على اصلها لانه لو حمل على اصل
معناه لكان معنى الآية ان المصلح ان حضر مجلسا مختصرا وهو جسد والايضا فزاي
منه امارات الجنب الذي ليس عن الحق من غير تحذير الف والجملة الحق او راي منه
امارات الاثم وهو التمسك في المصلح بان يسبح منه انه يقول اوصي فلان ومن
الاباء عند غير مستحق الايضا وادى يقول لا اوصي فلان وهو من الاقارب المستحقين او يقول
ازيد فلان وهو غير مستحق للزيادة او النقص فلانا وهو مستحق للزيادة فعند ظهور
مثل هذه الامارات يميل بعض الوصية بحرف المصلح ان يميل الموصي عن الحق خطأ او تحذرا
الاثم في اخذ في الاصلاح وهذا المعنى يادى عنه قوله فاصح بينهم اي من الموصي لهم فان
الاصلاح حينئذ اصلاح الموصي بامرته او الحق لا الاصلاح من الموصي لهم
فلما لم يبع جملة بمعنى خشية جعل بمعنى التوقع لكونه لازما للخوف ثم التوقع قد يكون مطلقا
الوقوف وقد يكون معلوما فاستعمل الحرف بمعنى التوقع في كل واحد من الطرفين والعمد بما

في المرتبة التي نيت ولما كان الاول اكثر كان استعماله في الظاهر اصله ان يستعمل في الظن العلم
بالمخوذ والانه قد يتسح فيظن على مطلق الظن والعلم منه ترك اخاف ان ترسل السماء
اي الظن واعلم انها مسطر وليس مطار بما من يسيل المخذور ومن مجي الخوف بمعنى العلم
قول من قال اذا امت فادفتي الى جنب كرمه تروى على في في المكات عدوتها
ولادفتي في الغلاة فادفتي اخاف اذا امت ان لا اذوقها فعلى هذا يكون معنى
الآية ان الميت اذا اخطأ في وصية او جنت فيها مستعدا فلا يخرج على من علم ذلك
ان يغيره ويكبله على وفق الحد بعد موته والظاهر ان المراد بالمصالح هو الوصي لانه اشهد
تعلقا بامر الوصية الا انه لا وجه لتخصيصه بالوصي بل ينبغي ان يدخل تحتها كل من يتقرب
منه رفع الف والواقع في وصية الموت من الوالي والوصي الوصي ومن يارب الميراث
والسفي والقاضي والوارث فاذا جهل الوصي موضع الوصية او زاد على مقدار الوصية
او اوصى بما لا يجوز ايضا فمعد ذلك احد هؤلاء المذكورين فاصح من الميت الوصية
والوصي له تصرف المال في الموضوع المشروع ونفذ الوصية في القدر المشروع فلا يتم عليه
في هذا التغيير والاصلاح فان قيل هذا المصالح التي بطا عه عطفية في اصلاح وصية
الميت فالمناسب لهذا المقام ان يعد له كالميت المتوكلية المناسفة فكيف يجوز
ان يقال فلا يتم عليه اجيب بان ما ذكرنا ثم المبدأ في اول الآية وكان هذا الاصلاح
لا يتحقق عن التغيير كان مظنة لا تتحقق الا ثم بذلك من له ما ان يتبدل المصالح
لا يتم له كونه يتبدل الباطل الى الحق وعدله بتولده جيم **ول** وذكر المغزاة في جواب
لما يقال قوله تعالى ان له غفورا غافلين من فعل فلان لا يجوز وهذا الاصلاح من جهة
الطاعات فكيف يثبت من اني به هذا الكلام وتزوير الجواب لمراد بذكر المغزاة هو الوعد
بالانابة الا انه اطلق عليها اسم المغزاة رعاية لصنعة الطبايق ويسمى المصالح بقرعة والتضال ايضا
وهي الجمع بين مسنيين متقابين في الجملة وهي من الحسنات السنوية البديعة ولو وقعها في مقام فعل
المصالح الذي هو حسن يؤتم به وهو التبدل مع ان المصالح قلما يجز عن اقوال وافعال كان المصالح
تركتها كسنة تروى في ذكر غفارة ربه على انه تعالى اذا علم منه ان غرضه ليس الا اصلاح فانه
لا يواخذ به لانه يغفر رجيم **ول** وتطبيب على الكسفس فان الصوم عبادة شاقه والنسي
الشيء اذا تم سهل تحمله ويرغب كل احد في اتبانه وحمل كما في قوله كاتبت النسيب اصح
مصدر مخذوف اي كاتبت مثل كاتبت وما مصدرية واما على انه حال من الصيام وما مصدرية
اي كاتبت عليكم الصيام مشربا بالذي كاتبت على من قبلكم والظاهر ان التشبيه عايد الى اصل الجواب لا الى

لا اذ كاتبت الصوم المكتوب وبيان وقته يعني ان هذه العبادة كانت مكتوبة على جميع الانبياء والائمة
من اولاد آدم ثم ادى عهدكم لم تخليتم من وجوبها عليهم ولم يفرقها عليكم وحكم اولم يشهدوا بها
على الجميع في شهر رمضان من طوع العز او غيرها **ول** كما قال دم وجار ذكره في الجفاري وسلم
عن عبد الله قال لما رسول الله صلى الله عليه وسلم يا مسنة الشباب من استطاع منكم العبادة فليتزوج فانه
اغنى للبصر واخص بالفرج ومن لم يستطع فليصوم فان له رجاء والرجاء فرج من المكسب
وهو ان ترض عروق الانثيين وتترك الخصيان كما بها واتبادة النكاح والتزوج
ول او الاضلال باو اء عطفت قوله صلى الله عليه وسلم ان الصوم لما كان من شأنه ان كسبه المظنون
والفرج وكان راو عا للصيام من ارتكاب الزنا حش والمساوي وسبب اخذ له في زهرة المتقين
عنها احتفل ان كرات معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا بسببه ممن يتقى المساهي والشكرات
المعككة وما يمنع النفس عنها لا بد وان تكون واجبا وان الصوم لما كان من اصول الشرايع
واقدمها من حيث انه تعالى ما اخلى امة من امة الا فرض الله عليكم الصيام ان تقوا الاضلال باو اء
ول مرفقات بعد الصوم يعني وصفت الايام بتولية مددوات لبيان انها مقدرات بعد الصوم
او لبيان انها ايام تلاهي وانها لم يفرق بين صيام الدهر كله ولا صيام اكثره كحيفاء وكربة
وتسهيلا ولا تكلف على جميع الايام **ول** بهال هبلا جوهرى يقال هلت الذوق في الجواب اي حسنة
من غير كسب وفي الكشاف وانتصاب اياها بالصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة ولم
يذكر وجهها آخر الانتصاب واوردهم على انه يستلزم تحلل الفاضلين من المصدر ومحمولة بالجنبي
وهو قوله كما كتبت لانه ليس سور للمصدر اي تقدبه قدرته **ول** بل اجاز صور التقديم
صوموا اياما وانتصاب اياها على انه ظرف لفعل المقدر واما على انه منقول به انما عا **ول**
والمراد بها اي بالايام المددوات اختلف في هذه الايام فقال بعضهم انها غير رمضان بقوله
ان صوم رمضان نسخ كل صوم فانه يدل على ان قبل وجوب صوم رمضان كان صوم فواصيا
واختلف في تعيين تلك الايام الواقعة في غير رمضان فيقول هي ثلثة ايام من كل شهر وصوم يوم
عاشوراء وقال اكثر المحققين ان المراد بها شهر رمضان على انه تعالى قال في اول الآية ان
عليكم الصيام وقد اتمعت ليوم ويومين وايام ثم سببه بقوله اياما ومددوات فوال بعض القائلين
ثم بيانه بتولده شهر رمضان الذي انزل الله ان فعل هذا القرب يمكن ان يجعل الايام المددوات
ببعضها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لمحمولة على غيره وانما الشرح فانه لان كل ذلك
زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا محذور القول به واما تسكبه بقوله ثم ان صوم رمضان نسخ
كل صوم فالجواب انه ليس به ما يدل على ان صوم رمضان نسخ من الصوم واجبه كسنة على



هذه الامة تجوز ان تكون لما وان صومه من كل صوم وحيث الشرايع المتقدمة فلما يصح كون
بعض شرعية ناسي الشرايع المتقدمة **اول** او كما كتبت عطف على قوله باصحا صوموا فكتبت بصبه
اي على العرفه او على انه منقول فان كتبت عليكم ويزد على الاول ان انتصاب اياما على انظر
كتبت لصحى ان يصح الكتابة في الايام وليس كذلك بل الواقع في الايام انما هو منقول الكتابة واول
الصوم وعلى ان في ان انتصاب اياما على انه منقول به كتبت على الاتحاح مبنى على كون الايام
ظرفا للكتابة وقد تقدم انه ليس كذلك **والثاني** وصل معناه عطف من حيث المعنى على ما ذكر
بعد قوله تعالى كما كتبت على الذين من قبلكم فالتشبيه على الاول في مجرد التوضيح وعلى الثاني في
في الكيفية حتى كان المكتوب على الكل استيعابا بمرحان بالصوم الا ان النصارى زادوا عشرة
ايام قبل وعشرة ايام بعد كفارة لما صنعوا فصاردة صومهم خمسين يوما في فصل لا يتغير
كيفية الهوار فيه تغيرا فاحش وقيل اصحابهم موثان فقال بعضهم زيدوا صياكم فزادوا
عشرة ايام وعشرة ايام ولهذا قال تعالى في حقه اتخذوا اجسادهم واربعا منهم اربعا من دون
لهم واثموتان بضم الميم موت الماشية **الثاني** فيه اياما ربان من سافر اثنان ايام لم يفيطر
لعدم استعلاء السفر استعلاء الراكب الركوب بل هو لا يشترط السفر والرخصة انما
اثبتت لمن كان على سفر وكله على فنه ستفارة تبينه شبهة السفر باستعلاء الراكب والركوب
على الركوب يتصرف منه كيف يشاء ولله لانه على هذا المعنى عدل عن اسم الفاعل فلم يبق
او مسافرا اذ ليس فيه شعار بالاشيغال وعلى السفر **الثالث** عليه صوم عدة ايام مرض اشارة
الى ان قوله فعدة مرفوع على انه مبتدأ وسعد مرفوعا والمصاحبة حذف خبره المقدم عليه وحرف
الشروط ايضا لانه محوي الكلام على اعتبار هذه التقديرات وعدة فعلة من العدة بمعنى المجدود
منه يقال للجماعة المجدودة من الناس عدة والحق من الآية بيان ان فرض الصوم في الايام
المعدودات انما يلزم الاصح المقيمين واما من كان مريضا او مسافرا فله ما خيره الصوم عن
هذه الايام الى ايام اخرى قال الفقهاء انظر والى عجيبا بنه لانه تعالى عليه من سعة فضله
ورحمته في هذا التكليف فانه تعالى بين في اول الآية ان لهذه الامة في هذا التكليف اسوة
بالاحكام المتقدمة والنزول منه ما ذكرناه من ان الالفاظ اقوام خفف ثم بين ثانيا وجه
الحكمة في اجاب الصوم وهو انه سبب لمحصل التقوى ثم بين ثانيا انه مختص بايام معدودات
فلو جعله في جميع الدهر او في اكثر الاوقات لمحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من
الاوليات بالشر الذي انزل منه القرآن لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين
خامسا ازالة المشقة في نزوله فاجاب ما خيره من شق عليه من المس فرين والمرضى ان يصير الى

الرفاهية

الى الرفاهية والسكون فراجعى في هذا في اجاب الصوم هذه الوجوه من ارحمة الله على عباده
لا تحصى حمدا وياكثيرا **الاول** هذا اي هذا الاطوار رخصة عند اكثر الفقهاء فان شاططر
وان شاططر وصام وذهب قوم من علماء الصحابة لانه يحكى على المس فرين ان يفيطر
ويصوم عدة من ايام اخرى وهو قول عفا وس وان عرضي اسعنتم حتى روى عن ابن
عمر انه قال لو صام في السفر قضى في الحضر **الثاني** وعلى المصنفين بالصوم ان افطروا ذهب اكثر
المفسرين الى ان المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه الاصح المقيمين خيرهم لانه تعالى في
ابتداء الاسلام من ان يصوموا ومن ان يفيطروا ويذوا خيرهم لانه تعالى في من لا يدرى
يشق عليهم لانه كما قال في قوله تعالى والصوم لله من تسخير ونزلت الآية بقوله من تسخير
الشر فليصمه وقيل هذه الآية نزلت في النبي صلى الله عليه واله الذي يطيق الصوم كمن الشدة
والمشقة فان الرشح فوق الطاقة فالمرسوس من كان قادرا على الشئ مع السهولة واما
المطيع فهو مرسوس من كان قادرا على الشئ مع الشدة والمشقة ثم ان الشيخ الهرم اذا افطر
فقدية الغدية وقال ابن حنيفة لا يجب حجة الشئ في ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قدية
يتناول الحامل والمرضع واما ابن حنيفة ففرق وقال الشيخ الهرم لا يمكن اجاب القضاء عليه
فلا جرم وجب الغدية واما الحامل والمرضع فالتصا واجب عليهما فلا وجب الغدية عليهما
ايضا كان ذلك جسا بين المبدئين وهو غير جائز لان القضاء بدل والغدية بدل اخرى
وقيل انها نزلت في حق المرض المس فرين فان مرضه وحس فرين يطيق الصوم
ومنها من لا يطيقه فقد ذكره من حكم هذا القسم بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخرى وذكر هذا القسم الاول منها بقوله وعلى الذين يطيقونه قدية فكانت ثابتة
للمريض والمس فرين في كونهما يلزم ان يفيطر او يقضيا ربي حاله الجهد الشديد
لوصا والثانية ان كونها مطلق للصوم لا يشق عليهما في كونها مخيرين من ان يصوما
وبين ان يفيطر او يقضيا ولم يشر في المس فرين الذين الاحتالين **الثالث** وقوى بطورونه
بضم الياء وفتح الطاء وتخفيفه وشهد بالواو على ما التنزيل من الطرق اما بمعنى الطاء او القلاوة
اي يكفونه او يقفونه بان يفاكي صوموا وقوى بطورونه من تنقل من الطرق اي
مكفونه او يقفونه وقوى بطورونه باو غام ان في التا من الطرق واصول طرق
قلبت الطاء واو غمت الطاء في الطاء واجتلبت همزة الرصل ليكن الابداء بال كوقوى
يطيقونه بضم الياء وفتح الطاء وتخفيفه بعد ما ياء مضبوحة مشدودة من تنقل من الطرق اصله
يطيقونه لما كجبت الواو والياء وسبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء واو غمت الياء

وقرار عكوة وطائفة يطبقونه فتح اليه وتشد يد الطار والبارود ويروي عن مجاهد انه قرأ
بكذا لمن بين النمل المنول على انه من قنبل من الطوق اصدقه يطبقونه ثم ادغمت الياء
في الواو بدلتها ياء كما في قولهم تدير المكان وبابها وبارا اي اتخذها دارا وتدير
اصلة تدوير من الدوران كما ان حيزه اصدقه تجوز من الطوز والديار الواحد وهو يقال
من درت واصدقوا من دار الشئ يدور دورا ودورا ما قبلت الواو ياء في الجمع
وادغمت الياء في اليباء **ر** وعلى هذه القراءة يحتمل الكلام معنى ثانيا يعني ان هذه القراءات
كما يحتمل ان تكون معناه معنى القراءة المشهورة وهي قراءة يطبقونه تكون الآيات مستوحاة
على جميع القراءات المذكورة لان الذين يطبقون الصيام لا يجوز لهم الا افطار لتولدهم
فمن ساء منهم الشهر فليصمه محتمل ايضا معنى ثانيا لان جميع تلك القراءات فيها معنى التكليف
او التكلف فان حمل على مجرد اللفظ المستطوع او التزانه فهو المعنى الاول وان اخذ من الكلفة
بمعنى المشقة وخرج الشدة الغاية يكون المعنى وعلى الذين يكلفونه او يتكلفونه على عسر
ومشقة عظيمة فيرجح حاصل المعنى انهم لا يطبقون الصوم فكونوا اهل الترخيص والى من
مكون الآيات غير مستوحاة لان حكم هؤلاء الافطار والهدية **ر** في الافطار من اجابة
ر تكون ثانيا اي غير منسوخ **ر** اي يصومونه جهدهم اي جاهدت غايه جهدهم وطائفة
وهناية وسهم وقدرتهم وبذلك الترخيص وبالضم الطائفة وكل المسلمين يصح له ان يترك
هذا التاويل ما في المعالم والبيت من ان قرا اخصص وعلى الذين لا يطبقونه **ر**
فزا في القدية بمعنى على ان كون تطوع بمعنى تبرع وينتصب خيرا ما تبرع اي فاض
اي من تطوع بخير او كونه صدقة مصدر محذوف اي من تطوع تطوعا خيرا والقدية في معنى
الجزاء وهو عبارة عن البدل العايم عن الشئ وهو عند ابي حنيفة اخصص صاع من
وهو مدان او صاع من غيره وعند الشافعي واحد بعد التبرع وهو رطل وثم رطل
من غالب قوت البلد وهو قول فقهاء الحجاز وقيل بعض الفقهاء ما كان المفظ بتقوية
بره الذي افطروه وقال ابن عباس يعطى لكل مسكين عشاءه وسجونه **ر**
فالتطوع على ان كون الضمير في قوله فهو ضمير مصدر المذلول عليه بقوله تطوع **ر**
او الخيرة على ان كون ضمير الخيرة الذي هو صفة التطوع المحذوف فالخيرة المذكور اول
مصدر قولك خيرات يارجل فانت خايره وفي قوله فخير له اسم تفضيل بمعنى ازيد
خير افصح ان يقال فالخيرة خيرة وذكر في الخيرة المتطوع به لانه اوجب احدها ان يزيد
على مسكين واحد فيطعم مكان كل يوم مسكينان او اكثر وثانيتها ان يطعم المسكين الواحد اكثر

وقال بعض فقهاء العراق نصف يوم يفتراه

521
اكثر من القدر الواجب وثانيتها ان يصوم مع القدية فهو خير **ر** ما وان تصوموا في اول
مصدر مرفوع بالابتداء وخبره خبر اي صومكم خير والحكاية مع التفتات من الغيبة في قوله
وعلى الذين يطبقونه سواء حمل على الاصح والحقين الذين خص لهم في اول الاسلام
في ان يفتروا ويطلعوا لكل يوم مسكينا وعلى الشيخ والنجباء الذين يتبعهم الصوم ويشق
عليهم ويحتمل ان يكون الخطاب عاما لكل من تقدم ذكره من اهل البيت والذين يطبقونه
وهذا الذي لان كل واحد من اللفظ والمقام بسا هذا الاحتمال فلا وجه لتخصيص اللفظ
على بعض محتملة ووجه احتمال ان يكون منقول يطبقونه مقدر محذوف للاصناف على احتمال
كونه منزلا منزلة الا لازم لا فائدة ما لا يفيد الا في **ر** مبتدأ وخبره بعدة فكونت
منه ذكر هذه الجملة المنبهة على فضله ومنزلة الاشارة الى وجه تخصيصه من بين المشهور
بان فرض صومه ثم اوجب صومه بتولده من شهر رمضان الشهر المشهور فليصمه **ر** بعده
فذلكم شهر رمضان اي ذلكم الصيام المكثوب عليكم صيام شهر رمضان محذوف الصيام من الخبر
ويحتمل ان تكون الاشارة الى ايام حدود اهل تلك الايام شهر رمضان والتذكير بانه
المذكور **ر** وفيه ضعف لان شهر رمضان يكون من تقية المبتدأ او المصوم صوم
شهر رمضان خير لكم فيزوم كون الخيرة صلا بين 9 في المبتدأ وايضا يزوم منه الفصل من
9 في المبتدأ وايضا يزوم منه الفصل من الموصول وصلة باجتناب لان الخبر وهو خير لكم يعني
من الموصول وقد تقررت انه لا يخبر عن الموصول الا بعد تمام صفة **ر** وجعل على اي جعل مرجع
والمتضاف اليه علما ومنع من الصرف وما جاء في الاحكام من نحو من صام رمضان
اياما واحق با فانما هو من باب حذف الفاصلا من الالباس فيلنزل ابان داية
كثرة وقوعه على داية البعير او اوبرت اي جوت وداية البعير هي موضع القتب ذكر
لتسمية هذا الشهر شهر رمضان ثمة اوجه ارتخاض الالكبا واداءها من الجوع والعطش
وارتخاض الذنوب ووقوعه مرض الجوع شدة وقوعه على الرمل وغيره الارض رمضان
اي شديدة الحر يقال مرض يوما مرض رمضان باب عدل بعد اذا اشتد حره ومرضت
ورمه من الرضا واذا حرقت وفي الحديث صوة الاوابين كما اذا مرضت الفضائل من الجوع
اي اذا وجد الفصل في الشمس من الرضا فيل انتم نقلوا اسما المشهور عن اللغة القديمة فسموا بالآية
التي وقعت اي وقت التسمية فوافق هذا الشهر ايام مرض الحر فسموا به كما سموا به في وقت التسمية
وجاء في موازنة جود المار والفرانج الاصل مصدر قرأت بمعنى سمعت ثم صار علما لان
وقعت اخص لان جمع بين السور والآيات وحكم والوعظ **ر** اي بتدري فيه من الخيرة

عما يقال ان القرآن نزل على محمد صلي الله عليه وسلم في حوة ثلث وعشرين سنة مني بعضا مني تخصيص انزل القرآن
اجاب بثلاثة اوجه الاول انه ابتدا اي نزوله وقع في رمضان في ليلة القدر منه وفيه ارتكاب
المجاز حيث حمل لفظ القرآن على بعض اجزاءه وروي عن عكرمة بن الخطاب رضي الله عنه استدل بهذه الآية
وقوله انا انزلناه في ليلة القدر على ان ليلة القدر لا تكون الا في رمضان لان ليلة القدر اذ كانت
في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزل في رمضان والوجه الثاني ان القرآن انزل
في ليلة القدر حكمة الى سما الدنيا ثم نزل نحوها وروي عن الحسن بن احمد انه سئل عن قوله عز وجل شهر رمضان
الذي انزل فيه القرآن وقوله انا انزلناه في ليلة القدر انا انزلناه في ليلة مباركة وقد نزل في
سائر الشهور قال عز وجل وقرآنا فرقاه فقال انزل القرآن جملة واحدة من البرج المحفوظ
في ليلة القدر من شهر رمضان الى بيت الحزرة في السما الدنيا ثم نزل به جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلي
الله عليه وسلم في حوة ثلث وعشرين سنة فذلك قوله عز وجل وما نزلنا القرآن من السماء الا في رمضان
في فضل هذا الشهر واجاب صوابه على طعن القرآن كما تقول انزل له في الزكوة آية كذا اي في
اجابها وانزل في الحزرة اي في حرة حرمها وقوله انزل في القرآن يريد الوجه الثاني من الجواب
بما وعي اشتق من ان الانزال مختص بكون النزول فيه دفعة واحدة وان انزل مختص
بالنزل على سبيل التدرج ولهذا قال سبحانه انزل عليك الكتاب بالحق وانزل التوراة والانجيل
نزلت صحف ابراهيم اول ليلة من رمضان وروي عنه يوم انزلت صحف ابراهيم في ثلاث ليال
مضين من رمضان وانزل زبور داود في ثلثي عشرة مضت من رمضان وانزل القرآن
على محمد صلي الله عليه وسلم في الاربعة والعشرين من رمضان يستبين لهذا **الوجه الثاني** انما هدي مصدر
فاما ان يكون على حذف معناه اي ذاهبا ويكون واقعا موقع اسم الناعلي اي ذاهبا او جلي
الهدى ببالغة ولا يكون ان يكون هدي خبر مبتدأ محذوف مع عدم هدي لانه عطف
عليه منصوب صريح وهو بيّنات **الوجه الثالث** انما هدي ان جعل بمعنى ما ديارت
يتعلق محذوف وقع صفة لشكوة قبلها قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى قوله وبيّنات
من الهدى بعد قوله هدي لئلا يفسد فذكر اوله انه هدي ثم ذكر ان بيّنات من جهة هدي
وفرق بين الحق والباطل من وجبه وكتبه السماوية والهاوية العارفة من الهدى والصلوات
الوجه الرابع ما هدي اشارة الى ان من الهدى والقرآن صفة بيّنات والهدى معنى الهادي
واللام فيه تجنس للاشارة الى الهدى السابق وان ما قيل من ان لشكوة اذا عطف
معرفة كان اشارة الى عين الاول اكثر لانه في ما نزل توهم التكرار **الوجه الخامس** في حصة الشهر اشارة
الى ان الشهر منصوب على الخوف فيكون منقول شهد محذوف وتقديره فمن شهد منكم الشهر فليصمه

من محضه والقرآن في الشهر وحكم في كل سنة انما حال من الشهر المستكن في شهر فاستدل بحذوف اي
منكم وضمير يصح منسوب نصبا لقول به على الاصح اي يصوم فيه ولا بد في الاصح حذف
منقول شهد من التزم تخصيص من شهد بالما قبل الباطح الصحيح لا يكمل واحد من الصبي المحزون والذين
يشهد موضع الاقامة في الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم وقد خص المصنف بقوله من كان من رمضان
ولا بد من احوال الآخرة في المقصود الدالة على تخصيص الا ان قول من يكون ومن كان
ربما مخصوصا متفرقا على ان يفهم قوله شهد باو ركب روية او سماعا فانما يكون من شهد
لمريض ومن فرعون قوله ومن كان من رمضان او على سفر مخصوصا لكلامه واما اذا شهد
بخصه واقام لا يكون ذلك فوا خلا في من شهد حتى يحتاج الى احواله بقوله او على سفر فيقول
التخصيص على هذا التقدير فيكون راجعا على التقدير الآنف وجعل التخصيص المذكور فائدة لتكرير ذكر
فائدة اخرى ذكرها الواحد في الكسبية بقوله اعلم ان تخصيصه في قوله من شهد في
الافطار لان له ما ذكر في الاصل تخصيصه بغيره ومن فرغ من رمضان وسبق في الاصل تخصيصه
بقوله فليصمه فوافقنا على هذا احتمال ان يكون التخصيص في الاصل فاعلم ان تخصيصه في
والمراد من نسخ انما بقى على ما كان **الوجه السادس** في قوله من شهد فان ذاك الشيء بلفظ
الوجه وانما في النسبة الى ذكره بالتخصيص كما في قوله من شهد فان ذاك الشيء بلفظ
تأثيره بله في الميسرة اي بباقة الفطر والكتاب القضاة على من افطر بسبب السفر ومرض منكم
الوجه السابع جملة ما ذكره من احوال شهر رمضان في قوله من شهد منكم الشهر فليصمه
بالقضاء وجملة عدة تلك الايام والخصيص اي من تخصيه في الافطار وذكره في مجموع
بقوله فعدة من ايام اخرى فانه ليس المراد به اجاب الافطار والقضاء على المريض بل في
المراد به في الافطار ثم امرها بالقضاء وجملة ما افطر فيه من الايام فجملة ما ذكر
قبل العسل المذكورة ثلث امور امر الشاهد بالصوم وامر المريض بشيئين وتخصيصه في الافطار
وجعل المصروفه في ذلك العدد علة لاجتماع عدة العدد كما قيل انما امرناكم بمراعاة عدة
ما افطرتم فيه من الايام عند القضاء والتكليف اعادة ما وجبت عليكم صومه من الايام بعد ذلك
وجعل قوله ولعلكم تشكرون علة لتخصيص التيسير كما قيل انما خصناكم في الافطار ولعلكم تشكرون
هنا ما ذكره المصنف في اشكال ما لم يورد وهو انه ذكر في الفصل العسل ثلث امور امر الشاهد بالصوم
وامر المريض بالقضاء وجملة عدة والخصيص في الافطار ولم يذكر من العسل بازا والامر
الاول شيئا وذكر في تفصيل العسل علة لتعليم كصحة القضاء ومع انه لم يذكر في تفصيل العسل فلفظه غير
مطابق لشهره واجيب بان امر الشاهد بالصوم الشهر توطئة وتمهيد لما ذكره بعده فالتخصيص

52

٥٢٩

او ما بعده لانفسه وذلك لشغل على ثلثة امور الازعاج اعادة العدد وما في ضمنه من الامور بالقضاء
 وتعيين كيقينته فان الازعاج اعادة العدد يتضمنها مما والتخصيص وعلى هذه الامور ثلثة ما ذكر
 من التعليل الثلث على ترتيب **الاول** او لافعال عطف على قوله نفس محذوف اي هذه المذكور
 على لافعال متعددة كل واحد منها عطف لفضله المذكور بعده اي وتكملوا العدة اربا كما لها وتكلموا
 لسه امر تكبيره وكل تشكروا او يشكروه **الثلث** او معطوفة عطف على قوله عمل فالواو في التثنية
 الباقين واو الاستيفان واللام متعلق بالمتكلمين بالضمير بعد الواو وعلى هذا الاحتمال الواو
 عاطفة لما بعد اعلى عطف محذوفه قبلها حذف معلولها ايضا وانصدت بين لسه كما هذه الاحكام
 يسأل عنكم او لتعلموا ما تعلمون وتكملوا **الرابع** وحوز ان يعطف على البسمة فيكون الامة صفة ذميمة
 على منقول فكل الازعاج لولا ان كان في قوله ما يريد ان يعطفوا **السادس** وكذلك اي والتضمن
 الكسرة معنى الحمد والتساعدي على وتعام تكبير لسه كما وتقطيعه بما يكون مجموع القول والافتقار
 والعمل اما القول فالاقرار بصفتها العليا واسما الحسن وتتميز به عمال السج من ذم وصحة
 وولد وشبهه محقق وتخو ذلك وكل ذلك لا يصح الابد صح الاحتقار بالقلب وانما العمل فهو
 التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب **السابع** وقيل كبر يوم العيد قال مالك السائل
 واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد رحمهم لسه كما ليس التكبير في يوم العيد سنة لالا هذه الآية
 فالواو منها وتكملوا عدة مصان وتكبر والسه على ايديكم الى معرفة الحى من السائل والوقوف
 لطاعة والصحة عن المعاصي وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة عيد الفطر **الثامن** وقيل التكبير
 عند الاطال اي عند رؤية الهلال شوال قال ابن عباس رضى عن علي بن ابي طالب اذ اراد الاطال
 شوال ان يكبروا وكلمة في قوله على ايديكم اما مصدرية اي على يدانية اي اياكم واما بمعنى الذي
 وفيه بعد من وجهين استلزامه حذف العابد واحتياجه الى ارتكاب حذف مضارع
 تقديره على اتباع الذي هو اكم اليه وما اشبه ذلك وله وهو سئل

