



T.C.

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**SADREDDİN ZADE ŞİRVANÎ'NİN BEYDAVÎ TEFSİRİ
HAŞİYESİNİN TAHKİKİ (BAKARA 6. AYETTEN FETİH
SURESİNİN SONUNA KADAR)**

Tasnım ZAYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Doç. Dr. Naim DÖNER

Bingöl-2023

جمهورية تركيا
جامعة بينغول
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية
قسم التفسير

تحقيق حاشية محمد أمين الشرواني على تفسير البيضاوي
(من الآية السادسة من سورة البقرة إلى نهاية سورة الفتح)

تسليم زيات

رسالة ماجستير

الدكتور نعيم دونر

بينغول - 2023

İÇİNDEKİLER

IV.....	TEZ KABUL VE ONAY
V.....	ÖZET
VI.....	ABSTRACT
1	المقدمة
3.....	المدخل:
3.....	أهمية البحث:
5.....	أسباب البحث ودوافعه:
6.....	موارد المؤلف في حاشيته:
7.....	منهجي في التحقيق:
8.....	الفصل الأول: قسم الدراسة
9.....	المبحث الأول: ترجمة الماتن الإمام القاضي البيضاوي:
9.....	المطلب الأول: اسمه ونسبه:
9.....	المطلب الثاني: نشأته ومكانته:
9.....	المطلب الثالث: وفاته:
10.....	المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته:
10.....	المطلب الخامس: مؤلفاته:
12.....	المبحث الثاني: ترجمة المحشي، وفيه خمسة مطالب:
12.....	المطلب الأول ترجمة المحشي: اسمه ونسبه:
13.....	المطلب الثاني: نشأته ومكانته:
13.....	المطلب الثالث: وفاته:
14.....	المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته:
15.....	المطلب الخامس: مؤلفاته:
17.....	المبحث الثالث: التعريف بالمخطوطة، ومنهج المحشي، وفيه ثلاثة مطالب:
17.....	المطلب الأول: توثيق نسبة الحاشية إلى المؤلف
17.....	المطلب الثاني: منهج المحشي الشرواني في حاشيته:
19.....	المطلب الثالث: عينة البحث:
21.....	المطلب الثالث: وصف النسخ المخطوطة:

21	النسخة الأولى: (نسخة مكتبة راغب باشا).....
24	النسخة الثانية: (نسخة مكتبة لالالي).....
43	الفصل الثاني:
43	النص المحقق
44	تفسير آيات من سورة البقرة:.....
156	تفسير آيات من سورة هود
165	تفسير آيات من سورة الأنفال
173	تفسير آيات من سورة الأنعام.....
176	تفسير آيات من سورة الأعراف.....
178	تفسير آيات من سورة التوبة.....
183	تفسير آيات من سورة النساء
185	تفسير آيات من سورة يونس.....
187	تفسير آيات من سورة يوسف.....
198	تفسير آيات من سورة النحل.....
214	تفسير آيات من سورة الكهف
216	تفسير آيات من سورة مريم.....
219	تفسير آيات من سورة المؤمنين.....
244	تفسير آيات من سورة الفتح.....
247	النتائج والتوصيات:.....
249	قائمة المصادر والمراجع.....

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım **SADREDDİN ZADE ŞİRVANÎ’NİN BEYDAVÎ TEFSİRİ HAŞİYESİNİN TAHKİKİ (BAKARA 6. AYETTEN FETİH SURESİNİN SONUNA KADAR)** adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

12 / 07 / 2023

İmza

Tasnim ZAYAT

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tasnım ZAYAT tarafından hazırlanan *SADREDDİN ZADE ŞİRVANÎ'NİN BEYDAVÎ TEFSİRİ HAŞİYESİNİN TAHKİKİ (BAKARA 6. AYETTEN FETİH SURESİNİN SONUNA KADAR)* başlıklı bu çalışma, .../...../..... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan

İmza.....

Danışman

İmza.....

Üye

İmza.....

ONAY

Bu tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../20.. tarih ve Sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı
Enstitü Müdürü

ÖZET

Tezin Başlığı: SADREDDİN ZADE ŞİRVANÎ'NİN BEYDAVÎ TEFSİRİ HAŞİYESİNİN TAHKİKİ (BAKARA 6. AYETTEN FETİH SURESİNİN SONUNA KADAR)

Tezin Yazarı: Tasnim ZAYAT

Danışman: Doç. Dr. Naim DÖNER

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: TEFSİR BİLİM DALI

Kabul Tarihi: 12.07.2023

Sayfa Sayısı: 177

Bu tez, iki bölüm halinde ele alınmıştır. Birinci bölümde müfessir Muhammed Emin eş-Şirvanî'nin hayatı incelenmiştir. İkinci bölümde ise onun Beydavî tefsirine yaptığı haşiyenin Bakara altıncı ayetinden Fetih suresi sonuna kadar tahkik edilmiştir. Bu haşiyeye, Beydavî tefsirinin tümünü kapsamaz. Şirvanî, sadece surelerden bir kısım ayetleri seçerek tefsir eder.

Kur'an-ı Kerim tefsiriyle meşgul olmak en faziletli ve en şerefli ilimlerin başında gelince Muhammed Emin eş-Şirvanî de tefsir ilmine yönelmiştir. Onun tefsir ilmine dair eserleri, diğer alanlara göre daha fazladır. Tefsir ilmindeki telifleri, onun bilgi birikimine dair bir delildir. O, Allah'ın kitabını tefsir ederken ilmî meseleleri derinlemesine inceler. Müfessir Şirvanî, haşiyede tahlili tefsir yöntemini takip ederek ayetleri genişçe tahlil eder. Özellikle Bakara suresinin ilk ayetlerinde âlimlerin görüşlerini zikrederek onları tartışır. Daha sonra bütün ayetleri değil, surelerden seçtiği çeşitli ayetleri tefsir eden bir yöntem takip eder. Bir kısım ayetlerin müşküllerini beyan ederken, kimi ayatlerin ise irap yönleri üzerinde enişçe durur.

Şirvanî, genelde dirayet tefsir yöntemi kullanır ve temel dayanağı, lügat, belagat ve kelam ilmidir. Bu nedenle Zemahşerî'nin eserlerine çokça müracaat eder. Bazen işarî tefsir yöntemini de kullanır. Özellikle kelam meselelerine dair felsefî tartışmalara ve matiksal istidlallere genişçe yer verir. Onun mantıksal felsefî isdidlade bulunmasının temel amacı, bu ilimleri müdafaa etmek değil, onların yöntemiyle onlara karşı çıkmak içindir.

Anahtar Kelimeler Tefsir, Beydavî, Şirvanî Haşiyesi, Muhammed Emin eş-Şirvanî.

ABSTRACT

Titel of The Thesis: The manuscript investigation on the footnotes of Muhammad Amin As Sharwaani on the Tafsir of Al Baidhaawi (from verse six of Surah Al Baqrah to the end of Surah Al Fath)
Author: Tasnim ZAYAT
Supervisor: Doç. Dr. Naim DÖNER
Sub-field: Division of Tasfir
Date: 12.07.2023
Pages: 177
I divided this thesis into two chapters. In the first chapter, I looked at the life of the Mufasir (interpreter), Muhammad Amin Al-Shirwani. In the second chapter, I verified his footnotes on the Tafsir of Al-Baydawi, from the sixth verse of Surat Al-Baqarah to the end of Surat Al-Fath. These footnotes do not contain all of Al-Baydawi's Tafsir, but selected verses thereof. Since preoccupation with the Tafsir of the Noble Qur'an is one of the best and most honorable sciences, Muhammad Amin Al-Shirwani focused his attention on the science of Tafsir. Thus, his writings in this science were more than that of the other sciences. To the extent that his writings in Tafsir became evidence of the depth to his knowledge. The author used the method of analytical interpretation. He expanded in analyzing a verse, mentioning the sayings of scholars and discussed them, especially in his interpretation of the first verses of Surat Al-Baqarah. He then took the selective approach, where he chose specific verses from separate chapters of the Noble Qur'an, explaining problematic areas and forms of I'raab. In his Tafsir the interpretation by opinion was predominate. His pillar of support for this were: Arabic grammar, Arabic rhetoric, and theology. Therefore, he frequently referred to the books of Zamakhshari. Al-Sherwani sometimes used indicative interpretation, and expanded in philosophical debate and logical reasoning, especially with regard to theological issues. However, his extensive logical and philosophical reasoning was to respond to its people in the same way
Key Words: Interpretation of the Qur'an - Al-Baydawi - Hashiya Al-Shirwani - Muhammad Amin Al-Shirwani

ملخص البحث

عنوان البحث: حاشية محمد أمين الشرواني على تفسير البيضاوي (من الآية السادسة من سورة البقرة إلى نهاية سورة الفتح) - دراسة وتحقيق -
الطالبة: تسنيم زيات
المشرف: الدكتور نعيم دونر
القسم: التفسير
تاريخ القبول: 12.07.2023
عدد الصفحات: 177
جعلت هذه الرسالة فصلين، ففي الفصل الأول بحثت عن حياة المفسر محمد أمين الشرواني، وفي الفصل الثاني حققت حاشيته على تفسير البيضاوي من الآية السادسة من سورة البقرة إلى نهاية سورة الفتح، وهذه الحاشية لا تحتوي على جميع تفسير البيضاوي، بل ينتقي المحشي بعض الآيات منه ويفسرها . لما كان الاشتغال بتفسير القرآن الكريم من أفضل العلوم وأشرفها انصب اهتمام محمد أمين الشرواني على علم التفسير، فكانت مؤلفاته في هذا العلم أكثر من بقية العلوم الأخرى، حتى صارت مؤلفاته في التفسير دليلاً على سعة علمه، فكان يغوص ويتعمق في تحقيق المسائل العلمية عند تفسيره لموضع من كتاب الله، وقد سلك المؤلف في هذه الحاشية أسلوب التفسير التحليلي، وقد توسع في تحليل الآية، وذكر أقوال أهل العلم ومناقشتها خاصة في تفسيره للآيات الأولى من سورة البقرة، ثم سلك المنهج الانتقائي حيث اختار آيات بعينها من سور متفرقة من القرآن الكريم فكان يبينُ مُشكل بعضها، ويتوسّع في الوجوه الإعرابية في بعضها الآخر. وقد غلب عليه التفسير بالرأي، وعمدته فيه اللغة والبلاغة وعلم الكلام، ولذلك أكثر من الرجوع إلى كتب الزمخشري، والشرواني أحياناً يستعمل التفسير الإشاري، ويتوسع كذلك في الجدل الفلسفي والاستدلال المنطقي خاصة فيما يتعلق بالمسائل العقدية والكلامية إلا أن تعمقه بهذا الاستدلال المنطقي الفلسفي لم يكن لذلك هذه العلوم وإنما للرد على أهلها بنفس طريقهم.
الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن - البيضاوي - حاشية الشرواني - محمد أمين الشرواني.

المقدمة

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، وتبارك الذي أرسل محمداً صلى الله عليه وسلم هادياً ومبشراً ونذيراً، الحمد لله الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً، وصلى الله على عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم الذي كان خير من علم القرآن وعلمه، وأفضل من قرأه ورثته، ورضي الله عن العلماء العاملين، والدعاة إلى الله أجمعين وعنا معهم، وسلك بنا سبيل الحق وجمعنا بهم في مستقر رحمته آمين، وبعد:

فالقرآن الكريم أنزله الله تبارك وتعالى على خير الخلق محمد صلى الله عليه وسلم ليكون للعالمين مبشراً ونذيراً، وجعله معجزة النبي الكريم الخالدة وآيته الدالة على صدقه، وشهد بذلك الكتاب المبين على لسان الرسول الصادق الأمين، أعجز الفصحاء معارضته، وأعيت الألباء مناقضته، وأخرست البلغاء مشاكلته، فلا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

واعتنى العلماء قديماً وحديثاً بتفسير كتاب الله المجيد وبيان وجوه الإعجاز، وطرائق التحدي ولم يقفوا إلا على عشر المعشار من لطائف الكتاب العزيز؛ فهو الذي لا تنتهي أفانين عجائبه، ولا تنفذ جواهر معانيه، ولا تنضب ينابيع مناهله.

وتنوعت تفاسير العلماء في السابق واللاحق، وتعددت مدارس التفسير، وتشعبت مناهج المفسرين، واختلفت مصنفاتهم في هذا الفن العجيب، ومن التفاسير المهمة التي اعتنى بها علماء الإسلام من السلف والخلف؛ تفسير القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى، المسمى "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" وهو من أغنى كتب التفسير بعلوم العربية من بلاغة ونحو وبيان وصرف، وغير ذلك، ولأهميته أقبل كثير من علماء الأمة عليه شرحاً وتوضيحاً وتقريباً للناس، فكثر الحواشي عليه، وتنوعت الشروح له، حتى تعذر حصرها، وصُعب عدّها، حتى قيل زادت عن مئتين وخمسين حاشية، ومن الحواشي المهمة على هذا السفر المبارك "حاشية العلامة محمد أمين بن صدر الدين الشرواني" ولم تحقق إلى الآن مع نفاستها، ومادتها العلمية الغزيرة؛ فرغبت في دراستها وتحقيقها وإخراجها، واستعنت الله على ذلك، وهو الموفق للصواب عليه توكلت وإليه أنبت وله المرجع والمآب.

وبعد فإنني أتوجه بالشكر الجزيل إلى القائمين على جامعة بينغول، التي عمّ نفعها، ممثلةً بأساتذتها وأهل العلم فيها، وبخاصة أساتذة قسم التفسير مع التقدير والامتنان لمشايخي الفضلاء في هذه الكلية، وأخص منهم بالذكر فضيلة المشرف الأستاذ الدكتور نعيم دونير حفظه الله الذي لم

يَبْخُلُ عَلَيَّ بَوَقْتِهِ وَجُهِدَهُ وَنُصَحِهِ وَإِرْشَادِهِ لِي مِنْ بَدَايَةِ كِتَابَةِ الْخُطَّةِ إِلَى لَحْظَةِ الْإِنْتِهَاءِ مِنْ إِتْمَامِ
الْرِسَالَةِ، فَجَزَاهُ اللَّهُ عَنِّي خَيْرَ الْجَزَاءِ.

فَ هُوَ بِسَبْقِي حَائِزٌ تَفْضِيلًا مُسْتَوْجِبٌ ثَنَائِي الْجَمِيلًا

وَاللَّهُ يَقْضِي بِهَبَاتٍ وَافِرَةٍ لِي وَلِهِ فِي دَرَجَاتِ الْآخِرَةِ

وَالشُّكْرُ مَوْصُولٌ لِلْأُسْتَاذِينَ الْكَرِيمِينَ: الدُّكْتُورُ

وَالدُّكْتُورُ، عَلَى قَبُولِهِمَا قِرَاءَةً وَمُنَاقَشَةً هَذِهِ الرِّسَالَةَ وَإِبْدَاءِ
الْمُلْحُوظَاتِ عَلَيْهَا، فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأًا أَهْدَى إِلَيَّ غُيُوبِي.

كَمَا أَنَّني أَتَوَجَّهُ بِالشُّكْرِ الْجَزِيلِ لَزَوْجِي (مُوسَى بَكَار) عَلَى وَقُوفِهِ بِجَانِبِي وَتَشْجِيعِهِ إِيَّايَ عَلَى
إِتْمَامِ دِرَاسَتِي الْجَامِعِيَّةِ، وَكَذَلِكَ لِكُلِّ مَنْ أَسَدَى إِلَيَّ فِي بَحْثِي هَذَا مِلَاحَظَةً أَوْ تَصْوِيْبًا، أَوْ تَصْحِيْحًا،
فَمَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ، وَأَخْصَ مِنْهُمْ الْإِخْوَةَ فَائِزَ الْأَحْمَدِ، وَمُحَمَّدَ صَابِرَ.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

تَسْنِيمُ زِيَاةٍ

المدخل:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأنزل عليه: كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَفْشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ، أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.

أحمده سبحانه أن خصنا بالقرآن العظيم والنور المبين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، علّم القرآن، وجعله معجزة خاتم أنبيائه باقية ما بقي الزمان

أما بعد: فإنّ العلماء قد غنوا بالقرآن عناية بالغة من جميع جوانبه، فمنهم من غني بحلّ ألفاظه وبيان معانيه وأحكامه، ومنهم من غني بمعرفة ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، ومنهم من كتب في أسباب نزوله، ومنهم من غني بذكر بلاغته وإعجازه ... وكتبوا في ذلك الكثير مما يعجز القلم عن حصره.

ولما كانت علوم القرآن -بمختلف أنواعها وتفصيلاتها- أشرف العلوم وأفضلها، ودراسته والعكوف على أسرارها ومعانيه تعطي المسلم ذخيرة تنفعه في عاجله وآجله، فإنني وجهت اهتمامي إلى دراسة وتحقيق حاشية الإمام محمد أمين بن صدر الدين زاده الشرواني على البيضاوي رحمه الله تعالى، وتعد هذه الحاشية من أهم ما صنفه الشرواني من المؤلفات العلمية.

أهمية البحث:

إنّ حاشية الإمام محمد أمين الشرواني من أهم الحواشي على تفسير القاضي البيضاوي إنّ لم تكن أهمها على الإطلاق، وتوضح أهميتها من خلال عدة أمور:

أ_ بَحَثَ المسائل التي تعرض إليها بحثاً عميقاً حتى أطنب في بعض المسائل، واستفاض فيها استفاضة كبيرة.

ب_ العناية الفائقة في المسائل اللغوية، والأوجه الإعرابية التي هي أسُّ التفسير وأساسه.

ج_ مناقشة الآراء التي ينقلها عن قبله من العلماء، وترجيح بعضها على بعض.

د_ سلوك المصنف في هذه الحاشية على المنهج الانتقائي حيث علق على بعض المواضع

من تفسير القاضي البيضاوي، وأغفل المواضع التي لا حاجة في التحشية عليها.

ر_ تشتمل الحاشية على فنون متنوعة من العوم ومعارف مختلفة تُظهر الثقافة الواسعة للعلامة الشرواني والموسوعية العلمية والفتنة وحدة الذكاء.

ه_ الكتاب يغلب عليه الاهتمام باللغة العربية وفنونها المختلفة من النحو والصرف والبلاغة بفنونها المختلفة من بيان وبديع ومعاني، ويعتبر نوعاً مهماً من تفسير القرآن الكريم، وإضافة قيمة إلى المكتبة القرآنية.



أسباب البحث ودوافعه:

- 1- إنَّ حاشية الإمام محمد أمين الشرواني جزء كبير من تراثنا الإسلامي الذي يتوجب علينا أن نرجع إليه فندرسه ونخرجه لنتنفع به، وتنتفع به الأجيال القادمة.
- 2- تبرز حاشية الشرواني اهتماماً عظيماً في تفسير مهم من تفاسير القرآن الذي صنّفه الإمام البيضاوي الذي كان ما يزال مرجعاً لكثير من طلاب العلم والعلماء والجامعات والمعاهد العلمية.
- 3- المكانة العظيمة لهذه الحاشية التي تعد أكبر وأوسع ما صنّفه العلامة الشرواني في علم التفسير فكان لازماً علينا إظهارها وإخراجها.
- 4- الرغبة في استكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير، والمشاركة في خدمة المكتبة الإسلامية بإخراج حاشية نفيسة من بطون خزائن المخطوطات إلى ساحة المكتبات الإسلامية لتكون في متناول الباحثين والمفسرين وطلاب العلم.

موارد المؤلف في حاشيته:

اعتمد المؤلف على عددٍ من الكتب والمصادر في توجيه ما ذهب إليه من آراء، وما اختاره من أقوال المفسرين قبله، ومن أهم هذه الكتب أهمّها:

تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري⁽¹⁾، واعتمد عليه بشكل كبير.

الحواشي الشريفة⁽²⁾، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني. وهذه الحواشي مخطوطة غير مطبوعة.

المفصل في صنعة الإعراب⁽³⁾ للزمخشري.

القاموس المحيط⁽⁴⁾ للفيروز آبادي.

الصاح تاج اللغة وصاح العربية⁽⁵⁾، للجوهري.

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم⁽⁶⁾ وهو تفسير أبي السعود.

مفاتيح الغيب⁽⁷⁾ التفسير الكبير لفخر الدين الرازي.

مفتاح العلوم⁽⁸⁾ للسكاكي.

(1) انظر: ص 65.

(2) انظر: ص 66

(3) انظر: ص 12166

(4) انظر: ص 8166

(5) انظر: ص 6866

(6) انظر: ص 190

(7) انظر: ص 194

(8) انظر: ص 100

منهجي في التحقيق:

- 1- اعتمدتُ على نسخة مكتبة راغب باشا، ورمزتُ لها بـ (أ)، وسميتها الأصل.
- 2- قابلت بين نسخة الأصل مع النسخة (ب) (نسخة مكتبة لالالي)، وأثبتت الفروق المهمة في الهامش.
- 3- فرغت النص على وفق القواعد الإملائية الحديثة.
- 4- وضعت علامات الترقيم المناسبة كما ضبطت الكلمات المشككة من كلام القاضي البيضاوي، والعلامة محمد أمين.
- 5- أشرتُ إلى موضع انتهاء الصفحة من نسخة الأصل، وجعلته بين معكوفين مستطلين [] باعتبار أن الصورة المعتمد عليها في التحقيق هي اللوحة، وأن الوجه الأيمن هو الوجه (أ)، الوجه الأيسر هو الوجه (ب) وذلك في جميع النسخ.
- 6- وثقت النصوص التي نقلها المؤلف وعزوتها إلى قائلها.
- 7- عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها في الهامش.
- 8- خرجت الأحاديث تخريجاً موجزاً في الهامش.
- 9- وضعت فهرس فنية للكتاب.

الفصل الأول: قسم الدراسة

المبحث الأول: ترجمة الماتن القاضي البيضاوي، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة الماتن القاضي البيضاوي: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: المطلب الثاني: نشأته وشيوخه.

المطلب الثالث: وفاته.

المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته.

المطلب الخامس: مؤلفاته.

المبحث الثاني: ترجمة المحشي الشرواني، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة المحشي: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: نشأته ومكانته.

المطلب الثالث: وفاته.

المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته.

المطلب الخامس: مؤلفاته.

المبحث الثالث: التعريف بالمخطوطة، ومنهج المحشي فيها، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: توثيق نسبة الحاشية إلى المؤلف.

المطلب الثاني: منهج المحشي في حاشيته.

المطلب الثالث: عينة البحث.

المطلب الرابع: وصف النسخ المخطوطة.

المبحث الأول: ترجمة الماتن الإمام القاضي البيضاوي:

المطلب الأول: اسمه ونسبه:

هو الإمام، العالم، العامل، الداعية إلى الله بحاله ومقاله، شيخ الإسلام، القاضي المفسر: ناصر الدين أبو سعيد أو أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد بن أبي الحسن علي البيضاوي الشيرازي الشافعي، ولد في المدينة البيضاء بفارس - وإليها نسبته- قرب شيراز، ولا تعلم سنة ولادته تحديداً، والغالب أن مولده أوائل القرن السابع الهجري⁽⁹⁾.

المطلب الثاني: نشأته ومكانته:

كان الإمام البيضاوي -رحمه الله- من أوعية العلم، إماماً متقناً لدقائق المسائل قبل عظامها، بارعاً مصنفًا، فقيهاً أصولياً متكلماً مفسراً محدثاً أديباً نحويًا مفتياً قاضياً، أثنى على علمه، وفضله كبار العلماء في زمانه ومن جاء بعدهم، وهو قاضي قضاة شيراز، وعالم أذربيجان ونواحيها. تفرغ سنين طويلة للفتيا والتدريس، وقد برع في علوم كثيرة كالفقه والأصول والتفسير والعربية والفقه والعقيدة وغيرها، وجمع بين المعقول والمنقول، وذكره كثير من العلماء بالثناء على مصنفاته التي تشهد له بفسوخته قدمه في العلم، وانتفع به الناس وبمؤلفاته. تولى قضاء شيراز، واشتهر بحسن قضاائه وفتواه، بالاحترام والاحترار ثم صرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز حتى توفي فيها⁽¹⁰⁾.

المطلب الثالث: وفاته:

مات بتبريز في سنة (685 هـ) الموافق عام 1292م وقيل: سنة (691 هـ) وأما قول الشهاب الخفاجي في حاشية التفسير: إنه توفي سنة 716هـ، فمما لا يعول عليه، وقد أوصى للقبط الشيرازي أن يدفن بجانبه، فدفن في «خرانداب» بتبريز بجانب الشيرازي -رحمهما الله

(9) انظر: الصفدي، صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1، 2000م (17/206)، وطبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، تحقيق الحلو والطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (8/157).

(10) انظر: السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (8/157)، والبداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى 1997م (17/606).

تعالى"(11).

المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته:

تتلمذ الإمام البيضاوي على يد عدد من الشيوخ منهم:

- 1- والده الإمام أبو القاسم عمر بن محمد بن علي البيضاوي، (ت: 675هـ) أخذ عنه الفقه على مذهب الشافعي، وكان إماماً، ولي القضاء بشيراز، وقد اشتهر بحسن خلقه، وكثرة علمه، وقد تأثر به البيضاوي كثيراً، وكان يشير إلى أقواله في ثنايا كتبه.
- 2- الشيخ شرف الدين عمر البوشكاني الزكي (ت: 680هـ)، كان من أكابر العلماء العاملين، وكان الإمام البيضاوي من خير تلامذته، ولما توفي رثاه البيضاوي بقصيدة طويلة كانت مكتوبة على مرقده(12).

وقد أخذ عن الإمام البيضاوي الكثير من التلامذة، منهم:

- 1- الشيخ الإمام فخر الدين أبو المكارم أحمد بن الحسن الجاربردي (ت: 746هـ) شرح المنهاج في أصول الفقه لشيخه، وتصريف ابن الحاجب، وله حواش مشهورة على الكشف.
- 2- الشيخ كمال الدين أبو القاسم عمر بن إلياس بن يونس المراغي أبو القاسم الصوفي (ولد عام 643هـ وتوفي بعد 732هـ)، قرأ عليه المنهاج والغاية القصوى والطوالع(13).

المطلب الخامس: مؤلفاته:

للإمام البيضاوي عدد من المؤلفات المهمة في أنواع مختلفة من العلوم كعلم التفسير وعلم

(11) انظر: السبكي طبقات الشافعية الكبرى (8/157)، وابن كثير، البداية والنهاية (17/606).

(12) انظر: الصفي، الوافي بالوفيات (17/206 وما بعدها)، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي، بغية الوعاة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الفكر، ط 2/1979 م (50/2).

(13) انظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري، البداية والنهاية، عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1997 م (17/606)، الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت 945هـ) طبقات المفسرين، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، 1983، (1/248).

الكلام، وأصول الفقه، والمنطق، والفقه⁽¹⁴⁾، ومن أهم تلك المؤلفات على الإطلاق:

1- التفسير المسمى بـ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». اشتهر وبهر، وتلقاه العلماء بالقبول، وذاع ذكره في سائر الأقطار، وسار مسير الشمس في رابعة النهار، اشتغل به العلماء إقراءً وتدريساً وشرحاً، وظل يُدرّس بالأزهر وغيره من معاهد العلم قروناً عديدة، وهو كتابٌ عظيم الشأن غنيٌّ عن البيان⁽¹⁵⁾.

2- منهاج الوصول إلى علم الأصول: في أصول الفقه، وهو مختصر.



(14) وقد ذكرت الموسوعة الإسلامية التركية أحد عشر مؤلفاً. انظر: يوسف شوقي ياووز، البيضاوي، الموسوعة الإسلامية التركية، رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 1992، (6 / 101).

(15) ويعد من أهم كتب القاضي على الإطلاق، وقد كتبت عليه أكثر من مئتين وخمسين حاشية. انظر: يوسف شوقي ياووز. المصدر السابق (6 / 102).

المبحث الثاني: ترجمة المحشي، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول ترجمة المحشي: اسمه ونسبه:

مُحمَّد أمين بن صدر الدِّين الشَّرواني المشهور بـ (مُلا زاده)، وبـ (ابن صدر الدين)(16)، نسبته إلى (شِروان) بكسر الشين وسكون الراء، وهي بلدة من نواحي بخارى، وكانت قديماً شمال أذربيجان، قال ياقوت الحموي(17): "شَرْوَانُ: مدينة من نواحي باب الأبواب الذي تسميه الفرس الدَّربند، بناها أنوشروان فسميت باسمه، ثم خفت بإسقاط شطر اسمه، وبين شروان وباب الأبواب مائة فرسخ، خرج منها جماعة من العلماء، ويقولون بالقرب منها صخرة موسى، عليه السلام، التي نسي عندها الحوت في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخَرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ﴾ [سورة الكهف: 63]، قالوا: فالصخرة صخرة شروان، والبحر بحر جيلان، والقرية باجروان، وهي القرية التي دخلها موسى عليه السلام مع الخضر وكان من أمرهما ما كان، وكلّ هذه القرى من نواحي أرمينية قرب الدربند، وقيل: شروان ولاية قصبتها شماخي وهي قرب بحر الخزر"(18)، وهذه المدينة حالياً صارت داخلة في أذربيجان ما بين دربند وباكو عاصمة أذربيجان(19).

(16) انظر: المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، الناشر: دار صادر – بيروت (475/3)، عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: 1409هـ - 1988م (495/2).

(17) ياقوت بن عبد الله الرومي، أبو عبد الله الكاتب، مولى عسكر، الحموي التاجر، قرأ الأدب وكتب الخط المليح، وجالس العلماء، وسمع الحديث، وكتب من الأدب كثيراً، وصنف كتباً حسنة مفيدة، منها كتاب «أخبار الأدباء» وكتاب «أخبار الشعراء»، وكتاب «أسماء البلدان والجبّال والمياه والأماكن»، وتاريخاً على السنين وغير ذلك. وكان غزير الفضل، صحيح النقل، متحرّياً، صدوقاً. انظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، تاريخ بغداد وذيوله (21/ 192) الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، 1417 هـ (21/ 192).

(18) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626 هـ)، معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995م (339/3).

(19) انظر: مرهف عبد الجبار سقا، محمد أمين بن الشرواني وجهوده في التفسير، جامعة المجمعة في المملكة العربية السعودية، بحث محكم في مجلة جامعة أم القرى، العدد (81/ج1) شوال 1441هـ ص 165.

المطلب الثاني: نشأته ومكانته:

لا تعرف ولادته على وجه الدقة، لأنّ المصادر التي ترجمت له لم تذكر له تاريخ ولادة محدداً، لكنه من علماء القرن الحادي عشر الهجري (20)، نشأ في حجر والده صدر الدين الشرواني، وتتلّمذ على يديه، ثم أخذ العلم عن علماء عصره، فدرس المذهب الشافعيّ، وبقي على هذا مدة ثم تحوّل إلى مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله، وقد عُرف منذ نشأته في شروان بتمرسه بالعلوم العقلية والجدلية، حتى تميز بها في التحقيق والتقدم، يقول المحبّي في ترجمته: "أجل أفراد الدُّنيا في التَّحْقِيق، والتَّبحر من كل فن لم ترَ عينٌ من وصل إلى ثَمّة من ذكائه، وتضلعه من العُلوم في عصره أخذ عن الملا حُسَيْن الخَلّالي، وَكَانَ يعرض عَلَيْهِ حَاشِيَتِهِ على شرح العقائد العضدية للملا جلال الدواني فيزيها لَهُ حَتَّى شهد لَهُ بِأَنَّهُ أَفْضَل مِنْهُ" (21)، وقد عاش العلامة الشرواني في فترة من الاضطرابات السياسية التي عصفت ببلده، وما ترتب عليها من هجرة موطنه وأهله، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة تفسير سورة يس فقال: " فإذا فتحت الحوادث أبوابها، وأطالت النوائب أنيابها، فتلاطم أمواج الفتن في البلاد، فيا حسرة على العباد، فلزمني مفارقة الأبناء والإخوان، ومهاجرة الأطلال، والتزام الأسفار، وركوب فقار القفار حتى رماني الدهر، وأطرحني بالجبر والقهر إلى بلاد ديار بكر؛ فإذا رأيت قد اندرست مدارس العلوم فيها، وانطمست معالم التعليم، وذبلت أشجارها ويبست حتى عاد كالعرجون القديم، فأقمت بتلك الأنحاء والعين تنسجم، وشرعت في الإملاء والمطالعة، والقلب يضطرب ويضطرم فوجدت هناك قوماً لا يهتدون إلى منازل العلم سبيلاً، ولا يجدون إلى جداوله مرشداً ودليلاً" (22).

المطلب الثالث: وفاته:

اتفقت المصادر على أن وفاة العلامة محمد أمين صدر الدين زاده الشرواني كانت في سنة 1036هـ، قال المحبي في خلاصة الأثر فيما نقله عن حفيد الشرواني (صادق) فقال: " وسألت حفيده المذكور عن وفاته، فقال لي أنه توفي في سنة ست وثلاثين وألف" (23)، وقد حددت

(20) انظر: المحبي، خلاصة الأثر (475/3)، وعادل نويهض، معجم المفسرين (495/2).

(21) المحبي، خلاصة الأثر (475 /3).

(22) الشرواني، محمد أمين بن صدر الدين زاده الشرواني، تفسير سورة يس، إعداد الطالب: مصطفى طاع دُلن، إشراف الدكتور: مصطفى أوزل، وهو بحث محكم، مجلة جامعة طقوز أيلول، إزمير 2014م ص40.

(23) المحبي، خلاصة الأثر (475 /3).

الموسوعة التركية تاريخ وفاته في 3 ذي الحجة سنة 1036هـ وقد دفن في الأسكودار، وذلك عملاً بوصيته -رحمه الله-، وكان المتولي على الوصية ابنه روح الله⁽²⁴⁾.

المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته:

لا شك أنّ عالماً كصدر الدين زاده الشرواني إنما وصل إلى ما وصل إلى من هذه المرتبة العالية من العلم والثناء عليه؛ وحاز اهتمام العلماء والأعيان لأنّه نهل من علماء عصره ابتداءً من منطقته شروان وانتهاءً بالآستانة، إلا أنّ المصادر لم تذكر إلا عدداً قليلاً جداً منهم، وهم:

1- والده الملا صدر الدين الشرواني: ويبدو أنّ والده كان عالماً متبحراً في العلوم فقد وصفه بأوصاف عالية تُبين مكانته، وتظهر كذلك بره بأبيه، فقال: " وقال أبونا وأستاذنا صدر المحققين، لازال كاسمه صدر الفحول ... " (25).

2- حسين الحسيني الخلخالي (ت 1014هـ) نسبة لخلخال جنوب أذربيجان، قرأ الشرواني عليه بعض الشروح وتدرّب على العلوم العقلية على يديه، حتى شهد له بالتبحر والتمكن والسبق، قال عنه المحبي: "السيد حسين الحسيني الخلخالي أحد مشاهير المحققين والعلماء العاملين أخذ عن العلامة حبيب الله الشهير بمرزاجان الشيزاري، وكثير. وعنه أخذ عبد الكريم بن سُلَيْمَان بن عبد الوهاب الكوراني وله مؤلفات كثيرة منها إثبات الواجب، وحاشية على حاشية العصام عليّ النُبُضَاوِيّ توقّي في سنة أربع عشرة بعد الألف من تحريرات الأستاذ الباهر امام التحقيق الملا إبراهيم بن حسن الكردي نزيل المدينة المنورة رحمه الله تعالى" (26).

تلامذته:

1- محمد بن علي الأمدي: الشهير بمنلا جلبي الكردي الديابكري (ت: 1066هـ)، " وكان من أنبه تلامذة الشرواني وأذكاهم، تولى القضاء بدمشق، واصطحبه السلطان مراد خان الرابع إلى

(24) انظر: موقع الموسوعة الإسلامية التركية:

<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=7675&tarama=ZADE>

(25) مقدمة شرح جهة الوحدة، محمد أمين الشرواني، ص 5.

(26) المحبي، خلاصة الأثر (2/ 122).

دار الخلافة معه، وحمله على امتحان العلماء، وهو من أبرز أصحاب الشَّرواني ، ذائع الصيت والشهرة متبحر في العلوم، له أنموذج في سبع مسائل من سبعة فنون، والتحقيق والتوفيق بين أهل الشرع وأهل الطريق"(27).

2- روح الله بن محمد أمين بن صدر الدين الشَّرواني (ت 1071)، قاضي القضاة الفاضل البارع الأديب، تتلمذ على شيخ الإسلام المولى أسعد جان، واشتهر فضله وولي القضاء في القدس وحلب ومصر وأذرنة والقسطنطينية، وَكَانَ يَنْظُم الشَّعْرَ وَلَهُ التَّأْرِيخُ الْمَشْهُورُ" (28).

3- صادق بن روح الله بن محمد الأمين الشَّرواني: مفتي الديار الرومية، قاض، مفسر، من فقهاء الحنفية. من أهل القسطنطينية، وتعلم بها. ولي قضاء دمشق، فقضاء مصر، فقضاء القسطنطينية، فقضاء العسكرين، ثم ولي الإفتاء بدار السلطنة (1118 هـ). له "تحريرات" على مباحث من التفسير(29).

المطلب الخامس: مؤلفاته:

للإمام محمد أمين الشَّرواني مؤلفات عديدة منها(30):

- 1- حاشية على تفسير البيضاوي وهذه الرسالة جزء منها.
- 2- شرح على جهة الوحدة على إيساغوجي.
- 3- حاشية على شرح الشمسية في المنطق.
- 4- شرح العقائد للغزالي (قواعد العقائد).
- 5- رسالة في المبدأ والمعاد.
- 6- الفوائد الخاقانية الأحمدخانية: وهو كتاب في التعريف بالعلوم، أورد فيه ثلاثة وخمسين

(27) انظر: البغدادي، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٩٩ هـ) هدية العارفين هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية اسطنبول ١٩٥١، عدد الأجزاء: ٢، تصوير: مؤسسة التاريخ العربي - دار إحياء التراث العربي بيروت (2/ 287)، مرهف عبد الجبار سقا، محمد أمين بن الشَّرواني وجهوده في التفسير ص 168.

(28) المحبي، خلاصة الأثر (2/ 171).

(29) انظر: عادل نويهض، معجم المفسرين (2/ 495).

(30) انظر: مرهف سقا، محمد أمين بن الشَّرواني وجهوده في التفسير ص 169 .

علماً من أنواع العلوم العقلية والنقلية.



المبحث الثالث: التعريف بالمخطوطة، ومنهج المحشي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: توثيق نسبة الحاشية إلى المؤلف

إنَّ المصنف رحمه الله أثبت في صدر المقدمة اسمه كاملاً في جميع النسخ الخطية، من عادته أن يبدأ مصنفاته أذكر هنا بداية مقدمة المؤلف رحمه الله: (وبعد: فيقول العبد الجاني محمد أمين بن صدر الدين الشرواني)، وبالإضافة لذلك فإن كتب التراجم لمّا ترجمت للعلامة الشرواني ذكرت هذه الحاشية له رحمه الله، وفي نسختي مكتبة راغب باشا، ومكتبة لالالي اللتين وجدتهما فقد ذكر الناسخ أنَّ هذه الحاشية لمحمد أمين بن صدر الدين الشرواني على طرة النسختين، فلا سبيل إلى إنكار هذه النسبة، ولم نجد أحداً من العلماء الذين عاصروا العلامة محمد أمين يدعى هذه الحاشية لنفسه، كما لم ينكر أحدٌ ممن جاء بعده نسبة هذه الحاشية له رحمه الله.

المطلب الثاني: منهج المحشي الشرواني في حاشيته:

استهل الشرواني رحمه الله حاشيته بمقدمة موجزة، بيّن فيها الباعث على تأليفه هذه الحاشية حيث قال: " إنَّ هذه تذكرة فمن شاء ذكره، علّقها على تفسير البيضاوي"، ثم أثنى على القاضي البيضاوي بما هو أهله من مكانته العلمية، ثم أتبع قائلاً عن منهجيته في هذه الحاشية "فها أنا أشرع فيها ناوياً أن أفصّل مجملاته، وأبيّن معضلاته، حسب ما قادني إليه ما حصلته من سائر العلوم، ولا يهتدى إليه بمجرد الفهم... ولم أَلْ جهداً في تبين ملحوظاته، ودفع ما أورد على مرموزاته، ولم ألتزم نقل الأقوال وتكثير القيل والقال، وتوفير الاعتراض والجدال".

وقد استوعب الشرواني كلام البيضاوي على سورة الفاتحة، ثم انتقل إلى سورة البقرة، فأطال في تفسير الأحرف المقطعة، واستوعب كلام القاضي البيضاوي في تفسيره لأول عشر آيات من سورة البقرة، والقسم الذي أحققه هو القسم الأخير من هذه الحاشية من بداية تفسير الآية السادسة من سورة البقرة إلى الآية العاشرة، ومن بعد هذه النقطة يتوقف المحشي الشرواني عن استيعاب كلام القاضي البيضاوي، ويقتصر على فوائد ونكات متنوعة في عدد من السور وهي حسب ترتيبها في المخطوط (الأعراف، هود، الأنفال، الأنعام، الأعراف، التوبة، النساء، يونس، يوسف، النحل، الإسراء، الكهف، مريم، طه، المؤمنون، السجدة، القصص، الفتح).

فالذي يظهر أنّه شرع بالتعليق على البيضاوي كاملاً، إلا أنّه توقف بعد الآية العاشرة من سورة البقرة، ثم انتقى بعض الآيات من بعض السور وعلق على كلام القاضي فيها، ولو أكمل الحاشية كما بدأها لصارت حاشية عظيمة نفيسة على البيضاوي.

ويستعين الشرواني في توضيح الألفاظ المبهمة والغريبة بمعاجم اللغة العربية فكثيراً ما يعتمد على القاموس المحيط والصاح وغيرهما من الكتب مشيراً إليه تارة، وتارة بدون إشارة إلى المصدر المنقول منه، فيضبط أسماء الأعلام أو الأماكن ويوضح المصطلحات البلاغية والأصولية، ويشرح عبارات البيضاوي ويوضحها ويُزيل عنها الإشكالات، ويرد كلام البيضاوي إلى المصدر الذي أخذه منه، لاسيما كتاب الكشاف للزمخشري، وهو في غالب أحواله يوافق القاضي البيضاوي في تقريراته، وغالبُ توضيحاته في دفع الاعتراضات وبيان المشكلات ينقلها عن الشريف الجرجاني الذي يصفه بـ (قُدس سره).

وقد توسع الشرواني في إظهار بعض النكات اللغوية والبلاغية خاصة فيما يتعلق بمسائل الإعجاز وهذا يظهر جلياً في تفسير الحروف المقطعة في القسم الأول من المخطوط، إلا أنه يؤخذ على المحشي الشرواني الاستطراد الكبير خاصة فيما فسره من سورة الفاتحة وبداية سورة البقرة، مما يسهم في تشتيت انتباه القارئ عن القضية الأساسية التي يتناولها المحشي مما يفضي إلى عدم تحقيق الفائدة المرجوة، كما أنه ينقل أحياناً كلام الفلاسفة كأرسطو مما يضيف صعوبة أخرى للقارئ في فهم بعض المسائل الفلسفية والكلامية.

ولذلك لم يتمكن المحشي من الاستمرار بنفس هذه الوتيرة، فانتقل إلى انتخاب آيات من سور مختلفة ليعلق عليها مظهر براعته وتفوقه في مختلف العلوم.

المطلب الثالث: عينة البحث:

قسم من حاشية العلامة محمد أمين الشرواني على تفسير القاضي البيضاوي ابتداءً من تفسير الآية السادسة من سورة البقرة إلى نهاية تفسير سورة الفتح، وتقع في نسخة مكتبة راغب باشا من اللوح [1/200] إلى اللوح [1/259]

وفيما يلي بيان أماكن نسخ الكتاب:

بحسب الفهارس المتوفرة فإنّ للكتاب نسخ في عدة مكتبات، وفيما يلي أسماء المكتبات وأرقام الحفظ:

أسعد أفندي: 213

أسعد أفندي: 214

إزمير ملي: 427

آياصوفيا: 354

آياصوفيا: 355

راغب باشا: 142

سليم آغا: 122

شهيد علي باشا: 227،

شهيد علي باشا: 314،

شهيد علي باشا: 320 مكرر

عاطف أفندي: 81

عموجة زاده: 55،

عموجة زاده: 65،

عموجة زاده: 66

فيض الله أفندي: 143

نور عثمانية: 528،

نور عثمانية: 529،

نور عثمانية: 530.

السليمانية الرقم الحميدي: 2 / 165

السليمانية: الرقم الحميدي: 172.

بشير آغا أيوب: 6 / 64،

عاطف أفندي: 2 / 322،

لا لا لي: 317 / 127.

ولم يتيسر الحصول على جميع النسخ، وفيما يلي بيان النسخ المتوفرة المعتمدة في التحقيق.

المطلب الثالث: وصف النسخ المخطوطة:

النسخة الأولى: (نسخة مكتبة راغب باشا)

نسخة مودعة في مكتبة راغب باشا برقم 142.

عنوان المخطوط: حاشية صدر الدين زاده على البيضاوي، وقد جعلتها النسخة الأصل التي اعتمدت عليها ورمزت لها ب (أ). (وهي نسخة كاملة)

المؤلف: محمد أمين بن صدر الدين الشرواني، الحنفي، نزيل قسطنطينية ت 1036 هـ/

1626م.

عدد الألواح: 271 لوحة، المقاييس: (210 × 13,5) الكتابة (80 × 12,8)،

عدد الأسطر: (13).

ملاحظات: الوضع العام: خط النسخ المضبوط بالحركات، وعليه تملك أحمد بن إبراهيم الكاتب بجامع جديد والده سلطان، في القسطنطينية المحروسة. وتملك السيد حسين المدعو بسطم، وعلى طرته ختم وقف صاحب المكتبة راغب باشا، ونصه "حسبي الله وحده – من الكتب التي وقفها الفقير – إلى آلاء ربه ذي المواهب- محمد المدعو بين الصدور بالراغب- وكفى عبده.

ولم يذكر الناسخ اسمه ولا تاريخ النسخ.

وقد سلك الناسخ في هذه المخطوطة على الرمز لبعض الاختصارات وهي:

الرمز	المقصود	الرمز	المقصود
الظ	الظاهر	أبيض	أيضاً
ح	حينئذٍ	المقـ	المقصود
المص	المصنف	مم	ممتنع

النسخة الثانية: (نسخة مكتبة لالالي)

وهي نسخة مودعة في مكتبة لالالي برقم 317، وقد رمزتها (ب).

وهذه النسخة تعد النسخة الثانية الكاملة، ولا يوجد فيما تبقى من نسخ نسخة كاملة غير هاتين النسختين، -أعني نسخة مكتبة راغب باشا، ونسخة مكتبة لالالي- ولذلك اقتصرنا في المقابلة عليهما فقط دون باقي النسخ المخطوطة الأخرى.

عدد اللوحات: 279.

عدد الأسطر: 25 سطر

ولم يذكر الناسخ اسمه ولا تاريخ النسخ.

وعليها تملك الحاج محمد أمين السري، وعليها ختم وقف، ونصه " وقف سلطان الزمان الغازي سلطان سليم خان ابن السلطان مصطفى خان عفاي عنهما الرحمن سنة 1217 هـ.

وتتميز هذه النسخة عن غيرها من النسخ بالوضوح التام، والخط المقروء بالإضافة إلى أن الناسخ رحمه الله ضبط الكثير من الكلمات المشككة، وبعض المواطن التي تختلف فيها الأوجه الإعرابية، وهي نسخة مقروءة مصححة حيث أثبت في حواشيه كثيراً من التصحيحات بالإضافة ما سقط من العبارات، ووضع علامة في المتن للإشارة إلى التصحيح، ورمز لها بـ (صح).

وفي الحاشية نقولات وتعليقات من كتب أخرى. وأطر مربع الكتابة بخط أحمر، وظهرت الكلمات برسم خط أحمر فوقها.

وقد اعتمد الناسخ في هذه النسخة نفس الرموز المشار إليها في النسخة السابقة.

اللوحة الأخيرة من النسخة الثانية (ب) (نسخة مكتبة لالاي)

وتعني به وهو لغة القويين فان القلب مستعد لا يتقبل فيه حقاً من الاعتناء به وقابله
من ان يراه اللوح المحفوظ ويخلو غيباً في الارض كبحي والملاح وتظهر القلب من اوله
الخلوة والذينة ودس المحاسن لثوبه وتفتت ابو القلب على ملكوت السموات والاخر
وتصل الملاح الى السادى العالمية العنكب اليه ما فيها من سور الشافق والعلوم والغان
فصار عالماً متعلماً بعد هذا اللوح المحفوظ الله تعالى اسبغهم لساناً في افان وفي انفسهم
وهذا هو الملاح بليدة القدر في السبغ تنكشف في السحر الى الملاح والملكوت كانه
تعالى وكما ان نرى برهم ملكوت السموات والارض وما كان كثر في الحق في الحق في الحق
ومعنا ان الذي نراه في الحق هو السبغ الذي هو تصديق جاري الشيطان في بلد
الانسان فصار بعد هذا بليدة القدر في رمضان كما ان يرى ان يحصل له هذه البرية في حق
ومعنا ان ايضا هذا بليدة القدر في رمضان كما ان يرى ان يحصل له هذه البرية في حق
تصنيفه وتلك الملاح خمسة احدها انفسا في الذات واصل الفطره كمثل بعض
والمحايين والثاني كدرة العاصي وبحث الشبهات في الله تعالى كدرة الملاح في كل يوم
يكون الثالث العدول عن الجبهة وهو اشتغال الامور الدنيوية الزمان الحقيقه الملاح
الباطلة والمجملات كدرة القلوب الفاسدة كدرة في الطمع والارباب في الله
يخرجون الخامس الملاح في طريق العنبر في الملاح كدرة في الكثرة والوجاهات
في الله تعالى ووجاهات في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
كراه محله في جودى في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
وهو الخامس في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
المنفوخ في الملاح في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
الظنون في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
الملكوت في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
العلوب والملاح في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
كمدان في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
علاوة على انما يفيض في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
الاخبار والملاح في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى

عنا

هذا التلويح هو لام الذي هو ب و ص و ما كانت حقيقه الجبهة والشاة المصطفى
تصنيفه اسم الذات السبغ في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
يما يكون انما في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
وكرم الملكوت في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
ان السبغ في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
كهم معرفون بفضله ومن عرفون من جرحه وفصله في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
من ينظر العلم في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
في العلم في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
موسى وعيسى في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
من انتم في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى كدرة في الله تعالى
وملت



النسخة الثالثة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة شيخ الإسلام فيض الله أفندي برقم 143.

وصف المخطوطة:

وهي مكتوبة بخط النسخ مع ضبط الكلمات المشككة بالحركات، وتظهر كلمات بداية الجمل والفقرات إما بكتابتها باللون الأحمر أو برسم خط أحمر عليها أو بوضع نقطة حمراء فوقها.

عدد الألواح: 233 لوحة.

عدد الأسطر: متوسط الأسطر 36 سطرًا،

وهي نسخة مقروءة على شيخ الإسلام فيض الله أفندي صاحب المكتبة، مقابلة ومصححة وعليها بعض الحواشي من الناسخ غالباً.

الناسخ: حمزة بن رمضان بن الشيخ علي.

مكان النسخ: قرية قوز قونجق قرب أسكي دار.

تاريخ نسخ المخطوط: سنة 1087هـ

وعليها ختم وقف صاحب المكتبة فيض الله ونصه: "وقف شيخ الإسلام السيد فيض الله أفندي

غفر الله له ولوالديه بشرط أن لا يخرج من المدرسة التي أنشأها بقسطنطينية سنة 1113هـ".

النسخة الرابعة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة نور عثماني. برقم 528، (وهي نسخة غير كاملة)

وهي نسخة منقولة عن نسخة المؤلف كما نص على ذلك الناسخ في حرد المتن.

عدد اللوحات: 320 لوحة.

عدد الأسطر: 25 سطر.

وهي بخط نسخ غير منضبط.

تاريخ النسخ: 16 من شهر ربيع الثاني سنة 1088.

الناسخ: يحيى بن مصطفى.

وعليها ختم السلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان، وعلى طرفتها نص للوقف بأنها وقف السلطان عثمان خان كتبه الحاج إبراهيم حنيف المفتش بأوقاف الحرمين. وذليله بختمه.

الوجهين الأولين مزخرفان ومؤطران بإطار ذهبي.

وظهر الكلام برسم خط أحمر فوقه وفي الكتابة في الهامش.

وفي الهامش تعليقات ونقولات.

قال استمر فلان عاصف الجو
اي اولع

齊

三

واللفظ فبواسطه

خصا

النسخة الخامسة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة نور عثماني. برقم 529، (وهي نسخة غير كاملة).

عدد اللوحات: 247 لوحة.

عدد الأسطر: 25 سطر.

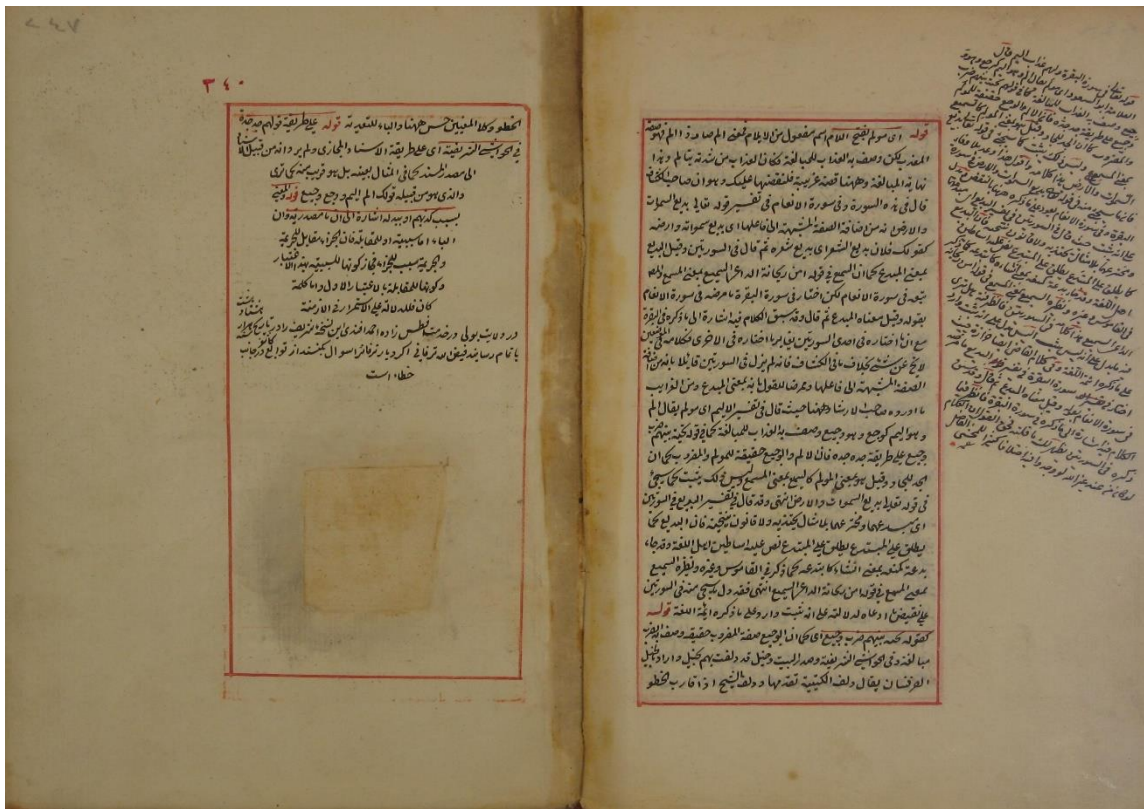
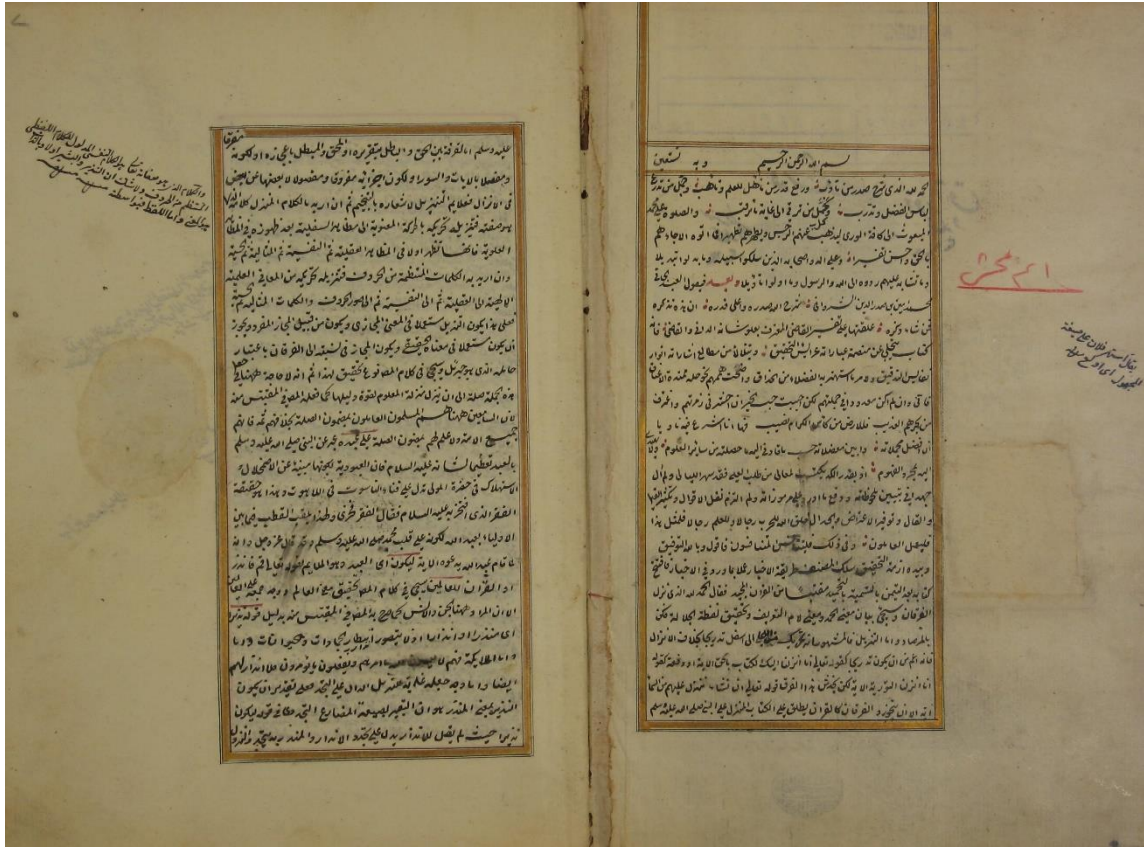
وهي بخط نستعليق.

وعليها ختم السلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان، وعلى طرتها نص للوقف بأنها وقف السلطان عثمان خان كتبه الحاج إبراهيم حنيف المفتش بأوقاف الحرمين. وذليله بختمه.

الوجهين الأولين مؤطران بإطار ذهبي.

وظهر الكلام برسم خط أحمر فوقه وفي الكتابة في الهامش.

وفي الهامش تعليقات ونقولات.



النسخة السادسة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة نور عثماني. برقم 530، (وهي نسخة غير كاملة).

عدد اللوحات: 211 لوحة.

عدد الأسطر: 29 سطر.

وهي بخط نسخ.

لم يذكر الناسخ اسمه ولا تأريخ النسخ.

وعليها ختم السلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان، وعلى طرتها نص للوقف بأنها وقف السلطان عثمان خان كتبه الحاج إبراهيم حنيف المفتش بأوقاف الحرمين. وذليله بختمه.

الوجهين الأولين مزخرفان ومؤطران بإطار ذهبي.

وظهر الكلام برسم خط أحمر فوقه وفي الكتابة في الهامش.

وفي الهامش تعليقات ونقولات.

النسخة السابعة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة شهيد علي. برقم 227، (وهي نسخة غير كاملة).

عدد اللوحات: 210 لوحة.

عدد الأسطر: 21 سطر.

وهي بخط نستعليق.

لم يذكر الناسخ اسمه ولا تأريخ النسخ.

وعليها ختم وقف صاحب المكتبة، ونصه: "مما أوقفه الوزير شهيد علي باشا رحمه الله تعالى بشرط ألا يخرج من خزانته، 1130 هـ".

وقد حذف الناسخ مقدمة الشارح وبدأ من بداية سورة الفاتحة.

وظهر الكلام بخطه باللون الأحمر، ورسم خط أحمر فوق بعضها.

وفي الهامش تعليقات ونقولات.

ما غلبه المواليد يوم صدر النبي زلفه على البيضاء من سورة الفاتحة

۴۴۴



مطلوب



معاون

النسخة الثامنة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة عاطف أفندي. برقم 322، (وهي نسخة غير كاملة).

عدد اللوحات: 213 لوحة.

عدد الأسطر: 25 سطر.

وهي بخط نستعليق.

ولم يذكر الناسخ اسمه.

تاريخ النسخ: 28 رجب سنة 1072.

وعليها ختم وقف صاحب المكتبة عاطف أفندي، ونصه: " وقف هذا الكتاب الحاج مصطفى عاطف بشرط ألا يخرج من خزانته سنة 1154 هـ".

وظهر الكلام بخطه باللون الأحمر، ورسم خط أحمر فوق بعضها.

وفي الهامش تعليقات ونقولات.

الا نزال انعم
في القصص

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some minor creases and discoloration, characteristic of old paper. There is no text or other markings on the page.



النسخة التاسعة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة أسعد أفندي. برقم 213، (وهي نسخة غير كاملة).

عدد اللوحات: 252 لوحة.

عدد الأسطر: 25 سطر.

وهي بخط نستعليق.

ولم يذكر الناسخ اسمه، ولا تاريخ النسخ.

وهي مجموع رسائل للشرواني تتضمن حاشية على تفسير البيضاوي ومؤلفاته الأخرى.

وظهر الكلام بخطه باللون الأحمر، ورسم خط أحمر فوق بعضها.

النسخة العاشرة:

وهي نسخة مودعة في مكتبة أسعد أفندي. برقم 214، وقد رمزتها (وهي نسخة غير كاملة).

عدد اللوحات: 269 لوحة.

عدد الأسطر: 21 سطر.

وهي بخط نسخ.

ولم يذكر الناسخ اسمه، ولا تأريخ النسخ.

والنسخة بتمامها مصابة بالبلل وطمس نصف اللوحة في كامل النسخة تقريباً.



الفصل الثاني:

النص المحقق

تفسير آيات من سورة البقرة:

قال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة: 6].

لما ذكر خاصة عباده، وخلاصة أوليائه بصفاتهم التي أهلتهم للهدى والفلاح، عقبتهم بأضدادهم العتاة المردة، الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغني عنهم الآيات والنذر، ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤) [سورة الانفطار: 13-14]، لتباينهما في الغرض، فإن الأولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه، والأخرى مسوقة لشرح تمردهم، وانهماكهم في الضلال، و(إِنَّ) من الحروف التي تشابه الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الأسماء وإعطاء معانيه، والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين. ولذلك أعملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الأول ورفع الثاني إيذاناً بأنه فرع في العمل دخیل فيه.

أنوار التنزيل (42 / 1)

[200 -أ-] قوله (لما ذكر خاصة ... إلخ): بيان لوجه ارتباط هذه الآية بما قبلها، ومناسبتها إياها، وحاصلها أن ذكر حكم أحد الضدين يقتضي ذكر حكم الآخر؛ لأن الضد أقرب خطوراً بالبال عند ذكر ضده، ولذلك ترى ذكر الوعد مشفوعاً -في الأكثر- بذكر الوعيد، فالمناسبة المصححة للارتباط إنما تقتضي تعقيب أحدهما بالآخر، وأما كون أحدهما مفصلاً عن الآخر كما فيما نحن فيه، أو موصولاً به كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ...﴾ [سورة الانفطار: 13] الآية، فيحتاج إلى بيان تحقق كمال الانقطاع أو الاتصال بينهما وعدمهما، ولذلك تصدّى بعد بيان وجه الارتباط، لبيان وجه الفصل وترك العطف على ما سيجيء.

وقوله: (خاصة عباده وخلاصة أوليائه) من إضافة الصفة إلى موصوفها، أي عباده الخاصة وأوليائه الخالصة، والمراد بهم المتقون الموصوفون بالصفات السابقة التي أوجبت كونهم أهلاً

للهدى والفلاح.

فقوله: (بصفاتهم التي أهلتهم) متعلق بقوله (ذكر).

وقوله: (أهلتهم) من التأهيل، أي جعلتهم أهلاً للهدى، ومستوجباً للفلاح؛ والمراد بتلك الصفات التي أوجبت الأهلية هو التقوى والإيمان بالغيب، وإقامة الصلاة، والإنفاق من الحلال.... إلى ما ذكر.

قوله (الهدى [200-ب] والفلاح) أي للهدى في الدنيا، والفلاح في العقبى، أو المراد بالهدى ههنا خلق الهدى، أو الاهتداء، بخلاف ما في قوله (لا ينفع فيهم الهدى) فإنه بمعنى إرادة الطريق والإرشاد إلى سبيل الرشاد.

قوله: (عقبهم بأضدادهم) جواب (لما) من التعقيب، أي: أورد أضدادهم عقبيهم لمناسبة التضاد.

قوله: (العتاة المردة) صفة لأضدادهم؛ والعتاة كالقضاة، جمع العاتي من العتو، وهو التجاوز عن الحد، والمردة كالطلبة، جمع مارد، وهو المتمرد والمتعنت.

قوله: (ولا تغني عنهم الآيات والنذر) أراد بـ (الآيات) التكوينية، وهي المنصوبة في الآفاق والأنفس الدالة على وجود الصانع، وصفاته وأفعاله؛ وبـ (النذر) الآيات التنزيلية المنيرة على السنة الرسل [المرسلة] (31) المنزلة هي إليهم.

قوله: (ولم يعطف... إلخ) بيان لوجه فصل الآية الثانية عن الأولى، وترك عطفها عليها، مع أن ما ذكره من وجه الارتباط يصح أن يعتبر وجهاً لترك العطف أيضاً، كما عرفت، وفي قوله (قصتهم على قصة المؤمنين) إشارة إلى أنه لو عطف لكان من عطف القصة على القصة، وهي عطف جمل متعددة مسوقة [لغرض على جمل أخرى مسوقة لغرض آخر؛ فالمقصود بالعطف هو المجموع، وشرطه المناسبة بين المجموعين، وكلما كانت المناسبة بينهما] (32) أقوى كان العطف أحسن؛ وههنا لما لم تكن المناسبة أقوى -كما يشير إليه- كان ترك العطف أحسن.

قوله: (كما عطف في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: 13]) الآية قيد للمنفى، أي

(31) زيادة من النسخة ب.

(32) ساقطة من النسخة (ب).

لم يَعْطِفْ عطفاً مثلاً العطف في هذه الآية، فإنَّ العطف فيها لتحقيق المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقيق كمال الانقطاع بينهما، وهي كون المسند إليه في أحدهما ضدّاً له في الأخرى، إذ عدّوا التّضادّ جامعاً وهمياً مصحّحاً للعطف، كما تقرّر في محلّه؛ يعني هذه المناسبة متحقّقة فيما نحن فيه أيضاً، فما وجه ترك العطف فيه؟!

قوله: (لتباينهما في الغرض) متعلّق بقوله (ولم يعطف)، وبيان لوجه ترك العطف فيما نحن فيه، مع اشتماله على ما يُصحّح العطف، وقد عدلَ عمّا في الكشف، حيث اقتصر على التباين في الغرض، ولم يذكر التباين في الأسلوب كما ذكر في الكشف، ووجه العدول الإشارة إلى أنّ العمدة في الفصل هو التباين في الغرض، إذ قد يُغيّر الكلام من أسلوب إلى أسلوب مع الاتحاد في الغرض؛ ومعنى التباين في طريق الأداء، وقد بيّنه شراخ الكشف في الآية؛ ثم إنَّ التباين في الغرض ممّا يوجب الفصل وترك العطف، وبعد وقوع الفصل وصلاحيّة النّظم لأنّ تُجعل الجملتان للغرضين المتباينين يجبُ الحملُ عليه كما فيما نحن فيه.

قوله: (فإنَّ الأولى سبقت... الخ) دليلٌ لتباين الآيتين في الغرض، وإشارة إلى أنّ المراد بتباين الغرضين عدم تناسبهما تناسباً معتدّاً به، فإنَّ الغرض من الآية [201-أ] الأولى تعظيم الكتاب، وبيان شأنه، من أنّه كاملٌ في الهداية، بالغ نهايته، حتى صار عين الهدى؛ والغرض من الآية الثانية بيان تمرّد الكفار وانهمكهم في الضلالة، فلا تناسب بين المجموعين يُعتدّ بها حتى يحسن بسببها عطف أحدهما على الآخر عطف قصّة، بخلاف قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ

الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [سورة الانفطار: 13-14] فإنّ بين الغرضين -وهو بيان حسن حال الأبرار، وسوء حال الفجار- تضادٌّ؛ أو هو من المناسبات المعتبرة عندهم؛ لأنّهم عدّوه جامعاً وهمياً.

وأما قوله تعالى ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82] عطفاً على قوله ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82] [فليس من قبيل ما نحن فيه بأن يكون الغرض من المعطوف عليه شرح حال القرآن بأنّه شفاء للمؤمنين] (33) ومن المعطوف بيان تمرّد الظالمين، وأنّ القرآن لا يزيدهم إلا خساراً حتى يكون ممّا يحسن فيه ترك العطف، لأنّ ﴿مَنْ

(33) ساقطة من النسخة (ب).

بيانية فُدم على المبين، فكون القرآن شفاءً للمؤمنين، وزيادةً لخسران الظالمين، كلاهما من وصف القرآن وحاله.

وما يقال: "الآيتان فيما نحن فيه أيضاً مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو أنه هدى لطائفة، وليس بهدى لأضدادهم، فهما على حدّ يحسنُ العطفُ بينهما"، فمدفوعٌ بأنَّ الغرضَ المسوقَ له الآيةُ الأولى تفخيمُ شأنِ الكتاب، وإعلاءُ مكانه، ولا تفخيمُ لشأنه في عدم الانتفاع به، فإن قيل: "هذا إذا كان الموصولان موصولين بالمتقين صفةً أو مدحاً، وأمّا إذا كان أحد الموصولين مفصلاً عن المتقين فالقصةُ الأولى حينئذٍ إنما سيقَت لبيان حال المؤمنين، لا لبيان شأنِ الكتاب، والقصةُ الأخرى مسوقةٌ لبيان حال الكفار في الإصرار على الكفر والإنكار، فيصحّ العطفُ كما صحّ في قوله ﴿إِنَّ

الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ الآية"

قلنا: قد مرَّ أنَّ أحدَ الموصولين إذا كان مفصلاً عن المتقين كان وارداً على سبيل الاستئناف من قوله ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، ولا شك أنَّ الاستئناف أتمُّ الوصلين؛ لأنَّه مبنيٌّ على السؤالِ المبني على منشيئه، فيكونُ في حكم المتقين، وتابعاً له فلا يبقى فرقٌ بين أن يكونَ قوله كلاماً مبتدأً على طريق الاستئناف، وبين أن يكونَ موصولاً بالمتقين صفةً له، أو مدحاً منصوباً، أو مرفوعاً؛ فيكونُ الغرضُ من القصةِ الأولى بيانَ حالِ الكتابِ وتفخيمَ شأنه، فيتحقّقُ تباينُ الآيتين في الغرض، فلا يصحّ العطف؛ فإن قيل: "إذا كان الموصولُ الثاني أعني قوله ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة: 4]، الآية مبتدأً، وقوله ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ [سورة البقرة: 5] خبره، كانت الآيةُ الأولى مسوقةً لبيان حال من آمنَ بالمنزلين، والثانيةُ لبيان حال من أصرَّ على الكفر، فلم يتحقّقْ تباينُ الآيتين في الغرض بل اتّحدتا فيه فيصحّ العطف"، قلنا: قد سبق أنَّ الموصولَ الثاني إما معطوفٌ على الموصولِ [201-ب] الأول، أو على المتقين، وأياً كان؛ فالغرضُ المسوقُ له منه هو بيانُ حالِ الكتابِ من تفخيم شأنه وإعلاء مكانه في الانتفاع به، لأنَّ حكمه حينئذٍ حكمُ المتقين، فالغرضان متباينان، فلا يصحّ العطف.

فإن قيل: "لم لا يجوزُ أن يكونَ قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة البقرة: 6] وارداً على سبيل

الاستئنافِ البياني، فيكونُ الفصلُ وتركُ العطفِ لذلك، ويكونُ التأكيدُ بـ (إنَّ)، لكونِ السؤالِ عن

السَّبَبِ الْخَاصِّ".

قلنا: إِمَّا أَنْ يُقَدَّرَ السُّؤَالُ عَنْهُ قَوْلُهُ ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة:5]، وَإِمَّا أَنْ يُقَدَّرَ قَوْلُهُ

﴿هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة:5].

فعلى الأول -وهو الظاهر المتبادر- يُقَدَّرُ السُّؤَالُ هَكَذَا: مَا بَالُ الْمُتَّقِينَ خُصُّوا بِكَوْنِ الْكِتَابِ هُدًى لَهُمْ دُونَ مَنْ عَدَاهُمْ؟

فأجيب: بَأَنَّ الْمُوصُوفِينَ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ أَحْقَاءُ لَذَلِكَ، وَأَنَّ الْكَفَّارَ وَالْمُصْرِينَ قَدْ اسْتَوَى عَلَيْهِمْ وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ فَلَا يَنْتَفِعُونَ بِهِ؛ فَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ الْوَاجِبُ حِينَئِذٍ أَنْ يُؤَكِّدَ قَوْلُهُ ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾

[سورة البقرة:3]، كَمَا أُكِّدَ قَوْلُهُ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة البقرة:6].

وعلى الثاني وَجِبَ أَنْ يُقَدَّرَ السُّؤَالُ هَكَذَا: مَا بَالُ غَيْرِ الْمُتَّقِينَ لَمْ يَكُنِ الْكِتَابُ هُدًى لَهُمْ وَفَلَاحاً؟

فأجيب: بِأَنَّهُمْ لَزَوَالِ اسْتِعْدَادِهِمْ لَمْ يُوَثَّرَ فِيهِمْ دَعْوَةُ الْكِتَابِ، أَيْ الْإِيمَانُ؛ فَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ بَعْدَ سَبْقِ ذِكْرِ الْأَوْصَافِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْهُدَى وَالْفَلَاحِ لَا مَعْنَى لِهَذَا السُّؤَالِ. تَبَصَّرْ!

وَمَا ذَكَرْنَا كُلَّهُ مَذْكُورٌ فِي شُرُوحِ الْكَشَافِ وَالْقَاضِي، لَكِنْ فَصَّلْنَا مَا أَجْمَلُوهُ، وَبَيَّنَّا مَا أَهْمَلُوهُ فَكُنْ عَلَى بَصِيرَةٍ!

قوله: (و"إِنَّ" من الحروف التي شابهت⁽³⁴⁾ الفعل) أي الفعل الماضي الصحيح المتصرف فيه، بدليل أن ما اعتبر في وجه الشبه إنما يتصور فيما ذكر، لأنَّ البناء على الفتح إنما هو في الفعل الماضي، وعدد الحروف إنما يظهر في الصحيح، لأنَّه المحفوظ عن الحذف والإعلال؛ وأما قيد المتصرف فيه؛ فلأنَّه المتبادر عند إطلاق الفعل.

قوله: (في عدد الحروف) إلى قوله (وإعطاء معانيه) تفصيلٌ لوجه الشبه بينهما وبين الفعل مطلقاً، لازماً كان أو متعدّياً، وإشارةٌ إلى أنَّها تشبهه لفظاً واستعمالاً ومعنى.

(34) في النسخة المطبوعة (تشابه). انظر: البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ. (1/ 41).

والأول: إمّا أن يكونَ مادّةً أو صورةً، فقوله (في عددِ الحروفِ) إشارةٌ إلى المشابهة لفظاً باعتبارِ المادّة، يعني أنّها تكونُ على أكثرِ من حرفين كالأفعال.

قوله: (والبناء على الفتح) إشارةٌ إلى المشابهة باعتبارِ الصّورة، وهي حركةُ الآخر، يعني أنّها تكون مبنيةً على الفتح كالفعلِ الماضي.

قوله: (ولزوم الأسماء) مجروراً معطوفاً على (عددِ الحروفِ) إشارةٌ إلى المشابهة استعمالاً، يعني أنّها تستلزمُ الأسماءَ في الاستعمالِ، كاستلزامِ الفعلِ له فيه.

وقوله: (وإعطاء معانيه) مجروراً أيضاً، معطوفٌ على ما قبله؛ إشارةٌ إلى المشابهة معنًى، يعني أنّها تُعطي معانيها من التأكيد والتّحقيق والتّشبيه والاستدراك والتّمني والتّراخي للأسماء التي بعدها، كما أنّ الفعلَ يعطي معانيه من الضّرب والنّصر -وغير ذلك- للأسماء التي بعدها، فضميرُ (معانيه) يرجعُ [202-أ] إلى الفعلِ.

قوله: (والمتعدي... إلخ) منصوبٌ عطفاً على قوله (الفعل من عطف الخاص على العام) يعني أنّها تشابه مطلقَ الفعلِ الماضي فيما ذُكر من الأمور الأربعة، وتشابه الفعلَ المتعديّ خاصّةً في دخولها على الاسمين، يعني كما أنّ الفعلَ المتعديّ يقتضي اسمين، [أحدهما يكون فاعلاً مرفوعاً والآخر مفعولاً منصوباً، كذلك هذه الحروفُ تقتضي اسمين]⁽³⁵⁾، أحدهما يكون منصوباً ويسمّى الاسم، والآخر مرفوعاً ويسمّى الخبر، ولهذا تسمّى هذه الحروف نواسخَ المبتدأ والخبر.

قوله: (ولذلك) إشارةٌ إلى مجموع ما ذكر من الأمور، فمن حيثُ انعقادُ المشابهة بينها وبين مطلقِ الفعلِ، (أُعملت) أي جُعِلت عاملةً كالفعلِ، ومن حيثُ انعقادُ المشابهة بينها وبين الفعلِ المتعديّ خاصّةً أُعملت (عمله الفرعي) أي العملُ الفرعي للمتعدّي.

قوله: (إيداناً... إلخ) علّةٌ لقوله (أُعملت)، والضّميرُ في (بأنّه) إمّا راجعٌ إلى الحروفِ باعتبارِ التّأويلِ بالعاملِ، أو إلى مطلقِ العاملِ الذي يدلّ عليه قوله (أُعملت)، وبالجملّة المقصودة أنّ مشابهتها بالفعلِ وإن اقتضى أن تعملَ عملُه مطلقاً أصلياً أو فرعياً، إلّا أنّه خُصت بالعملِ الفرعي للإعلام بأنّ غيرَ الفعلِ (فرعٌ له في العملِ، دخيلٌ فيه) غيرُ أصيلٍ، وفيه إشارةٌ إلى ما تقرّر في محلّه أنّ الأصلَ في العملِ الفعلُ، وإنما يعملُ غيره لمشابهته له به.

(35) ساقطة من النسخة (ب)

قال القاضي البيضاوي: "وقال الكوفيون: الخبرُ قبل دخولها كان مرفوعاً بالخبرية، وهي بعدُ باقيةً مقتضيةً للرفع قضيةً للاستصحاب فلا يرفعه الحرف. وأجيب بأن اقتضاء الخبرية الرفع مشروطٌ بالتجرد لتخلفه عنها في خبر كان، وقد زال بدخولها فتعين إعمال الحرف. وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها، ولذلك يُتَلَقَّى بها القَسَمُ ويُسَدَّرُ بها الأجوبة، وتُذَكَّرُ في معرض الشكِّ مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الذِّكْرِينِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ۝٨٣ إِنَّا مَكَنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الكهف: 83-84]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يُفْرِعُونَ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: 104].

قال المبرِّد (36): "قولك: عبدُ الله قائمٌ، إخبارٌ عن قيامه، وإنَّ عبدَ الله قائمٌ، جوابٌ سائلٍ عن قيامه، وإنَّ عبدَ الله لقائمٌ، جوابٌ مُنكَرٍ لقيامه".

(وقال الكوفيون ... إلخ) أي ما ذكرنا من أنَّ هذه الحروف عاملةٌ في المبتدأ والخبر [معاً بنصب المبتدأ ورفع الخبر] (37) هو ما قاله البصريون؛ (وقال الكوفيون: الخبرُ قبل دخولها كان مرفوعاً بالخبرية، وهي بعدُ باقيةً) أي: هذه الحروف لم تعمل في الخبر الرفع، وإنما تعمل في المبتدأ النَّصَب لا غير، والخبر مرفوعٌ على حالها كما كان مع المبتدأ. وقوله: (بالخبرية) لم يُردَّ به أنَّ العامل في الخبر هو الخبرية، لأنَّ التحقيق أنَّ العامل في المبتدأ والخبر هو التجرُّد عن العامل اللَّفْظي ليكون مسنداً (38) إليه ومسنداً، بل أراد أنَّه مرفوعٌ بسبب كونه خبراً ومسنداً، ولا يلزم منه أنَّ العامل هو الخبرية. قوله: (وهي) أي الخبرية (بعد) أي بعد دخول هذه الحروف (باقيةً) لم تزل، لأنها من دواخل المبتدأ والخبر.

(36) المبرِّد: هو مُحَمَّد بن يَزِيد بن عَبْدِ الْأَكْبَر الأُرْدِي، البَصْرِي، النَّحْوِي، الْأَخْبَارِي، صَاحِب (الكَامِل)، قال الذهبي: "كَانَ إِمَاماً، عَلَامَةً، جَمِيلاً، وَسِيماً، فَصِيحاً، مُفَوِّهاً، مُؤَثِّقاً، لَهُ تَصَانِيفٌ كَثِيرَةٌ" وقد مَاتَ الْمُبَرِّدُ: فِي أَوَّلِ سَنَةِ سِتٍّ وَثَمَانِينَ وَمِائَتَيْنِ، انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، (13/ 576).

(37) زيادة من النسخة (ب).

(38) [مبتدأ] كما في النسخة (ب).

قوله: (مقتضية) إما مرفوعٌ على أنه خبر ثانٍ، أو منصوبٌ على الحالية، أي باقيةً حال كونها مقتضية (لرفع) أي لم يزل اقتضاء الرفع عنها.

قوله: (قضية للاستصحاب) وهو إبقاء الشيء على ما كان عليه؛ وانتصاب (قضية) إما على أنه مفعولٌ له لقوله (مقتضية) أي لاقتضاء الاستصحاب إياه، أو على أنه مفعول مطلق، أي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب، مثل ضربته ضرب الأمير؛ ويجوز أن تكون (القضية) من قضى، بمعنى حكم، فانتصابه على مفعول له، أي مقتضية للرفع حكماً للاستصحاب.

قوله: (فلا يرفعه الحرف) وإلا لزم اجتماع عاملين على معمولٍ واحدٍ في عملٍ [202-ب] واحدٍ، أو تحصيلُ الحاصل وإنه باطلٌ.

قوله: (وأجيب) أي من جانب البصريين، (فإن⁽³⁹⁾) اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد بل هو العامل على ما هو التحقيق على ما عرفت، فهو على سبيل التنزل، أي سلمنا ذلك الاقتضاء فلا أقل من أنه مشروط بالتجرد.

قوله: (لتخلفه عنها) علّة لقوله (مشروط بالتجرد)؛ والضمير [فيه للرفع وضمير⁽⁴⁰⁾] (عنها) للخبرية، أي إنما قلنا بأن اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد عن العوامل اللفظية لتخلف الرفع عن الخبرية في خبر كان لأنه منصوب به، فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شيء لما تخلف عنها مادامت باقية، لأن ما بالذات لا تتخلف.

قوله: (وقد زال) أي الشرط الذي هو التجرد المذكور (بدخولها) أي بدخول هذه الحروف، والشيء ينتفي بانتفاء الشرط كما ينتفي بانتفاء المقتضي إذا لم يكن الاقتضاء مسنداً إلى الذات.

قوله: (فتعين أعمال الحرف) أي بالسبر والتقسيم؛ لأن حاصل الكلام أن الأعمال إما للخبرية أو للحرف، ولما بطل الأول بما ذكر من التخلف تعين الثاني.

قوله: (وفاندها) أي فائدة زيادة (إن) في الكلام (تأكيد النسبة) المشتمة عليها الكلام (وتحقيقها) يريد أن الخبر إذا لم يكن فيه للمخاطب ظنٌ خلافه لم يحتج إليها، بل الاحتياج إليها فيما إذا كان له ظنٌ خلافه فإنه يزيد إيرادها فيه حسناً في الكلام لإفادتها تأكيد النسبة وتحقيقها.

قوله: (ولذلك يتلقى... إلخ) الأفعال الثلاثة كلها على صيغة البناء للمفعول؛ والتلقي من اللقاء،

(39) في النسخة المطبوعة (بأن). البيضاوي، أنوار التنزيل (1/ 41).

(40) زيادة من النسخة (ب).

وهو المصادفة، والمراد ههنا الاستقبال، ومنه قولهم "تلقاه بالقبول"، أي ولكون فائدة زيادة (إن) تأكيد النسبة يُستقبل القسم الموضوع لتأكيد الحكم المحلوف عليه بكلمة (إن) الموضوع له أيضاً ليتعاضداً في إفادة تلك الفائدة.

قوله: (ويصدر بها الأجوبة) معطوف على قوله (يتلقى) أي ولأجل إفادتها التأكيد يصدر بها أجوبة السؤال، فيقال في جواب "هل زيد قائم؟": "إن زيدا قائم"؛ وفي جواب "كيف زيد؟": "إنه صالح"؛ وفي جواب "أين زيد؟": "إنه في السوق"، وذلك لأن السؤال يدل على التردد، والطلب؛ والمخاطب إذا كان متردداً طالباً للحكم حسن تقويته بمؤكد.

قوله: (وتذكر في معرض الشك) معطوف أيضاً على قوله (يتلقى) أو (يصدر) أي تذكر في موضع لا يكون فيه قسم ولا سؤال، بل كان المقام مقام الشك أي عدم الجزم، فيستوفي الأقسام؛ وأما مقام الإنكار [فإنما لم يذكره لكونه داخلاً فيما يتلقى به القسم، إذ القسم إنما يكون في مقام الإنكار]⁽⁴¹⁾، فلا وجه لما قيل لا وجه لعدم التعرض لمقام الإنكار.

قوله: (﴿وَيَسْأَلُونَكَ...﴾ إلخ) الظاهر أنه مثال لما (يصدر بها الأجوبة).

وقوله: (﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: 104]).

مثال (لما يذكر في معرض الشك)؛ ولم يذكر مثلاً [203-أ] (ليتلقى القسم بها) لوضوحه كقوله تعالى ﴿يَسْ ١﴾ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ٢﴾ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ٣﴾ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ [سورة يس: 1-

4]، قيل لم يذكر لما في (صدر بها الأجوبة) أيضاً مثلاً لظهوره، وإنما المثالان المذكوران لما يُذكر في معرض الشك، فأورد له مثالين لخفايته أو لنتوعه إلى أنواع مختلفة، فإن الأول إخبار بما هو مشكوك عندهم من كون ذي القرنين نبياً أم لا، وليس بسؤال حتى يكون مثلاً لما صدر به الجواب، وفيه أن (﴿يَسْأَلُونَكَ...﴾ إلخ) وإن كان إخباراً عن سؤالهم عنه، لا سؤالاً، لكن قوله

(﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ...﴾ إلخ) وقع في جواب ذلك السؤال حين يقع، بل⁽⁴²⁾ هو الجواب حقيقة، كيف

والمتبادر من الذكر في معرض الشك أن يُذكر في مقام يكون المتكلم شاكاً فيه، والله تعالى منزّه

(41) زيادة من النسخة (ب).

(42) (هل) في النسخة (ب).

عنه، لا يُقال كونه جواباً يستلزم أن يكون عليه السلام مأموراً بأن يقول ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ﴾، وفساده ظاهر، لأننا نقول هو عليه السلام مأمورٌ بتأدية معنى هذا الكلام بعبارة تليقُ به بأن يقول (إنَّ الله مكَّنَه... إلخ)، ونظيره قوله تعالى ﴿قُلْ لِلَّهِ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [سورة الأنفال: 38]، أي إذ معنى هذا الكلام بطريق الخطاب.

قوله: (قال المبرد... إلخ) يريدُ به تأييدَ قوله (وفائدتها تأكيدُ النسبة وتحقيقها)، روى أنه قال المبردُ في جوابِ أبي العباس الكندي (43) المتفلسف حين قال له: "إني لأجدُ في كلامِ العربِ حشواً تقول: عبدُ الله قائمٌ، ثم تقول: إنَّ عبدَ الله قائمٌ، ثم تقول: إنَّ عبدَ الله لقائمٌ" (44)، وحاصلُ ما قاله المبردُ في جوابه: إنَّ الكلامَ الملقى إلى المخاطبِ يعتبرُ فيه حالُ المخاطبِ، فإن كان خاليَ الذهنِ لم يحتجْ إلى التأكيد؛ بل يُكتفى فيه على أصلِ الإخبارِ، وإن كان متردداً سائلاً أو منكراً احتيجَ إلى التأكيد؛ لكن في الأولِ استحساناً إزالةً لترديده، وفي الثاني وجوباً، ويزدادُ التأكيدُ بحسبِ قوةِ الإنكارِ وشدَّته، وقد فصلَ ذلك في محله.

(43) أَبُو الْعَبَّاسِ الْكِنْدِيُّ: هُوَ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ أَبُو الْعَبَّاسِ الْكِنْدِيُّ نَزَلَ مَكَّةَ، وَحَدَّثَ بِهَا عَنْ مُحَمَّدَ بْنَ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ، انظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م (5/ 30).

(44) ذكر هذه القصة أبو بكر الجرجاني. انظر: الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني (ت 471 هـ)، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة: الثالثة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م (1/ 315).

وتعريف الموصول: إما للعهد، والمراد به ناسٌ بأعيانهم كأبي لهب، وأبي جهل، والوليد بن المغيرة، وأخبار اليهود.

أو للجنس، متناولاً مَنْ صَمَّ على الكفر، وغيرهم. فخصَّ منهم غير المصرِّين بما أُسند إليه. والكفر لغةً: سَنَرُ النِّعْمَةِ، وأصلُّه الكَفْرُ بالفتح وهو السَّتر، ومنه قيل للزارع وللليل كافرٌ، ولكمام الثمرة كافور. وفي الشرع: إنكار ما عُلِمَ بالضرورة مجيء الرسول صَلَّى الله عليه وسلَّم به، وإنما عُدَّ لُبْسُ الْغِيَارِ وشُدُّ الزنار ونحوهما كفرًا؛ لأنها تدلُّ على التكذيب، فإنَّ من صدَّق الرسول صَلَّى الله عليه وسلَّم لا يجترئ عليها ظاهراً لا أنها كفرٌ في أنفسها. واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه، وأجيب بأنَّ مقتضى التعلق، وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم.

قوله: (وتعريف الموصول إما للعهد... إلخ) قال في الكشف: "والتعريف في الذين كفروا يجوز أن يكون للعهد... إلخ" (45)، ولما كان هذا مؤهِّماً للاختصاص بهذا اللفظ عدل عنه، ونبه على أنَّ حكمَ المعرَّفِ باللام يجري في غيره من الموصولات أيضاً؛ لأنَّ تعريف (الذي) وتصاريقه من الموصوف، كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارةً، وللجنس المُقسَّم إلى أقسامه تارةً أخرى، سواء جُعِلت من المعرَّفِ باللام كما ذهب إليه شرنمته، أو لا كما ذهب إليه المحققون، ثم الغرض من إيراد هذا الكلام بيان أنَّ ليس المراد من قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: 6] ما هو

الظاهر منه؛ لأنَّ كثيراً من الكفار أسلموا فلا يَسْتَقِيمُ الحكم عليهم معلقاً بأنهم لا ينفعهم الإنذار، فالمراد إمَّا المعَيَّنُونَ على أن يكونَ التعريف للعهد، وإمَّا الجنس مطلقاً، والحكم واقعٌ عليه؛ لكنه [203-ب] خَصَّ فيه المُصِرُّونَ بقرينة الخبر، وفي الحواشي الشريفة: "والوجه في العهد أنَّ هؤلاء أعلامُ الكفر المشهورون به، فهم لذلك كالحاضرين في الأذهان، فإذا أُطلقَ اللفظ النَّفَتْ إليهم، وإذا حُمِلَ على الجنس عمَّ الكفار إلا أنَّ الإخبار عنهم بما يدلُّ على الإصرار دلٌّ على أنَّ المراد هم المُصِرُّون فقط، فيكون اللفظ عاماً مقصوراً على بعض أفرادِهِ بقرينة الخبر". انتهى

يعني: أنَّ المراد باللفظ هو الجنس والحكم واقعٌ عليه إلا أنَّه عامٌ خُصص منه البعض وهم

(45) انظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (ت ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧هـ (1/ 54).

المُصِرُّونَ؛ لأنَّ المرادَ باللفظِ المُصِرُّونَ حتى لا يكونَ فرقٌ بينَ العهدِ والجنسِ.

قوله: (أو للجنس) عطفٌ على قوله (للعهد) أي: إما للجنس فيشملُ الاستغراقَ والعهدَ الذهنيَّ، وأما الحقيقةُ من حيثُ هي فلا مجالَ للحملِ عليها؛ لأنَّ الإصرارَ وعدمَ [نفع] (46) الإنذارِ لا يعرضُ للحقيقةِ من حيثُ هي؛ بل إنما يعرضُها باعتبارَ تحققها في ضمنِ الأفرادِ كلاً أو بعضاً.

قوله: (متناولاً من صمم) بالتشديد، أي أصَرَ على الكفر.

وقوله: (وغيرهم) بالنصبِ عطفٌ على من صممَ، وأرادَ بالتناولِ لهم ما هو أعمُّ من أن يكونَ بطريقِ الشمولِ كما في الاستغراقِ، أو بطريقِ البديلِ كما في العهدِ الذهنيِّ، ولمَّا كانَ المتبادرُ هو الأولُ تركَ لفظَ كلِّ، ولم يقلْ كلَّ من صممَ كما وقعَ في الكشفِ تحاشياً عن إيهامه الاختصاصَ بالاستغراقِ.

قوله: (فخصَّ عنهم) (47) رُوِيَ في ضميرِ (غيرهم) عنهم وإليه على ما في بعض النسخ، جانبَ معنى (مَنْ) وفي ضميرِ (صمم) جانبَ اللفظِ، ونظيرهُ قوله تعالى ﴿وَمَنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ﴾ [سورة محمد: 16] الآية، وهو كثيرٌ في القرآن.

قوله: (بما أسند إليه) الباءُ متعلقة بـ (خُصَّ) على معنى السببية، أي خُصَّ منه غيرُ المصّرِّين بسببِ (ما أسند إليه) أي: إلى ذلك الجنسِ المتناولِ لغيرِ من صممَ وهو الخبرُ، فضميرُ (أسند) راجعٌ إلى (ما)، وضميرِ (إليه) أو (إليهم) على اختلافِ النسخِ راجعٌ إلى الموصولِ؛ فالخبرُ قرينةُ التخصيصِ لا مخصِّصٌ، وتوضيحه أنَّ التخصيصَ قصرُ العامِ على بعضِ ما يتناولُه سواءً كانَ بدلالةِ اللفظِ أو العقلِ أو الحسِّ أو العادةِ أو نقصانِ بعضِ الأفرادِ أو زيادتهِ على ما فصلَّوه، وأوردوا لكلِّ منها مثلاً، فهو إنما يكونُ بالنسبةِ إلى الحكمِ الواردِ على العامِ كما قالوا في قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر: 62]، من أنَّ الشيءَ مخصصٌ بالممكنِ بدليلِ أنَّ العقلَ يحكمُ بأنَّ الواجبَ والممتنعَ لا يكونَ مخلوقاً، فلا بُدَّ أن يكونَ ذلك القصرُ بغيرِ الحكمِ الواردِ على ذلك

(46) زيادة من النسخة (ب).

(47) منهم كما في المطبوع، البيضاوي، أنوار التنزيل (1/ 41).

[العام حتى يكون القصر بالنظر إلى ذلك]⁽⁴⁸⁾ الحكم، ففي هذه الآية الحكم شامل للجنس مطلقاً لكن خص غير المصرين منه بما ذكر في المواضع الأخر مثل قوله ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَيَبْتَئُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة: 160]. [204، أ] وقوله ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [سورة الفرقان: 70]، وغير ذلك لا بالخبر، بأن يكون الخبر مخرجاً لهم عن كونهم المراد، وفي ما نقلنا من الحواشي الشريفة إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال: "بقريضة الخبر" فجعله قريضةً للتخصيص لا مخصصاً.

قوله: (الكفر) أي بضم الكاف لغة أي بلا ملاحظة المعنى الشرعي (ستر النعمة) أي: الستر الخاص المقيد بكونه متعلقاً بالنعمة، ويعبر عنه في الأكثر بالكفران.

قوله: (وأصله الكفر بالفتح وهو الستر) أي مطلقاً من غير تقييد بكونه سترًا للنعمة، وإنما جعل المفتوح أصلاً له؛ لأنه عامٌ موضوعٌ لمطلق الستر، والمضموم خاصٌ موضوعٌ لستر النعمة، والظاهر أن المطلق العام أصلٌ للمقيد الخاص، والمفهوم من الصحاح أن كلاهما لغة أصليّة؛ لأنه قال: "الكفر ضد الإيمان"، والكفر أيضاً جُحودُ النعمة وهو ضدُّ الشكر، و(الكفر) بالفتح التغطية⁽⁴⁹⁾.

قوله: (ومنه) أي من أجل أنه مطلق الستر، (قيل للزراع والليل كافر) أي أطلق عليهما؛ لأنّ الزارع يستر البذر بالأرض، والليل يستر الأشياء بظلمته.

قوله: (ولكمام⁽⁵⁰⁾ الثمرة كافر⁽⁵¹⁾) أي ومنه قيل أيضاً (لكمام الثمرة) وهو جمع كم بكسر

(48) ساقطة من النسخة (ب).

(49) انظر: الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى الفارابي (ت 393هـ) الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم-بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م مادة كفر (807/2).

(50) قال الجوهرى: "الكَمُّ والكَمَّة بالكسر والكَامَةُ: وعاء الطلع وغطاء النور، والجمع كَمَامٌ وأَكَمَّةٌ وأَكَمَامٌ". انظر: الجوهرى، الصحاح، مادة (كمم) (5/2024).

(51) قال ابن منظور: "الكافور: الطَّلَع، كافرُ الطَّلَعِ: وعاءُها الذي يُشَقُّ عَنْهَا، سُمِّيَ كافرًا لأنه قد كَفَرَهَا أي غَطَّاهَا. انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري

الكاف فيهما، كافورٌ وهو فاعولٌ مبالغة الكافر لفرط ستره الطلع وتغطيته النور بفتح النون، وتسمى القرية أيضاً كُفراً لسترها الناس، ومنه قوله عليه السلام ((أهل الكفور أهل القبور)) (52).

قوله: (وفي الشرع إنكار ما عُلِمَ بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به) هذا تعريفٌ لنوع الكفر وهو كفرٌ مَنْ كفرَ بعد مجيء الرسول به، إلا من وجدَ بعد الرسول وكفر به، وأما كفر مَنْ كفرَ قبل مجيء الرسول ككفر إبليس فخارجٌ عنه، ثم إنَّه ليس المرادُ بالإنكار الجحودَ، وإلا لكان التقابلُ بين الإيمان والكفر تقابلَ التضادِ لكونهما وجوديين فيلزمُ أن يكونَ الشاكُّ، وخالي الذهن واسطةً بين المؤمن والكافر، ولا واسطةً بينهما عندنا؛ بل هو مؤمنٌ، قولهم أنكرتُ الشيءَ بمعنى جهلته، فيكون عبارةً عن عدم التصديقِ عمّا من شأنه ذلك، فيكونُ التقابلُ بينهما تقابلُ العدمِ والملَكَةِ فلا يثبت بينهما واسطةٌ كما هو الحقُّ، ثم إنَّك قد عرفتَ فيما سبقَ أنَّ المرادَ (بما عُلِمَ بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به... إلخ) هو ما اشتهر كونه من الدِّين بحيثُ يعلمُه العامةُ من غير اقتصارٍ إلى نظرٍ واستدلالٍ، وإن كانَ في نفسه نظرياً فخرجَ ما عُلِمَ بالاستدلالِ أو بخبر الواحدِ، فهذا لا يكفُرُ من صدقَ بما عُلِمَ بالضرورة مجيء الرسول به، وأنكرَ ما عداه بضربٍ من التأويلِ، ومن هذا لا يكفُرُ أحدٌ من أهل القبلة لتأويلهم ما عدا الضرورياتِ الدينية.

قوله: (وإنما [204، ب] عدَّ لبسُ الغيار... إلخ) وهو بكسر الغين المعجمة، قيل: هو قلنسوةٌ

طويلةٌ كانت تلبسُ في ابتداء الإسلام، وهي الآن من شعائر الكفرة، وقيل: هو ما يؤخذُ به أهلُ الذمَّة من تغيير اللباس بأن يخطبوا فوق ثيابهم ما يخالف لونه لونها بموضعٍ لا يُعتادُ الخياطة عليه كالكتف، والزُّنار بالزاي المعجمة والنون المشددة خيطٌ مجتمَعٌ غليظٌ فيه ألوان تُشدُّ في [الوسط] (53) فوق الثياب، والغرضُ منه دفعُ ما يُورد ههنا من أن لبسَ الغيارِ وشدَّ الزُّنارَ كفرٌ وفاقاً مع

الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١ هـ) لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ مادة (كفر) (5/ 149).

(52) الأثر بهذا اللفظ حكي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما ذكره القاضي عياض. انظر: القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي (ت ٥٤٤ هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، المحقق: الدكتور يحيى إسماعيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 998 م (4/ 298)، وأما الحديث المرفوع عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد أخرجه البخاري في الأدب المفرد عن ثوبان رضي الله عنه قال: قال لي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: ((لَا تَسْكُنِ الْكُفُورَ، فَإِنَّ سَاكِنَ الْكُفُورِ كَسَاكِنِ الْقُبُورِ)) قَالَ أَحْمَدُ: الْكُفُورُ: الْقُرَى، انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، الأدب المفرد، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، 1409 هـ - 1989 م (ص 203).

(53) ساقطة من النسخة (ب).

جواز أن يُرتكب أمثال هذه الأطوار من غير أن يُنكر شيء مما جاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به، فلا يكون تعريف الكفر بالإنكار جامعاً.

وحاصل الدفع أن ما ذكر ونحوه ليس كفراً في نفسه؛ بل الكفر هو الإنكار المذكور لكنه أمر باطني لا اطلاع عليه، فنصب الشارح أمثال ذلك مما يدل على التكذيب أمارات عليه ومعرفات له، وجعل حكمه منوطاً بها، فأطلق عليها الكفر لكونها علامة للكفر ومظنة للتكذيب، كما جعل السفر مناطاً لحكم المشقة لكونه مظنة للمشقة وإن لم تحصل المشقة فيه، ونقل عن ((المحيط)) (54) "لو نوى الكافر أن يسلم لا يصير مسلماً؛ لأنه إحداث اعتقاد لم يكن اعتقده، فلم تتصل النية بالمنوي فأغلت، ولو نوى المسلم أن يكفر يصير كافراً؛ لأنه نوى ترك اعتقاده، فاتصلت النية بالمنوي فعملت" (55) انتهى. وللنظر فيه مجال.

قوله: (لا يجترأ عليهما ظاهراً) إذ لا شك في دلالتيهما على التكذيب، وإن فعله بطريق التقليد واللعب كما يفعله المقلدون في مجالس اللعب، والفرق بينه وبين ارتكاب المنهي عنه حتى [لو] (56) لم يجعله الشارح علامة للتكذيب، وجعل ارتكاب أمثال هذا علامة له أن الإنسان ركب فيه الشهوة وسائر ما يتبعها من القوى؛ فمجرد ارتكاب المنهي والإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو أنفة أو كسل سيما إذا اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يدل على سوء الاعتقاد، فلم يجعل الشارح علامة للتكذيب رحمةً وشفقةً للمؤمنين، وأما ارتكاب أمثال ما ذكر من لبس الغيار ونحوه مما لا عذر له في ارتكابه، فيدل على سوء اعتقاده فلذا جعل أمارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه.

قوله: (واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضى) (57) على حدوثه أي حدوث القرآن.

(54) هو كتاب المحيط البرهاني في الفقه النعماني على مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، المؤلف: برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (ت ٦١٦ هـ).
(55) لم أقف عليها في المحيط، وفي درر الحكام قال: "وَعَلَّ فِي الْكَافِي عَدَمَ الْإِسْلَامِ بِمُجَرَّدِ النَّيَّةِ بِأَنَّهَا لَمْ تَنْصِلْ بِالْمُنَوِيِّ إِذَ الْإِيمَانُ تَصْدِيقٌ بِالْجَنَانِ وَإِفْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَلَّ كُفْرَ الْمُسْلِمِ بِمُجَرَّدِ النَّيَّةِ بِأَنَّهَا اتَّصَلَتْ بِالْمُنَوِيِّ وَهُوَ تَرَكُّ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ اللَّهِ تَعَالَى". انظر: منلا خسرو الحنفي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، المؤلف: الناشر: دار إحياء الكتب العربية (1/ 175).

(56) ساقطة من النسخة ب.

(57) [الماضي] كما في النسخة المطبوعة. البيضاوي، أنوار التنزيل (41/1).

قيل عليه: ليس هذا أول ماضٍ وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج ههنا دون قوله ﴿وَمِمَّا

رَزَقْنَاهُمْ﴾ بل ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: 7]. انتهى

والجواب: أن كلا منهما ليس نصاً في الماضي، أما ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾؛ فلأن الظاهر أنه

بمعنى المنعم عليهم على ما أشار إليه القاضي هناك حيث قال في قوله تعالى ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة: 7]، أنه بدلٌ من ﴿الَّذِينَ﴾ على معنى أن المنعم [205- أ]

عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال، وأما قوله ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ فلأنه يحتمل أن تكون

(ما) مصدرية كما قاله البعض.

قوله: (لاستدعائه) أي الماضي لا للفظ الماضي؛ لأن الاحتجاج لا يدور على لفظه بل على

معناه، وإلا فالماضي المعبر به عن المستقبل تنبيهاً على تحقق وقوعه لا يكون حجةً.

قوله: (سابقة المخبر عنه) أي: سابقة وقوع النسبة التي أخبرت عنه، فيلزم السبق على الأزلي

سبباً زمانياً، وهو محالٌ.

قوله: (وأجيب بأنه) أي: الحدث اللازم من الدليل.

قوله: (مقتضى التعلق) أي مما يقتضيه تعلقه بالماضي والمستقبل والحال.

قوله: (وحدوثه)، أي: حدوث التعلق (لا يستلزم حدوث الكلام) لينافي قدمه وأزليته، فإن

الأزلية لا تنافي التعلق الحادث (كما في العلم) فإنه أزلي، وتعلقه بالمعلوم حادث، وتحقيق هذا

الجواب: أن كل ما هو كائن من الأزل إلى الأبد ماضياً، أو مستقبلاً، أو حالاً؛ فهو موجودٌ في علم

الله تعالى في الأزل بهذه الخصوصيات إذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الكليات والجزئيات،

فهو باعتبار الوجود العلمي قديم، وإنما الحادث ظهوره في الخارج بحيث يترتب عليه، فهو باعتبار

أنه موجودٌ في الخارج مسبوقٌ بنفسه باعتبار أنه موجودٌ في العلم سبقاً ذاتياً لا زمانياً، فلا يلزم

السبق الزمني على الأزلي، وكذا الحال في العلم فإن الحادث هو تعلقه بمعنى ظهور تعلقه القديم

لا مطلق تعلقه فإنه قديم، وبهذا التحقيق يندفع كثير من الشبهات الموردة على هذا الجواب، والله

تعالى أعلم بالصواب.

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة:6]. خبرُ (إنَّ)، و﴿سَوَاءٌ﴾

اسمٌ بمعنى الاستواء، نُعتَ به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا

وَبَيْنَكُمْ﴾ [سورة آل عمران:64]، رُفِعَ بأنَّه خبرُ إنَّ، وما بعده مرتفعٌ به على الفاعلية كأنَّه قيل:

﴿إنَّ الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارُكَ وعدمُهِ﴾، أو بأنَّه خبرٌ لما بعده بمعنى: إنذارُكَ وعدمُهِ سيان

عليهم، والفعلُ إنما يمتنعُ الإخبارُ عنه إذا أُريدَ به تمامٌ ما وضعَ له، أمَّا لو أُطلق وأُريدَ به اللفظُ، أو مُطلقُ الحَدَثِ المدلولِ عليه ضمناً على الاتساع فهو كالاسمِ في الإضافة والإسنادِ إليه كقوله

تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ [سورة البقرة:13]، وقوله: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [سورة

المائدة:119]، وقولهم: "تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ".

قوله: (خبرُ إنَّ) أي: مجموعُ هذا القولِ خبرٌ لها، وإنَّما ذكره ولم يكتفِ بما بعده كما في الكشفِ لِيَتَمَيَّزَ في أولِ الأمرِ عن الوجهِ الأخير، وهو أن يجعلَ هذا جملةً معترضةً ويكونُ خبرُ إنَّ قوله

﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، وأشارَ بقوله ﴿سَوَاءٌ﴾ اسم... إلخ) إلى أن كَوْنَ هذا المجموعِ خبرَ (إنَّ) إمَّا بجعلِ

﴿سَوَاءٌ﴾ خبرُها، وما بعده فاعلُها، أو بجعلِ خبراً لما بعده وجعلِ الجملةَ خبراً لـ (إنَّ) ثم إنَّه أرادَ

بالاسمِ ما يقابلُ الصفةَ أي لفظُ ﴿سَوَاءٌ﴾ اسمٌ لا صفةً مشتقةً؛ لكنه استعملَ بمعنى الاستواء نُعتَ به

نُعتُ لقوله (اسم) وعبارَةُ الكشفِ "وصفٌ به"، والمصنّفُ عدلَ عنها لأنَّ المتبادرَ منه الوصفُ النحوي وهو ليس بمرادٍ، ومعنى (نُعتَ به) جُعِلَ نعتاً، أي: عُوِمِلَ معه معاملةُ النعتِ في إجرائه على الموصوفِ كما يُعاملُ ذلك مع المصادرِ.

قوله: (كما نُعتَ بالمصادر) وفي الحواشي الشريفة: "أي: كما تجري المصادرُ على ما اتصفَ بها؛ كذلك سواء تجري على ما يتصفُ بالاستواء، أي تجعلُ وصفاً معنوياً، إمَّا نعتاً نحوياً كما في

كلمة ﴿سَوَاءٌ﴾، ﴿أَرْبَعَةَ أَيَّامٍ سَوَاءٍ﴾ [سورة فصلت:10]، بالجر، والمشهورُ هو النصبُ، وأما غيره

كما في هذه الآية ﴿سَوَاءٌ﴾ ههنا في موقع مستوٍ إمّا خبراً عما قبله، ومسنداً إلى ما بعده [205- ب]

كما يُسندُ الفعلُ إلى فاعله فيجبُ حينئذٍ توحيدُه، وإمّا خبراً عما بعده فيكونُ تركُّ تثنيته لجهةِ المصدرية، وكأنَّه نبة على ذلك حيث قال: ﴿أولاً مستوٍ عليهم﴾، وثانياً ﴿سواءٌ عليهم﴾، واختار بعضهم الوجه الثاني؛ لأنَّه اسمٌ غيرُ صفةٍ فالأصلُ فيه ألا يعمل، والمقصودُ من الوصفِ بـ (المصادر) المبالغة في شأنِ محالها كأنَّه صارت عينٌ ما قامَ بها، فمعنى قولنا: "زيدٌ عدلٌ" أنَّه عينُ العدلِ كأنَّه تجسَّم منه، وإذا أوَّلَت بمعنى اسمِ الفاعلِ كـ (مستوٍ) مثلاً فات ذلك المقصودُ، وكذا إن حَمَلَت على حذفِ المضاف. انتهى

قيل: "فيه نظرٌ، أمّا أولاً فلأنَّ لفظَ ﴿سَوَاءٌ﴾ ههنا لابدُّ أن يكونَ مؤولاً بالفاعلِ مثلاً كما قال

﴿سَوَاءٌ﴾ ههنا في موضعِ مستوٍ لأنَّ ﴿سَوَاءٌ﴾ إذا كانَ محمولاً على معناه الحقيقي لا يكونَ حمله على (الذين) صحيحاً، فيكونُ كاذباً، والقرآنُ مبرأً عنه، وأمّا ثانياً فلأنَّ لا نسلمُ أنه لو كانَ مؤولاً باسمِ الفاعلِ تفوُّثُ المبالغة؛ إذ المبالغةُ تحصلُ بمجردِ حملِ المصدرِ عليه بحسبِ الظنِّ وإن كانَ مؤولاً باسمِ الفاعلِ لأنَّه أوهم أنَّه غيرُ العدلِ وهذا يكفي للمبالغة كما لا يخفى على الفطن". انتهى

والجوابُ عن الأول: أنَّ الأليقَ بالبلاغةِ القرآنية أن يكونَ من قبيلِ التشبيهِ البليغِ فلا يلزمُ الكذبُ كما تقرر في محله. وقوله في موقع (مستوٍ) لا يوجبُ خبرُه أن يكونَ مؤولاً به كما لا يخفى، وعن الثاني أنَّ المبالغةَ المستفادةَ من التصريحِ أقوى مما يستفادُ من الإبهامِ فهو أليقُ بشأنِ كلامِ الملكِ العلَّامِ.

قوله: (قال تعالى: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾ [سورة آل عمران: 64]) استشهداً لكونِ النعتِ به

كالنعتِ بالمصادر، واكتفى في الاستشهادِ بهذه الآية ولم يُورد أيضاً قوله ﴿فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ

سَوَاءٍ لِّلْسَائِلِينَ﴾ [سورة فصلت: 10] كما في الكشف؛ لأنَّ الاستشهادَ به إنما يتمُّ على قراءةِ الجرِ

مع أنَّ المشهورَ هو النصبُ كما أشارَ إليه فُدس سرُّه.

قوله: (رفع) إمّا مصدرٌ بمعنى مرفوعٌ أو على صيغةِ الماضي، وأياً ما كانَ فهو خبرٌ لقوله

﴿سَوَاءٌ﴾ قيل: أعاده مع أنَّه غَلِمَ مما مرَّ ليعطفَ عليه قوله (أو بآئنه خبرٌ لما بعده) وأنت خبيرٌ بأنَّ

ما عُلِمَ مما مرَّ هو أنَّ هذا المجموع خبرٌ لـ (إنَّ) وقد سبق أنَّه أعمُّ من أن يكون ﴿سَوَاءً﴾ خبراً لأنَّ ما بعده فاعله، أو يكون ما بعده مبتدأ، و﴿سَوَاءً﴾ خبراً له مقدماً عليه، وتكون الجملة خبراً لـ (إنَّ) فالمعلوم مما مرَّ أعمُّ منه فنذكر!

قوله: (وما بعده) وهو قوله ﴿أَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [سورة البقرة: 6].

قوله: (كأنه قيل إنَّ الذين كفروا مستو عليهم... إلخ) أشار به إلى أنَّ الفعلين قائمان مقام المصدرين، والتعبيرُ بالفعل لما سيجيء

قوله: (والفعل إنما يمتنع الإخبار... إلخ) قال في الكشف: "فإن قلت: الفعلُ أبداً خبرٌ لا مخبرٌ عنه؛ فكيف صحَّ الإخبارُ عنه في هذا الكلام؟ (58)" ثم أجاب عنه بما حاصله ما ذكره المصنف بقوله (والفعل إنما يمتنع) وقال قُديس سره: "لَمَّا حَكَمَ بَأَنَّ قَوْلَهُ ﴿أَنذَرْتَهُمْ﴾ [206- أ] أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ مرفوعُ المحلِّ إمَّا على الفاعلية أو على الابتداء مع تقديم الخبر توجَّه عليه أسئلةٌ:

الأول: أنَّ الفعلَ كيف وقعَ مخبراً عنه ومسنداً إليه فاعلاً أو مبتدأً.

الثاني: أنَّ ما ذكرته يقلُّ تصدر الاستفهام.

الثالث: أنَّ الهمزة وأم موضوعتان لأحد الأمرين وما يُسندُ إليه سواءً يجبُ أن يكون متعدداً فصرَّح بالسؤال الأول وأجاب عنه، وعقَّبه بما هو جوابٌ عن الأخيرين انتهى.

ولمَّا كان دأب المصنِّف الاكتفاء بذكر الجواب عن الأول بقوله (والفعل إنما يمتنع... إلخ) وعقَّبه بما هو جوابٌ عن الأخيرين بقوله (وحسن دخوله... إلخ) وسيجيى تقريره.

قوله: (إذا أريد تمام معناه) وهو مجموعُ أمورٍ ثلاثةٍ الزمانُ والحدثُ المقروءُ به، ونسبته إلى الفاعلِ المعين، ووجه امتناع الإخبار عنه إذا أُريدَ هذا المجموعُ هو عدمُ استقلاله بالمفهومية لاشتماله على النسبة التي هي معنىٌ حرفيٌّ لكونها آلةً لملاحظة ظرفيها، ومرآةً لتعرِّفِ حالِيهما، وقد تقرر أنَّ صحة الإخبار عن الشيء يتوقفُ على كونه مستقلاً بالمفهومية، وتفصيله على ما

(58) انظر: الزمخشري، تفسير الكشاف (1/ 47).

ذَكَرَهُ قُدِّسَ سِرُّهُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ أَنَّ الْفِعْلَ التَّامَّ كَضَرْبٍ مِثْلًا مُشْتَمِلٌ عَلَى حَدَثٍ كَالضَرْبِ، وَعَلَى نِسْبَةٍ مَخْصُوصَةٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ فَاعِلِهِ، وَتِلْكَ النِّسْبَةُ مَلْحُوظَةٌ بَيْنَهُمَا عَلَى أَنَّهَا آلَةٌ لِمُلَاحَظَتِهِمَا عَلَى قِيَاسٍ مَعْنَى الْحَرْفِ، وَهَذَا الْمَجْمُوعُ أَعْنَى الْحَدَثِ وَالنِّسْبَةُ الْمَلْحُوظَةُ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِالْمَفْهُومِيَّةِ فَلَا يَصِحُّ لِأَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ، وَلَا أَنْ يُحْكَمَ بِهِ، نَعَمْ جُزْؤُهُ أَعْنَى الْحَدَثِ وَحْدَهُ مَأْخُودٌ فِي مَفْهُومِ الْفِعْلِ عَلَى أَنَّهُ مُسْنَدٌ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ فَصَارَ الْفِعْلُ بِإِعْتِبَارِ جُزْئِهِ مُحْكُومًا بِهِ، وَأَمَّا بِإِعْتِبَارِ مَجْمُوعٍ مَعْنَاهُ فَلَا يَكُونُ مُحْكُومًا عَلَيْهِ وَلَا بِهِ أَصْلًا.

قوله: (أَمَّا لَوْ أُطْلِقَ وَأُرِيدَ بِهِ اللَّفْظُ...إِلخ) إطلاقُ الْفِعْلِ وَإِرَادَةُ لَفْظِهِ يَكُونُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مَجْرَدَ نَفْسِ اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ مَعْنَاهُ كَقَوْلِكَ: "ضَرْبٌ" ثَلَاثِيٌّ فَإِنَّ كَوْنَهُ ثَلَاثِيًّا أَمْرٌ يَعْرِضُهُ مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ الْمَعْنَى لِمُشَارَكَةِ الْمَهْمَلِ لَهُ فِيهِ مِثْلُ "جَسَقٍ"، وَثَانِيَهُمَا: أَنْ يُرَادَ بِهِ لَفْظُهُ لَكِنْ بِإِعْتِبَارِ مَعْنَاهُ نَحْوُ "ضَرْبٍ" فَعَلٌ مَاضٍ فَإِنَّ كَوْنَهُ فَعْلًا مَاضِيًّا وَإِنْ عَرَضَ لِلْفَرْقِ لَكِنَّهُ بِإِعْتِبَارِ مَعْنَاهُ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ [سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 13]، فَإِنَّ الْمُرَادَ الْمَقُولِيَّةَ الْعَارِضَةَ لِهَذَا اللَّفْظِ بِإِعْتِبَارِ مَعْنَاهُ.

قوله: (أَوْ مُطْلَقَ الْحَدَثِ) الْمُرَادُ بِالْإِطْلَاقِ مَا هُوَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْفَاعِلِ بِأَلَّا يَكُونُ مَقِيدًا بِكَوْنِهِ مَنْسُوبًا إِلَى الْفَاعِلِ فَلَا يَنَافِي كَوْنُهُ مَقِيدًا بِالْمَخَاطَبِ لظُهُورِ أَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ فِي قَوْلِكَ "تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِي" مُطْلَقَ السَّمَاعِ؛ بَلْ سَمَاعُكَ.

قوله: (عَلَى الْإِتْسَاعِ) قِيلَ: "مَتَعَلِّقٌ بِإِرَادَةِ مُطْلَقِ الْحَدَثِ فَإِنَّهَا الْمَبْنِيَّةُ عَلَى التَّوَسُّعِ وَالتَّجَوُّزِ لَا إِرَادَةَ اللَّفْظِ".

أَقُولُ: الظَّاهِرُ أَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِهِمَا فَإِنَّ إِرَادَةَ اللَّفْظِ لَيْسَتْ [206 - ب] بِإِعْتِبَارِ أَنَّ اللَّفْظَ مُوَضَّوعٌ لِنَفْسِهِ عَلَى مَا حَقَّقَهُ الشَّرِيفُ قُدِّسَ سِرُّهُ فَيَكُونُ تَجَوُّزًا.

قوله: كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾

الْأَوَّلُ مِثَالٌ لَمَا أُرِيدَ بِهِ اللَّفْظُ لَكِنْ بِإِعْتِبَارِ مَعْنَاهُ كَمَا عَرَفْتَ، وَالثَّانِي مِثَالٌ لَمَا أُرِيدَ بِهِ الْحَدَثُ الْمَطْلُوقُ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرْتَبِّ جَمْعَ بَيْنَهُمَا مَعَ كَوْنِهِمَا مِثَالَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ لَكَوْنَهُمَا مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا أَنَّهُ فَصَّلَ قَوْلَهُمْ (تَسْمَعُ...إِلخ) مَعَ أَنَّهُ مِثَالٌ لَمَا أُرِيدَ بِهِ مُطْلَقُ الْحَدَثِ مِثْلُ ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ

الصَّادِقِينَ﴾ [سُورَةُ الْمَائِدَةِ: 119]، إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ.

قوله: (تَسْمَعُ بِالْمُعَيَّدِي خَيْرٍ مِنْ أَنْ تَرَاهُ) يُرَوَى "تَسْمَعُ" و"أَنْ تَسْمَعُ" و"لَأَنْ تَسْمَعُ" صَرَّحَ به الميداني⁽⁵⁹⁾ في الأمثال، وهو مثلٌ يُضْرَبُ لِمَنْ لَهُ صِبْتُ واشتَهَارٌ فإذا رأيته ازدريته قيل: أصلُ هذا المثل للمنذر بن ماء السماء⁽⁶⁰⁾ قاله لشقة بن ضمرة⁽⁶¹⁾ سَمِعَ بذكره فلما رآه اقتحمته عينه، فقال: (أَنْ تَسْمَعُ...إِلخ) فأرسله مثلاً، فقال له شقة: إِنَّ الرجال ليسوا بجزورٍ يُرادُ فيهم الإجمام، وإنما المرءُ بأصغريه قلبه ولسانه، فأذهبه مثلاً وأعجب المنذرُ بما رأى من عقله وبيانه، والمعيدُ تصغيرٌ معدٌّ بتشديد الدالِ اسمٌ حيٍّ، وكان الكسائي⁽⁶²⁾ يرى التشديدَ في الدالِ في التصغير أيضاً، وقال ابن السكيت⁽⁶³⁾ يخفف الدالُ في التصغير استتقلاً للجمع بين التشديديين مع ياء التصغير؛ لأنه اجتمعت تشديدة الحرف وتشديدة ياء النسبة مع ياء التصغير فوجب تخفيف الحرف.

(59) هو أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ، قال عنه الذهبي: "الْعَلَامَةُ، شَيْخُ الْأَدَبِ، أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمِيدَانِي، النَّيْسَابُورِي، الْكَاتِبُ، الْغَوِي، تَلْمِذُ الْوَاجِدِي الْمُفَسِّرِ، لَهُ كِتَابٌ فِي (الْأَمْثَالِ) لَمْ يُعْمَلْ مِثْلُهُ، وَكِتَابُ (السَّامِي فِي الْأَسَامِي)، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (19/ 489).

(60) هو المنذر بن امرئ القيس الثالث ابن النعمان بن الأسود اللخمي، وماء السماء أمه، ثالث المناذرة ملوك الحيرة وما يليها من جهات العراق في الجاهلية، ومن أرفعهم شأنًا، وأشدهم بأسًا، وأكثرهم أخباراً انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت 1396 هـ)، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م (7/ 292).

(61) شقة بن ضمرة، وهو شقة بن ضمرة بن جابر بن قطن بن نهشل بن دارم، دخل إلى النعمان فزري لحاله، وكان دميم الهيئة فقال النعمان: "تسمع بالمُعَيَّدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ"، وهو مثل فخطب النعمان قائلا: (أبيت اللعن إن الرجال لا تكال بالقفران ولا توزن بميزان وإنما المرء بأصغريه قلبه ولسانه إن صال صال بجان، وإن قال قال ببيان) فأعجب به النعمان وسماه ضمرة. انظر: محمد سليمان الطيب، موسوعة القبائل العربية، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الثالثة، 1421 - 1431 هـ (8/ 243).

(62) الْكِسَائِيُّ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ حَمْرَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، الْإِمَامُ، شَيْخُ الْقِرَاءَةِ وَالْعَرَبِيَّةِ، الْمُلَقَّبُ بِالْكِسَائِيِّ، وَاخْتَارَ قِرَاءَةً اشْتُهِرَتْ، وَصَارَتْ إِحْدَى السَّبْعِ، وَجَالَسَ فِي النَّحْوِ الْخَلِيلَ، قَالَ الشَّافِعِيُّ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَّبَعَ فِي النَّحْوِ فَهُوَ عِيَالٌ عَلَى الْكِسَائِيِّ، قَالَ ابْنُ الْأَثَرِيِّ: اجْتَمَعَ فِيهِ أَنَّهُ كَانَ أَعْلَمَ النَّاسِ بِالنَّحْوِ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (9/ 131).

(63) ابْنُ السَّكَيْتِ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الْبَغْدَادِيُّ النَّحْوِيُّ، شَيْخُ الْعَرَبِيَّةِ، أَبُو يُوسُفَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ السَّكَيْتِ الْبَغْدَادِيُّ، النَّحْوِيُّ، الْمُؤَدِّبُ، مُؤَلِّفُ كِتَابِ (إِصْلَاحِ الْمُنْطِقِ)، دَيِّنَ خَيْرٌ، حُجَّةٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ، وَكَانَ أَبُوهُ مُؤَدِّبًا، فَتَعَلَّمَ يَعْقُوبُ، وَبَرَغَ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ، وَأَدَّبَ أَوْلَادَ الْأَمِيرِ؛ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاهِرٍ، ثُمَّ ارْتَفَعَ مَحَلُّهُ، وَأَدَّبَ وَلَدَ الْمُتَوَكِّلِ، وَلَهُ مِنَ النَّصَانِيهِ نَحْوُ مِنْ عَشْرِينَ كِتَابًا. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (12/ 16).

قال القاضي: وإنما عدلَ ههنا عن المصدر إلى الفعل لما فيه من إيهام التجدد وحسن دخول الهمزة وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيدِه، فإنهما جُردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء، كما جُردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم: اللهم اغفر لنا أيُّها العصابة.

قوله: (وإنما عدلَ ههنا عن المصدر... إلخ) جوابٌ عما يُقال: "إنَّ الفعلَ لما كان مؤولاً بالمصدر فما وجه العدولِ عن صريح المصدر إلى ما يؤولُ إليه؟".

وتقريرُ الجوابِ إنَّ في العدولِ (إيهامَ التجددِ)، قيل: "إنَّ أَرَادَ التجددَ بمعنى الحدوثِ فهو محققٌ لا يُوهَمُ، وإنَّ أَرَادَ بمعنى الاستمرارِ التجديدي فلا يُوهمه الماضي"،

وجوابه: أنَّ هذا الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ لكنه نظرَ إلى ظاهر الصنعة فذكرَ الإيهامَ. انتهى

وهذا أولى مما قيل: "وإنما قال (إيهامُ) لأنَّ حقيقةَ التجددِ إنما يحصلُ إذا استعملَ الفعلُ في معناه حقيقةً لأنَّه يوهَمُ أنَّه إذا استعملَ في معناه تحصلُ حقيقةُ التجددِ، وقد عرفتَ التفصيلَ.

قوله: (وحسنَ دخول... إلخ) الظاهرُ أنَّه بصيغة الماضي، وجوزَ أن يكونَ بصيغة المصدر مجروراً معطوفاً على (إيهامَ التجددِ) وأياً كان ففيه إشارةٌ إلى دفع السَّوَالين الباقيين وتقريره على ما في الحواشي الشريفة: "أنَّ هاتين الكلمتين قد انسلخَ عنهما ههنا معنى الاستفهام بالمرَّة حتى زالَ عنهما الدِّلالةُ على أحدِ الأمرين، وصارتا لمجردِ معنى الاستواء، فإنَّ اللفظَ الحاملَ لمعنيين قد يُجرَدُ لأحدهما ويُستعملُ فيه وحده كما في صيغة النداء فإنَّها كانت [207-أ]، للاختصاص الندائي فُجُردت لمطلق الاختصاص، وفي هذه الآية كما خُولِفَ لفظُ الفعلِ وأريدَ به الحدثُ مضافاً إلى فاعله فصَحَّ الإخبارُ عنه؛ كذلك خُولِفَ لفظتا الهمزة وأم فُجُردتا عن معنى الاستفهام لمعنى الاستواء فبطلَ اقتضاء صدر الكلام، وزالَ كونهما لأحد الأمرين". انتهى

قوله: (لتقرير معنى الاستواء وتأكيدِه) علَّةٌ لقوله (وحسنَ) وجعلهُ متعلقاً بالدخول كما فعله بعضهم ركيكٌ، ثم إنَّه اقتصر في الكشف على كونهما لمجردِ الاستواء والمصنّف زادَ عليه كونهما

(لتقرير معنى الاستواء وتأكيدِه)، قيل هذا على تقدير الفاعلية ظاهرٌ، وأما على [تقدير] (64) المبتدئية فالوجه أنه لما تأخر المبتدأ لفظاً فذكر ما يتضمنه الجرُّ المقدم مع المبتدأ لا يجعل الخبر لغواً؛ بل مقررّاً ومؤكداً، وظنَّ بعضهم أنَّ ما ذكره المصنفُ عينُ ما ذكره شراحُ الكشافِ وليس كذلك؛ لأنَّ الاستواءَ المستفادَ من أمِّ والهمزة عندهم غيرُ ما يستفادُ من كلمة ﴿سَوَاءٌ﴾ فلا تأكيد ولا [تقرير على] (65) تقريرهم. انتهى

أرادَ بما ذكره الشَّراحُ ما في الحواشي الشريفة وغيرها حيث قال: "لا يقال فعلى ما ذكرتم يؤول المعنى إلى أنَّ المستويين سواءٌ، وأنه تَكَرَّرَ بلا حاصلٍ"؛ لأنَّا نقولُ: بل المعنى أنَّ المستويين في صحة الوقوعِ مستويان في عدم النفعِ، وتحريره أنَّ هاتين الكلمتين تدلان على الاستفهام واستواءِ الأمرين في العلم بالوقوعِ، وبصحته أيضاً، فنقلنا إلى مجرد استوائهما في صحة الوقوع من غير استفهام واعتبار علمٍ، وأخبرَ عنهما بـ ﴿سَوَاءٌ﴾ على أنه مقيدٌ بعدم النفع أو بما يجري مجراه مما يناسبُ المقام. انتهى

فائدة هذه الزيادة على ما ذكره هذا القائل هو أنَّ هذا الاستواء الذي حررنا له هو عينُ ما يستفادُ من كلمة ﴿سَوَاءٌ﴾ لا غيره، فهو لتقريره وتأكيدِه فلا يلزم التكرار بلا حاصلٍ فتأمل وكن الفیصل!

قوله: (كما جُرِّدَتْ حرفُ النداءِ عن الطلبِ... إلخ) تأنيثُ الفعلِ المبني للمفعولِ بإلحاقِ تاءِ التأنيثِ الساكنةِ في آخره مع أنه مسندٌ إلى الحرفِ الذي هو مُذكرٌ باعتبار تأويله بالكلية أو الأداة، ثم إنَّ الظاهرَ أنَّ المرادَ بـ (الحرفِ) هو الحرفُ الاصطلاحيُّ على ما تدلُّ عليه عبارةُ شرح الوافي حيث قال: "وقد يُجرَّدُ النداءُ عن معنى الدعاءِ وطلبِ الإقبالِ بحذفِ حرفه للاختصاصِ الذي كان ثابتاً له قبل الحذفِ فإنَّ المنادى مختصٌّ بالخطابِ من بين أمثاله كنداءِ الشخصِ نفسه، فإنه ليس المرادُ منه حقيقةُ النداءِ، وهو طلبُ الإقبالِ، وإنما هو الاختصاصُ، وذلك نحو: أنا أفعل كذا أيها الرجل" انتهى

فمعنى كلامِ المصنفِ أنه جُرِّدَتْ حرفُ النداءِ التي كانت في المنادى قبل الحذفِ عن الطلبِ

(64) ساقطة من الأصل.

(65) ساقطة من الأصل.

لمجرد الاختصاص ثم حُذفت فلا يَرُدُّ أَنَّ باب الاختصاص لم تُجَرَد فيه أصلاً، وإنما الأسماء فيه شابهت المنادى وهي التي جُرِدت لا الحرف.

قوله: (أيتها العصابة) في القاموس: "والعصابة بالضم من الرجال والخيل والطير [207- أ]

ما بين العشرة إلى الأربعين كالعصابة بالكسر" (66) انتهى

ومعنى قولهم (اللهم اغفر لنا أيتها العصابة) تخصيص الضمير لا طلب العصابة، أي مختصاً هذه العصابة بالمغفرة لهم، وفي الرّضيّ الغرض من قولهم "في معرض التفاخر أنا أكرم الضيف أيها الرجل" بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين أمثاله بما تُسبَّ إليه، ومجموع "أيها الرجل" في باب الاختصاص في محلّ النصب لوقوعه موقع الحال، أي: مختصاً من بين الرجال بإكرام الضيف، ولا يجوز في باب الاختصاص إظهار حرف النداء مع (أي) لأنه لم يبقَ فيه معنى النداء. انتهى.

(66) الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م (ص 115).

والإنذار: التخويف، أُريدَ به التخويف من عذاب الله، وإنما اقتصر عليه دون البشارة لأنه أوقع في القلب وأشدُّ تأثيراً في النفس، من حيث إن دفع الضرر أهمُّ من جلب النفع، فإذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى، وقرأ ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين، وقلبها ألفاً، وهو لحنٌ لأنَّ المتحركة لا تقلب، ولأنَّه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حده، وبتوسيط ألفٍ بينهما محققين، وبتوسيطها، والثانية بين بين وبحذف الاستفهامية، وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها.

﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ جملةٌ مفسرةٌ لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء، فلا محل لها، أو حالٌ مؤكدةٌ، أو بدلٌ عنه، أو خبر إنَّ، والجملة قبلها اعتراضٌ بما هو علَّة الحكم.

قوله: (والإنذار: التخويف) من عذاب الله يعني: أنَّ الإنذار أُريدَ به التخويف في اللغة مطلق التخويف؛ لكن أُريدَ به في القرآن التخويف الخاص، وهو ما كان من عذاب الله تعالى، وتحقيقه أنَّ الإنذار "إفعال" من "نذر" كفرح، معناه علم موضع الخوف، فالإنذار المأخوذ منه معناه إعلام موضع الخوف، ويلزم التخويف منه وأريد في القرآن التخويف الخاص.

قوله: (وإنما اقتصر عليه دون البشارة) أي: إنما اقتصر على الإنذار في طرفي الإيجاب والسلب ولم يقتصر على البشارة كذلك.

قوله: (لأنَّه) أي لأنَّ الاقتصار إيجاباً وسلباً على الإنذار دون البشارة كذلك (أوقع في القلب وأشدُّ تأثيراً في النفس).

وقوله: (من حيث إن دفع الضرر) بيانٌ لوجه الأوقعية والأشدية أي دفع الضرر المستفاد من الإنذار أهمُّ من جلب النفع المستفاد من البشارة.

وقوله: (فإذا لم ينفع فيهم) ليس تفريع؛ بل من تنمة الدليل، أي: إذا لم ينفع الإنذار فيهم كانت البشارة أولى بعدم النفع.

فقوله: (بعدم النفع) متعلقٌ بقوله (أولى لا بالبشارة)، وأما الجمع بينهما فلا معنى له لدخول كلٍّ منهما في سلب الآخر، فلذلك ترك وجه الجمع بينهما.

قوله: (وَقُرِئَ بِتَحْقِيقِ الهمزتين) بالقافين، وفي الكشف: "والتخفيفُ أعربُ" (67) أي: أدخل في العربية من تحقيق الهمزتين، والمصنف أسقطه؛ لأنَّ القراءة بحذف الاستفهامية ستجيب فلا حاجة إليه، ثم إنَّ القارئ بالتحقيق هو ابنُ عامرٍ (68) وعاصمٌ (69) وحمزةٌ (70) والكسائيُّ.

قوله: (وتخفيف الثانية) أي وقُرِئَ بتخفيفِ الهمزة الثانية أعني همزة "الإفعال" مع تحقيق الهمزة الأولى، وهذا قراءة ابن كثيرٍ (71) ونافعٍ (72) وأبي عمروٍ (73) وهشامٍ، ولمَّا كان تخفيف الهمزة على ثلاثة أنواعٍ جعلها (بين بين)، وبقليها، وبحذفها، وكان أصلُ الأنواع جعلها (بين بين)، لكونه تحقيقاً مع بقاء الهمزة بوجهٍ قدّمه، والمرادُ بجعلها (بين بين) جعلها بينها وبين حرف حركتها، فتجعلُ بين الهمزة والواو إن كانت مضمومةً نحو ﴿رؤوف﴾، وبينها وبين الألف إن كانت مفتوحةً نحو ﴿سأل﴾، وبينها وبين الياء إن كانت مكسورةً نحو ﴿سئل﴾.

(67) الزمخشري، تفسير الكشف (1/ 48).

(68) عبدُ الله بنُ عامر بن يزيدٍ اليحصبيُّ، الإمامُ الكبيرُ، مُقَرِّئُ الشَّامِ، وأحدُ الأعلامِ، أَبُو عَمْرٍاءَ اليحصبيُّ، الدمشقيُّ، مَوْلَاهُ سَنَةٌ إِحْدَى وَعِشْرِينَ، ثَلَاثَا الْقُرْآنَ عَلَى الْمُعَيَّرَةِ بْنِ أَبِي شِهَابٍ الْمَخْزُومِيِّ صَاحِبِ عُمَانَ. مَاتَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، سَنَةَ ثَمَانِ عَشْرَةٍ وَمِائَةٍ، وَلَهُ سَبْعٌ وَتِسْعُونَ سَنَةً. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (5/ 293).

(69) عَاصِمُ بْنُ أَبِي النَّجُودِ الْأَسَدِيُّ، الإمامُ الكبيرُ، مُقَرِّئُ الْعَصْرِ، أَبُو بَكْرٍ الْأَسَدِيُّ مَوْلَاهُمُ الْكُوفِيُّ، وَاسْمُ أَبِيهِ: يَهُذَلَةُ، مَوْلَاهُ: فِي إِمْرَةٍ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، وَقَرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى: أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ، وَهُوَ مَعْدُودٌ فِي صِغَارِ التَّابِعِينَ، وَتَصَدَّرَ لِلإِقْرَاءِ مُدَّةً بِالْكُوفَةِ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (5/ 256).

(70) حَمَزَةُ بْنُ حَبِيبِ بْنِ عُمَارَةَ التَّمِيمِيِّ، ابْنُ إِسْمَاعِيلَ، الإمامُ، القُدْوَةُ، شَيْخُ الْقِرَاءَةِ، أَبُو عُمَارَةَ التَّمِيمِيُّ مَوْلَاهُمُ الْكُوفِيُّ، الرَّيَّانِيُّ، مَوْلَى عِكْرَمَةَ بْنِ رَبِيعٍ، وَكَانَ إِمَاماً قِيَمًا لِكِتَابِ اللَّهِ، قَانِتاً لِلَّهِ، تَحْبِيزُ الْوَرَعِ، رَفِيعُ الذِّكْرِ، عَالِماً بِالْحَدِيثِ وَالْفَرَائِضِ، أَصْلُهُ فَارِسِيٌّ، قَالَ الْذَّهَبِيُّ: كَرِهَ طَائِفَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ قِرَاءَةَ حَمَزَةَ، لِمَا فِيهَا مِنَ السَّكْتِ، وَقَرِطَ الْمَدَّ، وَاتَّبَعَ الرَّسْمَ، وَالِإِضْجَاعَ، وَأَشْيَاءَ، ثُمَّ اسْتَقَرَّ الْيَوْمَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى قَبُولِهَا. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (7/ 90).

(71) عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَثِيرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكِنَانِيُّ، الإمامُ، الْعَلَمُ، مُقَرِّئُ مَكَّةَ، وَأَحَدُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ، أَبُو مَعْبُدٍ الْكِنَانِيُّ، الدَّارِيُّ، الْمَكِّيُّ، وَكَانَ فَصِيحاً، مُفَوِّهاً، وَاعِظاً، كَبِيرَ الشَّانِ، وَعَاشَ: خَمْساً وَسَبْعِينَ سَنَةً، وَمَاتَ: سَنَةَ عِشْرِينَ وَمِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (5/ 319).

(72) نَافِعُ بْنُ أَبِي نُعَيْمٍ الْأَصْبَهَانِيُّ، الإمامُ، حَبْرُ الْقُرْآنِ، أَبُو نُعَيْمٍ، وَلِدَ: فِي خِلَافَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، سَنَةَ بَضْعٍ وَسَبْعِينَ، وَجَوَّدَ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى عِدَّةٍ مِنَ التَّابِعِينَ، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى سَبْعِينَ مِنَ التَّابِعِينَ، كَانَ إِمَامَ النَّاسِ فِي الْقِرَاءَةِ بِالْمَدِينَةِ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (7/ 337).

(73) أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْعَلَاءِ بْنِ عَمَّارِ بْنِ الْعُرْيَانِ التَّمِيمِيِّ، ثُمَّ الْمَازِنِيُّ، الْبَصْرِيُّ، شَيْخُ الْقُرَّاءِ وَالْعَرَبِيَّةِ، مَوْلَاهُ: فِي نَحْوِ سَنَةِ سَبْعِينَ، حَدَّثَ بِالْيَسِيرِ عَنْ: أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَاشْتَهَرَ بِالْفَصَاحَةِ، وَالصِّدْقِ، وَسَعَةِ الْعِلْمِ، قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: كَانَ أَعْلَمَ النَّاسِ بِالْقِرَاءَاتِ، وَالْعَرَبِيَّةِ، وَالشَّعْرِ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (6/ 407).

قوله: (وقلبها ألفاً) أي: وقرأ بتخفيف الهمزة الثانية بقلبها ألفاً، وهي قراءة ورش⁽⁷⁴⁾ لكن أشيع الألف إشباعاً زائداً على مقدار الألف [207 -ب] المعتاد ليكون الإشباع فاصلاً بين الساكنين.

قوله: (وهو لحن) أي: خارج عن قاعدتهم غير مطابق لما تقرّر عندهم من عدم قلب الهمزة المتحركة، وعدم جواز اجتماع الساكنين على غير حدّه، وهذا لا ينافي كون القراءة به صحيحة ومتواترة عنه عليه السلام، فإنّ من اللغات ما هو مختصة به صلى الله عليه وسلم مع تواتره عنه، ومنه غريب الحديث فلا يرد أنّ هذا طعن فيما هو من القراءة السبعة الثابتة بالتواتر، وهو كفر، وقد يجاب بأنّ التواتر ما نُقل بين دفعتي مصحف الإمام، وهذا من قبيل الأداء ونحو المد والإمالة وتخفيف الهمزة بين بين.

قوله: (لأنّ المتحركة لا تُقلب) قد عرفت أنّ المراد أنّه لا تُقلب على مقتضى قاعدتهم، وأنّه لا ينافي صحّتها وتواترها عنه عليه السلام.

قوله: (ولأنّه يؤدي إلى اجتماع الساكنين) وهما الألف المقلوبة والنون، قد عرفت أنّ من يقلبها ألفاً يُشبع الألف إشباعاً زائداً على القدر المعتاد في الألف ليكون فاصلاً بين الساكنين ويقوم مقام الحركة.

قوله: (على غير حدّه) أي: حد الاجتماع، وهو أن يكون الأول حرف لين، والثاني حرفاً مدغماً نحو ﴿ولا الضالين﴾ ووجه جواز اجتماع الساكنين حينئذ هو أنّ الساكن فيه يُعرب عن المتحرك.

قوله: (وبتوسيط ألف بينهما محققين) أي: وقرأ بتوسيط ألف بين الهمزتين حال كونهما محققين معاً لا الأول فقط، وهذا قراءة قالون⁽⁷⁵⁾ وهشام.

قوله: (وبتوسيطها والثانية بين بين) أي: وقرأ بتوسيط الألف بينهما حال كون الهمزة الثانية فقط بين بين مع تحقيق الأولى.

قوله: (وبحذف الاستفهامية) أي: مع حركتها بقرينة أنّه اعتُبر فيما يقابله حذفها وحدها، وفي

(74) ورش غُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو الْقُبَاطِيِّ، شَيْخُ الْإِفْرَاءِ بِالْبَيْتَارِ الْمِصْرِيَّةِ، أَبُو سَعِيدٍ، قِيلَ: وُلِدَ سَنَةَ عَشْرِ وَمِائَةٍ، جَوْدَ حَنَمَاتٍ عَلَى نَافِعٍ، وَلَقَبَهُ نَافِعٌ: بَوْرَشٍ؛ لِشِدَّةِ بَيَاضِهِ، وَكَانَ مَاهِراً بِالْعَرَبِيَّةِ، انْتَهَتْ إِلَيْهِ رِئَاسَةُ الْإِفْرَاءِ، مَاتَ: بِمِصْرَ، فِي سَنَةِ سَبْعٍ وَتِسْعِينَ وَمِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (9/ 295).

(75) قَالُوا أَبُو مُوسَى عِيسَى بْنُ مَيْثَانَ، مُقَرَّرُ الْمَدِينَةِ، وَتَلْمِذُ نَافِعٍ، هُوَ: الْإِمَامُ، الْمُجَوِّدُ، النَّحْوِيُّ، كَانَ رَبِيبَ نَافِعٍ، فَلَقَّبَهُ بِقَالُونَ؛ لِجَوْدَةِ قِرَاءَتِهِ، مَاتَ سَنَةَ عَشْرَيْنِ وَمِائَتَيْنِ، عَنْ نَيْفٍ وَتَمَانِينَ سَنَةً. كَانَ شَدِيدَ الصَّمَمِ، فَكَانَ يَنْظُرُ إِلَى شَفَتَيْ الْقَارِئِ وَيَرُدُّ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (10/ 327).

الحواشي الشريفة: "هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ، والبواقي من السبع المتواترة؛ وإنما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها دون حذف همزة الإفعال في الماضي".

قوله: (وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها) أي وفُرى بحذف همزة الاستفهامية فقط وإلقاء حركتها التي هي الفتح على الساكن الذي قبلها وهو الميم، فتكون القراءة عليهم بفتح الميم وبجعل همزة ﴿أُنذرتهم﴾ بين بين وهي قراءة حمزة في الوقف، وما في الحواشي الشريفة من أنَّ الظاهر أنَّ الضمير في قوله (وإلقاء حركتها) راجع إلى حرف الاستفهام المحذوف فتكون القراءة حينئذٍ بفتح الميم والهمزة معاً، وهي مع كونها غير مروية عن أحد مخالفة للقياس موجبة للثقل فلذلك قيل: "هذا الضمير للحرف الذي بعد حرف الاستفهام، فتكون القراءة عليهم ﴿أُنذرتهم﴾ بفتح الميم وسكون النون بلا همزة أصلاً، ويشهد له قوله كما قرأ ﴿قد أفلح﴾ انتهى

فإنما يتأتى في عبارة الكشف [208-أ] حيث استشهد بقوله ﴿قد أفلح﴾، وأما عبارة القاضي حيث حذف الاستشهاد المذكور فصريحة في أنَّ الضمير في حركتها للاستفهامية فيكون هذا قراءة حمزة على ما ذكرنا.

قوله: (جملة مفسرة) إما خبر محذوف أي هذه الجملة جملة مفسرة أو خبر لقوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ بتأويل هذا القول أي قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ جملة مفسرة وهي على ما صرح في مغني اللبيب "الفضلة الكاشفة لحقيقة ما يليه" (76) نحو ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [سورة الأنبياء: 3].

فجملة الاستفهام مفسرة للنجوى؛ لأنَّ هل ههنا للنفي وصاحب الكشف عبّر عن الجملة المفسرة المؤكدة، والمصنف عدل عنه؛ لأنهم إنما عبّروا عن هذا القسم عن الجملة بالجملة المفسرة لا المؤكدة.

قوله: (لإجمال قبلها) إما متعلق بقوله (مفسرة وصله له)، وإما تعليل لصحة كونها مفسرة،

(76) ابن هشام، عبد الله بن يوسف أبو محمد، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعراب (ت ٧٦١هـ)، المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، ١٩٨٥ (ص521).

والمراد بما قبلها قوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ الآية.

قوله: (فيما فيه الاستواء) متعلق بالإجمال، يعني أن قوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ الآية مجمل في أن

استواء الإنذار وعدمه في أي شيء، ففسره بقوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فتبين أنه في عدم الإيمان.

قوله: (فلا محل لها) أي: إذا كانت هذه جملة مفسرة فلا محل لها من الإعراب؛ لأن النحاة عدوا الجملة المفسرة من الجمل السبع التي جعلوها مما لا محل له من الإعراب، وتفصيلها في مغني اللبيب.

قوله: (أو حال مؤكدة) وهي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجوداً غالباً مثل عطوفاً في "زيد أبوك عطوفاً" فإن العطوفية فيه لا تنتقل عن الأب في غالب الأمر؛ وإنما سُميت مؤكدة لأنها تؤكد وتقرر مضمون الجملة السابقة وهي ههنا قوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ فإنه يدل على عدم إيمانهم فيقره.

قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ويقابلها الحال المنتقلة فإنها قيد للعامل، والمصنف زاد هذا الاحتمال على الكشف فكانه حاول بذلك الرد على أبي حيان حيث استبعد كونه حالاً فأشار إلى أن الاستبعاد فيما إذا كانت حالاً منتقلة، وأما إذا كانت مؤكدة فلا.

قوله: (أو بدل عنه) أي: عما قبله أعني خبر (إن) بدل الكل من الكل، وهذا أيضاً مما زاده على الكشف استتبعه تجويز كونه حالاً مؤكدة لأنه يؤدي مؤدى الحال مؤكدة.

قوله: (أو خبر إن) أي: أو قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ خبر (إن).

قوله: (والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم) يعني أن الجملة الكائنة قبل جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ على تقدير كونها خبر (إن) جملة معترضة بين اسم (إن) وخبرها وهي جملة يؤتى بها في أثناء كلام، أو بين كلامين متصلين معنى لإفادة الكلام تقوية وتسديداً، كالإشعار بعلّة الحكم ههنا، وهو عدم الإيمان فإنّ علة عدم الإيمان هي قساوة قلوبهم بحيث لا تنفعهم الآيات والنذر، وهي أيضاً من الجمل السبع التي لا محل لها من الإعراب، وتام تفصيلها في مغني اللبيب، والمصنف أحر هذا الاحتمال لكونه أضعفها، كما أنه قدّم الأول لكونه أقواها [208- ب] ولهذا قال

فُسِّ سِرِّه: "جَعْلُ ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيداً وبياناً للاستواء في عدم الإجداء أولى من أن يُجعلَ خبراً،
وما قبله اعتراضاً؛ لأنَّ ما تقدمه أقوى وأظهرُ منه في إفادة ما سبقَ الكلامُ فبالأحرى أن يكونَ
عمدةً فيه لا معترضةً". انتهى.



قال القاضي: "والآية مما احتج به من جور تكليف ما لا يطاق، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون، وأمرهم بالإيمان، فلو آمنوا انقلب خبره كذباً، وشمل إيمانهم بأنهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان، والحق أن التكليف بالمتنع لذاته وإن جاز عقلاً من حيث إن الأحكام لا تستدعي فرضاً سيما الامتنال، لكنه غير واقع للاستقراء، والإخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه كإخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره، وفائدة الإنذار بعد العلم بأنه لا ينجع إلزام الحجة، وحياسة الرسول فضل الإبلاغ، ولذلك قال ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل سواء عليك. كما قال لعلبة الأصنام ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَمِتُونَ﴾ [سورة الأعراف: 193]، وفي الآية إخبار بالنسب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات".

قوله: (والآية مما احتج به من جور تكليف ما لا يطاق) تحقيق المقام يتوقف على معرفة معنى التكليف، ومراتب ما لا يطاق، فأما التكليف فمعناه طلب تحقق الفعل والإتيان به واستحقاق العقاب على تركه، وأما مراتب ما لا يطاق فتلاث على ما في «المواقف»⁽⁷⁷⁾ أقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين، وقلب الحقائق، وإعدام القديم، وأوسطها ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد حقيقة كخلق الجسم أو عادة كالصعود إلى السماء، وأدناها ما تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه، وتعلق إرادته بعدمه، أو أخبر بعدمه، والتكليف بالثالثة يجوز ويقع بالاتفاق، وبالثنائية لا يقع اتفاقاً، ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة، وأما الأولى فجمهور المحققين ذهبوا إلى أن التكليف بها غير جائز، وذهب بعضهم إلى جوازه، واحتج عليه بهذه الآية بأنها تدل على الوقوع وهو أدل دليل على الجواز.

قوله: (فإنه سبحانه أخبر... إلخ) بيان لوجه الاحتجاج بالآية على ذلك الجواز وحاصله أنه تعالى أخبر عن عدم إيمانهم مع أمرهم بالإيمان (فلو آمنوا لانقلب خبره تعالى كذباً) وهو ممتنع لذاته لاستلزامه انقلاب الحقيقة، والحال أن إيمانهم الذي أمروا به يشمل الإيمان بعدم إيمانهم وهو أيضاً ممتنع لذاته؛ لأنه جمع بين الضدين فقد كلفوا بالمتنع بالذات من وجهين.

قوله: (والحق أن التكليف بالمتنع وإن جاز عقلاً... إلخ) يريد به تحقيق المقام وأن ما ادّعاه المستدل وأثبتته بحسب زعمه لا تدل الآية عليه في نفس الأمر.

(77) هو كتاب "المواقف في علم الكلام" من تأليف القاضي عضد الدين الإيجي (ت 756) وهو من الكتب المهمة في مجال العقائد، فقد بين عضد الدين الإيجي فيه مراتب العلوم ودرجاتها.

قوله: (من حيث إنّ الأحكام) أي الشرعية (لا تستدعي) أي عندنا غرضاً أي عللاً غائية وإن اشتملت على حكمٍ ومصالحٍ لا تُحصى على ما حُقق في موضعه.

قوله: (سيما الامتثال) أي لا تستدعي شيئاً من الغرض فضلاً عن الغرض الخاص وهو الامتثال وإلا لما جاز النسخ قبل التمكن، واستدلّ عليه بقصة إبراهيم على نبينا وعليه السلام حيث أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل، وقد حُقق ذلك في الأصول.

قوله: (لكنه غير واقع بالاستقراء) وقد دلت الآيات والأحاديث أيضاً على عدم وقوعه كما فصل في موضعه فالإقتصار على الاستقراء لاحتمال أن تكون الآيات والأحاديث مؤولة.

قوله: (والإخبار بوقوع الشيء... إلخ) إشارة إلى جواب الاستدلال المذكور بأنه لا يثبت المدعى بحسب الواقع؛ لأنّ الإخبار بعدم وقوع الشيء - وإن كان المخبر هو الله تعالى - لا يستلزم الامتناع الذاتي الذي هو محل النزاع؛ بل إنّما يستلزم الامتناع بالغير وهو لا ينافي الإمكان الذاتي، وكون الشيء مقدوراً للفاعل كما أنّ الإخبار بوقوعه لا يجعله واجباً بالذات [209 -ب] فلا يلزم من الإخبار بعدم إيمانهم الشامل بإيمانهم التكليف بقلب الحقائق، ولا بجمع الضدين؛ لأنّ الكذب إنّما يلزم إذا وقع خلاف المخبر عنه، والتكليف لا يقتضي وقوعه؛ لأنّه لا يقتضي إيقاعه بل إنّما يقتضي القدرة عليه، والإخبار عن عدمه لا ينفي تلك القدرة فهم لم يكفوا إلا بتصديقه، وهو ممكن في نفسه لكنّ علم الله تعالى أنّهم لا يصدقون ولم يُخبروا أيضاً بعدم إيمانهم بل الله تعالى أخبر به للرسول صلى الله عليه وسلم كما أخبر لنوح عليه السلام بقوله ﴿لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ

ءَامَنَ﴾ [سورة هود: 36]، وبعد علمهم إياه بإخبار الرسول عليه السلام إياهم لا يكونون (78) مكلفين

بالممتنع لذاته أصالةً وهو المحال بل اللازم حينئذٍ تكليفهم به تبعاً من حيث إنهم بالتبع بالكف عن الإيمان، وبما حقّقنا ظهر أنّ ما ذكره جواب عن الوجهين جميعاً أعني لزوم انقلاب خبره كذباً، ولزوم الجمع بين الضدين، وأنّ الثاني متفرّع عن الأول.

قوله: (كإخباره تعالى عمّا يفعله هو أو العبد باختياره) وتحقيقه أنّ الإخبار عن الشيء حكمٌ عليه بمضمون الخبر، وذلك الحكم تابع لإرادة الحاكم إياه، وإرادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم، والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره، أو تركه باختياره ففعله، أو تركه باختياره

(78) في الأصل [يكون] ولعل ما في النسخة ب أصح.

أصل، وجميع ذلك تابع له، والتابع لا يوجب المتبوع إيجاباً يؤدي إلى القسر والإلجاء؛ بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فعلى أي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الأزلي تعلّق به على نحو هذه الحيثية، فالعلم به على هذه الحيثية لا يوجب كونه مقصوراً عليها، وقد حُقّق هذا في محله.

قوله: (وفائدة الإنذار) أي الإنذار المأمور به الرسول عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرِ

النَّاسَ﴾ [سورة إبراهيم: 44]، بعد العلم أي علم الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه أي الإنذار لا ينجع

أي لا يؤثر فيهم؛ من نجع فيه الوعظ والدواء، أي دخل وأثر، وتقرير الجواب أنّ في الإنذار

فائدتين الأولى إلزامهم الحجة ﴿لَئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة

النساء: 165]، فلا يتأتى لهم أن يقولوا ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172]، ﴿لَوْلَا

أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة القصص: 47].

والثانية: حيازة الرسول صلى الله عليه وسلم وإحاطته فضل الإبلّغ أي كمال الإبلّغ، فإنّ

كماله أن يصادف من ينفّع فيه، ومن لا ينفّع؛ فيدلّ على عموم رسالته عليه السلام، أو المراد بفضل الإبلّغ ثوابه فإنّ الدعوة إلى طريق الحق من عظام الطاعات ينال به المرء كثرة المثوبات.

قوله: (ولذلك... إلخ) أي لِمَا ذَكَرَ من الفائدتين جعل استواء حالتي الإنذار وعدمه بالنسبة إليهم

خاصّة لا بالنسبة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم لحصول الفائدة له عليه السلام في حالة الإنذار،

دون حالة عدم الإنذار، فغرض المصنّف أنّه اختار لفظ عليهم للإشارة إلى أنّ الاستواء في عدم

الإيمان [إنما يُعتبر بالنسبة إليهم إلى الرسول، [210- أ] وأما بالنسبة إليهم عليه السلام] (79) فلا

استواء، وليس الغرض أنّ الاستواء في عدم الإيمان كان متحقّقاً بالنسبة إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم؛ لكن اختار لفظ عليهم على عليك لهذه النكتة، فلا يردّ ما يقال أنّه لا يصحّ أنّه

يستوي على الرسول عليه السلام الإنذار وعدمه في عدم إيمانهم ولا معنى له، فلا يكون اختيار

عليهم على عليك لما ذكره.

(79) [إنما يُعتبر بالنسبة إليهم]، هكذا العبارة في النسخة (ب) يبدو أن العبارة بالنسبة إليه كما أثبتته من النسخة الأصل، وقد زِيدت الميم سهواً من الناسخ.

قوله: (وفي الآية إخبار بالغيب) أي: بالأمر الغائب الذي هو عدم إيمانهم (على ما) أي على الوجه الذي (هو به) أي ذلك الغائب مُتَلَبَّسٌ به، وهو استمرار ذلك فيهم إلى أن يموتوا.

قوله: (إن أُريدَ بالموصول أشخاص بأعيانهم) أي إذا كان تعريف الموصول للعهد، وأريد به ناسٌ بأعيانهم كأبي جهل وأبي لهب والوليد بن المغيرة وأخبار اليهود، تكون الآية إخباراً بأن هؤلاء المُعَيَّنِينَ يموتون على عدم الإيمان، وكان كما أخبر، فكان فيها إخبار بالغيب، وأمّا إذا أُريد به تعريف الجنس لم يكن عبارة عن الأشخاص المُعَيَّنِينَ، بل عن المصممين على الكفر، والإخبار عنهم بأنهم لا يؤمنون ليس إخباراً بالغيب؛ بل هو إخبار عن الشيء بما يصير إليه عاقبته لوجود ما يقتضيه ويوجبه.

قوله: (فهي من المعجزات) أي الآية على هذا الاحتمال من معجزات الرسول عليه السلام لا مطلقاً حتى يرد أن المجل لا يحتمل معجزاً كما قيل.

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 7]،

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً﴾ تعليل للحكم السابق وبيان لما يقتضيه.

والختم: الكتم، سُمِّيَ به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لأنه كتم له، والبلوغ آخره، نظراً إلى أنه آخر فعلٍ يُفَعَّلُ في إحراره.

والغشاوة: فعالة من غشاه إذا غطاه، بُنيت لما يشتمل على الشيء، كالعصابة والعمامة، ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي، واستقباح الإيمان والطاعات بسبب غيهم، وانهماكهم في التقليد، وإعراضهم عن النظر الصحيح، فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق، وأسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق منها بالختم.

قوله: (تعليل للحكم السابق) إشارة إلى وجه الفصل وترك العطف يعني أنها جملة مستأنفة وقعت جواباً للسؤال عن علة الحكم المتقدم، وهي تسوية الإنذار وعدمه في أنهم لا يؤمنون فكأنه قيل ما علة هذا الحكم؟ فأجيب: بأن الله ختم على قلوبهم، لكن هذا علة قريبة لها، والعلة البعيدة هي غيهم وانهماكهم كما سيصرح به، وعلى تقدير أن يكون لا يؤمنون خبراً، ويكون قوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾

﴿إِنذَرْتَهُمْ أَوْ لَمْ تُنذِرْ لَهُمْ﴾ (80) إيمانهم، ويكون

الختم المذكور علة لهذه العلة.

قوله: (وبيان ما يقتضيه) عطف تفسيري للتعليل؛ لأن معناه بيان العلة؛ وهي تناول الباعث والمقتضي ففسره بالمقتضي.

قوله: (والختم: الكتم) تعريف لفظي للختم، وبيان له بما يرايفه على ما هو شأن التعاريف اللفظية؛ لأن الكتم من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس حيث قال: "وبأمره كتمه" (81)،

(80) ساقطة من الأصل.

(81) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط (ص1099).

فأشار المصنف ببيانه به إلى أنه المراد ههنا بالختم دون سائر المعاني، وفي الكشف: "الختم والكتم أخوان" (82)، ذهب أكثر شراحه إلى أن معناه أن بينهما اشتقاقاً أكبر لاشتراكهما في العين واللام وتناسبهما في أصل المعنى؛ لأنَّ الختم على الشيء -وهو ضرب الخاتم عليه- كتماً له، والظاهر أن مراده أيضاً أنهما مترادفان، وما قال في سورة الفاتحة من "أن الحمد والمدح أخوان"، فإنما أوله بعض الشراح هنالك بالتلاقي [210-ب] في الاشتقاق الأكبر لضرورة دعت إليه [وهي] (83) أنه على تقدير الترادف لا يُعلم أنه في العموم والخصوص، وأما ههنا فلا ضرورة تدعو إليه فيحمل على ظاهره، مع أنه قدس سره حمّله فيما سبق أيضاً على الترادف، ولم يرض بما ذكره بعض الشراح إلا أنه بقي ههنا خدشة، وهي أن من جملة معانيه اللغوية على ما في القاموس ختم على قلبه جعله لا يفهم شيئاً (84)، وهو أنسب للإرادة ههنا من الكتّم.

قوله: (سُمِّيَ به... إلخ) ولما كان مدارُ التعريف اللفظي على الترادف على ما حُقّق في محله، وكان معنى الترادف اتحاد اللفظين في المسمى، استدلّ على ترادف الختم والكتم باتحاد مُسمّاهما، فقال (سُمِّيَ به) أي بالختم (الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه)؛ لأنه أي الاستيثاق كتّم فدلّ ذلك على أن مسمى الختم والكتم واحدٌ وهو الاستيثاق أي إحكام الإغلاق ونحوه، وقد عرفت أن ذلك [وهو] (85) معنى الترادف، فثبت أنهما مترادفان وهو المدعى، هذا غاية توجيه كلام المصنف.

وقوله: (بضرب الخاتم عليه) إمّا متعلّق بقوله (الاستيثاق) أو صفة له.

قوله: (والبلوغ) مرفوع، وقوله: (آخره) منصوب به.

وقوله: (نظراً) علّة لـ (سُمِّيَ) المقدر، ثم اختلف في عطف قوله (والبلوغ) فقيل: هو عطف على الكتّم، يعني أن الختم يُستعمل في معنى الكتّم، وفي معنى البلوغ آخر الشيء، أقول: ويؤيده أنه عدّ في القاموس "البلوغ آخر الشيء" من جملة معانيه، وقيل: عطف على الاستيثاق، أي: كما سُمِّيَ بالختم "الاستيثاق" سُمِّيَ به "البلوغ آخر الشيء"، نظراً إلى أن الختم آخر فعلٍ يفعل في آخر الشيء، [في ضبطه وحفظه فيكونُ الحاصل أن الختم كما يطلق على ما يرادف الكتّم، كذلك

(82) الزمخشري، تفسير الكشف (1/ 48).

(83) ساقطة من الأصل.

(84) الفيروزآبادي، القاموس المحيط (ص 1099).

(85) ساقطة من النسخة (ب).

يطلق على معنى آخر وهو "البلوغ آخر الشيء" [86] ويُحتمل أن يكون ذلك بطريق النقل من الختم بجامع الكتم تأمل!

قوله: (والغشاوة فعالة) أي على وزن فعالة بكسر الفاء، وقوله (من غشاه) بالتشديد من التعشية، كما أن غطاه من التغطية، وقوله (بُنيت) أي فعالة سواء كانت غشاوة أو غيرها، (لما يشتمل على الشيء) اشتمالاً حقيقياً كلاً (كالعصابة) من عَصَبَ القوم بفلان أي أحاطوا به، أو بعضاً (كالعمامة) فإنها بُنيت لما يشتمل الرأس وهو بعض الشخص أو اشتمالاً حكماً، كذلك كلاً أو بعضاً كالخلاف والإمارة.

قوله: (ولا ختم ولا تغشية... إلخ) ردُّ على من حَمَلَ الكلام على الحقيقة من أصحاب الظواهر كذا في الحواشي الشريفة، ونقل عن بعض المتأولين أن القلب على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال أصبغاً أصبغاً فيصير مختوماً، وذلك قوله تعالى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة: 7].

وقيل: إنما لم يحملوها على الحقيقة تحاشياً عن نسبة الظلم إلى الله تعالى.

وقال بعض المحققين من الصوفية ما حاصله: "إِنَّ تَوْهَمَ لُزُومِ الظُّلْمِ لِعَدَمِ الْإِطْلَاعِ عَلَى سِرِّ الْقَدَرِ وَحَقِيقَةِ الْإِبْجَادِ، فَإِنَّ الْإِسْتِعْدَادَ أَرْزَلِيٍّ فَائْضٌ مِنْ فَيْضِهِ الْأَقْدَسِ، فَأَعْيَانُ الْكَافِرِ لَا يُمْكِنُ إِبْجَادُهَا [211- أ] إِلَّا عَلَى مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ التَّجَافِي وَالْبُعْدِ عَنِ الْحَقِّ كَالْبَهَائِمِ، فإِجَادُهُمْ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ مُحَالٌ، وَإِبْقَائُهُمْ فِي كِتْمِ الْعَدَمِ تَرْكٌ لِلْخَيْرِ الْكَثِيرِ لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ؛ إِذْ فِي الْوُجُودِ مَصَالِحٌ لَا تَحْصَى، فَكَمَا لَا يَلْزَمُ مِنَ الْأَيْكُونِ النَّاسُ كُلُّهُمْ أَنْبِيَاءٌ وَأَوْلِيَاءٌ ظُلْمٌ، فَكَذَلِكَ هَهُنَا، فَوْصَفُهُمْ بِالْخِتَمِ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَأَسْمَاعِهِمْ، وَتَغْشِيَةِ أَبْصَارِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ إِبْجَادِهِمْ عَلَى مَقْتَضَى أَعْيَانِهِمْ، فَكَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوجَدَ الْحَنْظَلُ بِطَيْخٍ خُلُوءاً وَلَهُ خَاصِيَةُ الْحَنْظَلِ، فَكَذَلِكَ لَا يُمْكِنُ إِبْجَادُ الْكَافِرِ مُؤْمِناً وَلَهُ خَاصِيَةُ الْكَافِرِ.

قوله: (وإنما المراد بهما أن يحدث الله تعالى... إلخ) أي: ليس المراد بالختم والتغشية حينئذٍ إلا المعنى المجازي، وهو أن يحدث الله تعالى في نفوسهم أي "أشخاصهم" فيتناول القلوب والسمع والأبصار.

قوله (هيئة) أي صفة شبيهة بنقش الخاتم نظراً إلى القلوب (87) والأسماع، وبالغشاوة نظراً

(86) ساقطة من النسخة (ب).

(87) [قلوب] في الأصل وما في النسخة (ب) أصوب.

إلى الأبصار .

قوله: (تُمرّنهم) أي: تُعوّدهم وتجعلهم معتادين ومصرّين من التمرين وهو التعويد، والتمرّن التعود، وهو في محلّ النصب على أنّه صفة.

قوله: (هيئة)، وقوله: (على استحباب الكفر) إشارة إلى ضرر تلك الهيئة وإخلالها بالقوة النظرية كما أنّ قوله (والمعاصي) إشارة إلى إخلالها بالقوة العملية:

وقوله: (واستقباح) مجرورٌ معطوفٌ على قوله (استحباب الكفر والمعاصي)، فقوله (الإيمان) إشارة إلى مكمل القوة النظرية، وقوله (والطاعات) إشارة إلى مكمل القوة العملية، والحاصل أنّ تلك الهيئة تُؤدي إلى استحباب ما يُخلُّ بالقوتين، واستقباح ما يكملهما.

قوله: (بسبب غيهم)، متعلقٌ بقوله (أن يحدث) الغي: "الضلال".

قوله: (وانهماكهم) أي لجأهم وتوغلهم، وقوله (في التقليد) أي بآبائهم وأسلافهم الكفرة، وقوله (وإعراضهم عن النظر الصحيح) أي المنجي عن ظلمات الجهل، والحاصل: أنّ إحداث تلك الهيئة في ذواتهم عقوبةٌ معجلةٌ لهم مسببةٌ عن ضلالهم وعصيانهم ولعذاب الآخرة أشدُّ وأبقى.

قوله: (فتجعل قلوبهم بحيث... إلخ)، النسخ ههنا مختلفةٌ ففي بعضها (تجعل) بقاء الفرد المؤنث فحينئذ يكون المضارع مرفوعاً معطوفاً على قوله (تمرّنهم) ويكون الضمير المستتر فيه راجعاً إلى الهيئة، فيكون الإسناد مجازياً، وفي بعضها بقاء المفرد المذكر فحينئذ يكون منصوباً معطوفاً [على قوله (يحدث) ويكون الضمير المستتر فيه راجعاً إلى الله فيكون الإسناد حقيقياً.

قوله: (وأسماعهم) بالنصب معطوفاً⁽⁸⁸⁾ على قوله (قلوبهم).

وقوله: (تعاف) أي: تكره وتنفّر عنه.

وقوله: (فتصير) أي: القلوب والأسماع⁽⁸⁹⁾.

(88) ساقطة من نسخة (ب).

(89) [والسماع] في نسخة (ب).

وأبصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة لهم في الأنفيس والآفاق، كما تجتليها أعين المستبصرين، فتصير كأنها غُطِّي عليها. وحيل بينها وبين الإبصار، وسمّاه على الاستعارة ختماً وتغشياً. أو مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختماً وتغطيةً، وقد عبّر عن إحداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [سورة النحل: 108]، وبالإغفال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [سورة الكهف: 28]، وبالإقساء في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْسِيَةً﴾ [سورة المائدة: 13].

قوله: (وأبصارهم) بالنصب معطوف على قوله (قلوبهم)، أو على قوله (أسماعهم) وعلى اختلاف الرأيين في مثله، قيل لا يخفى أن كراهة استماع الحق ليس للأسماع، بل للقلوب القاسية، وشأن الأسماع استماع الكلام، وأما [211-ب] الكراهة فهو للقلب القاسي، وكذا نقول إن اجتلاء الآيات ليس لأبصار المستبصرين؛ بل لقلوبهم وليس لأبصارهم إلا إدراك المبصرات، ولا فرق في نفس الإدراك البصري بين نفس المستبصر وغيره، فلا يظهر معنى الختم على الأسماع، ولا معنى الغشاوة على الأبصار بما ذكره، والأولى أن يقال إن للإبصار والاستماع تأثيراً في القلب، [فإن أبصر الرائي شيئاً يحصل منه أثر في القلب]⁽⁹⁰⁾ وكذا إذا سمع فيكون المراد بـ (الختم والتغشية) أن الله تعالى خلق هيئة في الأسماع والأبصار تمنع تأثير ما حصل منه في القلب، وما قاله الشريف العلامة: "أنّ مَجَّ الاسماعِ الحقّ وثبّوها عن الإصغاء إليه، و كراهتها لاستماعه يدلّ على عدم نفوذ الحق فيها لأجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مؤيد من وجه لما ذكرنا". انتهى.

وأجيب: بأنّ هذا صحيح لكنّ القرآن نزل على عرّف العرب.

قوله: (لا تجتلي الآيات) أي: لا تنتظر إليها مجلوةً يقال: "أجليت العروس إذا نظرت إليها مجلوةً مكشوفةً" ويقال أيضاً: اجتلى العروس أي: "عرّضها مجلوةً مكشوفةً"، أي لا تعرض أعينهم على أنفسهم الآيات مكشوفةً⁽⁹¹⁾ بل مستورةً بغطاء الشبهة والشكوك، والمراد بـ (الآيات) الآيات التكوينية بدليل قوله المنصوبة في الآفاق والأنفيس لا التنزيلية، وإلا عمّ كما توهم.

(90) زائدة عن الأصل من النسخة (ب).

(91) زائدة عن الأصل من النسخة (ب).

قوله: (فتصيرُ كأنَّها غُطِّيَ عليها... إلخ) لم يوجد في بعض النسخ قوله (فتصيرُ) فحينئذ يكون قوله (كأنَّها غُطِّيَ عليها) بدلاً من قوله (لا تجتلي) الذي هو مفعول ثانٍ (لتجعل).

قوله: (وحيلَ بينها وبين الإبصار) أي: وقعت الحيلولة بينهما.

قوله: (وسمَّاه) أي سمَّى إحداثَ الهيئة المذكورة، وفي بعض النسخ (سمَّاهَا) فالضميرُ راجعُ إلى (الهيئة)، والمرادُ إحداثها.

قوله: (على الاستعارة) قابلَ الاستعارة بالتمثيلِ ذاهباً إلى ما اختاره الشيخُ عبد القاهر⁽⁹²⁾،

وجار الله⁽⁹³⁾ حيثُ ذهباً إلى أنَّ الاستعارة قِسمٌ من المجازِ المفردِ مبنيٌّ على علاقةٍ تشبيهيةٍ، وأما مذهبُ السكاكي⁽⁹⁴⁾ فهو أنَّ الاستعارة تشملُ التمثيلَ، ولذلك يسمى التمثيلُ استعارةً تمثيليةً، وحاصلُ هذه الاستعارة على ما في الحواشي الشريفة: "أنَّ لفظَ الختمِ استُعيرَ من ضربِ الخاتمِ على نحو الأواني لإحداثِ هيئةٍ في القلبِ والسمعِ مانعةً عن خلوصِ الحقِّ إليهما، كما يمنعُ نفسُ الختامِ تلكَ الظروفَ من نفوذِ ما هو بصددِ الانصبابِ فيها، فتكونُ استعارةً محسوسٍ لمعقولٍ بجامعٍ عقليٍّ هو الاشتغالُ على منعِ القائلِ⁽⁹⁵⁾ عما من شأنه أن يقبله، ثم اشتقَّ من الختمِ المستعارِ صيغةُ الماضي، ففي ختمَ استعارةً تصرّحيةً تبعيةً، وأنَّ لفظَ الغشاوةِ استُعيرَ من معناه الأصليِّ لحالةٍ في أبصارهم مقتضيةٌ لعدمِ اجتلائها آياتِ الله تعالى ودلائله، فهو استعارةٌ مُصرِّحٌ بها أصليّةٌ من محسوسٍ لمعقولٍ، والجامعُ هو الاستثمارُ المذكورُ في تلكِ التبعية". انتهى ويمكن أن تُجعلَ هذه الاستعارةُ أيضاً تبعيةً بنوعٍ تمحلُّ، تدبّر.

[212- أ] قوله: (ختماً وتغشياً) مفعولان لقوله (سمَّاه) أي: سمَّى إحداثَ تلكِ الهيئةِ ختماً إن

(92) الجُرْجَانِيُّ أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْقَاهِرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، شَيْخُ الْعَرَبِيَّةِ، أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْقَاهِرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُرْجَانِيُّ، وَلَهُ كُتُبٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا: إِعْجَازُ الْقُرْآنِ، وَمُخْتَصَرُ شَرْحِ الْإِيضَاحِ، وَكِتَابُ (الْمِفْتَاحِ)، وَكَانَ آيَةً فِي النَّحْوِ، وَكَانَ شَافِعِيًّا، عَالِمًا، أَشْعَرِيًّا، ذَا نُسْكَ وَدِينٍ، تُوُفِّيَ: سَنَةَ إِحْدَى وَسَبْعِينَ وَأَرْبَعِ مِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (18/ 433).

(93) الرَّمَحْسَرِيُّ هُوَ أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ، الْعَلَمَةُ، كَثِيرُ الْمُعْتَرَلَةِ، صَاحِبُ (الْكُشَافِ)، بَرَعَ فِي الْأَدَابِ، وَصَنَّفَ التَّصَانِيفَ، وَكَانَ عَلَامَةً نَسَابَةً، مَاتَ لَيْلَةَ عَرَفَةَ، سَنَةَ ثَمَانٍ وَثَلَاثِينَ وَخَمْسِ مِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (20/ 152).

(94) السَّكَّاكِيُّ: يَوْسُفُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ السَّكَّاكِيُّ الْخَوَارِزْمِيُّ الْحَنْفِيُّ أَبُو يَعْقُوبَ، سَرَّاجُ الدِّينِ: عَالِمٌ بِالْعَرَبِيَّةِ وَالْأَدَبِ. مَوْلَدُهُ وَوَفَاتَهُ بِخَوَارِزْمٍ. مِنْ كُتُبِهِ "مِفْتَاحُ الْعُلُومِ" وَ"رِسَالَةٌ فِي عِلْمِ الْمَنَظَرَةِ". انظر: الزركلي، الأعلام (8/ 222).

(95) القابل نسخة (ب).

كانت الهيئة في القلوب والأسماع، وسمّاه تغشياً إن كانت في الأبصار ففيه نشرٌ على ترتيب اللف. قوله: (أو مثل قلوبهم) على بناء الفاعل معطوفٌ على قوله و(سمّاه)، والقول بأنّه جملةٌ فعليةٌ معطوفةٌ على الجملة الاسمية التي هي قوله (وإنما المراد بهما أن يحدث الله تعالى... إلخ) بعيدٌ جداً، و(المشاعرُ) جمعٌ مشعرٌ إمّا بفتح الميم فمعناه محلُّ الشعور، أو بكسر الميم فمعناه آلةُ الشعور، والمرادُ ههنا الأسماعُ والأبصارُ.

وقوله (الموؤفة) أي التي أصابتها آفةٌ من "أَيْف الزرعُ فهو مَوْؤَفٌ، أي بها آفةٌ"، فهي اسم مفعول، وفي بعض النسخ يوجد ههنا لفظٌ (بها) فعلى هذا الباءُ سببيةٌ، والضميرُ عائِدٌ إلى الهيئة، أي: أصابته آفةٌ بسبب الهيئة الحادثة فيها، وقوله (بأشياء) متعلقٌ بقوله (مثل) بتقدير المضافِ أي: ممثِّلٌ حالٍ قلوبهم بحالٍ أشياء.

وقوله: (ضُربَ حجابٍ بينهما) صفةٌ لقوله (أشياء) أي: أشياء موصوفةٌ بضربِ الحجاب بينهما.

وقوله: (ختماً وتغشياً) نصبٌ على التمييز من النسبة في (ضُربَ) فيكون في المعنى قائمٌ مقام الفاعلِ كأنّه قيل: ضُربَ ختمٌ وتغشيةٌ بين تلك الأشياء وبين الانتفاع بها، وحاصلُ هذا التمثيلِ على ما في الحواشي الشريفة: "أنَّ يشبّه حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الاستمتاع بها في الأغراض الدينية التي خلقت هذه الآيات لأجلها بحالٍ أشياء مُعدة للانتفاع بها في مصالح مُهمّة، مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية، ثم يُستعار للمشبّه اللفظُ الدالُّ على المشبّه به، فيكونُ كلُّ واحدٍ من طرفي التشبيه مركّباً من عدة أمورٍ، والجامعُ عدم الانتفاع بما أُعدَّ له بسببِ عروض مانعٍ منه، وهو أمرٌ عقليٌّ منتزِعٌ من تلك العدة فتكونُ الاستعارة حينئذٍ تمثيليةً.

قوله: (وقد عبّر عن إحداث هذه الهيئة بالطبع في قوله... إلخ) يعني أنَّ إحداث هذه الهيئة كما عبّر عنه ههنا بالختم عبّر عنه في موضعٍ آخرٍ بالطبع؛ فالختم والطبع عبارتان عن الإحداث المذكور، فكما يجري في التعبير عنه بـ (الختم) الاستعارة والتمثيل، يجري في الطبع أيضاً.

قوله: (وبالإغفال) معطوفٌ على قوله (بالطبع) أي: وقد عبّر عن الإحداث المذكور بالإغفال أيضاً، إذ لا يمكنُ حملُ الإغفال في الآية المذكورة على معناه الحقيقي، وهو جعلُ الشخص غافلاً القلب عن ذكر الله تعالى غير مُلتفتٍ إلى جانبه؛ لأنّه لا يخلو عند أحدٍ في بعض الأوقات، أو في جميعها، وذلك لا يكونُ سبباً للنهي عن اطاعته، فلا بدَّ أن تُحملَ على إحداث هذه الهيئة.

قوله: (وبالإقساء) (96) معطوفٌ على قوله (بالإغفال) أو على قوله (بالطبع) أي عبّر عن هذا [212- ب] الإحداثِ بـ (الإقساء) أيضاً لكن معنى لا لفظاً؛ لأنَّ الإقساء معناه جعلُ القلوب قاسيةً.



(96) (الاقتساء) كما في نسخة (ب).

وهي من حيث إنَّ الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى واقعةً بقدرته أُسندت إليه، ومن حيث إنها مسببةٌ مما اقترفوه بدليل قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [سورة النساء: 155]، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة المنافقون: 3]، وردت الآية ناعيةً عليهم شناعةً صفتهم، ووخامة عاقبتهم. واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوهاً من التأويل:

الأول: أنَّ القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم، شبهه بالوصف الخلقى المجبول عليه.

الثاني: أنَّ المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خاليةً عن الفطن، أن قلوب مقدر ختم الله عليها، ونظيره: سال به الوادي إذا هلك. وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته.

قوله: (وهي) أي الأمور المذكورة من الختم والطبع وغيرهما، واعلم أنَّ قوله (من حيث) الأول متعلق بقوله (أُسندت) الذي بعده، وقوله (واقعةً بقدرته) خبر ثانٍ؛ لأنَّ خبر المبتدأ هو قوله (أُسندت)، وكذا قوله (من حيث) الثاني متعلق بقوله وردت الذي بعده، فحاصل كلامه أنَّ هذه الأمور أُسندت إلى الله تعالى من حيث إنَّ الممكنات بأسرها مستندةٌ إليه لوجوب وجوده، وواقعةٌ بقدرته ووردت الآية ناعيةً عليهم شناعةً صفتهم من حيث إنها مسببةٌ مما اقترفوه، وغرضه من هذا الكلام دفع ما يُتوهم من التنافي بين إسناد الختم بمعنى إحداث الهيئة في قلوبهم ومشاعرهم إلى الله تعالى، وبين ذمهم بعدم نفع الإنذار فيهم حيث دلَّ الإسنادُ إليه تعالى على أنَّ المانع من قبول الحق من جهته تعالى، ودلَّ ذمُّهم بذلك على أنَّ القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهدائيه تعالى، ووجه الدفع تغاير جهتي الإسناد والذم، وأنَّ الأول من حيث إنَّ الكل واقعٌ بقدرته، والثاني من حيث إنَّه مسببٌ مما اقترفوه عقوبةً معجلةً لهم.

قوله: (ناعيةٌ عليهم... إلخ) في القاموس: "هو يَنْعَى على زَيْدٍ ذُنُوبَهُ: يُظْهَرُهَا، وَيَشْهَرُهَا" (97) فقوله (ناعيةٌ) عليهم معناه: مظهرةٌ عليهم ذنوبهم، وقد يجيء النعي بمعنى خبر الموت، وحينئذٍ يتعدى باللام قال في القاموس: "نعاه له أخبر بموته" (98)، و(الوخامة) بمعنى القباحة من الوخيمة، وهي داء يختص بالإبل.

(97) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (ص1339).

(98) الفيروز آبادي، المصدر نفسه.

قوله: (واضطرب⁽⁹⁹⁾ المعتزلة فيه... إلخ) الاضطراب: الاختلال، يقال: اضطرب أمره أي اختل، يعني اختل أمر المعتزلة فيه، أي في إسناد الأمور المذكورة من الختم والطبع والإقساء وغيرها إلى الله تعالى بناءً على أن خلق القبيح عندهم قبيح، كفعله.

وتوضيح المقام: أنه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في أن كلاً من الختم والتغشية ههنا ليس على حقيقته؛ بل محمول على المعنى المجازي، وإنما النزاع في تعيين ذلك المعنى المجازي، فنقول هو إحداث الهيئة المانعة عن حلول الحق فيهم، وإسناد هذا المعنى المجازي إلى الله تعالى حقيقةً عندنا، وهو بالنسبة إلى صدور عنه تعالى ليس قبيحاً منه، وإنما القبيح كسب العبد إياه وقيامه به، بل لا قبيح بالنسبة إليه تعالى؛ لأن الأفعال كلها بالقياس إليه تعالى على سواء، ولا يُتصور في أفعاله ظلم؛ لأن الكلّ منه وبه وإليه، فله أن يتصرف في الأشياء كيف يشاء، وإنما يوصف بالقبح والظلم ونظائرها أفعال العباد باعتبار كسبهم وقيامها بهم، لا باعتبار إيجاد الله تعالى إياها فيهم. والمعتزلة لما لم يجوزوا إسناد القبائح إلى الله، وكان إحداث تلك الهيئة قبيحاً على زعمهم بناءً على استلزامه أن يكون سبحانه وتعالى مانعاً عن قبول الحق، وهو قبيحٌ يمتنع [213-أ] صدوره عنه تعالى بدليل عقلي هو أنه تعالى مستغن عن القبيح وعالمٌ بقبحه، وبغناه عنه فيمتنع الصدور لحكمته لا لخروجه عن قدرته، وبدلائل سمعية نطق بها التنزيل فإن نفي الظلم عنه ليس إلا لقبه فيعم القبائح كلها، وإذا لم يكن أمراً بالفحشاء لم يكن فاعلاً لها أصلاً، احتاجوا في التقصي عنه إلى التأويلات التي نقلها المصنف عنهم.

قوله: (الأول أن القوم... إلخ) حاصل هذا الوجه على ما في الحواشي الشريفة: "أن الإسناد إليه تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة، وثبات رُسوخها في قلوبهم وأسماعهم، فإن كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقةً لله تعالى، صادرةً عنه، فذكر اللزوم ليُتصور، وينتقل منه إلى الملزوم الذي هو المقصود، فيُصدّق به، ألا تراهم يقولون فلانٌ مجبولٌ على كذا، ولا يرون تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه، ولما لم يمكن إرادة الحقيقة في إسناد (ختم) إلى الله تعالى على مذهب المعتزلة، وجب أن يُعدّ مجازاً متفرعاً عن الكناية؛ لأن المعنى إذا أمكن كان كنايةً كما في قولك "الملك استوى على سريرته"، فإنه كناية عن بسطة الملك، وبيعة الناس إياه، وإذا لم يكن مجازاً متفرعاً عن الكناية كما في قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

(99) (واضطربت) كما في نسخة (ب).

أَسْتَوَى ﴿ [سورة طه: 5]، فإنه في حقه تعالى مجاز متفرغ على الكناية إذا أريد به ما كُنِيَ به عنه

وهو المثلث، فيجوز إطلاق الكناية عليه باعتبار الأصل، والمجاز باعتبار الفرع؛ لكن ما يقتضيه كلام المصنف أنه من قبيل الاستعارة التصريحية، حيث شبه إعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقى المانع عما هو المطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار؛ لكن لم يُصرَّح بالمشبه به، بل كُنِيَ عنه بالإسناد إلى الله تعالى؛ لأن الوصف الخلقى يستلزم الإسناد إليه تعالى، وأما ما نُقل عنه قُدس سرّه في الحواشي الشريفة وإن كان ملائماً لظاهر عبارة الكشف لكنه بعيد عما هو مقتضى عبارة القاضي.

قوله: (الثاني: أن المراد به تمثيل حال قلوبهم لقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن... الخ).

وفي الحواشي الشريفة: "أن هذا الجواب تغيير للمدعى، وهو ألا يُحمل الختم على الاستعارة، ولا على التمثيل المذكور؛ بل على تمثيل آخر يكون وجهاً ثالثاً في الآية، وهو أن يُشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي، والنَّبَوِّ عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله تعالى عليها؛ كقلوب الأغنام والبهائم، أو بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها، ثم تُستعار الجملة أعني (ختم الله على قلوبهم) كما هي، أي: مأخوذة بتمامها من المشبه به للمشبه، إمّا على سبيل التمثيل التحقيقي والتَّخْيِيلِيّ، فيكون المسند إلى الله تعالى إسناداً حقيقياً ختم تلك القلوب المحققة أو المقدرة حتى لا تعي شيئاً، ولا قُبْح فيه أصلاً سواء كان حقيقياً أو مجازياً كما هو الظاهر لا ختم قلوب [213- ب] الكفار؛ لأن الإسناد إلى الله تعالى داخل في المشبه به، فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم ونُبُوها كما لا مدخل للمتدبر الذي خاطبته بقولك: "إني أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى" في تقديم الرجل وتأخيرها إذ كل منهما داخل في المشبه به على ما ترى، وإن فرض أنه عبّر عنهما أو عن أحدهما بلفظ مجازي كالختم في الآية إذا حُمِل على المجازي الذي هو المختار. انتهى

فقول المصنف (مُقَدِّر) مجرور، فختم الله مرفوع على أنه قائم مقام فاعله، وإذا كان الختم مقدرًا يكون المراد بـ (القلوب) القلوب المقدرة. فتأمل!

قوله: (ونظيره)، أي نظير ما نحن فيه في أن الكلام بجملة تمثيل من غير أن يكون للأجزاء مدخل فيه، قولهم "سأل به الوادي إذا هلك"، و"طار به العنقاء إذا طالت غيبته"، حيث مُثِّلَتْ حاله في هلاكه بحال من سأل به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، من غير أن يكون للوادي مدخل في هلاكه، ولا العنقاء في طول غيبته.

والنظير الأول ناظرٌ إلى التمثيل الحقيقي؛ لأنَّ من سالَ به الوادي متحققٌ كثيرُ الوقوع، والثاني ناظرٌ إلى التمثيل التخيلي؛ لأنَّ نفسَ العنقاء لما كانت معروفُ الاسم مجهولُ الجسم، كان من طارت به العنقاء لا محالةً مقدرًا مفروضَ الوقوع، وفي الصحاح: العنقاء الداهية⁽¹⁰⁰⁾، وأصلها طائرٌ عظيمٌ معروفُ الاسم مجهولُ الجسم، قال الخليل⁽¹⁰¹⁾: "العنقاء اسم ملك، وتأتيه بالنظر إلى لفظ العنقاء"⁽¹⁰²⁾، ونُقِلَ عن الأزهرى⁽¹⁰³⁾ أنَّ بحوالي الرس جبلاً مشهوراً بدمخ بفتح الدال المهملة وسكون الميم، والخاء المعجمة، قُدْرَ سَمَكِهِ مِيلٌ، وكان فيه طيورٌ كثيرةٌ، وفيها طائرٌ من أحسن الطيور لها عنق طويلٌ، لوئها مشوبٌ بكلِّ الألوان، وكان من عاداتها أن تَنَقُّصَ على الطيور فتأكلها فجاعت يوماً، ولم تجد طيراً فانقضت على صَبِيٍّ فذهبت به فسُميت عنقاء مُعَرَّبٍ؛ لأنها تعرَّب كلَّ ما أخذته، ثم انقضت على جاريةٍ قاربت الخُلم فذهبت بها فشكوها إلى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها، فقال اللهم خُذها واقطع نسلها، فأصابتها صاعقةٌ فاحترقت، فضرَبَ بها العربُ مثلاً في أشعارهم، وقيل: فدعا عليها حنظلةٌ عليه السلام فذهب الله تعالى به إلى بعض جزائر البحر المحيط تحت خطِّ الاستواء، وهي جزيرةٌ لا يصلُ إليها الناس⁽¹⁰⁴⁾، والأول يناسب الإهلاك الكلي، وهذا يناسب طول الغيبة المضروب له.

(100) الجوهرى، الصحاح (4/ 1534).

(101) الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن، الإمام، صاحبُ العربية، ومُنشئُ علم العروض، البصري، أخذ الأعلام، وكانَ رأساً في لسان العرب، ديناً، ورعاً، قانعاً، متواضعاً، كبيرَ الشأن، وله كتاب (العين) في اللغة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (7/ 429).

(102) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠ هـ)، العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال (1/ 169).

(103) الأزهرى أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، العلامة الهروي اللغوي الشافعي، وكانَ رأساً في اللغة والفقه، وله كتاب (تهذيب اللغة) المشهور. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (16/ 316).

(104) انظر: أبو الفضل، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت ٥١٨ هـ) مجمع الأمثال، المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان، (1/ 429).

الثالث: أن ذلك في الحقيقة فعلُ الشيطانِ أو الكافرِ، لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أُسندَ إليه إسنادُ الفعلِ إلى المسبب.

الرابع: أن أعراقهم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث لم يبقَ طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء والقسر، ثم لم يقسرهم إبقاءً على غرض التكليف، عبّر عن تركه بالختم فإنه سدّ لإيمانهم، وفيه إشعارٌ على تمادي أمرهم في العيِّ وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي.

الخامس: أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِيْ أَكْتَةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا

إِلَيْهِ وَفِيْءَاذَانَا وَقَرُّ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ ۝﴾ [سورة فصلت: 5]. تهكماً واستهزاءً بهم كقوله تعالى: ﴿لَمْ

يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة البينة: 1]. الآية.

قوله: (الثالث: أن ذلك في الحقيقة فعلُ الشيطانِ أو الكافر... إلخ).

حاصله أن يُحملَ الختمُ على الاستعارة أو التمثيل السابق، ويجعلَ إسنادُه إلى الله تعالى مجازاً، من بابِ إسنادِ الفعلِ إلى المسببِ له، فالخاتمُ في الحقيقة هو الشيطانُ أو الكافرُ نفسه، إلا أنه تعالى لما كان هو الذي قدره ومكّنه أُسندَ إليه الفعلُ كما أُسندَ إلى الأميرِ في قولهم [214- أ] "بنى الأميرُ المدينةَ" كذا في الحواشي الشريفة، وأوردَ على هذا الوجه بأنه يقتضي صحةَ إسنادِ الشُرورِ والقبائحِ إليه تعالى باختيارِ الإقدارِ والتمكينِ.

قوله: (الرابع: أن أعراقهم... إلخ) أي ضمائرهم المُحتجبة بأبدانهم، فإنَّ الأعراقَ جمعُ عرقٍ، وهو أصلُ الشجرة فشُبّه الضمائرُ بها في كونها محتجبة غير ظاهرة، كما أن الأعراقَ كذلك، ومحصوله أن الختمَ ليس مجازاً عن الإلجاء إلى الكفر والمنع عن قبولِ الحق حتى يمتنع (105)

إسنادُه إلى الله تعالى حقيقةً، بل هو مجازٌ عن تركِ القسر والإلجاء إلى الإيمان، فمعنى ﴿حَتَمَ اللَّهُ

عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ أنه لم يقسرهم عليه، وليس هذا المعنى أيضاً أعني ترك القسر مقصوداً في نفسه،

(105) (يمنع) كما في نسخة (ب).

بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر والضلال؛ لأنَّ أعراقهم رَسخت في الكفر، واستحكمت فيه، ولولا ابتناء التكليف على الاختيار لألجأهم إلى الإيمان لكن لم يُلجئهم (إبقاءً لغرض التكليف)، وهو إثابة المكلف بمقابلة اثباته بما كُلف به باختياره فإنَّ المرء لا يثاب بما فعله قسراً أو إجاءً، فأطلق الختم على تركِ القسر مجازاً مرسلًا، ثم كَتى به عن ذلك التناهي، ورُدَّ هذا الوجه أيضاً بأنَّه خالٍ عن القرينة وتغيير للنظم بجعلِ الختم مجازاً عن تركِ القسر، ثم جعله كنايةً عن تناهي انهماكهم في العَيِّ والضلال بحيث يحتاجون إلى القسر.

قوله: (عَبَّرَ عَنْ تَرْكِهِ بِالْقَسْرِ) جواب (لما) وقوله: (فَإِنَّهُ سَدُّ لِإِيمَانِهِمْ) بيانٌ لوجه سببيته، فدخل (لما) لجوابه يعني أن تركَ القسر والتعبير عنه بالختم سداً لإيمانهم من حيثُ إنَّه سَدُّ لطريقه الذي هو القسر، كما أنَّ الختم سَدُّ للشيء المختوم عليه من حيثُ إنَّه سَدُّ لطريق التعرض به.

قوله: (وفيه إشعار... إلخ) إشارة إلى كون هذا المجاز كنايةً عن تناهيهم في الإصرار والضلال، و(الترامي): الوصول إلى المرمى، كما أنَّ التناهي: الوصول إلى النهاية.

قوله: (الخامس: أن يكون حكايةً لما كانت الكفرة يقولون... إلخ)

أي يكون قوله تعالى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ حكايةً لكلام الكفار، ونقلًا له بالمعنى لا بعبارتهم، فإنَّ كونَ القلوب في أكنة هو معنى الختم عليها، كما أنَّ ثبوتَ الوَقْرِ في الأذان ختمٌ عليها، وثبوت الحجابِ تغشيةً للأبصار؛ لأنَّ الغشاوة حجابٌ مانعٌ من الإبصار، وإسنادُ هذه الأمور إلى الله تعالى حقيقة؛ لأنَّ الكفار يُجَوِّزون إسنادَ القبيح إليه تعالى.

والختم يجوز أن يكون حقيقةً، وأن يكون مجازاً، ثم إنَّ قوله (تهكماً واستهزاءً بهم) علةٌ لقوله (حكاية) وأوردَ على هذا الوجه أيضاً أنَّه يأباه سوقُ الكلام؛ لأنَّ القصد بـ ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ إلى تقرير

ما تقدّم من حالِ الكفار وتأكيدِه سواءً جُعِلَ استئنافاً أو لا.

قوله: (كقوله تعالى ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة البينة: 1] إلخ...)، يعني نظيره في كونه حكايةً

لكلام الكفرة، ونقلًا له بالمعنى لا بالعبرة تهكماً بهم واستهزاءً.

قوله تعالى (لم يكن... إلخ) أو قد [214- ب] وقد حُكي فيه على سبيل التحكم معنى ما كانوا يقولون قبل البعثة بعبارةٍ أخرى فإنهم كانوا يقولون: لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يُبعث النبي الموعودُ في التوراة والإنجيل، أي لا نتركه إلا عند بعثته؛ فلما بُعثَ الرسولُ عليه السلام ودعاهم

إلى الحق كفروا به، فاستهزأ الله تعالى بهم حكايةً عن قولهم أنهم كانوا يقولون كذا، وإنّما حُمِلَ على الاستهزاء؛ لأنّه لو كان ابتداء إخبارٍ من الله تعالى لكان الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه واقعاً متحققاً عند مجيء الرسول عليه السلام ولم يقع، فتعين الاستهزاء والتهمك، وفائدة هذا الاستهزاء الوعيد والتهديد.



السادس: أَنَّ ذَلِكَ فِي الْآخِرَةِ، وَإِنَّمَا أَخْبَرَ عَنْهُ بِالْمَاضِي لِتَحَقُّقِهِ وَتَيَقُّنِ وَقُوعِهِ وَيَشْهَدُ لَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيًَّا وَكُفْمًا وَصُمًّا﴾ [سورة الإسراء: 97].

السابع: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَتْمِ: وَسْمُ قُلُوبِهِمْ بِسِمَةٍ تَعْرِفُهَا الْمَلَائِكَةُ، فَيَبْغِضُونَهُمْ وَيَنْفِرُونَ عَنْهُمْ، وَعَلَىٰ هَذَا الْمَنْهَاجِ كَلَامُنَا وَكَلَامُهُمْ فِيمَا يُضَافُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ طَبْعٍ وَإِضْلَالٍ وَنَحْوِهِمَا.

قوله: **(السادس: أَنَّ ذَلِكَ الْخَتْمُ فِي الْآخِرَةِ... إلخ)** حاصله أَنَّ خَتَمَ الْقُلُوبِ وَإِبْطَالَ الْقُوَى لَيْسَ

فِي الدُّنْيَا حَتَّىٰ يَكُونَ تَرْكًا لِلْأَصْلَحِ، فَلَا يُسَدُّ إِلَيْهِ تَعَالَى، بَلْ إِنَّمَا هُوَ فِي الْآخِرَةِ جَزَاءٌ عَلَىٰ أَعْمَالِهِمْ، وَالْجَزَاءُ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ جِنْسِ الْأَعْمَالِ، وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، فَهُوَ عَدْلٌ لَا ظُلْمٌ، فَالْإِسْنَادُ عَلَىٰ حَقِيقَتِهِ، وَإِنَّمَا التَّجَوُّزُ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِلَفْظِ الْمَاضِي لِتَحَقُّقِ وَقُوعِهِ، وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ.

قوله: **(ويشهد له قوله ونحشرهم... إلخ)** [يعني أَنَّ الْقُرْآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَيَشْهَدُ بِصِحَّةِ هَذَا الْوَجْهِ أَنَّهُ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ أَنَّ يُعْمِيَهُمْ وَيُصَمِّمُهُمْ بِقَوْلِهِ] (106) ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَىٰ

وُجُوهِهِمْ عُمِيًَّا وَكُفْمًا وَصُمًّا﴾ [سورة الإسراء: 97]، وَقَالَ أَيْضًا: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [سورة يس: 65]، الْآيَةُ، وَقَالَ: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 100].

قوله: **(السابع: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَتْمِ وَسْمُ قُلُوبِهِمْ... إلخ)**

هَذَا الْوَجْهَ حَكَى عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ (107) وَاخْتَارَهُ الْجَبَائِيُّ (108) وَالْقَاضِي عَبْدُ

الْجَبَّارِ (109)، وَحَاصِلُهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَتْمِ سَمَةٌ وَعَلَامَةٌ يَجْعَلُهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي قُلُوبِ الْكُفَرَةِ

(106) ساقطة في نسخة (ب).

(107) أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الطَّيِّبِ، شَيْخُ الْمُعْتَزَلَةِ، وَصَاحِبُ التَّصَانِيفِ الْكَلَامِيَّةِ، أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الطَّيِّبِ الْبَصْرِيُّ، كَانَ فَصِيحًا بَلِيغًا، عَذَبَ الْعِبَارَةَ، يَتَوَقَّدُ ذِكَاةً، وَلَهُ إِطْلَاعٌ كَبِيرٌ، تُؤْفَى: بِبَغْدَادَ فِي رَبِيعِ الْآخِرِ، سَنَةَ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ وَأَرْبَع مِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (17/ 587).

(108) الْجَبَائِيُّ أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْبَصْرِيُّ، شَيْخُ الْمُعْتَزَلَةِ، وَصَاحِبُ التَّصَانِيفِ، أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْبَصْرِيُّ، مَاتَ: بِالْبَصْرَةِ، سَنَةَ ثَلَاثٍ وَثَلَاث مِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (14/ 183).

(109) الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ خَلِيلِ الْهَمْدَانِيِّ، الْعَلَامَةُ، الْمُتَكَلِّمُ، شَيْخُ الْمُعْتَزَلَةِ، أَبُو الْحَسَنِ الْهَمْدَانِيُّ، صَاحِبُ التَّصَانِيفِ، مِنْ كِبَارِ فُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ، وَلِي قَضَاءَ الْقُضَاةِ بِالرَّيِّ، وَتَّصَانِيفُهُ كَثِيرَةٌ، مَاتَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةَ خَمْسٍ عَشْرَةَ وَأَرْبَع مِائَةٍ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (17/ 244).

وأسماعهم، ويُعلم الملائكة بذلك أنهم كفرة، وأنهم لا يؤمنون أبداً، فيُبغضونهم ويلعنونهم، فشبه الوسم المذكور بالختم، فأطلق اسم الختم عليه استعارةً أصليةً، ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم، صيغة الماضي استعارةً تبعيةً، وهذان الوجهان غير ما في الكشف، إلا أن المعتزلة ذكروهما في وجوه التأويل التي أوردها في التقصي، مما يرد على مذهبه، فزادها المصنف في الكشف من الوجوه الخمسة الأول، وأورد عليهما ما أورده على الخامس، من أن كل واحد منهما غير مناسب للمقام، وعلى السابع خاصة أنه غير مناسب لما بعده، فإنه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة للإبصار، وبين العلامة التي يُستدل بها على حال من اتسم بها، ورد بأن عدم المناسبة ممتنع لجواز أن يراد بالغشاوة أيضاً وسم كذلك وفيه بعد لا يخفى!

قوله: (وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم)

يعني كل ما وقع في القرآن من أمثال هذه الكلمات مسندة إلى الله تعالى، فنحن نحمل الإسناد على الحقيقة، وأن الله تعالى خلقهم كذلك من غير حاجة إلى تأويل [215-أ] غير المتشابهات لأن الكل من الله تعالى، ولا فُبح بالنسبة إليه، والمعتزلة يصرفونه عن اللفظ ويؤولون بمثل هذه التأويلات المذكورة، التي تُنادى على سوء حالهم ووخامة مآلهم.

وقوله: (كلامهم) مع ما عطف عليه مبتدأ، فُدم عليه خبره الذي هو قوله (وعلى هذا المنهاج).

وقوله: (فيما يضاف) ظرف للكلام المفهوم من قوله (كلامنا وكلامهم) فإنه في قوة الكلام

معهم.

﴿وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ معطوف على ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ لقوله تعالى: ﴿وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَقَلْبِهِمْ﴾ [سورة

الجاثية: 23]، وللوفاق على الوقف عليه، ولأنهما لما اشتركا في الإدراك من جميع الجوانب جُعل ما يمنعها من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات، وإدراك الأبصار لما اختص بجهة المقابلة جُعل المانع لها عن فعلها "الغشاوة" المختصة بتلك الجهة، وكرّر الجار ليكون أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم. ووحد السمع للأمن من اللبس واعتبار الأصل، فإنه مصدر في أصله والمصادر لا تجمع، أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس

سمعهم.

قوله: (وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم... إلخ)

دفع الاحتمال أن يكون داخلاً تحت التَّغْشِيَةِ دون الختم، فإنه يحتمل أن يكون معطوفاً على (قلوبهم) عطف مفرد على مفرد، فيكون متعلقاً للختم مُتَمِّماً للجملة الفعلية التي قبله، ويحتمل أن يكون مع ما بعده خبراً مقدماً لقوله (غشاوة) فإنها وإن كانت نكرة لكنها مُخَصَّصَةٌ بتقديم الخبر الظرف، فيكون متعلقاً للتَّغْشِيَةِ، ومُتَمِّماً للجملة الاسمية، واختاره لدلائل: أشار إلى الأول بقوله (لقلوله) ﴿وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾ [سورة الجاثية: 23] وتماثله ﴿وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ [سورة

الجاثية: 23]، فإنه نص في أن السَّمْعَ داخل تحت الختم دون التَّغْشِيَةِ، فإنَّ القرآن يُفَسِّرُ بعضه بعضاً، وذكروا في نكتته تقديم القلب في ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة: 7]، وتأخيرَه في ﴿وَحَتَمَ

عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾، أن هذا المقام مقام بيان إصرارهم على الكفر، وعدم قبولهم للإيمان، وذلك ممَّا يَتَعَلَّقُ بالقلب، فالمناسب فيه تقديم القلب، وذلك المقام مقام بيان عدم قبولهم النصيح، وعدم مبالاةهم بالمواعظ، وذلك ممَّا يَتَعَلَّقُ بالسَّمْعِ فالمناسب فيه تقديمه.

قوله: (وللوفاق على الوقف عليه) إشارة إلى دليل ثانٍ، وتقريره أن اتفاق القراء على الوقف على ﴿سَمْعِهِمْ﴾، والابتداء من قوله: ﴿وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ﴾ يدلُّ على أنه داخل تحت الختم، إذ لو لم

يكن كذلك بل كان خبراً لقوله: ﴿غِشَاوَةً﴾ لم يحسن الوقف، فكيف الإجماع!؟

قوله: (ولأنهما لما اشتركا... إلخ) إشارة إلى دليل ثالث -على المقصود- عقلي، فإنَّ الأولين كانا نقليين، وحاصله أن السَّمْعَ كالقلب لا يختص إدراكه بجهة من الجهات، بل يدرك من جميع الجهات، فالمانع منه أيضاً ينبغي ألا يكون منعه مختصاً بجهة من الجهات وهو الختم، فإنه يمنع الإدراك مطلقاً من غير اختصاص بجهة دون جهة، بخلاف الغشاوة فإنها تمنع الإدراك من جهة المقابلة فقط، لاختصاص إدراك العين بتلك الجهة فالختم يناسب السَّمْعَ كالقلب، وأما التَّغْشِيَةُ فإنما تناسب البصر دونهما، واعتراض عليه صاحب الكشاف بأن "لفظ الغطاء والغشاوة لا ينبئان عن خصوص جهة المحاذاة، بل لأنَّ الغشاء في أمراض العين مشهور، فالغشاوة أنسب بها" (110)

(110) لم أجده في الكشاف.

انتهى

يريدُ أن الغطاء والغشاوة قد يحيطان جميع جوانب الشيء، كالمكبة والقبة المضروبة [215]-
ب] على الشيء فلا يكونان مخصوصين بجهة المحاذاة.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن المقصود منهما ليس إلا الحجاب بين الرائي والمرئي واختصاصه بالمقابلة واضح.

قوله: (وكرر الجار ليكون أدل... إلخ)

يريدُ به دفع ما يمكن أن يُوردَ ههنا من أنه لو كان السمع داخلاً تحت الختم لم يحتج إلى إعادة الجار؛ بل يكفي أن يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم، لأن المعطوف عليه مظهر، وإنما يحتاج إلى إعادة الجار إذا عُطِفَ على الضمير المجرور، وتقرير الدفع أن إعادة الجار وتكرره ههنا لنكتتين:

الأولى: أن يكون أدل، أي أزيد دلالة (على شدة الختم في الموضعين) أي: القلب والسمع، والأخرى: أن يدل على (استقلال كل منهما)، أي من القلب والسمع (بالحكم) وهو الختم؛ أما الأولى فلأن ملاحظة معنى الجار في كل منهما على ما يقتضيه العطف يستدعي أن يكون الفعل متعدياً بالجار مع أنه يتعدى [بنفسه] (111) من غير حاجة إلى حرف الجر، ولا شك أن زيادة اللفظ مع حصول أصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى، والمناسب للزيادة ههنا هو الشدة فكان دالاً عليها بلا إعادة الجار، فإذا أعيدت كانت أدل، وأما الثانية فلأن الختم على القلب لا يستتبع الختم على السمع أصلاً فيحتاج إلى إعادة ليفيد كون السمع أيضاً مختوماً.

وأما الختم على القلب فربما يكون تابعاً للختم على السمع فإنه إذا لم يسمع لم يعقل المسموعات، ولذلك ترك إعادة الجار فيما قُدِّمَ فيه ختم السمع على ختم القلب كما في قوله تعالى ﴿وَحَتَمَ عَلَى

سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾ [سورة الجاثية: 23].

قوله: (ووجد السمع للأمن عن اللبس واعتبار الأصل) جواب عما يقال إن السمع لفظ مفرد أُضيف إلى ضمير الجمع، والمجموع لا يكون لهم سمع واحد؛ بل لكل واحد منهم سمع، فمقتضى الظاهر أن يقال: وأسماعهم سيما أن ما قبله، وما بعده كليهما جمع، وتقرير الجواب: أنه أورده

(111) زيادة في نسخة (ب).

مفرداً لأمرين:

أحدهما: الأمن من الالتباس، وبيانه أنه إذا كان مدلول اللفظ أمراً منفصلاً عن الشخص مثل الثوب والفرس، فلا يجوز إطلاق اللفظ المفرد وإرادة المتعدد، [فلا يُقال ثوبهم وفرسهم عند إرادة الأثواب والأفراس حذراً عن اللبس إذ يجوز اشتراك جماعة في ثوب واحد وفرس واحد، وأما إذا لم يكن مدلول اللفظ أمراً منفصلاً كالسمع فيجوز إطلاق اللفظ المفرد وإرادة المتعدد]⁽¹¹²⁾ لعدم اللبس لظهور أنه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعداً في سمع واحد.

وثانيهما: اعتبار الأصل (فإنه) أي السمع (مصدر في أصله) يُقال سمع سمعاً وسماعاً، (والمصادر لا تجمع) لأنها تدل على الماهية المعرّاة عن الدلالة على التعدد، والجمع يستلزم [216-أ] التعدد، ولهذا المعنى أيضاً لا يُنتى فلا يقال جلستُ جلوسين أو جلوسات إلا أن يُقصد العدد والنوع وههنا لم يُقصد شيءٌ منهما، وفي الحواشي الشريفة "وكذا الحال في المصادر عند لمَح الأصل، وأما المرجح فالاختصار والتفنن بتوحيد السمع وجمع أخويه، مع إشارة لطيفة إلى أن مدركاتيه نوعٌ واحدٌ ومدركاتهما أنواعٌ مختلفةٌ، وما قيل من أنّ دلالة وحدته على وحدة متعلقه لا يُعلم من أي الدلالات هي مدفوعٌ بأنها من الدلالة الإلزامية التي يُكتفي فيها بأي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء". انتهى

يريد أن ما ذكر من الوجهين مجوزٌ للتوحيد فلا بدّ من مرجح وهو الاختصار والتفنن... إلخ.

واعلم أنّ القرطبي⁽¹¹³⁾ قال: وقُرئ ﴿وَعَلَى أَسْمَاعِهِمْ﴾⁽¹¹⁴⁾ فعلى هذا الوجه لا يتوجه

شيءٌ، ولا يُحتاج إلى عذرٍ للتوحيد إذ لا توحيد حينئذٍ.

قوله (أو على تقدير مضاف) عطفٌ على الجار والمجرور، أعني قوله (للأمن).

قوله: (مثل: وعلى حواس سمعهم) الحواس: جمعٌ حاسةٍ أي: القوة الحساسة أي الدّراكة، وفي الحواشي الشريفة "فيكون السمع حينئذٍ بمعنى المصدر"، وفيما سبق من الوجهين كان [بمعنى

(112) زيادة في نسخة (ب).

(113) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين، محدث، صالح متعبّد، من أهل قرطبة بالأندلس، ورحل إلى مصر، وتوفي فيها. قال الذهبي: "إمام متفنن، متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة". انظر: عادل نويهض، معجم المفسرين (2/ 479).

(114) انظر: القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، الجامع لأحكام القرآن (190/1).

القوة السامعة، وجوّز أن يكون فيهما⁽¹¹⁵⁾ بمعنى العضو.



(115) زيادة في نسخة (ب).

والأبصار جمعُ بصرٍ وهو: إدراكُ العين، وقد يُطلق مجازاً على القوةِ الباصرة، وعلى العضو، وكذا السمع، ولعلَّ المرادَ بهما في الآيةِ العضو؛ لأنَّه أشدُّ مناسبةً للختمِ والتغطية، وبالقلبِ ما هو محلُّ العلم، وقد يطلقُ ويُرادُ به العقلُ والمعرفة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَتْ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق: 37]؛ وإنَّما جازَ إِمالتها مع الصادِ لأنَّ الرءاء المكسورة تغلبُ المستعلية لما فيها من التكرير.

قوله: (والأبصارُ جمعُ بصرٍ وهو إدراكُ العين) في الكشف: "البصرُ نورُ العين" (116)، وهو ما يُبصرُ به الرائي، ويدركُ المرئيات، كما أنَّ البصيرةَ نورُ القلبِ وهو ما به يُستبصرُ ويُتأملُ، وكأنَّهما جوهرانِ لطيفانِ خلقهما اللهُ تعالى للإبصارِ والاستبصارِ، والمصنَّفُ عدَلَ عنه وفسرهُ (بإدراكِ العين)؛ لأنَّ الظاهرَ كونه مصدرًا، فالمناسبُ أن يُفسرَ بالإدراكِ، وهو أيضاً مجزومٌ في اللغة، وأمَّا كونهما نورينِ فليس مجزوماً به بحسبِ اللغة ولا مما يقتضيه العقلُ، وفي الحواشي الشريفة "نورُ العينِ هي القوةُ التي بها الإبصارُ، كما أنَّ نورَ القلبِ هو القوةُ التي بها العقلُ" (117) والافتكارُ، ولفظُ كان في قوله (وكأنَّهما) ليس للتشبيهِ بل للظنِّ والتخمينِ الذي كثرَ استعماله فيه، والمرادُ بالجوهرِ الجسمُ اللطيفُ النوراني لا هو قائمٌ بذاته ذهاباً إلى جعلِ القوى من قبيلِ الصور، أي النوعية دون الأعراض "انتهى

وأنت خبيرٌ بأنَّه على هذا التقديرِ يكون القولُ بكونهما جوهرينِ مظنوناً غيرِ مجزومٍ به، فلا وجهَ لتركِ المجزومِ به واختيارِ المظنون، ثم إنَّ عدمَ كونِ القوى أعراضاً لا يستلزمُ كونها أجساماً إذ يكفي فيه كونها جواهرَ، فما ذكره المصنَّفُ أسلمُ وأقومُ، فلذلك عدَلَ إليه.

قوله: (وقد يطلقُ) أي البصرُ مجازاً أي بطريقِ المجازِ (على القوةِ الباصرة) وهي قوةٌ مودعةٌ في العصبينِ المجوفتين اللَّتين تتلاقيان، ثم تفرقان فينأديانِ إلى العينينِ يدركُ بها الأضواءَ والألوانَ والأشكالَ.

(116) انظر: الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (2/ 55).

(117) (العقل) في نسخة (ب).

قوله: (وعلى العضو) أي: وكذا يُطلق لفظُ البصر مجازاً على [216-ب] المخصوص المسمى بالعين.

قوله: (وكذا السمع) يعني: أنه يُطلق حقيقةً على الإدراكِ المخصوصِ المتعلق بالأصوات، وقد يُطلق مجازاً على القوةِ السامعةِ المودعةِ في العصبِ المفروش في مُقَعَّر الصِّماخ (118)، وعلى العضو المعين الذي هو الأذنُ ويُجمع على آذان.

قوله: (ولعل المراد بهما) أي بالسمع والبصر، وأشار بكلمة (لعل) إلى أنه غير مقطوع به؛ لإمكان حملِه على الحقيقةِ بتقدير المضاف كما سبق.

قوله: (العضو) أي الأذن والعين.

قوله: (لأنه أشدُّ مناسبةً للختم... إلخ)، أي باعتبار المعنى الحقيقي الذي يكونُ بالجسم [على الجسم] (119) إذ المناسبةُ المعتبرةُ في الألفاظِ إنما هي باعتبار المعاني الحقيقية، وإن لم تكن مُرادة منها، فكونه أشدَّ مناسبةً باعتبار أنَّهما جسمانِ صالحانِ للختمِ والتغطيةِ عليهما بخلافِ المعنيتين الآخرين لهما فإنهما عرضانِ تابعانِ لهما، وبهذا الاعتبار يتحققُ فيهما أيضاً أصلُ المسألة وإن لم تكن أشد.

قوله: (وبالقلب) معطوفٌ على قوله (بهما) أي: ولعلَّ المراد بالقلبِ ما هو (محل العلم) لأنَّ الغرضَ من الختمِ هو منعُ محلِّ العلم، والإدراكِ عن إدراكه، واختلفوا في محلِّ العلمِ فذهب أكثرهم إلى أنَّه الدماغُ، ولهذا لا يَعْلَمُ شيئاً مَنْ اختلَّ دماغُه، وبعضهم إلى أنَّه داخلُ اللحمِ الصَّنوبري، ولما تعارض أدلَّةُ الفريقين لم يُصرَّح به دفْعاً للتحكم.

قوله: (وقد يطلق أي "القلب" ويرادُ به العقلُ والمعرفة) أي التأمل والتفكير.

قوله: (كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق: 37]). إذ

المعتبرُ في الإدِّكارِ إنما هو نفسُ العلمِ، والتأملُ والتفكيرُ، لا محلُّه؛ لأنَّ وجودَ محلِّه بدونِ أعماله بالتأملِ والتفكيرِ لا يفيدُ ادِّكاراً.

(118) قال الجوهرى: "الصِّماخُ: خَرْقُ الأذن، وبالسَّين لغة، ويقال: هو الأذن نفسها". الصحاح (1/ 426).

(119) زيادة في نسخة (ب).

قيل: هذا مخالف لما اختاره في تفسيره حيث قال: (أي قلب واع يتفكر في حقائقه)⁽¹²⁰⁾.

أقول: لا مخالفة أصلاً؛ فإنه أشار بتوصيف [القلب]⁽¹²¹⁾ بكونه واعياً متفكراً في الحقائق إلى أن القلب ههنا مأخوذ باعتبار هذا الوصف، ولا شك أن اعتبار الموصوف من حيث الوصف يرجع إلى اعتبار الوصف فيرجع إلى ما ذكره ههنا.

قوله: (وإنما جاز إمالتها مع الصاد) واعلم أن الإمالة أن تنحو بالالف نحو الياء، وبالفحة نحو الكسرة، ولها شروط فصلوها في محلها فكان القياس ألا تجوز في كلمة أبصارهم؛ لأن الإمالة فيها تستدعي تسفل صوت الصاد، وهو ينافي كونها من الحروف المستعلية التي يتصعد الصوت بها إلى الحنك الأعلى، ولهذا قالوا الفحة تمنع عن الإمالة متى كان حرفها مستعلياً فأشار المصنف إلى وجه جوازها بقوله (لأن الراء المكسورة تغلب المستعلية بما فيها من التكرير) وتقريره: أن الراء يتكرر عند مدها في مخرجها فإذا كانت مكسورة فكانها تكررت كسرئها أيضاً فكانت غالباً على [217-أ] المستعلية الواحدة سيما وقد قامت الكسرة مقام كسرتين فإن ذلك أعون على الإمالة، قال في المفصل: الراء المكسورة إذا وليت الألف يمال لها ما لا يمال مع غيرها تقول طارداً وغارماً، وقال فيه أيضاً: "وتغلب المكسورة غير المكسورة كما تغلب المستعلية"⁽¹²²⁾ انتهى، ولما كان تكرار الحروف موجباً لتكرار حركتها اختصر المصنف الكشف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين.

(120) انظر: البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (5/ 144).

(121) زيادة في نسخة (ب).

(122) انظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، المحقق: د. علي بو ملحم، الناشر: مكتبة الهلال – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣ (ص 473).

وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه، وبالجار والمجرور عند الأخفش، ويؤيده العطف على الجملة الفعلية. وقرأ بالنصب على تقدير ﴿وجعل على أبصارهم غشاوة﴾، أو على حذف الجار وإيصال الختم بنفسه إليه، والمعنى: وختم على أبصارهم بغشاوة، وقرأ بالضم والرفع، وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها. و «غشاوة» بالكسر مرفوعة، وبالفتح مرفوعة ومنصوبة، و «عشاوة» بالعين الغير المعجمة

قوله: (وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه⁽¹²³⁾) أي مرفوع على أنه مبتدأ، و(على أبصارهم) خبره قدّم عليه وليس لتكرير الجار كما في ﴿على سمعهم﴾ لأنه غير داخل تحت الختم كالسمع، ثم إنَّ القول برفعه بالابتداء لا يختص بسيبويه بل هو قول الجمهور؛ لأنهم شرطوا في رفع ما بعد الجار والمجرور على الفاعلية تقدّم نفي أو استفهام أو نحوهما ممّا يعتمد عليه اسم الفاعل في العمل؛ لأنَّ الأخفش⁽¹²⁴⁾ لما اشتهر نزاعه مع سيبويه ذكره لا لكونه مخصوصاً به بل لشهرة المقابلة.

قوله: (وبالجار والمجرور عند الأخفش) أي: هو مرفوع عنده على أنه فاعل الظرف لا مبتدأ، فلا ضمير في الجار والمجرور؛ بل هو نائب عن استقر، ورافع للظاهر، وليس الاعتماد عنده شرطاً للعمل، وهو قول الكوفيين أيضاً؛ لأنَّ التقدّم المذكور ليس بشرط عندهم، ثم إنَّ الأخفش والكوفيون لا يمنعون الرفع على الابتداء؛ بل يجوزون الوجهين بخلاف سيبويه، فإنه يمنع كونه فاعلاً للظرف.

قوله: (ويؤيده) أي: يؤيد رأي الأخفش (العطف على الجملة الفعلية) إذ العطف عليها يناسب تقدير الفعل، وهو يعمل بلا اعتماد على شيء، فكذا ما ينوب منابه من الجار والمجرور، وأيضاً يحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية.

(123) سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي، إمام النحو، حجة العرب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي، ثم البصري، وقد طلب الفقه والحديث مدة، ثم أقبل على العربية، فبرع وساد أهل العصر، وألف فيها كتابه الكبير، قال إبراهيم الحربي: سمي سيبويه؛ لأنَّ وجنتيه كانتا كالنقّاحتين، بديع الحسن. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (8/ 351).

(124) الأخفش أبو الحسن علي بن سليمان بن الفضل، العلامة، النحوي، أبو الحسن علي بن سليمان بن الفضل البغدادي، والأخفش: هو الضعيف البصر، مع صغر العين، وقد لازم تغلباً والمبرد، وبرع في العربية، مات: فجأة، في شعبان، سنة خمس عشرة وثلاث مائة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (14/ 480).

قوله: (وَقُرِئَ بِالنَّصَبِ) أي: قُرِئَ (غَشَاوَةً) منصوباً فتذكيرُ الضمير بتأويل الغشاوة بالغطاء أو بتأويل المذكور، وفي الكشف: "وَقُرِئَ غَشَاوَةً بِالنَّصَبِ وَالْكَسْرِ" (125) أي كسر الحرف الأول ونصب الآخر، ولما كان ذلك مستدرَكاً ههنا لم يذكره المصنفُ قيل إنما أورده بصيغة التمرّض لكون هذه القراءات كلّها شواذً (126)، لكن نقل ابن عطية (127) وغيره أنّه قرأ بالنصب المفضلُ الضبي (128) عن عاصم.

قوله: (على تقدير ﴿وجعل على أبصارهم...﴾ إلخ) أي: على تقدير فعلٍ مناسبٍ للمفعول سواء كان مناسباً للفعل المعطوف عليه أو لا، وههنا الفعل المناسبُ لختم مثل "جعل" و"أحدث"، وقد صرّح بجعله عاملاً في قوله ﴿وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِمْ عَشَاوَةً﴾ [سورة الجاثية: 23]، فيكونُ على طريقة قوله "علفناها تبناً وماءً بارداً" أي سقيناها؛ لأنّه المناسبُ لا التعليف.

قوله: (أو على حذف الجار... إلخ) عطفٌ من حيثُ المعنى على قوله (على تقدير وجعل... إلخ) أي: قُرِئَ بالنصب إمّا على حذفِ الفعلِ وتقديره، أو على حذفِ الجارِ من غير حذفِ الفعل، فكان الأصلُ "وختم الله على أبصارهم بغشاوة" فحذفَ [217-ب] الجارُ وأُوصِلَ الفعلُ، ولما كان الإجماعُ على الوقفِ على قوله ﴿وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ يمنعُ هذا الوجهَ آخره مع كون الحذفِ والإيصالِ باباً شائعاً ذائعاً.

قوله: (وبالضم والرفع) أي: وقُرِئَ بضمِ الغينِ ورفعِ التاءِ، وكذا قرأ بفتح الغينِ ونصبِ الآخر الذي هو التاء.

قوله: (وهما لغتان فيها) أي: ضمُ الغينِ المعجمة وفتحُها لغتان [أي ضم الغينِ المعجمة وفتحها

(125) الزمخشري، تفسير الكشف (1/ 53).

(126) [شواذ] هكذا في الأصل وينبغي أن تكون [شواذاً]

(127) ابنُ عطية أبو بكرٍ غالبُ بنُ عبدِ الرَّحْمَنِ بنِ غالبٍ، الإمامُ، الحافظُ، النّاقِدُ، المُجَوِّدُ، الأندلسي، العرناطي، المالكي، صاحبُ التفسير الكبير، مولده: في سنة إحدى وأربعين وأربع مائة، وتوفي: في جمادى الآخرة، سنة ثمانٍ عشرة وخمسة مائة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (19/ 586).

(128) الضبيُّ أبو الطيّب محمدُ بنُ المُفضَّل بنِ سلَمَة، العلامة، أبو الطيّب محمدُ بنُ المُفضَّل بنِ سلَمَة بنِ عاصمِ الضبيِّ، البغدادي، الشافعي، أكبرُ تلامذة ابنِ سريج، له ذهنٌ وقادٌ، ومات شاباً، صنّف الكُتُب. توفي: في المحرم، سنة ثمانٍ وثلاث مائة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (14/ 362).

لغتَان] (129) في غشاوة.

قوله: (وَعَشْوَةٌ بِالْكَسْرِ مَرْفُوعَةٌ وَبِالْفَتْحِ مَرْفُوعَةٌ وَمَنْصُوبَةٌ) أي: وفُرى بدون الألف مع كسر الغين المعجمة ورفع الآخر، وبفتحه وبرفع الآخر، ونصبه بتقدير جعل مثلاً.

قوله: (وَعَشَاوَةٌ بِالْغَيْنِ الْغَيْرِ مَعْجَمَةٌ) ولم يُبين حركة الأول وإعراب الآخر، فقل بفتح الأول ورفع الآخر، وقيل يحتمل فتح أوله وكسره مع رفع آخره ونصبه، وفي الحواشي الشريفة "العشا مصدر الأعشى وهو من لا يُبصرُ بالليل ويبصر بالنهار، ولعل المعنى حينئذٍ أنهم يُبصرون الأشياء إبصارَ غفلةٍ لا إبصارَ عبرةٍ". انتهى

وهو نصٌّ على أنها بفتح الأول ورفع الآخر، وبالقصر وأما العشاء بالفتح والمدِ فطعامٌ يؤكلُ بعد الزوال، ويقابله الغداء وهو ما يؤكلُ قبل الزوال.

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 7]، وعيدٌ وبيانٌ لما يستحقونه. والعذاب كالنكال بناءً

ومعنى، تقول: عذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك، ومنه الماء العذب؛ لأنه يجمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاخاً وقراتاً، ثم اتسع فأطلق على كل ألم قاذح وإن لم يكن نكالاً، أي: عقاباً يردع الجاني عن المعاودة فهو أعم منهما.

قوله: (وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ) يريدُ أن قوله تعالى ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة

البقرة: 7]، جملةٌ مستأنفةٌ لبيان الوعيد وهو ما يستحقونه.

قوله: (بِنَاءٌ وَمَعْنَى) أما بناءً؛ فلأن كليهما على وزنِ فَعَالٍ بفتح الفاء، وأما معنى فلأن المراد بهما كما ستعرفه العقاب الذي يرتدع به الجاني عن المُعاودةِ إلى الجناية التي وقع العقابُ المذكورُ زجراً عليها، ويرتدع به غيرُ الجاني عن ارتكابِ مثلها.

قوله: (إِذَا أَمْسَكَ عَنْهُ) أي: إذا أَعْرَضَ عن ذلك الشيءِ وامتنع عنه فسَمِيَ العذابُ عذاباً؛ لأنه يمسكُ الجاني عن الجناية ويمنعه عنها.

قوله: (ومنه الماء العذب لآلته يقمع العطش ويردعه... إلخ)، أي: ومن قولهم أعذب عن الشيء أخذ، قولهم الماء العذب؛ لآلته يكف العطش بخلاف المالح فإنه يزيد فيه معنى الإمساك.

قوله (ولذلك) أي: ولكون الماء العذب يقمع العطش ويكفه (سُمي نقاخاً) بضم النون والقاف والخاء المعجمة؛ لأنَّ النَقْخَ الكسرُ، والماء العذب ينقُح العطش ويكسره وفي الصحاح: "النقاخ الماء العذب الذي ينقُح الفؤاد ويبردُه" (130)، وفي القاموس "النقاخ الماء البارد والعذب الصافي" (131).

قوله: (وفراتاً) أي: ولذلك المذكور أيضاً سُمي الماء العذب فراتاً (لآلته يرفث العطش) أي: يكسره، يقال: رَفَثَ الشيء يرفثه أي فته وكسره بيده كما يُرَفَثُ المدرُ والعظمُ البالي (فهو على القلب) المكاني كما صرَّح به في الكشف أي: على جَعَلَ العين موضع الفاء، والفاء موضع العين، وعلى هذا فوزنُ فُرات "عُفال" صرَّح به في الحواشي الشريفة، ويستبان منه أنه نهر الكوفة إنما سمي فُراتاً لكون مائه عذباً جداً.

قوله: (ثم اتسع فيه) وفي الحواشي الشريفة "أي اتسع بالعذاب بالتعميم دون النكال، يقال فدحني الشيء أن أثقلني فهو فادح". انتهى

يريدُ أنهما كانا في الأصل مترادفين ثم اتسع [218-أ] في العذاب بالتعميم بأن استعمل في معنى أعم من أصل معناه وهو الأَلَمُ المَثُلُ وإن لم يكن دوماً للجاني، والفاذح بفاء وذالٍ وحاء مهملتين معناه: المَثُلُ في القاموس: "فَدَحَ الدينُ كَمَعَ أثقله، وفَوَادِحُ الدَّهرُ: خُطوبه، وأَفْدَحَ الأمرُ، واستَفْدَحَه: وجَدَه فادحاً، أي: مُثْقَلًا صَعْبًا، والفاذحة: النَّازِلَةُ" (132) انتهى.

قوله: (أي عقاباً) تفسيرٌ للنكال، وقوله (يردع الجاني عن المعاودة) صفةٌ مقيدةٌ لقوله (عقاباً) فيكونُ النكالُ أخصَّ من العقابِ فيلزمُ أن لا يتحقق النكالُ في الآخرة فيُشكلُ لقوله تعالى في حق فرعون ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [سورة النازعات: 25]، إلا أن يقال النكالُ هناك مجازٌ عن مطلق العقاب.

قوله: (فهو أعمُّ منهما) أي العذابُ بعد ما اتسع فيه، أعمُّ من النكالِ والعقابِ، أمَّا عمومُه عن

(130) الصحاح، الجوهري (1/ 434).

(131) القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ص262).

(132) انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ص233).

النَّكَالِ فلتحقق العذاب بدونه في الآلام الأخروية فإنَّها لم يردُّ بها ردُّعُ الجاني عن المعاودة؛ بل هي جزاءٌ للجنايات التي اكتسبها العبدُ في الدنيا، وأمَّا عمومُه عن العقاب؛ فلأنَّ الآلام التي تلحقُ الأطفالَ والبهائمَ عذابٌ وليست بعقابٍ فقد تحقق العذابُ بدون العقابِ أيضاً قيل: الضميرُ في منهما راجعٌ إلى ما يكون نكالاً [وما لا يكون نكالاً]⁽¹³³⁾ لوجوده في كلِّ منهما بدون الآخر، ومن أرجع الضميرَ إلى العقابِ فقد زاغ عن سننِ الصواب. انتهى

وأنت خبيرٌ بأنَّ ما لا يكون نكالاً ليس بمذكورٍ، وإنَّما المذكورُ هو النَّكَالُ والعقابُ، والدليلُ الذي ذكره جارٍ في كلِّ منهما على ما حققنا فاعتبارُ العقابِ في المرجع هو الصواب.



(133) زيادة في نسخة (ب).

وقيل: اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض.

والعظيم نقيضُ الحقيق، والكبيرُ نقيضُ الصغير، فكما أنَّ الحقيقَ دون الصغير، فالعظيمُ فوق الكبير، ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسُه قُصُرَ عنه جميعه وحُقِرَ بالإضافة إليه، ومعنى التذكير في الآية أنَّ على أبصارهم نوعٌ غشاوةٌ ليس مما يتعارفه الناس، وهو التعامي عن الآيات، ولهم من الآلام العظام نوعٌ عظيمٌ لا يعلم كنهه إلا الله.

قوله: (وقيل اشتقاقه... إلخ) يريدُ بيانَ وجهِ كونِ العذابِ هو النِّكالُ مع كونِ العذبِ شيئاً مليحاً وحالاً طيباً، فأنشأَ إلى أنَّ وجهه أنَّ العذابَ مشتقٌّ من التعذيبِ بمعنى إزالةِ العذبِ، ولا شكَّ أنَّ إزالةَ العذبِ أي: الشيءِ المليحِ والحالِ الطيبِ نكالٌ.

واعلم أنَّ اشتقاقَ الثلاثي من المزيد فيه إنَّما يصحُّ إذا كان المزيدُ فيه أشهرَ وأوضحَ معنىً من الثلاثي، كما يقال الوجهُ مشتقٌّ من المواجهةِ فإنَّ المواجهةَ أوضحُ وأشهرُ من الوجه، وفيما نحن فيه ليس كذلك! إلا أنَّ جعلَ العذابِ مشتقاً من العذبِ ليس له معنىٌ لاستلزامه كونَ العذبِ داخلياً في مفهومِ العذابِ لوجوبِ دخولِ معنىِ المشتقِ منه في المشتق، فاضطرَّ في اشتقاقه إلى جعلِ الثاني مشتقاً من المزيد فيه.

قوله: (كالتقذية) يعني التعذيب بمعنى إزالة العذب ليس ببعيد؛ لأنَّ التقذية بمعنى إزالة القذى ثابتٌ في اللغة (وكذا التمريض) فإنَّه وإن كان عبارةً عن كون القيام على المريض إلا أنَّ حُسن القيام عليه إزالةُ المرضِ.

قوله: (والعظيمُ نقيضُ الحقيق... إلخ) وفي الحواشي الشريفة" المرادُ بالقيض ههنا ما يُدفعُ به الشيءُ عرفاً فإذا قيل هذا كبيرٌ وعظيمٌ دفع الأولُ بأنَّه صغيرٌ، والثاني [218-ب] بأنَّه حقيرٌ، ولما كان

الحقيقُ دون الصغير كان العظيمُ فوقَ الكبيرِ ألا يُرى إلى جريانِ العادةِ بأنَّ الأخسَّ يقابلُ بالأشرفِ، والخسيسُ بالشرِيفِ فما يتوهمُ من أن نقيضَ الأخسِّ أعمُّ مما لا يلتفتُ إليه في أمثال هذه المباحثِ" انتهى. وإنَّما حملهُ على المعنى العرفي دون الاصطلاحي لأنَّه لا اختلاف بينهما بالإيجاب والسلب فهو بمعنى المقابل.

قوله: (فكما أن الحقير دون الصغير) أي: هما خسيسان، والحقير أخسهما لكون الصغير باعتبار المقدار والجثة، والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة، فجاز أن يكون الشيء صغير الجثة عظيم الرتبة لا حقيرها.

قوله: (فالعظيم فوق الكبير) أي: هما شريفان والعظيم أشرفهما؛ لأنَّ الكبير والصغير لما كانا مقيسين إلى الجثة، والحقارة والعظم إلى الرتبة؛ فجاز أن يكون الشيء حال كونه كبيراً بحسب الجثة حقيراً بحسب الرتبة فظهر أنَّ وجه اختيار توصيف العذاب بالعظيم دون الكبير هو أنَّ العظم لكونه بحسب الرتبة أدخل في تهويل شأن العذاب فهو أنسب بالمقام، وإليه أشار بقوله (ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه) أي من الألم والإيذاء، (قصر عنه جميعه وحقره بالإضافة إليه)، وقد أفصح عن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ [سورة العنكبوت: 10]، الآية، وشتان ما بينهما، فما ظنك بعذاب يكون المعدَّب به هو الواحد القهار.

قوله: (ومعنى التنكير في الآية) أي: معنى تنكير غشاوة وعذاب فإن المقصود بيان معنى تنكيرهما لا بيان معنى تنكير عذاب فقط، ولذا قال في الآية، ولم يقل فيه، فإنه لو قال فيه لانصرف إلى العذاب لكون الصدد في بيانه، وإثما حُمِلَ التنكير في (غشاوة) على التنويع مع أنه حمّله بعضهم على التعظيم أي غشاوة أي غشاوة؛ لأنه أنسب بقوله (عذاب) لأنَّ حَمَلَ تنكيره على التنويع أظهر لاستفادة التعظيم من صريح وصفه الدالّ عليه بجوهره وصيغته مع تنكيرها أيضاً كذا في الحواشي الشريفة، ويجوز أن يُحمل التنكير على التعظيم ويجعل ما يستفاد من صريح وصفه الدالّ عليه بجوهره للتأكيد كما في ﴿نَفْحَةٌ وَحْدَةً﴾ [سورة الحاقة: 13]، وأمس الدابر وكأنه لهذا قال أنسب على صيغة التفضيل.

قوله: (وهو التعامي عن آيات⁽¹³⁴⁾ الله تعالى) اختار التعامي على العمى تنبيهاً على أنَّ ذلك من سوء اختيارهم وشامة إصرارهم على إنكارهم. كذا في الحواشي الشريفة.

قوله: (من الآلام العظام) وُصِفَت الآلام بالعظام ليس للإشارة إلى أن التنكير فيه للتعظيم حتى ينافي ما أشار إليه من كونه للتنويع؛ بل ليظهر صدق الوصف المذكور، أعني (عظيم عليه)،

(134) (وهو التعامي عن الآيات) انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل (1/ 43).

ولهذا قال (من الآلام) فإنَّ كلمة (من) تدلُّ على أنه مما يصدق عليه ذلك الوصفُ، وما في بعض النسخ من قوله (نوعٌ عظيمٌ) بزيادةٍ لفظِ (عظيم) فهو أيضاً للإشارةِ إلى صدقِ معنى الوصفِ المذكورِ عليه فتأملها هنا.



﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة: 8].

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيَوْمَ الْآخِرِ﴾ لَمَّا افْتَتَحَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِشَرْحِ حَالِ الْكِتَابِ

وَسَاقَ لِبَيَانِهِ، ذَكَرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ تَعَالَى وَوَاطَأَتْ فِيهِ قُلُوبُهُمْ أَلْسِنَتَهُمْ، وَثَنَى بِأَضْدَادِهِمُ الَّذِينَ مَحْضُوا الْكُفْرَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَلَمْ يَلْتَفِتُوا لِفِتْنَةِ رَأْسَاءَ، ثَلَاثَ بِالقِسْمِ الثَّالِثِ الْمَذْذَبِ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ، وَهُمْ الَّذِينَ آمَنُوا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ تَكْمِيلًا لِلتَّقْسِيمِ، وَهُمْ أَخْبَثُ الْكُفْرَةِ وَأَبْغَضُهُمْ إِلَى اللَّهِ؛ لِأَنَّهُمْ مَوَّهُوا الْكُفْرَ وَخَلَطُوا بِهِ خَدَاعًا وَاسْتَهْزَاءً، وَلِذَلِكَ طَوَّلَ فِي بَيَانِ خَبِيثَتِهِمْ وَجَهْلِهِمْ وَاسْتَهْزَاءِ بِهِمْ، وَتَهَكَّمَ بِأَفْعَالِهِمْ، وَسَجَّلَ عَلَى عَمَلِهِمْ وَطَغْيَانِهِمْ.

قوله: (بشرح حال الكتاب) وهو قوله [219-أ] ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: 2].

البقرة: [2]، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [سورة البقرة: 3].

قوله: (وثنى بأضداد هم الذين... إلخ) حيث قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة البقرة: 6].

البقرة: [6]، الآية لأنَّ المراد منهم المصرون المجاهرون، الذين لم ينفعهم إنذار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، فلم يؤمنوا ولا يؤمنون أصلاً لا قلباً ولا لساناً كما أشار إليه بقوله ظاهراً وباطناً، فإنَّ معناه لساناً وقلباً، فلا يندرج فيه المنافقون سواء كان تعريف الموصول للعهد مراداً به ناسٌ بأعيانهم، أو للجنس العام، الذي خصَّ منه غير المصريين، لأنَّ المنافقين آمنوا لساناً ونفعهم الإنذار ظاهراً، وبهذا يندفع ما أورده ههنا شراح الكتابيين، من أنَّ هذا إنما يظهر إذا جعل التعريف للعهد، وأمَّا إذا حمل على الجنس العام ففيه إشكالٌ لتناوله المصريين من الماحضين والمنافقين معاً.

قوله: (لم يلتفتوا لفتنة) اللَّفْتُ على وزن عِلْمٍ، ومعناه الشَّقُّ والجانبُ، يقالُ لم يلتفت لِفَتِّ فلانٍ، أي لم ينظر إليه ولم يلحظ جانبَه، والضَّميرُ في الفقه راجعٌ إلى الكتاب والإيمان، وَجَوَّزَ رجوعه إلى الله تعالى.

قوله: (ثلاث) جواب (لما).

قوله: (بالقسم الثالث المذذب... إلخ) إشارة إلى ما قاله تعالى في حقِّ المنافقين ﴿مُذَبِّذِينَ

يِنَّ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا هَؤُلَاءِ ﴿١٤٣﴾ [سورة النساء: 143].

فإنَّ التَّدْبِيبَ هو التَّرْدُدُ، وهم مُتَرَدِّدُونَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ الْمَحْضِ، لَا صَائِرُونَ إِلَى أَحَدِ الْفَرِيقَيْنِ بِالْكَلِّيةِ.

قوله: (وهم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) فَإِنَّهُ وَرَدَ فِي الْمُنَافِقِينَ، وَأَشَارَ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ هَهُنَا بِقَوْلِهِمْ آمَنَّا إِظْهَارُهُمْ كَلِمَةً دَالَّةً عَلَى الْإِيمَانِ، وَهِيَ كَلِمَةُ الشَّهَادَةِ وَإِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ: (وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) إِنَّ ذَلِكَ الْإِظْهَارَ الْقَوْلِيَّ، لَمْ يَكُنْ عَنْ تَصْدِيقِ الْقَلْبِ؛ لِأَنَّ مَحَلَّهُ الْقَلْبُ.

قوله: (تَكْمِيلًا لِلتَّقْسِيمِ) عَلَّةٌ لِلتَّنْثِيثِ، فَإِنَّ النَّاسَ إِمَّا أَنْ يَتَلَقَّطَ بِكَلِمَتِي الشَّهَادَةِ أَوْ لَا، الثَّانِي: الْكَفَارُ الْمَجَاهِرُونَ بِالْكَفْرِ، وَالْأَوَّلُ: إِمَّا أَنْ تَوَافَقَ قُلُوبُهُمْ أَلَسْنَتُهُمْ أَوْ لَا، الثَّانِي هُمْ: الْمُنَافِقُونَ، وَالْأَوَّلُ: هُمُ الْمُؤْمِنُونَ.

قوله: (لأنهم مَوَّهوا الكفر... إلخ) عَلَّةٌ لَكُونِ الْمُنَافِقِينَ أَخْبَثَ الْكَفَرَةِ، وَأَشَدَّهُمْ بُغْضًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، يُقَالُ: "مَوَّهَ الشَّيْءُ" إِذَا طَلَاهُ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ، وَتَحْتَهُ نَحَاسٌ أَوْ حَدِيدٌ، وَالسِّتْرُ لَازِمٌ لَهُ، فَمَعْنَى قَوْلِهِ (مَوَّهَ الْكَفَرَ) سَتَرُوهُ بِالْإِيمَانِ الظَّاهِرِيِّ.

قيل: مجرد ما ذكر لا يدلُّ على كونهم أَخْبَثَ الْكَفَرَةِ، إِذْ لَا يَخْفَى أَنَّ أَذَى الْمَشْرِكِينَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُؤْمِنِينَ بِالسَّبَبِ الصَّرِيحِ، وَالْمَحَارِبَاتِ، وَسَائِرِ أَنْوَاعِ الْأَذَى، أَشَدُّ مِنَ التَّمْوِيهِ الْمَذْكُورِ، وَالِاسْتِهْزَاءِ وَالْخَدَاعِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ: بِأَنَّ الْمَصْرِيْنَ لظُهُورِ كُفْرِهِمْ، لَا يُمْكِنُ لَهُمُ الْمَخَادَعَةُ، وَيَحْتَرَسُ عَنْهُمْ أَهْلُ الْإِيمَانِ، وَيَسْعَوْنَ فِي دَفْعِهِمْ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْقِتَالِ مَعَهُمْ وَلَا يَتَنَسَّرُ الْإِحْتِرَاسُ [219-ب] مِنَ الْمُنَافِقِينَ فَيُمْكِنُ لَهُمْ مَا أَرَادُوا مِنَ الْأَذَى، فَهَذَا وَأَمْثَالُهُ إِنَّمَا نَشَأُ مِنَ التَّمْوِيهِ وَالْمَخَالِطَةِ وَالْمَخَادَعَةِ فَلِهَذَا صَارُوا أَخْبَثَ.

قوله: (وخلطوا به خداعاً) أي: خلطوا بالكفر مخادعةً كما قال الله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ

ءَامَنُوا﴾ [سورة البقرة: 9].

قوله: (واستهزاء) أي: وخلطوا به استهزاءً أيضاً، كما قال الله تعالى حكاية عنهم ﴿إِنَّمَا نَحْنُ

مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [سورة البقرة: 14].

قوله (ولذلك) أي: ولكون المنافقين أخبث، أو لأنهم مَوَّهوا الكفر وخطوا به خداعاً واستهزاءً طَوَّلَ الله في بيان خُبثهم، وذلك التطويل حيث ذكر ادَّعاءهم الإيمان بالبدء والمعاد، ومخادعتهم ومرض قلوبهم، وكذبهم وإفسادهم في الأرض، وتسفيهم المؤمنين.

قوله: (وجهلهم واستهزائهم) يحتمل كلُّ منهما بحسب اللفظ أن يُقرأ بلفظ الفعل عطفاً على (طَوَّلَ) وهو المناسب للسياق والسباق وأن يُقرأ بلفظ المصدر عطفاً على خُبثهم؛ لأنَّ بيان الخُبث والجهل والاستهزاء وقع في آياتٍ متشاكلةٍ متشابكةٍ أعني قوله ﴿وَمِنَ النَّاسِ إِلَى قَوْلِهِ أَؤَلَّتِيكَ الَّذِينَ أَشْرَوْا﴾... إلخ، ولهذا اتفقوا على أنَّ قوله (وتَهَكَّمُ بِأفعالهم) بصيغة الماضي عطفٌ على (طَوَّلَ)

لأنَّه بآيةٍ مستقلةٍ غير متشابكةٍ بما قبله، وهي قوله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَشْرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رِيحَتِ نَجْرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: 16]، فإنَّ المراد بالاستقلالِ عدم التشابك بما قبله.

قوله: (وسجَّل) بصيغة الماضي عطفٌ على قوله (وتَهَكَّمُ) من التسجيل وهو الحكم القطعيُّ. قوله: (على غيهم) وفي بعض النسخ موافقاً للكشاف على (عمهم وطغيانهم) أي: حكم بها حكماً قطعياً حيث قال ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [سورة البقرة: 15].

وضرب لهم الأمثال، وأنزلَ فيهم ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [سورة النساء: 145]، وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المُصَرِّين.

والناس أصله أناسٌ لقولهم: إنسانٌ وأنسٌ وأناسي فحذفت الهمزة حذفها في لوقة وعوض عنها حرف التعريف، ولذلك لا يكادُ يُجمع بينهما.

وقوله: إِنَّ المنايا يَطْلُغُ ————— نَ على الأناس الأَمْنِيَا.

شاذ، وهو اسم جمع كُرْخَال، إذ لم يثبت فعال في أبنية الجمع. مأخوذٌ من أنس لأنهم يستأنسون بأمثالهم. أو أنس لأنهم ظاهرون مُبْصَرُونَ

قوله: (وضرب لهم الأمثال) حيث قال ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [سورة البقرة: 17].

قوله: (وقصتهم عن آخرها) أي: قصة المنافقين بجميعها المشتملة على ثلاث عشرة آية معطوفة على قصة المُصَرِّين أي على المجموع المشتمل على آيتين، وفي الحواشي الشريفة "أي ليس هذا من عطف جملة على جملة لِيُطْلَبَ بينهما المناسبة المصححة لعطف الثاني على الأولى؛ بل هو من عطف جمل متعدي مسوقة لغرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر، فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون أحاد الجمل الواقعة في المجموعين، وهذا أصلٌ عظيم في باب العطف لم ينتبه له كثيرون فأشكل عليهم في مواضع شتى" انتهى

وأما بيان تناسب الغرضين فهي أَنَّ الجمل التي هي المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المُصَرِّين على الكفر بأنَّه لا ينفع فيهم الدعوة والإنذار، وأنَّ الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين من الكفار المُصَرِّين على كفرهم ببيان تضاعف كفرهم، وخبثهم.

[ولا خفاء] (135) في تناسب هذين العرضين، قيل: ما ذكره قدس سره تعريضٌ بالسكاكي فقد

قال في المفتاح: إِنَّ قَوْلَهُ [220-أ] ﴿وَأَمْتَرُوا أَلْيَوْمَ إِلَيْهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ [سورة يس: 59]، معطوفٌ

على مقدّر مفهوم ممّا سبق وهو وصف أصحاب الجنة وهو قوله ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَلْيَوْمَ فِي

(135) [والاخفاء] هكذا في نسخة الأصل، وما أثبتناه من النسخة (ب) أنسب للسياق.

شُغِلَ فَكَيْهُونَ ﴿٥٥﴾ [سورة يس: 55]، إلى قوله ﴿سَلَّمَ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ [سورة يس: 58]، وهذا

المقدَّرُ فامتازوا أهل الجنة، وبين تقدير هذا بتكلفٍ فلذا قال الشَّريفُ العلامة في شرح المفتاح بعدما بالغ في تقرير كلامه: "ولا يخفى ما فيه من التَّعَسُّفِ، فالوجه في الآية أن تُجعل من عطفِ القصة على القصة، وهذا عطفٌ لم يذكره السَّكاكي". انتهى.

أقول: وسيجيء في بيان عطفِ قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [سورة البقرة: 25]، الآية

مزيدُ تفصيلٍ لعطفِ القصة على القصة نقلاً عن الحواشي الشريفة، وقد سبق الإشارة إليه أيضاً في بيان قوله (ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ فتذكر!

قوله: (والناس أصله أناس) بضم الهمزة على وزن (فُعال) بضم الفاء.

قوله: (لقولهم إنسان... الخ) استشهدَ لكون أصلِ ناسٍ أناساً بوجود الهمزة في المفرد، وهو إنسانٌ وإنسٌ، وبوجودها في الجمع أيضاً، وهو أناسيٌّ بفتح الهمزة؛ لأنَّ الجمع يردُّ الأشياء إلى أصولها، وقد يُقال لا يجبُ في كلِّ لفظٍ أن يكون مشتقاً من لفظٍ آخر وإلا لزم التسلسلُ، فعلى هذا لا حاجة إلى جعلِ لفظِ الإنسان مشتقاً من لفظٍ آخر.

قوله: (حذفها في لوقه) فإنَّ أصلها ألوقهٌ حُذفت الهمزة للتخفيف، وفي الحواشي الشريفة "اللوقه الزبده بالرطب، وقيل الزبده وحدها، يقال لوق الطعام إذا أصلحه بالزبده"، وهذا يدلُّ أنَّ اللوقه لغةٌ أخرى، كما نقل في الصحاح عن أبي عبيد عن ابن الكلبي إلا أنَّ المصنف جعل "لوق الطعام" مأخوذاً [220-أ] من لوقه [تخفيف لوقه] (136) انتهى

يعني أنَّ المفهوم مما ذكر في الصحاح أن فاء الكلمة في لوقه هي اللام لا الهمزة المحذوفة، فيكون لغةً مغايرةً للغة لوقه؛ لأنَّ فاء الكلمة فيها الهمزة.

قوله: (وعوض عنها حرف التعريف) أي: عوض في الناس الذي أصله أناس حرفُ التعريف عن الهمزة المحذوفة، وأما المثال الممثلُ به فلا تعويض فيه، إذ يقال بعد الحذف لوقه بلا تعويض اللام، قوله: (ولذلك لا يكادُ يُجمع بينهما) أي: ولأجل كون لام التعريف في الناس للتعويض عن

الهمزة المحذوفة لا يكادُ يجمع بينهما في الاستعمال؛ لئلا يلزم حينئذٍ الجمعُ بين العوضِ والمُعَوَّضِ عنه، وفي بعض النسخ (ولذلك لا يجمع بينهما) والمذكورُ في بعض النسخ هو الأولى؛ لأنَّ نفي القربِ من الجمعِ أبلغُ من نفي الجمعِ.

قوله (إنَّ المنايا... إلخ) جوابٌ لما يقالُ إنَّه اجتمع في البيتِ الهمزةُ مع اللامِ، فأشارَ إلى دفعه بأنَّه شاذٌّ دعت إليه ضرورةُ الشعرِ.

(المنايا) جمعُ المنيَّةِ وهو الموتُ ومعنى (يطلعن) يجيئنَ كأنهنَّ يَطْلَعْنَ على باطنِ الإنسانِ، والألفُ في آخرِ الامنين للإشباعِ، والتخصيصُ بالأمينين للإشارةِ إلى أنَّ الموتَ لا ينجو منه أحدٌ، فإنَّه إذا لم يخلُصْ منه الآمنون، فكيف من عداهم؟!

قوله: (وهو اسم جمع: كرُخال) [220-ب] في الحواشي الشريفة "أي أناسٌ من أسماءِ الجمعِ كرُخال، هي بضمِ الراءِ اسمُ جمعٍ، وبكسرِها جمعُ رَخِلٍ على وزنٍ "نَمِرٍ" وهي الأنثى من ولدِ الضأنِ، وقد يُعَدُّ ما هي بالضمِّ جمعاً نظراً إلى المعنى، أو إلى أنَّ الضمةَ بدلٌ من الكسرةِ للدلالةِ على القوَّةِ كما أُبدلتَ لذلك من الفتحةِ في سُكاري وخُباري" انتهى.

قوله: (إذ لم يثبت فُعالٌ) بالفاءِ المضمومةِ والعينِ المهملةِ (في أبنية الجمعِ)، وإنما الثابتُ فيها فُعالٌ بكسرِ الفاءِ كرجالٍ وجبالٍ، وأمَّا فُضاةٌ وغُزاةٌ فالأصلُ فُضَيَّةٌ وغُزَوَةٌ على وزنِ فُعَلَّةٍ بضمِ الفاءِ وفتحِ العينِ واللامِ، وهي من أبنية الجمعِ على ما صرَّحَ به في المفصلِ وغيره.

قوله: (مأخوذٌ من أنسٍ) بكسرِ النونِ وفتحها يقالُ: أنسْتُ به أنساً، وأنسَتْ، وأنسْتُ به أنساً على مثالِ "كفَرْتُ به كُفْراً". وهو ضدُّ الوحشةِ.

قوله: (لأنَّهم يستأنسون بأمثالهم) لأنَّ الإنسانَ مدنيُّ الطبعِ فينافيه التَّوَحُّدُ والتَّوَحُّشُ بخلافِ سائرِ أنواعِ الحيوانِ.

قوله: (أو أنسَ بمدِ الهمزة) يحتملُ أن يكونَ من بابِ المفاعلةِ من [أنسَ يُوأنسُ مؤانسةً وأن يكونَ من بابِ الإفعالِ من أنست بمعنى أبصرتُ قال] (137) ﴿أَنسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ [سورة]

القصص: 29]. ﴿فَإِنْ أَدْنَسْتَ مِنْهُمْ﴾ [سورة النساء: 6]، فمصدره حينئذٍ إيناسٌ فسمُوا أناساً؛ لأنَّهم ظاهرون مُبصِّرون.

ولذلك سُموا بشراً كما سُمي الجنُّ جنّاً لاجتنابهم. واللام فيه للجنس، و(من) موصوفة إذ لا عهد فكأنه قال: ومن الناس ناسٌ يقولون. أو للعهد والمعهود: هم الذين كفروا، و(من) موصولة مرادٌ بها ابنُ أبي وأصحابه ونظراؤه، فإنهم من حيث إنهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم، واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس، فإن الأجناس إنما تتنوع بزيادات يختلف فيها أعضائها فعلى هذا تكون الآية تقسيماً للقسم الثاني

قوله: (ولذلك سُموا بشراً)، أي: ولكونهم ظاهرين مبصرين سُموا بشراً؛ لأنَّ البشرَ والبشرةَ ظاهرُ جلدِ الإنسان، وبشرة الأرض ما ظهرَ (138) من نباتها.

قوله: (لاجتناهم) أي: لاستتارهم عن أعين الناس وعدم ظهورهم مبصرين.

قوله: (واللام فيه للجنس) أي: اللام في الناس لتعريف الجنس، في الحواشي الشريفة فإن قيل: "لا فائدة في الإخبار بأن من يقول كذا وكذا من الناس".

أجيب: بأنَّ فائدة التنبيه على أنَّ الصفات المذكورة تنافي الإنسانية، فينبغي أن يُجهل كونُ الموصوف بها من الناس ويتعجب منه، ورُدَّ بأنَّ مثل هذا التركيب قد يأتي في مواضع لا يتأتى فيها مثل هذا الاعتبار، ولا يقصدُ فيها إلا الإخبار بأنَّ من هذا الجنس طائفة متصفةً بكذا كقوله تعالى ﴿مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾ [سورة الأحزاب: 23]، الآية، فالأولى أن يُجعل مضمونُ الجارِّ والمجرور مبتدأً على معنى، وبعضُ الناس أو بعضُ منهم من اتَّصف بما ذُكر فيكون مناطُ الفائدة تلك الأوصاف، ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأً يرشدك إلى ذلك قول الحماسي:

مِنْهُمْ لُيُوثٌ لَا تَرَامُ وَبَعْضُهُمْ ... مِمَّا قَمَشَتْ وَضَمَّ حَبْلُ الْحَاطِبِ (139)

حيث قابل لفظه منهم بما هو مبتدأ أعني لفظه (بعضهم)، وقد يقع الظرف موقعَ المبتدأ بتقدير

(138) [ظاهر] من النسخة ب.

(139) وهذا البيت لـ موسى بن جابر الحنفي، انظر: أبو القاسم زيد بن علي الفارسي (ت ٤٦٧ هـ)، شرح حماسة أبي تمام للفارسي، المحقق: د. محمد عثمان علي، الناشر: دار الأوزاعي – بيروت، الطبعة: الأولى، (2/220).

الموصوف [كقوله تعالى ﴿وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [سورة الجن: 11]، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [سورة

الصفات: 164]. فالقوم قدروا الموصوف [140] في الطرف الثاني وجعلوه مبتدأ والطرف الأول

خبراً، وعكسه أولى بحسب المعنى، أي: جمع ممّا دون ذلك، [221-أ] ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ

مَّعْلُومٌ﴾ [سورة الصفات: 164]، لكن وقوع الاستعمال على أنّ من الناس رجالاً كذا وكذا دون رجالٍ

يشهد لهم انتهى كلامه.

وإنّما قال: فالأولى دون الصواب للإشارة إلى أنّه يجوز أن يكون غرض المجيب أنّ الفائدة في الآية المذكورة تحصل بما ذكر، ولا يدعى جريان ما ذكر في كل تركيب مثله، وأيضاً جاز أن يقال: الرجال الذين صدقوا لمّا اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كانوا مظنة أن يخرجوا عن مرتبة المؤمنين إلى مرتبة أعلى؛ كمرتبة الملائكة المقربين، فحينئذٍ جاز أن يُجهل كون المتصفين بهذه الصفة من المؤمنين، فيظن أنّه من جنس أعلى، وأشرف من جنس المؤمنين فتحصل الفائدة في الإخبار بأنّ من المؤمنين من يصل إلى هذه المرتبة العليا بسبب الصدق، ويرد على الجواب الذي رجّحه بقوله "فالأولى أنّ كلاً من مضمون الصلة والصفة يجب أن يكونا معلومين قبل الإخبار فلو كان مناط الفائدة تلك الأوصاف لزم تحصيل الحاصل لحصول العلم بها قبل الإخبار بها".

قوله: (ومن موصوفة) في الحواشي الشريفة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة، والاستعمال.

أما المناسبة؛ فلأنّ الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب أن يُعبّر عن بعضه بما هو نكرة، والمعهود معين فناسب أن يُعبّر عن بعضه بمعرفة.

وأما الاستعمال فكما في قوله تعالى ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا﴾ [سورة الأحزاب: 23]، وقوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ

الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾ [سورة التوبة: 61]، ففي الآية الأولى عبّر عن البعض بالنكرة؛ لأنّه أريد بالمؤمنين

الجنس، وفي الآية الثانية عبّر عن البعض بالمعرفة؛ لأنّه أريد بالضمير الجماعة المعينة انتهى

ثم قال [فُدس سره]⁽¹⁴¹⁾ قيل: والسر في ذلك أنك إذا قلت من هذا الجنس طائفة شأنها كذا كان التقييد بالجنس مفيداً بخلاف ما إذا قيل من هذا الجنس الطائفة الفاعلة كذا؛ لأن من عَرَفَهُم عرفت كونهم من [هذا]⁽¹⁴²⁾ الجنس أولاً، وإذا قلت من هؤلاء الذي فعل كذا كان حسناً إذ فيه زيادة تعريف له، ولا يحسن كلّ الحُسْن أن يقال فاعل كذا لأنه عَرَفَهُم كُلَّهُمْ إلا إذا كان في تنكيره غرض كستر عليه أو تجهيل، وكلامنا في الأصل. انتهى

قيل: إنّما مرّضه لأنّ كلية القضية ممنوعة لأنّا لا نُسلم أنّ من عَرَفَ الطائفة الفاعلة كذا عَرَفَ أنهم من الجنس المذكور مثلاً إذا قيل من المصوّرين من يقرأ القرآن يمكن أن يكون مفيداً إذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤون القرآن معرفة كونهم مصوّرين.

قوله: (إذ لا عهد) تعليل لقوله (واللام للجنس) أي: إنّما حملنا اللام في من الناس على تعريف الجنس دون تعريف العهد إذ لا عهد صريحاً؛ لأنه ما سبق ذكره الناس ليشير إليه بلام العهد تأمل!

قوله: (أو للعهد... إلخ) والمراد العهد الخارجي؛ لأنه المتبادر من إطلاق العهد لكن المراد التقديري منه فإن [221 - ب] العهد الخارجي كما يكون بلفظ سبق ذكره صريحاً كما في قوله

تعالى ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [سورة المزمل: 15]، كذلك يكون بلفظ مغاير له كما في هذه

الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ معناه الناس الكافرين، فالأول يسمى عهداً تحقيقياً، والثاني يُسمى

تقديرياً، وفي بعض النسخ وقيل للعهد فصيغة التمريض للإشارة إلى ضعفه لأنه استدلل على حمل اللام على الجنس بعدم العهد فكوئه للعهد مجرد احتمال لا يدل عليه دليل.

قوله: (ونظراؤه) إلى أمثاله في الإصرار على النفاق، وفي الختم على قلبه ومشاعره سواء كانوا من أصحاب أبي أو لم⁽¹⁴³⁾ يكونوا.

قوله: (فإنهم من حيث... إلخ) دفع لما ورد من أنّ المنافقين قسم للذين كفروا على ما مرّ من تثليث القسمة على تقدير العهد يلزم أن يكونوا داخلين في الماحضين بالكفر وقسماً منهم مع أنهم مختصون بزيادات ليست فيهم، وهي تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء، ووجه الدفع هو أنّ

(141) زيادة من النسخة ب.

(142) ساقطة من النسخة ب.

(143) [ألم] النسخة ب، وما في الأصل هو الصواب.

اختصاصهم بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم حصّة من مطلق الكافر المصّر كما أنّ اختصاص الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالإنكار لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس أيضاً فإنّ الجنس إنّما يتنوع بسبب اشتمال كلّ نوعٍ منه على زيادةٍ تخصّه، ولا توجد في سائر الأنواع، وتلك الزيادات وإن كانت خارجة عن الطبيعة الجنسية إلا أنّها داخلة في الأنواع، ومقومة لها فإنّ الحيوان مثلاً يتنوع بناطقٍ [وناهقٍ] (144) وصاهلٍ، ونحو ذلك فكل نوع يختص بزيادة لا توجد في غيره مع أنّ مفهوم الحيوان لا يصير نوعاً مباحيناً لشيءٍ من أنواعه باشتمال ذلك النوع على الزيادة التي هي مقومة له، وعدم اشتمال مفهوم الحيوان إياها، وتلك الأنواع مع اشتمالها على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة تحت جنس الحيوان، فالمناقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة تحت الجنس المعهودين، وهم المصرون على الكفر.

قوله: **(فعلى هذا... إلخ)** أي على تقدير أن يكون اللام في الناس للعهد يكون قوله ﴿وَمَنْ أَلَّاسِ

مَنْ يَقُولُ﴾ [سورة البقرة: 8]، الآية تقسيماً للقسم الثاني وهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً، وكأنّه

اعتراض على الكشف من أنّ ما جوّزه من تعريف العهد يستلزم عدم صدق المقسم على القسم مع وجوب صدقه عليه، ومن ههنا ينقدح وجه آخر لصيغة التمريض على ما في بعض النسخ.

قوله: **(واختصاص الإيمان بالله واليوم الآخر... إلخ)** إشارة إلى دفع ما يرد ههنا من أنّه لما كان مقصود المنافقين من إظهار الإيمان، وتمويه الكفر به أن يتأتى لهم المخادعة ظاهراً وباطناً، وكان ذلك لا يتم إلا بالإيمان [222 – أ] بجميع ما آمن به المؤمنون سيّما الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم كان الواجب ذكر جميع ما يجب أن يؤمن به فكيف صحّ الاقتصار على ذكر الإيمان بالله واليوم الآخر؟

وأشار إلى دفعه بأنّ الاقتصار عليهما لوجوه أربعة، وكان الظاهر ذكر التخصيص؛ وإنّما أثر الاختصاص عليه ليفيد الإبهام فيمن خصصهما بالذكر فإنّه يُحتمل أن يكون هم المنافقين بأنّ لم يذكروا سواها، وعليه مدار الوجهين الأولين؛ لأنّهما متعلقان بمقالتهم لا بحكايتيها، وأن يكون (145)

(144) ساقطة من النسخة ب.

(145) [يكونوا] في النسخة ب.

هو الله تعالى بأن يذكروا الإيمانَ بجميع ما يجب أن يؤمنَ به (146) إلا أنه حكى الله تعالى عنهم الإيمانَ بهما، وعليه مدارُ الوجهين الآخرين فإنهما يتعلقان بحكايتها، وعلى كلا الاحتمالين يحصلُ لهما الاختصاصُ فذكرَ لكلٍ من الاحتمالين وجهين.

فإن قلت: "لما كان كل من الوجهين على أحد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الآخرين على الأولين كلمة أو دون الواو؟".

قلت: هو من قبيل قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد:3]، فإنه كما

أن الواو المتوسطة في هذه الآية لعطف مجموع الصفتين الأخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الأوليين المتقابلتين، ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين لم يكن هناك تناسب؛ كذلك الواو المتوسطة هنا لعطف مجموع الوجهين الآخرين على مجموع الوجهين الأولين، ولو اعتبر عطف كل وجه على سابقه لم يكن هناك تناسبٌ لابتداء بعض تلك الوجوه على أحد الاحتمالين، والآخر على الآخر.

(146) [بالله] في النسخة ب.

واختصاصُ الإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر، تخصيصٌ لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وادعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه، وأحاطوا بقطريه، وإيدانٌ بأنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه، فكيف بما يقصدون به النفاق؟ لأنَّ القوم كانوا يهوداً وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر إيماناً كلاً إيمان، لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد، وأنَّ الجنة لا يدخلها غيرُهم، وإنَّ النَّارَ لا تمسُّهم إلا أياماً معدودةً وغيرها، ويرونَ المؤمنين أنهم آمنوا مثلَ إيمانهم. وبيانٌ لتضاعفِ خبثهم وإفراطهم في كفرهم، لأنَّ ما قالوه لو صدرَ عنهم لا على وجه الخداع والنفاق، وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن إيماناً، فكيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين وتهكماً بهم. وفي تكرارِ الباءِ ادعاء الإيمان بكل واحد على الأصالة والاستحكام.

قوله: (تخصيص... إلخ) هذا مع ما عُطِفَ عليه من قوله (وادعاء) رفعٌ على أنَّه خيرٌ لقوله (واختصاص الإيمان) ومتعلقٌ بمقالتهم المحكيّة كما عرفت، يعني أنهم إنّما خصّصوها بالذكر لوجهين:

أحدهما: أنَّ المقصِدَ الأقصى، والمطلبَ الأعلى هو معرفة المبدأ⁽¹⁴⁷⁾ والمعادِ المُعبّرَ عنهما بالإيمان بالله، واليوم الآخر؛ فكأنهم عبّروا عن الإيمان بأعظم أجزائه.

وثانيهما: ادعاء منهم بأنهم أحاطوا بالإيمان بجميع أجزائه لأنَّه المبدأ أحدَ طرفي ما يجبُ الإيمانُ به، والمعادَ طرفه الآخر، ومن آمنَ بهما فقد حازَ أي جميع الإيمان بجميع أجزائه.

قوله: (وايدانٌ بأنهم... إلخ) هذا مع ما عُطِفَ عليه من قوله (وبيان لتضاعفِ خبثهم) متعلقٌ بحكايةِ مقالتهم، ووجهُ أوّلٍ بالنظر إليهما، يعني أنَّ الله تعالى خصّهما بالذكر حين حكى عنهم ادعاء الإيمان (إيداناً بأنهم منافقون) في هذا القول المعتقدَ عندهم بناءً على ظنّهم الفاسد.

قوله: (فكيف بما يقصدون به النفاق) أي إذا كان ذكرُهم هذا القول إنّما هو بطريقِ النفاق مع أنه معتقدُهم حقيقةً ذكره إظهاراً لمواطأتهم، فكيف لا يكونون منافقين فيما ذكروا ممّا يجب الإيمانُ به مما لم يعتقدوه بل قصدوا به النفاق فقط.

(147) [المبتداء] في النسخة ب.

قوله: (لأنَّ القوم [222 -ب] كانوا يهوداً... إلخ) علّة لقوله (إيذان) يعني أنّ وجه كونه (إيذاناً

بأنهم منافقون... إلخ) هو أنّ القوم أي القائلين ﴿ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَيَأْتِيَوْمَ ٱلْآخِرِ﴾ [سورة البقرة:8]، كانوا

يهوداً، وكانوا يؤمنون بهما إخلاصاً وصدقاً؛ وإن كان إيمانهم كلا إيمان في الواقع، ويؤمن المؤمنون موافقتهم لهم في إيمانهم فيكون نفاقاً فيما يظنون إخلاصهم فيه، وإن كان ظناً فاسداً هذا، وفسّر في الحواشي الشريفة اليهود باليهوديين ثم قال: يقال يهودي ويهود كزنجي وزنج، وأما يهود مفرداً فهو علّم يجري في كلامهم مجرى القبيلة دون الحي.

قوله: (لاعتقادهم التشبيه) حيث قالوا لموسى عليه السلام فيما حكي الله تعالى عنهم ﴿أَجْعَل

لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءِلَٰهَةٌ﴾ [سورة الأعراف:138]، وقوله: (واتخاذ الولد) كما حكي الله عز وجل

عنهم بقوله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ أَبْنُ ٱللّٰهِ﴾ [سورة التوبة:30].

قوله: (وإن الجنة لا يدخلها غيرهم) حيث حكي الله تعالى عنهم، وعن النصارى بطريق اللّف

والنشر بقوله ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى﴾ [سورة البقرة:111].

قوله: (وغيرها) بالنصب معطوف على التشبيه فهو من مفاعيل الاعتقاد، واعتقادهم غير

التشبيه مثل اعتقادهم أنّ أهل الجنة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون [بل] (148) يتلذذون بالنسيم والارواح العبية، أي: الروائح الطيبة من عبق به الطيب بالكسر إذا لَزَقَ.

قوله: (ويؤمن المؤمنون) عطف على قوله (يؤمنون) في قوله (وكانوا يؤمنون) أي وكانوا

يؤمنون وهو بضم الياء والراء من الإراءة، أي: يوهوهم بهذا الكلام أنهم آمنوا مثل إيمانهم.

قوله: (وبيان لتضاعف خبيثهم) عطف على قوله (إيذان) ومتعلق بالحكاية أيضاً كما عرفت

يعني أنّ تخصيص الله تعالى الإيمان بالذكر من بين ما قالوه بيان لتضاعف خبيثهم؛ لأنّ قولهم هذا لا يكون إيماناً أصلاً سواءً قالوه جداً واعتقاداً، أو على وجه النفاق لأنّهم اعتقدوا اليوم الآخر على خلاف صفته بخلاف الأقوال الأخر، فإنّها إنما تكون إيماناً لو قالوها على وجه النفاق، وأمّا إذا قالوها على وجه الجدّ والاعتقاد كان إيماناً، مثلاً إذا قالوا عن صميم القلب آمنا بمحمد وكتابه من

(148) [هل] في النسخة الأصل، وهو خطأ.

غير قصد الخداع والنفاق كان إيماناً.

قوله: (وعقيدتهم عقيدتهم) جملةٌ حاليةٌ والتركيبُ من قبيل شعري شعري، أي لو صدرَ هذا القولُ أعني قولهم ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [سورة البقرة: 8]، لا على وجه الخداع والنفاق منهم، والحالُ أنَّ عقيدتهم عند صدورِ هذا القولِ منهم عقيدتهم التي هي عليها، أو هي العقيدةُ المشهورةُ المنقولةُ عنهم لم يكن هذا القولُ منهم إيماناً.

قوله: (لم يكن إيماناً) الواقعُ في الكشفِ (بدله) فهو كفرٌ لا إيمانٌ، والمصنفُ غيَّره إلى قوله (إيماناً) دفعاً لما يردُّ على الكشفِ أنَّ قولهم هذا لا على وجه التَّفَاقٍ مع العقيدةِ الفاسدةِ ليس بكفرٍ غايتهُ أنَّه ليس بإيمانٍ لفسادِ العقيدةِ [223 – أ]

قوله: (وفي تكريرِ الباء... إلخ) لما كان إعادةُ الجارِ إذا كان المعطوفُ عليه اسماً ظاهراً غير محتاجٍ إليه أشار إلى نكتةٍ إعادتها مع الاستغناء عنها، فأشارَ إلى أنَّ النكتةَ في تكريرها هي ادعاء الاستقلالِ والاستحكامِ بكلٍ منهما بالتفصيلِ لا بطريقِ التبعيةِ؛ لأنَّ ملاحظةَ الجارِ في كلِّ منهما يقتضي أن يُلاحظَ مع كل واحدٍ منهما معنى الفعلِ المُعَدَّى به فكأنه مذكورٌ مرتين، وذلك يدلُّ على استقلالِ كلِّ منهما بالإيمانِ واستحكامِهِ وتأكده.

قوله: (والقولُ هو التلَفُظُ بما يفيدُ) أي هو مصدرٌ بمعنى التلَفُظِ بلفظٍ يفيدُ معنىً من المعاني سواءً كان ذلك المعنى مفرداً أو مركباً، وسواءً كان إفادته له بالوضع أو الطبع أو العقلِ وللإشارة إلى هذا التعميمِ حذفَ مفعولَ (يفيد).

قوله: (ويقالُ بمعنى المَقُولِ) أي: يُطلق القول على اللفظِ المَقُولِ أي المتلفظ به تسميته للمفعول باسم المصدر.

قوله: (وللمعنى المتصورِ في النفس) ويقال له الكلام النفسي، قال تعالى (149) ﴿وَيَقُولُونَ فِي

أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [سورة المجادلة: 8].

(149) كتب الآية هكذا ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ﴾، وليست أيضاً بآية، ولعله يقصد ﴿يُحْفُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ﴾ [سورة آل عمران: 154]، ووقع له الخط بين الآيتين.

قوله: **(وللرأي والمذهب)** أي يطلق القول بمعنى الرأي والمذهب، فيقال هذا قول أبي حينئذ رحمه الله تعالى أي رأيه أو مذهبه، والفرق بينهما أنَّ الرأي من رؤية القلب وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقاً أو مختلفاً فيه، والمذهب هو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه، فالرأي أعم.

قوله: **(مجازاً)**. قيد لقوله (ويقال) أي يطلق على هذه المعاني الأربعة إطلاقاً مجازياً، أما الأول فمن تسمية المفعول باسم المصدر كما عرفت، وأما الثلاثة فمن تسمية المدلول باسم الدال.

قوله: **(المراد)** أي المراد ههنا، فإنَّ اليوم في عرف الشرع ما بين طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس، وعند الحكماء من طلوع الشمس إلى غروبها، وقد يُطلق بمعنى مطلق الوقت ليلاً كان أو نهاراً، طويلاً كان أو قصيراً.

قوله: **(من وقت الحشر إلى ما لا ينتاهي)** وهو وإن كان له مبدأ وهو وقت الحشر، ويقال له الأبد الدائم الذي لا ينقطع إلا أنه لا آخر له، سُمي باليوم الآخر؛ لأنه آخر الأوقات المنقضية.

قوله: **(أو إلى أن يدخل أهل الجنة... إلخ)** وعلى هذا يكون له مبدأ ومنتى؛ لأنه يكون عبارة عن وقت النشور والحساب.

قوله: **(لأنه آخر الأيام المحدود)** علة لتسمية وقت النشور والحساب باليوم الآخر، ومعنى كونه آخر الأيام المحدودة أنه لا يحدُّ بعده وقت.

قوله: **(إنكار ما ادَّعوه... إلخ)** يعني أنَّ قولهم آمنا صريح في دعوى إحداث الإيمان، ويدلُّ التزاماً على كونهم من زمرة المؤمنين، وقوله تعالى ﴿وما هم بمؤمنين﴾ نفى صريح للمدلول الالتزامي، كما أنَّه نفى التزامي لما ادَّعوه صريحاً، والانتحال ادَّعاء الشخص لنفسه ما لغيره، يقال انتحل فلانُ شعراً أو أنسب شعر غيره إلى نفسه.

قوله: **(وكان أصله وما [223 - ب] آمنوا... إلخ)** ولما بين أنَّ المراد من قوله تعالى ﴿وَمَا

هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة: 8]، إنكار ما ادَّعوه، ونفيه وردُّ عليه أنَّ مقتضى ظاهر الحال حينئذ أن

يكون صريح النفي وارداً على ما ادَّعوه صريحاً من إحداث الإيمان حتى يكون النفي مطابقاً للنفي، فما وجه المدلول الالتزامي، فقوله: **(ليطابق قولهم)** علة لكون الأصل ما ذكر، أي إنما قلنا أنَّ الأصل مقتضى الحال أن يقال وما آمنوا ليحصل التطابق بين قولهم وبين نفيه، فإن قولهم

أما كلام في شأن الفاعل، وبيان أن الفعل لم يصدر عنه، فالرد الذي يطابقه هو التصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعليته لهم فأشار إلى جوابه بقوله (لكنه عكس تأكيداً ومبالغة في التكذيب) وتحرير الجواب على ما في الحواشي الشريفة "أن العدول إلى الاسمية لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة فإن انخراطهم في سلك المؤمنين، وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم، وانتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التأكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداءً وكيف لا؟ وقد بُلغ في نفي اللازم بالدلالة على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقاً، وأكد ذلك النفي، فليس في هذه الاسمية التقديم لقصد الاختصاص بل المقصود بها سلوك طريق هو أبلغ وأقوى في رد تلك الدعوى". انتهى

ومن هذا يتبين وجه العدول إلى نفي المدلول الالتزامي.

قوله: (لأن إخراج ذواتهم... إلخ) وتوضيحه ما ذكره في تفسير الكبير من أنه لو قيل وما آمنوا لكان رد العين مما ادعوه ونظير أن من قال: فلان ناظر في المسألة الفلانية.

فإن قلت: أنه لم يناظر فيها كنت قد كذبت، أما لو قلت إنه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه، يعني أنه ليس من هذا الجنس، فكيف يُظن به ذلك، فكذا ههنا.

قوله: (وأطلق الإيمان... إلخ) عطف على قوله (أكد) داخل تحت التعليل، ومعنى إطلاقه عدم تقييده بمفعوله الذي تعدى إليه بالباء حيث لم يقل وما هم بمؤمنين بالله واليوم الآخر.

قوله: (على معنى... إلخ) أي نزل بالنسبة إلى ذلك المفعول بمنزلة اللازم بناءً على إرادة معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء أصلاً لا من الإيمان بالله واليوم الآخر ولا من الإيمان بغيرها، ففيه تأكيد النفي من حيث إن نفي الإيمان المطلق يستلزم نفي الإيمان المقيد بالطريق الأولى.

قوله: (ويحتمل أن يُقيد إلخ) أن يحتمل أن يُراد التقييد بالمفعول المذكور على أن يكون المعنى وما هم بمؤمنين بالله واليوم الآخر إلا أنه حُذِفَ لدلالة قولهم آمنا بالله واليوم الآخر عليه؛ لأنه جواب عنه فيكون ذكر القيد في الأول قرينة على اعتباره [224 - أ] في الثاني.

قوله: (والآية تدل... إلخ) الغرض من هذا الكلام الرد على الإمام حيث قال: إن الآية تدل على

[أن] (150) من لا يعرف الله تعالى وأقر به، فإنه لا يكون مؤمناً لقوله تعالى ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾

(150) ساقطة من النسخة (ب).

[سورة البقرة: 8]، وقالت الكرامية: إنه يكون مؤمناً، وبيّن وجه دلالتها عليه بأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله تعالى، وقد أقرّوا به لكان يجب أن يكون إقرارهم بذلك إيماناً أي اعتقاداً مطابقاً للواقع سواء كان ذلك الاعتقاد مستفاداً من الدليل وهو العلم، وكان اعتقاداً تقليدياً؛ فإنّ أحوال القلب أربعة: الاعتقاد المطابق المستفاد من الدليل، والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو الاعتقاد المقلّد، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل الذي هو ضد العلم، والرابع خلّو القلب عن كل واحد من ذلك؛ لأنّ من عرّف الله تعالى وأقرّ به لا بدّ أن يكون مؤمناً" هذا كلامه.

وتوجيه الرد: أنّ هذه الآية إنّما تدلّ على نفي الإيمان من المنافق وهو من أظهر الإيمان وخالف قلبه لسانه بأن كان مكذباً بقلبه بدليل الآيات التي بعدها، وليس هذا محلاً لخلاف الكرامية، وإنّما محلّ خلافهم من نطق بالشهادتين فارغ القلب عمّا يوافق ذلك أو ينافيه فعندهم هو مؤمن، وعندنا لا.

قوله: (والخلاف مع الكرامية... إلخ) ضبطها في القاموس بفتح الكاف وتشديد الراء كشدّاد، وبعضهم بكسر الكاف وتخفيف الراء، وبالجملة هم طائفة منسوبة إلى محمد بن كرام قائلون بأنّه تعالى مستقرّ على العرش، وأنّه جوهرٌ تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ثم إنّ القول بأنّ الخلاف معهم في الثاني يخالف ما في المقاصد من أنّ من أضمّر الكفر وأظهر الإيمان فهو مؤمن عند الكرامية، وإن استحقّ الخلود في النار، ويوافق ما في المقاصد ما ذكره الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [سورة البقرة: 3]، إنّ الذين قالوا: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط فريقان:

الأول: قالوا إنّ الإقرار باللسان فقط هو الإيمان لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب، فالمعرفة شرط لكون الإقرار اللساني إيماناً لا أنها داخلّة في مسمى الإيمان.

والثاني: قالوا الإيمان يحصل بمجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية، وزعموا أنّ المنافق مؤمن الظاهر، كافر السريرة فيثبت له حكم المؤمنين في الدنيا، وحكم الكافرين في الآخرة (151).

قوله: (فلا ينتهض... إلخ) أي: لا يقوم حجة على الكرامية لعدم قيامها في محلّ الخلاف عند المصنّف، وقد عرفت ما فيه.

(151) انظر: الرازي، تفسير الرازي (2/ 271).

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 9].

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ الخَدْعُ أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله

عما هو فيه، وعما هو بصدده من قولهم: خدع الضبُّ. إذ توارى في جحره، وضبُّ خادعٌ وخدع إذا أوهم الحارث إقباله عليه، ثم خرج من باب آخر، وأصله الإخفاء ومنه المخدع للخرانة، والأخدعان لعرقين خفيين في العنق، والمخادعة تكون بين اثنين، وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لأنه لا تخفى عليه خافية، ولأنهم لم يقصدوا خديعته.

قوله: (وَالْخَدْعُ) بفتح الخاء وسكون الدال، وفي بعض النسخ والخداع وهما بمعنى.

قوله: (أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه) أي تُوقِع في وهمه خلاف ما تخفيه مما يكرهه.

قوله: (لتنزله) من الإزلال [224 - ب] أي: تُسْقِطه وتمنعه عن مطلوبه الحاصل له كما في

قوله تعالى ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [سورة البقرة: 36]، أي: أسقطهما عن الجنة ومنعهما عنها بعد أن

كانا فيه، وفي بعض النسخ (لتنزله) من الإنزال، والمراد إما استنزاله عن رأيه أو عن مطلوبه الذي هو غير حاصلٍ لكنّه بصدده.

قيل: "ولو قال وتنزله عطفاً على قوله (توهم) لكان أولى؛ لأنّ الاعتبار في معنى (الخدع) هو الإزلال بالفعل لا الإيهام المذكور، ولذلك فسرَ قدس سره قوله (أن يوهم... إلخ) بقوله (يعني ويصيبه به) أي: ويصيب الخادع صاحبه خلاف ما يخفيه من المكروه، ولا يخفى عليك أنّ الإيهام لأجل الإزلال مستتبّع للإغفال المستتبّع للإزلال بالفعل.

قوله: (من قولهم خدع الضب... إلخ) يعني ما ذكر معنى عرفي للخدع مأخوذاً به من هذين القولين فهما حقيقتان لغويتان له.

قوله: (إذا توارى في جحره) وهو بتقديم الجيم المضمومة على المهملة الساكنة تُقْبِئُهُ في الأرض.

قوله: (إذا أوهم الحارث) بالحاء المهملة والشين المعجمة صائد الضب خاصة، أي أوقع

الضبُّ في وهم الحارِش بعد الاختفاء في جحره خلاف ما يخفيه من مكروه الحارِش، والمكروه ههنا إدبار الضبِّ وهو يوهَّم الحارِش إقباله ليمتنع عمَّا هو بصديده.

قوله: (وأصلُّه) أي أصلُ الخدع (الإخفاء) لا اعتباره في كلا معنييه الذَّين أُخِذَ منه، فما قيل: الظاهرُ أن يُقال أصلُّه الخفاء، يُقال بحسبِ اللغةِ أَخْدَعَ إخداعاً بمعنى أخفى إخفاءً فليس بظاهرٍ، وكذا ما قيل أي الإخداع بمعنى الإخفاء لما عرفت أنَّ المعتبرَ في المأخوذِ منه هو الإخفاء.

قوله: (ومنه) أي: من الخدع بمعنى الإخفاء، (المُخدَع) بضم الميم وفتح الدال عَلِمَ للمخزن، وفي الصحاح المُخدَع والمخدع على مثال المُصحف والمصحف الخزانة، وأصلُّه الضمُّ إلا أنَّهم كسروا استتقالاً انتهى. فهو اسمُ مكانٍ على صيغة اسمِ المفعول من باب الإفعال، ولا ينافيه كونه مأخوذاً من الخدع بمعنى الإخفاء.

قوله: (والأخدعان) بفتح الهمزة شُعْبَةً من الوَريد ذكره في القاموس، والوريدُ هو العِرْق في العُنُق وهما وريدان مكتنفان في صفحتي العنق مما يليه مقدمةً.

قوله: (والمخادعةُ تكونُ بين اثنين) لأنها من بابِ المفاعلة، ومن خواصِّ هذا الباب أن يكونَ للمشاركةِ بين الاثنين، بمعنى أنه يصدرُ من كلِّ واحدٍ منهما متعلقاً بالآخر فيكون كلُّ من المخادعين مخدوعاً لصاحبه.

قوله: (وإِخداعُهُم مع الله ليس على ظاهره) أي لا يصدرُ منهم فعلُ الخدع متعلقاً بالله تعالى ولا من الله تعالى متعلقاً بهم؛ أمَّا الأولُ فأشار إليه بقوله ﴿لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [سورة الحاقة: 18]، أي يستحيلُ على الله تعالى أن يَخْدَعَ من أحدٍ لتوقُّفِ الانخداع على أن يخفى عليه، والله تعالى منزَّهٌ عنه.

قوله: (ولأنَّهم لم يقصدوا خديعته... إلخ) دليلٌ آخر لعدم صدور فعلِ الخدع منهم متعلقاً بالله تعالى، [225 – أ] يعني أنَّهم أهلُ الكتابِ عارفون بأنَّ الله تعالى لا يخفى عليه خافيةٌ، فيمتنعُ أن يَخْدَعَ من أحدٍ فلا يقصدون خديعته، وأمَّا الثاني فلأنَّه معلومُ الانتفاء؛ لأنَّ صدورَ الخدع من أحدٍ متعلقاً بالآخر إنَّما يكون عن العجز عن المكافحة وإظهار المكتوم، والله تعالى منزَّهٌ عنه، وإنَّما لم يعترض له لأنَّ انتفاء الفعلِ من أحدِ الجانبين يكفي في انتفاء المفاعلة، وقد استدَلَّ صاحبُ الكشفِ على الثاني أيضاً بأنَّ الحكيمَ الذي لا يفعلُ القبيحَ لا يخدعُ، ولَمَّا كان هذا مبنياً على قاعدة الاعتزال في القبح العقلي حَقَّه المصنِّف، ولم يتعرض لحالِ خداعهم مع المؤمنين [لأنَّه على ظاهره، أمَّا

صدّوره عنهم متعلّقاً بالمؤمنين فلو قوعه، وإما صدوره من المؤمنين⁽¹⁵²⁾ متعلّقاً بهم فلمّا أشار إليه من أنهم كانوا يُخفون أحوالهم ويُجرون عليهم أحكام الإسلام دفعاً لزيادة فتنّتهم، واحترازاً عن إظهار خُصومتهم لئلا يعينوا لشيّطينهم، وفي الكشف ما حاصله أنّ المؤمنين وإن جاز أن يندعوا، لكن لم يجرأ أن يندعوا؛ لأنّه مستهجنٌ، والمصنّف حذفه أيضاً لما عرفت أن خدعهم للكفار بمصلحة الإسلام مستحسنٌ.



(152) ساقطة من النسخة (ب).

بل المرادُ إمّا مخادعةُ رسوله على حذفِ المضافِ، أو على أنَّ معاملةَ الرسولِ معاملةُ الله من حيث إنّه خليفته كما قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [سورة النساء: 80]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [سورة الفتح: 10]، وإمّا أنَّ صورةَ صنيعهم مع الله تعالى من إظهار الإيمان، واستبطن الكفر، وصنع الله معهم بإجراء أحكام المسلمين عليهم، وهم عنده أخبثُ الكفار، وأهلُ الدركِ الأسفلِ من النار، استدراجاً لهم، وامتنالُ الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أمر الله في إخفاء حالهم، وإجراء حكم الإسلام عليهم مجاراةً لهم بمثل صنيعهم صورةً صنيع المتخادعين.

قوله: (بل المرادُ إمّا مخادعةُ رسولِ الله صلى الله تعالى عليه وسلم... إلخ) ذكر في الكشف في الجواب وجوهاً أربعةً، والمصنفُ اكتفى باثنين منها وترك اثنين آخرين لبعدهما كما لا يخفى على الناظر في الكشف، وقرّر الوجه الأول بطريقتين: أحدهما زائدٌ على الكشف وهو: (حذف المضاف) أي: يخادعون رسول الله، فحذف المضاف لظهور أنَّ الله تعالى لا ينخدع ولا يُخدع.

وثانيهما: أن يكون مجازاً عقلياً في النسبة الإيقاعية، وهو المرادُ بقوله (أو على أنَّ معاملة الرسول عليه السلام... إلخ) فإنّه معطوفٌ على قوله (على حذف المضاف) وحاصله أنَّ إرادة مخادعة الرسول عليه السلام ليس من حيث إطلاق لفظة الجلالة على الرسول مجازاً فإنّه غير جائز؛ بل إنّما من حيث إنّ المضاف محذوفٌ أو من حيث إنّّه مجازٌ في النسبة الإيقاعية، وهذا الأخير هو المذكورُ فقط في الكشف كما أُشير إليه، وجعله مثل المجاز العقلي في النسبة الإسنادية، وقال: كما يقال قال "المَلِكُ كذا ورسمَ كذا؛ وإنّما القائلُ والرَّاسِمُ وزيرُهُ أو بعضُ خاصّته الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه"، ثم أورد مثلاً لما نحن فيه ما أورده المصنف من الآيتين.

وإمّا أنّه على هذا الوجه سواء جُعِلَ من قبيل (حذف المضاف) أو من قبيل المجاز العقلي في النسبة الإيقاعية يلزم خدع الرسول والمؤمنين إياهم، فقد عرفت أنّه يجوز لمصلحة دينية، وأشار المصنف إليه أيضاً في تقرير الوجه الثاني.

قوله: (من حيث إنّهُ خليفته) إشارة إلى بيان العلاقة لا اعتبار التجوز في النسبة الإيقاعية أي:

صحَّ هذا التجوُّزُ بعلاقة [225- ب] أنَّ الرسولَ عليه السلام خليفةُ الله تعالى في أرضه، والناطقُ عنه بأوامره ونواهيه مع عباده.

قوله: (وإِذَا أَنْ صُورَةً صَنَعَهُمْ...إِلخ) هذه الجملةُ في محلِّ الرفع، معطوفةٌ على قوله (إِذَا) مخادعةُ الرسولِ عليه السلام) فهو وجهٌ ثانٍ من وجوه الأجوبة، ذكرَ في الكشف:

أولاً: قيل الصنيعُ من صنَّع به صنيعاً قبيحاً، والصنُّعُ من صنَّع إليه معروفاً، وحاصلُ هذا الوجهِ على ما هو الظاهرُ من عبارة المصنِّفِ أنَّه من قبيلِ الاستعارةِ التمثيليةِ بأنَّ تُشَبَّهَ الهَيْئَةُ المنتزعةُ من عدَّةِ أمورٍ هي صنيعُهم مع الله تعالى من حيث إنَّهم يُظهرون الإيمانَ، وهم كافرون، وصنيعُ الله تعالى معهم من حيث إنَّه تعالى أمرهم بإجراء أحكام المسلمين عليهم، والحالُ أنَّ هؤلاء الكفارِ عنده تعالى في عدادِ أشرارِ الكفرةِ بالهيئةِ الأخرى المنتزعةِ من عدَّةِ أمورٍ أُخَرَ من الأحوالِ الحاصلةِ للمخادعين من حيث إنَّ كلاً منهما يخدعُ الآخرَ لجلْبِ النفعِ لنفسه وإيصالِ الضررِ إلى صاحبه فاستعيرَ لفظُ الهيئةِ المشبهةِ بها استعارةً تمثيليةً، والجامعُ هو الهيئةُ المركَّبةُ المشتركةُ بين الطرفين بأنَّ أظهرَ كُلُّ واحدٍ منهما للآخرَ خلافَ ما عنده حتى يحصلَ مرادُه، ولا يحصلَ مرادُ الآخرِ، وفي الحواشي الشريفة: "أنَّ حاصلَ هذا الجوابِ أنَّ بينهم من الجانبين معاملةً شبيهةً بالمخادعة، فقوله (يخادعون استعارةً تبعيةً) وليس في هذا الجوابِ اعتبارُ هيئةٍ مركَّبةٍ من الجانبين، وما يجري بينهما مشبهةٌ بهيئةٍ أخرى مركَّبةٍ من الخادعِ والمخدوعِ والخدعِ لِيُحْمَلَ الكلامُ على الاستعارةِ التمثيليةِ" انتهى

يريدُ الرَّدُّ على العلامةِ التفتازاني⁽¹⁵³⁾ حيث جعلها تبعيةً وتمثيليةً على ما هو مذهبه في جواز اجتماعهما، وأنت خبيرٌ بأنَّ ظاهرَ عبارة الكشفِ والمصنِّفِ حملُها على الاستعارةِ التمثيليةِ لكنَّ يجوزُ حملُها على الاستعارةِ من غير حاجةٍ إلى حملِها على التمثيليةِ ليجتمعا.

قوله: (وصنيعُ الله) بالجرِّ عطفٌ على قوله (وصنيعُهم).

قوله: (بإجراء أحكام المسلمين عليهم) كالتوارث وإعطاء سهمٍ من المغنم، والصلاة عليهم، ودفنهم في مقابر المسلمين، ونحو ذلك.

(153) مسعود بن عمر بن عبد الله الشَّيْخُ سعد الدين التَّفْتَازَانِي، الإمامُ العَلَمَةُ. عالمٌ بالنحو والتصريف والمعاني والنبأ والأصليين والمنطق وغيرها، شافعي. قال ابن حجر: ولد سنة ثنتي عشرة وسبعمائة، اشتهر ذكره، وطار صيته، وانتفع النَّاسُ بتصانيفه، وله: شرح العُصْد، والتَّلْوِيح على التَّنْقِيح في أصول الفقه. انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا (2/ 285).

قوله: (وَأَهْلُ الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ) وهو الطبقة السفلى من طبقات جهنم، نُقِلَ عن الراغب (154) أَنَّ الدَرَكَ كَ الدَّرَجِ لَكِنَّ الدَّرَجَ يُقَالُ اعْتِبَاراً بِالْمَقْصُودِ، وَالدَّرَكُ اعْتِبَاراً بِالْحُدُودِ؛ وَلِهَذَا قِيلَ دَرَجَاتُ الْجَنَّةِ، وَدَرَكَاتُ النَّارِ، وَلِتَصَوَّرَ (155) الْحُدُودَ فِي النَّارِ سُمِّيَتْ هَاوِيَةً.

قوله: (وَاسْتَدْرَاجاً لَهُمْ) عَلَّةٌ لِقَوْلِهِ (صَنِيعَ اللَّهِ) مِنْ قَوْلِهِ (دَرَجَهُ إِلَى كَذَا) وَاسْتَدْرَجَهُ أَي: أَدْنَاهُ مِنْهُ عَلَى التَّدرِجِ وَقَرَّبَهُ مِنْهُ دَرَجَةً فَدَرَجَةً لِيَكُونَ الْخَفْضُ وَالسَّقُوطُ إِلَى الْأَسْفَلِ أَشَدَّ وَأَقْوَى.

قوله: (وَامْتِثَالِ الرِّسُولِ) بِالْجَرِّ مَعْطُوفٌ عَلَى (صَنِيعَ اللَّهِ).

قوله: (أَمَرَ اللَّهُ) بِالنَّصْبِ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ لِلْامْتِثَالِ. [226 – أ]

قوله: (وَإِجْرَاءِ حُكْمِ الْإِسْلَامِ) بِالْجَرِّ عَطْفاً عَلَى الْمُضَافِ إِلَيْهِ فِي إِخْفَاءِ حَالِهِمْ، أَي: فِي إِخْفَاءِ إِجْرَاءِ حُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِمْ كَجَرَيَانِ التَّوَارِثِ، وَحَرَمَانِ إِعْطَاءِ السَّهْمِ مِنَ الْغَنَائِمِ، وَوَضْعِ الْجَزِيَّةِ عَلَيْهِمْ، وَنَحْوِهَا.

قوله: (مَجَازَةً لَهُمْ) عَلَّةٌ لِلْامْتِثَالِ الْمَذْكُورِ وَإِنَّمَا جَوَّزُوا تَمَثُّلَ صَنِيعِهِمْ؛ لِأَنَّ جَزَاءَ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا.

قوله: (صُورَةُ صَنِيعِ الْمُخَادِعِينَ) خَبَرٌ (إِنَّ) فِي قَوْلِهِ (إِنَّ صُورَةَ صَنِيعِهِمْ) وَلَفْظُ الْمُخَادِعِينَ عَلَى صِيغَةِ التَّنْثِيَةِ لَا الْجَمْعِ.

(154) الرَّاعِبُ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْمُفَضَّلِ الْأَصْبَهَانِيِّ، الْعَلَّامَةُ الْمَاهِرُ، الْمُحَقِّقُ الْبَاهِرُ، أَبُو الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِيُّ، الْمُلقَّبُ بِالرَّاعِبِ، صَاحِبُ النَّصَائِفِ، كَانَ مِنْ أَذْكِيَاءِ الْمُتَكَلِّمِينَ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: لَمْ أَظْفَرْ لَهُ بِوَفَاةٍ وَلَا بِتَرْجَمَةٍ. انظر: سير أعلام النبلاء - الذهبي (121 / 18).

(155) [التصوير] في النسخة (ب).

ويحتمل أن يراد بـ يُخَادِعُونَ يخدعون لأنه بيان ليقول، أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه، إلا أنه أخرج في زنة فاعل للمغالبة، فإن الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه، كان أبلغ منه إذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحب ذلك، ويعضده قراءة من قرأ يَخْدَعُونَ. وكان غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة، وأن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام والإعطاء، وأن يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها إلى منابذتهم إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد.

قوله: (ويحتمل أن يراد بـ يخادعون يخدعون) أي ما قلنا من أن المخادعة تكون بين اثنين مبني على ما هو الأغلب في باب المفاعلة؛ لكن قد يجيء بمعنى أصل فعله، أعني مجردة نحو "الافع" بمعنى "دفع" و"سافر" بمعنى "سفر"، وهو أيضاً حقيقة على ما صرحوا، فيحتمل أن يراد

بـ (يخادعون) أيضاً معنى المجرد أعني يخدعون فلا يحتاج إلى اعتبار خدع الله تعالى، والمؤمنين إياهم كما يحتاج إلى اعتباره إذا كان فعل المخادعة على ما هو الأغلب فيه من كونه بين الاثنين.

قوله: (لأنه بيان ليقول أو استئناف) علّة لكونه بمعنى يخدعون فإن القول لا شك أنه من جانب المنافقين فقط فينبغي أن يكون الخدع كذلك ليطابق البيان المبين، والاستئناف أيضاً يفيد فائدة البيان؛ لأنه في معرض الجواب لما عسى أن يقال (ما بالهم يقولون آمنا وما هم بمؤمنين)، وما غرضهم من ذلك؟

فقل (يخادعون الله) فلما كان هذا الكلام بياناً لغرضهم كان الفعل المذكور صادراً منهم فقط، وفي الحواشي الشريفة: "وجعل يخدعون بياناً (ليقول) أولى من جعله استئنافاً؛ لأنه إيضاح لما سبق، وتصريح بأن قولهم كان مجرد خداع، وأيضاً ليست المخادعة أمراً مطلوباً لذاته فلا يكون الجواب شافياً؛ بل يحتاج إلى سؤال آخر". انتهى

والقول بأن خدعهم غاية متأخرة فهو تصريح بأن قولهم كان لمجرد خداع لا أنه نفس مجرد خداع فلا يكون إيضاحاً لما سبق خلافاً للظاهر تأبي عنه جزالة التنزيل.

قوله: (بذكر ما هو الغرض منه) أي من قوله (يقول آمنا... إلخ) كأنه قيل ما غرضهم في ادعائهم الإيمان كاذبين؟ فقل يخدعون يعني أن غرضهم هو أن يخدعوا الله أي رسوله، والمؤمنين؛ لأغراض فاسدة ذكرها المصنف بقوله (وكان غرضهم في ذلك... إلخ).

قوله: (إلا أنه أخرج... إلخ) لما كان مجيء المزيد بمعنى الثلاثي يحتاج إلى نكتة لكونه خلافاً للظاهر أشار إليها بقوله (إلا أنه... إلخ) استثناء من قوله (ويحتمل أن يراد بـ يخادعون يخدعون) إلا أنه أي يخدعون الدال على أن الخدع صادر من واحد أخرجه (في زنة فاعلت) الظاهر أن يقال

(في زنة فاعل) كما وقع في بعض النسخ إلا أنه أشار إلى المثال المشهور من قولهم (طارقت النعل وعاقبت اللص).

قوله: (فإن الزنة... إلخ) إشارة إلى أن وجه دلالة الإخراج المذكور على المبالغة أن [226 – ب] هذه الزنة (للمبالغة) أي المعارضة وبيان أن قصد كل من الطرفين أن يفعل مثل فعل صاحبه على وجه يغلبه فيه مثل كرامته وكرمه، وناضلته فضلته أي: غلبته في الكرم، ورُمي السهم، وقد حرّفت بعض الناسخين لفظ المغالبة فأورد بدلها لفظ المبالغة وهو غلط.

قوله: (والفعل متى غُلب فيه) جملة حالية، أي: والحال أن الفعل متى غُلب فيه بأن قصد فيه كل من الفاعلين الغلبة منه على الآخر.

قوله: (كان أبلغ منه) أي أشد مبالغة من ذلك الفعل (إذا جاء بلا مقابلة معارض) فالمفضل والمفضل عليه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، ووجه الأبلغية أنه يكون الداعي حينئذ والاهتمام به أشد وأقوى مما إذا زاوله وحده من غير أن يكون معارض يقصد الغلبة عليه.

قوله: (ومبار) عطف تفسير للمعارض، فإن المبالاة المعارضة، وأن يفعل مثل ما فعل صاحبه ليغلبه.

قوله: (استصحب) على البناء للفاعل جواب (لما) وفاعله ضمير (الزنة) وذلك مفعوله، والإشارة إلى الحكم المذكور لزنة فاعلت وهو كون الفعل أبلغ يعني أن تلك الزنة وإن زال عنها قصد المبالغة وقصد منها أصل الفعل إلا إنها لكونها في أصل وضعها للمغالبة لا تنفك عن الدلالة على المبالغة.

قوله: (ويعضده) أي يقوي الاحتمال المذكور في ضمن قوله (ويحتمل قراءة من قرأ يخدعون) ويرد على هذه القراءة أيضاً أن خدعهم الله غير متصور، والجواب هو الجواب، ولو بنوع تغيير في الجواب الثاني بأن لا يعتبر صنيع الله تعالى معهم.

قوله: (وكان) وهذه الصورة يجوز أن يكون ماضياً من الأفعال الناقصة، وأن يكون من الحروف المشبهة بالفعل، والثاني هو الأظهر، وأياً ما كان فهو جواب لسؤال وهو أنه لأي غرض من الأغراض صدر عنهم الخداع، ولأي سبب كانوا يخدعون، فالسؤال عن الغرض يتأتى على كل من القرائتين، وحاصل الجواب أن لهم في ذلك المذكور من الخداع أو الخدع ثلاث منافع: دفع المضرة عن أنفسهم، وجذب المنفعة لها، وأيضاً المضرة إلى المؤمنين.

قوله: (ما يطرق به) على البناء للمفعول، أي: يصاب به، والقائم مقام الفاعل هو قوله (من)

سواهم) من طرق الزمان بنوائبه أصابه بها، والمراد ما أصاب من عداهم (من الكفرة) من إراقة الدم واستباحة المال والذراري.

قوله: (والاعطاء) أي من الفيء والغنائم والزكاة.

قوله: (ويذيعوها) أي: يشيعوها.

قوله: (إلى منابذتهم) أي منابذي المسلمين بمعنى مُعاديهم والمنابذة إظهارُ العداوة كأنَّ كلاً من المتعاديين ينبذ إلى صاحبه ما في قلبه من العداوة أو ينبذ عهده إليه كذا في الحواشي الشريفة، وقد أورد في الكشاف السؤال عن وجه عدم إظهار حال [227- أ] المنافقين وكشفها لنلا يصلوا إلى هذه الأغراض الفاسدة، وأجاب بأنَّ ذلك للمصالح التي لو كُشِفَتْ حالهم لانقلبت مفسدة، والمصنف [طی] (156) هذا الكلام عن البين لما دسَّ فيه الاعتزال حيث بنى الكلام على تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح.

قوله: (إلى غير ذلك من المقاصد... الخ) كأن يتحفظوا مما يكرهون بسبب اطلاعهم على الأسرار ونهوا عن ضرر المؤمنين على ما يحبون مما لا إذاعة فيه إلى منابذتهم.

(156) هكذا في كلا النسختين ولعل الصواب [طوى].

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ قِرَاءَةً نَافِعَةً وَابْنُ كَثِيرٍ وَأَبِي عَمْرٍو. والمعنى: أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها يحيق بهم. أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك. وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالأمانى الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا تخفى عليه خافية، وقرأ الباقر وَمَا يَخْدَعُونَ، لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين وقرئ «يَخْدَعُونَ» من خدع و «يَخْدَعُونَ» بمعنى يخدعون و «يَخْدَعُونَ» و «يخدعون» على البناء للمفعول، ونصب أنفسهم بنزع الخافض.

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة البقرة: 9]، قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو. والمعنى: أن

دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها يحيق بهم. أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك. وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالأمانى الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا تخفى عليه خافية.

وقرأ الباقر وَمَا يَخْدَعُونَ، لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين وقرئ «يَخْدَعُونَ» من خدع و «يَخْدَعُونَ» بمعنى يخدعون و «يَخْدَعُونَ» و «يخدعون» على البناء للمفعول، ونصب أنفسهم بنزع الخافض.

قوله: (قراءة نافع... إلخ) أي: قراءة يخدعون بالألف قراءة هؤلاء الأئمة ولما خفي المعنى في هذه القراءة من حيث أنه قُصِرَ فيها تعلق المخادعة على أنفسهم بعد ما صُرِّحَ بكونها متعلقة بالله تعالى وبالمؤمنين بيّن أن معنى قُصِرَ تعلقها على أنفسهم قُصِرَ ضررها عليهم، وأنه لا يتجاوزهم قال في الكشاف: "كما تقول فلان يضار فلاناً ولا يضارّ إلا نفسه أي دائرة الضرر راجعة إليه غير متخطية إليه" (157) انتهى

ومثل هذا الاستعمال شائع في اللغات كلها يجري في باب المفاعلة وغيرها فتكون العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة مجازاً أو كنايةً عن انحصار ضررها فيهم أو يُجعل لفظ الخداع المستعار مجازاً مرسلًا عن ضرره في المرتبة الثانية، وعلى هذا يكون المراد مخادعة الأولى.

قوله: (أو أنهم في ذلك الخداع خدعوا أنفسهم... إلخ) يريد أن يجوز أن يكون المراد مخادعة أخرى جارية بينهم وبين أنفسهم بحسب التغاير الذاتي إن كان المراد بالأنفس الأرواح والأراء والتغاير الاعتباري إن كان المراد الذوات.

قوله: (لما غروها بذلك) أي جعلوا أنفسهم مغرورة بما أوهموها من الأباطيل والأكاذيب من أنه يتفرغ على هذا الخداع أمور مهمة وأعراض مطلوبة وهي تنخدع به وتطمئن إليه.

قوله: (وخذعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالأمانى) جمع الأمانة بضم الهمزة بمعنى.

قوله: (الفارغة) أي: الخالية من أثر وفائدة يترتب عليه.

قوله: (وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية) وهي ضد العلانية والشيء الخفي.

قوله: (وقرأ الباؤون وما يخدعون لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين) أي: لأن حقيقة المخادعة لكونها من باب المفاعلة لا يمكن تحققها إلا بين اثنين، ولا بد أيضاً أن يكونا فاعلين مختارين يقصد كل منهما إصابة الآخر بمكروه فلا تتصور هذه الحقيقة بين المنافقين وأنفسهم سواء أريد بها ذواتهم أو دواعيهم، وصاحب الكشف جعل المخادعة بينهم وبين أنفسهم حقيقة، ففيه تعريض له، وتمام تفصيل الكلام في هذا المقام في الحواشي الشريفة: "ثم إنّ تعليل هذه القراءة لابد أن يحمل على وجه اختيارهم هذه القراءة على الأولى؛ لأنّ نفس القراءة تثبت بالنقل المتواتر لا مدخل للرأي فيه.

قيل: إنّ الخدع وإن لم يقتض اثنين [227- ب] إلا أنّه يقتضي شخصاً مغايراً للخادع حتى يقصد إصابة المكروه به، وأنت تعلم أنّ المغايرة الاعتبارية كافية على أنّه قد عرفت أنّه لو أريد بالأنس غير الذوات من الأرواح وغيرها لتحقيق التغاير الذاتي أيضاً.

قوله: (وقرئ يخدعون) بضم الياء، وفتح الخاء، وكسر الدالّ المشددة من باب التفعيل، ولذا قال من خدع فإنه بالتشديد، فصيغة التفعيل إمّا للمبالغة والتكثير، أو أنّه بمعنى خدع بالتخفيف كقتل بمعنى قتل.

قوله: (ويخدعون بمعنى يخذعون) أي: قرئ بفتح الياء والحاء وكسر الدالّ المشددة، فإنّ أصله (يخذعون) نُقلت فتحة التاء إلى الخاء، ثم قلبت التاء دالاً لقرب مخرجيهما فأدغمت الدالّ في الدالّ، وهو ههنا متعدّ؛ ولهذا نصب المفعول كما في قولك "انتزع الشيء أي اقتلعته".

قيل: ينبغي أن يكون نصب المفعول على هذه القراءة أيضاً بنزع الخافض إلا أن يثبت اختدع بمعنى خدع.

قوله: (وقرئ يخدعون ويخادعون على البناء للمفعول) أي: في القراءتين جميعاً، (ونصب أنفسهم) أي: على هاتين القراءتين فإنّ نصبه على سائر القراءات على المفعولية لكون الفعل متعدياً مبيناً للفاعل.

قوله: (بنزع الخافض) يقال: خدعتُ زيدا نفسه أي: غر نفسه على طريقة ﴿وَأَخْتَارَ مُوسَى﴾

قَوْمَهُ ﴿ [سورة الأعراف:155]، أو على التمييز أن جُوز كونه معرفةً كذا في الحواشي الشريفة.



والنفس ذات الشيء وحقيقته، ثم قيل للروح؛ لأنّ نفس الحي به، وللقلب لأنه محل الروح أو متعلقه، وللدّم لأن قوامها به، وللماء لفرط حاجتها إليه، وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه لأنه ينبعث عنها أو يشبه ذاتاً تأمره وتشير عليه. والمراد بالأنفس هاهنا ذواتهم ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم، وما يَشْعُرُونَ لا يحسون لذلك لتمادي غفلتهم. جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره إليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على مؤوف الحواس. والشعور: الإحساس، ومشاعر الإنسان حواسه، وأصله الشعر ومنه الشعار.

قوله: (والنفس ذات الشيء وحقيقته) قوله (وحقيقته) عطف تفسيري للذات، وهو عبارة عمّا به الشيء هو هو سواء كان جسماً أو قائماً به، أو هو جزءاً منه، أو موجوداً آخر قائماً بذاته سواء كان قيوماً لغيره كالواجب تعالى أولاً، كالنفوس الناطقة عند محقّي الطائفة قال تعالى حكايةً عن

عيسى على نبينا وعليه السلام ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [سورة المائدة: 116].

قوله: (ثم قيل للروح) أي أطلق عليه، ونُقِلَ إليه، وفي الحواشي الشريفة: "والمتبادر منه أنّ لفظ النفس حقيقة في الذات مجازاً فيما عداه، وذلك ظاهرٌ في الدّم والماء والرأي" انتهى يشيرٌ قدس سره إلى أن كونه مجازاً في القلب والروح غير ظاهرٍ لاشتغال استعماله في الذات دون ما عداه. قوله: (لأنّ نفس الحي به) بيانٌ لعلاقة المجاز، وكذا سائر التعليقات الآتية يعني لفظ النفس معناه الحقيقي ذات الشيء نقل عنه إلى أمورٍ أُخَرَ [لعلاقة فنقول أولاً إلى الروح بعلاقة] (158) أنّ نفس الحيّ وذاته يتقوم به، فالروح سببٌ لقوام النفس بمعنى الذات فأطلق اسمُ المسبّب الذي هو النفس، وأريد سببه الذي هو الروح.

قوله: (وللقلب... إلخ) أي: أطلق لفظ النفس على القلب بمعنى العضو الصنوبري أيضاً بعلاقة أنّه محلّ الروح، أو متعلقه الأول مبنّي على أن يراد بالروح الروح الحيواني، والثاني مبنّي على أن يراد به الروح الإنساني فإنّ من قالب بالمجردات كالحكيم يقول الروح: هو النفس [228- أ] المجردة، وهي لا تحلّ بشيء وتتعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصرف، ومتعلقه أولاً هو الروح الحيواني أعني البخار المتكوّن من لطيف الأعذبة.

قالوا أنّ القلب له تجويفٌ في جانبه الأيسر يجذبُ إليه لطيفُ الدّم فيخرّه بحرارته، فذلك البخار هو الروح الحيواني، والنفس تتعلّق به فيفيده قوةً بها يسرى في جميع البدن فيفيدُ كلّ عضوٍ

قوة بها يتم فعله، وقد يطلق على هذا الجوهر المجرد الروح والقلب أيضاً، ثم إنَّ كون النفس جوهرًا مجرداً إلى آخر ما ذكره هو المختار عند المحققين من الفلاسفة، وأهل الإسلام من الصوفية وغيرهم، وذهب بعض المتكلمين إلى أنَّ الروح ويُطلق عليه النفس أيضاً جسمٌ لطيفٌ سارٍ في البدن سريان الماء في الورد، والنار في الفحم، والدهن في السمسم، وتخصيص القلب الصنوبري باعتبار أنَّه مبدأ للسريان.

قوله: **(وللدم لأنَّ قوامها به)** أي: وأطلق لفظ النفس على الدم أيضاً بعلاقة أنَّ قوام نفس الشيء بمعنى ذاته إنما هو بالدم حتى أنَّ الأطباء ذهبوا إلى أنَّ الروح هو الدم، فإنَّ الحيوان يضعفُ بخروج الدم إلى أن يموت.

قوله: **(وللماء لفرط حاجتها إليه)** أي: وأطلق لفظ النفس على الماء بعلاقة أنَّ نفس الشيء وذاته يحتاج إلى الماء احتياجاً كاملاً بحيث لولا الماء لامتنع البقاء عليها كما قال تعالى ومن الماء ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [سورة الأنبياء: 30].

قوله: **(وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه)** فإنَّ المراد بالنفس الرأي؛ لأنَّه إنما قال: "إذا تودد شخصٌ في أمرٍ واتجه له رأيان أعيان إليه لا يدري على أيهما يعتمد.

قوله: **(لأنَّه ينبعث عنها)** أي: إطلاق لفظ النفس على الرأي في ذلك القول بعلاقة أنَّ الرأي ينبعث عن النفس وذات الشيء، ويتسبب منها فيكون مجازاً مرسلًا من إطلاق [اسم السبب وإرادة المسبب].

قوله: **(أو يشبه الرأي ذاتاً تأمره وتشير إليه)** أي: أو نقول العلاقة من إطلاق لفظ النفس على (159) الرأي أنه يُشبه الرأي ذاتاً أمراً له إليه، فأطلق عليه بعلاقة المشابهة فيكون استعارةً، وفي الحواشي الشريفة كونه [استعارةً مبنيةً على المشابهة أنسب بهذا المقام، وأظهر بحسب المعنى. انتهى أما كونه] (160) أنسب؛ فلأنَّ المؤامرة والمشاورة إنما يتعلّق بالذوات المشيرة وتلايمها، فالمناسب أن يكون رشيحاً للاستعارة، وأمّا كونه أظهر بحسب المعنى؛ فلأنَّ اعتبار المشابهة بين النفس وبين الرأي الداعي أظهر من اعتبار كون النفس سبباً للرأي لكون السبب الحقيقي هو الله تعالى كذا قيل.

(159) ساقطة من النسخة الأصل.

(160) ساقطة من النسخة ب.

قوله: (والمراد بالأنفس ههنا ذواتهم) لأنها حقيقة فيها فلا يُعَدَّلُ عنها من غير ضرورة تدعو إليه فعلى يتعين أن يكون المراد من قصر خداعهم على ذواتهم قصر ضرورة عليهم على ما قرره في المعنى الأول.

قوله: (ويحتمل حملها على أرواحهم وأرائهم) لظهور اعتبار المغايرة فيهما، فعلى هذا [228] – ب [يتعين المعنى الثاني، ثم إنه جَزَمَ أولاً بكون المراد منها ذواتهم، وجَوَزَ ثانياً حملها على أرواحهم وأرائهم للإشارة إلى أن حملها على الذوات لكونها حقيقة راجحة⁽¹⁶¹⁾ فهو الأليق بأن يكون مراداً من حاق اللفظ، وأمّا الحمل الثاني فلتوقفه على اعتبار العلاقة وضمّ القرائن لكونها مجازاً مرجوحاً، فالأنسب بها أن يكون من محتملات اللفظ دون أن يُراد من حاق اللفظ، وأمّا حملها على الدم أو الماء فمما لا مساعَ له ههنا، وإن كانا من المعاني المجازية التي يُستعمل فيها لفظ النفس في الجملة.

قوله: (لا يحسُّون بذلك) أي: بأن الله تعالى ﴿لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [سورة الحاقة: 18]، فعلى هذا يتعلّق قوله ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ بقوله ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾، ويجوز أن تكون الإشارة إلى خدعهم لأنفسهم [أي لا يحسون بأنهم يخدعون أنفسهم فيتعلّق بقوله وماي يخادعون إلا أنفسهم]⁽¹⁶²⁾.

قوله: (ليتمادي غفلتهم) أي: لتماديهم في غفلتهم أو لامتداد غفلتهم وبلوغها إلى مداها وغايتها. قوله: (جعل لحوق وبال الخداع كالمحسوس) إشارة [إلى أن ما هو كالمحسوس في الظهور هو المعنى الأول من معنى خداعهم لأنفسهم، وفي الحواشي الشريفة: "ففي لا يشعرون إشارة]⁽¹⁶³⁾ إلى انحطاطهم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون أجلي المعلومات فيكون أبلغ وأليق بالمقام من لا يعلمون".

قوله: (ومشاعر الإنسان حواسه) ظاهرة كانت أو باطنة سميت بها لكونها مواضع الشعور والاتهام.

قوله: (وأصله الشعر) أي أصل الشعور الشعْرُ بفتح الشين على ما صححه بعضهم ويؤيده

(161) [راجع] هكذا في الأصل والصواب ما أثبتته في المتن.

(162) ساقطة من النسخة ب.

(163) ساقطة من النسخة ب.

قوله (ومنه الشعار) لأنَّ الشعر بالفتح ما نَبَتَ على ظاهر البدن و(الشِعَار) بالكسر ما يلي الجسد من الثياب فيلي ما نبت على ظاهر البدن فيناسبه، وأما الشِعْرُ بالكسر فمصدر "شَعَرَ" بمعنى أدرك فلا يناسبه الشعار بالمعنى المذكور؛ وإنَّما يناسبه الشعار بمعنى العلامة لكون علامة الفطنة.



﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [سورة البقرة: 10].

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في أفعاله. ومجاز في الأعراض النفسانية التي تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي، لأنها مانعة من نيل الفضائل، أو مؤدية إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية

قوله: **(المرض حقيقة فيما يعرض البدن) في الكشف "إن المرض حقيقة في الألم"**، والمصنف عدل عنه إلى ما ترى دفعا لما يرد على الكشف من أن الألم عند الأطباء عرض ناشئ من المرض لا نفس المرض فأشار المصنف إلى أن حقيقة المرض كيفية عارضة للبدن مخرجة له عن الاعتدال اللائق به فيلزمه الألم، فينطبق على ما ذكره الأطباء ولدفع هذا الإيراد عن الكشف قال قدس سره وغيره من شراح الكشف "كون الألم مرضاً حقيقة مما لا شبهة فيه عند أهل اللغة" فأشاروا إلى أن ما ذكره الأطباء لا يراعيها أهل اللغة.

قوله: **(فيخرجه عن الاعتدال الخاص به)** وتوضيح ذلك أن كل بدن له نوع من الاعتدال المزاجي يخصه ويليق بحاله، ويكون أنسب أفعاله وآثاره المطلوبة منه فإذا خرج عنه لم يصدر عنه [229 - أ] تلك الأفعال، ولم يترتب عليه هاتيك الآثار مثلاً شأن الأسد والأثر المطلوب منه الحرارة والإقدام، وشأن الأرنب والأثر المترتب عليه الخوف والإحجام، فيليق بالأول الحرارة المستدعية للإقدام، وبالثاني غلبة البرودة المناسبة للإحجام فإن خرجا عن ما يليق بهما فإن كان بالإفراط فقد أدى إلى الهلاك وإن كان بالتفريط فقد أوجب الخلل في الأفعال والآثار.

قوله: **(ومجاز في الأعراض النفسانية)** معطوف عليه قوله (حقيقة والأعراض جمع "عرض" بفتح المهملتين، ومعنى النفسانية هو المنسوبة إلى النفس، والمراد بها الصفات العارضة للنفس سواء كانت سلبية كالجهل البسيط فإنه عدم العلم عما من شأنه أو ثبوتية كسوء العقيدة، وكذا كل ما كان من قبيل الجهل المركب.

قوله: **(التي تخل بكمالها)** أي: كمال النفس فالضمير راجع إليها، وهي وإن لم تذكر لكن يدل عليها النفسانية والموصول مع صلتها صفة مقيدة، أي: مطلق الأعراض النفسانية لا يطلق عليها المرض بل إنما يطلق على ما يشبه الأمراض البدنية في الإخلال بما يليق بها من الكمال، والمراد بكمال النفس اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى بما له من الصفات العلى وطاعته

وسلوك سبيل مرضاته.

قوله: **(كالجهل... إلخ)** شروع في تمثيل الأعراض المُخلّة بكمال النفس، فالمراد بـ**(الجهل)** الجهل بما لا يسع جهله كالأحكام الشرعية، والأمور الدينية، وأما الأمور الدنيوية فعدم العلم بها لا يخلُ بالكمال كما أشار إليه عليه السلام **((أنتم أعلم مني بأمر دنياكم))** (164) وهكذا حالّ تحمل أفراد الإنسان فإنهم لا يعملون كثيراً من أحوال الدنيا لكون مَطْمَح نظرهم أمور الدين.

قوله: **(كالحسد والضغينة)** الحسدُ تمّي زوالِ نعمة المحسود، والضغينةُ كتيبة، الحقد الكامن الذي يؤدي إلى قصد الانتقام.

قوله: **(وحب المعاصي)** وإخلاله بكمال النفس [من جهة أنه مانع له، ومنافٍ إيّاه، ثم إن ما يخلُ بكمال النفس] (165) إمّا آفة في الإدراك كالجهل وسوء العقيدة، وإمّا هيئة باعثة على ارتكاب الرذائل كالحسد والضغينة، وإمّا مانعة عن اكتساب الفضائل كحبّ المعاصي فتكثير الأمثلة للإشارة إلى هذه الأنواع الثلاثة.

قوله: **(لأنها مانعة عن نيل الفضائل أو مودية إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية)** تعليلٌ لكون المرض مجازاً فيما ذُكر، وإشارة إلى علاقة المجاز، وأنّ الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي هو المنع عن نيل المنافع، أو التأدية إلى الهلاك الأبدى؛ فالأول باعتبار الحال، والثاني باعتبار المال، وتوضيحه: أنّ الأمراض البدنية فيها حالتان:

الأولى: أنّها تُخرج البدن [229 -ب] عن الاعتدال اللائق به، وتوجب الخلّ في أفعاله فإنّ المرضَ العارضَ لعضو كاليد مثلاً يمنع عن كماله وهو صدورُ الأفعال المتعلقة به كالأخذ والبطش، والثانية تأديته إلى زوال الحياة الجسمانية، وهلاك الجسم، والأعراض النفسانية تشبه الأمراض الجسمانية في هاتين الحالتين فإنّ الأمراض الجسمانية كما أنّها مانعة عن نيل المنافع البدنية التي هي آثار الصحة، ويستلذها البدن كشریف الطعام والشراب والجماع والالتذاذ بها، فيفسدُها المرضُ، كذلك تلك الأعراض مانعة عن نيل الفضائل الدينية التي هي كمالات تستلذها

(164) صحيح مسلم، مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، الناشر: دار الطباعة العامرة - تركيا (7/ 95 حديث برقم 2363).

(165) ساقطة من النسخة ب.

النفس، وتبتهج بها فتفسدُها تلك الأعراضُ، وكما أنَّها قد تؤدي إلى زوالِ الحياةِ البدنيةِ في دار
الفناء، كذلك هذه الأعراضُ مؤديةٌ إلى زوالِ الحياةِ الحقيقيةِ الأبديةِ الحاصلةِ للمؤمنين في دارِ
البقاء.



والآية الكريمة تحتملهما فإن قلوبهم كانت متألّمة تحرقاً على ما فات عنهم من الرياسة، وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوماً فيوماً، وزاد الله غمهم بما زاد في إعلاء أمره وإشادة ذكره، ونفوسهم كانت موصوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها، فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع. أو بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر، وكان إسناد الزيادة إلى الله تعالى من حيث إنه مسبب من فعله وإسنادها إلى السورة في قوله تعالى فَرَادَتْهُمْ رَجْساً لكونها سبباً.

قوله: (والآية تحتملهما) أي: تحتمل أن يُراد بالمرض فيها المعنى الحقيقي، وأن يُراد المعنى المجازي، وهذا ردٌّ على الكشف، فإنه ذهب إلى أن المراد به في الآية المعنى المجازي فقط، وتبعه شراحه والمصنف جَوَزَ إرادة الحقيقة أيضاً، وقدمها في البيان؛ لأنَّ قوله (فإن قلوبهم... إلخ)

إشارة إلى بيان احتمال كونه حقيقة إذا المراد من القلب هو العضو الصنوبري، ولهذا قال في الإشارة إلى المعنى المجازي (ونفوسهم كانت... إلخ) فالمعنى أن عضوهم الصنوبري.

(كانت متألّمة) أي: متوجعةً توجعاً حسيّاً لأجل ما شاهدوا ممّا يكرهون لما تقرّر في الطب أن الإنسان إذا شاهد المكروه، ودام على ذلك واستمرّ فربما صار ذلك سبباً لتغيّر مزاج قلبه وتوجعه، وكون قوله تعالى ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ [سورة البقرة: 10]، جملةً مستأنفةً لبيان موجب خداعهم ونفاقهم

لا يمنع الحمل على المعنى الحقيقي، فإن العين تتكرّر الضوء من رمدي، والفم ينكر طعم الماء من سقم فلا يُستبعد من أن لا يدركوا أن الله لا يخفى عليه خافية، فيقدموا على الخداع والنفاق، وقد أشار إليه المصنف حيث فسّر ﴿لا يشعرون﴾ بلا يحسون على ما سبق قوله (تحرقاً على ما فات)، وفي بعض النسخ عمّا فات، فعلى الأول من حرق الاسنان أي سَحَقَ بعضها على بعض حتى سُمِعَ لها صريرٌ وهي كناية عن شدة الغيظ قال تعالى ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنْ

الْغَيْظِ﴾ [سورة آل عمران: 119]، وعلى الثاني من تحرق بمعنى احترق فيكون ملائماً لما اشتهر

من أن الحسد كالنار، والحاسد كالحطب في الاحتراق روي أن أهل المدينة اتفقوا على أن يبيعوا ابن أبي ويتّوجوه بتاج الإمارة قبل طلوع شمس الإسلام وقدم فخر المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم فلما [230- أ] تقرّر أمر النبوة وقبلها أكثر أهل المدينة وتركوا ما عزموا عليه في حق ابن أبي عظم ذلك عليه وعلى أتباعه، فلم يقدرُوا على هضمه والصبر عليه، فمرض به قلوبهم مرضاً حقيقياً واشتدَّ وجعها، فقوله تحرقاً علة باعثة لتألّم قلوبهم متقدم الوجود عليه كما في قولك قعدت

عن الحربِ جنباً لا غاية، يقصد حصولها من الفعل كما في قولك ضربته تأديباً.

قوله: **(وحسداً على ما... إلخ)** عطفت على قوله **(تحرّقاً)** وهو أيضاً علّة باعثة له متقدمة عليه في الوجود.

قوله: **(وزاد الله تعالى غمهم)** معطوف على قوله: **(فإنّ قلوبهم كانت متألّمة... إلخ)**، فالمناسب له أن يقال وزاد الله تعالى تألّمهم، إلا أنّه عبّر عنه به للتنبيه على أن الله تعالى زاد تألّم قلوبهم بزيادة غمهم، المؤدي إلى التألم بواسطة تغيّر المزاج القلبي، وأيضاً فيه تنبيه على أن قوله تعالى **﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾** [سورة البقرة: 10]، ليس دعاء عليهم كما قيل بل اخبار بأن الله تعالى يزيّد

غمهم بإعلاء شأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وزيادة قدره يوماً فيوماً، ووجه التنبيه أنّ المقصد منه تفسير قوله تعالى **﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾** على تقدير إرادة المعنى الحقيقيّ منه، فالمناسب له أيضاً أن يقال وزاد الله تألّمهم فإنّ الزيادة لا بد أن تكون من جنس المزيد عليه، والاغتمام ليس من جنس تألّم القلب بل سبب يفضي إليه، وفي بعض النسخ فزاد الله غمهم بإلقاء فيدل على أن تألّم قلوبهم مسبّب من اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهون من إعلاء قدره عليه السلام. قوله: **(وإشادة ذكره)** وأصل الإشادة رفع الصوّت بذكر الشيء، والمراد رفع قدره عليه السلام.

قوله: **(ونفوسهم كانت موصوفة)** بالنّصب عطفت على قوله: **(قلوبهم كانت متألّمة... إلخ)**، وإشارة إلى جاوز إرادة المعنى المجازي من المرض.

قوله: **(فزاد الله ذلك بالطّبع)**، تفسير لقوله تعالى على تقدير أن يراد بالمرض المعنى المجازي، وإشارة إلى أنّ الطبع زيادة على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي، كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بناءً على أنّ الطّبع يزيد ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد وغيرهما، والزائد من جنس المزيد عليه وملائم له لأنّه يؤكده ويقويه.

قوله: **(أو بازدياد التكاليف... إلخ)** أي: أو المعنى فزادهم الله ذلك المذكور من المرض المجازي بازدياد التكاليف، أي بزيادتها فقد تبع الكشف في استعمال الازدياد متعدّياً، فإنّ الزيادة وإن كان استعمال متعدّياً ولازماً، إلا أنّ المشهور في الازدياد اللزوم فقد استعمله متعدّياً كالزيادة وقد ذكر هذا في الحواشي الشريفة.

قوله: (وتكرير الوحي)، مصدرٌ مضافٌ إلى المفعول أي وتكريرُ الوحي إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم [230- ب] وكذا قوله **(وتضاعف النصر)** فإنَّ معناه تضعيفُ النصر له عليه السلام على أعدائه.

قوله (وكان إسنادُ الزيادة... إلخ). متعلقاً بقوله **(وبازدياد التكاليف... إلخ)**، والمقصود منه دفعُ ما يردُّ على المعنى الأخير من أنَّ زيادةَ التكاليفِ وأخويه ليست من جنسِ الأمراضِ المجازية فضلاً عن أن تكون من جنسِ المزيدِ عليه مع أن ذلك لا بد منه، وحاصلُ الجواب أنَّ (زيادةَ الله تكاليفهم... إلخ) بل (زيادةَ التكاليف... إلخ) سببٌ لزيادةِ الكفرِ وسائرِ الأمراضِ النفسانيةِ ومؤديةٌ إليها فإِسنادُ زيادةِ مرضهم -الذي هو الكفر وغيره- إليه تعالى ليس من حيث نفسه؛ بل من حيث إنَّ فعله سببٌ لها فكأنه قيل فزادهم الله كُفراً بسببِ زيادةِ تكاليفهم... إلخ.

قوله: (من حيث إنَّ) أي من حيث أنَّ ذلك المذكور من الكفرِ وسوءِ الاعتقادِ ومعاداةِ النبي عليه السلام ونحوها سببٌ عن فعله هو ما ذكرَ من التكاليفِ وأخويه، فالضميرُ المنصوبُ راجعٌ إلى لفظِ ذلك الذي أُشير به إلى ما ذكرَ، وأما ارجاعُه الزيادةَ فيحتاجُ إلى تأويلٍ الزيادةَ بالمرضِ الزائد، ثم إنَّ بيانَ كونِ الكفرِ وسائرِ ما ذكرَ من أمراضهم القلبيةِ مسبباً عن زيادةِ التكاليفِ وأخويه أنَّه تعالى كلما زاد التكاليفَ فأنكروه ازدادَ كفرُهم وسوءُ اعتقادهم، وكذلك كلما كرَّرَ الوحيَ إليه عليه السلام ونصرَه على أعدائه ازدادَ معاداتهم إياه عليه السلام وحسدُهم.

قوله: (وإسنادها إلى السورة لكونها سبباً) غرضُه التوفيقَ بين ما ذكرَ ههنا من إسنادِ زيادةِ مرضهم إلى الله تعالى وبين ما ذكرَ في سورةِ التوبةِ من إسنادها إلى السورةِ، حيث ذكرَ فيها ﴿وَأَمَّا

الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ﴾ [سورة التوبة: 125]، فزادتهم أي السورة ﴿رَجَسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾

وحاصلُ التوفيقِ أنَّ الإسنادَ ههنا من حيثٍ إنها مسببٌ من فعله، وفي التوبة من حيثٍ إنَّ السورةَ نفسها سببٌ، وإِسنادُ الشيءِ إلى سببهِ ومسببهِ شائعٌ في كلامِ البلغاءِ، وسببُ السورةِ لزيادةِ مرضهم من حيثٍ إنَّه إذا سمعوها فأنكروها كفروا بها.

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُرَادَ بِالْمَرَضِ مَا تَدَاخَلَ قُلُوبُهُمْ مِنَ الْجُبْنِ وَالْخَوَرِ حِينَ شَاهَدُوا شَوْكَةَ الْمُسْلِمِينَ، وَإِمْدَادَ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمْ بِالْمَلَائِكَةِ، وَقَذْفَ الرَّعْبِ فِي قُلُوبِهِمْ، وَبِزِيَادَتِهِ تَضْعِيفَهُ بِمَا زَادَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصْرَةً عَلَى الْأَعْدَاءِ وَتَبَسُّطاً فِي الْبِلَادِ.

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 10]، أي: مؤلِّمٌ، يقال: أَلِمَ فهو أَلِيمٌ، كَوَجَع فهو وَجِيعٌ، وصف

به العذاب للمبالغة كقوله:

(تَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ) (166)

على طريقة قولهم: جَدَّ جِدُّهُ. ﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [سورة البقرة: 10]، قرأها عاصم وحمزة

والكسائي، والمعنى بسبب كذبهم، أو ببذله جزاء لهم وهو قولهم آمنا.

قوله: (وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُرَادَ بِالْمَرَضِ مَا تَدَاخَلَ قُلُوبُهُمْ... الخ)، عطفٌ على قوله (والآية تحتملها)، وإشارةٌ إلى جواز إرادة معنى مجازيٍّ آخر شبيهٍ بالمعنى الحقيقي أيضاً، والفرق بين المعنى المجازي، والأول وبين هذا المجاز، أنه أريد بالمرض في الأول الأغراض النفسانية المخلَّة بكمالها في باب الاعتقاد كالجهل وسوء العقيدة، أو في باب الأخلاق الانفعالية بأن يكون من الملكات الرديَّة الانفعالية كالحسد وحبِّ المعاصي، وفي هذا المعنى أريد به الأغراض النفسانية بكمالها في باب الأخلاق [231- أ] الانفعالية بأن يكون من الملكات الرديَّة الانفعالية مثل "الجبن والخَوَر" وهو بفتح الفاء والعين "ضعف القلب".

قوله: (حين شاهدوا) ظرفٌ لقوله (تداخل) يعني أَنَّ قُلُوبَهُمْ كَانَتْ أَوْلاً قُوَّةً لكونهم واثقين في زعمهم بأنَّ رِيحَ الْإِسْلَامِ تَهْبُ حِيناً ثُمَّ تَسْكُنُ، فلا يستقرُّ أمرُهُ بل يضمحل، فلما شاهدوا شَوْكَةَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْحَرْبِ وَغَيْرِهِ، ورأوا قُوَّةَ الْإِسْلَامِ، وأتته تعالى أظهره على الدين كَلِّهِ تَدَاخَلَ فِي قُلُوبِهِم الضَّعْفُ، وَعَرَضَ لَهَا الْيَأْسُ، وتحقق عندهم أَنَّ دينَهُمُ الْمَعْوَجَ لَا يَقُومُ أَبَداً.

قوله: (وقَذَفَ) إمَّا فعلٌ ماضٍ في محلِّ الجرِّ معطوفٌ على قوله (شاهدوا)، وإما مصدرٌ منصوبٌ عطفاً على قوله (شَوْكَةُ الْمُسْلِمِينَ) أو مجرورٌ عطفاً على الملائكة، وأياً ما كان فهو إشارةٌ إلى أنهم وإن كانوا من قبل أصحاب جسارة وجراءة في الحروب إلا أَنَّ اللَّهَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِم

(166) وأصل البيت لعمر بن معديكرب، وصدره وَخَيْلٌ قَدْ دَلَقَتْ لَهَا بَخَيْلٌ ... تَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ، انظر: الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان الملقب سيبويه (ت ١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م (50/3).

الرَّعب، وصار الرَّعبُ كالمشاهد المحسوس لهم، فغلب الخوف والجبن عليها فصعقت، واعلم أنَّ قوله تعالى ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ جملةٌ مستأنفةٌ لبيان الموجب لخدا عهم ونفاقهم، وقوله تعالى ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ جملةٌ معترضةٌ أو حاليةٌ.

قوله: (وبزيادة تضعيفه) عطفٌ على قوله (بالمريض) يعني لما كان المرادُ بالمرض في هذا الاحتمال ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور كان المراد بزيادة الله تعالى مرضهم تضعيف ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور كان المراد بزيادة الله مرضهم تضعيف ما تداخل قلوبهم بسبب زيادة الله تعالى لرسوله عليه السلام النصره على الأعداء، والبسط في البلاد، فإنهم لما شاهدوها زاد خوفهم وجبنهم كما أشار إليه تعالى بقوله ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة المنافقون:4].

قوله: (أي مؤلم) بفتح اللام اسم مفعولٍ من الأيلام، فمعنى ألم صار ذا ألم فهو صفةُ المعدب لكن وُصِفَ به العذاب للمبالغة فكأن العذاب من شدته يتألم، وهذا نهاية المبالغة، وههنا قصةٌ غريبةٌ فلنقصها عليك، وهو أنَّ صاحبَ الكشف قال في هذه السورة وفي سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام:101]، أنه من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها، أي بديع سمواته وأرضه، كقولك فلانٌ بديع الشعراء بديع شعره، ثم قال في السورتين: وقيل البديع بمعنى المبدع كما أنَّ السميع في قوله:

أمن ريحانة الداعي السميع (167)

بمعنى المُسمع، والمصنف تبعه في سورة الأنعام لكن اختار في سورة البقرة ما مرّضه في سورة الأنعام بقوله (وقيل معناه المبدع)، ثم قال: (وقد سبق الكلام فيه) إشارةً إلى ما ذكره في البقرة مع أنَّ ما اختاره في إحدى السورتين يغيّر ما اختاره في الأخرى، فكلامه في الموضعين لا يخلو عن شيءٍ بخلاف ما في الكشف فإنه لم يزل في السورتين قائلاً بأنه من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها، وممرضاً للقول بأنه بمعنى [231- ب] المبدع، ومن الغرائب ما أورده

(167) وأصل البيت لامرئ القيس، وتماه

أمن ريحانة الداعي السميع ... يؤرقني وأصحابي هجوغ، ديوان امرئ القيس ت المصطاوي (ص58): انظر: ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، (ت ٥٤٥ م)، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م (ص58).

صاحبُ الإرشادِ ههنا حيث قال في تفسير (الأليم) أي مؤلم، يقال ألم وهو أليم كوجع وهو وجيع، وُصِفَ به العذابُ للمبالغة كما في قوله (تحيةُ بينهم ضربٌ وجيع) على طريقة جدِّ جدِّه، فإنَّ الألم والوجع حقيقةٌ للمؤلم والمضروب، كما أنَّ الجدَّ للجادِّ، وقيل هو بمعنى المؤلم كالسميع بمعنى المسمع، وليس ذلك بثبوتٍ كما سيجيء في قوله تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ انتهى، وقد قال في تفسير البديع [في السورتين أي مبدعُهما ومخترُهما بلا مثالٍ يحتدُّ به ولا قانونٍ ينتحيه، فإنَّ البديع كما يطلقُ على المبتدعِ يطلقُ على المبتدع] (168) نصَّ عليه أساطينُ أهلِ اللغة، وقد جاء بَدَعَهُ كَمَنَعَهُ بمعنى أنشأه كابتدعه، كما ذكر في القاموس وغيره، ونظيره السميع بمعنى المُسمع في قوله:

أمن ريحانةِ الداعي السميع انتهى.

فقد دل ما سيجيء منه في السورتين على نقيض ما ادَّعاه لدلالته على أنَّه ثبتُّ واردةً على ما ذكره أئمةُ اللغة.

قوله: (كقوله تحيةُ بينهم ضربٌ وجيع)، أي كما أنَّ الوجيعَ صفةُ المضروبِ حقيقةً وُصِفَ به الضربُ مبالغةً، وفي الحواشي الشريفة "صدرُ البيتِ وخيلٌ قد دَلَفَتْ" (169) بهم بخيلٍ، وأراد بالخيلِ الفرسانَ، يقال دَلَفَ الكثيبةَ تقدَّمها، ودَلَفَ الشيخُ إذا قاربَ الخطو، وكلا المعنيين حسنٌ ههنا، والباءُ للتعدية.

قوله: (على طريقة قولهم جدَّ جدُّه) في الحواشي الشريفة أي: "على طريقة الإسنادِ المجازي"، ولم يُرد أنَّه من قبيل الإسنادِ إلى مصدرِ المسندِ كما في المثالِ بعينه بل هو قريبٌ منه كما ترى، والذي هو من قبيله قولك أَلَمَ أَلِيمٌ، وَوَجَعُ وَجِيعٌ.

قوله: (والمعنى بسبب كذبهم أو ببذله) إشارةٌ إلى أنَّ ما مصدريةٌ وأنَّ الباءَ إما سببيةٌ أو للمقابلةِ فإنَّ الجزاءَ مقابلٌ للجريمة، والجريمةُ سببٌ للجزاء، فجازَ كونها للسببية بهذا الاعتبار، وكونها للمقابلة بالاعتبار الأول، وأما كلمة (كان) فللدلالة على الاستمرار في الأزمنة. تم.

(168) ساقطة من الأصل.

(169) الصواب في ضبط الفعل دَلَفَ ما أثبتناه، وأما ضبط الناسخ له ب " دَلَفَتْ" فغير صحيح. انظر: الصحاح للجوهري، مادة دلف.

قال القاضي سورة الأعراف في تفسير قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [سورة الأعراف: 54]، (وفي

خلق الأشياء مُدْرَجاً مع القدرة على إيجادها دفعةً، دليل للاختيار، واعتبار للنظر).

قيل عليه: هذا غير ظاهر فإنه يجوز أن يكون الفاعل موجباً، ويكون وجود المعلول مشروطاً بشرائط [232- أ] توجد وقتاً فوقتاً.

قوله: (واعتبار للنظر) فيه أن ذلك يتوقف على ثبوت تقديم خلق الملائكة على خلق السموات والأرض، وذلك أني يتسنى انتهى.

أقول: لا يرد شيء منهما، أما الأول؛ فلأنه مبني على الغفلة عن قوله (مع القدرة على إيجادها دفعةً) وبيانه أن الفاعل إذا كان مختاراً يتوقف وجود المعلول على تعلق الإرادة به، فهو جزء العلّة التامة حينئذ؛ فيجوز أن يتخلف المعلول عن الفاعل المستقل بالتأثير لانتفاء تعلق الإرادة فلا يلزم من قدمه قدم المعلول.

وأما إذا كان الفاعل موجباً أي: مقتضياً لفيضان الوجود على ما تمّ استعداده، فإن كان المعلول تاماً الاستعداد في ذاته كالكبريت بالنسبة إلى النار فيجب وجوده ويمتنع تخلفه، وإلا لزم التخلف عن العلّة التامة؛ فيلزم من قدم الفاعل حينئذ قدمه.

والاجرام الفلكية من هذا القبيل عند الفلاسفة، وإن توقفت تمام استعدادها على أمر متجدد فما لم يحصل ذلك الأمر يمتنع إيجادها كالخشب الرطب فإنه ما لم يبس يمتنع أن تحرقه النار.

والحوادث اليومية من هذا القبيل عند الفلاسفة، ولهذا أثبتوا برزخاً بين عالمي القدم والحدوث ليتأتى ربط الحوادث بالمبادئ القديمة، هذا ففي صورة كون الفاعل موجباً مشروطاً وجود معلوله بشرائط متعاقبة يمتنع الإيجاد دفعةً، فإمكان إيجاد هذه الأشياء المنبئ عن عدم التوقف على شيء آخر أصلاً دفعةً مع الخلق التدريجي [المستلزم لتأخر وجود المعلول عن وجود الفاعل لا بجامع الوجوب المستلزم لامتناع ذلك التأخر حينئذ، ويستلزم الاختيار المصحح لذلك التأخر، وأما الثاني الإيجاد التدريجي] (170) للأشياء: عبارة عن إيجاداتٍ يتعلّق كلّ منها بشيء، فيدل على تعلّق

(170) ساقطة من الأصل.

العلم، والقدرة، والإرادة بكلٍ منها تفصيلاً بخلاف الإيجاد الدفعي للأشياء فإنه إيجادٌ واحدٌ متعلقٌ بالمجموع فيدلُّ على تعلق ما ذكرَ بالمجموع من حيث هو مجموعٌ إجمالاً، واستوضح ذلك من الفرق بين ضرب الخاتم على نحو القِرطاس، وبين أن يكتب تلك الكلمات، فإنك في الصورة الثانية تتخيلها كلمةً فكلمةً بل حرفاً فحرفاً، وتريدها كذلك فتوقعها في الصحيفة بخلاف الصورة فإن فيها تتخيلها جملةً، وتريدها أيضاً كذلك، وتضربها ضرباً واحداً فتوجد دفعةً، فالنُّظار يعتبرون من الخلق التدريجي إلى شمول علمه، وإرادته وقدرته للأشياء تفصيلاً قائلين سبحانه من لا يعزبُ عن علمه مثقالُ ذرةً في الأرض ولا في السماء.

وأيضاً قالوا إذا فعلنا شيئاً بالاختيار تصورناه أولاً، ثم اعتقدنا له فائدةً هي غايته، ثم تحصل لنا إليه حالةٌ شوقيةٌ، ثم تحصل لنا حالةٌ وميلانٌ نفساني هي الإرادة، ثم تبعث القوة الباعثة القوة المحركة في الأعضاء نحو إيجاده، فيحصل لنا ذلك الشيء، فكل واحدٍ من تلك الأمور الحقيقة المغايرة دخل في وجود ذلك الشيء، ثم قالوا فكما لابد في صدور الأفعال الاختيارية فينا من هذه الأمور كذلك لابد في صدور الأفعال الاختيارية للواجب [232- ب] تعالى منها سوى ما يكون ممتنعاً في حقه تعالى عن الحالة الشوقية فأثبتوا له تعالى علماً، وإرادةً، وقدرةً زائدةً على ذاته، وفائدةً لأفعاله، واستدلوا على ذلك من كونه مختاراً، فالخلق التدريجي لما كان دالاً على الاختيار الدال على ما ذكر صدق أن فيه اعتباراً للنُّظار، فاعتبروا يا أولي الأنظار إلى مراتب الرجال من نتائج الأفكار. تم

في قوله تعالى⁽¹⁷¹⁾ (وتعلق الإرادة بإحداثها بالذات) إلى قوله (بالتبع)⁽¹⁷²⁾ وبيانه أن الله تعالى واجب الوجود، منبع كلِّ كمالٍ، ومُبعدٌ عن كلِّ نقصٍ وزوالٍ، وقد تقرر أن العلة لابد أن يكون لها خصوصيةٌ ومناسبةٌ مخصوصةٌ بالمعلول لا تكون تلك المناسبة بالنسبة إلى غيره حتى يترجح هو دون غيره، وجهة الجوب إنما تناسب الوجود، وكلُّ ما هو خير، وأما العدم وكلُّ ما هو شرٌّ فمن مقتضى الفطرة الامكانية، وينافي وجوب الوجود، فكلُّ موجودٍ إما خيرٌ محضٌ، أو

(171) لم يذكر المؤلف الآية المعنية، وهي قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ

سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَّعَهُ إِلَّا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا

يَعْلَمُونَ ﴿١٣١﴾ [سورة الأعراف: 131].

(172) وعبرة القاضي بتمامها "وتعلق الإرادة بإحداثها بالذات، ونكر السيئة وأتى بها مع حرف الشك لندورها وعدم القصد لها إلا بالتبع". أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (3/ 30).

مستتبّع لشرٍ قليلٍ يُرتكبُ لأجلِ الخيرِ الكثيرِ؛ لأنَّ تركَ الخيرِ الكثيرِ لأجلِ الشرِّ القليلِ مما تساعده الحكمةُ، كقطعِ العضوِ الملدوغِ لأجلِ صحةِ باقي الأعضاء، فإنَّه لا يتركُه العاقلُ، فصانعُ العالمِ لكونه حكيماً تتعلّقُ إدارتهُ بمثلِ هذا الموجودِ من جهةِ نفعه الكثيرِ، وتتعلّقُ الإرادةُ بتبعيته، وفي ضمنه ذلك الشرُّ القليلُ الذي لا ينفكُ عن الموجودِ، فالكلُّ وإن كان من الله لكنَّ الشرَّ ليس إليه كما نطق به أفضلُ من أوتي الحكمةُ، وفصلَ الخطابِ حيث قال ((الخيرُ كُلُّه لديك، والشرُّ ليس إليك)) (173)، وفي قوله ﴿وَلَيْنَ أَذْقَتْهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَآءَ مَسَتْهُ﴾ [سورة هود: 10]، إشارةً إلى هذا

أيضاً، وقد قال تعالى حكايةً عن الجن أيضاً ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أُرِيدَ مِنَّا أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [سورة الجن: 10]، حيث نسبوا إرادة الرشيد إلى الربِّ دون إرادة الشرِّ، وبهذا أظهر سرَّ قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ﴾ [سورة النساء: 79]، بعد قوله ﴿قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [سورة النساء: 78]، فإن قلت ما النفعُ في (174) وجود إبليس؟ أليس هو شراً محضاً؟ قلت: قالوا نفعه صرفٌ وجوه الناس إلى عمارة دار الدنيا، ولولاه لخربت الدنيا واختلَّ نظامُ العالمِ، ولم تخرج هذه المراتبُ الإمكانيةُ إلى الفعلِ، ولم يتميز الخبيثُ من الطيبِ، وقال حجة الإسلام "لولا صرفٌ وجوه العلماءِ إلى طلبِ الدنيا وحبِّ الجاهِ، وأكلِ الحرامِ لبقيت هذا العلومُ في القومِ، ولم يفرغوا من العبادةِ لتحصيلها وتدوينها.

فإن قلت: يلزم ألا يكون إرادة الله متعلقةً بهلاكِ قوم نوح وثمود مثلاً بالذات؟

قلت: الأمرُ كذلك فإنَّ بقاءهم كان يؤدي إلى فسادِ الأرض؛ لأنَّ الإخلالَ بالشرائعِ والإعراضَ عنها مما يوجب الهرجَ والمرجَ، ويخلُّ بنظامِ العالمِ، صرَّح به القاضي في سورة البقرة، فمتعلّقُ الإرادةِ أولاً بالذاتِ هو: إبقاءُ نظامِ العالمِ إلا أنَّه اقتضى ذلك [233- أ] هلاكهم، فأريدُ له لا لذاته.

فإن قلت: كثرةُ الوقوعِ ثلاثمُ أداة التحقيق، وأمّا تعلّقُ الإرادةِ بإحداثها بالذاتِ فمما لا وجهَ للتعليلِ بها؟!!

(173) أخرجه مسلم في صحيحه (2/ 185 برقم 771)، ولفظه: لَنِيَّكَ وَسَعْدِيكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ، وَالْشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ. أَنَا بِكَ وَإِلَيْكَ. تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ.

(174) (من) في النسخة (ب).

قلت: وجهه أن ذلك التعلق يستلزم قطعية الوقوع بدليل ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ

كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: 82]، وأما التعلق بالتبع فهو كلا تعلق؛ فيلائم التردد والمشكوكية،

وكفى هذا القدر نكتة. تم



تفسير آيات من سورة هود

قوله تعالى في سورة هود:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة هود: 119]، وفي

سورة السجدة ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة

السجدة: 13]. استشكل فيه بأنه بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم، والمعلوم من الآثار

والأخبار وسائر الآيات خلافه، وكأنَّ القاضي أشار إلى دفعه حيث قال في تفسير ما في سورة

هود (أي من عصاتها أجمعين، أو منهما أجمعين لا من أحدهما)، فنبه على أنَّ فائدة لفظ

﴿أَجْمَعِينَ﴾ إمَّا استغراق أفراد العصاة، وشمولها بتقدير المضاف، وإمَّا بيان أنَّ الداخلين في

جهنم ليسوا المقصورين على أحد الفريقين، لكن يردُّ على الأخير أنه مبنيٌّ على جواز وقوع

﴿أَجْمَعِينَ﴾ تأكيداً للمثنى، وهذا خلاف ما صرحوا به.

وأجاب بعض المفسرين: بأنَّ ذلك لا يقتضي دخول الكل؛ بل قَدَرُ ما يَمَلَأُ به جهنم، كما إذا

قِيلَ ملأْتُ الكيسَ من الدراهم، فإنَّه لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه.

وردَّ العلامة الدواني (175) بأنَّه نظيرُ أن يقال: ملأْتُ الكيسَ من جميع الدراهم، وهو بظاهره

يقتضي دخول جميع الدراهم فيه، فالكلام فيه كالكلام في المبحث، ثم قال: "والحق في الجواب أن

يقال: المراد بلفظه أجمعين تعميم الأصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الأفراد، كما إذا قلت

ملأت الجراب من جميع أصناف الطَّعام لا يقتضي ألا يكون فيه شيءٌ من كلِّ صنف من الأصناف،

ألا يكون فيه جميع أفراد الطَّعام، وكقولك امتلأ المجلس من جميع أصناف النَّاس لا يقتضي ذلك

أن يكون في المجلس جميع أفراد النَّاس، بل أن يكون من كلِّ صنفٍ فردٌ وذلك ظاهرٌ، وعلى هذا

تظهرُ فائدة لفظ أجمعين إذ فيه ردُّ على اليهود وغيرهم ممَّن زعم أنَّهم لا يدخلون النار، أقول فيه

بحثٌ؛ لأنَّهم صرَّحوا بأنَّ فائدة التَّأكيد بـ "كلِّ" وـ "أجمعين" دفعُ توهم عدم الشمول والاحاطة بجميع

(175) محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين، قاض، متكلم، مفسر، منطقي، يعد من الفلاسفة. ولد في

دوان (من بلاد كازرون). وسكن شیراز، وولي قضاء فارس، ومات سنة 918، وكان عمره إذ ذاك بضعا

وسبعين، من كتبه "تفسير سورة الكافرون" و "سورة الإخلاص" و "المعوذتين"، ثم جمعها وسمها "تفسير

القلقل". انظر: عادل نويهض، معجم المفسرين (2/ 492).

الأفراد، وما ذكره من المثاليين إنما نشأ شمول الأصناف فيه من إضافة لفظ الجميع إلى الأصناف، كيف ولو قيل ملأث الجراب من جميع الطعام بإسقاط لفظ الأصناف كان الكلام فيه كالكل في المبحث.

ثم إن ما ذكره من أنه رد على اليهود وغيرهم في زعمهم أنه لا يدخلون النار غير صحيح؛ لأن اليهود ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾ [سورة البقرة: 80]، فكيف يزعمون أنهم لا يدخلون النار أصلاً.

وأجاب بعض المحققين أيضاً: بأنه كقولهم ملأث الكيس من الدراهم والدنانير جميعاً في أنه لعموم الأنواع لا لعموم الأفراد، فالمعنى لملاؤها من دينك [233- ب] النوعين جميعاً، ولا يلزم دخول كل فرد منهما في جهنم.

أقول: ما ذكره من المثال أيضاً يقتضي بظاهره شمول الأفراد، فالكلام فيه كالكل في المبحث على أنه فرق بين لفظ جميعاً، ولفظ ﴿أَجْمَعِينَ﴾، فإنهم صرحوا بأن التأكيد بأجمعين لشمول الأفراد، وأما لفظ جميعاً فحال بمعنى مجتمعاً، وكفي في اجتماع النوعين تحقق بعض الأفراد من كل منهما، فتبصروا.

وأقول: الحق في الجواب تخصيص الجنة والناس باتباع إبليس لقوله تعالى في سورة الأعراف، وسورة ص ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبَعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة ص: 85]، فاللزام دخول جميع تابعيه في جهنم ولا محذور فيه، فإن القرآن يُفسر بعضه بعضاً، ولقد كنتُ كتبتُ هذا الجواب في سالف الزمان قبل هذا بسبع سنوات، ثم ظفرت الآن بنص عليه في تفسير العلامة أبي السعود رحمه الله الودود، فحمدتُ الله وشكرته على هذا التوارد.

وأقول على مذاق المتألهين تفسيراً للآية في بعض بطونها: أن المراد من الجنة والناس الذين بقوا في مرتبة الجنّة والإنسية؛ حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة، انتكسوا في قعر الأجرام العنصرية، ولم يرتقوا إلى العالم العلوي، ولم يلتحقوا بالملا الأعلى، واطمأنوا بالحياة الدنيا ورضوا بها، وانسلخوا عن عالم المجردات، وهم المشركون الذين قيل فيهم ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا

يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [سورة التوبة: 28] الآية، فإنهم لا يستأهلون دار الله وقريب جواره، ولهذا

تري الله عزوجل يذم الإنسان ويدعو عليه كما قال ﴿قَتَلَ الْإِنْسَنُ مَا أَكْفَرُهُ﴾ [سورة عبس:17]، وفي موضع ﴿إِنَّ الْإِنْسَنَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [سورة العاديات:6]، وفي موضع آخر ﴿إِنَّ الْإِنْسَنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [سورة إبراهيم:34]، وقال أيضاً ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَنُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [سورة القيامة:3]، وقال في آخر ﴿وَكَانَ الْإِنْسَنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [سورة الكهف:54]، إلى غير ذلك من الآيات، ويدل على هذا المعنى أيضاً قوله تعالى ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ﴿٥٠﴾ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ [سورة المعارج:40-41].

فإنه وقع بعد قوله تعالى ﴿أَيَطْمَعُ كُلُّ آمْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يَدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ ﴿٣٨﴾﴾ ﴿كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّمَّا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة المعارج:38-39]، قال القاضي: (المعنى أنهم مخلوقون من نطفة قذرة⁽¹⁷⁶⁾) لا تناسب عالم القدس، فمن لم يستكمل بالإيمان [والطاعة]⁽¹⁷⁷⁾ ولم يتخلق بأخلاق الملكية لم يستعد دخولها⁽¹⁷⁸⁾

وقال بعض المحققين: فعلى هذا قوله تعالى بعده ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ﴾ [سورة المعارج:40]، الآية يجري مجرى الجواب عن سؤالٍ مُّقدّرٍ، كأنه قيل إذا كان المخلوق من ماءٍ مهينٍ لا يستأهل جوار رب العالمين إذ ما للتراب ورب الأرباب؟ فكيف بدخول المؤمنين جنة النعيم؟
ف قيل: نبذلهم بنشأةٍ خيرٍ من هذه النشأة، كما قال ﴿وَنُنْشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ [سورة

(176) [مذرة] هكذا وقع في أنوار التنزيل، البيضاوي (247 / 5)، وهو المتوافق مع ما نُقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: "وقال بعضهم ما بال من أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة" انظر: شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م (6/294).

(177) ساقطة في النسخة ب.

(178) ساقطة في النسخة ب.

الواقعة: 61]، فيستأهلون لدار القدس كما قال ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ

وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ [سورة الأحزاب: 33].

فمن لم يلحقه ذلك التبديل، وبقي في رجس البشرية فمأواهم دارُ البوار جهنمُ يصلونها وبئس
القرار تم



قوله في سورة هود ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ﴾ [سورة هود: 7]، [234- أ] وقال القاضي في تفسير ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما إلا أنه كان موضوعاً على متن الماء، ثم قال: (واستدل على إمكان الخلاء وأن الماء الحادث بعد العرش من أجرام هذا العالم) انتهى.

قال الفاضل أبو السعود (179) تغمده بغفرانه الملك الودود في تفسير ذلك القول "ليس تحته شيء غيره، سواء كان بينهما فرجة أو كان موضوعاً على متنه، كما ورد في الأثر فلا دلالة فيه على إمكان الخلاء، كيف لا؟، ولو دلّ لدل على وجوده لا على إمكانه، ولا على كون الماء أولاً [ما] (180) حَدَّثَ في العالم بعد العرش، وإثماً يدل على أن خلقهما أقدم من خلق السموات والأرض من غير تعرض للنسبة بينهما" (181) انتهى.

أقول: قد تقرر في علم الأبعاد والأجرام أن ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس، فلا يتصور كونه موضوعاً على متن كرة الماء، فإن ذلك إنما يكون إذا كان عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مماساً مُحَدَّأً به مقعره وإلا لم يكن موضوعاً على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب، بل إما أن لا يتماسا [أو يتماسا] (182) بنقطة على ما يشهد به التخيّل الصحيح، وكيف يُتصور كونه ما لنا له، وهو الآن لم يمتلاً إلا بالسموات السبع، والكرسي والعناصر بجملتها.

فإن قلت: لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه، فتخلخل إلى حيث ملأ جوفه لامتناع الخلاء، فلما خلق سائر الأجرام العلوية والسفلية عاد بطبعه إلى مقداره الصغير.

قلت: التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه شيء، فيستدعي حركة

(179) أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، المولى أبو السعود، مفسر، أصولي، شاعر، عارف باللغات العربية والتركية والفارسية، من فقهاء الحنفية وعلماء الترك المستعربين، ولد بقرية بالقرب من القسطنطينية، وقرأ على والده كثيراً. انظر: معجم المفسرين، عادل نويهض (2/ 625).

(180) ساقطة في النسخة ب.

(181) تفسير أبي السعود (4/ 187).

(182) ساقطة في النسخة ب.

أبنيتِه، ويستدعي وجودَ فضاءٍ خالٍ عن الشاغلِ وهو المرادُ بالخلاء.

فإن قلت: فليكن في ابتداء الخلقِ عظيمَ المقدارِ بحيث يملأُ جوفَ العرشِ فيتكاثفُ بعد خلقِ سائرِ الأجسامِ إلى هذا المقدارِ الصغيرِ الذي الآن عليه.

قلت: التكاثفُ الذي هو عبارةٌ عن انتقاصِ مقدارِ الجسمِ من غير أن ينقصَ منه شيءٌ سببه على ما تقرّرَ عندهم أمران:

أحدهما: التخلخلُ السابقُ العارضُ له بما يوجبُه، فإذا زالَ ذلك العارضُ عادَ بطبيعِهِ إلى مقداره الأولِ كما في المِدِّ والجزرِ في الصورةِ المذكورةِ لا يُتصوَرُ هذا؛ لأنَّ المفروضَ أنَّه خُلِقَ ابتداءً عظيمَ المقدارِ بحيث يملأُ جوفَ العرشِ، فكيف يُتصوَرُ أن يتخلخلَ العارضُ حتى يعودَ عند زواله إلى مقداره الطبيعيِّ الصغيرِ، وهو ظاهرٌ.

وثانيهما: الانجماذُ باستيلاء البرودةِ الشديدةِ، وهذا أيضاً لا يُتصوَرُ ههنا:

أما أولاً؛ فلأنَّ الماءَ المنعقدَ جمداً وإن كانَ أصغرَ مقداراً منه غيرَ منعقدٍ؛ لكنَّه لا إلى مرتبةٍ لا يكونُ له قدرٌ محسوسٌ بالنسبةِ إلى مقداره الأولِ، بل تقربُ منه في الحسِّ كما يشاهدُ في المياهِ المنعقدةِ جمداً، ولا قدرٌ لكثرةِ الماءِ الموجودِ الآن بالنسبةِ إلى العرشِ، وهذا مثلُ أن ينعقدَ البحرُ فيصيرُ مثلَ العدسِ، ولا يلتزمُه عاقلٌ.

وأما ثانياً؛ فلأنَّ كثرةَ الماءِ على ما يُشاهدُ غيرُ منجمدةٍ بل باقيةٌ على طبيعتها [234- ب] من السيَّلان والميعانِ.

فإن قلت: بقي على تقديرِ كونِ الماءِ في ابتداء الخلقِ عظيمَ المقدارِ مالئاً لجوفِ العرشِ احتمالٌ آخرٌ، وهو أن يغرزَ بعضُ أجزاء [هذه] (183) الكرةِ العظيمةِ، ويُجعلَ مادةً لسائرِ الأجرامِ السماويةِ والأرضيةِ كما في صورةِ انقلابِ الماءِ هواءً وأرضاً، ويؤيده ما وردَ في الأثرِ من أنَّ العرشَ كان قبلَ خلقِ السمواتِ والأرضِ على الماءِ، ثم إنَّه تعالى أحدثَ في الماءِ اضطراباً فأزبدَ فارتفعَ منه دخانٌ، فأما الزبدُ فيبقى على وجهِ الماءِ، فخلقَ فيه البيوسَةَ فجعلَ أرضاً، وأما الدخانُ فارتفعَ وعلا فخلقَ منه السمواتِ، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسَوَّى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [سورة فصلت: 11]، مؤيدٌ لهذا أيضاً.

(183) زيادة في النسخة ب.

قلت: هذا الاحتمال أيضاً غير واقع، إما على تقدير تركب الجسم من الهيولى والصورة على ما هو مذهب الحكيم؛ فلأن هيولى العناصر وإن كانت واحدة بالشخص قابلة لأن يتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة تعرض إلا أن هيولى كل فلك مخالف بالحقيقة لهيولى فلك آخر لا تقبل إلا الصورة التي حصلت فيها، وأما على تقدير تركبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلأنها متخالفه الحقائق عند محققي المتكلمين على ما صرحوا به، فما يتركب من الماء لا يجوز أن يتركب منه سائر الأجسام، وأما ما ورد في الأثر، ودل عليه الآية أيضاً من جعل الدخان المرتفع من الماء مادةً للسموات فمصرفه عن ظاهره، إذ الدخان هو أجزاء نارية خالطتها أجزاء صغار أرضية تلطفت بالحرارة و[لا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر فقل خلق السموات والأرض بما فيهما لم يكن نار وأرض فمن أين يتولد الدخان وكذا إن أريد بالدخان البخار لأنه أجزاء هوائية مازجتها أجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة بحيث] (184) لا تمايز بينهما في الحس فحيث لا هواء فلا بخار، ولهذا قال القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿وَهِيَ دُخَانٌ﴾

(أمر ظلماني) ثم قال: (ولعله أراد به مادتها أو الأجزاء المتصغرة التي رُكبت منها) إشارة إلى مذهبي الحكماء والمتكلمين، وظهر بما ذكرنا أن ما ورد في الأثر لا يؤيد كون العرش موضوعاً على متن الماء، بل يؤيد ألا يكون بينهما حائل إذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء تتحرك فيها تلك الأجزاء، وفي صورة كون العرش موضوعاً على متنه ملتصقاً به لا يمكن أن يتصعد عنه بخار ولا دخان يشهد به التخيّل السليم، وبما فصلناه ظهر أنه يجب أن يُفسر قوله ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ بما فسر به القاضي، ولا مجال لكونه موضوعاً على متنه فيتم

الاستدلال، وأما أنه لو دلّ لدلّ على وقوعه لا على إمكانه، ففيه أن الوقوع أدلّ دليل على إمكان الشيء، ومثل هذا الاستدلال شائع ذائع لا يخفى على من تتبع، وأما أن المراد الإمكان الوقوعي أو الخلاء الوقوعي، فكلاً إذ النزاع في الإمكان لا الوقوع.

قيل قال الأصم: هذا كقولهم [235-أ] السماء على الأرض، وليس ذلك على سبيل كون أحدهما ملتصقاً بالآخر فحينئذ يكون معنى قول المصنف (لم يكن حائل محسوس بينهما فإن بين السماء والأرض حائلاً هو الهواء لكن لما لم يكن محسوساً لم يعد حائلاً) انتهى.

ولا يخفى أن هذا لا يصلح أن يكون معنى قول المصنف إذ هذه الفوقية كان قبل خلق جميع

أجرام هذا العالم فعلى تقدير عدم الالتصاق لا يُتصور هناك حائل أصلاً، ولو غير محسوس.

وأما وجه دلالة الآية على أن الماء أول حادثٍ بعد العرش؛ فلأن كل جسم بسيطٍ فله مكانٌ طبيعيٌّ، وأن المكان من لوازم وجود الجسم، فإنَّ الفاعل إذا أوجدَ الجسمَ أوجده لا محالةً في مكانٍ صرَّحوا به، والمكان للخفاف من الأجسام هو فوق، وللثقال التحت، وتحدَّهما إنَّما بالفلَكِ الأعظم، فوجود الماء في جوفِ العرش يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود العرش فيتأخر عنه حدوثاً.

فإن قلت: جميع ما ذكرت في هذا التفصيل مبني على كون أجرام هذا العالم كراتٍ محيطةٌ بعضها ببعض، ولعلها أجسامٌ مسطحةٌ مستويةٌ مبسوطةٌ بعضها فوق بعض، كقُرُشٍ مبسوطةٍ كذلك، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾ [سورة الرعد: 3]، قالوا في تفسيرها: أي بسطها طولاً وعرضاً.

قلت: كون هذه الأجرام كروية الأشكال مما شهد به الحسُّ والإرصاد، ودلَّ عليه الاماراتُ والعلاماتُ من غير إخلالٍ بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية، كيف وبعض المسائل الشرعية يبتني عليها كتعدد المشارق والمغارب، واختلاف المطالع، وسُميت القبلة وأوقات الصلوات، وانتفاء وقتِ العشاء في بعض المواضع، وغير ذلك.

وأما قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾ [سورة الرعد: 3]، فقد قال الإمام الرازي في تفسيره:

"ثبت بالدليل أن الأرض كرة" (185)، ولا ينافي ذلك قوله تعالى ﴿مَدَّ الْأَرْضَ﴾ لأنَّ جميع الأرض

جسمٌ عظيمٌ، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كانت كل قطعةٍ منها يشاهد كالسطح، ولقد أطنبنا الكلام لما اقتضاه تحقيقُ المقام فلا تتخذوني هدفَ الملام، ولقد كنَّا كتبنا في سالفِ الزمان على هذا المقام، إلا أنه لم يبلغْ الكلام فيه مرتبةَ كمالِ الصفة؛ لأنَّ الأمورَ مرهونةٌ بأوقاتها. تم التحرير للفاضل النحرير.

(185) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ (5/19).

قوله تعالى في سورة هود ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴿٩٦﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ

وَمَلَأَيْنَاهُ﴾ [سورة هود: 96-97] الآية.

جَوَزَ الْقَاضِي أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِالْآيَاتِ التَّوْرَةَ، أَجْمَعَ النَّاظِرُونَ فِيهِ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ صَحِيحٍ لِمَا عَلِمَ مِنْ أَنَّ التَّوْرَةَ نَزَلَتْ بَعْدَ هَلَاكِ فِرْعَوْنَ، وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ الْقَاضِي أَيْضاً فِي سُورَةِ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [سورة المؤمنون: 49]، حَيْثُ

قال: (لا يجوزُ إرجاعُ الضميرِ إلى فرعون وملائه لنزولِ التوراة بعد هلاكهم).

أقول: يمكن تصحيحه، أما أولاً: بما صرحوا به من جواز إرجاع الضمير، وتعلق الجار ونحوه إلى المطلق في ضمن القيد فقوله ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ يتعلّق بالإرسالِ المطلق لا بالقيد بكونه بالتوراة، وأما ثانياً: [235- ب] فلأنَّ موسى كما أرسل إلى الفراعنة أرسل إلى بني إسرائيل أيضاً، فيجبُ أَنْ يُحْمَلَ مَلَأُ فِرْعَوْنَ عَلَى مَا يَشْمَلُهُمْ، فَيَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ الْكَلَامُ عَلَى التَّوْزِيعِ عَلَى مَعْنَى أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ، وَإِلَى مَلَائِهِ بِالتَّوْرَةِ فَيَكُونُ لَفْأً وَنَشْراً غَيْرَ مُرْتَبِّ. تَمَّ

تفسير آيات من سورة الأنفال

قوله تعالى في سورة الأنفال ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾

[سورة الأنفال: 51].

قال صاحبُ الكشاف: "أي ذلك العذابُ بسببين: بسببِ كفركم ومعاصيكم، وبأنَّ الله ليس بظلامٍ للعبيد؛ لأنَّ تعذيبَ الكفار من العدلِ كإثابةِ المؤمنين" (186) انتهى.

و**غرضه**: توجيهُ الآية على وجهٍ يفيدُ وجوبَ تعذيبِ الكفارِ والعصاةِ على ما هو مذهبُ المعتزلة.

وجه الإفادة: أنَّ التعذيبَ لما عُلِّلَ بنفيِ الظلمِ [إذ لآئِه لولا نفيِ الظلمِ] (187) بأن كان ظالماً لأمكن تركُ التعذيبِ لكنه غيرُ ظالمٍ، فيمتنعُ تركُه، فيجبُ، والقاضي أشارَ إلى الردِّ على الكشافِ حيث قال: قوله تعالى ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (عطفٌ على (ما) للدلالةِ على أن سببِيته مقيدةٌ بانضمامه إليه، إذ لولاه لأمكن أن يعذبهم بغيرِ ذنوبهم لا ألا يعذبهم بذنوبهم، فإن ترك التعذيبِ عن مستحقه ليس بظلمٍ شرعاً ولا عقلاً، حتى ينتهضَ نفيِ الظلمِ سبباً للتعذيبِ) (188) [وتوضيحه أنَّ لا مجال لجعلِ نفيِ الظلمِ سبباً للتعذيبِ] (189) كما فعله صاحبُ الكشافِ، لأنَّه يستلزمُ أن يكونَ تركُ التعذيبِ من مستحقِّه ظلماً وليس كذلك؛ بل سببُ التعذيبِ الذنوبُ المكسوبةُ لكن بملاحظةِ نفيِ الظلمِ عنه تعالى إذ لولاه لكان ظالماً لا يمكنُ التعذيبُ بدونِ الذنبِ، وهو ينافي السببيةَ لما تقرَّرَ عندهم من أنَّه يمتنعُ أن يكونَ الشيءُ مع السببِ ك هو لا معه، لا أنَّه أمكن تركُ التعذيبِ بذنوبهم على ما زعمه، لأنَّ تركَ تعذيبِ المذنبِ ليس بظلمٍ لا عقلاً ولا شرعاً، وبما قرَّرنا اندفعَ ما قيل من أنَّه ليس بسديدٍ لما أنَّ إمكانَ تعذيبه تعالى لعبيده بغيرِ ذنبٍ، بل وقوعه لا ينافي كونَ تعذيبِ هؤلاء الكفرةِ المعيّنة بسببِ ذنوبهم حتَّى يحتاج إلى اعتبارِ عدمه معه، نعم لو كان المدعى كونُ جميعِ تعذيباته تعالى بسببِ ذنوبِ المعذَّبين لاحتجَّ إلى ذلك انتهى.

(186) تفسير الكشاف، الزمخشري (2/ 229).

(187) ساقطة من النسخة (ب).

(188) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي (3/ 63).

(189) ساقطة من النسخة (ب).

وجه الاندفاع: أنه قد ظهر أن إمكان التعذيب [بدون الذنب]⁽¹⁹⁰⁾ ينافي سببية الذنب [فكيف

يكون الذنب]⁽¹⁹¹⁾ سبباً لتعذيب هؤلاء الكفرة؟ نعم يتفق وجوده مع المسبب وهو لا يستلزم السببية على ما تقرر في محله على أن كون جميع تعذيباته تعالى بسبب الذنب وإن لم يكن هو المدعى، لكنّه موقوفٌ عليه لما هو المدعى لاشتراطه كليته الكبرى فإن المدعى كون تعذيبه تعالى لهؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم فينتظم الدليل هكذا: تعذيب هؤلاء الكفرة تعذيبٌ من الله تعالى، وكل تعذيب من الله بسبب ذنوب المعذّبين حتى ينتج أن تعذيبه تعالى إياهم بسبب ذنوبهم، فحاصل الرد على الكشاف أن نفي الظلم ليس سبباً مستقلاً للتعذيب كما زعمه، فلا يتم ما بناءً عليه من وجوب التعذيب، بل هو مصحح لسببيته ما قدّمت فهو علة [236- أ] لعلية العلة لا علة أخرى.

فإن قلت: هذا منافٍ لما أسلفه في سورة آل عمران حيث جعل هناك نفي الظلم سبباً، وقال: (وسببيته من حيث إن نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي لإثابة المحسن ومعاقبة المسيء)⁽¹⁹²⁾ فالقاضي مؤاخذاً بما قدّمت يداه.

قلت: لم يجعل هناك نفس نفي الظلم سبباً، بل معناه المجازي أعني العدل اللازم له كأنه قيل: وإن الله عادل صرح به في الكشاف، فالذي نفى عنه السببية في سورة الأنفال هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم، والذي أثبت له السببية في سورة آل عمران هو المعنى المجازي له، فلا يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد، فأشار في الموضعين إلى التوجيهين في كل موضع إلى توجيه غير الآخر باعتبار المعنيين، ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة اعترض عليه هناك بأن فساده ظاهر، (فإن ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعاً ولا عقلاً حتى ينتهض نفي الظلم سبباً للتعذيب)⁽¹⁹³⁾ حسبما ذكره القائل في سورة الأنفال انتهى.

نعم لقائل أن يقول: إن صاحب الكشاف أيضاً إذا أراد بنفي الظلم حيث جعله سبباً للعدل اللازم له، كيف وقد صرح في سورة آل عمران بأن معنى كونه غير ظلام للعبيد أنه عادل عليهم، وأشار إليه في سورة الأنفال أيضاً حيث قال: "لأن تعذيب الكفار من العدل"⁽¹⁹⁴⁾ وبه يحصل توجيه

(190) زائدة في النسخة (ب).

(191) زائدة في النسخة (ب).

(192) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (2/ 52).

(193) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (3/ 63).

(194) تفسير الكشاف، الزمخشري (2/ 229).

الآية على مذهبه، لأنَّ العدلَ واجبٌ عندهم فيجبُ التعذيب فلا يتمُّ ردُّ القاضي عليه لابتناؤه على جعلِ نفي الظلم سبباً.

فإن قلت: لا يتم أنَّ نفي الظلم يستلزم العدل؛ لأنهم صرَّحوا بأنَّه يقال لا عادل ولا جائر لمن اتَّصف بحالة متوسطة بينهما.

قلت: العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام على ما صرَّحوا به فالمنظلم لا عادل ولا جائر، فإذا لم يكن الله ظالماً يستحيل أن يكونَ منظلماً، فيكون عادلاً فمراؤه أنَّ نفي الظلم عنه تعالى يستلزم العدل.

فإن قلت: أليس القول باقتضاء العدل إثابة المحسن، وعقاب المسيء، فخالفا لمذهب أهل السنة، وقالوا بوجوب الإثابة والعقاب على الله على ما هو مذهب المعتزلة.

قلت: فرق بين الاستلزام والاقتضاء فإنَّ الاستلزام لكونه عبارة عن امتناع الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم؛ بخلاف الاقتضاء فإنه يمكن وجود مقتضي بدون مقتضاه؛ فلذا عدل القاضي في العدل عن الاستلزام إلى الاقتضاء حيث لم يقل (نفي الظلم يستلزم العدل للإثابة... إلخ)، بل قال: (يستلزم العدل المقتضي... إلخ) (195)، كيف والعدل لا يجب على الله؛ لأنَّه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات؛ فلو وجب لم يمكن أن يجمع قبول التوبة والعفو، فإذا لم يكن العدل واجباً فما ظنك بمقتضاه؟ كما أنَّ الكتابة تقتضي حركة الأصابع إلا أنَّ الكتابة لا تجب على الكاتب حتى يجب عليه أن يحرك أصابعه.

فإن قلت: يردُّ على قوله (فإن ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم) [236-ب] أنَّه إذا لم يكن ظلماً كان عدلاً، وإذا كان عدلاً كان مقتضياً للإثابة، والعقاب؛ فينتج أنَّ ترك التعذيب من مستحقه إذا لم يكن ظلماً كان مقتضياً لتعذيب المستحق، وهو سفسطة ظاهرة.

قلت: لا يلزم من عدم كونه ظلماً كونه عدلاً، فإنَّ زيدا ليس يظلم، ولا يلزم منه كونه عدلاً، والسِّر فيه أنَّ عدم اتِّصاف شيءٍ بأحد الضدَّين وإن استلزم اتِّصافه بالضدِّ الآخر فيما لا واسطة بينهما إلا أنَّ عدم صدق أحد الضدَّين وحمله بالمواطأة على [شيء] (196) لا يستلزم صدق الضد

(195) قال البيضاوي: "إن نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي إثابة المحسن ومعاقبة المسيء" أنوار التنزيل، البيضاوي (52/2).

(196) زائدة في النسخة (ب).

[قال] (197) الآخر وحمله عليه بالمواطأة.

فإن قلت: قوله (إذ لولاه لأمكن أن يعذبهم بغير ذنوبهم) يؤهم أن التعذيب بغير ذنب ظلم وهو مخالف للمذهب، ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة المائدة: 40].

قلت: هو ليس بظلم شرعاً؛ لأنه ليس ينصرف في حق الغير لكنه ظلم عقلاً؛ لأنه لا يستحسن العقل تعذيب غير المذنب بخلاف ترك تعذيب المذنب إذ لا ظلم فيه شرعاً ولا عقلاً كما صرح به. ففيه إشارة إلى ما ذكرنا، وبهذا التحيقات اندفعت الاعتراضات التي كنا أوردناها على هذا المقام، في سالف الزمان، في رسالة مفردة كما لا يخفى على الناظر فيها.

فإن قلت: فما بالك تسأل تارة وتجب أخرى.

قلت: أما سمعت أن الجدلي إما مجيب يحفظ وضعاً، أو سائل يهدم وضعاً حسبما يقتضيه المقام، ويجرُّ إليه الكلام، والحمد لله الملك العلام.

قوله تعالى في سورة الأنفال ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ

مُعْرِضُونَ﴾ [سورة الأنفال: 23].

قد يُستشكل في الآية الكريمة بوجهين:

أحدهما: أنها وردت على هيئة قياس اقتراني شرطي، فينتج لو عَلِمَ الله فيهم خيراً لَتَوَلَّوْا، وهذا محال؛ لأنَّ علم الله تعالى فيهم خيراً يوجب انقيادهم، وعدم تولُّهم لوجوب كون علمه تعالى بالأشياء مطابقاً لما عليه الوجود في نفسه.

وثانيهما: أنَّ كلمة لو إنما تستعمل في المشهور لبيان سببية انتفاء المقدم لانتفاء الثاني في الواقع بعد كون كلا الانتفائين معلوماً للمخاطب، فالشرطية الثانية تقيدهم ما تولَّوا؛ لأنَّه تعالى ما أسمعهم، ولا شك أنَّ انتفاء التولي خير، وقد دلَّت الشرطية الأولى بمقتضى ذلك الاستعمال على أنه لا خير فيهم، فأخِرُ الكلام يناقض أوَّلَه.

والقاضي رحمه الله أشار في تفسير الآية إلى دفع كلا الاشكالين، أمَّا الأوَّل فتقييده مقدَّم الشرطية الثانية بقوله **(وقد علم أن الأخير فيهم)**، فأشار بذلك إلى الإسماع الواقع ثلاثاً في الأولى غير المواقع مقدماً في الثانية فلم يتكرَّر الحد الأوسط، فلا يكون قياساً، بل تكون الشرطية الثانية مقررة للسببية المفهومة من الأولى؛ لأنَّ مفهومها يقتضى كلمة لو أنَّه تعالى ما أسمعهم لعدم علمه تعالى فيهم خيراً، أي لعدم الخير فيهم، إذ لو كان فيهم خيرٌ لَعَلَّمَهُ الله لوجوب علمه بما هو واقع فكان مظنة أن يخطر بالبال أنه لم لا يجوز أن يُسمعهم مع ذلك العلم لحكمة فلا تتم تلك السببية فقررها بأنَّه لو أسمعهم مع ذلك العلم [237-أ] لكان خارجاً عن الحكمة، وخالياً عن المصلحة؛ لأنَّ فائدة الإسماع سماع تفهم؛ هو الانتفاع وهم لا ينتفعون به، وأما الزام الحجة فيحصل بمجرد الإسماع، لكن المراد ليس ذلك كما أشار إليه [بقوله **(سماع تفهم)**، وأما الثاني فأشار إليه] (198) بتفسير التولي بعد الانتفاع، أو لارتداد بعد التصديق والقبول.

وبيانه: أنَّ انتفاء التولي إنما يكون خيراً إذا كان التولي بمعنى الإعراض وعدم القبول، فيكون انتفاؤه قبولاً، وهو خير، لكن لا يمكن حمل التولي هنا على معنى الإعراض لمكان قوله ﴿وَهُمْ

مُعْرَضُونَ ﴿ فيجبُ أن يحملَ لازمُ معناه وهو عدم الانتفاع لأتّه يلزم الإعراض، أو على ملزومه وهو الارتداد لأتّه يلزمه الإعراض، فالمفهوم من الشرطية الثانية على التقدير الأول أنه انتفى عدم انتفاعهم لانتفاء الإسماع [لا يقال انتفاع عدم الانتفاع يوجب الانتفاع لأن عدم ملزوم الوجود، والانتفاع خير لأننا نقول المراد بعدم الانتفاع كونُ الإسماع] (199) عبثاً وخارجاً عن الحكمة وهو ليس بخير.

وعلى التقدير الثاني يكونُ المفهوم أنه انتفى الارتدادُ بعد القبولِ لانتفاع الإسماع، ومرجعُه إنه لا إسماع فلا قبولَ فلا ارتدادَ، فلا يُتوهمُ أنَّ انتفاع الارتدادِ أيضاً خيرٌ؛ لأنه إنما يكون خيراً من القبول.

وقد يجابُ عن الاشكالين مما تحمله كلمة (لو) ههنا على معنى آخر غير المشهور، وهو أن يقصدَ بيانُ استمرار الشيء ودوامه بتعليقه بأبعدِ التقيضين عنه، كما في قوله عليه السلام في صُهيْب ((لو لم يخف الله لم يعصه)) (200)، فتكونُ الشرطيّةُ الثانيةُ ابتداءً كلامٍ لإفادة لزوم توليهم، فلكونها منفصلةً عما قبلها لا يكونُ قياساً، ولكون كلمة لو فيها بالمعنى المغاير لما هو المشهور لم يلزم الإشكالُ الثاني المبني على المعنى المشهور.

واختارَ صاحبُ الكشفِ هذا التوجيهَ حيث قال في تفسير الآية: "وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِي هَؤُلَاءِ الصِّمِّ الْبِكَمِ خَيْرًا أَى انتفاعاً باللفظ ﴿لَأَسْمَعَهُمْ﴾ للطفِ بهم حتى يسمعوا سماعَ المصدقين، ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا عَنْهُ﴾، أي: ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف، فلذلك منعهم أطافه" (201).

وقال السيّدُ الشّريفُ قدّس سرّه: "وعلى هذا فالتّولي عبارةٌ عن عدم [نفع] (202) اللّطفِ فيهم وعدم انتفاعهم به"، وهذا مستمرٌّ على تقديرَي الإسماعِ أي اللّطفِ وعدمه، ولما كان وجوب اللّطفِ على الله على تقدير العلمِ بنفعه مذهبُ المعتزلة لم يلتفت إليه القاضي رحمه الله، وعدل عنه

(199) ساقطة في النسخة (ب).

(200) قال الزركشي: "مُنْهُمْ من كَلَامِ عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَقَدْ كَثُرَ السُّؤَالُ عَنْهُ، وَلَمْ أَقِفْ لَهُ عَلَى أَصْلٍ". انظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، المحقق: مصطفى عبد القادر عطاء، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م (ص 169).

(201) تفسير الكشف، الزمخشري (2/ 209).

(202) ساقطة في النسخة (ب).

إلى ما ترى تبعاً للإمام الرّازي، وقد يلتزم كون الآية قياساً، ويمنع استحالة النتيجة مستنداً بأن علم الله فيهم خيراً محالاً إذ لا خير فيهم، فيجوز أن يستلزم المحال لمحالٍ آخر، وردّ هذا بأن لفظة لولا تستعمل [في فصيح الكلام] (203) في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض الثاني، وأنت تعلم أن هذا في الحقيقة ردُّ لكونها قياساً.

وأقول في الرد: أن جواز استلزام المحال لمحالٍ آخر مشروطٌ عند المحققين بعدم منافاة المحال للآزم للمحال الملزوم، وههنا تتحقّق المنافاة فإنّ التّوليّ منافٍ لعلم الله فيهم خيراً لاستلزامه كون علمه تعالى لا على ما عليه الشّيء.

وقد حاول العلامة التفتازاني [237-ب] دفع الإشكال الثاني مع كون كلمة (لو) على أصله المشهور فقال: "أقول بجواز أن يكون التّوليّ منتقياً بسبب انتفاع الإسماع، كما هو أصل (لو) لأنّ التّوليّ هو الإعراض عن الشّيء، وعدم الانقياد له، فعلى تقدير عدم إسماعهم ذلك الشّيء لم يتحقّق منهم التّوليّ، والإعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقّق الانقياد له".

ورده المحقّق الشريف بأنّ بيان كون التّوليّ منتقياً بسبب انتفاع (204) الإسماع يشمل على أمرين:

أحدهما: أن الإسماع سبب للتّوليّ.

والثاني: أن ذلك المسبّب منتفٍ في الواقع لانتفاء سببه فيه، والأمر الثاني أعني انتفاع (205) التّوليّ عنهم لا مدخل له في ذمّهم، ولا هو مناسب لمقام المذمّة، والتّوبيخ بخلاف دوام التّوليّ، ولزومه على تقديريّ الإسماع وعدمه.

ثم قال: فإن قلت إذا لم يكن إسماع لم يتصوّر تولّي وإعراض؟ فكيف يتصوّر استمراره على التقديرين؟!

قلت: التّوليّ على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع اللّطف [فيهم وهذا مستمرّ على تقديريّ الإسماع أي اللطف] (206) وعدمه.

(203) زائدة في النسخة (ب).

(204) [انتفاء] في النسخة (ب).

(205) [انتفاء] في النسخة (ب).

(206) زائدة في النسخة (ب).

هذا خلاصة كلامه قدّس سرّه، وأقول: والحاصل أنّه لا مساعً لكون التّولي ههنا بمعنى الإعراض لما علمت فيجب حمله إمّا على ما ذكره صاحبُ الكشّاف، أو على ما ذكره القاضي، وأيّاً ما كان فلا يتّم ما ذكره العلامةُ التفتازاني لابتنائه على كونه بمعنى الإعراض.



تفسير آيات من سورة الأنعام

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ

يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأنعام: 3]، الآية.

إِنَّ (في السموات...) (207) متعلقٌ باسمِ الله.. ثم قال (وليس متعلقاً بالمصدر) لأنَّ صلته لا تتقدم عليه، يَرُدُّ عليه تعلُّقه بإله في قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ﴾ [سورة الزخرف: 84]، مع أنَّ إلهاً مصدرٌ، وصرَّح بتعلُّقه به هو وصاحب الكشاف، فإنَّ أولَ بالصفة، مثل المعبود فليأول السِّرَّ والجهرُ أيضاً بالخفي والظاهر.

قال عزوجل في سورة الأنعام ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلِيسُونَ

﴿[سورة الأنعام: 9].

قال القاضي: (هذا جوابٌ ثانٍ إن جُعِلَ الهاءُ للمطلوب) (208).

يَرُدُّ عليه أنَّ مطلوبهم نزولُ ملكٍ في صورته بحيث يعاينوه، واللازمُ لهذا المطلوب قضاء الأمرُ لا جَعْلُ الملكِ رجلاً.

وقال أيضاً: (وللبسنا جوابٌ محذوفٌ أي ولو جعلناه رجلاً للبسنا).

يَرُدُّ عليه أنَّه لا بدَّ للحذفِ من قرينةٍ، ولا قرينةٌ ههنا، نعم لو كان بدل الواو فاء لكانت تفرعيةً، وقرينةً على أنَّه يمكن عطفه على الشرطية مع حصول المعنى المطلوب من تقدير الشرط.

وفي تلك السورة أيضاً قال عزوجل ﴿وَلَقَدْ أَسْتَهْزِئُ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ [سورة الأنعام: 10]، الآية.

(207) عبارة القاضي البيضاوي: "في السماوات وفي الأرض متعلق باسم الله والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما لا غير". تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (154 / 2).

(208) عبارة القاضي البيضاوي: جواب ثانٍ إن جعل الهاء للمطلوب، وإن جعل للرسول فهو جواب اقتراح ثانٍ، فإنهم تارة يقولون لولا أنزل عليه ملك، وتارة يقولون لو شاء ربُّنا لأنزل ملائكة". تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (155 / 2).

قال القاضي: (هذا تسليّة للرسول عليه السلام على ما يرى من قومه) (209).

يَرُدُّ عليه أنَّ سياقَ هذه الآية أعني قوله ﴿فَحَاقَ بِالَّذِينَ﴾ [سورة الأنعام: 10]، الآية لا يلائمه؛ لأنّه على تقدير إهلاك الله تعالى قوم سائر الرسل لاستهزائهم بهم كيف يتسلّى الرسول بمجرد الاستهزاء لسائر الرسل بدون إهلاك قومه (210) أدلّة عليه السلام، وإن استهزئ رسل من قبلي لكن أهلك قومهم بسبب استهزائهم ولم يهلك قومي.

قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمًا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [سورة الأنعام: 148]. [238-أ] قال القاضي في تفسير هذه الآية: (أرادوا بذلك أنهم على الحقّ المشروع المرضي عند الله، لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بإرادة الله تعالى إياها منهم حتى تنتهض ذمتهم به دليلاً للمعتزلة، ويؤيد ذلك قوله ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [سورة الأنعام: 148]. انتهى.

وتوضيحُ المقام بحيث يتضح به المرام، أنهم لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب القبائح إذ لم يعتقدوا قبح أعمالهم بل يحسبون أنهم يحسنون صنعا على ما نطقت به الآيات، وصرح به القاضي في سورة النحل، فتعين أنهم أرادوا بذلك الاحتجاج على ما ارتكبهوه حقّ ومشروع ومرضى عند الله بناءً على أنّ المشيئة والإرادة تُساوَق الأمر، وتستلزم الرضا على ما زعمت المعتزلة.

فحاصلُ كلامهم: أنّ ما نرتكبه من الشّرك والتّحريم وغيرهما تعلّقت به مشيئة الله وإرادته، وكلّ ما تعلّق به مشيئته تعالى وإرادته فهو مشروع ومرضى عنده تعالى؛ فينتج أنّ ما نحن فيه مشروع ومرضى عند الله تعالى فحكى الله عزوجل من [قائل] (211) احتجاجهم هذا ثم ردّه بأنّه يتضمّن تكذيب الرّسل.

ومن المعلوم أنّ المقدّمة الأولى لا تتضمّن هذا التّكذيب بل فيها تصديق ما تطابق فيه العقل

(209) تفسير أنوار التنزيل ، البيضاوي (2/ 155).

(210) في النسختين [قوامه] وهو خطأ.

(211) ساقطة في النسخة (ب).

والشَّرْعُ من كون كلِّ كائن بمشيئة الله، وامتناعُ أن يجري في ملكه خلاف ما يشاء، فمنشأ هذا التَّكْذِيبِ هو المَقْدَمَةُ الثَّانِيَّةُ؛ لأنَّ الرِّسْلَ عليهم السلام يدعونهم إلى التَّوْحِيدِ، ويقولون لهم إنَّ الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمرُ بالفحشاءِ فقولهم ما نرتكبه مشروعٌ، ومرضيٌّ عنده تعالى تكذيبٌ لهذا القول ففسادُ هذه الحجَّةِ باعتبار المَقْدَمَةِ الثَّانِيَةِ [فليست] (212) بصادقٍ، وإنما الصَّادِقُ نقيضُها، وهي أنَّه ليس كل ما تعلَّقَ به المشيئةُ والإرادةُ بمشروعٍ ومرضيٍّ عنده تعالى بناءً على أنَّ الإرادةَ لا تُسَاقُ الأَمْرَ والرِّضَا على ما هو مذهب أهل السُنَّةِ إذ المشيئةُ ترجيحُ بعضِ الممكناتِ على بعضٍ، مأموراً كان أو منهيّاً، حسناً كان أو قبيحاً.

وقد صرَّح به القاضي في سورة الزَّخْرِفِ فانقلب الأمر على المعتزلة، وصارت الآيةُ حِجَّةً لنا عليهم؛ لأنَّهم لم يفرِّقوا بين المأمور، والمراد، واعتقدوا كالمشركين بأنَّ كلَّ مرادٍ مأمورٌ ومرضيٌّ.

فله ولرسوله ولأهل السُنَّةِ الحجَّةُ البالغةُ على المشركين، والمعتزلة، ثم اعلم أنَّه يجوز أن يكون مقصودهم بذلك القول ردُّ دعوة الأنبياء، ودفع البعثة والتَّكْلِيفِ، صرَّح بهذا الاحتمال القاضي في سورة النحل مع ما ذكره ههنا، وهو المذكورُ في شرح المواقفِ وسائر الكتب الكلامية.

فحاصلُ كلامهم حينئذٍ أنَّ ما شاء الله يجب، ومالم يشأْ يمتنع، وكل هذا شأنه فلا يكلف به لكونه مشروطاً بالاستطاعة فيتنبَّح أن ما نرتكبه من الشُّركِ، وغيره لم نكلف بتركه ولم يبعث له نبيٌّ فردَّ الله عليهم بأنَّ هذه كلمة صدقٍ أريد بها باطلٌ.

[238-ب] لأنَّهم أرادوا به أنَّ الرِّسْلَ في دعواهم البعثة والتَّكْلِيفِ كاذبون، وقد ثبت صدقهم بالدلائل القطعية ولكون هذا صدقاً أريد به باطلٌ ذمَّهم الله بالتَّكْذِيبِ دون الكذب وأشار إلى أنَّ وجوب وقوع متعلِّق المشيئة لا ينافي صدق دعوى البعثة والتَّكْلِيفِ لأنَّ ما شاء الله [إنما] (213) يجب وقوعه لأسبابٍ قدر حاله؛ لأنَّ من الممكناتِ ما لا يكفي إمكانه الذاتي لوقوعه بل لا بدَّ من أمورٍ مقربةٍ له إلى العلَّةِ الفياضة فالبعثة والتَّكْلِيفِ سببٌ لهدى من صرَّف اختياره نحوها، ولضلالٍ من استحبَّ العمى على الهدى كالغداء الصَّالح ينفع المزاج المستقيم، ويضرُّ المنحرف فكذا الآيات القرآنية والتَّكاليف الشرعية ﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ

(212) [قلبت] في النسخة (ب).

(213) ساقطة في النسخة (ب).

الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾ [سورة الإسراء: 82]، وإلى هذا التفصيل أشار القاضي مجملاً في سورة

النحل تدبر

تفسير آيات من سورة الأعراف

قوله تعالى في سورة الأعراف في قصة شعيب على نبينا وعليه السلام قوله تعالى ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [سورة الأعراف: 89].

ولما كان ظاهره حجةً لنا على المعتزلة لدلالته على كون الكفر بمشيتته تعالى أجاب عنه صاحب الكشاف بما حاصله: أنا لا نسلم أن المعنى إلا إن شاء الله عودنا؛ بل خذلاننا ومنع اللطاف منا، ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم منه مشيئته تعالى للكفر لجواز أن يكون من قبيل التعليق بالمحال. والقاضي رحمه الله جرى على الظاهر حيث قدر مفعول المشيئة العود فإن قوله (وارتدادنا) عطف تفسير لقوله (خذلاننا) ولهذا قال (وفيه دليل على أن الكفر بمشيتته تعالى) ثم أشار بصيغة التمريض إلى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال: "وقيل إذا حُسمَ طمعهم في العود بالتعليق على ما لا يكون [إلا أنه تصرف فيه بما يقربه إلى الصحة حيث لم يجعل المعلق عليه المحال بل ما لا يكون (214)]" (215)

أي: لا يقع، وغير الواقع لا يلزم أن يكون محالاً، والمعلق عليه هنا ما لا يقع، وهو يكفي في حسم اطماعهم، وأما أنه محال فمبني على أصل الاعتزال، وهو استلزامه الخروج عن الحكمة، وبعض المفسرين اختار كونه من قبيل التعليق بالمحال، واستدل عليه بأن التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبني عن استحالة مشيئته لارتدادهم قطعاً، وكذا قوله تعالى ﴿بَعْدَ إِذْ بَخَّسْنَا اللَّهُ مِنْهَا﴾ [سورة الأعراف: 89]، فإن تنجيته تعالى لهم من دلائل عدم مشيئته لعودهم فيها". وفيه نظر!

أما أولاً: فأبي حاجة إلى اختيار ما ارتكبه الأعرج في تصحيح مذهبه المعوج.

وأما ثانياً: فلأن التعرض لعنوان الربوبية لو أنبأ فإنما ينبئ عن عدم مشيئته تعالى لا عن استحالتها.

(214) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 24).

(215) ساقطة في النسخة (ب).

وأما ثالثاً: فلأنّ التنجية كما نطق به من دلائل عدم مشيئته لاستحالة مشيئته على أنه لو تم لزِم أن لا يكون ارتدادٌ من ارتدَّ بعد أن أنجاه الله من الكفر بمشيئته تعالى، وهو باطلٌ.

ثم قال هذا القائل: وقيل معناه إلا أن يشاء الله خذلاننا، وقيل فيه دليل على أن الكفر بمشيئته [239-أ] تعالى، وأياً ما كان فليس المرادُ بذلك بيان أنَّ العودَ فيها في حيز الإمكان وخطر الوقوع، بناءً على كون مشيئته كذلك، بل بيان استحالة وقوعها كأنه قيل ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [سورة الأعراف: 89]، وهيهات ذلك" بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيئته تعالى.

وأنت خبيرٌ بأن موجب عدم مشيئته لا يوجب استحالة وقوع ما عُلقَ بها، وإنما يوجبها استحالة مشيئته تعالى، وما ذكره لم يدلُّ عليها كما عرفت، ثم إنَّ كونه دليلاً على أن الكفر بمشيئته تعالى إنما يأتى على تقدير أن يُراد أنَّ العودَ فيها في حيز الإمكان بناءً على كون مشيئته تعالى كذلك. كيف والمعتزلة التجأوا إلى جعلها مُحالاً كيلا يكون فيه دليلٌ على ما ذُكر؟ فكيف يصح ما ذكره هذا القائل بقوله (وأياً ما كان فليس المراد... إلخ) تأمل عن استبصار!

تفسير آيات من سورة التوبة

قوله تعالى في سورة البراءة ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾

[سورة التوبة:7]. الآية.

قال القاضي: (وخبر يكون (كيف)، وقدم للاستفهام، أو للمشركين أو عند الله).

أقول: جعل يكون ناقصة، ولم يتعرض لاحتمال كونه تامة؛ لأن الأصل فيه أن تكون ناقصة لكونها حقيقية فلا يصار إلى التامة إلا لضرورة داعية مثل أن لا يوجد في الكلام ما يصلح أن يكون خبراً له كما في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [سورة البقرة:193]، وهنا ليس كذلك.

وما قيل: إن الأولى هنا أن تكون تامة؛ لأن في إنكار ثبوت العهد في نفسه من المبالغة ليس في إنكار ثبوته للمشركين؛ لأن ثبوته الرابطي فرع ثبوته العيني، فانتفاء الأصل يوجب انتفاء الفرع رأساً فغير صحيح لما تقرر أن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي لاتصاف الأعيان بالاعتباريات والعدميات في الخارج حتى صرحوا بأن "زيداً عمي" قضية خارجية مع أنه لا ثبوت عيني للعمى، كيف وقد صرحوا بأن ثبوت شيء لشيء إنما يقتضي ثبوت المثبت له لا ثبوت الثابت، وقد بينوا سيره أيضاً نعم ثبوت الشيء للشيء وإن لم يتضمن ثبوت الشيء الثابت في طرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوته في نفسه، ولو في محل انتزاعه، وقد حُقِّقَ هذا أيضاً في محله.

وقال القاضي في سورة التوبة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً

فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [سورة التوبة: 80] (أنه قال عليه السلام لازیدن على السبعين فنزلت ﴿سَوَاءٌ

عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ [سورة المنافقون: 6] الآية، وذلك لأنه عليه السلام فهم من السبعين

العدد المخصوص؛ لأنه الأصل، فجوز أن يكون ذلك حداً يخالفه حكم ما وراءه، فبين له أن المراد

به التكرير دون التحديد (216) انتهى.

أقول: هذا مبني على ما تقرر في الأصول من أن اسم العدد لفظ خاص نص في مدلوله لا

يحتل الزيادة والنقصان، وبهذا أبطل الأئمة الحنفية تأويل الشافعية القروء بالأطهار، حيث قالوا

أن ثلاثة لفظ خاص فلو أريد بالقرء في قوله تعالى: [239-ب] ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [سورة البقرة: 228]،

الطهر لبطل موجب الخاص، وبيئوه بما لا مزيد عليه، فحينئذ يرد على القاضي أنه ذكر في سورة

البقرة في تفسير قوله تعالى ﴿فَسَوَّلْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [سورة البقرة: 29]، (أنه ليس في الآية

نفي الزائد) (217)، وقد تبع فيه الإمام حيث قال: "فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع

سموات على نفي العدد الزائد؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد" (218)

انتهى

إلا أن الإمام غير قائل بكون اسم العدد نصاً في مدلوله على ما ذكره الإمام الإسني في

التمهيد (219) حيث قال: "مفهوم العدد حجة عند الشافعي، والجمهور كذا قاله إمام الحرمين في

(216) البيضاوي، أنوار التنزيل (3/ 91).

(217) البيضاوي، المصدر السابق (1/ 67).

(218) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) الرازي (2/ 383).

(219) كتاب التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإمام جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسني (ت ٧٧٢ هـ) من أهم كتب أصول الفقه، وهو يتضمن مباحث الأدلة وأفعال المكلفين، وكذلك طرق التخريج.

الْبُرْهَانُ (220)، وَنَقْلَهُ الْغَزَالِيُّ أَيْضًا فِي الْمَنْخُولِ (221) عَنْ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿إِنْ

تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((وَاللَّهُ لَا زَيْدَنَ عَلَى

السَّبْعِينَ)) وَاخْتَارَ الْإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ وَالْأَمَدِيُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ (222). انْتَهَى كَلَامُهُ.

وَأَمَّا الْقَاضِي فَمَمَّنْ ذَهَبَ إِلَى حُجَّتِهِ، وَكَوْنُهُ نَصًّا فِي مَدْلُولِهِ حَيْثُ قَالَ فِي كِتَابِ مِنْهَاجِ الْأُصُولِ: "التَّخْصِيصُ بِالْعَدَدِ لَا يَدُلُّ عَلَى الزَّائِدِ وَالنَّاقِصِ"، وَقَالَ شُرَاخُهُ مَعْنَاهُ أَنَّهُ نَصٌّ فِي مَدْلُولِهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، ثُمَّ قَالَ الْقَاضِي: (وَقَدْ شَاعَ اسْتِعْمَالُ السَّبْعَةِ وَالسَّبْعِينَ [وَالسَّبْعِمِائَةِ] (223) وَنَحْوُهَا فِي التَّكْثِيرِ لِاسْتِمَالِ السَّبْعَةِ عَلَى جُمْلَةِ أَقْسَامِ الْعَدَدِ، فَكَأَنَّهُ الْعَدَدُ بِأَسْرِهِ) (224) انْتَهَى كَلَامُهُ.

وَقَالَ فِي شَرْحِهِ لِلْمَصَابِيحِ: "يَحْتَمِلُ أَنْ يَرَادَ بِالْبُضْعِ وَالسَّبْعِينَ التَّكْثِيرُ دُونَ التَّعْدِيدِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، وَاسْتِعْمَالُ لَفْظَتِي السَّبْعِ وَالسَّبْعِينَ لِلتَّكْثِيرِ كَثِيرٌ، وَذَلِكَ لِاسْتِمَالِ السَّبْعِ عَلَى جُمْلَةِ أَقْسَامِ الْعَدَدِ، فَإِنَّهُ يَنْقَسِمُ إِلَى فَرْدٍ وَزَوْجٍ، وَكُلُّ مِنْهُمَا إِلَى أَوَّلٍ وَمَرْكَبٍ، وَالْفَرْدُ الْأَوَّلُ ثَلَاثَةٌ، وَالْمَرْكَبُ [خَمْسَةٌ. وَالزَّوْجُ الْأَوَّلُ اثْنَانِ وَالْمَرْكَبُ] (225) أَرْبَعَةٌ، وَيَنْقَسِمُ أَيْضًا إِلَى مُنْطَقٍ كَالْأَرْبَعَةِ، وَأَصَمٍ كَالسَّتَةِ، وَالسَّبْعَةُ تَشْتَمِلُ عَلَى جَمِيعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ، ثُمَّ إِنْ أُرِيدَ

(220) كِتَابُ الْبُرْهَانِ فِي أُصُولِ الْفَقْهِ، لِلْإِمَامِ أَبِي الْمَعَالِي الْجَوِينِيِّ، الْمُلَقَّبُ بِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ (ت ٤٧٨ هـ)، وَيَعِدُ كِتَابُ الْبُرْهَانِ لِلْإِمَامِ الْحَرَمِيِّ الْجَوِينِيِّ مِنْ أَنْفَسِ كُتُبِ أُصُولِ الْفَقْهِ وَمَصَادِرِهِ.

(221) الْمَنْخُولُ مِنْ تَعْلِيقَاتِ الْأُصُولِ، لِأَبِي حَامِدٍ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ الطُّوسِيِّ (ت ٥٠٥ هـ)، وَكِتَابُهُ هَذَا فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفَقْهِ وَهُوَ مِنْ أَوَائِلِ كُتُبِهِ وَيَمِيلُ فِيهِ إِلَى الْإِخْتِصَارِ، وَلَعَلَّهُ وَضَعَهُ لِلْمُبْتَدئين قَاصِدًا لِلتَّيْسِيرِ وَالتَّسْهِيلِ، قَالَ فِي آخِرِ كِتَابِهِ: "هَذَا تَمَامُ الْمَنْخُولِ مِنْ تَعْلِيقِ الْأُصُولِ، بَعْدَ حَذْفِ الْفُضُولِ، وَتَحْقِيقِ كُلِّ مَسْأَلَةٍ بِمَا هِيَ الْعُقُولُ، مَعَ الْإِقْلَاعِ عَنِ التَّطْوِيلِ".

(222) التَّمْهِيدُ فِي تَخْرِيجِ الْفُرُوعِ عَلَى الْأُصُولِ، الْأَسْنَوِيُّ، (ص 253)، جَمَالُ الدِّينِ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ الْحَسَنِ الْإِسْنَوِيُّ (ت ٧٧٢ هـ)، حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَخَرَجَ نَصُوصَهُ: د. مُحَمَّدُ حَسَنُ هَيْتُو، النَّاشِرُ: مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ - بَيْرُوتُ، الطَّبْعَةُ: الثَّانِيَّةُ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(223) زِيَادَةُ فِي النُّسخَةِ (ب).

(224) أَنْوَارُ التَّنْزِيلِ، الْبَيْضَاوِيُّ (٩١/ 3).

(225) سَاقِطَةٌ مِنَ الْأَصْلِ.

المبالغة جعلت أحادها أعشاراً، وأعشارها مات⁽²²⁶⁾ هذا كلامه، وأراد بالفرد الأول الفرد الذي لا يكون مسبقاً بفرد آخر عددي كالثلاثة، إذ الواحد ليس بعدد، وبالفرد المركب فرداً يكون مسبقاً بفرد آخر، فإن الخمسة مسبوقة بثلاثة، وعلى هذا القياس أراد بالزوج الأول زوجاً غير مسبق بزوج آخر كالاثنين، وبالمركب ما يكون مسبقاً به كالأربعة المسبوقة بالاثنين وقد يقسم العدد ابتداءً إلى أول ومركب، ويراد بالأول ما لا يعده إلا الواحد والثلاثة والخمسة والسبعة، ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالأربعة، يعده الاثنان والتسعة يعدها الثلاثة.

وأما المنطق فقد يراد به ماله كسر صحيح من الكسور التسعة من النصف إلى العشر، والأصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كأحد عشر وثلاثة عشر، وقد يراد به المجزور، وهو ما يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه كالأربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه، والتسعة [240-أ] الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها، فالأصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كالاثنين والثلاثة، وهذا المعنى الثاني هو الذي أراده المصنف حيث مثل الأصم بالسته التي له كسر صحيح نصف وسدس، لكنها ليست حاصلة من ضرب عدد في نفسه كما لا يخفى، ومعنى اشتغال السبعة على هذه الأقسام أنه إذا جمع الفرد الأول مع الزوج المركب أو الفرد المركب مع الزوج الأول كان سبعة، وكذا إذا جمع المنطق كالأربعة مع الثلاثة التي هي أصم كان سبعة، وهذه الخاصة لا توجد في عدد قبل السبعة، فمن ظن أن الأنسب بالاعتبار بحسب هذا الاشتغال هو الستة لا السبعة لأنه المشتمل لما ذكر دونها فهو لم يحصل معنى الاشتغال ولم يعرف هذه الاصطلاحات؛ لكونها من وظيفة علم الإرثماطيق⁽²²⁷⁾، وبما ذكرنا من معنى الاشتغال يندفع أيضاً ما يمكن أن يتوهم أن التحقيق أن كل عدد مركب من مختص الوحدات لا من الأعداد التي تحته هذا، ووجه الاندفاع أنه ظهر أن ليس المراد بالاشتغال التركيب؛ بل ما ذكر.

فإن قلت: فما منشأ هذه الآثار المختلفة؟

قلت: الصور النوعية عند من يقول بأن لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحده، وأما عند من يقول بأنه محض الوحدات، وليس فيه صورة نوعية يكون كل مرتبة نوعاً متميزاً من سائر المراتب

(226) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، المحقق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، (1/36).

(227) الارثماطيق: هو أحد علوم الرياضيات وهو معرفة العدد وكمية أجناسه وخواصه وأنواعه وخواص تلك الأنواع. انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم (ص209).

بخصوصية المادة فقط لا لصورة مغايرة لموادها، ويكونُ هذا من خواص الكم المنفصل فتأمل!
فإنّ لتحقيق هذا المقال مقامٌ آخر، ولفهمه مخاطبٌ آخر؛ لكنّ هذا القدرُ اقتضاه تحقيقُ كلامِ
المصنّف المنقول من شرحه للمصابيح لحلّ هذا المقام.



تفسير آيات من سورة النساء

باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة النساء ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ يَعْلَمُهُ

وَأَلْمَلَيْكَهٖ يَشْهَدُونَ﴾ [سورة النساء: 166].

قال القاضي بعد ما فسر الآية الكريمة: (وفيه تنبيه على أنهم يودّون أن يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن النظر والتأمل، وهذا النوع من خواصّ الملك، ولا سبيل للإنسان إلى العلم بأمثال ذلك سوى الفكر والنظر فلو أتى هؤلاء بالنظر الصحيح لعرفوا نبوتك وشهدوا بها كما عرفت الملائكة وشهدوا بها) انتهى

واعلم أنّ بعض أرباب الحواشي أرجع الضمائر في قوله (على أنهم يودّون أن يعلموا) كالملائكة، وبعضهم إلى أهل الكتاب، والذي عندي أنّها راجعة إلى أهل الكتاب، والمعنى في قوله تعالى ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ﴾ إلى قوله ﴿وَأَلْمَلَيْكَهٖ يَشْهَدُونَ﴾ تنبيه على أنّ أهل الكتاب المتعنّتين يودّون أن يعلموا صحة دعوى النبوة من غير نظرٍ في الأدلة الدالة عليها، والحال أنّ هذا النوع من العلم من خواصّ الملك الذي يعلم المطالب النظرية بالقوة القدسية، وليس من شأن الإنسان أن يعلمها من غير نظرٍ صحيح؛ فالمنبه عليه مجموع الأمرين:

أحدهما: أنهم يودّون ويريدون أن يعلموها بلا نظرٍ وتأويلٍ.

وثانيهما: أن ذلك لا يتأتى [240-ب] منهم لكونه من خواصّ الملك، فوجه التنبيه، أمّا على الأول؛ فلأنّهم لمّا لم يشهدوا بصحة تلك الدعوى مع قيام الدليل عليها، وهو شهادة الله بها بإنزال القرآن المعجز الدالّ على النبوة؛ بل سألوا ما لا يحتاج معه العلم بها على نظرٍ وفكرٍ، وهو أن ينزل عليهم الكتاب علّم أنهم يودّون أن يعلموها من غير احتياجٍ إلى النظر، كيف ولو تأملوا فيما شهد الله به من إنزال القرآن المعجز الدالّ على صحة الدعوة لما سألوا ذلك، وانقلعوا عن التعنّب. وأمّا على الثاني فلأنّ شهادة الملائكة بها لا يفيدُ ثبوت تلك الدعوى؛ وإنّما المثبت لها شهادة الله بها، والسيرُ فيه أنّ شهادة الله تعالى بها هي إثباتها إياها بإنزال القرآن المعجز الدالّ عليها كما أشار إليه القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿بما أنزل إليك﴾ بقوله (من القرآن المعجز الدالّ على نبوتك).

وأما شهادة [الملائكة] (228) فهي اعترافهم وإقرارهم بها عن شهودٍ وعيانٍ من غير فكرٍ وتأمّلٍ، وهذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى؛ ولذلك خُصّت الكفايةُ بشهادة الله، وقيل ﴿وكفى بالله شهيداً﴾ ففائدةُ الإخبارِ عن شهادة الملائكة مع عدم إفادتها ثبوت المدعى هي إنّما يودون ويريدون من أن يعلموا تلك الدعوى علماً شهودياً وعيانياً لا يتأتى منهم، وإنما ذلك من شأن الملائكة وخواصهم فهم الذين يشهدون بها ويعلمونها عن شهودٍ دون الناس.

ومما يدلُّ على رجوع الضمائر إلى أهل الكتاب قوله (وهذا النوع من خواص الملك ولا سبيل للإنسان... إلخ) إذ على تقدير رجوعها إلى الملائكة لكان المناسب أن يقال "وهذا النوع من خواصهم ولا سبيل للإنسان إلى... أخره" كما يظهر بالتأمّل.

هذا ما ظهر لي بالتأمّل في هذا المقام، والله أعلم بحقيقة الحال والمرام.

تفسير آيات من سورة يونس

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة يونس: ﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [سورة يونس: 13]،

(وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله تعالى إياهم وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم) انتهى

قيل: لا تأثير لعلمه تعالى بأنهم يموتون على الكفر في عدم إيمانهم؛ لأن العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه.

أقول: معنى كون علمه تعالى تابعا للمعلوم أن علمه تعالى في الأزل بالمعلول المعين الحادث تابع الماهية بمعنى أن خصوصية العلم، وامتيازَه عن سائر المعلومات (229) إنما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية [وأما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال تتابعه لعلمه الأزلي بها التابع لماهيتها] (230) بمعنى أنه تعالى لما علمها في الأزل على هذه الخصوصية [لكونها في نفسها على هذه الخصوصية] (231) لزم أن يتحقق.

ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية، فنفس موتهم على الكفر وعدم إيمانهم متبوع لعلمه الأزلي، ووقوعه تابع له، خذ هذا التحقيق فإنه ينفك في مواضع شتى زلت فيها أقدام أقوام فضلوا وأضلوا تم.

(229) (العلوم) كما في النسخة (ب).

(230) ساقطة في النسخة (ب).

(231) ساقطة في النسخة (ب).

قال القاضي في سورة يونس في تفسير قوله تعالى: [241-أ] ﴿قُلْ أَتُكْفِرُونَ اللَّهَ بِمَا لَا

يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: 18]، الآية (وما يعلمه العالم بجميع المعلومات

لا يكون له تحقق) (232)، ما قيل أي في شيء من الأزمنة، ثم قيل: "وإنما لم يحمل المراد بما لا

يكون له تحقق ما [على ما] (233) لا تحقق لا في الخارج، ولا في المبادئ العالية، مع أن الشركاء

وكذا شفاعتهم المتوقفة على وجودهم الممتنع منتفية ليس لها تحقق كما بين ذلك في علم آخر لعدم اختصاص علمه تعالى بما له تحقق، وكونه عامّاً لجميع المعلومات بأسرها انتهى.

أقول: عدم اختصاص علمه تعالى بالمتحقق، وشموله بجميع المفاهيم، لا ينافي ذلك الحمل بل يؤكد ويقرره؛ لأن نفي علمه تعالى بأن له شريكاً وله شفاعَةٌ كنايةٌ عن نفي الشريك وشفاعته على ما صرح به هذا القائل فبيل الكلام المنقول، فالكلام من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، فمحصله أنه لو تحقق له شريك لعلمه تعالى لشمول علمه بجميع المعلومات، والتالي منتفٍ، فكذا المقدم.

فإن قلت: شريك الباري، وكذا اجتماع النقيضين، وسائر الكوابير مرتسمة في المدارك السفلية والأذهان البشرية، فلها تحقق فيها، وإن لم تتحقق في المبادئ العالية، والملا الأعلى لتنزهها عن الشرور، والله تعالى عالمٌ بتحقيقه فيها، فكيف يصدق هذا الكلام؟! قلت: المراد التحقق النفس الأمري.

فإن قلت: قد تقرر في محله أن البرهان دلّ على وجود جميع المفاهيم في نفس الأمر حتى الممتنع كشريك الباري، إذ ما من مفهوم إلا وقد يقع موضوعاً في قضية موجبة صادقة مثل قولنا (شريك الباري ممتنع)، وثبوت شيءٍ لشيءٍ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف.

قلت: ما دلّ عليه البرهان وجود مفهوم شريك الباري، والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم؛ لأنهم ما كانوا يعبدون هذا المفهوم، بل فردّه.

وهذا الكلام وإن كان يعلو عن طور المرام إلا أنه اقتضاه الكلام، فإن الكلام بحرُ الكلام.

(232) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 108).

(233) ساقطة في النسخة (ب).

تفسير آيات من سورة يوسف

قوله تعالى في سورة يوسف ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ﴾ [سورة يوسف:5].

ذكر القاضي في تفسير هذه الآية في حقيقة الرؤية كلاماً إجمالياً، فنحن نقص عليك أحسن القصص بنقل المذاهب فيها، وتحقيق حقيقتها على وجه يتميز ما هو الصادق منها من الكاذب، وإن كنت من قبله لمن الغافلين.

فاعلم أولاً أن النفس الناطقة الإنسانية سلطان القوة البدنية، وهي آلات لها، وظاهر أن القوة الجسمانية تكمل بكثرة العمل، كالسيف الذي يكمل بكثرة القطع، فالنفس إذا استعملت القوى الظاهرة استعمالاً كثيراً بحيث يعرض لها الكلال تعطّلها لتستريح وتقوى، كما أن الفارس إذا أكثر ركوب فرسه يرسله ليتعلف ويرعى ويقوى.

وهذا التعطل الحاصل باسترخاء الأعصاب الدماغية المتصلة بآلات الإدراك هو النوم، وما يتراءى فيها هو الرؤيا، إلا أن المتكلمين والحكماء المشائين والمتألهين من الاشراف والصوفية اختلفوا في حقيقتها إلى مذاهب ثلاثة:

فذهب [241-ب] المتكلمون إلى أن الرؤيا خيالات باطلة، وأن النوم ضد للإدراك، ولما شهد الكتاب والسنة بصحة الرؤيا، ولم يكن أيضاً أحد من الناس إلا وقد جربها من نفسه، تجارباً أوجبته التصديق لم يرص به المحققون كالقاضي البيضاوي ومن نحا حذوه.

وذهب المشائيون إلى أن المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك الذي هو لوح المحسوسات ومجموعها فإن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الخارجية، وأدتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك، ثم إن القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور، إذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك، وصارت مشاهدة حسب مشاهدة الصور الخارجية، فإن مدار المشاهدة الانطباع في الحس المشترك سواء انحدرت إليه من الخارج أو من الداخل، ثم إن القوة المتخيلة من شأنها التصوير دائماً لا تسكن نوماً ولا يقظة، فلو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك [إلا أنه يصرفها عن فعلها أمران:

أحدهما: توارد الصور من الخارج على الحس] (234) المشترك إذ بعد انتقائه بهذه الصورة

(234) ساقطة في النسخة (ب).

لا يسعه أن ينتقش بالصورة التي تُركبها القوة المتخيلة.

وثانيهما: تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عندما يستعملانها في مدركاتهما، ولا شك في انقطاع هذان الصارفان عند النوم فيتسع لانتقاش الصور من الداخل، فيكون ما يدركه النائم مرتسمة في الحس المشترك، وموجودة فيه، وهو المنام إلا أن المنامات منها صادقة ومنها كاذبة:

أما الأولى: فهي أن ترد تلك الصور على الحس المشترك من النفس، وبيانه أن صور جميع الحوادث ما كان وما سيكون مرتسمة في المبادئ العالية التي يعبر عنها أرباب الشرع بـ[الملكية] (235) ومنطبعة في النفوس المجردة الفلكية، واتصال النفس المجردة لعلّة الجنسية أشد من اتصالها بالقوى الجسمانية، فمن شأنها أن تتصل بها، وتنتعش بما فيها، إلا أن اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها بتدبير البدن يمنعيها عن ذلك الاتصال والانتعاش؛ لأنّ اشتغال النفس ببعض فاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفاعيل، فإنّ الذي لا يشغله شأن عن شأن هو الواحد القهار، ولا يمكن إزالة العائق الأخير بالكلية ما دام البدن صالحاً لتدبيرها إلا أنّه يسكن أحد الشاغلين أعني اشتغال النفس بالإدراكات الحسية حالة النوم إذ في اليقظة ينتشر الروح إلى ظاهر البدن بواسطة الشرايين، وتنصت إلى الحواس الظاهرة حالة الانتشار، ويحصل بها الإدراك، فتشتغل النفس بتلك الإدراكات، وأمّا في النوم فتحبس الروح إلى الباطن، وترجع عن الحواس الظاهرة بعد انقباضه إليها، فتتعطل هذه الحواس، فيحصل للنفس أدنى فراغ فيتصل بتلك المادة اتصالاً روحياً معنوياً [242-أ] وتنتقش ببعض ما فيها مما استعدت هي له كالمرآيا إذا حوذي بعضها ببعض فإنّه ينتقش في بعضها ما يتسع له مما انتقش في البعض الآخر، فتدرك النفس مما ارتسم في تلك المبادي ما يناسبها من أحوالها وأحوال ما يقاربها من الأقارب والأهل والولد والاقليم والبلد، ماضية وآتية إلا أنّ هذا الإدراك لعدم تأديه من طرق الحواس كلي فتحاكيه القوة المتخيلة التي جبلت محاكية لما يرد عليها بصور جزئية مثالية خيالية مناسبة إياه، فيحاكي ما هو خير بالنسبة إليها في صورة جميلة.

وما هو شرّ كذلك في صورة قبيحة حاملة على مراتب مختلفة، ووجوه متعددة، ومن ثمة قد نرى ذاتها بصفة جميلة صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم والشجاعة وغير ذلك من الصفات المحمودة.

وقد تُرى متصفة بأضداد ذلك، وقد تُرى تلك الصفات في صورة ما غلبت تلك الصفات [عليه]

(235) [الملكة] هكذا في النسخة الأصل، والصواب ما أثبتناه من النسخة ب.

(236) بل قد تُرى أنَّها نفسها صارت نوعاً آخر لغلبة صفاته عليها فإنَّه إذا غلبَ عليها الصفاتُ الجميلةُ، والأخلاقُ الحميدةُ ترى صوراً جميلةً من الأشخاص ذوي الجمالِ والعلماءِ والأولياءِ والملائكةِ.

بل قد ترى أنَّه صارَ عالماً أو ملكاً أو غير ذلك، ومتى غلبت عليه الصفاتُ الذميمةُ ترى صوراً هائلةً كصورة غولية أو سبعية، وكذا رؤيةً حال ما يقاربه من الأهلِ والولدِ والبلدِ، أو الإقليمِ أو العالمِ؛ فإنَّها تراها باعتبار اختلافِ المراتبِ والمناسباتِ على ماهي عليها في الماضي والحالِ، أو الاستقبالِ؛ حتى لو اهتمت بمصالحِ الناسِ رأتها.

ولو كانت منجذبةً الهمةُ أي المعقولاتِ لاحتَ لها أشياء منها، فمتى لم يكن اختلاف بين تلك الصور وبين ماهي مأخوذةً منه إلا بالكليةِ والجزئية كانت الرؤيا غير محتاجةٍ إلى التعبيرِ والتجاوزِ عنها إلى ما يناسبها بوجهٍ من المماثلةِ والضدية التي يقتضيها نحو الألف أو الخلق أو الأسبابِ السماوية وغير ذلك من وجوه خفية لا يطلع عليها إلا الأفرادُ من أئمة التعبيرِ.

وإن كانت مخالفةً لها لقصورٍ يقع في المتخيلة إمَّا لذاتها، وإمَّا لعروض دَهشةٍ وحيرةٍ لها مما ترى، أو لفرطِ ملائمتها إلى بعض ما يناسبها بما ذكرَ كان محتاجاً إلى التعبيرِ، وهو أن يرجعَ المعبرُ قهقري مُجرّداً لما رآه النائمُ عن تلك الصور التي صورَها المتخيلةُ إلى أن ينتهي بمرتبةٍ أو بمراتبٍ إلى ما تلقته النفسُ من تلك المبادئ فيكونُ هو الواقعُ، وقد يتفقُ سيّما إذا كان الرائي كثيرَ الاهتمامِ بالرؤيا، وما يراه أن يعبرَ رؤياه في النوم الذي راها فيه، أو غيره فهو إمَّا تذكره، وإطلاعه لمَّا كانت الرؤيا حكايةً عنه، وإمَّا بتصوير المتخيلة حكايةً أخرى، فيحتاج حينئذٍ إلى التعبيرين.

وأما الكاذبةُ فهي تكونُ إمَّا لأنَّ النفسَ إذا أحست في حال اليقظة بتوسط الآلات الجسمانية بصورٍ جزئيةٍ محسوسةٍ أو خياليةٍ، وبقيت محزونة في قوة الخيالِ، فعند النوم الذي يخلص فيه الحسُّ المشتركُ عما يَرُدُّ عليها [242-ب] من الحواس الظاهرة يرتسمُ في الحس المشترك ارتسامُ المحسوساتِ، إمَّا على ما كانت عليها، وإمَّا بصورٍ مناسبةٍ لها، أو لأنَّ النفسَ أَلْفَتْ بواسطة المتخيلة صورةً وألَفَتْها فعند النوم يتمثلُ في الحس المشترك، أو لأنَّ مزاجَ الدماغِ تغيرَ، فيتغيرُ مزاجُ الروحِ الحاملة للقوة المتخيلة [فتتغيرُ أفعالُ المتخيلة] (237) بحسبِ تغيراته، فمن تغيرَ مزاجه إلى البرودةِ

(236) ساقطة في النسخة (ب).

(237) زيادة في النسخة (ب).

لغلبة البلغم يرى ثلوجاً ومياهً باردةً، وإذا تغير إلى الحرارة لغلبة الدم أو الصفراء يرى أشياء حارة ونيراناً مشتعلة.

وإذا غلبت السوداء ترى أشياء سواد كالجبال والأدخنة، ومن هذا القبيل رؤية كون بدنه أو بعض أعضائه موضوعاً في الثلج أو الماء، أو النار عند غلبة السخونة أو البرودة عليه. ورؤية أنه يأكل ويشرب أو يبول عند عروض الاحتياج إلى أحدها.

ومن العجائب في هذا الباب أنه إذا غلب المنى، واحتاجت الطبيعة إلى دفعه تحتال باستعانة القوة المتخيلة إلى تصوير ما يندفع به من الصور الحسنة في إرسال الريح الناشرة لالة الجماع، وإرادة حركاته حتى تندفع بذلك ما أرادت اندفاعه، وقد يكون ذلك لكثرة التوجه والاعتناء لا لغلبة المنى، فهذا قد لا يندفع به شيء.

وقد يعرض للروح اضطراب وتحريك من الأسباب الخارجية والداخلية، فترى أموراً متغيرة متفرقة غير منضبطة، فربما يتركب من المجموع صورة غير معهودة قلما يتصوره أحد، أو يقع مثله في الخارج، وقد يكون ذلك لاتصالات فلكية وأوضاع سماوية، فإذا كان سبب الرؤيا أحد هذه الأمور تسمى أضغاث أحلام.

ثم إن أصدق الناس رؤيا أعدلهم مزاجاً، فإن المزاج اليابس لا يستثبت، والرطب لا يحفظ، والحر تنشوش حركاته، والبارد يكون بليداً، فمن كان مع ذلك منقطعاً عن العلائق الشاغلة والخيالات الفاسدة معتاداً بالصدق مستكشفاً عن الأحوال متوجهاً إلى الرؤيا واستنباطها وكيفياتها كانت رؤياه أصح وأصدق، وأكثر أحلام الكذاب والسكران أو المغموم، ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر، وخيالات فاسدة ومقتضيات قوى غضبية وشهوية كاذبة لا يعتمد عليها.

ولهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر لتعوده للانتقالات الكاذبة والتخيلات الفاسدة والأكاذيب الباطلة، قال الله تعالى فيهم ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا

يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [سورة الشعراء: 225-226].

هذا وذهب أصحاب المكاشفات وأرباب المشاهدات من الحكماء المتأهلين، والصوفية المنكرين لارتسام الصور في الخيال إلى أن المنام مشاهدة النفس صوراً مثالية موجودة في عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم المجردات اللطيفة المسمى بعالم الملكوت، وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المسمى بعالم المُلْك.

وقالوا فيه موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج [243-أ] من الجزئيات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين، إمّا لعالم الملك (238) فلأنّها صورةٌ جسمانيةٌ شخصيةٌ، وإمّا لعالم الملكوت؛ فلأنّها [معلّقةٌ غير] (239) متعلّقةٌ بمكان وجهة كالمجردات، حتى أنّه يرى صورةً مثاليةً لشخصٍ واحدٍ في مرآيا متعددةٍ، بل في مواضعٍ متكرّرةٍ، كما يُرى بعضُ الأولياء في زمانٍ واحدٍ في أماكنٍ متعددةٍ غربيةٍ وشرقيةٍ.

ثم إنّ لتلك الصور مجالاً مختلفاً كالمرآة والماء الصافي، والقوة الجسمانية سيّما الباطنة إذا انقطعت عن الاشتغال بالأمور الخارجية العائقة، إذ بذلك يحصل لها زيادةٌ مناسبةٌ إلى ذلك العالم كالمترجدين عن العلائق البشرية كالأنبياء والأولياء والمرضى والنائمين، وإذا قويت تلك المناسبة كما للأنبياء والأولياء الكمل، تظهر في القوى الظاهرة أيضاً، ولهذا كان النبي عليه السلام يشاهد جبرائيل حين ما ينزل بالوحي، والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه، وبإثبات هذا العالم تنحل كثير من المشكلات كأحوال القبر وسائر ما يتعلّق بالبرزخ، وقد فصلناها في رسالة مفردة، وحققنا فيها بما لا مزيد عليه فلنقتصر ههنا على هذا القدر.

قوله تعالى في سورة يوسف ﴿وَقَالَ يَبْنَى لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ

مُتَفَرِّقَةٍ﴾ [سورة يوسف: 67].

قال القاضي في تفسير هذه الآية: (وللنفس آثار منها العين).

أقول: فههنا ثلاثة مطالب، الأول أنّ العين حقٌّ، والثاني أنها تأثّر نفساني لا جسماني كما زعمه البعض، والثالث أنّ للنفس وراء هذا التأثير أنواعٌ آخر من التأثير.

أما المطلب الأول: فأشار القاضي إلى بيانه بقوله (والذي يدل عليه قوله عليه السلام الحديث...) (240)، وأما بيان الأخيرين فأعرض عنه لاستدعائه تفصيلاً، مع ما فيه من الغموض فلا علينا أن نحقق المقام، ونكشف اللثام عن وجه المرام، فنقول:

اعلم أولاً أنّ تأثير شيء في آخر إمّا نفساني وإمّا جسماني، والنفساني إمّا في نفساني أو في

(238) (الملوكوت) في النسخة (ب).

(239) زيادة في النسخة (ب).

(240) تمام العبارة: قوله عليه الصلاة والسلام في عودته ((اللهم إني أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة)). انظر: البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (3/ 170).

جسماني، وكذا الجسماني إمّا في جسماني أو في نفساني، فهذه أربعة أنواع يندرج تحتها ضروب الوحي والكرامات، وفنون المعجزات والآيات، وأصناف الإلهامات والمنامات، وأنواع السحر والأعين المؤثرة، والنيرتجات والطلسمات.

أمّا النوع الأول أعني التأثير النفساني في النفساني كتأثير المبادئ العالية في النفوس الناطقة الإنسانية بإفاضة العلوم والمعارف، ويدخل تحت هذا النوع الوحي والكرامات؛ لأنها إفاضة المعاني الخفية على النفوس البشرية المستعدة لذلك.

وأما الآيات والمعجزات فيدخل تحت هذا النوع صنفان منها أحدهما: [ما يتعلق بالعلم الحقيقي، وثانيهما] (241) ما يتعلق لتخيل القوى.

فالأول: هو أن يؤتي النفس المستعدة لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم، حتى يُحيط بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية كما قال عليه السلام ((أوتيت جوامع الكلم)) (242)، وأجمعت الأمة على أنه صلى الله عليه وسلم [243-ب] كان قد أوتي علم الأولين والآخرين مع كونه عليه السلام أمياً حسب ما نطق به [قوله تعالى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَسْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ [سورة العنكبوت: 48].

والثاني: أن يلقي إلى أن يكون مستعداً للتخيل القوي ما يقوى به على [243] تخيلات الأمور الماضية، والاطلاع على المُغيبيات المستقبلية، فيتلقى كثيراً من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيُخبر بها، وكثيراً من الأمور التي ستكون فيُنذر بها أو يُبشّر، فيصير بشيراً ونذيراً كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا﴾ [سورة هود: 49]، وقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ۚ فِي أَذْنِ الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۚ فِي ضِعِّ سِنِينَ﴾ [سورة الروم: 2-4].

(241) ساقطة ممن الأصل.

(242) البخاري، صحيح البخاري (6/ 2573، حديث برقم 6611).

(243) ساقطة من النسخة ب.

وأما المنامات والإلهامات فداخلة أيضاً تحت هذا النوع؛ لأنها تلقى للنفس لما في المبادئ العالية من صور الحوادث على ما سبق منا تحقيقه.

وكذا يدخل تحت هذا النوع صنف من السحر، وهو تأثير النفوس البشرية [القوية] (244) فيها قوتا التخيل والوهم في نفوس بشرية أخرى ضعيفة فيها، هاتان القوتان كنفس البُله والصبيان والنساء والعوام الذين لم تقو قوتهم العقلية على قمع التخيل، وترك عادة الانقياد، فتتخيل ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه، وتتخيل أيضاً ما هو موجود فيه على ضد الحال التي هو عليها، كما يتخيل المتحرك ساكناً، والساكن متحركاً، والجماد حياً والحي جماداً، وما فعله سحره موسى كان من هذا القبيل حيث سحروا أعين الناس واسترهبوهم، وألقوا حبالهم وعصيهم يخيّل إليهم بسحرهم أنها تسعى.

وقد يستعان في هذا القسم من السحر بأفعال وحركات يعرض منها للحس حيرة، وللخيال دهشة كإبراز شيء شفاف مرعش للبصر بترجرجه، أو مدهش إياه بشفيفه وترقرقه، وبما يحرك الخيال تحركاً محيراً يخلط في حيرتها فرصة الخلصة المذكورة، ومما يعين على ذلك الإسهاب في الكلام والتخليط فيه.

وأما النوع الثاني من الأنواع الأربعة أعني: التأثير النفساني في الجسماني فكتأثير النفوس الإنسانية في الأبدان من تغذيتها وإنمايتها وقيامها وقعودها إلى غير ذلك، ومن هذا القبيل صنف من المعجزة، وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بأن تبلغ قوتها إلى حيث تتمكن من التصرف في أجسام العالم تصرفها في بدنه كتندمير قوم بريح عاصفة أو صاعقة أو زلزلة أو طوفان؛ وربما يُستعان فيه بالتضرع والابتهال إلى المبادئ العالية كأن يستسقى للناس فيُسقون، ويدعو عليهم فيُخسَف بهم، ويدعو لهم فينجوا من الوباء والموت.

ويندرج في هذا النوع صنف من السحر أيضاً كما في بعض النفوس الخبيثة التي تقوى فيها القوة الوهمية، ويولع هو أيضاً بتقويتها بالعادة والاستعمال والرياضة والمجاهدة، فيسلطها على التأثير في إنسان آخر بتوجيه تام وعزيمة صادقة إلى أن يحصل المطلوب الذي هو الإفساد والخلل كاضناء شخص، بل افنائه على ما اشتهر [244-أ] في طائفة من الأكارجة، وربما يُستعان في تقوية هذه القوة الوهمية، وتقريب همّتها وعزيمتها بالمطلوب بضم بعض أجسام إلى أجسام، وشد بعض إلى بعض، وغرز الإبر في أشياء، ودفن بعض الأشياء في مواضع مخصوصة كالعتبة

والمقابر وتحت النَّار، فإنَّ نفسَ السَّاحِرِ تتذكَّر ما همَّت به بواسطة تصوُّر هذه الأشياء فيحملها ذلك على الثَّباتِ في العزيمة فتكون هذه الحالة أدعى إلى نيل المطلوب.

وأما النوع الثالث أعني: التأثيرَ الجسماني فكتأثير السَّموم والأدوية في الأبدان، ويدخلُ فيه أجناسُ النيرانِجات والطلسمات فإنَّها بتأثير بعض المركبات الطَّبِيعِيَّة في بعضِ بخواص يخصَّ كل واحد منها كجذب المغناطيسي للحديد وكهرب باغض الخل من الخل واختطاف الكهرباء التبن الرقيق وتأثير الحجر المعروف بِسَنَكِ يَدَه في تغيير الهواء ونزول التَّلج والمطر إلى غير ذلك من علم النَّيرانِجات(245) وقد يستعان في ذلك بتمزيج القوى السَّماوِيَّة الفاعلة بالقوى الأرضيَّة المنفعلة وبتحصيل المناسبات بالأجرام العلويَّة المؤثرة في عالم الكون والفساد وكما نجد من صور وأشكال موضوعة في أوقات محدودة على أوضاع معلومة في مقابلات آفاق السَّماء من المشرق إلى المغرب والجنوب والشمال على مسامات الكواكب ومصارح الشَّعاعات على هيئات مخصوصة يستدفع بها كثير من أذية الحيوانات وغير ذلك من علم الطَّلسمات.

وأما النوع الرَّابِع أعني التأثيرَ الجسماني في النَّفسيِّ كتأثير الصُّور المستحسنة أو المستقبحة في النَّفوس الإنسانيَّة من استمالتيها إليها وتغيُّرها عنها، ويندرجُ في هذا النَّوع صنفٌ من السَّحر كتأثير المعشوق في العاشق حتى يهيم به، ويعرَّضه الوجد والسَّهر.

وكتأثير الدَّوابِّ وخلق الحيواناتِ المستحسنة في نفوس أصحابها كالفرس و البازي والصَّقر والفهد وغير ذلك من نفائس الأمتعة حتى يتولَّعون ويشغفون بالنَّظر إليها بحيث يشتغلون بها عن كثيرٍ من مصالحهم المهمَّة.

وكتأثير أصناف الأغانى والرَّقص والملاهي في أنفس المعشوقين.

وكتأثير الكلام في أنفس السَّامعين كما ورد في الحديث النَّبوي ((إنَّ من البيان لسحر)) (246)، فإنَّ هذه الأشياء تسحر النَّاسَ وتقلِّبهم في الأحوالِ بحيث لا يوجد التَّخلُّص عن تأثيرها هذا.

فلنرجع إلى ما كنَّا فيه من تحقيق تأثير العين فنقول:

ذهب بعضهم إلى أنَّه من قبيل التأثير الجسماني في الجسماني، وذلك بأنَّه يمتدُّ من العين أجزاء

(245) النيرانِجات: هو سحر الاستعانة بالخواص الطبيعية بواسطة الكتابة وهي جمع "بيرنك" وهو التمويه والتخيل. انظر مصطلحات مفتاح السعادة لطاش كبرى ص 973.

(246) البخاري، صحيح البخاري (5/ 2176 حديث برقم 5434).

هي أجسامٌ شعاعيةٌ، فيتصل بالشخص المستحسن، فإن كان صديقاً حصل [للعين] (247) عند ذلك الاستحسان خوفٌ شديدٌ من زواله، وإن كان عدواً حصل له خوفٌ شديدٌ من حصوله، وعلى التقدير تنسخن الروح، وتتحصّر في داخل القلب، ويحصل في الروح الباصرة كيفيةٌ سميّةٌ مسخنة مؤثرةٌ كتأثير اللسع والسّم، فهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم العاين بالوضوء، ومن أصابته العين بالاغتيال [244-ب] منه.

وذهب الحكماء واختارَه القاضي أنّ الإصابة بالعين من قبيل التأثير النفساني في الجسماني فإنهم قالوا كما أنّ لبعض الأجسام خاصّة عجيبة تخصّه كما ذكرنا، كذلك النفوس لها خواصٌ عجيبة من السعادة والشّامة والبركة والشرّة.

وإصابة العين من الخواص الغريبة لبعض النفوس فهي أمرٌ طبيعيٌّ ثابتٌ للنفس من مبدأ الخلقة، وأصل فطرتها، ومن هذا القبيل أيضاً استدفاع أذى العين التي يخاف مضرّتها تارة بالرقى والعزائم، وتارة بتعليق التعاويذ والتّمام، فإنّها أيضاً من خواص بعض النفوس، ولهذا يتفاوت أفراد الناس فيها.

عصمنا الله تعالى من أعين الناظرين وألسن الحاسدين تم

(247) [للعين] كما في الأصل، وما أثبتناه من النسخة (ب) أصح.

باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة يوسف ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ [سورة يوسف: 68].

قال القاضي في تفسير هذه الآية أي: (لا يعلمون سرَّ القدر، وأنه لا يغني عنه الحذر).

فإن قلت: ما سرُّ القدر؟ وكيف لا يغني عنه الحذر فبين لنا ما هو فإن أكثر الناس لا يعلمونه؟

قلنا: لنا قضاء وقدر، وسرُّ القدر وبيانه أن: الممكنات الموجودة وإن كانت حادثاً باعتبار وجوداتها الخارجية؛ لكنها قديمة باعتبار وجود ذاتها العلمية، وتسمى بهذا الاعتبار ماهيات الأشياء، والحروف الغاليات، والأعيان الثابتة صور نسب واطلال شيونات ذاتية لحضرة الواجب تعالى فكما أن الواجب والشيون الذاتية له مقدسة عن قبول التغيير أزلاً وأبداً، كذلك الأعيان الثابتة التي هي أظلالها وصورها تمتنع أن تتغير عن الأحكام التي هي عليها في حدِّ نفسها، فالقضاء هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوالٍ جارية وأحكامٍ طارئة عليها من الأزل إلى الأبد.

والقدر تفصيلُ هذا الحكم الكلي بتخصيص إيجاد الأعيان بأوقاتٍ وأزمانٍ تقتضي استعداداتها الوقوع فيها، وتعليق كلِّ حالٍ من أحوالها بزمانٍ معيّن، وسببٍ مخصوص.

وسرُّ القدر هو أنه يمتنع أن يظهر عينٌ من الأعيان الأعلى حسب ما يقتضيه استعداده، وسرُّ سرِّ القدر هو أن تلك الاستعدادات أزلية ليست مجهولة يجعل الجاعل لكون تلك الأعيان اطلال شيونات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال.

ولا شك أن الحكم الكلي على الموجودات تابعٌ لعلمه تعالى بأعيانها الثابتة، وعلمه بتلك الأعيان تابعٌ لنفس تلك الأعيان إذ لا أثر للعلم الأزلي في المعلوم بإثبات أمرٍ له لا يكون ثابتاً أو بنفي أمرٍ عنه يكون ثابتاً؛ بل علمه تعالى بأمرٍ إنما يكون على وجه يكون هو في حدِّ ذاته على ذلك الوجه. وأما الأعيان فقد عرفت أنها أطلال لأمرٍ أزلية مقدسة عن شوائب التغيير، فكانت أزلاً، فعلم كما كانت، وقضى وحكم كما علم، وقدر وأوجد كما قضى وحكم.

فالقدر تابعٌ للقضاء التابع للعلم التابع للمعلوم لما هو ظلٌّ له فالإليه يرجع الأمر كله فسبحان الذي بيده ملكوت [245-أ] كل شيء وإليه ترجعون، فيمتنع أن يظهر خلاف ما علم، فيلغوا الحذر.

فإن قلت: فلم أوحيه الشارح حيث قال ﴿خذوا جذركم﴾، وقال ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾.

قلت: كثيرٌ من الأمور فُضي معلقاً، ويُبطَّ تحصيله بالأفعال الاختيارية للبشر بترتيب أسبابه،

ودفع موانعه كإصابة العين التي اندفعت بدخولهم من حيث أمرهم أبوهم، فإنها لما كانت منوطة بدخولهم كوكبة واحدة، وكان دخولهم من أبواب متفرقة مانعاً منها صادف التدبير والتقدير إلا أنه دفعه، فليتأمل في هذا المقام فإنه مما تزل فيه الأقدام.



تفسير آيات من سورة النحل

باسمه سبحانه(248) قوله في سورة النحل (والمعنى أَنَّ الأمرَ الموعودَ به بمنزلةِ الآتي المتحقق من حيثُ أَنَّهُ واجبُ الوقوعِ فلا يستعجلُ وقوعه فَإِنَّهُ لا خيرَ لكم فيه، ولا خلاصَ لكم عنه) (249)

أقول: لما كان النهي عن الشيء يقتضي إمكانه على ما تقرر في الأصول، وكان استعجالُ وقوع الأمر مستحيلاً أشار إلى توجيهه، وحاصله أَنَّ قوله تعالى ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [سورة النحل:1] ليس المرادُ به ظاهره ضرورة أَنَّ الأمرَ الموعودَ لم يكن آتياً وواقعاً وقتَ النزولِ؛ بل هو من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، فعلاقةُ التحقق في الوقوع على ما هو الشائع في التنزيل، فمعنى ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [سورة النحل:1] وجبُ إتيانه ووقوعه، لا أَنَّهُ وقعَ حتى يستحيلَ استعجاله، ولا شك أَنَّ استعجالَ الأمر الغير الواقع الواجب وقوعه ممكن، فيصح النهي.

ثم لما كان هذا إنما يفيدُ صحةَ النهي لا النهي؛ لظهور أن بمجرد أن يصحَّ النهي عن الشيء لإمكانه لا يكونُ ذلك الشيء منهيّاً عنه، وإلا لجازَ أن تكون الصلاةُ منهيّاً عنها؛ لأنها لإمكانها تصحُّ نهيها أشار إلى العلة الموجبة للنهي عن الاستعجال، وتفرّيعه على المذكور بقوله (فإنَّه لا خيرَ لكم فيه، ولا خلاصَ لكم عنه) فهو علةٌ موجبةٌ لقوله (فلا تستعجلوا وقوعه)، وما قبله علةٌ مصححة له هذا ما قصده.

وما قيل: إنَّ وجه تفرّيع قوله (فلا تستعجلوا وقوعه) أَنَّهُ إذا تحقق وقوعُ شيء لا يخافُ عن فوته حتى يستعجل، فيردُّ عليه أَنَّهُ لم لا يجوزُ أن يستعجلَ لكونه خيراً، وعلى تقدير كونه شراً يجوزُ أن يدبرَ حيلةً في الخلاص عنه، فيستعجلَ وقوعه قبل فواتِ الحيلة حتى يخلص عنه. ثم قال ذلك القائل: وأما قوله (فإنَّه لا خيرَ لكم فيه) فتعليلٌ للنهي عن استعجاله، ولا ينافي ذلك تفرّيعه على ما ذكر، لكن في أسلوب تحريره شيء فإن المناسب أن يقول (مع أَنَّهُ لا خيرَ فيه) حتى يكون وجهاً آخر.

(248) الآية التي يتلکم عنها القاضي البيضاوي هي قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَنَهُ

وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة النحل:1]

(249) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (3/219).

أقول: قد ظهر مما حررنا أن لا شيء في أسلوب تحريره، وما ذكره من المناسب ليس بمناسبٍ لما ظهر مما ذكرنا أن الوجهين لم يتواردا على شيءٍ واحدٍ، بل المفرع عليه علةٌ مصححة، وهذا علةٌ موجبةٌ، وشتان ما بينهما، وبهذا ظهر أيضاً أن ما أورده هذا القائل على نفسه، ثم دفعه حيث قال: **(فإن قلت لعله أراد بذلك تتميم التفريع).**

قلت: فذلك كافٍ في ذلك من غير حاجةٍ إلى المفرع عليه، فيضيغُ التفريعُ ليس بشيءٍ لا بتناؤه على ما تخيله لا على ما أراده المصنف، ثم قال: (وبالجملة [245-ب] فكلامه لا يخلو عن تشويشٍ، ولهذا فسرَ بعضهم ﴿أَنَّى أَمَرَ اللَّهُ﴾ [سورة النحل: 1] بقربٍ أو أنه ليحسنُ التفريع.

قد عرفت أنه لا تشويش فيه، وما فسره به بعضهم فهو ليصح التفريع لا ليحسن، وبالجملة كل من فسره صرفه عن ظاهره ليصح النهي ويستقيم التفريع، تبصر!

قوله: (وقرأ حمزة والكسائي بالتاء على تلوين الخطاب⁽²⁵⁰⁾)، أو على أن الخطاب للمؤمنين، أو لهم ولغيرهم؛ لما روى أنه نزلت ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [سورة النحل: 1] فوثب النبي صلى الله عليه وسلم ورفع الناس رؤوسهم فنزلت ﴿فلا تستعجلوه﴾...⁽²⁵¹⁾.

قيل رداً عليه الخطاب للكفرة خاصة كما تدل عليه القراءة على صيغة نهي الغائب واستعجالهم، وإن كان بطريق الاستهزاء لكنه حُمِلَ على الحقيقة، ونهوا بضرب من التهكم لا مع المؤمنين سواء أُريد بأمر الله ما ذكر. أو العذاب الموعود للكفرة خاصة.

أما الأول: فلائه لا يتصور من المؤمنين استعجال الساعة، أو ما يعمها وغيرها من العذاب حتى يعم النهي.

وأما الثاني: فلأن استعجالهم له بطريق الحقيقة واستعجال الكفرة بطريق الاستهزاء كما عرفته، فلا ينتظمهما صيغة واحدة، والالتجاء إلى إرادة الله معنى مجازي يعمها معاً من غير أن يكون هناك رعاية نكتة سرية، تعسف لا يليق بشأن التنزيل الجليل.

وما روي فليس فيه دلالة على عموم الخطاب كما قيل؛ بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم؛ لأن المراد بـ ﴿أَمْرُ اللَّهِ﴾ إنما هو الساعة، وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنين، أقول فيه بحث:

أما أولاً: فلأن الذي لا يتصور من المؤمنين الاستعجال، بمعنى طلب الوقوع عاجلاً لا عده عاجلاً، وسياق ما روي يدل على الأخير فإنهم لما سمعوا قوله ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [سورة النحل: 1] حملوه أولاً على الظاهر فاضطربوا، فقيل: فلا تستعجلوا، أي: لا تعدوه عاجلاً على أن عدم تصور المعنى الأول أيضاً منهم في حيز المنع لجواز أن يستعجلوه لتشفى صدورهم، وإذهاب غيظ قلوبهم، والاستهزاء بهم، والضحك عليهم، كقوله تعالى ﴿إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [سورة هود: 38]، وقوله تعالى ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾

(250) ﴿يشركون﴾ هكذا قرأها حمزة، وأما الكسائي فقد قرأها ﴿تشركون﴾.

(251) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 219).

[سورة المطففين: 34] الآية.

وأما ثانياً: فلأنَّ الجمعَ بين الحقيقة والمجازِ لعلَّ مذهب ذلك القائل.

وأما ثالثاً: فلأنَّ القولَ بكون القراءة على صيغة نهي الغائب دالة على أنَّ الخطابَ مخصوصٌ بالكفرة ممنوعٌ، والسندُ ظاهرٌ.

وأما رابعاً: فلأن نفي دلالة ما روي على عموم الخطاب غير موجه لعموم لفظ الناس.

وأما خامساً: فلأنَّ قوله (بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم؛ لأنَّ المرادَ بأمرِ الله إنما هو الساعة، وقد عرفت استحالة صدور استعجالها من المؤمنين).

يَرُدُّ عليه أنه لا دلالة فيه أصلاً على عدم العموم فضلاً أن تكون واضحة لما عرفت ما في قوله (وقد عرفت استحالة صدور... إلخ) ولأنَّ حصرَ المرادِ بالأمر في الساعة مخالفت لما ذكر هذا القائل في تفسير قوله تعالى ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ حيث قال: أي الساعة، أو ما يعممها، وغيرها من العذاب [246-أ] فبعد هذا التصريح كيف يدعي ذلك الحصر؟! تم.

قوله تعالى في سورة النحل ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [سورة

النحل:12].

قال القاضي في تفسير هذه الآية: (وفيه إيدانٌ بالجواب عما عسى أن يقال أن المؤثر في تكوين النبات حركات الكواكب وأوضاعها، فإن ذلك إن سلم فلا ريب في أنها أيضاً ممكنة الذات، والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد لها من موجدٍ مخصص مختار واجب الوجود دفعاً للدور والتسلسل).

أقول: أما أنه لا بد لها من موجد؛ فلأن احتياج الممكن في وجوده إلى مؤثر موجدٍ ضروري، وأما كونه (مخصصاً) أي: مرجحاً فلنلا يلزم من وقوعه على بعض الوجوه مع احتمال غيره ترجحاً بلا مرجح، وأما كونه مختاراً؛ فلأن الإيجاب ينافي الترجيح والتخصيص بخلاف الاختيار، فإنها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر، وأما كونه واجب الوجود فلمّا ذكره من قوله (دفعاً للدور والتسلسل) فهو علة للأخير.

ثم اعترض عليه بأنه مبنيّ هذا حسابان ما ذكر أدلة على وجود الصانع وقدرته واختياره، وأنت تدري أن ليس الأمر كذلك فإنه ليس مما يناع فيه الخصم، ولا يتلعثم في قبوله، قال تعالى ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة

العنكبوت:61]، وقال ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُم مَّنْ نَّزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَالْحَيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ

اللَّهُ﴾ [سورة العنكبوت:63] الآية، وإنما ذلك أدلة التوحيد من حيث إن من هذا شأنه لا يتوهم أن يشاركه

في شيء فضلاً عن أن يشاركه الجماد في الألوهية.

أقول: لم يفت عن القاضي كون ذلك أدلة التوحيد ومسوقاً لإفادته، كيف وقد صرح فيما سبق بأن الآيات التي بعدها دلائل التوحيد، وبين هناك كيفية دلالتها على التوحيد، وصرح أيضاً قبيل هذا الكلام حيث قال (فإن من تأمل أن الجنة... إلخ)

اعلم أن ذلك ليس إلا بفعلٍ فاعلٍ مختارٍ مقدسٍ عن منازعة الأضداد والأنداد، فغرض القاضي أن ذلك مع كونه مسوقاً لإفادة التوحيد يتضمن جواباً عما يقال... إلخ، ولذلك قال (وفيه إيدان بالجواب) ولم يقل (هذا جواب عما يقال... إلخ).

وسوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جواباً عن شيء أو فائدة أخرى فمن البلاغة.

كيف ودلالة النص [وإشارته إلى عبارة النص] (252) من هذا القبيل على ما تقرر في الأصول، فالحق أحق بالقبول، ثم إن هذا القائل أورد هذا الإيراد أيضاً على ما ذكره القاضي بعيد هذا في تفسير قوله ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 13].

ولا يرد هناك أيضاً؛ لأن ما ذكره هناك تقدير لمفعول ﴿يَذَّكَّرُونَ﴾ لا لما يستدل عليه بالآية.

فالمراد أن في ذلك لآية يستدل بها على التوحيد ﴿لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ ما سبق من أن اختلافها في الطباع والهيئات والمناظر ليس إلا بصنع صانع حكيم فإن من تذكره علم بالضرورة أن من هذا شأنه لا يشاركه أحد كما ذكره هذا القائل إلا أن القاضي أوجز على ما هو دأبه اكتفاء بما سبق منه من أن هذه الآيات مسوقة لإفادة التوحيد. [246-ب]

قوله تعالى في سورة النحل ﴿وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوًسًا أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [سورة

النحل:15]. الآية.

قال القاضي في تفسير هذه الآية: (أَنَّ الْأَرْضَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ فِيهَا الْجِبَالَ كَانَتْ كَرَةً حَقِيقَةً بَسِيطَةً الطَّبَعِ، كَانَ مِنْ حَقِّهَا أَنْ تَتَحَرَّكَ بِالِاسْتِدَارَةِ كَالْأَفْلَاقِ، وَأَنْ تَتَحَرَّكَ بِأَدْنَى سَبَبٍ لِلتَّحَرُّكِ، فَلَمَّا خُلِقَتِ الْجِبَالُ عَلَى وَجْهِهَا تَفَاوُتَتْ جَوَانِبُهَا وَتَوَجَّهَتْ الْجِبَالُ بِثِقَلِهَا نَحْوَ الْمَرْكَزِ فَصَارَتْ كَالْأَوْتَادِ الَّتِي تَمْنَعُهَا عَنِ الْحَرَكَةِ) (253) انتهى

أقول: يريدُ أَنَّ الْأَرْضَ لَمَّا كَانَتْ فِي ابْتِدَاءِ الْخَلْقِ كَرَةً حَقِيقَةً بَسِيطَةً فَكَانَ حَقُّهَا مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِهَا جَسَماً عُنْصَرِيّاً أَحَدُ أَمْرَيْنِ؛ لِأَنَّهَا مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ إِمَّا ذُو مِيلٍ مُسْتَدِيرٍ كَالْأَفْلَاقِ فَكَانَ حَقُّهَا حِينَئِذٍ أَنْ تَتَحَرَّكَ مِثْلَهَا عَلَى الْاسْتِدَارَةِ، وَإِمَّا ذُو مِيلٍ مُسْتَقِيمٍ فَحَقُّهَا حِينَئِذٍ أَنْ تَسْكُنَ، وَلَكِنْ تَتَحَرَّكُ بِأَدْنَى مُحَرِّكِ قَاسِرٍ.

أما السكون؛ فَلأنَّ الْجِسْمَ الْحَاصِلَ فِي الْحِيزِ الطَّبِيعِيِّ لَا يَتَحَرَّكُ حَرَكَةً طَبِيعِيَّةً أَيْنِيَّةً لِاسْتِزَامِهَا الْخُرُوجَ عَنِ الْحِيزِ الطَّبِيعِيِّ، وَلَا يَتَصَوَّرُ مِنَ الْأَرْضِ الْحَرَكَةَ الْإِرَادِيَّةَ لَكُونِهَا عَدِيمَ الشُّعُورِ.

وأما التحركُ بِأَدْنَى قَاسِرٍ فَيَحْكُمُ بِهِ بِالضَّرُورَةِ مَنْ لَهُ تَخِيلٌ صَحِيحٌ، وَاسْتَوْضَحَ ذَلِكَ مِنْ كَرَةٍ حَقِيقَةٍ عَلَى سَطْحٍ حَقِيقِيٍّ فَإِنَّهُ لَا تَمَاسَهُ إِلَّا بِنَقْطَةٍ فَبَأَدْنَى شَيْءٍ، وَلَوْ بِنَفْخَةٍ تَتَدَحَّرُجُ عَنْ مَكَانِهِ.

وبما قررنا اندفع ما قيل عليه من أَنَّ هَذَا مَعَ ابْتِنَائِهِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْفَلَسَفِيَّةِ غَيْرُ مُسَلِّمٍ عِنْدَهُمْ فَإِنَّ فِي الْأَرْضِ مَيْلاً مُسْتَقِيماً، وَمَا هُوَ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ فِيهِ مَبْدَأُ مِيلٍ مُسْتَدِيرٍ عَلَى مَا ذَكَرُوا فِي الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ.

وجه الاندفاع: أَنَّ مَرَادَهُ أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا كَرَةً حَقِيقَةً بَسِيطَةً مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِهَا عُنْصَرًا كَانَ حَقُّهَا أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ كَمَا يَنَادِي عَلَيْهِ سَوَقُ كَلَامِهِ، وَإِنْ كَانَ الْوَاقِعُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ أَحَدَهُمَا مَعِيناً، وَالْغَرَضُ تَوْسِيعُ الدَّائِرَةِ، وَهَذِهِ طَرِيقَةٌ مُسَلُوكَةٌ بَيْنَهُمْ.

وأما الابتناء على القواعد الفللسفية فغير ضائرٍ إن لم يخالف بالقواعد الشرعية كما فيما نحن فيه، كيف وبعض الأحكام الشرعية مبني على كروية الأجرام البسيطة على ما قرروا.

وأما ما قيل من أَنَّ قَوْلَهُ (فَلَمَّا خُلِقَتِ الْجِبَالُ عَلَى وَجْهِهَا... إلخ) محلُّ نظرٍ إذ قد ثبت في الهيئَةِ

(253) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 222).

أن نسبة أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ إلى جميع الأرض نسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرهما ذراع، ولا ريب أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سلاسة الحركة، فلذلك ينبغي أن يكون حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض.

فجوابه: أنهم قد صرحوا في كتب الهيئة بأن في كل إقليم ثلاثون جبلاً؛ بل أكثر! فنسبة كل جبل وإن كانت كالنسبة المذكورة، لكن يجوز أن يكون مجموعها مانعاً عن حركتها كالجبل المؤلف من الشعرات المخالف حكمه لحكم كل شعرة على أن تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها من حركتها باعتبار ثقلها وثقل هذه الجبال يكاد أن يقاوم بثقل الأرض؛ لأن الجبال أجسام صلبة جارية [247-أ] والأرض رخوة متخلخلة كالكرة الخشبية التي ألزفت عليها حبات من حديد.

باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة النحل ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ

الْحَسَنَةِ وَجِدْلِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125]، الآية.

استدل أرباب المعقول بهذه الآية الكريمة على أنَّ المعتبر في الدعوة إلى سبيل الله من بين الصناعات الخمس إنما هو البرهان والخطابة والجدل فجعلوا الحكمة إشارة إلى الدليل البرهاني، والموعظة الحسنة إلى الخطابة، والمجادلة بالتي هي أحسن إلى الجدل، وتوضيحه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان مبعوثاً إلى كافة الناس اقتضت الحكمة أن يكلمهم على قدر عقولهم ويدعوهم حسب ما يصل إليه أفهامهم، والناس متفاوتون منهم خواص وهم أصحاب نفوس مشرقة قوية شديد الاستعداد لإدراك المعاني، قوي الانجذاب إلى المبادئ العوالي بالون إلا اليقين وإن كانوا متفاوتين في مراتبه أيضاً علماً وعيناً وحقاً فأمر عليه السلام أن يدعوهم بالحكمة أي البرهان المفيد للمستعدين تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق إليه تغير أصلاً، ومنهم عوام وهم أصحاب نفوس كدرة ضعيف الاستدلال وشديد الألف بالمحسوسات قوي التعلق بالرسوم والعادات تقصر أفهامهم عن درجة البرهان يقنعون بالخطابيات والعبر، فأمر عليه السلام أن يدعوهم بالموعظة الحسنة أي بالدليل الخطابى، ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه تقليد الأسلاف، ورسخ فيه العقائد الباطلة فلا ينفعهم المواعظ والعبر، بل لا بد من إقامهم الحجر بأحسن طرق الجدل لتلين عريكتهم وتزول شدة شكيمتهم فبالنسبة إليهم أمر عليه السلام بأن يجادلهم بالتي هي أحسن، وإلى ما ذكرنا مفصلاً أشار القاضي البيضاوي في تفسير هذه الآية الكريمة إجمالاً حيث عرّف الحكمة بعد ما فسرّها أولاً بالمقالة المحكمة بالدليل الموضح للحق المزيج للشبهة، ولا شك أنه لا يصدق إلا على الدليل البرهاني، وفُسر بالموعظة الحسنة بالخطابات المقنعة والعبر النافعة، ثم قال فالأولى لدعوة خواص الأمة الطالبين للحقائق، والثانية لدعوة عوامهم، وأراد بالخطابات المقدمات التي يتألف منها الدليل الخطابى وهي مقدمات مظنونة أو مقبولة من شخص معتقد فيه، أما الأمر سماوي كالأنبياء والأولياء، وأما الاختصاص بمزيد عقل ودين كالحكماء والعلماء والزهاد، وأشار بقوله (المقنعة إلى ما قالوا من أن فائدة الخطابة إقناع من هو قاصر عن درجة البرهان وأشار بقوله والعبر النافعة إلى ما قالوا من أن الخطابة نافعة جداً في تعظيم أمر الله والشفقة على خلقه، ويفيد ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، ولذلك يفعله الخطباء والوعاظ، ثم أشار إلى أن الأمر بالجدل إنما هو بالقياس [247-ب] إلى المعاندين بقوله (وجادل معانديهم) وفسر قوله تعالى ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ بقوله (بالطريقة

التي هي أحسن) طريق المجادلة، ثم بين ذلك بقوله من الرفق واللين وإيثار الوجه الأيسر والمقدمات التي هي أشهر، وأشار بقوله (التي هي أشهر) إلى ما قالوا من أن معظم مقدمات الجدل المشهورات، وهي القضايا التي يحكم بها العقل لعموم اعتراف الناس بها، إما لاشتغالها على مصلحة عامة نحو العدل حسن، والظلم قبيح أو بسبب رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة أو حمية كقولنا كشف العورة مذموم، أو بسبب عادات أو شرائع أو آداب كقولنا شكر المنعم واجب، وسائر الأمور الشرعية فإنّ المقدمات إذا كانت مشهورة بحيث يعترف بها جميع الناس لا يتمكن الخصم من المنع فيصير ملزماً، وقوله (فإن ذلك أنفع في تسكين لهبهم وتبيين شغبهم) أي عنادهم ومرائهم إشارة إلى ما قالوا أن فائدة الجدل إلزام المعاند المخالف للحق تخلصاً له عن تلك المخالفة بإيقاع وهن في اعتقاده ودفعاً له عن التصرف في العامة بإمالتهم إلى الباطل فبقوله في تسكين لهبهم أشار إلى الأول إذ بإيقاع الوهن في اعتقاده يسكن لهب العناد وينكسر سورة المخالفة فيرجع إلى الحق، وأشار بقوله (وتبيين شغبهم) إلى الثاني إذ بعد ما تبين في الجدل كون الخصم مشاغباً معانداً لا طالباً للحق لا تميل العامة إلى أباطيله ومزخرفاته فلا يتمكن من التصرف فيهم وإضلالهم ثم إن المغالطة والشعر من الصناعات الخمس لم يعتبر في الدعوة إلى سبيل الحق، قالوا أما المغالطة فلأن فائدتها تغليظ الخصم، والاحتراز عن تغليظه إياه، ومرتبة الرسول عليه السلام تنافي أن يُغلط وتتعالى أن يُغلط، وأما الشعر وإن كان مفيداً للخواص والعوام فإن الناس في باب الإقدام والإحجام أطوع للتخيل منهم للتصديق إلا أن مداره على الأكاذيب، ومن ثم قيل أحسن الشعر أكذبه، فلا يليق بالصادق المصدق كما يشهد به قوله تعالى ﴿وَمَا عَمَّنُهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي

لَهُ﴾ [سورة يس: 69]، الآية لا يقال الشعر الذي هو أحد الصناعات الخمس قياس مؤلف من مقدمات

مخيلة، والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى، وهو الذي لا ينبغي له، وما علمه الله؛ لأننا نقول كونه الشعر مذموماً ليس لكونه كلاماً موزوناً ليس لكونه له على تخيلات كاذبة فهما من واد واحد. تأمل!

قوله تعالى في أول سورة بني إسرائيل ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ

الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [سورة الإسراء: 1]، الآية.

قال القاضي في تفسير هذه الآية: (والأكثر على أنه أُسْرِيَ بجسده إلى البيت المقدس، ثم عُرِجَ به إلى السماوات حتى انتهى [إلى سدره المنتهى] (254)، ولذلك تعجبت قريش، واستحالوه، والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة أن ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة [248-أ] ونيفاً وستين مرة، ثم إن طرفها الأسفل يصل موضع طرفها الأعلى في أقل من ثانية، وقد بُرهن في الكلام أن الأجسام متساوية في قبول الأعراض، وأن الله قادر على كل الممكنات، فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم) (255).

واعلم أن النسبة المذكورة هي نسبة مقدار كرة الشمس إلى كرة الأرض لا نسبة مقدار قطر الشمس إلى قطر الأرض لما بينوا أن قطر الشمس خمسة ونصف مثل قطر الأرض، وقد بين إقليدس (256) في المقالة الثانية عشر أن نسبة الكرة إلى الكرة كنسبة مكعبي قطريهما، والمكعب هو الحاصل من ضرب الشيء في الحاصل الأول من ضربه في نفسه كالثمانية بالنسبة إلى الإثنين على ما حُقِّقَ في علم الحساب، فخمسة أمثال قطر الأرض ونصفه التي هي مقدار قطر الشمس إذا كُعبت تكون كرة الشمس مائة وستين مثلاً للأرض وربع وثمان مثل الأرض، وهو المراد بالنيف في عبارة القاضي، فليس المراد بما بين طرفي قرص الشمس قطرها الذي هو الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي إلى المحيط في الطرفين؛ بل المراد حجمها المحصور بين الطرفين الأعلى من سطحها، والأسفل منه.

فمن غيّر عبارة القاضي إلى قوله (وقد ثبت في الهندسة أن قطر الشمس ضعف قطر الأرض

(254) ساقطة من الأصل.

(255) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (3/ 247).

(256) إقليدس بن بوطرس الصوري، حكيم يوناني الأصل قديم العهد، له يد طولى في علم الهندسة وكتابه المعروف بـ"الأصول" كتاب جليل القدر أصل في الهندسة، وقد عني به جماعة من اليونان والروم والمسلمين كلهم سلموا بفضلها. انظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني (المتوفى ١٠٦٧ هـ)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، الناشر: مكتبة إرسىكا، إستانبول - تركيا، عام النشر: ٢٠١٠م (1/ 339).

مائة ونيفاً وستين مرةً إلى آخره) فقد غيّرهُ إلى ما لا يمكن تصحيحه، ثم المرادُ (من الأعلى والأسفل) هو المقدّم والمؤخّر في الطلوع، فلا يَرُدُّ أنَّ وصولَ طرفها الأسفل إلى موضعِ طرفها الأعلى إذا كانت الشمسُ في النصفِ الشرقي من دائرة نصفِ النهار، وأمّا إذا كانت في النصفِ الغربي، فالأمرُ بالعكس لا يقالُ أنَّ وصولَ طرفها [الأسفل موضعَ طرفها الأعلى] (257) إنّما يكونُ بحركةِ فلكِ الأفلاكِ على خلافِ التوالي بمقدارِ قطرِ الشمس، ومقدارُ قطرها عند المتأخرين إحدى وثلاثون دقيقةً وعشرون ثانيةً بما به نصفُ قطرِ منطقةِ البروج التي تلازمُها منطقةُ الفلكِ الخارجِ المركزِ للشمسِ ستونَ جزءاً، وقد بينوا أنَّ محيطَ كلّ دائرةٍ ثلاثة أمثالِ قطرها إحدى وثلاثين دقيقةً وخمسة وعشرين ثانيةً، فلا يصلُ طرفُها الأسفلُ موضعَ طرفها الأعلى إلا في إحدى وثلاثين دقيقةً وخمس وعشرين ثانيةً، فلا يصحُّ قوله (أنَّ طرفها الأسفلُ يصلُ موضعَ طرفها الأعلى في أقلِّ من ثانية) لأنّا نقولُ حركاتِ الكواكبِ كما تتقدّرُ بالمسافةِ تتقدّرُ بالزمان، مثلاً إذا قلنا الشمسُ تقطعُ في كلّ يومٍ بليته [درجة، فالدرجة مسافتها، واليوم بليته زمانها، ثم إنهم كما قسموا منطقة كل فلك على ثلاثمائة وستين قسماً، وسموا كل قسم منها درجة على ستين قسماً، وسموا كل قسم دقيقة، وقسموا كل دقيقة على ستين ثانية ثلاثة وكذا إلى الروابع والخوامس والسوادس وغيرها إلى ما أرادوا، كذلك قسموا كل يوم بليته] (258) إلى أربع وعشرين قسماً، وسمّوا كلّ واحدٍ منها ساعةً، ثم قسموا كلّ ساعةٍ إلى ستين جزءاً [248-ب] وسمّوا كلّ واحدٍ منها دقيقةً، وكلّ دقيقةً إلى ستين ثانيةً، وكلّ ثانيةً إلى ستين ثلاثة وهكذا.

فالمرادُ (بالثانية) في عبارة القاضي ما هو من أجزاء الدقيقة التي هي من أجزاء الساعة التي هي من أجزاء اليوم بليته، فالمرادُ بوصولِ طرفها لأسفل موضعِ طرفها الأعلى في أقلِّ من ثانية أنه يقطعُ مسافةً مقدارِ قطرها الذي هو إحدى وثلاثون دقيقةً وخمس وعشرين ثانيةً في زمانٍ أقلِّ من ثانية، والأمر كذلك كما يظهر إذا رُصِدَ بساعةٍ معمولَةٍ فيها الدقائق والثواني والثالث، ولقد أطنبنا الكلامَ لما استدعاه دفعُ هذه الاعتراضاتِ عن ما هو المرأُ فلا تتخذوني هدفَ الملام.

قوله تعالى في سورة بني إسرائيل ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة

الإسراء:15].

(257) ساقطة من النسخة ب.

(258) ساقطة من النسخة ب.

قال القاضي في تفسير هذه الآية: (وفيه دليلٌ على أن لا وجوب قبل الشرع) انتهى، ولم يبين كيفية دلالة الآية عليها ههنا، لكنّه أشار إليها إجمالاً في الطوالع حيث قال: (فيه بعدما ردّ قول المعتزلة بالوجوب العقلي بوجوه، وبأنّ قوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه) انتهى

والمراد باللازم المنفي في الآية التعذيب فوجه دلالة الآية حينئذٍ على ما ذكره أنّها تدلّ على نفي التعذيب قبل الشرع، وهو لازم للوجوب، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، ولما كان يرادّ عليه أمورٌ:

الأول: أنّ التعذيب لا يلزم الوجوب؛ بل ترك الواجب، **والثاني:** أنّ ترك الواجب إنّما يلزم استحقاق التعذيب لا التعذيب لجواز العفو عندنا، **والثالث:** أنّه يجوز أن يكون انتفاء التعذيب قبل الشرع لانتفاء ترك الواجبات لا لعدم الوجوب، قرّر صاحبُ المواقف وشارحه دلالة الآية على ما دُكرَ على نحو اندفع عنه جميع الإشكالات حيث قال: "نفى الله سبحانه التعذيب مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً قبل البعثة، وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم إذ لا يجوزون العفو، فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه".

فأشار بقوله (بشرط ترك الواجب) إلى أنّ التعذيب ليس من لوازم الوجوب في نفسه بل [من] (259) لوازمه بشرط أن يُترك، فاندفع الأول.

وأشار بقوله (عندهم إذ لا يجوزون العفو) إلى أنّ هذا الدليل إلزامي حجة على المعتزلة القائلين بوجوب تعذيب تارك الواجب، فاندفع الثاني.

ثم قال شارح المواقف: "ومحصله أنّه لو كان وجوب عقليّ لثبت قبل البعثة، ولا شبهة في أنّ العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذٍ، فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها، وهو باطل" فأشار إلى أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلا بضمّ مقدمة هي أنّه لا شبهة في أنّ العقلاء... إلخ (260)، فاندفع الثالث أيضاً.

وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالآية [249-أ] في شرح مختصر ابن الحاجب

(259) ساقطة من الأصل.

(260) عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، (ت ٧٥٦ هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م (71/2).

أصرحُ في اعتبار هذه القيود، حيث قال هناك أولاً: أنَّ الأحكام لو كان مدرکہا العقل لَزَمَ التعذيبُ قبلَ البعثةِ لتحقيقِ الوجوب، والجزم وهما يستلزمان التعذيبَ عندهم لمنعهم العفو، ثم قال: "قول المصنف لاستلزام مذهبهم خلافه، الأقرب حملُه على أنَّ مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزمُ التعذيبَ بترك الواجباتِ العقلية" (261). أشار إلى أنَّه إلزاميٌّ، وأنَّه لا يمتنعُ أن يقالَ بالوجوبِ العقليِّ مع نفيِّ التعذيبِ قبلَ البعثة. انتهى

وبالجملة اتفقت كاملة الكلمة على أنَّ هذا الدليلَ إلزاميٌّ مبنيٌّ على أنَّه يجبُ على الله تعذيبَ تارك الواجب، فلا يتمُّ مذهبُ أهل السنة القائلين بجواز العفو، فظهر أنَّ من قال يريدُ القاضي أنَّ فيه دليلاً إلزامياً [وإلا فارتكابُ المعاصي لا يوجبُ التعذيبَ عند أهل السنة، فقد أصابَ وبنى توجيه كلام القاضي على ما حققه وقرَّره، وقد أخطأ من ردَّ على هذا القائل حيثُ قال: أي لا وجوبُ لشيءٍ علينا من الأحكام التكليفية قبل أن يُشرع، وإلا لعذبنا بتركه قبل فعله؛ إلا أنَّه لا يجبُ تعذيبنا على الله بالمعصية قبل شرع شيءٍ حتى يردَّ عليه أنَّ المذهبَ عدمُ وجوبِ الإثابة والعقاب على الله أصلاً فيحتاجُ ذلك إلى التأويل. انتهى أرادَ بالتأويل جعله دليلاً إلزامياً] (262) انظر ما حملَ كلام القائل، وكيف بُعدُ عن تحقيق هذه المسألة عن أصلها، ولم يشعر بأنَّه لو لم يجعل هذا دليلاً إلزامياً لم تتم الملازمة التي ادَّعاها بقوله (وإلا لعذبنا بتركه قبله) فإنَّه مبنيٌّ على وجوبِ التعذيبِ بترك الواجب، وهو خلافُ المذهبِ هذا، لكن بقي ههنا شيءٌ، وهو أنَّ الاستدلالَ بهذه الآية إنما يتمُّ إذا أُريدَ بالعذاب المطلق الشامل للدنيوي والأخروي، كما أشار إليه شارحُ المواقف؛ لكن المناسب لما بعده أعني ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَهْلِكَ﴾ الآية أن يرادَ عذابُ الاستتصالِ في الدنيا، ولا يلزمُ من انتفاء العذابِ الدنيويِّ قبل البعثة انتفاء الوجوب؛ لأنَّ لازمَ الوجوبِ عندهم هو العذابُ الأخروي.

وأجيب: بأنَّ الآية لما دلت على أنَّه لا يليقُ بحكمته ورحمته إيصالُ العذابِ الأدنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بإرسالِ الرسولِ فدالتهَا على أن لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركه قبل ذلك أولى.

قال المراغي في شرح منهاج الأصول للقاضي: "لا حاجة إلى جعل الدليل إلزامياً؛ بل يجوزُ إتمامه على تقدير جواز العفو أيضاً، بأن يقالَ وقوعُ العذاب وإن لم يكن لازماً للوجوب لكنَّ عدم

(261) عضد الدين الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (71/2).

(262) ساقطة من النسخة ب.

الأمن من وقوعه لازم له ضرورة، أنه يجوز العقاب على ترك الواجب عندنا، وإن لم يجب، وهذا اللزوم أعني عدم الأمن منتفٍ لدلالة الآية على عدم وقوعه فينتفي الملزوم، ورد ذلك؛ أما أولاً: فيمنع أن عدم الأمن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب مطلقاً؛ بل عدم الأمن إذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل آخر [249-ب].

وأما ثانياً: فبأن انتفاء عدم الأمن إنما هو بالآية إذ قيل ورود الآية كان العقاب جائزاً، ولا شك أن انتفائه بالآية انتفاءً بالعفو؛ لأن معنى العفو عدم العقاب، والآية تدل عليه، فلم يتم الدليل على تقدير جواز العفو.

وقيل: نجعل اللزوم جواز العقاب، فيتيم الدليل بلا حاجة إلى جعله إلزامياً؛ لأن جواز العفو لا ينافي جواز العقاب.

ورد بأن الملازمة القابلة بأنه لو كان الوجوب ثابتاً قبل الشرع لعذب تاركه، وإن كانت مسلمة حينئذ، لكن بطلان التالي ممنوع؛ لأن الآية إنما تدل على نفي وقوع العذاب، لا نفي جوازه.

وأجيب: بأن معنى الآية ليس من شأننا، ولا يجوز منا التعذيب قبل البعث، فإن مثل هذا التركيب كثيراً ما يستعمل في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى ﴿وما كنا ظالمين﴾ ﴿وما كنا لاعبين﴾، ولو أريد الوقوع لقليل: ﴿وما نعذب حتى نبعث رسولا﴾، ويؤيده ما ذكره صاحب الكشف أن معناه ما صح مناصحة تدعو إليه الحكمة أن نعذب قوماً إلا بعد أن نبعث إليهم رسولا فتلزمهم الحجة.

ثم إن صاحب الكشف لما قرّر معنى الآية هكذا استشعر أن الآية حينئذ تدل على عدم الوجوب قبل البعثة، كما هو مذهب أهل السنة، فحاول دفعه فقال: "فإن قلت الحجة لازمة لهم قبل بعثة [الرسول] (263) لأن معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستحبابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك لا لإغفالهم الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل لا يصلح إلا بعد الإيمان.

قلت: بعثة الرسول من جملة التنبيه والإيقاظ من رقدة الغفلة؛ لنلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعث إلينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل" (264) انتهى.

ولما كان كل ما ذكره في السؤال والجواب مبنياً على الأصول الاعتزالية أعرض عنه القاضي،

(263) ساقطة من النسخة الأصل.
(264) الزمخشري، الكشف (2/ 653).

واكتفى ببيان أنّ في الآية دلالةً على خلافٍ مذهبهم، وأطلق الدليل، ولم يقنّده بكونه إلزامياً تنبيهاً على إمكان جعله تحقيقاً كما عرفت، وإن كان الظاهر كونه إلزامياً على ما حُقّق.



تفسير آيات من سورة الكهف

قوله تعالى: في سورة الكهف ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ [سورة الكهف: 103].

قال القاضي: (أعمالاً نُصِبَ على التمييز وجمع؛ لأنه من أسماء الفاعلين).

قال بعض الفضلاء يشير إلى أنَّ الأخسرين بمعنى الخاسرين، أي: في تصريحه بأنَّ الأعمال جمع العامل إشارةً إلى أنَّ الأخسرين مجردٌ عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل، ومستعملٌ بمعنى اسم الفاعل أعني "الخاسرين"، ووجه الإشارة أنَّ التمييز إذا كان صفةً كان عبارةً عن المنتصب عنه متحداً معه بالذات محمولاً عليه بالمواطأة حتى أنَّ النحاة صرَّحوا بأنَّه يحتمل الحال أيضاً، وهي خبرٌ عن ذي الحال معنىً، ومن البين أنَّ أفعال التفضيل يمتنع اتحادها مع اسم الفاعل؛ لأنَّه يدلُّ على الموصوف بالزيادة في أصل الفعل على غيره، واسم الفاعل يدلُّ على الموصوف [250-أ] بأصل الفعل، فاللزم من كونهم عاملين متصفين بأصل العلم كونهم خاسرين بأصل الخسران، لا كونهم متصفين بزيادة الخسران، وإن كانوا كذلك في نفس الأمر، فالمناسب على تقدير كون الأعمال بمعنى "العاملين" أن يكون الأخسرون بمعنى "الخاسرين"، كيف والاتصاف بأصل الضرب مثلاً، إنما يستلزم كون الشخص ضارباً لا أضرب هذا ما قصده، ولما لم يهتدي إليه الناظرون خطأه، وجزموا بأنَّه غلط، فإذا وجدت لكلام أخيك محملاً صحيحاً فلا تُؤدِّمَنَّ إلى تخطئته فيخطأ ابن أخت خالتك.

قوله تعالى في سورة الكهف ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ

كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾ [سورة الكهف: 109].

استشكل في هذه الآية بأنها تشعرُ بنفاذِ كلماتِ الله؛ لأنَّ المفهومَ منه ههنا نفادين، والنفاذُ الأولُ قبل النفاذِ الثاني.

أقولُ في دفعه أنَّ هذه القبلية⁽²⁶⁵⁾ زمانية، وهي عبارةٌ عن تحققِ الشيء في زمانٍ لا يتحققُ فيه الآخرُ، وذلك أعمُّ من أن لا يتحققَ ذلك الآخرُ أصلاً، أو يتحققَ لكن لا في ذلك الزمان؛ بل في زمانٍ لاحقٍ، وذلك أعمُّ.

تقرر من أنَّ صدقَ السالبة لا يقتضي وجودَ الموضوع فيصدق أنَّ البحرَ مع مثله ينفذُ أي يثبتُ نفاذه، ويتحققُ في زمانٍ لا يتحققُ فيه نفاذُ الكلماتِ لعدمِ نفاذِها لعدمِ تنهايتها، وفي عبارة القاضي حيث قال: **(والمتناهي ينفذ قبل أن ينفذ غير المتناهي لا محالة)**⁽²⁶⁶⁾ إشارةٌ إلى ما ذكرنا، وأمَّا ما قيلَ القبلية والبعدية متضايقان، والمتضايقان متكافئان في الوجود ذهنًا وخارجًا ففيه أنهم صرَّحوا بأنَّ القبلية والبعدية من المعقولاتِ الثانية، وأنهما لا يتضايقان إلا في الذهنِ ضرورةً امتناع اجتماعِ القبلِ والبعدِ الزمانيين وهو ظاهرٌ.

(265) [القبيلة] هكذا في النسخة ب، والصواب ما في الأصل.

(266) تفسير أنوار التنزيل، البيضاوي (3/ 295)

تفسير آيات من سورة مريم

قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة مريم ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا

بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: 17].

ولعله ليتهيّج شهوتها فتتحدّر نظفتها إلى رحمها، قيل عليه هذا مع مخالفته لمقام بيان آثار القدرة الخارقة للعادة، يُكذِّبُه قوله تعالى ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ [سورة مريم: 18]، فإنه شاهدٌ عدلٌ بأنه لم يخطر ببالها شائبةٌ ميلٍ ما إليه فضلاً عما ذكره من الحالة المترتبة على أقصى مراتب الميل والشهوة.

أقول: أنه مع موافقته لذلك المقام يُصدِّقه ذلك القول أيضاً، أمّا الأول؛ فلأنّ خلقَ شخصٍ إنساني من ماءٍ واحدٍ أثرٌ من آثار القدرة الخارقة للعادة، إذ العادة الإلهية جرت على خلقه من مجموع ماء الرجل والمرأة كما نطق به قوله تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ [سورة الإنسان: 2]، وقوله تعالى ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [سورة الطارق: 7].

وأمّا الخلق لا عن ماءٍ أصلاً، وإن كان أيضاً من آثار القدرة الخارقة للعادة إلا [العادة الإلهية جرت على خلقه من مجموع ماء الرجل والمرأة إلا] (267) أنّ الأسباب العادية [250-ب] ليست بمرفوضة بالكلية كما في خلق يحيى حيث وهب لذكرياً بعدما أصلح له زوجة للولادة وكانت عاقراً.

بل نقول ذلك ليس من مراتب القدرة لما تقرّر في محله أنّ إيجاد شيءٍ لا عن شيءٍ محال، بل لا بدّ من نسخٍ للمعلول قابلٍ لأنّ يتطور بأطوارٍ مختلفة، لا يقال هذا لا يتمشى في الجعل الإبداعي الذي هو إيجاد الأيس عن الليس (268)؛ لأنّا نقول ذلك بالنسبة إلى الخارج، وإلا فالصور العلمية التي يسمونها أعياناً ثابتةً نسخٌ لها، وأصلها وهي قديمةٌ صادرةٌ عنه تعالى بالفيض الأقدس،

(267) ساقطة من النسخة ب.

(268) هاتان الكلمتان مشتهرتان في الاستعمالات الفلسفية وموجودتان في المعجم الفلسفي، فهما من الألفاظ الاصطلاحية للمناطق بمعنى الوجود، وأول من وسع استعمالهما فيما اصطلاحاً - بعد - عليه هو الكندي فيلسوف العرب. انظر: الموسوعة القرآنية خصائص السور (6/ 188).

والإبداعات بالفيض المقدس، وقد بين هذا في محله.

وأما الثاني فلأن استعاضتها بالله تنبني (269) عن تهيج شهوتها وميلانها إليه ميلاً طبيعياً على نحو ما قال تعالى حكاية عن يوسف ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [سورة يوسف: 33].

وقال هذا القائل في تفسيره أي: "أمل إلى جانبهن على قضيته الطبيعية، وحكم القوة الشهوية، ثم إن هذا الميل لا ينافي عفتها؛ بل يحققها لكونها طبيعياً اضطرارياً غير داخل تحت التكليف" كما قال هذا القائل أيضاً في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى ﴿وَهُمْ بِهَا﴾ أي: "مال إليها بمقتضى الطبيعة البشرية وشهوة الشباب، ميلاً جبلياً لا يكاد يدخل تحت التكليف، لا أنه قصدها قصداً اختيارياً، ألا ترى إلى ما سبق من استصعابه المنبئ عن كمال كراهته له ونفرتة عنه، وحكمه بعدم إفلاح الظالمين" (270). انتهى

واستعصامه السابق هو ما حكى عنه بقوله تعالى ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ [سورة يوسف: 23]، فعلم أن الاستعاضة بالله تعالى عن أمر مكروه لا ينافي الميل إليه ميلاً طبيعياً ويجامع العفة كما في الزاهد المشتغل للمحرم، والتارك له تركاً اختيارياً كما بينوا في الفرق بين الشوق والإرادة جعلنا الله وإياكم من أهل السعادة.

قال عز من قائل في سورة طه ﴿وَلَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَىٰ﴾ [٣٧] إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ﴿٣٨﴾ أَنْ أَقْذِفِيهِ﴾ [سورة طه: 37-39].

فسر القاضي رحمه الله ﴿مَا يُوحَىٰ﴾ بما لا يعلم إلا بالوحي، وما ينبغي أن يوحى، ولا يخل به، يريد أن ما يوحى لم يقصد به التفخيم والتهويل وإلا لقليل إذا أوحينا إلى أمك ما أوحينا كما في قوله

(269) في كلا النسختين تنبني، ولعل الصواب [لا تنبني] وهو الأوفق للسياق.
(270) انظر: تفسير أبي السعود (4/ 266).

تعالى ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [سورة النجم: 10]، وقوله تعالى ﴿فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَشَيْتُمْ﴾

[سورة طه: 78]، بل هو مثل ما يقال هذا مما يكتب، [وهذا مما يحفظ أي] (271) مما يجب أن يكتب ومما يجب أن يحفظ، فما يوحى معناه ما يجب أن يوحى ولا شك أن كونه واجبا أن يوحى إما لأنه لا سبيل إلى معرفته سوى الوحي، وإليه أشار بقوله (أي ما لا يعلم إلا بالوحي وإما لأن الإخلال بها كإنقاذ نبي من عدو غوي) وإليه أشار بقوله (أو ما ينبغي أن يوحى ولا يخل به إلخ) وإنما قدم الأول؛ لأنه أشد ملائمة بما بعده من تفسيره بقوله ﴿أَنۢ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْدِفِيهِ فِي اللَّيْلِ﴾

[سورة طه: 39] آية، فإنه مما لا يعلم إلا بالوحي، فهذا التفسير أدل دليل على ذلك الحصر، وأن كونه مما يجب [251-أ] أن يوحى لعدم الاهتداء إليه بدون الوحي [فهذا التفسير أدل دليل على ذلك الحصر وأن كونه فيما يجب أن يوحى لعدم الاهتداء إليه بدون الوحي] (272) هذا مما أوحى إلي في حل هذا المقام، والعلم عند الله الملك العلام فهذا مما يكتب ويحفظ.

(271) ساقطة من النسخة الأصل.

(272) ليست في النسخة ب.

تفسير آيات من سورة المؤمنين

قوله تعالى: في سورة المؤمنين ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [سورة المؤمنون: 14]

(بأن أحلنا النطفة البيضاء علقاً حمراء، فخلقنا العلقة مضغةً، فصيرناها قطعة لحم، فخلقنا المضغة عظماً بأن صلّبناها) قاضي رحمة الله.

ولما كان الخلق بمعنى الإيجاد لا يتعدى إلى مفعولين، أشار المصنف إلى أنه في هذه المواضع الثلاثة بمعنى الجعل والتصيير إلا أنه لما كان تصيير شيء شيئاً، وجعله إياه إما بحسب الذات كتصيير الماء حجراً، وبالعكس، وحقيقته إزالة الصورة الأولى عن المادة، وإفاضة صورة أخرى عليها، وإما بحسب الوصف كتصيير الجسم أسود بعد ما كان أبيض، وحقيقته إفاضة الأعراض على المحلّ القابل لها.

أشار المصنف إلى أن الأول والثالث من قبيل الثاني، والثاني من قبيل الأول حيث قال: في الأول والثالث بأن أحلنا وبأن صلّبناها فإن فيه إشارة إلى أن الجعل والتصيير في الأول من وصف البياض إلى وصف الحمرة، وفي الثالث من وصف الرخوة إلى وصف الصلابة، وأما الثاني فقد قال فيه: "فصيرناها قطعة لحم، أي بدلنا ذات العلقة ذات المضغة، فعلم أن تغيير التعبير في التفسير ليس لمجرد التفنن في العبارة".

فإن قلت: فعلى هذا تكون صيرورة [النطفة علقاً، وكذا صيرورة المضغة عظماً من باب الحركة في كيف لتعاقب الكيفيات على موضوع واحد وتكون صيرورة] (273) العلقة مضغة من باب الكون والفساد لتعاقب الصورة على مادة واحدة، مع أن قول المصنف بعيد عن هذا التفاوت والاستحالات تدل على أن جميع هذه الأطوار من قبيل الحركة الكيفية، إذا الاستحالة هي الحركة في كيف.

قلت: قد أطلق الاستحالة على تعاقب الصور أيضاً على أن الكون والفساد يستلزم الحركة في الكيفية الاستعدادية فإن استعداد المادة للصورة الأولى الفاسدة تأخذ في الانتقاض واستعدادها للصورة الثانية الكائنة تأخذ في الاشتداد، ولا يزال الأول ينتقص، والثاني يشتد إلى أن تنتهي المادة إلى حيث تزول عنها الصورة الأولى فتحدث فيها الثانية دفعةً، فتتوارد هذه الاستعدادات التي من مقولة كيف على موضوع واحد لا يقال الظاهر أن الأول والثالث كما يتحقق فيهما الحركة الكيفية

(273) ليست في النسخة الأصل.

كما أشار إليه المصنف يتحقق فيهما الكون والفساد أيضا إذ القول بأنّ النطفة متحدة مع العلقة بحسب الحقيقة وكذا المضغة مع العظام، وإنّما الاختلاف في الأول بحسب البياض والحمرة، وفي الثاني بحسب الرخوة والصلابة بعيداً جداً بل الظاهر أنّه تعاقب (274) الاستعدادات إلى أن انتهت إلى الصورة الإنسانية لأنّنا نقول كونه أطوار الخلق استحالات سوى طور العلقة [251-ب] والمضغة ممّا بيّنوه فلا يسمع مجرد الاستبعاد والله ولي الرشد.

قوله في سورة يس (وإيلاء حرف النفي الشَّمْسَ للدلالة على أنّها مسخرة لا يتيسر لها إلا ما أريد بها) (275) قاضي.

لا يخفى عليك خفاء وجه الدلالة إلا أن يقال: المراد الدلالة من أول الأمر على أن يجعل النفي لكون ملاك الأمر ههنا غير ما ذكره في حيز الدلالة ادعاءً، وأنت خبير بما فيه من التكلف سعدى. قوله: (إلا أن يقال غرضه إبداء وجه الدلالة) وبيانه أن كلمة (على) في قوله (على أن يجعله صلة للدلالة) وقوله (في حيز الدلالة) متعلق بجعل النفي أي: نفي الشمس في نفسها، وقوله (ادعاء) قيدٌ للجعل المذكور، وقوله (لكون ملاك الأمر... إلخ) علة لإرادة الدلالة من أول الأمر على الجعل المذكور.

فحاصله أنّها ملاك الأمر ههنا، والغرض المسوق له الكلام هو نفي سرعة السير عن الشمس لا ما ذكره المصنف لابتنائها على نفي الشمس المنبئ عن عدم استقلالها إلا أنّ الإيلاء المذكور يدلّ من أول الأمر أنّ مدلول هذا الكلام ومفاده هو نفي الشمس في نفسها بادعاء أنها منزلة منزلة المعدوم، (وبهذا الاعتبار يدل على أنها مسخرة... إلخ) بخلاف ما لو قيل ﴿الشمس لا ينبغي لها﴾ الآية فإنّه لا يدلّ على ما ذكره، ولما كان في هذه الاعتبارات نوع خفاء وغموض، قال وأنت خبير بما فيه من التكلف، وقد وقع في بعض النسخ هكذا (لكونه ملاك الأمر ههنا عين ما ذكره.. إلخ)، فعلى هذا قوله (في حيز الدلالة) متعلق بما ذكره، وقوله (عين ما ذكره) مفعول ثانٍ (ليجعل)، والضمير في قوله (لكونه) راجع إلى النفي، والمراد بالنفي حينئذٍ النفي الواقع في الكلام، فالمعنى أنّ المراد الدلالة من أول الأمر على أن يجعل النفي الذي هو ملاك الأمر في هذه القضية لكونه سالبة عين ما ذكره المصنف في حيز الدلالة في قوله (للدلالة على أنها مسخرة... إلخ) ولا شك

(274) [تعاقبت] هكذا كتبها في النسخة ب.

(275) البضاوي، تفسير أنوار التنزيل (4/ 269).

أنّ هذا أيضاً أمرٌ ادعائيٌّ لأنّ ملاك الأمر وإن كان هو النفي إلا أنّه نفي الوصف عن الشمس (لا نفي الشمس في نفسها الدال على أنها مسخرة... إلخ) وشتان ما بينهما.

سورة والصفافات(276).

قال البيضاوي: (الصَّفَدُ: القَيْدُ، وسمى بها العطا لأنّه يرتبط بالمنعم عليه، وفرّقوا بين فعليهما، فقالوا "صَفَدَه: قَيْدَه"، و"أَصْفَدَه أعطاه"، عكس "وعد وأوعد" وفي ذلك نكتة) (277) انتهى.

قوله: (وفي ذلك نكتة) وهي أنّ الهمزة للسلب، فإذا كان (الصَّفَدُ) بمعنى (القيد) فالإصْفاد: إزالة القيد، وهي إعطاء، وكونه عكس (وعد وأوعد) أنّ الإيعاد الذي هو إزالة الوعد وعيدٌ فلا يكون إعطاء بل تهديداً وانتقاماً.

(276) ما سيأتي من كلام البيضاوي مذكور في صورة ص في تفسير قوله تعالى ﴿وَالشَّيْطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ

﴿٣٧﴾ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿[سورة ص: 37-38].

(277) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (4/ 269).

قوله تعالى في سورة ألم السجدة ﴿يَذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [سورة السجدة: 5].

أي: (في برهنة [252-أ] من الزمان متطاوله، فالمراد استطالة ما بين التدبير والوقوع) (278)، وقيل: (يدبرُ المأمور به من الطاعات منزلاً من السماء إلى الأرض بالوحي، ثم لا يعرج إليه خالصاً إلا في مدة متطاوله لقلّة المخلصين والأعمال الخُلص) (279).

أقول: توضيحه أنه لا بدّ أن تمضي مدة متطاوله حتى يعرج إليه عمل خالص لقلّة الخُلص، وندرة العمل الصالح لا أنّ العروج لا يكون إلا في مدة متطاوله، فلا يردّ ما قيل من أنّ قلّة الأعمال الخالصة لا يقتضي بطء عروجها بل قلته. تم

في سورة الأنفال قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 2].

تمسك بهذه الآية جمهورُ المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا إليه من أنّ الإيمان مجموع أمور ثلاثة: التصديق والإقرار به، والعمل بموجبه، خلافاً للحنفية والأشاعرة، فإنّ العمل غير داخل فيه عندهم، إلا أنه لا بدّ من انضمام الإقرار إليه للتمكن منه عند الأولين، لكنه ركنٌ يحتمل السقوط بعذر كالإكراه، وعند الآخرين خارجٌ، يعتبر لإجراء الأحكام، وتمسك بهذه الآية أيضاً الشافعية على جواز الاستثناء في الإيمان بأن يقول "أنا مؤمنٌ إن شاء الله" خلافاً للحنفية، فإنّه شكٌ في الإيمان وهو كفرٌ.

وجه التمسك الأول: أنّ الآية ناطقةٌ بزيادة الإيمان والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان فإذا العمل داخلٌ فيزيّد بالطاعة، وينقص بالمعصية.

وجه التمسك الثاني: أنّ الله تعالى ذكر أولاً من أعمالهم الحسنة أعمال القلوب من الخشية والإخلاص والتوكل، ثم عقّب بأعمال الجوارح من الصلاة والصدقة، ثم رتّب عليها أنّهم هم المؤمنون حقاً وأنّ لهم درجات من الجنة، وتعقيب المشار إليه بالأوصاف يدلّ على أنّها علة لما

(278) البيضاوي، المصدر السابق (4/ 219).

(279) البيضاوي، المصدر السابق (4/ 220).

يردُّ بعده من الحكم، ولو صح القطع بالإيمان فصح القطع بالجنان، والتالي باطلٌ بالإجماع على أنه لا يجوزُ القطعُ بكونِ واحدٍ من أهل الجنة سوى العشرة المبشرة (280) فمن قال: "إني مؤمنٌ حقاً" لا بدَّ له أن يقول "إني من أهل الجنة"، وأن له عند الله درجات، هذا وقد نرى تقلب وجهك فينا، فلنورد ذلك في المسألتين تحقيقات ترضيها فول وجهك شاطرنا، وألقي السمع وأنت شهيد، لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد، فنقولُ الحق في مسألة الإيمان: أن الإيمان هو التصديقُ اليقيني، والمرادُ بالزيادة في الآية ما هو بحسبِ الكيف لا الكم، فإنَّ اليقين له مراتبٌ متفاوتةٌ شدةً وضعفاً، أدناها مرتبةٌ علمُ اليقين، وأعلاها حقُّ اليقين، وأوسطها عينُ اليقين، ومثّلوا في بيان الفرق بينها بأنَّ مشاهدة كل ما يُرى بواسطة نور النار بمثابة علم اليقين، ومعاينة جرم النار الذي يُفيضُ ذلك النور على ما يقبلُ الإضاءة [252-ب] بمثابة عين اليقين، وتأثيرُ النار فيما يصلُّ إليه بمحو هويته وتصويره ناراً كالحديدة الحامية بمثابة حق اليقين.

فيقينُ أهل الاستدلال والبرهان من قبيل علم اليقين، وأمّا يقينُ أهل (281) الكشف والعيان كالأنبياء والأولياء فمن قبيل العين أو الحق على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم، مع أن العلم اليقيني أيضاً مراتبٌ متفاوتةٌ قوةً وضعفاً، وتحقيقه أن الإيمان له وجودٌ [عينيٌّ وأصليٌّ ووجودٌ] (282) ذهنيٌّ ظليٌّ، ووجود في العبارة، ولا شك أن الوجودَ الأصلي لكل شيء هو منشأ ترتب الآثار.

فالوجود الأصلي للإيمان هو حصول المعارف الإلهية بنفسها في القلب، وأمّا تصورُها فإنّه وجود ظلي، ومنشأ الاتصاف هو الأول لا الثاني، فإنَّ من تصور الإيمان لا يصيرُ مؤمناً، كما أنَّ من تصور الكفر لا يكون كافرًا، ثم إنَّ الصورَ العلمية أنوارٌ فائضةٌ من المبتدأ الفياض، فمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه، فإذا حققة الإيمان نورٌ حاصلٌ للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق.

وهذا النور قابل للاشتداد والنقصان، فكلما ارتفع الحجاب بهداية الله تعالى وتوفيقه ازداد النور وتكامل إلى أن ينبسط في زوايا القلب، فيشرح الصدرَ ويطلع على حقائق الأشياء، وينكشف له الغيوب، ويعرف كل شيء على ما هو عليه، فيظهر له صدقُ النبي عليه السلام في جميع ما أخبر

(280) (المبشرين) كما في النسخة ب .

(281) (أصحاب) كما في النسخة ب .

(282) زيادة من النسخة ب.

عنه، فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مآثور، والإجناب عن كل محظور فيضاف إلى نور معرفته أنوار الأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، فترى المؤمنين والمؤمنات يوم القيامة يسعون نورهم بين أيديهم، وبأيمانهم، ويقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم فيقال لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً.

فالإيمان كشجرة طيبة أصلها ثابت في أرض القلب، وفرعها في السماء تنمو وتنتبت وتزيد في أقطارها بتخليها عن الرزايل، وسقيها بماء ينابيع الأخلاق الحسنة والأعمال الصالحة، وإليه أشير بقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: 10].

وأما الوجود الذهني للإيمان فملاحظة المؤمن للتصديق القلبي، وما يتبعه من الأنوار والمعارف ولمطالعته له، ولمواقفه، وأما الوجود اللفظي فشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ولا يخفى أن مجرد الوجود الذهني، وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير أن يحصل عين الإيمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به، بل بمجردهما لا يصير الإنسان مؤمناً، فإن المؤمن هو من اتصف بالإيمان بأن حصل فيه الإيمان بذاته لا من تصوره، وحصل فيه صورته كما أن الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها وإلا لانقلب [253-أ] المريض بتصور الصحة صحيحاً، ولصار الفقير بتصور الغناء غنياً.

ثم إن التعبير عما في الضمير لما لم يتيسر إلا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي كان للتلفظ بكلمة الشهادة، وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بإيمان المرء وكفره، فصَحَّ جعل ذلك وما ينخرط في سلكه من العلامات، هذا هو التحقيق في هذه المسألة، وحان أن نشرع في تحقيق مسألة الاستثناء في الإيمان، فنقول وبالله التوفيق:

ذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق، وهو أمر معلوم الحد والهيئة لم يتصور الشك فيه؛ لأنه إن حصل هذا التصديق بذاته فهو مؤمن قطعاً وجزماً، وإلا فهو كافر قطعاً، ونظير هذا الجسم الأبيض فإنه بعد حصول البياض فيه لا يمكن الشك في كونه أبيض، فهو أبيض قطعاً، فكذا ما نحن فيه، لا يقال يجوز أن يحصل له التصديق، ولا يكون له علم ذلك فيشك فيه؛ لأننا نقول قد تقرر أن من علم شيئاً فهو بحيث إذا راجع إلى وجدانه علم أنه يعلم ذلك الشيء، فمن راجع إلى نفسه، ولم يعلم أنه مصدق للنبي عليه السلام فيما جاء به، وشك فيه فهو ليس بمصدق فيكون كافراً، ثم إن الإيمان له لوازم كالسعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله، فحصول الإيمان فيه يستلزم حصول لوازمه لامتناع انفكاك اللازم عن

الملزوم، فمن حصل فيه الإيمان يصح أن يقول: "أنا مؤمن حقاً"، و"سعيدٌ ومن أهل الجنة"، و"مستحقٌ للدرجات عند ربي"، كما أن الجسم إذا صار أبيض صار مفرقاً للبصر لكونه لازماً للبياض، نعم يمكن أن يزول الإيمان عن الشخص فتزول لوازمه أيضاً، فيصير كافراً وشقيّاً ومن أهل النار ومستحقاً للدركات، كالأبيض إذا صار أسود فإنه كما يزول عنه البياض يزول لازمه أعني تفريق البصر، فيكون أسود وقابضاً للبصر، فعلى هذا تتبدل السعادة والشقاوة، فالسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، ويصح أيضاً الحكم بكونه مؤمناً في علم الله لكون الأشياء الواقعة معلومة له تعالى، كما تدل عليه عبارة الإمام الأعظم في الفقه الأكبر حيث قال: "ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً، ولكنه خلقهم أشخاصاً، والكفر والإيمان فعل العباد، ويعلم الله من يكفر في حال كفره كافراً، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً حالة إيمانه من غير أن يتغير علمه وصفته هذه" (283)

وأما الشافعية والمحدثون والأشاعرة فقد ذهبوا إلى جواز الاستثناء في الإيمان، وأن السعادة والشقاوة لا تتبدلان وأن المدار على الخاتمة، فالمؤمن من ختم على الإيمان، فالسعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطنها، والخاتمة على وفق الفاتحة، فلما لم تكن الخاتمة معلومة، ولم يحصل لأحد الجزم بإيمانه عند الموت صح الاستثناء.

ورُدَّ هذا التوجيه بأنَّ الخوف من سوء العاقبة مذهب جميع أهل [253-ب] السنة، والمخالف فيه ليس إلا المعتزلة، فيكون النزاع بين الفريقين لفظياً، وليس كذلك! فإنَّ النزاع في الإيمان الحالي هل مقطوع به أم مشكوك؟

ونُقِلَ في كتاب الحجة عن ابن مسعود [رضي الله عنه أنه قيل له هذا يزعم أنه مؤمن قال: سلوه أفي الجنة هو أم في النار، فسألوه، فقال: الله أعلم فقال له ابن مسعود] (284) فهلا وكلت الأولى كما وكلت الأخرى (285).

وبعضهم وجه كلامهم بأنَّ مرادهم الاستثناء على سبيل التبرك، كما في قوله: "إنَّا إن شاء الله بكم لاحقون" في سلام المقابر، مع كون الحقوق مقطوعاً، ورد هذا أيضاً بأنَّ المراد باللاحق ليس

(283) أبو حنيفة، الفقه الأكبر، أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ)، الناشر: مكتبة الفرقان - الإمارات العربية المتحدة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م (ص 33).

(284) ساقطة من النسخة الأصل.

(285) الحجة في بيان المحجة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني، أبو القاسم، (ت ٥٣٥ هـ)، المحقق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي [ج ١] - محمد بن محمود أبو رحيم [ج ٢]، الناشر: دار الراجعية - السعودية / الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م (١/ 444)

مجرد الحقوق في صفة الموت؛ بل المراد الحقوق في المكان والدرجة على أن الحقوق مستقبل، وهو من حيث أنه مستقبل محتمل الطرفين فلاستثناء فيه وجه بخلاف "أنا مؤمن" فإنه حال، والاستثناء فيه غير معقول المعنى، ولو كان على سبيل التبرك فإن من قال "أنا حي إن شاء الله" ولو تبركاً يكون أضحوكة للناظرين وسخرية للساخرين.

فإن قلت: قد طال الكلام فما تحقيق المقام؟

قلت: لا تُصعّر خدك، ولا تُضجر قلبك، فإنَّ المطلب عال، وصعب المنال، فشيئاً فشيئاً،

ف. إنَّ القناة التي شاهدت رفعتها تنمو وتنبت نبوياً فانبواباً (286).

فاعلم أنَّ هذا الاختلاف متفرّع على اختلاف آخر، وهو أنَّ جمعاً من الحكماء كأرسطو وأتباعه ذهبوا إلى أنَّ النفوس البشرية متشابهة، وأنَّ الاختلاف إنما هو بالصفات والملكات بحسب العوارض والأدوات، وبه يشعر قوله تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [سورة البقرة: 213]، الآية وقوله تعالى ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [سورة الزخرف: 33]، وحديث ((مَا مِنْ مَّوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ)) (287). أيضاً ناظر إلى هذا.

واختار الأئمة الحنفية هذا المذهب كما تدلُّ عليه العبارة المنقولة عن الإمام في الفقه الأكبر حيث قال: "ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً، ولكنه خلقهم أشخاصاً" (288)، وذهب بعض الحكماء إلى أنها مختلفة بالهيئة بمعنى أنها جنس تحتها أنواع مختلفة.

قيل: يشبه أن يكون قوله عليه السلام ((الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)) (289) وقوله

(286) أورد هذا البيت الشعري أبو منصور الثعالبي في كتابه الإعجاز والإيجاز، ونسبه إلى أبي الفرج بن هند. انظر: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)، الإعجاز والإيجاز. الناشر: مكتبة القرآن - القاهرة، (ص 216).

(287) البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (1/ 456 حديث رقم 1293).

(288) الفقه الأكبر، أبو حنيفة (ص 33).

(289) البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العنكي المعروف بالبزار، مسند البزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله (ج ١ - ٩)، عادل بن سعد (ج ١٠ - ١٧)، صبري عبد الخالق

عليه السلام ((الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، مَا تَعَارَفَ مِنْهَا انْتَلَفَ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ)) (290) إشارة إلى هذا، وإليه يشير قوله تعالى أيضاً ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [سورة هود: 118]، واختار الشافعية والمحدثون هذا المذهب، فعلى هذا كما أن الشيء قد يقتضي بطبعه [أمراً وبواسطة قوة عبرية عرضية أمراً آخر يخالفه بحيث إذا زال ما بالعرض عاد بطبعه إلى مقتضاه كالحجر المرمي إلى فوق المقتضي بطبعه] (291) السفلى فإنه يتصاعد إلى أن يزول عنه الميل المصعد المستفاد من الخارج، ثم يعود بطبعه إلى الأسفل، كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون مقتضى بعضها الإيمان، وإن عرض له الكفر بواسطة أمور خارجية كمصاحبة الأشرار، وتقليد الآباء واتباع الرسوم والعادات، ويكون مقتضى البعض الكفر، وإن عرض له الإيمان فيعود الكل بالآخرة إلى مقتضى [254-أ] فطرته؛ لأن ما بالذات لا يزول، ولا يختلف ولا يتخلف فكل ميسر لما خلق له، فالإيمان منه ما هو فطري، ومنه ما هو غير فطري، فالشخص وإن كان جازماً بأنه مؤمن، لكنه غير جازم بأن إيمانه فطري، أو عارض، فالاستثناء يعود إلى هذا، فهم اعتبروا الإيمان الفطري المنبعث عن الذات وجوزوا الاستثناء، وأما على تقدير التشابه كما اختاره الأئمة الحنفية فلا يتصور هناك فطري وعارض؛ بل العبرة إلى اختيار العبد وكسبه، فإن اختار (292) الإيمان فهو مؤمن جزماً، وإن اختار الكفر فهو كافر جزماً كما تدل عليه عبارة الفقه الأكبر حيث قال: "فالكفر والإيمان فعل العبد إلى آخره" (293).

نعم هل يستمر على هذا الإيمان، ويختتم عليه، وهو معنى حسن الخاتمة، فليس بمجزوم به لأحد بالاتفاق، وليس النزاع فيه.

فإن قلت: قد جادلنا فأكثر جدالنا إن الأمر تشابه علينا، فبين لنا أي الفريقين خير مقاماً، وأحسن تأويلاً؟

قلت: عم يتساءلون عن النبأ العظيم، والخطب الجسيم فاستمعوا لما يتلى وخذوا بمجامع

الشافعي (ج ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م (15/ 393، برقم 9013).

(290) البخاري، صحيح البخاري (3/ 1213 حديث برقم 3158).

(291) ساقطة من النسخة ب.

(292) [اختيار] في كلا النسختين، ولعل الصواب [اختار].

(293) أبو حنيفة، الفقه الأكبر (ص 33).

مشاعركم ما يلقي، وهو أنّ النفوس لها نشأت متعددة جاءت في بعضها مختلفة، وفي بعضها متشابهة فإنّ الله عز وجل خلقها أول مرة متشابهة، ثم أنشأها ثانية مختلفة، كما ورد في الخبر أنّ الله تعالى خلق الخلق في ظلمة، ثم رشّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل، فإنّ الخلق في ظلمة أشار إلى النشأة الأولى، وهي فيها متشابهة في ظلمة، وقوله ثم "رشّ عليهم من نوره إلى آخره" إشارة إلى النشأة الثانية، وهي فيها مختلفة، ضالّ ومهتدٍ، ثم أنشأها ثالثة في موطن الميثاق، وهي فيها أيضاً متشابهة كالنشأة الأولى، ولهذا قالوا بأسرهم بلى، كما ورد في الآية والحديث، ثم إنهم يولدون على وفق هذا الميثاق، كما ورد في الحديث ((كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ نَصْرَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ)) (294) وورد في حديث آخر أيضاً ((وإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي خُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ)) (295) ثم إنهم يمتازون باختيارهم واكتسابهم على طَبَقِ النشأة الوسطى، قبل الميثاق، كما بدأت كم تعودون فريقاً هدى، وفريقاً حق عليهم الضلالة، ولما ثبت أن هناك نشأت، ولكل نشأة حكم على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلاف بين الآيات بعضها ببعض، وكذا بين الأحاديث، وكذا بينها وبين الآيات؛ لأنّ كلا منها حكاية نشأة من تلك النشأة حسبما تقتضيه المقام، والاختلاف بين الفريقين أيضاً من هذا القبيل لما أنّ علماء الفريقين أصحاب فتوح، وأرباب مكاشفات، والعوالم مختلفة، والمقامات متفاوتة، ففتح الله على قلب كلّ منهم باباً إلى عالم يناسب استعداده، ويلائم مشربته، فيتكلّم على وفقه، قد علّم كل أناس مشربهم، فاختلفهم عين الرحمة، وهم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة دامت [254 - ب] بركة أنفاسهم إلى يوم الدين، وحشرنا الله في زمرة أتباعهم آمين.

هذا ما عندي في تحقيق المسألتين فإن ردّها القاصرون، فيستقبلها الماهرون وبمثل هذا فليعمل العاملون.

(294) البخاري، صحيح البخاري (1/ 465 حديث برقم 1319).

(295) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (٢٠٦ - ٢٦١ هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، عام النشر: ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م (4/ 2197 حديث برقم 2865)

قوله تعالى في سورة التوبة ﴿وَسُتُرُّونَ إِلَىٰ عَلِيمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [سورة التوبة: 105]. الآية

قيل: وعن ابن عباس "الغيب" ما يسرونه من الأعمال، و"الشهادة" ما يظهره، كقوله تعالى ﴿يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [سورة البقرة: 77]، [التقديم حينئذٍ لتحقيق أن نسبته علمه المحيط بالسر والعلن واحد على أبلغ وجه وأكده بإيهام أن علمه بما يسرون أقدم منه بما يعلنون] (296) كيف لا وعلمه سبحانه بمعلوماته منزّه عن أن يكون بطريق حصول الصورة؛ بل وجود كل شيء وتحققه في نفسه علم بالنسبة إليه تعالى وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الأمور البارزة والكامنة. انتهى

ولا يخفى عليك أن هذا قولٌ بكون علمه تعالى بالأشياء حضورياً لا انطباعياً، وحصولياً، وقد زيفوه وأبطلوه لشمول علمه تعالى بالمتنوعات والمعدومات الممكنة؛ والعلم الحضورى يختص بالموجودات العينية لأنّه حصول المعلوم بصورته العينية عند العالم، فكيف لا يختلف الحال فيه بين الأمور البارزة والكاملة، مع أن الكاملة تشتمل المعدومات ممكنة كانت وممتعة، ولا يتصور فيها التحقق في نفسه حتى يكون علماً له تعالى، وتحقيق علم الواجب بالأشياء من المباحث المشكّلة والمسائل المعضلة، ولو أمسك هذا القائل في أمثال هذه المطالب لكان خيراً له أدباً بالتفوه بأمثال هذه المزيفات، يتبين أنه لم يحم حوم ما تقرر عندهم من التحقيقات، وقد حققنا هذا المقام في بعض تعليقاتنا مما لا مزيد عليه فيطلب ثمة (297).

(296) ساقطة من النسخة الأصل.

(297) ثمة: اسم إشارة للمكان البعيد بمعنى هناك، مبني على الفتح، وهو ظرف لا يتصرف أصله ثم زيدت عليه التاء ويوقف عليه بالهاء. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 328).

قوله تعالى في سورة القصص ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ

غَيْرِي﴾ [سورة القصص: 38]، الآية، قال القاضي: (وقيل: المراد بنفي العلم بنفي المعلوم، كقوله

﴿أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: 18]، فإن معناه بما ليس

فيهنّ، هذا من خواص العلوم الفعلية إلى آخره) (298).

يريد به الردّ على الكشاف، وتوضيحه يتوقف على تحقيق العلم الفعلي، قالوا العلم إمّا أن يكون سبباً لوجود المعلوم كما إذا تصورت شيئاً ففعلته، ويسمى فعلياً؛ أو يكون مسبباً عن وجود المعلوم كما إذا شاهدت شيئاً فتعقلته، ويسمى انفعالياً⁽²⁹⁹⁾، أو يكون لا هذا ولا ذاك كما إذا تصورت الأمور المستقبلية التي ليست فعلاً لك، فالعلم الفعلي لكونه من مبادئ وجود المعلوم لازمٌ لتحقيق المعلوم بمعنى أنّه لا يمكن أن يوجد المعلوم ويصدر من الفاعل إلا بعد أن يعلمه، ونفي اللزم يستلزم نفي الملزوم، ولما كان علمه تعالى بالموجودات فعلياً لكونه تعالى فاعل الكلّ لزّم من نفي علمه بشيء نفي وجود ذلك الشيء، وعلم فرعون بوجود الإله يكون انفعالياً لا فعلياً، والعلم الانفعالي لا يلزم وجود المعلوم، بل الأمر بالعكس فقياس نفي علمه بوجود الإله على [255-أ] نفي علمه تعالى بوجود شيء في كونه مستلزماً لنفي وجود ذلك الشيء قياساً مع الفارق، هذا ما قصده.

فإن قيل: العلم تابع للمعلوم فلا يكون علّة له، وحينئذٍ يلزم ألا يكون علمه تعالى فعلياً.

قلنا: كون العلم تابعا لنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كونه وسيلة إلى اختيار الفعل وإرادته، وهو المعنى بكونه علّة فمahiّة المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع، كما صرّح به قيس سره في حواشي الشرح القديم تبصّر!

ولقد منّا عليكم مرة أخرى إذ فصلنا هذا المعنى أكمل تفصيل فخذوها بقوة وكونوا من الشاكرين.

(298) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (4/ 178).

(299) [فعلياً] هكذا في النسخة ب.

في سورة الأعراف قوله الحديث رواه عمر رضي الله عنه، واعلم أن أصحاب الحديث رواوا عن عمر رضي الله عنه أنه سئل عن قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [سورة الأعراف: 172] الآية، قال سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ)) (300).

ثم لما كان ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الآية إذ المذكور في الحديث استخراج الذرية من صلب آدم دفعةً، ولو أُريدَ ذلك لوجب أن يقال ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّةً﴾ حاولوا التوفيق بينهما، فذهب أكثر المفسرين إلى أن المقالة المذكورة في الآية [من قبيل التمثيل، وتمحلوا في إرجاع الحديث إليها، وإلى هذا ذهب المصنف حيث قال في شرحه للمصابيح معنى الآية] (301) أن الله تعالى أخرج من أصلاب بني آدم نسلهم وأشهدهم على أنفسهم بأن نصب لهم من الأدلة على ربوبيته ووحانيته، وركب فيهم العقول والبصائر، وجعلها مميّزة بين الحق والباطل، نزل تمكينهم من العلم بربوبيته بنصف الدلائل، وخلق الاستعداد فيهم وتمكنهم من معرفتها والإقرار بها منزلة الإشهاد، والاعتراف تمثيلاً وتخيلاً، ونظيره قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل: 40].

وقوله تعالى ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ آتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت: 11].

(300) أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م (7/ 89 حديث برقم 4703).

(301) ساقطة من النسخة ب.

وقول الشاعر: قالت له ريح الصبا قرقار⁽³⁰²⁾ فإن من البين الذي لا يُشك فيه أنه لا قول ولا خطاب ثمة، وإنما هو تمثيلٌ وتصويرٌ للمعنى، وظاهرُ الحديث لا يساعدُ هذا المعنى، ولا ظاهرُ الآية، فإنه سبحانه وتعالى لو أراد أن يذكر أنه استخرج الذرية من صلب آدم دفعةً واحدةً لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لقال ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ﴾.

والتوفيق بينهما أن يقال: المراد من بني آدم في الآية آدم وأولاده، وكان صار اسماً للنوع كالإنسان والبشر، والمراد بالإخراج توليد بعضهم من بعض على مر الزمان، واقتصر في الحديث على ذكر آدم اكتفاءً بذكر الأصل عن ذكر الفرع.

وقوله عليه السلام [255-ب] في الحديث [مسح]⁽³⁰³⁾ ظهر آدم يحتمل أن يكون الماسح هو الملك الموكّل على تصوير الأجنة وتخليقها، وجمع موادها، وأسند إليه تعالى؛ لأنه الأمر به، كما أسند التوفي إليه في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42]، والمتوفي لها هو الملك لقوله تعالى ﴿تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [سورة النحل: 28]، ويحتمل أن يكون الماسح هو الله تعالى، ويكون المسح من باب التمثيل.

وقيل: هو من باب المساحة بمعنى التقدير، كأنه قال قدّر ما في ظهره من الذرية. انتهى كلام المصنف في ذلك الشرح من قوله (ينصب الأدلة على ربوبيته ووحانيته) اندفع ما يقال أن إقرار الذراري بربوبيته لا ينافي الشرك؛ لأنّ المشركون قائلون بربوبيته تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [سورة الزخرف: 87].

ثم إنهم استدلوا في جواب حمل الآية على هذا المعنى وصرفها عما يقتضيه ظاهر الحديث، والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾

(302) والبيت بتمامه قالت له ريح الصبا قرقار ... واختلط المعروف بالإنكار. والبيت لأبي النجم العجلي، وقرقار: اسم فعل أمر بمعنى قرقر أمر للسحاب لتنزله منزلة العاقل: أي صوت الرعد. انظر شرح المفصل لابن يعيش (49/3).

(303) زيادة من النسخة ب.

فقالوا: إن كان هذا الإقرار عن اضطرارٍ حيثُ كوشفوا بحقيقة الأمر، وشاهدوه عينَ اليقين، فلهم يوم القيامة أن يقولوا شهدنا يومئذٍ، فلما زالَ عَنَّا علمُ الضرورة، ووكلنا إلى أرائنا كان منا من أصابَ ومنا من أخطأ، وإن كان عن استدلالٍ؛ ولكنهم عُصَمُوا عنده من الخطأ، فلهم أيضاً أن يقولوا أئدنا يوم الإقرار بتوفيقٍ وعصمةٍ وحرمانهما من بعد، ولو أمددنا بهما أبداً لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا في اليوم الأول، فقد تبين أن الميثاقَ ما ركبَ الله فيهم من العقول وآتاهم من البصائر؛ لأنها هي الحجةُ الباقيةُ المانعةُ لهم عن قولهم ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة

الأعراف: 172]؛ لأنَّ الله تعالى جعلَ هذا الإقرارَ والتمكَّنَ من معرفة ربوبيته ووحدانيته حجةً عليهم في الإشراك، كما جعلَ بعثَ الرسلِ حجةً عليهم في الإيمان بما أخبروا عنه من الغيوب.

والحاصل: أنه لو لم يأوّل الآية بما ذكرَ لزمَ أن لا يكونوا محجوجين يومَ القيامة، [وقد يجابُ باختيار كلِّ من الشقين، ودفع محذوره، أمّا الأول فبأن يقال إذا قالوا شهدنا يومئذٍ فلما زالَ علمُ الضرورة] (304) ووكلنا إلى أرائنا كان كذا ينادي أيها الكذّابون متى وكلتكم إلى أرائكم؟ ألم نرسل رسلنا تترى ليوظوكم عن سنة الغفلة؟

وأما الثاني فبأن يقال أن هذا مشتركُ الالتزام، فإنه إذا قيل لهم ألم نمحكم العقولَ والبصائر؟، فلهم أن يقولوا فإذا حرّمنا اللطفَ والتوفيقَ فأَي منفعة لنا في العقل؟!

وردَ أيضاً ما ذكره في تأويل الحديث بأنَّ آخره المنقول عن أئمة الحديث ينافي هذا التأويل، وهو قوله عليه السلام ثم أعادهم جميعاً في صلبه، فأهل القبور محبوسون حتى يخرج أهل الميثاق كلهم من أصلاب الرجال وأرحام النساء (305).

وأيضاً لا يحتملُ هذا التأويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ بِنِعْمَانٍ -يعني وادياً بجنب عرفة- فَأَخْرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَاهَا، فَفَنَّرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَالذَّرِّ، ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قَبْلًا قَالَ [256-أ] ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا

(304) ساقطة من الأصل.

(305) (من أصحاب الرجال وأصلاب النساء) هكذا في النسخة (ب) وما في الأصل أدق وأصوب.

بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴿[سورة الأعراف: 172] الآية (306)، ولا يخفى أن ذلك التأويل مما لا يحتمله هذا الحديث

[وما قالوا من أن هذه الأحاديث من جملة الأحاد فلا يترك ظاهر الكتاب بمثلها، فلم يرض به أصحاب الحديث] (307)، ولهذا حملوا المقالة في الآية على حقيقتها، وتمحلوا في التوفيق بينهما، فقالوا ليس معنى الحديث أنه أخرج الكل من ظهر آدم ابتداء؛ بل المراد أنه أخرج من ظهره أبناءه الصلبية، ومن ظهورهم أبناؤهم الصلبية، وهكذا إلى ما شاء الله نحو ما يتوالد الأبناء بالآباء إلا أنه نسب إخراج الكل إليه؛ لأن بني مخرجون من ظهره، فالمخرج من ظهرهم مخرج من ظهره، ولم يتعلق غرض في هذا الحديث بذكر الوسائط لكونه مسوقاً لبيان حال الفريقين إجمالاً بخلاف الآية الكريمة فإنها لما كانت مسوقة للاحتجاج على الكفرة، وبيان أن اعتذارهم في إسناد الشرك إلى آبائهم فاسدٌ اقتضى الحال أن ينسب إخراج كل واحد منهم إلى ظهر أبيه من غير تعرض لإخراج الأبناء الصلبية لآدم من ظهره، فإن قيل كيف يلزم الحجة ولا أحد يذكر ذلك الميثاق؟

أجيب: بأن النسيان وعدم الحفظ لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق به، ومن الغرائب ما قيل ههنا إشكال، وهو أنه إذا حمل الآية على المعنى الحقيقي كما ذهب أهل الحديث فما فائدة السؤال؟ والله عالم بأن الذرية عالمون بأنه تعالى ربهم وعلم الله تعالى أنهم عالمون، ثم أجاب عنه بأن الفائدة إظهار كمال القدرة لمن حضر من الملائكة أو إشهاد الملائكة، وأقول أي فائدة يطلب هذا القائل بعد ما قال تعالى كراهة أن يقولوا ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة

الأعراف: 172] الآية.

ثم إن العلامة الشيرازي ذكر في التوفيق بينهما كلاماً ارتضاه الفحول وتلقوه بالقبول، وحاصله أن جواب النبي صلى الله عليه وسلم حينما سُئل عن الآية من قبيل الأسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ﴾ [سورة البقرة: 215]،

سئلوا عن بيان ما ينفقونه؟

وأجيبوا ببيان المصروف وضمن بيان ما ينفقونه، فكذا ههنا سُئل عن بيان الميثاق الحالي،

(306) أحمد ابن حنبل، مسند أحمد، (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون،

إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، حديث برقم 2455

(307) ساقطة من النسخة (ب).

فأجيب ببيان الميثاق المقالي على ألطف وجه، وبيانه أن الله تعالى له ميثاقان مع بني آدم أحدهما يهتدي إليه العقول من نصب الأدلة الباعثة على الاعتراف الحالي، وثانيهما المقالي الذي لا يهتدي إليه العقل، بل يتوقف على توقيف واقف على أحوال العباد من الأزل إلى الأبد كالأنبياء عليهم السلام.

فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يعلم الأمة ويخبرهم عن أن وراء الميثاق الذي تهتدون إليه بعقولكم ميثاقاً آخر أزلياً، فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الأزل، وإخراج الذرية ليعرف منه أن هذا النسل الذي يخرج في لا يزال من أصلاب بني آدم هو الذر الذي أخرج في الأزل من صلب آدم [256-ب] وأخذ منه الميثاق المقالي الأزلي، كما أخذ منهم فيما لا يزال بالتدريج حين أخرجوا الميثاق الحالي اللايزالي.

وأقول: لابد أن يزداد بالأزل في كلام العلامة ابتداء خلق آدم لا ما يرادف القدم وإلا لزم قدم الذر المخرج من ظهره في الأزل بل قدم آدم أيضاً، ويلزم التدافع أيضاً بين قوله تعالى ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف: 172]، وبين المأثور المشهور وهو ((كان الله ولم يكن معه شيء)) (308).

وقال أستاذنا العلامة مولانا حسين الخلالي -أسكنه الله في المقام العالي- في دفع هذا التدافع: "المخاطبون هم الصور العلمية القديمة التي هي هيئات الأشياء وحقائقها، ويسمونها بالأعيان الثابتة وليست تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق بها بحسب هذا الوجود جعل، بل هي في ذواتها محتاجة إلى ما يجعلها تلك الصور بكونها صادرة عنه تعالى بالفيض الأقدس فهي شيونات واعتبارات للذات الأحدي، وجوابهم بقولهم بلى إنما هو بالنسبة استعداداتهم الأزلية لا بالألسنة التي هي بعد تحققها في الخارج انتهى

ومن ههنا ينفد وجه آخر للتوفيق بين الآية والحديث هو أن المراد بالذرية المستخرجة من ظهر آدم وبنيه هو الصور العلمية والأعيان الثابتة، وأن المراد باستخراجها هو تجلي الذات الأحدي وظهوره فيها، وأن نسبة الإخراج إلى ظهورهم باعتبار أن تلك الصور إذا وجدت في الأعيان كانت عينهم، وأن هذه المقولة حالية استعدادية أزلية لا تالية لا يزالية حادثة، وهذا هو

(308) ولفظ الحديث كما في صحيح البخاري: ((كان الله ولم يكن شيء غيره))، وفي لفظ آخر ((كان الله ولم يكن شيء قبلة)). انظر: البخاري، صحيح البخاري (3/ 1166، حديث رقم 3019)، وأما الحديث باللفظ الذي ذكره المؤلف فلم أجده.

المراد مما نُقِلَ في الحقائق للسلمي (309) عن بيانٍ حيثُ قال: "أوجدَهم لديه في كون الأزل، ثم دعاهم وأجابوا إسرَاعاً، وعَرَفَهم نفسَه حين لم يكونوا في صورة الإنسية، ثم أخرجَهم بمشيئَتِه خلقاً، وأودعَهم في صلبِ آدم، فقال ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [سورة الأعراف: 172]، فأخبرَ أَنَّهُ خاطَبَهم وهم غيرُ موجودين إلا بوجودِه لهم إذا كانوا واجدين للحق في غير وجودِهم لأنفسِهم، وكان الحقُّ بالحق في ذلك موجوداً" انتهى.

ثم إنَّ ههنا قصةً غريبةً، وهي أَنَّ المعتزلة قدحوا في صحة الحديث المروي بمقدمات عقلية مبنية على قواعد فلسفية على ما هو دأبُهم في أمثال هذه المطالب، ولهذا لُقِّبوا بمخانيث الفلاسفة، قالوا أولاً أَنَّ أَخَذَ الميثاق لا يمكنُ إلا من العاقل، فوجبَ أن يتذكَّر الإنسانُ في هذا العالم ذلك الميثاق إذ لا يجوزُ للعاقل أن ينسى مثلَ هذه الواقعة العظيمة نسياناً كلياً!، وجوابُه أَنَّ العلمَ بالأحوال الماضية إنما هو بخلق الله تعالى فجازَ أن لا يخلقه، وثانياً بأنَّ تلك الذريات المأخوذة من ظهرِ آدم لا بدَّ أن يكونَ لكل واحدٍ منها قدرٌ من البينة حتى يحصلَ فيها العلمُ والفهمُ فمجموعُ تلك الذريات لا يحويهم عرصةُ الدنيا فيمتنعُ حصولُها بأسرها في صلبِ آدم، وجوابُه أَنَّهُ مبنِيٌّ [257-أ] على كون الحياة مشروطةً بالبينة المخصوصة كما هو مذهبُ الحكماء والمعتزلة، والبرهانُ قائمٌ على بطلانِه كما تقررَ في الكلام، فيجوزُ أن يخلقَ الله تعالى الحياةَ في جزءٍ واحدٍ من الأجزاء التي لا تتجزأ على أَنَّ الحقَّ هو أَنَّ الإنسانَ عبارةٌ عن النفسِ الناطقةِ فهو جوهرٌ غيرُ متحيزٍ ولا حالٍ فيه، وثالثاً أَنَّ فائدةَ أَخَذِ الميثاق هي أن يكونَ حجةً عليهم فلَمَّا [لم] (310) يتذكروه لا يكونُ حجةً!

والجواب: أنهم ذُكِّروا وإلا لم يتذكروا، قال الله تعالى ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيْمَنِ اللَّهِ﴾ [سورة

إبراهيم: 5]، قال بعضهم: أي في أيام ميثاقه، كيف وهذه الآية أيضاً أعني قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ

رَبُّكَ﴾ الآية تذكير للمتذكر، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [سورة القمر: 17].

(309) أبو عبد الرحمن السلمي، هو محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم بن زاوية بن سعيد بن قبيصة بن سراق الأزدي، السلمي الأم، أبو عبد الرحمن النيسابوري، الصوفي، صاحب كتاب حقائق التفسير، ويعد من أشهر التفاسير الإشارية. انظر: التفسير والمفسرون (2/ 286).
(310) ساقطة من الأصل.

سورة المؤمنين قال القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَازَمَ﴾

كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴿[سورة المؤمنون: 91] الآية.

(أي: لو كان معه آلهة كما تقولون لذهب كل واحد منهم بما خلقه واستبد به، وامتاز ملكه عن ملك الآخر، ووقع بينهم التحارب والتغالب كما هو حال ملوك الدنيا، فلم يكن بيده وحده مَلَكُوت كل شيء، واللازم باطل بالإجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود) (311) انتهى.

يريد أن الآية إشارة إلى قياس استثنائي حُذِفَتْ مقدمته الاستثنائية، ثم أنه أخذ في جانب تالي الشرطية.

قوله: (فلم يكن بيده وحده مَلَكُوت كل شيء) إشارة إلى وجه ارتباط الآية بما قبلها، ودلالة على أن بطلان التالي مما اتفق فيه الخصم لما سبق من أنه إذا قيل لهم من بيده ملكوت كل شيء؟ سيقولون: لله حيث يختصونه به تعالى؛ إذا تقرر هذا فاعلم أنه رد على القاضي بأن الإجماع والاستقراء لا يناسب المقام، وأما البرهان فإثما قام على وجوب انتهاء سلسلة الموجودات إلى واجب بالذات، ولا يلزم منه ألا يتعدد الواجب ولا يكون في الوجود سلاسل ينتهي بعضها إلى بعض آخر. انتهى

أقول: وجه عدم مناسبة الإجماع والاستقراء المقام أن المطلب برهاني يقيني، وهما دليلان ظنيان لا يفيدان القطع، ثم أقول في الجواب: أن المراد بالإجماع ليس ما هو أحد الأدلة؛ بل اتفاق الخصم على ما أشار إليه القاضي بأخذ انتفاء المقدمة الاتفاقية في جانب التالي كما بينا آنفاً.

ويؤيده قوله بعيد هذا (بناءً على توافقهم في أنه المتفرد بذلك) على أن الإجماع ما هو قطعي كما تقرر في الأصول، وأيضاً استدلوا على كونه تعالى متكلاً بإجماع الأنبياء أيضاً، وأما الاستقراء فإذا كان تاماً فيفيد اليقين كما صرحوا به، وههنا الاستقراء تام؛ لأن كل ملكين وقع بينهما التحارب والتغالب لا يكون بيد واحد منهما ملكوت المملكة كما علم من تتبع جميع ملوك الدنيا.

وإليه أشار القاضي بقوله (كما هو حال ملوك الدنيا)، وأما قيام البرهان على الوجوب [257]-

(311) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (4/ 94).

ب[الذاتي لا على الوحدة، فجوابه: أن وجوب الوجود ينافي التعدد ويستلزم الوحدة، حتى إنهم استعانوا في إثبات وحدته تعالى بالوجوب الذاتي.

أما الحكماء فقالوا: لو وجد واجبان، والوجوب نفس الماهية لتمييزا بالتعين الداخل في هوية كل منهما، فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة التي هي الوجود والتعين، وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للإمكان المنافي للوجوب.

وأما المتكلمون فقالوا: لو تعدد الإله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين، إما وقوع مقدور بين قادرين، وأما الترجح بلا مرجح؛ لأنهما لاستجماعهما شرائط الألوهية التي هي الوجود الذاتي، وما يتبعه من الكمالات يكون نسبة المقدورات إليهما على السواء إذ مقتضى للقدرة حينئذ ذاتهما، والمصحح للمقدورية هو الإمكان فيلزم وقوع المقدور المعين، إما بهما أو بأحدهما، وكلاهما محال؛ فالوجوب الذاتي لكونه ملاك التوحيد يكون البرهان الدال عليه بالذات دالاً على هذا أيضاً بواسطته.

ولذا قال بعض المتأخرين من المفسرين ههنا: "مع قيام البرهان على استناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود واحد بالذات" (312) حيث أدرج الوحدة في مدلول البرهان، وما يتمحل في الجواب من أن الحجة إلزامية لا قطعية يقينية، وبه يندفع ما ذكره الخصوم من مشركي العرب والنصارى؛ لأنهم لا يدعون لآلهتهم الوجوب والصنع، بل يعترفون بوحدة الواجب الصانع، وإسناد الجميع إليه على ما دلت عليه الآيات السابقة، فعلى تقدير تسليمه لا يدفع الإيراد؛ لأن حاصل الإيراد أن برهان إثبات الواجب لا يدل على بطلان تالي شرطية هذا الدليل على ما ادّعه القاضي. وكون هذا الدليل إلزامياً لا يستلزم تلك الدلالة، نعم اعتراف الخصم بوحديثه دليل آخر على بطلان التالي على ما أشار إليه القاضي بقوله (بالإجماع على ما بينا فتأمل)، ثم قال القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [سورة المؤمنون: 92]، (أنه دليل آخر على نفي الشريك بناءً على توافيقهم في أنه المتفرد بذلك)، يعني أنه إشارة إلى دليل آخر، وإلا فالمقدمة الواحدة لا تكون دليلاً، فهذا الدليل قياس اقتراني كبراه مطوية.

وتقريره أن الله عالم الغيب والشهادة، ومن هو عالم الغيب والشهادة فتعال عن الشريك، فالله متعال عن الشريك، أما الصغرى فباتفاق الخصم، وهو المراد بقوله (بناءً على توافيقهم... إلخ)،

(312) أبو السعود، تفسير أبي السعود (6/ 148).

وأما الكبرى فلما أشار إليه صاحب الكشف وهو أنَّ عالم الغيب والشهادة لو تعدد لوجب أن يعلم كل واحد حقيقة الآخر، كعلم ذلك الآخر بنفسه، وذلك محال بالضرورة، ثم يكون علمه به انفعالياً تابعاً لوجود المعلوم، فيكون في صفة العلم مفتقراً، وهو يوزن بالنقصان والإمكان. انتهى

وكان فيه تعريضاً على القاضي حيث اكتفى ببيان [258-أ] الصغرى مع أنَّ الكبرى أحوج منها إليه تأمل عن استنبصار!



قال القاضي في تفسير آخر سورة الأنعام ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ

تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ [سورة الأنعام: 158].

قال القاضي البيضاوي رحمه الله: "والمعنى: أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها أو مقدمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها خيراً، وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل، وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم، وحمل الترديد على اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع نفساً خلت عنها إيمانها، والعطف على لم تكن بمعنى لا ينفع نفساً إيمانها الذي أحدثته حينئذ وإن كسبت فيه خيراً" (313).

في آخر سورة الأنعام قال القاضي: (والمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها أو مقدمة إيمانها غيرها كاسبة في إيمانها خيراً).

يريد أن النافع هو تحقق الإيمان السابق، وكسب الخير فيه، والإيمان الحادث في ذلك اليوم لغو لا أنه هو النافع بشرط تحققهما.

ثم قال: (وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل)، وجه دلالاته عليه هو أن مبني هذا المعنى اعتبار دخول النفي على المعطوف عليه أولاً، ثم العطف على ذلك، فيفيد اشتراط عدم النفع بأحد النفيين، فيلزم أن يكون النفي مشروطاً بهما جميعاً، ثم تصدى للجواب عن هذا الاستدلال بوجوه ثلاثة:

أشار إلى الأول بقوله (وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم) والمراد بهذا الحكم عدم نفع الإيمان المجرد إذ هو محل النزاع بين الفريقين لا عدم نفع الإيمان الحادث في ذلك اليوم [لا عدم نفعه بعده] (314) إذ هو غير نافع أصلاً بالاتفاق.

فحاصل هذا الجواب أن اللازم من الآية الكريمة عدم نفع الإيمان المجرد في ذلك اليوم لا عدم نفعه بعده أيضاً، والذي نقول به هو أنه ينفع في الخلاص عن الخلود في النار لا عن العقاب في ذلك اليوم.

وأشار إلى الثاني بقوله (وحمل الترديد على اشتراط النفع بأحد الأمرين على معنى لا ينفع

(313) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (2/ 190).

(314) ساقطة من النسخة ب.

نفساً خلت عنها إيمانها) ومبني هذا المعنى على أن يعتبر العطف أولاً، ثم ورد النفي عليه فيفيد نفي أحد الأمرين المفيد لنفيهما جميعاً؛ لأن انتفاء أحد الأمرين أعم من أن يكون في ضمن انتفاء أحدهما فقط، أو في ضمن انتفاء مجموعهما، ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال إذ الاحتمال يقدح في الاستدلال دون المنع، ونحن من وراء المنع يكفيننا أدنى الاحتمال.

فحاصل هذا الجواب أنه لم لا يجوز أن يشترط النفع بأحد الأمرين [حتى يلزم اشتراط عدم النفع بعد مجموع لاستلزام اشتراط شيء بشيء اشتراط نقيضه بنقيضه بناءً على ما تقرّر من أن عدم العلة علة لعدم المعلول، لا يرى أن صحة الصلاة لما كانت مشروطة بأحد الأمرين من الوضوء والتيمم، كان عدم صحتها وبطلانها مشروطاً بانتفائهما جميعاً، ولهذا إذا اعتبرت صحتها بالنسبة إلى الطهارة وستر العورة كان جميعها شرطاً لصحتها، فيشترط عدم صحتها بانتفاء أحدهما أيّاً كان.

فإن قلت: هلا طول المسافة واعتبر اشتراط النفع بأحد الأمرين [315] المستلزم لاشتراط عدم النفع بنفيهما جميعاً مع أن هذا اللازم هو المقصود، ولم لم يقل وحمل التردد على اشتراط عدم النفع بنفي أحد الأمرين.

قلت: لدفع أن يتوهم أن في الكلام حينئذ تكراراً؛ لأن عدم الإيمان السابق يستلزم عدم كسب الخير فيه، فيكون التردد لغواً وتكراراً، ووجه الدفع هو أن المقصود ليس مجرد بيان عدم نفع الإيمان الحادث وإلا لما احتيج إلى توصيف النفس بالعدمين؛ لأنه لا ينفع على كل حال بالاتفاق، بل المقصود الأصلي بيان أن النافع إنما هو أحد الأمرين من الإيمان السابق، والخير المكتسب فيه بطريق منع الخلق، بالنظر إلى المقصود يلزم التردد، وأما وجود الإيمان يكفي في النفع، فلا معنى لاشتراطه بأحدهما فيدفعه أن مجرد الإيمان إنما ينفع في عدم الخلود، وأما كسب الخير فيه فينفع فيه، وفي الخلوص عن العقاب، وفي رفع الدرجات، ولكون هذه الخصوصية مقصودة اشترط النفع بكسب الخير في الإيمان أيضاً على [258-ب] وجه التردد مع استلزامه الإيمان؛ لأن الكسب في الإيمان لا يمكن أن يتحقق بدون الإيمان.

وأشار إلى الثالث بقوله (والعطف على لم يكن... إلخ)، ومبناه كون (أو) للتسوية، وحاصله أن يستوي كسب الخير في الإيمان الحادث، وعدم الإيمان السابق في أن الإيمان الحادث بأيهما قرّن لا ينفع. فتأمل! تم

قال الله عز وجل في سورة البقرة ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ﴾

[سورة البقرة: 25]، قال صاحب الكشاف: "البشارة الإخبار بما يظهر سرور المخبر به، ومن ثمة قال العلماء: إذا قال لعبيده أيكم بشرني بقدم فلان فهو حرٌّ، فبشروه فرادى عتق أولهم؛ لأنه هو الذي أظهر سروره بخبره دون الباقيين، ولو قال مكان بشرني أخبرني عتقوا جميعاً لأنهم جميعاً أخبروه" (316). انتهى

وقال الإمام البيضاوي: (البشارة الخبر السار فإنه يظهر أثر السرور في البشارة، ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الأول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدم ولدي فهو حرٌّ، فأخبروه فرادى عتق أولهم، ولو قال من أخبرني! عتقوا جميعاً) (317). انتهى

وفي شروح الكشاف أن قوله (فرادى) "إشارة إلى أنهم لو أخبروه معاً عتقوا كلهم؛ لأنهم جميعاً بشروه"، وتبعهم شراح القاضي.

وأقول: هذا لا يصح في توجيه كلام البيضاوي؛ أما أولاً؛ فلأنه أخذ الأوليّة في مفهوم البشارة فيما نقله عن الفقهاء، وثانياً أنه غير كلمة (أيكم) في عبارة الكشاف إلى كلمة (من) فمن بشر بمعنى من أخبر أولاً.

وقد تقرر في الأصول أن العام إما أن يتناول مجموعة الأفراد بأن يكون متعلق الحكم مجموع الأحاد لا كل واحد على الانفراد، وحيث يثبت الأحاد إنما يثبت؛ لأنه داخل في المجموع كالرहित والقوم، وإما أن يتناول كل واحدٍ إما على سبيل الشمول أو على سبيل البذل.

ومعنى تناول الشمولي أن يتعلق الحكم بكلّ واحدٍ مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه، مثل من دخل هذا الحصن فله درهم، فلو دخله واحدٌ استحوذ درهماً، ولو دخله جماعةٌ معاً أو متعاقبين استحق كلُّ واحدٍ الدرهم.

ومعنى تناول البذلي أن يتعلق الحكم بكلّ واحدٍ بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحدٍ آخر، مثل من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم فكلُّ واحدٍ دخله أولاً منفرداً استحق الدرهم، ولو دخله جماعةٌ معاً لم يستحقوا شيئاً، ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق إلا الواحدُ السابق.

(316) الزمخشري، تفسير الكشاف (1/ 104).

(317) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل (1/ 59).

فمن بشرَ على تقدير كونه بمعنى من أخبرَ أولاً على ما يقتضيه كونُ البشارةِ بمعنى الخبرِ الأولِ يكونُ من قبيلِ من دخلَ الحصنَ أولاً، فلو أخبروه جميعاً لم يعتقَ واحدٌ منهم، بخلافِ (أيكم بشرَ) فإنَّ عمومَ (أيِّ) بالصفةِ، وقد صرَّحَ أئمةُ الأصولِ بأنه إذا قال: أيُّ عبيدي ضربك فهو حرٌّ، فضرَّبوه جميعاً معاً اعتقوا جميعاً.

في سورة البقرة قوله تعالى ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة: 149].

[259-أ] قال صاحبُ الكشفِ ومن تبعه: "ذكرُ المسجدِ الحرامِ دون الكعبة دليلٌ أنَّ الواجبَ مراعاةُ الجهةِ دون العين" (318).

أقول: هذه الدلالةُ إنّما تدورُ وجوداً وعدمًا على [ما] (319) ذكر لفظ (الشطْر) وعدمه، لا على لفظِ المسجدِ الحرامِ، فتأمل ينكشف لك الحال. تم

في سورة البقرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ((إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُورُهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَتَكَلَّمْ)) (320) استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا

مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسَبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [سورة البقرة: 284]، فقال بعض العلماء:

الأمر الذي تخطر بالبال لكن يكرهها الإنسان، ولا يمكنه إزالتها عن النفس لا يؤاخذ بها؛ لأنها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق، والحديث محمول على هذا، وأما الخواطر التي يوطن الإنسان نفسه عليها، ويعزم على إدخالها في الوجود فقد يؤاخذ بها؛ لقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [سورة البقرة: 225]، وهو المراد من الآية، وقال بعضهم أنَّ معنى الآية أن تدخلوا تلك

الأعمال في الوجود ظاهراً أو خفيةً يحاسبكم به الله، وقال بعضهم الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿لَا

(318) الزمخشري، تفسير الكشف (1/ 203).

(319) زيادة من النسخة ب.

(320) ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٩ - ٢٧٣ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م (3/ 200 حديث برقم 2044).

يُكَفِّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿[سورة البقرة: 286]، ويرد عليه أن النسخ يختص بالإنشاء، ولا يجري

في الخبر، وأقول -وبالله التوفيق- المراد بما فيه أنفسكم ما حصل فيها حصولاً أصلياً، بحيث يوجب اتصافها به كالملكات الرديّة والأخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر والعجب والكفران، فهي الذي يحاسب به، وأما تصور المعاصي والأخلاق الذميمة، وهو المراد بما وسّست به الصدور، فهو لعدم إيجابه اتصاف النفس بها، لا يعاقب عليها ما لم يوجد في الأعيان، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام ((مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَتَكَلَّمْ))، فمعنى الحديث الشريف أن الله لا يعاقب أمتي على تصور المعصية، وإنما يعاقبها على عملها، فإن قلت إذا وصل التصور إلى حد التصميم والعزم يؤاخذ به لقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [سورة البقرة: 225].

قلت: المؤاخذة بالحقيقة على تصميم العزم على إيقاع المعصية في الأعيان، وهو أيضاً من الكيفيات النفسانية، وهذا التوفيق مما تفرّدت به.

تفسير آيات من سورة الفتح

في سورة الفتح قال القاضي في تفسير قوله ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [سورة الفتح: 17].

قال القاضي البيضاوي: (فصل الوعد، وأجمل الوعيد مبالغة في الوعد، لسبق رحمته، ثم جبر ذلك بالتكرير على سبيل التعميم، فقال: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [سورة الفتح: 17]، إذا الترهيب ههنا أنفع من الترغيب).

قيل عليه لا يذهب عليك أن الوعيد المجمل السابق، وهو قوله تعالى ﴿يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ﴿١٦﴾

[سورة الفتح: 16]، هو قرين الوعد المجمل السابق، وهو قوله ﴿يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [سورة

الفتح: 16]، والوعيد العام الآتي، وهو قوله ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ هو قرين الوعد العام

المذكور بقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية [259-ب] فكما أن [من] (321) الوعيد

المجمل تكريراً وعموماً، كذلك في الوعيد المفصل تكريراً وعموماً، فليس في جانب الوعيد ما يكون جابر النقصان الوعيد الناشئ من الإجمال. انتهى.

أقول: فسروا التكرير بذكر الشيء مرتين، وبعضهم فسّره بذكر الشيء مرة بعد أخرى، فهو على الأول مجموع الذكرين، وعلى الثاني الذكر الأخير، وأياً ما كان لا يكون التفصيل بعد الإجمال تكريراً له؛ لأنه بيان وتوضيح بالنسبة إلى الإجمال لا ذكر له، ثانياً فالتفصيل بالنسبة إلى الإجمال إفادة والتكرير إعادة، ففي الوعد تفصيل ولا تكرير، وفي الوعيد تكرير ولا تفصيل، فينجبر نقصانه الناشئ من إجماله بتكريره المفقود في جانب الوعد، وما قيل من أن هذا القائل غفل عن نكتة تقييد العلامة البيضاوي.

قوله: (بالتكرير على سبيل التعميم) إذ مراده أن التكرير إذا كان بطريق التعميم يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلاً للتفصيل في الوعد، فيحصل الجبر، فيرد عليه أن التعميم موجود في جانب الوعد أيضاً، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ﴾ [سورة الفتح: 17]، الآية في جانب الوعد في مقابلة ﴿وَمَنْ

يَتَوَلَّ﴾ [سورة الفتح: 17]، الآية في جانب الوعيد فيتساويان فيه، بل تقييد التكرير بالتعميم في حصول

الجبر لكونه أدخل في الترهيب الذي هو أوفق بالمقام، كما أشار إليه بقوله (إذ الترهيب ههنا أنفع من الترغيب)، وأما ما قيل من أنه لا تعميم في جانب الوعد؛ لأن دخول الجنة مخصوص بالآخرة، وأما العذاب الأليم فيتناول عذابي الدنيا والآخرة، ففيه أن المراد تعميم من أوعدوا بكلمة من الموصول في قوله ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ﴾ الآية بعد تخصيصهم في صدر الآية بالمخاطبين حيث قيل ﴿وَإِنْ

تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [سورة الفتح: 16]، ومثل هذا موجود في جانب الوعد

أيضاً حيث خصّ أولاً بالمخاطبين فقول ﴿إِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة الفتح: 16]، الآية، وعمم

ثانياً، وقيل ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ﴾، كائناً من كان ﴿يُدْخِلْهُ﴾ [سورة الفتح: 17]. الآية فلا فرق بينهما فيه

فالحق ما قدمناه فتأمل وانصف. تم.



النتائج والتوصيات:

وافق الشرواني القاضي البيضاوي في مجمل تقاريره بل ينتصر ويوجه الأقوال التي خالف البيضاوي فيها غيره من المفسرين كما في سورة هود عند قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلَاطِنٍ مُّبِينٍ ٩٦﴾ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ٩٧﴾ فقال: "جوز القاضي أن يكون المراد بالآيات التوراة، أجمع الناظرون فيه على أنه غير صحيح" فقال الشرواني: "أقول: يمكن تصحيحه، أما أولاً: بما صرحوا به من جواز إرجاع الضمير، وتعلق الجار... إلخ" (322).

أظهر المحشي الشرواني مخالفته لمنهج وطريقة أهل الاعتزال في التفسير من خلال معارضته ومناقشته المستفيضة لصاحب الكشاف الزمخشري كما في مسألة حدوث القرآن واستدلال المعتزلة بما جاء بلفظ الماضي على حدوث القرآن فرد هذا القول قائلاً: "أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْأَبَدِ مَاضِيًّا، أَوْ مُسْتَقْبَلًا، أَوْ حَالًا؛ فَهُوَ مُوجُودٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَزْلِ بِهَذِهِ الْخُصُوصِيَّاتِ إِذْ لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مَثَقُلٌ ذَرَّةٍ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ... إلخ" (323).

إن من المصادر المهمة التي رجع إليها العلامة محمد أمين الشرواني حاشية السيد الشريف الجرجاني سواء في توضيح كلام القاضي البيضاوي أو في الرد على الأقوال الاعتزالية التي أوردها صاحب الكشاف، وهذه الحاشية لا تزال حبيسة خزائن المخطوطات، وقد ظهر لي أثناء تحقيق هذه الحاشية الأهمية البالغة لها، وأنصح بالحصول عليها، وتحقيقها وإخراجها إلى عالم المطبوعات، لأنَّ تحقيق كتب التراث الإسلامي برسائل علمية أكاديمية أمرٌ في غاية الأهمية على صعيد إضافة المزيد من الكتب التراثية إلى المكتبة الإسلامية، وأما على صعيد طلاب الدراسات العليا فهو يربطهم بكتب التراث ويكسبهم خبرة ودربة في التعامل مع المخطوطات.

وافق الشرواني الصوفية في بعض آرائهم الخاصة كما في تفسير قوله تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ

رَبِّكَ لِأَمْلَانِ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١١٩﴾ [سورة هود: 119] حيث وافق الصوفية أن المستحق للعقاب المشركين دون غيرهم من عصاة المسلمين والموحدين حيث قال: "وأقول على

(322) انظر كلام المحشي الشرواني في توضيح هذه المسألة ص 195 .

(323) انظر كلام المحشي الشرواني في توضيح هذه المسألة ص 71 .

مذاق المتألهين تفسيراً للآية في بعض بطونها: أنَّ المراد من الجنَّة والنَّاس الذين بقوا في مرتبة الجنية والإنسية؛ حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة، انتكسوا في قعر الأجرام العنصرية، ولم يرتقوا إلى العالم العلوي، ولم يلتحقوا بالملأ الأعلى... وهم المشركون الذين قيل فيهم ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [سورة التوبة: 28] الآية، فإنَّهم لا يستأهلون دار الله⁽³²⁴⁾.

دلت هذه الحاشية على قوة وملاءة الشرواني العلمية، وأنَّه قد جمع كثيراً من فنون العلم، ثم سخر معرفته هذه في خدمة علم التفسير، وقد سلك الشرواني في حاشيته طريقة أهل الرأي وأسلوبهم في التفسير، واعتمد في ذلك على المنهج التحليلي، وانتهج العلامة الشرواني طريق اللغة والبلاغة وأهل الكلام وجعله أساساً في تفسيره، فهو يولي اهتماماً كبيراً لبيان مُشكل القرآن، ولإعراب القرآن.

من المآخذ على هذه الحاشية الإسهاب في بحث بعض المسائل والتعمق فيها مما جعل الحاشية وعرة المسلك على غير المتخصصين.

(324) انظر كلام المحشي الشرواني في توضيح هذه المسألة ص 188.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري، البداية والنهاية، عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١ هـ) لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف أبو محمد، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (ت ٧٦١ هـ)، المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، ١٩٨٥.
- أبو الفضل، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت ٥١٨ هـ) مجمع الأمثال، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان.
- أبو حنيفة، الفقه الأكبر، أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ)، الناشر: مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م (ص 33).
- أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
- أحمد ابن حنبل، مسند أحمد، (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة.
- أمروؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، (ت ٥٤٥ م)، ديوان امرئ القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، الأدب المفرد، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، 1409 هـ - 1989 م.
- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف

بالبزار، مسند البزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله (ج ١ - ٩)، عادل بن سعد (ج ١٠ - ١٧)، صبري عبد الخالق الشافعي (ج ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م).

• البغدادي، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٩٩ هـ) هدية العارفين هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١، عدد الأجزاء: ٢، تصوير: مؤسسة التاريخ العربي - دار إحياء التراث العربي بيروت.

• البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، المحقق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

• البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

• التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الأسنوي، (ص ٢٥٣)، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢ هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصوصه: د. محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

• الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة: الثالثة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

• الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى الفارابي (ت ٣٩٣ هـ) الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم-بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

• حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني (المتوفى ١٠٦٧ هـ)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، الناشر: مكتبة إرسىكا، إستانبول - تركيا، عام النشر: ٢٠١٠ م

• الحجة في بيان المحجة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني، أبو القاسم، (ت ٥٣٥ هـ)، المحقق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي [ج ١] - محمد بن محمود أبو رحيم [ج ٢]، الناشر: دار الراية - السعودية / الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

● الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م.

● الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، تاريخ بغداد وذيوله (192 / 21) الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، 1417 هـ.

● الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت ٩٤٥ هـ) طبقات المفسرين، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، 1983.

● الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

● الرزاي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦ هـ)، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

● الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت 1396 هـ)، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م.

● الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨ هـ)، المفصل في صناعة الإعراب، المحقق: د. علي بو ملح، الناشر: مكتبة الهلال بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣.

● الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (ت ٥٣٨ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ.

● السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (8/157)، البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى 1997 م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي، بغية الوراثة، تحقيق محمد إبراهيم، دار الفكر، ط 2/1979م
- الشرواني، محمد أمين بن صدر الدين زاده الشرواني، تفسير سورة يس، إعداد الطالب: مصطفى طاع دن، إشراف الدكتور: مصطفى أوزل، وهو بحث محكم، مجلة جامعة طقوز أيلول، إزمير 2014م.
- شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
- صحيح مسلم، مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري - محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، الناشر: دار الطباعة العامرة - تركيا.
- الصفدي، صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1، ٢٠٠٠م (١٧/٢٠٦)، وطبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، تحقيق الحلو والطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 1409هـ- 1988م.
- عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، (ت ٧٥٦ هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠ هـ)، العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ)، القاموس المحيط تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر:

مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

● القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد

البردوني، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م

● الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان الملقب سيبويه (ت ١٨٠ هـ)، المحقق: عبد السلام محمد

هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

● كمال المعلم بفوائد مسلم، المحقق: الدكتور يحيى إسماعيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة

والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ٩٩٨ م.

● المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي

عشر، الناشر: دار صادر - بيروت

● محمد سليمان الطيب، موسوعة القبائل العربية، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الثالثة

1421م

● مرهف عبد الجبار سقا، محمد أمين بن الشرواني وجهوده في التفسير، جامعة المجمعة

في المملكة العربية السعودية، بحث محكم في مجلة جامعة أم القرى، العدد (٨١/ج1) شوال ١٤٤١هـ

● مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: محمد

فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، عام النشر: ١٣٧٤ هـ -

١٩٥٥ م.

● منلا خسرو الحنفي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، المؤلف: الناشر: دار إحياء الكتب

العربية

● ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626 هـ)،

معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995م