



جمهورية تركيا
جامعة جانكري كارا تكين
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

حاشية صدر الدين الشرواني على تفسير البيضاوي
(دراسة وتحقيق)

إعداد الطالبة سazan فريدون حميد عمر

أطروحة ماجستير

بإشراف: د. حنان عكو

جانكري 2022

جمهورية تركيا
جامعة جانكري كاراتكين
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

حاشية صدر الدين الشرواني على تفسير البيضاوي
(دراسة وتحقيق)

إعداد الطالبة سazan فريدون حميد

أطروحة ماجستير

بإشراف الدكتورة : حنان عكو

جانكري 2022

المحتويات

I.....المحتويات

III.....بيان أخلاقيات الباحث

IV.....TEZ KABUL VE ONAY

V.....ملخص الأطروحة

VII.....ÖZET

IX.....ABSTRAC

XI.....جدول الرموز والمصطلحات

1.....المقدمة

5.....الفصل الأول

6.....1.الفصل الأول(السيرة الذاتية للمؤلف ومنهجه في تأليف الكتاب)

6.....1.1المبحث الأول، وفيه ثلاثة مطالب:

6.....1.1.1.المطلب الأول (اسمه، نسبه، لقبه)

6.....1.1.2.المطلب الثاني (ولادته، نشأته، وفاته)

7.....1.1.3. المطلب الثالث: (مكانته العلميّة وثناء العلماء عليه):

8.....1.2. المبحث الثاني (شيوخه، تلاميذ، مؤلفاته):وفيه ثلاثة مطالب:

8.....1.2.1.المطلب الأول (شيوخه):

9.....1.2.2.المطلب الثاني (تلاميذه) :

9.....1.2.3.المطلب الثالث: (مؤلفاته):

12.....1.3.المبحث الثالث (منهج المؤلف، محاسن الحاشية والمآخذ على المنهج)وفيه مطلبان

12.....1.3.1.المطلب الأول (منهج المؤلف): ثمة منهجان للمؤلف منها :

1.3.2..المطلب الثاني: محاسن الحاشية والمآخذ على المنهج:.....	18
1.4.المبحث الرابع (تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى صاحبه، القيمة العلمية للمخطوطة) وفيه مطلبان:	20
1.4.1. المطلب الأول تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى صاحبه :	20
1.4.2.المطلب الثاني: القيمة العلمية للمخطوطة :	21
1.5.المبحث الخامس (منهج التحقيق، التعريف بنسخ المخطوط) وفيه مطلبان:.....	24
1.5.1.المطلب الأول (منهج التحقيق) :	24
1.5.2.المطلب الثاني (التعريف بنسخ المخطوطة) :	24
2.الفصل الثاني (تحقيق نصّ الكتاب).....	33
3.الخاتمة.....	313
4.النتائج.....	316
5.التوصيات.....	318
قائمة المصادر والمراجع.....	319
ÖZGEÇMiş.....	333

بيان أخلاقيات الباحث

أصرّح بأنّي قد التزمت بالأخلاقيات العلميّة والقواعد الأكاديميّة أثناء إعدادي أطروحة الماجستير الموسومة بعنوان: (حاشية صدر الدين الشروانيّ على تفسير البيضاويّ -دراسة وتحقيق)، وذلك بدءاً بمرحلة تقديم الاقتراح؛ وصولاً إلى الانتهاء من هذه الدراسة، والمعلومات المذكورة حصلتُ عليها وفقاً للأسس العلميّة والتقاليد الموضوعيّة، وأعددت الدّراسة وفقاً لقواعد كتابة الأطروحة وشروطها، وقد أشرت إلى جميع المصادر والمراجع التي اقتبست منها؛ سواءً أكان المقتبسُ بالمبنى أو المعنى، وهي مُثبّنةٌ في نهاية البحث في قسم المصادر والمراجع .

توقيع

سازان فريدون حميد عمر

TEZ KABUL VE ONAY

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sazan Fraidoon Hameed Zangana tarafından hazırlanan (Sadreddin Eş- şirvani,nin Beyzavi Tefsiri Haşiyesinin Tahkik ve Değerlendirmesi) başlıklı bu çalışma 19/01/2022 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği/oy çokluğuyla] başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Danışman: Dr. Hanan AKKO

İmza (.....)

Üye: Dr. Laith Al- azab

İmza (.....)

Üye: Dr. Ibrahim Ibrahim

İmza (.....)

ONAY

Bu tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/.../ 2022 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvan Ad SOYAD

Enstitü Müdürü

ملخص الأطروحة

عنوان الأطروحة : حاشية صدر الدين الشرواني على تفسير البيضاوي (دراسة وتحقيق) .

مُعِدُّ الأطروحة : سazan فريدون حميد عمر

المشرف : د. حنان عكو

الفرع العلمي، القسم : العلوم الإسلامية الأساسية

نوع الأطروحة : ماجستير

تاريخ الموافقة : 19.01.2022

ملخص الرسالة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطاهرين، وبعد: يعدُّ علم التفسير من أجل العلوم قدراً، وأعلاها قيمة وشرفاً، لاشتغاله بكلام الملك العزيز العالِم، فهو الطريق القويم إلى فهم القرآن الكريم، ومفتاح تبيان أساليبه الباهرة المعجزة، ولذلك اخترتُ هذا القسم لمتابعة دراستي، ومن توفيق الله تعالى لي؛ أني عثرتُ على مخطوط عزيز الأثر، نفيس القيمة، للقيام بتحقيقه ودراسته؛ وهو حاشية صدر الدين الشرواني على تفسير البيضاوي

ويتألف البحث من قسمين، ففي القسم الأول حديث عن الشرواني : اسمه، ولقبه، وولادته، وأسرته، وصفاته، ووفاته، ثم تناولت مكانته العلمية، وأقوال العلماء فيه، ومن ثم تحدثتُ عن المنهج الذي انتهجه المؤلف في تتبع تفسير البيضاوي، مبيناً تنوع علومه وتعدد معارفه التي تجلّت في شروحه وتعليقاته، وقد شملت هذه العلوم وتلك المعارف درايةً بأصول التفسير، وقضايا الفقه، وتباين القراءات، وإماماً بعلوم اللغة العربية وفنونها.

أما القسم الثاني فقد خصصته لتحقيق الرسالة. وفيه اعتنيتُ بإبراز القيمة العلمية للمخطوط، والتحقق من نسبته إلى المؤلف، والتثبت من العنوان بالعودة إلى المصادر المختلفة والكشافات، ثم وصفتُ النسخ

التي اعتمدتُ عليها، وبنيتُ تحقيق النص على منهج علمي أصيل بحسب ما ورد في كتب المحققين الكبار؛ كعبد السلام هارون، ورمضان عبد التواب، وبشار عواد معروف وغيرهم.

وتبرز أهمية البحث من خلال أهمية تفسير البيضاوي وما حظي به من مكانة كبيرة، إذ عكف كثيرٌ من المفسرين على توضيح ما غمض منه، وشرح وتفسير ما جاء فيه من خلال الحواشي سواء موافقة للرأي البيضاوي أو مخالفة له. وعلى هذا الأساس حاولت من خلال تحقيق حاشية صدر الدين الشرواني على تفسير البيضاوي أن أقف على المسائل الدينية، والقضايا العلمية التي شملت علوم اللغة من نحوٍ وصرف وبلاغة بغية الإفادة التي من شأنها أن تسهم في معرفة معارف عصر المحشّي وعلومه، فضلاً عن الإفادة مما تضمنه المخطوط من معلوماتٍ تبين ثقافة صاحبه، وتدلُّ على علو شأنه.

هذا أبرز ما تضمنه العمل في تحقيق هذه الرسالة، وأسأل الله سبحانه وتعالى الإخلاص والقبول والرشاد، والحمد لله أولاً وآخراً.

الكلمات المفتاحية (حاشية، تفسير، الشرواني، البيضاوي، تحقيق)

ÖZET

Tezin Başlığı	: Sadreddin Eş-şırvanı'nın deyzavı tefsiri haşiyesinin (Tahkik ve Degerlendirmesi).
Tez Hazırlayan	: Sazan Feridun Hamid Ömer
Danşman	: Dr.Hanan Abd- El- Hameed Akko
Bölüm	: Temel İslam Bilmleri Anabilim Dalı
Tezin Tipi	: Yüksek Lisans Tezi
Onay Tarihi	: 19.01.2022

Yüce Allaha hamt-u senalar olsun ve Peygamber efendimiz Muhammed-i Mustafa ve Ali Beyti ve Ashabına salat ve selam olsun, başlangıcıyla;

Kuran-ı kerimin tefsir ilmi bilimlerin en üstü, yücesi, şerefli ve değerlisidir, çünkü bütün ilimlerin sahibi olan her şeyin aziz sahibinin sözleriyle ilgilenmekte olup, Kuran-ı Kerimin anlaşılması için izlenecek en doğru yol olarak mucizevi harika üslubunun açıklanması için biricik anahtardır. İşte bu nedenle öğrenim sürecimin devamı için bu bölümü seçip muvaffakiyeti Yüce Allahtan dilemekteyim. Bu meyanda, çalışıp araştırması için enfes değerinde çok kıymetli eser olan bir yazıtı buldum o da Albaydhawi'nin tefsirine Sadreddin Alşirwani'nin dip notlarıdır İşbu tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Alşarwani ile ilgili olarak adı, soyadı, doğumu, ailesi, evsafı, vefatı, sonra ilmi yeri, âlimlerin hakkında ne dediklerini kapsayan bilgileri içermektedir. Daha sonra söz konusu yazarın Albaydhawi'nin tefsirini izlemekteki yönteminden söz ederek sahip olduğu değişik bilim ve açıklamaları ile yorumlarına değinerek çoklu bilgilerini anlatmak istedim. Zira, bu ilim ve bilgilerin içerisinde tefsir usulü, fıkıh meseleleri, değişik okumaların yanı sıra Arapça dilinin bilgi ve tekniklerine de vakıftı.

İkinci bölüme gelince, bu bölümü tezin gerçekleşmesi için tahsis ettim. Söz konusu bu bölümde yazıtın ilmi değerini ortaya koyarak, yazara ait olduğundan emin olup muhtelif referanslar ışığında unvanını tespit etmeye özen gösterdim. Daha sonra, destek aldığım nüshaları niteledim ve Abdalsalam Harun, Ramazan Abdaltawwab ve Başşar Awad Maruf..vs. gibi büyük araştırmacıların kitaplarında olduğuna uyarak asil bir bilimsel program üzerine metin araştırması yaptım.

Tezin önemi Albaydhawi tefsirinin öneminden ve geldiği yüksek makamdan ortaya çıkmaktadır. Zira, bir çok tefsirci ona gizemli kalan meselelerin üzerine odaklanmışlar, Albaydhawi'nin fikirlerine ister uyumlu ve isterse muhalif bir şekilde dipnotlarla yazdıklarını açıklamak ve anlam vermeye çalışmışlardır. Bu esas üzerine, Alsadr Alşirwani tarafından Albaydhawi'nin tefsirine ilişkin kaydettiği dip notlarını araştırarak dini meseleler ile belagat ve gramer gibi dil bilimi üzerine odaklanmaya çalıştım. Bunun amacı da dip notlar sahibinin zamanındaki marifetlerini bilmeye katkı sağlar diye faydalı olması içindi. Bunun yanı sıra, söz konusu yazıt, sahibinin kültürünü açıklayacak bilgileri içermekte ve ne denli yüksek makamda olduğunu göstermektedir.

Yukarıda belirtilen bilgiler işbu tezin gerçekleşmesi için yapılan çalışmanın önemli noktalarını içermekte olup, tenzih edilen yüce Allahtan İhlas, Kabul ve Reşat'ı diler, başta ve sonunda hamt ve şükür ederim.

Anahtar kelimeler : (Haşiye, Tefssir, Şirvani, Beyzavi, Tahkik)

ABSTRAC

Thesis Title : Sadreddin al- Shirvani's Annotation to Beyzavi Commentary

Prepared By : Sazan Feridun Hamid Omer

Advisor : Dr. Hanan Abd EL-Hameed Akko

Department : Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Type : Master's Thesis

Date : 19.01.2022

I start our words: Praise be to Almighty Allah and peace and blessings be upon our Prophet Muhammad-i Mustafa and his blessed generation and companions.

The science of tafsir of the Quran is the highest, most sublime, honorable and valuable of the sciences, because it deals with the words of the saintly owner of everything, who owns all sciences. The science of tafsir of the Quran is the only key to explain its miraculous and wonderful style as the most correct way to understand the Quran. Therefore, for the continuation of my education process, I choose this department and wish success from Almighty Allah. In this respect, I found an article, which is a very valuable work of exquisite value for study and research. This article is Sadreddin Alshirwani's footnotes to Albaydhawi's (Surah Fatiha) commentary. This thesis consists from 2 parts. The first part includes information about Alsharwani's name, surname, birth, family, qualifications, death, place of knowledge, and what did he said about the Islamic scholars. Thereafter, I wanted to tell about the author's multiple knowledge by mentioning the method of following Albaydhawi's commentary, by referring to his different sciences, explanations and comments. Likewise, among these sciences and knowledge, he was familiar with the methods of tafsir, fiqh issues, different readings, as well as the knowledge and techniques of the Arabic language.

As for the second part, I have dedicated this part to the realization of the thesis. As for the second part, I have dedicated this part to the realization of the thesis.

In this section in question, I made sure that the inscription belongs to the author by revealing its scientific value, and I took care to determine its title in the light of various references. Next, I described the copies I received support from and did a text research on a noble scientific program, following the books of great researchers

such as Abdalsalam Harun, Ramazan Abdaltawwab and Bashshar Awwad Marouf etc.

The importance of the thesis is understood from the importance of Albaydhawi's commentary and the high office it came from. That is, many commentators have focused on matters that remain mysterious to him. They tried to explain and give meaning to what they wrote with footnotes, either in harmony or in opposition to Albaydhawi's ideas. On this basis, I have tried to focus on religious issues and linguistics such as rhetoric and grammar by researching the footnotes recorded by Alsadr Alshirwani on Albaydhawi's commentary. The purpose of this is to be useful as the footnotes contribute to knowing the ingenuity of the owner at the time. In addition, the article in question contains information that will explain the culture of its owner and shows how important it is. The above-mentioned information contains the important points of the work done for the realization of this thesis. We wish him to walk in the path of Allah, the Exalted, the path of sincerity, acceptance and truth. I praise and give thanks at the beginning and at the end

Keywords : (Annotation , Shirvani , Beyzavi , Verification)

جدول الرموز والمصطلحات

القاضي	البيضاوي
الإمام	الرازي
الشيخ	أبو الحسن الأشعري
قدس سره	الشريف الجرجاني
حجة الإسلام	الإمام الغزالي



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير المرسلين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: نزل القرآن الكريم بلغة العرب، وكان معجزاً في تراكيبه وأساليبه وألفاظه ومعانيه، وفيه أصول العبادات، وهو مصدر التشريع، وفيه من العظة والعبرة والحكمة ما لا يمكن أن يتضمنه كتابٌ غيره، فضلاً عما تضمنه من ألفاظٍ رائعةٍ وأسلوبٍ أخذ يسحرُ الألباب، وهذا الأسلوب كما يقول الرافعي رحمه الله: "هو مادة الإعجاز.. ليس في ذلك إعنات ولا معايعة، غير أنه ورد عليهم من طرق نظمهم، ووجوه تركيبه، ونسق حروفه في كلماتها، وكلماته في جملها، ونسق هذه الجمل في جملة، ما أذهلهم عن أنفسهم، من هيبة رائعة وروعة مخوفة"¹

لذلك أحمد الله الذي أرشدني إلى تحقيق حاشية صدر الدين الشرواني (ت 1036) على تفسير البيضاوي²، الذي يعدُّ من أكثر كتب التفسير التي حظيت بعناية رجال

¹ الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن الكريم والبلاغة النبوية: دار الكتاب العربي - بيروت - ط8 - 2005م: 131.

² هو العلامة عبد الله بن عمر بن محمد بن علي واختلف المؤرخون في كنيته ف قيل أبو الخير وقيل أبو سعيد وقال بعضهم أبو الخير كنية والده وأما لقبه: فناصر الدين، واشتهر بالبيضاوي نسبة إلى البيضاء التي ولد بها والتي تعدُّ من أكبر المدن في كوة اصطخر من بلاد فارس. له عدة مؤلفات أشهره "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، "المنهاج الوصول في علم الأصول"، لب اللباب في علم الإعراب"، "نظام التواريخ"، "طوالع الأنوار في أصول الدين" ينظر في ترجمته: ابن شاکر الكتبي، محمد ت 764هـ، عيون التواريخ: تحقيق: نبيلة عبد المنعم داوود وفيصل السامر، دائرة الشؤون الثقافية - بغداد - 1984م: ج21، 389، الصفدي، خليل بن أبيك ت 764هـ، الوافي بالوفيات: تحقيق: أحمد الأرناؤوط و خليل مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت - 2000م: 206/17، السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين ت 771هـ، طبقات الشافعية الكبرى: تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة، ط2 - 1413هـ: 157/8، الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن ت 772هـ، طبقات الشافعية: تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 2002م: 113، ابن كثير، إسماعيل بن عمر ت 774هـ، البداية والنهاية: تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، ط1 - 1997م: 606/17، المقرئ، أحمد بن علي ت 845هـ، السلوك لمعرفة دول الملوك: تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1997م: 195/2، ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد ت 851هـ، طبقات الشافعية: تحقيق: عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت - ط1 - 1407هـ: 172/2، ابن تغرى بردى، يوسف ت 874هـ، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: تحقيق: محمد محمد أمين، تقديم: سعيد عبد الفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة: 110/7، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر ت 911هـ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا: 50/2، الداوودي، محمد بن علي ت 945هـ، طبقات المفسرين: تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت: 248/1، ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد ت 1089هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: تحقيق: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير - دمشق/بيروت - ط1 - 1986م: 685/7.

العلم والدين واهتمامهم، لما له من قيمة دينية علمية تجلّت فيما تضمنه من إلمام واسع بعلوم الدين، ولأسيما علم التفسير، ودراية بعلوم اللغة العربية على اختلاف مجالاتها، ولعلّ هذا ما حدا بالعلامة الشّرواني إلى وضع حاشيته على تفسيره.



أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث فيما يأتي:

1- إنَّ المخطوط الذي بين أيدينا يتتبع واحدًا من أبرز كتب التفسير التي حظيت بمكانة مهمة في العلوم الإسلامية، شرحًا، وتفسيرًا، وتوضيحًا ما يسهم في تحقيق الفائدة والمتعة معًا، لما فيه من فوائد علمية، ودينية، ولغوية، وبلاغية، وأدبية.

2- إنَّ المخطوط الذي اخترتُ تحقيقه من شأنه أن يبيِّن أوجه الاتفاق أو الاختلاف بين تفسيري البيضاوي والشرواني فيما ساقه الأخير من قضايا ومسائل، ولاسيَّما أنَّ الاجتهاد في الرأي يعدُّ أصلًا من أصول علم التفسير، وهذا الأمر يضيف على المخطوط أهمية كبيرة تتمثل فيما يقدمه صاحب النص المحقق من معلومات تدعم رأيه في حال الاختلاف، وتوضح المعنى وتزيده بيانًا في حال الاتفاق.

3- ما يتضمنه المخطوط من علوم متنوعة، ومعارف مختلفة تبرز ثقافة الشرواني، وموسوعية علمه، وفطنته، وحدة ذكائه، وهذا ما تجسّد على النص التي تدلُّ على غزارة علمه، وسعة ثقافته، الأمر الذي من شأنه أن يسهم في أن يكون هذا المخطوط مرجعًا لطلاب العلم.

4- إنَّ كلّ نصٍّ يمثل روح عصره، ويجسّد ثقافة زمنه، ومن هنا تأتي أهمية حاشية الشرواني، إذ يمكن طلاب العلم أن يلتمس ولع رجال العلم والدين في علم التفسير، وغيره من العلوم في الدولة الإسلامية، نظرًا لاهتمامها بالعلوم الإسلامية، واحتضانها لكل عالمٍ يخدم بعلمه الأمة الإسلامية.

أسباب البحث ودوافعه:

من أبرز أسباب اختيار حاشية الشرواني موضوعاً لي في التحقيق:

1- إن الحاشية جزءٌ من التراث الإسلامي الذي يستحق أن يهتم به طلاب العلم لما له من قيمة علمية.

2- تجسّد حاشية الشرواني اهتمام صاحبها بواحدٍ من أبرز التفسيرات القرآنية، وهو تفسير الإمام البيضاوي الذي يعدُّ من أبرز أعلام عصره في ميدان التفسير.

3- المكانة الكبيرة التي حظي بها الشرواني في مجال التفسير واللغة، فكان لزاماً عليّ أن أسعى إلى تحقيق عملاً من أعماله بغية التعريف بما قدّمه من جهدٍ علميٍّ يدلُّ على سعة علومه، وتعدّد معارفه، وتنوّع مشاربه التي تجلّت في ثقافته الموسوعية.

4- الرغبة في تقديم عملٍ محقّقٍ ينتمي إلى فترةٍ زمنيةٍ تبوّأ فيها المسلمون زعامة العالم الإسلامي مجسّدة حرصها على تعريف رعاياها شؤون دينهم، وتعليمهم، وإبراز ما تضمنه القرآن من إعجازٍ هو مناط فخرهم وعزّتهم، الأمر الذي من شأنه أن يبرز أهمية تحقيق المخطوطات عموماً، والحاشية على تفسير البيضاوي خصوصاً، بوصفه وثيقةً تاريخيةً وتراثيةً تدلُّ على الحركة العلمية في عصر الدولة الإسلامية ولاسيّما فيما يخصُّ العلوم الإسلامية من تفسير، وفقه، وعلوم اللغة العربية من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ.

الفصل الأول

(السيرة الذاتية للإمام الشرواني ومنهجه في تأليف الكتاب)

المبحث الأول : وفيه ثلاثة مطالب:

-المطلب الأول : اسمه، نسبه، لقبه.

-المطلب الثاني: ولادته، نشأته، وفاته.

-المطلب الثالث:مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

المبحث الثاني : فيه ثلاثة مطالب:

-المطلب الأول : شيوخه.

-المطلب الثاني:تلاميذه.

-المطلب الثالث: مؤلفاته.

المبحث الثالث: وفيه مطلبان:

-المطلب الأول:المنهج العام والخاص.

-المطلب الثاني:محاسن الحاشية والمآخذ على المنهج.

-المبحث الرابع : وفيه مطلبان:

-المطلب الأول : تحقيق اسم الكتاب.

-المطلب الثاني : القيمة العلمية للمخطوطة.

-المبحث الخامس : وفيه مطلبان:

-المطلب الأول : منهج التحقيق.

-المطلب الثاني :التعريف بنسخ المخطوط.

1. الفصل الأول (السيرة الذاتية للمؤلف ومنهجه في تأليف الكتاب)

1.1.1. المبحث الأول، وفيه ثلاثة مطالب:

1.1.1.1. المطلب الأول (اسمه، نسبه، لقبه)

اسمه: محمد أمين بن صدر الدين الشرواني، والشرواني نسبةً إلى شروان، وهي بلدة في نواحي بخارى (أذربيجان). لُقّب بعدّة ألقاب منها: نزيل القسطنطينيّة، المولى، ملأ زاده.

1.1.1.2. المطلب الثاني (ولادته، نشأته، وفاته)

ولد المؤلف في (شروان) بلدة من نواحي بخارى – كما ذكرنا – ونشأ بها، ثم غادرها إلى حلب بعد أن احتل الصفويون مدينته، واضطهدوا أهل السنّة فيها، وفي المدن والقرى المحيطة بها.

تقلّد الشرواني في حلب رتبة الإفتاء فيها، وبعد ذلك انتقل إلى (آمد) ديار بكر، ورحب به الوزير نصوح باشا، وجعله أستاذاً له، واستطاع بفضل ما تمتّع به من علم وأخلاق حسنة، وورع وتقى أن يحظى باحترام أهل مدينة (آمد) له، فذاع صيته فيها، وهذا ما حدا بأهلها أن يطلبوا منه التدريس في مدارسهم، ولاسيّما مدرسة (خسرف باشا) التي تعدّ من أشهر المدارس في المدينة. وقد تتلمذ على يديه قرابة ثلاثمئة تلميذ.

وقد سافر الشرواني إلى إسطنبول بعد تولّي الوزير نصوح باشا رتبة الوزير الأعظم. وفي إسطنبول التقى بالسلطان أحمد الأول الذي استقبله وأكرمه وجعله مُدرّساً في مدرسته، وبعد ذلك انتقل إلى التدريس في مدرسة الصّحن³، ثم تقلّد رتبة قضاء القسطنطينيّة⁴.

³مدارس الصحن السلمانية : المدارس العالية التي أنشأها السلطان سليمان القانوني في إسطنبول، وكانت التخصصات العلمية البحتة تدرس فيها، مثل الطب وطب العيون والعلوم الطبيعية. بالإضافة إلى العلوم الشرعية

اختلفت آراء العلماء في تحديد تاريخ وفاة الشرواني، فقال صاحب كتاب "خلاصة الأثر": "سألت حفيده المولى الفاضل صادق قاضي القضاة عن وفاته، فقال لي: إنه توفي في سنة ست وثلاثين وألف"⁵ وكذلك ذُكر في كتاب عثمانلي مؤلفري أنه توفي سنة 1036⁶، وجميع المصنّفات التي ترجمت له ذكرت أنه توفي في هذا التاريخ، ما خلا كتاب: "فوائد الارتحال" ذكر فيه أنه توفي في 1020 هـ في القسطنطينية⁷.

1.1.3. المطلب الثالث: (مكانته العلمية وثناء العلماء عليه):

يعدُّ الشرواني من أبرز مفسري عصره، فهو مفسرٌ ومشارك في بعض العلوم، وكان من فقهاء الحنفية⁸، فضلاً عن ذلك فهو من أهم المحققين المعروفين في سائر الأقطار الإسلامية، وقد برز اسمه في مختلف الفنون والعلوم، لما اتسم به من حدّة في الذكاء، وبُعدٍ في النظر، وسعة في الثقافة، وسداد في الرأي، فضلاً عما تمتّع به من خصال حميدة تمثلت في حسن خلقه، وكرم طبعه، وطيب معشره، وهذا ما جعله يتبوأ رئاسة عظيمة، ومكانة رفيعة بين الموالى، ففاق أهل عصره في العلوم الحكيمة⁹ وخصوصاً بعد أن ألفَ "حاشيته على شرح العقائد العضدية" للملا

والمتمخرج فيها يحصل على الإجازة العلمية التي تؤهله للتدريس والإفتاء والدعوة والإرشاد. سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، الرياض، 2000م، مكتبة الفهد الوطنية، 250.

⁴ ينظر: المحبي، محمد أمين بن فضل الله ت 1111هـ، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: دار صادر - بيروت: 475/3، الحموي، مصطفى بن فتح الله ت 1123هـ، فوائد الارتحال ونتائج السفر في أعيان القرن الحادي عشر: دار النوادر - دمشق - ط 1 - 2011م: 104/1، محمد طاهر بورصلي، عثمانلي مؤلفري (مطبوعة إسطنبول، 1333هـ): ص 23. عادل نويهض، معجم المفسرين من عصر صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر: مؤسسة نويهض الثقافية - بيروت 1988م: 495. الزركلي، خير الدين بن محمود ت 1396هـ، الأعلام: دار العلم للملايين - بيروت - ط 15 - 2002: 41/6.

⁵ المحبي، خلاصة الأثر: 476/3.

⁶ محمد طاهر بورصلي، عثمان مؤلفري: 23.

⁷ الحموي، فوائد الارتحال: 105.

⁸ عادل نويهض، معجم المفسرين: 495.

⁴⁰ العلوم الحكيمة: "هي العلوم التي يتمكن الإنسان الوقوف عليها بطبيعة فكره، ويهتدي إلى موضوعاتها بمداركه البشرية" ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - 2001م: 249/1.

جلال الدين الدواني (918هـ)¹⁰ عرضها على شيخه حسين الخخالي (وستأتي ترجمته في شيوخ المؤلف)، ثم لم يزل يعرض عليه مؤلفاته، إلى أن شهد له أنه أفضل منه¹¹.

قال المحبي في الثناء عليه: "أجلُّ أفراد الدنيا في التحقيق والتبحر من كل فن، لم تر عين من وصل إلى ثمة من ذكائه وتضلعه من العلوم في عصره"¹².

وقال عنه الحموي في كتابه: "من أعظم المحققين المشهورين في سائر الأقطار، بفنون العلوم وقوة الأنظار، إلى خلقٍ عظيم، وطبع كريم"¹³.

1.2. المبحث الثاني (شيوخه، تلاميذه، مؤلفاته): وفيه ثلاثة مطالب:

1.2.1. المطلب الأول (شيوخه):

1- والده: العارف بالله صدر الدين الشرواني الملقب بـ (صدر الدين زاده)، وقد تتلمذ محمد أمين الحديث والتفسير والفقہ على يد والده، وأخذ عنه المذهب الشافعي، وبعد هجرته إلى حلب انتقل إلى المذهب الحنفي¹⁴.

2- حسين الخخالي: "أحد مشاهير العلماء المحققين في التفسير والكلام وغيره من العلوم، أخذ عن العلامة حبيب الله مرزاجان الشيرازي تلميذ جمال الدين محمود الشيرازي تلميذ جلال الدين الدواني" وله مؤلفات كثيرة منها: حاشيته على حاشية العصام على البيضاوي¹⁵.

¹⁰ هو القاضي محمد بن أسعد الصديقي، باتفاق جميع من ترجموا له من المؤرخين، وأما لقبه فهو (جلال الدين الدواني نسبة إلى دوان وهي قرية من قرى كازرون القاضي الشافعي عالم العجم بأرض فارس. ينظر: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: دار الجليل، بيروت: 7/ 133.

¹¹ مصطفى بن فتح الله الحموي، فوائد الارتحال: 105/2.

¹² المحبي، خلاصة الأثر: 476/3.

¹³ الحموي، فوائد الارتحال: 105.

¹⁴ ينظر: طاش كوبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي - بيروت: 1975م: 12.

¹⁵ المحبي، خلاصة الأثر: 122/2، الحموي، فوائد الارتحال: 104/1، الزركلي، الأعلام: 235/2.

1.2.2.المطلب الثاني (تلاميذه) :

1- ولده روح الله: قاضي القضاة الأديب الفاضل البارع، كان أحد أجلاء الموالى، وله حشمة وجاه عريض، ودأب في الاشتغال، وتنبّت في الأمور، درس بمدارس القسطنطينية، ولازم من شيخ الإسلام المولى أسعد إلى أن وصل إلى إحدى المدارس السليمانية، يحب الشعر وينظمها بالتركية على طريقة "روحي" تولى قضاء القدس ثم حلب ومصر، وأدرنة وقسطنطينية

16.

2- حفيده صادق بن فيض الله أفندي: تولى مشيخة الإسلام بالقسطنطينية مرتين، توفي سنة (1121هـ) 17.

3- الأمدى "ملاً جلي": من أنبه تلاميذ الشرواني، وكان بارعاً في العلوم العقلية، وكلفه السلطان مراد الرابع باختيار علماء المدينة، وقال له: "اختبر علماء العاصمة؛ لنكون على بينة من منازل العلماء في العلم والفضل، وليظهر فرق ما بين سكتة الجيب الواسعة الأردن، ولابسي العمائم الكبيرة" ولم يجرؤ أحد منهم على معارضته؛ لشدة بطشه وفتكه بالمعارضين، فألف الأستاذ رسالة سمّاها: "الأسئلة" وذكر فيها سبعة مباحث من سبعة علوم، فبادر علماء الحاضرة بتأليف رسائل في الإجابة عن تلك المسائل ثم عرضت على الأستاذ، فاطّلع عليها فوجد اثنين منها فقط في أعلى درجات القبول؛ هما رسالتا عبد الرحيم بن محمد، ومحمد البهائي، وتولى مشيخة الإسلام فيما بعد 18.

1.2.3.المطلب الثالث: (مؤلفاته):

ترك المؤلف مصنفات عديدة في التفسير وعلم الكلام والعقائد وغيرها من العلوم، مما يدل على تنوع معارفه، منها:

16المحبي، خلاصة الأثر: 171/2

17الحموي، فوائد الارتحال: 105.

18مجد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية - القاهرة: 443.

- 1- تعدد الجوامع: وهو مخطوط بخزانة قليج علي في تركيا¹⁹
- 2- تعليق على حديث: "إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه"²⁰
- 3- تعليقات على مبحث جهة الوحدة على الفوائد الفنارية على إيساغوجي: وورد في المصادر باسم آخر هو: "شرح على جهة الوحدة"²¹
- 4- تفسير سورة الإخلاص²²:
- 5- تفسير سورة الفتح (ط)²³:
- 6- تفسير سورة يس (ط)²⁴ : وقد حُقِّقَ في تركيا
- 7- حاشية على تفسير البيضاوي (خ): وصفها الحموي في "فوائد الارتحال" بالعظيمة⁽²⁵⁾. وهي في الحقيقة تعليقات على مواضع من تفسير البيضاوي مثل الفاتحة وسورة البقرة وغيرها لم تتم⁽²⁶⁾. وهي المخطوطة التي بين أيدينا.
- 8- حاشية على حاشية الخلخالي على التهذيب²⁷.
- 9- حاشية على حاشية الصغرى للسيد علي²⁸.
- 10- حاشية على ديباجة شرح الدواني²⁹: في العقائد.
- 11- حاشية على شرح حسام إيساغوجي³⁰.
- 12- حاشية على شرح الشمسية في المنطق³¹.

¹⁹ مكتبة قليج علي، رقم الحفظ: 1028

²⁰ مكتبة أسعد أفندي، رقم الحفظ، 1143/24.

²¹ المحبي، خلاصة الأثر: 476/3

²² وقد حققه الأستاذ (Ahmed Faruk Günay) (رسالة دكتوراه).

²⁴ وقد حققه الأستاذ (ömer çelik) في كلية الإلهيات بجامعة مرمره.

²⁵ حققه الأستاذ مصطفى طاع دنل بجامعة طقوز أيلول، معهد العلوم الاجتماعية.

²⁵ الحموي، فوائد الارتحال: 105/1

²⁶ حاجي خليفة، كشف الظنون: 191/1

²⁷ مكتبة السليمانية، رقم الحفظ، 2264/6.

²⁸ مكتبة السليمانية، رقم الحفظ، 706/6.

²⁹ المحبي، خلاصة الأثر: 475/3

³⁰ مكتبة السليمانية، قسم الشهيد علي باشا، رقم الحفظ، 1770 /1.

- 13- حاشية على المطوّل³².
- 14- رسالة في بيان قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾³³.
- 15- رسالة في تحديد ماهية العلم³⁴.
- 16- رسالة في المبدأ والمعاد³⁵.
- 17- رسالة في المذاهب المختلفة³⁶.
- 18- شرح آية الكرسي³⁷.
- 19- شرح بدء الأمالي³⁸.
- 20- شرح البيتين المشهورين "عينين عينين"، وهي سؤال وردَ على شيخ جامع الأزهر، قيل: إنها للشيخ العارف بالله أبي الحسن الشاذلي، وهما: [من الكامل]
- عينانِ عِينانِ لَمْ تَرْقَأْ دُمُوعُهُمَا
لِكُلِّ عَيْنٍ مِنْ
الْعَيْنَيْنِ نُونانِ
- نُونانِ نُونانِ لَمْ يَخْطُطْهُمَا قَلَمٌ
لِكُلِّ نُونٍ مِنْ
النُّونَيْنِ عِينانِ³⁹
- 21- شرح القواعد للغزالي⁴⁰ (ط): وقد حقّقه زكريا جبلي

³¹بورصلي، عثمانلي مؤلفري: 23.

³²مكتبة السليمانية، رقم الحفظ، 263.

³³الأعراف، 54 / 7.

³⁴مخطوط دار الكتب الوطنية/أبو ظبي، رقم الحفظ: 12/116/28مج

³⁵البغدادي، هدية العارفين: 275/2

³⁶مركز الملك فيصل للدراسات، خزانة التراث: 560/11

³⁷مركز الملك فيصل للدراسات، خزانة التراث: 986/21

³⁸مكتبة رامبور بالهند، رقم الحفظ: 311/1 (224)

³⁹مكتبة أسعد أفندي، رقم الحفظ: 3449/15

⁴⁰البغدادي، هدية العارفين: 275 / 2

22- الفوائد الخاقانية : كتاب أُلِفَ باسم السلطان أحمد ويشتمل على ثلاثة

وخمسين علماً؛ بعدد الحروف المشتمل عليها في اسم أحمد⁴¹.

23- نبذة من الحقائق وزبدة من الرقائق⁴²: في الأدب

1.3.1. المبحث الثالث (منهج المؤلف، محاسن الحاشية والمآخذ على المنهج) وفيه مطلبان:

1.3.1.1. المطلب الأول (منهج المؤلف): ثمة منهجان للمؤلف منها :

أولاً: المنهج العام:

اقتبسته من كلام المؤلف حيث بدأ حاشيته بمقدمة حمد الله فيها، وصلى على نبيه الكريم وآله وصحبه الذين اتبعوا سبيله، ثم أثنى على تفسير القاضي البيضاوي الذي حظي باهتمام المتأخرين وولعهم: إقرأء وشرحاً وتحشيةً، وذلك لما تضمنه من خصائص ومزايا، لعلَّ أبرزها حرصُ البيضاوي في تفسيره على الجمع بين علمي المعقول والمنقول، فضلاً عن المكانة العلمية الرفيعة لصاحبه العلامة البيضاوي، وهي مكانةٌ تجلّت فيما قدّمه في علوم كثيرة ومتنوعة تبرز ثقافته الموسوعية، وإلمامه بالعلوم الدينية.

ثم بعد ذلك بيّن المؤلفُ منهجه المتبّع المتمثل في عدم التزامه بما ورد في تفسير البيضاوي، وحرصه على ألا ينقل كلّ كلامه، مكتفياً بالتعليق على مواضع محددة، مُبيّناً أن نيته تفصيل المجمل، وتوضيح المعضلات، مستنداً في ذلك إلى ما ناله من علوم ومعارف، وإلى جهده، وكده في سبيل " تبیین ملحوظاته، ودفع ما أوردَ على مرموزاته"⁴³. وذكر الشرواني في مقدمته أنه أثر ألا يلتزم بنقل الأقوال، وتكثير القيل والقال، ثم بعد ذلك، بدأ بعرض ما قاله البيضاوي بغية توضيح المراد من خلال التعليق والشرح على الأقوال.

⁴¹ حاجي خليفة، كشف الظنون: 1133/2

⁴² أكاديمية ليدن/هولندا، مخطوط رقم 2080، مكتبة الجامعة/بيروت، رقم الحفظ 2/1075

⁴³ ينظر إلى صفحة 27 من هذا الكتاب.

ثانياً: المنهج الخاص:

والطريقة التي سار عليها المؤلف في حاشيته انفردت بسمات متعددة، كما اشتركت بأخرى مع بقية الحواشي، وتلك السمات والخصائص هي ما سنذكره:

أ - التوضيح والشرح:

يعدُّ التوضيح والشرح وسيلتان مهمتان يلجأ إليهما أصحاب الحواشي بغية تبیین المعنى المراد، وتفسير ما ورد من ألفاظ غريبة من أجل الإفهام الذي يحدث من خلال كشف الغموض، وإبراز دلالات التراكيب والعبارات، وتفصيل المسائل المبهمة.

1 - استند الشرواني في شرح الغريب إلى كتب اللغة والمعاجم، مثل الصحاح والقاموس ولسان العرب دون أن يشير إلى المصدر الذي نقل عنه غالباً وعند التحقيق رجعتُ إلى المصادر المذكورة ووجدت النقل منها. ومنه قوله في شرح (مصارع الخطباء) من كلام البيضاوي: " جمع مصقّع بكسر الميم وفتح القاف كمنبر وهو البليغ العالي الصوت، يقال : خطيب مصقع، أي بليغ مجهز لخطبته، إمّا من صقع الدّيك إذا صاح، وإمّا من الصّقع بمعنى الجانب؛ لأنّه يأخذه في كلّ جانب من الكلام، وإمّا من صقعه إذا ضربه على صوقعته أي: وسط رأسه كنى بذلك عن تمام ظهوره على من يباريه ويخاصمه في الفصاحة والبلاغة، فإضافة المصاقع إلى الخطباء من إضافة الصّفة إلى موصوفها."

2 - يضبط أسماء الأعلام الأماكن والبقاع غالباً وهو تتميم لعملية شرح الغريب. ومنه ضبط اسم الصحابي الجليل عبد الله بن مغفل يقول: "عبد الله بن مُغفَل: بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل."

3 - يوضّح ويشرح كثيراً من المصطلحات الأصولية والبلاغية والفقهية مثل توضيحه للاستتباع يقول: "الاستتباع: انفهام معنى من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة

ولا مجازاً ولا كنايةً، بل بمعونة المقام كانفهام مجيء العسكر من قولنا: جاء السلطان."

4 - يشرح عبارات البيضاوي ويوضحها لدفع التوهم والاعتراضات التي تشكل على فهم السامع أحياناً، ويردُّ كلامه إلى المصدر الذي أخذ منه، لاسيما (الكشاف) للزمخشري، و(مفاتيح الغيب) للرازي، وغالب توضيحاته في دفع الاعتراضات ينقلها عن الشريف الجرجاني الذي يصفه (بقدس سره)، ومن تلك المسائل التي يوضحها مسألة التحدي والمعارضة يقول: "وقد يستشكل في هذا المقام بأنَّ الفرقان إن أُريد به المجموع لم يصحَّ تفريع التَّحدي على نزوله؛ لأنَّ التَّحدي لم يقع بعد نزول المجموع بل في تضاعيفه، وإن أُريد القدر المشترك لم يصحَّ إضافة السُّور إليه في قوله: بأقصر سورة من سورهِ؛ لأنَّ السُّور للمجموع لا للقدر المشترك وأقول: يجوز إرادة كلِّ منهما؛ أمَّا الأول فبأنَّ يجعل الفاء للسببيَّة لا للتفريع، ولا شكَّ أنَّ نزوله منجماً تسبَّب إلى التَّحدي في أثناء نزوله كما بيَّنا آنفاً، فصَحَّ الإخبار بعد نزول المجموع أنَّ التَّحدي كان بسورة من سورهِ، وأمَّا الثَّاني فلأنَّ السُّور أجزاء للمجموع، وجزئيات للقدر المشترك؛ فكما تصحُّ إضافتها إلى الأول بعلاقة كونها أجزاء له، كذلك تصحُّ إضافتها إلى الثَّاني بعلاقة كونها جزئيات له، وهذه العلاقة والملابسة ليست بأقلَّ وأدنى من الملابسة التي في كوكب الخرقاء السَّهيل ثم إن كان المتحدِّي هو الله تعالى فالأقصرية مستفادة من التَّنكير في قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ)⁴⁴، وإن كان هو العبد فهو مستفادة منه في قوله تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ)⁴⁵.

ب - التقريرات والاعتراضات

وهذا غرضٌ مهم من أغراض وضع الحواشي، وهو تقرير كلام المفسرين في المسألة أو الاعتراض عليها ورد الاعتراض، والحقيقة أن المؤلف لا يعترض على كلام البيضاوي بل يوافقه ويثني عليه ومن أمثلته:

⁴⁴ البقرة، 23 / 2.

⁴⁵ يونس، 38 / 10.

1- يثني على البيضاوي في مسألة وجود الصانع، فيقول:

"فلله درُّ المصنف حيث أشار في قوله: على أن الممكنات إلى مذهب الحكماء القائلين بعِلِّيَّة الإمكان وفي قوله: إلى المحدث حال حدوثها إلى مذهب القائلين بعِلِّيَّة الحدوث للتنبيه على ما هو تحقيق مذهبي المتكلمين والحكماء في احتياج ما سوى الله تعالى من الموجودات إلى المؤثر وجوداً و بقاءً فمن قال أن القائلين بعِلِّيَّة الحدوث ذهبوا إلى عدم إفتقارها إليه حال البقاء لانعدام الحدوث حال البقاء، واختار المصنف مذهب الحكماء على ما صرح به سابقاً بقوله: "فإنها لإمكانها وافتقارها انتهى"⁴⁶.

2-يوافق البيضاوي في معنى الرحمة بأنها رقة القلب وأنها من الصفات النفس دون الجسم على عكس ما ذهب إليه الزمخشري بأن معنى الرحمة الحنو والعطف الذي يفهم منه الميل الجسماني⁴⁷.

وقليلاً ما يعترض الشرواني على كلام البيضاوي، ومن تلك الاعتراضات:

1-الاعتراض على الجمع بين الحقيقة والمجاز بحجة عموم المشترك

يذكر الشرواني اعتراضاً على قول البيضاوي في مقدمة تفسيره: (فكشف قناع الانغلاق، عن آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات) فيرى أن هذا الجمع بين المحكمات والمتشابهات في موضع واحد أمر لا يقبله المنطق السليم؛ لأنه جمع بين الحقيقة والمجاز ويذهب مع الفريق القائل من البلاغيين بأنه: (لا عموم للمشارك)⁴⁸، ويرى أن مذهب البيضاوي في القول بعموم المشترك لا يبرر له هذا الجمع، أو تبرير الوجه بالعطف (أي عطف الكشف على عبده: الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم) فهو أمر غير مقبول أيضاً. يقول: "ويردّ عليه أنه يلزم استعمال

⁴⁶ ينظر : ص 189 من الكتاب.

⁴⁷ ينظر: ص 149 من الكتاب.

⁴⁸ عموم المشترك : أن يطلق اللفظ المشترك ويراد به جميع معانيه التي وضع لها. المعتبرة. ينظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: مؤسسة الرسالة، بيروت 2006م: 330.

لفظ واحد باعتبار إطلاق واحد في معنيين مختلفين وذا لا يجوز؛ إذ لا عموم للمشترك ولا جواز للجمع بين الحقيقة والمجاز⁴⁹

2- الاعتراض على البيضاوي في مسألة التسمية؛ هل هي آية من القرآن أم لا؟

ذهب البيضاوي تبعاً للشافعية إلى أن البسملة جزء من الفاتحة؟ ويدفع الشرواني قول العلامة بأمور منها: أحاديث وردت في الصحاح بأن البسملة ليست جزءاً من الفاتحة، وأن الأحاديث التي وردت بأن البسملة جزء منها ضعيفة وفي سندها ناس متهمون بالكذب أو الضعف وعدم الحفظ، وبأن الشافعي رحمه الله تعالى له مذهبان القديم يقول فيه: بأنها ليست من الفاتحة وجديد بأنه جزء منها، وعلى ذلك انقسم الشافعية على أنفسهم فالإمام النووي وهو العلامة الكبير في مذهب الشافعية لا يقول بقول الشافعي، ولا يرى أنها جزء من الفاتحة. ويبرر المؤلف للبيضاوي رأيه بأنه ورد في بعض نسخ التفسير دون بعض.

ولا راجح ولا مرجوح في هذه المسألة لأن الخلاف بين الفقهاء ناشيء عن الأدلة المختلفة التي وردت في هذه المسألة وعن فهمهم لها فمنهم من يراها جزءاً من الفاتحة كأبي حنيفة وبعض من تبعه من أصحابه، ومنهم لا يرى ذلك كالشافعي وبعض من وافقه من أصحابه (رضوان الله عليهم أجمعين)، وهو من التيسير في الدين. قال ابن قدامة في المغني: "وجعل في سلف هذه الأمة أئمة من الأعلام، مهّد بهم قواعد الإسلام، وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة"⁵⁰. انتهى⁵¹.

ج - النكات واللطائف:

⁴⁹ الحقيقة : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. وقد تكون هذه الحقيقة لغوية، وقد تكون شرعية، وقد تكون عرفية. ينظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: 332.

⁵⁰ ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعلي، المغني: مكتبة القاهرة - مصر 1968م: المقدمة ص4

⁵¹ ينظر ص72 من الكتاب، وينظر: لخصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي- دار المعرفة - بيروت 1405هـ - : 186/1.

ومن الأغراض التي وُضِعَتْ لها الحواشي إيراد النكات اللغوية والنحوية والبلاغية لإيقاد ذهن الطالب أثناء الاستماع إلى أستاذه وهو يقرر المسائل ويحرّرها، فذلك ينقله من حال الملل إلى النشاط بما يذكره من لطائف الإشارات.

1 - دأب الشرواني على الإكثار من النكات، لاسيما فيما يتعلق بمسألة الإعجاز التي شغلت ذهنه، وربما تناسب ذلك مع مرحلة صعود الدولة العثمانية - كما يطلق عليها المؤرخون - نحو العالمية وانتشار الإسلام بين شعوب البلقان، فكان لابد لعلماء هذه الدولة من تقرير مسائل العقيدة التي تخص وجود الصانع، ولن يكون ذلك إلا عبر هذا الكتاب المبين الذي أنزله الله تعالى معجزة وحجة على خلقه. ومن النكات التي أوردها الشرواني موظفا خبرته اللغوية في اشتقاق الكلمات ودلالة ألفاظها لتوظيفها في معاني الآيات، قوله: "نذيراً، أي منذراً أو إنذاراً، إذ لا يُتَصَوَّرُ إنذارُ الجمادات والحيوانات، فنستطيع اعتبار عدم إنذار الجمادات والحيوانات نكتة، وأمّا الملائكة فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا إنذار لهم أيضاً، وأمّا وجه جعله غايةً للتّنزيل الدال على التّجدّد فعلى تقدير أن يكون النّذير بمعنى المنذر وهو أنّ التّعبير بصيغة المضارع التّجدّدي في قوله: ليكون نذيراً؛ حيث لم يقل للإنذار يدلّ على تجدد الإنذار والمنذر به يتجدد النزول"⁵².

2 - من اللطائف التي يذكرها وتندرج ضمن بيان الأسلوب القرآني الناصع مسألة التقديم والتأخير يقول: "فمقتضى القياس العقلي ههنا تقديم الرحيم لكنه قدم الرحمن لوجوه أربعة: أولها ما ذكره بقوله لتقدم رحمة الدنيا وحاصل هذا الوجه أنه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود، لأن الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم، أما باعتبار الكمية فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الأخروية تقدماً زمانياً، وأمّا

⁵² ينظر: ص 60 من الكتاب.

باعتبار الكيفية فإن نعمة الوجود والحياة وما يتبعهما من الحواس والقوى استعداد الحق الذي يولد عليه كل مولود من جلائل النعم الدنيوية..⁵³

1.3.2..المطلب الثاني: محاسن الحاشية والمآخذ على المنهج:

المحاسن:

تنبيه الشراوني إلى أهمية حاشيته فأشار إلى المنافع والخصائص الشريفة التي تشتمل عليها هذه السورة الشريفة وقررها وبيّنها، والأمثلة على ذلك كثيرة في حاشيته:

1 - الفرق بين التفسير والتأويل: فهو يذكر أهمية علم التفسير ومرتبته بين العلوم، ونشأته، وتاريخ رجالاته، وذكر مدارس المفسرين واختلاف مناهجهم. فهو ينقل كلام البيضاوي فيقول:

" ثم إنّ المصنف أشار إجمالاً إلى ما ذكر من جهات الشرف بتوصيفه بقوله: الذي هو رئيس العلوم الخمس الدينية وهي: علم التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، والكلام ويسمّى الثلاثة الأول بالعلوم الشرعية وعلم التفسير من بين هذه الخمس رئيس العلوم الأربعة الباقية لنفاذ حكمه فيها ورأسها أي أشرفها وأعلاها لما ذكر في جهات الشرف ولكونه مرجع معظم أدلتها ومبنى قواعد الشرع وأساسها بالرفع عطف تفسير لقوله مبنى قواعد الشرع والمراد بقواعد الشرع..⁵⁴

المآخذ على حاشية الشراوني

لا يخلو عملٌ مهما بذل صاحبه من جهدٍ وذلك لاستيلاء النقص على جملة البشر – ومن المآخذ نذكر أموراً ثلاثة :

1 - الاستطراد:

⁵³ ينظر: ص152 من الكتاب.

⁵⁴ ينظر : ص70 من الكتاب.

يعدُّ الاستطراد سمةً من سمات المؤلفات في العصور القديمة والسبب في ذلك أن العالم يحاول أن يظهر براعته وتفوقه في مختلف العلوم وهو مصطلح سماه العلماء في عصرنا (بوحدة العلوم والمعرفة) فنجد المؤلف في ذلك الزمان يشرح المسألة، ويتوسع فيها، منتقلاً من شعر إلى نثر، ومن موضع حديث إلى شرح آية بحجة إمتاع القارئ وإخراجه من السأم والملل. ومما لا شك فيه أن للاستطراد فائدة ومصلحة ولا سيما في الموسوعات الأدبية مثل كتاب الحيوان للجاحظ، بيد أن الإكثار من الاستطراد من شأنه أن يشتت الانتباه، وأن يصرف المؤلف عن القضية الرئيسة التي يتناولها ما يفضي إلى عدم تحقيق الفائدة المرجوة منه، فضلاً عن ذلك، فإن الاستطراد قد يغدو عيباً في الحواشي إن أكثر منه المؤلف، كما هو الحال في حاشية الشرواني، وذلك لأن غاية الحواشي تتمثل في التعليق على كلمة، أو شرح لفظة، أو إيضاح مسألة دون الإطالة. ومما يثير الاستغراب في هذه الحاشية أن الشرواني قد بيّن في مقدمته أنه سوف يسلك سبيل الإيجاز في التفسير، إلا أنه لم يلتزم بما وعد به، ومن أمثلة استطراداته

1- كذلك يستطرد في مسألة (الاسم) فيذكر أولاً رأي الكوفيين والبصريين، ثم ينقل لنا حجة كل فريق على أصل اشتقاق الاسم، ولا يكتفي بذلك، وإنما نجد أنه ينتقل من علم الصرف إلى علم الكلام، فينقل لنا كلام صاحب المواقف وغيره يقول: " فذهب صاحب المواقف إلى أنّ محل النزاع ما يصدق عليه مفهوم لفظ الاسم، وأن النزاع في أن مدلول اللفظ الذي يصدق عليه الاسم هو المسمى أو غيره. وذهب الإسناد أبو نصر إلى أنّ النزاع إنما هو في لفظ (اسم) بمعنى أن ما يراد منه إذا أضيف إلى شيء هل هو المسمى أي المضاف إليه أو غيره؟ فجزم ابن فورك بأن الاسم عين المسمى، والغزالي (505هـ) بأن غيره والأشعري (324هـ) فصلّ وقال: قد يكون عينه وقد تكون لا هو ولا غيره فالمصنف أراد المحاكمة فأرجع هذا النزاع إلى النزاع اللفظي"⁵⁵.

⁵⁵ ينظر ص 120-121 من الكتاب.

2-الإكثار من نقل كلام الفلاسفة والمتكلمين:

لا شك أن تقرير المسائل على نحوٍ عقلي أمر مهم، ولكن أن يكثر المؤلف من نقل كلام الفلاسفة وآراء المتكلمين، فهذا يعدُّ مأخذاً، وربما يجد القارئ أو الطالب المبتدئ صعوبة في فهمه، ولا سيما أن المؤلف لا يقدم جديداً في هذا الباب غالباً، فهو ينقل كلام التفتازاني والشريف الجرجاني، ويطوّل النقولات حتى تصل إلى ثلاث صفحات متواليات أحياناً، ومن الأمثلة على ذلك نذكر حديثه عن التصورات المنطقية عند الكلام على الفرق بين المدح والحمد، يقول:

"وأما على تقدير كون المدح أعم من الحمد على ما مشى إليه المصنف فلا يصح ذلك الحكم وما يقال إلا شبهه في أن كل ما هو نقيض للأعم فهو نقيض للأخص ألا يرى أن اللاحيوان كما هو نقيض للحيوان للإنسان بدون العكس فناشيء من عدم الفرق بين كون نقيض أحد المفهومين عين نقيض المفهوم الآخر وبين صدق نقيض أحدهما على جميع ما يصدق عليه نقيض الآخر والمطلوب هو الأول والمتحقق فيما ذكره من التتوير هو الثاني إذ اللاحيوان الذي هو نقيض الأعم ليس إلا إنسان الذي هو نقيض الأخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصوّر كل منهما بدون الآخر" ⁵⁶.

1.4.المبحث الرابع (تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى صاحبه، القيمة العلمية

للمخطوطة) وفيه مطلبان:

1.4.1. المطلب الأول تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى صاحبه :

صرّح المؤلف بذكر اسمه في حاشيته بقوله: "فيقول العبد الجاني، محمد أمين بن صدر الشّرواتي" وأيضاً بقوله: "وعلّقناها على تفسير القاضي، المعترف بعلوّ شأنه

⁵⁶ص168 من الكتاب.

الدّاني والقاصي"، وفي نهاية الكتاب يذكر (تم) على يد مؤلفه محمّد أمين بن صدر الدين الشّرواني .

ومن الأدلّة أيضاً أنّ جميع الكتب المترجمة للشّرواني أثبتت كتاباً له هو حاشية على تفسير البيضاوي:

يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون: "وتعليقة الفاضل محمّد أمين الشهير بابن صدر الدين الشّرواني المتوفى سنة عشرين وألف وهي إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾⁵⁷ أورد عبارة البيضاوي تماماً بقوله، وبدأ بما بدأ به الصّفي في شرح (لامية العجم) وهو قوله: " الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب... الخ"⁵⁸.

كما نسب الحاشية إليه إسماعيل البغدادي في "هدية العارفين" فقال: " وله تعليقات على أنوار التنزيل للبيضاوي"⁵⁹.

1.4.2.المطلب الثاني: القيمة العلميّة للمخطوطة :

تظهر أهميّة المخطوطة فيما اشتملت عليه من تعليقات على تفسير البيضاوي، وقد ذكر المؤلف ذلك قائلاً : "عَلَّقْتُهَا عَلَى تَفْسِيرِ الْقَاصِي، الْمَعْتَرِفُ بِعُلُوِّ شَأْنِهِ الدّاني والقاصي، فإنّه كتاب يتجلّى عن منصّة عباراته عرائس التّحقيق، ويتلأأ من مطالع إشاراته نفائس التّدقيق، ولأمر ما استهتر به الفضلاء من الحدّاق، وأضحت همهم نحو حلّه ممتدّة الأعناق".

ومن خلال دراستي للكتاب تبين شموله لمعظم العلوم التي تتعلّق بعلم التّفسير إلى جانب دراسته لسورة الفاتحة، فلمّا تكلم على علم التّفسير اختار تعريف الكافيجي على أنّه: " علّم باحثٌ عن أحوال كلام الله تعالى باعتبار دلّالته على مراده"، وقسمه إلى تفسير وتأويل، وذكر أنّ المفسّر يجب أن يستند إلى علم اللّغة العربيّة وآدابها، وذكر طبقات المفسّرين في عهد الصّحابة والتّابعين ثم ذكر منهج علماء كلّ عصر،

⁵⁷البقرة، 2/2.

⁵⁸حاجي خليفة، مصطفى، كشف الظنون: 191/1.

⁵⁹البغدادي، إسماعيل بن محمّد، هدية العارفين: 275/2.

وعندما فاضلَ بين علم التفسير وعلم الكلام ذهب إلى أفضلية كلٍّ منهما من جهة واحدة لا من جميع الجهات، فعلم التفسير أشرف وأعلى؛ من جهة أن العقائد يجب أن يستفاد من أدلتها السمعية القطعية من نصوص الكتاب والسنة، ثم إن علم الكلام أشرف وأعلى، ذلك أن ثبوت الشرع يتوقف على المسائل الكلامية، ومع الإيمان بوجود صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب كان لا بدّ من علم شرعي من التفسير، والحديث، والفقه، والأصول، فكلّها علوم متوقّفة على علم الكلام، وعندما يتحدّث الشّروانيّ عن علم الأدب نجده يعرفه بأنّه: "يحترز عن الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة"، وقد اعتمد على ما ذكره الزّمخشريّ في كتابه: "القسطاس والأساس" في بيان أصولها وفروعها، وردّ على من قال: إنّ بعضاً من علوم الأدب ليست من العلوم التي يحتاج المفسّر إليها، وفي هذا يقول: "من مارس علم الإنشاء وعلم أساليب الخطب والرسائل علِم أن القرآن ليس من قبيل الخطب والتّقرّيزات؛ على أن علم التفسير لما كان مستمداً من علمي المعاني والبيان، وهما يستمدّان من العروض والقافية وقرض الشعر والإنشاء كان التفسير أيضاً مستمداً منهما"، وكذلك يذكر بعض التعريفات المتعلقة بعلم اللّغة، فنراه يُعرّف الحرف على أنّه: " عبارة عن أصوات جُعِلَتْ قطعاً متمايضة بعضها عن بعض بالاعتماد على المخرج"، وعرفها أيضاً على حسب ما اختاره البيضاويّ في كتاب الطّوابع بأنّه: "كيفية تعرّض للصّوت"، وعرف التّرادف بأنّه: "تعدّد اسم الشّيء مع اتّحاد المسمّى"، وقال في اللفظ المشترك إنّه: "اتّحاد الاسم مع تعدّد المسمّى"، وفي علم الاشتقاق يذكر الخلاف المشهور بين البصريين والكوفيين في أصل كلمة "اسم"، فأصله الإعلاليّ عند البصريين (سَمُو) بالتّخفيف، والاشتقاقي (سَمَو) بالتّشديد، وعند الكوفيين أصله الإعلالي (الْوَسْم) بالفتح، والاشتقاقيّ (السِّمَة) الّتي أصلها الإعلالي (السِّمَة) ، ومنه الحديث عن أصل كلمة " إله"، ويبيّن أقوال البيضاويّ فيه، ويبين أصلهما الاشتقاقي والإعلالي، وفي علوم القرآن يذكر المكيّ والمدنيّ، ويذكر تعريفات العلماء لها، ويشير إلى الرّأي الرّاجح منها، ومفاده: " أن المكيّ مانزل قبل الهجرة، والمدنيّ نزل بعد الهجرة عام الفتح أو عام حجّة الوداع"، وكذلك يوضّح مسألة نزول

السّورة مرّتين لتعظيم شأن السّورة، وفي علم الفقه يذكر الاختلافات الفقهيّة في موضوع التّسمية .

وأما كلامه عن سورة الفاتحة فإنّه يبيّن فيه معانيها، ويناقش مسألة تسمية السّورة، ويذكر معها أسماءها الأخرى، ويطول الشّرح معه لعدّة صفحات، فهو يذكر معنى الاسم لغةً، ثم يذكر سبب التّسمية، فمثلاً يبيّن الفرق بين اليمين واليمين، فأشار إلى أنّ لفظ: " بالله " لليمين، ولفظ: " باسم الله " لليمين.

وقد ذكر الشّروانيّ المعاني الصّوفية للآيات، مثلاً عندما شرح المؤلّف قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) بيّن بعض الإشارات للآيات الكريمة.

من أسلوبه أنّه يبيّن آراء البيضاويّ و الزمخشري ويوضّح مواضع اتّفاق آرائهما أو اختلافهما، والأمثلة على ذلك كثيرة منها أنّ صلاة الجنازة إطلاق الصّلاة عليها بمعنى الدّعاء، فإنّه يبيّن هنا أنّ المصنّف (البيضاويّ) عدل عن عبارة الكشف، وقال موافقاً لما في كتاب الصّاح للجوهريّ، فإنّه أطلق عليها معنى الدّعاء .

وعلى ذلك يلاحظ القارئ لهذا الكتاب اهتمام المؤلّف بتوضيح العلوم المتعلّقة بالتّفسير وبيان المعاني اللّغوية خلال تفسيره لسورة الفاتحة، مع ذكره للمعاني الصّوفية والإشارات، فقد جمع بين التّفسير وتوضيح العلوم التي يحتاج إليها المفسّر.

وللمؤلّف - رحمه الله - مؤلّفات كثيرة، هي في معظمها ذات قيمة علميّة كبيرة، ودليل ذلك رأي المحقّقين الذين حقّقوا مخطوطاته، ولم يأخذ حقّه إلا في الآونة الأخيرة بعد إقبال الطّلبة لدراسة مخطوطاته وتحقيقها، ومن جانب آخر برز اهتمام الأساتذة والمختصّين في العلوم الإسلامية بدراسة سيرته ومنهجه ومؤلّقاته .

1.5.المبحث الخامس (منهج التحقيق، التعريف بنسخ المخطوط) وفيه مطلبان:

1.5.1.المطلب الأول (منهج التحقيق):

اعتمدتُ في التحقيق على أربع نسخ من أصل سبع نسخ وسبب ذلك يعود إلى خلو هذه النسخ من التصحيف والتحريف و تاريخ نسخ إحداها يعود إلى سنة 1087 هـ وهي نسخة المكتبة الفيضية في تركيا رمزت لها بالأصل، قابلتها مع نسخة مكتبة (نور عثمانية) ورمزت لها بالرمز (ن)، ونسخة مكتبة (غازي خسرف) ورمزت لها بالرمز (خ)، ونسخة مكتبة (راغب باشا) ورمزت لها بالرمز (ر).

ومن الجميل أن المؤلف احتفظ لنا في نهاية نسخته بزمان تأليف الحاشية ومكانها جاء فيها: "تمَّ ما يتعلق بسورة الفاتحة فله الحمد في الأولى والآخرة، يوم الأربعاء الرابع عشر من ربيع الأول، المنخرط في سلك شهور سنة أربع وثلاثين وألف، بقسطنطينية المحمية، حُرست عن الآفات والبلى، ويتلوه إن شاء الله تعالى ما يتعلق بسورة البقرة، وقد كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة الفاتحة ما يتعلق بحلّ مواضعها المشكلة لكن الآن وقع تبديل كثير، وتغيير غير يسير، والتعويل على الأخير، وهو على كل شيء قدير. تمَّ تحريره سلخ ربيع الآخر سنة 1034 هـ⁶⁰.

1.5.2.المطلب الثاني (التعريف بنسخ المخطوطة):

1-نسخة فيض الله أفندي

وصف النسخة :

رقم الحفظ : 143.

نوع الخط : تعليق.

عدد الألواح : 84.

عدد الأسطر : 27.

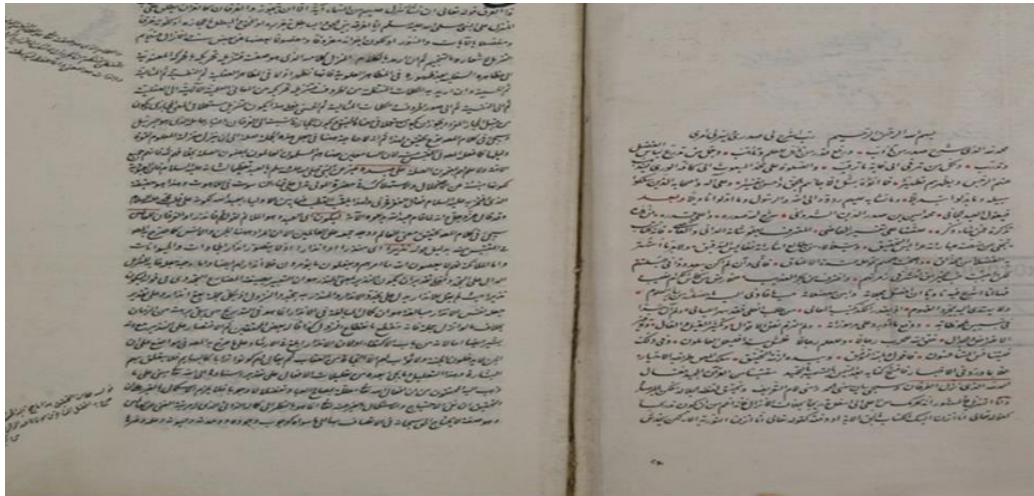
⁶⁰ص261من الكتاب.

عدد الكلمات في كلّ سطر : 20 كلمة.

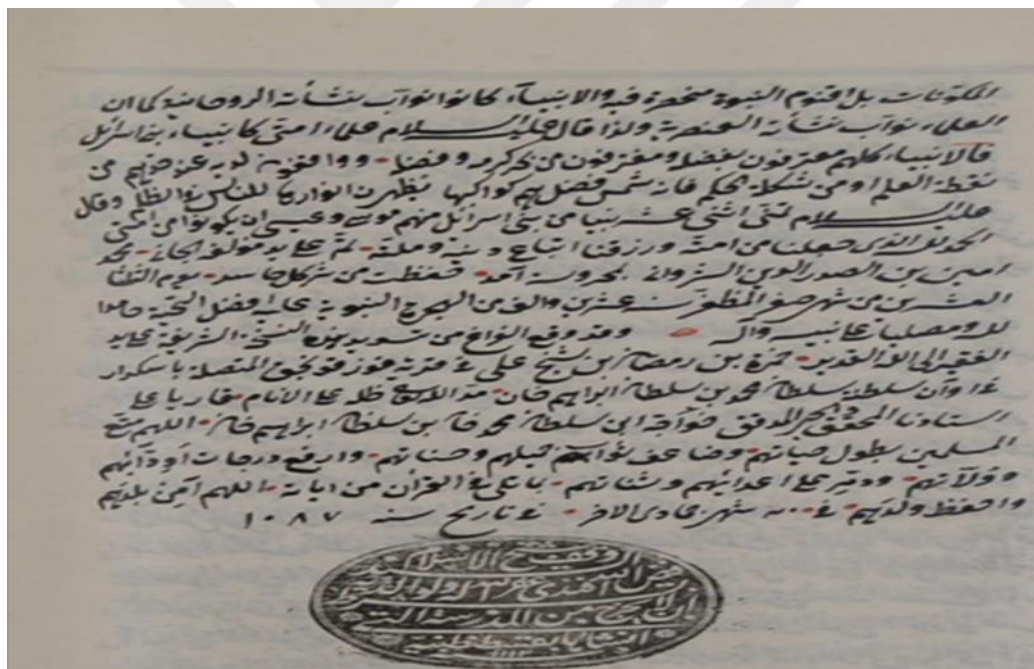
اسم الناسخ : حمزة بن رمضان بن شيخ بن علي القاري.

تبدأ الحاشية بقوله : " الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب، ورفع قدر من تأهل
للعلم وتأدب " وتنتهي عند قوله : " وقد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة
الشريفة على يد الفقير إلى الله القدير، حمزة بن رمضان بن شيخ بن علي في قرية
قوزقونجق المتصلة بأسكدار في آوان سلطنة السلطان محمد خان بن السلطان إبراهيم
خان، اللهم متّع المسلمين بطول حياتهم، وضاعف ثواب جميلهم وحسناتهم، وارفع
درجات وولاتهم، ودمّر على أعدائهم وشناتهم، لما ابتلى في القرآن من آياته، اللهم
آمن بلادهم واحفظ ولدهم، في شهر جمادى الآخر، في تاريخ سنة 1087". مع وجود
ختم مكتبة فيض الله أفندي في بداية ونهاية المخطوط.

الصفحة الأولى من نسخة فيض الله أفندي



الصفحة الأخيرة من نسخة فيض الله أفندي



2-نسخة راغب باشا

وصف النسخة :

رقم الحفظ : 142.

عدد الأسطر: 24.

عدد الكلمات في كل سطر : 13.

عدد الأوراق : 274 ينتهي موضوعي باللوحة (111).

نوع الخط : نستعليق.

اسم الناسخ : لا يوجد.

البداية : تبدأ من قوله " الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب "

النهاية : وانتهت عند قوله: " ثم ما يتعلّق بسورة الفاتحة - فله الحمد في الأولى والآخره - يوم الأربعاء الرابع عشر من ربيع الأول المنخرط في سلك شهور سنة أربع وثلاثين وألف بقسطنطينية المحمية، حرسنا عن الآفات والبليّة ويتلوه إن شاء الله ما يتعلّق بسورة البقرة، ولقد كنّا كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة الفاتحة ما يتعلّق بمواضعها المشكّلة، لكن الآن وقع تبديل كثير وتغيير غير يسير والتعويل على الأخير والله على ما يشاء قدير".

الصفحة الأولى من نسخة راغب باشا



الصفحة الأخيرة من نسخة راغب باشا



3-نسخة غازي خسرف باشا

وصف النسخة :

رقم الحفظ : 316.

عدد الألواح : 81.

عدد الأسطر : 27 .

عدد الكلمات في كل سطر : 23 .

نوع الخط : تعليق.

اسم الناسخ : لا يوجد.

البداية : تبدأ من قوله " الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب"

وتنتهي عند قوله : " تم ما يتعلّق بسورة الفاتحة - فله الحمد في الأولى والآخرة -
يوم الأربعاء الرابع عشر من ربيع الأول المنخرط في سلك شهور سنة أربع
وثلاثين وألف بقسطنطينية المحمية، حرسنا عن الآفات والبليّة ويتلوه إن شاء الله ما
يتعلق بسورة البقرة، ولقد كنّا كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة الفاتحة
ما يتعلّق بمواضعها المشكّلة، لكن الآن وقع تبديل كثير وتغيير غير يسير والتعويل
على الأخير والله على ما يشاء قدير". مع وجود ختم مكتبة خسرو بك في نهاية
المخطوط.

الصفحة الأولى من خسرف باشا



الصفحة الأخيرة من خسر ف باشا



4- نسخة نور عثمانية

وصف النسخة :

رقم الحفظ : 385.

عدد الألواح : 115.

عدد الأسطر : 25.

عدد الكلمات في كل سطر : 14.

نوع الخط : نستعليق.

اسم الناسخ : لا يوجد.

تبدأ من قوله " الحمد لله الذي شرح صدر من تأدب ورفع قدر من تأهب للعلم وتأهب...."

تنتهي عند قوله "" ثم ما يتعلّق بسورة الفاتحة - فله الحمد في الأولى والآخرة - يوم الأربعاء الرابع عشر من ربيع الأول المنخرط في سلك شهور سنة أربع وثلاثين وألف بقسطنطينية المحمية، حرسنا عن الآفات والبليّة ويتلوه إن شاء الله ما يتعلّق بسورة البقرة، ولقد كنّا كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة الفاتحة ما يتعلّق بمواضعها المشكّلة، لكن الآن وقع تبديل كثير وتغيير غير يسير والتعويل على الأخير والله على ما يشاء قدير".

الصفحة الأولى من نسخة نور عثمانية



الصفحة الأخيرة من نور عثمانية



2. الفصل الثاني (تحقيق نص الكتاب)

بسم الله الرحمن الرحيم⁶¹ ربِّ اشرح لي صدري ويسِّر لي أمري.

الحمدُ لله الذي شَرَحَ صدر من تأدَّب، ورفع قَدْرَ من تأهَّل للعلم وتأهَّب، وجعل⁶² مَنْ تدرَّع لباس الفضل وتدرَّب، وكملَّ من ترَقَّى إلى غايةٍ ما ترَقَّب، والصَّلَاةُ على محمَّدٍ المبعوث إلى كافةِ الورى ليذهبَ عَنْهُمْ الرَّجْسَ ويُطَهِّرَهُمْ تَطْهِيراً، فَمَا آتَوْهُ بِمِثْلِ إِلَّا جَاءَهُم بِالْحَقِّ وأحسن تفسيراً، وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا سبيله ومابدَّلوا تبديلاً، وما تشابه عليهم رثوهُ إلى الله والرسول وما أولوا تأويلاً وبعد:

فيقول العبد الجاني، محمد أمين بن صدر الدِّين الشَّرواني، شرح الله صدره، وأعلى قدره: إِنَّ هذه تذكرة فمن شاء ذكره، علَّقَها على تفسير القاضي، المعترف بعلو شأنه الدَّاني والقاصي، فإنَّه كتاب يتجلَّى عن منصَّة عباراته عرائس التَّحقيق، ويتلأأ من مطالع إشاراتهِ نفائس التَّدقيق، ولأمرٍ ما استهتر به الفضلاء من الحدَّاق⁶³، وأضحت همهم نحو حِلِّه ممتدة الأعناق، فإنِّي وإن لم أكن معدوداً في جُمْلَتهم، لكن أحببْتُ حبَّ الخير أن أحشر في زمرتهم، وأغترف من بحر⁶⁴ العذيب، فلأرض من كأس الكرام نصيب⁶⁵، فها أنا أشرع فيه ناوياً أن أفصِّل مجملاته، وأبينَّ معضلاته، حسب ما قادني إليه ما حصَّلته من سائر العلوم، ولا يُهتدى إليه بمجرد الفهوم، إذ بقدر الكدِّ تكتسب المعالي، من طلب العُلَى فقد سهر الليالي⁶⁶ ولم آلُ جهداً في تبیین ملحوظاته، ودفع ما أوردَ على مرموزاته، ولم ألَزم نقل الأقوال

⁶¹ ر: زاد (وأتمم بالخير).

⁶² ن: زاد (وبه نستعين).

⁶³ حذق: الحذقُ والحذافة: المَهارة في كُلِّ عَمَلٍ . ينظر: ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب: دار صادر - بيروت: مادة (حذق).

⁶⁴ ر: زاد (هم). ن: زاد (أنوار).

⁶⁵ شربنا شراباً طيباً عند طيب ... كذاك شراب الطيبين يطيَّب

شربنا وأهرقنا على الأرض فضلة ... وللأرض من كأس الكرام نصيب . ينظر: الأماصي، محمد بن قاسم بن يعقوب الحنفي، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار: دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، 1423 هـ: 286.

⁶⁶ بقدر الكدِّ تكتسب المعالي ومن طلب العلا سهر الليالي

أضاع العمر في طلب المحال ومن رام العلا من غير كدِّ

ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الشافعي: تحقيق الدكتور: محمد عبد المنعم الخفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1985م: 108.

وتكثير القيل والقال، وتوفير الاعتراض والجدال، خلق الله للحرب رجالاً، وللعلم رجالاً، فلمثل هذا فليعمل العاملون، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

فأقول وبالله التوفيق، وببيده أزمة التحقيق، سلك المصنّف طريقة الأخيار عملاً بما ورد في الأخبار؛ فافتتح كتابه بعد التيمّن بالتسمية بالتحميد مقتبساً من القرآن المجيد، فقال: الحمد لله الذي نزل الفرقان وسيجيء بيان معنى الحمد ومعنى لام التعريف وتحقيق لفظة الجلالة فكن بالمرصاد، وأمّا التنزيل؛ فالمشهور أنّه تحريك من أعلى إلى أسفل تدريجاً بخلاف الإنزال فإنه أعمّ من أن يكون تدريجاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾⁶⁷ الآية، أو دفعة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ التَّوْرَةَ﴾⁶⁸ الآية؛ لكن يחדش [2/أ] هذا الفرق قوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً﴾⁶⁹ إلا أن يتجوز، والفرقان كالقرآن يطلق على الكتاب المنزل على النبي (ﷺ)، إمّا الفرق بين الحق والباطل بتقريره، أو المحق والمبطل بإعجازه، أو لكونه مفرّقاً ومفصّلاً بالآيات والسُور، أو لكون أجزائه مفروقاً ومفصّلاً بعضها عن بعض في الإنزال؛ فيلائم التنزيل لإشعاره بالنتجيم⁷⁰؛ ثم إن أريد بالكلام المنزل كلامه الذي هو صفته؛ فتنزيله تحريكه بالحركة المعنوية إلى مظاهره السفلية بعد ظهوره في المظاهر العلوية؛ فإنّها تظهر أولاً في المظاهر العقلية، ثم النفسية، ثم المثالية، ثم الحسية. وإن أريد به الكلمات المنتظمة من الحروف؛ فتنزيله تحريكه من المعاني العلمية الإلهية، إلى العقلية، ثم إلى النفسية، ثم إلى صور الحروف والكلمات المثالية، ثم الحسيّة⁷¹؛ فعلى هذا يكون التنزيل مستعملاً في المعنى المجازي ويكون من قبيل المجاز المفرد، ويجوز أن يكون

⁶⁷ النساء، 105/4.

⁶⁸ المائدة، 44/5.

⁶⁹ الشعراء، 4/26.

⁷⁰ التنجيم: نزول القرآن منجماً على الرسول على مدى ثلاثة وعشرين سنة بالتدريج حسب الوقائع والأحداث

..ينظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، 1998، 97،

⁷¹ ر: زاد (الحسية).

مستعملاً في معناه الحقيقي، ويكون المجاز في نسبته إلى الفرقان⁷² باعتبار حامله الذي هو جبرئيل، وسيجيء في كلام المصنف نوع تحقيق لهذا.

ثم إنه لا حاجة هنا في جعل هذه الجملة صلة إلى أن ينزل منزلة المعلوم لقوة دليها كما فعله المصنف في المقتبس منه؛ لأن السامعين هنا هم المسلمون العالمون بمضمون الصلة بخلافهم ثمة؛ فإنهم جميع الأمة ولا علم لهم بمضمون الصلة على عبده، عبّر عن النبي (ﷺ) بالعبد تعظيماً لشأنه عليه السلام؛ فإن العبودية لكونها منبئة عن الاضمحلال والاستهلاك في حضرة المولى تدلّ على فناء الناسوت في اللاهوت⁷³ وهذا هو حقيقة⁷⁴ الذي افتخر به عليه السلام فقال: "الفقر فخري"⁷⁵؛ ولهذا يلقب القطب فيما بين الأولياء بعبد الله لكونه على قلب محمد عليه السلام، وقد قال عز وجل: (وَإِنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ)⁷⁶ الآية ليكون أي العبد وهو الملائم لقوله: (قُمْ فَأَنْذِرْ)⁷⁷ أو الفرقان للعالمين سيجيء في كلام المصنف تحقيق معنى العالم ووجه جمعه على العالمين؛ إلا أن المراد هنا الجن والإنس كما صرح به المصنف في المقتبس منه، بدليل قوله: نذيراً، أي منذراً أو إنذاراً، إذ لا يُصَوَّرُ إنذارُ الجمادات والحيوانات، وأمّا الملائكة فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا إنذار لهم أيضاً، وأمّا وجه جعله غايةً للتّنزيل الدال على التّجدد فعلى تقدير أن يكون النّذير بمعنى المنذر وهو أن التّعبير بصيغة المضارع التّجددي في قوله: ليكون نذيراً؛ حيث لم يقل للإنذار به يدلّ على تجدد الإنذار والمنذر به بتجدد النزول، إذ بكل جملة يقع إنذار وعلى تقدير جعله نفس الإنذار مبالغة هو أن كمال المبالغة في الإنذار إنما هو في التّدرّج حتى يبقى برهة من الزمان بخلاف ما لو

⁷² خ: زاد (التنزيل).

⁷³ اللاهوت: الألوهية، وكل ما يخص الذات الإلهية. وعلم اللاهوت: علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين، ويسمى أيضاً علم الربوبية والإلهيات.

الناسوت: الطبيعة البشرية. وكل ما يخص الإنسان ينظر: إبراهيم ونيس، المعجم الوسيط، مادة (لن)، 841.

⁷⁴ ر: زاد (الفقر).

⁷⁵ ذكره الصغاني في كتابه الموضوعات، وقال ابن حجر العسقلاني: "حديث باطل"، انظر: كشف الخفاء/131/2، وأسى المطالب ص147. تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، دار المأمون - دمشق - ط2 - 1405هـ:

ص52: رقم الحديث: 77.

⁷⁶ الجن، 19/72

⁷⁷ المدثر، 4/74.

أنزل جملة؛ فإنه منقطع بانقطاع النزول كذا قاله بعض المحققين؛ ثم الاقتصار على التذير مع أنه بشير أيضاً، إمّا لأنه من باب الاكتفاء أو لأنّ الإنذار أبلغ في الإرشاد، وعلى ما صرح به المصنّف في مواضع على أنّ الجنّ لا يدخلون الجنة ولا ثواب لهم إلا النجاة من العقاب، ثمّ يقال لهم كونوا تراباً كالبهائم، فلا يتعلّق بهم البشارة؛ وهذا التعليل وما يجيء بعده من تعليلات الأفعال على تقدير إسنادها إلى الله تعالى مبنيّ على ما ذهب إليه المحقّقون من أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بمصالح العباد تفضلاً لا وجوباً فلا يلزم الاستكمال بالغير، على أنّ التحقيق إنّ نفى الاحتياج والاستكمال بالغير عنه تعالى، إنّما هو بالنظر إلى كماله الدّاتيّ الذي له مرتبة الغنى عن العالمين، وهو صفة لا يحتاج الحقّ سبحانه في الاتصاف بها إلى ما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغيرها [2/ب] وأمّا بالنظر إلى كماله الأسمائي الذي لا يتّصف به إلا مقيساً إلى ما سواه _ كالخالقيّة والرازقيّة⁷⁸ _ فليس له هذه المرتبة فإنّ كمال الأسماء إنّما هو بظهور آثارها، وترتّب أحكامها عليها، وذلك لا يتمّ إلا بوجود المظاهر .

وقوله: (فتحدّى) عطف على (نزل)، والمرفوع المستتر فيه راجع إلى الله تعالى ويجوز رجوعه إلى العبد باعتبار إضافته إلى ضميره تعالى، على أنّه يجوز يكون من قبيل: الذي يطير فيغضب زيد الذباب، والفاء على الأوّل للسببيّة، والمعنى فتسبّب التنزيل إلى التحدّي، أي: طلب المعارضة؛ من حيث إنهم ارتابوا من نزوله مدرجاً حتى قالوا: **(لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)**⁷⁹ فأنكروا كونه من عند

⁷⁸ الخالقية: أن تعتقد أن الله هو الخالق، والرازقية: أن تعتقد أن الله هو الرازق، ونحوها من أفعال العباد، كالإماتة والإحياء، ويدخل في ذلك أيضاً الإيمان بأسماء الله وصفاته، وأسماء الله معروفة: كالعليم والسميع والبصير والخبير، وصفات الله: كالعلم والقدرة، والسمع والبصر، وأفعال الله هي صفات الله: كالخلق والرزق والإماتة والإحياء، معانه: لما كثر النزاع وأثيرت الشبه حول الأسماء والصفات، جعل العلماء توحيد الأسماء والصفات قسماً ثالثاً، فقسموها إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الألوهية، وإلا فالأصل أن توحيد الأسماء والصفات داخل في توحيد الربوبية، فهما توحيد واحد، فالإيمان بوجود الله، والإيمان بأنه هو الخالق الرازق المدبر المحيي المميت، والإيمان بأسمائه وصفاته توحيد واحد. ينظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد: تحقيق: عيد المحسن البدر، مطبعة السفير – الرياض/ السعودية – ط1 – 1424هـ: 50/1، ينظر: لقاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود: تحقيق علي رضا بن عبد الله، دار المأمون – دمشق – ط1 – 1995م: 112

⁷⁹ الفرقان، 32/25.

الله ، فتحدّاهم الله وقال : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ)⁸⁰، وعلى الثاني يجوز أن يكون للتّعقيب أيضاً فيكون إشارة⁸¹ إلى مسارعه ﷺ إلى تبليغ ما نزل عليه من حيث إنه يدلّ على مسارعه إلى التّحدي بعد التّنزيل، ومعلوم أنّ التّحدي متأخّر عن الارتباب فيما نزل، وهو متأخّر عن تبليغ ما نزل؛ فالمسارعة إلى التّحدي يستلزم المسارعة إلى التّبليغ، وقد يستشكل في هذا المقام بأنّ الفرقان إن أُريد به المجموع لم يصحّ تفريع التّحدي على نزوله؛ لأنّ التّحدي لم يقع بعد نزول المجموع بل في تضاعيفه، وإن أُريد القدر المشترك لم يصحّ إضافة السّور إليه في قوله: بأقصر سورة من سوره؛ لأنّ السّور للمجموع لا للقدر المشترك وأقول: يجوز إرادة كلّ منهما؛ أمّا الأول فبأنّ يجعل الفاء للسببية لا للتفريع، ولا شكّ أنّ نزوله منجماً تسبّب إلى التّحدّي في أثناء نزوله كما بيّنا آنفاً، فصحّ الإخبار بعد نزول المجموع أنّ التّحدّي كان بسورة من سوره، وأمّا الثاني فلأنّ السّور أجزاء للمجموع، وجزئيات للقدر المشترك؛ فكما تصحّ إضافتها إلى الأوّل بعلاقة كونها أجزاء له، كذلك تصحّ إضافتها إلى الثاني بعلاقة كونها جزئيات له، وهذه العلاقة والملابسة ليست بأقلّ وأدنى من الملابسة التي في كوكب الخرقاء السّهيل⁸²، ثم إن كان المتحدّي هو الله تعالى فالأقصريّة مستفادة من التّنكير في قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ)⁸³، وإن كان هو العبد فهو مستفادة منه في قوله تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ)⁸⁴.

وانتصاب قوله: في مصاقع الخطباء؛ على أنّه مفعول تحدّى وهو جمع مصقّع بكسر الميم وفتح القاف كمنبر وهو البليغ العالي الصّوت، يقال : خطيب مصقع، أي بليغ مجهر لخطبته، إمّا من صقع الديك إذا صاح، وإمّا من الصّقع بمعنى الجانب؛ لأنّه

⁸⁰ البقرة، 23/2.

⁸¹ في هامش خ: زاد (بطريق الكناية).

⁸² إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ... سهيل أذاعت غزلها في القرائب .

الشاهد من البيت : على أن الشيء قد يضاف إلى الشيء لأدنى ملابسة، فأضاف الكوكب إلى الخرقاء، وهذه الإضافة من المجاز اللغوي ينظر: محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية: مؤسسة الرسالة - بيروت - 2007 م: 90/1.

⁸³ البقرة، 23/2.

⁸⁴ يونس، 38/10.

يأخذه في كلّ جانب من الكلام، وإمّا من صقعه إذا ضربه على صوقعته أي: وسط رأسه⁸⁵، كنى بذلك عن تمام ظهوره على من يباريه ويخاصمه في الفصاحة والبلاغة، فإضافة المصاقع إلى الخطباء من إضافة الصّفة إلى موصوفها، وكلمة (من) في قوله: من العرب العرباء، أي: الخالص منهم وهم الذين لم يختلطوا بالأعاجم، تبعية؛ لأنّ مصاقع الخطباء بعض من مطلق الفصحاء، والتركيب من قبيل: ظلّ ظليل، وليل أليل، فإنّهم يأخذون من لفظ شيء صفة ويؤكدون بها مبالغة في ذلك الشيء فلم يجد أي: الله والعبد به قديراً أي: أحداً يقدر على الأقصر؛ فالباء بمعنى (على) كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّعَ إِلَيْكَ﴾⁸⁶ ومتعلّق بـ (قدير) قدّم للسّجع والمجرور عائد إلى الأقصر ويجوز أن يكون الباء للملابسة، أي: لم يجد أحداً قادراً على المعارضة ملتبساً⁸⁷ [3/أ] بأقصر سورة، وعلى أيّ تقدير فالقدير بمعنى القادر عدل إليه للسّجع⁸⁸ ضرورة أنّ المراد نفي أصل القدرة لا نفي المبالغة فيها، ويجوز أن يكون المبالغة راجعة إلى النفي فيكون المراد المبالغة في النفي لا نفي المبالغة، ويكون المعنى: لم يجد البتة وقطعاً أحداً بقدر؛ فإن قيل: الوجدان؛ إمّا بمعنى العلم كما في: وجدتُ زيداً عالماً، أو بمعنى المصادقة كما في: وجدتُ الضّالة أي: صادفتها، ومعلوم أنّ عدم العلم بوجود الشيء وكذا عدم المصادقة لا يستلزم عدم وجوده وهذا هو المراد ههنا، قلنا: هذا كناية عن عدم الوجود بأنّ يراد من نفي العلم والمصادقة نفي وجود المعلوم كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتَبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمُوتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁸⁹ أي: لا يوجد فيهما؛ فإن قلت: هذا إنّما يتأتّى على تقدير أن يكون

⁸⁵ لعله كناية عن تمام ظهوره على من يباريه ويخاصمه في الفصاحة والبلاغة.

⁸⁶ آل عمران، 72/3.

⁸⁷ ر: زاد (ملتبساً)

⁸⁸ السجع: أحد أنواع المحسنات اللفظية المستخدمة في علم البلاغة في اللغة العربية السجع: ومن أمثلته في السجع المتوازي قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: 1-2]، والشاهد في كلمتي هوى وغوى، وقد وقع السجع فيهما لأنهما اتفقتا في القافية والوزن، فخرجت إلى وحدة النغم التحسيني والبديعي في الآية الكريمة فشدد انتباه السامع لحسن توازيها وتقاربها من المخرج واستساغتها على المسمع. ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع: المكتبة العصرية - صيدا/بيروت: ص 415. عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم البديع: دار النهضة العربية - بيروت: ص 76.

⁸⁹ يونس، 10 / 18.

المتحدّي هو الله عزّ وجل؛ لأنّه لا يعزّب عن علمه مثقال ذرّة في السّموات ولا في الأرض، وأيضاً علمه تعالى فعليّ ومن خواص العلوم الفعلية أنّها لازمة لتحقيق معلوماتها؛ فيلزم من انتفائها انتفاء معلوماتها، وإمّا على تقدير أن يكون المتحدّي هو العبد فلا؛ لأنّ علمه ليس بشامل ولا فعليّ بل انفعالي، قلت: لمّا طلب العبد منهم المعارضة فلم يعارضوا حتى اختاروا المقارنة بالسّيوف على المعارضة بالحروف مع كثرتهم وإفراطهم في المضادة والمضارة حصل لهم العلم بأنّه لم يوجد أحد يقدر عليها، لا يقال: لو لم يوجد لما تصدّى أحد لمعارضته وقد تصدّى كما قال وأفحم من تصدّى لمعارضته؛ لأنّا نقول: كم من عاجز عن شيء يتصدّى له ويتبرّز في مبرز من يقدر عليه وهو بمراحل عنه! كيف وقد يتصدّى للتّدرّس والتّعليم والإفادة من لا استحقاق له للتّعلّم والاستفادة ثمّ إنّ النّسخ ههنا مختلفة، في بعضها: أفحم بدون العطف فيكون استثنافاً كأنّه قيل: لم قلت أنّه لم يجد به قديراً وبم عرفت ذلك؟ فأجاب بأنّه أفحم أي أسكت من توجّه لمعارضته، من أفحمته: أي: كلّمته حتى أسكته، وفي بعضها بالعطف فيكون معطوفاً على (تحدّى) أو (لم يجد)، وعلى أيّ تقدير فالمستتر فيه راجع إلى الله أو العبد، إلا أنّه على الأوّل يوهّم أنّ الإفحام للصّرفة وهي: أن يصرف الله تعالى القلوب عن المعارضة بعد إمكانها، والمختار أنّ الإفحام والإعجاز لكمال البلاغة لا للصّرفة ولا لسائر الوجوه كما حقّق في علم الكلام، ولو قال: وأفحم به بزيادة لفظة (به) كما في "الكشاف" لكان دالاً على ما هو المختار، إذ المعنى أفحم بأقصر سورة، فيكون فيه إشعاراً بأنّ الإفحام لكمال البلاغة، إلّا أن يُقال اكتفى عن التقييد بلفظة (به) بدلالة سياق الكلام عليه حيث قال: فتحدّى بأقصر سورة ثمّ قال: فلم يجد به قديراً. وأفحم: فإنّه يتبادر منه نظر إلى هذا السياق أنّ المراد أفحم بالأقصر على أنّه قال في بعض كتب اللّغة: أنّ معنى أفحم أسكت أبلغ إسكات حتى لا يستطيع جواباً من قولهم: فحم إذا لم يُطّق جواباً⁹⁰، ولا شك أنّ الإسكات البليغ بحيث لا يتمكّن الخصم من المعارضة إنّما يحصل بكمال البلاغة إذ

⁹⁰ ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب: دار صادر - بيروت: مادة (فحم)، المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس: مجموعة من المحققين، دار الهداية - القاهرة: مادة (فحم)

في الصِّرفة يمكن المعارضة إلا أنَّ الله تعالى يصرف عنها من فصحاء عدنان وهو الحادي والعشرون من أجداد النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ لِأَنَّهُ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنْفٍ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مِرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرَ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خَزِيمَةَ بْنِ مَدْرِكَةَ بْنِ إِيَّاسِ بْنِ مُضَرَ بْنِ نَزَارِ بْنِ مَعَدِ بْنِ عَدْنَانَ، وهو عليه السَّلام عدَّ أجداده هكذا فلمَّا انتهى إليه: كَذَبَ النَّسَّابُونَ إِلَى مَا فُوقَ عَدْنَانَ⁹¹، قالوا⁽⁹²⁾: من حسن إسلام المرء أن يحفظ أجداد[3/ب] النَّبِيِّ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ وَيَجْعَلَهُ فِي أَوْرَادِهِ، فَإِنَّهُ يَسْتَنْزِلُ مِنْهُ الْبَرَكَاتُ وَيَسْتَمُطِرُ بِهِ فِي السَّنَوَاتِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا عَلَى التَّوْحِيدِ عَلَى الْأَصَحِّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام: (لَمْ أَزَلْ أُنْقَلُ مِنْ أَصْلَابِ الطَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ الطَّاهِرَاتِ)⁹³.

وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾⁹⁴ ولقوله تعالى: ﴿وَتَقَلَّبَكَ فِي السَّجْدِينَ﴾⁹⁵ أي: ننقل نورك من ساجد إلى ساجد، وبلغاء قحطان وهو أبو قبائل اليمن وشُعُوبُهَا، وَلَمَّا كَانَ الْمَشْهُورُونَ بِالْبَلَاغَةِ مِنْ قِبَائِلِ الْعَرَبِ مِنْ نَسْلِ عَدْنَانَ وَقَحْطَانَ بَيَّنَّ مِنْ تَصَدَّى لِلْمَعَارِضَةِ بِلُغَائِهِمَا؛ إِذِ الْمُرَادُ مِنْ فَصْحَاءِ عَدْنَانَ أَيْضاً بِلُغَائِهَا؛ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ الْإِخْبَارَ عَنْ إِسْكَاتِ الْبَلِغِ، فَإِنَّ إِسْكَاتِهِ يَسْتَلْزِمُ إِسْكَاتِ الْفَصِيحِ دُونَ الْعَكْسِ. وَاعْلَمْ: أَنَّهُ لَا خِلَافَ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْأَنْسَابِ فِي أَنَّ الْعَرَبَ مَنَحْصَرُونَ فِي أَوْلَادِ عَدْنَانَ وَقَحْطَانَ، وَأَنَّ عَدْنَانَ مِنْ نَسْلِ إِسْمَاعِيلَ قَطْعاً؛ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي قَحْطَانَ وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ أَيْضاً مِنْ نَسْلِ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَيَشْهَدُ لَهُ مَا فِي الصَّحِيحِ مِنْ أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَسْلَمَ يَنْتَضِلُونَ⁹⁶ فَقَالَ: (ارْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ فَإِنَّ أَبَاكُمْ

⁹¹ أخرجه ابن سعد (56/1)، وابن عساكر (52/3)، والحاكم في المستدرک، کتاب الدعاء، 539/1.

⁹² ر: زاد (قال الإمام السيوطي).

⁹³ ورد بلفظ "لم يلق أبوي في سفاح، لم يزل الله عزَّ وجلَّ ينقلني من أصْلَابٍ طَيِّبَةٍ إِلَى أَرْحَامِ طَاهِرَةٍ صَافِيَا مُهَذَّبًا لَا تَنْشَعِبُ شُعْبَتَانِ إِلَّا كُنْتَ فِي خَيْرِهِمَا" الأصفهاني، دلائل النبوة، دار النفائس، بيروت، 1986، 57/1.

⁹⁴ التوبة، 28/9.

⁹⁵ الشعراء، 219/26.

⁹⁶ ينتضلون: يرتمون بالسهماء. ابن منظور، لسان العرب، مادة (نضل).

كان راميا (97 وأسلم: بطن من الأنصار وهم من أولاد قحطان فحاصل الكلام أن قبائل العرب مع كثرتهم، وكمال بلاغتهم عجزوا عن المعارضة، فتحيروا في أمرهم حتى حسبوا أنهم سُحِّروا على بناء المفعول من باب التفعيل بدليل قوله : تسحيراً والمعنى: حسب المتصدون أنفسهم أنهم سحرهم النبي (ﷺ) فجعلهم مسحورين حيث قالوا : ﴿ بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴾⁹⁸ ثم بين: إمّا معطوف على (أفحم) فكلمة (ثم) للتنبيه على أن بين إلزام المدبرين وإرشاد المقبلين تفاوتاً وتباعداً، وإمّا معطوف على (نزل)، وكلمة (ثم) للتنبيه على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾⁹⁹ فالمستتر فيه راجع إلى الله - عز وجل - كما هو الملائم للآيات الناطقة بإسناد البيان إلى الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾¹⁰⁰ وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾¹⁰¹ وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾¹⁰² وإمّا معطوف على (تحدّي) وكلمة (ثم) لتراخي رتبة البيان عن رتبة التحدّي، إذ بالتحدّي ثبت كونه من عند الله وبعد ما ثبت كونه من عنده تعالى يحتاج إلى البيان، ثم إنه على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الأول يجوز أن يكون المستتر فيه راجعاً إلى العبد كما هو الملائم للآيات المشتملة على إسناد النبيين إليه عليه السلام كقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾¹⁰³ وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾¹⁰⁴، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾¹⁰⁵، ومعنى قوله: للناس لإرشادهم ورعاية مصالحهم فلا يلزم حصول البيان لجميعهم وتخصيص الناس مع شمول

⁹⁷ أخرجه أحمد (50/4، رقم 16576)، والبخارى (1062/3، رقم 2743)، وابن حبان (547/10)، رقم (4693).

⁹⁸ الحجر، 15 / 15.

⁹⁹ القيامة، 19/75.

¹⁰⁰ الحديد، 17 / 57.

¹⁰¹ التوبة، 115 / 9.

¹⁰² القيامة، 19 / 75.

¹⁰³ النحل، 44 / 16.

¹⁰⁴ النحل، 64 / 16.

¹⁰⁵ إبراهيم، 4 / 14.

البيانات الشرعية لجميع المكلفين من التقليل للإشارة إلى أن المقصود الأصلي من التنزيل والبيان تكميل نوع الإنسان، وأمّا تكميل الجنّ فبالتبّع وأمّا إظهاره في مقام الإضمار حيث لم يقل: "ثمّ بيّن لهم" مع أنّ الظاهر كان ذلك، فلإشارة إلى أنّ من أرشدهم النبي (صلى الله عليه وسلّم) بهذا الفرقان غير من تحدّاه، وغير من تصدّى للمعارضة؛ ولما كان التبيين أعمّ من أن ينصّ بالمقصود، أو يرشد إلى ما يدلّ عليه كالقياس، ودليل العقل على ما صرّح به المصنّف في تفسير قوله تعالى: (تُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ¹⁰⁶ لم يتوجّه ما نقل عن عمر (رضي الله عنه من قوله): خرج النبي عليه السّلام من الدّنيا ولم يبيّن لنا أبواب الرّبّ ¹⁰⁷؛ لأنّه [4/1] عليه السّلام نصّ بالأشياء السّنة وأرشد إلى البواقي بالرمز إلى العلّة المستنبطة للقياس وقد فصلّ ذلك في الأصول؛ ¹⁰⁸ فكان مراد عمر (رضي الله عنه) أنّه لم يبيّن لنا بياناً شافياً لا يحتاج إلى الاجتهاد والاستنباط وأراد بقوله: ما نزل إليهم: ما نزل إلى النّبيّ صلى الله عليه وسلّم ليبلغهم ما كلّفوا به من الأحكام والمواعيد، وبالجملة ما يتعلق بأمر معادهم ومعاشهم فالمبيّن ليس كلّ الفرقان؛ بل ما نزل فيه بواسطة النّبيّ (عليه السّلام) لأجلهم، وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف في تفسير قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) ¹⁰⁹، حيث قال: نزل إليهم في الذّكر بتوسط إنزاله إليك مما أمروا به ونهوا، أو ممّا تشابه عليهم حسبما عنّ، أي: بياناً كائناً على قدر ما عنّ وسنح ¹¹⁰ من مصالحهم، أي: ممّا يصلح لهم في معاشهم ومعادهم، ثمّ بيّن فائدة البيان أو التنزيل بقوله: (لِيَذَّبَرُوا عَائِيَّتَهُ وَلِيَذْكُرُوا أَلْوَابِ الْأَلْبَابِ) ¹¹¹ فيه اقتباس بتغيير يسير لا يقدح ما صرحوا به، قال المصنّف في تفسير قوله: (لِيَذَّبَرُوا عَائِيَّتَهُ)، ليتفكّروا فيعرفوا ما

¹⁰⁶ النحل، 16 / 44.

¹⁰⁷ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور: دار الفكر - بيروت: 755/2.

¹⁰⁸ هو العلم بالقواعد والأدلة الإجمالية، التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه، والوصول إلى الأحكام الشرعية العملية. ينظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: مؤسسة الرسالة - بيروت - 2006م: 11.

¹⁰⁹ النحل، 16 / 44.

¹¹⁰ ر: زاد (لهم).

¹¹¹ ص، 38 / 29.

يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة، أقول : لا يختلج في وهمك أنه لا يحتاج بعد البيان إلى التفكير لمعرفة ما ذكر؛ لأنه لم يبين جميع الآيات؛ وإنما بين البعض ليتفكر في نظائره ويستنبط منها معاني صحيحة على وفق ما بينه، على أنه قد لا يمكن التفكير في اللفظ إلا بعد بيانه في الجملة لكمال صعوبته، وقال في تفسير قوله: ﴿وَلْيَتَذَكَّرْ﴾ الآية وليتعضذو العقول السليمة، أو ليستحضروا ما هو كالمركز في عقولهم من فرط تمكّنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل، فإن الكتب الإلهية بيان لما لا يُعرف إلا بالشرع، وإرشاد إلى ما لا يستقل به العقل.

ثم قال: ولعل التدبر للمعلوم الأول والتذكر للثاني؛ أراد بالأول ما لا يعرف اه¹¹²، وبالثاني ما لا يستقل. اه¹¹³. وموضع التفسير اليسير الغير القادح في الاقتباس هو زيادة قوله: تذكيراً، فهو مصدر لقوله: وليتذكروا من غير لفظه على محاذة قوله تعالى: ﴿وَتَبَيَّنَ إِلَيْهِ تَبَيُّلاً﴾¹¹⁴ رعاية للسجع، ويجوز أن يقدر عامله من بابه أي: ويذكر تذكيراً، أو يكون حالاً بمعنى مذكّرين، وعلى التقديرين يكون إشارة إلى أن فائدة البيان أن يعملوا بموجب علمهم ويعلموا غيرهم ثم فصل التبيين المذكور، فقال: فكشف قناع الانغلاق القناع: في الأصل اللثام وما تستر به المرأة رأسها، والانغلاق: انسداد الباب فيمتنع إرادة حقيقتها ههنا لكان قوله عن آيات الله، فالمراد ههنا بالانغلاق كون الكلام مشكلاً، وإضافة القناع إليه من قبيل: لجين الماء؛ فالمعنى: أزال الانغلاق الذي هو كالقناع عن آيات محكمات، فسّر المصنّف المحكمات في سورة آل عمران بقوله: أحكمت عبارتها: بأن حفظت من الإجمال، وقال في تفسير قوله: ﴿هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ﴾¹¹⁵: أصله يرد إليها غيره، ثم قال: والقياس هنّ أمهات فأفرد على تأويل كلّ واحدة أو على أنّ الكلّ بمنزلة آية واحدة. أقول هذا التفسير: هو

¹¹² انتهى.

¹¹³ انتهى.

¹¹⁴ المزمّل، 73 / 8.

¹¹⁵ آل عمران، 7 / 3.

مصطلح الشافعية ويندرج فيه الظاهر¹¹⁶، والنص¹¹⁷، والمفسر¹¹⁸، بخلاف المحكم¹¹⁹ الذي هو مصطلح الأئمة الحنفيّة، فإنّهم فسّروه في الأصول بما ظهر معناه وسبق له الكلام ولم يكن قابلاً للتأويل والتخصيص ونسخ المعنى مثل قوله تعالى: **(إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ)**¹²⁰ وهو لا يتناول تلك الثلاثة، فإن قلت: المحكم بأيّ اصطلاح أخذ لا انغلاق فيه فما معنى كشف قناعه؟ قلت: للقرآن ظهر وبطن، ووضوح المعنى وظهوره لا ينافي الخفاء باعتبار بعض بطونه، على أنّ اتّضح المعنى وظهوره أعمّ من أن يكون بادي الرأي أو بعد ورود الكشف، وقد يجاب[4/ب]: بأنّ المراد بكشف قناع الانغلاق عن المحكمات حفظها منه وجعلها منه وجعلها مكشوفة في أوّل الأمر على نحو: ضيق فم الركيّة، لا أنّها كانت منغلقة فكشف عنها الانغلاق كما في المتشابهات، ويردّ عليه أنّه يلزم استعمال لفظ واحد باعتبار إطلاق واحد في معنيين مختلفين وذا لا يجوز، إذ لا عموم للمشارك¹²¹ ولا جواز للجمع بين الحقيقة والمجاز¹²²، والقول بأنّ عموم المشترك جائز على مذهب المصنّف، أو لفظ (كشف)¹²³ مقدّر على المعطوف مراداً به المعنى الآخر مما تمجّه الفطرة السليمة، على أنّه لا يصلح¹²⁴ ذلك على تقدير إسناد هذه الأفعال إلى العبد أعني: النبيّ صلى الله عليه وسلم، وأخر متشابهات فسرها المصنّف بأنّها محتملات لا يتّضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر، وهذا أيضاً غير

¹¹⁶ الظاهر : "هو الذي ظهر المراد منه بنفسه، أي من غير توقف على أمر خارجي، ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السياق، أي من سياق الكلام، مثاله : قوله تعالى (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ) البقرة، 2/275، ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا". عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: 338.

¹¹⁷ النص : ما دل بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي من سوق الكلام عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: 340.

¹¹⁸ المفسر: هو ما ازداد وضوحاً على النص ودل بنفسه على معناه المفصل على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: 343.

¹¹⁹ المحكم : هو اللفظ الذي ظهرت دلالاته بنفسه على معناه ظهوراً قوياً على نحو أكثر مما عليه المفسر. الوجيز في أصول الفقه: 346، 347.

¹²⁰ الأعراف، 7 / 28.

¹²¹ عموم المشترك : أن يطلق اللفظ المشترك ويراد به جميع معانيه التي وضع لها . عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: 330.

¹²² الحقيقة : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له.

¹²³ المجاز : هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وقرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي للفظ، كاستعمال لفظ أسد للرجل الشجاع. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: 332.

¹²⁴ ر: زاد (القناع).

¹²⁴ ر: زاد (يصح).

ما اصطلاح عليه الأئمة الحنفية لتناوله الخفي والمجمل والمشكل¹²⁵ بخلاف ما اصطلاحوا عليه؛ فإنه مما استأثر الله بعلمه ولا يعلم تأويله إلا الله، فيقابل الثلاثة المذكورة ولا يتناولها .

وقوله: **هَنَ رموز الخطاب** أي: ما رمز به في الخطاب، فالإضافة من قبيل: ضرب اليوم، والمراد بالخطاب: الكلام الموجّه نحو الغير للإفهام، وانتصاب قوله: تأويلاً وتفسيراً على التمييز عن نسبة (كشف)؛ لأنها في المعنى فاعلان، إذ الكاشف تأويله وتفسيره، والتأويل: في الأصل، التّرجيع من الأول وهو الرجوع. وفي العرف: صرف الظاهر عن ظاهره إلى بعض احتمالاته؛ إمّا لنوع خلل في المعنى الظاهر لكونه مخالفاً لمحكم الكتاب، أو الحديث المتواتر، أو الإجماع، أو الدليل العقلي القطعي، يكون التأويل واجباً، وإمّا لفائدة يعتدّ بها في المعنى المحتمل ومعظم الاجتهادات من هذا القبيل. والتفسير: في الأصل، هو الكشف والإظهار. وفي الشرع: توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة. فقوله تعالى: **(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ)**¹²⁶ إن أريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو أن أريد إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً، فالتفسير منوط بالرواية والنقل ولا مدخل للدراية والعقل فيه؛ ولذلك أوعد النبي صلى الله عليه وسلم: (من فسّرَ برأيه؛ فليتبوأ مقعده من النار)¹²⁷.

ثم الظاهر أنّ التأويل ناظر إلى المتشابهات، والتفسير ناظر إلى المحكمات فالنشر على غير ترتيب اللفّ لرعاية السجع، وقيل: كلّ منهما ناظر إلى المتشابهات؛ فإنّها

¹²⁵ الخفي: لفظ دلّاه على معناه ظاهرة، إلا أن في انطباق معناه على بعض أفراد غموضاً وخفاءً يحتاج إلى شيء من النظر والتأمل لإزالة هذا الغموض أو الخفاء بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد المجمل: المبهم. وفي الإصطلاح لفظ خفي المراد منه بحيث لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به، إذ لا قرينة تدل على معناه الذي قصده المتكلم. فسبب الخفاء في المجمل لفظي لا عارضي، أي أن اللفظ المجمل لا يدل بصيغته على المراد منه، ولا توجد قرائن لفظية أو حالية تبينه، بل لا بد من الرجوع إلى الشارع نفسه لمعرفة المراد من اللفظ.

المشكل: اسم لما يشتبه به المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال. عبد الكريم زيدان، *الوجيز في أصول الفقه*، 348، 350، 352.

¹²⁶ الروم، 30 / 19.

¹²⁷ أخرجه الترمذي رقم (2951) في التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، ورقم (2952) وأخرجه أحمد في المسند رقم (2069) و (3025)، والطبري في "جامع البيان" رقم (73) و (74) و (75).

كما يحتمل التأويل لأجل مخالفة الظاهر كذلك يحتمل التفسير لأجل الإجمال، وأبرز عطف على كشف داخل معه تحت بيان التبيين أي: أظهر غوامض الحقائق، أي: الحقائق الغامضة وهي: الأمور الثابتة في نفس الأمر التي لا يُهتدى إليها لغموضها وإشكالها؛ فإن الغامض خلاف الواضح، ولطائف الدقائق: أي: اللطائف الدقيقة، أي: الأمور المستحسنة التي يدق تدركها، والمراد بغوامض الحقائق الأسرار المتعلقة بالأعيان الموجودة والحقائق الكونية المحسوسة، وبلطائف الدقائق: الأسرار المتعلقة بالأمور الغائبة عن الحسن والشهادة ويلائمه التعليل بقوله ليتجلى لهم أي: للناس، وعدم حصول التجلي لأكثرهم لقصور استعدادهم لا ينافي كون المقصود بالكشف والإيراد ذلك التجلي؛ إذ لا يلزم ترتب العلة الغائية على الفعل في الوجود كمن يبني بيتاً ليسكن فيه؛ فكثيراً ما لا يتيسر السكنى فيه، ولو أرجع الضمير إلى أولي الألباب لكانت من قبيل الغايات المترتبة؛ لكنه تخصيص بلا ضرورة داعية والمراد بالتجلي: الانكشاف التام، أي: لينكشف لهم انكشافاً تاماً خفايا الملك والملكوت وخبايا [١/٥] قدس الجبروت .

اعلم: أنهم رتبوا الموجودات فسمّوا الموجود المدرك بالحسّ كالأجسام والجسمانيات ملكاً وخلقاً وشهادةً، وغير المدرك به كالنفس الإنسانية والفلكية ملكوتاً وأمراً وغيباً، وسمّوا صفات الواجب تعالى أعني: صفات العظمة والعلو جبروتاً من الجبر بمعنى القهر؛ لاستهلاك سائر الصفات في صفاته، وإضافة القدس أعني: الطهارة والتنزه إليها باعتبار أن جميع صفات العلى ثبوتية أو سلبية، مقدسة عن شوائب النقص؛ فإن علمنا مثلاً حادثٌ وناقصٌ، وعلمه تعالى قديم وشامل، وهكذا وسموا الذات الأحدية لاهوتاً¹²⁸ وأول من تكلم بهذا اللفظ النصاري؛ حيث قالوا في عيسى (عليه السلام): تدّرّع اللاهوت بالناسوت¹²⁹ نقله الشيخ النوري¹³⁰

¹²⁸ خ: زاد (عبارته هكذا وهو العلم الكامل بإبراز أسرار اللاهوت ثم إسناد الجبروت المطلع على مشاهدات الملك ومقتنيات الملكوت)

¹²⁹ ر: زاد (ثم).

¹³⁰ أبو الحسين النوري: أحمد بن محمد بغدادى المولد والمنشأ خراساني الأصل، من أرباب التصوف في عصره قال أبو أحمد المغازلي ما رأيت أحداً قط أعبد من النوري، فقيل: ولا جنيد قال ولا جنيد، توفي قبل الجنيد في سنة

وتبعه أرباب التَّصَوُّف واشتهر بينهم؛ ولمَّا كان التَّفَكُّر في ذات الله تعالى تضييعاً للوقت وطلباً للمحال؛ إذ لا يمكن معرفته للبشر بطريق الفكر كما ورد في الحديث: (تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ)¹³¹ طوى المصنّف ههنا حديث اللاهوت، واكتفى بذكر الملك والملكوت والجبروت، نعم أسرار اللاهوت تنكشف عن أستار الجبروت كما أشار إليه المصنّف في ديباجة الطّوابع¹³²، إلا أنّ سياق الكلام ههنا ناءٍ عنه، لأن ذلك الانكشاف إنما يحصل بعد التفكير، فكيف يكون التفكير علة غائية له ومتأخراً عنه في الحصول كما جعله ههنا؟! ثم المراد بخفايا الملك والملكوت دقائق الحكمة وعجائب الفطرة المودّعة في الموجودات العينية والغيبية؛ أعني: الآيات الأفقيّة والأنفسية الدّالة على وجود الصّانع وصفاته العلى، والمراد بخبايا قدس الجبروت الأمور الخفية الدّالة على الصّفات المقدّسة، كإتقان الأفعال واشتمالها على الخلق العجيب والصّنع البديع الغريب؛ ولمّا كانت تلك الخفايا دالة على وجود الصّانع وصفاته، وهذه الخبايا على كمال تلك الصّفات وتقّدها، علّل ذلك التّجليّ والانكشاف بالتّفكّر فقال: ليتفكّروا فيها أي: في تلك العوالم تفكيراً أي: تفكّراً أثره للسّجع، والمراد بالتّفكّر فيها أنّ ينظروا فيها بعين الاعتبار فيستدلّوا بها على إثبات الصّانع وصفاته العلى، وتوحّده بصفات الكمال وتنزيهه عمّا لا يليق بالعظمة والجلال، فقولُه: ثم بيّن للنّاس مع ما عطف عليه من الكشف والإبراز إشارة إلى الكمال باعتبار القوّة النظريّة، فهو إشارة إلى مقاصد علم الكلام بقرينة تعليل تلك الأفعال بالغايات المذكورة؛ فإنّ كمال النّفس باعتبار القوّة النظريّة اعتقادات يقينية نظريّة يتوقّف حصولها على التّدبّر والتّدكّر والتّفكّر؛ ثمّ شرع في الإشارة إلى كمال القوّة العمليّة وهو العمل بما يفضي إلى نظام المعاش والنّجاة في المعاد.

خمس وتسعين ومائتين ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، صفوة الصفوة: تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعهجي، دار المعرفة - بيروت - ط2 - 1979م: 440/2
¹³¹ أخرجه أبو الشيخ (210/1، رقم 1)، والطبراني في الأوسط (250/6، رقم 6319)، قال الهيثمي (81/1) : فيه الوزاع بن نافع وهو متروك. وابن عدي (95/7)، ترجمة 2017 وازع بن نافع العقيلي)، والبيهقي في شعب الإيمان (136/1، رقم 120).

¹³² البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار: تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية - القاهرة - 1991م: 51

فقال: (ومَهَّد بالعطف على بَيَّن لهم)، أي: لأجل النَّاسِ قواعد الأحكام؛ وهي: القواعد المتعلقة باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. فتكون إشارة إلى مقاصد علمي أصول الفقه والفقه؛ لأنَّ تلك القواعد هي المسائل الأصولية والأحكام المستنبطة منها من الحلِّ والحرمة والتدبُّ والإباحة هي المسائل الفقهية، ويجوز أن يراد بقواعد الأحكام نفس الأدلة التفصيلية التي يستنبط منها الأحكام الفقهية من الآيات والأحاديث، لكن يكون الكلام حينئذ عارياً عن الإشارة المذكورة؛ ثمَّ ضمير (مَهَّد) إن كان راجعاً إلى الله تعالى يكون المراد بتمهيد تلك القواعد توفير المجتهدين لتحصيلها وإقذارهم على استخراجها، وإن كان راجعاً إلى العبد يكون المراد به بيان تلك الآيات وتبليغها، ووضع تلك الأحاديث.

وقوله: (وأوضاعها) أي: أوضاع الأحكام [5/ب] إمَّا مجرور معطوف على المضاف إليه، أعني: الأحكام؛ أي: ومَهَّد لهم قواعد أوضاع الأحكام، وإمَّا منصوب معطوف على المضاف، أعني القواعد أي: ومَهَّد لهم أوضاع الأحكام، وأيًّا ما كان فالمراد بأوضاع الأحكام، إمَّا الأحكام الوضعية كجعل الدلو كسبباً لوجوب الصلَاة، والطَّهارة شرطاً لها، وكجعل شهود الشَّهر سبباً لوجوب الصَّوم، والرَّنا سبباً للجلد، والمحرمية مانعة من النِّكاح، وإمَّا العلل الموضوعية لإفادة الأحكام؛ ثمَّ إن أُريد بقواعد الأحكام المسائل الأصولية يكون قوله: من نصوص الآيات حالاً منها أو صفة لها، أي: حال كون تلك القواعد مستنبطة، أو المستنبطة من تلك النصوص، وإمَّا على تقدير أن يراد بها الأدلة التفصيلية، فهو بيان لها وهو ظاهر.

وقوله: (وألماعها) بالجرّ عطف على نصوص الآيات والضمير راجع إلى الآيات ؛ فإن أُريد بالنصوص العبارات التي لا تحتمل إلا معنى واحداً كما ذهب إليه المصنّف في منهاجه؛ فالمراد بالألماع التي هي جمع لمع¹³³ كأضواء وضوء لفظاً ومعنى: ما يستضاء به في فهم قواعد الأحكام وأوضاعها، فتتدرج فيها الظواهر، والإشارات، والدلالات، والاقتضاءات، وإن أُريد بها ما يقابل الاستنباط ويرادف

¹³³ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (لمع)

العبارة المقابلة للإشارة والدلالة والاقتضاء؛ فالمراد بالألماع هي الثلاثة الأخيرة؛ لأنّ الظواهر تدرج ح¹³⁴ في النصوص؛ ثم علل التمهيد بقوله: ليذهب عنهم أي: ليزيل الله عن الناس الرجس، أي: دنس الجهل ورين الكفر وسائر المعاصي؛ لأنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب، وشرع الأحكام وتبيين الحلال والحرام؛ ليعلم الناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم ويعملوا بموجبه، ويظّهروهم بحصول الاعتقادات الحقّة والأعمال الحسنة تطهيراً، أي: تطهيراً إذ بالعلوم والاعتقادات الحقّة يزول دنس الجهالات، وبالأعمال الصالحات دنس الذنوب والمعاصي قبل قوله: ليذهب عنهم اه¹³⁵ اقتباس مع تغيير يسير، أقول: الواقع في التنزيل: (لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً)¹³⁶، أو هذا التغيير كما ترى غير يسير فمن (كَانَ لَهُ قَلْبٌ)¹³⁷ تفريع على ما سبق، وإشعار بأنّ الناس متفاوتون في قبول ما بين لهم من الهدى والبيّنات، فمنهم من قبله وهم طائفتان: الأولى: المجتهدون وهو المراد بمن كان له قلب أي: قلب واع¹³⁸ حافظ¹³⁹ يتفكّر في حقائق ما بيّن، ويطلع على نكته، ويقف على دقائقه فيستخرج مكنوناته، ويستنبط مرموزاته، إذ تنكير القلب للتفخيم¹⁴⁰. والثانية: المقلّدون وإليه أشار بقوله: (أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ)¹⁴¹ أي: أصغى لاستماعه (وَهُوَ شَهِيدٌ) أي: حاضر بقلبه ليفهم معانيه، أو شاهد بصدقه غير مكذب إيّاه، فهو في الدارين حميد وسعيد أي: يستحقّ الحمد ويكون في عداد السّعداء في الدّنيا والآخرة، أو حميد في الدّنيا سعيد في الآخرة، ومنهم من لم يقبله وغلبت عليه شقوته¹⁴² وأشار إليه بقوله: ومن لم يرفع إليه رأسه أي: لم يلتفت إليه لغاية كبره ونهاية جهله، وإطفاء نبراسه بكسر النّون وسكون الموحدة: المصباح استعير

¹³⁴ حينئذ.

¹³⁵ انتهى.

¹³⁶ الأحزاب: 33/33

¹³⁷ ق، 50 / 37.

¹³⁸ ر: زاد (يتفكر).

¹³⁹ خ: نقص (حافظ).

¹⁴⁰ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في أصول الدين: تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1993م: 344/1 وما بعد

¹⁴¹ ق، 50 / 37.

¹⁴² ر: زاد (إليه).

ههنا للفطرة التي فطر الناس عليها، وكلّ مولود يولد عليها بجامع أنّها كالمصباح في أنها يهتدى بها؛ لأنها عبارة عن استعداد قبول الهدى، والتمكّن من تحصيله وإطفائه إبطال ذلك الاستعداد بالتدنّس بالعقائد الباطلة، والملكات الرديّة، وتقليد الآباء، والإلف بالمحسوسات.

واعلم: أنّ هذا التقسيم المشار إليه في كلام المصنّف مأخوذ من حديث نقل في الصّحّاحين وهو قوله صلّى الله عليه وسلم: (مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ طَيِّبَةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ [6/1] أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَ طَائِفَةً أُخْرَى إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ)¹⁴³، والأجَادِبُ: جمع أجذب من الجذب بفتح الجيم وسكون الدالّ ضدّ الخصب¹⁴⁴، (يعش) بالجزم على أنّه جزاء الشرط ذميماً مستحقّاً للذمّ في الدنّيا، و(يصل) مجزوم معطوف على (يعش) أي: يحترق أو يدخل سعيراً في الآخرة، فـ (لَهُمْ خَزَائِرٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)¹⁴⁵ وفي بعض النسخ: سيصلى بالرّفْع معطوفاً على المجزوم لكان السّين [الدّالّة]¹⁴⁶ على الاستئناف والجزم بدخول السّعير؛ فإنّ السّين كما تدلّ على التّسوية تدلّ على أنّ مدخوله مقطوع الوقوع بخلاف العيش، إذ ربما عيش الكافر طيباً لا ذميماً استدراجاً قال تعالى: (فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ)¹⁴⁷ الآية، وكما أنّه يجب علينا حمد الله – عزّ شأنه – بإزاء نعمه التي لا تحصى، كذلك يجب علينا تبجيل النّبي صلّى الله عليه وسلّم بسبب هدايته لنا إلى طريق الرّشاد .

¹⁴³ أخرجه البخارى ، باب فضل من علم ، (42/1، رقم 79) ، ومسلم (4/1788 رقم 2283) وأخرجه أيضاً: ابن حبان (1/176 رقم 3) ، والبخاري (8/149، رقم 3169) ، والرامهرمزي (1/28، رقم 12) .
¹⁴⁴ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط8 -

2005م: مادة (جذب)

¹⁴⁵ البقرة، 2 / 114، المائدة: 41/5.

¹⁴⁶ في الأصل: الدلالة، والمثبت من (ر)

¹⁴⁷ الأنعام، 6 / 44.

فحاول المصنّف تعقيب التّحميد بالتّصلية، ولكن لما كانت القرائن السّابقة متضمّنة لكونه تعالى واجب الوجود، وفائض الجود، وغاية كل مقصود: **أما الأوّل** : فيتضمّنه كون القرآن معجزاً؛ إذ الممكن الوجود ولا يقدر على مثل القرآن وإلا لم يكن معجزاً . **وأما الثاني** : فيتضمّنه كون القرآن مقيداً لكمال القوتين . **وأما الثالث** : فيتضمّنه الغايات المذكورة، أو المقصود من التّدبّر والتّدكّر وتجلّي خفايا الملك والملكوت والتّطهّر عن الأرجاس: إنما هو التّقرب إلى الله وتحصيل رضاه، قال مفرّعاً على ما سبق: فيا واجب الوجود أي بالذات؛ لأنّه المتبادر عند الإطلاق، **وجوب الوجود** استحقاق الشّيء الوجود لذاته بأن يكفي فيه ذاته وهو مذهب أكثر المتكلّمين، أو يكون ذاته عين الوجود المتأكّد القائم بنفسه كما هو مذهب الحكماء ومحقّقي الصّوفية والمتكلّمين، ثم إنّ الوجوب وكذا الإمكان والامتناع جهات للنسبة كما حقّق في محلّه، فوجوب الوجود عبارة عن كون انتساب الوجود إلى الموضوع بالإيجاب ضرورياً مع قطع النّظر عما عداه، لكن لما كان المحمول منشأ النّسبة ومحطّ الفائدة؛ كثيراً ما يسند المحمول فيقال: هو واجب الوجود ووجب وجوده، ثم إنّ يلزم وجوب الوجود امتناع العدم لما تقرر في الطّبقات: أنّ واجب أن يوجد يلزمه ممتنع أن لا يوجد، ولذا قد يعرف واجب الوجود بما يمتنع عدمه لذاته، ولما كان هذا الإطلاق بطريق التّوصيف لا التّسمية لم يتّجه عليه أنّ أسماء الله تعالى توقيفية يتوقّف على إذن الشّرع، ولم يرد في الشّرع إطلاق واجب الوجود عليه، إذ التّوقيف في التّسمية التي هي تصرّف في المسمّى. **ويا فائض الجود**: إمّا من فاض الخير بمعنى شاع فيكون¹⁴⁸ حقيقة لغويّة، أو من فاض الماء إذا كثر حتى سال من جوانب ممرّه فيكون مجازاً عن الكثرة؛ إذ السيّلان لا يتصوّر إلا في جوهر متّصل عند الحسّ ممكن انفصال أجزائه في نفس الأمر، والجود إفادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض، ولو كسب محمّدة أو دفع نقيضه **ويا غاية كلّ مقصود**؛ فإنّ كلّ ما يقصد ويُراد فهو: إمّا لصالح المعاش، أو المعاد وصلاحهما إنّما هو بامتثال الأوامر واجتناب المناهي المؤدّيين إلى مرضاة الله فهو المبدأ لكونه واجب الوجود،

¹⁴⁸ ر: زاد (فيكون).

والمنتهى لكونه غاية كل مقصود فهو الأول والآخر، **صَلِّ عَلَيْهِ**: أي: أفض أنوار رحمتك على العبد الذي نزلت الفرقان عليه صلاة توازي أي: تقابل غناؤه بفتح المعجمة، والمدّ النفع الذي حصل منه عليه السّلام، ولما كان نفعه عليه السّلام في الكثرة [6/ب] بحيث لا يُتصوّر عليها مزيد، فالصّلاة المساوية¹⁴⁹ له أيضاً كذلك، **وتجازي غناؤه**: بفتح المهملة والمدّ: التّعب، أي: يكون جزاء وعوضاً لما حصل له عليه السّلام من التّعب في تحمّل أعباء الرّسالة، والتّبليغ من الله وجهاد أعدائه وإعلاء كلمته، وعلى مَنْ أعانه: وهم أصحابه عليه السّلام ومن قرّر تبياناه: أي: بيانه البليغ الكامل — إن قرىء بكسر التاء الفوقانية — أو ما بناه ومهّده من الأمور الدّينية — إن قرىء بضمّ الباء الموحدة — وهم الخلفاء الرّاشدون، والمجتهدون تقريراً أي: تقرير شكر الله سعيهم، وأفض علينا من بركاتهم: أي: خيراتهم الكثيرة من علومهم ومعارفهم وصوالح أعمالهم ومكارم أخلاقهم؛ إذ البركة الخير الكثير، **واسلك بنا أي**: أدخلنا مسالك كراماتهم، أي: طرقاً وصلوا بسلوكها إلى إكرامك لهم؛ فإنّ الكرامة اسم بمعنى الإكرام، ووسّطَ هذا الدّعاء بين الصّلاة على النبي عليه السّلام وبين السّلام عليهم، ليكون أقرب إلى الإجابة لتوسطه بين دعوتين مستجابتين، **وسلم عليهم وعلينا تسليماً كثيراً أي**: اجعلهم وإيانا من الذين قلت فيهم: **(وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ * سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ)**¹⁵⁰.

وبعد أي: بعد أن فرغنا عن الحمد والصّلاة أردنا أن نبين شرف العلم المشروع فيه ببيان جهات شرف العلم فهي من الظروف الغايات التي تبني على الضمّ، ولما كان ما قبل (بعد) مظنة لوقوع إما نزلت المظنّة منزله المنيّة؛ فأدخلت الفاء في قوله: فإن، أي: فنقول أن، وإما تقديرها في نظم الكلام فمشروط بكون ما بعدها أمراً أو نهياً وما قبله منصوباً به أعظم العلوم بأسرها، إذ المجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق في المقام الخطابي مقداراً، أي: من جهة المقدار وحاصله أعظم مقدار

¹⁴⁹ن: زاد (الموازية له أيضاً كذلك فكأنه قال عليه صلوات متناهية فسلوك مسلك الكناية لكون أبلغ).
¹⁵⁰الرعد، 23 / 13.

العلوم؛ لأنه تميز عن نسبة الأعظم إلى العلوم وأرفعها شرفاً أي: من جهة الشرف والعزة، ومناراً أي: من جهة كونه مناراً وعلامة يستدل به على المسائل الدينية، لا من جهة مناره ودلائله ليرجع إلى وثاقة البراهين لأنه غير ملائم ههنا، والمنار: بفتح الميم العلامة. علم التفسير: أي مقداره وشرفه ليصحّ حمله على أعظم مقدار العلوم وأرفعه، ووجه أعظميته وأرفعيته مقداراً وشرفاً، أنّ قدر هذا العلم وشرفه إنما هو باعتبار موضوعه ومعلومه وغايته على ما تقرر في محلّه، وعلم التفسير جامع لهذه الجهات كلّها؛ لأنه علمٌ باحث عن أحوال كلام الله تعالى باعتباره دلالاته على مراده . وينقسم إلى تفسير وتأويل فالأول: ما لا يدرك إلا بالنقل كأسباب نزول الآيات والقصص فهو يتعلق بالرواية . والثاني: ما يمكن إدراكه بقواعد العربية؛ فهو يتعلّق بالدراية، قالوا: القول في الأول بلا نقل خطأ وكذا القول في الثاني بمجرد التشهّي وإن أصاب فيهما، وأمّا استنباط المعاني على قانون اللغة فمما يعدّ فضلاً وكمالاً وقد سبق لهذا نوع تفصيل فيما سبق، فموضوعه: كلم الله وهو منبع كل حكمة ومعدن كل فضيلة، ومعلومه: مراد الله تعالى من كلامه، وغايته: الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها وهي الفوز بسعادة الدارين، لا يقال: موضوع الكلام ذات الله وصفاته ومعلومه: ما يتعلق بالذات والصفات، فموضوعه ومعلومه أشرف وأعلى من موضوع التفسير ومعلومه، لأنّنا نقول: التّحقيق أن موضوع الكلام الموجود بما هو موجود، أو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد تعلقاً قريباً أو بعيداً؛ لأنّ موضوع العلم يجب أن يحمل فيه عوارضه الذاتية عليه، وحملها عليه إنما يكون بعد العلم بثبوتها، كيف والهيبة البسيطة للموضوع من المبادئ التصديقية، ولهذا قالوا: موضوع العلم يجب أن يكون مسلّم الثبوت فيه، إما لكونه بيّناً بنفسه أو مبيّناً في علم آخر، وثبوت الصّانع وصفاته العلى ليس بيّناً بنفسه ولا مبيّناً في علم آخر شرعي — وهو ظاهر ونسلّمه — من الحكمة الإلهية يفضي إلى احتياج المليون¹⁵¹: [7/أ] في

¹⁵¹ طائفة من المتفلسفة كابن سينا وغيره تكلموا في الصفات والحدوث والعدم والوجود وغيرها من القضايا الكلامية: ينظر: المغراوي، محمد بن عبد الرحمن، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية: المكتبة الإسلامية — مصر: 11/6، التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام: دار المعارف العثمانية — حيدر آباد — 1981م: 173/1

أعلى مطالبهم إلى الفلسفة وهم لا يرضون به؟ كيف وإثبات الواجب وصفاته العلى من معظم مقاصدهم، فأنى يتسلمونه منهم؟ وغاية ما يمكن في تصحيح القول بكون موضوع الكلام هو الذات والصفات أن يقال: إن وجود الموضوع إذا لم يكن بيّناً أو مبيّناً في علم آخر يجب أن يسلم مصادرة ويبحث عن أحواله، إلى أن يثبت وجوده بالدليل على ما هو شأن المصادرات، لكن لا يلزم عدّهم الهلية¹⁵² مطلقاً من المبادئ التصديقية، ثم إن المصنف أشار إجمالاً إلى ما ذكر من جهات الشرف بتوصيفه بقوله: الذي هو رئيس العلوم الخمس الدينية وهي: علم التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، والكلام ويسمى الثلاثة الأول بالعلوم الشرعية، وعلم التفسير من بين هذه الخمس رئيس العلوم الأربعة الباقية لنفاذ حكمه فيها، ورأسها أي: أشرفها وأعلاها لما ذكر في جهات الشرف ولكونه مرجع معظم أدلتها ومبنى قواعد الشرع، وأساسها بالرفع عطف تفسير لقوله: مبنى قواعد الشرع والمراد بقواعد الشرع: هي المسائل الكلية المتعلقة بالأحكام الشرعية الاعتقادية والعملية، لأن أدلتها مأخوذة منه إما نصاً أو استنباطاً، ومن السنة التي حجيتها مستندة إليه من جهة أنه لإعجازه يدل على حقية رسالة من جاء به، ولاشتماله على وجوب اتباعها في قوله: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ)¹⁵³ فلا يرد أن علم الحديث أيضاً مبنى قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص علم التفسير.

فإن قلت: علم التفسير مستمد من علم الحديث، لأنّ مبناه على تأويلات وبيانات صدرت من الشارع صلوات الله عليه؛ فإنّ قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) مجمل؛ والمعرف لمقاديرها وأعداد ركعاتها وفرائضها ونوافلها وهيئاتها وآدابها هي السّنة، قلت: استمداده منه من هذه الجهة لا ينافي كون حجية السّنة مستندة إلى الكتاب المعجز على ما بيّنا آنفاً؛ فإن قلت: ما بال علماء الكلام يدّعون أنّ أشرف العلوم وأعلاها هو علم الكلام حتى إن المصنف قال في ديباجة الطوالع في بيان جهات شرف علم الكلام أنه أعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً إلى أن قال:

¹⁵² ر: زاد (البسيطة).
¹⁵³ الحشر، 7 / 59.

"مبنى قواعد الشرع وأساسها ورأس معالم الدين ورأسها"¹⁵⁴ قلت: أفعل التفضيل موضوع للزيادة بوجه ما لا من جميع الوجوه نحو : زيدٌ أعلمُ من عمرو أي: في الطبِّ، وعمرو أعلمُ منه أي: في الفلاحة، وقد حقق هذا في موضعه.

فعلم التفسير أشرف وأعلى من الكلام من حيث إنّ العقائد يجب أن يستفاد من الأدلة السمعية القطعية من نصوص الكتاب والسنة حتى يعتدَّ بها، ولهذا الاعتداد بالهيئات الفلاسفة وعقائدهم لابتنائها على الأدلة العقلية الصرفة؛ إذ المعارف الإلهية مما لا يستقل بها العقل، وعلم الكلام أيضاً أشرف وأعلى من حيث إنّ ثبوت الشرع يتوقف على المسائل الكلامية؛ إذ ما لم يثبت وجود صانع قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم شرعي أصلاً، لا تفسير ولا حديث ولا فقه ولا أصول، فكلها متوقفة على علم الكلام، فالأخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس، وإذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان وقياس.

ثمَّ شرع في بيان حال مَنْ يليق أن يخوض فيه فقال مستأنفاً: لا يليق لتعاطيه أي: الاشتغال به إفادةً واستفادةً والتصدي للتكلم فيه أي: التعرض بالإقبال عليه، والحاصل أنه لا يليق لتعلمه واستفادته وتعليمه وإفادته؛ إلا من برع بالراء المضمومة والعين المهملتين من برع الرجل: إذا فاق على أقرانه، وجوز أن يكون بالراء، والغين المعجمتين من بزغت الشمس: إذا طلعت كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً﴾¹⁵⁵، أي: طالعةً فح يكون المعنى: إلا من اشتهر اشتهار الشمس الطالعة في العلوم الدينية وهي التي ذكرناها قبيل هذا كلها تأكيد للعلوم، وقوله: أصولها وفروعها [7/ب] بيان وتفصيل لقوله: كلها، ثم إن أصولها علم التفسير والحديث والكلام وأصول الفقه، ولكن المراد ههنا غير علم التفسير، وأمّا فروعها فعلم الفقه وعلم الخلافات وعلم الأخلاق؛ فإن قيل: علم القراءة مما له دخل تام في التفسير فيجب أن يكون من العلوم الدينية أو العلوم العربية لا اختصاص لها بالألفاظ القرآنية؟ قلت: الظاهر أنه من فروعها لكن كلام المصنف فيما سيجيء بشيراً إلى أنه

¹⁵⁴ البيضاوي، طالع الأنوار: 52
¹⁵⁵ الأنعام، 6 / 78.

داخل في التفسير وإليه ذهب بعض المحققين، (وفاق) عطف على (برع) وبمعناه على الاحتمال الأول في الصناعات العربية أي: العلوم العربية سمّيت بالصناعات؛ لأنها علوم آلية متعلقة بكيفية العمل والصناعة، هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويقصد منه العمل، سواء أمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب أو يتوقف عليه مزاوله العمل والتمرّن عليه كالخياطة والحيّاكة، وقد تخصّ بالأخير، والفنون الأدبية عطف تفسير للصناعات العربية؛ فإن العلوم العربية كما سميت صناعات لما ذكر سميت أدبية أيضاً لتوقف حسن تناول كلام العرب في الدروس والمحاورات عليها، والأدب حسن التناول بأنواعها أي: أقسامها التي تنتوع إليها، فإنهم عرّفوا علم الأدب بأنه علمٌ يحترز به عن الخطأ في كلام العرب لفظاً أو كتابةً، وقسموه على ما صرّح به الزمخشري في القسطاس والأساس¹⁵⁶ ونقله الشريف في شرح المفتاح إلى اثني عشر فناً؛ ثمانية منها أصول وهي: علم اللغة والصرف، والاشتقاق والنحو، والمعاني والبيان، والعروض والقافية، وأربعة منها فروع وهي: علم الخط، وقرض الشعر، وإنشاء الرسائل والخطب، وعلم المحاضرات، ومنه التواريخ، وأما البديع فقد جعلوه ذيلًا لعلمي البلاغة لا علماً برأسه.

وقد يقال: إنّ التفسير لا يستمد من بعض هذه الأنواع وهو علم الخط والعروض والقافية ؟ ويجاب بأن المراد الأنواع الكاملة المعتبرة. وأقول: استمداد علم من علم أعم من أن يتوقف أصل تعاطيه عليه، ولا يمكن التصدي له بدونه، أو يتوقف التعاطي والتصدي على وجه البصيرة الكاملة عليه صرحوا به، ولا شك أن تعاطي التفسير والتصدي للتكلم فيه على وجه كمال البصيرة يستمد من تلك العلوم المذكورة، مثلاً قال المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرًا لِّأَنفُسِهِمْ﴾¹⁵⁷ أنّ (ما) مصدرية فكان حقها أن تفصل في الخط، ولكنها وقعت متصلة في الإمام، فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة وآدابها

¹⁵⁶الزمخشري، محمود بن عمر، القسطاس في علم العروض: مكتبة المعارف - بيروت - 1989م: 15 -

¹⁵⁷آل عمران، 3 / 178.

لايصير على بصيرة في هذا الكلام، وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى: (وَمَا عَلَّمَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ)¹⁵⁸. أن مثل قوله عليه السلام:

(أنا النبي لا كذب.... أنا ابن عبد المطلب"¹⁵⁹)

(وهل أنت إلا إصبعٌ دميت... وفي سبيل الله مالقيت¹⁶⁰)

مما يتوهم أنه شعرٌ ليس بشعر، لأن الخليل وهو واضع فن العروض ماعدّ المشطور من بحر الرجز¹⁶¹ فمن علّم فن العروض وضبط البحور وتميز عنده بعضها عن بعض يكون في فهم هذا الكلام على بصيرة، وكذا قالوا في تفسير قوله تعالى: (وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ* وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ)¹⁶² وإن ذكر الإيمان مع نفي الشاعرية، والتذكر مع نفي الكاهنية؛ لأن عدم مشابهة القرآن للشعر أمر بيّن لا ينكرها إلا معاند بخلاف الكهانة، فمن علّم قرض الشعر يصير على بصيرة في فهم هذا الكلام وكذا علم القافية؛ فإنه من تتمة قرض الشعر فله أيضاً مزيد مدخلية في البصيرة الكاملة فيما ذكروا، وأما علم إنشاء الخطب والرسائل فلأنه يلتزم فيها رعاية القوافي والأسجاع، فمن مارس علم الإنشاء وعلم أساليب الخطب والرسائل علم أن القرآن ليس من قبيل الخطب والتقریضات، على أن علم التفسير لما كان مستمداً من علمي المعاني والبيان [8/أ] وهما يستمدان من العروض والقافية وقرض الشعر والإنشاء، كان التفسير أيضاً مستمداً منهما. قال السكاكي في صرف المفتاح¹⁶³: "وحيث كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفاً على ممارسة باب النظم والنثر، ورأيت صاحب النظم يفتقر إلى علمي العروض والقوافي ثنيثُ عنان القلم إلى إيرادهما" ثم إنّ اللازم من كون التفسير مبنى للعلوم الدينية وأساساً ورأساً لها، ورئيساً أن يكون في ذاته متقدماً عليها، وهذا

¹⁵⁸يس، 36 / 69.

¹⁵⁹ أخرجه أحمد (280/4، رقم 18491)، والبخارى (1051/3، رقم 2709)، ومسلم (1401/3، رقم 1776)، والنسائي في الكبرى (155/6، رقم 10441). وأخرجه أيضاً: الترمذی (199/4، رقم 1688)

¹⁶⁰أخرجه البخاري في: 56 كتاب الجهاد والسير: 9 باب من ينكب في سبيل الله البخاري.

¹⁶¹ر: زاد (شعراً).

¹⁶²الحاقة، 69 / 41.

¹⁶³ السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم: دار العلمية - بيروت - 1983 م: 6.

لا ينافي كون تعاطيه وتعلُّمه وتعليمه متأخراً عنها فلا يلزم الدور". وقد يجاب بأن تقدمه على العلوم الدينية بالنظر إلى السلف من الصحابة؛ فإنهم ببركة صحبة النبي وقرب عهدهم بعهد النبي (ﷺ) كانوا يقتبسون أنوار¹⁶⁴ حقائق القرآن من مشكاة النبوة، فهم بيّنوا المعاني وأوضحوا المباني فتيّسّر بناء القواعد الدينية عليها وربط أدلتها إليها، وأما تأخره فبالنظر إلى الخلف فإنهم محتاجون إلى تحقيق حقائق القرآن واستخراج نكته ولطائفه إلى أن يلتجئوا بالعلوم الدينية والفنون الأدبية؛ كيف والعلوم لم تكن مدونة في عهد السلف فكيف يتصور احتياجهم إليها؟

ولطالما أي: والله لطالما؛ فاللام لام جواب القسم المحذوف و(ما) مصدرية نجعل ما بعدها بتأويل المصدر فاعلاً؛ فمعنى ولطال أحدث نفسي: لطال تحديثي لنفسي، ويجوز أن يكون موصولة أو موصوفة بحذف العائد، فتكون هي مع صلتها أو صفتها فاعلة، وتكون عبارة: عن الزمان أي: لطال الزمان الذي أحدث فيه أو زمانٌ أحدث فيه، وتجويز كونها كافة للفعل عن طلب الفاعل يفضي إلى جواز أن يكون فعل لا فاعل له، وهم صرّحوا بعدم جواز حذف الفاعل كيف والنسبة إلى الفاعل المعين جزء مدلول الفعل؟ والقول بأن كتابتها متصلة كما في بعض النسخ يؤيد كونها كافة يردّه (أن) المصدرية أيضاً تكتب متصلة كما في قوله تعالى: (أَنَّمَا نُمِلِّي لَهُمْ خَيْرٌ)¹⁶⁵، قيل: لا يلحق ما في هذه إلا بثلاثة أفعال قل، وكثر، وطال.

وقوله: نفسي مفعول أول لقوله أحدث، ومفعوله الثاني هو قوله: أن أصنف في هذا الفن العظيم المقدار الرفيع المنار، كتاباً يحتوي أي: يشتمل على صفوة بالمهملة المثلثة: ما صفا من الشيء وخلص ما بلغني من عظماء الصحابة اسم جمع كالصحب وقيل جمع صحابي¹⁶⁶ وهو عند أصحاب الحديث: من لقي النبي صلى الله

¹⁶⁴ ر: زاد (نور).

¹⁶⁵ آل عمران، 3 / 73.

¹⁶⁶ من اجتمع بالنبي (ﷺ) أو رآه مؤمناً به ومات على ذلك. ابن عثيمين، مصطلح الحديث، مكتبة القلم، 1994، الطبعة الأولى، 33.

عليه وسلم مؤمناً ومات مؤمناً¹⁶⁷. والمراد بعظمائهم الخلفاء الراشدين، وابن عباس(68هـ)، وابن مسعود(653هـ)، وأبي بن كعب (30هـ)، وزيد بن ثابت(665هـ)، وابن الزبير(73هـ)، وابن عمر (73هـ)، وأبو موسى الأشعري(665هـ) رضوان الله عليهم أجمعين؛ إلا أن أكثر من يروى عنه هو علي(40هـ) وابن عباس وابن مسعود، سيما ابن عباس تجرّد لهذا الشأن حتى قيل فيه: إنّه ترجمان القرآن، ودعا له رسول الله عليه وسلم وقال: (اللهم فقهه في الدين)¹⁶⁸ ولكن ليس كل ما يروى عن ابن عباس ثبت¹⁶⁹؛ لأنهم قالوا: إذا روى الكلبي عن صالح عن ابن عباس وانضم إليه رواية محمد ابن مروان السديّ فهي سلسلة الكذب¹⁷⁰، وعلماء التابعين¹⁷¹ وهو جمع تابع وهو: من لقي الصحابة والمراد منهم فقهاء مكّة والمدينة والكوفة؛ فإن فقهاء مكّة كمجاهد(104هـ)¹⁷²، وعطاء(114هـ)¹⁷³، وعكرمة(13هـ)¹⁷⁴، وسعيد بن جبيرة(95هـ)¹⁷⁵، وطاوس(106هـ)¹⁷⁶ أصحاب ابن عباس، وكذا فقهاء المدينة والكوفة أصحاب

¹⁶⁷ صبحي إبراهيم الصالح، علوم الحديث ومصطلحه - عرض ودراسة: دار العلم للملايين - بيروت - ط5 - 1984م: 352

¹⁶⁸ أخرجه أحمد (214/1) (1840) قال: حدثنا هشيم. وفي (359/1) (3379) قال: حدثنا إسماعيل. والبخاري (29/1) (34/5) قال: حدثنا أبو معمر، قال: حدثنا عبد الوارث. وفي (34/5) قال: حدثنا مسدد، قال: حدثنا عبد الوارث. وفي (34/5، 113/9) قال: حدثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا وهيب. وابن ماجه (166) قال: حدثنا محمد بن المثنى، وأبو بكر بن خالد الباهلي، قال: حدثنا عبد الوهاب. والترمذي (3824) قال: حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا عبد الوهاب الثقفي. والنسائي في الكبرى تحفة الأشراف (6049) عن عمران بن موسى، عن عبد الوارث. ر: زاد (بثبت).

¹⁷⁰ هو السديّ الصغير: محمد بن مروان الكوفي، محدث مفسر، أحد المتروكين وكان في زمن وكيع. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 265/5، ينظر: السيوطي، محمد بن أبي بكر جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1974م: 239/4 ¹⁷¹التابعي: من اجتمع بالصحابي مؤمناً بالنبى (ﷺ) ومات على ذلك. ابن عثيمين، مصطلح الحديث، مكتبة القلم، 1994م الطبعة الأولى، 35.

¹⁷² مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم: تابعي، مفسر من أهل مكّة، وشيخ القرّاء والمفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأه عليه ثلاثين مرّة، وروي أنه أعلم من بقي بالتفسير مجاهد. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 8/6 - 7 - 8.

¹⁷³ عطاء بن أبي رباح أسلم القرشي الإمام شيخ الإسلام، مفتي الحرم، أبو محمد القرشي المكي ولد في أثناء خلافة عثمان، حدّث عن: عائشة وأم سلمة، وأم هانئ، وأبي هريرة، وابن عباس، وحكيم بن حزام، ورافع بن خديج، وزيد بن أرقم وزيد بن خالد الجهني، وصفوان بن أمية، وابن الزبير، وعبد الله بن عمرو، وابن عمر، وجابر، ومعاوية، وأبي سعيد، وعدة من الصحابة ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 86/9 وما بعدها.

¹⁷⁴ هو عكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 1/279. ¹⁷⁵ سعيد بن جبيرة بن هشام الوالبي: الإمام الحافظ المقرئ المفسر الشهيد أحد أعلام التابعين قتله الحجاج بن يوسف: ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 7/355.

¹⁷⁶ هو طاوس بن كيسان: من فقهاء التابعين وأعلامهم: ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 9/39.

ابن مسعود، فهؤلاء تلقوا أقوالهم من الصحابة، ثم جاءت من بعدهم طائفة كسفيان بن عُيينة (198هـ)¹⁷⁷، ووكيع بن الجراح (196هـ)¹⁷⁸ وشعبة بن الحجاج (777هـ)¹⁷⁹، ويزيد بن هارون (206هـ)¹⁸⁰، وعبد الرزاق (211هـ)¹⁸¹، ومحمد بن جرير (310هـ)¹⁸²، وأبو حاتم (250هـ)¹⁸³ وابن ماجه (274هـ)¹⁸⁴، وإيّاهم أراد المصنف بقوله: **ومن دونهم من السلف الصالحين**، وهؤلاء أيضاً ألفوا تفاسير وجمعوا فيها بين أقوال الصحابة والتابعين، ولم يذكر فيها غير ذلك سوى ابن جرير (310هـ)، تعرّض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على [8/ب] بعض، ثم ألّفت طائفة أخرى فاختصروا الأسانيد واقتصروا على نقل الأقوال، ثم خاض فيه قوم آخرون فكل من سنج له قول أورده، وخطر بباليه شيء اعتمده، حتى ينقل ذلك عنه كل من يجيء بعده على ظن أن له أصلاً، ثم انتهى الأمر إلى الخلف فاقتصر كل في تفسيره على ما هو غالب عليه، فالزجاج (311هـ)، والواحي (468هـ)، وأبو حيان (354هـ)، والزمخشري (538هـ) أكثر في تفسيرهم ذكر قواعد النحو، والقرطبي (671هـ)، والماوردي (974هـ)، وإمام الحرمين (478هـ) كثر ذكر الفروع الفقهية، وصاحب العقليات كالإمام الرازي (864) ذكر أقوال الحكماء وأكثر من النقل حتى

177 سفيان بن عيينة: من أعلام التابعين وفقهائهم: ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 478 / 15 وما بعدها.
178 وكيع بن الجراح الرؤاسي: الحافظ محدث العراق أحد أعلام التابعين وكان من بحور العلم روى عن كثير من الصحابة لا يحصون كثرة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج 17، ص 147.
179 شعبة بن الحجاج العتكي الأزدي: أمير المؤمنين في الحديث عالم أهل البصرة وشيخها. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 233 / 13.
180 يزيد بن هارون السلمي: الإمام القدوة أبو خالد الحافظ المولود سنة 118 هـ والمتوفى في خلافة المأمون نحو 206. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 321 / 17.
181 هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني الإمام الكبير في علم الحديث وصاحب المصنف. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج 18، ص 99.
182 هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري الإمام، العلم، المجتهد، عالم العصر، أبو جعفر الطبري، صاحب التصانيف البديعة، من أهل أمل طبرستان. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج 27، ص 279.
183 هو أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستاني ثم البصري (ت 248هـ)، المقرئ، النحوي، اللغوي الإمام، العلامة، صاحب التصانيف، أخذ عن: يزيد بن هارون، ووهب بن جرير، وأبي عبيدة بن جراح، وأبي زيد الأنصاري، وأبي عامر العقدي، والأصمعي، ويعقوب الحضرمي، وقرأ عليه القرآن، وتصدر للأقراء والحديث والعربية. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 260 / 23 وما بعدها.
ابن ماجه بن يزيد الحافظي محمد بن ي يزيد الحافظ، الكبير، الحجة، المفسر، أبو عبد الله بن ماجه القرويني مصنف (السنن) و (التاريخ) و (التفسير) وحافظ قزوين في عصره ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 276 / 25 وما بعدها.

قيل في شأن تفسيره: كل شيء فيه إلا التفسير¹⁸⁵. وينطوي عطف على (يحتوي) وبمعناه على (نكت) أي: لطائف مستخرجة بقوة الفكر جمع نكتة من نكت الأرض إذا أثر فيها **بارعة** أي: فائقة **ولطائف رائعة** أي: معجبة من راعني بمعنى: أعجبتني، أو كاملة وزائدة من الربع **استنبطتها أنا**، والاستنباط في الأصل إخراج النبط وهو أول ماء يظهر في البئر¹⁸⁶، ثم نقل إلى إخراج المعاني من الباطن إلى الظاهر بالقوة الفكرية، فمعنى استنبطتها: استخرجتها بالكد والاجتهاد والتأكيد بالمنفصل ليصح أن يعطف على الضمير المتصل المرفوع.

قوله: (ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأماثل المحققين) وأراد بهم: صاحب الكشف، والإمام الرازي، والراغب الأصفهاني (502هـ)؛ فإن أكثر ما في هذا الكتاب مما يتعلق بلطائف المعاني والإعراب مستنبط من الكشف. وما يتعلق بعلم الكلام فمن التفسير الكبير للإمام. وما يتعلق بالاشتقاق، والإشارات ولطائف الاعتبارات، فمن تفسير الراغب. ويعرب عطف على (ينطوي) أي: يفصح ذلك الكتاب عن وجوه القراءات أي: طرقها وجهاتها، أو يكشف النقاب عن وجوها وهذا هو موضع الإشارة في كلام المصنف إلى أن علم القراءة داخل في علم التفسير، **المُعزِيَّة** بالعين المهملة والزاء المعجمة من عزيته: إذا نسبته، أي: المنسوبة إلى الأنمة جمع إمام وهو من يقتدى به قلبت همزته الثانية ياء لاستكراههم اجتماع الهمزتين، ولم تقلب الياء ألفاً مع تحركها وانفتاح ما قبلها؛ لأن الواو والياء إذا كانتا فاعين لم تقلبا ألفاً وإن كانتا أصليتين.

الثمانية المشهورين سبعة: منهم من ذكرهم صاحب التيسير¹⁸⁷ والشاطبي (790هـ) وهم نافع (785هـ)، وابن كثير (774هـ)، وأبو عمرو (154هـ)، وابن عامر

¹⁸⁵ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير: تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر - بيروت - 1420 هـ: 547/1

¹⁸⁶ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (نبط)
¹⁸⁷ الداني، أبي عمرو عثمان بن سعيد الأندلسي، كتاب التيسير في القراءات السبع (أصل الشاطبية): دار الأندلس، السعودية، 2015م: 85.

(736هـ)، وعاصم (745هـ)، وحمزة (156هـ)،¹⁸⁸ والكسائي (805هـ)، وثامنهم أبو محمد يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري (735هـ) كان إماماً كبيراً عالماً صالحاً إليه انتهت الرئاسة في القراءة بعد أبي عمرو. والشواذ عطف على المعزية، والقراءة الشاذة: هي التي لم يتواتر نقلها فهل يجوز بها الصلاة أو لا؟ فيه خلاف فُصِّل في الفقه.

وقوله: المروية عن القُرَّاء المعتبرين كأبي جعفر القعقاع (128هـ)¹⁸⁹، [وأبي]¹⁹⁰ حاتم السجستاني (250هـ)¹⁹¹ احتراز عن الشواذ المروية عن غير المعتبرين؛ فإنها ساقطة عن درجة الاعتبار فلا تعرض لها في الكتاب؛ إلا أن قصور بضاعتي في هذا الفن كان يثبطني: أي يشغلني من ثبطه عن الأمر، أي: شغله عنه عن الإقدام على هذا المرام، ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام أي: مقام تصنيف كتاب في هذا الفن لما ذكر من الأوصاف، حتى سنح لي أن أستمّر في ذلك التثبيط والمنع إلى أن سنح وظهر لي بعد الاستخارة أي: سؤال تيسير ما هو خير ما صمم به أي: خلص ومضى بسببه عزمي وتأكد بحيث ارتفع التردد، من صمم على أمره أي: مضى على رأيه على الشروع متعلق بعزمي فيما أردته متعلق بالشروع، والإتيان عطف على الشروع بما قصدته من تأليف كتاب في هذا الفن وجعله محتوياً على الأوصاف المذكورة ناوياً في قلبي أن أسميه بعدما أتممته: فيه إشعار بأن الديباجة كانت قبل التصنيف وفي بعض النسخ: أو سَمِّه بالواو من الوسم وهو العلامة بأنوار التنزيل؛ لاشتماله على بيان معاني التنزيل التي هي أنوار معنوية، وأسرار التأويل لاحتوائه على أسرار ولطائف متعلقة بالتأويل وحاصله [9/أ] حال كوني ناوياً أن أجعل لفظ أنوار التنزيل وأسرار التأويل اسماً وعلماً لهذا الكتاب، فهنا أي: تَنَبَّه أيَّها السامع أنا أشرع الآن في المأمول وهو ما أردته وقصدته وملتبساً بحسن توفيقه، أي: توفيق الله إيَّاي بجعل أسباب ما أريد مساعدة أقول: أي أحدث القول فهو منزل

¹⁸⁸ ر: زاد (ابن كثير).

¹⁸⁹ يزيد بن القعقاع المدني: أحد القراء العشرة من التابعين: ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 113/27.

¹⁹⁰ في الأصل و(ر): وأبو، وأثبتنا ما رأينا فيه الصواب لاقتضاء السياق الجر.

¹⁹¹ سهل بن محمد بن عثمان: من كبار علماء اللغة والشعر. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 260/23.

منزلة اللازم وليس له مفعول، وهو الموفق لوجوب انتهاء سلسلة الأسباب إليه، لكل خير قولاً أو فعلاً دينياً أو دنيوياً، ومعطي السائلين بلسان الاستعداد كل مسؤول على صيغة اسم المفعول، وفي بعض النسخ: سؤال وهو ما يسأله الإنسان وجاء بالهمزة وبدونها، لكن المناسب ههنا أن يكون بدون الهمزة ليزدوج مع أقول.

قوله: (سورة فاتحة الكتاب) أي: هذه سورة اسمها فاتحة الكتاب؛ لأن الظاهر وما يدل عليه الأحاديث النبوية أنّ عَلم السّورة الكريمة هو فاتحة¹⁹² لا سورة فاتحة الكتاب كما توهم، فإضافة السورة إلى فاتحة الكتاب من إضافة المسمى إلى اسمه، أو من إضافة العام إلى الخاص مثل: شجر الأراك وعلم النحو، وأمّا إضافة الفاتحة إلى الكتاب فلاميةٌ مثل: رأس زيد، ولا يجوز أن يكون سورة فاتحة الكتاب من قبيل: حبّ رمانك فتبصّر.

والسورة طائفة مترجمة من القرآن أقلها ثلاث آيات وسيجيء تفصيله في كلام المصنف. وفاتحة الشيء تطلق على أوّله كالخاتمة على آخره، فلا بدّ هناك من أمور متميزة مترتبة ترتباً حسيّاً أو عقليّاً سواء كانت مجتمعة في الوجود كالسور القرآنية باعتبار وجودها الخطّي، أو متعاقبة فيه كالسور المذكورة باعتبار وجودها اللفظي، وسواء كانت تلك الأمور أجزاء للكل، أو جزئيات للكلّي، فما لا ترتّب فيه كالباب — وإن تعلق به الفتح — لا يكون له فاتحة، ثم اختلفوا في أصلها فقيل: هي في الأصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب، والتاء من أصل الكلمة كرحمة ونعمة وبركة، ثم أطلقت على أوّل الشيء تسميّةً للمعمول بالمصدر؛ لأن الفتح يتعلق به أولاً وبالذات وبواسطته يتعلق المجموع ثانياً وبالعرض، فهناك فتح واحد يتعلق به حقيقةً وبالمجموع مجازاً، كحركة جالس السفينة فيكون واسطة في العروض، ولايجوز أن يكون واسطة في الثبوت إذ لا بد فيها إن كانت محمولةً من عروضين: أحدهما: للواسطة، والثاني: لذي الواسطة، ويكون الأول علة للثاني¹⁹³ كما حقق في موضعه وإن كانت مباينة فلا بدّ أن يكون علمه في نفس الأمر للثبوت لذي

¹⁹² ر: زاد (الكتاب). خ: زاد (الكتاب).

¹⁹³ ر: زاد (كما في برهان ... على ما).

الواسطة كثبوت سطح الجسم بواسطة الانتهاء، وما نحن فيه ليس منهما في شيء ولا يتأتى هذا في الخاتمة؛ لأن الختم لا يتعلق حقيقة إلا بالآخر، وقيل: صفة جعلت اسماً لأوّل الشيء، إذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح، فكما يطلق صيغة الفاعل على الباعث كقوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾¹⁹⁴، كذلك¹⁹⁵ أطلقت الفاتحة أيضاً عليه، التاء علامة للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الذبيحة، واستحسنه العلامة الشريف وقال: هذا هو الوجه¹⁹⁶؛ لأنّ فاعله في المصادر قليلة، والكتاب كالقرآن يطلق على المجموع المنزل المكتوب في المصحف، وعلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه، وهو المنزل إلى آخره بحذف قيد المجموع؛ فمعنى فاتحة الكتاب أوّل أجزائه أو أوّل أفرادها؛ لأنّ مناط الأولية هو الترتب والاختصاص له بالأجزاء، كيف وقد قال عز وجل: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾¹⁹⁷، ولا شك أن مفهوم "بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ" مفهوم كلي، و"الَّذِي بِبَكَّةَ" فرد أوّل منه، فلا تُصنع إلى ما يقال كونها أوّلاً، إنما هو بالقياس إلى المجموع، لا القدر المشترك، وبالجمله ما ذكر معنى التركيب الإضافي للفظ فاتحة الكتاب؛ ثم صارت بالغلبة علماً لسورة الحمد؛ فإن اعتبر التعدّد بتعدد المحال واختلاف المتلفظين فعلم جنسي، كما هو التحقيق [9/ب] في أسامي الكتب على ما تقرر في محلّه، وإن لم يعتبر ذلك التعدّد بناء على أنها تدقيق حكمي لا يلتفت إلى أمثاله في الصناعات العربية فعلم شخصي، وقد يطلق عليها الفاتحة وحدها، فإنّما أن يكون اللام عوضاً عن المضاف إليه، أو يكون علماً آخر بالغلبة أيضاً بجعل اللام لازمة مثل الصعق.

قوله: وتسمى أمّ القرآن معطوف على ما تضمّنه قوله: "سورة فاتحة الكتاب"، فإنه بالمعنى الذي ذكرناه في قوة قولنا تسمى هذه السورة باسم فاتحة الكتاب، **قوله:** لأنها مفتتحة ومبدؤه. توهم بعضهم أنّ الأوّل بيان لوجه التسمية بفاتحة الكتاب، والثاني

¹⁹⁴ الأنبياء، 63/21.

¹⁹⁵ ر: نقص (كذلك).

¹⁹⁶ الجرجاني، محمد بن علي، حاشية الشريف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818

لوحة 9

¹⁹⁷ آل عمران، 96 / 3.

لوجه التسمية بأَمَّ القرآن، أقول: لفظ المفتتح وإن كان له مزيد مناسبة للتسمية الأولى إلا أنَّ قوله فكأنها أصله ومنشؤه لا يناسبه؛ لأن كونها مشابهة للأصل والمنشأ، إنما يلائم التسمية بالأمر، ولا يلائم التسمية بالفتحة، وهو ظاهر على أنَّ التسمية الأولى لم يذكر صريحاً في كلام المصنف، ينقذ من هذا وجه آخر للتسمية بالفتحة غير الوجوه المتروكة لظهورها؛ فالحق الحقيق بالقبول أنهما وجهان للتسمية الثانية، أي سميت هذه السورة بأَمَّ الكتاب لوجهين : أحدهما أنه مفتحه أي محلّ افتتاحه، أو آلة افتتاحه كتابةً وقراءةً ونزولاً أيضاً على قول الأقلين، وثانيهما: أنهما مبدؤه أي: جزؤه الأول؛ ولما لم تكن المفتحية بالمعنى المذكور، وكذلك المبدئية ملائمة للتسمية بالأَم بحسب الظاهر، لأنَّ الأم ليست مفتتح الولد ولا أوله أوضحها بقوله فكأنها أصله، ومنشؤه، وتوضيحه أنها باعتبار كونها مفتتحاً يشبه الأصل في أن تحقق الشيء متأخر عن تحقق مفتحه، كما أن تحقق الفرع متأخر عن تحقق الأصل، وكذا باعتبار مبدأ أولاً يُشبه المنشأ، أي: العلة في أن تحقق البواقي متأخرين عن تحقق، الأول كما أن تحقق المعلول بالنسبة إلى العلة كذلك، فأشبهت الأم التي هي أيضاً أصل للولد ومنشأ له، فسميت لهذه المناسبة التامة بأَمَّ الكتاب، هذا ما قصده والله أعلم بالصواب.

قوله : (ولذلك تسمى أساساً)، أي: وتسمى الفتحة أساساً لذلك الوجه المذكور من كونها كالأصل والمنشأ. فقوله : (وتسمى أساساً) معطوف على قوله (وتسمى أم القرآن)، إلا أنه قدم الجار والمجرور إشعاراً بأن وجه هذه التسمية منحصر في المشار إليه بذلك، بخلاف التسمية بأَمَّ القرآن؛ فإن لها وجوهاً أخرى كما سيجيء بعيد هذا، قيل المشار إليه بذلك هو كونها مفتتحه ومبدؤه، ولا دخل للأصالة والمثالية في تسميتها أساساً، أقول: بل لهما مدخلية تامة في تلك التسمية؛ فإن الأصل ما ينبني عليه والمنشأ ما ينشأ من الشيء، ولا شك أن أساس البناء أصل له وعليه ينبني، ومنه ينشأ البناء.

قوله: أو أنها تشمل على ما فيه، أي: ونقول تسمّى أم القرآن لاشتماله على ما فيه فهو معطوف على قوله؛ لأنها مفتتحة، ثم لما لم تكن الفاتحة مشتملة على جميع ما في القرآن لم يكتفِ بقوله: ما فيه؛ لكون كلمة ما ظاهرة في العموم، بل أخرجها من العموم بأن بينها بقوله من الثناء على الله، والتعبد بأمره ونهيه، وبيان وعده ووعيده، فيرجع بعد البيان، إلا أنها تشتمل على معظم ما فيه، ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله: يشتمل على أصول ما فيه، قال الإمام حجة الإسلام: إنّ الأمور الثلاثة مشتملة على معظم ما فيه وبينه بقوله: "إني وجدت جميع معاني القرآن منحصرة في عشرة أشياء: معرفة ذاته تعالى، وصفاته، وأفعاله، وأحوال الآخرة، وبيان تحلية النفس بالأخلاق الجميلة، وتخليتها [10/أ] عن الأوصاف الرذيلة، وبيان أحوال السعداء، وأحوال الأشقياء، ومحااجة الكفار، وأحكام الفقه"¹⁹⁸ فالثناء على الله تعالى يشتمل على الأربعة:

- الأول : أعني معرفة ذاته وصفاته وأفعاله وأحوال الآخرة والتعبد بأمره ونهيه يشتمل على الاثنين اللذين بعد الأربعة، أعني التحلية والتخلية، وبيان الوعد والوعيد يشتمل على الاثنين اللذين بعدهما أعني بيان أحوال السعداء وأحوال الأشقياء، فيبقى من معاني العشرة محااجة الكفار وأحكام الفقه، فتحقق كون الفاتحة مشتملة على معظم ما في القرآن هذا كلام الإمام؛ فإن قلت: في القرآن سوى العشرة المذكورة أمور هي القصص، والأمثال، والمواعظ، قلت: هي راجعة إلى الثلاثة المذكورة، لأنها تفيد تسلية الرسول (عليه السلام) والترغيب إلى الطاعة، والترهيب إلى المعصية فيندرج فيها، ثم لا بد هنا من تعيين مواضع اشتغال هذه السورة الكريمة على هذه المقاصد الثلاثة، أما الثناء أعني إجراء صفات الكمال على الله (عزّ وجل)، ففي أول السورة إلى قوله تعالى: (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)¹⁹⁹، وأما التعبد أعني: إيجاب العبادة والتكليف فيكون فعلاً له تعالى والتنسك، والعمل بموجب التكليف فيكون فعلاً

¹⁹⁸ الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، خواص القرآن: تحقيق: محمد رشيد القبانى، دار إحياء العلوم - بيروت - ط1
- 1985م: ص 34.
¹⁹⁹ الفاتحة، 1/ 4.

للعبد، فقد قال سيد المحققين: هو في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ فإن العبادة قيام العبد بحقّ العبودية وما نعبد به من أمثال أوامر المولى ونواهيه* أو في قوله: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾²⁰⁰ إذا أريد به ملة الإسلام المشتملة على الأحكام، أو في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لأنه لتعليم العبادة، فمال معناه: قولوا: الحمد لله. والأمر بالشيء إيجاباً يستلزم النهي عن ضده، وأما الوعد والوعيد ففي قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ والمغضوب عليهم، أو في قوله: ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ أي: الجزاء، فإنه يتناول الثواب والعقاب²⁰¹ انتهى كلامه قدس سره.

واعترض عليه سيد المحققين بوجوه ثلاثة : أحدها : أن امتثال أوامر المولى ونواهيه ليس مأخوذاً في معنى العبادة ولا لازماً له، وإلا لزم أن يختص العبادة لمن له أمر ونهي وليس كذلك، قال الله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾²⁰² فإن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد، اشتمالها على التعبد بالأمر والنهي الذي هو الدعوى، وثانيها : عن ما ذكر من أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، إنما يفيد ههنا لو كان الأمر المقدر وهو قولوا للوجوب، وذلك ثمّ ألا يرى أن تاركه لا يلام عند كثير من العلماء، الثالث : أن الإنعام كثيراً ما لا يكون مسبوقاً بالوعد، فاشتمال (أنعمت عليه) غير مسلم، وكذلك بالقياس إلى الوعيد انتهى. والجواب عن الأول: أن الكلام ليس في مطلق العبادة بل في عبادة المؤمن لله تعالى كما يدل عليه قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾²⁰³، ولا شك أن امتثال الأمر والنهي مأخوذ في عبادته تعالى وإن لم يكن مأخوذاً في المطلق، وعن الثاني: أن كون تاركه ملوماً ما عند الجمهور يكفي في كون الأمر للوجوب؛ إذ هو تابع لهم على أن تعلم القرآن سيما في أوائل الإسلام كان فرضاً وهو يستلزم القراءة، وعن الثالث: أن المشتمل على الشيء لا يلزم أن يكون دالاً عليه، بل يكفي فيه أن يكون ما أريد منه مستلزماً لذلك الشيء وههنا كذلك، إذ المراد بالمنعم عليهم على ما ذكره المفسرون (الأنبياء)

²⁰⁰ الفاتحة، 1 / 6.

²⁰¹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 9، 10.

²⁰² يونس، 10 / 18.

²⁰³ الفاتحة، 1 / 1.

وبالمغضوب عليهم والضالين (اليهود والنصارى)، وهو الوارد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة والتابعين وأتباعهم حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك خلافاً بين المفسرين²⁰⁴. وقد يجاب عن الثالث بأن المراد بالإنعام هو الإنعام الأخروي، أو ما يشمل ما يترتب عليه الثواب في الآخرة، ففيه إشارة إلى الوعد، وكذلك المراد بالغضب هو الغضب الأخروي وفيه إشارة إلى الوعيد، ثم قال قدس سره: والوجه في انحصار [10/ب] مقاصد الكتاب المجيد في الأصول الثلاثة: أن القرآن أنزل إرشاداً للعباد إلى معرفة المبدأ والمعاد، ليؤدّوا حق المبدأ، أو بامتنال ما أمر ونهى، ويذخروا بذلك للمعاد ومثوبة كبرى، وقد يظن أن ههنا مقصداً رابعاً هو الدعاء والسؤال في قوله: (اهْدِنَا)، ويجاب بأنه متفرع على ما ذكر، فإنّ المعتد به من الدعاء ما كان في أمر الآخرة أو أداء الطاعة وترك المعصية²⁰⁵ انتهى، ويرد على هذا أن الوعد والوعيد أيضاً يتفرعان على التعبد بالأمر والنهي، فليترك ما ذكرها. بل الحق في الجواب أن المقصود بالدعاء في قوله: (اهْدِنَا) الآية طلب الثبات على الصراط المستقيم الذي هي ملة الإسلام، وهو عين التعبد بالأمر والنهي، وأما ما يقال: كثير من السور يشتمل على هذه المعاني ولم يسمّ بأمر القرآن؛ فجوابه التحقيقي أن وجه التسمية لا يجب اطراده، ولقد أطنبنا في هذا المقام لما اقتضاه تحقيق المرام وليس غرضي سوى ذلك.

قوله : (أو على جملة معانيه). أي: وتسمى أم القرآن، لاشتغالها على مجمل معانيه ومحصلها، فهو معطوف على قوله: (ما فيه) ووجه آخر للتسمية وحاصل هذين الوجهين أنها سميت أم القرآن، لأنها لاشتغالها على مجمل معانيه أو على مجمل ما فيه أشبهت الجلد الرقيقة المشتملة على الدماغ وقواها الخمس، فكما سميت تلك الجلد بأمر الدماغ²⁰⁶ سميت هذه بأمر القرآن، وقيل لما اشتملت على معاني القرآن

²⁰⁴ ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تفسير القرآن العظيم: تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، السعودية - ط3 - 1419 هـ: 31/1

²⁰⁵ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 10

²⁰⁶ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: المكتبة العلمية - بيروت : مادة (أمم)

مجملة على أحسن ترتيب، ثم صارت تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منزلة مكة من سائر القرى، حيث مهدت أولاً ثم وُحيت الأرض من تحتها، فكما سُميت مكة: أم القرى سميت هذه السورة أم القرآن، أقول: ²⁰⁷ إنما يتم إذا كانت الفاتحة أول سورة نزلت وهو قول أقل الأقليين، وإن قال صاحب الكشف إنه قول الأكثرين ²⁰⁸، ومما ذكرنا علم أن الجملة بمعنى المجمل لا بمعنى الجميع كما توهمه البعض؛ لأن الفاتحة ليست مشتملة على جميع معانيه على التفصيل، وهو المتبادر من لفظ جميع معانيه فتأمل.

قوله من الحكم النظرية الأحكام العملية بيان للمعاني لا للجملة وإلا لاتحد المجمل والمفصل؛ لأن معانيه أيضاً هي تلك الحكم والأحكام، وتوضيح المقام أن القرآن معاني وهي الأمور المفصلة فيه من مقاصد الحكمتين، وتلك المعاني المفصلة فيه مجمل وهو استكمال النفس بحسب القوة النظرية والعملية، وهذا لا يحصل إلا بسلوك الصراط المستقيم، قال المصنف في تفسير قوله في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ ²⁰⁹: إنه تعالى شرع في الدعوة وأشار إليها بالقول المجمل فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ إشارة إلى استكمال القوة النظرية بالاعتقاد، والحق الذي غايته التوحيد، وقال: ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾ إشارة إلى استكمال القوة العملية، فإنه بملزمة الطاعة التي هي الإتيان بالأوامر والانتهاز عن النواهي ²¹⁰، ثم قرر ذلك بأن بين أن الجمع بين الأمرين هو الطريق المشهود له بالاستقامة انتهى. فقوله: التي هي سلوك الطريق المستقيم. في محل الجر على أنه صفة لجملة معانيه لا للحكم النظرية والأحكام العملية، ولا للأخير وحدها على ما توهم، ومن هنا نبين الفرق بين هذين الوجهين التسمية حيث أشير إلى أن مبنى هذا الوجه الأخير على جعل مقاصد القرآن الحكمة النظرية والعملية، المتضمنة للأمور

²⁰⁷ ر: زاد (هذا).

²⁰⁸ الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: دار الكتاب العربي - بيروت - ط3 - 1407هـ: 775/4.

²⁰⁹ آل عمران، 3 / 51.

²¹⁰ البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط1 - 1418هـ: 19/2.

الثلاثة المذكورة في الوجه الأول وغيرها، وأن اشتمال الفاتحة عليها باعتبار أن بعض أجزائها مشتمل على مجملها ومحصلها، وهو قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾²¹¹ إلى الآخر، وأن مبنى الوجه الأول على جعل مقاصده ما ذكر من الأمور الثلاثة، وأن اشتمال الفاتحة عليها باعتبار جميع أجزائها، ثم إنَّ المراد بالحكمة النظرية الأصول الاعتقادية، أي: التي يكون المقصود منها الاعتقادات الحاصلة بالنظر، فيندرج فيها الإلهيات والنبؤات وما يتعلق بأحوال المعاد، وما يتعلق بأحوال أعيان الموجودات التي ليس لقدرتنا واختيارنا مدخل فيها كالسماوات والأرض، فإنَّ التفكير فيها ليستدل بها على وجود الصانع وصفاته [11/أ] العلى من جهة مقاصد القرآن، قال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ²¹²﴾ الآية، والمراد بالأحكام العملية: الأحكام المتعلقة بكيفية العمل من وجوب الواجبات وحرمة المحرمات.

قوله: في الاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء بالرفع على السلوك داخل معه في بيان مجمل معانيه، إلا أن العمدة هو السلوك والاطلاع المذكور من تنمته؛ إذ بذلك الاطلاع يحصل الرغبة في الثواب والرغبة عن العقاب، ولهما مزيد مدخلية في سلوك الصراط المستقيم، قوله: وسورة الكنز بالنصب عطف على قوله (أم القرآن)، أي: كما تسمى أم القرآن تسمى سورة الكنز أيضاً، وأما قوله: والوافية، والكافية. فإمّا منصوبتان عطفاً على المضاف؛ فيكون المعنى وتسمى: الوافية والكافية، وإمّا مجروران ثان عطفاً على المضاف إليه؛ فيكون المعنى وتسمى سورة الوافية، وسورة الكافية، وفي هذا وإن لزم بحسب الظاهر العطف على جزء العلم أو حذف بعض العلم، إلا أن الظاهر أن كلاً من الكنز، والوافية، والكافية، بدون لفظ السورة أيضاً علم كما في رمضان وشهر رمضان.

قوله: (لذلك) أي: سميت بهذه الأسماء؛ لاشتمالها على ما فيه، أو على جملة معانيه فكأنما كنز وافٍ كافٍ، فأَيُّ كنز فيه مثل جواهر المعاني القرآنية في قصيدة البردة،

²¹¹ الفاتحة، 1 / 6.

²¹² آل عمران، 3 / 191.

لها معانٍ كموج البحر في عدد وفوق جواهره في الحسن والقيم. قوله : (وسورة الحمد بالنصب). أي: وتسمى سورة الحمد فقوله : والشكر والدعاء وتعليم المسألة بالجر عطف على الحمد أي وتسمى سورة الشكر، وسورة الدعاء، وسورة تعليم المسألة.

قوله: (لاشتمالها عليها). أي: اشتمال الفاتحة على كل من الأمور المذكورة، أما اشتمالها على الحمد فظاهر، وأما اشتمالها على الشكر²¹³؛ فلأن هذا الحمد مادة اجتماعه مع الشكر لوقوعه في مقابلة النعمة وهي تربية العالمين؛ فإن وصفه تعالى بأنه رب العالمين يشعر بأن استحقاقه تعالى للحمد والثناء لكونه رباً، فهو شكر أيضاً لوجوب كونه في مقابلة النعمة، وأما اشتمالها على الدعاء فظاهر، لأن (أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)²¹⁴ طلب الهداية والدعاء هو الطلب، وأما اشتمالها على تعليم المسألة أي: تعليم طريق السؤال من الله (عزَّ وجل)، فلأن فيها إشارة إلى أن اللائق بحال الداعي من حيث إنه داعٍ أولاً : أن يحمد الله بما هو أهله، ويثني عليه بربوبية العالمين وبكمال رحمته، وكونه مالكاً للأمور، ثانياً: ويخص عبادته واستعانتته به . ثالثاً: ثم يشرع في طلب مآربه، فإن هذه الطريقة أقرب من الإجابة وأدعى إلى القبول لما فيه من الإقرار بكمال وجوده تعالى وفرط رحمته ومن الاعتراف بكمال عجز نفسه واحتياجه.

قوله: والصلاة. أي: وتسمى سورة الصلاة فهو مجرور ومعطوف على المضاف إليه ولا يجوز نصبه عطفاً على السورة؛ لأن ما ذكره من وجه التسمية لا يفيد، وما رواه أبو هريرة (رضي الله عنه) أنه قال الله (عزَّ وجل): (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين)²¹⁵ وفسرت بالفاتحة ؛ فهو أيضاً²¹⁶ تسميتها صلاة لما قالوا من

²¹³ ن : زاد (الحمد).

²¹⁴ الفاتحة، 1 / 6.

²¹⁵ أخرجه البخاري في "خلق أفعال العباد" (132) مسلم (1/ 296 - عبد الباقي)، وأبو عوانة (2/ 126)، وأبو داود (821)، والنسائي (2/ 135 - 136)، وأحمد (2/ 460)، وعبد الرزاق في "المصنّف" (2768)، وابن خزيمة (ج 1/ رقم 502)، وابن حبان (3/ 205 - 206 / 1775) والطحاوي في "الشرح" (2158)، وفي "المشكّل" (2/ 23)، والبيهقي (2/ 39، 166 - 167) وفي "الشعب" (ج 5/ رقم 2146)، وابن الجوزي في

أنه مجاز من باب إطلاق اسم الكل وإرادة الجزء الذي هو ركن، كقوله عليه السلام: (الحج عرفة²¹⁷) ومعلوم أن الإطلاق بطريق التجوز لا يسمى تسمية.

قوله: (لوجوب قرأتها واستحبابها فيها) : الأول : إشارة إلى مذهب الشافعية ؛ فإنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب ، والثاني: إشارة إلى مذهب الحنفية فإنهم قد يطلقون المستحب على معنى يقابل الفرض، ويتناول الواجب والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله أولى ولا يبلغ إلى رتبة الفرضية ؛ ثم إن المصنف عدل عن عبارة الكشف ههنا ومن قوله لأنها تكون فاضلة أو مجزأة بقراءتها، لأنه أورد عليها أن الأولى أن يقال لأنها لا تكون فاضلة أو مجزأة إلا بقراءتها فيها، ليفيد ما قصده من توقف الفضيلة والأجزاء على الفاتحة بياناً للمذهبين، وإن أجاب عنه بعض شراح [11/ب] الكشف.

قوله : (والشافعية والشفاء) أي: وتسمى الشافعية والشفاء، أو تسمى سورة الشافعية وسورة الشفاء، فيجوز فيها النصب والجرّ، قوله لقوله عليه السلام: (هي شفاء لكل داء²¹⁸) أعني: تسمى بهذين الاسمين لقيام معنى الشفاء بها²¹⁹، وكونه وصفاً قائماً بها ومحمولاً عليها كما في الحديث، فيكون مصححاً للتسمية، وليس المراد أنها تسمى بهما لتسمية النبي (عليه السلام) إياها بالشفاء، فإن حمل شيء على شيء لا يدلّ على تسمية الموضوع بالمحمول، فلا يقال: زيد يسمى حيواناً؛ لأنّه حيوان.

"التحقيق" (رقم 493) وابن النحاس في "القطع والانتاف" (ص 101 - 102)، والبغوي في "شرح السنة" (3/ 47)، وفي "تفسيره" (1/ 43) والأصبهاني في "الترغيب" (800).

²¹⁶ ر: زاد (لا يضر).

²¹⁷ أخرجه: أحمد في مسنده (310-4/309)، وأصحاب "السنن" سنن أبي داود (رقم 1949)، وسنن الترمذي (رقم 889)، وسنن النسائي (رقم 3044)، وابن حبان صحيح ابن حبان (الإحسان/ رقم 3892)، والحاكم مستدرک الحاكم (2/ 278)، والدارقطني سنن الدارقطني (2/ 240)، (والبيهقي السنن الكبرى (5/ 116)، من حديث عبد الرحمن بن يعمر قال: شهدت رسول الله ﷺ وهو واقف بعرفات، وأتاه ناس من أهل نجد فقالوا: يا رسول الله كيف الحج فقال: "الحج عرفة، من جاء قبل صلاة الفجر من ليلة جمع فقد تمّ حجه". لفظ أحمد. وفي رواية لأبي داود: من أدرك عرفة قبل أن يطلع الفجر فقد أدرك الحج.

وألفاظ الباقيين نحوه. وفي رواية للدارقطني والبيهقي: "الحج عرفة الحج عرفة".

²¹⁸ أخرجه الدارمي في سننه، بلفظ "فاتحة الكتاب شفاء من كل داء" وذكر المحقق حسين سليم أسد الداراني إسناده صحيح لكنه مرسل: دار المغني - الرياض/ المملكة العربية السعودية - ط 1 - 2000م: 2122/4 باب: فصل فاتحة الكتاب: رقم الحديث: 3413. والبيهقي في شعب الإيمان بسند صحيح من مرسل عبد الملك بن

عمير

²¹⁹ ن: زاد (فإن حمل شيء على شيء لا يدل على التسمية الموضوع المجهول فلا يقال).

قوله: (والسبع المثاني). أي: وتسمى السبع المثاني معرباً باللام مثل: النجم والصق، ولا تسمى المثاني بدون ذكر السبع كما وقع في ذلك الكشف، وكذلك لا تسمى بسورة السبع المثاني؛ لأن المذكورة في الأحاديث النبوية هو السبع المثاني لا غير، فهو منصوب عطفاً على السورة .

قوله: (لأنها سبع آيات بالاتفاق) تعليل لتسميتها بالسبع، والآية: في الأصل العلامة الدالة على الشيء. فيطلق على المصنوع لدلالته على وجود صانعه ويخص بالكونية، ثم نقل في الشرع إلى طائفة معينة من القرآن مترجم أولها وآخرها توقيفاً، ويخص باسم التنزيلية وهي المراد ههنا، وأراد بالاتفاق اتفاق القراء والأئمة الأربعة، وإلا فبعض العلماء ذهب إلى أنها ست آيات وبعضهم إلى أنها ثمان، وبعضهم إلى أنها تسع.

قوله : (إلا أن منهم). من عدّ التسمية آية دون ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آه. يعني بعدما اتفقوا على أنها سبع آيات اختلفوا، فبعضهم - وهم الشافعية - عدّ التسمية منها دون ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ أي: دون الصراط الذين أنعمت عليهم؛ لظهور أن الصلة بدون الموصول لا يكون وحده²²⁰ آية، فالمعنى أنهم لم يعدّوا قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾²²¹ لظهور أن الصلة بدون الموصول لا يكون وحده آية، وما بعده²²² إلى آخر السورة آية واحدة، وبعضهم عكس الأمر فعّدّ قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وحده آية، وما بعده إلى آخر السورة آية أخرى، ولم يعدّ التسمية آية منها وهم المالكية والحنفية.

قوله : (وثنتى في الصلاة). على صيغة المضارع المجهول مشدداً أو مخففاً، عطف على قوله لأنها سبع آيات، وتعليل في الحقيقة لوصف السبع بالمثاني؛ فيرجع إلى أنه إنما وصف السبع بالمثاني؛ لأنها ثنتى أي: تكرر قراءتها في الصلاة، ففيه إشارة إلى أن المثاني جمع مثنى أو مثناة بفتح الميم على صيغة اسم المفعول بمعنى مردود

²²⁰ ر: زاد (لظهور أن الصلة بدون الموصول لا يكون).

²²¹ الفاتحة، 1 / 7.

²²² ر: زاد (بل عدّوه).

ومكرر؛ وإلا فقد يثالث ويربّع أو جمع مثنى أو مثناة²²³ على صيغة مفعّل أو مفعلة من الثني بمعنى التثنية، أي: التكرير و الإعادة، ورجح الأخير؛ لأنه على الأول يكون من الجمع الشاذة؛ لأنّ القياس بقاء حروف المفرد في الجمع، فالقياس المثنيات كالمربعات والمثلثات في جمع المربع والمثلث، وههنا حذف أحد النونين وجوّز المصنف في سورة الحجر و سورة الزمر أن يكون من الثناء، وقال في وجهه لأن كل واحد مثنى عليه بالبلاغة والإعجاز، ومثني على الله بما هو أهله انتهى، ولا محال له ههنا لمكان.

قوله: في الصلاة ما تأمل يظهر والمراد بالصلاة مطلق إن لم يجوّز مطلقها التنقل بركعة واحدة، وإن جوّز فالمراد أكثرها، وأما صلاة الجنازة؛ فإطلاق الصلاة عليها بمعنى الدعاء، ثم إن المصنف عدل ههنا عن عبارة الكشف؛ فإنّه قال موافقاً لما في الصحاح للجوهري²²⁴ ولأنّها تنثى في كل ركعة، ووجه العدول عدم صحة ظاهرها واحتياجها إلى تأويلات بعيدة كما فعله شارحوه.

قوله : (أو الإنزال بالجر معطوف على الصلاة) أي: وتنثى وتكرّر في الإنزال فيلزم أن يكون النزول والتكرّر فيه مترقباً غير متحقق وقت التسمية، فهذه التسمية إن كانت منه تعالى كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾²²⁵ فلا إشكال في صيغة المستقبل، أو بتسميته [12/أ] تعالى متقدم على تكرّر إنزاله وإن كانت من غيره، فلا بد أن يجعل من قبيل: علفتها تبناً وماءً بارداً. بأن يقدر العامل في المعطوف غير عامل المعطوف عليه، مثل تثبت فيكون المعنى: أو لأنها تثبت في الإنزال، لا يقال على تقدير تكرّر نزولها يلزم أن يكون عدد آياتها أربعة عشر، كما أن قوله تعالى: ﴿فَبَآئِيَ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾²²⁶ عدّ إحدى وثلاثين آية، لأننا نقول: تعيين الآية توقيفي لا مدخل فيه للرأي، نعم يلزم من تكرّر نزولها

²²³ ر: زاد (بفتح الميم).

²²⁴ الجوهري، أبي نصر إسماعيل بن حماد، الصّاح تاج اللغة وصّاح العربية: دار الحديث - القاهرة -

2009م: 651.

²²⁵ الحجر، 87/15.

²²⁶ الرحمن، 55 / 13.

كونها سورتين، إلا أنه لما لم يختلف معناها باعتبار تكرّر نزولها لم يجعل سورتين، وقد يقال: إنما يلزم القول بكونها سورتين من مكرّر نزولها، لو كان نزولها ثانياً على أنها سورة أخرى²²⁷ وليس كذلك، بل النزول ثانياً؛ لتقرير السورة وإظهار تعظيمه، وقيل: لا بد لمن يقول نزولها مرتين أن ينكر نزولها قرآناً، أعني: لا يلزم كونها سورتين، ويلزم أن النزول على النبي (ﷺ) وحياً متلوّاً لا يستلزم القرآنية، وفيه أنهم فرقوا بين القرآن والحديث القدسي بأن الأوّل وحي متلوّ دون الثاني، على أنه لا ضرورة تدعو على ارتكاب ذلك الوجه البعيد للغنية عنه بما ذكرنا .

قوله: (إن صح أنها نزلت مرة بمكة إلى آخره). يعني: أن تكررها في الإنزال يتوقف على صحة القول بأنها نزلت مرتين مرة بمكة حين فرضت الصلاة، ومرة بالمدينة حين حولت القبلة من الصخرة إلى الكعبة، وقد صح وثبت أنها أي: الفاتحة مكية فيبقى الشك في مدنيّتها. قال: صح ذلك أيضاً ثم الأمر ثم استدل على صحة كونها مكية بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾²²⁸ وأشار إلى وجه الاستدلال به بقوله: وهو مكي؛ أي: بهذا القول مكي وتوضيحه أن المراد بالسبع المثاني في هذا القول هي الفاتحة، وأن هذا القول مكي بالنّص؛ فيلزم أن يكون الفاتحة مكية، أمّا الأولى: فلأن ابن عباس فسّره بها وتبعه جمهور المفسرين، وأشار إليه المصنف في سورة الحجر، حيث فسّره أولاً بالفاتحة ثم نقل الأقوال الأخرى من كون المراد السبع الطوال والحواميم والأسباع بصيغة التمرّيض، وأمّا الثاني فلأن سورة الحجر المشتملة على هذه الآية مكية بجميع أجزائها بنص أئمة التفسير عليها، وأشار إليه المصنف أيضاً هناك حيث قال: سورة الحجر مكية²²⁹ ولم يستثن منها شيئاً. فلو لم تكن الفاتحة أيضاً مكية بل مدنيّة لما صحّ الإخبار في مكة بإتيانها في الزمان الماضي، إذ لا مجال للتجوّز ههنا بأن يكون من قبيل التعبير عن المستقبل المتحقق بلفظ الماضي، مثل: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾²³⁰؛ لأن

²²⁷ ر: نقص (أخرى).

²²⁸ الحجر، 15 / 87.

²²⁹ البيضاوي، أنوار التنزيل: 206/3

²³⁰ الأعراف، 7 / 44.

الماضي المقرون ب(قد) المقرّبة للزمان الماضي إلى الحال نص في الماضي، كما أن المضارع المقرون بعلم الاستقبال كالسين وسوف لا يحتمل غير الاستقبال، وما يتوهم من أن عطف القرآن العظيم على السبع المثاني يدل على أن الماضي بمعنى المستقبل. فأقول: في دفعه هذا إذا أُريد بالقرآن العظيم المجموع، وأمّا إذا أُريد القدر المشترك فلا وجه إلى التجوّز وهو ظاهر. ثم إنّ المكي والمدني للعلماء فيهما اصطلاحات أشهرها: أن المكي: ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها بالمدينة أو بمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أو بسفر من الأسفار، وقد يطلق المكي ما نزل بمكة، والمدني على ما أنزل بالمدينة؛ فيكون النازل في سفر الهجرة وسائر الأسفار واسطة، وقد يطلق ²³¹ ما وقع خطاباً ²³² لأهل المدينة، فعلى هذا المعنى الأخير ليست الفاتحة مكية ولا مدنية وهو ظاهر، وأمّا على ²³³ الثاني وإن جاز ذلك لكن لا يتم الاستدلال بالآية المذكورة على كونها مكية؛ لجواز أن يكون الفاتحة نازلة بالمدينة، ويكون سورة الحجر المشتملة على ذلك القول الدالّ على تقدم نزول الفاتحة، نازلة بمكة عند عود رسول الله (ﷺ) [12/ب] إلى مكة عام الفتح أو عام حجة الوداع، فالاستدلال بها موقوف على أن يراد به أشهر الاصطلاحات، وقد نبّه عليه المصنف حيث قال: نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلاة ومرة بالمدينة حين حوّلت القبلة. فلا بد من بيان أن سورة الحجر مكية بالمعنى الأشهر حتى يتمّ بهذا الدليل، وكونه مشهوراً أو متفقاً عليه عند الجمهور المصرّحين بكونها مكية، يكفي مؤونة بيانه بخلاف الأخيرين؛ فإنه اصطلاح البعض وقد يبيّن ذلك بأنّها لو لم تكن مكية بذلك المعنى لزم أن يكون الصلاة بمكة بغير فاتحة وهو بعيد، وأيضاً لو استمر عليه السلام على عدم قراءة فاتحة الكتاب بمكة قبل الهجرة لحفظ ونقل إلينا، كما حفظ سائر أحواله لكونه ممّا يتوافر الدواعي على نقله؛ فالاستمرار على هذه الحالة مع عدم النقل مما لا تقبله العقول.

²³¹ في هامشه : مكي.

²³² ر : زاد (لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة).

²³³ ر: زاد (المعنى).

قوله : بالنّصّ أي: بالتصريح من ابن عباس وسائر أئمة التفسير وإطلاق النص على هذا المعنى شائع، كما يقال: نصّ أبو حنيفة رحمه الله في هذه المسألة بكذا، أو نصّ الشافعي رحمه الله فيها بكذا، ومن هذا القبيل ما سيجيء في كلام المصنف من قوله: ولم ينص أبو حنيفة – رحمه الله- فليس المراد بالنص نص الكتاب والسنة حتى يرد أنه لم يثبت مكّيته بشيء من ذلك.

قوله : (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ من الفاتحة مبتدأ و خبر) أي: هذا القول الكريم جزء من الفاتحة؛ بل من كل سورة ويؤيده في بعض النسخ من كل سورة، فالتخصيص بالفاتحة لكون الكلام فيهما. **قوله** ²³⁴: (وفقهاء) أي: فقهاء مكة والكوفة سوى الإمام أبي حنيفة – رحمه الله- بقرينة ما سيأتي من ذكر مذهبه . **قوله:** (والشافعي) – رحمه الله- قيل: هذا قوله الجديد، وأمّا قوله القديم: فهو أنها ليست من القرآن **قوله:** (وخالفهم قراء المدينة) اه ²³⁵. لما كان المختار عند المصنف كونها جزءاً جعله أصلاً، ونسب المخالفة إلى من اختار عدم جزئيتها .

قوله : (وفقهاؤهما) بضمير التثنية أي: التثنية أي فقهاء البصرة والشام ففيه عدول عن عبارة الكشف؛ فإن الواقع فيها ضمير الجمع الراجع إلى البلاد الثلاثة، ووجه العدول أن جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن عمر (ت 73هـ)، والزهري (53هـ) وغيرهم ذهبوا إلى أنّ التسمية جزء من جميع السور، فما وقع في بعض النسخ بضمير الجمع موافقاً لما في الكشف؛ فكأنه من تصرّف الناسخ زعماً منه أن لا مقتضى لتغيير عبارة الكشف، وقد عرّفت المقتضى، وأنه لقصد الإصلاح، فقوله: ومالك معطوف على فقهاء البصرة والشام أي: خالفهم فقهاؤهما ومالك أيضاً من فقهاء المدينة، وأمّا على نسخة ضمير الجمع فلعلّ ذكره بعد ذكر فقهاء المدينة، مع دخوله فيهم لدفع توهم مخالفته لهم، كما خالف أبو حنيفة – رحمه الله- فقهاء الكوفة مع كونه أعظمهم .

²³⁴ ر: زاد (أو منها).
²³⁵ انتهى.

قوله : (ولم ينصّ أبو حنيفة²³⁶ - رحمه الله - فيه بشيء آه). أي: لم يصدر منه نصّ في شأن التسمية بشيء من النفي والإثبات فصار عدم نصّه سبباً؛ لأن يظن أنها ليست عنده من السورة، أي: من سورة الفاتحة كما هو المصرّح في الكشف، أو من جنس السورة كما هو الظاهر من العبارة، حيث لم يقل منها، وههنا مناقشة مشهورة وهو أن عدم النصّ بشيء من طرفي النفي والإثبات لا يستلزم الظن بأحدهما وهو ظاهر، فقال بعضهم: المراد أنه لما لم ينصّ بشيء من النفي والإثبات مع كونه من فقهاء الكوفة القائلين بأنها من الفاتحة، صار ذلك سبباً لذلك الظن، ويخشه أنه لم لا يجوز أن يكون منشأ سكوته وعدم نصّه بشيء رضاؤه بقولهم، كيف ولو لم يرض لمنعهم عن هذا القول؛ لأنه - رحمه الله - كان رئيسهم وأعلمهم والعادة قاضية في مثله من مثله بأن يصدع بالحق، وبعضهم أن عدم ثبوت الجزئية أصل لا يحتاج إلى الدليل، فانتفاء دليل ثبوت الجزئية يفيد الظن [13/أ] باستمرار العدم الأصلي، وأقول: النص القول الصريح أي: الدال على الشيء بطريق العبارة²³⁷؛ فمعنى لم ينصّ بشيء لم يقل قولاً صريحاً دالاً بعبارته على شيء من النفي والإثبات؛ فبحكم رجوع النفي إلى القيد في الكلام، يلزم ثبوت أصل القول الدال على شيء منهما، لكن لا بطريق العبارة والأمر كذلك؛ لأنه قال بعدم الجهر بالتسمية ولو في الصلوات الجهرية، مع وجوب الجهر بالفاتحة في الجهريات، وهذا يدل بطريق الاقتضاء على أنها ليست جزءاً عنده؛ إذ لا يحسّ القول بوجوب الجهر في بعض أجزاء السورة، والإسرار في بعضها، وأيضاً أنه ذكر في مسنده أحاديث دالة على أنها ليست من الفاتحة، والظاهر منه أنه معتقد لمدلولها فهذا أيضاً يقتضي أنها ليست عنده جزء منها، وقد ثبت أن الدلالة لاقتضائه²³⁸ إنما تفيد الظن لا الجزم؛ ففي كلام

²³⁶ هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الإمام (ت150هـ)، فقيه الملة، عالم العراق، أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى التيمي، الكوفي، مولى بني تميم الله بن ثعلبة. يقال: ولد: سنة ثمانين، في حياة صغار الصحابة، ورأى: أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة، ولم يثبت له حرف عن أحد منهم. وروى عن: عطاء بن أبي رباح، وهو أكبر شيخ له، وأفضلهم بنظر: الذهبي، سير/علام النبلاء: 11 / 474 وما بعدها.

²³⁷ وفي هامشه: ويؤيد ما ذكرنا ما قال الإمام في التفسير الكبير، وأما أبو حنيفة رحمه الله فلم ينص عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها أنتهى. وجه التأييد أنه نفي عن أبي حنيفة رضي الله عنه النص وأثبت له قولاً لا يصلح، لأن يكون منشأ العدم كونها جزء والظاهر أن كلام المصنف اختصار لكلام الإمام.
²³⁸ خ: زاد (الاقتضائية).

المصنف تعريض بالردّ على الكشاف؛ حيث جزم بأن مذهب أبي حنيفة أنها ليست من الفاتحة .

قوله : وسئل الإمام محمد عنها أقول: غرض المصنّف من نقل هذا السؤال والجواب، ومن قوله سابقاً: ولم ينص أبو حنيفة – رحمه الله- بشيء، أي: بيان أنّ ما اختاره من كون التسمية من الفاتحة أمر لم يقطع فيه لمخالفة جميع الأئمة، فإن أعظم الأئمة لم يثبت منه ما يفيد القطع بالمخالفة لعدم نصه في شأن التسمية بشيء، فغاية ما ثبت منه ما يفيد الظن بالمخالفة، وكذا الإمام محمد بن الحسن الشيباني (189هـ)²³⁹ – وهو من أكبر أصحاب أبي حنيفة – رحمه الله- لم ينص أيضاً بشيء من النفي والإثبات، لأنه لما سأل عنه رجل من أصحابه اسمه المعلى بأنها من الفاتحة أم لا؟ أجاب بأن ما بين الدفتين كلام الله. ومراده أنّ الثابت عندي أنها من القرآن، وأمّا أنها من الفاتحة أم لا فلم يثبت عندي، فلو لم يحمل ما ذكره في الجواب على هذا لم يطابق السؤال، إذ اللازم كونها من القرآن، وهو لا يستلزم شيئاً من النفي والإثبات بالنسبة إلى الفاتحة، ولا يجوز أن يحمل السؤال على أنها هل هي من القرآن أم لا كما فعله بعض الناظرين ليطابق الجواب السؤال؛ لأن الكلام في أنّ التسمية من الفاتحة عند هؤلاء، وليست منها عند مخالفيهم، والقول بأنها عند محمد من القرآن، والسكوت عن أنها ماذا من الفاتحة خارج عن الصدد مُخلٌ لنظام الكلام، وأيضاً ينافي هذا الحمل ما نقل عن المعلى²⁴⁰ أنه قال: ثم سألت محمداً، أو قلت له: فلم لا يُجهر بها في الجهرية؟ فسكت ولم يجبني. فإنه صريح في أن السؤال كان هل من الفاتحة أم أنها هل هي من القرآن أم لا؟ فإن قلت: فما وجه سكوت محمد – رحمه الله- في السؤال الثاني؟ قلت: التنبيه على حماقة السائل فإنه – رحمه الله- لما نبّه في جواب السؤال الأول أنه لم

²³⁹ محمد بن الحسن الشيباني أبو عبد الله : الإمام الفقيه العالم يعود أصله إلى حرستا (قرية بغوطة دمشق) ولد بواسط ونشأ بالكوفة ولزم الإمام أبا حنيفة ونشر علمه وصنف الكثير من الكتب النادرة. ينظر: *ابن خلكان*، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت: 184/4 ، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 140 / 17.

²⁴⁰ بشر بن المعلى: من أئمة الحنفية روى عن أبي يوسف ، الحج بعد اجتماع الشروط يعني بعد الوجوب يجب على الفور: ينظر: طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، طبقات الفقهاء: قام بنشره الحاج أحمد نيلة : 30 .

يثبت عنده كونها من الفاتحة، وإنما الثابت كونها من القرآن كان تفريع السائل السؤال الثاني عليه بقوله: فَلَمْ لَا تجهر بها في الجهرية كما تجهر بالفاتحة؟ غاية في الحماسة، ونهاية في السفاهة، لا جواب له سوى السكوت، وبالجمله لم يصدر من الأئمة الحنفية في شأن التسمية بالنسبة إلى الفاتحة شيء من النفي والإثبات، وقال في التفسير الكبير: تورّع أبو حنيفة (150هـ) وأصحابه في الوقوع في هذه المسألة، لأنّ إثبات أحد الطرفين فيها عظيم²⁴¹، ثم إنه لابد من تحرير محل الخلاف في التسمية، وتعيين ما اختاره المصنف من بين هذه الأقوال حتى يُعلم أن كل دليل يُورده لإثبات ما اختاره هل يدلّ عليه أم لا.

فاعلم أنهم بعدما اتفقوا على أنّ التسمية بعض آية في أثناء سورة النمل، اختلفوا في شأنها في أوائل السور الكريمة، وأشهر الأقوال فيها ثلاثة الأول: أنها ليست من القرآن أصلاً وهو المشهور من مذهب قدماء الحنفية وإليه ذهب مالك والشافعي في قوله القديم. والثاني: أنها آية فذة من القرآن ليست جزءاً من السور [13/ب] بل أنزلت للفصل منها تبركاً بها وهو الصحيح من مذهب الحنفية، والثالث: أنها آية من كل سورة صدرت بها وهو القول الجديد للشافعي – رحمه الله- وبما حدّدنا من محل الخلاف، واندفعت الشبهة التي استصعبها بعض أرباب الحواشي حيث قال: عندي في هذا المقام شبهة وهي أن البسملة في سورة النمل من القرآن اتفاقاً مع هذا الاتفاق، ما معنى الاختلاف في أنّ ما في أوائل السور من القرآن أم لا؟ فإن آية من القرآن أو بعض آية إذا كتبت في موضع آخر من المصحف أو قرئت، لا يخرج عن كونها من القرآن فكذا انتهى. لأن معنى ذلك الاختلاف أنها هل هي من القرآن في أوائل السور الكريمة أم ليست منه في تلك الأوائل أصلاً، لا أنها هل هي منه في الجملة أم ليست منه أصلاً، والذي لا يجمع هذا القول الاتفاق هو هذا الأخير لا الأول فإذا قلت مثلاً: قوله تعالى: (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)²⁴² جزء من القرآن في

²⁴¹ الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط3

1420: 172/1 -

²⁴² الرحمن، 55 / 13.

مواضع متعددة من سورة الرحمن، وليس جزءاً منه في موضع من سائر السور، لم يكن تناقضاً؛ لأن وحدة المكان معتبرة في التناقض، ثم إنَّ سيد المحققين بعد ما صرح في شرح الكشف بأنَّ محل النزاع إنما هو التسمية في أوائل السور قال في شرحه للمواقف: الخلاف في كونها آية من كلِّ سورة كما هو القول الجديد للشافعي - رحمه الله- أو من الفاتحة فقط في البواقي، كتبت للتيسر كما هو قوله القديم، أو كونها آية فردة أنزلت مرة كما اختاره الحنفية، لا في كونها من القرآن في أوائل السور؛ إذ لا خلاف فيه، ومن قال به فقد توهم²⁴³ انتهى . وهذا غريب منه وأيضاً قرر مذهب الشافعي على خلاف ما قرره المفسرون ما نقلنا فتأمل.

قوله : (لنا أحاديث) أي: لنا في الاستدلال على أنها من الفاتحة، على ما في أكثر النسخ من عدم التعرّض لغير الفاتحة، أو على أنها من الفاتحة ومن كلِّ سورة على ما في بعض النسخ، ثم نقول: إنَّ بني عمك فيهم رماح. فإنَّ لنا أيضاً أحاديث كثيرة ذكرها الخصماء، دع ما ذكره الإمام أبو حنيفة- رحمه الله- في مسنده؛ فإنَّ الفضل فيما شهدت به الخصماء، فمنها ما في الصحيحين عن أنس (93هـ) رضي الله عنه: "صليْتُ خلف النبي - ﷺ - وأبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله ربَّ العالمين ولا يذكرون بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"²⁴⁴، ومنها ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله ربَّ العالمين"²⁴⁵. ومنها ما في مسند أحمد عن أنس رضي الله عنه: "لم يكونوا

²⁴³ الجرجاني، شرح المواقف: 251/8

²⁴⁴ تَخْرِيجُ الْحَدِيثِ:

رواه البخاري (710)، كتاب: صفة الصلاة، باب: ما يقول في التكبير، وأبو داود (782)، كتاب: الصلاة، باب: من لم ير الجهر بـ "بسم الله الرحمن الرحيم"، والنسائي (902، 903)، كتاب: الافتتاح، باب: البداية بفاتحة الكتاب قبل السورة، والترمذي (246)، كتاب: الصلاة، باب: ما جاء في افتتاح القراءة بـ {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، وابن ماجه (813)، كتاب: الصلاة.

²⁴⁵ وقد أخرجه الحاكم في المستدرک 208/1 عن ابن عباس بلفظ كان رسول الله - ﷺ - يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ، ثم قال صحيح. وأخرج البخاري في صحيحه عن أنس أنه سئل عن قراءة رسول الله - ﷺ - فقال كانت قراءته مدأً ثم قرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يمد بسم الله ويمد الرحمن ويمد الرحيم، وأخرج أحمد في المسند وأبو داود في السنن وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه، عن أم سلمة أنها قالت كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقطع قراءته بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين ، وقال الدارقطني ضعيف الجامع/4876. إسناده صحيح.

يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم"²⁴⁶. قيل: لا يخفى على الخبير المنصف أن هذا أقوى مما ذكره المصنف.

قوله: منها ما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال: "فاتحة الكتاب سبع آيات أولهنَّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"²⁴⁷، هذا الحديث والحديث الثاني؛ إنما يدلان على كونها من الفاتحة لا على كونها من كلِّ سورة، فالصحيح ما في أكثر النسخ من عدم التعرّض لغير الفاتحة، وأجيب عن العدم التعرّض لغير الفاتحة، وأجيب عن الاحتجاج بهذا الحديث، بأنه يرويه عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبي بلال، ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة.

قوله: (وقول أم سلمة أه). أي: ولنا أيضاً أقول أم سلمة أه. وأجيب عن هذا أيضاً بأنه يرويه عمر بن هارون البلخي²⁴⁸ عن ابن جريج²⁴⁹ قال يحيى ليس بشيء . **قوله :** (ومن أجلهما) أي: من أجل هذين الحديثين وصحتهما، وقع الاختلاف بين القائلين بكونها جزءاً من الفاتحة في بعض النسخ، ومن أجله أي: ومن أجل اختلاف الحديثين والمرجح واحد، والمراد أن الاختلاف في أنها آية مستقلة من الفاتحة أم لا؟ إنما نشأ من الحديثين، فمن ذهب إلى أنها آية مستقلة منها تمسك بالحديث [14/أ] الأول، حيث يدل على كونها آية تامة، ومن ذهب إلى أنها بعض آية منها تمسك بالحديث الثاني، حيث يدل على أنها مع ما بعدها آية لا وحدها، وأقول:

²⁴⁶ أخرجه أحمد 176/3 (12841 و 12841) قال: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، وحجاج، قال: حدثني شعبة. وفي 179/3 (12876) و 275/3 (13954) قال: حدثنا وكيع، حدثنا شعبة. و"عبد بن حميد" 1191 قال: حدثنا يعلى بن عبيد، حدثنا محمد بن عبيد الله العرزمي. و"مسلم" 12/2 (819) قال: حدثنا محمد بن المثنى، وابن بشار، كلاهما عن غندر، قال ابن المثنى: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة. وفي 12/2 (820) قال: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا أبو داود، حدثنا شعبة. و (عبد الله بن أحمد 278/3) 14002 قال: حدثني أبو عبد الله السلمي، حدثنا أبو داود، عن شعبة. و"النسائي" 135/2، وفي "الكبرى" 981 قال: أخبرنا عبد الله بن سعيد، أبو سعيد الأشج، قال: حدثني عقبة بن خالد، قال: حدثنا شعبة، وابن أبي عروبة. و"ابن خزيمة" 494 قال: حدثنا بنزار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة.

²⁴⁷ أخرجه البيهقي (376/2، رقم 3771). وأخرجه أيضاً: الطبراني في الأوسط (208/5، رقم 5102). قال الهيثمي (109/2): رجاله ثقات.

²⁴⁸ ينظر أخباره ولا سيما خبر عدم ثقته في رواية الحديث: ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 281/17 وما بعدها.

²⁴⁹ ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز القرشي بالولاء المكي: أحد العلماء المشهورين؛ قيل: إنه أول من صنف الكتب في الإسلام، كانت ولادته سنة ثمانين، وقدم بغداد على أبي جعفر المنصور، وتوفي سنة 149 وقيل 150 أو 151 هـ. وجريج بضم الجيم وفتح الراء ينظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان: 163/3.

إن أريد أنَّ الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر كما ذكره بعض الشراح فيرده عليه أن الإمام النووي (676هـ) وغيره من الأئمة الشافعية صرحوا؛ بأنه لا خلاف بين الشافعية في أنها آية تامة من الفاتحة، وإن أريد أن القائلين بجزئيتها غير الشافعية اختلفوا بينهم فيما ذكر، فيرد عليه حينئذ أنَّ الحديث الثاني ناطق بخلاف مذهب الشافعي، فكيف يصح استدلال المصنف في هذا المقام، إنما يقال مقصود المصنف إثبات أنها جزء من الفاتحة سواء كانت آية تامة كما يدل عليه الحديث الأول، أو بعض آية كما يدل عليه الثاني، ثم إن بعض خواقين²⁵⁰ ما وراء النهر²⁵¹ ممن له مشاركة تامة في العلوم، قال: يمكن الجمع بين الحديثين بأن المراد بقوله "أولهن"²⁵² تعيين الجملة الأولى من هذه السبع، لتعليم دخول البسملة في الفاتحة لا تعيين الآية الأولى. انتهى. وقال بعض الفضلاء²⁵³: إنه لا مخالفة بين الحديثين إذ كون التسمية أولى الآيات السبع، أعم من كونها آية برأسها هذا، وأفيد أنه لا مجال لشيء من هذين القولين لما في قوله - عليه الصلاة والسلام -: "أولهن: بسم الله الرحيم". يحمل التسمية وحدها على لفظ أولى التي هي كلمة تأنيث، يدل إنما تدل على موصوفها الآية، فصار الحاصل أن الآية الأولى من تلك السبع بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الله الرحمن الرحيم وأقول: كون لفظه أولى كلمة تأنيث إنما تدل على أن موصوفها أمر مؤنث كائناً ما كان، وأما على خصوصية الآية فلا، وهو ظاهر؛ إلا أن الأولى الجمع بين الدليلين المتعارضين إن أمكن على ما عرف في موضعه.

قوله : والإجماع بالرفع وكذا قوله: والوفاق معطوفان على قوله (أحاديث)، فيكون المعنى: ولنا في الاستدلال على أنها من الفاتحة الإجماع والوفاق، فيرد عليه إنما يدلان على أنها جزء من القرآن، وأما أنها جزء من الفاتحة ومن كل سورة فلا؛ لأن كونها جزءاً من القرآن بجامع كونها آية فذة منه غير جزء من سورة، والجواب

²⁵⁰ الخاقان : لقب لكل ملك من ملوك الترك . والجمع : خواقين. ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط: دار الدعوة - القاهرة: 248/1 .

²⁵¹ وفي هامشه : وهو عبيد الله خان كان المجتبي مولانا عصام في عصره .

²⁵² خ: زاد (أولهن).

²⁵³ في هامشه الشيخ بهاء الدين الغزويني

أن كونها من الفاتحة يستلزم كونها من القرآن، فقول المصنف أنها من الفاتحة في قوة قولنا أنها من القرآن ومن الفاتحة ، فالمدعى مركّب والمخالفون فيه بعضهم وافقوا في كونها من القرآن، وقصروا المخالفة على كونها من الفاتحة، وبعضهم بالغوا في المخالفة حتى نفوا قرآنيّتها رأساً ليلزم نفي جزئيّتها من الفاتحة بالطريق الأولى، والمصنف أيضاً بالغ حيث لم يكتفِ بإثبات كونها من الفاتحة مع استلزامها إثبات أنها من القرآن، بل استدل على كل منها استدلالاً مبالغاً في ردّ المبالغين في المخالفة، ويؤيد هذا الجواب ما نقل عن المصنف أنه كتب في الحاشية على قوله: والإجماع والوفاق. هذان دليلان على أن البسمة من القرآن، لا على أنها من الفاتحة²⁵⁴ انتهى . فإنه يدل على أن المدعى أمران والأدلة موزّعة عليهما، فمعنى قوله: لنا آه أنه لنا هذه الأدلة في إثبات ما ادّعيناه على التفصيل والتحقيق، وقيل في الجواب معنى قوله: لنا. أنّ هذه الأمور لنا لأنها إمّا أن نبين بها مذهبنا، أو ترد بها قول مخالفنا، فالحديثان يثبتان مذهبنا، والإجماع والوفاق يردّان قول المخالف، ولا يخفى بعده؛ ثم إنّ المراد بالإجماع ههنا الإجماع القولي، وبالوفاق الاجتماع²⁵⁵ الفعلي، ولكون الأول أقوى من الثاني عبّر عنه بلفظ الإجماع، وعن الثاني بلفظ الوفاق كذا قيل، وأقول: فيه نظر لما صرّحوا [14/ب] من أن دلالة الأفعال لكونها عقلية قطعية أقوى من دلالة الألفاظ، لكونها لفظية ظنيّة، وسيجيئ في بحث الحمد ما إذا عطفته على هذا الموضع نفعا.

قوله: (على أن ما بين الدفتين) أي: وفي المصاحف الدفة، بفتح الدال الجنب والمراد ما بينهما ما هو مكتوب بينهما؛ لكن في المصاحف القديمة التي كانت في زمن السلف، أو ما فيه احتمال القرآنية، وإلا لورد أنّ أسماء السور وكونها مكية أو مدنية، وعدد الآي والتنقيط والتعشير²⁵⁶ ممّا بين الدفتين وليست بقرآن، ثم إنّ دلالة

²⁵⁴ن: زاد (اللهم إلا أن يضم إلى الدليل في كل محل أثبت فيه وإلى الثاني عما ليس بقرآن في المحل والقيد أن في خير المنع.

²⁵⁵خ: زاد (الاجتماع).

²⁵⁶التنقيط : كتابة المصاحف بالشكل والنقط، حيث كانت المصاحف العثمانية خالية من ذلك، وإنما كان الاعتماد على السليقة العربية في النطق ولكن بعدما تطرق الفساد إلى اللسان العربي نتيجة الاختلاط كانت الضرورة

الإجماع المذكور على كونها من القرآن باعتبار أن القرآن عبارة عن كلام الله، وأن التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين، فينتظم قياس هكذا التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين، وكل ما هو مكتوب فيه فهو كلام الله، أي: قرآن فينتج أن التسمية قرآن، أما الصغرى فبيّنة لا تحتاج إلى بيان، وأما الكبرى فالإجماع المذكور، وأفيد أن وجه الدلالة هو أن من البين أن المراد لما بين الدفتين كلّ ماله مدخل في صيرورة إحدى الدفتين بعيدة عن الأخرى، وظاهر أن لتفاصيل التسمية مدخلاً في ذلك، فيكون كل منها في كلمة كلام الله تعالى، وهذه الدلالة إن لم تكن قطعية، فلا أقل تكون ظنيّة والمسألة ظنيّة انتهى²⁵⁷.

أقول: قد صرح المفيد المرحوم في هذا المقام أن قوله: والإجماع على قوله أحاديث وكذا قوله: والوفاق أي لنا أحاديث في إثبات مذهبنا وهو أنها من الفاتحة، ولنا الإجماع والوفاق في إبطال؛ أي: لنا أحاديث في إثبات مذهبنا، وهو أنها من الفاتحة، ولنا الإجماع والوفاق في إبطال مذهب من خالفنا، وهو أنها ليست من القرآن في شيء من أوائل السورة هذا كلامه. وأنت خبير بأنه يكفي لهذا الإبطال صدق مفهوم ما بين الدفتين عليها، ولا شك أن حصولها فيما بينهما ولو في محل واحد يكفي في ذلك الصدق، إذ نقيض السلب الكلي الإيجاب الجزئي، وأما تفاصيل التسمية وأن لها مدخلاً في صيرورة إحدى الدفتين بعيدة عن الأخرى، فما لا مساس له في ذلك الإبطال وهو ظاهر، على أن المراد بما بين الدفتين إن كان ما ذكره لزم أن يكون الكراريس والقراطيس أيضاً كلام الله إذ لهما مدخلية تامة فيما ذكرناه، وأيضاً القول بأن التفاصيل التسمية مدخلاً في ذلك البعد ظاهر المنع، أو الظاهر أن محال التسمية لو ترك خالية ولم يكتب فيها، لكانت ضخامة المصحف وثخنها بحالها، نعم لها

تقتضي تحسين كتابة المصاحف النقط والشكل وأول من فعل ذلك هو أبو أسود الدؤلي بأمر من علي بن أبي طالب.

التعشير : وضع علامة عند كل عشر آيات في المصحف. ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2019، الطبعة الأولى، 755. القطان، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، 1998، الطبعة الخامسة والثلاثون، 134.

²⁵⁷ ينظر حول مسألة التسمية: الجصاص، أحمد بن علي، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، أحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1405هـ: 10/1.

مدخل ما في نقلها بواسطة أن الجسم المدادي ثقيل في الجملة، وأين الثقل من الثخن. بقي إشكال ههنا إشكال قوي وهو أنه كيف يدعى الإجماع والوفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله مع أن الصحابة اختلفوا في بعض ما بينهما؟ إذ روي أن ابن مسعود أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع أنها أشهر سورة، وأجاب عنه الإمام الرازي بأن هذه الرواية مختلفة²⁵⁸؛ لأنه قد ثبت أن النبي – عليه السلام – هو الذي تولى²⁵⁹ جمع القرآن، لكن يردُّه ما نقل عن ابن حجر (852هـ) أنه صحَّ منه الإنكار في المعوذتين وأنه كان يحكُّها من مصاحفه²⁶⁰، والقبول أنهما ليسا من كتاب الله، وأمَّا الفاتحة فقليل: ولم ينكر قراءتها بل لم يكتبها لعدم الحاجة عنده، إذ كتابة القرآن لخوف الغوث، وهي لوجوب قراءتها محفوظة لكل مسلم، ومنهم من أجاب: بأن إنكار ابن مسعود كان قبل أن يتواتر عنده، والتواتر مما يختلف زماناً وأشخاصاً، ويردُّه ما قال الإمام. روي أن ابن مسعود كان ينكر²⁶¹ الفاتحة والمعوذتين من القرآن، وبقي على إنكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان – رضي الله عنهم – ولم يمنعوه انتهى²⁶². فنقول: فمتى تواتر عنده مالم يتواتر في قريب من ثلاثين سنة. [15/أ] وأجاب صاحب المواقف عن أصل الإشكال بوجهين الأول: أن هذا الاختلاف مروى بالأحاد المفيدة للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحلُّ الظنَّ عنده، فتلك الأحاد مما لا يلتفت إليه، والثاني: أنه لا اختلاف ولا شك في نزوله على النبي – عليه السلام – وإعجازه، وإنما الشك مجرد كونه قرآناً²⁶³، واعتراض عليه بأن تعريف القرآن: هو النظم المعجز المنزل من الله. فعند الاعتراف بالنزول من الله والإعجاز لا يتصور إنكار قرآنيته، وأجيب بأن القرآن عرف بالنظم المنزل للإعجاز فلا يكفي مجرد كونه معجزاً، إذ لا يوجب كونه معجزاً أن يكون

²⁵⁸ الرازي، مفاتيح الغيب: 186/1

²⁵⁹ خ: نقص (تولى).

²⁶⁰ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: رقم الأبواب والأحاديث: محمد

فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة – بيروت – 1379هـ: 742/8

²⁶¹ خ: زاد (كون).

²⁶² الرازي، مفاتيح الغيب: 190/1

²⁶³ الجرجاني، علي بن محمد بن علي، شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري: مطبعة السعادة –

القاهرة: 250/8

إنزاله للإعجاز، فلا يلزم من كونه منزلاً من الله ومعجزاً أن يكون قرآناً وجزء من المجموع، ونظيره ما ذهب إليه بعض الأئمة في التسمية أنها ليست من القرآن، لكنها كلام أنزلت للتبرك في أوائل السور وقراءة القرآن، بل في "ابتداء كل أمر ذي بال"، فكان في قولهم: ما بين الدفتين كلام الله؛ حيث لم يقولوا ما بينهما قرآن، بل: قالوا كلام الله، نوع إيماء إلى هذا؛ فإن الكلام على هذا التحقيق أعم من القرآن، وصدق الأعم على شيء لا يستلزم صدق الأخص عليه وهو ظاهر، فالإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في أن بعضاً منه ليس بقرآن، هذا لكن يرد عليه أن الاستدلال بالإجماع على أنها كلام الله على كونها من القرآن، كان مبنياً على التساوي بينهما، فلا يتم الاستدلال على تقدير الأعمية.

قوله: (والوفاق على إثباتها من التثبت) بمعنى الكتب، ولما كان ههنا مجال أن يتوهم أنه لما لا يجوز الوفاق على إثباتها مع عدم كونها من القرآن لغرض من الغرض ضمَّ إليه قوله: (مع المبالغة في تجريد القرآن)؛ أي: عما ليس بقرآن، فلو لم يكن قرآناً لما اتفقوا على إثباتها مع تحقق تلك المبالغة، حتى لم يكتب لفظة أمين حتى لا يتوهم كونه قرآناً.

قوله: (والباء متعلقة بمحذوف) أي: الباء في بسم الله لكونها من الحروف الجارة، التي وضعت لإفضاء معاني الأفعال أو شبهها إلى ما يليه لابد له من متعلق، وإذ ليس مذكوراً فهو محذوف مقدر في نظم الكلام؛ فإن لم توجد هناك قرينة تدل على خصوص بقدر، فيقدر العام ويكون الظرف مستقراً، وإن وجدت قرينة الخصوص يقدر الخاص ويقال له الظرف اللغو.

قوله: (تقديره بسم الله أقرأ) عدل عن عبارة الكشف وهو: أقرأ أو أتلو²⁶⁴؛ لأن تقدير أحدهما في قوة تقدير الآخر لترادفهما واتحادهما معنى، والترديد يوهم التغاير المعنوي. **قوله:** لأن الذي يتلوه مقرواً قال قدس سره: هذا بيان للقرينة المعينة؛ فإن حرف الخبر وإن اقتضى فعلاً لجبر معناه إلى مجروره، ولكنه لا يتخطى دلالاته

²⁶⁴ الزمخشري، الكشف: 2/1.

مطلق الفعل، فاحتيج في تعيينه إلى فرص أخرى²⁶⁵، قيل في صلوح ما ذكره المصنف: لأن يكون قرينة معيّنة نظر لأن الذي يتلوه، كما وقع عليه القراءة والتلاوة، وقع عليه كثير من الأفعال، إذ هو ملفوظ ومحدّث ومصوّت به ومؤلف وغير ذلك، أقول: المراد بالمفرد ماله مزيد إختصاص بتعلق القراءة به ووقوعها عليه وهو القرآن، كما أن القراءة إذا أطلقت يتبادر منها قراءة القرآن، بخلاف لما ذكر من الأفعال، فإذا قيل: لفظت أو أحدثت أو ألفت، لم يتبادر منه أن المراد لفظت القرآن أو أحدثته أو ألفته، ثم إن المصنف غيّر ههنا أيضاً عبارة الكشف وهي قوله: لأن الذي يتلو التسمية مقرّواً إلى قوله، لأن الذين يتلوه مقرّو يكون مفرد، ووجهه أن المتبادر من التسمية المعنى المصدري، وهو ليس [15/ب] بمراد ههنا، لأن حرف الجر إنما دخلت على العبارة المخصوصة، فالمعنى الذي يتلو أي: يقع عقيب هذه العبارة المخصوصة وهو قولنا: بسم الله، فإن قيل فالأنسب أن يقول: لأن الذي يتلوه قراءة؛ لأن المقصود افتتاح القراءة بقولنا: بسم الله قلت: قال قدس سره: وأجيب عنه بما حاصله أن هذه العبارة المخصوصة يتلوها شيئان أحدهما: من جنسها ويتلو ذكره ذكرها وهو المقرّو أعني: الحمد لله مثلاً، والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها، وهو القراءة. وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الآخر؛ فصرّح بتلو الأول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس؛ وإنما قلنا ههنا لأن تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها إلا الذابح؛ فإنه يتبع وجوده ذكرها، وأمّا المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر، فلا يستقيم أن يقال الذي يتلو التسمية مذبوح²⁶⁶ انتهى.

واعلم أن عبارة القاضي لكونها موافقة لعبارة الكشف في أكثر المواضع، انتحل أكثر شراح القاضي ما ذكره شرّاح الكشف سيما السيد قدس سره، وقرروه على وجه يترأى أنه من عند أنفسهم، ونحن ما رضينا بهذا بل نصرح بالنقل²⁶⁷ في مثل هذا الموضع .

²⁶⁵ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 11

²⁶⁶ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 11

²⁶⁷ في هامش ن: زاد (انتحل فلان شعر غيره إذا ادعاه لنفسه).

قوله: وكذلك يضمّر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ أي: كما أضمر القارئ ههنا لفظ أقرأ لجعل التسمية مبدأ للقراءة، كذلك يضمّر كل فاعل فعلاً يجعل التسمية مبدأ له، هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة، ويرد عليه أن التسمية إنما جعلت مبدأ للفعل الحقيقي، أعني: الحدث كالقراءة والحلول والارتحال، والمضمّر إنما هو الفعل النحوي الدال عليه، ففي الكلام إضمار أي: يضمّر لفظ ما يجعل آه كذا أفاده قدس سره وتبعه الباقرين قيل عليه هذا الإضمار إنما يحسن ولو كان المقدّر مصدرًا، أقول: المراد بلفظ ما يجعل آه اللفظ الذي يدل على ما يجعل²⁶⁸ آه. ويُشتقُّ منه.

قوله: (وذلك أولى من أن يضمّر أبداً) أي: إضمار كلّ فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، أولى من أن يضمّر في جميع المواد، أو أبداً يريد به ترجيح ما اختاره من تقدير خصوصيات الأفعال المناسبة، لكل مقام مقام، ويتضمن الردّ على من زعم من النحاة أن تقدير الابتداء أولى، فيقال مثلاً: بسم الله أبتدئ القراءة والحلول أو الارتحال، مستدلاً على ذلك بوجهين الأول: أن الابتداء أعّم من خصوصيات تلك الأفعال فهو بالتقدير أولى، والثاني: أن فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها، فتقديره أوقع في المعنى، واستدل المصنف على اختياره بوجه يتضمن الجوانب عن وجهي الاستدلال المذكور، حاصله أن مجرد أعمية المقدّر واستقلاله بما قصد، لا يفيد أولوية تقديره مالم يكن هناك ما يطابق المقرر ويدل عليه، وليس فيما نحن فيه ما يطابق أبداً ويدل عليه، ثم إن النسخ ههنا مختلفة؛ ففي بعضها لعدم ما يطابقه، ويدل عليه بعطف يدل على تطابق، فيكون المعنى لعدم شيء يكون جامعاً بين وصفي المطابقة والدلالة؛ بأن يكون ذلك الشيء مطابقاً لـ أبداً قرار على تقديره بخلاف أقرأ، فإن الزمن يتلو التسمية لكونه مقرواً يطابق إفراداً يدل عليه دلالة ظاهرة، وفي بعضها لعدم ما يطابقه وما يدل عليه، والمعنى لعدم ما يطابق أبداً؛ ولعدم ما يدل عليه بخلاف أقرأ، فإن ما يتلوها يطابقه لكونه مقرواً، أو يدل عليه أيضاً دلالة ظاهرة، فإن قلت: وقوعها حال الابتداء يدل على أن الزمن

²⁶⁸ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 12

يتلوها مبدؤ، فيوجد هناك ما يطابق أبداً ويدل عليه، على نحو ما ذكرتم في أقرأ سواء بسواء. قلت: المراد ما يطابقه ويدل عليه بحسب خصوص كل محل؛ فإن فيه رعاية حق خصوصية كل مقام، ولا شك أن محل القراءة مثلاً من حيث إنه محل القراءة لا يوجد فيه إلا ما لا يطابق [16/أ] أقرأ ويدل عليه، لأن الذي يتلوها من هذه الحثيثة هو المقرّ ولا غير، وأمّا كونه مبدؤاً فلا اختصاص له بمحل دون محل، مع أن الوقوع في حال لو كفى قرينة على تقدير ما تقتضيه تلك الحال لكفى وقوعها في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء، ووقوعها في الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد، وقيل: المراد على النسخة الأخيرة أنه لا يطابق تقدير الابتداء موضع من مواضع ذكر متعلق باسم الله بخلاف القراءة، فإنها المذكور عند عدم الحذف كما في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾²⁶⁹، فيطابق هذا تقدير أقرأ لا أبداً، وكذلك ليس هناك ما يدل على تقدير الابتداء، بأن يكون قرينة عليه؛ إذ القرينة ليست إلا المقارنة بالفعل وهذه داعية إلى تقدير ذلك الفعل لا إلى تقدير الابتداء، وأمّا حديث أنه يكفي قرينة لتقدير (أبدأ) الحديث المشهور المستدعي للابتداء بالبسملة، وأن يترجح بالعموم فضعيف؛ لأن الحديث الشريف إنما يستدعي التلفظ فيها على ابتداء كل أمر ذي بال، ولا يستدعي أن يتعلق بالباء بابتداء، وحديث العموم أيضاً ضعيف؛ لأن الابتداء مخصوص بما إذا كان الفعل ذا هوية اتصالية لها بداية ونهاية كالقراءة، والحركة والأكل، والشرب. وأمّا الآليات كالوصول، واللاوصول، وسائر مالا هوية اتصالية له، فلا يستقيم فيها تقدير أبداً كما لا يخفى.

واعلم أن بعض أرباب الحواشي²⁷⁰ قال: وههنا بحث، أمّا في تقدير أقرأ، فلأن أقرأ إخبار عن القراءة لا يلزم من تلبس الإخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها، إذ يجوز أن يكون الإخبار عن القراءة متلبساً بها والقراءة بغيرها، وكذا لو قدر ابتداء، إذ هو إخبار عن ابتداء القراءة، ولا يلزم من تقدّمها عليه ووقوعها في ابتداء القراءة ولا تعلقها بها؛ فالتقدير أن لا يطابقان ما قصد القاريء ههنا، إذ ظاهر أن المقصود

²⁶⁹ العلق، 96 / 1.

²⁷⁰ وفي هامشه: وهو الصدر الشيرازي وتبعه اللاري.

هو وقوعها في ابتداء القراءة التي هي أمر ذو بال، وكذا المسافر مثلاً، أو تلفظ بها لا يحسنُ تعلقه يا مسافر؛ لأنه إخبار عن السفر ومقصوده تلبس السفر بها لا الإخبار عنه، وكذا لو كان تقديره: باسم الله أبتدئ السفر. كان إخباراً عن ابتداء سفره، ولا يلزم من تقديم البسملة عليه وقوعها في ابتداء السفر، لجواز أن يلتبس الإخبار عن السفر بها ويلتبس السفر بغيرها.

أقول: لا يخفى على من اتصف أن معنى أقرأ وأسافر وأبدأ مثلاً، أحدث القراءة والمسافرة والابتداء، وأما غيرها وأن مراد من قال: بسم الله أقرأ وأسافر أباشر به القراءة والسفر، ولا يخطر بباله الإخبار عنهما، بل ربّما يمكن أن يدّعي أن بسم الله أفعل. كذا الإنشاء والتبركّ والتيمين، مثل جملة الحمد لله، وأيضاً الإخبار إنما هو بالنسبة إلى السامع، ولا شك أن القارئ من حيث إنه قارئ لا يقصد أن أقرأ يجبر السامع عن قراءته، نعم يتضمن أقرأ مثلاً الإخبار عن القراءة على تقدير عدم نقله إلى الإنشاء، لكن ليس ذلك معنى حاق اللفظ، لما تقرر أن معنى الفعل مركب من تكملة أمور ثلاثة: الحدث ونسبته إلى الفاعل المعين، وزمان ذلك الحدث المنسوب.

قوله: (أو ابتدائي عطف على قوله: أبدأ) أي: إضمار أقرأ ههنا، كما هو أولى من إضمار أبدأ، كذلك أولى من إضمار ابتدائي بالمصدر المضاف إلى ياء المتكلم. **قوله:** : لزيادة الإضمار فيه أي: وجد الأولوية أن في تقدير المتعلق مصدراً مضافاً زيادة إضمار، ليست في تقدير أقرأ؛ لأن مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يكفي؛ لأنه ح²⁷¹ يكون تركيباً تقييدياً، بل لابد من تقدير ركن آخر ليتم الكلام، مثل حصل أو حاصل بخلاف الفعل، فإنه يتم به الكلام ولا يحتاج إلى إضمار أمر آخر، ولا يجوز أن يكون ابتدائي مبتدأ وبسم الله خبره كما توهم، إذ يمتنع أن يتعلّق الظرف ح²⁷² بابتدائي، بل يكون مستقراً، ويجوز أن يكون المعنى [16/ب] أن محذور تقدير أبدأ وهو عدم ما يطابقه ويدل عليه، متحقق في تقدير المصدر أيضاً، مع زيادة أمر هي إضمار ركن آخر للكلام سوى إضمار ذلك المصدر، وأفيد أنه

²⁷¹ حينئذ.

²⁷² حينئذ.

يجوز أن يجعل زيادة الإضمار دليلاً لأولوية إضمار أقرأ من إضمار أبدأ، لأن محصل الثاني أبدأ في القراءة بسم الله هذا كلامه. أقول: إن أراد أنه يجوز ذلك الجعل في عبارة المصنف فلا مجال له فيها وهو ظاهر، وإن أراد أنه يجوز ذلك في نفس الأمر مع قطع النظر عن عبارة المصنف؛ فيرد عليه أن محصل الأول أيضاً أقرأ مستعيناً، أو متبركاً باسم الله كما صرح به المصنف قبيل هذا السطر، فما أعجل نسيانه، على أن الظاهر أن محصل الثاني أوقع البداية بسم الله من غير تقدير قولنا في القراءة.

قوله : وتقديم المعمول ههنا أوقع يريد: بيان وجه تقدير العامل ههنا مؤخراً، المستلزم لتقديم المعمول الذي حقه التأخير مع أن الواقع في بعض سور ذكر العامل هو تقديم العامل على ما هو الأصل كقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾²⁷³، فقوله: ههنا أي: في التسمية الواقعة في أوائل السور الكريمة، احترازاً عن مقام يكون فيه تقديم العامل أولى كما في أقرأ باسم ربك؛ لأن الأهم هناك فعل القراءة؛ فلذلك صرح بها وقدّمت لا الابتداء بالاسم كما في البسمة، ومعنى قوله: أوقع، أزيد وقعاً عند السامع من تقديم العامل، فإنه وإن كان فيه أصل الوقع بناء على أن من قال: أقرأ بسم الله فدلّالته تلبس قراءته باسم الله²⁷⁴، يحصل له وقع في قلب السامع، إلا أن الوقع الحاصل على تقدير تقديم المعمول أزيد منه وسيجيء وجهه.

قوله: كما في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾²⁷⁵ قال المصنف في تفسير قول هذه الآية الكريمة: متصل بـ (اركبوا) حال من الواو، أي: اركبوا مسمين الله أو قائلين: بسم الله وقت إجراءاتها، وإرسائها، أو مكانها، على أن المجرى والمرسى للموقت أو المكان أو للمصدر، والمضاف محذوف كقولهم: آتيتك خُفُوقَ النجم انتصابهما بما قدرناه حالاً، ويجوز رفعهما ببسم الله على أن المراد بهما المصدر أو جملة من مبتدأ وخبر، أي: إجراؤها بسم الله، على أن بسم الله خبراً أو صلة والخبر

²⁷³ العلق، 96 / 1.

²⁷⁴ خ: زاد (الحاصل).

²⁷⁵ هود، 41 / 11.

محذوف²⁷⁶ انتهى. فالآية إنما تكون تمثيلاً لما نحن فيه على الوجه الأخير، أعني: أن يكون بسم الله صلة أي: متعلقة بالمصدر والخبر محذوفاً، وأما على سائر الوجوه فلا، فمن قال: ²⁷⁷ إن هذا الكلام مبني على أن يجعل قوله تعالى: بسم الله خبراً لمجراها فقد وهم، لأن الظرف ح²⁷⁸ يكون مستقراً والعامل محذوفاً، فلا يكون معمولاً مقدماً للمصدر، نعم يكون تنظيراً لما نحن فيه من حيث إن في كل منهما تقديم ما حقه التأخير، مع قطع النظر عن كونه معمولاً أو غيره، وإما أن يكون معمول المصدر لا يتقدم عليه، فعلى تقدير كونه مصدراً يكون مبتدأ قدم عليه خبره كما توهم بعض الحواشي، فمع مخالفته لما جوزه المصنف من كونه صلة للمصدر²⁷⁹، يرد عليه أن الحق جواز تقديم معمول المصدر عليه إذا كان ظرفاً؛ لأنه مما يكفيه راحة الفعل.

قوله: لأنه أتم تعليل لقوله: أوقع، والضمير راجع إلى المعمول، ونظم الدليل هكذا المعمول ههنا أتم، وكل ما هو أهم تقديمه وقع فتقديم المعمول ههنا أوقع، ثم إن المصنف حيث اكتفى بقوله: لأنه اسم ولم يبين وجه الأهم، أراد بالأهمية الاسمية بحسب اعتناء المتكلم؛ فإن²⁸⁰ ذكر الله نُصِبَ عن المؤمن، وبه يطمئن قلبه، فمعنى قوله: لأنه اسم المعمول ههنا وهو اسم الله نصب عين المؤمن، لا يخطر بقلبه شيء إلا وقد خطر هو قبله، وأما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من أنه لا يكفي أن يقال: قدّم لأنه اسم من غير أن يذكرهم كان اسم²⁸¹، فإنما هو في الأهمية المطلعة الشاملة كما فعله في الكشف، حيث علّل الاسمية بالدلالة على اختصاص²⁸²، فالتخالف بين كلامي القاضي والكشاف لاختلاف النظريين ونظر المصنف أدق؛ لأنه جعل الدلالة على الاختصاص وجهاً مستقلاً للتقديم، لا تنتم [17/أ] إلا سميته تبصر.

²⁷⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل: 135/3

²⁷⁷ وفي هامشه: القائل الشيخ زاده.

²⁷⁸ حينئذ.

²⁷⁹ خ: زاد (كما في بعض الحواشي).

²⁸⁰ خ: زاد (الأهمية).

²⁸¹ الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز: تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية -

صيدا/بيروت: 375/1.

²⁸² الزمخشري، الكشف: 13/1

قوله : وأدل على الاختصاص، هذا مع عطف عليه من قوله: وأدخل في التعظيم وأوفق للموجود، معطوف على قوله أوقع؛ فيكون تقديم المعمول معللاً بوجه أربعة، ولا يحسن عطفه على قوله: اسم ليكون الأوقعية معللة بأربعة أوجه؛ لأن العطف عليه وإن كان قريباً لفظاً؛ إلا أنه بعيد من حيث المعنى، لأن الضمير في (لأنه) راجع إلى المعمول لا إلى التقديم كما عرفت فيكون المعنى، ولأن المعمول أدل على الاختصاص، وأدخل في التعظيم، وأوفق للوجود، ومعلوم أن الموصوف بهذه الصفات إنما هو تقديم المعمول لا المعمول نفسه، إلا أن يقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديمه، ووجه دلالاته التقديم على الاختصاص على ما بيّنه قدس سره، هو أن المشركين كانوا يبدؤون في أفعالهم بأسماء آلهتهم فيقولون عند الشروع: باسم اللات والعزى. وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص، إذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله، بل كانوا يتبركون به أيضاً، فوجب على الموحد أن يقصد بعبارته قطع شركة الأصنام، كيلا يتوهم منه تجويز الابتداء بأسمائها فيكون قصر أفراد، لأنه يكفي فيه توهم الشركة ولا يجب اعتقاد الشركة انتهى. وأما الأولوية المشعرة بتحقيق أصل الدلالة على الاختصاص في صورة تقديم العامل أيضاً، هذا أن التخصيص لازم لتقديم المعمول غالباً على ما صرحوا به بخلاف العامل؛ فإنه قد يعرض له الدلالة على التخصيص باعتبار ما يقارنه من العوارض، كالقييد وأداة الحصر ودلالة المقام، فدلالة تقديم المعمول لكونه لازماً له أقوى وأظهر من دلالاته تقديم العامل عليه، لعدم لزومه وتوقعه على ما يلحقه من الأمور إلى الخارجة.

قوله: وأدخل في التعظيم يعني أن مجرد إيقاع القراءة باسمه وإن كان له دخل في تعظيمه، إلا أنه لجري العرف على تقديم الأشرف فالأشرف كان في تقدمه مزيد من مدخلة في التعظيم. **قوله:** وأوفق للوجود أي: تقديم المعمول أوفق لما عليه الوجود في نفسه وبيّنه بقوله؛ فإن اسمه تعالى مقدم على القراءة، أي: في الوجود، لأن مسماه لكونه واجب الوجود المقتضى لكونه قديماً مقدم على جميع الممكنات، واسم

المقدم مقدم، فاسمه تعالى مقدم على القراءة التي هي أيضاً من جملة الممكنات، فلو قدم في اللفظ أيضاً لكان الوجود اللفظي على وفق الوجود في نفسه، وفي صورة تقديم العامل، وإن كان موافقاً أيضاً بوجه ما لما عليه الوجود، لكونه مقدماً على القراءة وغيرها مما شرع فيه بعد البسملة، إلا أنه مؤخر عن الفعل، ففي صورة تقديم المعمول زيادة موافقة للوجود في نفسه لتقدمه على الفعل أيضاً، وقد يقال: صيغ التفضيل في هذا المقام منسلخة عن الزيادة، ومستعملة بمعنى اسم الفاعل فَتَخَفُ مؤنة التوجيه فتبصر.

قوله: كيف وقد جعل آلة لها. إشارة إلى ما يدل على تقديم اسمه تعالى على القراءة دلالة ظاهرة، أي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدماً على القراءة وقد جعل آلة لها؟ بناء على أن الباء للاستعانة، والآلة مقدمة في الوجود على ماهي آلة لدالاتها يستعان بها في إيقاعه، قيل: لا يصح جعل اسم الله آلة القراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزءاً من الفاتحة كما اختاره المصنف، وأجيب بأن الدلالة ليس لفظ اسم الله بل ما يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو الأسماء الحسنى، والمستعان به هو الذات كما أفصح عنه قوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وسيجيء لهذا زيادة تحقيق. وأفيد في الجواب: أن المراد أنه آلة القراءة ما يتلوه، وكونه جزء من الفاتحة لا ينافي جعله آلة القراءة ما بعده²⁸³ انتهى. وهو كما ترى.

قوله: من حيث انتهى الفعل لا يتم اه. إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن جعل اسمه تعالى آلة يستلزم التبعية والابتدال، فيتنافى التعظيم والإجلال، وحاصل الدفع أن الآلية كما يستلزم [17/ب] التبعية يستلزم كونها موقوفاً عليه، والملحوظ ههنا هو هذه الجهة فلا منافاة. **قوله:** لقول عليه السلام: "كل أمر ذي بال"²⁸⁴ تعليل بقوله ولا يعتد به شرعاً، وأما أن الفعل لا يتم بدونه فلا يحتاج إلى تعليل؛ لأن ملاحظة مفهوم الآلة كافية في ذلك تبصر. ومعنى الحديث الشريف أن كل أمر ذي شأن وشرف لم

²⁸³ خ: زاد (وسيجيء زيادة تحقيق).

²⁸⁴ أخرجه البيهقي (208/3، رقم 5559). وأخرجه أيضاً: ابن ماجه (610/1، رقم 1894)، باب: خطبة النكاح وتمام الحديث: «لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ، أَقْطَعُ».

يبدأ ذلك الأمر حين ابتدئ باسم الله فهو أبتَر. أي: ناقص لا يعتدّ به، وقد يروى بدل الأبتَر: الأقطع، الأجزم والمراد من الكل واحد وهو النقصان وفقد البركة، وقد يتوهم أن الابتداء بقولنا بسم الله ليس ابتداء باسم الله بل ابتداء بالباء ولفظ اسم، وليس شيء منهما اسماً لله تعالى، وأجاب عنه قدس سرّه بأن تصدير الفعل باسم الله لا يكون إلا بذكر اسمه ويقع على وجهين: أحدهما: أن يذكر اسم خاص من أسمائه كلفظ الله مثلاً، والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية، فإن لفظ اسم مضافاً إلى الله يراد به اسمه لكن لا بخصوصه، بل بلفظ دال عليه²⁸⁵ فيستفاد أن التبرك أو الاستعانة بجميع أسمائه، وأما للباء فهي وسيلة إلى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل، فهي من تنمة ذكره على الوجه المطلوب انتهى، فتصدير الفعل وابتدائه باسمه يدل على أن المراد ذكر اسمه بأحد الوجهين، فلذا لم يدرج المصنف لفظ الذكر هنا كما أدرجه صاحب الكشف حيث قال، حتى يصدر بذكر اسم الله تصريحاً بالمراد؛ فإن قلت: فما وجه ترجيح الوجه الثاني على الوجه الأول؟ قلت: سيجيء وجهه في كلام المصنف حيث قال، وإنما قال: بسم الله ولم يقل بالله الخ.

قوله: وقيل الباء للمصاحبة عطف على ما يفهم من قوله وقد جعل آلة لها فإنه يتضمن كون الباء للاستعانة كأنه قال: الباء للاستعانة، وقيل: للمصاحبة فأشار أولاً إلى أن المختار عنده كونها للآلة، حيث لم يصرح بها بل ساقها ما فيها مساق للأمر المقرر المفروغ عنه، واكتفى بدلالة الحديث الشريف عليه؛ لأنه يدل على أن الفعل بدون التسمية وإن كان موجوداً لكنه لعدم الاعتداد به شرعاً كالمعدوم، فنسبتها إلى الفعل كنسبة القلم إلى الكتابة، فكما أن الكتابة بدون القلم لا توجد كذلك الفعل بدون التسمية لا يوجد، إلا أن الأول لا يوجد وجوداً حسيّاً ومانحاً فيه لا يوجد وجوداً شرعياً، ثم عرض القول بكونها للمصاحبة لكونه خلاف ما يدل عليه الحديث، ففيه تعريض على الكشف أيضاً حيث رجّح كونها للمصاحبة، لأنه قال بعد ما جوزّ الأمرين: وهذا الوجه أعرب وأحسن²⁸⁶ وبَيَّنّه قدس سرّه فقال: أما أنه أعرب أي:

²⁸⁵ ر: زاد (مطلقاً).

²⁸⁶ الزمخشري، الكشف: 4/1.

أدخل في لغة العرب وأفصح وأبين فلأن باء المصاحبة والملابسة أكثر استعمالاً من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الأقوال، وأما أنه أحسن أي: أوفق لمقتضى المقام فلوجه : **الأول**: أن التبرك باسم الله تأدّب وتعظيم له بخلاف جعله آلة فإنها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها . **الثاني**: أن ابتداء المشركين بأسماء ألهمهم كان على وجه التبرك فينبغي أن يردّ عليهم في ذلك . **الثالث**: أن الباء إذا حملت على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل لاسم الله منها إذا جعلت داخلية على الآلة . **الرابع**: أن التبرك باسم الله معنى مكشوف يفهمه كل أحد ممن يبتدئ به في أموره، والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدى إليه إلا بنظر دقيق. **الخامس**: أن كون اسم الله آلة للفعل ليس إلا باعتبار أنه يتوسل إليه ببركته فقد رجع بالآخرة إلى التبرك، وليس في اعتباره زيادة معنى يعتد به²⁸⁷، انتهى. والناظرون فيه افترقوا إلى مجيب ومعرض، فطوّلوا الكلام تطويلاً يكاد يمتنع عن الإحاطة فأعرضنا عنه مخافة أن يفضي إلى الملاله.

قوله: والمعنى أي: معنى قولنا بسم الله على تقدير كون [18/أ] الباء للمصاحبة متبركاً باسم الله أقرأ أي أقرأ متلبساً باسم الله على وجه التبرك، فقوله: متبركاً لبيان أن التلبس على وجه التبرك لا لبيان متعلق الباء، فإن الباء سواء كانت للآلة أو للمصاحبة إنما تتعلق بالقراءة، لكن المقصود في كلّ منهما أن يتوسل إليها ببركة الاسم الشريف، فالمرجع هو التبرك كما أشار إليه قدس سره.

قوله: وهذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على السنة العباد الح. ثم أورد صاحب الكشف هذا الكلام جواباً عن سؤال فرّعه على الوجه المختار عنده من كون الباء للمصاحبة حيث قال بعدما رجّحه بقوله: وهذا أعرب وأحسن. فإن قلت: فكيف قال الله تعالى متبركاً باسم الله أقرأ؟ قلت: هذا مقول على السنة العباد الخ. ولما كان مساق هذا الكلام موهماً لاختصاص السؤال بالوجه المختار عنده وكان السؤال متوجهاً على الوجه الآخر أيضاً، لأن الاستعانة أيضاً لا يتصور منه تعالى إلا بلسان

²⁸⁷ الجرجاني، حاشية الشريف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 14

العباد، ساق المصنف كلامه على نحو لا يوهم الاختصاص بوجه دون وجه، حيث أورد جملة مستأنفة لدفع السؤال ولم يفرعه على مانقله بقوله: قيل، كما فعل في الكشف، فإن قلت: في كلام المصنف أيضاً ما يوهم الاختصاص بالوجه الأخير حيث قال: ليعلموا كيف يتبرك باسمه، فعلى ما ذكرت من عدم الاختصاص كان الظاهر أن يقول ليعلموا كيف يستعان أو يتبرك؟ قلت: قد نقلنا عنه قدس سره أن مرجع الاستعانة باسم الله وجعله آلة للفعل بالأخرة إلى التبرك، وقال ههنا أيضاً في أصل الحاشية.

قوله: فكيف قال الله تعالى متبركاً باسم الله أقرأ؟ تفريع على الوجه المختار وإن كان السؤال متوجهاً على الوجهين، ثم كتب في الحاشية بل يجوز أن يكون متفرعاً على الوجه الأول أيضاً؛ لأنه يتضمن التبرك انتهى. فمن قال قول المصنف هذا وما بعده من مقول قيل: وجواب عما يقال كيف قال الله تعالى متبركاً باسم الله أقرأ؟ كما يظهر من النظر في الكشف، فقد ضيّع ما قصده المصنف بتغيير أسلوب الكشف من عدم اختصاص السؤال بالوجه الأخير، ثم إن صاحب الكشف مثل كونه مقولاً على أسنة العباد، وبأن يقول الرجل الشّعْر على لسان غيره، وبما إذا أمرك إنسان أن تكتب رسالة من جهته إلى غيره فإنك تكتب كتبت هذه الأحرف، وإنما تفعل على لسان أمرك.

قوله: كيف يتبرك باسمه قال قدس سره: أي بأي عبارة يتبركون فلا يرد أن ذلك تعليم للتبرك باسمه لا تعليم لكيفيته انتهى. وتوضيحه أن قولنا كيف يتبرك سؤال عن كيفية التبرك والواقع في تعليم الجواب أعني: قولنا بسم الله إنما يصلح جواباً عن نفس التبرك باسمه لا عن كيفيته، فلا بد أن يعتبر العبارة ويصرف الكلام عن السؤال عن الكيفية إلى السؤال عن العبارة، ثم إن علم العباد بأنه كيف يتبرك باسمه يحصل من قوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وبأنه كيف يحمد على نعمه يحصل من قوله:

الحمد لله إلى قوله اهدنا، وبأنه كيف يسأل من فضله يستفاد من قوله: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)²⁸⁸ في آخر السورة²⁸⁹.

قوله: إنما كسرت ومن حق الحروف المفردة²⁹⁰ أن تفتح في بسم الله، مع أنها من الحروف المفردة ومن حق الحروف المفردة²⁹¹ أن تفتح، فمن حق الباء أن تفتح إما أنها من الحروف المفردة، فبيانه أن الحروف تطلق تارة على ما يركب منه الكلمات وتسمى حروف المباني وحروف الهجاء، وتطلق تارة على ما يقابل الأسماء والأفعال وتسمى حروف المعاني لكونها موضوعة بإزاء المعاني، وهي تنقسم إلى مفردة وهي ما جاء على حرف واحد كالباء واللام والواو والكاف ومركبة وهي ما جاء على حرفين فصاعداً لكن وإلى وليت وكان، وإما أن من حق الحروف المفردة²⁹² لأن تفتح أي يبنى على الفتح فلأن الحرف مبني [18/ب] الأصل، والبناء لعدم اختلافه بتعاقب العوامل كان الأصل فيه السكون لخفته، فإن الدائم بالخفيف أولى أيضاً لما كان البناء مقابلاً للإعراب الذي أصله أن يكون وجودياً لكونه أثر للعامل وعلماً للمعاني كان أصله أن يكون عديمياً لما تقرر في محله أن أشد أقسام التقابل تقابل الإيجاب والسلب وأن المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما ولما تعذر البناء على السكون في الحروف المفردة، لأنها من حيث إنها كلمة برأسها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام، وقد رفضوا الابتداء بالساكن فتحقق أن تبنى على الفتح الذي هو أخت السكون في الخفة، وإن كانت الكسرة أيضاً أختاً له في قرب المخرج، لأنها أدوات كثيرة الدور على الألسنة، فاستحقت الأخف.

قوله: لاختصاصهما بلزوم الحرفية والجر تعليل لقوله: وإنما كسرت لا لقوله أن تفتح، فالمعنى عدل في الباء الجارة عما هو الأصل من البناء على الفتح إلى الكسر، لاختصاص الباء بلزوم الأمرين الحرفية والجر، فإضافة اللزوم إلى الحرفية والجر

²⁸⁸ الفاتحة، 1 / 6.

²⁸⁹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 14 خ: زاد (نحو كاف التشبيه ولام الابتداء وواو العطف وفائه وغير ذلك).

²⁹⁰ نحو كاف التشبيه ولام الابتداء وواو العطف وفائه وغير ذلك.

²⁹¹ خ: زاد (فصيّر إلى فتحة أي أخ السكون في الخفة وإن كانت الكسرة أختاً له في المخرج لأنها لكثرة ورودها على الألسنة).

إن جعلت من إضافة المصدر إلى المفعول، لمعنى أنها مختصة بكونها لازمة للحرفية والجر كانت الحرفية والجر²⁹³ ملزومتين، فلا يصح حمل اللزوم على مصطلح الحكماء؛ لأنه يستلزم أن لا يتحقق الحرفية والجر بدون الباء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم، وإن جاز العكس واللازم باطل فيجب أن يحمل اللزوم على المعنى العرفي وهو عدم مفارقتها عنهما بمعنى أنها لا توجد بدونهما، يقال: لزم فلان بيته إذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره، ومنه قولهم: أم المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام أي لا توجد بدونها وح كون معنى قوله: لاختصاصهما بلزوم الح التفرد، أو امتياز أمر بين الحروف المفردة بعدم مفارقتها عن الحرفية والجر وعدم وجودها بدونهما، فتكون الباء داخلة على المختص كما في واختص بواو إن جعلت من إضافة المصدر إلى فاعله، بمعنى أنها مختصة كون الحرفية والجر لازمتين لها كانت الباء ملزومة لهما، فيجوز حمل اللزوم على مصطلح الحكماء؛ لأن الحرفية والجر لازمتان للباء يمتنع وجود الباء بدون الحرفية والجر وإن تحققت الحرفية والجر بدون الباء على ما هو شأن اللازم الأعم، والاختصاص أيضاً بمعنى الامتياز.

ثم ههنا مقدمة أخرى ومطوية وهي: أن كلا من الحرفية والجر يناسب الكسر؛ فتتنظم الدليل هكذا الباء يلزمها الحرفية والجر، وكل منهما يناسب الكسر؛ فالباء تناسب الكسر فلذا كسرت، أما المقدمة الأولى فظاهرة لأن الباء لم يجيء بالأحرف جرّ بخلاف سائر الحروف، فإنها قد تجيء اسماً كما بيّن في النحو، وأما المقدمة الثانية فوجه مناسبتها الجر الكسر حصول التوافق بين حركة الباء وبين أثرها، وأما وجه مناسبة الحرفية للكسر فلاقتضاء الحرفية السكون وكون الكسر أخاً للسكون وكون الساكن إذا حرك حُرِّك بالكسر، ثم إنّ مجموع الحرفية والجر معاً دليل واحد منهما فلا يرد النقص بواو العطف وغاية اللازمتين للحرفية، ولا بكاف التشبيه

²⁹³ ر: زاد (كانت الحرفية والجر).

اللازمة للجر، لكن بقي النقص بواو القسم وفائه لوجود مجموع اللزومين في كل منها، وأجيب عنه: بأن عملهما بنبابة الباء فكأن الجرّ ليس أثر لها.

قوله: ولام الإضافة هي اللام الجارة، فإن الحروف الجارة تسمى حروف الإضافة لكونها موضوعة لإفضاء معاني الأفعال إلى الأسماء، والإفضاء الإضافة. **قوله:** داخله على المضمّر قيد به لأنها إذا دخلت على المضمّر كانت مفتوحة؛ لأن الفرق بينهما وبين لام الابتداء ح حاصل بجوهر المدخول عليه، فإن لام الابتداء لا تدخل إلا على المرفوع فالضمير بعدها لا يكون إلا منفصلاً، مثل لهُوَ بخلاف لام الإضافة فإن الضمير بعدها مجرور متصل، وأما لام الاستعانة ولام التعجب ولام التهديد فهي وإن كانت داخلة [19/أ] على المظهر لكنه واقع موقع المضمّر، أعني كاف أدعوك ولذا فتحت. **قوله:** للفصل بينها وبين لام الابتداء وهي اللام المفتوحة الداخلة على الجزء الأول من الجملة الاسمية مبتدأ أو خبراً أو معمولاً للجزاء أو على خبر إن أو اسمه إذا فصل بينه وبينها، أو ما بينهما إذا كان معمولاً للجزاء لا مطلقاً، ويشترط أن يكون الخبر الذي يدخله اللام اسماً أو مضارعاً أو ماضياً مع قد أو غير متصرف ولا يكون منفياً فإن قلت: فلم لم يعكس مع أن الفرق حاصل أيضاً؟ قلت: أثر لام الإضافة لما كان جرّاً ناسب أن يكون مكسورة لتوافق حركة الإعراب أثره.

قوله: من الأسماء التي حذفت إعجازها بفتح الهمزة جمع: عجز بفتح المهملة وضم المعجمة وهو الآخر فأصل اسم سيمو بكسر السين كنصف أو سُمُو بضمّها كعضو، ثم إن المصنف عدل ههنا عن عبارة الكشف حيث قال: لاسم أحد الأسماء العشرة التي بنيت أوائلها على السكون لأن انحصار الأسماء التي بنيت أوائلها على السكون في العشرة غير مقطوع²⁹⁴، حتى إن صاحب الكشف صرح في المفصل²⁹⁵ بأنها إحدى عشرة وهي: ابن، ابنة، ابنم، واثنان، واثنتان، وامرؤ، وامرأة، واسم، واست،

²⁹⁴ الزمخشري، الكشف: 4/1

²⁹⁵ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، المفصل في صنعة الإعراب: تحقيق: علي أبو ملح، مكتبة الهلال - بيروت - ط 1 - 1993م: 497.

ايمن الله، وايم الله، وأيضاً كل مصدر كان بعد ألف فعله الماضي أربعة أحرف فصاعداً مثل احمرار واستخراج يبني أوله على السكون. **قوله:** لكثرة الاستعمال أي: لا لعلّة موجبة للحذف وإلا لكان الحرف الأخير منوناً لا منسياً فيكون محلاً للإعراب فلا يصح جريان الإعراب على ما قبله، ولهذا يكون إعرابه تقديريةً كما في (عصا)، وأما إذا حذف لمجرد التخفيف الذي يقتضيه كثرة الاستعمال كان منسياً ويصير ما قبله محلاً للإعراب كيد، ودم، وأخ، وأب.

قوله: وبنيت أوائلها على السكون يعني: لم نحذف نفس الأوائل كالأواخر لئلا يلزم زيادة الإجحاف في الكلمة لمجرد التخفيف، بل أكتفي بحذف حركتها وإبقائها على السكون لتكون مخفوفة بالتخفيف بما لزوم محذور زيادة الإجحاف **قوله:** وأدخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل عطف على بنيت أي أدخلت همزة الوصل على تلك الأوائل حال كونه واقعة في الابتداء، ولم يكتف بأن يقول أدخل عليها همزة بل أضاف همزة إلى الوصل ليشعر بسقوطها في الدرج فلا ينافي التخفيف المطلوب من حذف الإعجاز و تسكين الأوائل.

قوله: لأن من دأبهم أن يبتدؤوا بالمتحرك وتعقبوا على الساكن تعليل بقوله: وأدخل عليها، قال قدس سره: التعليل بذلك دون الامتناع إشارة إلى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق، ومن قال بامتناعه لا يُسمع منه إلا حكايته عن لسانه نعم يمتنع الابتداء بالمئات إلا أن ذلك لذواتها لا لسكونها²⁹⁶ انتهى. وتبع قدس سره في ذلك السكاكي حيث قال في قسم الصرف المفتاح: التزام تحريك الفاء إما لامتناع سكونه عند بعض أصحابنا أولاً، وأنه إلى الكلفة عند آخرين وهو المختار، وإما امتناع الابتداء بالألف والباء والواو المدتين فلذواتها عندي، ودعوى امتناع الابتداء بالساكن فيما سواها حتماً غير مدغم ومدغماً ممنوعة، اللهم إلا إذا حكيت عن لسانك لكن ذلك غير مجدٍ عليك²⁹⁷ انتهى . وتمام تحقيق هذا البحث وتفصيله في شرح المواقف فليطالع. ثمة بقي أنه لما لم يمتنع الابتداء بالسكون فلم جرى دأبهم على الابتداء أو بالمتحرك

²⁹⁶ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 14
²⁹⁷ السكاكي، مفتاح العلوم: 33/1

والوقف على الساكن؟ فبيّنه صاحب الكشف بقوله: لسلامة لغتهم عن كلّ لكنةٍ وبشاعةٍ لوضعها على غاية من الإحكام والرصانة²⁹⁸، قال قدس سره: الأول علة للابتداء بالمتحرك دون الساكن إذ في الابتداء [19/ب] بالساكن لُكنةٌ وعيٌّ في اللسان وبشاعةٌ أي: أخذ بالحلق، والثاني علة الموقف على الساكن دون المتحرك؛ لأن الوقف كالفرار من البناء، وإنما يكون بما لا قلّق فيه ولا اضطراب فغاية الإحكام والرصانة يقتضي أن لا يتوقف على المتحرك، لأن الحركة تُعتَق²⁹⁹ الحرف وتُزَعَجُه عن مخرجه يشهد به الوجدان³⁰⁰.

قوله: ويشهد له تصريفهم وفي بعض النسخ تصريفه على أن يكون المصدر مضافاً إلى المفعول، أي: يدل دلالة ظاهرة على كون الاسم من الأسماء المحذوفة الإعجاز لا محذوفة الأوائل كما ذهب إليه الكوفيون، تصريفهم أي: تحويلهم إياه إلى أمثلة مختلفة لا يصحّ شيء منها إلا بعد جعل أصل اسم سموّاً لا وسمّاً، مثل تحويله عند قصد الجمع أي أسماء وأسامي، كلاهما جمع اسم إلا أنّ الثاني جمع الجمع، لأنه جمع أسماء جمع اسم صرّح به في القاموس³⁰¹، ومثل تحويله إلى سُمّي بضم السين وفتح الميم عند قصد تصغيره ومثل تحويله إلى سَمّيت عند قصد بناء الفعل الماضي المسند إلى ضمير المتكلم أو المخاطب أو المخاطبة، فلو كان أصل اسم وسمّاً على ما ذهب إليه الكوفيون لجمع على أوسام صَغَر على وُسَيْم، وبني الفعل الماضي المسند إلى الضمير البارز منه على وَسَمْتٍ، لأن كلاً من التصغير وجمع التكسير بردّ الأشياء إلى أصولها، وكذا في بناء الفعل الماضي المسند إلى البارز يظهر الأصل البتة مثل: رميثٌ وغزوثٌ فأسماء أصله سموت قلبت الواو في الكلّ ياءً لتطرفها ووقوعها طرفاً بعد ألف، وكذلك أسامي أصله أساميو وسُمّي أصله سِمو،

²⁹⁸ الزمخشري، الكشف: 4/1

²⁹⁹ ر: زاد (تقلق).

³⁰⁰ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 14 -

15

³⁰¹ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة (وسم)

وسميت أصله سموت³⁰² قلبت الواو في الكلّ ياءً لتطرفها ووقعها رابعة على ما تقرر في محلّه.

قوله: ومجيء سميّ كهدي لغةً فيه أي: ومما لا³⁰³ يشهد لما ذكر مجيء سُمى على وزن هدى حال كونها لغة في الاسم، فإنهم قالوا في الاسم خمس لغات: اسم بكسرة الهمزة وأسمٌ بضمها وسم بكسر السين وسمٌ بضمها وسُمى على زنة هدى؛ فأصل سُمى سُمُو قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، فالتقى الساكنان الألف والتنوين فحذفت الألف ووجه شهادته أنه لم يجيء في المثال ناقص.

قوله: والله أسماك أي: سمّاك سُمى أي: اسماً مباركاً والاسم المبارك ما يتفاعل به ويسرّ به مثل: محمد وسعيد ومبارك. أترك الله به أي: اختارك الله بهذا الاسم المبارك إثارك أي: كاختيارك به نفسك والألف للإشباع ليجانس قوله: مباركاً كقوله: والقلب بعيد تزيف لما أجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة للبصريين حيث قالوا: ما ذكرتم من الجمع والتصغير وغيرهما لا يدل على أن أصل اسم سمو كما ذكرتم؛ إذ يجوز أن يكون أصله وسمٌ فأخّر الواو إلى الآخر فصار سمو ثم جمع وصغّر وصيغ منه سميت وسُمى بعد قلب الواو عن مكانه الأول إلى الآخر، ويسمى قلباً مكانياً، ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الجزم بأن أصله سيمو وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحاصل التزيف أنه احتمال بعيد لكونه خلاف الأصل؛ لأن الأصل في كل كلمة أن يثبت كلّ حرف منها في مكانها فلا يُعدل عن الأصل إلاّ لضرورة داعية، ولا ضرورة مع وجود الوجه الصحيح ومع بعده غير مطّرد أيضاً في جميع تصاريف الكلمة، فإن التصغير وجمع التكسير يردّان الشيء إلى أصله فلا يتّصور فيهما مخالفة الأصل فالترجيح معنا³⁰⁴.

³⁰² ر: زاد (همزة لوقعها أطرافاً بعد ألف وكذلك أسامي أصله أساميو وسُمى أصله سَمُو وسميت).

³⁰³ ر: زاد (ومما يشهد لما ذكر وسم بكسر السين وسم بضمّها).

³⁰⁴ ينظر: ابن الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين: المكتبة العصرية - صيدا/بيروت - ط1 - 2003م: مسألة الاختلاف في أصل اشتقاق الاسم: 9/1 وما بعده.

قوله: واشتقاقه من السِّمو عطف على قوله من الأسماء التي حذفت إعجازها أي: الاسم عند البصريين من الأسماء المحذوفة الإعجاز ومشتق من السِّمو كالعلو وزناً ومعنى؛ فإن قلت: كونه من تلك الأسماء يدل على أصله سُمُو بالتخفيف وكسر السين أو ضمّها كابن أصله بنو، فينافي كونه مشتقاً من السِّمو المشدّد، ولأن المشتق منه أصل للمشتق قلت: الأصل أعم من المشتق منه ومادة [20/أ] الافتراق الأصل الإعلالي، فإن قَوِّمَ مثلاً أصل بحسب الإعلال لقام وليس أصلاً له بحسب الاشتقاق بل أصله الاشتقائي في هو القيام، لأن الفعل مشتق من المصدر فكما يصدق أن أصل قام قوم، وأن قام مشتق من القيام كذلك يصدق أن أصل اسم سمو بالتخفيف وأن اسم مشتق من السِّمو بالتشديد، فلا منافاة وقس على هذا.

قوله: واشتقاقه من السمة عند الكوفيين، فإنه لا ينافي كون أصله عندهم هو الوسم. **قوله** لأنه رفعة للمسمّى وشعار له بيان لوجه المناسبة المعنوية المصححة لجعل الاسم مشتقاً من السِّمو بمعنى العلو والرفعة، والمراد أنه سبب لرفعة المسمّى وزينة له من حيث أن ما لا اسم له يعبأ بشأنه ولا يعد شيئاً كما يقال لمن لا يلتفت إليه ولا يعتد بشأنه، فإن لا اسم له ولا شعار، لأن الشعار بفتح الشين وكسر ها ما يلي الجسد من الثياب³⁰⁵، وهو مما يزيّنه وزينة الموجود بكونه في العِداد، وقد يطلق الشعار على العلامة وليس بمراد بل المراد ما ذكر فلا يرد أن الشعار يناسب الوسم فالمناسب ذكره معه، ثم إن المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف أيضاً لا ما يقابل الفعل والحروف؛ فإنه مصطلح النحاة.

قوله: ومن السِّمة بكسر السين بمعنى العلامة معطوف على قوله: من السمو أي: واشتقاقه عند الكوفيين بمعنى أن أصله الاشتقائي السِّمة بتعويض التاء عن الواو المحذوفة بعد نقل حركتها إلى ما بعدها، فإن أصل السِّمة وسِم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو إلى السين ثم حذفت وعوّضت عنها التاء فصارت سمة .

³⁰⁵ الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، /الصاح: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت - ط4 - 1987م: مادة (شعر)

قوله: وأصله أي: أصل الاسم بحسب الإعلال عندهم وسم بفتح الواو وحذفت الواو لكثرة الاستعمال الموجبة للتخفيف المقتضى للحذف، ثم عوّضت عنها همزة الوصل لئلا يلزم إحفاف الكلمة وكسرت لأنها تزداد وساكنة والساكن إذا حرّك حرّك بالكسر. **قوله:** ليقّل إعلاله يعني: أن الكوفيّين إنما جعلوا أصل اسم وسمّاً لا سموّاً³⁰⁶ بالتخفيف كما فعله البصريون ليقّل إعلاله، فإن الأصل عدم الإعلال والقلة يناسب العدم ووجه قلة الإعلال ح أن إعلال على تقدير كون أصله سموا بحذف الواو وإسكان السين وتعويض همزة الوصل في أوّله عمّا حذف في آخره، وأما على تقدير كون أصله وسمّاً فلا حاجة إلى الإسكان لكون السين ساكنة فقوله: ليقّل إعلاله علة لجعل أصله اسم الوسم، وجوّز أن يكون علة للتعويض أي: عوّض الهمزة من الواو ليقّل إعلاله أي تغييره، لأن أصل الحذف يوجب النقصان في أجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب زوال خصوصية المحذوف وبالتعويض ينجز النقصان، فيقلّ التغير بخلاف ما إذا جعل أصله سموّاً فإن زيادة الهمزة هناك كان لرفضهم الابتداء بالساكن لا للتعويض، وأما تجويز أن يكون علة لقوله من السمة ويكون المراد قلة الإعلال بالنسبة إلى كونه من سمو، إذ الإعلال على الأوّل في أوّله فقط وعلى الثاني في أوّله وآخره معاً، فأقول فيه نظر؛ إذ على الأوّل أيضاً في آخره إعلال كأوله بحذف التاء، إلّا أن المحذوف من سمو الحرف الأصلي ومن السمة التاء الزائدة المعوضة عن الواو المحذوفة في الأوّل، ثم أنك قد عرفت أن الأصل الإعلالي للسمة هو الوسم بكسر الواو، فاشتقاق الاسم من السمة يؤول إلى اشتقاقه من الوسم بالكسر، وبهذا يوفق بين قول من قال: إن الاسم مشتق من السمة عندهم كالمصنف، وبين قول من قال: إنه عندهم مشتق من الوسم بالكسر، فخلاصة الكلام وزبدة المرام في هذا المقام أن للاسم عند كلّ من الفريقين أصلان إعلالي [20/ب] واشتقاقي؛ فأصله الإعلالي عند البصريّين: سمو بالتخفيف والاشتقاقي سمو بالتشديد، وعند الكوفيّين: أصله الإعلالي الوسم بالفتح والاشتقاقي السمة التي أصلها الإعلالي الوسم بالكسر، فأصله الاشتقاقي عندهم بالأخرة بالوهم بالكسر.

³⁰⁶ ر: نقص (إعلاله يعني أن الكوفيّين إنما جعلوا أصل اسم لا سموّاً).

قوله: لم يعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم أي لم يعهد تعويضها في الأول عما حذف في الأول أيضاً و إنما الذي عهد في كلامهم تعويضها في الأول عما حذف في الآخر كابن أصله بنو حذفوا الواو في الآخر وعوضت عنها همزة الوصل³⁰⁷ ، وأما ما حذف صدره ؛ فالذي عهد فيه أن يعوّض عنه التاء في الآخر: كعدّة وزنة وصيفة وأصلها وعد ووزن ووصف، فحذف صدرها وعوّض عنه التاء في الآخر، ثم حركت الأوائل بالكسر لكونها ساكنة لا يقال: هذا منقوض بصيغ الأمر الحاضر، فإن أصل اضرب تضرب فحذف صدره أعني حرف المضارعة وزيدت همزة الوصل في موضعه لأننا نقول المراد بما حذف صدره وما كان التغيير فيه في الصدر فقط ويكون الحاصل بعد هذا التغيير باقياً على معناه الأول كالاسم والوسم، وفي صيغة الأمر وقع في اللفظ تغيير أن حذف حرف المضارعة وجزم الآخر ولم يبق الحاصل بعد التغيير على المعنى الأول، بل نقل إلى المعنى الإنشائي الطلبي تدبر، وأما إشاح وإعاء في وشاح ووعاء، فالهمزة فيها للقطع لا للوصل لأنها مبدلة عن الواو على ما تقرّر في إبدال الحروف بعضها من بعض.

قوله: ومن لغاته سِمٌ وسَمٌ أي ومن اللغات الواقعة في لفظ الاسم سواء جعل مشتقاً من السّم أو من السّمة سِمٌ وسَمٌ بكسر السين الساكنة وضمها بعد طرح الألف، قال الثعلبي: (427هـ) من جعل الاسم من سَمَى يَسْمَى كرمى يرمي قال اسمٌ وسِمٌ بكسر الألف والسين، ومن جعله من سَمَا يَسْمُو كغزا يغزو قال: اسمٌ وسَمٌ بضم الألف والسين³⁰⁸ والمنقول عن الكسائي (189هـ) أن بعض العرب بقول اسمٌ بكسر الألف وبعضهم اسم بضمها؛ فالذين لغتهم كسر الألف قالوا بعد طرح الألف سِمٌ بكسر السين بنقل حركتها إلى السين، والذين لغتهم ضم الألف قالوا بعد طرحها ونقل حركتها إلى ما بعدها سَمٌ بضم السين.

³⁰⁷ ر: زاد (في الأول).

³⁰⁸ الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن = تفسير الثعلبي: تحقيق أبو محمد ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط1 - 2002م: 93/1

قوله: قال باسم الذي في كل سورة سمه أي: اسمه والباء فيه متعلق بأرسل في قوله قبله أو بعده على اختلاف الروايتين أرسل فيها بأن لا يقرمه فهو ينحو بها طريقاً بعلمه، والبازل من الإبل الذي انشق نابه وذلك في السنة التاسعة والإبل فيها يكون في كمال القوة³⁰⁹؛ فالمراد بالبازل القوي، ويقرمه من القرم بالقاف والمهملة معناه الحفظ والصيانة يقال: قرم بغيره أي حَفِظ وصانه عن الركوب والحمل وترك استعماله ليتقوى للفحلة³¹⁰، والمعنى: بسم الله أرسل الرعي في الإبل بغيراً قوياً حفظه وصانه عن الركوب والحمل للفحل، فذلك البعير البازل يقصد بالإبل طريقاً يعلمه لإعتياده، وبذلك الطريق وذلك الطريق كناية عن الجماع، ويجوز أن يكون تعلمه بالخطاب أي: يقصد ذلك البعير بتلك الإبل طريقاً تعرفه أنت ما هو فهو كناية أيضاً عن الجماع بالطف طريق.

قوله: والاسم أي: لفظ الاسم المضاف إلى الله في قوله³¹¹ بسم الله بقرينة أن اللام فيه وهذا هو الموافق لما ذهب الإسناد وأبو نصر ابن أيوب³¹² في تعيين محلّ النزاع، فإنهم بعد ما اتفقوا في أنّ النزاع ليس في آسَ مَ ولا في الألفاظ التي يطلق²⁴ عليها لفظ الاسم كلفظ (ف ر س)، إذ لا يتصور النزاع من عاقل في أنّ: اس م هل هو نفس مسمّاه، والذي هو المفهوم الكلّي الصادق على الألفاظ المخصوصة أو غيره، ولا في أنّ لفظ ف رس هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره، فإن شيئاً منهما مما لا يشتبه على أحدٍ فذهب صاحب المواقف [21/أ] إلى أنّ محل النزاع ما يصدق عليه مفهوم لفظ الاسم، وأن النزاع في أن مدلول اللفظ الذي يصدق عليه الاسم هو المسمى أو غيره. وذهب الأستاذ أبو نصر إلى أنّ النزاع إنما هو في لفظ (اس م) بمعنى أن ما يراد منه إذا أضيف إلى شيء هل هو المسمى أي المضاف إليه

³⁰⁹ ينظر: ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (بزل)

³¹⁰ الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة: تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط1 - 2001م: مادة (قرم) وصلنا هنا

³¹¹ ر: زاد (في قولنا).

³¹² لم أقع له على ترجمة.

أو غيره؟ فجزم ابن فورك³¹³ بأن الاسم عين المسمى والغزالي (505هـ) بأن غيره والأشعري (324هـ) فصل وقال: قد يكون عينه وقد تكون لا هو ولا غيره³¹⁴ فالمصنف أراد المحاكمة فأرجع هذا النزاع إلى النزاع اللفظي فقال: أنا أريد به أي بالاسم المضاف إلى الشيء اللفظ كما في قوله تعالى: (فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) ³¹⁵ أي: له ألقاب مخصوصة يطلق عليه تعالى مثل الله والرحمن والرحيم بدليل قوله تعالى: (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا)³¹⁶، ومنه ما تقول لصاحبك إذا لم تعرف اسمه ما اسمك؟ لأن مرادك ما اللفظ الموضوع علماً لك فغير المسمى لأنه أي: اللفظ يتألف أي: في الأغلب إذ قد يكون مفرداً كالباء الجارة من أصوات مقطعة أي: حروف، فإن المختار أن الحروف عبارة عن أصوات جُعِلَتْ قِطْعاً متميزة بعضها عن بعض بالاعتماد على المخرج، وذهب بعضهم إلى أن الحرف كيفية تعرض للصوت واختاره المصنف في الطوالع، فكأنه رجع عنه ههنا.

غير قارة أي: مجتمعة أجزاؤها في الوجود لكونها عن الأعراض السيالة التي يمتنع وجود جزء منها مالم ينعدم الجزء الآخر، وأيضاً يختلف اسم شيء واحد باختلاف الأمم وطوائف بني آدم، إذ ما من شيء إلا واسمه في لغة يخالف اسمه في لغة أخرى مثل الله وخداي وتنكري أسماء للذات الأحدية كل اسم في لغة ويختلف أيضاً اسم شيء واحد باختلاف الأعصار، فكم من شيء اسمه في عصر يخالف اسمه في عصر آخر، وهذا كثير في أسامي البلدان وأيضاً يتعدد اسم الشيء تارة مع اتحاد المسمى كما في الترادف، وتارة أخرى يتحد الاسم مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك، وما يكون وضعه عاماً والموضوع له خاصاً، والمسمى لا يكون كذلك

³¹³ ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن: متكلم أصولي أديب نحوي، أقام بالعراق مدة يدرس العلم، ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل نيسابور والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبنى له بها مدرسة وداراً، وأحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم، ولما استوطنها وظهرت بركاته على جماعة المتفقهة وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريباً من مائة مصنف، توفي نحو 406 هـ: ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 272/4، الزركلي، الأعلام: 83/6

³¹⁴ الجرجاني، شرح المواقف: 208/8

³¹⁵ الإسراء، 17 / 110.

³¹⁶ الإسراء، 17 / 110.

مرتبط بالكل أي: والمسمى لا يلزمه أن يكون متألّفاً من الأصوات، ولا أن يكون مظنة للاختلاف والتعدد والاتحاد، فإن اتفق فيه شيء من ذلك فمن خصوص المادة.

قوله: وإن أريد به ذات الشيء كما في قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾³¹⁷ لأنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ وإنما عبدوا الذوات والأعيان التي كانوا ينحتون.

قوله: وقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ وقع لما يورد من أنا لا (نم³¹⁸) أنه لم يشتهر الاسم بمعنى الذات والسند مجيئه في القرآن كقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾³¹⁹ وقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي﴾³²⁰ لأن التنزيه والتعالي في الذات ومجيئه فيه دليل الاشتهار قوله عن الرفث وسوء الأدب الفحش من الكلام، فإنه يجب تنزيه اسمه من الفحش بأن لا يسمى بلفظ قبيح أو غير حسن أو غير فصيح ويجب أيضاً تنزيه اسمه من إساءة الأدب بأن يذكر على وجه التعظيم ولا يسمى الغير به، ولا يذكر في زمان أو مكان غير لائق بذكره.

قوله: أو الاسم فيه مقحم أي: زائد بمعنى أنه لا يختل أصل المعنى بطرحه وأن كان له فوائد كتحسين اللفظ والتأكيد وغير ذلك، لأن الزائد الصرف لا يقع في بليغ الكلام قوله كما في قول الشاعر وهو لبيد بن ربيعة³²¹ كان صحابياً وكان من الشعراء المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام وعاش مئة وخمسة وأربعين سنة منها خمس وخمسون في الإسلام فلما حضره الموت وعنده ابتناه [21/ب] أنشد شعراً، وما نقله صدر بيت منه عجزه: (من الطويل)

³¹⁷ يوسف، 12 / 40.

³¹⁸ في عُرف النسخة: (لا نسلم).

³¹⁹ الأعلى، 1 / 87.

³²⁰ الرحمن، 55 / 78.

³²¹ لبيد بن أبي ربيعة العامري : (توفي 545م/661م) شاعر في الجاهلية وقد أدرك الإسلام ، يعرف أبوه

ب"ربيع المقترين"، اشتهر بالشعر والرجز والخطابة وأصل البيت على النحو التالي :

تمنى ابتنائي أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فَقُومَا فَقُولَا بِالَّذِي قَدْ عَلِمْتُمَا وَ لَا تَحْمِشَا وَجْهًا وَ لَا تَخْلِقَا شَعْرَ

وَقُولَا هُوَ الْمَرْءُ الَّذِي لَا خَلِيلَهُ أَصَاعُ ، وَ لَا خَانَ الصَّدِيقَ وَ لَا عَذْرُ

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَذَرَ

لبيد بن أبي ربيعة العامري، ديوان لبيد بن ربيعة ، دار صادر - بيروت: 79.

..... ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذرا

وقبله تمّنى ابنتاي أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فإن كان يوماً أن يموت أبوكما فلا تخمشا وجهاً ولا تحلقا شعرا

وقولاً هو المرء الذي لا خليله أضع ولا خان الصديق ولا غدرا

إلى الحول ثم اسم السّلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذرا.

يوصي بنيتّه ويقول: لست أنا إلا من قبيلة ربيعة أو مضر، فكما لم يخلد منهما أحد فلا أخلد فلا تمنيا خلودي، بل قولاً واذكرا فضائلي وغداً محاسني، بشرط أن تتركا عادة الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر، وافعلما وصيتكما إلى أن يتم الحول ثم اسم السلام عليكما أي: أودعكما وأقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء، فإن من يبك و يندب حولاً كاملاً فهو معذور لا يلام، ومحل الاستشهاد قوله: ثم اسم السلام عليكما والمراد ثم السلام عليكما.

قوله: وإن أريد به الصفة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري³²² (324هـ) أي: إن أريد بالاسم الصفة الكائنة على رأي الشيخ بأن يراد من الاسم المعنى الذي أراده الشيخ من الصفة وهو الأمر القائم بالغير ويسمونه صفة معنوية كالعلم والقدرة والإرادة وبالجمله مبدأ الاشتقاق الذي هو يسمى مصدراً، وأما الصفة على رأي غيره فهي المشتقات كالعالم والقادر³²³.

قوله: القسم انقسام الصفة عنده إلى ما هو إلى آخره أي إذا أريد بالاسم المعنى الذي أراده الشيخ من الصفة أعني: الأمر القائم بالغير ينقسم إلى الأقسام الثلاثة، كما تنقسم الصفة عنده إلى تلك الأقسام قال الأمدى (631هـ): ذهب الشيخ إلى أن من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود، ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الذات كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً، ومنها ما يقال: لا عين ولا غير

³²² علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الاشاعرة كان من الائمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 82 / 29 - 83، الزركلي، الأعلام، 26/4.

³²³ التفتازاني، شرح المقاصد: 169/2

وهي ما يمتنع انفكاكها عن الذات كالعلم والقدرة انتهى³²⁴. وموضع تحقيق هذه المسألة هو علم الكلام.

قوله: وإنما قال بسم الله ولم يقل بالله الخ يريد بيان وجه ترجيح قولنا: بسم الله على قولنا: بالله مع استوائهما، في أن كلاً منهما يفيد امتثال حديث الابتداء، لأن تصدير الفعل باسم الله إنما يكون بذكر اسمه، فإما بخصوصه بأن يذكر اسم خاص من أسمائه كلفظ الله مثلاً. وأما بلفظ دال على اسمه لكن لا بخصوصه بل مطلقاً كلفظ الاسم المضاف إلى الله، فإن ذكره في قوة ذكر جميع أسمائه وحاصل وجه الترجيح أن قولنا: بسم الله نصّ فيما هو الغرض من تصدير الفعل بذكر اسم الله، لأن الغرض منه إما التبرك أن جعلت الباء للمصاحبة، وإما الاستعانة أن جعلت للآلة، ومعلوم أن التبرك والاستعانة إنما هو بذكر اسمه لأن باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان في إفادة الملابس بمدخولهما، وإنما لامتياز في نحو الملابس فهي في التبرك أن الذي يتلبس الفاعل بمدخولها، بأن يأتي به على وجه اليمين والبركة وفي الاستعانة، بأن يتلبس به بجعله آلة للفعل، ولا شك أن الذي يتلبس به الفاعل إنما هو اسمه لا ذاته المقدسة عن أن يتلبس به أحد؛ فإن قلت: ما ذكر وأن سلم في التبرك لكن ليس بمسلم في الاستعانة لأن الاستعانة حقيقة بالذات دون الأسم كما في قوله تعالى: **(وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)**³²⁵ قلت: فرق بين أن يستعان من الشيء وبين أن يستعان بالشيء، فإنه في الأوّل يكون مستعاناً وفي الثاني يكون مستعاناً به، [22/أ] فمعنى نستعين الله نجعله مستعاناً وحقيقة هذه الاستعانة طلب المعونة منه تعالى على إيقاع الفاعل بإفاضة القدرة التي بها يتمكن العبد من إحداث الفعل فهي بهذا المعنى لا يكون إلا بذاته تعالى، ومعنى نستعين بالله نجعله مستعاناً به أي آلة لتحصيل الفعل، وحقيقتها طلب المعونة في كون الفعل معتداً به شرعاً وهي بهذا المعنى لا يكون إلا بالاسم إذ الفعل ما لم يصدر باسمه يكون معدوماً شرعاً، والتي هي مدلول باء الاستعانة هذا

³²⁴ الأمدي، علي بن محمد، أبحار الأفكار في أصول الدين: تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة - ط2 - 2004م: 475/1
³²⁵ الفاتحة، 5 / 1.

المعنى فلما كانت كل من الاستعانتين واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد إذ المتبادر من قولنا بالله سيما عند الوصف بالرحمن الرحيم هي الاستعانة بالذات لا بالاسم، على أن كون اسم الله آلة للفعل إنما هو باعتبار أنه يتوسل إليه ببركته فقد رجع بالأخرة إلى التبرك، ولهذا قدم المصنف ههنا التبرك على الاستعانة مع أنه اختار فيما سبق كون الباء للاستعانة أولاً ثم عرض القول بكونها للمصاحبة.

قوله: أو للفرق بين اليمين واليمين معطوف على قوله: لأن التبرك والاستعانة اه. أي: أو نقول إنما قال: بسم الله ولم يقل بالله للفرق من اليمين أي القسم وبين اليمين، أي التبرك فإن قولنا: بالله كذا لما احتملها لم يعلم أن المراد أيهما بخلاف قولنا بسم الله فإنه متعين لليمين، لأن اليمين تقوية الخبر بذكر اسم الله أو اسم من أسمائه كالرحمن والرحيم أو صفة من صفات الله كعزة الله وجلاله، ولفظ الاسم ليس اسماً من أسماء الله ولا صفة من صفاته، ثم إن القسم عبارة عما ذكر مخصوص بالقسم الجاري على لسان العبد، وأما إقسام الله بالثين والزيتون والشمس والليل وأمثالها فليس بقسم عرفي، ولا يسأل عما يفعل، وبعد ما عرفت من أن القسم تقوية الخبر بذكر اسم الله إلى آخره لا تصغ إلى ما قيل في بيان وجه الفرق من أن اليمين يكون بذاته تعالى، فلو قال بالله لألتبس بكونه يميناً لكون لفظ الله اسماً للذات فلما قال باسم الله تعين اليمين لأنه ناشئ من عدم معرفة معنى اليمين في عرف الشرع، وقيل: في هذا الفرق نظر إذ يلزم أن لا يكون بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لأفعلن كذا يميناً ولكنه يمين على ما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية. أقول بسم الله الح ليس من صيغ اليمين شرعاً إلا أنه جعل في المثال المذكور مجازاً عن اليمين لقريئة صارفة وهي قوله: لأفعلن كذا، والتقدير فيما نحن فيه باسم الله اقرأ أو أبدأ فلا ضرورة تدعو إلى جعله مجازاً عن القسم تأمل.

قوله. ولم يكتب الألف أي: لم يكتب الهمزة التي في أول الاسم في بسم الله وإنما عبر عنها بالألف لأنها تكون في الخط على صورة أي: الألف إذا كانت في الكلمة، وأما قول المصنف فيما سبق حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل فباعتبار

التلفظ، فإنها تكون متحركة قوله على ما هو وضع الخط، ووضع الخط أن يكتب كل كلمة على صورة لفظها إذا وقع الابتداء بها، لأن وضع الخط على الابتداء دون الدرج فهمزة اسم لوقعها في الابتداء يجب أن يكتب على صورة الألف وإن سقط في الدرج، كما كتب في باسم ربك.

قوله: لكثرة الاستعمال علة لقوله ولم نكتب يعني: علة عدم كتابة همزة الاسم في بسم الله مع مخالفته لوضع الخط كثرة استعمال بسم الله لفظاً وكتابة بالنسبة إلى باسم ربك، ولا شك أن كثرة الاستعمال موجبة للتخفيف المؤدي إلى الحذف [22/ب] فحذف في الخط كما حذف في التلفظ. **قوله:** وطولت الباء عوضاً عنها أي: لم يترك مقتضى وضع الخط³²⁶ بالكلية بل طوّلت الباء في الخط لتكون عوضاً عن الهمزة المتروكة في الكتابة، قيل: إنما عوضت لتكون الباء بمنزلة ألف اسم الله، فتكون الابتداء ببسم الله ابتداء باسم الله، وغرض هذا القائل وقع ما يقال من أن الابتداء حقيقة بالباء الجارة التي هي كلمة مستقلة لا بالاسم، وردّ عليه بأن كون طول الباء في الكتابة عوضاً عن كتابة الألف لا يوجب كون لفظ الباء عوضاً عن لفظ الألف حتى يكون الباء بمنزلة ألف اسم الله، أقول: كون طول الباء في الكتابة عوضاً عن كتابة الألف كاف في كون الباء بمنزلة ألف اسم الله، ولا يتوقف ذلك على كون لفظ الباء عوضاً عن لفظ الألف لأن الكتابة تدل على العبارة، فإذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الألف كانت الباء المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الألف المدلولة لهذه الكتابة.

قوله: والله أصله إله شروع في تحقيق لفظ الجلالة فإنه تحيّر فيه العقول كما تحيّر في مسمّاه، وقدم بيان أصله الإعلالي على أصله الاشتقاقي، فقال: والله أي: هذا الاسم الجليل أصله أي: من جهة الإعلال إله منكرأ على وزن فعال بمعنى مفعول، وعدل عما في الكشف من جعل أصل الإله معرفاً بلام التعريف لأنه كان

³²⁶ وفي هامشه: قائله عصام الدين.

يرد عليه أن أصله لما كان هو الإله معرفاً باللام لم يكن حرف التعريف عوضاً عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الأصل، فلا يصح.

قوله: فحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف، وأجاب شارح الكشف عن هذا الإيراد بوجوه لا تخلو عن تمحلٍ واستشهد صاحب الكشف على هذا بوقوعه في قول الشاعر: مَعَاذَ الإله أن يكون كظبيّة³²⁷ ووجهه أنه استعمله الشاعر في معناه وضرورة تردُّ الشيء إلى أصله. **قوله:** فحذفت الهمزة أي همزة إله اتفقوا إلا أبا البقاء³²⁸ على أن هذا الحذف غير قياسي إذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها إلى ما قبلها، ونقل الحركة متوقف على وجود اللام المتوقف على حذف الهمزة ؛ لأن العوض لا يؤتى به إلا بعد حذف المعوض عنه، فلو كان حذف الهمزة بعد نقل حركتها إلى اللام لزم الدور، أقول: هذا إنما يتم إذا جعل أصله إله منكرأً كما فعله المصنف، وأما إذا جعل أصله الإله معرفاً للام موجودة قبل حذف الهمزة فينقل حركتها إلى اللام ثم يعتبر عوضاً عنها. قال قدس سره: ويدل على أن هذا حذف من غير قياس وجوب الإدغام والتعويض؛ فإن المحذوف قياساً في حكم الثابت وقولهم: لاه أبوك³²⁹ انتهى. توضيحه أن المحذوف القياسي لما كان في حكم الثابت كانت الهمزة المحذوفة ح³³⁰ ثابتة حكماً فكما يمنع الإدغام ثبوتها حقيقة فكذا يمنع ما في حكمه إذ لا يتحقق ح شرط جواز الإدغام هو التقاء المثليين، وكذا لا يتحقق شرط التعويض وهو عدم المعوض عنه عند وجود العوض، وأما دلالة قولهم: لاه أبوك في: لله أبوك؛ فلأنه لما حذفت الهمزة اللام فيه جميعاً علم أن اللام ليست عوضاً عن الهمزة لأنه كما لم يجز الجمع بين العوض والمعوض عنه في الإثبات لم يجز الجمع بينهما في الحذف، وأما أبو البقاء فاختار أنه على قياس تخفيف الهمزة ينقل

³²⁷ صدر بيت تمامه: ولا دمية ولا عَقْبِلَة رُبْرِب. وهذا البيت من قصيدة للبعيث بن حرب الحنفي، أوردها أبو تمام في الحماسة بشرح المرزوقي، ينظر: المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة: تحقيق: غريد الشبخ، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 2003م: 274

³²⁸ العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، التبيين في إعراب القرآن: تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة: 4/1

³²⁹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 15

³³⁰ حينئذ

حركتها إلى لام التعريف ثم الإدغام، فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب الإدغام من خواص هذا الاسم وأقول: هذا أيضاً إنما يتم إذا كان أصله الإله دون أله.

قوله: وعوض عنها الألف واللام عدل عن عبارة الكشف وهي قوله، وعوض عنها حرف التعريف لأنها يصح أن يراد منها اللام الساكنة المجتلية قبلها الهمزة كما هو مذهب سيبويه³³¹، لأن العوض ح³³² هو اللام فلا تظهر وجه قطع الهمزة فيجب أن يراد منها الألف واللام كما هو مذهب الخليل، ولذا فسر قدس سره حرف التعريف في كلامه بقوله: قطع الهمزة في يالله أي: الألف واللام معاً كما هو مذهب الخليل، ثم قال: وح يظهر قطع الهمزة لأنها جزء العوض من الحرف الأصلي³³³ انتهى. فلما وجب أن يراد بحرف التعريف في عبارته الألف واللام فليصرح بما هو المراد أولاً قطعاً لتطويل المسافة، فما ذكره المصنف أصرح في المراد وقد يتكلف في حمل حرف التعريف على اللام الساكنة بارتكاب تأويل وهو أن همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة، فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة مدخلاً ما في التعويض فكذلك جاز قطعها.

قوله: ولذلك قيل: يالله بالقطع أي لكون الألف واللام أعني آل عوضاً عن الحرف الأصلي أعني همزة أله قيل: يالله بقطع الهمزة أي: وعدم إسقاطها بالدرج على ما هو شأن همزة الوصل لأن العوض وإن كان هو مجموع ال إلا أن اللام الساكنة لإدغامها في لام لاه كان في حكم العدم، فصارت الهمزة كأنها هي العوض، فلو حذفت بالدرج لزم حذف العوض والمعوض عنه جميعاً ذو غير جائز، وأما وجه اختصاص القطع بالنداء مع أن العوضيئة قائمة في غير النداء أيضاً مثل هو الله وإلى الله وبالله، فهو أنه هناك يتمحض الحرف للعوضيئة ولا يلاحظ معها شائبة تعريف أصلاً حذراً من اجتماع التي التعريف، وأما في غير النداء فيجري الحرف على

³³¹ سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب: تحقيق: عبد السلام هارون: مكتبة الخانجي - القاهرة - ط3 - 1988م: 195/2

³³²

³³³ الجرجاني، حاشية الشريف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 15

أصله الذي هو التعريف لأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارضه موجب أقوى كالتعويض.

قوله: إلا أنه مختص بالمعبود بالحق لما أوهم قوله: أصل الله إله أن يكون مسمّاه مطلق المعبود كأصله استدرك عنه بقوله: إلا أنه الح. أي: ليس للأمر كما أوهم ما ذكر بل هو مختص بالمعبود بالحق الذي هو الواجب الوجود لأن ما سواه من الممكنات الموجودة لا يستحق أن يعبد ولذا يقال أن الله علم للذات الواجب الوجود لذاته.

قوله: والإله في الأصل يقع على كل معبود وقال صاحب الكشف: والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بحق كما أن النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا³³⁴. والمصنف تصرف في كلامه حيث اكتفى عن قوله: من أسماء الأجناس كالرجل والفرس بقوله في الأصل لأن أصل الإله معرّفاً إله وهو اسم جنس دخل عليه الألف واللام وحذف لفظ الاسم في قوله اسم يقع اه لأن المختار عند المصنف كما سيجيء أنه صفة لا اسم، والمختار عند صاحب الكشف كما صرح به عكسه وطوى أيضاً. **قوله:** بحق أو باطل لأنه يوهم أن المقصود أنه يقع على كل معبود ومأخوذاً مع اعتبار أحد الوصفين من الحقّة والبطلان لا بعينه، وليس كذلك بل المقصد أنه يقع على كل معبود مع قطع النظر عن وصف الحقّة والبطلان وشتان ما بينهما ثم أن المتبادر من قوله يقع على كل معبود أنه مرادف للمعبود فيكون صفة مثله فينافي ما اختاره، وصاحب الكشف من [23/ب] أنه اسم لا صفة وهذا يناسب ما اختاره المصنف من أن الأظهر أنه وصف.

قوله: ثم غلب على المعبود وبالحق أي: غلب هكذا معرّفاً باللام على الذات المخصوصة الذي يُعبد على الحق لا على هذا المفهوم الكلي الذي هو أخص من معناه الأصلي على ما زعم بعضهم، فصار بعضهم المعرف باللام علماً للذات

³³⁴ الزمخشري، الكشف: 6/1

المخصوصة بالغلبة، ثم أريد تأكيد الاختصاص بالتغير فحذفت همزة الإله وأدغم اللام في اللام فصار الله، وجعل بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فهنا ثلاثة أسماء إله والإله والله فالله باقٍ على عمومته يقع على كل معبود وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾³³⁵ وقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾³³⁶ والإله أطلق على غيره إطلاقاً للنجم على غير الثريا، ثم غلب على المعبود وبالحق فصار علماً له بالغلبة فيصرف إليه عند الإطلاق كسائر الأعلام الغالبة. وأما الله فلم يطلق على غيره أصلاً هكذا حقق المقام، ثم إن الشريف قدس سره قال: واعلم أن العقلاء كما تاهوا في ذات الله وصفاته لاحتجابها بأنوار العظمة وأستار الجبروت كذلك تحيروا في لفظ الله كأنه انعكس إليه من مسماه أشعة من تلك الأنوار فبهرت أعين المستبصرين عن إدراكه فاختلّفوا أسرياني هو أم عربي في اسم أو صفة؟ مشتق ومم اشتقاقه وما أصله أو غير مشتق؟ علم أو غير علم؟ واختار العلامة أنه عربيّ وأنه كان في الأصل اسم جنس ثم صار علماً لذات المعبود بالحق، وأن أصله الإله وأنه مشتق من أله بمعنى تحير³³⁷ انتهى. أقول لخص المصنف هذه الاحتمالات وجعل أصولها أربعة أقوال:

- أولها ما اختاره العلامة وهو الذي ذكره المصنف بقوله والله أصله إله مع شعبها السبع إلى قوله: وقيل علم لذاته ومما يجب أن يتنبه له أن المراد من المشتق ههنا المأخوذ من أصل بنوع تصرف فيه لا ما يرادف الصفة ويقابل العلم واسم الجنس، لأنه ذكر ههنا كونه اسماً مشتقاً في مقابلة كونه صفة قوله واشتقاقه شروع في بيان أصله الاشتقاقي بعد ما بيّن أصله الإعلالي أي: اشتقاق لفظ الله، لأن الكلام فيه ويجوز رجوع الضمير إلى لفظ الإله أيضاً والمآل واحد لأن الإله أصل الله فاشتقاقه من شيء هو عين اشتقاق لفظ الله من أله كعبد وزناً ومعنى إلهه بكسر الهمزة وفتح اللام مع مدها والوهة والأوهية بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الأول

³³⁶ الأنبياء، 21/ 22.

³³⁷ الجرجاني، حاشية الشريف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 15

وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثاني، فهذه الثلاثة مصادر إله بمعنى عبد فهي أعني: عبادة وعبودة وعبودية فاله فعال بمعنى المألوه أي المعبود وكالكتاب بمعنى المكتوب ثم إن قوله من إله إما مبني على مذهب الكوفيين من أن الفعل أصل في الاشتقاق أو المضاف محذوف أي من مصدر إله على ما هو المختار عندهم من كون المصدر أصلاً في الاشتقاق وح وجه اختيار صيغة الماضي على المصدر التنبيه على الحروف المعتبرة في الاشتقاق إذ بعض المصادر كالخروج والقبول يشتمل على حروف لا يعتبر فيه.

واعلم أن صاحب الكشف جعل كلاً من أله بالفتح وتأله واستأله مشتقاً من الإله، ولما لزمه اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل: استنوق واستحجر في الاشتقاق من الحبر والناقة³³⁸، ثم جعل الإله مشتقاً من إله بالكسر بمعنى تحير ولما كان يرد عليه أن ما ذكره تحكّم لجواز العكس وأن اشتقاق الفعل من الأعيان على خلاف القياس سيّما في الثلاثي²⁴ المجرد، فإنه نادر جداً يصار إليه ما أمكن الحمل على غيره لم يتبعه المصنف فيما ذكره بل خالفه، وجعل الكلّ مشتقاً من إله بمعنى عبد فقال بعد ما صرح باشتقاق الإله من إله ومنه تأله واستأله فمعناهما تعبد واستعبد [24/أ] لما صار إلهاً كما في تحجر واستحجر بمعنى صار حجراً كما زعم صاحب الكشف.

وقوله: من إله أي قيل اشتقاق الإله من إله بكسر اللام إذا تحير³³⁹ القائل صاحب الكشف وإنّما عرضه لأن النزاع بين أئمة اللغة إنما وقع في أن الاله مشتق اشتقاقاً صغيراً أولاً و يشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه في المشتق، ولذلك رجّح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى إله بمعنى تحير موجوداً في معنى الاله ولا في معنى الله لأن معنى الأول المعبود مطلقاً ومعنى الثاني الذات وحدها، فالمقصود في الأول هو الذات مع وصف المعبودية، وفي الثاني وهو الذات فقط، وهو غاية ما في الباب أن التحير مرجّح للتسمية وهو خارج عن المسمى

³³⁸ الزمخشري، الكشف: 6/1
³³⁹ ر: زاد (كعلم).

لازمة له وإنما يدخل لو كان مصححاً للتسمية وقد حقق ذلك في موضعه وقس على هذا سائر الوجوه في الاشتقاقات. ³⁴⁰قلت: الآتية يفيد هذا فإن الكل مرجح للتسمية خارج عنها إلا أن يكتفي في الاشتقاق الصغير بمجرد اللزوم ولو كان اللازم خارجاً وهو خلاف ما صرحوا به، هذا ثم إن جعل المصنف اشتقاقه من إله المعنى تحير مقابلاً لاشتقاقه من وله بمعنى تحير على ماسيجيء يدل على أنه ذهب إلى أن همزة إله أصلية غير منقلبة عن واو كما ذهب إليه الجوهري ³⁴¹ لكونه معارضها بقول غيره من أئمة اللغة.

قوله: إذ العقول تتحير في معرفته اكتفى في بيان معنى إله بالهمزة بقوله إذا تحير، ثم علّله بأن العقول يتحير في معرفته أي: معرفة المعبود ولم يكتف في بيان معنى وله بالواو بقوله إذا تحير بل ضم إليه قوله وتخطب عقله ولم يعلله بشيء لأن المراد في الأول تحير الواصلين إلى أوج المعرفة بالتفكر في كبرياء ذاته وصفاته، لأنهم وصلوا إلى عرصة العظمة وفسحة الكبرياء فتحيروا في مبادئ تلك البوادي قائلين: سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين العلم وناشيء من كمال العقل، وفي شأنه ورد من ازداد علماً ازداد تحيراً وإليه أشار المصنف بقوله: فإن العقول تتحير في معرفته، وأما التحير الذي هو معنى وله بالواو فالمراد منه تحير النازلين إلى حضيض الظلمة والجهالة، فإن المحرومين من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات الحيرة وتيه الضلالة والجهالة، كأنهم فقدوا أرواحهم وعقولهم وإلى هذا أشار المصنف بقوله: وتخطب عقله.

قوله: أو من الهت معطوف على قوله: من إله داخل معه تحت القول والمعنى وقيل اشتقاقه من إله أو من ألّهت إلى فلان بكسر اللام أيضاً أو أسكنت إليه أي استأنست به. **قوله:** لأن القلوب تطمئن بذكره بيان لوجه اشتقاقه من إله بمعنى سكن ومعنى اطمئنان القلوب بذكر الله عز وجل على ما ذكره المصنف في سورة الرعد الأنس به والاعتماد عليه والرجاء منه قوله الأرواح تسكن إليه فإن الروح في سيره

³⁴⁰ ر: زاد (قلت).
³⁴¹ الجوهري، الصحاح: مادة (أله)

إلى الله لا يزال متصاعدة في سلسلة الأسباب والمسببات ومترقياً في المقامات إلى أن ينتهي الواجب لذاته فيستقر دونه وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾³⁴²، فما لم يصل العارف إلى هذا المقام فهو في مقام التلوين، وإذا وصل إليه فهو في مقام التمكين، ثم لا يزال الروح في السير في الله ولا منتهى لهذه السير في الله لأنه عبارة عن التخلق بأخلاق الله وصفاته ولا نهاية له، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿لَنفِخَ الْبُخْرَ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾³⁴³ ثم إن جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار أن عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن إليها قلوبهم القاسية وذلك لأن كل من يعبد شيئاً فإنه [24/ب] يعتقد أن ذلك الشيء هو المعبود بالحق وإن أخطأ في اعتقاده وإليه أشار عز وجل بقوله: ﴿يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾³⁴⁴، ولا شك أن المعبود بالحق من شأنه أن يكون في العظمة والكمال بحيث يتحير العقل في إدراك كمال كنهه وإذا ذكره اطمئن به وسكن إليه على أنه قال الإمام أن عبدة الأوثان إنما يعبدونها باعتبار أنهما صور ومظاهر لله اتخذوها قبلة لتذكر الله كالقبلة للمسلمين، والمعبود مطلقاً هذا المعنى لما يتحير فيه العقول ويسكن إليه³⁴⁵ ولا يخفى أن تعميم جريان وجوه الاشتاقات إنما يحتاج إليه إذا كان المقصود الأصلي بيان الاشتقاق الإلهي، وأما إذا كان المقصود وبيان اشتقاق الله فلا.

قوله: أو من إله إذا فزع من أمر نزل³⁴⁶ عليه أي: أو اشتقاقه من إله بالكسر أيضاً إذا فزع كمنع وفزع كمنع وفرح أي التجأ واستغاث من أمر نازل عليه أي من أجل أمر نازل عليه فكلمة من هذه تعليلية كما في قوله تعالى: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾³⁴⁷ فلا يرد ما يقال من أن فزع يجيء تارة بمعنى خاف ويستعمل بمن وتارة بمعنى التجأ ويستعمل بـ إلى فقول المصنف: إذا أفزع من أمر نزل صريح من

³⁴² النجم، 42/53.

³⁴³ الكهف، 109/18.

³⁴⁴ الكهف، 104/18.

³⁴⁵ الرازي، مفاتيح الغيب: 145/1 – 146

³⁴⁶ ر: زاد (نزل).

³⁴⁷ نوح، 25/71.

أنه مشتق من إله بمعنى فزع الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق إذ العائد بفزع إليه صريح في أنه بمعنى فزع الذي جاء بمعنى ألتجى.

قوله: وآله بالهمزة الممدودة ماض مبني للفاعل من باب الأفعال أصله ألّه بهمزتين أحدهما أصلية والأخرى همزة الأفعال خففت الثانية بقلبها ألفاً فصارت ألّه ممدود الهمزة والضمير البارز مفعوله، وقول غيره مرفوع فاعله مضاف إلى ضمير المفعول فيقال: إله زيداً عمر وبمدّ الهمزة إذا أجاره أي: أنقذه وأزال الجور عنه فالهمزة للسلب، ولا يجب أن ينبّه عليه أن المصنف لم يرد بقوله: والّه غيره الح بيان مبدأ آخر لاشتقاق الإله وإلا لقال أو من آلهة كما في أخواته، كيف ولا يتصور اشتقاق الإله من آلهة، بل هو لكونه مزيداً مشتق من إله بالكسر أو من الإله إلا أنه لازم لهما فهذا الاعتبار يمكن القول بأخذ الإله من إله كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار أنها لازمة له فالمقصود أن تحقق العلاقة بين الإله وبين إله بالكسر، مستلزم لتحقيق العلاقة بينه وبين لازمه، فكأنه مشتق من مجموع إله بمعنى فزع، وآله بمعنى إجاره ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق أيضاً فقال: إذا العائد يفزع إليه وهو يجير فإنه لف ونشر مرتب إذ الأوّل ناظر إلى معنى إله بالكسر والثاني ناظر إلى معنى ألّه بالمدّ، فالإله مفزوع إليه ومجبر.

وقوله: حقيقة أو يزعمه معناه أن إله إن كان حقاً فيجبر العائد إجارة حقيقية كما قال عز وجل: (وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ)³⁴⁸ قال: (فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ)³⁴⁹ أي: ليجبركم مما تفرعون وإن كان باطلاً فيجبره إجارة بزعم العائد لا حقيقة. **قوله:** أو من إله الفصيل أي: أو اشتقاقه من إله بالكسر أيضاً قولهم: ألّه الفصيل إذ أولع على صيغة الماضي المجهول من باب الأفعال فإن أولع جاء متعدياً، يقال أولعته فهو مولع بفتح اللام أي جعلته والعاء فهو مجهول والعاء؛ فمعنى أولع الفصيل بأمه جعل والعاء مشتاقاً إليها وحريصاً عليها بسبب فصله عن أمه، فإن الفصيل هو ولد الناقة إذا فصل عن أمه وعند ذلك يكون حريصاً على الاجتماع بأمه ومشتاقاً إليها، فمعنى إله الفصيل

³⁴⁸ المؤمنون، 23 / 88.

³⁴⁹ الذاريات، 51 / 50.

في الحقيقة ولع الفصل بمعنى صار والعاً إلا أن هذا الولوع لما كان [25/أ] أثراً لإيلاعه وفصله عن أمه قال: إذا أولع فحاصل الكلام أنه إنما يقال إله الفصيل بمعنى ولع إذا أولع الفصيل وفرّق عن أمه فإن الولوع مطاوع الإيلاع ألجأته يقال أولعته بأمه فولع كحب وكحسن أي جعلته والعاً بأن أغريته بأمها والجأته إليها بسبب فصله وقطعه عن أمه، فولع فصار والعاً قوله إذ العباد وهذا اللفظ بضم العين وتشديد الباء جمع عابد وبكسر العين وتخفيف الباء جمع عبّد والأخير أنسب ههنا إذ الإنسان كلهم مولعون بفتح اللام اسم مفعول أي مجهولون والعين بالتضرع إليه في نزول الشدائد والمحن لأن (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) 350.

قوله: أو من وله أي: أو اشتقاقه من وله بفتح الواو وكسر اللام يقال وله فلان إذا تحير وتخبط عقله وقوله وتخبط عقله إشارة إلى أن التحير المعتبر في وله هو الناشئ عن تخبط العقل وفرط الجهالة، وقد سبق تفصيله ويجوز أن يراد بتخبط العقل تلاشيها، فإن العقول كلها تتلاشى دون معرفة ذاته وصفاته وملاحظة جماله ومشابهة كماله كالخفافيش في مقابلة الشمس. قوله: وكان من الحروف المشبهة بدليل قوله أصله ولاه إذ لو كان من الأفعال الناقصة لكان الواجب ولاها بالنصب إلا أن يراد به اللفظ المحكي بناء على أن الكلام³⁵¹ في أصل إله مع قطع النظر عن وقوعه في التركيب، لكنه بعيد وجزم بالأصل المتروكة في الاستعمال والفضل المتقدم فالمعنى يشبه أو ظن أن الأصل الإعلالي لئله ولاه وإنما لم يجزم لعدم استعمال ولاه في كلامهم. قوله: فقلبت الواو وهمزة الاستئصال الكسرة عليها أي على الواو استئصال الضمة أي مثل استئصال الضمة عليها في وجوه حيث قلبت الواو فيه همزة فقلبت: أجوه، وما قيل: من أن أصل وجوه كان أجوه قلبت الهمزة فيه واواً على عكس مانحن فيه، فمخالف لما في المفصل وسائر كتب الصرف فقلبت في ولاه إله

³⁵⁰ المعارج، 70 / 19 ، 20 ، 21.

³⁵¹ ر: زاد (أي كونه كان ناقصة على أن يراد بولاه اللفظ المحكي بعيد وجزم بالأصل المتروك استعمال وهو لاه فالفضل للمتقدم أي لكونه كان بالتشديد).

وفي بعض النسخ وقيل بالواو وعطفاً على قوله فقلبت وليس بصيغة التمريض ثم أورد نظيراً لما هو بصدده فقال: كإعاءٍ وإشاحٍ فإن أصلهما وعاء ووشاح قلبت واوهما همزة الاستئصال الكسرة على الواو فقلبت في وعاء إعاء وهو الظرف وفي وشاح إشاح وهو حليّ يشده المرأة على نحرها³⁵² ثم ردّ المصنف كون أصل إله ولاه بقوله ويرده أي: يرد هذا الأصل لو يرد والقول باشتقاق الإله من وله، الجمع أي جميع الإله على آلهة بالهمزة الممدودة وكسر اللام وأصله آلهة بالهمزتين على زنة أفعلة خففت الهمزة الثانية بقلبها إنما فصارت آلهة دون أن يجمع على أولهة فلو كان أصل الإله ولاه لجمع على أولهة كأوعية وأوشحة في جمع إعاء وإشاح لأن جمع التكسير كالتصغير يردّ الأشياء إلى أصولها، والقول بأنه مبنيّ على توهم أصالة الهمزة لكثرة استعمال آله وعدم استعمال ولاه³⁵³ حمل اللفظ على غلط³⁵⁴ أرباب الاشتقاق من غير ضرورة تدعو إليه قوله وقيل أصله لاه عطف على قوله والله أصله إله فيكون في قوة أن يقال أن الأصح أن أصله إله وقيل لا بل أصله أي أصله الإعلالي لاه بدون الهمزة مصدر لاه يليه لها، فقلبت ياء ألّها ألفاً فصارت لاهاً ثم أدخلت عليه الألف واللام ثم جعل علماً للذات الواجب ابتداء أو بعد نقله من المعنى المصدري³⁵⁵ فصارت اللام جزءاً من الكلمة كما في النجم لأن العلمية وضع ثان، وكل حرف وضعت الكلمة عليها فهي جزء منها وإنما عرض هذا القول إذ لا يظهر ح وجه قطع [25/ب] الهمزة في يالله إذ لا يكون ح عوضاً عن الحرف الأصلي، إلا أن يتكلف ويقال لما استغنى عن التعريف اللامي في صورة النداء تمحضت اللام للجزئية، فلو حذف الألف كان كحذف جزء الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله بإسقاط الهمزة في الدرج قوله إذا احتجب وارتفع معنى أن لاه يليه يستعمل تارة بمعنى احتجب وتارة بمعنى ارتفع فهو

³⁵² ابن منظور الإفرقي، لسان العرب: مادة (أضأ) ومادة (شيح)

³⁵³ ر: نقص (عدم استعمال لاه).

³⁵⁴ ر: زاد (على غلط).

³⁵⁵ ر: زاد (وجعله بمعنى المعبود بالحق).

مشترك بينهما يصح النقل من كل منهما لا أنه يستعمل فيهما معاً حتى يرد عليه أنه استعمال للمشترك في معنييه جميعاً وهو لا يجوز إلا عند الشافعية.

قوله: لأنه محجوب عن إدراك الأبصار ناظر إلى قوله: من لاه يليه إذا احتجب قيل في عبارة المصنف خطأ لا يحتمل التصحيح لأن المحجوب هو المقهور على ما صرح به في شرح المواقف، وهو تعالى غالب على كل شيء وقاهر فوق عباده أقول يؤيده قوله تعالى: **(كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)**³⁵⁶ وقيل أيضاً: هذا الدليل غير منطبق على الدعوى لأنه لما قال: أصله مصدر لاه يليه عبد إذا احتجب كان المنطبق عليه أن يقال لأنه تعالى محتجب عن إدراك البصائر أقول في الجواب عن الأول أن عبارة المصنف يحتمل التصحيح احتمالاً ظاهراً لأن مجيء حجه بمعنى شره مما صرح به في الصحاح والقاموس³⁵⁷ والمحجوب معناه المستور ويصدق عليه تعالى أنه مستور عن إدراك الأبصار بمعنى أنه لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا البصائر كنه ذاته في الدارين، وفي الجواب عن الثاني أن احتجب معناه استتر فهو مطاوع حجب يقال حجه فاحتجب بمعنى ستره فاستتر فكون الشيء محجوباً أي مستوراً يستلزم كونه محتجباً أي: مستتراً مع أن في العدول إلى لفظ المحجوب فائدة جلية هي الإشارة إلى أن احتجابه تعالى عن الإدراك إنما نشأ عن ذاته فكأنه تعالى جعل ذاته مستوراً وتوضيحه أنه تعالى لوجوب وجوده بالذات يقتضي دوام ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يصير منشأ للخفاء، ألا يرى أن الشمس لو لم تغب لم يعلم أن الأنوار الحاصلة في الأرض وظهور الأشياء إنما هو بسببها فلو ارتفع الوجود الفائض منه تعالى دائماً على هياكل الموجودات لظهر وجوده لكن لدوام جوده وعدم انقطاعه لحظة لم يظهر فهو خفي من فرط الظهور، وهو نور النور وتمام تحقيقه في مشكاة الأنوار للإمام الغزالي³⁵⁸ وقوله: ومرتفع عن كل شيء وعما لا يليق به ناظر إلى قوله إذا ارتفع والمراد بارتفاعه تعالى من

³⁵⁶ المطففين، 83 / 5.

³⁵⁷ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة (حجب)، الجوهرى، الصحاح: مادة (حجب)

³⁵⁸ ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار: تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للنشر - القاهرة: ص 22 وما بعد.

كل شيء وعما لا يليق به تعاليه عن صفات الممكنات وسمات المحدثات، وتنزيهه عما لا يليق بكبريائه من الأقوال والأفعال. **قوله:** ويشهد له أي: لكون أصل الله لاه فإن شهادة البيت وإن كانت لكون أصل إله لاه إلا أن أصل الأصل أصل فالشهادة للأول شهادة للثاني والشاهد له قول الشاعر وهو الأعشى اسمه ميمون بن قيس³⁵⁹:

اقتسموا خَلْفاً جَهراً ونحن ما عندنا عرارُ

كخَلْفَةٍ من أبي رباح يَسْمَعُهَا لاهُ الكُبارُ

الحلفة: بالفاء المرة من الحلف بمعنى القسم وأبو رباح بفتح الراء المهملة والموحدة والحاء المهملة اسم لرجل ولاهه بمعنى إلهه الكُبار بضم الكاف وتخفيف الموحدة فخفف كُبار كرمّان بمعنى الكبير إلا أنه أبلغ منه كما أن المَشَدَّد أبلغ منه وهو صفة الآلهة يريد: أن قَسَمَهُمْ في الجهر يشبه قسم أبي رباح فإنه يجهر في القسم حتى يسمع قسمه إلهه الكبير، والحال أنه لا حاجة إلى الجهر في قسمهم، إذ ليس لنا إنكاراً حتى يؤكد بالقسم، ووجه الشهادة أن الضرورة ترد الأشياء إلى أصولها، واعلم أنا قد أسلفنا لك أن المصنف لخص الوجوه المختلفة في لفظ الجلالة وجعل حاصلها أربعة أقوال، ولما فرغ من بيان [26/أ] القول الأول مع شعبها أن يشرع في بيان الثلاثة الباقية فأنا أخص لك حاصل ما ذكره المصنف من أول شروعه في بيان القول الأول إلى ههنا **فأقول:** حاصل القول الأول أن لفظ الجلالة أعني الله مشتق وله أصل إعلالي واشتقاقي، وأصله الإعلالي الأصح أنه إله حذفت الهمزة وعوّضت عنها حرف التعريف وفي أصله الاشتقاقي ستة أقوال: الأول أنه مشتق من إله بمعنى عبد **والثاني:** أنه مشتق من إله بمعنى تحيّر، **والثالث:** أنه مشتق من إله بمعنى سكن واطمأن، **والرابع:** أنه مشتق من إله بمعنى فزع ومن ألّهه بمعنى أزال فزعه، **والخامس:** أنه مشتق من إله إذا أولع، **والسادس:** أنه مشتق من ولّه بمعنى تحيّر وتخبّط عقله، والقول **السابع:** أن أصله الإعلالي ليس إلهاً بل لاهاً بمعنى الاحتجاب والارتفاع كما أشار إليه المصنف بقوله، وقيل: أصله لاه قوله وقيل: علم

³⁵⁹ الأعشى ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير: تحقيق محمد حسين - المكتب الشرقي للنشر - بيروت: 317

لذاته المخصوصة شروع في بيان القول الثاني من الأقوال الأربعة فهو معطوف على القول الأول وهو قوله والله أصله إله ولا يصح عطفه واشتقاقه من كذا وكذا لأنه بيان شعب القول الأول فيلزم أن يكون القول بكونه علماً من شعب القول بكون أصله إله وليس كذلك، فإن القائل بأنه علم يقول إنه لا أصل له ولا اشتقاق فيه بل علماً مرتجل غير منقول وهذا أحد قولي- الخليل وسيبويه³⁶⁰ – ونسب إلى أبو حنيفة (150هـ) والشافعي (204هـ)³⁶¹ رضي الله عنهما والخطابي (388هـ)³⁶² وأكثر الفقهاء والأصوليين³⁶³ وحكي عن الأشعري (324هـ) رُوِيَ في المنام فقال: غفر الله لي لقولي بعلمية الله³⁶⁴.

وأقول: هذا هو اللائق بكمال التعظيم صوناً لهذا الاسم الأعظم من أن يكون ملعبة لأصحاب الأقوال لا يقال أنهم عرّفوا العلم بما وضع لشيء بعينه وأرادوا به على ما صرح في الرسالة الوضعية العضدية³⁶⁵ اللفظ الذي يكون مدلوله مشخصاً ويكون وضعه له وضعاً شخصياً بأن يكون ملحوظاً ومتصوراً بعينه فيلزم أن لا يمكن تسمية من لا يتصور بعينه كالولد والمملوك الغائبين وأيضاً من الأعلام ما يتصور مسمياتها على وجه جزئي غير قابل لغرض الاشتراك مثل اسم الله وأسماء الأنبياء والملائكة، فيلزم أن لا يكون مثلها علماً لأن ما تقول المحققون على أن أمر الواجب في العلم كون مدلوله مشخصاً، وأما كون وضعه له شخصياً بالمعنى المذكور فلا، قال سيّد المحققين في شرح المواقف: يجوز أن يفعل ذات بوجه من الوجوه وبوضع الاسم لخصوص تلك الذات ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها، ويكون ذلك الوجه

³⁶⁰ ابن السراج، محمد بن السري بن سهل البغدادي، *الأصول في النحو*: تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة – بيروت: 114/2

³⁶¹ ر: زاد (رحمهما الله).

³⁶² حمد بن محمد بن إبراهيم ابن الخطاب البستي، أبو سليمان: فقيه محدث، من أهل بست (من بلاد كابل) من نسل زيد بن الخطاب (أخي عمر بن الخطاب) له (معالم السنن - ط) مجلدان، في شرح سنن أبي داود، و (بيان إعجاز القرآن - ط) و (إصلاح غلط المحدثين - ط) باسم (إصلاح خطأ المحدثين) و (غريب الحديث). ينظر: الذهبي، *سير أعلام النبلاء*: 14/23 وما بعدها.

³⁶³ الرازي، مفاتيح الغيب: 143/1

³⁶⁴ القنوجي، محمد صديق بن حسن، *الموعظة الحسنة بما يخطب في شهور السنة*: دار الكتب العلمية – بيروت:

ص 48

³⁶⁵ ر: زاد (العضدية الوصفية).

مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم، هذا وما قيل هذا الكلام منظور فيه إذ الوجه الكلي لا يكون مصححاً لوضع الاسم بإزاء خصوص الذات كما لا يخفى. أقول: هذا إذا كان الوجه الكلي عاماً فإنه ح يلزم التخصيص بلا مخصص، وأما إذا كان من الصفات المختصة كواجب الوجود وخالق الأرض والسماء فيما نحن فيه فيصح أن يكون مصححاً ومخصّصاً تبصّر، وقيل: قوله: المخصوصة أي المتشخصة احترازاً عن قول الوجودية من أن ذاته تعالى كليّ طبيعي هو الوجود. أقول الوجودية لم يقولوا بأنه تعالى كليّ طبيعي بل قالوا: إنه للوجود المطلق أي المعرى عن التقيد بغيره والانضمام إليه فلا يتصور عروضه للماهيات الممكنة فليس معنى كون تلك الأساسيات³⁶⁶ موجودة إلا أن لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، فالوجود جزئي حقيقي والموجود كليّ نعم أورد والكلي الطبيعي تمثيلاً له وأين هذا مما ذكره.

قوله: لأنه يوصف نحو هو الله الخالق الباري المصوّر ولا يوصف فلا يقال [26/ب] هو الخالق الله، وأما ما وقع في قوله تعالى في سورة إبراهيم: (الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ)³⁶⁷ فهو عطف بيان للعزیز صرّح به المصنف هناك، واعلم أن صاحب الكشف³⁶⁸ استدلل بهذا الدليل على كون الآله اسماً غير صفة حيث قال: فإن قلت اسم هو أم صفة قلت بل اسم غير صفة ألا تراكم تصفه ولا تصف به فإنك لا تقول شيء إله كما تقول شيء رجل وتقول إله واحد كما تقول رجل كريم انتهى. وأما المصنف فقد استدلل به على كون لفظ الله علماً، وردّ عليه أكثر الشارحين بأنه إنما يفيد كونه اسماً غير صفة فلا لكونه علماً لجواز أن يكون اسم جنس وأجاب الآخرون عنه بتكلفات باردة فبعضهم بأن³⁶⁹ كونه علماً يتضمن كونه غير صفة فلا استدلال عليه لا على كونه علماً وبعضهم بأن هذا الدليل³⁷⁰ لما دلّ على كونه

³⁶⁶ ر: زاد (المهيات). ن: زاد (المهيات).

³⁶⁷ إبراهيم، 1/14.

³⁶⁸ الزمخشري، الكشف: 537/2.

³⁶⁹ ر: زاد (الخلخال).

³⁷⁰ ر: زاد (صبغة الله).

اسماً غير صفة ولا قائل بأنه اسم غير علم فقد دلّ على كونه علماً وأقول لا اسم غير العلم يصحّ أن يوصف ولا يصحّ أن يوصف به، لأن مناط صحة الوصف بالشئ أن يدل ذلك الشئ على مضي في الغير سواء كان في جميع الاستعمالات كالمشتق وما في حكمه أو في بعض الاستعمالات بأن يدل في بعض المواضع على حصول معنى لذات ما، فح يصحّ أن يوصف به أن يوصف به، وفي بعضها لا يدل فلا يصح أن يوصف به نحو مررت برجل أيّ رجل. أي كامل في الرجولية، ومررت بهذا الرجل وقد حقق هذا في الكافية وشروحه³⁷¹، فعلم أن اسم الجنس كما يصح أن يوصف يصح أن يوصف به كيف واسم الجنس مدلوله كلي والكلية مصححة للوصف به لأن المفهومات الكلية لكونها غير متأصلة في الوجود وإضلالاً لأمر آخر مقتضية للارتباط بها وما هذا شأنه فيصح أن يوصف، وأما الأعلام الشخصية فمدلولاتها لكونها جزئيات حقيقية متأصلة لا يقتضي الارتباط بالغير فلا يصح جريه على غيره وصفاً أو خبراً أو حالاً ونحوه ويقرب من هذا ما أجاب به بعضهم من أن الوصف يلزمه الجريان، وظاهر أن ما لا يجري على الغير من الأسماء الظاهرة ليس إلا العلم لأن المشتق يجري على فردة وكذا اسم الجنس في مثل هذا الرجل.

قوله: ولأنه لا بدّ له الخ دليل ثان على علميته، وحاصله أن كل شيء يتوجه إليه الأذهان لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال من اسم يخصه وضعاً ليفيد إحضاره بعينه حتى يجري عليه صفاته أي: الصفات التي تخصه كيف والعرب ما أهملوا شيئاً إلا وضعوا له اسماً يجري عليه صفاته فكيف أهملوا خالق الأشياء ومبدعها، فلما وجب أن يكون له اسم بهذه الصفة والحال أنه لا يصلح له مما يطلق عليه من الأسماء الحسنى سواه لأن ما سوى هذا الاسم الأعظم صفات تجري على هذا الاسم فهو الموضوع له بعينه وبه يحضر في الذهن بخصوصه ويجري عليه صفاته فكل اسم هذا شأنه فهو علم فهذا الاسم علم ومن العجائب ما قيل: ³⁷² إذا لم يصلح له من

³⁷¹ ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإسكندراني، الكافية في علم النحو و الشافية في علمي التصريف والخط: مكتبة الآداب - القاهرة: 29.
³⁷² في هامشه: حسين الخليلي.

الأسماء سوى هذا اللفظ فلو لم يكن غير صفة لم يكن له اسم يقصد به شخصه ويجري عليه أحكامه، فظهر أن هذا دليل على عدم كونه وصفاً لا على كونه علماً فلا تغفل انتهى. أقول إن كونه غير صفة لا يكفي في كونه اسماً يقصد به شخصه بل لابد من كونه علماً وإلا فاسم الجنس أيضاً غير صفة فظهر أنه دليل على كونه وصفاً فلا تغفل.

قوله: ولأنه لو كان وصفاً الخ.. دليل ثالث على علميته. إذا المراد من كونه وصفاً كونه أمراً كلياً وصفاً كان أو اسم جنس، لأن الدليل المذكور بنفيهما جميعاً لأن كل منهما لا يمنع الشركة إلا أن تخصيص الوصف بالذكر لأن الأظهر عنده كما سيجيء أنه في الأصل وصف للتنصيص، على ردّ من زعم أنه اسم لمفهوم الواجب الوجود أو المعبود بالحق فلا تأييد فيه لمن قال في قوله ولأنه لو كان وصفاً تأييد لما ذكرنا من أن المقصود ههنا نفي وصفيته لا إثبات [27/أ] علميته، ثم قال هذا القائل: ولا يخفى أن هذا الدليل كما يدل على عدم وصفيته يدل على عدم كونه اسم جنس، فإنه ح يكون كلياً أقول لا يخفى أن هذا اعتراف بدلالة هذا الدليل على علميته وهو المذكور صريحاً في الدعوى أيضاً، فالقول بأن المقصود ههنا نفي وصفيته بمجرد وأن في دلالة بعض هذه الدلائل على علميته نوع خفاء مما لا ينبغي أن يصغى إليه، فحاصل هذا الدليل أنه لو كان اسماً لمفهوم كلي ولم يكن علماً للمفرد الموجود منه لم يكن قول القائل: لا إله إلا الله توحيداً أي: مفيداً للتوحيد بحسب دلالة اللفظ، فكان في عدم إفادته التوحيد مثل: لا إله إلا الرحمن فإنه لا يفيد التوحيد بالاتفاق فإنه على تقدير كونه اسماً لمفهوم كلي لا يمنع الشركة، لأن الكلية عبارة عن إمكان فرض الاشتراك بين كثيرين كما حقق في محله، فلا يلزم إلا وجود ذلك المفهوم الكلي فيحتمل أن يكون في ضمن أفراد متعددة فمعنى لا إله إلا الله لا معبود إلا بالحق في الوجود، إلا مفهوم واجب الوجود مثلاً أي: فردة فجاز أن يكون الفرد الموجود منه كثير إلا واحداً فإن قلت على تقدير كونه للمفرد الموجود منه أيضاً لا يتم المقصود لأنه لا يحصل في عقولنا إلا بمفهوم كلي، والمتصف به يحتمل المتعدد، وقلت: إذا

كان علماً للفرد الموجود كان واحداً معيّناً في نفسه، وإن لم يحصل في عقولنا إلا بمفهوم كلّ مختص به كمفهوم الواجب الوجود أو خالق الأرض والسماء فيكون المستثنى جزئياً حقيقياً وهو الفرد الواحد الذي لاحظناه بعنوان خالق الأرض والسماء مثلاً بخلاف ما إذا كان اسماً للمفهوم الكلي، فإن المستثنى ح يكون مفهوماً كلياً لا فرداً معيّناً، والكلي من حيث أنه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد، وملخص الكلام أن حصر كلّ في كلّ لا يفيد الجزئية انحصار الأول في فرد واحد، بخلاف حصر الكلي في فرد معيّن لا أظنك في مريّة منه وقد نقل عن المصنف ههنا حاشيته وهي قوله وفيه نظر لجواز أن يكون التوحيد مستفاداً من الشرع أو من القرائن انتهى. أقول: قد عرفت أن المراد بكون هذا القول مفيداً للتوحيد إفادته إياه بحسب دلالة اللفظ أي: مع قطع النظر من جعل الشارع وانضمام القرائن الخارجية فلا يتوجه النظر المذكور، وأما اعتبار القيد المذكور فمما صرحوا به، ثم إن المصنف يرد هذه الأدلة الثلاثة في أثناء تقريره القول المختار عنده كما ستطلع عليه ولهذا عرض القول بعلمية ولم يرتضه.

قوله: والأظهر أنه وصف في أصله شروع في بيان القول الثالث المختار عنده، وفي بعض النسخ والحق أنه وصف وعلى أي تقدير مراده أن المختار عندي أنه ليس باسم ولا بعلم مرتجل بل هو منقول من الوصف وأنه في أصل وضعه مشتق من أله بمعنى عبد لأنه المختار عنده من وجوه الاشتقاقات المذكورة سابقاً، فهو في أصل وضعه بمعنى المعبود ولما توقف إثبات كونه وصفاً على دفع الأدلة التي أقيمت على علميته قرر ما هو المختار عنده على وجه يتضمن وقع تلك الأدلة حيث أخذ قيوداً يشير كل منها إلى دفع واحد من تلك الأدلة كما نبهناك عليه، فقال: لكنه لما غلب عليه تعالى بكثرة استعماله فيه بحيث صار مخصوصاً به غير جارٍ على شيء أصلاً وهو المراد بقوله بحيث لا يستعمل في غيره تعالى فصار كالعلم الشخصي في الاختصاص بذات معينة مستعملاً فيها جارٍ على غيرها فهو من الأعلام الغالبة مثل الثريا بضّم الثاء وفتح الراء المهملة والصعق بفتح الصاد وكسر العين المهملتين،

فإنهما وصفان في الأصل علماً أن بالغلبة إما أن الثريا في الأصل وصف فلأنها تصغير ثروى³⁷³ مؤنث ثروان صفة مشبهة يقال: امرأة ثَرْوَى أي: متمولة³⁷⁴ [27/ب] ثم صارت علماً لكواكب مخصوصة بغلبة الاستعمال فيها لكثرتها فإنها ستة عند أرباب الإرساد وسبعة عند بعضهم، وروى أن رسول الله عليه وسلم كان يراها أحد عشر، وأما الصَّعِق فلأنه صفة مشبهة معناه الوصفى من أصابته الصاعقة ثم صار علماً لخويلد بن نفيل فارس بني كلاب³⁷⁵ بغلبة الاستعمال لأنه أصابته الصاعقة فمات منها إلا أن الغلبة في الثريا تقديرية وفي الصَّعِق تحقيقية، فإن الغلبة مطلقاً عبارة عن أن يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام مختصاً ببعض أفراد بواسطة كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في فهمه منه إلى انضمام قرينة مخصصة، فإن كان استعمال هذا اللفظ في المعنى العام قبل عروض الاختصاص له ببعض أفراد فالغلبة تحقيقية وإن لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام إلا في الفرد المعين منه كالغلبة تقديرية؛ لأنه لما كان مقتضى الوضع والقياس أن يصح استعماله في المعنى العام فيقدر كأنه استعمال فيه ثم عرض له الاختصاص ببعض الأفراد، ولفظ الله من هذا القبيل كالثريا إذ لم يستعمل لا في الإسلام ولا في الجاهلية في غير الذات المقدسة- عزّ شأنه.

وقوله: أجرى مجراه جواب لما أي، لما غلب عليه وصار كالعلم الشخصي أجرى مجرى العلم الشخصي في إجراء الأوصاف عليه وبهذا يندفع الاستدلال على كونه علماً مرتجلاً بأنه لا بد له من اسم يجري عليه أوصاف وبقوله وامتناع الوصف به بالجر عطفاً على قوله إجراء الأوصاف عليه يندفع الاستدلال عليه بأنه يوصف ولا يوصف³⁷⁶ وبقوله: وعدم تطرق احتمال الشركة يجر العدم عطفاً على ما ذكر أيضاً

³⁷³ الطيبي، الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: الإشراف على التحقيق: محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي للقرآن الكريم - دبي/الإمارات - ط1 - 2013م: 52/13

³⁷⁴ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة: (ثري)

³⁷⁵ هو خويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب سيد قومه وفارسهم، إنمّا سمي الصَّعِق لأنّه عمل طَعَاماً لقوم بعكاظ فجاءت ريح بغيبار فسبها ولعنها فأرسل الله عليه صاعقة فأحرقتة: ينظر: البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة - ط4 - 1997م: 430/1

³⁷⁶ ر: زاد (وبه أوصافه).

يُندفع الاستدلال عليه بقوله، ولأنه لو كان وصفاً الح ووجه الاندفاع أن كلا من هذه الدلائل إنما يستدعي لكونه علماً مطلقاً لا كونه علماً مرتجلاً فلم لا يجوز أن يكون من الأعلام الغالبة سيما الغلبة التقديرية فإنها أقرب إلى الارتجال، قيل القول بأنه وصف في الأصل لكنه لما غلب عليه صار كالعلم يردده امتناع الوصف به أقول هذا غريب بعد ما أشار المصنف إلى وقوعه بقوله أجرى مجراه في امتناع الوصف به وأيضاً قد عرفت أن مناط صحة الوصف بالشيء دلالة على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية سواء كانت على سبيل الارتجال والغلبة تنافي ما ذكر لا يقاس إذا كان في الأصل وصفاً لا تضره الغلبة لأننا نقول ذلك في منع الصرف، وأما الوصف النحوي فلا بد أن يدل على معنى قائم بمتبوعه، والعلم الشخصي مرتجلاً كان أو منقولاً بمعزل في ذلك فكن على بصيرة، ثم شرع في الاستدلال على ما اختاره بقوله: لأن ذاته تعالى من حيث هو أي: بلا اعتبار أمر آخر حقيقي كالعلم إضافي كالخلق غير معقول للبشر³⁷⁷ بالاتفاق، وإنما النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين بعد اتفاقهم على عدم وقوعه في امتناعه وإمكانه فلا يمكن للبشر أن يدل عليه غيره بأن يحضر بعينه في ذهن السامع بلفظ مختص به على ما هو شأن الأعلام وتعقل ذاته تعالى بوجه كلي، وإن كان كافياً في وضع الاسم لخصوصها وقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها على ما نقل عن الشريف³⁷⁸ والعلامة إلا أن فائدة وضع العلم هي إحضار معناه الشخص بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به على ما صرحوا به، وهذه الفائدة لا تترتب على وضعه على النحو المذكور [28/أ] فلا وجه لارتكابه والى ما ذكرنا مفصلاً أشار المصنف مجملاً بقوله: لا يمكن أن يدل عليه بلفظ حيث لم يقل: لا يمكن أن يوضع له لفظ إشارة إلى أن المانع عدم إمكان إفادته بعينه لا عدم إمكان الوضع؛ فإن قلت الإحضار المذكور لا يتحقق في جميع الأعلام كمن سمي ولده الذي لم يره بعد باسم زيد قلت يكفي تحققه في بعض الأوقات والأحوال، وأما تحققه في جميع الأوقات والأحوال فلم

³⁷⁷ خ: زاد (أو غيره).

³⁷⁸ الجرجاني، شرح المواقف: 209/8

يدعه أحد لا مع قولنا كل عَلم فهو لإحضار معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص مطلقة عامة لا دائمة.

قوله: ولأنه الح³⁷⁹ دليل ثان على ما اختاره وتقريره أنه لو لم يكن وصفاً في أصله بل علماً لدل على مجرد ذاته المخصوصة، ولو دلّ على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمُوتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾³⁸⁰ معنى صحيحاً فينتج لو لم يكن في أصله وصفاً لما أفاد ظاهر هذه الآية الكريمة معنى صحيحاً، أما الملازمة الأولى فلأن ذلك هو مقتضى وضع العلم الشخصي، وأما الثاني فلأن حروف الجارة وضعت لإفضاء معنى الفعل إلى ما يليه فلا بد أن يكون متعلقة معنى حديثاً، ولأنه لا يظهر لقولنا وهو زيد في الدار معنى صحيح يعتد به؛ فإن قلت: إنّ كثيراً من الآيات لا تقيد ظواهر ما معنى صحيحاً فيصرف عن الظاهر ويؤول مما يفيد معنى صحيحاً؛ فليكن ما نحن فيه كذلك فعدم إفادة الظاهر معنى صحيحاً ليس محذوراً قلت قد تقرر في محله أن صرف النصوص عن ظواهرها من غير ضرورة تدعو إليه مما لا ينبغي أن يرتكب بل يجب محافظة ظواهرها ما أمكن، وظاهر هذه الآية أن الظرف متعلق باسم الله ومحافظة هذا الظاهر وعدم صرفه إلى خلافه موقوف على كون معناه مما يصلح لأن يكون متعلق الظرف فيجب القول بأنه في الأصل وصف ولا أقل من أن يكون القول به أظهر وتعلقه بعلم أو كونه ظرفاً مستقراً خبراً والله بدلاً أو خبراً ثانياً ومتعلقاً به بملاحظة الوصف اللازم الخارج عن مفهومه معه كما (أسد عليّ)³⁸¹ وإن أفاد كل منها معنى صحيحاً إلا أنه خلاف الظاهر، قال المصنف في تفسير هذه الآية: أن الظرف متعلق باسم الله والمعنى هو المسمى للعبادة فيهما ثم قال أو بقوله: (يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ)³⁸² الجملة خبر ثان أو

³⁷⁹الحق

³⁸⁰الأنعام، 6 / 3.

³⁸¹ مأخوذ من بيت لعنترة بن شداد العبسي في معلقته هو: [الكامل]

أسد عليّ وفي العدو أدلة ... هذا لعمر ك فعل مولى الأشأم.

ينظر: أبو عمرو الشيباني، إسحاق بن مرار، شرح المعلقات السبع: تحقيق: عبد المجيد همو، مؤسسة الأعلمي

بيروت - ط 1 - 2001م: 259/1

³⁸²الأنعام، 14 / 3.

هي الخبر والله بدل ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك: رميتُ الصيد في الحرم. إذا كنت خارجَه والصيدُ فيه، أو ظرف مستقر وقع خبراً بمعنى أنه تعالى لكمال علمه بما فيها كأنه فيهما فأشار بتقديم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى المستحق للعبادة، إلى كونه ظاهر الآية وإلى إفادته معنى صحيحاً ولما كان يرد على تعلقه بـ يعلم أن علمه تعالى لا يتقيد بزمان ولا مكان وكان يرد على كونه ظرفاً مستقراً أنه تعالى منزّه عن أن يكون في السماء والأرض أشار إلى توجيه الأول بقوله لصحة الظرفية آه³⁸³. وإلى توجيه الثاني بقوله بمعنى أنه اه. تنبيهاً على أن تعلقه بهما خلاف الظاهر يحتاج في تصحيحه إلى تأويل فما أدق نظره. فإن قلت: ما الفرق بين الوصف به وبين تعلق الظرف به حتى امتنع الأول باعتبار كونه في الأصل وصفاً وجاز الثاني بذلك الاعتبار قلت: يكفي في تعلق الظرف رائحة من الفعل حتى جوّزوا تعلقه بالضمير الراجع الى الحدث، وأما الوصف فلا بد أن يدل على معنى في متبوعه حين ما يوصف به، ولا يكفي أنه كان في الأصل داله على معنى في الغير مع كون ذلك الأصل مهجوراً في الاستعمال كما في العلم الغالب.

قوله: ولأن معنى الاشتقاق اه دليل ثالث على ما اختاره وما ذكره من معنى الاشتقاق هو أحد معانيه وتحقيق المقام وتوضيح المرام على ما ذكره سيّد المحققين قدس سره حواشي مختصر الأصول، هو أن الوضع لما وجد في المعاني ما هو أصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات إليه يكفي بمعنى الحدث المخصوص المعبر عنه بالضرب كأنه يتفرع عنه معنى الماضي [28/ب] والمستقبل، والماضي بانضمام اقترانه إلى أحد الأزمنة ومعنى الأمر والنهي بانضمام طلب الفعل والترك إليه وهكذا في سائر تصاديقه، عيّن بإزائه حروفاً معينة مثل (ض رب) وأخذ منها ألفاظاً كثيرة وموافقة له في الحروف الأصول، وأصل المعنى بإزاء تلك المعاني المتفرعة كلفظ الضارب والمضروب وضرب ويضرب وغير ذلك على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الألفاظ والمعاني، وأكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا

³⁸³ انتهى.

الأخذ فإن اعتبر من حيث إنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به فيعرف بحسب العلم³⁸⁴، كما قال الميداني³⁸⁵ هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر³⁸⁶، فيكون الحاصل من هذا التعريف العلم بالاشتقاق فكأنه قيل: العلم بالاشتقاق أن تجد بين اللفظين ذلك المناسب فتعرف ارتداد أحدهما عن الآخر، وأخذه منه وإن اعتبرناه من حيث يحتاج أحدهما إلى علمه عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من اللفظ لفظاً يناسبه في التركيب فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه، وقد يطلق لفظ الاشتقاق³⁸⁷ على الموافقة المذكورة اللازمة للأخذ المذكور وهو بهذا المعنى صفة قائمة باللفظ، ويعرف ح³⁸⁸ بما ذكره المصنف، وهو كون أحد اللفظين كالضرب وضرب مشاركاً أي: موافقاً للآخر في أصل المعنى والتركيب أي: الحروف الأصول ولا يتميز المشتق عن المشتق منه في هذا المعنى وإنما يتمايزان في الاشتقاق بمعنى الأخذ، فإن الاشتقاق لما كان هو الأخذ فيكون المشتق هو المأخوذ، والمشتق منه هو المأخوذ منه، والسرّ فيه أن الموافقة من الإضافات المتوافقة الأطراف فإذا تحققت بين الشئيين بكون كل منهما موافقاً للآخر كالقرب والبعد مثلاً بخلاف الأخذ فإنه من الإضافات المتخالفة الأطراف كالولادة، فإن أحد طرفيها والد والآخر مولود، ثم أنهم قسموا الاشتقاق إلى صغير وكبير³⁸⁹؛ لأنه إن اعتبر فيه الموافقة في الحروف الأصول مع الترتيب بينهما كضرب من الضرب تصغيراً وبدون الترتيب كجذب من الجذب فكبير وإن اعتبرت المناسبة في

³⁸⁴ الإيجي، عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار عضد الدين، شرح مختصر ابن الحاجب ومعه حاشية السعد التفتازاني والشريف الجرجاني على الشرح والمختصر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 2004م: 611/1

³⁸⁵ أبو الفضل الميداني النيسابوري: هو أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الفضل الميداني النيسابوري المتوفي سنة 518، وهو صاحب "مجمع الأمثال". الأنباري، أبي البركات كمال الدين عبد الرحمن ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق الدكتور: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن - الزرقاء، الطبعة الثالثة، 1985م، 288.

³⁸⁶ الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1999م: 94/1، وقد نسب القول إلى الميداني بحذافيره دون أن أجده في كتب الميداني.

³⁸⁷ خ: زاد (فإنه إذا تحقق بين شئيين يجعل كل منهما قرب الآخر).

³⁸⁸ حينئذ.

³⁸⁹ ر: زاد (وأكبر).

الحروف الأصول أعم من أن يكون بينها توافق كلي أو بعضاً أو لا³⁹⁰ يكون هناك موافقة أصلاً فأكبر كنحق من النهق، وأراد المصنف ههنا القسم الأول فالمراد بالموافقة في التركيب الموافقة في الحروف الأصول مع الترتيب.

وقوله: وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة، يريد: أن المعنى المذكور للاشتقاق حاصل بين لفظ الله وبين الأصول المذكورة فيما سبق في بيان أصله الاشتقاقي وهي أله بمعنى عبدٍ وأله بمعنى تحيّر إلى آخر ما ذكر هناك فهو من قبيل الاستدلال بثبوت الحدّ على ثبوت المحدود كقولك: زيد إنسان إن معنى الحيوان الناطق وهو حاصل في زيد واعترض على المصنف بأن هذا الدليل لا يفيد المدّعي وهو كونه وصفاً وإنما يفيد كونه مشتقاً فجاز أن يكون اسماً مشتقاً لا وصفاً مشتقاً كالإله، فإن صاحب الكشف ذهب إلى أنه اسم مشتق لا صفة كما سلف وكأسماء الزمان³⁹¹ والمكان والآلة، فإنها مشتقات وليست أوصافاً عندهم، لما أنّ الذات المأخوذة في مفهومات تلك الأسماء متعينة نحو تعيين خلاف الوصف فإن الذات فيه لا بد وأن يكون مبهمه صرفة وأيضاً القائل بأنه علم مرتجل ينكر اشتقاقه فلا يسلم حصول معنى الاشتقاق فيه فلا يقوم حجة عليه، وجوابه: أنه قد ثبت بالدلائل القطعية المذكورة أنه مشتق فلا يتصور كونه علماً ابتداءً للتنافي كون اللفظ علماً شخصياً وبين كونه مشتقاً لأن الأول من أقسام ما مدلوله جزئي حقيقي والثاني من أقسام ما مدلوله كلي وهذا مصرّح به في [29/أ] الرسالة الوضعية فدار الأمر بين كونه اسماً مشتقاً وبين كونه وصفاً مشتقاً والأول منتف لما صرحوا من أنّ الذات المعتبرة في الاسم المشتق الذي لا يكون وصفاً متعينة تعيناً ما غير باقية على صرافة إبهامها كما في الوصف، ومعلوم أنه لا يتعين³⁹² أصلاً بحسب الوضع في مفهوم الأصل الاشتقاقي للفظ الله فإنه على تقدير اشتقاقه من أله بمعنى عبد مثلاً مفهومه بحسب أصل الوضع المعبود وكائناً ما كان فتعين كونه وصفاً مشتقاً فحاصل هذا الدليل أنه

³⁹⁰ ر: زاد (كلاً).

³⁹¹ خ: زاد (إذ قد تبين في الاستعارة التبعية لا تجري في هذه الأسماء فليراجع ثمة كتب).

³⁹² ر: زاد (تعين).

مشتق من الأصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصف، أما الأول فلحصول معنى الاشتقاق فيه، وأما الثاني فلأن اشتقاقه من الأصول المذكورة يدل على أن الذات المعتبرة في مفهومه الأصلي مبهمة صرفة فيكون وصفاً فذلك ما كنا نبغ على أن المدعي نفى كونه علماً للذات البحث لا إثبات وصفية وأن هذا الدلائل تفيد هذا المدعى مما يأباه الطبع السليم.

قوله: وقيل أصله لاهاً هذا هو رابع الأقوال التي ذكرها المصنف أي قيل أصل الله لاهاً بألف في آخره باللغة السريانية ومعناه من له القدرة وقال الإمام: زعم بعضهم أنها عبرية أو سريانية إذ هم يقولون لاهاً رحماناً رحيماً ويقولون روحاً وقدساً ونوراً في روح وقدس ونور فعُرب أي نقل إلى اللغة العربية بأن تصرفوا فيه بحذف الألف عن الآخر للتخفيف كما فعلوا ذلك في روح وقدس ونور وإدخال اللام أي لام التعريف عليه فصار الله وإنما أُجِر هذا القول وعرضه لأنه قول بعد وقوع كلمة غير عربية كثيرة الاستعمال في القرآن العربي بلا دليل يدل عليه ولا داعٍ يقتضيه لمجرد المشابهة اللفظية وذلك مستبعد جداً³⁹³.

قوله: وتفخيم لاهه أي تغليظ لام لفظ الله بمعنى تسميتها في التلفظ فهو ضدّ الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك الإمالة وعلى إمالة الألف نحو مخرج الواو كما في الصلاة والزكاة وهذا التفخيم إذا انفتح ما قبله أي: ما قبل لفظ الله قل هو الله — أو انضم رحمه الله — سنته أي: طريقة مسلوكة توارثه الخلف عن السلف لما في تفخيم اللام تعظيم الاسم المقتضى لتعظيم المسمى وفرق بينه وبين لفظ اللات، ولأن التلفظ بالمفخم لاستلزامه توجهاً أكثر وتجشماً أوفر³⁹⁴ يوجب الثواب، وأما إذا انكسر ما قبله فلا يفخم وقيل: يفخم مطلقاً أي سواء انفتح ما قبله أو انضم أو انكسر؛ القائل صاحب الكشف حيث قال: فإن قلت هل تفخيمها لاهه قلت: نعم قد ذكر الزجاج أن تفخيمها سنة³⁹⁵ وإنما عرضه لما قال قدس سره: وهو أنه اعترض عليه بأنه يدل

³⁹³ الرازي، مفاتيح الغيب: 148/1

³⁹⁴ ر: زاد (آخر).

³⁹⁵ الزمخشري، الكشف: 6/1

على جريان التفخيم في اللام مطلقاً ولا تفخيم بعد الكسر اتفاقاً لاستثقال علو التفخيم بعد نقل الكسرة، ثم قال: وأجيب بأن السؤال عن جريانه على سنن الاستقامة أو تولده من تحريفات العوام لا عن محله لشهرته، فأجاب بصحته وأنه سنة³⁹⁶ انتهى.

قوله: وحذف ألفه واعلم أن الألف أتى بين اللام والهاء من لفظ الله مما أوجبوا حذفه خطأ فرقاً بينه وبين اللات في الخط فإن منهم من يتلفظ به في الوقف مقلوباً تأوه هاء ويكتبه كذلك على وقوع التلفظ به، ولكن حذفه في التلفظ كان يقال بله لحن أي خطأ في القراءة وقوله: تفسد به الصلاة صفة لقوله لحن فائدتها الاحتراز عن لحن لا تفسد به الصلاة لأنها لا تفسد بكل لحن وإنما كان هذا لحناً مفسد للصلاة، لأن الألف جزء من اسم الله الذي هو جزء من الفاتحة في الموضعين في بسم الله وفي الحمد لله، وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فتكون صلاة بلا فاتحة لكن هذا على مذهب المصنف، وأما عند الأئمة [29/ب] الحنفية فيجوز الحذف عند الوقف ولكن إثباته أفصح صرح به في التيسير وكما تفسد به الصلاة لا ينعقد به صريح اليمين أيضاً وهو الذي لا يحتاج فيه إلى النية بل ينعقد لمجرد اللفظ، وإنما لا ينعقد به صريحه لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد، قال الغزالي ولو قال: بله على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وإن نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الألف على اللحن وقد جاء لضرورة الشعر وفاعل جاء.

قوله: ألا لا بارك الله في سهيل³⁹⁷ أي جاء هذا المصراع بحذف ألف الله فيه وإن كان لحناً لأجل الضرورة الشعرية فإن الضرورات تبيح المحظورات والمصراع الثاني: إذا ما الله بارك في الرجال ومحل الاستشهاد وهو المصراع الأول وسهيل اسم رجل يدعو الشاعر عليه ويقول إذا جعل الله الرجال ذا بركة.

قوله: الرحمن الرحيم اسمان بنيهما لغة قال في الكشف: الرحمن فعلا من رحم كغضبان وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم من

³⁹⁶ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 18
³⁹⁷ عجز بيت من (الوافر) صدره: إذا ما الله بارك في الرجال وهو غير منسوب، وينشد في أمات الكتب دليلاً على حذف لفظ ألف الجلالة في الشعر للضرورة. ينظر: /البغدادی: خزنة الأدب: 355/10، ابن جني، عثمان بن جني الموصلي، المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: وزارة الأوقاف 1999م: 181/1

مرض وسقم³⁹⁸ ثم قال: وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرّحيم والمصنف عدل عنه لأنه يوهّم أن صيغة فعّال وفعل من الصّيغ الموضوعية للمبالغة كفعل مثلاً وليس كذلك وإلا لدلّ كل منهما في جميع المواد على المبالغة والتالي باطل فإن عطشان وسقيم ومريض إنما يدل على مجرد الثبوت من غير مبالغة وتوضيحه، كما أن المادة أعني الحروف الأصلية في الأفعال والمشتقات موضوعة للحدث المخصوص في ضمن أيّ: صيغة وهيئة كانت كالضاد، والراء والباء فإنه يدل على الحدث المخصوص سواء عبّر عنه بصيغة الماضي أو المضارع أو اسم الفاعل أو اسم المفعول وغير ذلك كذلك صيغها وهيئاتها أيضاً موضوعة لمعاني مخصصة في ضمن أيّ مادة كانت كهيئة فَعَلَ الفتحات الثلاث فإنها تدل على اقتران الحدث بالزمان الماضي في أيّ مادة كانت مثل: يضرب ونصر وقتل وغيرها، وكذلك صيغة الفاعل إن قام به الفعل على وجه الحدث وصيغة المفعول لمن وقع عليه الفعل، سواء كان في مادة الضرب أو النصر أو القتل فمن صيغ المشتقات ما وضع لمن قام به الحدث على وجه الثبوت لا الحدث وهو الصفة المشبهة ومنها ما وضع للمبالغة في الفعل ولكل من المبالغة والصفة المشبهة صيغ مختلفة فصيغة فعّال كعَلَّام وفَعُول كغفور ومفعّال كمقدام وفعل كفسيق موضوعة للمبالغة في أيّ مادة كانت، وصيغة فعل كحُسْن وفَعِل كحَشِين وفعلان كعطشان صفة مشبهة، وإما فعل فتارة يجيء صفة مشبهة مثل مريض وسقيم وتارة للمبالغة مثل عليم فعلم أن ما أوهمه كلام الكشف من كون فعّال وفعل من صيغ المبالغة ليس بسديد وأن ما ينبغي في بعض المواد المخصصة لإفادة المبالغة كما فيما نحن فيه فهو خصوص المادة لا مدلول الصيغة لعدم اطراده. **فعدل المصنف** عنه إلى قوله اسمان بنيا للمبالغة ليكون أبعد من ذلك الوهم لأنه أراد بالاسم المعنى الأعم المقابل للفعل والحرف لا المعنى الأخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى الأعم بما هو اسم لا بدل صيغته وهيئته على أمر وراء مدلول مادته فضلاً عن الدلالة على المبالغة ولم يقل أيضاً وضعا للمبالغة لأن المتبادر أن اللام ح صلة الوضع لا لأجل بخلاف بنيا

³⁹⁸ الزمخشري، الكشف: 6/1

فعلان فإنها للأجل، فالمعنى أنهما اسمان أي: أخذوا واشتقا لإفادة المبالغة بمعونة المقام وخصوص المادة وليس بصفتين دالتين بهيئتهما على المبالغة بأن [30/أ] يكون المبالغة مدلول الهيئة كما أوهمه عبارة الكشف حيث عبر عنهما بوزنهما وصيغتهما، فقله: من رحم متعلق بقوله: بنيا أي الى هما اسمان بنيا أي اخذا من رحم لإفادة المبالغة، ثم إن قدس سره قال في شرح الكشف: فإن قلت الرحمن صفة مشبهة فلا يشتق إلا من فعل لازم فكيف اشتق من رحم وهو فعل متعد وأما الرحيم فإن جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيويو (180هـ) في قولهم: هو رحيم فلأنا ولا إشكال، وإن جعل صفة مشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض وسقيم يتوجه عليه السؤال أيضاً، قلت: الفعل المتعدي قد يجعل لازماً بمنزله الغرائز فينقل إلى فعل بضم العين، ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في صرف المفتاح³⁹⁹ وذكره المصنف في الفائق في فقير ورفيع⁴⁰⁰ انتهى ونقل عنه قدس سره في الحواشي فإن قلت إذا جعل المتعدي لازماً فما الحاجة إلى نقله إلى فعل بضم العين؛ قلت: لإفادة المبالغة لأنها تحصل من جعل المتعدي بمنزله الغرائز وما في حكمها أقول توضيحه أن معنى رحم على تقدير جعله لازماً فَعَلَ الرحم والمقصود ليس إلا أن ثبوته كثبوت الغرائز أي: الأمور الطبيعية اللازمة كالحسن والقبح وما في حكمها مما صار ملكه فعلم أنهما مأخوذان من رحم بضم العين، وهو مأخوذ من رحم بكسر العين فقله من رحم يجوز أن يقرأ بكسر العين فيكون المعنى من رحم المتعدي بعد جعله لازماً بنقله إلى رحم مضموم العين وأن يقرأ بضم العين فيكون المعنى من رحم اللازم بعد نقل المتعدي إليه، قيل: لا يناسبه قوله كالعلم من علم أقول: قيل معناه أيضاً من علم المتعدي بعد جعله لازماً فيجوز فيه الأمران أيضاً لأن جعله لازماً لا يكفي بل لابد من نقله الى فعل بضم العين كما عرفت، وفي قوله: كالغضبان من غضب والعليم من علم إشارة إلى ما قصد بتغيير

³⁹⁹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف، مخطوط جامعة محمد بن سعود: رقم: 6818، اللوحة: 18، السكاكي، مفتاح العلوم: 334/1.

⁴⁰⁰ الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث والاثار: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، دار المعرفة - بيروت: 245/1، 88/2.

عبارة الكشف من الإيماء إلى أنهما ليساً من صيغ المبالغة بل هما صنفان مشبهتان، فإن تشبيه لفظ الرحمن بالغضبان وهو صفة مشبهة مبنية من غضب اللازم وتشبيه الرحيم بالعليم الذي هو أيضاً صفة مشبهة مبنية من علم المتعدي بعد جعله لازماً على ما قيل مما يدل على أنهما أيضاً صفتان مشبهتان وأما أن الغضبان من غضب اللازم بنفسه والرحمن من رحم المتعدي بعد جعله لازماً، فلا يكون نظير آله من كل وجه فالأمر فيه سهل إذ المقصود بالتنظير كونه صفة مشبهة مثله، وهذا لا يتوقف على كون مأخذ الاشتقاق فيهما متحداً وبه يندفع أيضاً ما يتوهم أن في هذا التشبيه سوء أدب، لأن سوء الأدب إنما هو في تشبيه مدلول الرحمن بمدلول الغضبان بمدلول الغضبان وقد عرفت أن المقصود تشبيه لفظ الرحمن بلفظ الغضبان في كون كل منهما صفة مشبهة، على أن الأول أيضاً في حيز المنع لما ورد إطلاق لفظ غضبان عليه تعالى في بعض الأحاديث ويمكن إثباته بدلالة النص أيضاً، إذ ورد فيه غضب الله عليه وهذا يصح إطلاق الغضبان عليه تعالى لأن غضبه شديد، وكون أسماء الله تعالى توقيفية موقوفة على إذن الشارع أعم من أن يكون الأذن صريحاً أو ضمناً.

قوله: والرحمة في اللغة رقة القلب قال صاحب الكشف: ومعناها: أي معنى الرحمة العطف والحنو ولا يخفى أن المتبادر من العطف والحنو الميل الجسماني حتى أن بعض شراحه حملهما عليه، وقال أرادو الميل الجسماني، ولما كانت الرحمة من صفات القلب⁴⁰¹، ومن الكيفيات النفسانية دون [30/ب] الصفات الجسمانية، فسرها المصنف برقة القلب ليكون نصاً في كونها من صفات النفس دون الجسم حتى أن السيد قدس سره صرف عبارة الكشف أيضاً عن يتبادر منها ورد على من حملها على ظاهره، حيث قال: أراد بالعطف والحنو الميل النفساني أي: الشفقة والرفقة وهي من الكيفيات التابعة للمزاج والله سبحانه وتعالى منزّه عنها، ثم

⁴⁰¹ خ: زاد (النفس ومن الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج فغير المصنف عبارة الكشف إلى ما هو نص في المقصود فقال رقة القلب فإنها من الكيفيات النفسانية حتى إن محققي شراح الكشف فسروا كلامه بما ذكره القاضي وردوا من حمله على ظاهره فقال قدس سره أرادوا بالعطف والحنو الميل النفساني).

قال: وقيل أرادوا الميل الجسماني أي الانعطاف والانحناء وليس بصحيح، فإنه ليس معنى الرحمة وأن كان مشابهاً لمعناها ومسبباً عنه، وهو لولا البعض ما يلاقيها في الاشتقاق كالرحم أولاً يرى أنه جعل الأنعام مسبباً عن الرقة لا عن الانحناء انتهى. فقول المصنف وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان إلى ما يتعلق به، أعني المرحوم أراد الميل النفساني لا الجسماني لكونه معطوفاً على قوله رقة القلب وهي الميل نفساني.

وقوله: ومنه إلى من قبيل الرحمة وما يلاقيها في الاشتقاق المناسبة معنوية لفظ الرحم التي من وعاء الولد في بطن أمه لانعطافها على ما فيها أي: علة كون الرحم من قبيل الرحمة انعطافها على ما فيها من الولد، فإن هذا الانعطاف وإن كان ميلاً جسمانياً إلا أنه شبه بالميل النفساني الذي هو معنى الرحمة في اقتضاء الحفظ ومسبب عنه كما أشير إليه في كلامه قدس سره، فالضمير المذكور في قوله ومنه راجع إلى الرحمة بتقدير المضاف المنفهم من سياق الكلام، وهو ما أشرنا إليه بقولنا أي من قبيل الرحمة، فالمرجع في الحقيقة هو المضاف المقدّر فقد عدل فيه المصنف أيضاً عن عبارة الكشف حيث قال: ومنها الرحم بتأنيث الضمير وجه العدول أن الضمير ح يرجع إلى الرحمة⁴⁰²، فيكون المعنى ومن الرحمة بمعنى الرقة والانعطاف النفساني أخذ الرحم لانعطافها الجسماني إلى ما فيها ولا يخفى أن هذا الكلام غير منتظم بظاهره فلا بد من ارتكاب تكلف بأن يقال المراد أن هذه مأخوذة من تلك لمجرد أن في كل منهما انعطافاً مع قطع النظر عن أن الانعطاف في أحدهما نفساني وفي الآخر جسماني، ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة القلب وانعطافه النفساني من الكيفيات النفسانية التابعة للمزاج المنزه عند سبحانه تعالى أشار إلى وجه صحة إطلاق اسم الرحمن الرحيم عليه تعالى ببيان قاعدة كلية تنطبق على جميع أسماء الصفات التي مبادئها أعراض نفسانية كالرحمة والغضب، كانت الرحمة والغضب والحياء والفرح والمكر والخداع والاستهزاء، فإنها مبادئ ويترتب

⁴⁰² البيضاوي، أنوار التنزيل: 27/1

عليها غايات فقال وأسماء الله تعالى مطلقاً في أمثال هذه المقامات إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال وتأثيرات كالفضل والإحسان ههنا على ما أشار إليه المصنف بقوله: يقتضي الفضل والإحسان، وأما إرادة الأنعام وأن كانت مسببة⁴⁰³ عن رقة القلب لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يعجز إرادتها بعد التصريح بأنها إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي يكون انفعالات وتأثيرات مستحيلة عليه تعالى، المراد بالانفعالات ما هو أعم من أن يكون انفعلاً حقيقةً أو مسببةً عنه فإن الرقة وأن كانت كيفاً لكنها مسببة عن المزاج المسبب عن الانفعال قوله: والرحمن أبلغ من الرحيم يعني: أن الفرق بينهما بعد اشتراكهما في الدلالة على أصل المبالغة كما مرّ من أنهما بنيا للمبالغة هو أن المبالغة في الرحمن أكثر في الرحيم وأزيد لأجل قاعدة كلية أشار إليها بقوله: لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى. حتى قيل: أن يقال رجل عريان [31/أ] إلا لمن لم يكن عليه ثوب أصلاً، وأما إذا كان عليه ثوب خلق فلا يقال له عريان بل يقال: إنه عارٍ، ومن لطائف الكشف ما أورده ههنا حيث قال: ومما طنّ على أذني من ملح العرب أنهم يسمّون مركباً من مراكبهم بالشُقْدَف وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق فقلت: في طريق الطائف لرجلٍ منهم ما اسم هذا المحمل أردت المحمل العراقي فقال أليس ذاك حجازي اسمه: شقْدَف قلت بلى، قال: فهذا اسمه الشقْدَف فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى⁴⁰⁴ انتهى. ثم إن قدس سره قال نقصت هذه القاعدة بمثل حذر فإنه أبلغ من حاذر وأجيب بأن الشرط في ذلك بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كصدٍ وصديان وغرث وغرثان⁴⁰⁵، وفرح وفرحان؛ فاندفع النقض لأن حذر أو حاذراً مختلفان نوعاً، أقول: لأن حذراً صفة مشبهة وحاذر اسم فاعل، وهما نوعان مختلفان بخلاف الأمثلة المذكورة فإن كليهما فيها من نوع واحد وهو الصفة المشبهة، ثم قال وقد يجاب بأن القاعدة أكثرية لا كلية فلا نقض وبأن حذراً ربّما كان أبلغ لألحاقه في الثبوت بالأمور الجبلية كشره ونهم وفطن، وذلك لا ينافي كون

⁴⁰³ خ: زاد (نعم يجوز إرادتها في كلام الكشف إذ لم يصرح بذلك).

⁴⁰⁴ الزمخشري، الكشف: 6/1

⁴⁰⁵ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (غرث - صدي) والغرث: أيسر الجوع، والصدى: العطش.

حاذراً أبلغ بوجه آخر، فجاز أن يدلّ على زيادة الحذر وإن لم يدل على ثبوته ولزومه انتهى. أقول هذا الجواب مبني على ما أسلفنا لك من أن المعتبر في أفعال التفضيل الزيادة بوجه ما فيجوز مثلاً تفضيل كل من زيد وعمرو على الآخر فاحفظ هذه القاعدة فإنها ينفعك في مواضع، وإنما عرض قدس سره وما نقله من الأجوبة لأنه منع اختلاف حذر وحاذر نوعاً مستنداً بما ذكره ابن الحاجب من أن الأوّل أيضاً اسم فاعل للمبالغة⁴⁰⁶، وأما منع اتحادهما نوعاً فيما نحن فيه فمرفوع بما سبق من أن التحقيق أنّ كلا من الرحمن الرحيم صفة مشبهة، حيث مثّل صاحب الكشف الرحيم بمريض وسقيم وردّ الجواب الأخير أيضاً بأنه لا يثبت أبلغية الرحمن ههنا، إذ كثر استعمال فعيل في الغريزات كشریف وكریم وفعلان في العارضيات كغضبان وسكران، فالحق هو الجواب الأوسط أعني أنّ القاعدة أكثرية لا كلية ولهذا غير فيه الأسلوب حيث قال: وقد يجاب دون وأجيب فخير الأمور أوسطها.

وقوله: كما في قطع وقطّع بتخفيف أحدهما وتشديد الآخر تمثيل لتلك القاعدة من الأفعال، فإن المشدد يدل على الكثرة أما في أصل الفعل أو الفاعل أو المفعول على ما بيّن في الصرف بخلاف المخفف، فإنه يدل على أصل القطع **وقوله:** وكُبَار وكُبَار بضم الكاف فيهما وتخفيف الموحدة في أحدهما وتشديدها في الآخر مثال لها من الأسماء، إلا أن المشدّد أكثر مبالغة لأنه المفرط في الكبر والعظمة، **قوله:** وذلك أي ذلك المذكور من زيادة المعنى في الرحمن أو كونه أبلغ من الرحيم إنما تؤخذ تارة باعتبار الكمية إن أريد بالكمية الكثرة فالمراد كثرة أفراد المرحومين في الرحمن وقُلَّتْها في الرحيم وإن أريد بها مجرد التعدد فالمراد وشمول الرحمن للدّارين اختصاص الرحيم بالدنيا وتؤخذ تارة أخرى باعتبار الكيفية أي جلاله وعظمها في الرحمن ووقتها وحقارتها في الرحيم، وعلى الأوّل وهو الأخذ باعتبار الكمية قيل: يا رحمن الدنيا بإضافة [31/ب] الرحمن إلى الدنيا فقط لكثرة المرحومين فيها، لأنه أي لأن معنى الرحمن ح باعتبار التعلق يعم المؤمن والكافر لأن رحمن⁴⁰⁷ الدنيا من

⁴⁰⁶ ابن الحاجب، الكافية في النحو: 41
⁴⁰⁷ خ: زاد (في الدنيا).

إضافة الصفة إلى الظرف اتساعاً كما في مالك يوم الدين، فمعنى الرحمن الدنيا الرحمن في الدنيا، وهو يعم الكلّ لأنه خلقهم ورزقهم كما قال عزّ وجلّ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ شَيْءٌ﴾⁴⁰⁸، فيناسب لفظ الرحمن الدال على الكثرة ورحيم الآخرة أي الرحيم في الآخرة لقلة المرحومين فيها لأنه أي: معنى الرحيم باعتبار التعلق في الآخرة يخصّ المؤمن لأن الكفار محرومون عن الرحمة الأخروية فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون، وعلى الثاني وهو الأخذ باعتبار الكيفية قيل: يا رحمن الدنيا والآخرة بإضافة الرحمن إليها ورحيم الدنيا بإضافة الرحيم الى الدنيا فقط، لأن النعم الأخروية كلها جسام بكسر الجيم العظام جمع جسيم بمعنى العظيم⁴⁰⁹، وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة أي متباعدة منها ما هو نعمه جليلة كنعمة الإسلام والتوفيق والكون من خير الأمة والعلم النافع المقرون بالعمل الصالح ومنها ما هو نعمة حقيرة كمتاع الدنيا ﴿قُلْ مَتَّعُ الدُّنْيَا قَلِيلًا﴾⁴¹⁰ فيصح بناء على الثاني إضافة الرحمن إلى الدنيا باعتبار نعمها الجليلة وإلى الآخرة باعتبار⁴¹¹ نعمها التي هي جسام، ولا يصح إضافة الرحيم على الثاني إلى الآخرة إذ لا نعمة حقيرة فيها، ويصح إضافته⁴¹² إلى الدنيا باعتبار نعمها الحقيرة، ثم إنّ المصنف عدل في هذا المقام عن لفظ الكشف وهو لفظ قالوا بصيغة الجمع من الماضي المعلوم الى لفظ قيل: لأن تلك الصيغة تدل على أن القول المذكور بعده مأثور من السلف كما صرح به قدس سره، وقد طعن أرباب الحديث فيه بأن شيئاً من القولين المذكورين ليس بمأثور وإنما المأثور المعروف: (يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما) على ما أخرجه الحاكم في

⁴⁰⁸ الروم 30 / 40.

⁴⁰⁹ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح: تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - صيدا / بيروت - ط5 - 1999م: مادة (حسم)

⁴¹⁰ النساء، 4 / 77.

⁴¹¹ ن: زاد (جميع).

⁴¹² حينئذ

المستدرك مرفوعاً⁴¹³ فأشار المصنف بلفظ قيل إلى أن القولين المنقولين ليسا من الأدعية الماثورة المرفوعة غاية ما في الباب أن يكونا من أقوال الأخيار.

قوله: وإنما قدم أي لفظ الرحمن الذي هو أعلى لكونه أبلغ على لفظ الرحيم الذي ليس بالمنع والقياس، أي: المناسب في مقام المدح واللائق في نظر العقل الترقى من الأدنى إلى الأعلى لأنه رفع بعد الحطّ وهو ما يعقل، وأما عكسه فهو حطّ بعد رفع وهو مما لا يعقل فإنك إذا قلت منه بدر نجم لما استحسنه العقول، وأما إذ قيل: نجم بدر أو بدر شمس لكان مقبول الأسماح عن آخرها، وأما نقض هذه القاعدة بقوله تعالى: ﴿رَسُولًا نَبِيًّا﴾⁴¹⁴ فقد أجاب عنه المصنف حيث قال في تفسيره: أرسله الله إلى الخلق فأنبأهم عنه ولذلك قدم رسولاً مع أنه أخص وأعلى هذا كلامه. وأما قوله تعالى: ﴿رَعُوفٌ رَحِيمٌ﴾⁴¹⁵، مع أن الرؤوف شدة الرحمة فهو أبلغ وأعلى فهو من باب التتميم كما سيجيء فيما نحن فيه أيضاً فمقتضى القياس العقلي ههنا تقديم الرحيم لكنه قدم الرحمن لوجوه أربعة: **أولها** ما ذكره بقوله لتقدم رحمة الدنيا وحاصل هذا الوجه أنه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود، لأن الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم، أما باعتبار الكمية فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الأخروية تقدماً زمانياً، وأما باعتبار الكيفية فإن نعمة الوجود والحياة وما يتبعهما من الحواس والقوى [32/أ] استعداد الحق الذي يولد عليه كل مولود من جلائل النعم الدنيوية ومدلوله اللفظ الرحمن بالإعتبار الثاني ولا شك أنها متقدمة ذاتاً وزماناً على النعم الحقيرة الدنيوية التي لا يدل على الرحيم بالإعتبار الثاني، إلا عليها فناسب أن يقدم اللفظ الدال على رحمة الدنيا بالإعتبارين على اللفظ الذي لا يدل عليها أصلاً بإعتبار ويدل على بعضها الحقيرة بإعتبار آخر هذا ما قصده فتبصر وثانيهما ما ذكره بقوله

⁴¹³ رواه الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه، المستدرك على الصحيحين: تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1990م: 696/1 كتاب الدعاء والتكبير: رقم الحديث 1898
⁴¹⁴ مريم، 19 / 54.
⁴¹⁵ التوبة، 9 / 128.

ولأنه أي الرحمن صار كالعلم وإن لم يصل إلى حد العلمية لكونه بإزاء المعنى دون الذات بدليل وقوعه صفة له تعالى على ما أشار إليه في ضمن بيان وجه الشبه بقوله من حيث أنه لا يوصف به غيره أي غير الله تعالى فإنه يدل بمفهومه على أنه يوصف به الله تعالى خاصة فهو وصف حقيقة لكنه يشبه العلم في اختصاصه به تعالى اختصاص لفظ الجلالة به تعالى فناسب أن يتوسط بين العلم وما يتمحض للوصفية ليكون كالرديف للعلم وبمنزلة الموصوف للوصف، وأما إطلاق أتباع مسيلمة الكذاب عليه رحمن اليمامة حتى قال شاعرهم: لا زالت رحماناً فقد أجاب عنه صاحب الكشف بأنه باب من تعنتهم في كفرهم أي بالغوا في الكفر حتى خرجوا عن طريقة اللغة⁴¹⁶.

وقوله: لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، تعليل لقوله: لا توصف به غيره يعني أن عدم وصف غيره تعالى به ليس لمجرد مانع لفظي وهو أنه لم يوجد في الاستعمال بل هناك مانع معنوي وهو أن معناه أي المعنى المراد للفظ الرحمن لا معناه الحقيقي، لما عرفت أن إطلاقه عليه تعالى مجاز باعتبار غايتها التي هي التفضل والأنعام فالمراد أن معناه المراد المنعم الحقيقي الذي بلغ في الرحمة أي الإنعام غاية ومرتبة لا يتصور ما هو أكمل منها فقد أخذ في معناه المراد أمران أحدهما كونه منعماً حقيقاً أي موجداً للنعمة وخالقاً لها والآخر بلوغه في الرحمة غايتها أي كون أنعامه بلا عوض وغرض فمعنى الرحمن هو الذي يوجد النعمة ويخلقها ولا يطلب في مقابلتها عوضاً ولا غرضاً وهذا منحصر في الله على ما سيبينه المصنف من أن من عداه طالب عوض وكالواسطة وأنه تعالى هو الموجد لها ولما تتوقف هي عليها ثم إن الدال على كون الأمرين مأخوذتين في مفهوم الرحمن هو ما عرفت من أنهما صفتان مشبّهتان بنيتا للمبالغة وأن الرحمن أبلغ من الرحيم فيما بنيا كماً وكيفاً فكونه صفة مشبّهة يدل على معناه ذات متصفة بوصف الرحمة وكونه للمبالغة يدل على أن ذلك الوصف فيه كامل وكونه أبلغ يدل على أنه

⁴¹⁶ الزمخشري، الكشف: 7/1

في أقصى المراتب ولا شك أن أقصى مراتب الاتصاف بالرحمة أي الأنعام أن يكون أنعامه بلا عوض ولا غرض وكون موجداً للنعمة وخالقاً لها وسيصرّح المصنف به فما قيل ههنا بحث، أما أولاً فلأن كون المنعم الحقيقي مأخوذاً في معنى الرحمن غير ظاهر إذ هو من الصفات المشتقة والوضع في أمثالها نوعي فلا فرق من حيث المعنى بينه وبين سائرهما إلا المبالغة، والمبالغة لا تدل على كون [32/ب] المنعم حقيقياً وأما ثانياً فلأن اعتبار المنعم الحقيقي فيه يخرج عن المعنى الوصفي إذ الوصف لا يدل إلا على ذات مبهمة وملاحظة الذات بكونه منعماً حقيقياً يوجب تعيناً له وينافي الوصفية، وأما ثالثاً فلأن اشتغال معناه على بلوغ الرحمة غايتها غير ظاهر إذ لا يلزم من الاشتقاق ولا من المبالغة، وأما رابعاً فلأنه يفهم منه أن المنعم من المخلوقات منعماً مجازاً لغةً أو عرفاً وهذا أيضاً غير ظاهر إذ لا يصدق تعريف المجاز عليه انتهى. فأقول قد ظهر لك مما حققنا آنفاً أن الدال على كون المنعم الحقيقي مأخوذاً في معنى الرحمن وعلى اشتغال معناه على بلوغ الرحمة غايتها هو الأبلغية لا المبالغة فمنشأ البحث الأول والثالث الذهول عن الأبلغية المستلزمة للأمرين المذكورين استلزماً ظاهراً، وأقول في جواب البحث الثاني أن معنى لفظ المنعم الحقيقي ذات ما اتصف بالأنعام الحقيقي وتعينه في الواقع وانحصاره في الله تعالى لا يخرج عن كونه وصفاً مشتقاً وأمراً كلياً كما في مفهوم واجب الوجود على ما صرحوا به، وأما جواب البحث الرابع فهو أنه قد عرفت أن المراد الحقيقي ههنا ليس ما يقابل المجازي بل من كانت النعمة مخلوقة له وهو موجد لها، وقد صرح به هذا القائل فالذي يفهم منه أن المنعم من المخلوقات ليس بخالق للنعمة وأنه مستعيض بأنعامه وهو كذلك لأن ذلك ليس شأن أحد إلا الله وصرّح به أيضاً هذا القائل.

وقوله: وذلك إشارة إلى المعنى المذكور الذي هو كلي ومعنى قوله لا يصدق على غيره تعالى أنه من الكليات المنحصرة في فرد كمفهوم واجب الوجود وخالق كل شيء، وبيّنه بقوله لأن من عداه ممن يوصف بالأنعام فهو مستعيض بلطفه وأنعامه أي: طالب عوض في مقابلة لطفه وأنعامه فالمستعيض بالعين المهملة لا بالفاء كما

في بعض النسخ السقيمة، لأن قوله: يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء الى قوله ثم إنه الح. بيان وتفصيل ولا يستقيم ذلك بالنسبة إلى الاستفاضة لأن إرادة الثناء الجميل من الخلق وإزالة الخسة من النفس، أو رقة الجنسية ليست استفاضة أي: طلباً للفيض منه تعالى فهو تفصيل وبيان لكونه مستعيضاً أي: طلباً للعوض لأن العوض الذي يطلبه والغرض الذي يتوخاه وهو هذه المذكورات على ما نص عليه المصنف في شرح الأسماء الحسنی⁴¹⁷، حيث قال: فإن غيره تعالى إنما يفعل ما يتعاطاه من التفضل والأنعام لغرض نفسه يستفيض به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو يزيل عن النفس رقة الجنسية⁴¹⁸ عن القلب حب المال أو رذيلة البخل إلى غير ذلك من الأغراض انتهى. فقوله: ههنا أو يزيل به رقة الجنسية على ما في بعض النسخ هو الموافق لما نقل من شرح الأسماء الحسنی، إلا أنه ههنا معطوف على يريد داخل تحت تفصيل العوض بجعله أعم من جلب النفع ودفع الضرر، وهناك معطوف على يستعيض داخل تحت الغرض خارج [33/أ] عن العوض لكونه مقابلاً له وفي بعض النسخ أو مزيل على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل فهو معطوف على مستعيض مقابل له، فيرجع من حيث المعنى إلى ما ذكره في الشرح المذكور وما وقع في بعض النسخ أو يزيح بصيغة المضارع المعلوم بدل يزيل وفي بعضها مزيح على صيغة اسم الفاعل بدل يزيل فلا فرق بينه وبين نسختين يزيل ومزيل إلا بحسب اللفظ إذ الإزاحة هي الإزالة، ثم إن معنى إزاحة رقة الجنسية وإزالتها إزالة رقة نشأت عن المجانسة والاتحاد النوعي بين المنعم والمنعم عليه فإن إنساناً إذا رأى إنساناً آخر على أسوأ حال فيحكم الجنسية بعطف عليه وترق له نفسه ويتألم منه، ويحصل في نفسه اضطراب ربما يفضي إلى المرض فإذا أحسن إليه زال اضطرابه واستراح من ألمه والمذكور، في بعض النسخ بدل رقة الجنسية أنفة الخسة أي يزيل ويزيح به عار الخسة والدناءة عن نفسها فإن من أمسك ولم يفض حوائج المحتاجين بالأنعام

⁴¹⁷ الكتاب للإمام البيضاوي رحمه الله، وهو في عداد المفقود الآن. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون:

1858/2

⁴¹⁸ ر: زاد (على ما في بعض النسخ هو المراد).

عليهم يعد خسيس النفس وشحيحها وهي أم الرذائل قال عز وجل: (وَمَنْ يُوقِ شُحَّ
نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)⁴¹⁹.

وقوله: أو حبّ المال بالنصب عطف على مفعول يزيل ويزيح أي: أو يزيح ويزيل
بلطفه وأنعامه حبّ المال الذي هو رأس كل خطيئة ورأس جُلّ معصية. وقوله: عن
القلب متعلق بكلّ من إزاحة الرقة وحبّ المال إلا أنه على نسخة آنفة الخسة يكون
المعنى يزيح به عار الخسة عن القلب فلا بد أن يراد بالقلب النفس وأعلم أن قوله
لأن من عداه إلى ههنا أفاد أنه لا يصدق البالغ غاية الرحمة على غيره، لأنك قد
عرفت أن البالغ غايتها من يكون إنعامه بلا عوض وغرض. وقوله: ثم إنه شروع
في بيان عدم صدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى ومعناه أن من عداه بعد ما علم
أنه طالب عوض وغرض في إنعامه كالواسطة في إنعامه إلى الخلق، كخدم السلطان
بالنسبة إلى إحسانه إلى أحدٍ إذ لا مدخل له في النعمة سوى أنها يظهر من يده لأن
ذات النعم أي ماهيتها لأن التحقيق أن الجعل الإبداع إنما يتعلق بنفس الماهية بمعنى
أنها بنفسها أثر للفاعل وبهذا الجعل الذي يسمى بالفيض الأقدس، توجد الأشياء علماً
ويسمى عيناً ثابتاً وماهية ووجودها أي خارجاً والقدرة في جانب المنعم على
إيصالها إلى المنعم عليه والداعية الباعثة في جانبه أيضاً، لأن الإنعام فعل اختياري
لا يتصور صدوره بلا داعٍ وباعثٍ عليه أي: على إيصاله، والتمكن من الانتفاع بها
أي بتلك النعمة في جانب المنعم عليه والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يحصل
بالفعل ذلك الانتفاع إلى غير ذلك من الشروط والآلات كلها من خلقه أي: من
مخلوقة أو ناشئة من إيجاده وتأثيره، إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله.

واعلم: أن قوله: ذات النعم مع ما عطف محله منصوب على أنه اسم لأن، وقوله:
من نطفة مرفوع المحلّ على أنه خبر لها وقوله لا يقدر عليها⁴²⁰ إما تأكيد لقوله من
خلقه أو خبر بعد خبر، وأياً ما كان فيفيد [33/ب] أنه تعالى منعم حقيقي بمعنى أنه
موجد للنعمة مستقل في إيجادها وذلك ما كنا نبغ، وثالث الوجوه وما ذكره المصنف

⁴¹⁹ الحشر، 9 / 59.

⁴²⁰ ر: زاد (أحد غيره).

بقوله: أو لأن الرحمن لما دلّ أي: باعتبار الكيفية على جلائل النعم وأصولها وكانت دقائقها ومحقراتها خارجة عنها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها ليكون كالانتماء والرديف له، والتميم: أن يؤتى في الكلام بفضلة لنكته كالمبالغة في قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾⁴²¹ أي: مع الاحتياج إليه، والنكته فيما نحن فيه أيضاً المبالغة وإفادة أن المولى للنعم كلها هو الله، اقتصر صاحب الكشف على هذا الجواب ولخصه قدس سره حيث قال: وتلخيص الجواب أن الأبلغ إذا كان أخص مما هو دونه ومشتماً على مفهومه تعين هناك طريقة الترقى إذ لو قدم الأبلغ كان ذكر الآخر عارياً عن الفائدة، كما في الأمثلة المذكورة أي في الكتاب، ومن قولهم: فلان عالم نحري وشجاع باسل وجواد فياض، فإن التحرير يشتمل على مفهوم العالم وزيادة، وكذا الباسل والفياض بالقياس إلى الشجاع والجواد، وأمّا إذا لم يكن الأبلغ مشتملاً على مفهوم الأدنى كالرحمن الرحيم إذا أريد بالأول جلائل النعم وبالتالي دقائقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم والترقي نظراً إلى مقتضى الحال، ولما كان الملفت بالقصد الأول في مقام العظمة الكبرياء جلائل النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها، قدّم الرحمن على الرحيم وأردف بالرحيم كالانتماء تنبيهاً على أن الكل منه وأن عنايته شاملة لذرات الوجود، كي لا يتوهم أن محقرات الأمور لا يليق بذاته فيتحشّم منه عن سؤالها⁴²² انتهى. ورابع الوجوه ما ذكره بقوله أو للمحافظة على رؤوس الآي أي: آيات الفاتحة لا جميع السور والمراد برؤوسها أواخرها، فإن آخر كل شيء رأس له من ذلك الطرف لا من حيث أنه آخر بل من حيث أنه أول من ذلك الطرف، وقيل: الرأس يستعمل بمعنى الطرف كما وقع في الحديث: (أنه بعث الله تعالى على رأس أربعين سنة)⁴²³ إذ هو ﷺ مبعوث في آخر الأربعين لا في أوله وإلا لكان سنّه عليه السلام وقت البعثة تسعاً وثلاثون، أقول طرف الشيء الممتد يعم أوله وآخره فلا يصح إرادته في الحديث، بل المراد فيه أيضاً ما ذكرنا فلا تغفل والمراد بالمحافظة عليها أن تكون تلك الأواخر متوافقة

⁴²¹ الإنسان، 76 / 8.

⁴²² الجرجاني، حاشية الشريفة على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 14

⁴²³ أخرجه البخاري (3851)، ومسلم (2351)، والإمام أحمد في مسنده، 160/21.

ومتناسبة في هيئة مخصوصة، وهي في هذه السورة الكريمة، كون ما قبل الحرف الأخير ياء ساكنة مكسوراً ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستقيم والضالين، وجوز أن يكون المراد بالآي العلامات التي تكتب بالحمرة في المفاصل وبالرؤوس ما قبل تلك العلامات أي: أواخر الآيات أقول: وأنت خبير بأن المتبادر من رأس الشيء جزؤه الأول وإطلاقه على ما قبله غير متعارف، ثم إن المحافظة المذكورة إنما تتم في هذه السورة كما أشرنا إليه بتفسير الآي بآيات هذه السورة [34/أ] لكون الكلام في بسملتها، ولا يتم في كل سورة كيف وهذه المحافظة تقتضي في سورة الرحمن تقديم الرحيم والقول بأنها قدّمت في هذه السورة لتلك المحافظة، وفي سائر السور لتكون التسمية في الكل على وتيرة واحدة إنما يتم إذا كانت الفاتحة مع التسمية أول سورة نزلت على أنه لا يتمشى في بسملة سورة النمل إلى أنها⁴²⁴ حكاية كتاب سليمان عليه السلام إلى بلقيس، هذا وكأنه لهذا آخر المصنف هذا الوجه وجعله رابعاً.

قوله: والأظهر أنه غير منصرف أي: الراجح في الاعتبار أن لفظ الرحمن غير منصرف، واعلم أن النحاة اختلفوا في رحمن في أنه منصرف أو غير منصرف فإنه ليس له مؤنث لا رحمى ولا رحمانية لأنه صفة خاصة لله تعالى لا يطلق على غيره تعالى على مذكر ولا على مؤنث، فعلى مذهب من شرط انتفاء فعلاية فهو غير منصرف وعلى مذهب من شرط وجود فعلي فهو منصرف، وذهب صاحب الكشف وتبعه المصنف إلى أن الراجح عدم صرفه من غير نظر إلى الاختصاص العارض المانع لإعتبار التأنيث، وإليه أشار المصنف بقوله: وإن حظر أي: منع اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلاية أو فعلى⁴²⁵، يعني ليس الحكم بأظهرية منع صرفه مبنياً على انتفاء فعلاية بالنظر إلى ذلك الاختصاص، فإن الاختصاص المذكور كما أوجب انتفاء فعلاية أوجب انتفاء فعلي أيضاً، فاعتباره يوجب اجتماع الصرف وعدمه وبيانه على ما حَقَّقَه قدس سره: أنه إن نظر إلى

⁴²⁴ ر: زاد (لأنها).

⁴²⁵ الزمخشري، الكشف: 7/1، البيضاوي، أنوار التنزيل: 27/1

انتفاء فعلي وجب أن لا يمنع صرفه لأن وجود فعلي هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر وأن نظر إلى انتفاء فعلاية وجب أن يمنع صرفه لأن انتفاءها هو مناط الحكم في الظاهر وأن نظر إلى انتفاء فعلاية وجب أن يمنع صرفه، لأن انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة إذ بانتفاءها يتحقق مضارعتها لألغى التأنيث في عدم قبول التاء (ال)، أنه لخفائه جعل وجود فعلي أمارة عليه ومناطاً لحكمه، فاعتبار الاختصاص يوجب أن يكون ممنوعاً من الصرف غير ممنوع منه وهو محال، فوجب أن لا يعتبر امتناع التأنيث أي: انتفاء فعلي وانتفاء فعلاية بسبب الاختصاص العارض، وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها قبله وذلك بالقياس على نظائرها من بابها⁴²⁶، وإيَّاه أراد المصنف بقوله إلحاقاً له بما هو الأغلب في بابيه؛ فإن الغالب في باب فعل أن يكون غير منصرف كسكران وغضبان وعطشان، وإن جاء نادراً منصرفاً كخشيان؛ لأن مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرزوقي⁴²⁷ وكأن المصنف ارتضاه لذا ذكر قيد الغالب ولكن المفهوم من الصحاح⁴²⁸ أن الصفة من خشي خشياناً في المذكر وخشي في المؤنث، وكان صاحب الكشف ارتضاه لم يذكر قيد الغالب وقال: إلحاقاً له بأخواته، وبالجمله لما علم بالقياس إلى بابيه واعتبار أغلب أفراده الذي هو في حكم الكل أنه أيضاً في أصله مما تحقق فيه وجود فعلي، كان الحكم بعدم صرفه إلحاقاً له بما هو الغالب في بابيه أظهر من الحكم بصرفه إلحاقاً له بما هو النادر في بابيه، فلما كان الحكم [34/ب] بأظهرية منع صرفه متضمناً الإعتبار كل من الصرف وعدمه، وجاز كلمة أن الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط أولى بالجزاء، لأنه على تقدير عدم منع الاختصاص بكون له مؤنث على فعلي أو فعلاية فالحكم عليه باعتبار أحد الأمرين أولى.

قوله: وإنما خص التسمية هذه الأسماء الثلاثة من بين الأسماء الحسنى ليعلم العارف بأساليب الكلام وخواص التراكيب أن المستحق لأن لا يستعان، مبني على

⁴²⁶ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 19

⁴²⁷ المرزوقي، شرح ديوان الحماسة: 26/1

⁴²⁸ الجوهري، الصحاح: مادة: (خشي)

أن الباء للاستعانة على ما اختاره. في مجامع الأمور، أي: في كل الأمور هو المعبود الحقيقي الذي يدل عليه كلمة الجلالة الذي هو مولى النعم أي: معطيها كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها على ما يدل عليه كلمتا الرحمن الرحيم على ما مرّ تحقيقه، وكان الأنسب أن يقول بدل الحقير الدقيق، فإن وصف نعمة الله بالحقارة بعيد عن كمال الأدب ووجه إفادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح للعلية، فيشعر بعليته وهذا مما لا يهتدي إليه إلا العارف بخواص تراكيب الكلام ومزاياه، ولو حمل العارف على ما هو مصطلح الصوفية فإنهم قالوا: العارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق لكان أشد ملائمة لقوله فيتوجه، فإنه منصوب بإضمار أن بعد الفاء السببية عطفاً على يعلم في ليعلم ولا شك أن العلم الذي يصير سبباً لأن يتوجه العالم بشراً شره أي بكليته ومجامع مشاعره وهو علم العارف بهذا المعنى، وبالجملّة فائدة ذلك التخصيص أن يتوجه العارف بسبب ذلك العلم توجهاً تاماً إلى جناب القدس أي: إلى جناب الله المقدس عن شائبة النقص، والمراد التوجه إلى الله عزّ وجلّ توجهاً بالسرّ بلا جهة ولا مكان فلفظ الجناب مقمّ للتعظيم وإلا فهو عزّ وجلّ منزّه عن الجناب أيضاً لأنه في الأصل الفناء وما قرب من محلة القوم.

وقوله: ويتمسك بالنصب أيضاً عطف على يتوجه، والمعنى ويصير ذلك العلم سبباً أيضاً لأن يتمسك بحبل التوفيق أي: بالتوفيق الإلهي هو الذي هو كالحبل المتين: في أن من [تشبث به]⁴²⁹ فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ويشغل بضم حرف المضارعة على بناء الفاعل من باب الأفعال منصوب معطوف على ما سبق، أي: ويجعل سرّه أي روحه الذي هو من عالم السرّ والأمر مشغولاً بذكره بأن لا يكون في قلبه إلا ذكر الله.

وقوله: والاستمداد به بالجر عطفاً على ذكره أي لا يستمد بقلبه إلا من الله ولا يستعين إلا بإياه، ونصبه عطفاً على قوله: سرّه كما توهم وهم لا يساعده العقل وقوله

⁴²⁹ في الأصل: تسبب ربه، والمثبت من (ر)

عن غيره متعلق بـ يشغل، ومعنى شغل عنه أعرض عنه أي: بجعل سرّه مشغولاً ومعرضاً عما سواه بسبب قصره على ذكره والاستمداد به.

قوله: الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري. هذا تعريف لفظي للحمد إذ هو بيان لمعناه اللغوي، وأما معناه العرفي فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً وهو الشكر اللغوي أيضاً، ثم إن [35/أ] لفظ الحمد يجوز أن يحمل على المعنى المصدرى أعني: الإتيان بما يدل على كون المحمود منصفاً بالجميل، وعلى المعنى المبني للفاعل أعني الحامدية وعلى المعنى المبني للمفعول أعني: المحمودية، وعلى الأثر المترتب على المعنى المصدرى أعني: الحاصل بالمصدر، والتعريف المذكور منطبق على كلّ واحد من هذه المعاني؛ لأن لفظ الثناء أيضاً مصدر يطلق على كل واحد من المعاني المذكورة، فأى معنى أريد بلفظ الحمد أريد بلفظ الثناء أيضاً ذلك المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعرف فلام الملك على الأولين لاختصاص المتعلّق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام، وعلى الأخيرين لاختصاص الصفة بالموصوف. واعلم: أن صاحب الكشف قال في تعريف الحمد: وهو الثناء والنداء على الجميل⁴³⁰ فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت إظهاراً لما ادّعه من اختصاصه باللسان وكونه أشيع وأدل وأطلق الجميل، والمصنف تصرف فيه بحذف وزيادة حيث حذف فيه النداء وزاد قيد الاختياري فوجه الحذف هو أن الثناء قد يطلق على ذكر ما يدل على التعظيم فلا يكون إلا بلسان، وقد يطلق على الإتيان بما يدل عليه قولاً كان أو فعلاً، فقل أنه حقيقة فيهما وقيل: حقيقة في الأول فقط، وأما في الثاني فمجاز مشهور، فإن أريد بالثناء الواقع في تعريف الحمد المعنى الأول بناء ذهب إليه صاحب الكشف من اختصاص الحمد بما يكون باللسان، فالثناء يدل عليه⁴³¹ فيكون تعقيبه بالنداء مستدركاً نظر إلى أصل المعنى، وإن أريد المعنى الثاني بناء على ما ذهب إليه المحققون من أن حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية،

⁴³⁰ الزمخشري، الكشف: 8/1

⁴³¹ خ: زاد (والتعريف المذكور منطبق على كل واحد من هذه المعاني لأن لفظ الثناء مصدر يطلق على كل واحد من هذه المعاني فأتى معنى أريد بلفظ الحمد أريد بلفظ الثناء وأيضاً ذلك المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعرف.

وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل، وهذا أقوى لكون دلالة الفعل قطعية وحمد الله تعالى وثناؤه على ذاته من هذا القبيل كما قال عليه السلام: (لا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ)⁴³²، فلا بد ح من حذف ما يدل على اختصاصه باللسان لئلا يخرج حمده الفعلي على ذاته فقيد النداء واجب الحذف حذراً عن لزوم الاستدراك على تقدير وعن لزوم انتقاص تعريف الحمد عكساً على تقدير، ثم إن الثناء وبأي معنى اخذ يختص بالخير على ما يظهر من التأمل في المعنيين، وأما ما وقع في الحديث من أن: (مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْراً وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرّاً وَجِبَتْ لَهُ النَّارُ)⁴³³ فمن قبيل المشاكلة، وأما وجه زيادة قيد الاختياري فلما اتفقوا على أن المحمود عليه لا بد وأن يكون فعلاً اختياريًا للمحمود، وحتى إن شُراح الكشف اعتذروا عنه، وقال قدس سره: إنما نزلت قيد الاختياري في تفسير معنى الحمد، أما اعتماداً على الأمثلة فإنها اختيارية، وأما لأنه أراد الفعل الجميل وهو بالاختيار فزيادة هذا القيد استغنى كلام المصنف عن الاعتذار المنافي لمقام التعريف، فإن قلت: إذا خصَّ الحمد بالأفعال الاختيارية يلزم أن لا يحمد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها بل على إنعاماته الصادرة عنها بالاختيار، قلت: إن تلك الصفات لكون ذاته تعالى كافية فيها [35/ب] وكونها مبادئ أفعال اختيارية نزلت منزلة أفعال اختيارية يستقل بها فاعلها كذا حَقَّقَهُ قدس سره في تصانيفه⁴³⁴. بقي أن المصنف ترك في تعريف الحمد قيدين شاع اعتبارهما فيه أحدهما: المحمود به لكونه ركنًا كالمحمود عليه والثاني كونه على جهة التعظيم احترازاً عن الاستهزاء، فالشائع في تعريفه هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على جهة التعظيم، ووجه [ترك]⁴³⁵ المصنف هذين القيدين هو أنه أخذ الثناء بدل الوصف والثناء يدل عليهما دون المحمود وعليه.

⁴³² أخرجه مسلم (486)، وأبو داود (879)، والترمذي (3493)، والنسائي (222 / 2 - 223)، ومالك (187).

⁴³³ البخاري (1367)، ومسلم (949)، والترمذي (1058)، والنسائي (49 / 4).

⁴³⁴ الجرجاني، حاشية الشريفة على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

⁴³⁵ في الأصل: الترك، والمثبت من (ر)

وقوله: من نعمة أو غيرها أي: سواء كان ذلك الجميل الاختياري الذي يقع محموداً عليه أنعاماً أو غيره كلمة من بيانية والمراد بالنعمة الأنعام لأنه الفعل دون النعمة، والمقصود الإشارة إلى أن المحمود عليه أي: ما يقع الحمد بإزائه وإن وجب أن يكون فعلاً اختياريّاً لا أنه أعم من أن يكون من قبيل الفواضل أو الفضائل لا يقال لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختياري يقتضي أن لا يتحقق الاستحقاق الذاتي للحمد وهو خلاف ما صرّحوا به، لأننا نقول استحقاقه للثناء والتعظيم بإزاء فعله الاختياري وصف يقتضيه ذاته تعالى كسائر الصفات الكمالية، إذ لا فاعلي الوجود إلا هو وأن كلّ ما يفعله فهو جميل وحسن لما تقرر في محلّه من دخول الشر في القضاء إنما هو بالتبع، فثناءنا عليه وتعظيمنا إياه وإن كان معللاً بذلك الفعل لكونه باعثاً له، إلا أن استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي له تأمل فإنه دقيق وبه حقيق فإن قلت قوله تعالى: **(عَسَى أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا)**⁴³⁶ وقولهم: الصبر محمود يدل كل منهما على أنه لا يجب في الحمد أن يقع بإزاء أمر اختياري، قلت: الحمد لله يجيء بمعنى الرضا بالمقام المرضي وكذا الصبر مرضي. واعلم: أن المصنف لما فسّر الحمد وكان من المدح والشكر قريباً منه في المعنى وقريناً له في الاستعمال ناسب أن يغير كل منهما على وجه يظهر النسبة بينهما، فعقبه بتفسير المدح لاتحادهما في الحروف الأصول، ثم بالشكر فقال: والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً أي من غير تقييد بكونه اختياريّاً فالممدوح عليه أعم من أن يكون اختياريّاً أو غير اختياري بخلاف المحمود عليه، ثم استشهد عليه بقوله: تقول: حمدتُ زيداً على علمه وكرمه. الأوّل من الفضائل والثاني من الفواضل وكل منهما اختياري، أما العلم الكسبيّ الحاصل بمباشرة أسبابه بالاختيار إذ لا يمدح الرجل بالعلم الضروري فلا يقال: حمدتُ زيداً على علمه. بأن الواحد نصف الاثنين وبأن السماء فوقنا، وأما الكرم فلأن المراد منه الإنعام ولا شك في أنه فعل اختياري ولا نقول: حمدته على حسنه. لأن الحسن ليس فعلاً اختياريّاً له بل مدحته أي بل تقول: مدحته على حسنه. فثبوت القول الأوّل في الحمد يدل على أنه يقع بإزاء الفعل الاختياري بقسميه وانتفاء القول

⁴³⁶ الإسراء، 17 / 79.

الثاني فيه يدل على اختصاصه بالاختياري، وأما أن القول المنتفي في الحمد ثابت في المدح فلا يدل على أعمية مطلق المدح، وعدم اختصاصه بالاختياري؛ لأنه لا يعلم أنه يقع منه أنه يقع بإزاء الاختياري أيضاً [36/أ] إذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختياري، لكن لما كان غرض المصنف الردّ على من قال بترادفهما حيث عقبه بتمريض القول بالترادف اكتفى ببيان مادة الافتراق ولو من جانب واحد، إذ يكفي ذلك في حصول هذا الغرض هكذا حقق المقام وقيل: القائل صاحب الكشف هما أي: لفظا الحمد والمدح أخوان نقل عن المصنف في تفسير قوله: هما أخوان حاشيته وهي قوله: أي مترادفان لاختصاصهما بالأفعال الاختيارية وهو إختيار صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: (وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانُ)⁴³⁷ حيث قال: لا يمدح شيء بفعل غيره، والمدح بالحسن والجمال مؤول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الأصول انتهى كلامه. ووافقه قدس سره في هذا التفسير حيث قال في تفسير قوله: الحمد والمدح أخوان هما مترادفان⁴³⁸، ويدل على ذلك أنه قال في الفائق: الحمد هو المدح والوصف بالجميل⁴³⁹ وأنه جعل ههنا نقيض المدح أعني الذم نقيضاً للحمد لا يقال نقيض المدح هو الهجو لا الذم لأننا نقول المدح يطلق على الثناء الخالص أي الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله الهجو أي عدا المثالب والكلام في المعنى الأول انتهى. واعترض عليه بأن ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف، لجواز أن يكون المدح أعم، ويكون حملة عليه من حمل العام على الخاص، كما في قولك الإنسان هو الحيوان وأقول يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة فيه، واعترض أيضاً على ما ذكره من جعل الذم نقيضاً للحمد، أنه يجوز أن يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح أن يكون أمر واحد نقيضاً لغوياً للأمرين وأجيب عنه بأن النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل، وكون أمر مقابلاً للأمرين غير ظاهر ثم قال: وقيل أراد أنهما أخوان في الاشتقاق الكبير ويشهد له وجهان الأول أن الشائع في كتب المصنف استعمال الأخوان فيما بين لفظين يتلاقيان

⁴³⁷ الحجرات، 49 / 7.

⁴³⁸ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

⁴³⁹ الزمخشري، الفائق في غريب الحديث: 314/1

في الاشتقاق الكبير أو الأكبر⁴⁴⁰، الثاني: الحمد الخصوص بالجميل الاختياري والمدح بنعمه وغيره يقال: مدحتُ اللؤلؤ على صفائها ولا يقال: حمدتها. فاختير ههنا الحمد على المدح ليشعر بالاختيار وعلى الشكر ليتناول الفضائل والفواضل، وردّ الأوّل بأن ما ذكرناه من الدليلين أوجب حمل الأخيرة ههنا على الترادف والثاني بأن المصنف صرّح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ﴾⁴⁴¹ بأن المدح لا يكون بفعل الغير، وتأول التمدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده أيضاً مخصوص بالاختياري انتهى .

قوله: والشكر مقابلة النعمة إضافة المقابلة إلى النعمة من إضافة المصدر إلى المفعول، والمراد بالنعمة الإنعام أي: الشكر مقابلة المنعم عليه ومكافأته الأنعام الواصل إليه من جهة المنعم قولاً أي مقابلة بالقول بأن يثنى المنعم بلسانه وعملاً أي مقابلة بالعمل بأن يخدمه بجوارحه واعتقاداً أي مقابلة بالاعتقاد بأن يعتقد اتصافه بصفات الكمال ويحبه في قلبه لأجل إنعامه، ثم إنّ الواقع في بعض النسخ ههنا أو الفاصلة بدل الواو الواصلة، فإن قلت: أيهما أصحّ قلت إنّ⁴⁴² تعريف الشكر بالمعنى العرفي الذي [36/ب]⁴⁴³ صرف العبد جميع ما أنعم الله به الى ما خلق لأجله فالصحيح هو الواو إلا أنه يأبى عن هذا الحمل ما سيجيء من قوله، فهو منهما بحسب المورد إذ الشكر بهذا المعنى عبارة عن مجموع أفعال الموارد الثلاثة لا كل واحد منها فهو أعمّ كلّ لا كليّ وكلّ واحد من تلك الأفعال جزء لا جزئي، فلا تتأنى النسبة المذكورة لابتنائها على التصادق المنافي للتفارق الكلي المتحقق بين الكلّ والجزء، وإن حمل على تعريفه بالمعنى اللغوي الذي هو فعل شيء عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً كما يدل عليه النسبة المذكورة، إذ هو بهذا المعنى كليّ وكلّ

⁴⁴⁰ أما الكبير فبأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب مع اتحاد في المعنى أو تناسب فيه كالجذب والجبذ وكالحمد والمدح ، وأما الأكبر فبأن يشتركا في أكثر تلك الحروف فقط مع الاتحاد والتناسب في المعنى كاله ووله وكالفلق والفلح المقام. ينظر: ابن جني، عثمان بن جني الموصلي، الخصائص: الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة : 135/2 وما بعد

⁴⁴¹ الحجرات، 17 / 7.

⁴⁴² ر: زاد (حمل).

⁴⁴³ ر: زاد (هو).

واحد من أفعال تلك الموارد جزئي له صادق عليه، فيصحّ كلّ من الواو واو الفاصلة أما أو فظاهر وأما الواو فلأنه يحمل التركيب ح⁴⁴⁴ على تقسيم الكلّي لا الجزئي، كقولهم: الكلمة اسم وفعل وحرف أي منقسمة إلى هذه الأقسام ولا يحمل على تقسيم الكل إلى الأجزاء كقولهم السكّنجبين⁴⁴⁵: خلّ وعسل وماء.

وقوله: قال: أفادتكم النعماء مني ثلاثة.... يدي ولساني والضمير المحجّب⁴⁴⁶

قيل: قاله أعرابي سأل عليّاً رضي الله عنه فأعطاه وربما فرأى رضي الله عنه في وجهه الكراهة، ولم يكن معه الأدرعة فأعطاه، فقال الأعرابي هذا البيت. ومعناه: أفادتكم إنعامكم عليّ أعظمها لدى استيفاء الأنواع الثلاثة للشكر التي هي المكافأة باليد ونشر المحامد باللسان ووقف الفؤاد على المحبة والاعتقاد، وبالع في ذلك حتى جعل الموارد الثلاثة واقعة في مقابلة النعماء ملكاً لأصحابها مستفاداً منها، كأنه قال: يدي ولساني وقلبي لكم، وليس⁴⁴⁷ في القلب إلا نصحكم ومحبتكم، ولا في اللسان إلا ثناءكم ومحبتكم، ولا في اليد والجوارح إلا مكانكم وخدمتكم، وفي وصف الضمير بالمحجب إشارة إلى أنهم ملكوا ظاهره وباطنه.

واعلم: أن مقتضى سوق الكلام أن يراد البيت للاستشهاد على إطلاق لفظ الشكر على أفعال الموارد الثلاثة مع أنه ليس لفظ الشكر ذكر في البيت، ولهذا جعله العلامة التفتازاني(792هـ) في تمثيل جميع أقسام الشكر ولما كان المقام ينبو عنه لكونه بمراحل عن السياق لم يرض به قدس سره وقال: البيت استشهاد معنوي على أن الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة ويبيّن ذلك بأنه جعلها بإزاء النعمة جزاء النعمة جزاء لها متفرعاً عليها، وكل ما هو موجز للنعمة عرفاً يطلق عليه الشكر

⁴⁴⁴ حينئذ

⁴⁴⁵ الزبيدي، تاج العروس: مادة (أجص)، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط: 440/1 وفيه: شراب مركب من حامض وحلو (مغ) فارسي.

⁴⁴⁶ البيت بلا نسبة في "الكشاف" للزمخشري 7/1 (طبعة دار المعرفة)، قال خضر الموصلي في "الإسعاف"

1/12 (نسخة المكتبة المتوكلية لصنعاء 41 تفسير) : "لم أر من نسبه لقائل، وفي بعض الحواشي أن

المخاطب به عليّ بن أبي طالب". الطوفي، التعيين في شرح النووية 4/1. ، نسخة المكتبة الشاملة.

⁴⁴⁷ ر: زاد (فليس).

لغة⁴⁴⁸، ثم ردّ على المحقق فقال: ومن ينتبه لذلك عم أن المقصود مجرد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد، وعلى أن لفظ الشكر يطلق عليها فإنه غير مذكور ههنا. أقول: حاصل كلامه قدس سره أن البيت يدل على مقدمة تجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فينتظم قياس منتج لما هو المطلوب من إطلاق لفظ الشكر على تلك الأفعال، فكأنه قيل كل من هذه الأفعال يقع في مقابلة النعمة جزاء لها وكل م يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر، أما الصغرى فلما ذكر في البيت ، وأما الكبرى فلما بيّن في اللغة واعترض عليه قدس سره لما حاصله أنه على تقدير كونه استشهاد يتوقف [37/أ] الدعوى، وهي ههنا إطلاق الشكر لغة على الأفعال الثلاثة على الاستشهاد، وقد جعل الدعوى جزء لإثبات الاستشهاد لأنها متحدة مع الكبرى المأخوذة في إثبات كون البيت استشهاداً فيدور والجواب أن هذه الدعوى ليست عين تلك الكبرى بل هي مندرجة تحتها، وتلك الكبرى لكونها كلية مشتملة عليها على ما هو شأن الشكل الأول، فإن كبراه لكلّيتها يشتمل على النتيجة من غير لزوم وورد مصادرة الاختلاف الأحكام بداهة ونظرية ومعلوماته ومجهولية باختلاف العنوان وتفاوت بالإجمال والتفصيل، وقد حقق ذلك في موضعه بما لا مزيد عليه، بقي أن الشاعر جعل المجموع بإزاء النعمة فالمفهوم منه إطلاق الشكر على المجموع لا على كل واحد من الثلاثة وهو المطلوب، وأجاب عنه قدس سره⁴⁴⁹: الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقاً وإنما الاشتباه في إطلاقه على فعل⁴⁵⁰ القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة باللسان وحده، ولما جمعه الشاعر مع الآخرين وجعلها ثلاثة علم أن كل واحد شكر للنعمة وأنه أراد أن نعمائكم كثرت عندي وعظمت فاقتضت استيفاء أنواع الشكر⁴⁵¹.

وقوله: فهو أعم منهما تفريع على تعريف الشكر للإشارة إلى أن النسبة المذكورة مما تستفاد من ملاحظة مفهوم التعريف المذكور أي: لما كان أشكر عبارة عما ذكر

⁴⁴⁸ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

⁴⁴⁹ ر: زاد (بأن).

⁴⁵⁰ ر: زاد (اختياري)

⁴⁵¹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

كانت النسبة بينه وبين الحمد والمدح العموم والخصوص من وجه فهو ⁵⁷ أي الشكر أعم منهما من وجه لأن مורده يعم الثلاثة بخلافهما، لأن موردهما يخص اللسان على ما هو المتبادر من تعريفهما وأخصّ منهما من وجه آخر لأن متعلق الشكر يخص الإنعام لوجوب كونه في مقابلة الإنعام بخلافهما، فإن كلاً منهما يعُمّ الإنعام وغيره ولما كان قوله عليه السلام: (الحمد رأسُ الشكر، وما شكر الله مَنْ لم يحمده)⁴⁵² يدلُّ على أن الحمد جزء من الشكر، لأن رأس الشيء يكون جزءاً له، وعلى أن الشكر ينتفي بانتفاء الحمد وكان كل منهما منافياً لما ذكره من النسبة، أما الأول فلأن الجزآن كان خارجياً فمباين للكلّ، وأن كان عقلياً فأعم أو مساو، وأما الثاني فلأن ما ينتفي الشيء بانتفائه لابد أن يكون جزءاً ولازماً أعم أو مساوياً وأياً ما كان فلا يتصور هناك العموم والخصوص من وجه أراد توجيه الحديث الشريف على وجه لا يقدح في النسبة المذكورة فقال: ولما كان الحمد من شعب الشكر أي: الكائن من شعبه على أن يكون الظرف صفة أو كائناً من شعبه على أن يكون حالاً أو خبراً، ومعنى كونه من شعبه أنه من أقسامه، وإنما عبّر عن الأقسام بالشعب لكونها متشعبة عن مقسمها ال أن كون الحمد من شعب الشكر باعتبار المورد، وأما باعتبار المتعلق فالشكر من شعب الحمد.

وقوله: أشيع للنعمة خبر لكان أو خبر بعد خبر، وهو إما من الشيوع أي أكثر شيوعاً وتناولاً لها إذ كلّ نعمة يمكن أن يعبر عنها باللسان ويحمد بإزائها، أو من الإشاعة على ما جوز سيبويه بناء اسم التفضيل من الأفعال⁴⁵³ أي: أكثر [37/ب] إشاعة وإظهاراً لها وأدل على مكانها، أي: مكان النعمة ووجودها والمفضل عليه في كلّ من صيغتي التفضيل هو الشعبتان الباقيتان، أعني الاعتقاد وعمل الجوارح، أي: لما كان أشيع وأدلّ من الاعتقاد وعمل الجوارح أما من الاعتقاد، فأشار إلى وجهه

⁴⁵² أخرجه الخطابي، في "غريب الحديث" 1/ 346، من طريق إسحاق بن إبراهيم الدبري، راوي "المُصنّف" عن عبد الرزاق، والبيهقي، في "شعب الإيمان" 4395، و"الأدب" 716، والبغوي، في "شرح السنة" 1271، و"معالم التنزيل" 5/ 139، كلهم من طريق عبد الرزاق.

⁴⁵³ الأزهرى، خالد بن عبد الله بن أبي بكر، التصريح بمضمون التوضيح: دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 2000م: 62/2

بقوله لخفاء الاعتقاد وأي لخباء هذه الشعبة لكونه أمراً قلبياً لا تدركه الحواس، وأما من عمل الجوارح فأشار إلى وجهه بقوله: ولما في أداب الجوارح أي: أفعالها⁴⁵⁴، فإن الأداب كالألعاب وزناً ومعنى من الإحتمال بيان لكلمة ما أي أن عمل الجوارح وأن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما قصده به، فإنك إذا قمت تعظيماً لأحد احتمل لقيام أمر آخر إذ لم يعين القيام للتعظيم، وأما النطق فهو الذي يفصح عن كلّ خفي فلا خفاء فيه ويجلي كل مشتبّه فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما أريد وضعاً كذا قال قدس سره في حاشيته في الكشف⁴⁵⁵، وقد يتوهم المنافاة بين كلامه هذا وبين ما ذكره في حاشية المطالع في بيان كون الحمد الفعلي أقوى من القولي من أن الأفعال هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال، فإن دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ودفعه بأن قطعية الدلالة بعد تحققها لا ينافي بعدها عن التحقق لتطرق الاحتمال، لا يقال كما أن دلالة القول لا يتحقق بدون العلم بالوضع ويتوقف عليه كذلك دلالة الفعل يتوقف على علاقة بينه وبين المدلول، وظاهر أنه بعد حصول هذين العلمين يتخلف المدلول في القول ولا يتخلف في الفعل لأننا نقول: قلما ينفك اللفظ في المحاورات وبيان المقاصد عن العلم بالوضع فبمجرد التلفظ به في المحاورات يتحقق دلالته على مدلوله وإن لم يحصل القطع يتحقق مدلوله بمجرد التلفظ بخلاف الفعل، فإن مدلوله وإن كان بعد فهمه مقطوع التحقق إلا أن العلم بالعلامة بينهما لا يحصل بمجرد صدوره عن الفاعل، بل لابد في الأكثر من نظر وفكر حتى يحصل العلم بالعلاقة وجواب لما في قوله: ولما كان الحمد، هو قوله: جعل على بناء المجهول أي لأجل كون الحمد من بين شعب الشكر أشبع وأدلّ من سائر الشعب جعل الحمد رأس الشكر والعمدة فيه فكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها وهو أصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشهرها وأشملها على حقيقة الشكر التي هي الإبانة عن النعمة وكشفها، حتى إذا انتفى كان ما عداه كالمنتفي فقال: أي بناء على هذا الجعل قال

⁴⁵⁴ ر: زاد (اعتابها).

⁴⁵⁵ الجرجاني، حاشية الشريف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

عليه السلام: (الحمد رأس الشكر، ما شكر الله من لم يحمده)⁴⁵⁶ فإنه إذا لم يعترف بالإنعام ولم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه وإكرامه لم يظهر منه شكر، وإن اعتقد وعمل فلم يعد شاكراً، لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها كما أن كفرانها إخفاءها وسترها كذا قال قدس سره⁴⁵⁷ وخلاصة الكلام أن قوله عليه السلام: (الحمد رأس الشكر) ليس محمولاً على ظاهره بأن يراد أنه جزء حقيقة من الشكر وكذا قوله: ما شكر الله من لم يحمده ليس المراد منه أنه ينتفى الشكر حقيقة بانتفاء [38/أ] لحمد حتى ينافي النسبة المذكورة، بل كل منهما مبني على المبالغة في تمثيل الحمد بالقياس إلى سائر الشعب بالرأس بالقياس إلى سائر الأعضاء في كونه أصلاً وعمدة وكون ما عداه بالنسبة إليه كالعدم، فلا يقدح في النسبة المذكورة فاندفع توهم المنافاة.

قوله⁴⁵⁸: والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر لما كان معرفة نقيض الشيء تفيد زيادة معرفة لذلك الشيء لما تقرر من أن كمال المعرفة الأشياء إنما هو بمعرفة أضدادها تعرض لبيان نقيضهما إذ المراد بالنقيض ههنا الضد لا النقيض المصطلح الذي هو عبارة عن رفع الشيء وسلبه، لأن الذم وجودي كالحمد والمدح لأنه وصف بالقبيح على جهة التحقير، ثم إن المشهور أن الذم نقيض للمدح فالحكم بكونه نقيضاً للحمد إنما يصح على تقدير ترادف الحمد والمدح على ما ذهب إليه صاحب الكشف، وأما على تقدير كون المدح أعم من الحمد على ما مشى إليه المصنف فلا يصح ذلك الحكم، وما يقال إلا شبهه في أن كل ما هو نقيض للأعم فهو نقيض للأخص ألا يرى أن اللاحقون كما هو نقيض للحيوان⁴⁵⁹ للإنسان بدون العكس فنأشئ من عدم الفرق بين كون نقيض أحد المفهومين عين نقيض المفهوم الآخر، وبين صدق نقيض أحدهما على جميع ما يصدق عليه نقيض الآخر والمطلوب هو

⁴⁵⁶ أخرجه عبد الرزاق في تفسيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ به وأخرجه من طريق عبد الرزاق الحكيم الترمذي في نوادر الأصول ، وكذلك البيهقي في شعب الإيمان

⁴⁵⁷ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

⁴⁵⁸ ر: زاد (وله).

⁴⁵⁹ ر: زاد (نقيض).

الأول والمتحقق فيما ذكره من التتوير هو الثاني، إذ اللاحيوان الذي هو نقيض الأعم ليس اللا إنسان الذي هو نقيض الأخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصوّر كل منهما بدون الآخر. نعم يصدق مفهوم اللا إنسان على كل ما يصدق عليه اللاحيوان بحكم ما تقرر عندهم من أن نقيض الأخص أعم مطلقاً من نقيض الأعم، وصوّره في المثال المذكور كيف ولو استلزم صدق أحد المفهومين على كل ما يصدق عليه الآخر اتحادهما، لاتحد الحيوان مع الإنسان، لأن كل إنسان حيوان، وبقي في المقام خلل آخر أيضاً وهو أنه: على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضاً وضداً للذم إذ التضاد من الطرفين، وقد تقرر عندهم أن ضد الواحد لا يكون إلا واحد، فالأولى أن المراد من النقيض المنافي ومنافي العام منافي للخاص أو يقال: إن قول المصنف هما أخوان إلى هنا داخل تحت مقول قيل وحكاية كلام الكشاف، وهو مبني على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر.

قوله: ورفع أي رفع لفظ الحمد في قولنا: الحمد لله بالابتداء أي بسبب كونه مبتدأ قال قدس سره: ربما يتوهم أن المجرور معمول للمصدر واللام لتقويته كما في قولك: أعجبنى الحمد لله فذكر ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليبين أن الظرف ههنا مستقر وقع خبراً له ويربط به بيان أصله أعني النصب⁴⁶⁰ انتهى. قد يقال الأولى أن يقال وجه التعرض لرفع الحمد حالاً ونصبه في الأصل التنبيه على أن الحمد يستحق التقديم على الله باعتبار الحال والأصل، وتوهم كون الظرف أو المجرور معمولاً للحمد يرتفع ببيان كون الله خبراً ولا دخل فيه للتعرض لرفع الحمد ودفعه بأن التعرض لرفعه توطئة لبيان كون الظرف خبراً وهو لدفع التوهم [38/ب] المذكور وبالجمله.

قوله: وخبره الله يريد به أن الظرف ليس لغواً متعلقاً بالحمد بأن يكون قيداً للمبتدأ أو يكون الخبر محذوفاً فإنه لا ضرورة تدعو إليه قوله وأصله أي: أصل الحمد النصب يعني أن يكون منصوباً، أو الأصل فيه النصب أو أصل هذه الرفع النصب

⁴⁶⁰ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 20

بمعنى أنه مغير من النصب ومعدول منه وأياً ما كان فالمراد أن الأصل في إعراب الحمد أن يكون منصوباً وإن كان مرفوعاً حالاً، وبين قدس سره كون الأصل فيه النصب بأن المصادر أحداث متعلقة بمحالتها كأنها تقضي أن تدل على نسبتها إليها والأصل في بيان النسب والتعلقات هو الأفعال فهذه المناسبة تستدعي أن يلاحظ مع المصادر أفعاله الناصبة لها وقد تأيدت هذه المناسبة مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بأفعال مضمرة فلذلك حكم بأن أصله النصب، وأيده بأنه قراءة بعضهم وأشار إليه المصنف أيضاً بقوله: وقد قرئ به أي قرئ الحمد لله بالنصب على الأصل لأنهم قالوا: أصله حمدت الله حمداً حذف الفعل لدلالة المصدر عليه، وأدخل اللام⁴⁶¹ على المفعول وقدم الحمد وعرف باللام فصار الحمد لله بفتح الدال على النصب بالفعل المحذوف ثم عدل من النصب إلى الرفع لما ذكره المصنف بقوله وإنما عدل عنه أي عن النصب الرفع بأن جعل مرفوعاً بعد ما كان منصوباً ليدل أي العدول أو الرفع على عموم الحمد وثباته، أما دلالة العدول على ما ذكر فلأن العدول عن الأصل يقتضي نكته وما ذكر يصلح نكته فيحمل عليه، وأما دلالة الرفع عليه فلأن الجملة الفعلية ح تنقلب اسمية والأسمية صالحة لأن يقصد بها ما ذكروا على التقديرين إنما يتم الكلام لو لم يدل النصب أو الجملة الفعلية على العموم والثبات فأقول إن أريد بالعموم الدوام أو جعل الثبات عطفاً تفسيريّاً له فالأمر ظاهر، لأن الفعلية إنما تدل على الحدوث والتجدد دون الدوام والثبات، وأما الاسمية فهي وإن دلت بنفسها على الثبوت المطلق أي لا بشرط التجدد ولا بشرط عدمه على ما صرح به الشيخ عبد القاهر بأنه لا دلالة في زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد إلا أنها بمعونة المقام وانضمام العدول إليها عما يفيد التجدد تدل على أنه أريد مجرد ذلك الثبوت المطلق عن التجدد والثبوت المجرد عن التجدد وهو الدوام والثبات⁴⁶²، على أن الاسمية وإن لم تدل دلالة لفظية إلا على الثبوت المطلق كما ذكره الشيخ إلا أنها تدل دلالة عقلية على الدوام على ما قال الرضي في الصفة

⁴⁶¹ ر: زاد (الجارة).

⁴⁶² الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي، أسرار البلاغة: تحقيق: محمود شاکر، دار المدني - القاهرة: 326/1

المشبهة أنها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل إذ الأصل في كل ثابت دوامه⁴⁶³ أي ما لم يظهر ما يقطعه، وإن أريد بالعموم عموم الحمد وشموله لجميع أفراد بحيث لا يشدُّ فرد منها حتى يكون المعنى أن كل فرد من أفراد الحمد من الأزل إلى الأبد من أي حامد كان ثابت لله تعالى فالاسمية تدل عليه بمعونة اللام، وأما الفعلية فإنها لا تدل عليه ولو بمعونة اللام لأنها إن قدرا أن الأصل حمدت حمداً كما هو المشهور فغاية الأمر أن يفيد بعد دخول لام الاستغراق على المصدر شموله لجميع أفراد حمد المتكلم وحده وإن قدر أن الأصل نحمد على ما فعل صاحب الكشف فإنما تدل على أن جميع أفراد الحمد الصادرة منا ثابت له تعالى، ولا تدل على ثبوت الأفراد والأزلية له تعالى كالحمد الصادر منه تعالى في الأزل.

وقوله: دون تجددّه [39/أ] وحدوثه يؤيد كون الثبات تفسير للعموم حيث تعرض للتجدد المقابل للثبات ولم يتعرض لما يقابل العموم، ثم إن عطف الحدوث على التجدد الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث على التجدد عطف⁴⁶⁴ تفسيري، وفائدته الإشارة إلى أن التجدد الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى المنقضي شيئاً فشيئاً، قال قدس سره في حواشي المطول: دخول الزمان الذي من شأنه التغير في مفهوم الفعل يوزن باعتبار التجدد في الحدوث وذلك لأن المناسبة بينهما ح أكثر واعتبار الاقتران على هذا الوجه أولى وأنسب⁴⁶⁵، ثم قال: هذا إذا أريد بالتجدد والحدوث، وأما أن أريد به التقضي شيئاً فشيئاً فالصحيح أنه ليس داخلاً في مفهوم الفعل وضعاً بل يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام لكنه يخالف بظاهره ما ذكره في شرح الكشف حيث قال فيه: ولما كان الرفع دالاً على الثبوت مجرداً عن قيد التجدد والحدوث ناسب أن يقصد به الثبات والدوام بمعونة المقام بخلاف النصب

⁴⁶³ الاسترأبادي، رضي الدين محمد بن الحسين، شرح كافية ابن الحاجب: تحقيق: يوسف حسن عمر، الناشر: جامعة قاريونس - ليبيا - 1975م: 3/433

⁴⁶⁴ ر: زاد (الذي يدل عليه الفعل بمعنى الحدوث على التجدد وعطف).

⁴⁶⁵ لم أجد هذه العبارة في الحاشية على المطول، ووجدتها عند شيخ زاده، محمد بن مصطلح الدين القوجوي الرومي، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي: مكتبة الحقيقة - استانبول - 1998م: ج1/122

المستلزم لتصدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث والتقضي فإنه يدل على أن التقضي داخل في مفهوم الفعل وصفاته تدبر⁴⁶⁶.

فإن قلت: الجملة الاسمية التي تدل على الثبات دون التجدد والحدوث إنما هي الاسمية الصرفية، وأما الاسمية التي خبرها جملة فعلية فقد صرحوا بأنها كالفعلية الصريحة في إفادة التجدد والتي خبرها ظرفية كما فيما نحن فيه أن قدر الظرف بالفعل فهي أيضاً اسمية خبرها فعلية، وإن قدر باسم الفاعل فلكونه بمعنى الحدوث بقرينة عمله في الظرف يكون في حكم الفعل قلت فرّقوا بين الفعلية الصريحة وبين الاسمية التي خبرها فعلية بأن المقصود في الفعلية نسبة الفعل إلى فاعله وأنها على التجدد البتة والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة الفعلية إلى المبتدأ وكون النسبة في الفعلية التي وقعت خبراً على التجدد لا يستلزم كون نسبتها إلى المبتدأ كذلك فيجوز أن يحمل هذه الاسمية على الدوام عند وجود الداعي كالعدول بخلاف العملية لكنه يشكل فيما إذا كان المسند إليه في الفعلية الواقعة خبراً ضميراً المبتدأ نحو زيد قام فإن النسبة إلى ضمير الشيء نسبة إليه حقيقة فمقتضى الفعلية أن يكون نسبة القيام إلى زيد على التجدد ومقتضى الاسمية أن يكون تلك النسبة على سبيل الدوام فيلزم تحقق المتنافيين ولا يمكن أن يجاب عنه بأن اللازم تحقق الداليتين ولا تنافي بينهما وإنما التنافي بين مدلوليهما ولا تحقق لهما إذ لا يلزم من تحقق الداليتين⁴⁶⁷ تحقق المدلولين فالمتحقق لا تنافي فيه، والذي فيه التنافي لم يتحقق لأن كون الكلام دالاً على المتنافيين محذور أيضاً، بل التحقيق في الجواب هو أن المنسوب⁴⁶⁸ إلى المبتدأ ليس المنسوب إلى المبتدأ ليس المنسوب إلى الضمير بل المنسوب إليه هو مجرد القيام المنسوب إلى المبتدأ هو مضمون الجملة الفعلية وهو القيام في الزمان الماضي فيجوز أن يكون ثبوت القيام [39/ب] لزيد على سبيل التجدد وفي الزمان الماضي ويكون القيام المتجدد والواقع في الزمان الماضي ثانياً له، وأما فيكون

⁴⁶⁶ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 21

⁴⁶⁷ خ: زاد (علة لقوله ولا يمكن أن يجاب).

⁴⁶⁸ وفي هامشه: علمه لقوله ولا يمكن أن يجاب.

ظرف ثبوت القيام لزيد هو الزمان الماضي فقط وظرف كون زيد قائماً في الزمان الماضي هو جميع الأزمنة مثلاً إذا كان زيد ضاحكاً وقت العصر فكونه ضاحكاً وأن اختص بالعصر إلا أن كونه ضاحكاً في العصر ليس مختصاً بالعصر بل وأنمي لصدق قولنا: وإنما زيد ضاحك في العصر وقوله وهو أي الحمد من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد يستعمل معها تأييد ثان لقوله وأصله النصب على ما ظهرها ممّا نقلنا منه قدس سره، فكأنه قال يؤيد كون أصله النصب أنه قُرئ به وأنه من المصادر التي يحذف ناصبها وجوباً سماعاً وبني على ما ذكره ابن الحاجب⁴⁶⁹ سبعة: سقياً ورعياً وخيبةً وجذعاً وحمداً وشكراً وعجباً⁴⁷⁰، ومعنى كونه لا يكاد تستعمل معها لا تكاد تستعمل تلك الأفعال مع تلك المصادر أو تلك المصادر مع تلك الأفعال ثم إنّ المصنف غير ههنا أسلوب الكشف فإنه ذكر هذا التأييد في جنب قوله: وأصله النصب كما هو المناسب والمصنف أخره بالفصل بينهما بما هو من تنمة السابق ومتعلق به تعلقاً تاماً دفعاً، لأن يتوهم أن معنى أصالة النصب كثرة استعمال المصدر منصوباً بفعل مضمّر

قوله: والتعريف فيه للجنس لما ذكر معنى الحمد وإعرابه وما يتعلق بهما شرع في بيان معنى اللام ولم يقل واللام فيه لتعريف الجنس تنبيهاً على أن كون اللام فيه للتعريف أمر مفروغ عنه لا نزاع فيه أصلاً وإنما التردد في أنه لتعريف الجنس أو الاستغراق.

قوله: ومعناه أي: معنى التعريف الجنسي في الحمد الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد أن الحمد لما هو يريد به أن معناه الإشارة إلى ماهية الحمد وحقيقته لأن قول: أن الحمد ما هو بيان لقوله: ما يعرفه بتقدير من أي من أن الحمد ما هو والمراد بما هو ما يقع في جواب السؤال عن الحمد بما هو وقد تقرر في محله أن الواقع في جواب السؤال عن النوع إنما هو الحدّ المبيّن لماهية المحدود وحقيقته، فحاصله أن معنى

⁴⁶⁹ الشيخ العلامة الأصولي الفقيه النحوي: أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الأصل الإنساني المولد المالكي ولد سنة ولد سنة سبعين وخمسائة ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 264/23.
⁴⁷⁰ ابن الحاجب، عثمان بن عمرو بن أبي بكر، الكافية في علم النحو: تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة - ط1 - 2010م: 18

تعريف جنس الحمد الإشارة إلى حقيقته المعلومة المتميزة عند كلّ من هو عالم بالوضع ولذا قال قدس سره في قوله: ومعناه الإشارة إلى آخره تصريح بأن معنى تعريف الجنس الإشارة إلى حضور الماهية في الذهن وتميزها هناك من سائر الماهيات، فإن المنكر وإن دلّ على ماهية معقولة متميزة في الذهن حاضرة عنده إلا أنه لا إشارة فيه إلى تعيينها وحضورها فإذا عرّف بلام الجنس فقد أشير إلى ذلك والفرق بين حضورها وتعيينها في الذهن وبين الإشارة إلى تعيينها وحضورها مما لا يخفى ثم قال قدس سره: وتحقيق الكلام أن معنى التعريف مطلقاً هو الإشارة إلى أن مدلول [اللفظ]⁴⁷¹ معهود أي معلوم متعيّن حاضر في الذهن وقد صرح به بعض الفضلاء حيث [40/أ] قال: التعريف يقصد به معيّن عند السامع من حيث هو معيّن كأنه أشار إليه بذلك الاعتبار، وأما النكرة فيقصد بها التفات النفس إلى معيّن من حيث وأنه ويلاحظ فيها تعيّنه وأن كان معيّن في نفسه لكن يريد من⁴⁷² مصاحبة التعيّن وملاحظة فرق جليّ ومهّد في تصوير ذلك مقدمة هي أن فهم المعاني من الألفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد أن يكون المعاني متصورة ممتازة⁴⁷³ عن بعض عند السامع، فإذا دلّ باسم على معنى فلا يخلو أما أن يكون ذلك الاعتبار أي كون المعنى معيّن عند السامع متميزاً في ذهنه ملحوظاً معه أولاً، فالأوّل يسمّى معرفة والثاني نكرة، ثم الإشارة إلى تعيّن المعنى وحضوره أن كان بجوهر اللفظ يسمّى علماً إما جنسياً إن كان المعهود الحاضر جنساً أو ماهية كأسامة، وأما شخصياً إن كان فرداً منها كزيد وإلا فلا بد من أمر خارج عنه يشار به إلى ذلك، فاللام إذا دخلت على اسم فأما أن يشار بها إلى حصّة معينة من مسمّاه فرداً كانت أو أفراداً مذكورة تحقيقاً أو تقديرًا أو يسمّى لام العهد ونظيره العلم الشخصي، وأما أن يشار إلى مسمّاه ويسمّى لام الجنس وح وأما أن يقصد المسمّى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا: الرّجل خير من المرأة ويسمّى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي وأما أن يقصد المسمّى من حيث هو موجودة في الأفراد بقرينة الأحكام

⁴⁷¹ ما بين معقوفتين سقط من الأصل، والمثبت من (ر)

⁴⁷² ن : زاد (بين).

⁴⁷³ ن : زاد (بعضها).

الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فأما من في جميعها كما في المقام الخطابي بعلّة إيهام أن القصد إلى بعضها دون بعض ترجيح لأحد المتساويين على الآخر، ويسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة إلى النكرة، وأما في بعضها كقولك: أدخل السوق حيث لا عهد ويسمى عهداً ذهنياً ومؤداه مودى النكرة لذلك يجري عليه أحكامها، فظهر أن اللام إما لتعريف الجنس أو لتعريف العهد وأن الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس وإن كان مستفاداً من المعرف بلام الجنس في المواضع الخطابية وقرائن الأحوال⁴⁷⁴ انتهى. فعلى هذا التحقيق معنى قول المصنف والتعريف فيه للجنس في المواضع الخطابية وقرائن الأحوال انتهى. فعلى هذا التحقيق معنى قول المصنف والتعريف فيه للجنس أن التعريف فيه للحقيقة من حيث هي بقرينة جعله مقابلاً للاستغراق حيث قال أو للاستغراق أي: للجنس باعتبار القصد إليه من حيث تحققه في ضمن جميع أفرادها حسبما يقتضيه المقام، إذ العهد الذهني مما لا يساعده المقام وفي بعض النسخ وقيل: للاستغراق قيل هذا القائل هو السكاكي⁴⁷⁵، ثم إن المصنف رجح كونها للجنس حيث قدمها وعرض القول بالاستغراق في بعض النسخ وتبع في ذلك صاحب الكشف؛ فإنه بث القول بكونها للجنس وردّ الاستغراق حيث قال: والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم، واختلف الناظرون في الكشف في وجه اختياره الجنس وردّه الاستغراق وذكروا وجوهاً والشريف قدس سره زيف جميع تلك الوجوه ثم قال: [40/ب] والحق أن السبب في الاختيار هو أن الاختصاص الجنس مستفاد من جميع الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الأفراد فلا حاجة في تأدية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له وانتفاؤه عن غيره إلى أن يلاحظ الشمول والإحاطة ويستعان فيه بالأمر الخارجية⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ الجرجاني، حاشية الشريف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 21 ،

22

⁴⁷⁵ السكاكي، مفتاح العلوم: 228

⁴⁷⁶ الجرجاني، حاشية الشريف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 22

فإن قلت: إذا استعين بها صار اختصاص أفراد الحمد مصرحاً به وإذا اكتفى بدلالة جوهر الكلام وصار مفهوماً ضمناً والأول أولى أختار الثاني قلت: أجب عن هذا قدس سره في حواشي المطول بأن الاختصاصيين متلازمان فإن كان المقصود اختصاص الجنس فالأمر ظاهر وأن كان اختصاص الأفراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً عليه وسلوك طريقة البرهان فنّ من البلاغة⁴⁷⁷ انتهى. وأنت خبير بأن هذا الوجه الذي ذكره قدس سره يتوقف على أمرين: أحدهما: أن الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر ثانيهما أن اختصاص الجنس أجلى وأعرف من اختصاص جميع الأفراد حتى يكون الأول دليلاً على الثاني وكلا الأمرين محلّ بحث، أما الأول: فقد قدح فيه العلامة الدواني⁴⁷⁸ حيث قال في حواشي مختصر الأصول: قوله قدس سره: فدلّ بلامي التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها⁴⁷⁹، ولي فيه بحث لأن الظاهر أن اللام إنما تدل على الاختصاص بمعنى التعلق لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك أنهم لم يعدّوه من طرق القصر كما عدّوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها وأن قولك: المال لزيد لو كان دالاً على قصر المال على زيد كان قولك: ما المال إلا لزيد يفيد لحصر المال في صفة الانحصار في زيد لا حصر المال في زيد لحصول هذا المعنى على هذا التقدير قبل ورودها دالاً، وكان قولك: لله الحمد مفيداً لقصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لأعلى قصره على الله تعالى لأن قولك: الحمد لله لما كان دالاً على اختصاص الحمد به كونه مقصوراً عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيداً لهذا الاختصاص الحاصل بدونه، بل لقصر ذلك الاختصاص على المبتدأ واللازم منتفٍ كيف لا وصاحب الكشف نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله تعالى:

⁴⁷⁷ الجرجاني، محمد بن علي، الحاشية على المطول (شرح تلخيص مفتاح العلوم): قرأه وعلق عليه: رشيد اعرضي، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 2007: ص 36

⁴⁷⁸ الدواني: محمد بن أسعد جلال الدين الصديقي: العالم المفسر المنطقي ولد سنة 830 في دوان من بلاد فارس، وسكن شيراز وتولى القضاء، وخلف عدة مؤلفات في كثير من الفنون توفي سنة 918: ينظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: مكتبة دار الحياة - بيروت: 133/7، الزركلي، الأعلام: 32/6.

⁴⁷⁹ الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب ومعه حاشية السعد التفنازاني والشريف الجرجاني على الشرح والمختصر: 17/1

(لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ)⁴⁸⁰ ليدل بتقديمها على اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل وهذا صريح في أن هذا الحصر لم يكن حاصلًا بدون التقديم إذ لو كان حاصلًا بدونه لم يكن التقديم مقيداً لهذا الحصر لكونه ح مدلول الكلام بجوهره لاشتماله على اللام انتهى. وأقول: في الجواب يكفي في دلالة اللام على الاختصاص بمعنى الانحصار كون مقصود المقام حصر جميع المحامد فيه تعالى، فالقصر في مقام الحمد مستفادة من اللام باستعانة المقام ولا يلزم أن يكون دالاً على القصر في جميع مواد استعمالها، فاندفع جميع ما ذكره من وجوه الدلالة سوى ما نقله مما ذكره في سورة التغابن وجوابه أيضاً [41/أ] يستفاد مما قال قدس سره في شرح المفتاح من أن كون اللام الجارة في لكم دينكم مفيدة للاختصاص بمعنى الحصر إن سلم لم يناف دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع الأدلة مدلول واحد وقال في الحاشية هناك: يعني أن الاختصاص المستفاد من اللام ليس هو الحصر ولو سلم فلا منافاة انتهى ففي كلامه قدس سره أيضاً إشارة إلى أن الاختصاص الحصري ليس هو الحصر معنى لام الاختصاص، لكن لا ينافي هذا أن يستعان فيه بالمقام كما أن الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس لكنه يستفاد من المعرف بلام الجنس باستعانة المقام على ما سبق تحقيقه وقد يقال في الجواب أن الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص في الإثبات والمستفاد من التقديم هو الاختصاص في الثبوت وأنت خبير بما فيه من التكلف من غير ضرورة تدعو إليه، وأما الثاني فلأنه يجوز أن يستدل باختصاص جميع الأفراد على اختصاص الجنس لكون الاختصاصيين متلازمين، فليس الاستدلال بأحدهما على الآخر أولى من العكس، إذ ليس أحدهما أوضح من الآخر والدليل لا بد أن يكون أوضح من المدعي فهما من مرتبة واحدة فلا يتعين كون أحدهما دليلاً والآخر مثبتاً به وجوابه: أن الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الأفراد استدلال برهاني وعكسه استقرائي، وأين البرهاني من الاستقرائي. وأما أن الاختصاصيين في مرتبة واحدة إذ ليس أحدهما أعرف وأجلى فكيف يستدل به على الآخر فأقول: جعل اختصاص الجنس لا يتوقف على تعقل

⁴⁸⁰ التغابن، 1 / 64.

الأفراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو فرض وجود الجنس من حيث هو بدون تحققه في ضمن الأفراد ولجوز العقل تحقق الاختصاص الجنسيّ بخلاف الاختصاص الاستقرائي الذي هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الأفراد، فإنه يتوقف تفعله على تفعل أمر زائد وهو وجود الجنس في ضمن الأفراد، وقد تقرر في محلّه أن ما يكون شرط تفعله أكثر كان عند العقل أخفى وما كان أقل كان عنده أوضح وأعرف وأعلم أما قد لا يتنافى بعض أسفارنا واحد من فضلاء العصر فقال: عندي وجه وجيه لإختيار الجنس دون الاستغراق غير الوجوه المذكورة أفاده بعض أساتيزي هو أنه لما كان المقصود هو الدوام والثبات حتى عدل عن النصب إلى الرفع لأجله وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق، إذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد وإنما الدوام والثبات للجنس والطبيعة فقلت: تجدد أفراد الموضوع لا ينافي اتصاف طبيعة الموضوع في ضمن تلك الأفراد المتجددة بالمحمول على وجه الدوام والاستمرار والذي تفيدته اسمية الجملة هو هذا على أن تجدد الأفراد يستلزم تجدد الطبيعة بل عين تجدها لما تقرر في محلّه أن إتصاف الفرد بأمر هو عين اتصاف [41/ب] لطبيعة لا بشرط بذلك الأمر ولقد أطنبنا في الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام.

وقوله: إذا الحمد في الحقيقة كله لله تعالى ذهب أكثر الناظرين إلى أنه دليل الاستغراق والأولى أن يجعل دليلاً لكلّ من الجنس والاستغراق لأن الغرض من تخصيص الجنس أيضاً تخصيص جميع الأفراد لكن بطريق البرهان على ما عرفت فالمقصود الأصلي سواء جعلت اللام للجنس أو الاستغراق هو إثبات جميع المحامد له تعالى، فصرف الدليل الى الأخير يوهّم أن هذا المقصود؛ إنما يحصل على تقدير الاستغراق ومعنى قوله: إذ الحمد في الحقيقة كله له تعالى أنه تعالى ذاته يستحق كل الحمد لأن الحمد كله مختص به تعالى وإلاّ لزم المصادرة على المطلوب، ثم إن دعوى حصر استحقاق الحمد كلّه في الله تعالى مبنيّ على عدم الاعتداد بحمد العبد بجعل الجنس في المقام الخطابي منصرفاً إلى الكامل كأنه كل الجنس، وإلا فلا يصح تخصيص جنس الحمد ولا جميع أفراد به سبحانه، أما عند أهل الحق فلاّن خالق

أفعال العبد عندهم وإن كان هو الله لكن للكسب فيه مدخل فيرجع الحمد إليه أيضاً بهذا الاعتبار، كيف وقد صرح أئمة الكلام بأن للعباد أفعالاً اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا، ولهذا ذمَّ الله الكافرين حيث قال عزَّ وجلَّ: **(وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا)** فإنه يدل بمفهومه على أنهم إن أحبوا أن يحمّدوا بما فعلوا من الأفعال الحسنة لما استحقوا هذا الذم، وأما عند المعتزلة فلان خالق أفعال العبد عندهم هو العبد وبمجرد تمكين الله وأعداره عليها لا يختص الحمد عليها به تعالى⁴⁸¹، غاية الأمر أن يرجع إليه سبحانه أيضاً كل حمد باعتبار وهو لا يفيد التخصيص بل الاشتراك وقوله إذ ما من خير إلا وهو موليه تعليل لقوله: الحمد كله لله يعني أن كل حمد فإنما يقع بإزاء ما هو خير وجميل وما من خير أي جميل إلا ومعطيه وموجده هو الله لا غير وبهذا الاعتبار يكون حمد العبد بإزاء الخيرات الحاصلة له بكسبه راجعاً إلى حمد الله تعالى، ولهذا قيّد كون كل الحمد له تعالى بقوله في الحقيقة، فلا يرد أن هذا الدليل لا يدل على المدعى إذ حمد العبد في مقابلة أفعاله الكسبية حمد يستحقه العبد؛ لأننا نقول نعم، لكن بحسب الظاهر لا في الحقيقة لأن كل ما هو محمود عليه منه تعالى، إما بوسط كالنعم الواصلة إلينا من يد غيرنا أو بغير وسط كالنعم القابضة علينا ابتداء بمدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه من الكلمات، وجعل قوله بوسط إشارة لي ما يرى المعتزلة من نسبة أفعال العباد إلى اختيارهم.

وقوله: أو بغير وسط إلى ما يرى الأشاعرة من نسبة الكل إلى القدرة القديمة كما فعله البعض لا يلائمه ما ذكره في معرض الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى: **(وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ * ثُمَّ إِذَا كُشِفَ)**⁴⁸² فإنه يدل على أن المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى، فإن معنى كونها من الله صدورها عنه تعالى قوله [42/أ] وفيه أي: في إثبات الحمد له تعالى، إشعار بأنه

⁴⁸¹ ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل: مكتبة الخانجي - القاهرة:

56/3

⁴⁸² النحل، 53 / 16.

تعالى حي قادر مريد عالم أي: متصف بهذه الصفات إذ الحمد لوجوب كونه واقعاً بإزاء الفعل الاختياري لا تستحقه إلا من كان هذا المذكور من الصفات شأنه أي: حاله ووصفه بأن يكون متصفاً بها لأن الاختيار يستلزمها لامتناع صدور الفعل عن الفاعل بإختياره بدون حيوته وقدرته وإرادته وعلمه لما تقرّر في أنها مباد للأفعال الاختيارية

قوله: وقرئ الحمد لله بالكسر أي بكسر الدال بإتباع الدال اللام أي: بجعل الدال تابعاً للام الجرّ في الله في الكسر، وقرئ أيضاً بالعكس أي بضم لام الجرّ في الله بإتباع اللام الدال بجعلها مضمومة مثل الدال، والأوّل لغة بني تميم وبعض غطفان قرأها الحسن البصري، والعكس لغة بعض قيس قرأها إبراهيم بن أبي عبلة، ورجّح صاحب الكشف هذه القراءة من حيث أن فيها جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية⁴⁸³ التي هي أقوى لدلالاتها على المعنى ومما يقوى هذه القراءة ويرجحها أن فيه تفخيم لفظ الجلالة ورجّح بعضهم قراءة الحسن لكونها في قبيلتين ولكون الأكثر في اللغة جعل الثاني متبوعاً، ولأن في قراءة الحسن جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة وهو أولى من العكس، إذ غير اللازم يزول فيسهل حذفه للإتباع ولما تعارضت وجوه الترجيح من الطرفين توقف المصنف ولم يرجح شيئاً منهما ولما كان ههنا مظنة أن يقال: اتباع أحد الحرفين الآخر في حركته إنما يكون في كلمة واحدة مثل منحدر الجبل بضم الدال إتباعاً للراء ومغيرة: بكسر الميم إتباعاً للغين والحمد لله كلمتان فكيف وقع الإتباع في كلمتين؟ أشار إلى وجه جوازه بقوله تنزيلاً لهما أي للفظ الحمد ولفظ الله من حيث أنهما يستعملان في المحاورات معاً بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر غالباً منزلة كلمة واحدة فعومل بهما ما عومل بكلمة واحدة فجري فيهما الإتباع.

قوله: الربّ في الأصل أي: أصل وضعه بمعنى التربية أي مصدر يستعمل بمعنى التربية يقال: ربه وبالمعنى ربه تربية فهما مترادفان، وأما حديث أن زيادة اللفظ

⁴⁸³الزمخشري، الكشف: 10/1

تدل على زيادة المعنى فليس بمطّرد كما سبق وهو أي: الربّ بمعنى التربية أو التزكية والتذكير باعتبار الخبر تبليغ الشيء وإيصاله إلى كماله وهو ما يتم به النوع، أما في ذاته كهيئة السرير، فإنها كمال للخشب السريريّ إذ لا يتم السرير إلى في حدّ ذاته إلا بها، ويطلق عليه الكمال الأول أو في صفاته كالبياض فإنه كمال الجسم الأبيض لا يكمل في صفته إلا به ويخصّ باسم الكمال، الثاني والقول بأن المراد ههنا هو الثاني مما لا وجه له، فإنه تعالى مكمل لجميع ما سواه ذاتاً وصفة، فالتخصيص بالأخير تدبّر فالتربية إيصال الشيء [42/ب] إلى ما يتم به الشيء ذاتاً وصفة شيئاً فشيئاً أي: تبليغاً تدريجياً كتبليغ النطفة إلى مرتبة الإنسانية متدرجاً في أطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز، ثم وصف به المربيّ ابتداء من غير أن يجعل بمعنى الفاعل أو يقدر ذو للمبالغة في تلبسه بالتربية كأنه عين التربية ومتجسم منها كالصوم في رجل صوم والعدل في رجل عدل، فإنهم حققوا أن جعل مثل هذه التراكيب من المجاز العقليّ أبلغ من إعتبار المجاز في الطرف بجعل العدل مثلاً بمعنى العادل أو ذو عدل تقدير المضاف قيل وأنت خبير بأن كلمته بأن كلمة، ثم في قوله: ثم وصف به ليس واقعاً موضعه، لأن الوصف به ليس بعد نقله من معناه المصدريّ بل في حال كونه مصدراً ليفيد المبالغة لكون المجاز ح⁴⁸⁴ عقلياً، أقول: قد عرفت أن معنى قوله: هو في الأصل بمعنى التربية أنه في أصل وضعه يستعمل مصدراً بمعنى التربية يقال ربّه ربّاً بمعنى تربية، فمعنى قوله: ثم وصف به ثم استعمل وصفاً أي محمولاً على الغير، ولا شك أن استعماله وصفاً متأخراً عن استعماله مصدراً وقيل: القائل وهو صاحب الكشف فإنه جعل كونه نعتاً أصلاً حيث قال: ويجوز أن يكون وصفاً بالمصدر للمبالغة بعدما قال أولاً هو نعت أي صفة مشبهة⁴⁸⁵ بمعنى الراب، ووجه التمريض هو أنه جعله صفة مشبهة من الفعل المتعدي فلا بد من التأويل بأن يقال أراد أنه مأخوذ من ربه بعد جعله لازماً بالنقل إلى فعل بالضم كما سلف في الرحيم، وأيضاً فيه تقويت للمبالغة المستفادة من

⁴⁸⁴ حينئذ

⁴⁸⁵ ن: زاد (بعدما قال أولاً أي صفة مشبهة أي صفة مشبهة من ربه يربيه بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر فهو الرب فإن الرب صفة مشبهة).

الوصف بالمصدر فإن الصفة المشبهة وإن بنيت للمبالغة إلا أنها أين من المبالغة التي يجعل فيها الذات عين الوصف القائم به، ولما كان مجيء الصفة على فعل من باب نصر ينصر نادراً استشهد له في الكشف بمثل هو ما ذكره المصنف بقوله كقولك: نَمَّ الحديث ينم بالضم والكسر فهو نَمَّ أي نَمَّام، والنميمة: رفع الحديث على وجه الإفساد. ولا بد فيه أيضاً من اعتبار النقل المذكور، قال قدس سره: وكان في ترك المفعول نوع إشارة إليه.

وقوله: ثم سمى به الملائك إشارة إلى أن مراد صاحب الكشف من قوله: الرب المالك أنه سمى به المالك بأن نقل إلى معنى المالك بعد كونه نعتاً بمعنى المربي وأشار إلى المناسبة المصححة للنقل بقوله لأنه يحفظ ما يملكه ويربّيه بمعنى أن الحفظ والتربية لازم للملك عادة لكن عبارة الكشف ظاهرة في أن معنى الرب هو المالك من غير أن يكون هناك نقل من معنى آخر، وعبارة المصنف أيضاً في شرح الأسماء الحسنى صريحة في أن الرب بمعنى المالك من غير نقل حيث قال: وقيل معناه المالك من ربّه برّبّه فهو ربّ إذا ملكه وذكر أيضاً بعض المفسرين أن الرب يطلق لغة بالاشتراك اللفظي على المالك [43/أ] والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود، والكل ههنا معتبر.

قوله: ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً كقوله أرجع إلى ربك أي: لا يستعمل لفظ الرب استعمالاً شائعاً، أو في الإسلام مفرداً في غير الله تعالى إلا مقيداً أي بالإضافة كربّ الدار ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف: (ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ)⁴⁸⁶، وأما قول الحارث بن حلّزّه⁴⁸⁷ في مدح المنذر بن ماء السماء: وَهُوَ الرَّبُّ، وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمٍ ... الْحَيَارَيْنِ، وَالْبَلَاءُ بَلَاءُ

⁴⁸⁶ يوسف 12 / 50.

⁴⁸⁷ الحارث بن حلّزّه : هو من بني يشكر ، من بكر بن وائل، وكان أبرص. والبيت من معلقته المشهورة التي مطلعها: أذنتنا بابينها أسماء الحارث بن حلّزّه، ديوان الحارث بن حلّزّه اليشكري، صنعة مروان العطية ، دار الإمام النووي - دمشق: ص 66 وينظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، دار المعارف - القاهرة: 197

فنادر وفي الجاهلية؛ وإنما قلنا مفرداً لأنه يستعمل في غيره تعالى جمعاً سواء قيّد بالإضافة أو أطلق، قال قدس سره: وأما لفظ الأرباب لم يطلق على الله وحده جاز تقييده بالإضافة وإطلاقه كما يقال ربّ الأرباب وقال أرباب متفرقون أقول المقيد بالإضافة في ربّ الأرباب هو الربّ وليس بجميع والجمع أعني الأرباب ليس بمقيد الإضافة إلا أن يراد بالتقييد الإضافة أن يكون واقعاً في التركيب التقييدي الإضافي فتأمل، ثم إن معنى قوله: إلّا مقيداً أنه يجوز استعماله في غيره تعالى حال كونه مضافاً في الجملة لأنه في جميع صورة الإضافة يصح استعماله في غيره تعالى، إذ لا يصح إطلاق رب العالمين وربّ الخلق أجمعين على غيره تعالى، وقد يقال بنافي جواز إطلاق الربّ على غيره تعالى مقيداً بالإضافة ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً أن النبي (ﷺ) قال: (لا يقل أحدكم: أطعم ربك واسق ربك وأرضي ربك ولا يقل أحدكم: ربّي وليقل: سيدي ومولاي)⁴⁸⁸ ولا يلزم من جوازه في شريعة يوسف على ما حكاه الله عنه (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ)⁴⁸⁹ و (قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ)⁴⁹⁰ جوازه في شريعتنا، لأن قص الشرائع السابقة بلا إنكار إنما يكون شريعة لنا إذا لم يقدّم دليل على بطلانه في شريعتنا، وكفاك دليلاً عليه هذا الحديث المرفوع ويجب أن النهي في الحديث للتنزيه لا للتحريم، وقيل: الأسلم أن يتمسك بظاهر الحديث ويجتنب عن إطلاق الربّ على غيره تعالى.

قوله: والعالم بفتح اللام اسم لا صفة لا يعلم به أي وضع لما يكون وسيلة إلى العلم بالشيء فهو مشتق من العلم بمعنى الإدراك لا بمعنى العلم بفتح اللام بمعنى العلامة، والمقصود أنه اسم لهذا المفهوم الكلي المشترك بين مجموع الموجودات وبين أجزائه من الأجناس والأنواع والأشخاص لأن هذا المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع وعلى كل جنس ونوع يصدق على كلّ شخص، فيصح إطلاقه على

⁴⁸⁸ أخرجه أحمد (316/2، رقم 8182)، والبخاري (901/2، رقم 2414)، ومسلم (1765/4، رقم 2249)

⁴⁸⁹ يوسف، 12/ 23.

⁴⁹⁰ يوسف، 12/ 50.

الصحيح نظراً إلى المعنى، ويؤيده قوله: كالخاتم والغالب أي كما أن الخاتم والغالب مع اشتقاقهما من الختم والقلب اسمان لا يختم به، وتقلب به الشيء من شكله الأصلي إلى شكله وليس بصفتين كسائر أسماء الإله كذلك العالم مع اشتقاقه [43/ب] من العلم اسم لما يعلم به الشيء، ووجه التأبيد أن كل من الخاتم والقلب يطلق على الشخص بالتشبيه بهما يفيد صحة إطلاقه أيضاً على الشخص إلا أنه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافي الصحة لكن هذان مقتضى نظر الجليل وأما بالنظر الحكمي فيقتضي أن الشخص من حيث أنه شخص لما يعلم به الصانع وتحققه فاصبر صبراً جميلاً.

وقوله: غلب فيما يعلم به الصانع من الجواهر والأعراض؛ خبر بعد خبر أي: غلب بعد ما كان في أصله عاماً يصح إطلاقه على كل ما يعلم به الشيء صانعاً كان أو غيره فيما يعلم به الصانع خاصة، فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير الصانع كالدوال الأربع مثلاً وإطلاق الصانع عليه تعالى ورد في كلام النبي عليه السلام على ما أخرجه الحاكم في المستدرک عن حذيفة أنه عليه السلام قال: (إن الله صانع كل صانع وصنعتة)⁴⁹¹، وأخرج الطبراني أيضاً حديثاً آخره: (اتقوا الله فإن الله فاتح لكم وصانع)⁴⁹² والمراد بما يعلم به الصانع ما يستدل به على وجود الصانع وصفاته العلى، فالصفات غير داخلية فيه لأنها لا يعلم بها الصانع بل هي كالصانع بعلم من المصنوع، ثم إن وجه الدلالة على وجود الصانع وصفاته كما سيجيء هو الإمكان أو الحدوث وكل منهما من الأمور العامة الشاملة لجميع المصنوعات لا اختصاص لشيء منهما بشخص دون شخص فالشخص من حيث هو شخص ومشتمل على الشخصيات لا مدخل له في الاستدلال المذكور، فإننا نستدل بإمكان الممكن بما هو ممكن على وجود الواجب لا بإمكان زيد بخصوصه، فلا يصدق مفهوم ما يعلم به

⁴⁹¹ أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (46/1)، وابن أبي عاصم في السنة (158/1 رقم 357)، والحاكم (85/1، رقم 85)، والبيهقي في شعب الإيمان (209/1 رقم 190) وأخرجه أيضاً: المحاملي (308/1 رقم 325)، والخطيب (31/2).

⁴⁹² أخرجه الطبراني (65/4، رقم 3648)، والحاكم (431/3، رقم 5643) وقال: صحيح الإسناد.

الصانع على الأشخاص من حيث هي أشخاص وإن صدق عليها من حيث أنها
 ممكنات وبهذا الاعتبار هي كليات أجناس وأنواع وهذا هو السر في عدم إطلاق لفظ
 العالم على الأفراد، فهو اسم للقدر المشترك بين أجناس ما يعلم به الصانع وبين
 مجموعها فكما يطلق على كل جنس فيقال عالم الأفلاك وعالم العناصر، وعالم
 النبات، وعالم الحيوان فكذلك يطلق على المجموع فيقال: العالم بجميع أجزائه
 محدث. فقله: وهو أي: ما يعلم به الصانع ويستدل به عليه كل ما سواه من الجواهر
 والأعراض عام خصّ منه البعض وهو الأشخاص بقرينة حمله على ما يعلم به
 الصانع، فكل فرد من أفراد الجوهر والعرض وإن صدق عليه أنه سواه إلا أنه
 سواه، إلا أنه لعدم كونه بخصوصه مما يعلم به الصانع لا يصدق عليه أنه عالم
 ولهذا احتيج في إطلاق العالم على كل فرد من أفراد الإنسان إلى العلاقة المجازية
 على ما سيجيء في كلام المصنف، وأما حمله على الكل المجموعي فمع أنه يأباه
 جمعه، إذ لا تعدّد في المجموع يستلزم خروج الأجناس والأنواع مع أنها يعلم بها
 الصانع ويطلق عليها العالم كما عرفت وقد يقال: الكلّ مجموع وأنّ العالم هو
 مجموع الجواهر والأعراض المحسوسة بأن يخصّ الجواهر والأعراض
 بالمحسوسة منها، إذ هي التي يعلم بها الصانع وإطلاقه على الأجناس والأنواع مثل
 عالم الحيوان، وعالم الأنس، وعالم الجنّ مجاز وأن جمعه باعتبار [44/أ] أن الله
 عوالم غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات، وعالم المثال، وعالم الغيب، وعالم
 المعاني، أقول: اعتبر في مفهوم العالم كونه ممّا أن يعلم به الصانع حتى خصّ لأجله
 الجواهر والأعراض المحسوسة، فمن أين يكون لله عوالم غير هذا⁴⁹³ المحسوس
 حتى يكون جمعه باعتبارها، ثم إنه نقل من المصنف في الحاشية أن قولنا: من
 الجواهر والأعراض أحسن من قول صاحب الكشف من الأجسام والأعراض⁴⁹⁴؛
 لأنه لا يتناول الجوهر الفرد ولا المركب من جوهرين وثلاثة لأنها ليست عرضاً
 وهو ظاهر ولا جسماً عند صاحب الكشف؛ لأن الجسم عند المعتزلة هو الطويل

⁴⁹³ ن: زاد (العالم).

⁴⁹⁴ العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير سالم اليمني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار: تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف، مطبعة أضواء السلف - السعودية - ط1 - 1999م: 122/1

العريض العميق انتهى قيل وكذا لا يتناول المجردات عند من يقول ثبوتها، إلا أن الذي يستدل بإمكانها على وجود الصانع هي الأجسام والأعراض لأنها محسوسة ومعلومة الأحوال، وما سواها لو سلم وجوده فليس لمحسوس ولا ظاهر فلا يتيسر الاستدلال به أقول: قد عرفت أن ما يعلم به الصانع لا يصدق عليها وقوله فإنها تعليل لكون الجواهر والأعراض ما يعلم به الصانع، واللام في قوله لإمكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته يتعلق بما بعده من خبر إن، أعني قوله: تدل على وجوده أي وجود الصانع فحاصل الكلام أن كون الجواهر والأعراض ما يعلم به الصانع إنما هو لدلاتها على وجود الصانع من حيث أنها أمور ممكنة يتساوى طرفا وجودها وعدمها بالنظر إلى ذاتها ككفتي الميزان وذلك التساوي يوجب الافتقار إلى مؤثر يرجح وجوده على عدمه لامتناع ترجح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح قال المصنف في الطوالع: إن الإمكان محوج للممكن إلى السبب المؤثر، لأن الممكن لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا بمرجح والعلم به بديهي، وذلك المرجح يجب أن يكون واجباً لذاته إلا لكان ممكناً فيحتاج الى مرجح آخر فإما أن يتسلسل أو يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور أيضاً فيحتاج المؤثر واجب، وهذا الدليل كما ترى مبني على أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان كما ذهب إليه الحكماء واختاره المصنف وسائر المحققين وإن كان مذهب المتكلمين أن علة الافتقار الحدوث لأن ملاحظة الحدوث لا يدل إلا على ثبوت قديم فجاز أن يكون ذلك القديم ممكناً، فلا يدل على ثبوت الواجب، وأيضاً لا حاجة في مسلك الإمكان إلى الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل كما أشرنا إليه، وهو أحد مسلكتي إثبات الواجب على ما تقرر في موضعه، فمن قدر في كلام المصنف مقدمة أخرى حيث قال في توجيهه: فإنها لكونها ممكنة مفتقرة إلى مؤثر واجب لذاته تدل على وجود الصانع دفعاً للدور والتسلسل فجعل الدليل موقوفاً على إبطال الدور والتسلسل فقد ضيع ما قصده المصنف من أن دليل إثبات الواجب لا يتوقف على ذلك وإن مجرد ملاحظة لا مكان يفيد، وإلى هذا ذهب المحققون [44/ب]

قوله: وإنما جمعه أي: إنما جمع لفظ العالم مع أن الأفراد كان أصلاً وأخف ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة ظاهره أن المراد شموله للأجناس أنفسها لا شموله لأفرادها، بناء على أن العالم لا يطلق على الأفراد فيكون المعنى لو لم يجمع، وقيل: ربّ العالم ليتبادر منه بشهادة العرف هذا العالم المشاهد فجَمَعَ ليشمل جميع ما تحت مفهوم العالم من الأجناس المختلفة، وإلى هذا المعنى حمل بعض شراح الكشف قوله: ليشمل كل جنس ورَدَ عليه قدس سرّه بأن المقام يقتضي ملاحظة شمول آحاد الأشياء المخلوقة كلها، وبأن المقابل للعالم المشاهد العالم الغائب فإذا كان الأفراد موهماً أن المقصود وهو الأوّل فقط ناسب أن يثني ليتناولهما معاً، فإن الكل متدرج فيهما قطعاً، وأجيب بأن ربوبية الجنس مستلزمة الربوبية آحاده وأفراده إذ إيجاده في الآحاد المختلفة وجريان التشخيصات والعوارض عليها داخل في ربوبيّته، وأن التثنية لا إشعار لها بالكثرة فالأولى الجمع لكونه مشعراً بها. أقول: مقتضى المقام أن يؤتى بعبارة تدل على ربوبيّته لجميع الموجودات ولزوم ربوبيّتها في نفس الأمر لربوبية الجنس لا يستلزم دلالتها عليها، لجواز أن يكون اللزوم غير بيّن، وأما التثنية لا إشعار فيها بالكثرة فنقول بعد اندراج الكل في المتقابلين؛ أي حاجة إلى الإشعار بالكثرة؟ وهنا احتمال آخر اختاره قدس سرّه وإن كان خلاف ظاهر عبارة الشيخين، وهو أن يحمل الكلام على إرادة شمول أفرادها بأن يقال: المراد أنه لو أفرد معرفاً باللام دليل وقيل: ربّ العالم لربما توهم أن القصد إلى استغراق أفراد جنس واحد، أو إلى الحقيقة أي: القدر المشترك بين الأجناس فلما جمع وأشير بصيغة الجمع إلى تعدّد الأجناس واستغرق أفرادها بالتعريف زال التوهم بالشبهة وفهم المقصود بلا مرية، ولما كان يرد على هذا الحمل أن العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمّى به كزيد مثلاً فإذا عرّف امتنع استغراقه لأفراد جنس واحد، فإن اللفظ المفرد لا يستغرق إلاّ أفراد وينطلق على كل واحد منها أجاب عنه قدس سرّه: بأن العالم لما كان متطعاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما أن الجمع إذا عرّف استغرق آحاد مفرده، وإن لم يكن صادقاً عليها كذلك العالم إذا عرّف يشمل أفراد الجنس المسمّى به، وإن لم يكن مطلقاً عليها كأنها

آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما أن لفظة الأقاويل يتناول كل واحد من آحاد الأقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الأجناس⁴⁹⁵ انتهى. ولما كان هذا خلاف ظاهر عبارة الكشف قال لدفعه فقوله: ليشمل كل جنس أي: أفراده فعلى هذا قول المصنف ليشمل ما تحته من الأجناس معناه ليشمل أفراد ما تحته وأعترض على هذا الجواب بأن لا نسلم أن الدال على الأجناس بمنزلة الجمع وأن جمعه بمنزلة جمع الجمع حتى يلزم التناول المذكور بعد اللام، فإن لفظ جنس مثلاً يشمل كل جنس والأجناس التي هي جمعه [45/أ] لا يشمل آحاد كل جنس وإلا لزم تناول الحكم للأشخاص إذا قلنا: الأجناس كذا وليس كذا، أقول: قد حقق قدس سره في تصانيفه أن المجموع المعرفة تستعمل على وجهين: أحدهما: يراد بها المجموع من حيث هو مجموع فيكون الحكم مستند إليه دون كل واحد كقولك للرجال عندي درهم، فإن اللازم درهم واحد الكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم، والثاني وهو الأكثر والأشهر استعمالاً أن يراد بها كل واحد من أفرادها فيكون الحكم مستنداً إلى كل فرد سواء كان إثباتاً كقوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾⁴⁹⁶ أي كل محسن أو تقياً كقولك: لا أشتري العبيد أي لا هذا ولا ذاك انتهى. فأقول إذا قلنا الأجناس كذا فبمقتضى هذا التحقيق يجب أن لا يخلو عن أحد الوجهين، أما الأول فكقولنا الأجناس تترتب متصاعدة فإن هذا الحكم مستند إلى المجموع من حيث هو إذ لا يتصور الترتب في كل جنس فضلاً من كل فرد، وأما الثاني فكقولنا الأجناس موجودة في الخارج، فإن هذا الحكم مستند إلى الفرد لأنه موجود في الخارج والتخلف في بعض المواد مثل قولنا: الأجناس توجد في ضمن الأنواع، فمنشأه خصوص المادة، فإن الجنس من حيث هو جنس له أحكام مخصوصة لا يسرى إلى أفراده ككونه كلياً وطبيعياً وذاتياً وكونه موجوداً في أنواعه مما يكون منشأه الجنسية بقاء ههنا شيء واحد، وهو أنه يقصد بالجمع المحلي

⁴⁹⁵ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 23
⁴⁹⁶ البقرة، 2 / 195.

باللام الجنس دون الاستغراق كما في قوله تعالى: (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)⁴⁹⁷ فالجمع أيضاً يوهم أن القصد إلى الجنس دون الاستغراق وجوابه أن الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق، وإنما يحمل على الجنس مجازاً عند عدم قرينة الاستغراق صرحوا به فبعد ملاحظة إقتضاء المقام شمول الأفراد وعدم قرينة الجنس لا مجال لهذا التوهم، هذا ثم لما بيّن المصنف فائدة أصل الجمع سواء كان مصححاً كالعالمين، أو مكسراً كالعالم أراد أن يبين وجه صحة خصوصية الجمع بالواو والنون؛ فإن شرط هذا الجمع إن كان اسماً أن يكون علماً مذكراً عاقلاً كزيدون وإن كان صفة أن يكون مذكراً بعمل نحو مسلمون، فقال: وغلب العقلاء المذكرين منهم أي: من أفراد العالم كالملك والإنس والجن على غير العقلاء كالأفلاك والعناصر فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم أي كما يجمع جميع أوصافهم بالياء والنون يعني أنه وإن لم يكن صفة بل اسماً كما سبق لكنه لم يشار به الصفة في دلالة على الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم به فجمع كما يجمع جميع الصفات فالكسائر بمعنى الجميع، ويجوز أن يكون بمعنى الباقي ويراد بالأوصاف ما هو أعم من الحقيقيّة وما هو بمنزلتها قوله: وقيل اسم وضع لذوي العلم يعني أن العالم وأن كان اسماً مشتقاً من العلم إلا أنه موضوع لذوي العلم خاصة، لا يستعمل بحسب الوضع في غير ذوي العلم مما يعلم به الصانع.

وقوله: من الملائكة والثقلين بيان لذوي العلم ، **وقوله:** وتناوله لغيرهم أي وتناول لفظ العالم بهذا المعنى لغير ذوي العلم الجمادات والحيوانات على سبيل الاستتباع جواب لما عسى أن يتوهم أنّ ربوبيته تعالى [45/ب] بتناول غير ذوي العلم أيضاً، فما وجه التخصيص بذوي العلم؟ وحاصل الجواب: أنه وإن لم يتناول غيرهم بطريق استعمال اللفظ في معنى شامل للكلّ لكنه يتناول بطريق الاستتباع أي: الاستلزام من غير أن يقصد من اللفظ ويستعمل هو فيه فإن الاستتباع: ان فهم معنى

⁴⁹⁷التوبة، 9 / 96.

من لفظ لم يستعمل فيه لا حقيقة ولا مجازاً ولا كناية⁴⁹⁸، بل بمعونة المقام كانفهام مجيء العسكر من قولنا: جاء السلطان ووجه الاستتباع ههنا أن مربوبية الأصل يستلزم مربوبية الفرع استلزام مجيء السلطان مجيء خدمه وحشمه، وقيل: غني به الناس بهنا أي العالم وإن كان اسماً لمفهوم عام هو ما يعلم به الصانع، لكن عني به في قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁴⁹⁹ الخاص وهو الناس خاصة، كما عني به ذلك في قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾⁵⁰⁰.

وقوله: فإن كل واحد منهم عالم؛ إشارة إلى العلة المجوّزة لهذه العناية والمصححة لجمعه يعني: أن علاقة هذا المجاز ووجه صحة جمعه ح⁵⁰¹ هو أن كل فرد من أفراد الناس كالعالم من حيث أنه يشتمل كلّ منهم على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض، قال المصنف في الحاشية: بيانه على الوجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام أن بدن الإنسان المتكون فيه الأخلاط الأربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الأربعة الكائنة والفاصلة؛ فالسوداء لكونه بارداً يابساً كالأرض، والبلغم لكونه بارداً رطباً كالماء، والدم لكونه حاراً رطباً كالهواء، والصفراء لكونه حاراً يابساً كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لأمر البدن والمنبت للأعصاب التي هي محلّ الحسّ والحركة كالعالم العلويّ المنوط أمر السفليات به قال الله تعالى: ﴿يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾⁵⁰² هذا كلامه بعبارة وقال الراغب: هذا القائل جعفر بن محمد قال العالم اثنان: عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الإنسان سمّى كل إنسان عالماً؛ لأن فيه من جواهر العالم الأكبر الأخلاط الأربعة ولأن لحمه كالأرض

⁴⁹⁸ خ + وفي الأرض آيات للموقنين أي فيها دلائل من أنواع المعادن والحيوان أو وجوه دلالات الرخو والسكون وارتفاع بعضها من الماء واختلاف أجزائها في الكيفيات والخواص والمنافع تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وإرادته ووحدته وفرد رحمته وفي أنفسكم أي وفي أنفسكم آيات إذ ما في العالم شيء إلا وفي الإنسان نظير له يدل دلالية على ما انفرد به من الهيئات النافعة والمناظر البهيّة والتركيبات العجيبة والتمكن من الأفعال الغريبة واستنباط الصنائع المختلفة واستجماع الكمالات المتنوعة فلا تبصرون نظر من يعتبر

بيضاوي في سورة الذاريات

⁴⁹⁹ الفاتحة: 2/1.

⁵⁰⁰ الشعراء، 16/ 26.

⁵⁰¹ حينئذ.

⁵⁰² السجدة، 5 / 32.

الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق كال مياه في الأنهار، ونفسه كالرياح، وشعره كالنبات، وفيه من الملك العقل، ومن البهائم الشهوة ومن النبات النمو، وفيه أيضاً من عالم الغيب الروح والعمل ومن عالم الشهادة البدن المركب من الأعضاء المتخالفة الحقائق⁵⁰³، ولقد فصل الغزالي فيه كل تفصيل فليراجع إلى تصانيفه.

وقوله: يعلم بها الصانع صفة لقوله نظائر ما في العالم أي يعلم بتلك النظائر ويستدل بها على الصانع أي: كما يعلم ويستدل بما أبدعه في العالم الكبير من الدلائل القاطعة على وجود الصانع الخبير، ولذلك الاشتمال المذكور سوى على بناء الفاعل بقرينة قوله في المعطوف وقال: أي: سوى الله بين النظر فيهما أي بين العالمين في النظر والاستدلال بهما فباعتبار التعدد المعنوي المفهوم من لفظ فيهما صح إضافة لفظ بين إلى غير المتعدد، فإن المعتبر في إضافة بين أن يكون إلى متعدّد ومعنى وأن كان مفرداً لفظاً كقوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾⁵⁰⁴ على أن النظر في أحدهما غير [46/أ] النظر في الآخر، ففي النظر أيضاً تعدّد ومعنى: ثم إنه إن أراد بالتسوية ما يفهم من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾⁵⁰⁵ فقوله: وقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁵⁰⁶ * معطوف على (سوى) لكنه لا عطفاً تفسيرياً بل مستقل في إفادة أن منشأ هذا القول أيضاً هو الاشتمال المذكور كما أنه منشأ التسوية، وإن أراد بها التسوية المفهومة من قوله: وفي أنفسكم حيث ذكر هذا القول بعد قوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾⁵⁰⁷ فعطف قوله وقال ح يكون عطفاً تفسيرياً بيانياً للتسوية فيكون المعنى سوى بينهما حيث قال: (وفي أنفسكم) بعد ما قال ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ فإن معناه: وفي أنفسكم أيضاً آيات لهم ظاهرة كأنها محسوسة أفلا تبصرون، وقد حقق المصنف وجه اشتمال الأرض والأنفس

⁵⁰³ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، التفسير: تحقيق: محمد بن عبد العزيز بسيوني وعادل بن علي الشدي، كلية الآداب/ جامعة طنطا ط1 - 1999، دار الوطن/ الرياض - ط1 - 2003م: 55/1

⁵⁰⁴ البقرة، 2 / 285.

⁵⁰⁵ فصلت، 41 / 53.

⁵⁰⁶ الذاريات، 51 / 21.

⁵⁰⁷ الذاريات، 51 / 20.

للآيات في تفسير هذه الآية في سورة والذاريات بما لا مزيد عليه، فليطالع ثمة. وإنما عرّض هذين القولين، لأن التخصيص خلاف الظاهر.

قوله: وقرئ رب العالمين بالنصب أي: نصب لفظ ربّ على المدح بتقدير أعني أو النداء بتقدير يا أي: يا ربّ العالمين أو بالفعل الذي دلّ عليه لفظ الحمد لله كأنه قيل: نحمد ربّ العالمين أو نحمد الله ربّ العالمين، فعلى الأوّل يكون مفعولاً لنحمد، وعلى الثاني صفة لمفعوله وأياً ما كان فهو منصوب بـ(نحمد)، وإنما لم يجعل منصوباً بلفظ الحمد المذكور لما تقرّر من أن عمال المصدر المعرّف باللام قليل، فلا يصار إليه بلا ضرورة سيما في فصيح الكلام ولا ضرورة ههنا لظهور الوجه الصحيح، وقيل: للنصب وجه آخر ظاهر، وهو أنه فعل ماضٍ والجملة لتعليل حمده تعالى ورد بأنه لا بدّ لهذه الجملة، وإن كانت للتعليل من موضع الإعراب ولا مجال للوصفية، والقول بالحال ينجر إلى التكلف وأيضاً لا يناسب الفصل بهذه الجملة، بين الصفتين الأتيتين وبين موصوفهما فما حسبه أظهر خلاف الظاهر أقول لم لا يجوز أن يكون جملة معترضة لا محلّ لها من الإعراب سبقت للتعليل، ثم إن ما ذكره من المحذورين مشترك بين هذا الوجه وبين الوجوه المذكورة في الكتاب فما هو جوابكم فيها فهو الجواب فيه، والحق أن هذه الوجوه كلّها خلاف الظاهر ولذلك أتى بصيغة التمريض مع أنه نسب هذه القراءة إلى زيد بن علي⁵⁰⁸.

قوله: وفيه أي: في وصفه تعالى بكونه ربّاً للعالمين دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال وجودها بدل **قوله:** إلى المحدث حال حدوثها ليكون إشارة إلى مذهب الحكماء القائلين بأن علة الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث أو يقال دليل على أن المحدثات بدل قوله، على أن الممكنات ليكون إشارة إلى مذهب المتكلمين القائلين بأن علة الافتقار هو الحدوث⁵⁰⁹ لكنه أراد أن يشير إلى أن الافتقار إلى العلة وجوداً وبقاء ثابت على كلا المذهبين، لا كما زعم البعض [46/ب] من أنه لا افتقار إليه بقاء عند القائلين بأن

⁵⁰⁸ الزمخشري، الكشف: 10/1
⁵⁰⁹ الجرجاني، شرح المواقف: 48/8

العلة هو الحدوث إلا أنه قدم الإشارة إلى مذهب الحكماء لكونه مختاراً عنده كما سبق ولاستقلاله في إثبات المطلوب من غير حاجة إلى ضم شيء من الخارج كما في مسلك الحدوث وبيانه على وجه يتضح به المرام هو أن من قال: علة الافتقار إلى المؤثر هي الإمكان ذهب إلى أن الممكن الباقي يحتاج إلى المؤثر حال بقاءه؛ لأن علة الحاجة أعني: الإمكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها أيضاً، وإلى هذا ذهب المصنف أيضاً قال في الطوالع: الممكن يستصحب الاحتياج إلى المؤثر حالة البقاء لبقاء الإمكان الموجب للاحتياج، فإن الإمكان للممكن ضروري⁵¹⁰ انتهى.

ومن قال: إن العلة هي الحدوث وحده أو مع الإمكان شرطاً أو شرطاً يلزمه أن يكون حال بقاءه مستغنياً عن المؤثر، إذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم متمسكين ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا: أن العالم لم يحتج إلى الصانع في أن يخرج من عدم إلى الوجود، وبعد أن خرج إليه لم يبق حاجة إليه حتى لو جاز عدم على الصانع تعالى عن ذلك لما ضرر العالم؟ ولما كان هذا الأمر هذا أمراً شنيعاً لم يرض به المحققون كالمصنف وغيره، فقالوا: الاحتياج إلى المؤثر حال البقاء ثابت على هذا القول أيضاً بملاحظة مقدمات آخر؛ هي أن الحادث إما عرض أو جوهر وقد ثبت أن الأعراض غير باقية بل متجددة دائماً، إما بتعاقب الأمور أو بتواتر الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً، وأما الجواهر أعني: الأجسام وما يتركب هي منها أعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها من الأكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع فهي أيضاً محتاجة إليه، فلهذا درّ المصنف حيث أشار في قوله على أن الممكنات إلى مذهب الحكماء القائلين بعليّة الإمكان. وفي قوله: إلى المحدث حال حدوثها إلى مذهب القائلين بعليّة الحدوث للتنبيه على ما هو تحقيق مذهبي المتكلمين والحكماء في احتياج ما سوى الله تعالى من الموجودات إلى المؤثر وجوداً وبقاءً، فمن قال أن القائلين بعليّة الحدوث ذهبوا إلى عدم افتقارها

⁵¹⁰ البيضاوي، طوالع الأنوار: 91

إليه حال البقاء لانعدام الحدوث حال البقاء، واختار المصنف مذهب الحكماء على ما صرح به سابقاً بقوله فإنها لإمكانها وافتقارها انتهى . فقد ذهل عما قصده المصنف من بناء الكلام على المذهبين، إذ لو كان مراد المصنف بناء الكلام على ما اختاره من مذهب الحكماء لوجب أن يقال: وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المؤثر في وجودها بدل قوله: إلى المحدث حال حدوثها، ثم إن وجه دلالة كونه تعالى رباً على ما ذكر هو أن التربية كما مرّ تبليغ الشيء إلى كماله اللائق له على التدريج، ولا شك أن هذا التبليغ لا يتصور بدون الوجود فهو مستديم للوجود فهو الموجد والمبقي، إذ البقاء دوام الوجود واستمراره بنصّ قوله: (الرحمن الرحيم) كرّر على صيغة المجهول وفي بعض النسخ كرّره بإفراد الضمير بتأويل هذا اللفظ، وغرضه دفع ما استدل به على أن [47/أ] التسمية ليست جزءاً من الفاتحة من أنها لو كانت جزءاً منها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام، وحاصل الدفع منع الملازمة مستنداً بأن لهذا التكرير فائدة جليلة هي: أنه للتعليل أي تعليل استحقاقه نعم الحمد لأنه يفيد أن ذلك الاستحقاق لأجل اتصافه تعالى بهما على ما سنذكره إشارة إلى قوله: فيما بعد وإجراء هذه الأوصاف إلى آخره مع قوله "فإن ترتب الحكم لا آخره".

قوله: مالك يوم الدين على وزن فاعل قراءة عاصم والكسائي ويعقوب⁵¹¹، ويعضده أي: يقوي ما ذكر من قراءة عاصم قوله تعالى: (يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ)⁵¹² ووجه كونه عاضداً أن تملك في هذه الآية من الملك بالكسر لا من المُلْك بالضم بقريضة قوله شيئاً إذ لا معنى لأن يقال يوم لا يكون نفس ملكاً لنفس شيئاً بخلاف ما إذا قيل لا يكون نفس مالكاً لنفس شيئاً أي: نفعاً وضراً، فقوله: (وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ) وإن تمت التقوية بدونه للإشارة إلى أن المفعول في مالك يوم الدين محذوف وأن التقدير مالك الأمور يوم الدين على ما سيجيء، على أن اللام

⁵¹¹ ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع: تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت - ط4 - 1401هـ: 62/1 وما بعد
⁵¹² الانفطار، 82 / 19.

في لله ظاهره في الملك فيه أيضاً تقوية وقراء الباقون من القُرَّاء: ملك على صفة مشبهة، قال صاحب الكشف: وهو الاختيار⁵¹³، ولما كان حمل الاختيار على ما قراءه الباقون غير صحيح عدل عنه المصنف إلى قوله: وهو المختار. قد يقال: لو قال بدل قوله: وهو المختار وهو الأبلغ لكان أقرب إلى التقوى؛ إذ الأدب مع كتاب الله أن لا يرجح القراءات بعضها على بعض، قال أبو جعفر النحاس (338هـ)⁵¹⁴ بعد أن حكى اختلاف المفسرين في ترجيح قراءة (فك رقبة) مصدراً وفعلاً: أن الديانة تحظر الطعن على القراءة التي قرأ بها الجماعة فهما قراءتان حسنتان لا يجوز تقديم أحدهما على الآخر⁵¹⁵. وقال الشيخ أبو شامة: قد أكثر المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قراءتي مالك ومالك حتى بالغ بعضهم إلى حدٍّ يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى، وهذا ليس بمحمود وبعد ثبوت القراءتين واتصاف الربِّ تعالى بمعناهما⁵¹⁶. ثم إنَّ المصنف علَّل كونه مختاراً بوجوه ثلاثة: الأول أنه قراءة التفات وإليه أشار بقوله لأنه قراءة أهل الحرمين وهم أولى الناس بأن يقرؤوا القرآن غضاً طرياً كما أنزل وقرأ بهم الأعلون رواية وفصاحة، وقد وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفة، والثاني التأييد القرآني وإليه أشار بقوله ولقوله تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾، فإن المراد باليوم يوم القيامة فقد وصف ذاته بأنه الملك يوم القيامة والقرآن يتعاضد بعضه ببعض ويتناسب معانيه في الموارد والثالث ما أشار إليه بقوله ولما فيه من التعظيم بيَّنه قدس سره بأن ما تحت حيطة الملك أنه ملك أكثر ما تحته حيطة المالك، من حيث أنه مالك فإن الشخص يوصف بالمالكية نظراً إلى أقل قليل، ولا يوصف بالملكية إلا نظراً إلى أكثر كثير، وأيضاً الملك أقدر على ما يريد في متصرفاته وأكثر تصرفاً فيها وسياسة لها، وأقوى

⁵¹³الزمخشري، الكشف: 11/1

⁵¹⁴هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس، مفسر، أديب، مولده ووفاته بمصر، كان من نظراء نفطويه وابن الأنباري، زار العراق واجتمع بعلمائه، وصنف (تفسير القرآن) و (إعراب القرآن) و (تفسير أبيات سيبويه) و (ناسخ القرآن ومنسوخه) و (معاني القرآن)، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 29/394.

⁵¹⁵أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، إعراب القرآن: تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1- 1421هـ: 270.

⁵¹⁶أبو شامة المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، إبراز المعاني من حرز الأمان: دار الكتب العلمية - بيروت: 70/1

[47/ب] تمكناً منها واستيلاء عليها من المالك في مملوكاته، ثم قال: ولا يقدر في الأول أنه يقال مالك الدواب والأنعام ولا يقال ملكها، فإن ذلك ليس من حيث أن حياطته قاصرة عنها بل من حيث أن الملك يضاف عرفاً إلى ما ينفذ فيه التصرف بالأمر والنهي، ولا في الثاني أن المالك يتصرف في مملوكه بالبيع وأمثاله وذلك ليس للملك في رعاياه، لأن الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف الشرعي، فللملك أن يتصرف فيهم بما شاء، وأما كون التصرف حقاً أو ليس بحق مما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعاً انتهى . واعترض عليه السيد الصدر بأنه إن أراد بقوله الملك يضاف عرفاً إلى ما ينفذ فيه التصرف بالأمر والنهي حصر إضافته إلى القابل للأمر والنهي فهو غير مسلم إذ كثيراً يضاف إلى المدنية وهي غير قابلة لهما، وإن لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعاً عن صحة الإضافة إلى الدواب والأنعام وقد جعله مانعاً عنه هـ، ثم قال: فإن قلت إضافة الملك إلى المدنية بتقدير المضاف فالتقدير ملك سكان المدينة مثلاً قلت: فليجزئ إضافته إلى الدواب والأنعام بتقدير مضاف فيكون التقدير ملك ملاك الدواب والأنعام مثلاً وليس كذلك انتهى.

قوله: وليس كذلك يعني ليس يجوز إضافته إلى الدواب والأنعام ولو بتقدير مضاف؛ **فأقول:** وما يدريك لعله يجوز إضافته بتقدير المضاف، فإن المقتدر كالملفوظ، فإن مدار صحة إضافته كون المضاف إليه حقيقة مما يقبل التصرف المذكور، ولا شك أن قولنا: ملك أصحاب الدواب صحيح. وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين تلك أصحاب الدواب فتأمل. وأورد صاحب الكشف للتأييد وجهاً آخر حيث قال: ولقوله ملك الناس قيل وجه التأييد فيه أنه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية في خاتمة القرآن ناسب أن يعقبه كذلك في الفاتحة، وتركه المصنف لأنه ملك الناس في الدارين فالآية لا تطابق موضع التأييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيامة، واعلم أنه قد ذهب قوم إلى أن معنى مالك وملك واحد كفاره وفره وفاكه وفكه، وذهب الجمهور إلى أن بينهما اختلافاً في المعنى وأن معنى الملك أشمل وأعم واختاره المصنف حيث قال: وأي الملك هو المتصرف في الأعيان المملوكة

كيف شاء بنحو: بيعٌ وهبةٌ وغير ذلك مشتق من الملك بكسر الميم وسكون اللام بمعنى التملك والملك بفتح الميم وكسر اللام هو المتصرف بالأمر والنهي أي: القادر على كل أمر ونهي في المأمومين فلا يصدق على الرؤساء بالنسبة إلى أتباعهم، وهذا مشتق من الملك بضم الميم وسكون اللام بمعنى السلطنة والإمارة، ثم إن هذا الفرق قد جعله في الكشف وجهاً آخر للاختيار ولم يلتفت إليه المصنف قبل وجه عدم الالتفات أن الحق أن النسبة هي العموم من وجه فإن الملك هو التسلط على من شأنه الطاعة باستحقاق أو بدونه، والملك: [48/أ] هو التسلط باستحقاق على من شأنه الطاعة وغيره فإن قوله: المملوكة يستلزم الاستحقاق، وقرئ ملك بالتخفيف أي بتخفيف اللام بإسكانها، فهو إما مخفف مالك بحذف الألف وإسكان اللام أو مخفف ملك بإسكان اللام أو مصدر وصف به مبالغة كما في الرب، وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي من باب نصر وضرب والجملة الفعلية في محل الرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف أي: هو ملك يوم الدين، ويحتمل الاستئناف فلا محل لها من الإعراب ح وقيل: في محلّ النصب حال بإضمار قد، وقيل: في محلّ الجرّ على أنها صفة لموصوف منكر هو بدل من لفظ الجلالة أي إله ملك يوم الدين وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لأنه من الملك أو الضم ونسب صاحب الكشف هذه القراءة إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ⁵¹⁷ وسكت عنه المصنف لأن ابن عطية (541هـ) ⁵¹⁸ نقل أنها قراءة علي بن أبي طالب والحسن بن أبي الحسن ويحيى بن يعمر ⁵¹⁹، وقرئ مالكا أي منوناً غير مضاف على ما في أكثر النسخ، ونقل ابن عقيل هذه القراءة عن اليماني بالنصب على المدح بتقدير أعني والحال على أن يكون عاملها معنى الفعل المستنبط من الحمد، وفي بعض النسخ: ومالك بالنصب أي: مضافاً غير منون وهو المذكور في الكشف وجعله قراءة أبي هريرة ونقلها ابن عطية عن عمر

⁵¹⁷الزمخشري، الكشف: 11/1

⁵¹⁸عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، من محارب قيس، الغرناطي، أبو محمد: مفسر فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. عارف بالأحكام والحديث، له شعر. ولي قضاء المرية، وكان يكثر الغزوات في جيوش الملثمين، وتوفي بلورقة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 126/39.

⁵¹⁹هو يحيى بن يعمر أبو سليمان العدواني الفقيه، العلامة، المقرئ، أبو سليمان العدواني، البصري، قاضي مرو. ويكنى: أبا عدي. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 497/7.

بن عبد العزيز والأعمش وغيرهما⁵²⁰، وقرئ مالك بالرفع منوئاً فيوم منصوب ح⁵²¹ على المفعولية لا على الظرفية كما وهم إذ لا يفهم ح كونه مالك كل شيء وهذا قراءة أبي هريرة وبالجمله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي: هو مالك، وقرئ ملك مضافاً بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف وهذا قراءة سعد بن أبي وقاص، وبالنصب على المدح بتقدير أعني وإنما لم يقرأ ملك منوئاً كما قرئ مالك كذلك لأن ملكاً لكونه صفة مشبهة لازم فعلى تقدير كونه منوئاً يلزم نصب يوم الدين على الظرفية فلا يفهم كونه ملكاً بالقياس إلى جميع ما فيه وفي جميع اليوم إذ يكفي في صدق أنه ملك في ذلك اليوم كونه ملكاً في بعض أجزائه لبعض ما فيه بخلاف مالك منوئاً فإنه اسم فاعل متعد من ملكه يملكه فيجوز انتصاب يوم فيه على المفعولية.

فإن قلت: يلزم المحذور على تقدير كون ملك مضافاً أيضاً قلت: بكون إضافته لامية لا بمعنى في فيكون يوم مفعولاً لا ظرفاً فيكون مملوكاً مع ما فيه قوله ويوم الدين يوم الجزاء أي المراد بيوم الدين ههنا يوم جزاء الأعمال إن خيراً فخير وإن شراً فشر وذلك يوم القيامة، فاختيار يوم الدين على يوم القيامة وسائر الأسامي قيل: لرعاية الفاصلة وإفادة العموم، فإن الجزاء يتناول جميع أحوال الآخرة إلى السرمذ وأيضاً ذكره مع رب العالمين يتضمن إشارة إلى المبدأ والمعاد ومنه أي من الدين بمعنى [48/ب] الجزاء قولهم في المثل المشهور المرفوع إلى النبي عليه السلام: (كما تدين تدان)⁵²²، والمراد الثاني إذ الأول بمعنى الفعل لأن المعنى كما تفعل تجزي؛ لكن سمي الفعل الأول ديناً للمشاكلة كقوله تعالى: (فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْهِمْ)⁵²³، والكاف في كما اسمية محلها النصب على أنها صفة لمصدر محذوف أي: تدان ديناً مماثلاً لفعلك بمعنى تجزي جزاء مماثلاً لفعل فعلته أولاً،

⁵²⁰ ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1422هـ: 5/6

⁵²¹ حينئذ.

⁵²² رواه البخاري 17/6 كتاب تفسير القرآن: باب ما جاء في فاتحة الكتاب، والبيهقي في الشعب برقم (10664) من حديث أبي الدرداء، والسيوطي في الجامع برقم (3199) ورمز له بالحسن.

⁵²³ البقرة، 2 / 194.

وعن بعض أصحاب الحديث أنه مكتوب في التوراة كما تدين تدان، وكما تزرع تحصد وفي الإنجيل: كما تدين تدان وبالكيل الذي تكيل تُكال.

وقوله: وبيت الحماسة معطوف على قوله: كما تدين تدان والتقدير ومنه هذا المثل وبيت الحماسة والحماسة في اللغة: هي الشدة والشجاعة ثم غلب على كتاب لأبي تمام الطائي جمع فيه أشعار الجاهلية مبتدئاً بما وقع في الحروب فإذا قيل: قال الحماسي يراد به أبو تمام وإذا قيل بيت الحماسة يراد ذلك الكتاب.

وقوله: ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

بدل من بيت الحماسة أي: ومنه ما دفع في هذا البيت أوله⁵²⁴:

فلما صرح الشر.... وأمسى وهو عزبان

وصرح الشيء أي: انكشف وجواب (لما) قوله: (دناهم) والمعنى: فلما انكشف الشر وصار كأنه عارٍ عن كل سائر ولم يبق سوى الظلم والعدوان جزيانهم بمثل ما ابتدأونا به فسمي الفعل الذي جوزي عليه جزاء لأجل المشاكلة، فمحل الاستشهاد في البيت هو الأول أعني: دناهم على عكس المثل قوله: اضاف اسم الفاعل وهو لفظ المالك إلى الظرف أعني يوم الدين يريد به تحقيق هذه الإضافة وأنه أي جنس من أجناس الإضافة يدل عليه أن صاحب الكشف أورد هذا الكلام بطريق السؤال والجواب فوجه التخصيص بإضافة مالك يوم الدين هو أن ملك يوم الدين من إضافة الصفة المشبهة إلى غير معمولها كما في رب العالمين، فيكون معنوية مثل ملك العصر، وإنما اللفظية في الصفة المشبهة إضافتها إلى فاعلها، وأما إضافة مالك إلى يوم الدين فهي إلى المفعول به حكماً كما أشار إليه بقوله: إجراء له أي للظرف مجرى المفعول به والمجرى يروى بالضم والفتح أما مصدراً وأما مكاناً على الاتساع إذ التجوز بحمل الكلام على المجاز العقلي في النسبة الإضافية بترك تقدير في وجعل الظرف بمنزلة المفعول به فإن الاتساع في الظرف أن لا يقدر معه في

⁵²⁴ الفند الزماني، سهل بن شيبان، شعر الفند الزماني: صنعة حاتم الضامن: مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء الرابع، المجلد السابع والثلاثون، كانون الأول 1986 ص 25 ، ينظر أيضاً: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة: 29/1

توسَّعاً فينصب نصب المفعول به أو يضاف إليه على وتيرته كما في قولهم: يا سارق الليلة. وهذا التشبيه في مجرد كون الإضافة على طريقة الاتساع والاتساع فالإضافة فيه غير حقيقية وفيما نحن فيه حقيقته كما سيجيء، فالمقصود أنه كما جعلت الليلة مسروقة اتساعاً كذلك جعل يوم الدين مملوكاً اتساعاً فهذه الإضافة مثل إضافة ضارب زيد في أنها إضافة اسم الفاعل إلى المفعول به بمعنى اللام وإنما لم يحمل هذه الإضافة على إضافة اسم الفاعل إلى المفعول فيه بتقدير في كما في مصارع مصر وعالم البلد، مع أنها كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من إشكال وقوعه صفة للمعرفة لكون الإضافة بمعنى في معنوية، لأن القول بالإضافة بمعنى [49/أ] في أخذ بالظاهر الذي عليه النحاة لقصور نظرهم في تصحيح العبارة على ظاهرها، وأما التحقق الذي عليه أرباب البيان فهو تقضي هذا الحمل، لأن الاتساع يستلزم فخامة المعنى وإثبات المطلوب بطريق برهاني، لأن كونه مالكا ليوم الدين يكون كناية عن كونه مالكا فيه للأمر كله، بناء على أن تملك الظرف يستلزم تملك المظروف استلزماً عادياً، وأما الإشكال فسيجيء جوابه

وقوله: أهل الدار منصوب بتقدير اتق أو احذر على معنى: اتق يا سارق من أهل الدار واحذرهم، وادخلها على حين غفلة من أهلها كيلا تقع في ورطة الهلاك، وقال قدس سره: منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقوله: يا ضارباً زيداً ويا طالعاً جبلاً. وتحقيقه أن النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف أي يا شخصاً ضارباً⁵²⁵ انتهى . ورد عليه أنه كيف يصح كونه منصوباً بسارق بعد جعل الليلة مفعولاً به له على الاتساع إلا أن يجعل بدلاً من الليلة فإن البدل في حكم تكرير العامل أو يقال: أن الليلة وإن اتسع فيها إلا أن المعنى على الظرفية كما سيجيء، فالمفعول به الحقيقي لسارق هو أهل الدار، فلا بد من تقدير المضاف أي متاع أهل الدار وقد يقال: إن سارقاً قد يتعدى إلى مفعولين يقال سرقه مالا كما يقال سرق منه مالا.

⁵²⁵ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 24

قوله: ومعناه جواب عن إشكال نشأ عن حمل الإضافة على إضافته الصفة إلى المفعول به، والإشكال هو أن الظرف إذا كان متسعاً فيه جاريماً مجرى المفعول به كانت إضافة اسم الفاعل إليه لفظته فلا يتعرف بها المضاف لأنها لا تفيد إلا تخفيف المضاف لا تعرفه فلا يصح وقوعه صفة للمعرفة وحاصل الجواب أن إضافة اسم الفاعل إنما يكون لفظية إذا أريد به الحال أو الاستقبال ليكون عاملاً وعلى تقدير الانفصال، وأما إذا قصد به الماضي أو الاستمرار فإضافته حقيقته كما إضافة الاسم الذي لا يدل على الزمان أصلاً ولا ينصب مفعولاً به قطعاً كمولي العبيد، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: ومعناه أي ومعنى مالك يوم الدين مَلَكْ بلفظ الماضي الأمور يوم الدين وأشار بدرج لفظ الأمور إلى أن يوم الدين وإن أجرى مجرى المفعول به، إلا أن المعنى على الظرفية وأن المقصد من جعل الظرف مملوكاً إفادة مملوكية المظروف على أبلغ وجه.

وقوله: على طريقه ونادى أصحاب الجنة إشارة إلى وجه صحته كون مالك بمعنى الماضي مع أن يوم الدين ليس من الأيام الماضية حتى يقال أنه ملك في الزمان الماضي الأمور الواقعة فيه فأشار إلى أنه من قبيل التعبير عنه المستقبل بلفظ الماضي تنبيهاً على تحقق وقوعه كما في: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾⁵²⁶.

وقوله: أوله المَلِكْ بكسر الميم عطف على قوله: مَلَكْ الأمور أي: أو معنى مالك يوم الدين⁵²⁷؛ له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار، قال في الكشف: هذا هو المعنى في مالك يوم الدين، قال قدس سره: أي: المراد منه الزمان المستمر لا بحال أو الاستقبال، فالحصر بالقياس إليهما فلا تنافي تجويز الماضي وجاز أن يجعل بالقياس إلى الكل إشارة إلى المختار الذي لا يلتفت معه إلى غيره، فكأنه إنما جَوِّز

⁵²⁶الأعراف، 7 / 44.

⁵²⁷ن: زاد (قال قدس سره أي الماد منه الزمان المستمر).

الماضي تنزلاً عن ذلك⁵²⁸ انتهى. والمصنف عدل عن تلك العبارة لئلا يحتاج في تصحيحها إلى تمحل، ثم اعترض عليه بأن هذا يدلّ على أنّ اسم الفاعل إذا أريد به الاستمرار لا يكون عاملاً ويكون نصب سكناً بجاعل على أن يراد به جعل مستمر في الأزمنة المختلفة، وأجيب عنه بأن الزمان المستمر يشتمل على الماضي والمستقبل والحال فباعتبار اشتماله على الماضي قد يجعل في حكمه ويحكم بأن إضافته معنوية [49/ب] كما في (مالك يوم الدين)، وباعتبار اشتماله على الماضي قد يجعل إضافته لفظاً ويعين كل من الاعتبارين بحسب القرائن واقتضاء المقام، وفرّق بعضهم من الاستمرار في مالك يوم الدين وبينه في جاعل الليل، بأن الأول ثبوتي والثاني تجديدي، ويجوز أن يعمل الثاني لورود المضارع بمعنى الاستمرار التجديدي لا يقال: الأمور الواقعة يوم الدين متجددة متعاقبة في الوجود ولا شك أن مالكيها فرع وجودها، فاستمرار مالكيها لا يتصور أن يكون ثبوتياً بل تجديدياً، لأننا نقول: السور عبارة عن التحقق في الجملة من غير أن يعسر معه شيء آخر من الحدوث في أحد الأزمنة فلا ينافي التجدد بل كما معه، فإن كل متجدد وثابت بهذا المعنى وإن لم يكن كل ثابت بهذا المعنى متجديداً كما إذا كان ثبوتاً واحداً مستمراً كثبوت سواد الجسم، فيكون معنى (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) هو ثابت المالكية في يوم الدين بمعنى أن مالكيته لجميع الأمور مطلقاً غير مقيد بحدوث تلك المالكية⁵²⁹ في ذلك اليوم ثابتة في ذلك اليوم، فيوم الدين طرف لثبوت المالكية له تعالى لا لحدوثها، وبهذا يندفع توهم التنافي بين عدم استمرار يوم الدين، وما فيه وبين استمرار مالكيته، ووجه الاندفاع أن ثبوت مالكيته وأن كان في ذلك اليوم إلا أن كونه ثابت المالكية في ذلك اليوم واتصافه تعالى بها مستمر لا يتقيد بوقت دون وقت، والسر فيه ما حققوا من أنّ صدق المطلقة دائمة فإن اتصاف الموضوع بالمجهول فيها وإن كانت في الجملة وفي بعض الأوقات إلا أنه يصدق دائماً أن الموضوع متصف به

⁵²⁸ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 24 ،

⁵²⁹ خ: زاد (مثلاً إذا كان زيد كاتباً في بعض الأوقات فكتابته وأن كانت في بعض الأوقات لكن كونه كاتباً في بعض الأوقات مستمر دائماً).

في الجملة، وقد قال المالكية بمعنى القدرة على الإيجاد والإعدام⁵³⁰ ونحوهما وهي بهذا المعنى مستمرة على أن المتحقق الوقوع الغير المقطع كالمستمر.

وقوله: لتكون الإضافة تعليل لجعل اسم الفاعل في مالك يوم الدين بمعنى الماضي أو بمعنى الاستمرار، فالمعنى إنما حملناه على أحد المعنيين ولم نجعله بمعنى الحال أو الاستعمال على ما هو الشائع لتكون الإضافة في مالك يوم الدين حقيقية أي معنوية لا لفظية فتكون معدّة أي: مصححة لوقوعه أي: وقوع المالك المضاف إلى المعرفة صفة للمعرفة وهو لفظ الجلالة لا يقال الحكم بكون الظرف متسعاً فيه قائماً مقام المفعول به حكم بكون اسم الفاعل عاملاً فيه ناصباً له، فكيف يتصور أن إضافته إليه حقيقية؟ وهل هذا إلا تناقض! لأننا نقول: لا تناقض لأنه إنما حكم بكونه مفعولاً به من حيث المعنى لا من حيث الإعراب أي: يتعلق به تعلق المالك بمملوكه حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة لعمل فيه، ألا يرى أنك تقول في مالك عبده أنه مضاف إلى المفعول به وتريد أنه كذلك معنى لا أنه منصوب محلاً لفقد شرط عمله كذا حققه التحريران.

قوله: وقيل: الدين الشريعة، قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً﴾⁵³¹، أي شريعة وهي الطريقة التي المأى شبه بها الدين لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية وقيل: الدين الطاعة والمعنى على كلام التقدير من يوم جزاء الدين بتقدير المضاف لظهور أن ذلك اليوم ليس يوم الطاعة ولا يوم الشريعة وإنما هو يوم جزاء الطاعة ويوم ظهور سلطان الشريعة وغلبة من تمسك بها على من لم يرفع إليها رأسه بإثابة الأول على قبولها وعقاب الثاني على ترك قبولها. **وقوله:** وتخصص اليوم بالإضافة إشارة إلى وجه التخصص الواقع في مالك يوم الدين بالإضافة أي: إضافته أي إضافة المالك إلى اليوم مع كونه تعالى مالكاً لجميع الأمور الزمان [50/أ] والمكان وما فيهما أو إضافة اليوم إلى الدين مع أنه تعالى مالك لكل يوم لتعظيم المراد، أما تعظيم يوم الدين بإضافة المالك الذي هو الله العلي العظيم إلى

⁵³⁰الرازبي، مفاتيح الغيب: 162/7
⁵³¹المائدة، 4/ 48.

ذلك اليوم كتعظيم العرش والبيت بإضافة الربّ إليهما في ربّ العرش العظيم ورب البيت العتيق، فتكون الإضافة لتعظيم المضاف إليه أو المراد تعظيم اليوم بإضافته إلى الدين؛ فإن ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم مشهود ويوم فيه يقوم الناس لربّ العالمين، وأن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات ذلك اليوم المعلوم، فتكون الإضافة لتعظيم المضاف كما في عبد الخليفة، ويجوز أن يراد به لعظم المالك بإضافته إلى اليوم لأن المالكية الزمان، وكذا ملكيته تختص به تعالى سيّما يوماً تجزى فيه كلّ نفس بما كسبت، قالوا: أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان فالمكان فضاء لا نهاية له وخلاء لا غاية له والزمان امتداد، وهمى شبّه بنهر خرج من قعر جبل الأزل فامتدّ ودخل في قعر الأبد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل فما ظنك بمن كان مالكاً مثل هذا المخلوق وملكه فسبحانه ما أعظم شأنه! فعلى هذا الاحتمال أيضاً يكون الإضافة لتعظيم المضاف، أو نقول: ذلك التخصيص لتفردّه تعالى وامتيازّه عن الغير امتيازاً بيّناً بنفوذ الأمر فيه أي: في ذلك اليوم سواء كان أمراً متعلقاً بالمالكية أو الملكيّة؛ إذ في ذلك اليوم ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾⁵³²، و﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾⁵³³ بخلاف أيام الدنيا فإن فيها مَلَكَاً وملوكاً يتصرفون فيما يملكون ويحكمون عدلاً وجوراً فيما يتصرفون ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁵³⁴.

قوله: وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى مبتدأ وخبره قوله الآتي للدلالة والغرض من هذا الكلام⁵³⁵ أن هذه الصفات المجراة ليست بأجنبية فاصلة بين البيان والمبين أعني: الحمد وما بيّن به من العبادة بل هي إشارة إلى دليل الاختصاص المستفاد من لامي الملك والتعريف وبيان لِمَ ذلك الاختصاص وتوطئة لما بعده أيضاً من قوله: إياك نعبد الآية لكونه إشارة إلى دليله.

⁵³² الانفطار، 19/82

⁵³³ غافر، 19/40.

⁵³⁴ يس، 36/83.

⁵³⁵ ن: زاد (من هذا المقام إلى هذا المقام).

وقوله: من كونه ربّاً للعالمين موجداً لهم إلى آخره. بيان لهذه الأوصاف وهذا مدلول لفظ رب العالمين، وعبارة الكشف هكذا من كونه ربّاً مالكاً للعالمين ولما كان ظاهرها موهماً لوصف الشيء بنفسه، لأنه فسّر الربّ في الكشف بالمالك⁵³⁶ فلفظ ربّاً مالكاً بمنزلة مالكاً عدل عنها المصنف الذي لا يكون موجداً لهم صفة مقيدة لقوله ربّاً للعالمين، لإخراج الرب الذي لا يكون موجداً، ولما كان قوله: موجداً كالوالد يربى ولده وليس بموجد وكالمعلّم يربّي من يتعلم ولا يوجد، والدال على الوصف هو إضافة الربّ إلى العالمين كما أشار إليه المصنف بتأخير قوله: موجداً عن قوله للعالمين، حيث لم يقل ربّاً موجداً للعالمين تنبيهاً على موضع استفادة هذا القيد، ووجه دلالة الإضافة هو أنها تدل على أن ربوبيّته تعالى ربوبيّة كاملة لا يتصور فوقها ربوبيّة، لأن كلّ ما يفرض أنه ربّ فهو من جملة العالم والله تعالى رب العالمين فهو رب ذلك الرب أيضاً ولا شك أن الربّ الكامل من يوجد مربوبه ويبلّغه إلى كماله تدريجاً، وفي بعض النسخ هكذا من كونه موجداً للعالمين ربّاً لهم بتقديم قوله موجداً على قوله [50/ب] ربّاً على عكس ما في النسخة الأولى، ووجه ما في هذه النسخة التنبيه على إيجاد العالمين متقدم على ترتيبهم، لأن الكمالات بأسرها من توابع الوجود ومتفرعة عليه، وههنا نسخة أخرى ثالثة وهي قوله: من كونه ربّاً موجداً للعالمين ربّاً لهم بتكرار ربّاً، قال بعض الفضلاء: وفي نسخة مصححة عندي كذلك ولم يصرّح أحد من المحشين بما هو الباعث للمصنف على تكرار قوله: ربّاً لهم بعد قوله: ربّاً موجداً للعالمين وأقول: والله أعلم؛ لعلّ ذلك مبني على ما ذهب إليه المصنف على تكرار من أن لفظ المصنف من أن لفظ الله وصف مشتق من أحد الأصول المذكورة سابقاً، فقوله: ربّاً موجداً بيان وتفسير للفظ الله، وقوله ربّاً لهم بيان لقوله رب العالمين بمعنى المبلّغ الموصل لهم إلى كمالاتهم على ما سبق من معنى الربّ انتهى كلامه. أقول: قد عرفت أن قول المصنف من كونه ربّاً موجداً إلى آخره بيان للأوصاف التي أجريت عليه تعالى وهو ظاهر، ولا شك أن لفظ الله على تقدير كونه وصفاً مشتقاً ليس من تلك الأوصاف، إذ لم يجر هو عليه تعالى بل هو

⁵³⁶الزمخشري، الكشف: 10/1

الذي أجريت عليه هذه الأوصاف فلا تكن من الغافلين، ﴿ فَخُذْ مَا آتَيْتَكَ وَكُنْ مِنْ الشَّاكِرِينَ ﴾⁵³⁷

وقوله: منعماً عليهم بالنعم كلها خبر بعد خبر للكون في قوله: من كونه وكذا ما سيأتي من قوله: مالكاً لأمر ربهم، قيل كان الأولى سرد هذه الأخبار بالعطف لما تقرر في النحو في صورة تعدد الخبر إن كان الكل عبارة عن شيء واحد، مثل: هذا حلو حامض أي: مرٌّ فالأولى ترك العطف والا فالأولى العطف مثل: زيد عالم وجود وشجاع، ولا شك أن الأخبار المذكورة ههنا إنما هي من القسم الثاني انتهى . أقول: لا شك أنها من قبيل الأول، إذ المقصود ههنا تعليل أنه لا يستحق الحمد في الحقيقة سواه، ولا شك أن علة ذلك الانحصار هو مجموع هذه الأوصاف لا كل واحد منها، وأن كان لكل واحد منها دخل منها وقد صرح به هذا القائل فما سيأتي في بيان التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله: فالوصف الأول لكذا والثاني لكذا، حيث قال لما بين المصنف فائدة إجراء مجموع تلك الصفات على الله تعالى من حيث المجموع أراد أن يبين أن لكل واحد منها دخلاً في تلك الدلالة والأشعار، فكان مجموع الصفات علة تامة وكل واحدة علة ناقصة انتهى كلامه. ثم إن الدال على هذا الوصف أعني كونه منعماً بالنعم كلها هو الرحمن الرحيم، والدليل على عموم النعمة بالتفصيل الذي ذكره بقوله: ظاهرها وباطنها وعاجلها وآجلها هو ذكرهما في مقام المدح، وعبرة الكشف بالنعم كلها الظاهرة والجليلة والدقيقة، والمصنف غير الجليلة والدقيقة بالعاجلة والأجلة لأنه بُني كلامه على ما هو الأقوى عنده من الوجوه التي ذكرها لبيان نكتة تقديم الرحمن مع أنه أبلغ والقياس يقتضي الترتيبي، وذلك الوجه هو تقدم رحمة الدنيا ولا شك أنها عاجلة ورحمة الآخرة آجلة وقد مر تفصيله، وأما الكشف فقد بني كلامه على ما اقتصر عليه من تلك الوجوه وهو أن الرحمن

⁵³⁷الأعراف، 7 / 144.

يتناول جلائل النعم والرحيم تناول دقائقها فدقق النظر وقوله مالكاً لأمرهم يوم الثواب والعقاب مدلول لقوله مالك و المعنى على قراءة: (ملك) معلوم⁵³⁸.

وقوله: للدلالة على أنه الحقيق بالحمد خبر لقوله وإجراء هذه الأوصاف إلى آخره على ما نبهنا عليه قال في الكشف: وهذه الأوصاف [51/أ] التي أجريت على الله سبحانه وتعالى من كونه رباً مالكاً للعالمين ومن كونه منعماً بالنعم كلها ومن كونه مالكاً للأمر كله بعد الدلالة على اختصاص الحمديّة، وأنه به حقيق في قوله الحمد لله⁵³⁹، دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحق منه بالحمد والثناء عليه بما هم أهله انتهى.

قوله: بعد الدلالة ظرف لقوله أجريت **وقوله:** في قوله الحمد لله ظرف للدلالة على اختصاص الحمد به ولا يخفى أنه أشار أولاً إلى انحصار الحمد فيه واستحقاقه إياه بكون قوله: الحمد لله دلالة وضعيّة، ثم نبه على أن ذلك الاختصاص وانحصار الاستحقاق فيه تعالى ادّعائي إيماء إلى مذهبه من كون غيره أيضاً حقيقاً له في الجملة بناء على فعله الاختياري الحسن وجعل الأوصاف المجراة عليه تعالى دليلاً على ذلك الحصر الادّعائي، حيث قال: وهذه الأوصاف دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق منه بالحمد، فإن معناه أنه أحق منه بالحمد، فإن معناه أنه أحق من كل أحد، فإن قولك ليس أحد أفضل من زيد وإن دل لغة على نفي الزائد في الفضل، إلا أن المفهوم منه عرفاً نفى المساوي، فإذا كان معناه ما ذكر كان ذلك الحصر ادّعائياً، ودلّ على أن غيره حقيق في الجملة هذا تفصيل ما أجمله قدس سره ههنا في توجيه كلام الكشف، والمصنف غير كلامه فأشار أولاً إلى إجراء الأوصاف لا إلى قوله: الحمد لله لا يدل إلا على ثبوت المحامد له تعالى واستحقاقه له لا على انحصار الحمد فيه، حيث نسب الدلالة عليه إلى إجراء الأوصاف لا إلى قوله: الحمد لله في الكشف، ثم نبّه في قوله أنه الحقيق بالحمد بتقديم المسند إليه

⁵³⁸خ: زاد (ومن قوله من كونه رباً للعالمين إلى قوله بعد الدلالة نقل لخلاصة كلام الكشف وإلا ففيه تفصيل ما في هذا البين).

⁵³⁹ن: زاد (ظرف للدلالة على اختصاص الحمد به ولا يخفى أنه أشار به أولاً إلى انحصار الحمد فيه واستحقاقه إياه بكون قوله الحمد لله).

وتعريف الخبر على أن ذلك الانحصار حقيقي لا ادعائي إيماءً إلى مذهبه من أنه تعالى هو المستحق لجميع المحامد لا غيره ولمّا لم يكن هذا نصّاً في الحصر الحقيقي، بل كان قوله: ولا أحد أحق به أي بالحمد منه تعالى بمعنى أنه أحق من كل أحد موهماً لكون الحصر ادعائياً، أضرب عنه للتخصيص على المراد؛ فقال: لا يستحقه أي الحمد على الحقيقة سواء فإنه إضراب عن الأحقية المستلزمة لاستحقاق الغير في الجملة إلى نفي الاستحقاق عن الغير مطلقاً، ويجب أن يعلم أن المراد باستحقاق الحمد كون الحمد حقاً لازماً له لا ما يستعمل في العرف فإنه ثابت للغير غير مسلوب عنه، فإن نسبة الفعل إلى العبد كسبا يكفي في كونه مستحقاً، لأن يحمد فإن الحمد وصف يكون في مقابلة الجميل المنسوب إلى أحد ولو كانت نسبته إليه كسباً لكن إنما يكون حقاً لازماً لمن اتصف بهذه الأوصاف المنحصرة فيه تعالى فلا يكون إلا حقاً لازماً له تعالى، ولما لم يكن دلالة إجراء الأوصاف عليه تعالى على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى من قبيل دلالة اللفظ على معناه كدلالة الحمد لله عليه بل من قبيل دلالة الدليل على مدلوله كما صرح به في الكشف⁵⁴⁰ حيث قال: وهذه الأوصاف دليل على كذا وكان مرجعه إلى التعليل كما نبّه عليه المصنف أيضاً فيما سبق حيث قال: كرّره للتعليل على ما سنذكره بيّن وجه الدلالة بقوله: فإن ترتب الوصف يشعر بعلية أي: علية ذلك الوصف له أي لذلك الحكم، والمراد بالوصف الوصف المناسب وهو الذي له صلوح العلية صرح به أئمة الأصول، فلا يرد أن هذه القاعدة ليست كلية العدم جريانها في قولك: رأيت فاضلاً فإن الفضل ليس علة للرؤية، لأنه ليس بوصف مناسب بذلك المعنى والمراد: بالترتب الترتب المعنوي الذي هو التعلق والارتباط فلا ينافي تقدمه لفظاً كما فيما نحن فيه [51/ب] فإن الحكم هو حصر استحقاق الحمد فيه تعالى والوصف هو كونه رباً للعالمين آه.

وهذا الحكم وأن كان مقدماً لفظاً إلا أنه مرتبط بما بعده ومتعلق به، بقي ههنا شيء وهو أن الحكم المترتب على الأوصاف المذكورة على ما أخذه المصنف هو

⁵⁴⁰ الزمخشري، الكشف: 9/1

استحقاقه تعالى للحمد حيث بني كلامه على أن قوله: الحمد لله إنما يدل على استحقاقه تعالى للحمد، وأما حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى فقد جعل الدليل عليه إجراء تلك الأوصاف عليه تعالى وبيّنه بإشعار ترتب الحكم على الوصف بعليّته له، ولا يخفى أن اللازم منه عليه الأوصاف للحكم المترتب الذي هو استحقاقه تعالى للحمد ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو المدعي، وتحقيق المقام أن هذه الأوصاف لما انحصرت فيه تعالى لكونها معربة عن وجوب ثبوتها له تعالى وامتناع ثبوتها لغيره تعالى دل إجراءاتها عليه تعالى على حصر الاستحقاق عنه تعالى، كما دل على أصل الاستحقاق فعلى هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم المخالف، وقد يستعان في دلالة الترتب على الحصر المذكور فيه بالمفهوم المخالف فيقال: الربّ المذكور يدل المنطوقة على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفائه على حصر استحقاقه فيه تعالى على هذا الأبد أن يراد من المفهوم في قوله: وللإشعار من طريق المفهوم مفهوم الموافقة، وهو عدم استحقاق الغير للعبادة كما ينبئ عنه.

قوله: على أن من لم يتصف بتلك الصفات لا يتأهل أي: لا يستوجب لأن يحمد فضلاً عن أن يعبد حيث جعل المقصد بالذات في الإشعار عدم استحقاق الغير للعبادة فإن كلمة فضلاً يتوسط بين الأعلى استبعاداً أو استحالة وبين الأدنى منه ليستدل بنفي الأدنى واستبعاده على نفي الأعلى واستحالته، ولا يخفى أن المقصد بالذات هو المدلول والدليل وسيلة له ومقصود بالتبع وتمام تحقيق كلمة فضلاً في شروح المفتاح والكشاف، فقوله: للإشعار عطف على قوله: للدلالة يعني أن إجراء تلك الأوصاف عليه تعالى يتضمن فائدتين أحدهما: تعليل ما سبق من استحقاقه تعالى للحمد على وجه يستلزم حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى، والثانية التمهيد لما لحق من حصر العبادة والاستعانة عليه تعالى كما أشار إليه بقوله ليكون أي إجراء الأوصاف من حيث أنه مغلل بالإشعار المذكور دليلاً على ما بعده من الحصر

المستفاد من تقديم المفعول في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾⁵⁴¹، ووجه كونه دليلاً عليه هو ما أشار إليه بأن في ذلك الأجراء إشعاراً على أن استحقاق العبادة منتفٍ عن غيره بالطريق الأولى، فالوصف الأوّل تفصيل لما أجمله من كون مجموع الأوصاف دليلاً على حصر استحقاق الحمد فيه تعالى ومشعراً بحصر العبادة أيضاً فيه فالفاء للتفصيل، والمراد بالوصف الأول هو كونه رباً للعالمين وحاصل كلامه أن مجموع الأوصاف وإن كان دليلاً لحصر استحقاق الحمد فيه تعالى وعلّة إلا أن لكل واحد منها مدخلاً في ذلك فمدخلية الوصف الأول بأنه علّة موجبة الأصل الحمد هو المراد بقوله: لبيان ما هو الموجب للحمد، وهو أي الموجب له الإيجاد والتربية المفهوم كل منهما من كونه رباً لما سواه أو لإيجاد أوّل مراتب التربية وقد سبق تحقيقه، ولا شك أن إفاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات يوجب أن لا يكون شيء إلا ويسبّح بحمده، والوصف الثاني والثالث أعني الرحمن الرحيم للدلالة على أنه تعالى متفضّل بذلك المذكور من الإيجاد والتربية مختار فيه [52/أ] أي: في ذلك المذكور وهذا خبر ثان، لأن ووجه الدلالة على ما ذكره ما سبق من أن أسماء الله تعالى إنما يؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال اختيارية، ثم بيّن أن المراد بكونه مختاراً فيه أنه ليس يصدر منه ما يصدر لا يجاب بالذات كما يقوله الفلاسفة: من أن إفاضة الوجود على ما تمّ استعداده مقتضى ذاته تعالى فيمتنع تخلفه عنه أو وجوب عليه عطف على قوله: إيجاب بالذات، أي وليس يصدر ذلك عنه لوجوبه عليه كما يقوله المعتزلة⁵⁴² من أن الأعمال السابقة حقوق للعباد والإخلال بها قبيح وباطل قبيح منه تعالى فيجب على الله أن يحق الحق ويبطل الباطل فيجب إثابة المطيع وعقاب العاصي قضية أي قضاءً وحكماً لسوابق الأعمال أي: لأجل الأعمال السابقة الموحى للجزاء بحيث يمتنع على الله تعالى تركه لكونه خلاف ما يقتضيه الحكمة وهو على الله مستحيل، فهذا الوجوب ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي

⁵⁴¹ الفاتحة، 1 / 5.

⁵⁴² الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل: مؤسسة الحلبي : 43/1 وما بعد

الاختيار، فالمعتزلة وإن قالوا بكونه تعالى فاعلاً مختاراً لكن لزمهم من حيث لا يشعرون القول بكونه غير مختار لقولهم بالوجوب عليه تعالى.

وقوله: حتى يستحق به الحمد برفع الفعل لكون حتى هنا ابتدائية فما بعدها جملة مستأنفة مسببة عما قبلها كما هو مقتضى حتى الابتدائية على ما تقرر، فهو متعلق بقوله: مختار باعتبار كون ما بعده بياناً له ومسبباً عنه، فالمعنى أن هذين الوصفين يدلان على أنه تعالى متفضل ومختار فيما يفعله من الإحسان، فبسبب ذلك التفضل والاختيار يستحق الحمد، فهذين الوصفين أيضاً مدخلية في استحقاق أصل الحمد أو لم يكن مختاراً في تفضله وإحسانه لم يستحق به الحمد لوجوب كون المحمود عليه فعلاً اختيارياً، فلا يرد ما قيل المفهوم مما ذكر أولاً إشعار ترتب الحكم على الأوصاف بعليتها والمفهوم من قوله، فالوصف الأول أن موجب الحمد هو هذا الوصف فقط وكل من البواقي له فائدة أخرى، ووجه عدم الورود أن كونه تعالى رباً إنما يوجب الحمد لو كان مختاراً فيه، هذا إنما يستفاد من هذين الوصفين فهماً من تنمة الوصف الأول وبيان كونه موجباً لأصل استحقاق الحمد، وليس هذا فائدة أخرى بل تكميل للفائدة الأولى ومندرج فيها والوصف الرابع وهو كونه تعالى مالكاً أو ملكاً يوم الدين لتحقيق الاختصاص أي: جيء به ليفيد تحقيق الاختصاص الذي دلّ عليه الأوصاف السابقة، فإن كلاً منها وإن أفاد اختصاص الحمد به لا اختصاص واحد منها به تعالى إلا أن في كل واحد منها به تعالى إلا أن في كلّ منها شائبة شركة نظراً إلى الظاهر بخلاف الرابع فإنه لا شائبة في اختصاصه به تعالى، فقوله: فإنه مما لا يقبل الشركة فيه تعليل لكون الوصف الرابع محققاً للاختصاص بلا شائبة شركة أي الوصف الرابع من الأوصاف التي يمتنع الاشتراك فيها يوجد ما من الوجوه لا حقيقة ولا مجازاً لظهور أن لا ملك ولا مُلك في ذلكم اليوم لاحد سواه، بخلاف الربوبية والرحمة فإنه يتوهم في كلّ منهما الشركة بوجه ما ولو مجازاً بقى ههنا شيء، وإن اختصاص الأمور به يوم الدين إنما يوجب اختصاص الحمد الواقع بإزائها به لا اختصاص مطلق الحمد به لجواز أن يحمد على غير ما في هذا اليوم،

فلا بد أن يلاحظ أن هذا الوصف لما كان من أجزاء علل الحمد لكونه من الأوصاف المترتبة المشعرة بالعلية الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفائها وجب من عدم قبوله الشركة أن يكون الحمد المعلل به مختصاً أيضاً.

وقوله: يتضمن على صيغة المضارع المعلوم يريد: أن الوصف الرابع وإن كان لإفادة تحقيق الاختصاص؛ إلا أنه يتضمن الوعد بالثواب للحامدين لدخولهم فيمن [52/ب] يجازي بالثواب يوم الدين الذي أريد يوم الجزاء والوعيد بالعقاب للمعرضين عن القيام بموجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق الجزاء⁵⁴³ بالعقاب، وفي بعض النسخ وتضمن الوعد آه. على صفة المصدر عطفاً على قوله: لتحقيق وأورد عليه أنه لا دخل له فيما هو بصدده من تفصيل ما أجمله سابقاً من بيان وجه إجراء الصفات عليه، قد كره كالأجنبي وأفيد في وقعه أنه إشارة إلى فائدة أخرى يتضمنه الوصف الرابع ولا لقدح في ذلك كونه مما لا دخل له في تفصيل الإجراء، أقول: الإيراد وهو أنه خارج عن الصدد لا أنه لغو لا فائدة فيه أصلاً فلا يندفع ببيان الفائدة وقيل: في دفعه كل من الوعد والوعيد يوجب استحقاق الحمد فيندرج في الإجمال الذي مجمله أن إجراء هذه الأوصاف للدلالة على أنه تعالى مستحق للحمد فلا يكون ذكره أجنبياً، وأنت خبير بما فيه من البعد والتكلف، ولما أراد المصنف أن يبين فائدة الالتفات الواقع في قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)⁵⁴⁴، وتفصيل طريقه وكان هذا الكلام منفصلاً عما سبق أورد كلمة ثم الدالة على تفاوت ما بين المعطوفين تنبيهاً على تباينهما، فقال: ثم إنه مؤكداً بأن الداخلة على ضمير الشأن إشارة إلى أعظم شأن ما ذكره بعده وهو قوله لما ذكرَ الحقيق بالحمد، وخالف الكشف حيث قدّم هذا الوجه الذي أخره في الكشف⁵⁴⁵، لأن المناسب في كل موقع أن يقدم ما يخصّه من اللطيفة على ما يعم جميع المواقع، فالأولى ههنا أيضاً أن يقدم بيان اللطيفة المختصة بهذا الموقع على بيان اللطيفة العامة التي تجري في جميع مواقع الالتفات.

⁵⁴³خ: زاد (عصام).

⁵⁴⁴ الفاتحة، 5 / 1.

⁵⁴⁵ الزمخشري، الكشف: 3/1، 9/1

وقوله: لما ذكر بصيغة المبني للمفعول وكذا قوله ووصف بقريئة قوله فيما سيأتي خوطب بيان لطريق الالتفات أي لما ذكر في هذا المقام الحقيقي بالحمد في قوله: الحمد لله، ووصف ذلك الحقيقي بصفات عظام وهي الربوبية والإنعام العام ومالكية جميع الأمور. **وقوله:** تميز بها صفة ثابتة لقوله صفات أي: تميز ذلك الحقيقي بالحمد عند الحامد بسبب تلك الصفات عن سائر الذوات المشاركة له في الوجود، وجواب لما قوله: تعلق العلم بمعلوم معين وتقييد المعلوم بالمعين، لأن أصل المعلوماتية حاصل في مرتبة ذكر ذلك الحقيقي إلا أنه لم يتعين في تلك المرتبة ولم يتشخص بحيث لا يقبل الشركة أصلاً، وبعد إجراء تلك الأوصاف بلغ التميز وصار كأنه حاضر ومشاهد ولذا فرّع عليه بالفاء في قوله: فخوطب بذلك الباء السببية أي صار تعلق العلم بمعلوم متميزاً تميزاً تاماً مستتبعاً لأن يخاطب بسبب ذلك التعين والتميز التام الذي هو في الظهور بمنزلة الحضور الذي هو المصحح للخطاب وإن لم يكن بمرأى من المتكلم كما في خطاب الأعمى ومن هو في خارج الدار في بعض النسخ، وتعلق بالواو وخوطب بلا واو ولا فاء فعلى هذه النسخة يكون قوله: وتعلق معطوفاً على تميز بحذف العائد أي تعلق بها، ويكون قوله: خوطب جواب لما والنسخة الأولى هو الموافق للكشاف، ومآل المعنى فيهما واحد وهو ظاهر ثم فسّر المعنى الحاصل بعد الخطاب بقوله: أي يا من هذا شأنه وهذا مبتدأ وشأنه خبره، والجملة صفة من أي؛ يا من هذا المذكور من الأوصاف صنفه وشأنه نخصك بالعبادة والاستعانة، وإدراج لفظ تخص في بيان معنى الآية لإظهار فائدة تقديم المفعول، والمعنى نجعلك ممتازاً ومنفرداً من بين الموجودات بقصر العبادة والاستعانة عليك فالباء داخلة على المقصور لا المقصور عليه، وفي الكشاف: إياك يا من هذه صفاته تخص بالعبادة والاستعانة⁵⁴⁶ والمصنف خالفه حيث لم يذكر في بيان المعنى قوله: إياك كما ذكر في الكشاف [53/أ] لأن مبنى الكلام في هذا المقام حمل التقديم على التخصيص، فذكر قوله: إياك في بيان المعنى وتقديمه تخص يفيد أن المراد بالتقديم

⁵⁴⁶ الزمخشري، الكشاف: 14/1

تخصيصه بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك، فبعد ذكر التخصيص في بيان المعنى المراد إشارة إلى فائدة يكون ذكر إياك لغواً.

وقوله: ليكون متعلق بقوله: خوطب لبيان الفائدة والمرجحة للالتفات بعد بيان طريقه المصحح له أي: ليكون الخطاب أول أي: أقوى دلالة على الاختصاص من الغيبة، فإنهما وإن اشتركا في أصل الدلالة على الاختصاص الذي دلّ عليه الخطاب اختصاص مدلل إذ لوحظ في الخطاب الأوصاف المذكورة فيكون كتعليق الحكم على الموصوف بصفة، في أنه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها وبمفهومه على انتفائه عند انتفائها وهذا يوجب الاختصاص ويدلّ عليه، فالتقديم في صورة الخطاب يدلّ على الاختصاص مع دليله بخلاف الغيبة، فإنه يدل على مجرد الاختصاص لعدم ابتناء الغيبة على ملاحظة الأوصاف المذكورة وإن كان ضمير الغائب راجعاً إليه بعد إجراء تلك الأوصاف.

وقوله: وللتلقي باللام عطف على قوله: ليكون لكن التعليل في المعطوف عليه لقصد تحصيله كما في ضربته للتأديب وفي المعطوف بسبب وجوده كما في قعدت عن الحرب للجنين إذ التلقي وكذا الانتقال متقدمان في الوجود على الخطاب، وفي بعض النسخ والترقي بلا لام وجوز ح عطفه على قوله: الاختصاص أو على قوله: أدل، ويرد على الأول أن كون الخطاب أدل على التلقي والانتقال في حيز المنع وعلى الثاني أنه يكون المعنى وليكون الخطاب التلقي ولا يخفى ما فيه، إذ الخطاب ليس عين التلقي بل معلل به ومتأخر عنه على ما عرفت، وبالجمله المقصود أن لهذا الخطاب بعد الغيبة فوائد: أحدهما: كونه أدل على الاختصاص، وثانيتهما أنه يفيد أن المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية في الإيجاد من مقام البرهان الذي هو الاستدلال بترغيب مقدمات يقينية مفيدة للعلم اليقيني إلى مقام العيان الذي يطمئن منه قلب العارف وهو الذي طلب إبراهيم عليه السلام من ربه فيما حكى الله عز وجلّ عنه حيث قال: (أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالِ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ) ⁵⁴⁷ ويسمى هذا المقام مقام

⁵⁴⁷ البقرة، 2 / 260.

عين اليقين وهو أعلى من عالم اليقين، فإنه قلماً يخلو عن شكوك وأوهام بخلاف عين اليقين، فإنه معاينة البصيرة وهي بمنزلة معاينة البصر، لأن نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى مبصراتها، فعلم اليقين بالنسبة إلى عين اليقين كالخبر بالنسبة إلى المعاينة فكما أن الخبر ليس كاليقين فكذلك ليس العلم كالعين.

وقوله: والانتقال عطف على قوله: والترقي إشارة إلى فائدة ثالثة وهي انتقال العارف من مقام الغيبة التي هي اشتغال السر بالخلق وغفلته عن الحق إلى مقام الشهود الذي هو الإعراض عما سوى الله والتوجه التام إليه بحيث لا يكون في لسانه إلا ذكره ولا في قلبه إلا فكره ولا في وهمه إلا خشيته ولا في روحه إلا محبته وقوله وكانّ المعلوم صار عياناً والمفعول مشاهداً ناظراً إلى قوله والترقي آه⁵⁴⁸. وإشارة إلى توجيهه أي حصول ذلك الترقي بسبب أنه صار المعلوم بالأوصاف المذكورة التي أوجبت زيادة تميزه كالمعائن والمعقول أي: المدرك بصور عقلية كلية تخصّه صار كالمشاهد بحسّ البصر وكذا. **قوله:** والغيبة حضوراً ناظر إلى قوله والانتقال آه. أي: ذلك الانتقال بسبب أنه صارت الغيبة الحاصلة في مبادئ الأمر كالحضور بواسطة المراقبة التامة الحاصلة في مرتبة إجراء الصفات فيندرج فيها الإحسان المفسّر [53/ب] في كلام الشارع بأن تعبد الله كأنك تراه، فلذا قال: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)⁵⁴⁹ قوله بُنِيَ أول الكلام فصله عما قبله لكمال الاتصال بينهما من حيث أنه تفصيل وبيان له والمراد بأول الكلام قوله الحمد لله إلى قوله (إِيَّاكَ) أي: بنى سبحانه وتعالى أولهن السورة الكريمة على ما هو مبادئ حال العارف أي الطالب لمعرفة الله حسبما يكون مقدوراً للبشر. واعلم أن الطالب السائر إلى الله يلزمه أولاً أن يعرض عما يبعده عن المطلوب أعني متاع الدنيا ولذاتها فيسمى باسم الزاهد ثم يلزمه أن يُقْبَلَ على ما يقربه إليه أعني الطاعات فيسمى باسم العابد ثم إذا قرب إلى المطلوب وجده في الجملة فأول درجات وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم العارف وله في سيره إلى الله تعالى أربع مراتب مترتبة الأولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع

⁵⁴⁸ انتهى.

⁵⁴⁹ الفاتحة، 1/ 5.

النبوية والنواميس الإلهية، والثانية تهذيب الباطن عن الملكات الرديّة و الأخلاق الذميمة، والثالثة التحليّ بالصور القدسية وهذه الثلاثة هو المراد من مبادئ حال العارف وإليه أشار المصنف ببيانها بقوله من الذكر المستفاد ومن الحمد لله والفكر في أحوال الأنفس والآفاق المستفاد ومن قوله: ربّ العالمين والتأمل في أسمائه الحسنى والنظر بعين الاعتبار في ألائه ونعمائه التي لا تحصى المستفاد ومن قوله: الرّحمن الرّحيم والاستدلال بصنائه العجيبة على عظم شأنه وباهر سلطانه أي القدرة الباهرة المستفاد من قوله مالك يوم الدين ووجه الإشارة أن هذه الأمور المذكورة في البيان لازمة لتلك المراتب المذكورة فهي كناية عنها ثم قفى أي عقّب ما هو مبادي حال العارف بما هو منتهى أمره وهو المرتبة الرابعة التي هي ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر في كماله وإليه أشار بقوله وهو منتهى أمره أن يخوض العارف لجة بحر الوصول ووسطه فيصير بسبب ذلك الخوض من أهل المشاهدة التي هي التوجه التام نحو جنبه الأقدس والإعراض الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقلبه غيره تعالى، فإن هذه الحالة إذا صارت ملكة تسمّى عندهم مشاهدة المشاهدة البصيرة إياه تعالى فيراه بعين البصيرة عياناً فيعبده كأنه يراه، ويناجيه أي: يخاطبه في تضرعه إليه شفاهاً أي: مخاطبةً حاضرٍ بين يديه ويدلّ على أنّ مراد المصنف بالمشاهدة وبالرؤية عياناً هو ما ذكرنا لا ما يتبادر منه من رؤية الله تعالى ومشاهدته في الدنيا قول المصنف فيما سبق فكأنّ المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً حيث شَبّه تلك الحالة بالمشاهدة والمعاناة ولم يجعلها مشاهدة ومعاناة فلا يرد ما قيل أن غاية ما يستدعيه الخطاب أن يكون المتكلم بمسمّع من المخاطب أي: بحيث يسمع من المخاطب صوته فلا يستدعي أن يرى المتكلم المخاطبُ سيّما إذا كان المخاطب ليس بجسم ولا جسماني، ففي قوله: ثم قفى بما هو منتهى أمره، وهو أن يخوض لجة الوصول فيصير من أهل المشاهدة فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً نظر كما لا يخفى على العارف انتهى على أنه يمكن حمل كلام المصنف على ظاهره من غير تأويل على مذاق أهل التحقيق وبيانه إجمالاً أنّ الطالب الصادق إذا سلك طريق التصفية بإرشاد المرشد الكامل واشتغل بالذكر الدائم

والتوجه التام إلى المبدأ ونفى بخواطر وتخلّص سرّه عن وكر الغيرة وصقل قلبه بصقيل الذكر والتوحد وصفاً عن الكدورات انعكس على باطنه أنوار الأشعة الإلهية وانجذب نحو الملكوت الأعلى وبقوة ذلك النور والجذبة انخلع عن الصفات الموجبة لتقيّد السالك وعبر عن مضائقها، فأولاً عن الصفات البشرية والحيوانية [54/أ] والنباتية والعصرية وكل مرتبة عبّر عنها السالك تحصل له فيها مكاشفات وحالات عرفها صاحب الحال ففي المراتب المذكورة يرى نفسه يطير بجسده المثالي في الهواء ويسير في البراري والصحاري والبحار وأمثال ذلك مما يعرفه أهله ثم تحصل له العبور عن الصفات الملكية والفلكة وفي كل مقام ليشاهد عجائب وغرائب ففي كل ملك حصل روح السالك بروحانية ذلك الفلك فتحصل لمعلومات غريبة من معلومات حركة ذلك الفلك وإليه أشار عزّ من قائل لقوله وكذلك تُرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض، ثم عبّر بالروح والجسد المكتسب المثالي عن العرش والكرسي وينخلع بالكلية عن قيود الأجسام والجسمانيات فيصير مجرداً صرفاً فح يتجلى له ربة عزّ شأنه بلا كيف ولا جهة فعند هذا التجلي الذاتي الأحدي يفني السالك ويضمحل ويرجع إلى العدم الأصلي وهذا هو مقام الفناء في الله إلى الحاصل لكمل الأولياء وبعد هذا الفناء يصير باقياً بالله كما قال مَنْ قتلته: فعليّ ديتة، ومن عليّ ديتة فأنا ديتة، فهذا نهاية ظهور كمالات الحقيقة الإنسانية التي هي مظهر جميع الأسماء والصفات الإلهية وهذه أمور وجدانية يعاينها أصحاب البصائر وأرباب المكاشفات وسيجيء.

ولما ذكر المصنف مبادئ حال العارف ومنتهى أمره وجد من نفسه شوقاً إلى نيل تلك الدرجات ففرع باب المناجاة ونادى قاضي الحاجات فقال: اللهم اجعلنا من الواصلين إلى العين أي من المطلّعين على الأسرار دون السامعين للأثر أي لا تجعلنا من الذين يقرع أسماعهم الأخبار ولا ينكشف لهم الحجب والأستار، ثم إنّ المصنف لما ذكر اللطيفة المختصة بهذا الموقع من الالتفات شرع في بيان اللطيفة العامة التي لا يختص بموقع دون موقع فقال ومن عادة العرب التقنن في الكلام،

يقال: افتنَّ الرجل وتفنَّن إذا أخذ في فنون الكلام وطرقه فقوله والعدول من أسلوب إلى آخر عطف تفسير للتفنَّن أي هذا التفنَّن عادة مألوفة للعرب العرباء في أساليب كلامهم ففيه إشارة إلى فائدة عائدة إلى المتكلم وهي القدرة على التصرف في الكلام كيف يشاء إذ التفنَّن بالمعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة.

وقوله: نظرية له بالنصب علمه للتفنن وضمير له يعود إلى الكلام فهي إشارة إلى الفائدة العائدة إلى الكلام فإن التطرية بالهمزة على ما هو الرواية المشهورة الإيراد والأحداث من طراً عليه إذا ورد و بالياء التجديد أي جعل الشيء كالجديد في الطراوة والبريق من طرّيت الثوب إذا عملت به ما يجعله كالجديد، فالطراوة في الأجسام كناية عن صفائها وبريقها وفي الكلام عبارة عن اللطافة وحسن قبوله وقوله وتنشيطاً للسامع إشارة إلى الفائدة العائدة إلى السامع وهي نشاطه أي: سروره وحسن إصغائه إليه، فإن التصنّع بأساليب الإيرادات في قرى الأرواح كالتصنّع بألوان الأطعمة في الأشباح فيتلذذ بكلّ جديد ويزيد سروراً. واعلم أن صاحب الكشف جعل التطرية والنشاط معاً فائدة واحدة بالنسبة إلى السامع، حيث قال: إذا نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع⁵⁵⁰ والمصنف غير عبارته إلى ما ترى، ليكون كلّ منهما إشارة إلى فائدة على حدة تكثيراً للفائدة ثم لما كان قول المصنف ومن عادتهم التفنَّن في الكلام مجملاً أشار [54/ب] إلى تفصيله بقوله فيعدل بالباء على صيغة المضارع الغائب المجهول أي: فينتقل الكلام أو بالتاء على صيغة المضارع المعلوم المؤنث الغائبة أي: فتعدّل العرب في الكلام من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس أي في كلّ من القسمين المذكورين فهذه أربعة أقسام، لكن الأقسام الحاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين ستة، لأن كلاً من الثلاثة بنقل إلى الآخرين فيبقى قسمان آخران العدول من الخطاب إلى التكلم وعكسه قيل لم يتعرض لهما لأنهما يعلمان بالمقايضة أو لقلة وقوعهما في الكلام⁵⁵¹، وردّ الأول بعدم اختصاصه بالقسمين المتروكين، والثاني

⁵⁵⁰ الزمخشري، الكشف: 14/1
⁵⁵¹ في هامش ن: زاد (الراد لارى، صبغة الله).

بعدم ظهوره وقيل لم يبق شيء من الأقسام الستة، أن العدول من التكلم إلى الخطاب فهم من قول المصنف وبالعكس لكن بالواسطة كما فهم عكسه من عكسه أقول لا يطلق العكس لا لغة ولا اصطلاحاً إلا على ما يكون بلا واسطة كيف وإذا ذكر شيء ثم قيل عكسه كذا لم يفهم منه إلا عكس المذكور لا غير والمذكور ههنا قسمان فعكسهما أيضاً قسمان وقوله كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾⁵⁵² مثال للعدول من الخطاب إلى الغيبة، لأن مقتضى الظاهر بكم لقوله: ﴿إِذَا كُنْتُمْ﴾ ومثال العدول من الغيبة إلى التكلم قوله تعالى الذي: ﴿أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾⁵⁵³، مكان ساقه.

وقوله: قول امرؤ القيس مجرور معطوف على قوله: في كقوله تعالى قبل هذا، امرؤ القيس ابن حجر الكندي (256هـ)⁵⁵⁴ المشهورة وقال ابن دريد: هذه الأبيات لامرؤ القيس بن عابس وقد أدرك الإسلام⁵⁵⁵ وردّ هذا بأنه بالموحدة قبل السين المهملة، عدّه الذهبي من الصحابة، ومقول القول هو هذه الأبيات الثلاثة التي أولها: (تطاول ليلك)⁵⁵⁶ بفتح الكاف، لأنه وأن كان يخاطب نفسه إلا أن التأنيث في خطاب النفس ليس حتماً مقضياً ويؤيده قوله (ولم ترقد) دون ترقيدي وتذكير الضمير في بات أيضاً (بالأتمد) بفتح الهمزة وضم الميم ويروى بكسر ها اسم موضع وقيل حجر يكتحل به (ونام الخليّ) أي: الخالي عن الغم والحزن، (ولم ترقد) أي: لم تتم لفرط حزنك المانع من النوم وبات أي (بِتْ وباتت له ليلة) فاعل ل(باتت) وله حال منه قدّمت عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعلقه ب(باتت) كما لا يخفى (كليلة ذي العائر) هو بمعنى العوّار وهو القذى الرطب الذي تلفظه العين حال الوجع الأرمد صفة ذي العائر من رمد بالكسر إذا اهاجت عينه، والمراد تشبيهه نفسه بذوي العائر الأرمد في

⁵⁵² يونس، 20 / 10.

⁵⁵³ فاطر، 9 / 35.

⁵⁵⁴ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار: أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يمانى الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. الزركلي، الأعلام: 11/2

⁵⁵⁵ ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة: تحقيق: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى 1987م: 775/2

⁵⁵⁶ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرؤ القيس بن حجر الكندي: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - القاهرة: 185

القلق والاضطراب، وتشبيهه ليله بليلته إلا أنه اختصر في الكلام وذلك أي ما ذكر في البيتين من سوء الحال من أجل بناء جاء في وخبرته أي: ذلك النبأ عن أبي الأسود وهو كنية ولده يريد بذلك النبأ خبر قتله وقيل: سمع ذلك الخبر من أبي الأسود⁵⁵⁷، قال في الكشف: وقد التفت امرؤ القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة أبيات⁵⁵⁸ والمصنف سكت عن ذكر عدد الالتفات في هذه الأبيات لأن قوله في ثلاثة كالنص على أن في كل بيت التفاتاً ولا شك أنه لا التفات في البيت الأول على مذهب الجمهور، لأنه ليس بمسبوق بالتعبير بطريق آخر وهو شرط عندهم نعم فيه التفات على هذا قال السكاكي⁵⁵⁹؛ إذ مقتضى الظاهر كان أن يقال تطاول ليلي فعدل إلى الخطاب وهذا يكفي عنده [55/أ] في الالتفات، لأن النقل عنده أعم من أن يكون قد عبّر عن معنى بطريق ثم عبّر عنه بطريق آخر أو يكون مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق فعدل إلى الآخر ابتداءً من غير سبق التعبير عنه بآخر، وأما الالتفات في البيت الثاني فمن الخطاب إلى الغيبة حيث قال وبات والقياس وبّت، لأنه سبق التعبير بالخطاب ففيه التفات على كلا المذهبين وكذا في البيت الثالث، لأنه عدل عنه من الغيبة في جأني إلى الحكاية إذ القياس كان جاءه (وأما لم ترقد، وباتت له) فهما جاريان على ظاهر ما سبقهما فلا التفات فيهما.

قوله: وإيا ضمير شروع في تحقيق لفظ إياك يعني أن إياك ليس بمجموعة كلمة واحدة بل (إيا) وحده ضمير ليس باسم ظاهر على ما ذهب إليه الزّجاج (311هـ) والسيرافي (368هـ)⁵⁶⁰ فإنهما ذهبا إلى أن (إيا) اسم ظاهر مبهم أضيف إلى الضمائر التي بعده لإزالة الإبهام منصوب لا مرفوع ولا مجرور منفصل لا متصل وما يلحقه من الياء في التكلم نحو إياي والكاف في الخطاب نحو إياك والهاء في

⁵⁵⁷ ن : زاد (أي ذلك البناء عن أبي الأسود وهو كنية ولده يريد بذلك البناء خبر قتله وقيل سمع ذلك الخبر من أبي الأسود) .

⁵⁵⁸ الزمخشري، الكشف: 14/1

⁵⁵⁹ السكاكي، مفتاح العلوم: 1/ 200، 203

⁵⁶⁰ الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل ت 311، معاني القرآن وإعرابه: تحقيق: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب - بيروت - ط 1 - 1988م: 49/1 السيرافي، يوسف بن أبي سعيد الحسن المرزبان ت 385، شرح أبيات سيويه: تحقيق: محمد علي هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - 1974م: 186/2،

الغيبية نحو إياه حروف في صورة الضمائر لا ضمائر لدلالاتها على معنى في غيرها وهو (إيا) على ما أشار إليه بقوله: زيدت في آخر إيا لبيان التكلم والخطاب والغيبية فأنها معان في (إيا) تدل عليها هذه اللواحق كما هو شأن الحروف فهي حروف وقوله لا محل لها من الإعراب تصريح، بما علم ضمناً من قوله حروف لتأكد حرفيتها دفعا لمذهب الخليل وإلا فالقول بكونها حروفاً يغني عن التعرض بأنها لا محل لها من الإعراب لأن الحرف مبني الأصل ولا يتصور فيه الإعراب ولو محلياً وأعلم أن المصنف بعد ما حكم على اللواحق بـ (إيا) بأمرين بكونها حروفاً وبانتفاء الإعراب عنها قاسها على التاء والكاف حيث قال: كالتاء في أنت والكاف في أرايتك فأما أن يكون مراد المصنف قياسها عليها في كونها حروفاً أو في انتفاء الإعراب عنها ويؤيد الأول ما قال ابن الحاجب (646هـ)⁵⁶¹ من أن الدليل على أن اللواحق التي تلحق (إيا) حروف تدل على أحوال المرجوع إليه لا محل لها من الإعراب أنها ألفاظ اتصلت بما لفظه واحد ويبين بهما ما يرجع إليه فوجب أن يكون حروفاً كاللواحق بأن في أنت أنتما أنتم فإنها حروف مبنية لأحوال المرجوع إليه فجعلها ابن الحاجب مقيساً عليها في كونها حروفاً لا في انتفاء الإعراب عنها محلاً⁵⁶²، ويؤيد الثاني ما صرح به في الكشف حيث قال كما لا محل للكاف في أرايتك، فإنه نص في أن القياس في انتفاء الإعراب لا في كونها حروفاً، قال قدس سره: الكاف وأخواتها في أرايتك، أرايتكما، أرايتم، بمعنى طلب الإخبار إجماعاً تدل على أحوال المخاطب ويتعين بها ما أريد بالتاء، فكانت أولى بجعلها مقيساً عليها في انتفاء الإعراب محلاً من اللواحق بأن⁵⁶³ انتهى أقول: وجه الأولوية ان اللواحق بأن ليست حروفاً إجماعاً مذهب القراء أن الضمير هو أنت بكماله ومذهب بعضهم أن

⁵⁶¹ هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدوني ثم المصري (ت646هـ) الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب، الملقب جمال الدين؛ كان والده حاجباً للأمير عز الدين موسك الصلاحي، برع في العربية، وصنف في أصول الفقه، وكل تصانيفه في نهاية الحسن والإفادة، وخالف النحاة في مواضع، وأورد عليهم إشكالات والزامات تبعد الإجابة عنها، وكان من أحسن خلق الله ذهنًا، من كتبه: (الشافعية) و(الإيضاح في شرح المفصل)، ينظر: ابن خلكان (ت681هـ)، وفيات الأعيان ، 3/ 248 - 349 - 350.

⁵⁶² ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل: 451/1

⁵⁶³ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 25

اللواحق هي الضمائر التي كانت مرفوعة متصلة وأن دُعامة لها دُعِمت بها حين أريد انفصالها لتستقل لفظاً، وكان مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشف على قياس ابن الحاجب وأنت خبير بأن العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نص في أنه جعل اللواحق مقيساً عليها⁵⁶⁴ في كونها حروفاً لا في انتفاء الإعراب من لوازم الحرفية، نعم يرد على ابن الحاجب أن الكاف كان هي الأولى بجعلها مقيساً [55/ب] عليها في انتفاء⁵⁶⁵ الإعراب محلاً من اللواحق بأن انتهى أقول: وجه الأولوية أن اللواحق بأن ليست حروفاً إجماعاً لأن مذهب القراء أن الضمير هو أنت بكماله ومذهب بعضهم، أن اللواحق هي الضمائر التي كانت مرفوعة متصلة و(أن) دُعامة لها دُعِمت بها حين أريد انفصالها لتستقل لفظاً وكان مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشف على قياس ابن الحاجب وأنت خبير بأن العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نص في أنه جعل اللواحق مقيساً عليها كونها حروفاً في انتفاء الإعراب كما أشرنا إليها آنفاً بل ربما يدعى أن المحتاج إلى القياس هو كونها حروفاً إذ انتفاء الإعراب من لوازم الحرفية نعم يرد على ابن الحاجب أن الكاف كان هي الأولى بجعلها مقيساً عليها في كونها حروفاً أيضاً من اللواحق بأن، لأن الكاف حرف أجماعاً بخلاف اللواحق بأن ثم أقول لا يبعد أن تكون مقصود المصنف القياس في كلا الحكمين فيكون كلامه جامعاً لقياس الشيخين ويؤيده أنه زاد التاء على الكشف فتأمل وفي الحواشي الشريفة قال المصنف لمّا كانت مشاهدة الأشياء ورؤيتها طريقاً إلى الإحاطة بها علماً وصحة الأخبار عنها استعملوا رأيت بمعنى أخبر وهذا يدل على أنها من رؤية البصر وذكر في سورة القلم ما يدل على أنها من رؤية القلب، وأياً ما كان فالاستفهام مستعمل في معنى الأمر انتهى. أقول هذا ينفعك في مواضع كثيرة في التفسير فاحفظه قوله وقال الخليل أيا مضاف إليها أي ضمير منصوب منفصل ومع ذلك مضاف إليها أي إلى اللواحق فتلك اللواحق أسماء لا حروف لأن الحرف لا يضاف ولا يضاف إليها وأحتج الخليل على ذلك أي على

⁵⁶⁴خ: زاد (تعريض لأبن الحاجب).
⁵⁶⁵ن: زاد (في كونها حروفاً أيضاً).

كونه مضافاً بما حكاه أي بإضافته إلى المظهر فيما حكاه عن بعض العرب وهو قوله: إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الثواب بالغ في التحذير، فأدخل (إيا) على الثواب بالغ في التحذير، فأدخل (إيا) على الثواب ليوهم أن كلا منهما محذّر من الآخر أي: عليه أن يقي نفسه عن التعرض للثواب ويقيهن عن التعرض له وعليهنّ مثل ذلك وأجاب عنه المصنف لقوله: وهو أي: ما حكاه الخليل شاذ ولا يعتمد عليه صفة لقوله شاذ وإشارة إلى أنه شاذ مردود، فإن الشاذ على ثلاثة أقسام قسم يخالف القياس ويوافق الاستعمال، وقسم على عكسه وقسم يخالفهما، والأولان مقبولان، والثالث: مردود ومانحن فيه من قبيل الثالث، أما مخالفته من قبيل القياس فلان مقتضى أن لا يضاف لأن الضمير لا يضاف، وأما مخالفته الاستعمال فإنه لم يقع في استعمال الفصحاء فلا يعتبر شهادته قبل، وفي الكشف فشيء شاذ ويتوجه على ظاهره إنه وإن كان شاذاً لكن لا ينكر شهادته لإضافة (إيا) إلى ما بعده، وأما عبارة المصنف فلا يتوجه عليها ذلك إذ لا يعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه أقول عبارة الكشف هكذا: فشيء شاذ لا يعمل عليه⁵⁶⁶ فلا فرق بين الكلامين في أن كلاهما يفيد أنه شاذ غير مقبول الشهادة، نعم في عبارة الكشف زيادة شيء ووجهه قدس سره حيث قال: وإنما قال فشيء شاذ ولم يقل فشاذ زيادة استحقر له واستضعف مبالغة في أنه لا يقول عليه أصلاً وقيل هي أي اللواحق بـ (إيا) ليست حروفاً بل هي الضمائر التي كانت متصلة وإيا عمدة أي: دعامة وعمت بها هذه الضمائر⁵⁶⁷، فإنها لما فصلت أي: جعلت منفصلة عن العوامل التي كانت هي متصلة بها تعذر النطق بها على نحو يدل على ما يقصد بها من المعاني مفردة غير متصلة بشيء فضّم إليها لفظ (إيا) لتستقل به أي: لتصير مستقلة بسببه وضعف هذا القول بأن الشيء لا يعتمد بأكثر منه حروفاً، وقيل: الضمير هو المجموع أي (إياك) بكماله هو المضمّر، وزيف هذا القول بأن ليس في الأسماء المظهرة ولا المضمرة ما يختلف آخره كافاً

⁵⁶⁶الزمخشري، الكشف: 13/1

⁵⁶⁷الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 25

وهاءً وياءً، وقرئ إياك بفتح الهمزة وهَيَّاكَ بقلبها أي: بقلب الهمزة المكسورة أو المفتوحة هاءً وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف الياء.

قوله: والعبادة أقصى غاية الخضوع استشكل في هذه العبارة بوجهين أحدهما أن غاية الشيء نهايته والأقصى أيضاً بمعنى النهاية فأقصى غاية يكون بمعنى نهاية النهاية وهذا معنى غير صحيح إذ النهاية ليست أمراً ممتداً حتى يكون [56/أ] لها نهاية، وثانيهما أنه قال الرضي في تحقق إضافة اسم التفضيل ما حاصله أن أفعال التفضيل إذا أضيفت وأريد تفضيل موصوفه في معنى المصدر المشتق هو منه على كل واحد مما بقى بعده من أجزاء ما أضيف إليه لم يجز أفراد ذلك المضاف إليه إذا كان معرفة نحو: أفضل الرجل وأفضل زيد إلا إذا كان ذلك المفرد جنساً يطلق على القليل والكثير نحو البرنى أطيب التمر⁵⁶⁸، فإذا تقرر هذا فنقول أقصى أفعال تفضيل أضيف إلى مفرد معرفة بالمعنى المذكور وليس بجنس كالتمر، فأقصى غاية الخضوع كأفضل الرجل فليس هذا تركيباً صحيحاً من حيث القاعدة النحوية وأشار قدس سره إلى وجه صحة هذا التركيب حيث قال للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية تشملها لكونها اسم جنس مضافاً فصَحَّ إضافة أقصى إليها كأنه قال أقصى غايته انتهى. وحاصله أن المضاف إليه ههنا في حكم الجمع في صحة كون ما قبله جزء من معناه وأورد عليه أنه ما الفرق بين أسم جنس المضاف وبين المفرد المعروف بلام الاستغراق.

أقول : الفرق أن المعروف بلام الاستغراق ليس بذی أجزاء بل هو ذو جزئيات لأنه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فإنه يجوز أن يكون المراد به الكل والمجموع بمعونة القرائن ولا يخفى أنه لا يندفع به الإشكال الأول إذ كما لا معنى لنهاية النهاية لا معنى لنهاية النهايات بل إنما يندفع ذلك بأن يقال معنى الأقصى الأبعد لا النهاية فأقصى غايات الخضوع أبعد نهاياته، وما قيل من أن النهاية مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لإثبات النهايات للخضوع نعم له مراتب ودرجات انتهى

⁵⁶⁸ الاستر اباذی، شرح کافیة ابن الحاجب: 249/2

فأقول كون النهاية عبارة عن المرتبة المذكورة لا ينافي أن يكون لشيء واحد نهايات كالخط الواحد المتناهي وكالمضلعات من المثلث والمربع وغير ذلك فإن لكل منها نهايات على أنه قدس سره أشار بقوله: للخضوع حدود على أن الثابت للخضوع هو المراتب والدرجات على ما قاله هذا القائل⁵⁶⁹، لأن الحد يجيء بمعنى المرتبة أيضاً كما يقال حد الإعجاز أي: مرتبته ولكون كل مرتبة ذات نهايتين عطف على قوله حدود وقوله ونهايات فحاصل كلامه أن للخضوع مراتب ودرجات ذات أطراف ونهايات، فالعبادة أبعد نهايات تلك المراتب والدرجات، ونظير ما تقرر عند الأطباء من أن لكل واحد من الكيفيات الأربع التي هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مراتب أربع، ولكل مرتبة من تلك المراتب طرفان ووسط فيقولون تارة هذا الدواء حارّ في أول المرتبة الأولى وتارة أنه حارّ في آخر تلك المرتبة أو في وسطها فكذا مراتب الخضوع وأطراف تلك المراتب وهذا بيان لا غبار عليه ثم أنه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن أقصى مراتب الخضوع أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين لأن الصلاة التي يقيهما أكثرهم مشتملة على السجود وهو لكونه وضع أشرف الأعضاء على الأرض من أقصى مراتب الخضوع على أن عدم كون أكثرهم بل كلّهم عابدين ليس محذور إلا أن الإيمان لا يستلزم العبادة

قوله والتذلل عطف تفسير ومعناه الانقياد وقوله ومنه أي: من العبادة بمعنى أقصى غاية الخضوع والتذلل أخذ قولهم طريق معبد بصيغة اسم المفعول من التفعيل أي مذلّ إمّا من الذلّ بضم الذال بمعنى الانقياد ويقابله العزّ، فوصف الطريق به باعتبار كثرة وطئه بالأقدام [56/ب]، وإما من الذلّ بكسر الذال بمعنى اللين ويقابله الصعب، فالوصف باعتبار سهولة سلوكه ومنه أخذ أيضاً قولهم هذا ثوب ذو عبدة وكذا ثوب معبد إذا كان ذلك الثوب في غاية الصفاقة، والصفاقة: هي الثخن وقوة النسج وجودته⁵⁷⁰ ويقابلها السخافة ولما كان الثوب الصفيق لا تحصل صفاقته إلا بالضرب الشديد وقت النسج صار كأنه تذلل وانقاد لذلك الضرب قوله ولذلك أي ولكون معنى

⁵⁶⁹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 27.

⁵⁷⁰ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة: صفيق

العبادة أقصى غاية الخضوع لا يستعمل هذا اللفظ إلا في الخضوع لله استدلال بكون معنى العبادة ما ذكر على انحصار استعمالها في الخضوع لله وهذا يتوقف على أمرين: أن يصدق على خضوعه تعالى أقصى غاية الخضوع وأن يكون أقصى غاية الخضوع منحصراً في خضوعه تعالى فلا بد من بيانهما، وأشار إليه المصنف فيما نقل عنه في الحاشية من قوله: أي لا يجوز شرعاً ولا عقلاً فعل العبادة إلا لله، لأن المستحق لأقصى غاية الخضوع من يكون مولياً لأعظم النعم من الوجود والحياة وتوابعهما، ولذلك يحرم السجود بغير الله تعالى، لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء وهو التراب غاية الخضوع انتهى وتقريره أن أقصى غاية الخضوع هو الخضوع للمولى لأعظم النعم، والمولى لذلك هو الله لا غير فأقصى غاية الخضوع هو الخضوع لله لا غير فأنحصر معناه فيه فلا يستعمل إلا فيه، ونقض هذا الحكم بعدة من الآيات وهي قوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢﴾⁵⁷¹ إلى آخر السورة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾⁵⁷² وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾⁵⁷³ وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾⁵⁷⁴، وقوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَنْوْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾⁵⁷⁵، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾⁵⁷⁶، ودفع⁵⁷⁷ بأن المصنف لدفع هذا النقض فسّر في الحاشية.

⁵⁷¹ الكافرون، 109 / 1 - 2

⁵⁷² البقرة، 2 / 98.

⁵⁷³ سبأ، 34 / 40 - 41.

⁵⁷⁴ الأنبياء، 21 / 66.

⁵⁷⁵ المؤمنون، 23 / 47.

⁵⁷⁶ المائدة، 5 / 60.

⁵⁷⁷ خ: زاد (قاسم السمرقندي).

قوله: لا يستعمل بقوله أي: لا يجوز شرعاً ولا عقلاً فعل العبادة إلا الله تعالى، ورد⁵⁷⁸ ذلك بأنه يأبى عن كون المراد بقوله: لا يستعمل لا يُفعل. **قوله:** إلا في الخضوع لله إذ الواجب ح⁵⁷⁹ إلا الله وأجيب عنه بأن المصنف من ذلك التفسير دفع النقض المذكور، فيجب توجيه كلامه بحيث لا يتوجه عليه الرد المذكور مراد المصنف أنه لا يجوز⁵⁸⁰ فعل أقصى غاية الخضوع إلا في ضمن خضوعه تعالى، فيلزم أن لا يفعل ولا يوقع إلا لله وأقول ليس مقصود المصنف من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل إلا في الخضوع لله بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه ذلك النقض ويظهر وجه حصر الاستعمال فيه كما أشرنا إليه، لا أن لفظ (لا يستعمل) مستعمل في (لا يجوز) أن يفعل العبادة، وأن ذلك معنى فاق اللفظ وهو ظاهر. وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتق منها و تعالى ورد ذلك بأنه يأبى عن كون العبادة المراد أقصى غاية الخضوع لما صار سبباً لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى، لزم أن يكون سبباً لعدم استعمال ما يشتق منها أيضاً إلا فيه تعالى وقد يقال: المراد أنه لا يستعمل العبادة منسوبةً إلى الموجد إلا في الخضوع لله تعالى.

قوله : والاستعانة طلب المعونة. واعلم أن المعونة والإعانة والعون كلها بمعنى واحد وهو لغة النصر الذي يقال له في الفارسية (باري دادن) والمراد ههنا إضافة القدرة على إيقاع الفعل المفسرة في الأصول بما يمكن به المكلف من أداء ما لزمه وكُلّف به المنقسمة إلى مُمكنة يتوقف عليها أصل التمكن [57/أ] من الفعل بحيث لولاه لامتنع صدوره، (وإلى ميسرة) متوقف عليها يُسر الفعل والتمكن التام فيه دون

⁵⁷⁸ خ: زاد (وأقول ليس مقصود المصنف من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل إلا في الخضوع لله بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه ذلك النقض ويظهر وجه حصر الاستعمال فيه كما أشرنا لا أن لفظ لا يستعمل مستعمل في لا يجوز أن مير صدر بفعل العبادة وأن ذلك معنى فاق اللفظ وهو الظاهر).

⁵⁷⁹ حينئذ.

⁵⁸⁰ ن: زاد (وأجيب عنه أنه لا يجوز أفعل أقصى غاية الخضوع إلا في ضمن خضوعه تعالى فيلزم أن لا يعمل ولا يوقع إلا لله وأقول ليس مقصود المصنف من ذلك التفسير بيان معنى لفظ لا يستعمل إلا في الخضوع لله بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه ذلك النقض ويظهر وجه الاستعمال فيه كما أشرنا إليه لا أن لفظ لا يستعمل مستعمل في معنى لا يجوز أن يفعل العبادة وأن ذلك معنى فاق اللفظ وهو ظاهر وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتق منها ورد بأن كون العبادة أقصى غاية الخضوع).

أصله ولا يجوز أن يراد بها إفاضة القدرة المفسرة في الكلام بالصفة المؤثرة على وفق الإرادة لأنها لا تصدق على شيء مما ذكره المصنف سوى اقتدار الفاعل⁵⁸¹، قيل: لا يصح إرادة القدرة بالمعنى الأصولي أيضاً لما يرد عليها من وجوه أما أولاً فلعدم صدقها على شيء مما سيذكره المصنف، وأما ثانياً فلأن القسم الثاني في كلام المصنف لا يتوقف عليه صحة التكلف كما سيذكره، وأما ثالثاً فلأن طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة أو ميسرة مما لا معنى له، إذ حاصله طلب الوجوب عليه، والمقصود طلب الإعانة في تفريغ الذمة مما وجب عليه، وأما رابعاً فلأن قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁵⁸² الآية، لا يصح أن يكون بياناً للمعونة بهذا المعنى وقد قال المصنف أنه بيان لها انتهى أقول في الجواب، أما عن الأول فلأن كلاً مما سيذكره المصنف يصدق عليه أنه ما تمكن به المكلف من أداء ما لزمه لأنه لم يكلف إلا بالفعل الاختياري الذي لا يتمكّن فاعله منه بدون شيء من هذه المذكورات لكونها من مبادئ الأفعال الاختيارية، وأما عن الثاني فلأن المراد من صحة التكلف في قوله: لا يتوقف عليه صحة التكليف الصحة العقلية لا الشرعية وهذا لا ينافي توقف الصحة الشرعية عليه، وأما عن الثالث فلأننا لا (نم) أن المراد طلب قدرة يجب بها الفعل حتى لا يكون له معنى بل معناه طلب إفاضة قدرة يمكن بها من إيقاع ما يجب عليه وتفرغ ذمته منه وهذا معنى صحيح لا غبار عليه، وأما عن الرابع فلأن معنى كونه بياناً للمعونة كونه كاشفاً عن كيفية تلك الإعانة على ما سيشير إليه المصنف، فكأنه قيل: نطلب منك المعونة بأن تُهدينا فأنت أن هديتنا فقد أعنتنا وأفضت علينا قدرة تمكّن بها من أداء ما لزم علينا فإن إفاضة تلك القدرة من لوازم الهداية على أن هذا القائل حمل المعونة على المعنى اللغوي، فيرد عليه أيضاً أن قوله تعالى: اهدنا لح لا يصح أن يكون بياناً للمعونة⁵⁸³ بهذا المعنى أيضاً بل لا

⁵⁸¹ ن: زاد (نفس القدرتين لأن عانته تعالى ليست عين القدرة قائمة بنا والمطلوب منه تعالى خلق تلك القدرة فينا وإفاضته علينا فهي اثر العناية ومرتبة عليها قيل لا يصح إرادة القدرة بالمعنى الأصولي أيضاً لما يرد عليها من وجوه).

⁵⁸² الفاتحة، 1 / 6.

⁵⁸³ ن: زاد (أيضاً بل لا يصدق هو أيضاً على شيء مما ذكره المصنف لأنه بهذا المعنى فعله تعالى وقائم به ولا شيء مما سيذكره المصنف كذلك وهو ظاهر).

يصدق هو أيضاً على شيء مما ذكره المصنف لأنه بهذا المعنى فعله تعالى وقائم به ولا شيء مما سيذكره المصنف كذلك وهو ظاهر وغير ضروري. فما هو جوابكم فهو جوابنا، ويؤيد ما قلنا من أن المراد بالمعونة إفاضة القدرة بالمعنى الأصولي المنقسمة إلى الممكنة والميسرة تقسيم المصنف إيانا أيضاً إلى ذينك القسمين إلا أنه عبّر المصنف عنها باسم الضرورية وغير الضرورية حيث قال: وهي أي: المعونة أما ضرورية أي تدعو الضرورة إليها في إيقاع الفعل، ويسمى في الأصول ممكنة أو غير ضرورية أي لا تدعو الضرورة إليها لا مكان الفعل دونه ويسمى في الأصول ميسرة ثم فسرّ الضرورية المرادفة للممكنة، وقال: والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه والمراد بتحصيل ما لا يتأتى الفعل دونه لأن المعونة قائمة بالمعين وما لا يتأتى الفعل إلا به⁵⁸⁴ غير قائمة به، بل بعضه قائم بالمستعين كالاقتدار والتصور وبعضه بغيرهما، ويدل على أن المراد ذلك تفسيره غير الضرورية بتحصيل ما يتيسر به فعدم التصريح بقيد التحصيل في تفسير الضرورية للتنبيه على أن الضرورة من جانب المستعين لا المعين ثم المراد بتحصيل ما لا يتأتى تحصيل المعين للمستعين ما لا يتأتى صدور الفعل منه دونه، بمعنى أنه لولاه لامتنع ذلك منه، فقوله كالاقتدار الفاعل أي: كونه مقتدراً وكامل القدرة على الفعل تمثيل لما لا يتأتى الفعل دونه وكذا الثلاثة الباقية تمثيلات له لا للمعونة التي هي تحصيلها وإيجادها لما عرفت أنها قائمة بالمعين [57/ب] لا يصح تمثيلها بما لا يقوم به، فلا حاجة إلى ما يقال أما أن يقدر المضاف أي إعطاء القدرة والتصور والحصول أو يراد المبادئ أي: الأقدار والتصوير والتحصيل.

وقوله: وتصوره، أما مضاف إلى الفاعل⁵⁸⁵ أي: تصور الفاعل الفعل أو مضاف إلى المفعول، أي: تصور الفعل الذي يريد الفاعل أن يفعله والمراد تصوره على وجه جزئي لأن التصور الكلي لا استواء نسبته إلى جميع الجزئيات لا ينبعث منه شوق جزئي إلى الفعل الجزئي، ثم إن التصور الجزئي قلما ينفك عن ملاحظة

⁵⁸⁴خ: زاد (كالحالة والمادة).

⁵⁸⁵خ: زاد (يقال قدره فقدر).

وصف الملائمة أو المنافرة فيؤدي إلى أن يتصور من حيث إنه ملائم أو من فسر فيتدرج فيه التصديق بالغاية وهو أيضاً من جملة ما لا يتأتى الفعل دونه لكونه من مبادئ الأفعال الاختيارية على ما تقرّر في محلّه وحصول آلة ومادة يفعل بها أي بتلك الآلة فيها أي: في تلك المادة قال الراغب: المعونة⁵⁸⁶ على القول المجمل أربعة بنية صحيحة وهي للفاعل وتصوره للفعل وتأتي المادة له والآلة التي يعمل بها ويُصوّر ذلك في الكاتب وهو يحتاج إلى بنية وهو العضو وإلى تصور لها وهو المعرفة وإلى الآت كالداواة والقلم وإلى مادة توجد الفعل فيها وهو الكاغد انتهى⁵⁸⁷ ثم إنه نقل عن المصنف ههنا حاشيته وهي قوله: فإن الفعل الموقوف عليهما لا يتأتى بدونهما يريد أن مطلق الفعل أي ماهيته المأخوذة لا بشرط مما لا يتأتى بدونهما في ضمن الفعل المأخوذ بشرط التوقف عليهما لما تقرّر في محلّه أن اتصاف الفرد بأمر عين اتصاف الطبيعة لا بشرط بذلك الأمر فعدم تأتي الفعل المأخوذ بشرط التوقف عين عدم ما في المطلق المأخوذ لا بشرط فلا يرد أن هذا ليس بضروري في مطلق الفعل وإنما هو في فعل يكون في مادة، ثم أنّ ما لا يتأتى الفعل دونه لا ينحصر في الأربعة المذكورة لأن الشوق والإرادة وحركة العضلات ورفع المانع مما لا يتأتى الفعل دونه قال في التجريد والفعل منا يفتقر إلى تصوّر جزئي ليتخصص به الفعل وشوق ثم إرادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل، وكأنه للإشارة إلى هذا أورد المصنف [كاف التشبيه]⁵⁸⁸.

وقوله: وعند اجتماعهما أي: اجتماع هذه الأمور التي لا يتأتى الفعل بدونها بوصف الرجل أي: الإنسان البالغ ذكراً كان أو أنثى ليشمل المرأة إلا أنه عبّر بالرجل لأنبائه عن البلوغ بالاستطاعة التي يعبر عنها المتكلمون بسلامة الآلات والأسباب ويقولون إنّ التكلف يعتمد هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بمعنى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فإنهما مع الفعل عند أهل السنة لا قبله كما ذهب

⁵⁸⁶ ن: زاد (ونستعين).

⁵⁸⁷ الراغب الأصفهاني، التفسير: 85/1

⁵⁸⁸ في الأصل: الكاف، وما بين معقوفتين مثبت من (ر)

إليه المعتزلة ويصح أي شرعاً أن يكلف الرجل بالفعل أي بإيقاعه وأحداثه وبتقييد الصحة بقولنا شرعاً اندفع ما يقال أن تكليف العاجز جائز عند الأشاعرة، لأن ذلك وأن ذلك وإن جاز عندهم عقلاً لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل الصحة على الإمكان الوقوع عن جعلها بمعنى سلب الامتناع الشامل للوقوع فيندفع ذلك أيضاً من غير احتياج إلى اعتبار قيد زائد، وقد يدفع ذلك بجعل قوله بالفعل مقابلاً للقوة حتى يكون القضية فعلية فيرجع المعنى إلى أنه عند ذلك يقع التكليف بالفعل وتكليف العاجز وإن جاز عندهم لكنه لم يقع بالفعل، ثم فسّر غير الضرورية المرادفة للميسرة مصّرحاً بما هو المراد فقال وغير الضرورية أي: هذا القسم من المعونة تحصيل ما يتييسر به الفعل ويسهل أي تحصيل المعين للمستعين شيئاً يتوقف صدور الفعل عن [58/أ] المستعين بيسر وسهولة وإن لم يتوقف صدور أصل الفعل عنه.

وقوله: كالراحلة في السفر للقادر على المشي مثال لما يتييسر الفعل به، فإنه يمكن مشيه بدون الراحلة لكنه بعسر وصعوبة فإن قلت: جعل الأصوليون الزاد والراحلة في سفر الحج من قبيل القدرة الممكنة؟! والمصنف جعلها من قبيل القدرة الميسرة؟! قلت: السفر المذكور من غير حرج غالباً لا يتأتى بدون الزاد والراحلة فهو مأخوذاً بذلك القيد لا يمكن بدون الراحلة وأما في نفسه فالراحلة شرط يسره لا إمكانه وإلى ما ذكرنا أشار صاحب التوضيح حيث قال بعدما قيد بقوله من غير حرج غالباً وإنما قيّدنا به لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة انتهى.

وقوله: أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثّه عليه عطف على قوله: يتييسر به الفعل أي يحصل المعين للمستعين الأمر المعرب له إلى الفعل والمرغب له عليه مثل بيان نفع الفعل والوعد عليه وبيان ضرر الترك والوعيد على الترك وكخلق رجاء الثواب على فعل الطاعة فإنه يرغب علمه وكخلق الخوف من العقاب على فعل المعصية، فإنه يحثّ على الكف عنها وهذا القسم الغير الضرورية من المعونة لا يتوقف عليه صحة التكليف أراد بها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض التكليف يتوقف عليها كأكثر الواجبات الماليّة قوله : والمراد يعني أن المستعان فيه وإن لم يذكر

لفظاً لكنه مراد معنى إذ ليس بمنزّل منزلة اللازم إذ لا معنى لأن يقال (إياك) نفعل طلب الإعانة ونوجده فالمستعان فيه محذوف إما للتعميم على أن يكون المراد طلب المعونة في المهمات كلها كما هو المفهوم من إطلاق الاستعانة ولعدم المخصص بالبعض، ولكونه مطابقاً لنفس الأمر لافتقار جميع المهمات إلى توفيق الإلهي وإعانتته، ولأنه المروي عن ابن عباس رضي الله عنه فكأنه رجّح المصنف هذا الاحتمال حيث قدمه وإما لمجرد الاختصار وإليه أشار بقوله، أو أن المراد طلب المعونة في أداء العبادات لاقتتران الاستعانة بالعبادة فرط افتقارها على الإعانة لكونها على خلاف هوى النفس الأمّارة، ورجّح صاحب الكشف هذا الاحتمال يتلاءم الكلام، وفسّره قدس سرّه بتناسب جملة وانتظام بعضها مع بعض، حيث دلّ (إياك نستعين) على طلب الإعانة على العبادة، فصار (اهدنا) بياناً للإعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلاث انتظاماً تاماً لمزيد ارتباط بينهما، وإذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن (اهدنا) بياناً للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة⁵⁸⁹ انتهى. وسيجيء كلام يتعلق بهذا المقام.

قوله : والضمير المستكن أي: ضمير المتكلم مع الغير المستتر في الفعلين أعني نعبد ونستعين وغرضه بيان وجه صيغة الجمع مع أنها إنما تستعمل أما في الجمع حقيقة ولا مجال له ههنا لكون القارئ شخصاً واحداً، وأماً للعظمة وهي تنافي مقام العبادة التي هي نهاية الخضوع والتذلل وحاصل بيانه أن المراد الجمع لا العظمة وإن ضمير نحن المستتر في نعبد ونستعين للقارئ ومن معه من الحفظة الظاهر أن المراد بالحفظة الملائكة التي تحفظونه فإن عليهم لحافطين وقيل المراد *القراء الحفاظ وأقول لو أريد ذلك لكان الظاهر أن يقال: ومن معه⁵⁹⁰ من القرآن إذ لا دخل لكونهم حفاظاً فيما نحن فيه في خارج الصلاة، أو فإن كان القارئ في الصلاة منفرداً فله وللحفظة فقط وإن كان فيها مع الجماعة وحاضري الجماعة أو له ولسائر

⁵⁸⁹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 28
⁵⁹⁰ خ: زاد (صبغة الله، وأيضاً لا يتمشى هذا إلا إذا كان في الصلاة مع الجماعة وأما في الصلاة منفرداً وفي خارج الصلاة فلا إذ في هذين الوقتين لا يكون معه القراء الحفاظ وهو ظاهر).

الموحدين، سواء كان في خارج الصلاة قيل: الأقرب أن يجعل المستكن لجميع العقلاء موحدين أو [58/ب] مشركين لأن المشرك يعبد الله ويستعينه إلا أنه لم يعرفه حق المعرفة وح يكون أقرب اتصالاً بقوله أهدنا الصراط المستقيم لأنه لما وجد شركائه في العبادة والاستعانة على قسمين طلب الانخراط في سلك بعضهم والنجاة عما ابتلى به البعض الآخر، ورد ذلك بأن المفهوم من قوله⁹⁰: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ﴾⁵⁹¹ طلب الهداية له ولشركائه في العبادة والاستعانة ولذا صحَّ جعله بياناً للمعونة المطلوبة فكيف يفهم منه طلب النجاة عما ابتلى به بعض شركائه انتهى. أقول بل المفهوم منه ح⁵⁹² طلب الهداية للكل بأن ينخرطوا في سلك بعضهم وينجو عما ابتلى به الآخر، نعم يرد على ذلك القائل أن الحصر لا يستقيم بالنسبة إلى المشرك، ولما كان ما ذكر مصححاً لا يراد صيغة الجمع أراد أن يشير إلى ما يرجحه فقال على سبيل الاستئناف بترك الواو أدرج في قوله نعبد عبادته في تضاعيف أي: أثناء عباداتهم ممن معه من الملائكة والجماعة وسائر الموحدين وخط في قوله: نستعين حاجته بحاجتهم لعلها تقبل أي رجاء أن عبادته تقبل ببركتها أي ببركة عبادتهم فهذا ناظر إلى قوله: أدرج ورجاء أن يجاب إليها أي إلى حاجته ببركة خلط حاجته بحاجتهم وهذا ناظر إلى قوله: خلط حاجته ففي الكلام لف ونشر مرتب ووجه ذلك الرجاء أن في الجميع من تقبل عبادته وتجاب حاجته كالملائكة والأنبياء والأولياء والصلحاء فباب القبول والإجابة مفتوح لهم فتقبل ضمناً إذ لا يليق بالكرم التام تميز البعض الناقص وردّه ولهذا أي لقصد القبول والإجابة ببركة الاندراج والخلط شرعت الجماعة في الصلاة حيث قال الله عز وجل: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁵⁹³ أي: صلّوا مع الجماعة، وقال عليه السلام: (صلاة الجماعة تفضل على صلاة ألفٍ بسبع وعشرين)⁵⁹⁴ إذ العبادة الحقيقية ما

⁵⁹¹ الفاتحة 1 / 6.

⁵⁹² حينئذ.

⁵⁹³ البقرة، 2 / 43.

⁵⁹⁴ أخرجه مالك "129/1": كتاب صلاة الجماعة: باب فضل صلاة الجماعة، الحديث "1"، ومن طريقه أحمد "65/2"، والبخاري "131/1" كتاب الأذان: باب فضل صلاة الجماعة، الحديث "645" ومسلم "450/1": كتاب المساجد: باب فضل صلاة الجماعة، الحديث "650/249"، وأبو عوانة "3/2": كتاب الصلاة: باب فضل

يكون ناشئاً عن معرفة مقام العبودية والاعتراف بالعجز والتقصير ولا يتكامل ذلك إلا إذا استغرق في ملاحظة جلال الله وعظمته وغاب عما سواه وحصول هذه المرتبة في كلّ أحد مما لا يكاد يتحقق وفي واحدٍ بعد واحدٍ لا يكاد يدوم بل يكون كبرق خاطف، وأمّا الجماعة فيرجى أن يكون فيهم من يكون شأنه هذا ولو واحداً على أنه يجوز أن يتّوجه في الجملة واحد منهم في زمان وآخر في زمان آخر وهكذا إلى أن يستوعب مجموع الآحاد وجميع أجزاء زمان العبادة فيحصل التوجه الكلّي المستمر في المجموع من حيث هو مجموع فيكون أقرب إلى الإجابة، ولما كان من حق المعمول أن يكون مؤخراً عن العامل سيّما إذا كان فضلةً ولم يؤخر ههنا، بل قدّم أشار إلى وجهه فقال: وقدّم المفعول وهو (إياك) في الموضعين مع أنه كان حقّه التأخير لوجوه خمسة أربعة منها تشتمل لتقديم (إياك) على (نعبد) وعلى (نستعين)، وخامسها وهو الذي يشير إليه بقوله والتنبيه صح يختص بتقديم إياك على نعبد فلا تكن من الغافلين الأوّل ما أشار إليه بقوله للتعظيم فإن العظيم لائق بالتقديم فهو اعتبار يناسب التعظيم فيقصد به في مقام يليق به والثاني ما أشار إليه بقوله والإشمام به بالجرّ عطف على التعظيم والمراد بهذا الاهتمام أما الاهتمام الذاتي فإن المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات الكاملة المميّزة له تميّزاً مصححاً للخطاب يُهتّم به بالذات ويتوجه إليه بالقصد أو الاهتمام العرضيّ بحسب اعتناء المتكلم به لكونه نُصِبَ عين المؤمن عند الشروع في أمر ذي بالٍ [59/أ] والوجه الثالث ما أشار إليه بقوله: والدلالة على الحصر بالجرّ عطف على قوله للتعظيم والاهتمام، غير في المعطوف أسلوب المعطوف عليه إذ لم يقل هناك للدلالة على التعظيم والاهتمام بل قال للتعظيم والاهتمام وههنا لم يقل والحصر على قياسهما بل زاد قيد الدلالة لأن تقديم ما حقّه التأخير لا يوجب الحصر والاختصاص، غاية الأمر أن التخصيص لازم له لزوماً جزئياً أكثرياً فهو أمارة التخصيص ودالٌّ عليه دلالة ظنية متقصد في

صلاة الجماعة، والبيهقي "59/3" كتاب الصلاة: با ما جاء في فضل صلاة الجماعة، وأحمد "102/2" والدارمي "293/1" كتاب الصلاة: باب في فضل صلاة الجماعة، ومسلم "451/1": كتاب المساجد: باب فضل صلاة الجماعة، الحديث "250"، والترمذي "138 /1" كتاب الصلاة: باب ما جاء.... الحديث "215"، وابن ماجه "259/1" كتاب المساجد: باب فضل الصلاة في جماعة، الحديث "789"، وأبو عوانة "3/2" من رواية عبيد الله بن عمر.

المقام الخطابي قال صاحب التلخيص⁵⁹⁵: التخصيص لازم للتقديم غالباً وقال الشارح: قوله غالباً إشارة إلى أن التقديم قد لا يكون للتخصص بل لمجرد الاهتمام أو التبرك أو الاستلذاذ أو موافقة كلام السامع أو ضرورة الشعر أو رعاية السجع أو الفاصلة أو ما أشبه ذلك، فإن قلت: فلم يكن التقديم موجباً للاهتمام والتعظيم أيضاً لانفكاكه عنها في المواضع المذكورة فلا بد من زيادة الدلالة فيهما أيضاً قلت: التقديم لا ينفك عنهما قال صاحب التلخيص: ويفيد التقديم في الجميع اهتماماً بالمقدم ومن المعلوم أن التعظيم لا ينفك عن الاهتمام، ففي زيادة الدلالة إشارة إلى أن حال التقديم بالنسبة إلى الاهتمام والتعظيم هو أنه علمه لهما وما لنسبة إلى الحصر أنه دال عليه فيمكن تخلفه عنه وفيها أيضاً إشارة إلى دفع ما أورده ابن الأثير على صاحب الكشف حيث صرح بأن التقديم في «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» لمراعاة حسن التعظيم لا للاختصاص⁵⁹⁶ على ما ذكره الزمخشري أي: وجه الدفع أننا لا ندعى أن التقديم للاختصاص وعلّة له بل المدعى أنه دالّ عليه وأمارّة له، فيجوز أن يقصد إليه بمعونة المقام وبهذا ظهر وجه العدول أيضاً عن عبارة الكشف حيث قال: والتقديم لقصد الاختصاص⁵⁹⁷ ثم أيدّ ما ذكره من الدلالة على الحصر بما ذكره رئيس المفسرين في معنى الآية فقال: ولذلك المذكور من دلالة التقديم على الحصر، قال ابن عباس: معناه أي معنى إياك نعبد وإياك نستعين نعبدك ولا نعبد غيرك. وهذا معنى حصريّ لأن حقيقة الحصر مركبة من إيجاب للمقصود عليه ونفي عما عداه وبالاستشهاد بما قاله ابن العباس يسقط ما ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل حيث قال قوله: الله أحمّدُ على طريقة إياك نعبد تقدّماً للأهمّ وما ينقل عنه أنه للحصر لا دليل عليه والتمسك فيه بمثل بل الله فأعبد ضعيف لأنه قد جاء فأعبد الله انتهى⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵ القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، التلخيص في علوم البلاغة: ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي: دار الفكر - بيروت: ص 80، 81، 82

⁵⁹⁶ ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طيانة، دار نهضة مصر - القاهرة: 173/2

⁵⁹⁷ الزمخشري، الكشف: 13/1
⁵⁹⁸ ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، الإيضاح في شرح المفصل: تحقيق: إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين - دمشق - 1425 هـ: 4/1

وجه السقوط أنه كفى دليلاً على الحصر قول ابن عباس لأنه رئيس المفسرين ومن أهل اللسان وعارف باللغة وخواصّ التراكيب فلو لا دلالة التقديم على الحصر لما فسّره بذلك، على أنه ليس المدعي أنه للحصر علة له، بل المدعي أنه يدل على الحصر وقد عرفت الفرق بينهما قيل: يجوز أن يكون ما قاله ابن عباس مبيّناً على دلالة الخطاب على الأوصاف المستلزمة نفي العبادة من غير المخاطب فلا يدل على أن الحصر مستفاد من التقديم واجيب بأن مثل هذه الدلالة غير ملتفت إليها عندهم سيّما في باب الحصر، والوجه الرابع ما أشار إليه بقوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود على الكل فهو أيضاً مجرور معطوف على قوله للتعظيم يعني أن من وجوه تقديم المفعول أنه تعالى مقدم على الكل في الوجود فهو مقدم علينا وعلى عبادتنا ذاتاً وزماناً فقدم في اللفظ أيضاً ليكون الوجود اللفظي على وفق الوجود في نفس الأمر متقدم الوجود في نفس الأمر متقدم وجوده، فلا يرد عليه ما يقال أن علة التقديم ليست تقديم ما هو مقدم في الوجود بل علة إنما هو [59/ب] تقدم ما هو مقدّم في الوجود فأمّا أن يجعل التقديم مصدراً مبنياً للمفعول أي: كونه مقدماً أو يجعل مصدر قدّم اللازم بمعنى تقدّم، وخامس وجوه التقديم هو ما أشار إليه بقوله والتنبيه أي ولتحصل التنبيه بذلك التقديم على أن العابد من حيث أنه عابد ينبغي أن يكون عبادته في أعلى درجات العبادة فإن للعبادة ثلاث درجات أدناها أن يعبد الله رغبة في ثوابه ورهبة من عقابه، فهو يجري مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجره عمله، وأوسطها أن يعبد الله لكونه مستحقاً للعبادة وقبولاً لتكاليفه، وأعلىها ما أشار إليه بقوله أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات ومنه إلى العبادة، ثانياً وبالعرض لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه ومكسوبة له بل من حيث أنها نسبة شريفة إليه أي مشتملة على نسبة شريفة إليه وإلا فالعبادة فعل مخصوص مخلوقة له تعالى لا نسبة فلكون تلك النسبة هي المقصودة من العبادة حملت عليها مبالغة، ووجه ذلك التنبيه أن التقديم يدل على أن المقدم هو المقصود بالذات وغيره تابع وهو ههنا المعبود فدل ذلك على أن مطمح نظر العابد القائل إياك نعبد بتقديم إياك على نعبد هو المعبود والدال عليه إياك لا العبادة الدال عليها (نعبد)، بل إنما لوحظت العبادة تبعاً على أنها

نسبة شريفة إليه بالمعنى المذكور على ما يفيدته جعل (إياك) مفعول نعبد ووصله أي رابطة أكيدة بينه وبين الحق كأنّ العابد يصل بها إلى المعبود وفي هذه الدرجة العليا يصير العابد عارفاً، ولذا قال: فإنّ العارف مع أنه كان الظاهر أن يقول فإنّ العابد فالمراد أن العابد الذي يريد أن يصير عارفاً ينبغي أن يكون عبادته إلى الوصف المذكور حتى يصير عارفاً لأنّ العارف إنما يحقّ أي يثبت وصوله إلى الحق إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس⁵⁹⁹، وغاب عما عداه حتى عن نفسه وأحواله بحيث أنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحواله إلا من حيث إنها أي تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه أو بحال من أحواله ملاحظة له تعالى ومنتسبة إليه تعالى من حيث أنها مرآة لملاحظته، ومقصود المصنف بيان أن المراد بوصول العارف إلى الحق هو الاستغراق في ملاحظته بحيث يغيب عن جميع ما عدا الحق حتى عن نفسه وعن أحوال نفسه لا الوصول الجسماني والروحاني كما زعمه الحلوليّة⁶⁰⁰ والاتحادية والنصاري في حق عيسى عليه السلام والنصيرية⁶⁰¹ في حق علي رضي الله عنه وأصل هذا الكلام ذكره الشيخ في مقامات العارفين من كتاب الإشارات⁶⁰²، فلتضمّنه فائدة جليّة نقله، وعند ذلك ينكشف ما ذكره المصنف حقّ انكشافه.

فاعلم أنه قال: وأما عبادة العارف فإنّ لاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأوّل الذي هو مراده ولا يريد شيئاً غيره إلا لأجله ولا يؤثر شيئاً على العرفان إلا الحق، فمتعلقه بالحق فقط وإن لاحظ كلّ واحدٍ من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر فباعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فيعبدّه لأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة في الثواب أو لرغبة من العقاب كما للزاهد غير العارف كيف ولو كانت الرغبة والرغبة المذكورتان غايتين لعبادة العارف لزم أن يكون الثواب المرغوب أو العقاب

⁵⁹⁹ خ زاد : (ينبغي أن يكون عبادته على الوصف المذكور حتى يصير عارفاً لأنّ العارف).
⁶⁰⁰ الحلولية: هم الذين قالوا بخلو الله في أشخاص الأئمة: ينظر: /الإسفر/بيني، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق: دار الأفاق الجديدة - بيروت - ط2 - 1977 م: 215/1،
⁶⁰¹ النصيرية: فرقة باطنية (من غلاة الشيعة) تنتسب إلى محمد بن نصير الفارسي الأصل، وقيل ينسبون لنصير مولي علي رضي الله عنه: وهم الذين قالوا بالحلول الروحاني بالجسد الجسماني، ينظر: /الشهرستاني، الملل والنحل: 188/1
⁶⁰² ن: زاد (الفراغنة).

المرهوب هو الداعي إلى عبادة وفيهما مطلوب عابد ويكون الحق غير الغاية بل يكون واسطة إلى [60/أ] نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب، فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فمن يتزهد في الدنيا ويعيد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب، فيستحق أن يرحم عليه لأنه لم يطعم لذة البهجة به وإنما معارفته مع اللذات الناقصة فهو حنون إليها غافل عما وراءها، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى أرباب التجارب فإنهم لما غفلوا عن طبيّات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طبيّات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجدّ إذا عدلوا عنها كارهين لها عاكفين على غيرها كذلك من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية كالأعمى الذي يطلب شيئاً فإنه يُعلق يده بما يليه سواء كان ما أعلق به يده مطلوبة أولاً، فزهد غير العارف زهد عن كره لأنه مع كونه في صورة الزهاد أحرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية الناقصة، فإنه إنما تركها ليتأجل أضعافها وإنما يعبد الله ويطيعه ليخوّله في الآخرة شبعةً منها فيبعث إلى مطعم شهّي ومشرب هنيّ ومنكح بهيّ، فلا يرفع بصره في أولاه ولا أخراه إلا إلى (قبّية⁶⁰³ ولقلقة⁶⁰⁴ و دبّبة⁶⁰⁵)، وأما العارف المستبصر بهداية القدس في طرق الإيثار فقد عرف اللذة الحق وولّى وجهه نحوها مترحماً على هذا الناقص المأخوذ عن رشدته إلى ضده وإن كان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكّدّه من اللذات الحسية نّه جسماً وعده الأنبياء عليهم السلام انتهى. وبذلك انكشف أنّ للعبادة مراتب وأنّ ما ذكره المصنف أعلاها كما ذكرنا سابقاً.

قوله: ولذلك أي: ولأجل أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً فُضِّلَ على بناء المفعول والقائم مقام فاعله. **قوله:** ما حكى الله أي في كتابه الكريم عن

⁶⁰³ مصدر قَبَقَبَ : صوت جوف الفرس، جبران مسعود، المعجم الرائد: دار العلم للملايين - بيروت - 1992:

618.

⁶⁰⁴ جمع لَقَلَقَ : كلّ صوت في حركة واضطراب، حبسة في اللسان : إغجاله في النطق فلا ينطق ولا يتنَبَّأ. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر: عالم الكتب للنشر والتوزيع - القاهرة - 2008م: 3 / 2029.

⁶⁰⁵ دبّبة : كل صوت أشبه صوت الحافر على الأرض الصلّبة؛ وقيل دبّبة ضرب من الصوت . ابن منظور، لسان العرب : مادة (دبّب).

حبيبه نبينا محمد ﷺ حين قال أي: الله تعالى لا الحبيب، لأن قوله: حين قال ظرف لقوله حكى والحكاية لم يقع حين صدور القول المذكور من الحبيب يعني قال الله تعالى حاكياً قول حبيبه خطاباً للصدیق ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ وقوله على ما حكاه متعلق بقوله: فضل أي فضل المحكي عن حبيبه على ما حكاه عن كليمة موسى عليه السلام حيث قال الله تعالى حاكياً لقول موسى روعاً⁶⁰⁶ لقومه لما خافوا فقالوا: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾⁶⁰⁷ ووجه التفضيل أن في قول الحبيب تقديم ملاحظة ذات الله والتوجه إليه أولاً، وإلى نفسه ثانياً وفي قول الكليم الأمر بالعكس

قوله : وكرّر الضمير يعني كان الظاهر أن يقال (إياك نعبد ونستعين) بعطف (نستعين) على (نعبد) من غير أن يكرر لفظ إياك في الموضعين فلا بد للتكرار من فائدة وهي أنه للتخصيص على أنه المستعان به لا غير أي ليكون حصر الاستعانة منصوباً غير محتمل، إذ لو لم يكرر لاحتمل أن يتعلق الحصر المستفاد من تقديم إياك للمجموع لا بكل واحد فبالتكرار صار حصر كل من العبادة والاستعانة منصوباً عليه ولما كان مقتضى الظاهر تأخير العبادة عن الاستعانة، لأن العبادة لا تتيسر بدون الإعانة أشار إلى وجه تقديمها فقال وقدمت العبادة على الاستعانة مع كونه خلاف ما يقتضيه الظاهر ليتوافق رؤوس الآي وقد سبق تحقيقه.

وقوله: ويعلم الظاهر أنه منصوب عطفاً على يتوافق، ووجه ثان لتقديم العبادة أي وليعلم منه أي من تقديم العبادة على طلب الإعانة أن تقديم الوسيلة التي هي ههنا العبادة والخضوع على طلب الحاجة التي هي ههنا الإعانة أدعى للإجابة ووجه كون ما ذكره معلوماً من التقديم هو أن الذكر لما وجب [60/ب] أن يكون وفق الوجود، فإذا ذكر شيء مقدماً على شيء يعلم منه أنه يجب أن يقدم عليه في الوجود أيضاً سيما إذا كان المقدم كما فيما نحن فيه، وفي الكشف اقتصر على هذا الوجه لم يذكر توافق الآي إلا أنه دس فيه من الاعتزال دسياسة حيث قال: قدمت العبادة على

⁶⁰⁶ خ : زاد : الشيخ أبو علي .
⁶⁰⁷ الشعراء، 26، 62.

الاستعانة لتقديم الوسيلة قبل الحاجة ليستوجبوا الإجابة فأشار إلى قاعدة الوجوب على الله، والمصنف أصلحه حيث قال: أدعى للإجابة ولم يقل: أوجب للإجابة أو مثل هذا مما وهم الوجوب على الله تعالى قيل القول بكون العبادة وسيلة للاستعانة إنما هو على تقدير أن يراد الاستعانة في المهمات غير العبادة على ما اختاره قدس سره إذ لو أريد الاستعانة في أداء العبادة لكانت الاستعانة وسيلة للعبادة ولا عكسه فنفذ بمنهاج لكونها مقصودة، وأما إذا أريد الاستعانة في جميع المهمات؛ فالتقديم بالنسبة إلى بعض أفراد الإعانة لكونها وسيلة وبالنسبة إلى بعضها لكونها مقصودة أقول وسيلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك والاستعانة ليست وسيلة للعبادة على شيء من التقادير، لأن معنى الاستعانة طلب المعونة والعبادة، إنما تتوقف على نفس المعونة لا على طلبها فنفس المعونة وإن كانت وسيلة للعبادة ومتقدمة عليها لكن طلبها متأخر عنها ومتوقف عليها لأنها مصححة للمناسبة المصححة للطلب؛ فالعبادة وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة لها لا يقال نفس المعونة يتوقف على طلبها فتأخر طلبها عن العبادة يستلزم تأخرها أيضاً عنها لأننا نقول نفس المعونة تحصل بدون الطلب لكن إذا طولبت لا بد من العبادة لتحصل المناسبة بين الطالب المستفيض والمطلوب منه المفيض وإليه أشير بقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾⁶⁰⁸ مع أنه قيل: يا إبليس إنك من المنظرين في جواب أنظرني، وبما قررنا يندفع ما يقال أن قوله ويعلم مرفوع على أنه كلام مستأنف سبق لإفادة أن في هذا التقديم إشعاراً بأن تقديم الوسيلة المطلقة على الطلب أوعى لإجابة المطلوب مع قطع النظر عن هذا المقام وليس منصوب عطفاً على يتوافق حتى يكون علة أخرى للتقديم لأن الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة لا تتيسر بدون الإعانة فكيف يقدم عليها، ولأنها ينبغي أن لا يكون وسيلة إلى حاجة دنيوية أو أخروية ووجه الاندفاع هو أن العبادة وإن لم تتيسر بدون الإعانة إلا أنها لم تقدم على الإعانة حتى يقال فكيف يقدم عليها بل إنما قدمت على ما هي وسيلة لها أعني طلب الإعانة، وأما قوله: له ولأنها ينبغي أن لا يكون وسيلة إلى حاجة أصلاً فأقول أنها ينبغي أن لا

⁶⁰⁸ غافر، 40 / 50.

يتخذ وسيلة لا إلى شيء لا أن يكون في نفسه وسيلة إلى شيء فالعبادة في نفسها وسيلة إلى طلب المعونة إلا أن اللائق بحال العابد أن لا يتخذ عبادته وسيلة إلى شيء بأن يفعلها لكونها وسيلة إليه بل لا بد أن يفعلها لكونها نسبة شريفة إليه تعالى على ما سبق تحقيقه، وههنا وجه آخر ذكره الإمام الرازي في التفسير الكبير⁶⁰⁹ ونسبه المصنف إلى نفسه بقوله وأقول فهو إما من قبيل التوارد وإما إشارة إلى أنه المختار عنده فقال لما نسب المتكلم أولاً العبادة إلى نفسه بقوله: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) أوهم ذلك الانتساب تبجهاً بتقديم الجيم على المهملة أي سروراً وافتخاراً واعتداداً منه أي من المتكلم بما يصدر عنه من العبادة فعقبه بقوله (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ليدل أي التعقيب أو قوله: وإياك نستعين [61/أ] على أن العبادة⁶¹⁰ كسائر الأعمال مما لا يتم ولا يستتب⁶¹¹ بالتائين، أي: لا تكمل له أي للعابد إلا بمعونة⁶¹² منه تعالى وتوفيق أي جعل أسبابها مساعدة ولا يخفى أن الظاهر أن هذا وجه ثالث لتقديم العبادة على الاستعانة لكنه غير صحيح ، فإن الوهم المذكور إنما نشأ من تقديم العبادة فيرجع المعنى⁶¹³ إلى أنه قدمت العبادة لأنه أوهم تقديمها بـ تبجهاً نعقبه بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم، فهو في الحقيقة علة التعقيب العبادة بالاستعانة ويؤيده أنه أورده الإمام الرازي في جواب قوله: ولقائل أن يقول: الاستعانة على العمل إنما يحس قبل الشروع في العمل، وههنا ذكر قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ ثم ذكر عقيبهِ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ فما الحكمة فيه انتهى أي: فما الحكمة في ذكره؟ فح⁶¹⁴ ينتظم هذا الجواب معه حق الانتظام، وقيل وجه التقديم أو وجه التعقيب أن الثاني من تنمة الأول وقيد له اذا الواو للحال والمعنى نعبدك حال كوننا مستعينين بك، وإنما عرضه لأن المضارع

⁶⁰⁹ الرازي، مفاتيح الغيب: 209/1 وما بعد

⁶¹⁰ ن: زاد (فالصواب الأمر والمصنف تعريض على من تصدى لبيان تقديم العبادة على الاستعانة كصاحب الكشاف فإنه إنما تحتاج إلى ذلك لو كان كل منهما مذكوراً قصداً وبالذات وليس كذلك فإن الذي استتبعه إجراء الصفات العظام عليه تعالى هو حصر العبادة فيه تعالى ثم صار هذا الحصر منشاء للوهم المذكور فذكر الاستعانة لدفع الوهم الناشئ من ذكر العبادة فوجب ذكرها عقيب العبادة لا محالة وهذا لكونه تصرفاً من المصنف صدره بقوله وأقول أي أقول لا تقدم ههنا حتى تبين وجهه بل التحقيق ههنا هو التعقيب لدفع ماؤهم الأول هذا ما قصده والله أعلم بالضمائر).

⁶¹¹ استتب الأمر أي: تهيأ واستقام. ينظر: الرازي، مختار الصحاح: مادة: (تبب)

⁶¹² خ: زاد (استتب الأمر أي تهيأ واستقام).

⁶¹³ خ: زاد (وفي بعض الحواشي استتب الأمر من التباب وهو الهلاك فإن الشيء إذا تم هلك).

⁶¹⁴ فحينئذ.

المثبت إذا وقع حالاً يكتفي فيه بالضمير والواو فيه ضعيف وجعله جملة أسمية بتقدير المبتدأ كما فعلوا في قمت وأصك وجهه ارتكابُ خلاف الظاهر بلا ضرورة داعية على أنه يلزم أيضاً تقييد تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به وهذا كما ترى وأيضاً إذا كان المعنى ما ذكره لزم فوات الحصر المطلوب من تقديم (إياك) على (نستعين)، وقرئ بكسر النون فيهما قيل هذا قراءة زيد بن علي (695هـ/740هـ)⁶¹⁵ وقيل نسب في القاموس⁶¹⁶ القراءة في (نعبد) إلى زيد، وفي نستعين إلى جماعة منهم الأعمش (148هـ)⁶¹⁷ وخصّ في الكشاف هذه القراءة بـ (نستعين) ونسبها إلى ابن حبيش (584هـ)⁶¹⁸ وهي أي: قراءة الكسر لغة بني تميم ونسبها أبو حيان إلى قيس وأسد وربيعه وتميم، فإنهم أي بني تميم يكسرون حروف المضارعة سوى الباء التحتانية، فإن الكسرة لاستثقالها على الياء لا يكسرونها وكسروهم سوى الياء أيضاً مشروط بما إذا لم ينضم ما بعدها أي إذا لم يكن ما بعد تلك الحروف مضمومة سواء كانت مفتوحة أو مكسورة أو ساكنة، وإنما اشترط ذلك لاستثقالهم الخروج من الكسرة إلى الضمة.

واعلم أنه ليس المراد بما بعد حرف المضارعة فاء الكلمة على ما هو المتبادر، لأن فاء المضارعة لا يكون إلا ساكنة و أما نحو يقوم ويخاف فهو أيضاً ساكنة الفاء في الأصل نقلت حركة العين إليها لأجل الإعلال، بل المراد به عين الكلمة، ولهذا جعل الصرفيون همزة الوصل في الأمر مضمومة مثل اكتب وانصر مع أن الأصل في همزة الوصل أن تكون مكسورة، وعلّوه باستثقال الخروج من الكسرة إلى الضمة وعلى هذا لا يجوز الكسر في نعبد لانضمام العين فيه وكأنه لهذا اقتصر صاحب

615 زيد بن علي بن أحمد بن محمد بن عمران العجلي: شيخ العراق إمام حاذق ثقة قرأ على أبي بكر ابن مجاهد و محمد بن إسماعيل بن فورك وغيرهم خلق كثير توفي ببغداد سنة 358 هـ: ينظر: ابن الجوزي، محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القراء: مكتبة ابن تيمية - القاهرة: 299/1
616 لم أجد لها في القاموس المحيط.

617 الأعمش سليمان بن مهران الكاهلي (ع) الإمام، شيخ الإسلام، شيخ المقرئين والمحدثين، أبو محمد الأسدي، الكاهلي مولاهم، الكوفي، الحافظ. أصله: من نواحي الرّي. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 283/11..

618 عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري الأندلسي، أبو القاسم ابن حبيش: مؤرخ، عالم بالعربية والقراءات، من الحفاظ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 108/41.

الكشاف في هذه القراءة على نستعين، والمفهوم من كلام ابن عطية أيضاً أنه لا يجوز الكسر في (نعبد) حيث قال: وإنما الكسر في كل فعل سمى فاعله فيه زوائد وفيما يأتي من الثلاثي على فَعَلَ يفعل نحو علم ويشرب وفي معتل العين نحو خال فإنهم يقولون يخال⁶¹⁹.

قوله: بيان للمعونة يريد بيان وجه فصل قوله تعالى ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ الآية عما سبق وترك العطف بينهما وبينه بوجهين الأول أنه مرتبط بقوله: (نستعين) لأنه بيان للمعونة أي جملة استئنافية سبقت [61/ب] جواباً لسؤال اقتضته الجملة الأولى كما أشار إليه بقوله فكأنه قال: كيف أعينكم يعني أن للمعونة أنحاء شتى وتقع على وجوه مختلفة وكيفيات متنوعة، فما الذي تطلبونه فقالوا: اهدنا؛ أي المعونة التي نطلبها منك هي الهداية إلى الصراط المستقيم بأن تجعل جميع مهماتنا عبادة أو غيرها واقعةً على نهج الصواب، موجه الفصل عما سبق على هذا الوجه هو كونها كالمتصلة بالجملة الأولى بل كمال الاتصال من جهة كونها بياناً لاتحادهما، والوجه الثاني أنه ليس مرتبط بما قبله، لأن ما قبله إخبار عن حصر طلبهم المعونة منه تعالى وهذا إنشاء، لأنه طلب لما هو المطلب الأعلى والمقصد الأقصى على كل حال، وإليه أشار بقوله: أو أفراد لما هو المقصود الأعظم لكل في كل حال، فهو معطوف على قوله: بيان للمعونة وإشارة إلى وجه آخر لترك العطف وهو كمال الانقطاع لاختلافهما خبراً وإنشاء فيما ليس له محل من الإعراب، ثم شرع في تحقيق معنى الهداية فقال والهداية وهي في اللغة: الإرشاد⁶²⁰ وفي الاصطلاح: دلالة أراد بها الدلالة الموصلة إلى البغية على ما نقله في تفسير قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁶²¹ في سورة البقرة، فكأنه لم يذكره ههنا اكتفاء عنه بقوله: يلطف فإن اللطف إنما هو في الإيصال إلى البغية لا في مجرد إرادة الطريق وقد يقال نظراً إلى ظاهر الإطلاق أنه مشتمل على المعنيين المشهورين أعني: الدلالة

⁶¹⁹ ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز: 72/1

⁶²⁰ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (هدى)

⁶²¹ البقرة، 1/2.

على ما يوصل والدلالة الموصلة إلى البغية لكن لا يلائم ما ذكره في سورة البقرة، بل يكون تعريفاً للقدر المشترك بين المعنيين لكنه أنسب للتفصيل الآتي من تنوعها إلى أنواع كثيرة فإن أكثرها من قبيل إراءة الطريق كما سيظهر ثم إن اللطف الرفق والإحسان لغة، وأما اصطلاحاً فعندنا خلق القدرة على الطاعة وعند المعتزلة الأمر المقرب إلى الطاعة، وبالجمله يندرج في الهداية بواسطة أخذ اللطف في مفهومها القدرة الممكنة والميسرة فيصح كونها بياناً للمعونة المفسرة بالمعنى الأصولي، وقد أشرنا إليه فيما سبق ووعدنا بأنه يجيء تفصيله فهذا ما وعدناه ولذلك المذكور من اعتبار اللطف في مفهومها تستعمل في الخير فقط ولا تستعمل في الشر أصلاً لأن الشر ليست الدلالة عليه إحساناً ولا فيه طاعة.

قوله: وقوله تعالى ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾⁶²² إلى صراط الجحيم إشارة إلى جواب ما يرد على التعريف المذكور من أن الهداية في هذه الآية استعملت في الدلالة إلى العقاب ولا لطف فيه ولا خير وأجاب عنه بأنه وارد على التهكم أي: ليس هذا القول على حقيقته بل من هو من قبيل استعارة اسم أحد الضدين للآخر بتنزيل التضاد ومنزلة التناسب بواسطة التهكم كما في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁶²³ قيل: ويعجبني ما قيل أن هذا القول منه تعالى يمكن أن يكون على حقيقته لأنهم لما قطعوا بأن منزلهم الجحيم التي هي النار لا منزل لهم سوى الجحيم، ولا بدّ لهم ههنا فخيرهم أن يعرفوا طريقها ليسهل عليهم الوصول إليها وتخلصوا من تعب الطريق التي لا بدّ لهم من سلوكها انتهى. وذلك لأنهم لما قطعوا بأن منزلهم الجحيم التي هي النار الشديدة اللهب فعقد أن طريقها وعدم سلوكه طريق غير موصل إليها ولو كان معه تعب كثير يكون من أهم المهمات وأتم الدرجات لهم، فإنه كلا تعب بالنسبة إلى ما يصل إليهم من الجحيم انتهى. أقول قطعهم بأن منزلهم الجحيم [62/أ] وبأنه لا بدّ لهم من سلوك طريقها يستلزم قطعهم بعدم فقدان طريقها وبعدم سلوك طريق غير موصل إليهما، فخيرهم في أن يسارعوا إلى مقرهم غير ماكثين

⁶²²الصفات، 23/37.

⁶²³آل عمران، 3 / 21.

في الطريق لنلا يحزنهم الفرع الأكبر ويكون الهموم هماً واحداً، ومنه أي من لفظ الهداية أخذت الهدية وهي ما أتحف ويجمع على هدايا فسميت هدية لدلالاتها بلطف على محبة المُهْدِي للمُهْدَى إليه، ومنه أيضاً هو أدى الوحش لمقدماتها أي: تمشى أمام الوحش لمقدماتها أي التي تمشي أمام الوحش ويتبعها الوحش خلفها فكأنها تدل ما خلفها على الماء والكأ ولما أراد أن يبين ما هو الأصل في استعمال هَدَى مَهْدَ له توطئة فقال: والفعل المشتق منه أي من لفظ الهداية هدى يقال هَدَى هدايةً وهَدَى ، وأما الفعل المشتق من الهدية فهو أهدى يقال أهدى هدية، ثم إنهم بعد ما اتفقوا في أن هَدَى يتعدى إلى المفعولين وأنّ تعديته إلى المفعول الأول بنفسه لا محالة اختلفوا في تعديته إلى المفعول الثاني فذهب بعضهم إلى أنه يتعدى إليه بنفسه وبحرف الجر من إلى واللام وأنّ معنى المتعدي بنفسه الدلالة الموصلة إلى المطلوب، ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁶²⁴، ومعنى المتعدي بحرف الجر الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب أعني إرادة الطريق فيسند إلى النبي (ﷺ) تارة كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁶²⁵ وإلى القرآن تارة كقوله تعالى: ﴿هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾⁶²⁶ وذهب صاحب الكشف وتبعه المصنف إلى أن تعديته إليه بحرف الجر وأنّ ما يستعمل متعدياً إليه بنفسه معدول عن الأصل وأنه بتقدير حرف الجر وإلى هذا أشار المصنف بقوله: وأصله أي الأصل في هدى أن يتعدى أي إلى المفعول الثاني لما عرفت أنه لا يعدى إلى الأول إلا بنفسه بالاتفاق باللام أو إلى بجمعهما قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾⁶²⁷، وإذا كان الأصل في تعديته إلى المفعول الثاني ما ذكر فعومل معه فيما عدل فيه عن ذلك الأصل وعدى بنفسه كما في قوله (اهدنا

624 العنكبوت، 29 / 69.

625 الشورى، 42 / 52.

626 الإسراء، 17 / 9.

627 يونس، 10 / 35.

الصراط) معاملة (اختار) في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾⁶²⁸، حيث عدّى (اختار) في الآية بنفسه مع أنّ الأصل أن يعدّى بمن، فالأصل في هذه الآية اهدنا للصراط أو إلى (الصراط المستقيم) فأخرج مخرج المتعدي إلى المفعولين بنفسه إشارة إلى قوة الهداية المطلوبة فكأنه قيل: اهدنا هداية كاملة لا يحتاج إلى الوساطة، وفي قوله: فعمل معاملة اختار أه. إشارة إلى أنه لا فرق في المعنى بين المتعدي بنفسه وبين المتعدي بالحرف، لأنه قاس على اختيار فدل على أن المتعدي بنفسه بمعنى المتعدي بالحرف الذي هو الأصل في تعديته كما أن معنى اختار حال كونه متعدياً بنفسه معنى المتعدي بالحرف أعني من قومه، قال قدس سره: فيه إشعار بعدم الفرق معنى لكنه نقل عنه أن هداه لكذا وإلى كذا إنما يقال إذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية إليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد أو يثبت ولمن لا يكون فيصل⁶²⁹ انتهى.

ولما دلّ تعلق الهداية بالصراط المستقيم المفسّر بصراط المنعم عليهم على تنوعها إجمالاً باعتبار تنوع النعم وتكثرها وعدم إحصائها أراد أن يفصلها فقال: وهداية الله قيل أي: للإنسان وإلا فمن الهداية نوع آخر لسائر الحيوانات تهتدي إلى جلب منافعها ودفع مضارها وإليه يشير قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾⁶³⁰ انتهى. ومقصوده تخصيص المقسم [62/ب] وإذا اعترض عليه بأنه أراد اختصاص كلّ واحد من الأجناس بالإنسان فظاهر أنه ليس كذلك لأن إفاضة المشاعر الظاهرة ليس مختصاً به كما لا يخفى وإن أراد اختصاص المجموع فلا حاجة إلى القيد لذلك الغرض بل الأولى أن لا يقيد، نعم الترتيب في الأجناس مختص بالإنسان كما لا يخفى انتهى. أقول ليس في كلام القائل دعوى الاختصاص ولا يتوقف صحته على تلك الدعوى أيضاً فإن قوله للإنسان تقدير لمتعلق الهداية فاللام صلة لها وليس للاختصاص، فمقصوده إفادة أن المراد ليس تنويع مطلق الهداية بل المراد تنويع

628 الأعراف، 7 / 155.

629 الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 28

630 طه 20 / 50 .

الهداية المتعلقة بالإنسان وبيان أنواعها وأجناسها على ما هو مقتضى السياق، والسياق نعم يرد على ذلك القائل أنه لا وجه لتخصيص سائر الحيوان بل الهداية تعم كل موجود، حتى النباتات والمعادن على ما ينطبق به قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾⁶³¹، فإن الشيء يصادق الموجود فالأولى أن يقال أي: للإنسان، وإلا فمطلق الهداية لا ينحصر في الأجناس المذكورة، وبالجمله المقصود: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ أن هداية الله تعالى المخلوقات سواء كان إنساناً أو غيره على ما وهم بناء على قوله تعالى: لأنه يأباه الحصر في الأجناس الأربعة المختصة بالإنسان⁶³² تتنوع أنواعاً لا يحصيها عدٌّ لأنها نعمة أنعمها على الإنسان ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾⁶³³ لكنها مع كثرة أنواعها تنحصر حصراً استقرائياً في أجناس أربعة مترتبة لا عقلياً، لجواز أن يهدي الله أحداً إلى الحق بطريق آخر غير الأجناس الأربعة ووجه الضبط أن الهداية إما عامّة أو خاصة، والأولى إما نفسية وهو الأول، وإما آفاقية وهي إما تكوينيّة تعرب عن الحق بلسان الحال وهو الثاني، أو تنزيلية ناطقة بالحق بلسان المقال وهو الثالث، وأما الثانية فهو الرابع الذي يختص بكل أفراد الإنسان من الأنبياء والأولياء، ثم ليس المراد بترتب هذه الأجناس الأربعة تصاعدياً في مراتب العموم إلى أن ينتهي إلى العالي كما هو المشهور ولا الترتب الذاتي والزماني بينهما لأن إفاضة القوى ليس مقدماً لا ذاتاً ولا زماناً على نصب الدلائل، بل المراد الترتب بالنظر إلى الإنسان واهتدائه، فإن نصب الدلائل وأن كان مقدماً على إفاضة القوى لكن إهتداء الإنسان بالاستدلال بهما متأخر عنها إفاضة القوى وكذا الإهتداء بإنزال الكتب وإرسال الرسل وإرادة الأشياء كما هي متأخر عنها إفاضة القوى مقدم على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب الدلائل بالقياس إلى الباقيين وإنما الشأن في تأخر الرابع عن الكل بهذا الاعتبار وسيجيء تحقيقه، ولما كانت الهداية إنما تتعلق بالموجود وتتأخر عن الإيجاد كما يفصح عنه قوله عز وجل: ﴿

⁶³¹ طه، 50/20.

⁶³² ن: زاد (ثم ان الجنس الأولى افاضة القوى التي من جملتها القوة القولية التي لا يوجد في غير الإنسان فتكون اخص من المقسم الذي هو الهداية المتعلقة بالإنسان).

⁶³³ النحل، 16 / 18.

أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)، لم يجعل إفاضة الوجود من مراتب مع تقديمها الهداية على الكل فقال: الأول من تلك الأجناس إفاضة القوى أي: الهداية بإفاضة القوى، ويؤيده ما ذكره في القسم الثالث من قوله: الهداية بإرسال الرسل لظهور أن نفس إفاضة القوى ليست هداية أي دلالة بلطف بل هي سبب للهداية، فلا يرد أنها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عدّه من الهداية ليزيد أشكال طلب الهداية، وما قيل في وقعه كون هذه الإفاضة إرشاداً وإرادة للطريق ظاهر لا سترة فيه، فيدفعه صحة قولنا أرشده وأراه الطريق بإفاضة القوى كما يصح أدبه بالضرب فإن نسبة الإرشاد والإرادة إلى الإفاضة نسبة التأديب [63/أ] إلى الضرب، فإنه ليس بضرب بل متولد منه على ما صرحوا به وكذا الحال في قوله، والثاني نصب الدلائل ثم ليس المراد ههنا بالقوة ما يقابل الفعل ويرادف الإمكان كما يقال: للخمر في الدن أنه مسكر بالقوة، أي يمكن أن يصير مسكراً بل ما يكون مبدأ للتغيير في شيء آخر من حيث هو آخر على ما أشار إليه بقوله التي بهما يتمكّن المرء بسببها من الاهتداء إلى إقامة مصالح المعاشية والمعادية ، فإن معنى تمكّن المرء بسببها من الاهتداء كونها مبدأ لحصول الاهتداء الذي هو تغيير أي كون بعد العدم في الآخر الذي هو الشخص المهتدى الذي هو محلّ لتلك القوة.

وقوله: كالقوة العقلية تمثيل للقوى المفاضة لا للإفاضة التي هي فعل الله والمراد بالقوة العقلية القوة التي هي من جنس العقل وفرد من أفراده يمتاز بها الإنسان عن سائر الحيوانات وتصير مبدأ لتحصيل العلوم والإدراكات وتميز الحسن عن القبيح والخير عن الشر فبإفاضة هذه القوة يهتدي الإنسان إلى طريق التعقل، كما أن إضافة الحواس يهتدي إلى طريق الإحساس والتخيل. **وقوله** والحواس الباطنة التي هي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة لا يخالف الشرع لأنه لا شك في وجودها في أنه يحصل عقيب صرفها الإدراكات الحسية بدليل أنه لو أصابت لواحدة منها آفة لاختل ذلك العقل كالحواس الظاهرة، وإنما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة في تلك الأفعال وفاعلةً لهاتيك الآثار قال في المقاصد: إذا جعلنا القوى

الجسمانية آلاتٍ للإحساس وإدراك الجزئيات والمدرّك هو النفس على ما صرّح به المتأخرون من الحكماء ارتفع النزاع بين الفريقين، ومثله في المواقف أيضاً.

وقوله: والمشاعر الظاهرة يريد بها الحواس الخمس الظاهرة التي هي: السمع والبصر والشم واللمس والذوق، سمّيت بالمشاعر أما باعتبار كونها محلاً للشعور، أو باعتبار كونها آلة للشعور فإن المشاعر جمع مشعر بالفتح أو بالكسر، فهو إما اسم مكان أو اسم آلة، وقوله الثاني أي: الجنس الثاني من الأجناس الأربعة نصب الدلائل أي: الهداية الحاصلة بسبب نصب الدلائل على ما عرفت كونه ثانياً بالنسبة إلى الإفاضة قد سبق تحقيقه فلا تنس.

وقوله: الفارقة بين الحق والباطل أي: في الاعتقاد وإشارة إلى الكمال بحسب القوة النظرية كما أن قوله: والصلاح والفساد أي: في الأعمال والأخلاق إشارة إلى الكمال بحسب القوة العملية، وإليه أي إلى الثاني أشار تعالى وتقدس حيث قال: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁶³⁴، أي هدينا الإنسان طريقَي الخير والشر بأن نصبنا له دليلهما وأريناه ما فيه خيره وشرّه كما قال: ﴿فَالْهَمَّهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾⁶³⁵، فشبه الدليل الواضح بالنجد الذي هو الطريق المرتفع لأنه لوضوحه كأنه موضع مرتفع يراه كلّ أحد فأراه طريق الخير ليسلكها وأراه طريق الشر ليتحرز عنها فهي من هذه الحيثية خير كما قال الشاعر:

عرفتُ الشرَّ لا للشرِّ بل لتوقيهِ
فمن لم يعرفِ الخير من الشرِّ يقع فيه⁶³⁶

فلا ينافي هذا ما سبق من عدم استعمال الهداية إلّا في الخير، وإليه أشار أيضاً حيث قال: ﴿وَأَمَّا نُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾⁶³⁷، فسّر المصنف هذه الآية بقوله: فدلّلناهم الحق بنصب الحجب وإرسال الرسل قيل هذا التفسير، يدل

634 البلد، 90 / 10.

635 الشمس، 91 / 8.

636 أبو فراس الحمداني، الحارث بن سعيد، ديوان أبو فراس الحمداني، تحقيق: خليل دويهي، دار الكتاب العربي

– بيروت – 1994م: 352 / 369.

637 فصلت، 41 / 17.

على أن الهداية فيها ليست تخص النوع الثاني ولعلّه أولى لأنه أدل على شقاوتهم، وقيل في دفعه أن إرسال الرسل أيضاً من النوع الثاني لأنه مقارن بالآيات والمعجزات الدالة على ذاته تعالى وقدرته الكاملة [63/ب] وكأنّ في عبارة المصنف إشارة إلى هذا حيث لم يجعل نفس إرسال الرسل من النوع الثالث، بل جعل الهداية الحاصلة بسببها من النوع الثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب معهم أقول قد عرفت أنّ المراد في الأوّل والثاني أيضاً الهداية بهما لظهور أنّ نفس الإفاضة ونفس نصب الأدلة ليست هداية إلا أنّ وجهه⁶³⁸ ارتكاب المسامحة في الأوّل والثاني، والتصريح بالمراد في الثالث هو أنّ الهداية لكونها من خواص ذوي العقول لا مُسند حقيقة إلى غيرهم فتسند إلى الرسل حقيقة، فالمراد بالهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب الهداية بهداية الرسل المرسلّة المنزل عليهم الكتب فالقسم الأوّل والثاني: هو هداية الله بلا واسطة هداية شيء وإن كانت بسبب شيء كالقوى المفاضة والأدلة المنصوبة لأنها ليست هاوية بخلاف القسم الثالث، فإنه هدايته تعالى بوسط هداية الرسل لظهورها بأيديهم لا أنه بسبب الإرسال ككون الأوّل هداية بسبب إفاضة القوى والثاني في هداية بسبب نصب الأدلة وبهذا يندفع أيضاً ما يقال أن الكلام كان في أنواع هداية الله والإتيان أعني ما ذكره بقوله: وإيانا أي: هذه الهداية لا غيرها عني بقوله: (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)⁶³⁹ وقوله (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)⁶⁴⁰ لا تدلان عليها بل على كون الرسل والقرآن هاديين ووجه الاندفاع معنى .

قوله: يهدون بأمرنا بإرادتنا وخلقنا تلك الهداية فيهم وإظهارنا إياها في أيديهم فإسناد الهداية إلى الرسل وإن كانت حقيقة باعتبار قيامها بهم وكونهم محلاً لها على ما هو مناط كون الإسناد حقيقة إلا أنها لما كانت فعل الله وبخلقه عدّت من هدايته تعالى، وأما هداية القرآن فراجعة إلى هداية الرسول عليه السلام بواسطة فهي أيضاً

⁶³⁸ ن : زاد (لظهور ان نفس الإضافة ونفس النصب الأدلة ليست هداية بل كل منهما سبب لها وفي كلام المصنف أيضاً إشارة إليه حيث فسر قوله تعالى فهديناهم بقوله فدللناهم بنصب الحجج ولو كانت عبارة عن نفس نصب الأدلة يقال فنصبنا لهم الحجج والأدلة الدالة على الحق).

⁶³⁹ الأنبياء، 21 / 73.

⁶⁴⁰ الإسراء، 9 / 17.

هدايته و من حقيقته وإسنادها إلى القرآن مجاز من إسناد الفعل إلى الآلة. قوله :

والرابع أي الجنس الرابع من هدايات الله تعالى أن يكشف الله تعالى على قلوبهم، أي قلوب المهتدين الكاملين وهم الأنبياء على ما سيصرّح به السرائر أي: مخفيات الأمور التي لا تنكشف بالنظر والبرهان، وإنما طريق كشفها المشاهدة والعيان ويريهـم أي يجعلهم رائيين بعين البصيرة الأشياء أي: ما سوى الله تعالى من الجواهر والأغراض الموجودة كما هي عليه في نفس الأمر، وتحقيق المقام أن موجود سوى الواجب جوهرأ كان أو عرضاً فله حقيقة بحسب الظاهر، ونظر العقل وهي ما يدلّ عليه صدورها وله أيضاً حقيقة في نفس الأمر وهي الصور العلمية التي هي أطلال للوجود الواجب القائم بذاته، فإن الشيخ الأشعري ومن تبعه ومحققي الصوفية وجمهور الحكماء ذهبوا إلى أن الوجود الواجب قائم بذاته⁶⁴¹، وأن الصور العلمية المرتسمة في عرصة علم الله المعبر عنها باللوح المحفوظ ظهور ذلك الوجود في العلم، وأن الأعيان الخارجية ظهور تلك الصور العلمية في العين وحدثت الحوادث خروجها من العلم إلى العين وهو الوجود الخارجي لا من العدم إلى الوجود لأنها كانت موجودة قبل الحدوث أيضاً لكن في العلم لا في الخارج فلا تعدد في الوجود الواجب ولا تغير، وإنما التعدد والتكثّر والتغير في المظاهر وهو الآن كما كان ولنور ذلك مثلاً إذا فرضنا أن شخصاً كان عالماً وكاتباً وقارئاً فلا شك أنه في هذه المرتبة شخص واحد، ثم إذا تصوّر نفسه من حيث أنه ذات له العلم ومن حيث أنه ذات له الكتابة ذات له القراءة فقد تحققت أمور متعددة [64/أ]، لكن لا في الخارج بل في العلم وهي تلك الصور العلمية ثم إذا علّم علمه أشخاصاً آخر وكذا قراءته فقد وجد في الخارج أشخاص كثيرة ظهرت فيها تلك الصور العلمية ، فإنه من حيث إنه عالم ظهر في تلامذته العلماء ومن حيث إنه كاتب ظهر في الكتاب، ومن حيث أنه قارئ ظهر في القراء ومع ذلك هو باقٍ على وحدته ولم يتغير علمه ولا كتابته ولا قراءته عن الحالة الأولى، بل هو من حيث أنه متصف بهذه الصفات تجلى فيهم

⁶⁴¹أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية - صيدا/بيروت - ط1 - 2005م: 388/2

فظهر في كل منهم عكس أنوار هذه الصفات على حسب استبعاده من غير أن يتحد هذا الشخص مع تلك الأشخاص ولا يحلّ فيهم، ولا أن يلزم من كون تلك الصفات ناقصة في بعض منهم كونها ناقصة فيه أيضاً ونظيره أيضاً أن يشعل من شمع واحد دهنه وفتيله في غاية الصفاء والحسن شموع متعددة متفاوتة في دهنها وفتيلها صفاء وكدروة، فإن الشمع الأوّل لم يتحد بهذه الشموع ولا حل فيها، ولم يتعدد ولم يتغير صفاؤه وقوة نوره بحسب التعدد والتغير في هذه الشموع، وإنما التعدد والتفاوت في هذه الشموع بحسب تفاوت قابلياتها، ثم إنه لا مانع عقلاً من كون الحال على هذا المنوال ولم يرد الشرع أيضاً على خلافه إذ لا يلزم نظراً إلى هذا التحقيق كونه تعالى عين العالم حتى يلزم منه المخالطة بالأشياء الخسيسة ويرتفع التكليف وسائر ما يلزم من سمات الحدوث ولوازم الإمكان وهذا هو مراد القائلين بوحدة الوجود وأنه ليس في دار الوجود وغيره ديار كيف وقد ثبت مثله في الشرع، فإن أهل السنة والجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أن الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والكلام وغيرها كل منها واحدة ولها تعلقات يتصف باعتبارها بالحدوث والتغير وسائر ما هو من سمات الحدوث، ولا يلزم من ذلك تغيير في تلك الصفة الواحدة على ما فصل في محلّه وقوله بالوحي متعلق بقوله يكتشف أو بقوله يريهم والوحي ثلاثة أقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمُبلّغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل، والثاني ما وضح له عليه السلام بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام: (إنّ روح القدس نفث في روعي أن النفس لا تموت حتى تستكمل رزقها)⁶⁴² ، ويسمّى هذا خاطر الملك والثالث: ما تبدى لقلبه عليه السلام بأن أراه الله بنور من عنده كما قال تعالى: (لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ)⁶⁴³ صرّح بهذا التقسيم في كتب الأصول فمن قال أن قوله: بالوحي داخل في

⁶⁴² أخرجه الطبراني في "الكبير" (7694) وأبو نعيم في "الحلية" (10/26 - 27) وابن عبد البر في "التمهيد" (24/435) من طرق عن غفير بن معدان عن سليم بن عامر عن أبي أمامة رفعه "إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها، فأجملوا في الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية، فإنّ الله لا يُنال ما عنده إلا بطاعته"

⁶⁴³ سورة النساء، 4/105.

إنزال الكتب، إلا أنه اعتبر إنزال الكتب بالنسبة إلى الأمة فلهذا تقابلاً، فكأنه زعم أن الوحي مختص بالقسم الأول، وأما التمسك في عدم اختصاص الوحي بإنزال الكتب بقوله تعالى: (وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ)⁶⁴⁴ فضعيف، لأن الوحي فيه بمعناه اللغوي وهو الأعلام صرّح به أئمة التفسير والمراد في هذا المقام معناه العرفي المختص بالأنبياء بدليل جعله مقابلاً للإلهام والمنام في قوله: أو بالإلهام؛ وهو إلقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية والمنامات الصادقة أي: التي لا يكون أضغاث أحلام، ثم إنه لا يستعد لهذه المرتبة من الهداية إلا أصحاب النفوس القدسية لأن نفوسهم بسبب تهذيب الظاهر والباطن عن رزائل الأعمال والأخلاق وقطع عواقبها عن التوجه إلى مركزها الأصلي اتصلت بعالم الغيب اتصالاً معنوياً فينعكس إليها ما ارتسمت فيه من الصور العلمية القدسية، أي: الخالصة [64/ب] عن شوائب الشكوك والأوهام ولهذا قال: وهذا القسم الرابع من الهداية يختص بنيله الأنبياء ناظر إلى قوله بالوحي والأولياء ناظر إلى قوله أو بالإلهام، أو المنامات الصادقة فيعلمهما، والمقصود أن الاهتداء بهذه الهداية مقصود على الأنبياء والأولياء ولا يتعداهم إلى غيرهم لاختصاص الوحي والإلهام بهم، وأما اختصاص المنامات الصادقة بهم فمحل بحث، نعم كشف السرائر وإرادة الأشياء كما هي بسبب المنامات الصادقة يختص بهم.

قوله: وإياه أي هذا الجنس الرابع من الهداية خاصة لا غيره عنى الله تعالى بقوله أولئك مشيراً إلى الأنبياء المذكورين قبل الآية وهم ثمانية عشر نبياً ذكرهم الله تعالى في سورة الأنعام، ثم أي أولئك الذين هدى الله أي هداهم الله إلى ما لا يستقل به العقل فبهذاهم اقتده، أي فاختص طريقتهم بالاقتداء والدليل على أنه إنما عنى هذا القسم من الهداية لا غيره في الآية المذكورة أن الموصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس في أنه يكون مقصوراً على الخبر أن جعل مبتدأ وعلى المبتدأ أن جعل خيراً صرّح به في المطول، وفي الآية وقع خبراً فيفيد حصر

الهداية فيهم، ومعلوم أن الأجناس الثلاثة السابقة ليست منحصرة فيهم فتعين أن المراد هو القسم الرابع لا غير.

قوله: وقوله مجرور عطفاً على المجرور في بقوله أي: وإياه عنى الله تعالى أيضاً بقوله والذين جاهدوا بأنواع المجاهدة بالأعادي الظاهرة والباطنة من النفس الأمارة والشيطان فينا، أي في حقنا وإعلاء كلمتنا، وانتصار⁶⁴⁵ لنهدينهم سبلنا أي السبل الموصلة إلى الزلفى عندنا، ووجه دلالة هذه الآية على أن المراد فيها هو القسم الرابع فقط أنه رُتبت الهداية فيها على المجاهدة وجُعِلت مسببة عنها، والأقسام الثلاثة السابقة ليست مترتبة على المجاهدة بل هي عامة فتعين الرابع.

قوله فالمطلوب تفريع على ما فصله من أنواع الهداية وأجناسها⁶⁴⁶ المترتبة يعني لما تحقق أن هداية الله تعالى متنوعة إلى أنواع لا تحصى ومنحصرة في أجناس مترتبة فمطلوب الحامد المثنى عليه بتلك الصفات العظام المخصّص عبادته واستعانتة فيه من قوله: اهدنا أحد الأمور الثلاثة، لأنه لا يتصور أن لا يحصل فيه شيء من أنواع الهداية وأجناسها وهو ظاهر فالحاصل فيه إما جميع الأجناس أو بعضها مطلقاً وعلى التقديرين أما كاملاً كماً وكيفاً أو ناقصاً كذلك، فإن كان الحاصل جميعها ناقصاً أو بعضها أي كاملاً كان أو ناقصاً ، فالمطلوب زيادة ما منحوه على صيغة المجهول أي اعطوه من أنواع الهدى وأجناسها فتلك الزيادة، إما بحسب الكمية بأن يحصل في ضمن أنواع آخر وأفراد آخر غير الأنواع والأفراد التي حصلت في ضمنها أن كان الحاصل جميع الأجناس ناقصاً، وبأن يحصل سائر الأجناس أيضاً أن كان الحاصل، وإما بحسب الكيفية فبأن يشتد الحاصل كلاً أو بعضاً ويتقوى، وإن كان الحاصل جميعها كاملاً أو كيفاً فإن لم يكن مقروناً بالثبات⁶⁴⁷ بأن لم يكن ملكة راسخة فالمطلوب ثبات هذا الحال ودوامه بحيث لا يزول، واليه أشار بقوله أو الثبات عليه بالرفع [65/أ] عطفاً على قوله: زيادة؛ وإن

⁶⁴⁵ ن : زاد (ديننا).

⁶⁴⁶ ن : زاد (والمراد بزيادة ما منحوه ، إما الزيادة على ما منحوه او زيادة نفس ما منحوه وإيما كان).

⁶⁴⁷ ن : زاد (جميع الاجناس ناقصاً وبأن يحصل سائر الأجناس أيضاً بحسب أن كان الحاصل البعض وإما بحسب الكيفية بأن يشتد الحاصل كلاً أو بعضاً ويتقوى أن كان الحاصل).

كان مع ذلك مقروناً بالثبات فالمطلوب ما يترتب على الهدى، وهو في النشأة الأخيرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والفوز بقاء الله وما لا عين رأت ولا أذن سمعت وفي النشأة الأولى المقامات العلية من التوكل والصبر والإخلاص والصدق وسائر مقامات العارفين وهذا هو المراد من المراتب المرتبة في قوله: أو حصول المراتب المرتبة عليه أي: على الهدى وليس المراد به حصول مرتبة من مراتب الهداية لم يحصل بعد كما توهمه البعض لأن زيادة ما منحوه تشمل هذه الصورة، وصيغة اهدنا في جميع هذه الصور الثلاث مجاز لأنها موضوعة لطلب الهداية لا لطلب زيادتها أو الثبات عليها أو لطلب مقامات تترتب عليها فإن كل ذلك خارج عما وضع له وفي بعض النسخ والثبات عليه بالواو بدل أو نسخة أو أصح لأنها الموافقة لما في الكشف ولأنها أوفى لتأدية المقام حقه من استيفاء جميع الأقسام المحتملة، ولأن جعل مجموعهما وجهاً واحداً يحتاج إلى تمحل كما فعله بعضهم حيث قال: وتحقيقه أن المراد بالهداية الهداية الكاملة لإطلاق اللفظ والكمال إنما يكون إذا زاد على الأصل ووجد الثبات عليه فإن انتفاء كلّ منهما يوجب النقص فيكون اهدنا مجازاً بلا مزية لأن طلب الهداية مع الثبات بصيغة وضعت لطلب الهداية مجاز بلا شبهة، واعلم أن صاحب الكشف قال: ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهدى أو الثبات عليه⁶⁴⁸ فهو جواب إشكال صرح به قدس سره، وقال وتقرير الإشكال أن من خصص الحمد بالله تعالى وأجرى عليه تلك الصفات المشتملة على أحوال المبدأ والمعاد وما بينهما، وحصر العبادة والاستعانة فيه كان مهتدياً فكيف بطلب الهداية وما هذا إلا طلب لتحصيل الحاصل والجواب أن الحاصل أصل الإهتداء والمطلوب زيادته أو الثبات عليه والمصنف عدل عن عبارة الكشف، حيث ذكر أولاً أن الهداية لها أنواع كثيرة وأجناس مترتبة ثم فرّع عليه بالفاء.

قوله فالمطلوب إلى آخره فسياق كلامه يأبى من كونه جواباً عن ذلك الإشكال كما توهم، وإن خرج الجواب عنه أيضاً بل سياق كلامه إفادة أنه يتفاوت الطلب حسب

⁶⁴⁸ الزمخشري، الكشف: 15/1

تفاوت الهداية وتنوعها قوله فإذا قاله العارف تفريع على ما تقدم من أن المطلوب فإذا قاله العارف تفريع على ما تقدم من أن المطلوب، أما الزيادة أو الثبات إلى آخره لدفع وهم أن المراتب المترتبة بعد الثبات على أجناس الهداية، فإذا قاله العارف بالله الواقف على سر تحقيق الوحدة في الكثرة وانصبغ الوجوب بالإمكان الواصل إلى منتهى السير إلى الله والمريد للخوض لجة بحر الوصول بالانخلاع عن القيود البشرية آخذاً في السير في الله، عنى هذا العارف به أي: بقوله اهدنا ارشدنا طريق السير فيك، والسير في الله هو التخلق بالأخلاق [65/ب] الربانية والتحقق بالأسماء الإلهية وتوضيح المقام يقتضي نوع بسط في الكلام، فإن لفظ السير إلى الله وفي الله يوهم الجهة والجسمية والحلول والاتحاد فأمثال هذه العبارات أثنها أكبر من نفعها، إذ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ظواهرها فيُضِلُّون فيُضِلُّون، فحريُّ بنا أن نبين غرضهم وتحقق مرامهم على نحو لا يحوم حومه شائبة نقص وقصور، فاستمع لما تتلو عليك وهي أن لحركات السالكين درجات مترتبة ومقامات متصاعدة أولها ما يسمونه الإرادة وهي حالة تعترى بعد التصديق بوجود المبدأ الأول تصديقاً جازماً مع سكون نفس وتصوّر الكمال الذاتي الخاص به الفائضة أثاره على المستعدين بقدر استعدادهم، وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير وهي مبدأ حركة السر إلى العالم القدسي، وغايتها نيل رُوح الاتصال بذلك العالم فهذا مقام الإرادة فما دامت درجته هذه فهو مريد، وثانيها مقام الرياضة وهي نهى النفس عن هوانا وأمرنا بطاعة مولانا وهي أصناف أدقها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الله، وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وغايتها نيل الكمال الحقيقي الموقوف على حصول الاستعداد المشروط بإزالة الموانع الخارجية، وهي تنحية ما دون الحق عن الطريق بإزالة الموانع الداخلية التي هي الدواعي الحيوانية وهي تطويع النفس الأمانة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي الجانب القدسي، ويشيعها سائر القوى بالضرورة فإزالة هذه الموانع يحصل تلطيف السر أعني تهيوئه لأن يتمثل فيه

الصور القدسية بسرعة وينفعل عن الأمور الإلهية المهيّجة للشوق والوجد بسهولة فعند ذلك يحصل الاستعداد لنيل الكمال، **وثالثها** الوقت وهو خلسة لذيدة من إطلاع نور الحق عليه كأنها برق تومض إليه ثم تخدم وهي تسمى عندهم وقتاً، وقد لاحظوا في هذه التسمية قول الرسول ﷺ مع الله وقت لا يسعني فيه تلك مقرب ولا نبي مرسل، ثم كل وقت محفوف بوجدين الأوّل حزن على استبطائه، والثاني أسف على فواته فالوقت أوّل درجات الوجدان والاتصال، وإنما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد والمكتسب بالإرادة والرياضة فيتزايد بتزايد الاستعداد فيكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الرياضة، **ورابعها** تمكن الوقت بحيث يحصل في غير حال الارتياض، فإن الاتصال بجناب القدس إذا صار ملكة فالوقت قد يحصل في غير حالة الإرتياض الذي كان معداً لحصوله من قبل لكن في هذا الحد يستعلى عليه غواشي الوقت ويزول هو عن سكينته وينتبه جليه لاستيفازه عن قراره، لأن الأمر العظيم إذا فاجأ الإنسان فقد يستقرّه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متناهية له فينهزم عند دفعه، **وخامسها** استقرار الوقت بحيث يزول معه الاستقراز؛ لأنه إذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي واستمرت ألف بها وزال عنه الاستقراز، لأن النفس قد تأهبت لتلقيه [66/أ] لكونها متوقعة لعوده، **وسادسها** السكينة وهو أنه يبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكينة فيزداد الاتصال بحيث يكون المخطوف مألوفاً ويحصل معرفة مستقرة ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انفلت منها انفلت حيران أسفاً، **وسابعها** تمكن السكينة بحيث يلتبس أثر الحصول بأثر اللاحصول لأنه قبل هذا بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الحصول والأسف عند الانفلات فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليه حال الاتصال بجناب الحق حاضراً عنده مقيماً معه وهو بالحقيقة غائب عنه مقيم مع غيره، **وثامنها** استقرارها بحيث تحصل متى شاء؛ فإنه إلى هذا الحد كان إنما يتيسر له هذه المعارفة أحياناً، ثم تدرج إلى أن يكون له متى شاء **وتاسعها** حصول الاتصال مع عدم المشيئة فغنه يترقى إلى أن لا يتوقف أمره إلى مشيته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظته عبرة وإن لم يلاحظ للاعتبار فيسبح له إرتقاء عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقراً في مقعد صدق عند

ملكٍ مقتدرٍ ويطوف حوله الغافلون وعاشرها استقراره مع عدم الرياضة فإنه إذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله إلى الحق دائماً، صار سرّه الخالي عما سوى الله كمرآة مجلّوة محاذاً بها شطر الحق بالإرادة فيتمثل فيه أثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحق فكان له نظر أن نظر إلى الحق المبتهج به، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد، لأنه متوجه تارة إلى النفس المنتقشة بالحق المتزينة بزينة حصلت لها منه وتارة متوجه إلى الحق ، والحادي عشر مقام الغيبة وهو أنه يترقى إلى أن يغيب عن نفسه بالكلية فيزول التردد المذكور ويتم الوصول إلى الحق فلا يلاحظ إلا جناب القدس فقط فما دام العارف لم يقطع هذه الدرجات فهو سائر إلى الله، فإذا انتهى إلى هذه المرتبة الأخيرة فقد انتهى هذا السير ويليها درجات السير في الله، فانتهاء الأول بمنزلة الوصول إلى ساحل البحر والثاني بمنزلة الخوض لجة البحر فلا يزال العارف الواصل الخائض لجة بحر الوصول ينخلع عن القيود البشرية ويرتفع عنه الغواشي والحجب الجسمانية⁶⁴⁹ إلى لا يبقى في تلك الغواشي والحجب أثر المعاوقة، وإن لم يكن نفس تلك الغواشي والحجب زائلة عنه بالكلية، وهو المراد بقوله لتمحو عنا ظلمات أحوالنا وتميط غواشي أبداننا فهو متعلق بقوله ارشدنا⁶⁵⁰، والمراد بظلمات أحوالنا الحجب الطارئة لقلوبنا من جهة الاستغراق في

⁶⁴⁹ ن : زاد (لا يبقى في تلك الغواشي والحجب أثر المعاوقة وإن لم يكن نفس تلك الغواشي والحجب زائلة عنه بالكلية).

⁶⁵⁰ ن : زاد (والمراد بظلمات أحوالنا الحجب الطارئة لقلوبنا من جهة الاستغراق في مد سر أحوالنا والمراد بغواشي أبداننا من الأعراض الجسمانية واللواحق المادية المتضادة للتجرد والاتصال بالملا الأعلى والمراد بمحوها وإماطتها جعلها ضعيفة ورقيفة يجب لا تبقى فيها أثر المعاودة كالستر الرقيق وإلا فالسالك ما دام في النشأة الأولى لا تمحي عنه لمصصي الشر به تلك الظلمات والغواشي بالكلية إلا أن في ابتداء السير الأول ما حد في نقصان متدرجاً في مراتبه وتقوى في السير الثاني حتى يمحو أثارها فيموت قبل الموت ، وأما نفس تلك الغواشي والحجب وإن صعقت ورقفت مباقة كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله وأنه ليقان على قلبي وأبى لاستغفر الله كل يوم مائة مرة فإن الغين حجاب رقيق يقع في قلوب خواص عباد الله في أوقات الغفلة لمقتضى الفطرة الإنسانية إذا ما جعل لرجل من قلوبين 683 في هامشه في جوفه وليس المراد بالغين الغفلة عن الحق حين اشتغاله عليه السلام بالدعوة المأمورة للخلق لأنه عليه السلام كان لا يعتريه في تلك الحال غفلة عن الحق قال العاصي في تفسير ألم نشرح لك صدرك ألم نفسحه لك حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق فكان غائياً حاضراً واستغفاره أم تذكره مداخل الشيطان واختلاسه فرصة الغفلة وتبصره في أمره كما قال عز وجل { إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون } الأعراف 7 / 201. ثم إن إرشاد طريق السير في الله يفضي إلى كشف السرائر وإراءة الأشياء كما هي فهو داخل تحت الجنس الرابع من الهداية وليس قسماً

تدبير أحوالنا، والمراد بغواشي أبداننا الأحوال الغاشية من الأعراض الجسمانية واللواحق المادية المتضادة للتجرد والاتصال بالملأ الأعلى، والمراد بمحوها وإمالتها جعلها ضعيفة ورقيقة بحيث لا يبقى فيها أثر المعاوقة كالستر الرقيق وإلا فالسالك ما دام في النشأة الأولى لا ينمحي عنه بمقتضى البشرية تلك الظلمات والغواشي بالكلية، إلا أن في ابتداء السير الأول يأخذ في النقصان متدرجاً في مراتبه، ويتقوى في السير الثاني حتى يمحو أثارها فيموت قبل الموت، وأما نفس تلك الغواشي والحجب وإن ضعفت ورقت فباقية كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: (وإنه لِيُعَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ كُلَّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ)⁶⁵¹، فإن الغين حجاب رقيق يقع في قلوب خواص عباد الله في أوقات الغفلة لمقتضى الفطرة الإنسانية إذا ما جعل لرجل من قلبين في جوفه، وليس المراد بالغين الغفلة عن الحق حين اشتغاله عليه السلام بالدعوة المأمورة للخلق، لأنه عليه السلام كان لا يعتريه في تلك الحال غفلة عن الحق، قال القاضي في تفسير (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ)⁶⁵²، ألم نفسحه لك حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق فكان غائباً حاضراً، واستغفاره عليه السلام تذكره مداخل الشيطان واختلاسه فرصة الغفلة وتبصره في أمره كما قال عز وجل (وَإِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ)⁶⁵³، ثم إن إرشاد طريق السير في الله يفضي إلى كشف السرائر وإراءة الأشياء كما هي، فهو داخل تحت الجنس الرابع من الهداية وليس قسماً خامساً منها، وبالجمل العارف الواصل إذا سلك طريق السير في الله بإرشاده تعالى إياه ومحوه عنه تلك الظلمات والغواشي، فعند ذلك يتخلق بأخلاق الله فإذا يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته

خامساً منها وبالجمل العارف الواصل إذا سلك طريق السير في الله بإرشاده تعالى إياه ومحوه عنه تلك الظلمات والغواشي . لا يبقى في تلك الحواشي والحجب أثر المعاوقة وإن لم يكن نفس تلك الغواشي والحجب زائلة).⁶⁵¹ أخرجه ابن أبي شيبة (10/ 297)، واللفظ له، وعنه ابن ماجه (2/ 1254)، وأخرجه أحمد (2/ 450)، وهناد (2/ 461)، والحسين المروزي في زوائد زهد ابن المبارك (ص 400)، وعبد الله في زوائد زهد أحمد (ص 20)، والبيهقي في الدعوات (ص 103)، والبغوي في شرح السنة (5/ 69)، وقال: حديث صحيح، وفي الأنوار (2/ 716)، والذهبي في السير (18/ 401)، من طريق محمد بن عمرو، حدثنا أبو سلمة عن أبي هريرة، به.

⁶⁵²الشرح، 1/94
⁶⁵³ الأعراف، 201/7

المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعترى شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي ممتنع أن يتأتى عليها شيء من الممكنات، بل كلّ وجودٍ وكلّ كمالٍ وجودٍ فهو صادر عنه وفائض من لدنه، فصار الحق ح⁶⁵⁴ بصره الذي يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فهذه مرتبة توحيد الصفات، وإليه أشار المصنف بقوله: لتستضيء بنور قدسك أي النور المقدس بعد المحو وفناء الناسوت [66/ب] في اللاهوت والتخلق بأخلاق الله كالحديدة الحامية المتخلقة بأخلاق النار نوراً وإنارة وإفناء لما يصل إليها وإحالة له إلى ما يشاكلها ثم بعد ذلك يعاين العارف أن يكثر هذه الصفات وما يجري مجراها بالقياس إلى الكثرة التي هي شؤونات للذات الأحدية مثل مراتب الأعداد بالنسبة إلى الواحد، وأما بالقياس إلى مبدأنا الواحد فمتحدة، فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها إرادته وكذلك سائرهما، إذ لا وجود ذاتياً لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات، وإنما هو إله واحد وهذه مرتبة توحيد الذات، وإليه أشار إليه المصنف بقوله: فنراك بنورك الذي استضافاً به لا بنور أبصارنا بصائرنا فإننا وأبصارنا وبصائرنا ونورنا إعدام صرفة فمذك النور واليك النور يا نور النور يا خفياً من فرط الظهور، ففي هذه المرتبة لا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوک ولا عارف ولا معروف، فهذا هو الفناء في التوحيد، ومرتبة حق اليقين ثم النعوت الإلهية والأخلاق الربانية غير متناهية فلو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ الكلمات، فلا ينتهي هذا السير إلا بفناء السائر قال صاحب الفتوحات: بعد ما انتهى أمر العارف إلى أن رآه في كلّ شيء وظهر له نسمات من مهبّ لي يسمع ولي ببصر أراد العارف أن يلقي عصا السّفار ويزيل عنه اسم المسافر فعرف أن الأمر لا نهاية وأنه لا يزال مسافراً

قوله: والأمر والدعاء يتشارك لفظاً ومعنى، يريد بيان الفرق بين الأمر والدعاء حتى يتبين أن قولنا: اهدنا دعاء لا أمر وإن كان على صيغة الأمر، قال في الكشف:

⁶⁵⁴ حينئذ.

وصيغة الأمر والدعاء واحدة لأن كل واحد منهما طلب ولما كان يرد عليه أن دليله لا يفيد المدعي لأن معنى كون صيغة الأمر والدعاء واحدة أن الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الأمر هي بعينها الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الدعاء، ومن البين أن كون كل من الأمر والدعاء طلباً لا يفيد، فإن أقسام الطلب كالأمر والنهي والاستفهام والتمني، كل واحد منها طلب مع أن صيغة كل منها غير صيغة الآخر حتى أن السيد قدس سره أولَّ عبارته وقال: يشير إلى أن الصيغة موضوعة لطلب الفعل مطلقاً يعني أن مراده بوحدة صيغتهما وحدتهما في الموضوع فيفيده الدليل ومع هذا لا يتم، لأن الثابت في نفس الأمر كونهما متحدتين في اللفظ والمعنى الموضوع له معاً لا في الموضوع له⁶⁵⁵، فقد عدل جواب المصنف عن عبارة الكشف مصرحاً بما هو الواقع في نفس الأمر فقال: والأمر والدعاء، أي ما يصدق عليه مفهوم لفظ الأمر وما يصدق عليه مفهوم لفظ الدعاء يتشاركان لفظاً حيث يعبر عنهما بلفظ واحد كلفظ: صلّ مثلاً، ومعنى حيث وضع كل منهما لطلب الفعل ومع اشتراكهما في هذين الأمرين لا في أحدهما فقط يفترقان، وإليه أشار بقوله ويتفاوتان في الاستعلاء والنقل يعني: يعتبر في الأمر أن يكون الطلب على وجه الاستعلاء بأن يعدّ الأمر نفسه عالياً سواء وجد فيه العلو أولاً، فقول الأدنى للأعلى على وجه الاستعلاء أفعَل كذا أمر ويعتبر في الدعاء أن يكون الطلب على وجه بعد الطالب نفسه أسفل وإن لم يكن كذلك في نفسه كما إذا قال الأعلى للأدنى على وجه الخضوع أفعَل كذا.

واعلم أن المصنف قال في منهاج الأصول طلب تحصيل الشيء مع الاستعلاء أمر، ومع التساوي التماس، ومع التسفل سؤال [67/أ] ودعاء، موافقاً لما قاله ههنا غير أنه طي التساوي ههنا عن البين لأن الغرض الأصلي ههنا بيان الفرق بين الدعاء والأمر إلا أنه قال في منهاج: أيضاً في موضع آخر لفظ الأمر حقيقة في

⁶⁵⁵ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 28

القول الطالب للفعل⁶⁵⁶ واعتبر المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون: ماذا تأمرُونَ انتهى. فبين كلامية في المنهاج تنافٍ، وأجاب عنه بعض التحول من شرّاح المنهاج أنه أراد بالأمر في الموضع الأول ما هو عند أهل العرف ولا خفاء في اشتراط الاستعلاء فيه ح لا العلو الأعلى رتبة إذا قال افعل تضرعاً لا يقال أنه أمر، والعبد إذا قال لسيّده افعل استعلاء يقال أنه أمر، ولذا ينسب إلى سوء الأدب وأراد بالأمر في الموضع الثاني ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمراً إن كان المطلوب الفعل ونهياً إن كان المطلوب الكف انتهى⁶⁵⁷. فلا يرد على المصنف ههنا ما أورده بعض أرباب الحواشي من أن ما ذكره ههنا يخالف ما في المنهاج ويوافق مذهب أبي الحسين الذي أبطله هناك فليتأمل قوله: وقيل: بالرتبة قاله صاحب الكشف. فإنه اختار ما ذهب إليه المعتزلة من أن التفاوت بين الأمر والدعا بالرتبة، بأن يكون الأمر أعلى مرتبة في نفس الأمر والداعي أنزل مرتبة فيه ولا يكفي عدّهما نفسيهما عالياً ونازلاً، واستدلوا على ذلك ما باستقباح قول من قال: أمرتُ الأمير واستحسان قوله سألتُه، وإنّما عرضه المصنف لكونه مذهب المعتزلة ولدلالة قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾⁶⁵⁸ على فساد اعتبار العلو الحقيقي في الأمر على ما صرح به في المنهاج، ووجه الدلالة أن القوم لم يكونوا أعلّون منه حقيقة.

قوله: والسرائط من سراط الطعام بالنصب على أنه مفعول سراط ثم أن ما هو المكتوب في المصاحف كما سيجيء هو الصراط دون السراط إلا أنه تصدّى لبيان ما منه السين لكونه أصلاً وترك بيانه بالجادة حيث لم يقل: والسرائط الجادة كما قال في الكشف⁶⁵⁹ تنبيهاً على أن المقصود بيان أصالته لا بيان معناه اللغوي، مع أن شهرته فيها كفت عن مؤنة ذكرها، ثم أنّ سراط فلان الطعام إنما يقال إذا ابتلغته

⁶⁵⁶ البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، منهاج الوصول إلى علم الأصول: الجامعة الإسلامية - غزة:

19/1 وما بعد

⁶⁵⁷ الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: 155/1 وما بعد

⁶⁵⁸ الأعراف، 110/7.

⁶⁵⁹ الزمخشري، الكشف: 15/1

فكأنه أي السراط التي هي الجادة يسرط أي: يبلع السابلة⁶⁶⁰ وهي الأقوام المختلفة المارة على الطريق فالفاء في قوله، فكأنه تعليلية جيء بها لبيان وجه تسمية الطريق بالسراط المأخوذ من سرط بمعنى بلع؛ فالمعنى إنما سمّي بالسراط لأن أبناء السبيل إذا سلكوه كأنه يبتلعهم، ولذلك المذكور من وجه تسمية الطريق بالسراط لكونه كان يسرط السائلة سمّي الطريق لَقَمًا بفتح اللام والقاف؛ وهو معظم الطريق ووسطه وليكون القاف مصدر بمعنى الابتلاع، فقوله: لأنه أي الطريق يلتقمهم أي السابلة بدل من قوله: ولذلك، وفي بعض النسخ وكذلك بالكاف فح يكون قوله: لأنه يلتقمهم تعليلاً لقوله والصراط أي لفظ الصراط بالصاد ليس أصلاً في اللغة بل إنما حصل من قلب السين صاداً، علّله صاحب الكشف بقوله لأجل الطاء ولما كان المتبادر منه أن الطاء مانعة عن السين لأجل الثقل مع أن الثقل لا يوجب القلب إلى الصاد عدل عنه المصنف إلى قوله: ليطابق أي الصاد والطاء في الإطباق بينهما على أن هذا القلب إنما هو لتحصيل المطابقة في الإطباق، أي في كونها من الحروف المطابقة التي هي الصاد ومعجمه والطاء ومعجمه، وأما السين فلكونها من المفتحة لا يخلو [67/ب] الجمع بينهما، ومن الطاء عن نوع ثقل فبالقلب صار أفصح قال ابن خلكان: قلت أنا والذي ذكره أرباب اللغة في جواز إبدال الصاد من السين أن كل كلمة فيها سين وجاء بعدها أحد الحروف الأربعة وهي: الطاء والخاء والغين والقاف فيجوز إبدال السين بالصاد فتقول في السراط الصراط، وتقول في سخر لكم صخر لكم، في مسغبة مصغبة، وفي سقل صقل انتهى⁶⁶¹. وكون القلب في السراط لتحصيل المطابقة في الإطباق لا يوجب أن يكون في كل مادة لذلك فتأمل وقد يُشَمُّ الصاد صوت الزاي أي يتلفظ بالصاد وعلى نحو يشم السامع منه صوت الزاء المعجمة لتكون الصاد إلى شَمَّت صوت الزاي أقرب إلى المبدل منه الذي هو السين لأن الصاد والسين والزاء مشترك في الرخوة والصفارة، إلا أن السين والزاء من المخففة والمفتحة والصاد من المستعلية المطابقة فبالشم المذكور يكتسى الصاد نوع

⁶⁶⁰ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (سرط)

⁶⁶¹ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 403/5

انفتاح وانخفاض فتكون أقرب إلى السين بعد ما كانت قريبة منها في كونها من المهموسة مثلها، وقرأ ابن كثير القاري⁶⁶² رد ليس راوياً عن يعقوب القاري⁶⁶³ بالأصل أعني السين، وقرأ حمزة القارئ بالإشمام المذكور وقرأ الباقون من القراء والرواة بالصاد الخالص وهو أي: ما قرأها الباقون أفضل القراءات لأنه لغة قريش، أي: على وفق استعمالهم ولا ينافي هذا كون الأصل السين كما لا ينافي الاستعمال المجازي كون الحقيقة أصلاً وهو الثابت أيضاً في الإمام وهو لقب لمصحف أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه ومعنى الثبوت في ذلك المصحف أن يكون هو أو بدله مرسوماً فيه، ولما رسم في الإمام بالصاد وصدق على السراط بالسين أنه ثابت فيه، لكون بدله ثابتاً فيه فكان قرآناً ولو كان في رسمه السراط بالسين لم يكن السراط بالصاد ثابتاً فيه فكم تكن قرآناً فلا يرد أنه إذا كان الثابت في الإمام هو السراط بالصاد ولا غير لم تكن القراءة بالسين والإشمام قراءة القرآن ولم تصح الصلاة بها لأنهم صرحوا أنه لا بد في القرآنية وفي جريان أحكام القرآن عليه من جواز الصلاة به ونحوه من أمور ثلاثة: أحدها صحة سنده، والثاني بثبوته في واحد من المصاحف العثمانية التي هي أئمة المصاحف، والثالث صحته بحسب القواعد العربية وجمعه أي جمع أي جمع صراط بضم الصاد والراء ككتب في جمع كتاب وفي بعض النسخ وقع سراط بالسين بدل صراط فضمير وجمعه بكون ح راجعاً إلى السراط⁶⁶⁴، لكن بيان جميع السراط ههنا غير ملائم كما لا يخفى وهو أي السراط كالطريق في التذكير والتأنيث أي في أنه يستعمل تارة مذكراً وتارة مؤنثاً ولا يتفاوت جمعه مذكراً ومؤنثاً فإنه سراط فقط سواء يستعمل مذكراً أو مؤنثاً، وإليه أشار المصنف بقوله: وجمعه صراط، حيث لم يقل ويجمع صراطاً وفي قوله في التذكير والتأنيث إشارة إلى أنه ليس كالطريق في المعنى لما فرقوا بين الطريق

⁶⁶² عبد الله بن كثير بن عمرو بن عبد الله المكي القرشي: إمام أهل مكة في القراءة وأحد القراء العشرة المعترين، يعد من التابعين ولد بمكة سنة 45 هـ قال ابن مجاهد: ولم يزل عبد الله هو الإمام المجتمع عليه في القراءة بمكة حتى مات عشرين ومائة. ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 445/1.

⁶⁶³ يعقوب القاري: هو يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي البصري، يُكنى بأبي محمد، توفي سنة 205هـ، وعمره 88 سنة. الذهبي، معرفة القراء الكبار: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1988م.

⁶⁶⁴ ن: زاد (فقد غفل عن هذه الدقيقة من قال فإن استعمل مذكراً جمع أفعلة في القلة وعلى فُعُل في الكثرة هار واجمرة وحُمُر وأن استعمل مؤنثاً فقياسه ان يجمع على افعل نحو ذراع واذرع).

والسبيل والصراط في المعنى، وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتاداً أم غيره والسبيل ما هو معتاد والسلوك والصراط ما لا التواء فيه ولا اعوجاج فلا يذهب بمنةً ولا يسره بل يكون على سمت المقصد فهو أخص الثلاثة، فائدة وصفه بالمستقيم هو أن الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط والمستقيم ما لا ميل فيه إلى شيء من الجوانب الأربعة، ولهذا قال المصنف: والمستقيم [68/أ] أي من الصراط المستوى أي ما لا اعوجاج فيه ولا ميل إلى جانب أصلاً، وصف به الطريق إما لعدم اعوجاجه في نفسه أو لأن سالكه يستقيم فيه ثم أراد أن يبين المعنى المراد بالصراط المستقيم لظهور أن المعنى اللغوي ليس بمراد فقال والمراد به أي بالصراط المستقيم طريق الحق أي طريق يوصل إلى ما هو حق وثابت في نفس الأمر عموماً سواء كان ملة الإسلام الموصلة إلى الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة والأخلاق الحسنة أو غيرها كالأنظار الصحيحة الموصلة إلى المطالب اليقينية، ومما يقضي منه العجب ما قبل تبعاً للبعض أي طريق الحق الشامل لملة الإسلام وغيرها من العبادات⁶⁶⁵ كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾⁶⁶⁶، انتهى. فإنه جعل العبادات خارجة عن ملة الإسلام وغيراً لها مع أنها داخلة فيها وتخصيص ملة بالأصول مما لم يقل به أحد، وقد صرح قدس سره بأن ملة الإسلام تتناول الأحكام والفروع ثم إن الآية المذكورة لا تدل على الشمول بل إنما تدل على أن المراد به العبادة خصوصاً كما استدلل به من خصه بها، ولما كان طريق الحق أعم بحسب مفهومه عن ملة الإسلام مقابلاً له فقال: وقيل المراد به ملة الإسلام وعرضا لم يفسره المصنف بملة الإسلام كما فعله في الكشف⁶⁶⁷، بل أبقاء على عموميه وجعل القول بكون المراد به ملة الإسلام مقابلاً له فقال وقيل المراد به ملة الإسلام القائل هو صاحب الكشف، فإنه وإن قال كالمصنف والمراد به طريق الحق إلا أنه قال: وهو ملة الإسلام فجعل طريق الحق متحداً مع ملة الإسلام فلزمه أن المراد به ملة الإسلام خصوصاً قال العلامة الدواني(918هـ) في حاشية التهذيب

⁶⁶⁵ خ: زاد (عصام وخلقالي).

⁶⁶⁶ مريم 36 / 19.

⁶⁶⁷ الزمخشري، الكشف: 15/1

إشارة إلى توجيهي القاضي والكشاف، والمراد بالطريق المستقيم نفس الأمر عموماً أو ملة الإسلام خصوصاً، وإنما عرضه لكون التعميم هو المناسب لمقام الدعاء وأنسب بما ذكره من أنواع الهداية وطلبها.

قوله (صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) عليهم بدل من الأول أي: الصراط المضاف إلى المنعم عليهم بدل من الصراط الأول الموصوف بالمستقيم بدل الكل من الكل، وهو أن يكون البديل متحداً مع المبدل منه ذاتاً وإن تغايراً مفهوماً نحو: جاءني زيد أخوك وهو أي: البديل مطلقاً في حكم تكرير العمل يعني أن البديل ينفرد عن سائر التوابع في أنه لا ينصب عمل العامل ههنا على التابع والمتبوع انصبابة واحدة كما في سائر التوابع، بل يقدر على البديل عامل من جنس عامل المبدل منه فكأنه قيل ههنا: (اهدنا الصراط المستقيم* اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم) واستدل عليه صاحب الكشاف بقوله تعالى: **(الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ)**⁶⁶⁸، واعترض عليه القطب بجواز أن يكون مجموع الجار والمجرور بدلاً عن مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل، لأنه الفعل ح ثم أجاب بأن إبدال المفرد من المفرد أكثر فكان أولى وردّه العلامة التفتازاني(792هـ)⁶⁶⁹ بأن الحمل عليه يستلزم تكرر العامل لفظاً وهو أقل قليل بل جميع صورته متنازع منه، وقال قدس سره: ونحن نقول لما اعتبر في البديل أن يكون مقصود بالنسبة وعلم أن حروف الجر أدوات لإفضاء معاني الأفعال إلى ما بعدها تبين أن اللام ليست جزء من المنسوب إليه فلا يكون جزء من البديل انتهى . ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن شوب الإشكال عدل عنه المصنف إلى الاستدلال آخر فقال: من حيث إنه المقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دون متبوعه على ما صرح به النحاة ووجه الاستدلال به هو أنه لما كان مقصوداً بالنسبة ،

[68/ب] فإذا ذكر فعدلوا حظت السنة معه فيتكرر العامل الدال على النسبة هناك

668الأعراف، 7 / 75.

669هو السعد التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (712 - 793 هـ)، من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. ينظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر - بيروت - ط2، 1979: 285 / 2.

فيتكرر العامل حكماً وإن لم يتكرر لفظاً لا يقال بين كون البديل مقصوداً بالنسبة دون متبوعه ومن كونه في حكم تكرير العامل منافاة، لأن تكرير العامل يستلزم كون المتبوع أيضاً أنه مقصوداً بالنسبة دون متبوعه أن المقصود بالذات أن المقصود بالنسبة مطلقاً وهو المتبوع ليس مقصوداً بالنسبة أصلاً والذي ينافي تكرير العامل هو الثاني لا الأول.

قوله: وفائدته إشارة إلى جواب سؤال نشاء ومن جعل قوله: صراط الذين صح بدلاً من الأول بدل الكل وتقريره أن بدل الكل إنما يصار إليه إذا لم يتم المقصود بأحد البديلين وههنا لو اقتصرنا بما جعل بدلاً وقيل من أول الأمر اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم ل يتم المقصود فأبي حاجة إلى الإطناب الحاصل في طريقة الإبدال مع أن فيه من شائبة التبعية صورة وإن كان مقصوداً بالنسبة حقيقة فأجاب بما حاصله أن الفائدة المقصودة هو مجموع أمرين لا يحصل إلا بطريق البديل وذلك المجموع هو ما أشار إليه بقوله التوكيد والتنقيص على أن طريق المسلمين المفهوم من الذين أنعمت عليهم لكون الإسلام أعظم النعم وأجلها هو المشهور عليه بالاستقامة المفهومة من الصراط المستقيم فحاصل ما ذكره أن فائدته حصول التأكد مع التنقيص المذكور لا أن كلا منهما فائدته على ما ذهب إليه الشارحون ، فإن التأكد فائدة عامة للبديل مذكورة في موضعه ومفروغ عنها ههنا، وإنما المفهم ببيان وجه اختيار البديل وعدم الاكتفاء بذكر البديل استغلاً وأصالة مع أنه المقصود حقيقة، فإذا كانت الفائدة المقصودة مجموع ما ذكر فلا بد من اختيار طريقة البديل إذ المجموع لا يحصل إلا منهما، ثم أنه عدل عن عبارة الكشف في موضعين أحدهما أن الواقع فيه لفظ الأشعار والمصنف عدل عنه إلى لفظ التنقيص، والثاني أنه عدى الشهادة باللام كما هو المتعارف والمصنف عداه بكلمة على فوجه العدول أما في الأول فهو أن الإشعار عبارة عن الدلالة الخفية ودلالة البيان والتفسير على المبيّن والمفسر دلالة ظاهرة فيناسب التنقيص الذي هو أقوى وأشد، وأما الثاني فهو أن الشهادة المستعملة باللام بمعنى الإخبار وحقيقته منتفية ههنا فلا بد من الحمل على المجاز

بخلاف المستعملة بكلمة على فإنها بمعنى الدلالة قال الشاعر في وصف نجابة
الفرس:

وتسعدني في غمرة بعد غمرة
عليها شواهد⁶⁷⁰

أي دلائل تدل على نجابتها فالشهادة بمعنى الدلالة لا تحتاج الى ارتكاب المجاز.
وقوله على أكد وجهه وأبلغه متعلق بقوله والتنصيص لا بقوله المشهود عليه كما
ذهب إليه البعض، لأن الحاصل ههنا أصل الشهادة لا لكونها على أبلغ وجهه و أكده
كما يظهر بالتأمل ، وأما التنصيص فأصله حاصل من غير طريقة البذل أيضاً فهو
التنصيص الأكيد والأبلغ⁶⁷¹ على ما بيّنه بقوله لا أنه أي ؛ لأن هذا البذل الذي هو
(صراط الذين أنعمت عليهم) جعل كالتفسير والبيان له أي للمبدل الذي هو صراط
المستقيم وتوضيحه أنه لو اكتفى بما جعل بدلاً وقيل من أول الأمر اهدنا صراط
المسلمين المستقيم لأفاد النص على كون طريقهم موصوفاً بالاستقامة إفادةً ظاهرة
لكن أين هذا النصّ الواقع في النظم الجليل فإن إيراده أولاً [69/أ] الصراط المستقيم
الذي هو مبهم، ثم إردافه بما هو كالبيان والتفسير أفاد أن الاستقامة منحصرة في
طريقهم وأنه كالعلم في الاستقامة؛ لأن التفسير بمنزلة التعريف فلا بد أن يكون أجلى
عند المخاطب وأعرف وإلى ما ذكر مفصلاً أشار إجمالاً بقوله فكأنه من البين الذي
لا خفاء فيه أن الطريق المستقيم ليس إلا ما يكون طريق المؤمنين ففي طريقة لبذل
كما أن الوصف بالاستقامة منصوص عليه كذلك حصر الاستقامة فيه منصوص
عليه أيضاً، ثم أنه أشار بقوله كالبيان والتفسير إلى أنه ليس بياناً وتفسيراً حقيقته
ووجهه ما حققه قدس سرّه في حواشي الرضى في تحقيق الفرق بين البذل وعطف
البيان أن مثل قولك: ما جاء في أخوك زيد إن قصدت فيه الإسناد إلى الأول وجبت
بالثاني تنمة له وتوضيحاً، فالثاني عطف بيان وإن قصدت فيه الإسناد وإلى الثاني

670 المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين، ديوان المتنبي: دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت - 1983
319:

⁶⁷¹ن: زاد (وأن حاصله ههنا أصل الشهادة لا كونها على أبلغ وجهه و أكده كما يظهر بالتأمل).

وجبت بالأول توطئة له ومبالغة في الإسناد فالثاني بدل انتهى فلأتحد بدل الكل مع عطف البيان ذاتاً وتغايرهما اعتباراً نزل المصنف منزلة عطف البيان فقال كالنفسير والبيان، فإن قلت فلم لم يجعل الثاني عطف عطف بيان للأول حتى لا يحتاج إلى التنزيل ويكون تفسيراً وبياناً له لا كالنفسير والبيان له قلت لأن جعله بدلاً مع دلالاته على التأكيد والتقريب الحاصل من تكرير العامل يدل أيضاً على أن المقصود بالذات طلب هداية صراط المسلمين ففي ذلك إشعار بتعظيم طريقهم وتكريم لهم وترغيب في طريقهم على أبلغ وجه حيث جعل طلبه مقصوداً بالذات وهذه الفوائد فائتة في عطف البيان ثم أعلم أن المصنف عبّر وهنا عن صراط المنعم عليهم بطريق المسلمين، وتارة بطريق المؤمنين فيدل على اتحاد الأيمان والإسلام عنده ولكن صرح في شرح المصابيح بأن الإسلام والأيمان متباينان ونقل كلام القائلين اتحاد وردّ عليهم فبين كلاميه تنافٍ، والتوفيق أن تباين الأيمان والإسلام لا ينافي تصادق المؤمن والمسلم ؛ فإن تباين مبدأ الاشتقاق لا يستلزم تباين المشتقين كالنطق والضحك؛ فإنهما متباينان، وأما الناطق والضاحك فتصادقان كلياً من الجانبين.

قوله : وقيل: الذين أنعمت عليهم الأنبياء عطف على مفهوم الكلام السابق المفيد أن المراد بالذين أنعمت عليهم المسلمون؛ فكأنه قيل المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الأنبياء خاصة لكون النبوة أجل نعم الله تعالى على عباده وأكملها فكان النعمة المدلول عليها بقوله أنعمت هي نعمة النبوة لا غير بناء على إنصراف المطلق إلى الكمال فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول صراط الأنبياء عليهم السلام والمراد ح⁶⁷² ما اتفقوا عليه من التوحيد وأصول الدين ومن الفروع ما اتفق فيه جميع الشرائع والأديان كحرمة قتل النفس وأخذ مال الغير بغير حق والزنا والكذب ووجوب العدل بين الخلق، قيل: هذا القول يناسب قصد النبي عليه السلام في قراءته فكأنه تفسير على حسب قراءته فكأنه تفسير على حسب قراءته صلى الله

⁶⁷² حينئذ.

عليه وسلم، كما أن القول بأن المراد بهم المسلمون يناسب قصد المؤمن في قراءتهم، وقيل: وردّ بأنه يخالف ما بينه المصنف من قوله؛ فإذا قاله العارف عني به وأي عارف أعرف من النبي ﷺ؛ فالمناسب لقراءته ﷺ ما ذكر إلا هذا انتهى. أقول: يرد هذا على ما ذكر أيضاً، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعرف الخلق أجمعين نبياً أو غيره فهو عليه السلام أعرف الخلق أجمعين يريد أن طريق السير في الله طريق المسلمين، فإذا كان مطلوب العارف ذلك الطريق يلزم أن يكون مطلوبة به عليه السلام أيضاً ذلك لأنه أعرف العارفين قلنا نعم لكن الأنبياء كلهم عارفون وإن كان من غيرهم مَنْ هو عارف أيضاً، فالمناسب لحاله عليه الصلاة والسلام أن يطلب طريق السير فيه من حيث كونه طريقاً سلكه الأنبياء عليهم السلام كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [69/ب]⁶⁷³، فإن من هداهم الله تعالى وإن لم يحضر فيهم لكن هم أولى وأنسب بأن يقتدى بهم النبي عليه السلام من غيرهم تبصّر ثم أن قول العارف وأرشدنا طريق السير فيك لا يستلزم أن يكون أهل ذلك الطريق أعرف منه، سيّما إذا قاله بطريق التواضع وهضم النفس كما كان دأبه عليه السلام.

قوله: وقيل الذين أنعمت عليهم هم أصحاب موسى وعيسى عليهم السلام قبل التحريف وقبل النسخ؛ فإنهم كانوا ح⁶⁷⁴ على الحق وصراتهم كان مستقيماً قال الله تعالى: ﴿وَاتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ* وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁶⁷⁵ ووجه تمرير هذين القولين هو أن كلا منهما تخصيص بلا موجب سيّما القول الأخير، فإنه لا يليق لمسلم أمة محمد ﷺ طلب طريق أصحاب موسى وعيسى ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا الآن بطريقتهم ولو أريد الأصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن لتخصيص أصحابهما وجه وما قيل أن تخصيصها لوجود أمتها في زمن نبيّنا محمد ﷺ ومخاطبته عليه السلام كلتا الأمتين ودعوته إليّهما إلى الإسلام

⁶⁷³ الأنعام، 6 / 90.

⁶⁷⁴ حينئذ

⁶⁷⁵ الصافات، 37 / 117.

ونزول القرآن في إساءتهما معه عليه السلام فلا يصلح مخصصاً إذ لا معنى لطلب طريق قوم دعاهم نبينا عليه السلام إلى الإسلام فأسأؤوا معه ونَزَلَ القرآن في أسأتهم وإن كانوا قبلُ على الحق لا أظنك في مرية من هذا فلزيادة ضعف القول الأخير أخره المصنف وعدل عمّا في الكشف من تقديم هذا القول على القول بأنهم الأنبياء

قوله: وقرىء صراط مَنْ أنعمت عليهم بإيراد كلمة مَنْ بدل الذين وإنما قال وقرىء بصيغة البناء للمفعول وعدل عمّا في الكشف حيث قال وقرأ ابن مسعود إذ قد قرى بها غيره أيضاً نقلها السجاوندي عن عُمر عن ابن الزبير رضي الله عنهما، واعلم أن صاحب الكشف تصدى لبيان نكتة إطلاق الأنعام وعدم تقييده بمفعوله الذي يتعدى إليه بالباء ولم يتعرض لبيان معنى الأنعام مع أنه المهم في المقام لاشتراكه بين معاني متعددة كالإعطاء وجعل الشخص قرير العين قال في القاموس⁶⁷⁶ أنعمها الله عليه وأنعم بها ونعيمُ الله عطيته وأنعم بك عيناً أقرّ بك عين من تحبه انتهى. ومن جملة معانيه نفع العالي مَنْ دونه بأمر عظيم خالياً عن العوض والتبعية على ما يستفاد من الراغب⁶⁷⁷، ولذا قال: وعدل المصنف عنه واشتغل بما هو أهم ليتعين ما هو المراد من معنى المشترك فقال والأنعام أيصال النعمة أي المراد بالأنعام ههنا هو هذا المعنى لا غير قبل كان مقتضى كونه بمعنى أيصال النعمة تعديته إلى ما أنه عدى بعلی إشارة إلى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم عليه فكأنه ينزل النعمة عليه من عال أقول قد صرحوا أن أمر الصلة موكل إلى السماع وقد عرفت مما نقل من القاموس أنه عدى بعلی وبالباء على حسب معانيه فلا يقتضي نكتة نأمل ولما كانت النعمة أيضاً مشتركة بين معاني كما قال في القاموس: النعيم والنعمى بالضم الحَفْضُ والدَعَةُ والمالُ كالنِعمة بالكسر، وقال أيضاً النعمة بالكسر المسرة واليد البيضاء الصالحة⁶⁷⁸ انتهى. احتاجت إلى بيان ما هو المراد من أولاً معناها اللغوي ثم العرفي ثم قسمها إلى أقسام شتى ثم بين في الآخر ما هو المراد ههنا من

⁶⁷⁶ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة (نعم)

⁶⁷⁷ ن: زاد (على ما يستفاد من الراغب).

⁶⁷⁸ الجوهري، الصحاح: مادة: (نعم)

بين تلك الأقسام على ما سيجيء، فقال مبتدئاً ببيان المعنى اللغوي وهي أي النعمة مأخوذة في مفهوم الأنعام [أ/70] في الأصل أي في أصل وضعها الحالة التي يستلذها الإنسان أي يعدّها لذياً أو يجدها لذياً وهذا مبني على ما اشتهر عندهم من أن الفعلة بكسر الفاء للحالة كما أنها بفتحها للمرة ثم أشار ببيان المعنى العرفي بقوله فأطلقت أي جعلت في العرف مطلقة أي عامة وشاملة لما يستلذه الإنسان أي لكل ما يستلذه الإنسان سواء كانت حالة ملائمة أو غيرها من الأمور الملائمة التي لا تكون حالة كالمال والمسرة وغيرها بعدما كانت خاصة في أصل اللغة للحالة الملائمة، فالمراد بالإطلاق ما يرادف العموم والشمول كما في قول صاحب الكشاف وأطلق الأنعام ليشمل إلى آخره ولهذا عدّاه باللام لا ما يرادف الاستعمال ويعدى بعلی فلا يرد ما قيل أن حق العبارة أن يقول على ما يستلذه الإنسان . لأن صلة الإطلاق إنما هي كلمة على فكأنه قصد الاختصاص وأراد أنها اختصت في العرف لما يستلذه الإنسان من الأمور الملائمة المورثة الحالة انتهى. على أنه يرد عليه أنه يلزم على هذا التوجيه أن يكون السنة من المعنى اللغوي والعرفي التباين لا العموم المطلق من جانب العرفي فيلزم أن يكون الحالة الملائمة التي هي أعظم أفراد النعمة خارجة عن المعنى العرفي ولا يلزمه ذو طبع سليم فما ذكرناه من كون المراد بالإطلاق العموم والشمول مع سلامته عن التزام التأويل البعيد لتصحيح جعل صلة اللام دون كلمة (على) يفيد فائدة قول صاحب الكشاف وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام، لأن شمول النعمة موجب الشمول للإنعام على أبلغ وجه؛ فالحق أحق بالاتباع.

وقوله من النعمة بيان لأصلها الاشتقاقي فهو خبر ثان لقوله وهي الحالة أي: النعمة بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون وتجويز كونه حالاً من الحالة، أو من مفعول يستلذها أو صفة لها أي الحالة الناشئة من النعمة ياباه توسيط بيان المعنى بين الحال وذيها، ثم أراد أن يبين معنى المأخوذ منه ليظهر المناسبة بين المشتق والمشتق منه لوجوبها وهي أي النعمة بفتح النون اللين صورياً كما في الثوب الحرير والبدن الناعم أو معنوياً كطيب العيش من نَعْم بالضم أي صار ناعماً بمعنى

لَبَّيْنَا وَمِنْهَا النِّعْمَةُ وَالتَّنْعِمُ كَمْ ذِي نِعْمَةٍ لَا نَعْمَةَ لَهُ بِالْفَتْحِ فِي الثَّانِيَةِ أَيْ لَا تَنْعَمُ لَهُ قِيلَ فِي بَعْضِ النُّسخِ وَهِيَ الدِّينُ بِالْدَّالِ الْمَهْمَلَةِ فَكَأَنَّهُ تَصْحِيفُ اللَّيْنِ انْتَهَى . وَفِي بَعْضِ النُّسخِ فَأُطْلِقَتْ لَمَّا يَسْتَلْذُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ نِعْمَةِ الْإِسْلَامِ وَهِيَ الدِّينُ وَلَيْسَ فِي هَذِهِ النُّسخَةِ قَوْلُهُ مِنَ النِّعْمَةِ وَهِيَ الدِّينُ، فَعَلَى هَذِهِ النُّسخَةِ يَكُونُ قَوْلُهُ مِنْ نِعْمَةِ الْإِسْلَامِ بَيَانًا لِقَوْلِهِ مَا يَسْتَلْذُهُ وَضَمِيرُ هِيَ رَاجِعًا إِلَى نِعْمَةِ الْإِسْلَامِ، وَلَا يَنَافِي هَذَا مَا سَبَقَ مِنْ إِرَادَةِ الشُّمُولِ وَالْعُمُومِ لِكُلِّ مَا يَسْتَلْذُهُ الْإِنْسَانُ؛ لِأَنَّ نِعْمَةَ الْإِسْلَامِ لَاشْتِمَالَهَا عَلَى سَعَادَةِ النَّشَاطَيْنِ نِعْمَةً مُشْتَمِلَةً عَلَى النِّعَمِ كُلِّهَا فَمَنْ فَازَ بِهَا فَقَدْ حَازَهَا بِحِذَافِيرِهَا صَرَحَ بِهِ قَدَسُ سِرِّهِ، وَلَمَّا فَرَّغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ مَعْنَى النِّعْمَةِ لُغَةً وَعَرَفًا شَرَعَ فِي تَقْسِيمِهَا إِلَى أَقْسَامِهَا الْمُخْتَلِفَةِ لِيَسْهَلَ بَيَانُ مَا هُوَ الْمُرَادُ هَهُنَا فَقَالَ وَنَعْمُ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَضَافَ إِلَى اللَّهِ مَعَ أَنَّ الْمُرَادَ تَقْسِيمَ مُطْلَقِ النِّعْمَةِ تَنْبِيْهًُا عَلَى أَنَّ مُطْلَقَ النِّعْمَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا قَالَ: وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، فَالْمُرَادُ أَنَّ النِّعْمَةَ الْمَطْلُوقَةَ الَّتِي لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَحْصَى أَيْ أَنْوَاعًا وَأَشْخَاصًا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾⁶⁷⁹ [70/ب] أَيْ لَا تَضْبُطُوا عِدْدَهَا لَكِنَّا نَحْضُرُ إِجْمَالًا فِي جَنْسَيْنِ أَحَدُهُمَا دُنْيَوِيٌّ أَيْ حَاصِلٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخَرُ أُخْرَوِيٌّ أَيْ حَاصِلٌ فِي الْآخِرَةِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ أَوْ أُخْرَوِيٌّ بِكَلِمَةٍ أَوْ فَهِيَ لِمَانَعَةِ الْخُلُوِّ فَلَا يَرُدُّ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ نِعْمَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَأَمَّا عَلَى النُّسخَةِ الْوَاوِ فَمَعْرِفَةُ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فِي الدَّارَيْنِ إِلَّا أَنَّهَا نِعْمَةٌ دُنْيَوِيَّةٌ حَدُوثًا وَأُخْرَوِيَّةٌ نَبَأًا، وَيَصِحُّ تَفْسِيرُ النِّعْمَةِ بِمَا يَسْتَلْذُهُ النَّفْسُ مِنْ طَيِّبَاتِ الدُّنْيَا، ثُمَّ تَقْسِيمُهَا إِلَى الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْأُخْرَوِيَّةِ إِلَى آخِرِ الْأَقْسَامِ، ثُمَّ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمُرَادَ هَهُنَا الْأُخْرَوِيَّةَ وَمَا يَكُونُ وَصْلَةُ إِلَيْهَا مِنَ الدُّنْيَوِيَّةِ إِذْ يُلْزَمُ عَدَمُ صِحَّةِ التَّقْسِيمِ لِأَنَّهُ بَعْدَمَا أَخَذَ فِي الْمَقْسَمِ كَوْنَهَا دُنْيَوِيَّةً بِالتَّقْيِيدِ بِكَوْنِهَا مِنْ طَيِّبَاتِ الدُّنْيَا يَخْرُجُ مَا يَسْتَلْذُهُ النَّفْسُ مِنْ طَيِّبَاتِ الْآخِرَةِ فَتَكُونُ تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَآلِي غَيْرِهِ الْمُبَايِنِ وَمِثْلُ هَذَا التَّقْسِيمِ فَاسِدٌ مِنْ وَجْهَيْنِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ، وَالْأَوَّلُ مِنَ الْجَنْسَيْنِ أَعْنِي النِّعَمَ الدُّنْيَوِيَّةَ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا مُوَهَّبِيٌّ أَيْ حَاصِلٌ بِمَحْضِ مُوَهَّبَةٍ وَفَضْلٍ مِنْهُ وَلَيْسَ لِكَسْبِ الْعَبْدِ مَدْخَلَ أَصْلًا فِي حَصُولِهِ، وَثَانِيَهُمَا كَسْبِيٌّ أَيْ حَاصِلٌ بِمَدْخَلِيَّةِ

⁶⁷⁹ النحل، 18/16.

الكسب، والموهبي أيضاً قسماً أحدهما روحاني أي منسوب إلى الروح وعائد إليه كنفخ الروح فيه أي في البدن لدلالة الروح عليه؛ فإن أريد بالروح الروح الإنساني المجرد المرادف للنفس الناطقة فنفخه في البدن جعله متعلقاً بالبدن كما أشار إليه المصنف في سورة (ص) في تفسير قوله تعالى: **(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)**⁶⁸⁰ حيث قال: وأصل النفخ إجراء الريح في تجويف جسم آخر ولمّا كان الروح يتعلق أولاً بالبخر اللطيف المنبعث من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملاً لها في تجاويف الشرايين إلى أعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخاً انتهى. وإن أريد الروح الحيواني أعني ذلك البخر اللطيف المذكور فمعنى نفخه جعله حياً بنفخه كما أشار إليه المصنف في سورة ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى: **(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)**⁶⁸¹ أحييته بنفخ الروح⁶⁸².

وقوله: وإشراقه بالجر عطف على نفخ الروح والضمير عائد إلى الروح أي وكإشراق الروح بعد النفخ بالعقل والمراد به القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة بالكليات أن أريد بالروح النفس الناطقة ومعنى إشراقها بالقوة العاقلة إضاءتها وتنويرها بها فإنها للنفس بمنزلة ضوء تدرك به ما تدركه من الكليات، وإن أريد الروح الحيواني، فالمراد بالعقل النفس الناطقة، فإن الروح الحيواني إذا تعلقت به النفس الناطقة صار مشرقاً متلاًلاً يظهر بذلك التعلق للإنسان ما لا يظهر لسائر الحيوانات⁶⁸³ من الكليات والنظريات، فيدرك الكليات ويحصل النظريات بالفكر وتمييز الحسن والقبح وبه يحصل له كلّ ما يمتاز به عن سائر الحيوان، وقوله وما يتبعه معطوف على الفعل أي وكإشراق الروح بما يتبع العقل أي يصير آلة له من القوى الحساسة التي هي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة، ويجوز أن

⁶⁸⁰ ص، 38 / 72.

⁶⁸¹ الحجر، 15 / 29.

⁶⁸² ن : زاد (وفي التمثيل بنفخ الروح وما عطف عليه مسامحة إذ النفخ وكذا الإشراق وسائر ماورد من الأمثلة في هذا المقام انعامات لأنعم بل النعمة الروح المنضوح وكذا البواقي وقوله وإشراقه بالجر عطف على نفخ الروح والضمير عائد إلى الروح أي وكأشراف الروح بعد النفخ به العقل والمراد به القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات إن أريد بالروح النفس الناطقة الكليات).

⁶⁸³ ن : زاد (النظريات).

يكون ضمير يتبعه راجعاً إلى الروح؛ فإن القوى الدراكة تتبع نفخ الروح في الفيضان على محالها، ثم بين إشراق الروح بالعقل وبما يتبعه من الحواس بقوله كالفهم أي فهم الخطاب لا إحساس الحرارة والبرودة وسائر المحسوسات على ما توهم، لأنه من الأمور الجسمانية، والفكر أي الذي يعدّ من خواصّ الإنسان وهو حركة النفس في المعقولات حركة من باب الكيف، وأما حركة النفس في المحسوسات فيسمّى تخيلاً ولا يختصّ بالإنسان والنطق [71/أ] الباطني وهو إدراك الكليات إذ النطق الظاهري من الأمور الجسمانية وقوله جسماني أي: وثاني قسمي الموهبي جسماني أي منسوب إلى الجسم وعائد إليه لتخليق البدن وتوديع القوى الحالة فيه أي في البدن والمراد غير الحواس الظاهرة والباطنة وهي القوة المحركة والنامية والفاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى البدنية غير الدراكة وإعطاء الهيئات العارضة له أي للبدن من الكيفيات الفعلية والانفعالية من الصحة وهي كيفة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة ويقابلها المرض لا يقال للمعالجات الطبية والاحتماء عن المضرات دخل تام في حصول الصحة فهي نعمه كسبية لا وهبية، لأننا نقول مدخلية تلك المعالجات إنما هي في حفظ الصحة أو إزالة المرض لا في نفس الصحة والكلام.

وقوله وكمال الأعضاء أريد به تناسبها وكون كل عضو على وجه يليق به ويترتب عليه منفعة الخاصة كالمشي بالأرجل والبطش بالأيدي وهكذا

وقوله: والكسبي أي: المقابل للموهبي المندرج معه تحت الجنس الأول الذي هو نعمة دنيوية وهذا أيضاً قسماً روحاني وجسماني إلا أنه لم يصرّح به اكتفاء بما أشار إليه في ضمن كلامه فإن قوله: تزكية النفس تطهيرها عن الرذائل أي الملكات الردية كالكفر والمعاصي والبدعة والضلالات وسائر الاعتقادات الفاسدة والجهليات المركبة والأخلاق الذميمة من الحقد والحسد والبخل والعجب وسائر الذمائم وبهذه التخلية تنخرط النفس في سلك المفلحين كما قال تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا﴾⁶⁸⁴، فهي

⁶⁸⁴ الشمس، 9/91.

في الطبّ الروحاني بمنزلة التنقية للبدن عن الأخلاط الردية في الطب الجسماني ولما كانت التخلية متقدمة على التحلية ذكرها أولاً، وعطف عليها الثانية فقال وتحليتها أي تحلية النفس بمعنى جعلها متحلية بالأخلاق السنية⁶⁸⁵ أي: الرفيعة، والملكات الفاضلة من الحكم والجود والصبر والتوكل والتواضع وسائر الاخلاق الحميدة، ثم إن هذا الكلام مبني على أن الأخلاق قابلة للتبدّل والتغيّر ويحرى فيها الاكتساب ولو باعتبار مراتبها المتفاوتة شدة وضعفاً وإليه ذهب المحققون ومن ذهب إلى أنها هي السيرة وهي لا تقبل التغير كالصورة؛ فالكسبي عنده هو الأفعال التي هذه الكيفيات مبادٍ لها وتمام تحقيق هذا المبحث في علم الأخلاق وأشار إلى الجسماني بقوله وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة أي المقبولة عند الطباع السليمة كتطهير البدن عن الأوساخ وقص الشارب وقلم الأظفار وحلق العانة والجلّى بكسر الحاء جمع حلية وبضمها وكسر اللام جمع حلى المستحسنة أي التي استحسناها الناس وزيّنوا أبدانهم بها كالخاتم والسوار والثياب الفاخرة وتكحيل العين والخضاب ومثل ذلك من العوارض المجاورة للبدن المنفكة عنه.

وقوله وحصول الجاه والمال برفع الحصول معطوف على تزيين البدن وكون هذا الحصول كسبياً بناءً على الأعم الأغلب وإلا فقد يكون حصول المال ضرورياً كالمال الحاصل بالإرث وكذا الجاه أعني المنصب العالي والرتبة قد يناله الشخص بلا مسعى منه كأكثر أبناء الملوك يتقلدون السلطة [71/ب] بعهد من آبائهم على أنه لا بد من الانتهاء إلى الكسب البتة سواء كان مالاً أو جاهاً وبالجملّة حصول المال والجاه نعمة كسبية متعلقة بالنفس والروح إذ بمجرد حصول الجاه والمنصب وحصول المال تلتذ النفس وتبتهج ويحصل لها سرور فهو زينة للنفس كما قال ولكم فيها جمال أي زينة حين تريحون أي زينة حين تريحون أي حين تردونها من مراعيها إلى مراحها بالعشيّ وحين تسرحون أي تخرجونها بالغداة إلى المراعي قال المصنف في تفسيرها: فإن الألفية تنزّين بها في الوقتين ويحل أهلها في أعين

⁶⁸⁵ ن : زاد (السنية أي الرفيعة والملكات الفاضلة من الحلم والجود والصبر والتوكل والتواضع وسائر الاخلاق).

الناظرين انتهى⁶⁸⁶. وكذلك أهل الجاه يجّل في أعين الناس فحصول الجاه نعمة روحانية صرفة وما قيل أنه مشترك بين الروحاني والجسماني؛ فإن حصول المال والجاه مؤثر في تهذيب أخلاق النفس والبدن كما لا يخفى فيرد عليه أن أصحاب الأموال والمناصب أكثرهم نجلاء وخيلاء وظلمة وفجرة إلا من عصمهم الله تعالى وقليل ما هم؛ (كَأَلَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا) ⁶⁸⁷.

قوله: والثاني أي الجنس الأخروي من النعم الإلهية وهو أيضاً ينقسم إلى جسماني وروحاني أشار إلى الأوّل بقوله أن يغفر الله للعبد المؤمن ما فرط منه من الذنوب والمعاصي؛ فإن المغفرة سبب لنجاة البدن من عذاب النار؛ فإن كانت من غير سبب عاديّ من سبق عمل أو توبة من العبد كمغفرة عصاة المؤمنين الذين ما اكتسبوا في إيمانهم خيراً؛ فالنجاة المترتبة عليها نعمة جسمانية موهّبة؛ فإن اكتسبوا في إيمانهم خيراً صرفاً أو خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فهي نعمة جسمانية كسبيّة وأشار إلى الروحاني من الأخروي بقوله: ويرضى عنه؛ فإن رضوان الله من عبده نعمة روحانية سبب لابتهاج الروح قال المصنف في تفسير قوله تعالى ورضوان من الله أكبر؛ لأنه المبدأ لكلّ سعادة وكرامة والمؤدي إلى نيل الوصول والفوز باللقاء انتهى. ولا شك أن السعادة والكرامة والوصول واللقاء كلها نعم روحانية ولذات نفسانية لا حظ للبدن منها

وقوله: ويؤوّه أي يُهيأ له منزلاً في أعلى عليين ويمكنه فيه وعلّيون جمع علىّ مقام في السماء السابعة يصعد إليه أرواح المؤمنين على ما في القاموس⁶⁸⁸ فأصله عليو كصديق وقسيس فاجتمعت الواو والياء والسابق ساكن فقلبت ياء فأدغمت، ثم إن النبوة في أعلى العليين نعمة أخرى روحانية أيضاً كما يفصح عنه قوله: مع الملائكة المقربين؛ حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء؛ فإنه ليس لتفضيل الملائكة بل لأن مقامات الملائكة وقربهم من الله قرب معنوي واستغراقهم في أنوار

⁶⁸⁶ البيضاوي، أنوار التنزيل: 220/3

⁶⁸⁷ العلق، 6/96.

⁶⁸⁸ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب: مادة (علا)

قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت لذات روحانية لا ينالها إلا من أفنى الناسوت وانخرط في سلك المجردات وصار من أهل ملكوت السموات، فسبحان من بيده ملكوت كل شيء وإليه يرجع كل ظل وفيء؛ فإن كان كل من الرضى والتبوءة في هذا المقام إلا من غير سبق عمل وتوبة بل بمحض فضل وموهبة آلهية فنعمة موهبية وإلا فكسبية لأن لكسب الأعمال مدخلية عادية في الأجزئية المترتبة عليها فقد علم مما حققنا أن [72/أ] الجنس الأخروي أيضاً ينقسم إلى الأقسام الأربعة أن في كلام المصنف إشارة إلى كل منها أنه يكفي مؤنة تفصيلها فمن أورد أمثلة تلك الأقسام من الخارج فقال؛ فالموهبي الروحاني كنفخ الروح وتوابعه في الحشر، والموهبي الجسماني كلبس حلل الجنة لا في مقابلة الأعمال، والكسبي الروحاني كروية الله تعالى في الجنة واستماع الألحان المتناسبة والنغمات الطيبة في مقابلة الأعمال الصالحة، والكسبي الجسماني كلبس حلل الجنة وسائر النعم الجسمانية من الأكل والشرب والحر والقيظ في مقابلة الأعمال الحسنة فلم يدقق النظر في كلام المصنف وتبعه من قلده ويحسبون أنهم يحسنون صنعا.

وقوله أبد الأبدين ظرف للتبوءة والمراد طول الدهر وعدم الانقطاع في القاموس الأبد محرك الدهر الجمع آبد وأبؤد والدائم والقديم الأزلي وقال أيضاً والله لا آتية آبد الأبدية وآبد الأبدين كأرضين وأبدالاً يد محركة وآبد الأبد وآبدالاً باد وآبدلاً لدهر وآبد الأبد بمعنى أنهى. فالأبد جمع آبد مبالغة الآبد كداهر مبالغة الدهر يقال آبد آبد كما يقال دهر دهر فجمع لزيادة المبالغة، وأما الباء فعلى خلاف القياس، أو المراد بالآبد الدائم جمع بهما تغليباً للعلاء، ثم لما بين أن النعمة الإلهية أنواع أراد أن يعين ماهو المراد هنا في هذا المقام فقال: والمراد أي من النعمة المطلوبة المفهومة من قوله أنعمت عليهم هو القسم الأخير أي الجنس الأخروي بجميع أقسامه الأربعة وبعض من القسم الأول أعني الجنس الدنيوي وإليه أشار بقوله وما يكون وُصلة أي واسطة قريبة يتوصل بها توصلاً بلا واسطة إلى نيله أي إلى نيل هذا القسم الأخير الأخروي كائناً ذلك البعض الذي يكون وصلة من القسم الآخر، بفتح

الخاء أعني القسم الأول فكلمة من تبعية ومحصّل كلامه أنّ المراد من النعمة ههنا هو القسم الأخروي بتمامه وبعض من أقسام الدنيوي الذي يكون وصلةً إلى نيل القسم الأخروي وهو تخلية النفس وتحليتها؛ لأن الوصلة بلا واسطة إنما يصدق عليهما وما عداهما من نفخ الروح وتخليق البدن ونحو ذلك؛ فإنما هي وصلة إلى الوسائط وبواسطتها إلى نيّله؛ ثم بيّن وجه كون المراد القسم الثاني مطلقاً وما يتوصل إليه من القسم الأول بقوله فإنّ ما عدا ذلك المذكور من القسم الأخروي وبعض القسم الدنيوي ممّا يشترك فيه المؤمن والكافر فلا يليق بحال المؤمن من حيث أنه مؤمن أن يتخذ مطلباً؛ فإن نصّب عين المؤمن والمطلب الأعلى عنده هو النعم الأخروية وما يكون ذريعةً إليها من أمور الدنيا فلا يطلب إلاّ طريق الذين أنعم الله عليهم في الآخرة فقوله أنعمت عليهم من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقّق وقوعه.

قوله: بدل من الذين أي قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالّين بدل من الموصول في قوله الذين أنعمت عليهم بدل الكل من الكل وهو اختيار أبي علي الفارسي⁶⁸⁹ واختار سيبويه كونه صفةً له وفي تقديم كونه بدلاً إشارة إلى أنه المختار عنده لأفادته التأكيد والتقرير مع التنصيص على أنّ (غير المغضوب عليهم) صح هم المشهود لهم بالأنعام عليهم على نحو ما سبق في كون الصراط الثاني بدلاً من الأوّل، فإن قيل على تقدير كونه بدلاً من (الذين أنعمت عليهم) كان المناسب غير الذين غضبت عليهم وأضللّتهم قلنا عدل عنه [72/ب] تحاشياً عن التصريح بنسبة الغضب والإضلال إليه تعالى في مقام طلب اللطف والأنعام وقوله على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلّموا من الغضب والضلال عبارة الكشف بلا تغيير، قال قدس سره أي إذا جعل بدلاً أريد بالثاني أيضاً الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم ، فيوجد فيه تلك المبالغات؛ فالبدل في الآية أوقع من الصفة انتهى. ومقصوده قدس سره دفع ما يتوجه على جعله بدلاً من أنّ لفظ غير لكونه أصلاً في الصفة يدلّ

⁶⁸⁹ أبو علي الفارسي، الحسين بن أحمد بن عبد الغفار، الحجة للقراء السبعة: تحقيق: بدر قهوجي وبشير جويجايي، دار المأمون للتراث - دمشق: 57/1 ، 58

على المفهوم والمبدل منه لكونه موصولاً يدل على الذات فكيف يصح جعل المفهوم بدلاً من الذات وحاصل الدفع أنه أريد به الذات أيضاً ليصحّ جعله بدلاً فيفيد فوائد لا تحصل الا بالبدل قال بعض المفسّرين من فضلاء المتأخرين ردّاً على الكشف والقاضي في اختيارهما البدل على الصفة لا سبيل إلى جعل (غير المغضوب عليهم) بدلاً من الموصول لما عرفت من أن شأن البدل أن يقيد متبوعه مزيد تأكيداً وتقرير وفضل إيضاح وتفسير ولا ريب في أن قصارى أمر ما نحن فيه أن يكتسي مما أضيف إليه نوع تعريف مصحح لوقوعه صفةً للموصول، وأما استحقاق أن يكون مقصوداً بالنسبة مفيداً لما ذكر من الفوائد فكلاً انتهى. أقول قد صرح هذا الفاضل في توجيه ما اختاره من كونه صفة للموصول أنّ الموصول عن إحدى الطوائف المذكورة المشهورة بالأنعام عليهم وباستقامة المسلك ومن ضرورة هذه الشهرة شهرتهم بالمغايرة لما أضيف إليه كلمة غير المنصفين بتصدي الوصفين المذكورين أعني مطلق المغضوب عليهم والضالين؛ فاكتمت بذلك تعرفاً مصححاً لوقوعها صفة للمعرفة انتهى. وقد عرفت فيما سبق أن مناط ما ذكر من الفوائد في البدل هو كونه مشهوداً له بما وصف به المبدل منه ولا شك أن شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون **(غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)** [الفاتحة: 7] مشهوداً لهم بالأنعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم إلا **(غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)** [الفاتحة: 7] وبذلك يحصل ما ذكر من الفوائد أعني التأكيد والتقرير وفضل الإيضاح والتفسير فتلك الشهرة التي اعترف بها هذا الفاضل كما نُصّح وقوعها صفة للمعرفة تصحّ وقوعها بياناً وتفسيراً فيصحّ وقوعها بدلاً أيضاً بل يترجح ذلك لدلالته على تلك الفوائد الفاتنة في الوصف على ما صرح به قدس سره فيما نقلنا عنه كيف وتلك الفوائد تابعة للبدل وغاية متأخرة عنه لا أنها يجب حصولها أولاً بأن يكون حاملاً يتقدم وجوده حتى يصحّ البدل على أنه يجوز إبدال النكرة من المعرفة ففيما اكتسب نوع تعريف بالطريق الأولى وقوله أو صفة له أي للموصول؛ فأما صفة مُبَيَّنَّة للموصول وكاشفة عن المراد منه أن أخذ على وجه يساوي موصوفه ويلزمه أو مقيدة له ومخصّصة إياه ببعض أفراده أن أخذ على وجه يكون

الموصوف أعم منها ويتناول غيرها وتوضيحه أنه قد بيّن أن المراد النعمة الأخروية التي هي المغفرة والرضا والنبوة، في أعلى عليين الخ ولا يتصور أن يقارنها الغضب والضلال أو يتأخر عنها فأما أن يكون تلك النعمة مسبقة بهما كما في عصاة المؤمنين الذين أُدخلوا ناراً ثم غفر الله لهم وأخرهم إلى الجنة أو لا يكون مسبقة بهما أصلاً كما في الصديقين [73/أ] والشهداء والصالحين؛ فالمنعم عليهم بالنعمة الأخروية يلزمهم أن لا يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين ما أنعموا في الآخرة ولا بعد ما أنعموا فيها فبقيت طائفتان من غضبه الله وأضله قبل الغفران والرضا ومن لم يمسسه الغضب والضلال رأساً، فإن أريد بغير المغضوب عليهم ولا الضالين من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين أنعم عليهم وغفرانهم ولا بعده؛ فالصفة مُبَيَّنَّة ، لأن المنعم عليهم بالآخرة⁶⁹⁰ لا يكونون إلا كذلك، وإن أريد به من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين أصلاً ولو قيل: الأنعام فهي صفة مقيدة تخصّص الموصوف ببعض أفراد الذين لم يكن نعمتهم الأخروية مسبقة بالغضب والضلال أصلاً، فيكون المطلوب طريقتهم لا غير وقد ذكروا ههنا وجوهاً آخر؛ فالحق أحقُّ بالاتباع.

وقوله على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من الغضب والضلال، بيان للمعنى المراد على تقدير كون غير المغضوب عليهم آه. صفة سواء كانت مبيّنة أو مقيدة وإشارة إلى أنه على تقدير كونه صفة يراد بكلمة غير معناها الوصفي⁶⁹¹ لا لذات، فيكون في معنى الصلة ؛ لأن الصلة في الحقيقة صفة للموصول فيكون الموصول الموصوف جامعاً في الحقيقة بين الصفتين، وإلى هذا أشار قدس سره إجمالاً حيث قال: لأن النعمة المطلقة⁶⁹² ما يكون مقصوداً

⁶⁹⁰ ن : زاد (في الآخرة لا يكونون إلا كذلك وإن أريد به من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين أصلاً ولو قيل الأنعام فالصفة مبنية لأن المنعم عليهم في الآخرة).

⁶⁹¹ في هامش ن : زاد (يعني أن الغير مأخوذ في جانب الموصول لكونها صلة والموصول لا يتم إلا بصلة على ما صرحوا به فعلى تقدير الوصفية يكون مأخوذة في جانب وهو مقصود بالذات على عكس البذل).

⁶⁹² ن : زاد (اثبتت لهم بطريق الصلة والسلامة : في هامشه : قول المعتبر هو المنطوق لأن المذكور صريحاً هذا مبني على ما سبق أن المراد بالمنعم عليهم المؤمنون مطلقاً فكأن الإيمان لكونه أجل النعم هو النعمة لا غيره فإذا أطلق النعمة ينصرف السرّ بناء على أنه المطلق ينصرف إلى الكمال وبهذا الاعتبار معنى انعمت).

بالذات غير مقيد بكونه تمهيداً وتوطئة لغيره ومقصوداً بالعرض، فإن الموصوف مقصود بالذات والصفة تابعة له على عكس البذل أو المراد بهما ما كان نعمة بلا شرط شيء كالإيمان بخلاف العمل فإنه نعمة بشرط اقترانه بالإيمان، ثم إنه فسر النعمة المطلقة بقوله: وهي نعمة الإيمان وكان الظاهر أن يقول وهي نعمة المغفرة والرضا آه. لكون المراد النعمة الأخروية لكنه أراد أن يشير إلى أن المعتبر في بيان كونه بدلاً أو صفة هو المنطوق؛ لأنه المذكور صريحاً فلا معنى لأن يقال لما ليس بمذكور ولا مقدّر في نظم الكلام أن قولنا كذا بدل منه أو صفة هو المنطوق؛ لأنه المذكور صريحاً فلا معنى لأن يقال لما ليس بمذكور ولا مقدّر في نظم الكلام أن قولنا كذا بدل منه أو صفة له وأن كان مراداً فأفهم قوله وذلك أي جعل غير المغضوب عليهم الآية صفة للموصول الذي هو من أقسام المعرفة إنما يصح بأحد التأويلين إذ بدون التأويل يلزم وصف المعرفة بالنكرة؛ لأن كلمة غير لكونها من الأسماء المتوغلة في الأبهام لا يكتب التعريف من المضاف المعرفة فإن قلت كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة كذلك لا يجوز إبدال النكرة من المعرفة إلا أن يكون موصوفة نحو بالناصية ناصية كاذبة صرّحوا به فما وجه تخصيص التأويل بجعله وصفاً بل لا بدّ في جعله بدلاً أيضاً والا لم يصح البذل لعدم كونه موصوفاً قلت: قال الرضي: الحق أنه يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة إذا استفيد من البذل ما ليس في المبدل منه كقوله تعالى: ﴿بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾⁶⁹³ إذا لم يجعل اسم الوادي من الطّي؛ لأنه قدس مرتين فكانه طُوًى بالتقديس⁶⁹⁴ انتهى. فلذا خصّ التأويل بصورة الوصف فلا بد ههنا من التأويل، أما في الموصوف بإخراجه إلى خير النكرة، وأما في الصفة بجعلها من عدا والمعرفة، وإلى الأول أشار بقوله إجراء الموصول أي أولهما إجراء الموصول المعرفة فجرى النكرة إذا لم يقصد به أي هذا الإجراء إذا لم يقصد بالموصول [73/ب] معهوداً أي معيّن وبَيَّنّه قدس سرّه بأنّ الموصول في حكم المّعرف باللام فإذا أريد به الجنس من حيث وجوده في

⁶⁹³ طه، 12/20.

⁶⁹⁴ الاستر اباذي، شرح كافيّة ابن الحاجب: 387/2

ضمن أفراد لا بعينه كان في المعنى كالنكرة وهو المسمّى بالمعهود الذهني فتارة ينظر إلى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف بالنكرة وبالجمله وأخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال انتهى. وههنا إشكال مشهور وهو أنه قد سبق أن المراد بالموصول أعني (الذين أنعمت عليهم) هم المؤمنون مطلقاً أو الأنبياء أو أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل النسخ والتحريف فهو على الأخيرين عهد خارجي تقديري فيكون معيّناً وعلى الأول مستغرق للكل وهو أيضاً أمر معيّن لا تعدّد فيه أصلاً فليس هناك معنى لا تعيين فيه أجاب عنه سيّد المحققين قدس سره بأنه يحتمل أن يريد بالمؤمنين طائفة منهم لا بأعيانهم وإذا حمل على الاستغراق المتبادر من العبادة تعيّن أن يكون ما ذكر في الجواب وجهاً رابعاً لتلك الثلاثة وهو العهد الذهني انتهى. ورد عليه قدس سره أنّ إرادة طائفة لا بأعيانهم لا يناسب جعل طريقهم مشهوداً عليه بالاستقامة علماً فيها أقول مراده قدس سره بطائفة منهم لا بأعيانهم طائفة غير معينة من الطوائف الثلاث المذكورة أعني المؤمنين مطلقاً أو الأنبياء أو أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام فإن كل واحد من تلك الطوائف وأن كان متعيّناً لكن لا يتعين حمل الموصول على واحد معيّن منها لإنتفاء قرينة ظاهرة في الآية على ذلك بل يحتمل أن يحمل كلّ منها على سبيل البذل وعلى غيرها أيضاً فمن هذا الوجه يعرض له الإبهام ويصير بمنزلة ما أريد به أحد الأفراد المعيّنة أيّها كانت وإطلاق لا بعينه عليه باعتبار أن الغرض لا يتعلق بتعيينه والكلام خلو عن الدلالة على ذلك وقوله كالمحلّى أي كما أجرى المحلّى باللام الذي أصله التعيين مجرى النكرة لقصد عدم التعيين في قوله في وصف نفسه بالأناة والوفاء: (ولقد أمرّ على اللئيم يسبني)، إذ لم يرد باللئيم الحقيقة من حيث هي إذ لا يناسبها المرور ولا جميع الأفراد إذ لا مرور عليه ولا المعهود والمعين لقصوره عن إفادة ما هو المقصود من التمدح بالأناة والوقار في مواضع يطيش منها أولوا الأحلام السخيفة ولا يثبت إلا أرباب العزائم الكاملة بل المراد الحقيقة باعتبار وجودها في ضمن فرد لا بعينه أي لئيم من اللئام تمام تحقيق معنى البيت ليس هذا موضعه.

وقوله: وقولهم إني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني تمثيل آخر لأجراء المعرّف باللام مجرى النكرة لقيام المانع عن التعريف في كلمة مثل أيضاً لتوغلها في الإبهام كغير فالمقصود بالرجل هو فرد ما لا بعينه إذ لا قرينة على العهد الخارجي ولا يتصوّر المرور على الأفراد ولا على الحقيقة من حيث هي كما سبق فتعين العهد الذهني وهذا زيادة على الكشف أوردنا لأن المثال الأول وأن كان كالمثل في وصف المحلّ باللام بالجملة لكنه ليس نصاً فيه لاحتمال الحالية ولو مرجوحاً ولزيادة مناسبة هذا المثال بالآية في كون الموصوف والصفة معرفتين صورة ونكرتين معنى والتأويل الثاني ما أشار إليه بقوله أو جعل لفظ غير معرفةً بالإضافة فهو تأويل في الصفة يعني أن منشئ توغله في الإبهام والمانع [74/أ] من عدم تعرّفه بالإضافة إلى المعرفة هو تعدّد وما يغيّر المضاف إليه ولا تعدّد ههنا؛ لأنه أضيف إلى ماله ضد واحد فينساق الذهن من غيره إلى ذلك الضدّ الواحد؛ فإن للمغضوب عليهم والضالين ضدّاً واحداً وهو المنعم عليهم فتعين المنعم عليهم بالإرادة من قولنا غير المغضوب عليهم آه تعيّن الحركة من غير السكون أي مثل تعيّن الحركة للإرادة من قولنا غير السكون فلذا يوصف به الحركة ويقال عليك بالحركة غير السكون وتعرّف به أيضاً فيقال الحركة غير السكون وفي بعض النسخ تعيّن الحركة بغير السكون أي بقولنا غير السكون؛ فإن الحركة تتعين بالإرادة منه ومأل النسختين واحد وهو أنّ للسكون ضدّاً واحداً هو الحركة، فلا ينساق في الذهن من غير السكون إلا إليه إذ المتبادر إلى الذهن من غير الشيء ضده، لأنه المغاير للشيء حقيقة ولما كانت المخالفة أعم من التضاد وكان مناط حصول التعيين هو التضاد عدل المصنف عن لفظ الخلاف المذكورة في الكشف؛ فأورد لفظ الضدّ بدله ثم الفرق بين التأويلين أنّه على التأويل الأول يحمل المغضوب عليهم والضالين على اليهود والنصارى ليبقى غير على إبهامه نكرة مثل موصوفة فيظهر التشبيه بالليث بيني آه⁶⁹⁵، وعلى الثاني يحملان على مطلق المغضوب عليهم والضالين ليكون المضاف إليه ممّا له ضدّ واحد وهو المنعم عليهم وبهذا يندفع ما يورد ههنا من أن جعل غير معرفةً

⁶⁹⁵ انتهى.

بالإضافة إلى ماله ضدّ واحد يستلزم أن لا يكون الوجه الثاني تأويلاً؛ لأنه يكون معرفة حقيقة لا تأويلاً ولا الوجه الأوّل تأويلاً صحيحاً؛ لأنه على تقدير كون لفظ غير معرفة قطعاً لا يكون كقوله ولقد أمر على اللئيم يستبني ووجه الاندفاع هو أن كونه من قبيل ما أضيف إلى ضدّ واحد ليس بمتعين؛ فإن حُمِلَ المضاف إليه على مطلق المغضوب عليهم كان من ذلك القبيل وصار معرفة قطعاً فلا يتمشى الوجه الأوّل وأن حمل اليهود والنصارى لم يكن من ذلك القبيل بل يبقى على نكارتة الأصلية؛ فيكون من قبيل (اللئيم يسبني)، ولما كان مدار الوجهين أحد الحملين ولم يتعين شيء منهما صار كل من الوجهين تأويلاً صحيحاً قال بعض الفحول وإنما وصف المعرفة بغير تنزيلاً للموصول منزلة المنكر، إذ لم يقصد به معهوداً ورفعاً إلى درجة المعرفة لزوال إبهامه بالإضافة إلى ما له ضدّ واحد، ثم قال: اعلم أن غيراً لها ثلاثة أوجه أحدها أن يقع في موقع لا يكون فيه إلا نكرة وذلك إذا أريد به النفي الساذج كما في قولك: مررتُ برجلٍ غير زيد، والثاني: أن يقع موقعاً لا يكون فيه إلا معرفة وذلك إذا أريد به شيء قد عُرف بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو كما إذا قلت: مررت بغيرك أي المعروف بمغاير لك إلا أنه في هذا لا يجري صفةً فيذكر غيرَ جازٍ على الموصوف، والثالث أن يقع موقعاً يكون فيه نكرة تارة ومعرفة أخرى كما إذا قلت: مررت برجلٍ كريم غير لئيم وعاقِل غير جاهل والرجل الكريم غير اللئيم كذا قال صدر الأفاضل، وقد تبين منه أنّ من قال أنغير إلا يتعرف أصلاً وأن أضيف إلى المعارف لم يصب وأنّ من زعم أنه بالإضافة إلى ما له ضدّ واحد يتعين تعيين الحركة من غير السكون فقد أخطأ من وجوه؛ أما أولاً فلأنه وإن أضيف إلى ما له ضدّ واحد لكنه لم يعرف ما أريد به بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعيين الحركة من غير السكون فقد أخطأ من وجوه أما أولاً فلأنه وأن أضيف إلى ماله ضد واحد لكنه لم يعرف ما أريد به بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعيين الحركة من غير السكون، وأما ثانياً [74/ب] فلأنه ح يكون معرفة بالحقيقة على ما مرّ لا بالتأويل كما

ظنه ذلك الزاعم، وأما ثالثاً فلأنه ح لا يجري صفة وإنما يذكر غير جار على الموصوف وهو في صدد توجيه كونه صفة لما قبله انتهى كلامه. أراد بالقائل صاحب الكشف وبالأزعم البيضاوي وأقول في جواب الأول أن صاحب الكشف إنما قال ما نقله في تقرير السؤال؛ حيث قال: فإن قلت: كيف صح أن يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وإن أضيف إلى المعارف ، وأما في تقرير الجواب فقد صرح بتعرفها بها حيث قال: قلت الذين أنعمت عليهم لا توقيت⁹⁸ فيه فهو كقوله: (ولقد أمر على اللئيم يسبني)؛ ولأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم فليس في غير إذن الإبهام الذي يأبى عليه أن يتعرف انتهى. فانظر كيف نفى الإبهام المانع عن التعريف في صورة الإضافة إلى الضدّ وقال قدس سره أيضاً في توجيه جوابه: أجب أولاً بأن الموصوف نكرة في المعنى وثانياً بأن الصفة معرفة انتهى. نعم المسألة مختلف فيها بين النحاة واختار الرضي عدم تعرفه ولو بالإضافة إلى المعرفة⁶⁹⁶ وابن السري⁶⁹⁷ إلى تعرفه بها واستدل عليه بهذه الآية وتفصيله بطلب من الرضي وأقول في جواب الثاني أما أولاً فقله: أما أولاً فلأنه مدفوع بأنه من ابن علم أنه لم يعرف ما أريد به ههنا بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو؛ فإن التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي أورده هذا القائل؛ فإن قولنا: مررت بغيرك أي المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغيرك فيه إلا ما أريد بغيرك فلعلّ هنا معنى لا يضاد المغضوبين ولا الضالين فيه إلا المؤمنون كالكون منعماً عليهم في الآخرة فسقط قوله، ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعيين الحركة بغير السكون، وأجاب عن هذا بعض الفضلاء بأن في كلام المصنف تصريحاً بأنه أراد بقوله: تعين: تعيين الحركة من غير السكون أنه زال إلى إبهامه بالإضافة إلى ماله ضدّ واحد كما أراده هذا القائل لا أنه صار معرفة؛ لأن تعيين الحركة من غير السكون هو تعيين ماهية الحركة وليست بمعرفة كالإنسان

⁶⁹⁶ الاسترأبادي، شرح كافية ابن الحاجب: 239/3

⁶⁹⁷ ابن السري: محمد بن السري بن سهل، ابن السراج البغدادي: عالم العربية وأحد شيوخ الأدب والنحو من أهل بغداد وله في عدة مؤلفات منها شرح كتاب سيبويه: ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 109/1، الزركلي، الأعلام:

والفرس المراد بهما مفهوماهما؛ فقله ولهذا لم يكن من قبيل الثاني خبط عظيم وخطأ جسيم؛ لأن عدم كونه من قبيل الثاني لا يستلزم أن لا يكون ماهية من الماهيات معلومة بمغايرة ماهية آخر انتهى. وفيه نظر لأنه صرف لكلام المصنف عن ظاهره وهو أدعى في الجواب الثاني جعل غير معرفةً بالإضافة واستدل عليه بقوله لأنه أضيف إلى ماله ضدّ واحد ثم فرّع عليه تعيّن الحركة من غير السكون فلو أراد بتعيينه زوال إبهامه من غير أن يصير معرفةً لم يتم التقريب وقياسه على ما أراده القائل فاسد؛ لأن ذلك القائل لم يدّع جعله معرفةً بل ادعى رفعه إلى درجة المعرفة فيكفي فيه زوال الإبهام وإن لم يصير معرفة.

وقوله تعيّن الحركة من غير السكون تعيّن ماهية الحركة وليست بمعرفة كلام وإه أليس أحد أقسام المعرفة المعرّف بلام الجنس؛ فإن القصد فيه إلى تعيين مفهوم مدخولها من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه في ضمن الفرد بعضاً أو كلاً وأيضاً على ما ذكره يكون قول المصنف معنى تعيّن الحركة من غير السكون زال إبهامه، كتعيّن ماهية الحركة بمغايرة ماهية السكون وهذا كلام خال عن التحصيل هذا ولنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول ، وأما ثانياً فلأن ما ذكره [75/أ] بقوله، وأما ثانياً فلأنه ح⁶⁹⁸ يكون معرفة بالحقيقة لا بالتأويل كما ظنه الزاعم مدفوع بما ذكرنا سابقاً من أن كونه معرفة مبني على أحد الحملين اللذين ليس واحد منهما متعيّناً فهو معرفة حقيقة أن حُمِلَ المغضوب عليهم والضالين على المطلق وبقا على نكارتهم أن حمل على اليهود والنصارى فمدار كونه معرفة صرفةً عن ظاهره الذي هو النكارة وجعله معرفة بالحمل المذكور ولا نعني بالتأويل إلا هذا لا ما يقابل الحقيقة، وأما ثالثاً فلأن ما أفاده بقوله ، وأما ثالثاً فلأنه إنما يذكر غير جارٍ على الموصوف كلام تفرّد به صدر الأفاضل وكلام النحاة مشحون بأنه إذا كان للمضاف إليه ضدّ واحد يُعرّف بقرينة بتعرّف هناك غير يقع صفةً للمعرفة ومثله بقولهم عليك بالحركة غير السكون فإن غير السكون ذكر فيه جارياً على الموصوف، والمصنف بنى

⁶⁹⁸ حينئذ.

كلامه على هذا فلا يعقل مخالفة الجمهور لكلام صدر عن خرق إجماع القوم ولو كان صدرًا للأفاضل.

قوله: وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور أي روى عن ابن كثير نصب غير على أن يكون حالاً من الضمير المجرور في عليهم في (أنعمت عليهم) فيبقى ح لفظ غير على نكارتة الأصلية؛ لأن شرط الحال أن تكون نكرة وقال في الكشف وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمصنف سكت عن هذا؛ لأنه أورد عليه أن جميع القراءات قراءته عليه السلام حتى أن شراح الكشف خاضوا في توجيه عبارته فقال القطب وتبعه الطيبي أي: عاوته قبل العرصة الأخيرة والا فكل القراءات قرأته⁶⁹⁹ وقال صاحب الكشف: كل واحد من السبع المتواترة نسب إلى واحد من الأئمة لاشتهاره بها وتفردته فيها بأحكام خاصة في الأداء، وأما غيرها فإذا ظهر فيها أمر الرواية ولم يشتهر بها نسب إلى النبي عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتياده بها ورجحه قدس سره وقال: وهذا أولى واختصره العلامة التفتازاني فقال: نسبت إليه عليه السلام⁷⁰⁰.

وقوله: والعامل أي في الحال وذيها هو أنعمت أما في الحال فظاهر، وأما في ذي الحال أعني الضمير المجرور في عليهم فلأن حرف الجر أداة توصل معنى الفعل إلى مجروره؛ فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال فلا يرد أن العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو الجار فقد اختلف العامل الحال وذيها وذا غير جائز كذا في حاشية قدس سره على أن الرضى نقل عن المالكي جواز اختلاف العامل فيهما، ثم قال قدس سره: وما يقال من أن الجار والمجرور في محلّ النصب أو الرفع فمن قبيل المساهلة في العبارة اتكالا على ما تقرّر من القواعد، نعم محلّ الظرف المستقر متعلق بمجموعة الواقع موقع عامله، فإن الخير مثلاً هو مجموع في الدار لا الدار وحدها إلا أن كلامنا في النصب أو

⁶⁹⁹ الطيبي، فتوح الغيب: 680/1

⁷⁰⁰ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 30 ،

الرفع الذي أوجبه معنى الفعل الذي أوصله الجار إلى ما بعده فإنه للمجرور وحده⁷⁰¹ انتهى. واعترض عليه قدس سره بوجهين الأول: أن معنى الفعل إذا وصل إلى ما بعده بنفسه وجب رفعه أو نصبه، وأما إذا وصل بواسطة حرف الجر إلى ما بعده فيجابه لأحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر، أما منصوب المحل أو مرفوعه فكان البصرة والكوفة ولو كان كذلك في سرت من البصرة إلى الكوفة منصوب المحل بوصول معنى السير بواسطة من وإلى إليهما ولم يقل به أحد، والثاني أنه لا حاجة في كون المجرور ذا حالٍ إلى كونه منصوب المحل لصحة وقوع الحال عن مجرور ولا يكون منصوب المحل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أُوحِيََا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾⁷⁰² [75/ب] وقوله: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا﴾⁷⁰³، والجواب عن الأول أن قوله: ولم يقل به أحدهم؛ فإن الرضي قال به حيث قال: إذا تعدى أي الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول به أن المجرور وحده منصوب المحل لا مع الجار لأن الجار هو الموصل المفعول كالهزمة والتضعيف، لكن لما كانت الهزمة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصلاً به كالجزء من المفعول به توسعوا في اللفظ وقالوا: هما في محل النصب⁷⁰⁴ انتهى. وهذا نص منه في أن البصرة والكوفة منصوبا المحل، وعن الثاني أن المضاف في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أُوحِيََا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ لما صحَّ حذفه وإقامة المضاف إليه مقامه فكأنه المفعول، وكذا قوله تعالى ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ﴾ (معناه: موضع ثوابكم خالدين؛ فالحال فيهما حال عن المفعول حقيقة كل ذلك مذكور في الرضي فهو أحق بالرضا.

وقوله: أو بإضمار أعني عطف بحسب المعنى على قوله على الحال أي النصب المروي عن ابن كثير إما بكونه حالاً، أو بكونه مفعولاً لفعل مضمر وهو أعني فيكون ما بعد أعني تفسيراً لما قبله فيجب أن يكون مساوياً لما قبله أو أخص لا متنازع

⁷⁰¹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 31

⁷⁰² النساء، 4 / 125.

⁷⁰³ الأنعام 6 / 128.

⁷⁰⁴ الاستر اباذي، شرح كافيّة ابن الحاجب: 137/4

تفسير أحد المتباينين بالآخر وتفسير الأخص بالأعم ، فإن كان المراد بما بعده الذين لا غضب عليهم أصلاً وبما قبله المؤمنون الكاملون في الأيمان، أو كان المراد به الذين سلموا من العذاب الأبدي ولو بعد حين وكان المراد مما قبله مطلق المؤمنين كان تفسيراً بالمساوي والمعنى أعني بهم وإن أريد بما قبله مطلق المؤمنين، وأريد بالمغضوب عليهم ما لا غضب عليهم أصلاً كان تفسيراً بالأخص وكان المعنى أعني منهم تبصراً وبالاستثناء أي يحمل غير على الاستثناء، فإن إعرابه في الاستثناء كإعراب المستثنى وهو مخفوض بإضافة غير إليه ولما كان حمل غير على الاستثناء مطلقاً خلاف أصله الذي هو أن يكون صفة كان الأول حمله على الاستثناء المتصل أو في حمله على الاستثناء المتصل أو في حمله على المنقطع الذي هو أيضاً خلاف الأصل في الاستثناء يلزم ارتكاب خلاف على خلاف وإليه أشار بقوله إن فسّر النعم بما يعم القبيلتين أي المؤمن والكافر، بأن لا يخص النعم بالأخروية بل يراد مطلق النعم دنيوية أو أخروية فيتحقق شرط الاستثناء المتصل وهو دخول المستثنى في المستثنى منه بتعين؛ فاستثناء المغضوب عليهم والضالين من القبيلتين بكون متصلاً.

قوله: والغضب ثوران النفس بالمثلثة من ثار الغبار إذا هاج وانتشر وعرفوه بأنه كيفية تعرض للنفس تستبغ غليان دم مودعة في أحد جنبي الشكل الصنوبري وحركتها إلى الخارج إرادة الانتقام وفي الحديث: (اتقوا الغضب؛ فإنه جمرة توقد في قلب ابن آدم)⁷⁰⁵ ألم تروا إلى إنتفاخ أوداجه وحمرة عينه ؛ فالمراد بالنفس إما الدم أو النفس الناطقة، وثورانها على الأول غليانها، وحركتها إلى ظاهر البدن وعلى الثاني قلقها واضطرابها، ولما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لكونها من الأغراض النفسانية المستحيلة عليه سبحانه وجب صرف الكلام عن ظاهره؛ فلذا قال فإن اسند إلى الله تعالى كما في قوله تعالى وغضب الله عليهم أريد به المنتهى والغاية على ما مر في بيان الرحمة من أسماء الله تعالى إنما تؤخذ

⁷⁰⁵ أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف «الغضب جمرة في قلب ابن آدم» ولأبي داود من حديث عطية السعدي «إن الغضب من الشيطان وإن الشيطان خلق من النار» .

باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي هي انفعالات فعلى هذا يكون المراد بالمنتهى والغاية ههنا هو الانتقام كما أن المراد بالرحمة كان التفضل والإحسان على ما صرح به المصنف هناك وقيل يجوز أن يراد به إرادة الانتقام كما هو الملائم لما ذكره في التعريف من قوله إرادة الانتقام وأقول منه نظراً إما أولاً فلأن إرادة الأنعام وكذا [76/أ] إرادة الانتقام ليس شيء منهما فعلاً، لأن إرادة الفعل ليست فعلاً فلا تدخل تحت تلك الضابطة التي ذكرها المصنف من أن أسماء الله تعالى إنما تؤخذ الح، وأما ثانياً فلأن الوصف بالإنعام والانتقام أشد في الترغيب والترهيب من الوصف بإرادتهما وقوله في التعريف إرادة الانتقام معناه أن مبدأ تلك الكيفية العارضة المستتبعة لغلان الدم هو إرادة الانتقام وانبعث الشوق والميل إليه ندبر قبل فإن قلت لا حاجة ههنا إلى صرف الكلام عن ظاهره، وإنما يحتاج إليه فيما أثبت له الغضب وههنا نفى عنه الغضب؟ قلت: نفى غضب الله عن جمع مخصوص يشعر بثبوت غضبه تعالى لجمع آخر مثل وأنت خبير بما فيه، لأنه يلزم أن لا يكون المنفيات في المجازات كما أثبت الربيع البقل وما بنى الأمير المدينة منها ولا يذهب إليه من له عقل سليم أقول كون المقتنيات في المجازات منها لكون إثباتاتها منها، لأن معنى الإسناد المجازي في النفي أنه لو اعتبر الكلام مجرداً عن النفي وأدّى بصورة الإثبات كان مجازاً صرح به في المطول فمقصود القائل أن المحتاج إلى التأويل إنما هو صورة الإثبات وما نحن فيه منفي وأنا أقول: في دفعه أن المغضوب عليهم معناه الذين غضبت عليهم؛ لأنه في مقابلة أنعمت عليهم إلا أنه عدل عنه إلى صيغة المجهول لكون المقام مقام طلب اللطف المنافي لنسبة الغضب إليه والتصريح بها كما مر؛ ثم إنه جوز صاحب الكشف أن يكون إسناد الغضب إليه تعالى من قبيل الاستعارة التمثيلية بأن يشبه حال الله مع العصاة في عصيانهم إياه وإرادته الانتقام منهم وإنزال العقوبة بهم بحال الملك إذا غضب على من عصاه فأراد أن ينتقم منهم وعاقبهم والمصنف طواه عن البين لعدم جريانه في جميع ما أسند إليه مما يجب صرفه عن الظاهر ولا سند عائد اعتباراً التركيب في ثلاثة مواضع لوجوب كون كل من الطرفين ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية هيئة منتزعة من أمور متعددة

كما صرّحوا به، وعليهم في محل الرفع أي الضمير المجرور فيه ؛ لأن المرفوع المحل فيه هو المجرور وحده لا مجموع الجار والمجرور، فلا يرد الإشكال بأن المجموع ليس باسم والإسناد إليه من خواصه وأشار بقوله؛ لأنه نائب مناب الفاعل الى أن مفعول ما لم يسم فاعله ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين، وأما المختار عند صاحب الكشف فهو أنه فاعل وهو مذهب عبد القاهر ولهذا أطلق في المفصل تعريف الفاعل عن قيد على جهة قيامه به⁷⁰⁶ وصرّح به في الكشف وهنا أيضاً حيث قال: ومحل الثانية الرفع على الفاعلية⁷⁰⁷ فالمصنف عدل عنه تنبيهاً على أن المختار عنده ما ذهب عليه ابن الحاجب وهو المناسب لتسميته بمفعول ما لم يسم فاعله⁷⁰⁸ كما لا يخفى بخلاف عليهم الأول أي الذي في (أنعمت عليهم) والمراد أيضاً المجرور وحده فإنه منصوب المحل على أنه مفعول أنعمت قوله ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي يريد أن لا في قوله: (ولا الضالين) ليست بعاطفة لانتفاء شرط كونها عاطفة قال في مغني اللبيب: لها ثلاثة شروط أحدها أن يتقدمها إثبات ك(جاء زيداً لا عمرو) أو أمرك: (اضرب زيداً لا عمراً)، الثاني أن لا يقترن بعاطف ، فإذا قلت: ما جاء زيد ولا عمرو [76/ب] فالعاطف الواو ولا توكيداً للنفي وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد اجتمعا أيضاً في (وَلَا الضَّالِّينَ) انتهى⁷⁰⁹. وليس المانع من كونها عاطفة لزوم اجتماع حَرْفِي العطف كما توهم ،لأنه ليس بمجذور كما في قولك العدد أمّا زوج وأمّا فردّ وما جاءني زيد ولكن عمرو والقول بأنّ عبد القاهر وأبا عليّ منعاً كون: إمّا عاطفة وأنّ، لكن في المثال المذكور بمجرد الاستدراك تعسّف، لأن النحاة عدّوهما من حروف العطف وأن بعض المحققين صرّحوا بأنّ إمّا لعطف ما بعدها على ما قبلها وأنّ الواو لعطف، إمّا الثانية على إمّا الأولى وأن عدّ صاحب المغني عطف الحرف على الحرف غريباً وقيل أشار

⁷⁰⁶ ابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل: 134/1

⁷⁰⁷ الزمخشري، الكشف: 17/1

⁷⁰⁸ ابن الحاجب، الكافية في علم النحو: 15/1

⁷⁰⁹ ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: تحقيق: مازن المبارك ومحمد حمد الله، دار الفكر - دمشق - ط6 - 1985م: 318/1

المصنف بقوله مزيدةً لتأكيد ما في غير الح إلى أن المزيدة لا تجيء إلا بعد النفي كما لا يخفى انتهى. أقول هذا الحصر مهم؛ لأن صاحب المفصل بعدما عدّ لا من حروف الزيادة، قال وقال الله تعالى: (لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ) ⁷¹⁰ أي لأن يعلم وقال فلا أقسم بمواقع النجوم، وقال العجاج: في بئر لا حور وما شعر انتهى كلامه قال ابن الحاجب في الكافية: ولا تزداد مع الواو بعد النفي لفظاً نحو ما جاءني زيد ولا عمرو ⁷¹¹، أو معنى نحو غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبعد أن المصدرية نحو قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) ⁷¹² وقلت: قبل أقسم نحو: لا أقسم؛ وشدت مع المضاف نحو بئر لا حور وما شعر. وصرّح في المغني أيضاً بأنها زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام كما في: لئلا يعلم أهل الكتاب ⁷¹³، ثم إنّ فائدة تأكيد النفي فيه أنه يدل على انسحاب النفي على كلّ واحد من المعطوف والمعطوف عليه ولا يبقى مجال أن يتوهم أن المنفي هو المجموع من حيث هو مجموع وقيل: يجوز أن يكون فائدة زيادة كلمة لا بعد الواو ههنا دفع أن يتوهم في أول الوهلة أنه معطوف على الموصول يعني لو قيل: والضالين لتوهم أول الوهلة أنه معطوف (على الذين أنعمت عليهم) وأنّ المعنى: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم وصراط الضالين أقول لا يذهب إليه أحد أصلاً لأول وهلة ولا في المنام ولا في السكر ولا في البرسام لا أظنك في مرية من ذلك.

وقوله: فكأنه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين تحقيق لتضمن غير معنى النفي، وتصوير له اعترض العلامة التفتازاني على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله: لا المغضوب عليهم ليست عاطفة إذ لم يُرد اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل أريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى أن يكون بمعنى غير فلا فائدة لتبديل غير يلاقي في تصوير معنى النفي وتحقيقه؛ ثم أجاب عنه بقوله: لأننا نقول

⁷¹⁰ الحديد، 29/57.

⁷¹¹ ابن الحاجب، الكافية في علم النحو: 54/1

⁷¹² الأعراف 7 / 12.

⁷¹³ ابن هشام الانصاري: مغني اللبيب: 327/1

لفظة لا في أصلها موضوعة المنفي واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له فهي وأن جعلت بمعنى غير أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدماً فيه انتهى. وقوله ولذلك جازانا زيداً غير ضارب استدلال على أن غيراً في حكم لا حيث جوز فيه تقديم معمول ما أضيف إليه بناء على أنه بمنزلة لا فكأنه لا إضافة ههنا ولولا ذلك لما جاز ذلك التقديم لامتناع تقديم ما في خبر المضاف إليه على المضاف، لأن المعمول لا يقع إلا حيث يصح وقوع عامله فيه، قال قدس سره وتلخيص الكلام أن غيراً وضعت للمغايرة فهي مستلزمة [77/أ] للنفي، فتارة يراد بها إثبات المغايرة كما في الآية فتكون إثباتاً في حكم النفي لتضمنه إياه؛ فيجوز تأكيده بلا وأخرى يراد بها النفي كقولك أنا غير ضارب زيداً أي لست ضارباً له لا أنني مغاير لشخص ضارب له فيكون نفيّاً صريحاً والإضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم المعمول أيضاً انتهى. ثم قاس المصنف جواز تقديم المعمول في غير على جواز التقديم في صورة لا فقال كما جاز أن زيداً لا ضارب لعدم إضافة لا إلى ما بعده لكونها حرفاً وما نقل من السخاوي من أن (لا) في مثل قولك: أنا لا ضارب زيداً اسم بمعنى غير، إلا أنه لما كان على صورة الحرف أجرى أعرابه على ما بعده كما في إلا فوجب أن يمتنع تقديم المعمول فيه أيضاً فمدفوع بأنهم صرّحوا بأن حرف السلب في القضايا المعدولة جزء من المحمول تحصيلاً لمفهوم عدمي، فلا يكون اسماً على أن صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الإضافة المانعة من التقديم يكفي في جواز التقديم، وقال قدس سره لا يقال هناك مانع آخر وهو أن ما في حيز النفي يمتنع أن يتقدم عليه لأننا نقول إنما يمتنع ذلك إذا كان النفي بما وإن فإنهما لما دخلاً على الاسم والفعل اشبهما الاستفهام فلم يجز تقديم ما في خبرهما عليهما بخلاف لم ولأن فإنهما اختصا بالفعل وعملا فيه وصارا كالجزء منه فجاز أن يعمل ما بعدهما فيما قبلهما، وأما لا فإنما جاز التقديم معها وأن دخلت على القبيلتين لأنها حرف يتصرف فيه حيث أعمل ما قبلهما فيما بعدها نحو: جئت بلا شيء وأريد أن لا يخرج؛ فجاز أيضاً إعمال ما بعدها فيما قبلها. وقوله وإن امتنع أن زيداً مثل ضارب أي وأن لم يجيز ذلك التقديم في لفظ مثل مع مشاركته للفظ غير في كونهما من الأسماء المتوغلة في الإبهام لأن

الإضافة فيه ليست في حكم العدم وقوله وقرئ وغير الضالين أي: قرئ بتبديل لا بغير وحمله صاحب القاموس على أنه على وجه التفسير وكأنه لهذا لم ينسبه المصنف إلى عمر وعلي رضي الله عنهما كما نسبته إليهما في الكشف⁷¹⁴.

قوله: والضلال العدول عن الصراط السوي. وفي بعض النسخ الطريق السوي والمراد بالعدول عنه ترك سلوكه، بأن لا يسلكه أصلاً أو يخرج عنه بعد أن سلكه سواء كان هذا الترك عمداً بأن عرف الطريق السوي ولم يسلكه عناداً واستكباراً أو خرج عنه بعد أن سلكه كذلك عناداً وعلواً أو لم يعرفه بأن قعد عن الطلب عمداً تهاوناً أو كان خطأ بأن طلب الطريق السوي؛ فأخطأ في الجهة فلم يجده، أو وجده وسلكه فترك التثبت فيه ولم يتحفظ فخرج عنه وبما قررنا من معنى العدول وتحقيق معنى العمد والخطأ فيه اندفع ما قبل الضلال فقدان الطريق السوي، سواء سبقه الوجدان أو لا كما في قوله تعالى: (وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى) ⁷¹⁵ وإنما عدلنا عمداً أو خطأ؛ لأن من طلب الطريق السوي ولم يجده أو قعد عن الطلب فهو ضالٌّ ولا عدول؛ ثم لا عمداً ولا خطأ إذ قد عرفت دخول ما ذكره من الصورتين في تعريف المصنف أيضاً فلا تعدل عما هو الحق، وأما قوله تعالى: (وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى)، فإن أريد به ضلالة في صباه في بعض شعاب مكة، أو ضلاله بوادي تهامة عند شجر السمر، أو ضلاله عند مرضعته لدى باب مكة، أو ضلاله في طريق الشام حين ما خرج به أبو طالب، فكل منها مسبوق بالوجدان، وإن أريد به ضلالة في طريق الشام حين ما خرج به أبو طالب فكل منها مسبوق بالوجدان، وإن أريد به ضلالة عن الشرائع والحكم والأحكام فكونه ضالاً منها كونه غافلاً عنها لعدم الاهتداء إليها بالعقول، صرح بكل ما ذكرنا أئمة التفسير⁷¹⁶.

قوله وله أي للضلال [77/ب] عرض عريض التركيب من قبيل ظلّ ظليل وليل ليل؛ فالمراد المبالغة في طوله وامتداده؛ فإنه إذا كان عرض الشيء ذا عرض فما

⁷¹⁴ الزمخشري، الكشف: 17/1

⁷¹⁵ الضحى 93 / 7.

⁷¹⁶ الرازي، مفاتيح الغيب: 197/31 وما بعد

ظنك بطوله وامتداده ؛ فالمعنى أن للضلال امتداداً مديداً ومراتب كثيرة متفاوتة تفاوتاً فاحشاً كما قال والتفاوت ما بين أدناه كارتكاب المكروهات وترك المستحسنات وأقصاه الذي هو الشرك بالله العياذ بالله كثير بل غير متناه وبيانه أن الطريق الموصل إلى المطلوب هو الاعتدال بين طرفي الإفراط والتفريط اعتقاداً وعملاً وخلقاً فهو لا ينقسم في الجهتين، ولا يمكن تعدده كالخط المستقيم الواصل بين النقطتين، فإنه لا يكون إلا واحداً مع أن الخطوط الواصلة بينهما عن جنبه غير متناهية فمراتب الإفراط والتفريط عن جنبي الاعتدال الحقيقي كذلك إلا أن المراتب القريبة إلى الوسط من الجانبين شبيهة بالوسط وملتبسة به كالخطوط القريبة إلى الخط الوسطاني في المستقيم، فإنه كلما بعد عن الوسط زاد إقوساساً، وكلما قرب منه يتراءى مستقيماً، فلكون الاعتدال الحقيقي مغموراً بين الأطراف المتشابهة يشتهبه الأمر على السالك فيظن القريب من الوسط الاعتدال وسطاً فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾⁷¹⁷ قال المتألهون: الصراط الأخرى هو صورة هذا الصراط ، فهذا كان أحد من السيف وأدق من الشعر قوله قيل المغضوب عليهم اليهود في بعض النسخ بالواو فيكون عطفاً على ما يفهم من الكلام السابق لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾⁷¹⁸ ولقوله ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁷¹⁹ فكأنه قيل هم مطلق الكفر وقيل لا بل المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وبالجمله خصّ هذا القائل المغضوب باليهود لقوله تعالى فيهم أي: في شأنهم ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾⁷²⁰ والدليل على أن هذه الآية نزلت في شأن اليهود أن آخر الآية ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾، وقد أجمعوا على أنّ المسخ إلى القرده والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين النصارى لقوله تعالى في شأنهم قد ضلّوا من قبل وأضلّوا كثيراً والدليل

⁷¹⁷ الأنعام 6 / 153.

⁷¹⁸ النساء 4 / 167.

⁷¹⁹ النحل 16 / 106.

⁷²⁰ المائدة، 5 / 60.

عليه أن ما قبل الآية (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ) الآية، ثم قال: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ) ⁷²¹ بأن ترفعوا عيسى من مرتبة الرسالة إلى مرتبة الألوهية ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل وقالوا عيسى ابن الله وأضلّوا من شايعهم في ذلك كثيراً ولما كانت الآيتان بظاهرهما لا تدلّان على المدعى، لأن الآية الأولى إنما تدل على أن اليهود مغضوب عليهم، لا على أن المغضوب عليهم هم اليهود والمدّعي هو الثاني دون الأول، وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن النصارى (ضالّون) لا على أن الضالّين هم النصارى وهو المدعى عرّض صاحب الكشف هذا القول حيث قال: وقيل المغضوب عليهم اليهود وإلى آخره ⁷²². والمصنف أيضاً نقل القول المذكور ولكن زاد على الكشف قوله وقد روى هذا مرفوعاً ردّاً عليه في تضعيفه أي كيف يمرّض القول المذكور ويعدّ ضعيفاً، وقد ثبت أنه حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي حتى يكون حديثاً ضعيفاً وهو ما أخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم والضالّون [78/أ] النصارى وفي مسند الإمام أحمد: سأل رجل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، من هؤلاء المغضوب عليهم؟ فقال عليه السلام: اليهود، وقال من هؤلاء الضالّون؟ فقال عليه السلام النصارى ⁷²³ ومن قال: وهذا من مقول قبل رفع بعده حيث لم ينقله الكشف الزيادة على الكشف ردّاً لتضعيفه وتقوية لما ضعفه، وأعجب من السيوطي أنه اعترض على القاضي في هذا المقام؛ حيث قال: من العجب العجائب تضعيفه التفسير الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين واختراعه تفسيراً برأيه وجعله إياه المتّجه ثم قال: فكيف يجوز العدول عن الإجماع والنصّ المرفوع إلى قول بالرأي انتهى. أقول لا يجوز حمل هذا النصّ المرفوع على ظاهره الذي هو التقييد والتخصيص؛ لأنه مع كونه خلاف الأصل مخالف

⁷²¹ المائدة 3 / 77.

⁷²² الزمخشري، الكشف: 17/1

⁷²³ أخرجه أحمد (4/ 378 - 379) والترمذي (5/ 202 - 203، ورقم: 2954) - وحسنه - والطبري (1/ 61، 64) وابن أبي حاتم في "تفسيره" (رقم: 40، 41) والطبراني في "الكبير" (17/ 98 - 99، 99 - 100) وابن حبان (1715، 2279) من طريق سيماك بن حرب عن عباد بن خُبَيْش عن عدي مرفوعاً.

للآيات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما نقلنا سابقاً فهو محمول على أنه بيان من الشارع عليه السلام لما هو الأصل في ذلك لشدة ظهور الغضب في اليهود والضلال في النصارى فتفسيره بغير ما فسّر به الشارع مما يحتمله اللفظ لا يكون مخالفاً للنصّ وقولاً بالرأي ولذا قال وتتجه أي يصير موجّهاً ومقبولاً، أو يسنح ويظهر بناءً على هذا التفسير المنقول عن الشارع المبني على بيان ما هو الأصل من غير اعتبار تقييد وتخصيص وفاعل يتجه هو قوله أن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالّون الجاهلون بالله أي الذي يتجه ويسنح بناءً على التفسير المروي من الشارع هو هذا القول أعني تفسير المغضوب عليهم العصاة والضالّين بالجاهلين بالله؛ لأن الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الأصل فقد وسّع دائرة التفسير فكلّ أحدٍ أن يفسّر بما سنح وظهر له من غير لزوم مخالفة للنصّ وبهذا اندفع أيضاً ما توهمه صاحب الكشاف منشأ التمريض القول المذكور من عدم دلالة الآيتين على المدعى لما يتبيّن منه أن المدعيّ ليس حصر المغضوب والضال على اليهود والنصارى وتقييدهما بهما وإلى هذا أشار المصنف أيضاً بترك لفظ هم المذكورة في الموضعين في الكشاف في قوله وقبل المغضوب عليهم هم اليهود والضالّون هم النصارى والمصنف لم يذكره بل قال قبل المغضوب عليهم (اليهود) والضالون (النصارى) فلا يرد والمصنف لم يذكره بل قال قبل المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى فلا يرد على عبارة المصنف عدم دلالة الآيتين على المدعى إذا المدعى على ما أخذه المصنف تصادق الوضعين مع الفرقتين والآيتان تدلّان عليهما لا محالة ومن انشراح من توهم أن قوله ويتجه عليه إيراد والمعنى أنه يرد على هذا القائل أنه خصّ المغضوب عليهم العصاة ولا يخفى أنه لا يرتبط.

قوله: أن يقال صح بقوله ويتجه حق الارتباط كما لا يخفى، وأيضاً أصل هذا الكلام للإمام الرازي في التفسير الكبير⁷²⁴ وعبارته صريحة في أنه تفسير على حدة

⁷²⁴ الرازي، مفاتيح الغيب: 222/1 ، 223

لا إيراد على القول المذكور وعبارته هذه ما الحكمة في المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم* والمردودين فرقتين المغضوب عليهم والضالين والجواب أن الذين كملت عليهم نعم الله هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخبر؛ لأجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله: أنعمت عليهم؛ فإن اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعِدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ﴾⁷²⁵ وإن اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾⁷²⁶ انتهى.

وقوله: لأن عليه دليل لقوله يتجه إلى آخره أي: وجه كون القول المذكور موجهاً هو أن المنعم عليه المستفاد من الذين أنعمت عليهم [78/ب] من وفق على بناء المجهول أي جعل موفّقاً للجمع بين معرفة الحق أي: العقائد الخفة الثابتة في نفس الأمر المطابقة للواقع وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والضمير للحق، فإن معرفة العقائد الحقة والتصديق بها إنما يقصد لذاتها لأنها الكمال في جانب العلم، وقوله والخبر عطف على الحق، والمراد به الأحكام العملية المتعلقة بالخيرات التي هي الأعمال الصالحة للعمل به أي لأجل العمل؛ فإن غاية العلم بالأحكام المتعلقة بالعمل هو العمل بخلاف العلم بالأحكام المتعلقة بالعقائد الحقة؛ فإن المقصود من التصديق بوجود الصانع وتوحيده وسائر صفاته العلى هو حصول هذه التصديقات أنفسها، وأما المقصود ومن معرفة وجوب الصلاة والزكاة هو العمل أي إيقاع هذه الأفعال الواجبة، ومن ههنا قيل لنا أن نعلم لنعلم ولنا أن نعلم لنعمل، فالأول إشارة إلى الاعتقاديات، والثاني إلى العمليات وقيل في حلّ هذا المقام أن قوله لذاته متعلق بالحق، فإن الله هو الحق الثابت لذاته بخلاف ما سواه؛ فإنه الحق لكن لا لذاته بل بالله الذي هو الحق لذاته وأن الخير هو ما سواه من الخلق الأعيان والأكوان بأنفسهم وأوصافهم وأفعالهم ومراتبهم، فإنه خير للعمل لا لذاته؛ فإنه معدوم محض ما شَمَّ

⁷²⁵ النساء 3 / 93.

رائحة الوجود والخير هو الوجود ؛ لأن الوجود خير محض كما أن العدم شر محض انتهى. أقول هذا كلام لا خير فيه لا لذاته ولا للعمل به، أما أولاً فلأن ما سيذكره المصنف من قوله تعالى: (فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ) ⁷²⁷ لا يناسب الحق بالمعنى الذي ذكره، وأما ثانياً فلأن قوله للعمل به متعلق بالمعرفة فلا بد أن يكون مقابله أعني قوله لذاته أيضاً متعلقاً بها وهو جعله متعلقاً بالحق، وأما ثالثاً فلأنه لو كان المراد بالخير ما سوى الله من الأعيان والأكوان وقد ذكر أن المراد بالحق هو الله تعالى لرجع المعنى إلى أن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الصانع ومعرفة المصنوعات للعمل بها مما يلوح عليه أثر الإهمال، وأما رابعاً فلأن المتصوفة يثبتون للأشياء تعيناً علمياً ويسمّون الأشياء بتلك الاعتبار أعياناً ثابتة ويقولون الأعيان الثابتة ما سمّت رائحة الوجود، لا أن الأعيان الخارجية الموجودة في الخارج ما سمّت رائحة الوجود، وأما خامساً فلأن قولهم الوجود خير والعدم شرّ مقدمة إقناعية ما صحّحوها ببرهان بل قنعوا فيها بالمثال صرّح به في شرح التجريد، وما لجملة ما ذكره هذا القائل وهنا كلام خال عن التحصيل وقوله فكان المقابل له متفرع على ما قبله أي لما كان المنعم عليه من كان موقفاً للجمع المذكور؛ فالمقابل له ح ⁷²⁸ من اختل إحدى قوتيه وقوله العاقلة والعاملة بدل من القوتين، والمراد بالقوة العاقلة وتسمى قوة نظرية أيضاً ما يتأثر به النفس عما فوقها من المبادئ العالية وتستفيض منها العلوم النظرية كما لها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته، وأما العاملة وتسمى قوة عملية أيضاً فهي التي تؤثر بها فيما تحتها من الأبدان وتتصرف فيها وكما لها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرائع النبوية والباطن بالأخلاق المرضية وهو الذي أشار إليه بقوله والخير للعمل به وما قيل أن العاملة هي التي بها معرفة الخبر للعمل به، فناشء من عدم إعمال العاقلة؛ فإن أثر العاملة هو العمل فقط، وأما معرفة الخير فهي أيضاً من أثر العاقلة [79/أ]، ولذلك قيل القوة العلمية مستمدة من القوة النظرية صرّح به في حاشية المطالع ، ولما كان

⁷²⁷ يونس 10 / 32.

⁷²⁸ حينئذ.

الإخلال بالعمل مع العلم أقبح من الإخلال به في الجهل كما قال عليه السلام: "ويل للجاهل مرة وللعالَم سبعين مرة"⁷²⁹ قدّم الإخلال باعتبار القوة العاملة، فقال والمخل بالعمل أي التارك للعمل الذي كان هو المقصود من معرفة الخير كتارك الصلاة العالم بوجوبها فاسق أي: خارج عن حدود الله عن دائرة الحكم والمصالح التي حدّها الله وعيّنّها لنظام العالم ومصالح العباد.

وقوله: مغضوب عليه خبر بعد خبر لقوله تعالى في حق القاتل عمداً (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)⁷³⁰، وموضع الاستشهاد هو قوله: وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ ولذلك اقتصر عليه والمخل بالعلم أي: تارك العلم بما يجب أن يعلم وأن كان عاملاً وعابداً جاهل بالحق ضال عن الطريق المستقيم إذ لا واسطة بين الحق والضلال لقوله تعالى: (فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ)⁷³¹ فالمخل بالقوتين معاً فاسق مغضوب عليه وجاهل ضال فينتج هذه المقدمات أن المغضوب عليهم هم العصاة مطلقاً، وأن الضالين هم الجاهلون بالله إلا أن اليهود من بين العصاة لمزيد استحقاقهم للغضب والنصارى من بين الجاهلين لمزيد اختصاصهم بالضلالة صاراً كأنهما لا مغضوب ولا ضال سواهما؛ فلذا خصّهما الشارع بالذكر في تفسير المغضوب عليهم والضالين بطريق الاكتفاء بالأصل، لا للتقييد والتخصيص كما عرفت.

قوله وقرئ ولا الضالين بالهمزة المفتوحة المبدلة عن الألف بعد الضاد ولكون الألف أخت الهمزة وهذه القراءة ليست مختصة بواحد من القراء كما يوهمه قول صاحب الكشف، وقرأ أبو أيوب السخيتاني ولا الضالين بالهمزة⁷³² بل هذه على لغة من جدّ أي اجتهد اجتهداً تاماً في الهرب من التقاء الساكنين ولم يجوّزه أصلاً وأن كان على حدّه بأن يكون الأوّل حرف مدّ، والثاني حرفاً مشدّداً، والمفهوم من كلام

⁷²⁹ ذكره الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزياداته، وهو ضعيف ولفظه: "ويل للجاهل مرة وللعالَم سبعين مرة" ولم أجده بالصيغة التي وردت في حاشية الشرواني.

⁷³⁰ النساء 93 / 3.

⁷³¹ يونس 32 / 10.

⁷³² الزمخشري، الكشف: 17/1، ابن عطية، المحرر الوجيز: 76/1.

أبي البقاء أن هذه قياسية، لأنه قال هذه لغة فاشية في العرب في كل ألف وقع بعدها حرف مشدد ويخالفه ما نقل عن صاحب القاموس من أن الذي نصّ عليه جماهير النحويين أن ذلك لا يقاس عليه ، لأنه لم يكثر، وإنما سمع منه أليفاً منها (دأبة وشأبة) في دأبة وشأبة، ولما كان لفظ أمين يكتب في خاتمة الفاتحة ويقرأ فيها وإن لم يكن جزءاً منها تصدّى المفسرون لتفسيره وتحقيق معناه وبيان وزنه ولفائه ووجه كون ختم السورة به مسنوناً؛ فافتى المصنف أثرهم فقال أمين أي هذا اللفظ اسم الفعل الذي هو استجب وفي الكشف (أمين) صوت سمى به الفعل الذي هو استجب والمصنف غير الصوت أي الاسم لأن المتبادر منه أنه من الأصوات المبنية أو من أسماء الأفعال المنقولة عن المصادر التي كانت في الأصل أصواتاً كصه، وليس أمين منهما في شيء، فلا بد من ارتكاب تكلف في إطلاق الصوت عليه، بأن يقال أنه من قبيل إطلاق العام وإرادة الخاص، بأن يراد من الصوت اللفظ كما فعله قدس سره، ثم احتاج إلى بيان وجه اختياره على اللفظ ولا تطول الكلام بنقله، وأيضاً غير أسلوب الكشف، فإنه قال: سمى به الفعل والمصنف قال اسم الفعل لأن المتبادر من قولنا سمى به فلان أنه علم له⁷³³ ولم يرض الرضي بكون أسماء الأفعال أعلاماً لألفاظ الأفعال؛ حيث قال: وليس ما قال بعضهم: أن (صه) مثلاً اسم للفظ اسكت الذي هو دال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه بشيء، إذ العربي القحّ ربما يقول (صه) مع أنه لم يخطر بباله [79/ب] لفظ اسكت، وربما لم يسمعه أصلاً⁷³⁴، ولهذا قال ابن الحاجب: هو ما كان بمعنى الأمر ولم يقل ما كان معناه الأمر والماضي انتهى⁷³⁵. لكن المتبادر من عبارة المصنف ما ذهب إليه بعض النحاة من أن أسماء الأفعال موضوعة لصيغ الأفعال بأن يكون معنى (أمين) مثلاً لفظ استجب مراداً به معناه وهو طلب الإجابة فيكون مدلوله لفظاً غير مقترن بزمان وإن كان مدلول ذلك اللفظ مقترناً به، فبهذا الاعتبار صحّ كونها أسماء وإن استفدنا منها معاني الأفعال وهذا وإن كان مناسباً لتسميتها أسماء الأفعال إلا أنه يرد عليه ما

⁷³³ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 31

⁷³⁴ الاسترأباضي، شرح كافية ابن الحاجب: 87/3

⁷³⁵ ابن الحاجب، الكافية في علم النحو: 35/1

أورده الرضي من أنّ هذه الأسماء إذا أطلقت لا يخطر بالبال ألفاظ الأفعال بل معانيها⁷³⁶؛ فالحق ما ذهب إليه ابن الحاجب من أنها موضوعة لمعاني الأفعال فكان حقها أن يعدّ من أصناف الفعل كما فعله المنطقيون، إلا أن الذي حملهم على أن قالوا أن هذه الكلمات ليست بأفعال مع تأديتها معاني الأفعال أمر لفظي وهو أن صيغتها مخالفة لصيغ الأفعال وأنها لا تتصرّف تصرّفها ويدخل اللام في بعضها والتنوين في بعضها صرّح به الرضي وقال بعض النحاة أنها أسماء للمصادر السادة مسدّ أفعالها فصه معناه سكوتك بالنصب أي: اسكت سكوتك فهي بمعنى المصدر لا الأفعال، ومن ثم كانت أسماء والقول بأنها أسماء للأفعال مقيدة لمعناها قصر للمسافة ويؤيد هذا القول نص الزجاج على أنّ أمين كلمة موضوعة موضع الاستجابة كصه موضع السكوت إلا أنه يشكل بنائها على هذا القول وقال الرضي: وأمّا أمين فقليل سرياني وليس إلا من أوزان العجمية كقبايل وهابيل بمعنى افعل على ما فسّره النّبّي ﷺ حين سأله ابن عباس وبني على الفتح وخفّف بحذف الألف فيقال: أمين على وزن كريم ولا منع أن يقال أصله القصر ثم مه فيكون عربياً مصدراً في الأصل كالنذير والنكير⁷³⁷.

وقوله: ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله ﷺ عن معناه أي: معنى أمين فقال: افعل⁷³⁸. دليل لكونه اسماً لفعل استجب؛ فإن قلت فالدليل لا يوافق الدعوى قلت حاصل جميع صيغ الأمر هو أفعل وإنه المفهوم العام لها؛ فإن استجب معناه أفعل الإجابة وأضرب معناه أفعل الضرب وانصر معناه: أفعل النصر وهكذا فهو تفسير بالحاصل قصر للمسافة فهو من جملة جوامع الكلم، ولما كانت أسماء الأفعال من قبيل المبنيات لمشابتها فعل الماضي والأمر كان عدّ أمين منها آت متضمناً للقول؛ بأنه مبني لتلك المشابهة فلذا لم يتعرض المصنف لعلّة بنائه ولكن لما كان الأصل في البناء السكون احتيج الى بيان وجه بنائه على الحركة الخاصة فلذلك قال:

⁷³⁶ الاسترأبادي، شرح كافية ابن الحاجب: 64/1

⁷³⁷ الاسترأبادي، شرح كافية ابن الحاجب: 85/3

⁷³⁸ القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة - ط2 - 1964م: 127/1

وبني على الفتح كأين فمن قال لم يتعرض لعله أصل البناء للظهور؛ لأنه صوت بمعنى الأمر واقع موقعه فقد أغتر بما وقع في الكشف من أنه صوت سمى به الفعل وقد عرفت ما فيه وأن المصنف عدل عنه لعدم كونه صوتاً؛ ثم بين وجه بنائه على الفتح بقوله لالتقاء الساكنين وهو بظاهره إنما يقتضي البناء على مطلق الحركة لا على خصوصية الفتح وهو المدعى فتوجيهه أن يقال لو لم بين على الفتح لتعين أن يبني على السكون إذ لا بحال لبنائه على الكسر للوم وقوع الياء [80/أ] بين الكسرتين ولا على الضم أيضاً للزوم الانتقال من الياء المكسور ما قبلها إلى الضمة وكلاهما في غاية الثقل فيتعين البناء على السكون؛ فيلزم التقاء الساكنين فقوله لالتقاء الساكنين معناه للزوم هذا المحذور على تقدير عدم البناء على الفتح لتعين السكون، قيل في زيادة لفظ كابن إشارة صريحة إلى أن فتحه لأجل الياء، فلو كسر يبقى الباء بين الكسرتين ولو ضم لنقل فلا يمكن إلا الفتحة وأنت خبير بأن ابن لو كسر لا يبقى الياء فيه بين الكسرتين وأيضاً البناء على الضم ليس في غاية الثقل كيف ما اتفق لوقوعه في ألفاظ كثيرة كحيث وقبل وبعد بل الأثقل هو الانتقال من الياء المكسورة ما قبلها إلى الضم فقوله كأين لمجرد التنظر لكونه مبنياً على الفتح وليس فيه إشارة إلى ما ذكره فضلاً عن أن يكون تلك الإشارة صريحة؛ ثم أنه شرع في بيان ما جاء فيه من اللغات فقال وجاء فيه لغتان الأولى مدّ ألفه للإشباع ورفع الصوت بالدعاء فوزنه فعيل لا أفعال لأنها ليست من أوزان العربية إلا أن يكون سرياناً كشاهين واللغة الثانية قصرها فوزنه فعيل لا محالة وقيل معرب حين وآخر لغة قصر الف مع أنها الأصل؛ لأنه يكون ح⁷³⁹ عربياً كما هو مقتضى جعله من أسماء الأفعال لأن المدّ أكثر استعمالاً فيرجح على ما هو أقل استعمالاً ولو كان أصلاً مع أنه حكم بعضهم بأن القصر ليس بمعروف ولم يجيء إلا لضرورة الشعر وعلى كلتا اللغتين؛ فالميم مخففة حتى قال في الصحاح: وتشديد الميم خطأ⁷⁴⁰ ومعناه كذلك فليكن لكن

⁷³⁹ حينئذ.

⁷⁴⁰ الجوهري، الصحاح: مادة (أمن)

في القاموس: وآمين بالمدّ والقصر⁷⁴¹ وقد يشدّد الممدود ويمال أيضاً عن الواحديّ في البسيط⁷⁴² من أسماء الله أو معناه اللهم استجب أو كذلك فليكن أو كذلك فافعل انتهى ما في القاموس. وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المدّ صوتاً لصلاة العامة عن الفساد فلا يكون ح اسم فعل بمعنى استجب بل يكون جمع آم بالمدّ اسم فاعل من آم بمعنى قصد كما في قوله تعالى: (آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ)⁷⁴³ بمعنى قاصدين فيكون نصبه ح⁷⁴⁴ على الحال من مفعول اهدنا أي نطلب منك الهداية قاصدين إجابتك لطلبتنا تدبر ثم أنه أورد لكلّ من لغتي المدّ والقصر شاهداً فقال مستشهداً أولاً بمجىء مدّ ألفه قال أي: المجنون العامري المشهور بحبّ ليلي أخذَ بحلقة الباب، روى أنه لما أمره أبوه حين قدّم مكة أن يتشبّث بأستار الكعبة ويسأل الله الخلاص من حبّ ليلي أخذَ بحلقة الباب، فقال: اللهم مُنّ عليّ بليلى فضربه أبوه فبكى قائلاً: يا ربّ لا تسلبني حبّها أبداً.... ويرحم الله عبداً قال آمينا⁷⁴⁵ بمدّ الألف، وروي أنه لما أنشد هذا البيت بكى أبوه وقال: آمينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه بعد عن حبّها، ثم قال مستشهداً لمجىء قصر ألفه، وقال آخر: أي غير الأول؛ تباعدَ عني فطُحِلَ إذ دعوته، آمين فزاد الله ما بيننا بُعداً فأمين بقصر الألف متعلق بقوله فزاد الله قُدّم للوزن وقيل: للاهتمام بالإجابة وفطُحِلَ على وزن جعفر اسم رجل.

وقوله وليس أي: آمين من القرآن للردّ على من زعم أنه من القرآن ولتأكيد هذا الردّ قيده بقوله وفاقاً يعني أن عدم قرآنيته مما اتفق فيه الأمة وصار مجمعاً عليه حتى قالوا بارتداد من قال بقرآنيته [80/ب]، لأنه لم يكتب في الإمام، ولم ينقل أحد من نقلة القرآن من الصحابة والتابعين أنه من القرآن ولما أوهمت المبالغة في نفي كونه قرآناً أن لا يسنّ بل لا يجوز ذكره في خاتمة السورة دفعه بقوله لكن يسنّ ختم قراءة

⁷⁴¹ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة (آمن)

⁷⁴² الواحدي، علي بن أحمد بن محمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد: تحقيق عادل عبد الموجود وعلي

معوض، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1994م: 70/1

⁷⁴³ المائدة، 2/5 .

⁷⁴⁴ حينئذ.

⁷⁴⁵ ينسب البيت إلى المجنون العامري ولم أجده في ديوانه المطبوع طبعة وزارة الثقافة بالقاهرة.

السورة أي سورة الفاتحة به، لكن بعد سكتة يسيرة يمتاز القرآن عما ليس بقرآن ولمبالغتهم في تجريد القرآن وتمييزه عن غيره لم يجوزوا كتابته أيضاً في المصاحف وقالوا إنها بدعة ولمّا كان القول بأن ختم السورة به سنة مخالفاً للقياس استدلل عليه بالنص فقال لقوله عليه السلام: علّمني جبرئيل وفي الكشف موافقاً لكتب الحديث لقّني بدل علمني، وهذا الحديث رواه البيهقي وغيره⁷⁴⁶.

وقوله: آمين مفعول ثانٍ لعلمي أي علّمني جبرئيل أن أقول آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة **وقوله** وقال: "إنه كالختم على الكتاب"⁷⁴⁷ أي: المكتوب أي المكتوب يحتمل أن يكون عطفاً بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام، إذ معناه لأنه قال عليه السلام فحصل المعنى لأنه قال النبي عليه السلام: علّمني جبرئيل الحديث وقال أيضاً عليه السلام في حديث آخر أنه كالختم، فيكون ضمير قال راجعاً إليه عليه السلام، ويحتمل أن يكون عطفاً على علمني داخلاً معه تحت مقول قوله عليه السلام، فضمير قال ح⁷⁴⁸ يرجع إلى جبرائيل عليه السلام أي: علمني جبرائيل وقال جبرائيل وقال جبرائيل أيضاً كذا فيكون المحكي مجموع فعل جبرئيل وقوله معاً تدبر وقوله وفي معناه أي: في معنى الحديث المنقول عن النبي عليه السلام أو جبرئيل أم من كونه كالختم على الكتاب قول علي رضي الله عنه: آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده فهذا كالتفسير لذلك الحديث ولهذا قال وفي معناه وأعلم أن ما نقل عن علي رضي الله عنه يدل على أن الختم من جانب رب العالمين، ويوافقه ما روي عن أبي هريرة مرفوعاً آمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين وكذا ما روي عن كعب الأحبار أنه قال: آمين خاتم رب العالمين يختم به دعاء عبده المؤمن فوجه الشبه بينه وبين ختم الكتاب أنه كما أن من عظم شأنه إذا وقع كتاب أحد من صلّك أو محضرٍ ووضع عليه خاتمة يصير ذلك سبباً لنفاذه وقبوله كذلك آمين إذا قاله العبد بعد الدعاء كأنه توقيع من رب العالمين وختم على كتاب

⁷⁴⁶ المناوي، *الفتح السماوي*: 107/1 قال الزيلعي: لم أجده هكذا ورواه البيهقي في الدلائل.

⁷⁴⁷ المناوي، *الفتح السماوي*: 107/1 حكم الحديث: ضعيف جداً (الألباني)

⁷⁴⁸ حينئذ.

دعاء عباده الراجين وأي قبول فوق هذا، وأما ما روى أن النبي ﷺ قال لرجلٍ قد ألحَّ في سؤاله: **أَوْجِبَ إِنْ خَتَمَ فَقِيلَ بِأَيِّ شَيْءٍ؟** قال: **بِأَمِينٍ**⁷⁴⁹. وكذا ما روى في حديث آخر: **(إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ بِدَعَاءٍ فَلْيَخْتَمْهُ بِأَمِينٍ، فَإِنْ آمَنَ فِي الدَّعَاءِ مِثْلَ الطَّابِعِ فِي الصَّحِيفَةِ)**⁷⁵⁰ فيدلُّ على أن الختم من جانب الداعي فوجه الشبه ح أنه كما أن المفاوضات والتذاكير المرسلّة إلى أحدٍ إنما تعتبر ويعتد بها إذا كان عليه ختم المرسل كذلك تذكرة دعاء العبد إذا كان مختومة بِأَمِينٍ يكون لها وزن عند ربِّ العالمين لدلالاتها على أنها دعاء صدرت عن توجّه صادق ورجاء واثق إلى استجابة الله تعالى عزَّ وجلَّ فيكون أدعى للإجابة وقد يقال وجه كونه كالختم أنه يمنع الدعاء عن فساد الخيبة كما أن الختم يمنع الكتاب عن فساد التغير أو ظهور ما فيه لغير اهله أقول هذا إنما يناسب ختم الباب والصرة وغيرهما من الظروف والأواني بنحو الطين والشمعة وسائر الطلّايا ولو بغير الخاتم وهو أحد معاني الختم على ما يفهم من [81/أ] القاموس ومنه قوله تعالى ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ * خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾⁷⁵¹ قال المصنف أي مختوم أوانيه بالمسك مكان الطين ولكن لا يلائم ختم الكتاب ، لأنه إنما يقال ختم الكتاب أي المكتوب إذا وضع عليه خاتمه ورسم فيه نقشه فالملائم لهذا هو ما ذكرنا، واعلم أنهم اختلفوا في أن الإمام هل يقول آمين في خاتمة الفاتحة ويجهر به في الجهرية أو لا يقوله أصلاً أو يقوله ويخفيه فعند الشافعي رحمه الله الإمام في كل صلاة ويجهر به في الجهرية أولاً يقوله ويخفيه، فعند الشافعي رحمه الله بقوله الإمام في كل صلاة ويجهر به في الجهرية، لما روي عن وائل بالهمزة كقائل: بن حجر بتقديم المهملة المضمومة ثم الجيم الساكنة ثم الراء المهملة أنه عليه السلام: كان إذا قرأ ولا الضالين قال: آمين

⁷⁴⁹ المنذري ، الترغيب والترهيب :: 195/1 كتاب الصلاة: الترغيب في الأذان. رقم الحديث: 739 حكم الحديث: ضعيف.

⁷⁵⁰ أخرجه أبو داود (938) وابن أبي عاصم في "الأحاديث" (1442) والدولابي في "الكنى" (32 / 1) والطبراني في "الكبير" (296 / 22 - 297) وفي "الدعاء" (218) وأبو نعيم في "الصحابة" (6803) .
⁷⁵¹ المطففين 83 / 26

ورفع بها صوته⁷⁵² أي فيما يجهر به وهذا الحديث وإن رواه الدار قطني وابن حبان وصحاحه، إلا أن الأئمة الحنفية يحملونه على تعليم الأصحاب وروى عن أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يقوله الإمام أصلاً لأنه الداعي، ولأن قوله ﷺ: إذا قال: الإمام ولا الضالين فقولوا آمين⁷⁵³ قسمة فتنافى الشركة، وإليه ذهب مالك وعن الحسن أيضاً مثله، لكن هذه الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله غير مشهورة والمشهور عنه أنه أي: الإمام يقوله؛ لأن حديث تأمين الإمام مما اتفق عليه الشيخان، وصححه غيرهما أيضاً إلا أنه لا يجهر به في الجهرية بل يخفيه مطلقاً لأنه ذكر فلا يجهر به كسائر الأذكار كما رواه أي روى الإخفاء عن الرسول ﷺ عبد الله بن مَعْقِل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل وأنس بن مالك لكن الزيلعي⁷⁵⁴ قال: لم أجده عن واحد منهما والمأموم يؤمن معه أي مع تأمين الإمام باتفاق من الحنفية والشافعية وإنما الخلاف في الجهر والإخفاء فعند الشافعية بالجهر في الجهرية وعند الحنفية بالإخفاء في الجميع.

وقوله لقوله عليه السلام دليل للقدر المشترك بين الفريقين، من أن المأموم يؤمن مع الإمام إذا قال الإمام: ولا الضالين فقولوا: آمين. قيل هذا الحديث إنما يدل على تأمين المأموم فقط لما سبق من أنه منافية للشركة فلا يوافق الدليل على الدعوى التي هي معيّنة تأمينها وأجيب بأن تأمين الإمام قد علم، ومما اتفق عليه الشيخان فيلزم مقارنة التأمينين ولا يخفى ما فيه من التكلف وأقول لعل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا: آمين الإمام والمأموم جميعاً والمعنى أيها المصلّون إذا قال الإمام من بينكم ولا الضالين فقولوا جميعاً إمامكم ومأمومكم آمين، ويؤيد هذا المعنى قوله: فإن الملائكة تقول في ذلك الوقت: آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة بأن صادفاً وقتاً واحداً غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه؛ فإن التعليل بأن الموافقة تنتسب وتفضي إلى مغفرة الذنب

⁷⁵² ذكره ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط1 - 1988م: 110/5 باب: ذكر ما يستحب للمصلي.

⁷⁵³ أخرجه ابن ماجه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب الجهر بآمين رقم "857".
⁷⁵⁴ الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية في أحاديث الهداية: تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان - بيروت - ط1 - 1997م: 335/1 وما بعد

ترغيب وحث، قيل: ينبغي أن يعم الإمام والمأموم جميعاً ولا يحرم الإمام عن هذه الفضيلة، على أنه وقع في أكثر النسخ بعد قوله: فإن الملائكة يقولون: آمين زيادة وهي وأن الإمام بقول آمين وهو الموافق لما في التيسير ومعالم التنزيل فحينئذ يتم التقريب ويوافق الدليل الدعوى لأنه جملة حالية أتى بها لإفادة المعية المطلوبة فلا تغفل وأعلم أن عادة المصنف قد جرت في هذا الكتاب بيان فضل كل سورة ترغيباً على تلاوتها وأكثر [81/ب] المفسرين أوردوها في أوائل السورة حثاً على مطالعة تفسيرها والمصنف يؤخرها تبعاً للكشاف⁷⁵⁵ نظراً إلى أنها أوصاف فحقها أن تتأخر عن موصوفاتها كذا نقل عن صاحب الكشاف⁷⁵⁶ فقوله عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال لأبي بن كعب ألا أخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت: بلى يا رسول الله شروع في بيان فضيلة سورة الفاتحة. قال قدس سره وهذا حديث صحيح، وقول بعض المحدثين من أن الموضوع الاحاديث المروية عن أبي بن كعب في فضائل السور أراد بها أكثرها قال الصنعاني: وضعها رجل من عبادان⁷⁵⁷ فاعتذر بأن الناس لما اشتغلوا بالأشعار وفقه أبي حنيفة رحمه الله وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم أردت أن أرغبهم فيه⁷⁵⁸ انتهى.

وقوله: لم تنزل قال قدس سره: (أنت) الفعل المسند إلى المثل لاكتسابه التأنيث مما أضيف إليه أو لأنه أريد به سورة أخرى تماثلها في الفضيلة⁷⁵⁹ انتهى. أقول اكتساب التأنيث من المضاف إليه له نظائر في القرآن منها قوله إن لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ومنها قوله تعالى: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا

⁷⁵⁵ تفسير الكشاف للزمخشري.

⁷⁵⁶ صاحب الكشاف: الزمخشري.

⁷⁵⁷ عبادان أو عبادان: مدينة تقع على ضفاف شط العرب وهي تابعة لمحافظة خوزستان جنوب غرب إيران على جزيرة عبادان. ينظر: الحموي، معجم البلدان، 3/133.

⁷⁵⁸ الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، عناية الراضي وكفاية القاضي: دار صادر - بيروت: 150/1

⁷⁵⁹ الجرجاني، حاشية الشریف على الكشاف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818 لوحة 31

مُنْتَظِرُونَ⁷⁶⁰ فمن قراء (تنفع) بالتاء صرّح به المصنف في تفسيرهما فما قاله الرضي من أن المضاف إنما يكتسب التأنيث من المضاف إليه إذا صح حذف المضاف وإسناد الفعل إلى المضاف إليه كما في قولك: سقطت بعض أصابعه إذ يصح أن يقال: سقطت أصابعه بمعناه فهو شرط لوجوب الاكتساب لا لجوازه ولم يذكر الزبور قبل أما لأنه لم يكن ح متلوّاً كتلاوة الكتب الثلاث وأما لأنه تابع للتورية وأما لأنه يفهم بطريق دلالة النص لأن مثلها إذ لم ينزل فيها فبالأولى أن لا ينزل فيه لظهور كونها أشرف منه وأعلم أنّ صاحب الكشف لم يصرّح باسم الراوي حيث قال: عن رسول الله ﷺ أنه قال لأبي: ألا أخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلها، قلت: بلى يا رسول الله. وأورد عليه أن الذي يقتضيه سياق الكلام أن يقال: قال: بلى يا رسول الله، أي: قال إلى ذلك في جوابه وقال العلامة التفتازاني في الجواب: فيه حذف، أي: قال أبي قلت: بلى وردّه قدس سره بأن فساده بيّن أقول: لأنه يصير المعنى ح⁷⁶¹ قال أبي في جوابه عليه السلام قلت: بلى مع أن الذي قاله في الجواب هو لفظ بلى فقط دون مجموع قوله قلت: بلى وهو ظاهر، ثم أجاب قدس سره "بأن التقدير وعن أبي أنه قال": قلت بلى، فكأنه لما ذكر أنه روى عنه (عليه السلام) كذا سأل سائل ماذا روى عن أبي فأجاب بأنه روى عنه أنه قال: قلت: بلى لكنه اقتصر في العبارة؛ ولما كان تصحيح عبارة الكشف يحتاج إلى تكلف تقدير كثير عدل المصنف عنها وصرّح باسم الراوي حيث قال وعن أبي هريرة إلى آخره لنلا يرد عليه ما يرد على عبارة الكشف؛ لأن الظاهر ح⁷⁶² أن أبا هريرة هو الذي أجاب بقوله: بلى يا رسول الله شوقاً إلى بيانه ﷺ وإن كان المخاطب أياً لعلمه بأن المخاطب له عليه السلام في مثله غير متعين فيصير حاصل الكلام أنه روى عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ لما قال لأبي ألا أخبرك أه. إنما وقع الخطاب معه اتفاقاً بادرت الجواب وقلت: بلى يا رسول الله وهذا كلام منتظم لا يرد عليه شيء، وأكثر شارحي هذا الكتاب لم يفرقوا بين عبارتي الكشف [82/أ] والقاضي، ولم ينتبهوا

⁷⁶⁰ الأنعام 7/ 158.

⁷⁶¹ حتى

⁷⁶² حينئذ.

لعدول المصنف عن عبارة الكشف زعماً منهم أن مقصود المصنف أن أبي هريرة يروي ما وقع في مجلس النبي ﷺ من المكالمة بينه وبين أبي فالتسياق يقتضي أن يقول قال بدل قلت أقول فعلى ما زعموا إلا يكون لعدول المصنف عن عبارة الكشف فائدة بل زيادة نعمة في طنبور الإيراد لأنه يرد عليه ما لا يندفع بما ذكره قدس سره أيضاً، إذ رواية أبي هريرة ح تكون قاصرة عن إفادة المقصود وهو ظاهر والواقع في بعض نسخ القاضي لفظ قال بدل قلت فكأنه من تصرف الناسخين لدفع هذا الإشكال، وإلا فالشرح كلهم نقلوا لفظ قلت وأوردوا عليه أن الظاهر كان أن يقول قال.

وقوله قال أي: قال رسول الله ﷺ في جواب قائل بلى فاتحة الكتاب أي السورة التي لم تنزل مثلها في الكتب الإلهية هي سورة فاتحة الكتاب وقوله أنها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته إشارة إلى تفسير قوله تعالى: **(وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ)**⁷⁶³، فالقرآن العظيم في الحديث الشريف مرفوع على أنه معطوف على قوله السبع المثاني وقوله الذي أوتيته بضم التاء صفة فيلزم كون القرآن العظيم أيضاً خبر لأن ومحمولاً على الفاتحة وهذا يستلزم أن يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية أيضاً، لكن المصنف قال في تفسير الآية أن أريد بالسبع المثاني الآيات أو السور فمن عطف الكل على البعض أو العام على الخاص وإن أريد به الأسباع فمن عطف أحد الوصفين على الآخر انتهى. أقول ففي هذا الحديث إشارة إلى توجيه آخر في الآية بأن يراد بالقرآن العظيم أيضاً الفاتحة بناء على أن الفاتحة أم القرآن و مجمله فكأنه القرآن كله ويكون العطف أيضاً من عطف أحد الوضعين على الآخر فاتباع جوامع الكلم هو الأولى، قيل: لما كان في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على أتم الوجه حيث جعلها المقصد الأصلي وجعل القرآن تابعاً لها أورد ﷺ بدل سورة الفاتحة هذا الكلام بياناً لشرف الفاتحة بأنها متبوعة القرآن العظيم كما في الآية، ولم يلزم منه أن يكون القرآن محمولاً عليها كما لا يخفى

⁷⁶³ الحجر 15 / 87.

فتأمل، ثم إنه لو كان القرآن محمولاً على الفاتحة لكان من أسمائها كالسبع المثاني، ولم يصرح أحد بأن القرآن من أسماء الفاتحة بل عدّ السبع المثاني من أسمائها دون القرآن أدلّ دليل على أن القرآن ليس من أسمائها لأنه لو كان من أسمائها لعدّوه منها عند عدّ السبع المثاني منها لكونها في آية واحدة انتهى كلامه. أقول لا نزاع في أن القرآن العظيم ليس من أسماء الفاتحة إلا أن عطف القرآن العظيم في الحديث الشريف بالرفع على السبع المثاني المحمول على الفاتحة يستلزم استلزماً بيّناً كونه أيضاً محمولاً على الفاتحة إذ المعطوف على المحمول محمول كما لا يخفى وبيان شرف الفاتحة يجعلها متبوعة للقرآن العظيم كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولاً عليها، لأن ذلك البيان يحصل بمجرد العطف المقيد لمتبوعية المعطوف عليه والتحقيق أنه لا يلزم من ذلك لكونه من أسمائها لأن حمل الشيء على الشيء لا يستلزم أن يكون اللفظ الدال على المحمول من أسماء الموضوع وإلا لكان الحيوان والجسم والجوهر والضاحك والكاتب والماشي وغير ذلك مما يحمل على الإنسان من أسماء الإنسان كما أن الغضنفر والليث والكلب من أسماء الأسد ولا يتفوه به عاقل، والسّرّ فيه أنّ اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء فإذا تعدّد [82/ب] كما في الألفاظ المترادفة بكون كل منهما من أسماء ذلك الشيء ومجرد الحمل لا يستلزم الوضع فقوله لو كان القرآن محمولاً على الفاتحة لكان من أسمائها كلمة هو قائلها ومن ورائه منع قوي، ثم إن قوله: أورد ﷺ بدل سورة الفاتحة هذا الكلام مما لا يظهر له كثير معنى فتأمل وقوله وعن ابن عباس رواه مسلم لكنه بلفظ آخر.

وقوله قال أي: قال ابن عباس: بينا أصله بين فأشبع فتحة النون فتولدت منها الألف فصار بيناً وقد يزداد قبل الألف ميم فيقال بينما وأياً ما كان يضاف إلى جملة اسمية بعدها بتقدير الظرف، فقوله رسول الله ﷺ مبتدأ خبره محذوف أي بين أوقات رسول الله عليه السلام جالس أو كائن بيننا إذ تاه ملك من الملائكة غير جبرئيل لأن لفظ مسلم: بينا جبرئيل عند النبي ﷺ إذ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه فقال: (هذا باب من السماء فتح لم يفتح قط إلا اليوم فنزل منه ملكٌ فقال هذا ملكٌ نزل إلى

الأرض لم ينزل قط إلا اليوم فسلم فقال: أبشّر بنورين⁷⁶⁴ الحديث.. والنقيض بالنون والقاف والياء الأخيرة والضاد المعجمة صوت كصوت الباب إذا فتح ومعنى أبشّر خير ذا بشارة وقوله بنورين أي بأمرين باطنهما نور يتلأأ في قلب العارف وبنوره، فإن العلم وما هو حكمة فهو في موطن المثال والملكوت نور كما أن الجهل وما هو بدعة فهو في ذلك الموطن ظلمة ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم

وقوله أوتيتهما لم يؤتهما في قلبك يعني: أن ذينك النورين مما خصّك الله تعالى واصطفيك بهما من بين الأنبياء والمرسلين أحدهما فاتحة الكتاب أي هذه السورة بتمامها والنور الآخر خواتيم سورة البقرة من قوله: آمن الرسول إلى آخر السورة وقيل: سميا نورين لأن جميع الحروف النورانية على ما ذكروا موجودة فيهما، وهي الحروف المقطعة التي في أوائل السور القرآنية وهي أربعة عشر حرفاً بعد طرح المكررات وقوله لن تقرأ حرفاً منهما أي: من ذينك النورين والمخاطب وإن كان هو النبي ﷺ بحسب الظاهر لكنه بحسب الحقيقة عام لجميع الأمة، ومعنى قوله: إلا أعطيته إلا أعطيت ثواباً لأجل قراءة ذلك الحرف سوى الثواب الذي أعطيت لأجل قراءة كلماتها المؤلفة منها وسوى ما أعطيت لأجل قراءة مجموع كل واحد منهما فلا يرد أنّ هذا مشترك بين جميع القرآن فإن جميعه بحيث لن تقرأ حرفاً منه إلا أعطيت بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه إلا الله أو لن تدعو بحرف منهما فيه الدعاء اهدنا واعف عنا واغفر لنا إلا أحببت وردّ بأن هذا تخصيص بلا حاجة ونعيم بلا طائل لأن الغرض وجه اختصاصهما من بين جميع القرآن هو لا يحصل بما ذكر الاشتراك غيرهما فيه فالضمير في اعطيته راجع إلى حرفاً والمعنى إلا أعطيت ذلك الحرف المفرد تنصرف به في ملك الله كما تشاء، إذ ليس الملك إلا مظاهر الأسماء ومنصرف الحروف العاليات التي هي الملائكة المسماة بها فلو فرض تعلق القراءة بالحروف التي هن غير النورانية أعطى تلك الحروف أيضاً فيكون متصرفاً بها في جميع الممالك خير أو شراً، وهذا المعنى [83/أ] هو

⁷⁶⁴ أخرجه مسلم (806)، والنسائي (138 / 2)، والحاكم (1 / 558).

المقصود وانتهى أقول إذا كان تعلق القراءة بالحروف مطلقاً موجباً لإعطاء تلك الحروف المفضي إلى التصرف بها كما اعترف به لم يكن لاختصاصهما وجه من بين جميع القرآن لاشتراك فيه، وكون جميع الحروف النورانية موجودة فيهما لا يصلح وجهاً للتخصيص لأن السور الطوال يوجد فيها جميع الحروف نورانية وغير نورانية فينصرف بقراءتها في جميع الممالك خيراً أو شراً كما اعترف به، ولا شك أن هذا أعلى من التصرف في مظاهر الحروف النورانية خيراً، لأن كل ما هو شر فهو متضمن بخير كثير على ما تقرر في محله.

وقوله: وعن حذيفة بن اليمان أخرجه الثعلبي بإسناد في رواه قدح، فإن الشيخ ولي الدين العراقي (826هـ) قال في سنده أحمد بن عبدالله ومأمون بن أحمد الهروي وهما كذابان، وهذا الحديث من وضع أحدهما فهو موضوع، وبالجمل المروي عن حذيفة أن النبي ﷺ قال: إن القوم أي قوماً من الأقسام ليبعث الله عليهم بسبب شوم معاصيهم⁷⁶⁵ الموجبة لحلول غضب الله عليهم العذاب الذي استحقوه حتماً أي: واجباً أوجبه على نفسه لإغضابهم إياه مفضياً أي: تعلق به قضاء الله في الأزل أو قدر وسط في اللوح فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب، وقد يطلق على الكتب أيضاً وهو المراد ههنا كذا أفاده قدس سره، ويوافقه على ما في الصحاح الكتاب والمكتب واحد⁷⁶⁶ لكن خطأ صاحب القاموس حيث قال: الكتاب كرمّان الكاتبون والمكتب كمقعد موضع التعليم وقول الجوهري الكتاب والمكتب واحد غلط والجمع كتاتيب وسهم صغير مدور الرأس يتعلم به الصبي الرمي وجمع كاتب انتهى⁷⁶⁷. فهو على ما في القاموس اسم جمع كرمّان أو جمع كاتب فقد تبع صاحب القاموس في هذه التخطئة المبرّد حيث خطأ إطلاقه على المكتب، لكن قال قدس سره: وردّ تخطئة المبرّد بنقل الليث إياه، فيما أن يكون حقيقة بالاشتراك أو مجازاً لأنه موضع الكتاب بمعنى الكتبة جمع كاتب وقوله الحمد لله رب العالمين منصوب المحل على أنه مفعول يقرأ أي فيقرأ صبي من صبيانهم هذه

⁷⁶⁵ الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الكشاف: تحقيق: عبد الله السعد، دار ابن خزيمة - الرياض - 1414هـ: 30/1.

⁷⁶⁶ الجوهري، الصحاح: مادة (كتب)

⁷⁶⁷ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة: كتب

السورة الكريمة في الكتب فيسمعه الله سمع قبول ورضا عن ذلك الصبي المعصوم فيرفع الله تعالى أي: يؤخر عنهم بذلك أي بسبب ذلك المفرد **فقوله** العذاب منصوب على أنه مفعول يرفع أي يرفع ذلك العذاب المحتوم المفضي عن ذلك القوم ببركة قراءة ذلك الصبي هذه السورة في المكتب.

وقوله: أربعين سنة ظرف ليرفع أي لا يرفع ذلك العذاب راساً بل يؤخره هذه المدة ثم يحلّ عليهم ليقضى الله كان مفعولاً فيه إشارة إلى أن القضاء المحتوم لا يقبل التغير إذ لا راد لما قضاه والتأخير إلى يوم الوقت المعلوم لا ينافي ذلك بل يحققه كما قال عزّ وجلّ ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يَحْبِسُهُ إلا يوم يأتئهم ليس مصروفاً عنهم فما قبل فيه إشعار بأن القضاء المحتوم يقبل التغير فقد غير الكلم عن مواضعها

تمّ ما يتعلق بسورة الفاتحة فله الحمد في الأولى والآخرة، يوم الأربعاء الرابع عشر من ربيع الأول، المنخرط في سلك شهور سنة أربع وثلاثين وألف، بقسطنطينية المحمية، حُرست عن الآفات والبلية ، ويتلوه إن شاء الله تعالى ما يتعلق بسورة البقرة، وقد كتبنا قبل هذا التاريخ بعشرين سنة على سورة الفاتحة ما يتعلق بحلّ مواضعها المشكلة لكن الآن وقع تبديل كثير، وتغيير غير يسير ، والتعويل على الأخير، وهو على كل شيء قدير.

تمّ تحريره سلخ ربيع الآخر سنة 1034 هـ⁷⁶⁸. [83/ب]

768 تنتهي حاشية الشرواني كاملة في نسخة فيض الله بقوله: تمّ على يد مؤلف الجاني، محمد أمين بن صدر الدين الشرواني المحروس بآمد، حفظت من شر كل حاسد، يوم الثلاثاء العشرين من شهر صفر المظفر سنة عشرين وألف من الهجرة النبوية عليه أفضل التحية لك ومصلياً على نبيه وآله، وقد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة على يد الفقير إلى الله القدير، حمزة بن رمضان ابن شيخ علي في قرية قوز قونجق المتصلة بأسكدار في أوان سلطنة محمد بن إبراهيم خان ، مدّ الله تعالى ظله على الأنام، قارباً على أستاذنا المحقق وبحر المدقق خواجه ابن سلطان محمد خان بن سلطان إبراهيم خان، اللهم متّع المسلمين بطول حياتهم ، وضاعف ثوابهم جميلهم وحسناتهم، وأرفع درجات أودائهم وولائهم، ووقّر على أعدائهم، بما تلي من القرآن من آياته ، اللهم آمين بلديهم واحفظ ولداهم، في شهر جمادى الآخر، في تاريخ 1087 هـ.

3. الخاتمة

الحمد لله الذي أنعم علينا وأرشدنا إلى الهدى والصّلاح ، والصّلاة والسّلام على خاتم النّبیین وسيد المرسلین محمّد (صلّى الله عليه وسلّم):

بُنِيَ هذا العمل على تحقيق جانب مهمّ من تراثنا الدّيني واللّغوي والمعرفي، مما يتّصل بتفسير القرآن الكريم، لبيان ما فيه من روعة التّأليف، وبهاء الإعجاز مبنيّ ودلالةً، فكانت حاشية محمّد أمين بن صدر الدّين الشّروانيّ على تفسير البيضاويّ ممّا يجدر تحقيقه لأهمّيّته، بعد أن نأت عنه الأقلام، وغفلت عنه الدّراسات. حيث قدم كتاباً يجمع بين التفسير النقلي والتفسير العقلي، أي: مدرستي التفسير بالمأثور التي تعتمد على آراء الصحابة والتابعين وعلماء السلف رحمهم الله تعالى، ومدرسة التفسير بالرأي والتي تعتمد الآراء المنطقية، والحجج الكلامية، وقد حاول المؤلف الجمع بينهما، دون أن يغفل الاهتمام بالنواحي الأخرى التي اهتم بها المفسرون على اختلاف مشاربهم، وتعدد ثقافتهم، وهو الاهتمام بالجوانب اللغوية والفقهية والأدبية والصوفية. حيث أشار في تفسيره إلى مصادر البيضاوي عند تأليفه لكتابه وهو تفسير " الكشف " للزمخشري الذي أخذ منه الإعراب والمعاني، و " التفسير الكبير " للرازي، وأخذ منه ما يتعلق بعلم الكلام، وتفسير " الراغب الأصفهاني " وأخذ منه ما يتعلق منه لطائف المعاني ولطائف الإشارات، وبيّن رغبة البيضاوي في تأليف كتاب يحتوي على صفوة ما جاء عن الصحابة والتابعين، وأنه سمّاه بأنوار التنزيل لاشتماله على بيان معاني التنزيل التي هي أنوار معنوية وأسرار التأويل لاحتوائه على أسرار ولطائف متعلقة بالتأويل. وشرح في تفسيره العلوم المتعلقة بعلم التفسير أهمها ذكره للعلوم التي يحتاج إليها المفسر فبيّن ضرورة استناد المفسر إلى العلوم العربية لأنه الأساس في علم التفسير إضافة إلى تمكنه من علوم الفقه والحديث والأصول وعلم الكلام، عرّف علم الأدب وبيّن أصولها وفروعها مستنداً في ذلك إلى كتاب القسطاس والأساس للزمخشري وأراد بذلك الرد على من قال أن بعض فروع علم الأدب كعلم الخط ورسوم الكتابة غير داخلة في علم التفسير

واستد بالآية الكريمة " ولا يحسنّ الذين كفروا إنما نملي لهم " قائلاً " ما " مصدرية فكان يجب أن تقع منفصلة لكنها جاءت متصلة فمن لم يعرف علم الخط ورسوم الكتابة لا يستطيع معرفة هذا الكلام. وتبعاً لأهمية علم القراءة ذكر القراء المشهورين الذين ذكروا في كتاب التيسير للداني و متن الشاطبية مبيّناً المعبرين منهم والقراءات الشاذة .

ثم بيّن الفرق بين مصطلحين أساسيين وهو التفسير والتأويل مبيّناً أن التفسير لا يؤخذ إلا بالنقل كأسباب النزول والقصص، فهو يتعلق بالرواية أما التأويل فهو ناظر إلى المتشابهات، ومما يؤخذ بعلوم العربية، وهو ما يتعلق بالدراية. وبيّن موضوع علم التفسير هو كلم الله الذي هو منبع كل حكمة، ومعلومه مراد الله تعالى، وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى. وكان رأيه أن التفسير أساس العلوم و أعلاها لأن مرجع معظم أدلة العلوم الدينية لها، وردّ على البيضاوي في رأيه المذكور في كتاب ديباجة الطوابع أن علم الكلام أعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً مبيّناً أن التفضيل من وجه واحد لا من جميع الوجوه.

شرع في موضوع التسمية ذاكراً الأحكام الفقهية الواردة في البسملة وردّ على البيضاوي في جعلها آية من الفاتحة ومن كل سورة. ثم بين إعرابها وذكر أصل اشتقاق ألفاظها وأشار إلى رأي البصريين و الكوفيين في كلمة " اسم " و " الله " وبيّن الأصل الاشتقاقي والإعلالي لها، وبيّن الفرق بين كلمة " الرحمن " و " الرحيم " حيث الأول يدل على رحمن الدنيا والأخرة، وأنه يعم المؤمن والكافر بخلاف الرحيم الذي يخص المؤمن في الآخرة وأشار إلى سبب تقديم الرحمن مع أن عادة العرب في المدح البدء بالأدنى وذلك لعظم المسمى.

ذكر الحكم النظرية والعملية المستنبطة من الآيات القرآنية واستدل بتفسير المصنف لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: 51] فقوله إن الله ربي وربكم إشارة إلى استكمال القوة النظرية المراد بها الأصول الاعتقادية المقصود منها الاعتقادات الحاصلة بالنظر فيندرج فيها الإلهيات والنبوات

وما يتعلق بأحوال المعاد، وقوله تعالى " فاعبدوه " إشارة إلى استكمال القوة العملية المتعلقة بكيفية العمل من وجوب الواجبات وحرمة المحرمات.

ذكر بعض المصطلحات المتعلقة بعلم أصول الفقه مثل قواعد الشرع التي هي المسائل الكلية المتعلقة بالأحكام الشرعية . وقواعد الأحكام أي القواعد المتعلقة باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

ظهرت شخصية الشَّرواني النَّاقدة في حاشيته إذ لم يكن مجرد ناقلًا لأقوال العلماء وإنما يبين رأيه ويذكر آراء جمهور العلماء إن اقتضت المسألة ذلك.

ومما يؤخذ على الحاشية صعوبة قراءة المخطوط في بعض صفحاتها، إضافة إلى عدم سير الشَّرواني على نهج واحد في إيراد المسائل اللغوية في تعليقاته على التفسير، فتارةً يستطرد في المادة اللغوية النحوية أو الاشتقاقية لتمتد على صفحات عديدة، وتارة يأتي بها مقتضبةً موجزة، بالإضافة إلى اقتضابه في ذكر كثير من الأعلام؛ من دون ذكر الكنية أو اللقب - على أنها من المشهورين في زمنه - مما يحوج إلى مزيد من البحث والتَّحصيل وهذه الملاحظات لا تنقص من أهميَّة الحاشية، فهي ممَّا يقع فيه كثير من المعلِّقين، وكذلك ممَّا درجت عليه الحواشي - في معظمها - في العهد العثماني، وعموماً ارتبطت هذه الحاشية بثقافة عصرها، وعبرت في صفحاتها الكثيرة عن أهميَّتها التي لا تقل شأنًا عن كثير من شروح القرآن الكريم وتفسيراته، ورصدت جانباً معرفياً ثراً متنوع المشارب.

4.النتائج

-نفذ الغبار عن مخطوط مهم، يعتبر درة نفيسة من جهتين: الأولى كونه جزءاً من التراث الحضاري للأمة الإسلامية، والجهة الثانية ما يحتوي من معارف متنوعة في علوم شتى.

-التعريف بصاحب المخطوط محمد أمين بن صدر الدين الشرواني، الذي يعدّ من أبرز علماء عصره.

- أشار إلى علمي التفسير والتأويل وأشار إلى ذلك بقوله للقرآن ظهر وبطن، ووضوح المعنى وظهوره لا ينافي الخفاء باعتبار بعض بطونه، على أنّ اتّضح المعنى وظهوره أعمّ من أن يكون بادي الرأي أو بعد ورود الكشف.

- يفاضل بين علم الكلام وعلم التفسير، وجعل الأولوية لعلم التفسير، مبيناً القراءات الواردة عن الأئمة المعترين، مشيراً إلى القراءة الصحيحة والشاذة .

-يناقش مواضع الاختلاف والاتفاق بين البيضاوي والزمخشري، ويبين سبب اختلاف البيضاوي عن الزمخشري .

-يفسر سورة الفاتحة ويبين المعاني اللغوية للآيات، ويوضح أسماء السورة الكريمة و مجمل المسائل التي تشتمل عليها.

-يذكر المعاني الصوفيّة المرتبطة بتفسير الآيات الكريمة .

-ضرورة تدبر الآيات القرآنية وأشار إلى ذلك بقوله " وليتعض ذوو العقول السليمة أو ليستحظروا ما هو المركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل، فإن الكتب الإلهية بيان لما لا يعرف إلا بالشرع وإرشاد إلى ما لا يستقل به العقل.

- سارت الحاشية على منهج علمي جيّد في تبسيط عبارات البيضاوي ضمن لغة واضحة بعيدة عن الغرابة أو التعقيد، بالإضافة إلى إيراد التعليقات والآراء مشفوعةً

بالبراهين المنطقية عموماً، إذ يستدلُّ بالآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة في بيان صحّة قوله، ويستند إلى المعجميين واللغويين والبلاغيين لتأييد ما يراه الصواب الراجح؛ مشيراً إلى كتب اللّغة في أثناء شرحه؛ ومنها (القاموس) و(الصّحاح).



5.التوصيات

- 1= ضرورة الاهتمام بالمخطوطات ودراستها وتحقيقها لأنها حلقة وصل بين الماضي والحاضر .
- 2= دراسة سيرة العلماء وما بذلوا من جهود في سبيل تحصيل العلم .
- 3= إتاحة الوسائل المساعدة لطلاب العلم وتشجيعهم بدراسة آثار العلماء العلمية ومخطوطاتهم.



قائمة المصادر والمراجع

أولاً - المصادر المطبوعة:

- 1- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تفسير القرآن العظيم: تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، السعودية - ط3 - 1419 هـ
- 2- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر - القاهرة
- 3- ابن الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين: المكتبة العصرية - صيدا/بيروت - ط1 - 2003م
- 4- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القراء: مكتبة ابن تيمية - القاهرة
- 5- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، صفوة الصفوة: تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعهجي، دار المعرفة - بيروت - ط2 - 1979م
- 6- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإسكندراني، الكافية في علم النحو و الشافية في علمي التصريف والخط: مكتبة الآداب - القاهرة.
- 7- ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، الإيضاح في شرح المفصل: تحقيق: إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين - دمشق - 1425
- 8- ابن الحاجب، عثمان بن عمرو بن أبي بكر، الكافية في علم النحو: تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة - ط1 - 2010م
- 9- ابن تغري بردي، يوسف ت874هـ، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: تحقيق: محمد محمد أمين، تقديم: سعيد عبد الفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

- 10- ابن جني، عثمان بن جني الموصلي، الخصائص: الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة
- 11- ابن جني، عثمان بن جني الموصلي، المختضب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: وزارة الأوقاف 1999م
- 12- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع: تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت - ط4 - 1401هـ
- 13- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - 2001م
- 14- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان: تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت
- 15- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد ت 851هـ، طبقات الشافعية: تحقيق: عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت - ط1 - 1407
- 16- ابن كثير، إسماعيل بن عمر ت 774هـ، البداية والنهاية: تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، ط1 - 1997م
- 17- ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب: دار صادر - بيروت.
- 18- ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: تحقيق: مازن المبارك ومحمد حمد الله، دار الفكر - دمشق - ط6 - 1985م
- 19- أبو عمرو الشيباني، إسحاق بن مرار، شرح المعلمات السبع: تحقيق: عبد المجيد همو، مؤسسة الأعلمي - بيروت - ط1 - 2001م
- 20- أبو فراس الحمداني، الحارث بن سعيد أبو فراس الحمداني، ديوان أبو فراس الحمداني، تحقيق: خليل دويهي، دار الكتاب العربي - بيروت - 1994م
- 21- الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد الأزدي، جمهرة اللغة: تحقيق: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى 1987م

- 22- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة: تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى - بيروت - ط1 - 2001م
- 23- الأزهرى، خالد بن عبد الله بن أبي بكر، التصريح بمضمون التوضيح: دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 2000م
- 24- الاسترأبادي، رضي الدين محمد بن الحسين، شرح كافية ابن الحاجب: تحقيق: يوسف حسن عمر، الناشر: جامعة قاريونس - ليبيا - 1975م
- 25- الإسفراييني، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق: دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط2 - 1977
- 26- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1999م
- 27- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن ت772هـ، طبقات الشافعية: تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 2002م
- 28- الأماسي، محمد بن قاسم بن يعقوب الحنفي، روض الأختيار المنتخب من ربيع الأبرار: دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
- 29- الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير وزياداته: المكتب الإسلامي - بيروت.
- 30- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: دار إحياء التراث العربى - بيروت - ط3 - 1420هـ.
- 31- الفارسي، الحسين بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة: تحقيق: بدر قهوجي وبشير جويجاني، دار المأمون للتراث - دمشق.
- 32- القاري، علي بن سلطان، الرد على القائلين بوحدة الوجود: تحقيق علي رضا بن عبد الله، دار المأمون - دمشق - ط1 - 1995م
- 33- الأمدي، علي بن محمد، أبكار الأفكار في أصول الدين: تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة - ط2 - 2004م.

- 34- الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن ابن عطية الأندلسي، المحرر
الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية -
بيروت - ط1 - 1422هـ
- 35- الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل
والأهواء والنحل: مكتبة الخانجي - القاهرة
- 36- الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في
التفسير: تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر - بيروت - 1420 هـ
- 37- الإيجي، عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار عضد الدين، شرح
مختصر ابن الحاجب ومعه حاشية السعد التفتازاني والشريف الجرجاني على
الشرح والمختصر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 2004م
- 38- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري (الجامع المسند
الصحيح): تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة - ط1 - 1422هـ.
- 39- البستي، محمد ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان: ترتيب: ابن بلبان الفارسي،
تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط1 - 1988م
- 40- البغدادي، إسماعيل بن محمد ت1399هـ، هدية العارفين: دار إحياء التراث
العربي - بيروت
- 41- البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: تحقيق:
عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة - ط4 - 1997م
- 42- البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، منهاج الوصول إلى علم الأصول:
الجامعة الإسلامية - غزة
- 43- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار
التأويل: تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت
ط1 - 1418هـ
- 44- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، طوابع الأنوار من مطالع
الأنظار: تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية - القاهرة - 1991م

- 45- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى، سنن الترمذي: تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت - 1998م:
- 46- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام: دار المعارف العثمانية - حيدر آباد - 1981م
- 47- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن =تفسير الثعلبي: تحقيق أبو محمد ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط 1 - 2002م
- 48- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي، أسرار البلاغة: تحقيق: محمود شاكر، دار المدني - القاهرة
- 49- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز: تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية - صيدا/بيروت.
- 50- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري: مطبعة السعادة - القاهرة.
- 51- الجرجاني، محمد بن علي، الحاشية على المطول (شرح تلخيص مفتاح العلوم): قرأه وعلق عليه: رشيد اعرضي، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 2007
- 52- الجصاص، أحمد بن علي، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، أحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1405هـ
- 53- الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت - ط 4 - 1987م
- 54- الجوهرى، أبي نصر إسماعيل بن حماد ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: دار الحديث - القاهرة - 2009م
- 55- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي ت 1067هـ، كشف الظنون: دار إحياء التراث العربي - بيروت

- 56- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، *المستدرك على الصحيحين*: تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 1990م
- 57- الحموي، مصطفى بن فتح الله ت 1123هـ، *فوائد الارتحال ونتائج السفر في أعيان القرن الحادي عشر*: دار النوادر - دمشق - ط1 - 2011م
- 58- الحنبلي، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي ت 1089 هـ، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*: تحقيق: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير - دمشق/بيروت - ط1 - 1986م
- 59- الخوانساري، محمد باقر بن زين العابدين بن جعفر ت 1313هـ، *روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات*: المطبعة الحيدرية - طهران - 1390هـ
- 60- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل أبو محمد، *سنن الدارمي*: تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني - الرياض/ المملكة العربية السعودية - ط1 - 2000م
- 61- الداني، أبي عمرو عثمان بن سعيد الأندلسي، *كتاب التيسير في القراءات السبع (أصل الشاطبية)*: دار الأندلس، السعودية، 2015م.
- 62- الداوودي، محمد بن علي ت 945هـ، *طبقات المفسرين*: تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت
- 63- الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، *الشعر والشعراء*، القاهرة، دار المعارف
- 64- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز شمس الدين، *سير أعلام النبلاء* مؤسسة الرسالة - بيروت - 1985م
- 65- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز شمس الدين، *معرفة القراء الكبار*: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1988م
- 66- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، *مختار الصحاح*: تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - صيدا/بيروت - ط5 - 1999م

- 67- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، *التفسير: تحقيق: محمد بن عبد العزيز بسيوني وعادل بن علي الشدي*، كلية الآداب/ جامعة طنطا ط1 - 1999 .
- 68- رياض زاده، عبد اللطيف بن محمد ت1078هـ، *أسماء الكتب: تحقيق: محمد التونجي*، دار الفكر - دمشق - ط3 - 1983م
- 69- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل ت 311، *معاني القرآن وإعرابه: تحقيق: عبد الجليل شلبي*، عالم الكتب - بيروت - ط1 - 1988م
- 70- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، *المفصل في صناعة الإعراب: تحقيق: علي أبو ملحم*، مكتبة الهلال - بيروت - ط1 - 1993م
- 71- الزمخشري، محمود بن عمر، *الفائق في غريب الحديث والأثر: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي*، دار المعرفة - بيروت
- 72- الزمخشري، محمود بن عمر، *القسطاس في علم العروض: مكتبة المعارف - بيروت - 1989م*
- 73- الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، *تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الكشاف: تحقيق: عبد الله السعد*، دار ابن خزيمة - الرياض - 1414هـ
- 74- الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، *نصب الراية في أحاديث الهداية: تحقيق: محمد عوامة*، مؤسسة الريان - بيروت - ط1 - 1997م
- 75- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين ت 771هـ، *طبقات الشافعية الكبرى: تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلوة*، دار هجر للطباعة، ط2 - 1413هـ
- 76- السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، *سنن أبي داود: تحقيق: محي الدين عبد الحميد*، المكتبة العصرية - صيدا/بيروت
- 77- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: دار الجليل*، بيروت

- 78- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت - ط1 - 1985م
- 79- السراج، محمد بن السري بن سهل البغدادي، الأصول في النحو: تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت
- 80- السكاكي يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم: دار الكتب العلمية - بيروت.
- 81- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب: تحقيق: عبد السلام هارون: مكتبة الخانجي - القاهرة - ط3 - 1988م
- 82- السيرافي، يوسف بن أبي سعيد الحسن المرزبان ت 385، شرح أبيات سيبويه: تحقيق: محمد علي هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - 1974م
- 83- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر - بيروت - ط2، 1979
- 84- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر ت 911هـ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا/بيروت
- 85- السيوطي، محمد بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1974م
- 86- الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الشافعي: تحقيق الدكتور: محمد عبد المنعم الخفاجي مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1985م
- 87- الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، عناية الراضي وكفاية القاضي: دار صادر - بيروت
- 88- الشيباني، أحمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله، مسند الإمام أحمد بن حنبل: تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط1 - 2001م

- 89- شيخ زاده، محمد بن مصطلح الدين القوجوي الرومي، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي: مكتبة الحقيقة - استانبول - 1998م
- 90- الشيرازي، معين الدين أبو القاسم الجنيد بن محمود بن محمد بن عمر ت 740 هـ، شد الإزار في حظ الأوزار عن زوار المزار: تحقيق: محمد القزويني، وعباس إقبال، مطبعة المجلس - طهران - 1368 هـ - 1949 م
- 91- الصغاني، الحسن بن محمد بن الحسن رضي الدين، الموضوعات: تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، دار المأمون - دمشق - ط 2 - 1405 هـ
- 92- الصفدي، خليل بن أبيك ت 764 هـ، الوافي بالوفيات: تحقيق: أحمد الأرناؤوط و خليل مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت - 2000م
- 93- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد: تحقيق: عبد المحسن البدر، مطبعة السفير - الرياض/ السعودية - ط 1 - 1424 هـ
- 94- طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، طبقات الفقهاء: قام بنشره الحاج أحمد نيلة.
- 95- طاش كوبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي - بيروت
- 96- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط: تحقيق: طارق بن عوض الله و عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين - القاهرة
- 97- الطوفي، سليمان بن عبد القوي الطوفي، التعيين في شرح الأربعين النووية، مؤسسة الريان، المكتبة المكية، 2015.
- 98- الطيبي، الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: الإشراف على التحقيق: محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي للقرآن الكريم - دبي/الإمارات - ط 1 - 2013م
- 99- العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: رقم الأبواب والأحاديث: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت - 1379 هـ

- 100- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني ت 852هـ، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - ط 2 - 1972م
- 101- العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، التبيان في إعراب القرآن: تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة
- 102- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير سالم اليميني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار: تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف، مطبعة أضواء السلف - السعودية - ط 1 - 1999م
- 103- الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، خواص القرآن: تحقيق: محمد رشيد القبانى، دار إحياء العلوم - بيروت - ط 1 - 1985م
- 104- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار: تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للنشر - القاهرة.
- 105- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في أصول الدين: تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1993م
- 106- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط 8 - 2005م.
- 107- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: المكتبة العلمية - بيروت.
- 108- القاري، علي بن سلطان الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: دار الفكر - بيروت - ط 1 - 2002م
- 109- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة - ط 2 - 1964م
- 110- القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، التلخيص في علوم البلاغة: ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي: دار الفكر - بيروت

- 111- القزويني، محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب - القاهرة.
- 112- القنوجي، محمد صديق بن حسن، الموعظة الحسنة بما يخطب في شهور السنة: دار الكتب العلمية - بيروت
- 113- الكتبي، محمد ابن شاكر الكتبي ت 764هـ، عيون التواريخ: تحقيق: نبيلة عبد المنعم داوود وفيصل السامر، دائرة الشؤون الثقافية - بغداد - 1984م
- 114- لأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية - صيدا/بيروت - ط1 - 2005م
- 115- لبيد بن أبي ربيعة العامري، ديوان لبيد بن ربيعة، دار صادر - بيروت.
- 116- لزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: دار الكتاب العربي - بيروت - ط3 - 1407هـ
- 117- لسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور: دار الفكر - بيروت.
- 118- لشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل: مؤسسة الحلبي
- 119- المتنبي، أبو الطيب المتنبي أحمد بن الحسين، ديوان المتنبي: دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت
- 120- المحبي، محمد أمين بن فضل الله ت 1111هـ، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: دار صادر - بيروت
- 121- المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس: مجموعة من المحققين، دار الهداية - القاهرة.
- 122- المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن شرح ديوان الحماسة: تحقيق: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1 - 2003م
- 123- مسلم بن الحجاج القشيري أبو الحسن، صحيح مسلم: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

124- المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، إبراز المعاني من حرز الأمان: دار الكتب العلمية - بيروت

125- المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي، المغني: مكتبة القاهرة - مصر 1968م

126- المقرئ، أحمد بن علي ت 845هـ، السلوك لمعرفة دول الملوك: تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1997م

127- المناوي عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي: تحقيق: أحمد مجتبى، دار العاصمة - الرياض.

128- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1417هـ

129- النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن: تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1421هـ

130- الواحدي، علي بن أحمد بن محمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد: تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1994م

131- ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، معجم البلدان: دار صادر، بيروت، ط 2 - 1995م

132- اليشكري، الحارث بن حلزة اليشكري، ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، صنعة مروان العطية، دار الإمام النووي - دمشق

ثانياً - المصادر المخطوطة

الجرجاني، محمد بن علي، حاشية الشريف على الكشف: (مخطوط جامعة الإمام محمد بن سعود) رقم: 6818

ثالثاً - المراجع

- 1- الأعرشى ميمون بن قيس، ديوان الاعشى الكبير: تحقيق محمد حسين - المكتب الشرقي للنشر - بيروت
- 2- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر: عالم الكتب للنشر والتوزيع - القاهرة - 2008م جبران مسعود، المعجم الرائد: دار العلم للملايين - بيروت - 1992م
- 3- إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط: دار الدعوة - القاهرة.
- 4- بورصلي، محمد طاهر بورصلي، عثمانلي مؤلفري (مطبعة إسطنبول، 1333هـ)
- 5- جبلي، زكريا جبلي، شرح قواعد العقائد لمحمد أمين الشرواني، دار الأصلين، منشورات سنة 2016م
- 6- الهاشمي، أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع: المكتبة العصرية - صيدا/بيروت.
- 7- الزركلي، خير الدين بن محمود ت 1396هـ، الأعلام: دار العلم للملايين - بيروت - ط15 - 2002
- 8- زيدان، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه: مؤسسة الرسالة، بيروت 2006م
- 9- الرافعي، مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن الكريم والبلاغة النبوية: دار الكتاب العربي - بيروت - ط8 - 2005م
- 10- الصالح، صبحي إبراهيم الصالح، علوم الحديث ومصطلحه - عرض ودراسة: دار العلم للملايين - بيروت - ط15 - 1984م
- 11- شراب، محمد حسن شراب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية: مؤسسة الرسالة - بيروت - 2007 م
- 12- نويهض، عادل نويهض، معجم المفسرين من عصر صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر: مؤسسة نويهض الثقافية - بيروت 1988م

13- الكندي، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرؤ القيس

بن حجر الكندي: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - القاهرة

14- عتيق، عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم البديع: دار النهضة

العربية - بيروت.

15- علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم التاريخ

«التراث الإسلامي في مكتبات العالم»: دار العقبة، قيصري - تركيا - ط1،

1422 هـ - 2001 م

16- كحالة، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: دار إحياء التراث العربي

- بيروت.

17- الكوثري، محمد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري، المكتبة التوقيفية -

القاهرة

18- المغراوي، محمد بن عبد الرحمن، موسوعة مواقف السلف في العقيدة

والمنهج والتربية: المكتبة الإسلامية - مصر.

رابعاً الدوريات

شيبان، الفند الزماني، سهل بن شيبان، شعر الفند الزماني: صنعة حاتم الضامن:

مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء الرابع، المجلد السابع والثلاثون، كانون

الأول 1986

مراكز الأبحاث:

مركز الملك فيصل للدارسات، خزانة التراث.

İŞÖZGEÇM
KİŞİSEL BİLGİLERİ

ORCID	
Adı Soyadı	SAZAN FRAIDOOON HAMEED OMER
Doğum Yeri	
Doğum Tarihi	

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	جامعة كركوك
Fakülte	كلية التربية
Bölüm	علوم القرآن

YÜKSEK LİSANS EĞİTİMİ

Üniversite	جانكري كارا تكين
Enstitü	معهد العلوم الاجتماعية
Anabilim Dalı	التفسير

İLETİŞİM

Adres	
E-mail	