

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

يوسف ب. تحقيق
وتحليل حاشية حسين
الكرماستي

Doktora Tezi

Abdulkader BADLAH

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

تحقيق. الكرماستي وتحليل حاشية حسين يوسف

Doktora Tezi

Abdulkader BADLAH

Danışman:

PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR

İSTANBUL, 2023

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Abdulkader Badlah

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Arap Dili ve Belagatı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR

Tez Türü ve Tarihi: Doktora –Aralık 2023

Anahtar Kelimeler: Devletoglu Yusuf, Kirmastî, Haşıye-i Şerh-i Mutavvel, Belagat, Beyan, Bedi, Meani.

ÖZ

Bu tez, Osmanlı Devleti'nde 9. yüzyılın bilim adamlarından İmam Sinaneddin Yusuf bin Hüseyin el-Kirmastî'nin (906 h.) "Hâşıye ale'l-Mutavvel " adlı eserinin meânî ilmi bölümüne dair bir tahkik ve incelemeyi ele almaktadır.

Mutavvel, Sekkâkî'nin (626 h.) Miftâhu'l-ulûm adlı eserinin üçüncü bölümünün muhtasarı olan ve Hatîb Kazvînî tarafından (739 h.) telif edilen Telhîsu'l-Miftâh adlı kitabına Teftâzânî'in yazdığı şerhtir. Tezde yazarın biyografisinden, akademik hayatından, hocalarından, meslektaşlarından, en meşhur eserlerinden ve kitabında dayandığı kaynaklardan bahsedilmiştir. Belagat tarihi el-Kirmastî çağına kadar anlatıldıktan sonra Mutavvel hakkında ve el-Kirmastî'den önce üzerine yazılmış olan hâşiyeler anlatılmıştır. Daha sonra müellifin eserlerini yazımında kullandığı kaynakları ve müellifin hâşiyesinde kullandığı tasnif metodunu anlattım. el-Kirmastî'nin hâşiyesinde yaptığı yorumları anlattım. Son bölümü ise el yazmasının tahliline ayırdım. Bu bölümde, tahlil edilmiş metin, tahlile esas alınan nüshalar, el yazmasının başlığının tahlili ve el yazmasının yazarına atfedilmesinin belgelenmesi yer almaktadır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Abdulkader BADLAH

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Arabic Language and Literature

Supervisor : Professor Halil İbrahim KAÇAR

Degree Awarded and Date : Doctorate – December 2023

Keywords: Kirmasti, Hashiye-i Sharh-i Mutavvel, Meani, rhetoric

ABSTRACT

This thesis deals with the investigation and study of the semantics section in "HAŞİYE-Yİ ŞERH-İ MUTAVVEL" by Imam Sunan al-Din Yusuf ibn Hussein al-Kirmasti (906 AH) , who is reverend scholar in the Ottoman Empire. This thesis also investigates Al-Mutawwal by Sa'd al-Din al-Taftazani which is one of the most important commentaries written on Al-Talkhis by Al-Qazwini (739 AH), where the latter summarized the third section of the book "Miftah al-ulum" by Al-Sakkaki (626 AH).

The thesis includes the author's biography, his scholarly life, mentors, contemporaries, his most famous works, and the sources he relied upon in his book. It discusses the history of eloquence until the time of al-Kirmasti. It also discusses Al-Mutawwal book and the annotations made on it before al-Kirmasti, the author's sources, his method of classification through his commentary, and presents al-Kirmasti's opinions in the annotations. The final section is dedicated to the verification of the manuscript, including the verified text, a description of the relied-upon copies in the verification, verifying the manuscript title, and authenticating its attribution to the author.

معلومات عامة

الاسم والنسبة: عبد القادر بدلة

القسم : العلوم الإسلامية

التخصص : اللغة العربية والبلاغة

المشرف: أ.د. خليل إبراهيم قاجر

نوع الأطروحة وتاريخها: دكتوراه..... ٢٠٢٣

الكلمات المفتاحية: كرماستي، حاشية، مطول، معاني، تلخيص، بلاغة

الملخص

حاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح سنان الدين يوسف بن حسين الكرماستي

الحنفي

تحقيق ودراسة

تتناول هذه الأطروحة تحقيقاً ودراسة لقسم علم المعاني من مخطوط حاشية على المطول للإمام سنان الدين يوسف بن حسين الكرماستي (٩٠٦هـ) من علماء القرن التاسع الهجري في الدولة العثمانية، وكتاب المطول للسعد التفتازاني من أهم الشروح التي كتبت على كتاب التلخيص للقرطبي (٧٣٩هـ) الذي لخص فيه القسم الثالث من كتاب مفتاح العلوم للسكاكي (٦٢٦هـ).

وقد ذكرت في هذه الرسالة ترجمة المؤلف، حياته العلمية، شيوخه، أقرانه، وأشهر مؤلفاته، والمصادر التي اعتمد عليها في كتابه، وتحدثت عن تاريخ البلاغة حتى عصر الكرماستي، وعن كتاب المطول، والحواشي التي وضعت عليه قبل الكرماستي، ثم مصادر المؤلف التي اعتمد عليها، ومنهج المؤلف في التصنيف من خلال حاشيته، وذكرت دراسة آراء الكرماستي في الحاشية، وأما القسم الأخير فقد خصصته لتحقيق المخطوط، وفيه النص المحقق، ثم وصف النسخ المعتمدة في التحقيق، وتحقيق عنوان المخطوط وتوثيق نسبه للمؤلف.

ÖNSÖZ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فقد كانت عادة العلماء قديماً إذا أرادوا التأليف في فن ما أن يضعوا متناً في هذا الفن، وغالباً ما يكون هذا المتن موجزاً مختصراً ليسهل حفظه على الطلبة، وبعد مدة من الزمن يأتي أحد العلماء ويقوم بشرح هذا المتن وتفصيله، وبيان مصطلحاته وبسط القول فيها، ثم يأتي بعد ذلك العلماء فينظرون في هذا الشرح، ويضعون حاشية عليه، وتكون هذا الحاشية بمثابة إضاءات على هذا الشرح تفصل القول في بعض المسائل، وتوافق أو تخالف الشارح فيما ذهب إليه في بعضها الآخر، فيتكون لكل علم سلسلة تبدأ بالمتن، ثم الشرح، ثم الحاشية على هذا الشرح.

وفي هذه الأطروحة سنتعرض لسلسلة من سلاسل علوم البلاغة، والتي بدأت بـ (متن مفتاح العلوم) للإمام السكاكي، ثم قام بتلخيص هذا المتن الإمام القزويني، في كتابه: (تلخيص المفتاح)، ثم قام السعد التفتازاني بوضع شرح على تلخيص المفتاح سمّاه: (المطول شرح تلخيص المفتاح)، ثم جاء أخيراً الإمام الكرماسي فوضع حاشية على المطول سمّاه: (حاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح) وهذه الحاشية مخطوطة لم تطبع، قمت بتحقيق قسم علم المعاني منها في هذه الرسالة (حاشية على المطول) للإمام سنان الدين يوسف بن حسين الكرماسي (٩٠٦هـ) من علماء القرن التاسع الهجري في الدولة العثمانية، وذكرت فيها ترجمة المؤلف، وأشهر مؤلفاته، والمصادر التي اعتمد عليها في كتابه، كما تحدثت عن تاريخ البلاغة حتى عصر الكرماسي، وعن كتاب المطول، والحواشي التي وضعت عليه قبل الكرماسي، ومصادر المؤلف التي اعتمد عليها، ومنهج المؤلف في التصنيف من خلال حاشيته، وذكرت آراء الكرماسي في الحاشية.

وفي نهاية المطاف لا بد لي أن أقدم أسمى آيات الشكر والعرفان للدكتور خليل إبراهيم قاجر الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الرسالة، والذي منحني من وقته وخبراته الواسعة ما شكّل إضافة كبيرة للبحث. كما أتوجه بالشكر الجزيل على قبول مناقشة الرسالة لكل أعضاء اللجنة الكريمة المؤلفة من الدكتور جمال الدين أيدين، والدكتور يلماز أوزدمير، والدكتور عزيز دوغان، والدكتور عبد الله يلدريم، ولا أنسى صديقي الباحث الأستاذ عبد الكريم خلف ما قدمه لي من وقت وجهد في مقابلة نسخ المخطوط، فلهم مني خالص الشكر والتقدير.

Abdulkader Badlah

Üsküdar-2023



فهرس موضوعات البحث

i.....	ÖZ
ii.....	ABSTRACT
iii.....	الملخص
iv.....	ÖNSÖZ
vi.....	فهرس موضوعات البحث
١	مدخل
١	1. أهمية البحث
٢	2. الدافع للبحث
٣	3. الدراسات السابقة
٤	4. أهم المصادر المعتمدة في البحث
٤	4.1 كتب التاريخ والرجال
٤	4.2 كتب اللغة العربية والبلاغة
٦	4.4 كتب التفسير وعلوم القرآن
٦	4.5 كتب المعاجم اللغوية
٨	خطة البحث
٩	القسم الأول
٩	حياة المؤلف وآثاره وعصره
٩	1. التعريف بالمؤلف
٩	1.1 اسمه ونسبه ومولده
٩	1.2 العلوم التي اشتهر بها

١٠	1.3 حياته العلمية.....
١٠	1.4 شيوخه.....
١١	1.5 أقرانه.....
١١	1.6 أشهر مؤلفاته.....
١٤	1.7 وفاته:.....
١٤	2. عصر المؤلف من الناحية (السياسية والاجتماعية والعلمية).....
١٥	2.1 الحالة الاجتماعية في عصر الدولة العثمانية.....
١٦	2.2 الحياة العلمية في عصر الكرماسي.....
١٨	القسم الثاني.....
١٨	تاريخ البلاغة حتى عصر الكرماسي.....
١٨	1. أولاً: النشأة والتاريخ.....
٢٠	2. ثانياً: ظهور المؤلفات المستقلة في البلاغة وإرساء قواعدها.....
٢١	2.1 الاتجاه الأول: الاتجاه الأدبي.....
٢٢	2.2 الاتجاه الثاني: الاتجاه الفلسفي.....
٢٣	2.3 الاتجاه الثالث: الاتجاه التطبيقي.....
٢٤	3. المطول والحواشي التي وضعت على هذا الشرح.....
٢٥	4. مصادر المؤلف البلاغية نقد وتحليل:.....
٢٥	4.1 كتاب مفتاح العلوم.....
٢٨	4.2 كتاب تلخيص المفتاح.....
٣٠	4.3 كتاب المطول شرح تلخيص المفتاح.....
٣٤	4.4 حاشية السيد الشريف على المطول.....
٣٧	5. مصادر المؤلف التفسيرية نقد وتحليل.....
٣٧	5.1 تفسير الزمخشري.....
٣٩	5.2 تفسير البيضاوي.....
٤١	6. منهج المؤلف في التصنيف من خلال حاشيته.....
٤١	وتتضح ملامح منهج الكرماسي من خلال النقاط الآتية.....
٤٧	7. منهجه في عرض القراءات.....

8. آراء الكرماسي في الحاشية..... ٥٣

8.1 أولاً: آراؤه في مسألة الحمد والشكر..... ٥٣

8.2 آراؤه في موضوع اسم الجلالة (الله)..... ٥٥

8.3 آراؤه في مسألة الفصاحة والبلاغة..... ٥٧

8.4 رأيه في الكناية..... ٥٩

8.5 آراؤه في مسألة الحقيقة والمجاز..... ٦١

8.6 آراؤه في المسند والمسند إليه..... ٦٥

8.7 آراؤه في تأخير المسند إليه..... ٧١

8.8 آراؤه في أحوال متعلقات الفعل..... ٧٦

8.9 رأيه في الالتفات..... ٧٧

8.10 آراؤه في أسلوب القصر..... ٨٠

8.11 اعتراضه على ابن الراوندي..... ٨٣

القسم الثالث..... ٨٧

قسم التحقيق..... ٨٧

1. المطلب الأول: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق..... ٨٧

1.2 النسخة الأولى أو (الأم)..... ٨٧

1.2 النسخة الثانية..... ٩٠

1.3 النسخة الثالثة..... ٩١

1.4 وصف باقي النسخ..... ٩٤

2. المطلب الثاني: تحقيق عنوان المخطوط وصحة نسبته لمؤلفه..... ١٠٣

شرح بعض الرموز التي استخدمها المصنف في المخطوط..... ١٠٤

3. المطلب الثالث: منهج التحقيق..... ١٠٥

4. المطلب الرابع: نص المخطوط..... ١٠٨

مقدمة..... ١٢٧

معنى الفصاحة والبلاغة..... ١٢٩

معنى بلاغة الكلام..... ١٥٠

علم المعاني..... ١٥٨

١٥٩	تعريف علم المعاني.....
١٦٦	أحوال الإسناد الخيري.....
١٨٤	الكناية.....
٢٠١	المجاز العقلي.....
٢١٨	أحوال المسند إليه.....
٢٤٧	تتكير المسند إليه.....
٢٧٨	كون المسند هو العامل.....
٣١٧	أسلوب الالتفات.....
٣٢٤	الباب الثالث: في أحوال المسند.....
٣٦٩	الباب الرابع: أحوال متعلقات الفعل.....
٣٧١	الباب الخامس: القصر.....
٣٧١	الثاني المقصور عليه.....
٣٧٨	SONUÇ.....
٣٧٩	فهرس المصادر والمراجع.....

مدخل

مما لاشك فيه أنّ علوم الإسلام المأخوذة من القرآن والسنة شريفة القدر عظيمة الشأن عالية المنزلة؛ ولعل أشرفها مكانة وأعلاها منزلة، ما يتعلق بكتاب الله سبحانه وتعالى، وفهم إعجازه وبيانه ومراميه، ولذا فإن علوم اللغة العربية ركيزة الإسلام الأولى، لا سيما علم البلاغة الذي يعد الوسيلة التي تمكن الطالب من فهم القرآن والحديث والكلام العربي.

ولعظيم أهمية هذا العلم الجليل وقع اختياري على مخطوط بعنوان: (حاشية على المطول للعلامة القاضي يوسف بن حسين الكرماسي) لما لهذا المخطوط من أهمية بالغة؛ إذ يعتبر مؤلفه يوسف بن حسين الكرماسي من علماء هذا الفن وأربابه في العهد العثماني، حيث له كتب عدة في البلاغة منها كتاب التبيين في المعاني، وكتاب المختار في المعاني والبيان، الذي يحتوي على الشواهد والأدلة البلاغية، وكذلك كتاب المنتخب وكتاب أصول الاصطلاحات البيانية، وسيأتي عند الكلام على كتب المؤلف الكلام عن كتبه الأخرى في الأصول والكلام والفقه، مما يزيد من رغبتنا في تحقيق هذا الأثر إذ نحن أمام عالم متبحر في العلوم لا بد من الاستفادة منه وإخراج كتبه؛ لتكون نبراساً يهتدى به ويكشف عن جواهر هذا العلم المكنونة.

وإنه لشرف كبير لي أن أساهم بمساهمة ضئيلة في نشر هذا التراث وتجليته وتحقيقه، ليكون ذلك وفاءً مئاً لعلمائنا، وتصغير الهوة بين الأمة وعلمائها الأماجد، الذين سطرّوا كتبهم بنية خالصة وعلمٍ راسخ.

وإنّ ما يبذل في تحقيق كتب تراثنا ونشره يعدّ مَقْبَةً وَمَفْخَرَةً لهذه الأمة، ودليلاً على أنها مهما تطاول بها العمر، فإنّ حاضرها متصلٌ بماضيها، بل كلّما ضَعُفَ هذا الاتصال ازدادت وَهْنًا على وهنٍ وهذا لا يخفى.

1. أهمية البحث

يمكن إجمال أهمية اختيار الموضوع في الآتي:

أولاً: أهمية كتاب المطول في البلاغة وما حواه من درر وجواهر، إذ جمع فيه مؤلفه ما جاء به القزويني والسكاكي والتفتازاني والجرجاني، وأضاف إليه من الفوائد ما يحتاج إلى شرحه في هذه الحاشية.

ثانياً: المساهمة في إحياء تراث أئمة العربية، وإبراز مذهبهم لأضعه في متناول طلاب العلم والباحثين.

ثالثاً: لمست من هذا الكتاب أهمية كبيرة وميزات تفوق غيره من المصنفات في البلاغة، ومنها:

(أ) - شموله لمباحث البلاغة كلها.

(ب) - كونه جاء تأليفه متأخراً عن كثير من كتب البلاغة الأمر الذي يعني احتواءه لما سبقه من العلماء والشارحين.

رابعاً: مكانة المؤلف العلامة يوسف بن حسين الكرماسي العلمية، لا سيما في علوم اللغة العربية والبلاغة، فالمؤلف له ثمانية كتب في البلاغة.

(ج) - المؤلف مدرس مشهور في العهد العثماني في عهد السلطان محمد الفاتح في مدارس صحن الثمان، التي أنشأها السلطان محمد الفاتح رحمه الله، ويبدو أنه قد درّس هذه الحاشية، مما يتيح لنا التعرف على المسائل العلمية التي كانت منتشرة في ذلك العصر، وكيفية تحقيقها والنظر إليها آنذاك. ولذا أردت أن يكون لي سهم في إحياء هذا الكنز الدفين، ونشر كنوزه ودرره للجميع، وتسهيل الرجوع إليه على طلبة العلم والباحثين.

وأخيراً، وبعد بحث طويل، وتحر عميق في كشف وبيانات الجامعات الإسلامية للدول العربية، وكذلك في دور الطباعة المتنوعة والكثيرة، والتي أخذت مني جهداً ووقتاً لأيام وشهور، لم أعتز على تحقيق لهذا المخطوط، أو من تعرض له بطباعة أو تنقيح.

2. الدافع للبحث

نشر ودراسة وتحقيق كتاب (حاشية على المطول) ليوسف بن حسين الكرماسي الحنفي التركي، وهذا الكتاب له أهميته في علم البلاغة؛ لأن الكرماسي هو واسطة العقد في التأليف في هذا الفن، فهو صلة الوصل بين المتقدمين والمتأخرين، كما أنه في هذا الكتاب يرد على من سبقه، ويرجح ويضيف آراء جديدة من عنده، ولذلك فهو جدير بالبحث والدراسة.

3. الدراسات السابقة

هناك دراسات حققت بعض كتب الكرماستي ما عدا المخطوط الذي بين أيدينا، منها على سبيل المثال:

١- منهج يوسف الكرماستي في كتابه المسمى برسالة الفرق الناجية وهي رسالة ماجستير قدمها الباحث وصفي كنعان نصر الدين العبيدي في جامعة أكراري، تحدث فيها الباحث عن منهج العلامة الكرماستي في كتابه رسالة الفرق الناجية ووضح فيها آراء الإمام الكرماستي العقديّة.

٢- تحقيق رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية ليوسف بن حسين الكرماستي، حققها تيمور أشكان. وقد ذكر الباحث في هذه الرسالة منهج الإمام الكرماستي في هذه الرسالة كما حقق فيها بعض المسائل البيانية (التشبيه، المجاز العقلي، مسألة الكناية، الاستعارة، تقسيم اللفظ من حيث الوضع) كما حقق فيها أسماء الكتب التي تنسب إلى الكرماستي خطأ.

٣- التبيين وهو كتاب تحدث فيه المؤلف عن علم المعاني وعلم البيان وختمه بعلم البديع وتظهر في هذا الكتاب براعة المؤلف في هذا الفن حيث ذكر فيه المسائل البلاغية بتفصيل رائع، وحقق فيه الكثير من المسائل البلاغية، وقد قام بتحقيقه الدكتور سامي بنلي في رسالة الدكتوراه في جامعة إسطنبول .

٤- الوجيز في أصول الفقه، ليوسف بن حسين الكرماستي، وهو كتاب حوى المباحث الأصولية المشهورة كالعام والخاص والمطلق والمقيد وبدأه بمسائل من علم الكلام كإثبات الصانع ثم مسائل تتعلق بالعربية وقد حققه: الدكتور السيد عبد اللطيف كساب.

٥- المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية، ليوسف بن حسين الكرماستي، وهو كتاب يحتوي على المسائل الأساسية لعلم أصول الفقه دون الشواهد والأدلة، حققه عمر نصرات في رسالة ماجستير معهد العلوم الاجتماعية-جامعة إسطنبول، عام ٢٠١٣م.

٦- رسالة في الرهن، ليوسف بن حسين الكرماستي، حققها: حسن أوز، مجلة البحوث في الفقه الإسلامي، سنة ٢٠١٠م.

٧- رسالة في أحكام الوقف، حققها مشهور بن دخيل الله في رسالة ماجستير جامعة أم القرى سنة ١٤٣١هـ.

٨- رسالة في عقائد الفرقة الناجية، حققها في رسالة ماجستير جمال الدين كزكيچ، جامعة مرمرة، سنة ٢٠٠٩م.

4. أهم المصادر المعتمدة في البحث

4.1 كتب التاريخ والرجال

- أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي
- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني
- الأعلام، خير الدين الزركلي
- تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنان محمود سلمان
- تركيا في العصور الوسطى، للدكتورة زبيدة عطا
- السلطان محمد الفاتح، د. علي الصلابي
- سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي
- فتح القسطنطينية، برناردين كلتي، ترجمة شكري محمود نديم
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة
- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
- هدية العارفين، إسماعيل البغدادي
- وفيات الأعيان، لابن خلكان
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة

4.2 كتب اللغة العربية والبلاغة

- أسرار البلاغة، للإمام عبد القاهر الجرجاني
- الاشتقاق ودوره في نمو اللغة، سهير حفيان
- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين الحنفي
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، جمال الدين عبد الله الأنصاري
- البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، جميل عبد الحميد
- البلاغة الميسرة، عبد العزيز الحربي
- البلاغة الواضحة، تأليف: علي الجارم، ومصطفى أمين
- البليغ في المعاني والبيان والبديع، الشيخ أحمد أمين الشيرازي
- توضيح شواهد جواهر البلاغة، للهاشمي

- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشمي
- حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي
- حاشية السيالكوتي على المطول، للإمام عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي
- حاشية الشريف على الكشف، للجرجاني، بتحقيق الدكتور رشيد بن عمر أعرضي
- الحاشية الكبرى على شرح المطالع، للشريف الجرجاني
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني
- الخلاصة في علوم البلاغة، للشيخ علي نايف الشحود
- دلائل الإعجاز، للإمام عبد القاهر الجرجاني
- رسالة في الاستعارة، علي بن محمد القوشجي
- شرح ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري
- شرح المفصل، لابن يعيش
- عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي
- علم البيان، عبد الفتاح بسيوني
- علم الصرف الميسر، د. محمود عكاشة
- علم المعاني، عبد العزيز عتيق
- علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، محمد أحمد قاسم
- الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري
- الفصيح؛ لأبي العباس ثعلب
- فن الالتفات في البلاغة العربية، طاهر قحطان
- الكتاب، لسبويه
- اللحن في اللغة، تأليف: عبد الفتاح سليم
- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، للإمام جلال الدين السيوطي
- المساعد على تسهيل الفوائد، لابن عقيل
- المطول شرح تلخيص المفتاح، للإمام سعد الدين التفتازاني
- معاني النحو، فاضل صالح السامرائي

- مفتاح العلوم، للسكاكي
- المنصف من الكلام على مغني ابن هشام، تقي الدين أحمد بن محمد الشمني
- المنهاج الواضح للبلاغة، حامد عوني
- مواهب الفتاح شرح تلخيص المفتاح، لأبي العباس أحمد بن محمد بن يعقوب المغربي
- النحو الوافي، عباس حسن
- النحو الواضح، علي الجارم ومصطفى أمين

4.4 كتب التفسير وعلوم القرآن

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود العمادي
- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي
- تفسير البيضاوي ومعه حاشية القونوي، للإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي
- التفسير الكبير أو مفاتيح الفيب، للإمام فخر الدين الرازي
- تفسير الكشف، جار الله محمود بن عمر الزمخشري
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام ابن جرير الطبري
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي
- حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي
- حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي، محي الدين شيخ زاده
- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي
- مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني

4.5 كتب المعاجم اللغوية

- المعجم الوسيط، تأليف: (إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار)
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي

- معجم المخصص في اللغة، لابن سيده
 - لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري
 - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري
 - القاموس المحيط، للفيروز آبادي.
 - المخصص في اللغة، لابن سيده.
 - المصباح المنير، أحمد الفيومي
 - تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي.
 - معجم مقاييس اللغة، لابن فارس.
- وغيرها من الكتب والمؤلفات والمراجع.

خطة البحث

القسم الأول: حياة المؤلف وآثاره وعصره

- ١- اسمه ونسبه ومولده
- ٢- العلوم التي اشتهر بها
- ٣- حياته العلمية
- ٤- ثناء العلماء عليه
- ٥- شيوخه وتلامذته
- ٦- أشهر مؤلفاته
- ٧- وفاته
- ٨- عصر المؤلف من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية

القسم الثاني: قسم الدراسة

- ١- تاريخ البلاغة والاتجاهات البلاغية حتى عصر المؤلف.
- ٢- المطول و الحواشي التي وضعت على هذا الشرح.
- ٣- مصادر المؤلف البلاغية (نقد وتحليل).
- ٤- مصادر المؤلف التفسيرية (نقد وتحليل).
- ٥- المنهج العام للمؤلف في تصنيف الحاشية.
- ٦- آراء الكرامستي في الحاشية

القسم الثالث: قسم التحقيق

- ١- وصف النسخ المعتمدة في التحقيق
- ٢- تحقيق عنوان المخطوط وصحة نسبته لمؤلفه
- ٣- شرح بعض الرموز التي استخدمها المصنف
- ٤- منهج التحقيق
- ٥- نص المخطوط
- ٦- خاتمة

القسم الأول

حياة المؤلف وآثاره وعصره

وسنتناول في هذا القسم حياة المؤلف والكتب التي ألفها والفترة التي عاش فيها.

1. التعريف بالمؤلف

تحت هذا العنوان سيتم تقديم معلومات عن حياة المؤلف.

1.1 اسمه ونسبه ومولده

هو القاضي العلامة اللغوي، الفقيه الأصولي، المتكلم النظار، سنان الدين، يوسف بن حسين الكرّماسّتي الرومي الحنفي، من قضاة إسطنبول في عهد السلطان محمد الفاتح، ولا يعلم بالتحديد تاريخ ومكان ولادته، ولكنه بلا شك من أعيان القرن التاسع الهجري.

ويرى الباحث التركي (تيمور أشكان) أنَّ الكرّماسّتي ولد في ناحية كرّماسّتي المسماة اليوم (مصطفى كمال باشا) التابعة لمحافظة بروسه، ويذكر أنَّ ولادته كانت على وجه التقريب في الربع الثاني من القرن التاسع الهجري، يعني ما يقارب ٨٢٦هـ، واختلف في تاريخ وفاته على التحديد، ورجح حاجي خليفة أنه توفي سنة ٩٠٦هـ كما سيأتي^١.

1.2 العلوم التي اشتهر بها

اشتهر الكرّماسّتي رحمه بفنون كثيرة منها: اللغة العربية، والفقه والأصول، وعلم الكلام، ولعل شهرته الأكبر كانت في اللغة العربية، ولا أدل على ذلك من هذا المخطوط الذي بين أيدينا الذي يدل على تمكنه من علوم اللغة والبلاغة.

كما اشتهر الكرّماسّتي بالقضاء، وكان في قضائه مثال العدالة والتمسك بالحق، وكان لا يخاف في الله لومة لائم، وكان سيفاً على الظالمين ومنصفاً للمظلومين، وكان ناصراً للسنة قامعاً للبدعة^٢.

^١ ينظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (١٠١٧ - ١٠٦٨ هـ)، كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٢٠٠٨، (١/١٣٦)؛ وانظر الموسوعة الإسلامية وقف الديانات TDV İslâm Ansiklopedisi

^٢ ينظر: اللكنوي، محمد عبد الحي (١٢٦٤ - ١٣٠٤ هـ)، الفرائد البهية في تراجم الحنفية، مطبعة السعادة-القاهرة، ٢٠١٥، (ص ١٨١)؛ طاش كبري زادة، أحمد بن مصطفى (٩٠١ - ٩٦٨ هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط ١، ١٩٧٥م، (١/٣١٦).

1.3 حياته العلمية

برع الكرماسي في العلوم الشرعية والعربية، ولا ريب في هذا فقد عاش في عصر ازدهار العلوم والنهضة العلمية التي أسسها السلطان محمد الفاتح، حيث ازدهرت في تلك الحقبة ترجمة العلوم إلى اللغة التركية والعربية، واشتغل بالتدريس في مدرسته بمنطقة الفاتح في إسطنبول، وتقلد منصب القضاء في بورصة وإسطنبول، في هذه الأجواء ألف الكرماسي ما يقرب من العشرين مؤلفاً في شتى العلوم والفنون أهمها: اللغة العربية، والفقه والأصول، وعلم الكلام والعقائد، وغيرها^١.

1.4 شيوخه

خواجه زاده: هو مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي المشهور بخواجه زاده، وكان والد خواجه زاده من الأغنياء لكنه كان يعامله معاملة قاسية ولا ينفق عليه؛ لأنه اختار طريق العلم، فصبر على ذلك حتى تولى الإفتاء في مدينة بروسه وأصبح له شأن عظيم، وقد بلغ خواجه زاده رتبة الاجتهاد في العلم، فكان إذا لم يجد للمسألة أصل في كتاب أو سنة أو إجماع اجتهد فيها برأيه، من مؤلفاته: التهافت، حواشي على شرح المواقف وغيرها، توفي رحمه الله سنة ٨٩٣ هـ^٢.

الشاهروودي مصنفك: وهو علي بن محمود بن محمد بن مسعود بن محمد بن عمر الشاهروودي، النحوي المفسر الأديب، الملقب بعلاء الدين المعروف بمصنفك، وذلك لاشتغاله بالتصنيف في عمر مبكرة، ولد رحمه الله سنة ٨٠٣ هـ وأخذ العلم على المولى جلال الدين الأوبهي، وقطب الدين الهروي، وعين مدرساً بقونية، ثم فقد حاسة السمع فخصص له السلطان محمد الفاتح مرتباً قدره ٨٠ درهماً في اليوم. ومن مصنفاته: شرح المطول، وشرح اللباب، وحاشية على التوضيح، توفي سنة ٨٧٥ هـ رحمه الله تعالى^٣.

^١ ينظر: الحنبلي، عبد الحي بن أحمد، ابن العماد (١٠٣٢ - ١٠٨٩ هـ) شذرات الذهب، دار ابن كثير-دمشق، ط ١، ١٩٨٦ م، (٣٦٥/٧).

^٢ ينظر: كحالة، عمر رضا (١٩٠٥-١٩٨٧ م)، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١، ١٩٨٥ م، (٢٩٤/٣).

^٣ ينظر: المراغي، عبد الله (١٨٨١ - ١٩٤٥ م)، طبقات الأصوليين، مطبعة أنصار السنة المحمدية-القاهرة، ط ١، ١٩٤٧ م، (٤٥/٣).

1.5 أقرانه

من أقران الكرماستي الذين عاصروه: ابن الأشرف، والمولى سراج الدين، وحاجي خليفة صاحب كشف الظنون، ومحمد بن قراموز، وحسن جلبي بن محمد شاه النحوي المفسر، ومحي الدين خطيب زاده الفقيه الحنفي الأصولي^١.

1.6 أشهر مؤلفاته

وتحت هذا العنوان سنتناول كتب المؤلف المشهورة.

(أ) أولاً: في البلاغة

١ - التبيين في المعاني والبيان: كتاب مفصل في علم البلاغة، ذكر مؤلفه مقصده من تأليفه في المقدمة فقال:

(وبعد: فلما كان بعلم البلاغة يحصل معرفة إعجاز القرآن أراد العبد الضعيف يوسف بن حسين الكرماسي غفر الله له ولوالديه والمسلمين أجمعين أن يجمع قواعد علمي البلاغة على وجه لم يحط بها غيره، فسمى المختصر عند اختتامه تبييناً بإقدار واهب القدر وشرحه تبياناً...) ^٢.

وقد قام محمد سامي بنلي بتحقيق التبيين في رسالة دكتوراه بمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة إسطنبول سنة ١٩٦٦م^٣.

٢ - التبيان شرح التبيين: حققه فهد بن محمد في رسالة دكتوراه بجامعة محمد بن سعود، سنة ١٤٢١هـ^٤.

٣ - المنتخب من التبيان: هذا الكتاب اختصر فيه الكرماسي كتاب التبيين وشرحه التبيان وسماه (المنتخب)^٥ وحققه الباحث صاحب اقتاش في رسالة دكتوراه بمعهد العلوم الاجتماعية جامعة بينكول عام ٢٠١٩.

^١ ينظر: طاش كيري زادة، الشقائق النعمانية، (٣٠٢/١).

^٢ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٣٤٣/١).

^٣ أشكان، تيمور، تحقيق رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية ليوسف بن حسين الكرماسي، (معهد بجامعة التاسع من أيلول كلية الإلهيات) بحث منشور عام ٢٠٢٠م.

^٤ المرجع السابق.

^٥ ينظر: البغدادي، إسماعيل باشا (١٨٣٩-١٩٢٠م)، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ١٩٥١م، (٥٢٣/٢).

٤- المختار في المعاني والبيان: وتسميته بـ(إقدار واهب القدر) خطأ؛ لأن هذه العبارة هي دعاء وليست عنوان الكتاب، حيث يقول الكرماسي في خطبة الكتاب: (وسميته بإقدار واهب القدر "مختاراً") أي بعون الله سمى كتابه مختاراً^١، وهذا الكتاب حققته ليلى علي عمار في رسالة ماجستير بجامعة المرقب في ليبيا عام ٢٠١٣.

٥- رسالة أصول الاصطلاحات البيانية: حققها الباحث تيمور آشكان^٢.

٦- حاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح: افتتحها بقوله:

(الحمد لله الذي خلق الإنسان علّمه البيان، بدقائق المعاني وذرائع البرهان، وعرفهم طرق إعجاز القرآن، لتكمل النفوس بتصديق شرائع الرحمن، ليفوزوا بذلك البقاء في عُرف الجنان، والفضل الكثير من قبل المنان، والصلاة على النبي المختار من بني عدنان، وعلى من قام مقامه في تكميل الإنس والجان، وبعد: فلما كان علم البلاغة جليل القدر ...) ^٣.

٧- حاشية على شرح الجرجاني للمفتاح: قال فيها: (فهذه ما جمع يوسف بن حسين الكرماسي مما سنع له في شرح الشريف الجرجاني رحمه الله للمفتاح من حلّ المعضلات وفتح المغلفات...) ^٤.

(ب) ثانياً: الفقه وأصوله

ومن مؤلفاته المشهورة في الفقه وأصوله ما يلي:

١- زبدة الفصول في علم الأصول، حققه صبري محمد معارك في رسالة دكتوراه جامعة الأزهر، عام ١٩٧٦م.

٢- الوجيز في اختصار زبدة الفصول، في أصول الفقه، طبع عام ٢٠٠٨، دار ابن القيم- القاهرة.

^١ ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، (١٣٦/١).

^٢ ينظر: آشكان، تحقيق رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية، بحث منشور عام ٢٠٢٠م.

^٣ وهذه الخطبة جاءت في نسخة المكتبة السليمانية، ذات الرقم: (٨٩٢-٨٠٧) تم اختيارها لتكون النسخة الأم؛ لكونها كاملة، وسوف نمرز إليها بـ [أ].

^٤ ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، (١٣٦/١).

^٥ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٩٤٥/٢)؛ البغدادي، هدية العارفين، (٥٢٣/٢).

٣- المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية، أيضاً في أصول الفقه، حققه عمر نصرات المدارك في رسالة ماجستير بمعهد العلوم الاجتماعية جامعة إسطنبول عام ٢٠١٣.

٤- أصول الأحكام،

٥- رسالة في الجهاد، هذه الرسالة نسبت للكرمasti في كتب التراجم لكنها غير موجودة، والصحيح: أن للكرمasti رسالة بعنوان: (رسالة في بعض غزوات رسول الله وفضائل الجهاد)، موجودة في مكتبة كوبريلي رقم: ٧١٩.

٦- رسالة في الرهن، حققها حسن أوزر، ونشرت في مجلة بحوث الفقه الإسلامي عام ٢٠١٠.

٧- الحماية في شرح الوقاية، نُسبَ هذا الشرح للكرمasti في جميع كتب التراجم، ولكن عند التحقيق: تبين أن هذا الشرح للمولى خسرو وهو من أحفاد الكرمasti كما ذكر ذلك حاجي خليفة في كشف الظنون^١.

٨- شرح الهداية في الفقه الحنفي، ذكره البغدادي في هدية العارفين^٢.

(ج) ثالثاً: علم الكلام

ومن مؤلفاته المشهورة في علم الكلام ما يلي^٤:

١- رسالة في عقائد الفرقة الناجية، حققها: جمال الدين كزكيج في رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة مرمرة، عام ٢٠٠٩.

٢- هداية المرام في علم الكلام، حققه إبراهيم حامد نور الدين، في رسالة ماجستير، جامعة القاهرة عام ٢٠١٣.

٣- حاشية على شرح مواقف العضد الإيجي، مخطوط في المكتبة الوطنية بأنقرة، رقم: ١٧٦١٥/٢.

^١ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٩٤٥/٢)؛ البغدادي، هدية العارفين، (٥٢٣/٢).

^٢ ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، (١٣٦/١).

^٣ ينظر: البغدادي، هدية العارفين، (٥٢٣/٢).

^٤ ينظر: الزركلي، خير الدين (١٨٩٣-١٩٨٠م)، الأعلام، دار العلم للملايين-بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م، (٢٢٧/٨)؛ البغدادي، هدية العارفين، (٥٢٣/٢).

(د) رابعاً: كتب علم المنطق

مختصر في علم المناظرة.

حاشية على حاشية كوجك.

(هـ) خامساً: كتب نسبت للكرماستي ولم تصح نسبتها إليه

الكتب التي نسبت إلى الكرماستي وفي نسبتها خطأ ما يلي^١:

١- رسالة في مباحث المجاز والاستعارة: نسب للكرماستي هذه الرسالة في بعض المراجع، وعند التحقيق تبين أنَّ هذه الرسالة ليست للكرماستي وإنما هي لعلّي القوشجي، وجاء الوهم في نسبتها بسبب أنَّ الكرماستي قد علّق على هذه الرسالة بعض التعليقات، فظن من لا يعلم أنها للكرماستي ونسبها إليه.

٢- رسالة في مبحث العلاقة: وعند التحقيق تبين أن هذه الرسالة هي نفس الرسالة السابقة (مباحث المجاز والاستعارة) وهي لعلّي القوشجي كما بينّا.

٣- ترجمة الوقاية: نسبت للكرماستي خطأ، وهي لمؤلف آخر اسمه دولت أوغلي يوسف بالكسيري، والتشابه بينه وبين الكرماستي أن كلاهما يوسف، ولكن الكنى مختلفة وهذا بين ظاهر لا يحتاج لكثير من التأمل. وممن نسب الوقاية للكرماستي خطأ الباحث بلال أكتان في رسالته الدكتوراه.

1.7 وفاته:

وكانت وفاته في إسطنبول فدفن في منطقة الفاتح، سنة ٩٠٦هـ/١٥٠٠م، ودفن بجانب مكتبه الذي بناه عند جامع السلطان محمد الفاتح رحمه الله تعالى^٢.

2. عصر المؤلف من الناحية (السياسية والاجتماعية والعلمية)

لدراسة عصر المؤلف لا بد من دراسة الحقبة التاريخية التي عاش فيها، وهذا يقودنا للحديث عن الدولة العثمانية التي عاش المصنف في كنفها، فقد كانت الدولة العثمانية في تلك المدة الزمنية في عصرها الذهبي، حيث انتصرت على البيزنطيين في أكثر من معركة، وكانت الدولة العثمانية في تلك الفترة تتطلع لفتح القسطنطينية التي حاول الصحابة منذ عهد النبوة أن يفتحوها.

^١ ينظر: : أشكان، تحقيق رسالة في أصول الاصطلاحات البيانية، بحث منشور عام ٢٠٢٠م.

^٢ ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، (١٣٦/١)؛ البغدادي، هدية العارفين، (٥٢٣/٢).

وكان العثمانيون يتوسعون في الفتوحات وتوغلوا في شرق أوروبا، وحاصروا القسطنطينية من كل جانب^١.

وكان السلطان مراد الثاني (والد محمد الفاتح) مصمماً على فتح القسطنطينية وحاصرها أكثر من مرة لكنه لم يتمكن من فتحها، ولما تولى السلطان محمد الفاتح الحكم بعد أبيه أخذ يخطط لفتح القسطنطينية فعقد الاتفاقيات مع الدول الأوروبية وشرع في بناء قلعة منيعة على الشاطئ الأوربي تمهيداً لفتحها، وفي شعبان سنة ٨٥٦هـ/١٤٥٢م سار السلطان محمد الفاتح بجيشه نحو أسوار القسطنطينية وحاصرها، فأرسل قسطنطين رسله إلى الغرب وطلب منهم المساعدة للتصدي لجيش السلطان محمد الفاتح وكانت أوروبا في ذلك الوقت منهمكة في نزاعاتها الداخلية فلم تستجب لطلب قسطنطين مباشرة، وبعد وقت طويل أرسل البابا ثلاثين سفينة ووصلت السفن الأوربية ولكن دون جدوى فقد أمر السلطان بضرب المدينة بالمدافع، واستمرت المدافع تضرب بشدة وعنف حتى انهارت الأسوار أمام ضربات المنجنيق، ودخل السلطان محمد الفاتح القسطنطينية فاتحاً من باب القديس رومانوس، في موكب مهيب يتبعه وزراؤه وجنوده، وسار في الشارع المؤدي إلى كنيسة (سانت صوفيا)، وترجل أمام الباب وانحنى ووضع حفنة من التراب على رأسه خضوعاً وشكراً لله تعالى، ثم طلب من أحد المؤذنين أن يؤذن للصلاة فصعد إلى المنبر، وأذن للصلاة لأول مرة في الكنيسة، وأصبحت (آيا صوفيا) جامعاً من أعظم مساجد الإسلام^٢.

واستطاع السلطان محمد الفاتح أن يقضي على بقايا الإغريق في آسيا الصغرى فاستولى على سينوب وطرابزون، وأصبح الأناضول إسلامياً تركيا لا سيطرة للإغريق فيه. وسيطر العثمانيون على بحر مرمرة والبحر الأسود سيطرة تامة، فاتسعت رقعة الدولة العثمانية وترامت أطرافها، وكانت من أقوى الدول في القرن التاسع الهجري، وهو القرن الذي عاش فيه المؤلف الكرماسي الحنفي.

2.1 الحالة الاجتماعية في عصر الدولة العثمانية

اهتم السلطان محمد الفاتح بأن يسود العدل في أرجاء دولته، فأسس نظاماً قضائياً قوياً، وجعل الإشراف عليه لقضاة العسكر، وكان يعين القضاة والكتاب في الدوائر القضائية، كما أهتم بالشؤون الدينية وأعطى لقب شيخ الإسلام للمفتي، وكانت القانون المعمول به في زمنه مصدره الشريعة

^١ ينظر: عطا، زبيدة، تركيا في العصور الوسطى، دار الفكر للطباعة والنشر-بيروت، ط١، ٢٠١٥م، (ص١٩٥).

^٢ ينظر: بيشوب، موريس (١٩٤٤-١٩٨٣م)، ترجمة علي السيد علي، أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ٢٠٠٩، (٢/٢٥٩)؛ كلتي، برناردين، ترجمة شكري محمود نديم، فتح القسطنطينية، دار الفكر-بيروت، ١٩٦٣م، (ص١١٦).

الإسلامية، وكان الذميون من النصارى وغيرهم يتمتعون بكامل حقوقهم وحرياتهم الدينية، وكانت لهم أنظمة خاصة فيما يتعلق بالزواج والأحوال الشخصية، وعاشوا في ظل الدولة العثمانية ينعمون بالأمن والاطمئنان، حتى إن الفتاوى في ذلك العصر كانت تنصف النصارى، فمن ذلك صدرت فتوى تقول: (إذا قتل ألف من المسلمين مسيحياً واحداً مخلصاً للسلطان دون حق يجب قتلهم جميعاً)^١.

وتوسعت الإنشاءات والعمران في عهد السلطان محمد الفاتح وهذه الإنشاءات منها ما يتعلق بالأغراض الحربية كالقلاع والحصون ومصانع الذخيرة والأسلحة والسفن الحربية، ومنها ما يتعلق بالأغراض السلمية كإنشاء الطرق والجسور والمباني العامة، كما أنشأ الفاتح الكثير من المساجد والمعاهد والمدارس والمستشفيات والقصور والأسواق العامة، وأدخل المياه إلى المدينة، وشجع الأغنياء والوزراء وكبار رجال الدولة على تشييد المباني التي تزيد في عمران المدينة وزينتها^٢.

2.2 الحياة العلمية في عصر الكرماسي

بحسب المصادر فإن المؤلف الكرماسي قد عاش قسماً من حياته في عصر السلطان مراد الثاني (٨٥٥، ٨٢٢) وكذلك عاش في عصر السلطان محمد الفاتح (٨٨٦، ٨٥٥) وفي عهد السلطان بيلازيد الثاني (٩١٨، ٨٨٦) وفي هذا العصر كما هو معلوم وبحسب الباحث الدكتور سامي بنلي فقد تسنى للكرماسي أن يدرس على كبار علماء هذا العصر وعلى رأسهم مصطفى بن يوسف هوجا زاده (٨٩٣ هـ)^٣

وفي هذا العصر نجد أن العلوم العربية قد ازدهرت كثيراً في بلاد الأناضول فنجد حاجي بابا الطوسيوي قد كتب شرح العوامل للجرجاني وكذلك كتاب الجامع اللغة سيد محمد بن سيد (٨٦٦ هـ تقريباً)^٤

أما في علوم البلاغة فقد انتشر كتاب المفتاح حتى سميت المدارس باسمه لكثرة تدريسه. فقد كانت تسمى مدارس المفتاح، ولقد ألف في القرن التاسع ما يزيد على أحد عشر كتاباً كلها تتعلق بمختصر المفتاح أو التلخيص ما بين شرح وحاشية كما أحصاه الباحث إبراهيم شعبان^٥.

^١ كلتي برنادين، فتح القسطنطينية، (ص ١٨٢).

^٢ كلتي برنادين، فتح القسطنطينية، (ص ١٨٧).

^٣ سامي بنلي حياة يوسف الكرماسي وكتابه التبيين في المعاني والبيان رسالة دكتوراه جامعة إسطنبول

^٤ نفس المرجع

وفي هذا العصر ظهر كتاب شمس الدين محمد بن حمزة الفناري (٨٣٤هـ) حاشية على المصباح وكذلك ألف علاء الدين الشهير بـ مصنفك (٨٧٥هـ) حاشية على المصباح وكذلك العلامة علي كوشجو (٨٧٩هـ) كان له حظ من التأليف البلاغي رسالة في علم المعاني ورسالة في علم البيان وكذلك الملا خسرف (٨٥٥هـ) له حاشية على المطول وأيضا حسن جليبي الفناري (٨٩١هـ) (كتب حاشية على مختصر التفتازاني وكذلك لطف الله بن حسن (٩٠٠هـ) كتب زبدة البلاغة على حاشية شرح المفتاح للجرجاني.

وبالتالي فإن الكرماسي رحمه الله عاش في عصر ازدهار العلوم والمعارف في الدولة العثمانية، حين كان السلاطين يكرمون العلماء ويخصصون لهم الرواتب ويدنونهم من مجالسهم، وهذا بلا ريب أمانة على تقدم العلوم والمعارف في تلك الحقبة المباركة.

^١ إبراهيم شعبان المؤلفات البلاغية العربية في العهد العثماني

القسم الثاني

تاريخ البلاغة حتى عصر الكرماسي

1. أولاً: النشأة والتاريخ

بلغ العرب قبل الإسلام مرتبة رفيعة من الفصاحة والبيان، ولذلك كان القرآن معجزة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وحجته القاطعة على العرب، ومن أكبر الأدلة على براعتهم في اللغة والأدب قصائد الحوليات التي كانوا يمكثون في تأليفها عاماً كاملاً، يجيلون فيها الفكر ويقلبون فيها النظر، بحيث يصونون كلامهم عما يفسده، ولذلك كانوا يسمون فحول الشعراء^١.

وكانوا يجتمعون في سوق عكاظ يعقدون فيه مسابقات الشعر العربي، ويتبارون فيه، وكانت قبيلة قريش هي الحكم الفصل بينهم، فما قبلته قريش كان مقبولاً وما ردتته كان مردوداً^٢.

ويرى شوقي ضيف أن الشعراء في الجاهلية كانوا يقفون عند اختيار الألفاظ والمعاني والصور، فمن يتصفح أشعارهم يجدها زاخرة بالتشبيه والاستعارة والمحسنات البديعية، بالإضافة إلى تضمين كلامهم لأنواع المقابلة والجناس، مما يدل بوضوح على عنايتهم بإحسان الكلام والتفنن في صياغته البليغة^٣.

ولما جاء الإسلام هذب طرق الفصاحة والبلاغة، فاختار القرآن من الكلام أحسنه ومن اللفظ أوجزه، فكانت آيات القرآن تتلى آناء الليل وأطراف النهار، وكذلك أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي كانت بمثابة جوامع الكلم، يقول الجاحظ: "وأما حديثه صلى الله عليه وسلم: لم ينطق إلا عن ميراث حكمة ولم يتكلم إلا بكلام قد حَفَّ بالعصمة...، وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وحسن الإفهام وقلة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته وقلة حاجة السامع إلى معاودته...، ثم لم يسمع الناس بكلام قطُّ أعم نفعاً ولا أقصد لفظاً ولا أعدل وزناً ولا

^١ ينظر: الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان، (١٦٠-٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٧، ٢٠٠٨م، (٩/٢).

^٢ ينظر: الأصفهاني، علي بن الحسين أبي الفرج (٢٨٤-٣٥٦هـ)، الأغاني، دار صادر-بيروت، ط٣، ٢٠٠٨م، (١١٢/٢١).

^٣ ضيف، شوقي (١٩١٠-٢٠٠٥م)، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف-القاهرة، ط٩، ١٩٦٥م، (ص١٣).

أجمل مذهباً ولا أكرم مطلباً ولا أحسن موقعاً ولا أسهل مخرجاً ولا أفصح معنى ولا أبين فحوى من كلامه صلى الله عليه وسلم".^١

وفي العصر الأموي ازدهرت البلاغة من خلال فن الخطابة فنلاحظ خطب ولاة بني أمية أمثال زياد بن أبيه والحجاج، وفي زياد يقول الشعبي: "ما سمعت متكلماً على منبر قط تكلم فأحسن إلا أحببت أن يسكت خوفاً من أن يسيء إلا زياداً، فإنه كلما أكثر كان أجود كلاماً".^٢ وفي الحجاج يقول مالك بن دينار: "ربما سمعت الحجاج يخطب يذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم فيقع في نفسي أنهم يظلمونه وأنه صادق، لبيانه وحسن تخلصه بالحجج".^٣

ومما يروى عن معاوية رضي الله عنه أنه سأل أحد الشعراء ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز، قال معاوية: وما الإيجاز؟ قال: أن تجيب فلا تبطئ، وتقول فلا تخطئ.^٤

ومع بداية العصر العباسي اتسعت البلاغة على يد ابن المقفع (ت: ١٤٣هـ) فقد ترجم عن الفارسية كتباً مختلفة في الأدب مثل كلية ودمنة، وكذلك كتب المنطق مثل منطق أرسطاليس، وأسست دار الحكمة، واصطبغ الفكر العربي بالفكر الأجنبي، وتلاقحت الثقافات.

ثم تطورت البلاغة على يد المعتزلة فكان النظام (٢٢١هـ) المعتزلي لا يبارى في المناظرة وإيراد الحجج، حتى إن الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) بنى كتابه الحيوان على أسلوب المناظرة، كما كشف الجاحظ في كتابه الحيوان عن الدلالات الدقيقة للآيات القرآنية وأشار إلى ما فيها من استعارات وتمثيلات وتشبيهات^٥، ثم ألف الجاحظ كتابه البيان والتبيين، درس فيه شؤون البيان والبلاغة، وتحدث فيه عن الإيجاز والإطناب وجزالة الألفاظ ورققتها، وحسن الصياغة وكمال التركيب^٦.

ويرى شوقي ضيف أن الجاحظ يعد مؤسس البلاغة العربية الأول من غير منازع، فقد أفرد لها لأول مرة كتابه البيان والتبيين، وذكر فيه كثيراً من ملاحظاته، وكذلك في كتابه الحيوان كان يذكر

^١ الجاحظ، البيان والتبيين، (١٧/٢).

^٢ الجاحظ، البيان والتبيين، (٦٥/٢).

^٣ الجاحظ، البيان والتبيين، (٣٩٤/١).

^٤ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، (ص ١٥).

^٥ الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان، (١٦٠-٢٥٥هـ)، كتاب الحيوان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥م، (١٥٣/١).

^٦ الجاحظ، البيان والتبيين، (٣٧٨/١).

تحليلات لبعض الصور البيانية في القرآن الكريم، وكذلك في كتابه المفقود (نظم القرآن) لا شك أنه لو وجد لوجدنا فيه الكثير من ملاحظاته البلاغية^١.

2. ثانياً: ظهور المؤلفات المستقلة في البلاغة وإرساء قواعدها

ثم جاء بعد الجاحظ الرعيل الأول الذين أسهموا في تأسيس البلاغة وإرساء أصولها وقواعدها أمثال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتابه تأويل مشكل القرآن، فرتب فيه موضوعات البلاغة مثل المجاز والمقلوب والاستعارة والكناية والتعريض، ولم يخلط البلاغة بعلم الكلام والفلسفة؛ لأنه كان كارها للفلاسفة والمتكلمين. ثم جاء من بعده المبرد وثلعب وابن المعتز (٢٩٦هـ)، واستفاد ابن المعتز من جهود من سبقه كالجاحظ وابن قتيبة والمبرد وثلعب، فألف ابن المعتز كتابه (البدیع) والذي يعد نقلة نوعية في التأليف في علم البلاغة فكان كتاب البديع فتحاً جديداً في التأليف هذا الفن^٢.

ثم جاء أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) فألف كتاب الصناعتين، وتأثر العسكري بما كتبه ابن المعتز في كتابه البديع تأثراً واضحاً، ثم ألف قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ) كتابه (نقد الشعر)، تكلم فيه عن عناصر الشعر فجعلها أربعة، المعنى واللفظ والوزن والقافية، وذكر فيه كثيراً من موضوعات البلاغة، كالتميم والمساواة والتشبيه والالتفات، وغيرها^٣.

ثم ظهرت الدراسات البلاغية للقرآن الكريم على يد الرماني (٣٨٦هـ) حيث ألف رسالة (النكت في إعجاز القرآن) وذكر الرماني للبلاغة أقساماً عشرة هي: الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان. وتلا الرماني الإمام الخطابي (٣٨٨هـ) حيث ألف رسالة في (بيان إعجاز القرآن) ثم الباقلاني (٤٠٣هـ) في رسالة (إعجاز القرآن) وجمعت هذه الرسائل الثلاث في كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن).

ثم جاء الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) فوضع كتابيه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) ووصلت البلاغة قمتها على يديه، وكل من جاء من بعد عبد القاهر استفاد منه وسار على منهجه الذي حطه. ثم لخص كتابي الجرجاني الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ولم تكن البلاغة حتى هذا الوقت مقسمة إلى علومها الثلاثة (المعاني والبيان والبديع) وإنما كانت

^١ ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، (ص ٥٨).

^٢ ينظر: طبانة، بدوي أحمد (١٩١٤-٢٠٠٠م)، دراسات في نقد الأدب العربي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، (ص ١٧٧).

^٣ ينظر: طبانة، بدوي أحمد (١٩١٤-٢٠٠٠م)، قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، ط ٣، ١٩٦٩م، (ص ٣٣٦).

مسائلها وموضوعاتها تدرس بلا تمييز، ومع ذلك فيمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات في دراسة البلاغة، الاتجاه الأول: هو الاتجاه الأدبي، والثاني هو الاتجاه الفلسفي والعقلي، والثالث هو التطبيقي^١:

2.1 الاتجاه الأول: الاتجاه الأدبي

تأثرت البلاغة في المدرسة الأدبية بالقرآن الكريم والكتاب والشعراء، فالقرآن الكريم طبع موضوعات البلاغة بطابع أدبي، ولا أدل على ذلك من كثرة الشواهد التي اقتبسها البلاغيون من دوحة القرآن. وكان للكتاب دور بارز في صباغة البلاغة بالصبغة الأدبية، ومن ذلك قول الجاحظ: "طلبت الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يُحسن إلا غريبه، فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلا إعرابه، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا يتقن إلا ما اتصل بالأخبار وتعلق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب، كالحسن بن وهب، ومحمد بن عبد الملك الزيات"^٢. وأما الشعراء فكان لهم الدور الأبرز في صياغة البلاغة بالطابع الأدبي، كأمثال ابن المعتز الذي يقول: "البديع اسم لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم ولا يدرون ما هو"^٣.

ومن خصائص هذه المدرسة: عدم الاهتمام بالتحديد والتقسيم اهتماماً كبيراً، وكذلك ترك مسائل الفلسفة والتقسيمات المنطقية، ومن أدواتها المستعملة: الاحتكام إلى الذوق الأدبي والإحساس الفني في الحكم على الشعر والنثر، وتتميز هذه المدرسة أيضاً بسهولة العبارة وبساطة الأسلوب، ولا تحتاج في فهمها إلى عناء كبير، وسبب ذلك أن رجالها عاشوا في بيئات عربية، كالعراق والشام ومصر، وكانوا إلى جانب ذلك يقرضون الشعر ويتذوقونه، ومن أهم كتب هذه المدرسة:

١. كتاب البديع لابن المعتز (٢٩٦هـ).
٢. كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ).
٣. كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق القيرواني (٤٦٣هـ).
٤. كتاب سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ).
٥. كتاب أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ).

^١ سعيد، محمد جميل (١٩١٦-١٩٩٠م)، دروس البلاغة وتطورها، دار المعلمين العالية-بغداد، ط١، ١٩٩٥، (٧٦).

^٢ القيرواني، الحسن بن رشيق، أبو علي (٣٩٠-٤٥٦هـ) العمدة في صناعة الشعر ونقده، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، (١٠٦/٢).

^٣ ابن المعتز، عبد الله بن المعتز (٢٤٧-٢٩٦هـ)، البديع، دار الجيل-بيروت، ط١، ١٩٩٠م، (ص٥٨).

٦. كتاب البديع في نقد الشعر لأسامة بن منقذ (٥٨٤هـ).
٧. كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير (٦٣٧هـ).
٨. كتاب بديع القرآن لابن أبي الأصعب المصري (٦٥٤هـ).
٩. وممن عُدَّ من رواد هذه المدرسة مع تأثره قليلاً بالمدرسة العقلية الفلسفية: السبكي صاحب كتاب عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح^١.

2.2 الاتجاه الثاني: الاتجاه الفلسفي

كان للفلسفة أثر كبير في الفكر العربي والإسلامي، ولا سيما في العصر العباسي الذي بلغت فيه الحضارة الإسلامية أوج ازدهارها، وكان للبلاغة نصيبها من هذا التأثير، وبلغ التأثير ذروته على وجه التحديد في القرن السادس والسابع الهجريين على يد السكاكي وتلاميذه، فأدخلوا في البلاغة الدلالات الوضعية والعقلية، وأدخلوا فيها بعض مسائل الفلسفة الطبيعية، والأسباب والمسببات، وتحولت البلاغة من مادة أدبية لطيفة إلى مادة عقلية جامدة نتيجة لإقحام الفلسفة فيها فخرجت البلاغة عن هدفها الرئيسي والفني الذي وجدت من أجله، ونتج عن ذلك الإقلال من الشواهد الأدبية على حساب المباحث الفلسفية كالموضوع والمحمول، والإيجاب والسلب، والمَلَكة وغير ذلك من المصطلحات التي لا علاقة للبلاغة بها من قريب أو بعيد، وكان من أبرز أقطاب هذه المدرسة:

١. قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ) صاحب نقد الشعر
 ٢. الرازي (٦٠٦هـ) مؤلف نهاية الإيجاز، ومفاتيح الغيب في التفسير.
 ٣. السكاكي (٦٢٦هـ) صاحب مفتاح العلوم.
 ٤. القزويني (٦٨٢هـ) صاحب كتاب الإيضاح.
 ٥. التفتازاني (٧٩٢هـ) صاحب شرح تلخيص المفتاح.
 ٦. الكرماسي (٩٠٦هـ) في حاشيته على المطول.
 ٧. ابن يعقوب المغربي (١١١٠هـ) صاحب مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح.
- وممن جمع في تأليفه بين المدرستين عبد القاهر الجرجاني ففي كتابه (دلائل الإعجاز) يميل للمدرسة العقلية الفلسفية، وفي كتابه (أسرار البلاغة) يميل للمدرسة الأدبية^٢.

^١ سعيد، دروس البلاغة وتطورها، (٩١).

^٢ ينظر: مطلوب، أحمد الناصري (١٩٣٦-٢٠١٨م)، البلاغة عند السكاكي، مكتبة النهضة-بغداد، ط١، ١٩٦٤م، (ص١٠٥)

2.3 الاتجاه الثالث: الاتجاه التطبيقي

ورائدُ هذا الاتجاه هو الإمام جـار الله محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) صاحب تفسير الكشف عن حقائق التنزيل، حيث استوعب في كتابه هذا ما كتبه السابقون أمثال عبد القاهر الجرجاني والخطابي والرماني، وطبق نظرية النظم التي جاء بها الجرجاني وطبقها على آيات الذكر الحكيم، وأضاف إليها من علمه وفكره حتى غدا الزمخشري مدرسة مستقلة تسمى المدرسة التطبيقية في فن البلاغة، ومن أبرز رواد هذا الاتجاه:

١. مسعود بن عمر الفراء (٢٠٧هـ) صاحب كتاب معاني القرآن.
٢. أبي عبيدة مَعْمَرُ بن المثنى (٢٠٨هـ) صاحب كتاب مجاز القرآن.
٣. ابن قتيبة (٢٧٦هـ) صاحب كتاب تأويل مشكل القرآن.
٤. الزجاج (٣١١هـ) صاحب كتاب معاني القرآن.
٥. الرماني (٣٨٦هـ)، صاحب كتاب النكت في إعجاز القرآن.
٦. القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) صاحب كتاب متشابه القرآن.
٧. الزمخشري (٥٣٨هـ) صاحب كتاب الكشف في تفسير القرآن^١.

^١ ضيف، شوقي (١٩١٠-٢٠٠٥م)، الحضارة الإسلامية، دار المعارف-القاهرة، ١٩٩٧م، (ص٥٣ وما بعدها).

3. المطول والحواشي التي وضعت على هذا الشرح

هذا المخطوط: حاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح للتفتازاني

المتن: هو مفتاح العلوم للسكاكي

التلخيص: هو تلخيص المفتاح للقزويني

الشرح: هو المطول شرح تلخيص المفتاح للتفتازاني

الحاشية: هي حاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح للكرماستي

ومن الحواشي الأخرى التي وضعت على هذا الشرح:

١. حاشية على المطول للعلامة السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني توفي سنة ٨١٦ هـ.^١
وعلى حاشية الجرجاني وضعت حواشٍ كثيرة ذكرها حاجي خليفة في كشف الظنون.
٢. حاشية على المطول للشيخ عز الدين محمد بن أبي بكر المعروف: بابن جماعة توفي سنة ٨١٩ هـ.^٢
٣. حاشية على المطول للشيخ علاء الدين علي بن محمد الشاهرودي البسطامي الشهير: بمصنفك (وهو شيخ الكرماستي) توفي سنة ٨٧١ هـ.
٤. حاشية على المطول للمولى الفاضل محمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو توفي سنة ٨٨٥ هـ.^٣
٥. حاشية على المطول للمولى المحقق حسن بن محمد شاه الفناري توفي سنة ٨٨٦ هـ.^٤
٦. حاشية على المطول للفاضل المحقق أبي القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي توفي سنة ٨٨٨ هـ.^٥
٧. حاشية على المطول لشيخ الإسلام بهراة أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد توفي سنة ٦٩٠ هـ.^٦

^١ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٢ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٣ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٤ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٥ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٦ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

٨. حاشية على المطول لسنان الدين يوسف بن حسين الكرماسي الحنفي توفي سنة ١٩٠٦.^١
٩. حاشية على المطول للقاضي عبد الحلیم بن نصوص الرومي الشهير بصندقلي توفي سنة ١٠٨٨ هـ.^٢
١٠. حاشية على المطول للملا عبد الحكيم السیالكوتي توفي سنة ١٠٩٧ هـ.^٣
١١. حاشية على المطول للمحقق ميرزا جان حبيب الله الشيرازي توفي سنة ٩٩٤ هـ.^٤
- وغيرها كثير.

4. مصادر المؤلف البلاغية نقد وتحليل:

من خلال الاستقراء تبين أن المصنف اعتمد في حاشيته هذه على عدة مصادر أذكر أهمها:

4.1 كتاب مفتاح العلوم

للعلامة سراج الدين أبي يعقوب، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، وألفه من ثلاثة أقسام: الأول في علم الصرف، والثاني في علم النحو، والثالث في علم المعاني والبيان، واعتنى العلماء بشرح المفتاح وتلخيصه، فقام القزويني بتلخيص القسم الثالث منه وسماه (تلخيص المفتاح)، وشرحه التفتازاني والجرجاني والشيرازي.^٥

الكرماسي ومفتاح العلوم

كتاب مفتاح العلوم للسكاكي هو المتن المعتمد، والأصل الذي بنى عليه كل من جاء بعد السكاكي، كالقزويني، والتفتازاني، ومن خلال بحث سريع نجد أن الكرماسي كرر ذكر كلمة (السكاكي) في حاشيته أكثر من ١٨٠ مرة!، ولكن الكرماسي لم يكن مجرد ناقل عن السكاكي في مفتاح العلوم، بل كان يوافقه أحياناً، ويعترض عليه أحياناً كثيرة، وهذا ما سنبرهن عليه في الفقرة الآتية.

^١ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٢ البغدادي، إسماعيل باشا (١٨٣٩-١٩٢٠م)، إيضاح المكنون، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٢٠١٥م، (٣١٩/١).

^٣ القنوجي، محمد صديق خان بن حسن (١٨٣٢-١٨٩٠م)، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية-بيروت، ٣، ١٩٧٨م، (٢٢٠/٣).

^٤ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٥ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٧٦٢/١).

اعتراضات الكرماستي على السكاكي

المجاز العقلي: لعل أشهر مسألة اعترض فيها الكرماستي على السكاكي هي مسألة المجاز العقلي، فالسكاكي ينكر المجاز العقلي، ويرى أنه من قبيل الاستعارة بالكناية، وقد رد عليه الكرماستي في أكثر من مواضع عديدة، ولكن قبل أن نورد كلام الكرماستي يحسن أن نعرف المجاز العقلي ونذكر مثلاً له، **المجاز العقلي:** هو إسناد الفعل أو معناه لغير ما هو له بتأول. أي إسناداً مجازاً، والسكاكي اعتبره إسناداً حقيقياً، وأدخله في باب الاستعارة بالكناية، **مثال:** أنبت الربيع البقل، جعل السكاكي الربيع هنا استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي، بقرينة نسبة الإنبات إلى الربيع، ورد عليه الكرماستي وقال: في كلامه نظر؛ لأنه يستلزم أن يكون المراد بعيشة، في قوله تعالى: {فهو في عيشة راضية} صاحبها أنه هو الفاعل في الأصل، والفاعل المجازي يجب أن يراد به الفاعل الحقيقي وهذا لا يصح؛ لأن المعنى يصبح ركيكاً على هذا الوجه، فلا معنى لقولنا: هو في صاحب عيشة راضٍ ذلك الصاحب، وتأويله بمعنى مستقر بين أصحاب العيش المرضي خلاف المتبادر ولا يصح أيضاً؛ لأن عيشة نكرة ولا يصح إطلاقها على الجمع.

يقول الكرماستي: فإن قلت: قول صاحب المفتاح هاهنا لا مجاز إلا في مجرد الحكم على مذهب الأصحاب وإلا فهو ينظم المجاز العقلي بأسره في الاستعارة بالكناية التي هي قسم من المجاز اللغوي عنده [أي عند السكاكي] بأن جعل الفاعل المجازي في المجاز العقلي مجازاً لغوياً عن الفاعل الحقيقي، وجعل المسند إلى الفاعل المجازي قرينة للمجاز اللغوي، **قلت:** الأمر كذلك، لكن ما ذكرت غير ما ذكره، فإنه على ما ذكرنا ينظم في المجاز المرسل، ونقل التكلف الذي ارتكبه يجعل كل مسند في المجاز العقلي تخيلاً للمجاز، مع أنه يصرح بأن أنبت حقيقة في أنبت الربيع البقل، حيث جعل الربيع مجازاً عن القادر^١.

تعقيب:

فلاحظ من خلال الأمثلة السابقة أن السكاكي جعل الإسناد فيها حقيقياً، بينما الكرماستي يراه إسناداً مجازياً؛ لأنه لو كان إسناداً حقيقياً لأدى إلى ركافة المعنى، وهو أمر يابأه البلوغ وينزه كلامه عنه، فقولنا أنبت الربيع البقل، هنا مجاز وليس استعارة، وكذلك قولنا: {فهو في عيشة راضية} لو قلنا الإسناد حقيقي لصار المعنى هو في صاحب عيشة راضٍ ذلك الصاحب، وهذا كلام معلوم ركافته، ولا

^١ الكرماسي، المخطوط، [٥٨/ب].

تحتاج لإثبات، فلا بد من القول بالمجاز، وهو ما أنكره السكاكي وعابه عليه المصنف الكرماستي رحمه الله تعالى.

الكناية: ومما اعترض فيه الكرماستي على السكاكي موضوع تعريف الكناية، وعرفها السكاكي بقوله: (ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك). ويقسم السكاكي الكناية بحسب المراد منها إلى ثلاثة أقسام، كناية عن صفة، وكناية عن موصوف، وكناية عن نسبة.

وقد انتقد الكرماستي تعريف السكاكي للكناية فقال: "قوله: (وهي ذكر لازم الشيء لينتقل عنه إلى ملزومه)، وهذا إشارة إلى تفسير السكاكي الكناية حيث قال: الكناية ترك التصريح بذكر الشيء، أي ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة، وكما تقول: فلانة نائمة الضحى...، إلى قوله: ويسمى هذا النوع كناية لما فيه من إخفاء وجه التصريح، وهذا الذي ذكره السكاكي أحد معنيي الكناية في الاصطلاح، وهو معنى المصدر أعني فعل المتكلم، أي ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مع جواز إرادة اللازم أيضاً، ويعلم منه الكناية بالمعنى المقابل للمجاز الذي هو معناها الثاني، أي لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، ولما كان الإخراج لا على مقتضى الظاهر معنى مصدرياً فعلاً للمتكلم ومندرجاً في الكناية كما صرح به السكاكي، وقد فسرها في كتابه بالمعنى المصدري كان ذلك باعثاً للشارح على جعل ذكر كلام في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر كناية عن تنزيله منزلة المقام الذي يطابقه ظاهر الكلام، بناءً على اعتبار ما يقتضي ذلك التنزيل معه مما يستلزم ما يطابق ظاهر الكلام، مثلاً ذكر كلام مؤكد في مقام عدم إنكار المخاطب كناية عن تنزيله منزلة المنكر لما معه من أمارات الإنكار المستلزمة إياه، فإذا كان الذكر المذكور كناية عن التنزيل المذكور بالمعنى المصدري يُعلم منه الكناية بالمعنى المقابل للمجاز أعني لفظ اللازم المراد به الملزوم، أي لفظ الكلام المذكور الذي أريد به ملزوم معناه، أعني مستلزم الإنكار من أماراته ومخائله، فإن معناه في عُرف البلغاء هو الإنكار اللازم لأماراته، فقد ذكر اللفظ الدال على الإنكار دلالة ظاهرة في عُرف أرباب البلاغة، أعني الكلام المؤكد، وكنتى به عن ملزومه مما يستلزم الإنكار من أماراته، والحاصل أن مراد الشارح بكون الإيراد كناية عن التنزيل

كون الكلام المورد في مقام لا يناسبه بحسب معناه الظاهر في عرف البلغاء كناية عن معنى منزل منزلة معناه الظاهر لا اعتبارات تقتضي ذلك التنزيل"^١.

تعقيب: فالسكاكي يُعرّف الكناية بأنها ذكر لازم الشيء لينتقل عنه إلى ملزومه، أو ترك التصريح بذكر الشيء، أي ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك. وردّ عليه الكرماستي بأنّ هذا أحد معني الكناية في الاصطلاح، فالكناية عند الكرماستي هي (لفظٌ أريد به لازمٌ معناه مع جواز إرادته معه)، فالكرماستي تعريفه للكناية أوسع، ومعلوم عند علماء البلاغة أن زيادة المعنى أولى من قصر الجملة على أحدها، فالكرماستي في موضوع الكناية يُجَوِّزُ إرادة كلا المعنيين: (المعنى الأصلي الظاهر للجملة، والمعنى الثاني اللازم للمعنى الأصلي أو ما عبر عنه بـ لازم المعنى)، ونوضح ذلك بمثال: قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً} ^٢ فالمراد بالنعجة عند السكاكي المرأة فقط، وعند الكرماستي يجوز إرادة المعنيين بجامع التأنيث في كلٍّ منها، فيجوز قولك في وصف النساء: يا نعجة ويا امرأة، وهذا معنى قول الكرماستي في تعريف الكناية أنها لفظ يراد منه لازم معناه مع جواز إرادته معه، والله أعلم.

4.2 كتاب تلخيص المفتاح

واسمه الكامل: (تلخيص المفتاح في المعاني والبيان)، للإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الشافعي، المشهور: بخطيب دمشق، وكانت وفاته سنة ٧٣٩هـ، رحمه الله تعالى. وهذا الكتاب: متن معروف مشهور في فن البلاغة، وكان الحامل للقزويني على تأليفه كما ذكر في مقدمة كتابه أنه لما وجد كتاب (مفتاح العلوم) للسكاكي من أعظم ما صنف في علوم البلاغة، لكنه لا يخلو من الحشو والتطويل، فصنف هذا التلخيص، ورتبه وقربه، وجعله في مقدمة وثلاثة فنون: الفن الأول: علم المعاني، والثاني: علم البيان، والثالث: علم البديع. ثم صنف القزويني كتاب آخر جعله كالشرح لهذا الكتاب، وسماه (الإيضاح)^٣.

^١ الكرماستي، المخطوط، [٤٣/ب].

^٢ سورة ص: ٢٣

^٣ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

الكرماستي وتلخيص المفتاح

لم تكن استفادة الكرماستي رحمه الله تعالى، من كتاب القزويني تلخيص المفتاح تلك الاستفادة الكبيرة، لأن كتاب القزويني هو تلخيص وتقريب لكتاب السكاكي مفتاح العلوم، وجهد الكرماستي كان منصباً على الرد على صاحب الكتاب الأصل وهو (السكاكي)، ومع ذلك لم يخلو المخطوط من الإشارة إلى تلخيص المفتاح للقزويني في بعض المواضع، وسنذكر بعضاً منها ونعلق عليها.

وكان الكرماستي يشير للقزويني بقوله: (الخطيب) أو (صاحب التلخيص)، فمثلاً أحياناً يشير إلى مذهب الخطيب القزويني في بعض المسائل كقوله: "لأن دخول الفصاحة في البلاغة أي اشتراط فصاحة الكلام في بلاغته وفصاحة المتكلم في بلاغته ليس مذهب صاحب المفتاح فلا يمس هذا الكلام بكلامه بل إن ذلك على مذهب الخطيب"^١. أي مذهب الخطيب القزويني صاحب التلخيص.

تعقيب:

فهنا الكرماستي رحمه الله أشار إلى مذهب الخطيب في المسألة دون أن يعلق عليه بالموافقة، أو الرد والاعتراض، كل ما في الأمر أنه بين أن اشتراط الفصاحة في البلاغة ليس مذهب السكاكي، وإنما هو مذهب الخطيب القزويني.

أيضاً: في موضوع المجاز العقلي، سرد الكرماستي آراء علماء البلاغة في قولهم: (سلّ الهموم)^٢ هل هي من قبيل المجاز العقلي، أم من قبيل الاستعارة بالكناية، اختلف علماء البلاغة في هذه المسألة، ومن جملة المذاهب التي ذكرها في هذه المسألة مذهب الخطيب، يقول الكرماستي: "إنَّه من المجاز العقلي حيث جعل الهموم محزونة بقرينة إضافة التسلية إليها، فإنَّ التسلية لمن له همٌّ وحُزنٌ، فإذا أضيفت إلى الهموم كانت كناية عن نسبة الحزن إليها وجعلها محزونة، كما جعل إضافة الأظفار إلى المنية في قولهم: أظفار المنية كناية عن كونها أسداً وجعلها من أفرادها، فالتفضيل المشبع فيما ذكر أن يقال: فالتسلية في كونها كناية عن كون الهموم محزونة على المجاز العقلي كالأظفار في أظفار المنية في كونها كناية عن إرادة السُّبُع بالمنية على المجاز اللغوي كما ذهب إليه السكاكي، وجعلها

^١ الكرماستي، المخطوط، [٨/ب].

^٢ وهذا مطلع بيت شعر للشاعر الأموي الكميّ بن زيد الأسدي يقول:

سَلِّ الهمومَ لِقَلْبٍ غيرِ متَبُولٍ ولا رَهينَ لَدَى بَيْضاءِ غُطُولٍ [القيسي، حسن بن عبد الله، إيضاح شواهد الإيضاح، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١، ١٩٨٧م، (١/١٦٢)]

مندرجة تحته بجعلها من أفرادها ولو كان غير متعارف، أو عن إطلاق السبع المرموز إليه بها عليها كما هو مذهب الجمهور، أو عن التشبيه المضمّر في النفس كما ذهب إليه الخطيب"^١.

تعقيب:

فالكرماستي هنا ذكر آراء علماء البلاغة في المسألة: فالسكاكي يرى أنها ليست من المجاز العقلي، بل من قبيل الكناية، وجمهور علماء البلاغة يرونها من قبيل المجاز العقلي، بينما الخطيب القزويني يرى أنها عبارة تشبيه مضمّر في النفس، واكتفى الكرماستي هنا بذكر رأي الخطيب ولم يعقب عليه بالموافقة أو الاعتراض كما في المثال السابق.

والسبب في رأي الباحث: أن ما جاء به القزويني ليس بجديد بالنسبة للمؤلف؛ لذلك لم يحفل بآرائه أو بمناقشتها والاعتراض عليها؛ لأنه يراها لا تخرج عن قول السكاكي في المفتاح، والله أعلم.

4.3 كتاب المطول شرح تلخيص المفتاح

للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩٢هـ، وسبب تسميته بالمطول، أن العلامة التفتازاني وضع شرحاً مختصراً لكتاب تلخيص المفتاح سماه (المختصر)، ثم وضع شرحاً على نفس الكتاب أوسع من الأول سماه (المطول) وهو شرح عظيم فرغ من تأليفه سنة ٧٤٨هـ، وقد أقبل العلماء على هذا الشرح إقبالاً عظيماً فتناولوه بالبحث والدراسة، ومن أشهر الحواشي التي وضعت على هذا الشرح حاشية العلامة السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ، وحاشية الشيخ علاء الدين علي بن محمد الشاهرودي البسطامي الشهير بمصنفك المتوفى سنة ٨٧١هـ، وحاشية المولى ملا خسرو المتوفى سنة ٨٨٥هـ، وحاشية سنان الدين يوسف بن حسين الكرماستي المتوفى سنة ٩٠٦هـ، وغيرها^٢.

(1) الكرماستي والتفتازاني (المطول)

والكرماستي اعتمد في حاشيته على شرح التفتازاني، وكان يشير إليه بقوله (الشارح) كما سيأتي من خلال الأمثلة: وفي أحيان كثيرة يلخص الكرماستي كلام التفتازاني إشعاراً منه بالموافقة والتأييد لما ذكره التفتازاني، فمثلاً في توجيه الالتفات في سورة الفاتحة {إياك نعبد} بدل (إياه نعبد)، قال الكرماستي: "وحاصل ما ذكره الشارح في توجيه الالتفات في الفاتحة بالخطاب بعد الغيبة بإجراء

^١ الكرماستي، المخطوط، [٥١/ب].

^٢ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

الصفات العظام على موصوف عظيم الشأن هو أنه لما ازداد وضوحه تعالى وتميزه عند العبد بذكر صفات الألوهية جميعاً مما لا بد منه في جميع مهمات العباد في الأولى والأخرى وعلم العبد بأن ليس شيء يحتاج إليه أولاً وآخرأ إلا هو منه لا من غيره، واقتضى ذلك توجهه إلى جنبه في كل لحظة وسكونه في مشاهدته غير مائل إلى غير جناب قدسه تعالى؛ لأن عدم سكون النفس في علم شيء في زمانين ليس إلا لتحصيل كل ما لا يتم معاشه ومعه إلا به، فإذا عرف [العبدُ إلهاً] واحداً قادراً على الجميع معطياً إياها له في النشاطين سكنَ به، ولم يشغله شيءٌ غيره عنه فلا يرى ذلك العبد إلا هو فخطب لكونه في ساحة حضور ربه غير غائب عنه بنظرٍ إلى غيره بتخصيص العبادة، وقصره به لاختصاصه بصفات الألوهية وتخصيص الاستعانة في مهمات المبدأ والمعاد في الملك والملكوت، لاختصاص جميع مهماته خلقاً وإعطاءً به، تنبيهاً على أن مَنْ هذه صفاته واجبُ الحضور في قلب من يعبد به حيث يراه ويشاهده غير زائل لحظة عن مشاهدته، لا في حال عبادته له لحق الألوهية، ولا في حال استعانتة منه في مهماته لحق الربوبية الكافلة لها جميعاً، فالحمد لله أولاً وآخرأ والشكر [له] ظاهراً وباطناً^١.

تعقيب:

فالكرماستي هنا نقل كلام الشارح ملخصاً، مقررأ وموافقاً له، إشعاراً منه بالموافقة والتأييد، وهذا كثير في الحاشية، نكتفي بهذا المثال، وسوف نركز على موضوع الاعتراضات.

(2) اعتراضات الكرماستي على التفتازاني في (المطول):

ولم يكن الكرماستي مجرد ناقل عن التفتازاني بل كان يوافقه أحياناً ويعارضه ويرد عليه أحياناً أخرى، - فمثلاً: في تعريف الفصاحة استدرك الكرماستي على التفتازاني ما يتعلق بتعريف الفصاحة بالخلوص فقال: "نقل عن الشارح في توجيه التسامح أنه قال: لأن الخلوص لازمٌ غير محمول لكون الفصاحة وجودية والخلوص عدمياً، فلا يصح أن الفصاحة هي الخلوص وإن صح أن الفصيح هو الخالص..."^٢.

^١ الكرماستي، المخطوط، [١١٦/أ].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [١٤/أ].

- وأيضاً: في مسألة ذكر المسند إليه عند عدم القرينة، ذهب الشارح التفتازاني إلى وجوب ذكر المسند إليه عند عدم القرينة، وردَّ عليه الكرماسي بأن هذا الوجوب يستقيم إذا كان في النحو لا في البلاغة، فقال: "قوله: (وإن لم يقد قرينة كان ذكره واجباً)، أراد به وجوب الذكر بالنسبة إلى إفادة أصل المعنى الذي يبحث عنه في النحو، فيكون وظيفة نحوية لا يتعلق بعلم البلاغة؛ لكون البحث فيها عن المعاني المغيرة لأصل المعنى الزائدة عليه فلا يكون إفادة نفس المسند إليه في الكلام مما يزيد على الكلام، نعم قد يقع مثله استطراداً لتتيم الصناعة بما ليس منه، وسيأتيك التنبيه على مواقعه بإذن الله تعالى"^١.

ومن أوضح الأدلة على ظهور شخصية الكرماسي في هذه الحاشية أنك تراه يعارض فلاناً من العلماء ويوافق آخر، ويوجه الأقوال ويفندها، وهذا الأمر بحاجة أن نتوقف عنده، فمثلاً في مسألة الالتفات هل هو من مباحث علم المعاني أم البديع؟

فيرى الشارح التفتازاني أن الالتفات يندرج ضمن علم المعاني، بينما يرى الكرماسي أن الالتفات لا مانع من دخوله في المعاني والبديع، والكرماسي بذلك موافق لما ذهب إليه السكاكي الذي أدرجه في علم البديع، يقول الكرماسي: "الالتفات من مباحث علم المعاني من جهة تَعْلُفه بمعرفة خواص التراكيب في الإفادة وكونه بحثاً عن أحوال اللفظ من حيث المطابقة لمقتضى الحال، فكونه من أفراد خلاف مقتضى الظاهر الذي هو من أفراد الكناية لا يقتضي أن يكون لصاحب البيان نظراً فيه وبحث عنه، وتعلق التسمية كسائر مخالقات مقتضى الظاهر فلا يوجب كون الالتفات مندرجاً في الإخراج لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكناية على ما مر كونه من مباحث البيان، كسائر الجزئيات المندرجة تحت قواعد البيان، فإن الأحكام الجزئية المندرجة في قواعد علم فروع وثمرات لمسائله إذ ليست مبحثاً عنها بخصوصياتها، وأما عدُّ السكاكي الالتفات في علم البديع من المحسنات المعنوية فلا استبعاد فيه لجواز اشتراك علمين في مسألة من جهتين كما حُقِّقَ في موضعه"^٢.

تعقيب:

^١ الكرماسي، المخطوط، [١١٤].

^٢ الكرماسي، المخطوط، [١١٤].

فالكرماستي في هذه المسألة خالف التفتازاني بجعله الالتفات مندرجاً في علم البديع، ووافق السكاكي الذي قال بذلك؛ ثم وجه قوله هذا بانفكاك الجهة، ومعنى انفكاك الجهة أن يشترك علمان في مسألة واحدة من جهتين.

وأحياناً كان الكرماستي يقسو في الرد على الشارح التفتازاني، فمثلاً في شرحه للمقدمة، وصف الكرماستي كلام الشارح بأنه (تحكمٌ بحثٌ) أي أن هذا الكلام لا وجه له أبداً، وهذه عبارته في شرح المقدمة: وأما منع الشارح إرادة البصيرة من مقدمة العلم المفسر بما يتوقف عليه مع أنها بهذا المعنى لا تحتاج إلى إثبات توقف العلم على ما ذكر فيها حينئذٍ، ولا ينافي أيضاً اختلاف الحال في المقدمة بكونها تارة عبارة عن أمور وتارة عنها مع غيرها أو عن غيرها كما في مقدمة الكتاب بعينها سواء بسواء. فباعتبار بعد فهمها من التوقف وباعتبار عدم انضباطها وحصر من أرادها بالمقدمة على عدد معين فيكون بعيداً عن أن يكون بها مقصودة لهم (أي البصيرة) إذ لو كان قصدهم ذلك لما اتفقوا على وتيرة واحدة بأن لا يختلف الحال بينهم ولا بين العلوم متفقين على جعل المقدمة عبارة عن الحد والغاية والموضوع، على أن البصيرة تنبئ عن خصوص في النفع وذلك لا يتعين ولا تتقدر بقدر الخلاف في النفع فإنه معنى عام معلوم لا يحتاج إلى تعيين وتقدير، فمن تلبس في مقصوده بالنافع فقد أتى بمقدمته النافعة فيه بلا مرية سواء كان جميع ماله نفع فيه أو بعضه، وأما من تلبس فيه بأي نافع كان فيه سواء كان من جهة وحدة ذاتية أو عرضية مما يحصل بها ضبط المقصود وتمييزه عن غيره، أو لم يكن بأن ينفع فيه بدون كونه مضبوطاً به متميزاً به عن غيره فهو لم يأت بمقدمته المفيدة بصيرة فيه إلا في القسم الأول من النافع في المقصود دون الثاني فاندفع القول بأن ماله ارتباط بالمقصود كمفيد البصيرة فيه غير منضبط لا يقتضي اقتصاراً على أمور ثلاثة فما لزم القوم في البصيرة لزم الشارح في المنفعة فلا وجه لرده البصيرة مع قبوله المنفعة؛ إذ رد أحدهما ردهما وقبول أحدهما قبولهما فكان ما فعله الشارح تحكماً بحثاً^١.

تعقيب:

وهذه الاعتراضات من الكرماستي على التفتازاني تثبت ما ذهبنا إليه من أن الكرماستي لم يكن مجرد ناقل عن سبقه من العلماء، بل كان يصحح ويضعف، ويقوي ويرجح، ويرد ويعترض^٢.

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ١٢].

^٢ وهذه الاعتراضات من الكرماستي على الشارح التفتازاني إذا جمعت تصلح أن تكون مادة لبحث علمي، أو رسالة علمية.

4.4 حاشية السيد الشريف على المطول

للعلمة السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٦هـ، وفي هذه الحاشية اعتراضات الجرجاني على الشارح التفتازاني، وفيها تحقيقات لطيفة ومسائل فريدة، تفرد بها الجرجاني، وهذه الحاشية أملاها على الطلبة خلال تدريسه للمطول، فجمعت وقيدت، وأصبحت حاشية على المطول^١.

(1) الكرماسي والشريف الجرجاني على (حاشية الجرجاني على المطول)

من مصادر الكرماسي في حاشيته على المطول، أنه كان يشير إلى أقوال الجرجاني بقوله (الشريف)، ولما كانت حاشية الجرجاني هي بمثابة اعتراضات على الشارح التفتازاني، مما كفى الكرماسي مؤونة الاعتراض، فكان الكرماسي ينقل بعض اعتراضات الجرجاني على الشارح التفتازاني، فمثلاً: قال الكرماسي: "نقل عن الشارح في توجيه التسامح أنه قال: لأن الخلوص لازم غير محمول لكون الفصاحة وجودية والخلوص عدمياً، فلا يصح أن الفصاحة هي الخلوص وإن صح أن الفصيح هو الخالص، وإنما استقام في الجملة لقصد المبالغة وادّعاء كونها نفس الخلوص، فاعترض عليه الشريف أولاً بأن هذا التوجيه يقتضي عدم تفسير الفصاحة بالخلوص لامتناع تعريف الشيء بما ليس بمحمول عليه كما هو المشهور في ألسنة القوم"^٢.

وهنا يقسو الجرجاني في رده على الشارح التفتازاني بعبارات مثل قوله: (دعوى مردودة، أو دعوى لا دليل عليها) يقول الكرماسي: "لذلك قال المحقق الشريف: وأنت خبير بأن حمل التخصيص هاهنا على القصر مع عدم الظهور في المثال أقلّ تكلفاً من حمله على التخصيص في الإثبات؛ لأنّ الغاية حينئذٍ عدم ظهور كون المثال مثلاً للتخصيص الحصري، وذلك ليس بلازم؛ لأن المثال للتوضيح لا للإثبات فالمناقشة في المثال ليست من دأب المحصل، وأما وجود الحصر بدون شرطه من كون الخبر فعلياً فهو دعوى لا شاهد لها بل هي مردودة..."^٣.

^١ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٢ الكرماسي، المخطوط، [١٤/أ].

^٣ الكرماسي، المخطوط، [٩٦/أ].

(2) اعتراضات الكرماستي على الجرجاني في حاشيته على (المطول):

ولم يكن الكرماستي مجرد ناقل عن الشريف الجرجاني في حاشيته بل كان يعارضه ويرد عليه في بعض المسائل، فمثلاً في مسألة تعريف المسند إليه المحذوف يرد الكرماستي على الشريف الجرجاني: - فيقول: " فإننا لم نسمع القول منهم بأن تعريف المسند إليه المحذوف أو تقييده أو تقديمه أو غيرها من أحواله لإفادة معنى كذا وكذا مما يناسبها بوجه خطابي، فإن قلت: ليس ذلك لعدم اعتبار هذه الأحوال في المحذوف واختصاصها بالمذكور بل ذلك لظهورها في المذكور وعدم ظهورها في المحذوف، ويدل على ذلك عدُّهم في فوائد الذكر ومقتضياته ظهورها في الأحوال التي يصحب الذكر، في الذكر لا في الحذف حيث قالوا: والذكر لأن يظهر فوائد ما يصحب الذكر من الأحوال المذكورة فتكون الأحوال الباقية يعتبر في الحذف أيضاً، وإن لم يظهر اعتبارها إلا في المذكور دون المحذوف، قلت: يكفي ذلك أيضاً في تقديم الحذف على الذكر لكونه أبسط من الذكر نظراً إلى أن ظهور باقي الأحوال في الذكر لا في الحذف لكون باقي الأحوال من فروع الذكر بالنظر إلى الظاهر، وهذا التوجيه مخلص في دفع ما أورده الشريف الجرجاني على الشارح التفتازاني رحمة الله عليه حيث جعل قوله في المفتاح معرفاً خبراً آخر لكونه لا صفة لقوله ثابتاً كما جعله الشارح بناء على أن التعريف يعم الثابت والمحذوف، وفي عبارة المفتاح أيضاً ما يؤيد جعله وصفاً لا خبراً...^١."

تعقيب:

فالكرماستي في هذه المسألة يرد على الجرجاني، وينتصر لرأي الشارح التفتازاني، بأن الحذف مقدم على الذكر في المسند إليه.

ومن هذه الاعتراضات: قول الكرماستي في مسألة تأكيد المسند إليه معترضاً على الجرجاني: " فإذا أردت دفع توهم أن الجاني عمرو وإنما ذكر زيد على سبيل السهو أو على سبيل النسيان أكدت المسند إليه تأكيداً لفظياً نحو جاءني زيد زيد بإعادة لفظه، ونحو جئت أنا بإعادة ما في حكم إعادة لفظه فيندفع به توهم السهو والنسيان كما يندفع به توهم التجوز العقلي لا تأكيداً معنوياً بلفظ النفس أو العين؛ إذ لا يندفع توهم السهو والنسيان بالتأكيد المعنوي لاحتمال أن يتوهم وقوع زيد نفسه مكان عمرو نفسه سهواً أو نسياناً، وجعل صاحب المفتاح التأكيد المعنوي كاللفظي لدفع توهم السهو والنسيان، وأنكره الشريف الجرجاني والتفتازاني رحمه الله، ويمكن النصرة له بأن إعادة ضمير الشيء بعد ذكره بلفظ

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ٦٣].

الموضوع له كإعادة لفظه ثانياً بعد ذكره أولاً في كونه ملحوظاً مرتين، فإذا جَوَز رجوع الضمير إلى غير زيد في جاءني زيد نفسه أعني عمرواً نفسه، واحتمل وقوع زيد نفسه موقع عمرو نفسه سهواً أو نسياناً احتمل وقوع زيد زيد موقع عمرو عمرو سهواً أو نسياناً^١.

تعقيب:

فالكرمستي في هذه المسألة أيد قول السكاكي صاحب المفتاح بجواز تأكيد المسند إليه تأكيداً لفظياً أو معنوياً، ورد على الجرجاني والتفتازاني الذين أنكروه، والكرمستي وقف هذه المرة مع السكاكي الذي أجاز تأكيد المسند إليه تأكيداً معنوياً بلفظ النفس أو العين؛ لأنه إذا جَوَز رجوع الضمير بعد ذكره جاز تأكيد المسند إليه تأكيداً معنوياً عن طريق القياس وهو ما أنكره الجرجاني والتفتازاني.

^١ الكرمستي، المخطوط، [ب/ ٦٨].

5. مصادر المؤلف التفسيرية نقد وتحليل

5.1 تفسير الزمخشري

العلاقة بين اللغة والتفسير علاقة وثيقة، والكرماستي نقل كثيراً عن الزمخشري، في تفسيره (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، لماذا أكثر الكرماسي من النقل عن الزمخشري دون غيره من المفسرين كالنسفي مثلاً أو ابن كثير؟ والجواب: أن الزمخشري اعتنى في تفسيره بذكره الوجوه اللغوية والبلاغية، ويعد تفسير الزمخشري، أول تفسير بلاغي وصلنا عن السابقين، فالزمخشري توفي سنة ٥٣٨هـ، فالصفة الغالبة على تفسير الزمخشري، هي البلاغة، والتي كان لها بالغ الأثر في إعجاز القرآن الكريم. وكان لعناية الزمخشري بالجانب البلاغي للقرآن، الأثر الكبير بين المفسرين، الذين جاؤوا من بعده عامة، وبين مواطنيه من المشاركة خاصة. أما أثره بين المفسرين عامة، فإن معظم من جاء بعده من المفسرين _حتى من أهل السنة كأبي حيان وغيره_ استفادوا من تفسيره فوائد كثيرة، فأوردوا ما ساقه من ضروب الاستعارات، والمجازات، والأشكال البلاغية الأخرى، التي تكشف عن جمال النظم، وحسن أسلوبه^١.

وأما أثره البلاغي بين مواطنيه من المشاركة، فقد أرجعه ابن خلدون، لسببين: الأول: أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في المشرق، أوفر عمراناً من المغرب، والثاني: لعناية العجم_وهم معظم أهل المشرق_ بتفسير الزمخشري، وهو مبني كله على هذا الفن، إن لم يكن أصله^٢.

ولو استعرضنا شيئاً من تفسير الزمخشري لتبين لنا سر اعتماد الكرماسي عليه دون غيره، فمثلاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^٣، فقال: إن قوله: ﴿الْم﴾ [البقرة: ١]، جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ جملة ثانية، و﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ جملة ثالثة، و﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ جملة رابعة، وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا، من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متأخية، أخذاً بعضها من بعض، فالثانية متحدة بالأولى، معتنقة لها، وكذلك الثالثة والرابعة، وبيان ذلك: أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المبعوث بغاية الكمال، فكان تقريراً لجهة التحدي، وشداً من

^١ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة - القاهرة، ط٧، ٢٠٠٠م، (٤٤٣/١)

^٢ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم-بيروت، ط٥، ١٩٨٤م، (٥٥٢/١).

^٣ سورة البقرة: ٢.

أعضاده، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلاً بكماله؛ لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة. وقيل لبعض العلماء: فيم لذتك؟ فقال: في حجة تتبخر اتصاحا. ثم أخبر عنه أنه هدى للمتقين، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله، وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ثم لم تخل واحدة من الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق، ونظمت هذا النظم السري، من نكتة ذات جزالة. ففي الجملة الأولى: الحذف، والرمز إلى الغرض بالطف وجه وأرشفه، وفي الثانية: ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة: ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة: الحذف. ثم وضع المصدر الذي هو الهدى موضع الوصف الذي هو هاد، وإيراده منكراً، والإيجاز في ذكر المتقين^١.

والكرماستي في نقله عن الزمخشري كان يوافقه أحياناً، ويعترض عليه أحياناً أخرى، وسنذكر الآن نماذج من اعتراضات الكرماستي على الزمخشري:

قوله تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾^٢، وقال في الموضع الآخر: ﴿قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾ قال: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ﴾ يجري مجرى القسم فهو في معنى القسم، إذ ليس قسماً بحسب المفهوم الأصلي بل يقصد به ذلك في متعارف اللغة، ولم يتعرض السكاكي والمصنف له؛ إما لحصول مقصوده بدونه، وهو أنه يراد التأكيد بزيادة الإنكار، فإن ذلك يظهر بمجرد زيادة اللام، وإما لخفاء في كونه قسماً مع عدم تغييره لصورة الجملة، فإنه في صورة جملة مستقلة، بخلاف اللام فإنها داخلية في الجملة الإنكارية ومغيرة بصورتها، وفيما ذكره السكاكي والمصنف ردُّ على صاحب الكشف حيث قال: إنما قيل: ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾ أولاً و﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾ ثانياً؛ لأن الأول ابتداء إخبار، والثاني جواب إنكار، فهذا الكلام منه للنظر إلى أن مجموع الثلاثة لم يسبق منهم إخبار فلا تكذيب لهم في المرة الأولى فيحمل التأكيد فيها على الاعتناء والاهتمام منهم بالخبر...

وبعد أن نقل الكرماستي هذا النص عن الزمخشري قال: وفيه نظر؛ لأن ما ذكره صاحب الكشف محل ظاهر وتكلف مستغن عنه؛ لأن تكذيب الاثنين تكذيب للثالث أيضاً لاتحاد مقالتهما،

^١ الزمخشري، الكشف، (٧٨/١).

^٢ سورة يس: ١٤.

فللثلاثة تكذيب في المرة الأولى بهذا التدقيق، وحملٌ للتأكيد على الإنكار كما هو أصله لا على الاعتناء النادر.

فنحن نرى من خلال هذا التعليق من الكرماستي على الزمخشري: الكرماستي في حاشيته لم يكن مجرد ناقل عن سبقه من العلماء والمفسرين، بل كان يعترض، ويرد، ونستنتج هذا من خلال العبارات الآتية: (وفيه نظر)، (فليتأمل) ونحوها من العبارات.

5.2 تفسير البيضاوي

والمسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي، توفي سنة ٦٩١ هـ، وقد اختصر البيضاوي تفسيره من الزمخشري، لكنه ترك ما فيه من اعتراضات، وسار فيه على مقتضى قواعد اللغة العربية، وقرر فيه قواعد وأصول أهل السنة، ولن نقف كثيراً عند تفسير البيضاوي؛ لأنه اختصار للكشاف للزمخشري، وقد أورد الكرماستي في الحاشية بعض النقول عن البيضاوي، فمثلاً: قوله: (والله اسمٌ للذات الواجب الوجود الخ) أي لما صدق عليه مفهوم الذات ومفهوم واجب الوجود وإلا لم يكن جزئياً حقيقياً فلا يكون لا إلا الله توحيداً، كما لا يكون لا إله إلا الرحمن توحيداً، مع أنَّ العقلاء بأجمعهم على أنه توحيد. وأيضاً إذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفاتٌ لم يكن للباري معه اسمٌ يجري عليه صفاته الخاصة به. واختيار القاضي البيضاوي أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة وصار في إفادة التعيين كالعلم القصدي مثل الثريا، إلا أن الغلبة في المشبه تقديرية وفي المشبه به حقيقية أجري مجراه أي مجرى العلم القصدي في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشراكة عليه؛ لأنَّ ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي كالعلم والقدرة، أو غير حقيقي كالمعبودية والرازقية غير معقول للبشر فلا يمكن أن ندل عليه بلفظ موضوع، ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ} معنى صحيحاً؛ فإن ظاهره أن يتعلق {في السَّمَوَاتِ} باسم الله، ولا يتعلق به مالم يكن صفةً ظاهراً، أو إن جاز تعلق الجار بالأسماء بناء على ملاحظة الصفات الخارجة عنها بحسب أوضاعها ولو تبعاً بناء على اشتها مسمياتها بها، سيما إذا كان اشتها اتصافها بها في ضمن إطلاقها عليها، كما صح تعلق الجار بالأسد في أسدٌ عليّ بملاحظة مفهوم، فجرى تبعاً للحيوان المخصوص المشهور اتصافه به.

^١ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (٥٥/٤).

ف نجد هنا: أن الكرماستي ذكر اختيار البيضاوي وترجيحه في هذه المسألة، وهي أن اسم الجلالة في قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ} وصف في أصله، ثم ذكر اعتراض العلماء على البيضاوي من امتناع الوصف به؛ لأنه صار في إفادة التعيين كالعلم القصدي.

ورأي الكرماستي هذه المسألة -مخالف للبيضاوي- أن اسم الله الجلالة (الله) اسم ذات، لا صفة، بينما البيضاوي رجع أنه صفة، واستدل الكرماستي بأنه:

أ- لو كان اسم الجلالة صفةً فكيف تجري عليه الصفات فنقول الله الصمد فالله اسم للذات الواجب الوجود، والصمد صفة.

ب- لو كان معناه إله بحق أي مشتق من أله لكانت كلمة التوحيد لا تفيد التوحيد؛ إذ يكون معناها لا إله إلا إله بحق!

ثم يقول الكرماستي: "فلا يكون لا إلا الله توحيداً، كما لا يكون لا إله إلا الرحمن توحيداً، مع أنَّ العقلاء بأجمعهم على أنه توحيد. وأيضاً إذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفاتٌ لم يكن للباري معه اسمٌ يجري عليه صفاته الخاصة به"^١.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ قال الكرماستي: قوله: {اثْنَيْنِ} وهما شمعون ويحيى، والثالث هو يونس أو حبيب النجار، قال الشارح في شرحه للمفتاح: قيل: الاثنان بولس بفتح الباء الموحدة واللام ويحيى، وقيل: يونس وبولس والثالث: شمعون، وقال البيضاوي: وهما يحيى ويونس وقيل غيرهما، والثالث شمعون، وفي حواشي الشريفة هما يحيى وبولس بفتح الباء الموحدة وفتح اللام، والثالث شمعون^٢.

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ٤].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ٤١].

6 منهج المؤلف في التصنيف من خلال حاشيته

كان الكرماسطي رحمه الله تعالى يذكر المسألة ويعلق عليها دون وضع عناوين أو فهرسة للفقرات، فيذكر المسألة ثم يعلق عليها ويشرحها، وهذا الأسلوب كان معروفاً عند العلماء سابقاً، وهو أن يضع أحد العلماء متناً في علم من العلوم، مثل: (متن أبي شجاع) لأحمد بن الحسين الأصفهاني، ثم يأتي من بعده فيقوم بوضع شرح على هذا المتن (شرح متن أبي شجاع) لابن قاسم الغزي، ثم يأتي من بعده من العلماء فيقوم بوضع حاشية على هذا الشرح (حاشية الباجوري على شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع)، وهكذا.

وفي هذه الدراسة: صاحب المتن: هو السكاكي: صاحب مفتاح العلوم، ثم لخصه القزويني: في تلخيص المفتاح، ثم شرح التلخيص: التفتازاني في المطول، ثم جاء الكرماسطي فوضع حاشيته على المطول.

وتتضح ملامح منهج الكرماسطي من خلال النقاط الآتية

١- يذكر المسألة ويصدرها بكلمة قوله: (...) ثم يشرع في التعليق عليها وشرحها، مثال: قوله^١: (افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله سبحانه) إشارة إلى أن الباء في حديث البسمة ليست متعلقة بالابتداء، بل متعلقها التيمن المقدر... الخ^٢.

٢- يتبع الكرماسطي في حاشيته أسلوب الفنقلة، وهو معروف عند المتقدمين عند إيراد الاعتراض والرد عليه، يقولون: **فإن قلت: كذا ... قلنا،** ويسمى الفنقلة.

٣- يذكر الوجوه النحوية ويرجح، فيذكر رأي الكوفيين والبصريين، ثم يختار ما يراه صحيحاً من وجهة نظره، مثال: قوله: وقدمها على بقية المعارف لأنها أعرف منها، هذا عند البصريين، وعند الكوفيين العلم أعرف من المضمرات أيضاً^٣. ومنها أيضاً قول الكرماسطي: " إذا كان اسم الفاعل جارياً على الفعل جاز أن يقصد به الحدث بمعونة القرينة كما في قوله تعالى: {وَصَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ}^٤، كما يستفاد الاقتران بأحد الأزمنة عند الإعمال على مذهب البصرية"^٥.

تعقيب:

^١ ويقصد بكلمة قوله قول الشارح التفتازاني، وهذا في كامل المخطوط.

^٢ الكرماسطي، المخطوط، [ب / ٢].

^٣ الكرماسطي، المخطوط، [أ / ٦٦].

^٤ سورة هود: ١٢.

^٥ الكرماسطي، المخطوط، [ب / ١٢١].

فالكرماستي في النحو يسير على مذهب البصريين؛ لأن نحاة البصرة كانوا يميلون للقياس أكثر من السماع، وظهر هذا في الحاشية من خلال ذكره لمذهب أهل البصرة، وعدم ترجيحه لمذهب أهل الكوفة، وعدم التعرض لذكره مطلقاً أحياناً أخرى.

١- يهتم الكرماستي بالإضافة لذكر الوجوه النحوية بعلم الصرف والاشتقاق، فمثلاً عند الحديث عن اسم الجلالة (الله) يذكر أن العلماء اختلفوا في لفظ (الله) فمنهم من امتنع عن طلب مأخذه وذكر معناه، ومنهم من قال لعله مشتق، ولكننا لا نعرف المشتق منه ولم نُكَلِّف معرفته، ثم يذكر مذاهب العلماء في من حيث الاشتقاق وعدمه: الأول: أنه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة، والثاني: أنه اسم عربي غير مشتق، والثالث: أنه صفة صارت علماً بالغلبة، الرابع: أنه سريانيٌّ معرب^١.

٢- يشرح الكرماستي المصطلحات ويبين المراد منها، ويزيل الغموض أو اللبس الذي قد يحصل فيها، وقد قام بهذه المهمة خير قيام، وهذه حقيقة هي مهمة الشارح أو المُحَنِّي، فمثلاً: كلمة الخاتمة في المقدمة بين الكرماستي أن المراد منها ليس خاتمة الكتاب، وإنما المراد منها خاتمة الفن الثالث: وهو البديع^٢. وعند الحديث عن غاية العلوم الثلاثة، بيّن أن المراد بالعلوم الثلاثة: (المعاني والبيان والبديع) ثم شرح غاية كل واحد منها، فقال: غاية المعاني الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وغاية البيان الاحتراز عن التعقيد المعنوي، وغاية البديع معرفة وجوه التحسين للكلام^٣.

٣- يذكر مسائل علوم القرآن، ويوجه الخلاف، فمثلاً عند الحديث عن وقوع ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم كالمشكاة وهي لفظة (هندية)، والاستبرق وهي لفظة (فارسية) والقسطاس وهي لفظة (رومية)، وهذا يسمى (المُعَرَّب) قال: لا نمنع أن القرآن كله عربي، وضمير {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} ليس راجعاً إليه بل إلى السورة، أو أنه عربي الأسلوب، أو أنه عربيٌّ باعتبار الأعم الأغلب؛ لأن العربي يقال على ما غالبه عربي، كشعر فيه فارسي وعربي، إذا كثر أحدهما ونذر الآخر، أو أن يكون مما اتفق عليه اللغتان (كالصابون)، وهو بعيدٌ لندور مثله^٤.

٤- لا يكتفي الكرماستي بذكر أقوال العلماء في المسألة، بل يرجح ما يراه صواباً، فمثلاً عند الحديث عن سر إعجاز القرآن الكريم، اختلف العلماء في هذه المسألة: فبعضهم كالجرجاني في دلائل الإعجاز يرى أن سر إعجاز القرآن الكريم في نظمته، ويرى الخطابي في رسالته في إعجاز القرآن أن سر الإعجاز هو (صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس)، وبعض العلماء يرى أن سر الإعجاز هو إخباره عن مغيبات الماضي والمستقبل، وبعضهم يرى سر الإعجاز (الصِرفة) أي صرف الناس عن معارضته

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب / ٤].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [ب / ١١].

^٣ الكرماستي، المخطوط، [ب / ١١].

^٤ الكرماستي، المخطوط، [ب / ١٦].

والإتيان بمثله، وبعد سرد الكرماستي لهذه الآراء يرى هو أن سر إعجاز القرآن هو في بلاغته، قال بأنه: على القول بأن إعجاز القرآن ببلاغته المنتهية، وأما لو كان إعجازه بالصرفة، أو بإخباره عن المغيبات، أو بالأسلوب العجيب المخالف لأساليب كلام العرب نظماً ونثراً، لا يتجه ما ذكره الشارح، ولا ما ذكرنا في توجيه كلامه، فافهم^١.

٥- يُفسِّر الآياتِ القرآنيةَ بذكر الوجوه البلاغية والنحوية ويوجهها على هذا الأساس، فالكرماستي عالم لغوي، ولا ريب عند تفسيره للقرآن سوف يسير على منهج التفسير اللغوي وليس الأثري، فمثلاً عند قوله تعالى: {إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} و{إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} قال: إما أن يحمل على التأكيد للأول، وإما أن يحمل على وحدة (العسر) لكونه معرفةً معادةً بمعرفة، وعلى تعدد (اليسر) لكونه نكرة أعيدت نكرة، فيكون مع كل عسر يسران، ولأجل الحمل على الثاني قال بعض الصحابة رضي الله عنهم^٢: (لن يغلب عسر يسرين)^٣.

٦- يهتم الكرماستي بتعريف المصطلحات فيسرد تعريف المصنف التفتازاني للمصطلح ثم يذكر من وافقه ومن خالفه في هذا التعريف، ثم يشرع بشرح التعريف، وهذا إن يدل على سعة اطلاعه ودقته في تحرير المصطلحات، فمثلاً عند تعريف البلاغة يذكر تعريف المصنف للبلاغة بأنها: (مطابقة اللفظ لمقتضى الحال مع فصاحته)، ويذكر أن السكاكي اعترض على هذا التعريف فقال البلاغة: (مطابقة اللفظ لمقتضى الحال) ولم يقيدها بالفصاحة، ويستطرد الكرماستي إلى تعريف الجرجاني بأن البلاغة عنده هي مطابقة اللفظ لمقتضى الحال، لكن الجرجاني عبر عنها بـ (النظم)، والنظم هو: النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام. يقول الكرماستي: وبما أن النحو إنما يبحث عن التراكيب من حيث إفادتها المعاني الأصلية الوضعية، والمعاني إنما يبحث عنها من حيث إفادتها المعاني الزائدة على أصل المعنى الوصفي، فكيف تكون البلاغة التي هي النظم عبارة عن توخي معاني النحو فيما بين الكلم، قلت: (أي الكرماستي) ما اقتصر على ذلك، بل قال معه على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام، ومعلوم أن الأغراض المصوغ لها الكلام هي مقتضيات الأحوال والاعتبارات المناسبة لها، فيجعل توخي معاني النحو سُلماً لها وطريقاً لإفادتها^٤.

٧- يذكر وجوه الأعراب للمفردات والجمل، مع توجيه الإعراب وبيان أثره في المعنى، مثال ذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} ° ، قال: اللام في {لَقَدْ عَلِمُوا} جواب قسم محذوف وأما في {لَمَنِ اشْتَرَاهُ} لام ابتداء مثلها في علمت لزيد قائم، ومن اشترى مبتدأ خبره {مَا لَهُ فِي

^١ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ١٧].

^٢ والراجح أنه ليس بحديث بل هو قول مأثور عن بعض الصحابة، كما سيأتي تحقيقه في موضعه، والكرماستي رحمه الله كان دقيقاً في نقل هذا الأثر فلم يقل: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل نسب هذا القول للصحابي دون رفعه للنبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يسمى بعلم مصطلح الحديث: (الحديث الموقوف) على الصحابي.

^٣ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ٢٢].

^٤ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ٢٦].

^٥ سورة البقرة: ١٠٢.

الْآخِرَةَ مِنْ خَلْقٍ} وفي {لَيْسَ مَا شَرَوْا} جواب قسم محذوف، أو الجملة عطف على {لَقَدْ عَلِمُوا} و تجد آخره ينفية عنهم؛ لأن لو لانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، أي {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} أن المشتري لا نصيب له لما اشتروا، أي لم يكونوا يعلمون ذلك فلذلك اشتروا، فإن قلت: جاز أن يكون متعلق العلم المنفي مضمون قوله: {لَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ} أي باعوا به أنفسهم، فإنه جملة معطوفة على الجواب الأول للقسم المحذوف أعني قوله: {لَقَدْ عَلِمُوا} فلا يتوارد النفي والإثبات على علم واحد، قلت: مساق الكلام لتقبيح حالهم يقتضي تعلق {يَعْلَمُونَ} بما تعلق به علموا، وأيضاً مؤدى مذمومية {مَا شَرَوْا بِهِ} ردائه وعدم تعلق نفع به في الآخرة فرجع إلى مضمون ما تعلق به {عَلِمُوا}، ولا شك أن عدم تعلق النفع به في الآخرة مع أنهم باعوا به حظوظ أنفسهم كاف في كونه شيئاً مذموماً فلا يتجه أن يقال: لا يلزم من عدم نفعه في الآخرة أن يكون مذموماً كالمباح مثلاً، والحاصل أن عدم النفع ليس معنى المذمومية ولا مستلزماً لها، فلا يكون مؤدى ما تعلق به {يَعْلَمُونَ} راجعاً إلى ما تعلق به {عَلِمُوا} بل أخص منه، وليس يلزم من انتفاء العلم بالأخص انتفاء العلم بالأعم فتأمل^١.

٨- ينقل كثيراً عن السكاكي في المفتاح ويرد عليه، مثال: قلت (أي الكرماستي): عند صاحب المفتاح الجملة الشرطية جملة خبرية مقيدة بقيد مخصوص هو الشرط، محتملة في نفسها للصدق والكذب فالخبر عنده منحصر في الجمل، وسيقول الشارح إن ما ذكره صاحب المفتاح مذهب أهل العربية، ولكن لتحقيق ما أفاده الشريف من أن ما ذكره السكاكي باطل، وإلا يلزم أن يكذب^٢.

٩- ينقل أقوال المفسرين كالزمخشري والبيضاوي، ويرد على الزمخشري في بعض المواضع، مثال: وقيل: ما قاله الزمخشري أجود؛ لأنه يعلم منه أن أولئك الكفار يجحدون بآيات الله الظاهرة التي يراها كل بصير عناداً أو إنكاراً للمحسوس... الخ. مثال آخر: وأيضاً إذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفات لم يكن للباري مع اسم يجري عليه صفاته الخاصة به. واختيار القاضي البيضاوي أنه وصف في أصله... الخ^٣.

ويرد الكرماستي على الزمخشري صاحب الكشف ويخالفه في العديد من المسائل، منها على سبيل المثال: قوله تعالى: {إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ} ، وقال في الموضع الآخر: {قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ} قال: {رَبُّنَا يَعْلَمُ} يجري مجرى القسم فهو في معنى القسم، إذ ليس قسماً بحسب المفهوم الأصلي بل يقصد به ذلك في متعارف اللغة، ولم يتعرض السكاكي والمصنف له؛ إما لحصول مقصوده بدونه، وهو أنه يراد التأكيد بزيادة الإنكار، فإن ذلك يظهر بمجرد زيادة اللام، وإما لخفاء في كونه قسماً مع عدم تغييره لصورة الجملة، فإنه في صورة جملة مستقلة، بخلاف اللام فإنها داخلة في الجملة الإنكارية ومغيرة بصورتها، وفيما ذكره

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ٣٩].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ٣٤].

^٣ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ٤].

السكاكي والمصنف ردُّ على صاحب الكشاف حيث قال: إنما قيل: {إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ} أولاً و{إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ} ثانياً؛ لأن الأول ابتداء إخبار، والثاني جواب إنكار، فهذا الكلام منه للنظر إلى أن مجموع الثلاثة لم يسبق منهم إخبار فلا تكذيب لهم في المرة الأولى فيحمل التأكيد فيها على الاعتناء والاهتمام منهم بالخبر، وفيه نظر؛ لأن ما ذكره صاحب الكشاف محل ظاهرٌ وتكلفٌ مستغنٌ عنه؛ لأن تكذيب الاثنين تكذيب للثالث أيضاً لاتحاد مقالتهن، فللثلاثة تكذيب في المرة الأولى بهذا التدقيق، وحملٌ للتأكيد على الإنكار كما هو أصله لا على الاعتناء النادر^١.

١٠- يذكر بعض اللطائف والإشارات الصوفية أحياناً، مثال: وللإشارة إلى هذا المعنى قال صاحب الوحي خاتم النبوة عليه السلام: (طوبى لمن كان عيشه كفافاً)، أي كان حظه من عالم الشهادة بقدر ما يتحفظ به بنيته التي هي مركّب عقله في تحصيل ما يليق به مما يدوم له من كمالاته، وقال عليه السلام: (المكثرون هم المقلون)، أي المتنعمون الذين تناهوا في تحصيل المستلذات الحسية وادركوا غايتها هم المقلون في اللذات العالية الدائمة، والمقلون هم المكثرون أي المقلون من حظ عالم الملك والشهادة هم المكثرون من حظوظ عالم الغيب والملكوت، وقال بعضهم: من ضيق على نفسه في الملك وسع الله له في الملكوت، وقيل: من لم يعذب نفسه لم ينعمها، ومن لم يقبلها لم يحيها، وبالجملّة إن الإقلال من أحد العالمين إكثار من الآخر، وإرضاء أحدهما إسقاط الآخر، وإنهما كضرتين لا يجتمعان في الرضا فليتحرّ وليختر أيهما أريد فكل ميسرٌ لما خلق له، جعلنا الله وإياكم ممن يستعمل عقله في مسافة عمره ويصل لمنتهاى سيره من معرفة ربه على ما هو عليه في ذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله في الأولى والأخرى، ولا يرضى منه هواه وشهوة بطنه وفرجه فإنه ليس لك إلا ما أنت له، كما قال عليه السلام: (أنت مع من أحببت) وقال عليه السلام: (تموتون كما تعيشون وتحشرون كما تموتون) لا ممن يستعمل هواه وشهوته لما لا يدوم له ويشغله عما يدوم له فيبقى بفوته الدائم على حسرة دائمة لمحبة خاسرة، أعاذنا الله وإياكم من هوى متبع، آمين يا رب العالمين^٢.

١١- يذكر مذاهب أهل الاعتقاد المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة كالمعتزلة والدهرية ويرد عليها، مثال: قوله: لكن لا تأول فيه لأثمه مراده ومعتقده، ولا تأول عند اجتماعهما؛ لأنّ التأول أمّا لعدم الاعتقاد كما إذا قاله المؤمن أو لِعَدَم الإرادة كما إذا قاله الجاهل الدهري عند إخفاء حاله وإظهاره الإسلام، فإنّ كونه في صدّد إظهار الإسلام قرينة تدل على أنّه لم يرد ظاهره بل ما يؤول إليه من معتقد الإسلام من إسناد فعله تعالى إلى زمان إيجاده^٣.

١٢- يرُدُّ على السَّكَاكِيِّ الذي أنكر المجاز العقلي، حيث اعتبره من قبيل الاستعارة بالكنائية، يقول الكرماستي: وهو أي المجاز العقلي في القرآن كثير، يعني على رأيه ورأي السلف لا رأي السكاكي؛ لانخراطه عنده في سلك الاستعارة بالكنائية، وهذا المجاز الحكمي كثيرٌ

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب / ٤٠].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [ب / ١١٢].

^٣ الكرماستي، المخطوط، [ب / ٥٢].

الوقوع في كلام رب العزة؛ لأنه قول على رأي الأصحاب فقط، وهو ردُّ على من أنكر وقوع المجاز في القرآن عقلياً كان أو لغوياً، هرباً من لزوم كونه تعالى متجاوزاً، وهم جماعة من أهل الظاهر، وفساده ظاهر؛ لأنه لا يلزم من قيام معنى به تعالى إطلاق ما يشق منه عليه تعالى، بل لا بد من الإذن الشرعي كما ذهب إليه الجمهور، والإشعار بالتعظيم كما ذهب إليه جماعة، ولم يوجد شيء منهما، مع أن في الإطلاق هاهنا إيهام معنى المسألة في الأمور وترك الأحكام فيها، وعلى من أنكر المجاز في الإسناد ونفس الحكم في شيء من الكلام فضلاً عن كلامه تعالى^١.

والسكاكي ينكر المجاز العقلي ويجعله من باب الاستعارة بالكناية والمصنف هنا يرد عليه. والمجاز العقلي هو إسناد الفعل أو معناه لغير ما هو له بتأول. أي إسناداً مجازاً، والسكاكي اعتبره إسناداً حقيقياً، وأدخله في باب الاستعارة بالكناية، مثال أنبت الربيع البقل، جعل السكاكي الربيع هنا استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي، بقرينة نسبة الإنبات إلى الربيع، ورد عليه المصنف وقال: في كلامه نظر؛ لأنه يستلزم أن يكون المراد بعيشة، في قوله تعالى: {فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ} صاحبها أنه هو الفاعل في الأصل، والفاعل المجازي يجب أن يراد به الفاعل الحقيقي وهذا لا يصح؛ لأن المعنى يصبح ركيكاً على هذا الوجه، فلا معنى لقولنا: هو في صاحب عيشة راضٍ ذلك الصاحب، وتأويله بمعنى مستقر بين أصحاب العيش المرضي خلاف المتبادر ولا يصح أيضاً؛ لأن عيشة نكرة ولا يصح إطلاقها على الجمع.

وأمثلة المجاز العقلي في القرآن كثيرة، منها: قوله تعالى: {وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا} [الأنفال: ١] فإسناد زيادة الإيمان إلى الآيات مجاز. ومنها: {إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَذَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ} [القصص: ٤] فإسناد الذبح إلى فرعون مع أن المذبح الحقيقي أعوانه على سبيل المجاز. وقوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا} فإسناد نزع اللباس في الآية إلى إبليس من باب المجاز؛ لأن الفاعل الحقيقي هو الله وإبليس مجرد سبب من الأسباب. وأيضاً قوله تعالى: {يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا} [المزمل: ١٧] فنسبة جعل الولدان شيباً إلى اليوم هي نسبة مجازية، وهذا من باب الإسناد إلى الزمان، والجاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، وغيرها كثير.

١٣- يذكر المؤلف آراء الأصوليين ويقارنها مع آراء أهل العربية، مثال ذلك: قوله: (لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة)، ولا ينافيه تقدير بعض الفقهاء كل أمر بطلب مصدره المعروف، كما قالوا في اضرب أنه مختصر اطلب منك الضرب، وكذا وقع في كتب العربية؛ لأن المذهب الصحيح أن المصدر المدلول عليه بالفعل هو النكرة دون

^١ الكرماستي، المخطوط، [٦٠/أ].

المعرفة، وعليه جمهور علماء العربية والفقهاء، واتفق عليه الحنفية والشافعية على ما تقرر في علم الأصول^١.

وقوله: (إنَّ كونه للجنس مبني على أنه المتبادر إلى الفهم)؛ لأن المعنى الأصلي ما استعمل فيها اللام من الحقيقة، والعهد الخارجي، والعهد الذهني، والاستغراق عند أهل العربية هو الجنس، كما أن الأصل عند أهل الأصول هو العهد الخارجي فلا يتبادر غير الجنس عندهم إلا بقرائن منافية له مانعة عن إرادته، فلا يضر تبادل غيره من الاستغراق بمعونة القرائن^٢.

7. منهجه في عرض القراءات

يذكر الكرماسي القراءات القرآنية، كما أنه لا يكتفي بذكر القراءات بل يوجهها على أصول النحو والبلاغة العربية، فتعدد القراءات كما هو معلوم يفيد في تعدد المعاني.

القراءات القرآنية: هي كل قراءة توفر فيها أركان القراءة الثلاثة: صحة السند، وموافقة رسم المصحف ولو تقديرًا، وموافقة اللغة العربية ولو من وجه، فهذه يقطع بقرآنيته، وتصح القراءة بها في الصلاة، كالقراءات العشر المشهورة^٣. فإن اختلف ركن من هذه الأركان الثلاثة: كأن لا يصح سندها، أو خالفت رسم المصحف، أو خالفت اللغة العربية، فهذه تسمى **القراءات الشاذة**، ولا يصح القراءة بها في الصلاة، ولا تعد قرآنًا، ويمكن الاعتماد عليها كتفسير للقرآن إن صح السند^٤. يقول الكرماسي: قوله تعالى: {إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ} **بالرفع** وهي قراءة أبو عمرو، **والنصب** وهي قراءة حفص عن عاصم مع جمهور القراء^٥، **والرفع** على الابتداء، والنصب على التأكيد وذلك لعدم خروج كل في الصورة بالرفع عما هي عليه من كونها تأكيداً للأمر كما لا يخرج بالنصب عنه صورة ومعنى، ولا يقال الأمر إنَّ كُله لله؛ لأن العامل في الكل لفظي وهو (إنَّ) فخرج بذلك في الصورة أيضاً عن أن يكون تأكيداً له^٦.

^١ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٦].

^٢ الكرماسي، المخطوط، [أ / ٧].

^٣ ينظر: فضل عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار النفائس-الأردن، ط٢، ٢٠١٠م، (١٢٧/٢).

^٤ القراءات الشاذة: [ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٢١٧/١)؛ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (٤٢٨/١)].

^٥ سورة آل عمران: ١٥٤.

^٦ قراءة النصب (كُله) هي قراءة حفص عن عاصم وهي قراءة جمهور القراء، وقرأ أبو عمرو بن العلاء بالرفع (كُله). قال ابن عطية المفسر: ورجح الناس قراءة الجمهور بالنصب؛ لأن التأكيد أمْلَكُ بلفظة (كل). [ينظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي، (٤٨١-٥٤٢هـ)، تفسير المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠١م، (٥٥٩/١)].

^٧ الكرماسي، المخطوط، [ب / ١١٠].

وأيضاً: عند قوله تعالى: { إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ }^١: " على قراءة التشديد^٢، يقال: عزَّ المطر الأرض إذا لَبَّدها وشَدَّدها، وقراءة أبو بكر مخففاً من عزه يعزّه إذا غلبه، أي فغلبناهم وقهرناهم برسول ثالث"^٣.

وأيضاً: عند قوله تعالى: { فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا } يقول الكرماستي: (وهذا: أي ما سبق ذكره) "احتراز عن قراءة وجاعل"^٤. أي وجاعل الليل سكناً. لكنَّ الكرماستي هنا ذكر القراءة ولم يوجهها، وتوجيهها أنَّ جاعل: منصوب على المدح^٥.

تعقيب:

فمن خلال الأمثلة السابقة نجد أن الكرماستي عند إيراده للقراءات القرآنية يقتصر على القراءات المتواترة أو المشهورة، ويذكر توجيه القراءة على أصول اللغة العربية، كما أنه لا يذكر القراءات الشاذة، وبحسب عام فإن منهجه في إيراد القراءات عدم التوسع فيها، والاقتصار على الصحيح منها.

1.9 منهج الكرماستي في إيراد الشواهد القرآنية

اتبع الكرماستي رحمه الله منهجاً فريداً في إيراد الشواهد، فهو ينوع فيها كثيراً، من قرآن كريم إلى حديث نبوي، إلى الشعر العربي، والأمثال العربية، إلى الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، وغير ذلك، وسوف نورد الأمثلة على كل منها:

أ- الشواهد القرآنية: كثيرة جداً، منها على سبيل المثال: {أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}^٦ وقد عدَّ هذا المثال من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، ومن وضع اسم مظهر موضع المضمّر، ولذا لم يذكره السكاكي^٧.

^١ سورة يس: ١٤

^٢ قراءة التشديد {فَعَزَّزْنَا} هي قرءة جمهور القراء، وهي متواترة، وأما قراءة التخفيف فقرأ بها أبو بكر عن عاصم وهي متواترة أيضاً، وعلى كلتا القراءتين المفعول محذوف أي: فَعَزَّزْنَاهُمَا بِثَالِثٍ أو فَعَلَّيْنَاهُمَا بِثَالِثٍ . {ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩٢م، (٩٨/١٥)}.

^٣ الكرماستي، المخطوط، [أ / ٤١].

^٤ وهي قراءة يعقوب وهي قراءة متواترة.

^٥ ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (٤٤٣/٧).

^٦ سورة البقرة: ٥.

^٧ الكرماستي، المخطوط، [أ / ٧٠].

ومن الشواهد القرآنية: {وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ} الآية مثال لهما جميعاً -أي مثال لاستهجان التصريح بالاسم، والثاني: زيادة التقرير-، أما الأول فلاستقباح التصريح باسم المرأة في حكم المراودة والاحتيال في طلب الواقعة، وأما الثاني فيحمل وجوهاً تقرير ثبوت المسند أعني المراودة للمسند إليه، فإن كونه في بيتها وتمكنها من طلب وصاله ومطالعة جماله حيناً فحيناً تقريراً أو تحقيقاً للمراودة، وتقرير المقصود أعني نزاهة يوسف عليه السلام؛ لأن امتناعه عنها مع كمال قدرته عليها يدل على طهارة ذيله جداً^١.

ومن الشواهد القرآنية الجميلة: {إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ} فهو شاهد على احتمال الآية لأمرين: (التعظيم والتقليل) وهو قول السكاكي، واعترض عليه المصنف بأن مِثْلَ صاحب الكشف إلى الثاني، فإنه ذكر أن إبراهيم عليه السلام أحسن الأدب مع أبيه، حيث لم يصرح في كلامه أن العذاب لاحق له لاصق به، ولكنه قال: {إِنِّي أَخَافُ} فذكر الخوف والمس ونكر العذاب، أي إني ممن يخاف أن يمسه شيء يسير من عذاب من يتجلى لك بالرحمة ولا يعاقبك بما تستحق بكفرك من عذاب شديد، بل من قهار قادر على المكافآت ممن يعاذ به بالكفر الذي هو كمال المعادات مع رب العالمين^٢. وانظر في هذا المثال لأدب إبراهيم مع أبيه الكافر، فكيف يجب أن يكون الأدب مع الأب المؤمن، فليتأمل!.

ومنها: قوله تعالى: {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ}^٣ الشاهد: أن الفعل الصادر عن أحد المتصاحبين قد ينسب إليهما، كما في الآية، وإنما يخرجان من الملح الأجاج دون العذب الفرات^٤.

ب- الشواهد النبوية:

حديث ذي اليمين: (أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتُ)^٥ والحديث بتمامه في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من اثنتين فقال له ذو اليمين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أصدق ذو اليمين). فقال الناس: نعم، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلّى اثنتين أخريين ثم سلم

^١ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٦٧].

^٢ الكرماسي، المخطوط، [أ / ٧٨].

^٣ سورة الرحمن: الآية: ٢٢

^٤ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٨٨].

^٥ والحديث في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من اثنتين فقال له ذو اليمين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أصدق ذو اليمين). فقال الناس: نعم، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلّى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول. [البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: ٦٨٢، (٢٥٢/١)]

ذو اليدين). فقال الناس: نعم، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول^١.

وحديث: (طوبى لمن كانَ عيشُهُ كَفَافاً)^٢، أي كان حظه من عالم الشهادة بقدر ما يتحفظ به بنيته التي هي مركّب عقله في تحصيل ما يليق به مما يدوم له من كمالاته، وحديث: (المُكْثِرُونَ هُمُ الْمَقْلُونُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^٣، أي المتنعمون الذين تناهوا في تحصيل المستلذات الحسية وادركوا غايتها هم المقلون في اللذات العالية الدائمة، والمقلون هم المكثرون أي المقلون من حظ عالم الملك والشهادة هم المكثرون من حظوظ عالم الغيب والملوكوت.

ت- الشواهد الشعرية: قال الكرماسي: قوله: (بين الضال والسلم)، حال من شيبان، على طريقة {مَلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً}. وهذا بيت شعر لعلّي بن العباس المعروف بابن الرومي في مدح أبي الصقر الشيباني وزير المعتمد، يقول:

هذا أبو الصقر فرداً في محاسنه..... من نسل شيبان بين الضالّ و

السلم

والضالّ: شجرُ السدر البرّي.

والسلم: شجرٌ ذو شوكٍ

وبين الضال والسلم: كناية عن عزّهم؛ لأنّ هذه الأشجار بالبادية، وهي مجذّ العرب وعزّهم^٤.

ومن الشواهد الشعرية:

ولقد أمرُ على اللّيم يسبني..... فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قَلْتُ: لا يعنيني^٥

قيل: لم يُرد باللّيم الاستغراق وهو ظاهر^٦.

ث- الأمثال العربية^٧:

^١ الكرماسي، المخطوط، [أ / ١١٠].

^٢ وأصله حديث صحيح رواه الترمذي في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (طوبى لمن هُدي إلى الإسلام، وكانَ عيشُهُ كَفَافاً وَقَنِعَ). [الترمذي، محمد بن عيسى (٢٠٩-٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١، ١٩٩٦م، (٥٧٦/٤)].

^٣ وأصله حديث شريف رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر قال: خرجت ليلة من الليالي فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي وحده ليس معه إنسان، قال فظننت أنه يكره أن يمشي معه أحد، قال فجعلت أمشي في ظل القمر فالتفت فرأني فقال من هذا؟ فقلت أبو ذر جعلني الله فداك، قال يا أبا ذر: تعال، قال: فمشيت معه ساعة، فقال: إنَّ المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيراً فنفع فيه يمينه وشماله، وبين يديه ووراءه، وعمل فيه خيراً. [مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٦-٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار طيبة-الرياض، ط١، ٢٠٠٦م، (٦٨٧/٢)].

^٤ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٦٩].

^٥ القائل هو شمّر بن عمرو الحنفي، وهو شاعر جاهلي، يقول: ولقد أمرُ على اللّيم يسبني..... فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قَلْتُ: لا يعنيني. [ينظر: الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي بن أصم، أبي سعيد (١٢٢ - ٢١٦ هـ)، ديوان الأصمعيّات دار المعارف-القاهرة، ط٧، ١٩٩٣، (ص١٢٦)؛ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، (١٩٦/٢)]

^٦ قاله الشريف الجرجاني.

^٧ الكرماسي، المخطوط، [أ / ٧٢].

^٨ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٦٩].

● **رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ:** وأصله: رَبٌّ رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ، وقد تحذف ربَّ كما في المخطوط أعلاه، ومعنى المثل أن الغرض قد يصيبه من ليس من أهل الرماية. فيضرب هذا المثل عندما يتفق الشيء لمن ليس من شأنه أن يصدر منه ^١.

● **شَنْشَنَةٌ أَعْرَفُهَا مِنْ أَخْزَمٍ:** الشنشنه بالكسر: الطبيعة والخلق: وأخزم بالزاي رجل من طيء، وهو ابن أبي أخزم جد حاتم، أو جد جده. مات أخزم هذا وترك بنين، فوثبوا يوماً على جدهم فأدموه فقال:

إِنَّ بَنِيَّ زَمَلُونِي بِالْدِّمِ مِنْ يَلْقَى أَسَادَ الرِّجَالِ يَكَلِّمُ
وَمَنْ يَكُنْ ذَا أَوْدٍ يَقُومُ شَنْشَنَةً أَعْرَفُهَا مِنْ أَخْزَمٍ^٢

● **خَيْرٌ قَلِيلٌ وَفُضِحَتْ نَفْسِي:** قالوا: إن أول من قال ذلك فاقرة امرأة مُرَّةَ الأسد، وكانت من أجمل النساء في زمانها، وإن زوجها غاب عنها أعواماً فهويتُ عبداً لها حامياً كان يَزْعَى ماشيتها، فلما هَمَّتْ به أقبلت على نفسها، فقالت: يا نفس لا خير في الشرة، فإنها تَفْضَحُ الحرة، وتحدث العرة، ثم أعرضت عنه حيناً ثم هَمَّتْ به فقالت: يا نفس مؤتة مريحة، خير من الفضيحة، وركوب القبيحة، وإياك والعار، ولئوس الشنار، وسوء النِّعَار، ولوم الدِّنَّار، ثم هَمَّتْ به وقالت: إن كانت مرة واحدة، فقد تصلح الفاسدة، وتكرم العائدة، ثم جَسَرَتْ على أمرها فقالت للعبد: احْضُرْ مَبِيتِي الليلية، فأتاها فواقعتها، وكان زوجها عانفاً مardاً، وكان قد غاب دهرًا ثم أقبل آيباً، فبينما هو يَطْعَمُ إذ نَعَبَ غراب فأخبره إن امرأته لم تَفْجُر قط، ولا تفجر إلا تلك الليلة، فركب مُرَّةَ فرسه وسار مسرعاً رجاء إن هو أحسها أمنها أبداً، فانتهى إليها وقد قام العبد عنها، وقد ندمت وهي تقول: خَيْرٌ قَلِيلٌ وَفُضِحَتْ نَفْسِي، فسمعها مرة فدخل عليها وهو يُرْعِدُ لما به من الغيظ، فقالت له: ما يرعدك؟ قال مرة ليعلم أنه قد علم: خيرٌ قليل وفُضِحَتْ نفسي، فشبهت شهقة وماتت، فقال مرة:

لِحَا اللَّهِ رَبُّ النَّاسِ فَاقِرٌ مَيِّتَةٌ وَأَهْوَنُ بِهَا مَفْقُودَةٌ حِينَ تُفْقَدُ
لَعَمْرُكَ مَا تَعْتَادُنِي مِنْكَ لَوْعَةٌ وَلَا أَنَا مِنْ وَجْدٍ عَلَيْكَ مُسَهَّدٌ
ثُمَّ قَامَ إِلَى الْعَبْدِ فَقَتَلَهُ^٣.

● **شَرُّ أَهَرٍّ ذَا نَابٍ:** يقال "أهره" إذا حَمَلَهُ عَلَى الْهَرِيرِ، و"شر" رَفَعٌ بِالابتداء، وهو نكرة، وشرط النكرة أن لا يبتدأ بها حتى تخصص بصفة كقولنا: رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَارِسٌ، وابتدأوا بالنكرة ههنا من غير صفة، وإنما جاز ذلك لأن المعنى ما أهر ذا نابٍ إلا شرٌّ، وذو الناب: السبع. وهذا مثلٌ يضرب في ظهور أمارات الشر ومخايله^٤.

ج- الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين:

^١ ينظر: اليوسي، الحسن بن مسعود بن محمد (١٠٤٠-١١٠٢هـ)، زَهْرُ الْأَكْمِ فِي الْأَمْثَالِ وَالحكم، دار الثقافة - المغرب، ط ١، ١٩٨١م، (٣٨/٣).

^٢ ينظر: اليوسي، زَهْرُ الْأَكْمِ فِي الْأَمْثَالِ وَالحكم، (٣٥٥/١).

^٣ ينظر: الميداني، مجمع الأمثال، (٢٤١/١).

^٤ الميداني، مجمع الأمثال، (٣٧٠/١).

مثال: ما أثر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرم الله وجهه: (كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ)^١، والشاهد فيه: أنه لا بد في الكلام البليغ أن يراعي فيه المتكلم قدر مرتبة المخاطب ولا يأتي بما يخفى عليه؛ لأن رعاية اللطائف والدقائق مع خطاب من لا يفهم ذلك خارج عن البلاغة^٢.

ومثاله أيضاً: ما أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال^٣: (تَمَرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ)^٤.

ومن خلال ما سبق نستنتج:

أن الكرماستي رحمه الله كان يكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين والشعر العربي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الكرماستي جمع في حاشيته بين الاتجاه الأدبي والاتجاه الفلسفي في درس البلاغة.



^١ الكرماستي، المخطوط، [أ / ٦٤].

^٢ ورد في صحيح البخاري معلقاً، قال علي: حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله. [البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير-دمشق، ط٣، ١٩٨٧م، (١/٥٩)].

^٣ رواه مالك في الموطأ أنبأنا يحيى بن سعيد أن رجلاً سأل عمر عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم، فقال لكعب: درهم، فقال عمر لكعب: إنك لتجد الدراهم، لتمررة خير من جرادة، ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه". [ينظر: الزيلعي، نصب الراية، (٢/٢٥)].

^٤ الكرماستي، المخطوط، [ب / ٩٨].

8. آراء الكرماستي في الحاشية

8.1 أولاً: آراؤه في مسألة الحمد والشكر

الحمد في اللغة: الثناء، يقال: حمّد الشيء إذا أثنى عليه، وقال ابن منظور: "الحمد: نقيضُ الذم، ويقال: حمدته على فعله، ومنه المحمّدة خلاف المذمة. وفي التنزيل العزيز: الحمد لله رب العالمين"^١. والحمد أعم من الشكر، فالشكر: هو الثناء على المحسن بما أولاه من معروف. يقال شكرته وشكرتُ له وباللام أفصح. وأما المدح فهو أعم من الحمد، لأنه يكون للحي والميت وللجماد أيضاً، كما يمدح الطعام والمكان ونحو ذلك، ويكون من قبل الإحسان وبعده، وعلى الصفات المتعدية واللازمة أيضاً فهو أعم^٢.

والحمد في الاصطلاح: عرفه الكاساني بقوله: (هو الثناء باللسان والقلب على الجميل الاختياري)^٣. والجميل الاختياري: هو الثناء على المنعم، بسبب كونه مُنعماً على الحامد أو غيره. وهو كأن تقول: فلان شجاع، كريم، فاضل، فارس فوصفه بجميل فعّاله، ولو سئل إنسان عنه لَحَمَدَه، أو ذكر أوصافه المحمودة. والحمد لله: هو الثناء على الله بصفات الكمال، وبأفعاله الدائرة بين الفضل والعدل. فله الحمد الكامل بجميع الوجوه^٤.

وعرفه التفتازاني بقوله: (والحمدُ هو الثناء باللسان على الجميل)^٥.

واستدرك عليه الكرماستي في هذا التعريف بأن الحمد: (هو الثناء باللسان على الجميل علي جهة التعظيم) فقال: "اعلم أنّ في الحمد معتبرُ الجميل المحمود به والجميل المحمود عليه وقصدُ التعظيم ظاهراً بأن لا يخالفه أفعال الجوارح وباطناً بأن لا يخالفه اعتقاد القلب، فإنّه إذا عرى عن الاعتقاد أو خالفه أفعال الجوارح لم يكن حمداً حقيقةً بل استهزاءً وسخريةً، لكنّ موافقة الاعتقاد وعمل الجوارح لم يعتبر إلا شرطاً لكون فعل اللسان حمداً إلا أن الحمد لغة في فعل اللسان والجنان والأركان

١ ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (٦٣٠-٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، (١٥٥/٣).

٢ ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء (٧٠١-٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم-بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، (٤٤/١).

٣ ينظر: الكاساني، علاء الدين (٥٠٠-٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية-بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م، (١٩/١).

٤ ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (١٨٨٩-١٩٥٧م)، تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، (٢٧/١).

٥ ينظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (٧٢٢-٧٩١هـ)، المطول شرح تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية-بيروت، ط٣، ٢٠١٣م، (٦/١).

جميعاً، فالتعريف المذكور للحمد خالٍ عن قيد قصد التعظيم وهو ظاهرٌ إلا أن يُستعان بأن الثناء على الجميل لا يكون إلا على قصد التعظيم دون الاستهزاء والسخرية^١.

الشكر في اللغة: عرفان الإحسان ونشره، قال ثعلب: الشكر لا يكون إلا عن يدٍ^٢، والحمد يكون عن يدٍ وعن غير يدٍ وهذا الفرق بينهما، والشكر من الله المجازاة والثناء الجميل، وشكر له يشكر شكراً وشكوراً وشكراناً^٣. والشكر تصور النعمة وإظهارها، وقيل: هو مقلوب عن الكثر، أي الكشف، وضده الكفر، وهو نسيان النعمة وكفرها^٤. وقال القرطبي: وأما الشكر في اللغة فهو الظهور من قوله: دابة شكور إذا ظهر عليها السيمن، وحقيقته الثناء على الإنسان إذا صنع إليك معروفاً^٥.

والشكر في الاصطلاح: عرفه الجرجاني بقوله: (معروف يقابل النعمة سواء كان باللسان أو باليد أو بالقلب)^٦.

وعرفه الفيروز ابادي بقوله: (الشكر: الثناء على المحسن بما أولى من المعروف)^٧. وعرفه التفتازاني بقوله: (فعلٌ يُنبئ عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام سواء كان ذكراً باللسان، أو اعتقاداً، أو محبة بالجنان، أو عملاً وخدمة بالأركان)^٨.

وقال الكرماسي مستدركاً: (والشكرُ فعلٌ يُنبئ عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام) ظاهرٌ في أن متعلق الشكر مع اختصاصه بالنعمة، نعم المنعم الواصلة إلى الشاكر وغيره، فلا يكون متعلق الشكر اللغوي مختصاً بالنعمة الواصلة إلى الشاكر كما صرح به؛ وذلك لأنَّ المنعم المذكور في تعريف الشكر اللغوي مطلقٌ لم يقيد بكونه مُنعماً على الشاكر أو على غيره فيتناولها هذا، ولكن قد لا يقيد الشكر اللغوي بكون النعمة واصلهً إلى الشاكر فيعَمُّ متعلقه النعمة الواصلة إلى الشاكر وغيره، فحينئذٍ يكون الشكر اللغوي والحمد الاصطلاحي متحدين، أو متعلق الحمد الاصطلاحي يعُمُّ النعم الواصلة إلى

^١ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٢].

^٢ أي معروف.

^٣ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٣٠٥/١).

^٤ ينظر: الأصفهاني، الحسين بن محمد، الراغب (٤٤٣-٥٠٢هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم-دمشق، ط٤، ٢٠٠٩م، (ص ٤٦١).

^٥ ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد (٦٠٠-٦٧١هـ)، تفسير الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، (١٠٨/١).

^٦ ينظر: الجرجاني، علي بن محمد الشريف (٧٤٠-٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، دار المعرفة-بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، (ص ١٦٧).

^٧ ينظر: الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب الشيرازي، (٧٢٦-٨١٦هـ) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مكتبة المعارف-الرياض، ط٣، ١٩٩٦م، (٣٣٤/٢).

^٨ ينظر: التفتازاني، المطول، (٦/١).

الحامد وغيره قطعاً، بخلاف ما إذا قيّد الشكر اللغويّ بكون متعلّقه نعمةً واصلةً إلى الشاكر فإنه حينئذٍ يكونُ أخصّ مطلقاً من الحمد الاصطلاحي، ثم الإنباء في فعل اللسان والأركان ظاهرٌ، وفي فعل الجنان لا؛ لخفائه، فيُحمل الإنباء في التعريف على ما سواهم، من الإنباء بالفعل وبالقوة، ففي اعتقاد الجنان ومحبته أظهر التعظيم حيث يطلع عليه"^١.

8.2 آراؤه في موضوع اسم الجلالة (الله)

أولاً: اختلف العلماء في أصل اسم الجلالة (الله) على أقوال متعددة: فمنهم من ذهب إلى أنه اسم مشتقٌ ومنهم من ذهب إلى أنه غير مشتق، وذهب بعضهم إلى أنه اسمٌ سرياني أو عبراني، والذين قالوا بالاشتقاق تعددت آراؤهم حول المادة التي اشتق منها هل هي أله؟ أم وله؟

ثانياً: اختلفوا هل هو اسم علم أو صفة يفيد التعيين والعلمية القصدية.

رأي الكرماستي في هذه المسألة وتحقيقه فيها

ينقل الكرماستي الآراء في هذه المسألة ويبين أن فيها أربعة أقوال:

يقول: "ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في لفظ (الله) فمنهم من امتنع عن طلب مأخذه وذكر معناه، ومنهم من قال لعله مشتقٌ، لكنّا لا نعرف المشتق منه ولم نُكَلِّف معرفته، وليس هذا من أصول المذاهب التي هي أربعة:

الأول: أنه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة

والثاني: أنه اسم عربي غير مشتق

والثالث: أنه صفة صارت علماً بالغلبة

الرابع: أنه سريانيٌّ معرب"^٢.

ثم يبين الآراء المختلفة في مادة اشتقاق الاسم الأقدس قانلاً:

^١ الكرماستي، المخطوط، [أ / ٣].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [ب / ٤].

"ثم اشتقاق (الله) وكذا الإله معرّفاً إما من أَلَة بفتح اللام، إلهة بكسر الهمزة ومد اللام، وألوهة بضم الهمزة واللام بمعنى عُبِدَ، ومنه تَأَلَّه واستأَلَّه بمعنى عُبِدَ واستعبد، وإما من أَلَة بكسر اللام إذا تَحَيَّرَ؛ لتحَيَّرَ العقول في معرفته تعالى، وإما من ألّهت إلى فلان أي سكنت إليه؛ لسكون الأرواح بمعرفته والقلوب بذكره، وإما من أَلَة إذا فَرَعَ من أمر نزل عليه؛ لكونه تعالى المأمّن والمنجاة، وإما من أله الفصيل إذا أُلِعَ بأمّه، إذ العباد مولعون ويلتجؤون بالتضرع إليه في الشدائد، وإما من وَلَة إذا تحيّر وكان أصله ولاه، وقيل أصله من لاه مصدر لاه يليه وليهاً ولاهاً إذا احتجب وارتفع".^١

ويرى الكرماسي أن هذا الاسم هو اسم ذات لا صفة مستدلاً بالأمور الآتية:

أ- لو كان اسم الجلالة صفة فكيف تجري عليه الصفات فنقول الله الصمد فالله اسم للذات الواجب الوجود، والصمد صفة.

ب- لو كان معناه إله بحق أي مشتق من أله لكانت كلمة التوحيد لا تفيد التوحيد؛ إذ يكون معناها لا إله إلا إله بحق!

يقول الكرماسي: "فلا يكون لا إلا الله توحيداً، كما لا يكون لا إله إلا الرحمن توحيداً، مع أنّ العقلاء بأجمعهم على أنه توحيد. وأيضاً إذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفات لم يكن للباري معه اسم يجري عليه صفاته الخاصة به. واختيار القاضي البيضاوي^٢ أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة وصار في إفادة التعيين كالعلم القصديّ مثل الثريا، إلا أن الغلبة في المشبه تقديرية وفي المشبه به حقيقة أجري مجراه أي مجرى العلم القصدي في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشركة عليه؛ لأنّ ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي كالعلم والقدرة، أو غير حقيقي كالمعبودية والرازقية غير معقول للبشر فلا يمكن أن ندل عليه بلفظ موضوع، ولأنه لو دلّ على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ} [الأنعام: ٣]، معنى صحيحاً"^٣.

تعقيب:

^١ الكرماسي، المخطوط، [أ / ٥].

^٢ ينظر: البيضاوي عبد الله بن عمر (٦٠٠-٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية-بيروت، (٣٤/١).

^٣ الكرماسي، المخطوط، [ب / ٤].

فالكرماستي رحمه الله يذكر آراء العلماء في أصل اشتقاق اسم الجلالة (الله) ويبين لنا أن العلماء اختلفوا في اسم الجلالة (الله) فمنهم من امتنع عن طلب مأخذه وذكر معناه، ومنهم من قال لعله مشتق، ولكن لا نعرف المشتق منه ولم نُكَلِّف معرفته، ثم يذكر مذاهب العلماء في من حيث الاشتقاق وعدمه: الأول: أنه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة، والثاني: أنه اسم عربي غير مشتق، والثالث: أنه صفة صارت علماً بالغلبة، الرابع: أنه سريانيٌّ معرب. وبعد ذكر هذه المذاهب يرجح الكرماستي رأيه في المسألة وهو أن اسم الجلالة (الله) هو اسم ذات لا صفة، فالكرماستي لم يكن مجرد ناقل عن سبقه من العلماء بل يصح ويضعف ويرجح ويقوي، وهذا ما يميز حاشيته.

8.3 آراؤه في مسألة الفصاحة والبلاغة

يرى بعض المتقدمين أمثال عبد القاهر الجرجاني أنَّ الفصاحة والبلاغة شيء واحد، وأنهما عبارة عن مترادفات في نفس المعنى ولا فرق بينهما، ويقول أبو هلال العسكري: (الفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلهما؛ لأنَّ كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له)^١. وقال الرازي: وأكثر البلغاء لا يفرقون بين الفصاحة والبلاغة^٢. وقال الجوهري: الفصاحة هي البلاغة^٣.

وممن ذهب إلى التفريق بين الفصاحة والبلاغة: التفتازاني فقال: الفصاحة يوصف بها المفرد والكلام والمتكلم، أما البلاغة فيوصف بها الأخيران فقط (الكلام والمتكلم) فقط، ولم يسمع قولهم كلمة بليغة^٤.

وعرّف الكرماستي: البلاغة بقوله: هي (التعبير باللفظ الرائع المعجّب بخلوصه عن معائب المفردات وتأليفاتها، واشتمالها على منافيتها، على المعنى الصحيح المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام، بلا زيادة ونقصان في البيان والدلالة عليه)^٥.

وعرّف التفتازاني الفصاحة بقوله: (أن يكون اللفظ جارياً على القوانين المستنبطة من استقرار كلامهم، كثير الاستعمال على السنة العرب الموثوق بعربيتهم، وتسامحوا بوصفها بالخلوص)^١. أي

^١ ينظر: العسكري، الحسن بن عبد الله (٣١٠-٣٩٥هـ)، الصنائع، مطبعة عيسى البابي الحلبي-القاهرة، ط١، ١٩٥٢م، (ص١٤).

^٢ ينظر: الهاشمي، أحمد بن إبراهيم (١٨٧٨-١٩٤٣م)، جواهر البلاغة، المكتبة العصرية- بيروت، ط١، ١٩٩٩م، (ص١٧).

^٣ الجوهري، إسماعيل بن حماد (٣١٠-٣٩٦هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين - بيروت، ط٤، ١٩٧٨م، (١٣١/٤).

^٤ ينظر: التفتازاني، المطول، (١٥/١).

^٥ الكرماستي، المخطوط، [ب/١٢].

خلوصها من التعقيد. واستدرك الكرماستي على التفتازاني ما يتعلق بتعريف الفصاحة بالخلوص فقال: "نقل عن الشارح في توجيه التسامح أنه قال: لأن الخلوص لازمٌ غير محمول لكون الفصاحة وجودية والخلوص عدمياً، فلا يصح أن الفصاحة هي الخلوص وإن صح أن الفصيح هو الخالص، وإنما استقام في الجملة لقصد المبالغة وادعاء كونها نفس الخلوص، فاعترض عليه الشريف أولاً بأن هذا التوجيه يقتضي عدم تفسير الفصاحة بالخلوص لامتناع تعريف الشيء بما ليس بمحمول عليه كما هو المشهور في السنة القوم، ودعوى الاتحاد وقصد المبالغة مما لا يلتفت إليه في التعريفات، فاعلم أن الشريف قال في حاشية المطالع أن كون الدلالة عبارة عن صفة اللفظ وهي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم معناه، وكون الفهم صفة لغير اللفظ لما كان مما لا يشتبه على أحد تسامحوا وعرفوا الدلالة بالفهم مبالغة وتنبيهاً على أن الفهم معتبر في الدلالة بحيث حتى كأنه نفس الدلالة لا غيرها، وهذا المعنى مما ارتضاه في حاشية المطول وشرح المفتاح، فقد جُوز تفسير الدلالة بالفهم المبين تسامحاً للمبالغة وقصد الادعاء، وحكم بعدم الالتفات إلى المبالغة، ودعوى الاتحاد في تفسير الفصاحة بالخلوص المبين فحكمه هذا تحكم بلا مرية، على أن المشهور من الأدباء أنهم يكتفون في مقاصدهم تصوراً كان أو تصديقاً إذا أرادوا تفهيمه بمجرد حصول الفهم ولو بدون رعاية قوانين المعقول في المعارف والاستدلالات. وأيضاً قد جُوز تعريف علم المعاني بالتتابع اللازم غير المحمول، فإن قيل: أراد به كون التتابع مجازاً عن المعرفة المسببة عنه وهي العلم تنبيهاً على أن طريقه التتابع، قلنا: لم لا يجوز أن يُراد بتفسير الفصاحة بالخلوص كون الخلوص مجازاً عنها لكون هذا اللازم العدمي في أفراد الفصاحة الوجودية أظهر منها فيها، كما قال الشارح: وقد عملوا أو قال: تسهلاً الأمر، فإن قيل: يأبى عنه قول الشارح في توجيه التسامح حيث قال: وإنما استقام في الجملة لقصد المبالغة وادعاء كونها نفس الخلوص، قلنا: نعم ياباه ظاهره لكن بهذا التوجيه لعبارة الشرح. وإن أمكن أن يحمل دعوى الاتحاد على تصوير الملزوم بمعنى اللازم كما حمل دعوى اتحاد المستعار له بالمستعار منه على تصويره بصورته مجازاً إن تصور المعنى الوجودي للفصاحة حيث عبر عنه باللازم العدمي في الظاهر بصورته ادعاء أنها ليست شيئاً غيره تسهلاً للأمر على من يريد تمييز اللفظ الفصيح عن غير الفصيح. واعترض ثانياً بأن كون الفصاحة وجودية لا يستلزم أن لا يكون الخلوص محمولاً عليها لجواز صدق العدميات على الوجوديات كما في قولك البياض لأسود إن أراد به أن ما يصدق عليه

^١ المرجع السابق.

مفهوم البياض بعينه يصدق عليه مفهوم اللاسواد فذلك مما لا يشك فيه، وإن أراد به أن مفهوم البياض هو بعينه مفهوم اللاسواد فهم؛ لأنه أعم منه... وأما كون الخلوص أنسب باللغة فلا يفيد ذلك، وإنما يفيد إذا لم يكن كل ما وقع به التعبير لغير يعتبر المصنف وجودياً، ودار بين الوجودي والعدمي بأن يحمل على ما هو أوفق باللغة وهاهنا كل ما وقع من عباراتهم وقع بالوجودي فلا يشفي أنسبية العدمي باللغوي في كونه هو المصطلح عليه^١.

وأفضل تعريف للبلاغة: (هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، يقول الكرماسي: أعني تطبيق الكلام بمقتضى الحال هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم، حيث يقول: النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام. وعدّ الجرجاني النظم هو سر إعجاز القرآن، وردّ في كتابه الدلائل على الذين يرون أن الألفاظ أو المفردات أو الاستعارات هي سر الإعجاز^٢.

8.4 رأيه في الكناية

الكناية لغة: مأخوذة من الفعل (كَنَى) وكنيت بشيء عن شيء أي تركت التصريح به، والكناية أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنى عن الأمر بغيره يكني كناية، يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه، ويرى ابن الأثير أن الكناية إما مشتقة من الكنية أو من السر، يقال: كنيت الشيء إذا سترته^٣. والقرآن يُكْنِزُ من الكناية فمثلاً: كَنَى القرآن عن الجماع بالرفث في قوله تعالى: {أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَّامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} [البقرة: ١٨٧]، وكَنَى عن قضاء الحاجة بالغائط في قوله تعالى: {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ} [النساء: ٤٣]، وكَنَى عن إتيان الرجل زوجته بالمس في قوله تعالى: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} [النساء: ٤٣]، وغيرها كثير^٤.

الكناية اصطلاحاً: (لفظ أريد به غير معناه الذي وُضع له، مع جواز إرادة المعنى الأصلي لعدم وجود قرينة مانعة من إرادته) كقولنا مثلاً: (عليّ طويل النجاد) فالمراد من هذا التركيب وصفه بالشجاعة، فلم يصرح بهذه الصفة وإنما صرح بشيء من لوازمها وهو طول النجاد (حمالة السيف)؛

^١ الكرماسي، المخطوط، [١٤/١].

^٢ ينظر: الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي (٤٠٠-٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني-القاهرة، ط٣، ١٩٩٢م، (٣٦٢/١).

^٣ ينظر: ابن الأثير، عز الدين الجزري الموصلي، (٥٥٥-٦٣٠هـ) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر-القاهرة، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، ط٤، ٢٠٠٨م، (ص٢٤٨).

^٤ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٢٣٣/١٥).

لأنه يلزم من طول حمالة السيف طول صاحبه، ويلزم من طول الجسم الشجاعة عادة، فالمراد طول قامته، وإن لم يكن له نجاد، ومع ذلك يصح أن يراد المعنى الحقيقي. ومن هنا يُعلم أن الفرق بين الكناية والمجاز صحة إرادة المعنى الأصلي في الكناية دون المجاز^١.

وعرفها الجرجاني بقوله: (الكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومي إليه ويجعله دليلاً عليه). مثال ذلك قولهم: (هو طويل النجاد) يريدون طول القامة، (وكثير رماذ القدر) يعنون كثير القرى^٢، وفي المرأة (نؤوم الضحى) والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها^٣.

وعرفها ابن الأثير بقوله: (كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانب الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز). ومثل لها بالآية الكريمة: {إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ} [سورة ص: ٢٣] فكأن بالنعجة عن المرأة، بجامع التأنيث في كلٍّ منهما، فالمعنى هنا يجوز حمله على الحقيقة والمجاز معاً^٤.

وعرفها السكاكي بقوله: (ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك). ويقسم السكاكي الكناية بحسب المراد منها إلى ثلاثة أقسام، كناية عن صفة، وكناية عن موصوف، وكناية عن نسبة^٥.

وقد انتقد الكرماسي تعريف السكاكي للكناية فقال: "قوله: (وهي ذكر لازم الشيء عنه إلى ملزومه)، وهذا إشارة إلى تفسير السكاكي الكناية حيث قال: الكناية ترك التصريح بذكر الشيء، أي ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة، وكما تقول: فلانة نائمة الضحى، إلى قوله: ويسمى هذا النوع كناية لما فيه من إخفاء وجه التصريح، وهذا الذي ذكره السكاكي أحد معاني الكناية في الاصطلاح، وهو معنى المصدر أعني فعل المتكلم، أي ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مع جواز إرادة اللازم أيضاً، ويعلم منه الكناية بالمعنى المقابل للمجاز الذي هو معناها الثاني، أي لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته

^١ ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، (ص ١٥٥).

^٢ القرى: بكسر القاف، يقال: قرى الضيف قرى وقراء أضافه، والمقراة: القصعة التي يُقرى فيها الضيف. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٧٩/١٥)].

^٣ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ٤٤).

^٤ ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، (ص ٢٤٨).

^٥ ينظر: السكاكي، يوسف بن أبي بكر الخوارزمي الحنفي، أبي يعقوب (٥٥٥-٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م، (ص ٥١٢).

معها، ولما كان الإخراج لا على مقتضى الظاهر معنى مصدرياً فعلاً للمتكلم ومندرجاً في الكناية كما صرح به السكاكي، وقد فسرها في كتابه بالمعنى المصدري كان ذلك باعثاً للشارح على جعل ذكر كلام في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر كناية عن تنزيله منزلة المقام الذي يطابق ظاهر الكلام، بناءً على اعتبار ما يقتضي ذلك التنزيل معه مما يستلزم ما يطابق ظاهر الكلام، مثلاً ذكر كلام مؤكد في مقام عدم إنكار المخاطب كناية عن تنزيله منزلة المنكر لما معه من أمارات الإنكار المستلزمة إياه، فإذا كان الذكر المذكور كناية عن التنزيل المذكور بالمعنى المصدري يُعلم منه الكناية بالمعنى المقابل للمجاز أعني لفظ اللازم المراد به الملزوم، أي لفظ الكلام المذكور الذي أريد به ملزوم معناه، أعني مستلزم الإنكار من أماراته ومخائله، فإن معناه في عُرف البلغاء هو الإنكار اللازم لأماراته، فقد ذكر اللفظ الدال على الإنكار دلالة ظاهرة في عُرف أرباب البلاغة، أعني الكلام المؤكد، وكُنِيَ به عن ملزومه مما يستلزم الإنكار من أماراته، والحاصل أن مراد الشارح بكون الإيراد كناية عن التنزيل كون الكلام المورد في مقام لا يناسبه بحسب معناه الظاهر في عرف البلغاء كناية عن معنى منزل منزلة معناه الظاهر لا اعتبارات تقتضي ذلك التنزيل"^١.

تعقيب:

فالسكاكي يُعرّف الكناية بأنها ذكر لازم الشيء لينتقل عنه إلى ملزومه، أو ترك التصريح بذكر الشيء، أي ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك. وردّ عليه الكرماسي بأنّ هذا أحد معنيي الكناية في الاصطلاح، فالكناية عند الكرماسي هي (لفظاً أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه)، ونوضح ذلك بمثال: قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً} [سورة ص: ٢٣] فالمراد بالنعجة عند السكاكي المرأة فقط، وعند الكرماسي يجوز إرادة المعنيين بجامع التأنيث في كلّ منها، فيجوز قولك في وصف النساء: يا نعجة ويا امرأة، وهذا معنى قول الكرماسي في تعريف الكناية أنها لفظ يراد منه لازم معناه مع جواز إرادته معه، والله أعلم.

8.5 آراؤه في مسألة الحقيقة والمجاز

الحقيقة لغة: ما أقر في اللغة على أصل وضعه، واصطلاحاً: هي الكلمة المستعملة فيما وُضعت له في اصطلاح التخاطب. كاستعمال كلمة (الأسد) للدلالة على الحيوان المعروف. والمجاز لغة: يقال تجوّز في كلامه أي تكلم في المجاز، واصطلاحاً: هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له

^١ الكرماسي، المخطوط، [٤٤/٤].

لعلاقة ما مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. كاستعمال كلمة (الأسد) للرجل الشجاع، في قولنا: عليّ أسد^١.

وعرف الجاحظ الحقيقة بأنها: (استعمال اللفظ فيما وضع له أصلاً)، والمجاز هو: (استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي)^٢.

وذهب ابن فارس إلى أنّ الحقيقة: (هي الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم ولا تأخير). والمجاز: (ما كان قريباً من الحقيقة وفيه تشبيه أو استعارة)^٣.

وعرف الجرجاني الحقيقة بقوله: (كلُّ كلمةٍ أريدَ بها ما وقعتْ له في وضعٍ واضحٍ وقوعاً لا يُستندُ فيه إلى غيره). والمجاز: (كلُّ كلمةٍ أريدَ بها غير ما وقعتْ له في وضعٍ واضعها لملاحظةٍ بين الثاني والأول)^٤.

وذهب ابن الأثير إلى أنّ الحقيقة هي: (دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة). والمجاز: (نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر). مثال: الشمس هي حقيقة في الكوكب المعروف ومجاز في الوجه الحسن المليح، والبحر هو حقيقة في الماء المالح العظيم المجتمع، ومجاز في الرجل الكريم الجواد^٥.

وعرّف السكاكي الحقيقة بقوله: (الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له). والمجاز هو (الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع)^٦.

والحقيقة عند الكرماسي هي: الكلمة المستعملة فيما هي موضوعه له بالتحقيق من حيث إنها موضوعه له بالتحقيق^٧.

^١ ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، (ص ٢٤٩).

^٢ ينظر: الجاحظ، الحيوان، (٢٧/٥).

^٣ ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (٣٢٩-٣٩٥هـ)، الصحابي في فقه اللغة، مكتبة المعارف-بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، (ص ١٩٦).

^٤ ينظر: الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي (٤٠٠-٤٧١هـ)، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني-القاهرة، ط ٣، ١٩٩١م، (ص ٣٠٢).

^٥ ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، (ص ٢٤).

^٦ ينظر: القزويني، محمد بن عبد الرحمن (٦٦٥-٧٣٩هـ)، تلخيص المفتاح، المكتبة العصرية-بيروت، ط ١، ٢٠١٠م، (ص ٣٢٨).

^٧ الكرماسي، المخطوط، [٦٢/أ].

تعقيب:

فالكرماستي في موضوع الحقيقة وافق من سبقه من العلماء بأنها عبارة عن استعمال الكلمة فيما وضعت له، وخلاف الكرماستي مع العلماء ليس موضوع الحقيقة، بل في المجاز.

أقسام المجاز: يقسم علماء البلاغة المجاز إلى قسمين:

١ - المجاز اللغوي: وهو نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معاني أخرى بينها صلة ومناسبة. وهذا المجاز يكون في المفرد، كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له.

٢ - المجاز العقلي: إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له. ولا يكون إلا في التركيب.

وعرّف السكاكي المجاز العقلي بقوله: (الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بواسطة وضع)^١.

وعرّف الخطيب القزويني المجاز العقلي بقوله: (هو إسناد الفعل أو معناه إلى ما ليس له غير ما هو له بتأويل)^٢.

وعرف التفتازاني المجاز العقلي بأنه: (الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بواسطة وضع).

وهذا التعريف شرحه الكرماستي فقال:

الكلام: أراد بالكلام المركب لا مصطلح النحاة؛ لأنّ المجاز العقلي قد يكون في النسبة التامة الإسنادية، وقد يكون في غيرها كالنسبة الإضافية والتعلقية، وبخلاف ما عند المتكلم خلاف ما يثبت في اعتقاده بحسب ظاهر حاله.

الحكم: وبالحكم النسبة سواء كانت تامة أو غير تامة.

لضرب من التأويل: ومعنى لضرب من التأويل أي لنوع من تطلب الموضع الذي يؤول ويرجع إليه تلك النسبة من موضعها الأصلي.

^١ ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، (ص ٢٠٨).

^٢ ينظر: القزويني، محمد بن عبد الرحمن (٦٦٥-٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة (مختصر تلخيص المفتاح)، تحقيق: غريد يوسف الشيخ محمد، دار الكتاب العربي-بيروت، ط ٢، ٢٠١٤م، (ص ٢٠).

إفادة للخلاف: أعاد لفظ الخلاف ليظهر تعلق قوله بوساطة به ولا يبعد عن متعلّقه، وذكر المصدر أعني إفادة ليتعلق به اللام في الخلاف، والمعنى إفادة لما هو مخالف لما عند المتكلم بوساطة العقل لا بوساطة وضع.

لا بوساطة وضع: وقوله لا بوساطة وضع معطوف على مقدّر وهو قوله بوساطة العقل، وهو احترازٌ عن المجاز اللغوي في صورة وهي إذا ادعى أن أنبت [الربيع البقل] موضع للاستعمال في القادر المختار، أو وضع ذلك أي قدر أنّ النسبة إلى القادر المختار داخله في مفهوم أنبت مثلاً بحسب وضع أصل اللغة، وبحسب وضع آخر طارئ عليه كان استعمال أنبت غير القادر المختار مجازاً لغوياً لا عقلياً، مع أنّ قولك أنبت الربيع يصدق عليه على ذلك التقدير أنّه كلام مفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضربٍ من التأويل وهو تشبيهه تلبس الإنبات بالربيع بتلبسه بالقادر المختار فوجب أن يحترز عنه بقيد وهو أنّ يقيد الخلاف بأن يكون بوساطة العقل لا بوساطة وضع من الأوضاع، ونكّر الوضع ليشمل الأوضاع كلها لعموم النكرة أفرادها في سياق النفي، أعني النفي المستفاد من لا العاطفة في لا بوساطة وضع، ولو عرّفه ليتبادر الوضع اللغوي؛ لأنّه الأصل السابق على ما عداه^١.

ثم ردّ الكرماسي على السكاكي الذي أنكر المجاز العقلي وجعله من باب الاستعارة بالكنائية، والمجاز العقلي هو إسناد الفعل أو معناه لغير ما هو له بتأول. أي إسناداً مجازياً، والسكاكي اعتبره إسناداً حقيقياً، وأدخله في باب الاستعارة بالكنائية، مثال: أنبت الربيع البقل، جعل السكاكي الربيع هنا استعارة بالكنائية عن الفاعل الحقيقي، بقرينة نسبة الإنبات إلى الربيع، وردّ عليه المصنف وقال: في كلامه نظرٌ؛ لأنه يستلزم أن يكون المراد بعيشة، في قوله تعالى: {فهو في عيشة راضية} صاحبها أنه هو الفاعل في الأصل، والفاعل المجازي يجب أن يراد به الفاعل الحقيقي وهذا لا يصح؛ لأن المعنى يصبح ركيكاً على هذا الوجه، فلا معنى لقولنا: هو في صاحب عيشة راضٍ ذلك الصاحب، وتأويله بمعنى مستقر بين أصحاب العيش المرضي خلاف المتبادر^٢، ولا يصح أيضاً؛ لأن عيشة نكرة ولا يصح إطلاقها على الجمع^٣.

^١ الكرماسي، المخطوط، [٥٣/أ].

^٢ ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، (ص ٣٣٤).

^٣ ينظر: اليعقوبي، أحمد بن محمد بن يعقوب المغربي، أبي العباس (ت: ١١٢٨ هـ)، مواهب الفتح شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، (١/١٨٣).

وقال الكرماستي رداً على السكاكي أيضاً: قوله: (نحو أُنبِتَ الربيعُ البقل)، وشفَى الطبيبُ المريضَ، وكَسَا الخليفةُ الكعبةَ، وهزَمَ الأميرُ الجندَ، فالمحكوم له هو الربيع والطبيب والخليفة والأمير كلٌ منها حقيقة وضعية مستعملة في مكانها الوضعي، والمحكوم به هو إنبات البقل وشفاء المريض وكسوة الكعبة وهزم الجند كلٌ من ذلك حقيقة وضعية مستعملة في مكانها الوضعي لا مجازاً إلا في مجرد الحكم، كذا في المفتاح، لقائل أن يقول: إن المجاز إنما ينسب إلى العقل إذا لم يكن هناك تصرف في أمر لغوي كما قيل ، ألا ترى أنهم جعلوا المجاز العقلي مقابلاً للغوي، ولا مانع هاهنا من التصرف اللغوي بحيث لا يحتاج به إلى المجاز العقلي، مثل أن يراد بالإنبات فعلٌ للربيع، أي صفة له تعد الإنبات فيه من فاعله، ويترتب عليه كترتيب المسبب على السبب فيكون التعبير عنه بالإنبات تعبير بالمسبب عن السبب كما في أمطرت السماء نباتاً أي غيثاً يترتب عليه النبات، حتى لو لم يحمل النبات هاهنا على المطر مجازاً لغوياً بل على معناه حقيقة لكان النسبة العقلية مجازاً عقلياً كما في أجريت النهر، وسرق أهل الدار ، ومثل أن يراد بشفاء الطبيب فعل بعد الشفاء من فاعله ويترتب عليه فيضان الشفاء من فاعله، فذكرَ المسبب وأريدَ السبب، ومثل أن يراد بكساء الخليفة الكعبة فعل يكون سبباً لوجوده من الخدم له، فيكون من ذكر المسبب وإيراده السبب، ومثل أن يراد بهزم الأمير الجند فعله بما يترتب عليه انهزام الجند من جيشه، وهكذا يعتبر في كل مجاز عقلي لكون طرفيه حقيقة لغة، أو أحدهما حقيقة لغوية، ولذلك ترى المفسرين لكلامه تعالى المجيد يحملون تارة ما لا صحة في ظاهر على مجاز في نسبته، وتارة أخرى على مجاز في لغته فيصح به أيضاً نسبته، فإن قلت: قول صاحب المفتاح هاهنا لا مجاز إلا في مجرد الحكم على مذهب الأصحاب وإلا فهو ينظم المجاز العقلي بأسره في الاستعارة بالكناية التي هي قسم من المجاز اللغوي عنده [أي عند السكاكي] بأن جعل الفاعل المجازي في المجاز العقلي مجازاً لغوياً عن الفاعل الحقيقي، وجعل المسند إلى الفاعل المجازي قرينة للمجاز اللغوي، قلت: الأمر كذلك، لكن ما ذكرت غير ما ذكره، فإنه على ما ذكرنا ينظم في المجاز المرسل، ونقل التكلف الذي ارتكبه يجعل كل مسند في المجاز العقلي تخيلاً للمجاز، مع أنه يصرح بأن أنبت حقيقة في أنبت الربيع البقل، حيث جعل الربيع مجازاً عن القادر^١.

8.6 آراؤه في المسند والمسند إليه

^١ الكرماستي، المخطوط، [٥٨/ب].

١ - **المسند إليه:** المسند إليه هو المبتدأ الذي له خبرٌ، والفاعل ونائبُ الفاعلِ، وأسماءُ الفاعلِ، وأحواله هي: (الحذف والذكر، والتعريف والتذكير، والتقديم والتأخير)^١.

أحوال المسند إليه

(أ) حذف المسند إليه

المسند إليه أحد ركني الجملة الأساسيين، بل هو الركن الأعظم للجملة الذي يؤسس عليه الكلام، ولما كانت مطابقة الكلام لمقتضى الحال مدار حسنه أثر كثير من علماء البلاغة حذف المسند إليه على ذكره، ولذلك يقول الجرجاني عن حذف المسند إليه: "إنه لعجيب الأمر شبيهه بالسحر فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما يكون بياناً إذا لم تُن" ^٢

وذكر الكرماسي شروطاً لحذف المسند إليه منها: وجود القرينة، ووجود ما يرجح الحذف على الذكر، "(كقولك: خالقٌ لما يشاء، فاعلٌ لما يريد)، فإنهما لا يصلحان إلا للباري تعالى، فإن قلت: إذا تعين الخبر له ولم يصلح لغيره كان الحذف الاحتراز عن العبث، قلت: لا شك أن القصد إلى عدم صلاحية الخبر لغير المسند إليه تغاير القصد إلى الاحتراز عن العبث فجاء أن يقصد كل منهما مع الذهول عن الآخر، وأن يقصدا معاً وقس على ذلك سائر النكت التي يمكن اجتماعها.

ومن الأمثلة التي ذكرها الكرماسي: "قوله: (وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل: رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ ، وَشِنْشِنَةٌ أَعْرَفُهَا مِنْ أَخْزَمٍ)، وخيرٌ قليلٌ وفضحٌ نَفْسِي ، إلى غير ذلك، ورود الاستعمال على تركه يتناول القياس وغيره، فإنك إذا سمعت من العرب كلاماً حذف فيه المسند إليه من غير قياس وتمثلت به في مرامك على هيئته فقد راعيت الاستعمال الوارد على تركه كالأمثلة المذكورة، وإذا سمعت منهم ما حذف فيه المسند إليه قياساً وتكلمت به بعينه في غرضٍ من أغراضك فقد راعيت أيضاً الاستعمال الوارد على تركه، وأيضاً الحذف لورود الاستعمال على تركه لا يتصور من المتكلم الأول بذلك الكلام.

^١ ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، (ص ٩٩).

^٢ الجرجاني، أسرار البلاغة، (ص ١٦٣).

تعقيب: من خلال ما سبق نجد أن حذف المسند إليه لا يكون إلا لسبب كالقرينة التي ترجح الحذف على الذكر، فقله: رميةً من غير رام، أصله ربّ رمية من غير رام، وشنشنة أعرفها من أخزم، أصله هذه شنشنة أعرفها من أخزم وهكذا، فحذف المسند إليه هنا أبلغ من ذكره؛ لأنّ العرب استعملته هكذا فجري في كلامهم مجرى المثل.

(ب) ذكر المسند إليه

المسند إليه أحد أركان الجملة، والأصل فيه الذكر، ولا يحذف إلا بوجود قرينة تدل على حذفه، وهناك حالات يرجح فيها ذكر المسند على حذفه، كزيادة التقرير والتوضيح، كما في الآية: {أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [الرعد: ٥] فهنا تكرر ذكر المسند إليه {أُولَئِكَ} ثلاث مرات للتقرير والإيضاح، كمن يمسك بإنسان مجرم بعد طول انتظار فيقول في محاكمته: هذا الذي قتل، هذا الذي سلب، هذا الذي نهب^١.

وذهب الشارح التفتازاني إلى وجوب ذكر المسند إليه عند عدم القرينة، وردّ عليه الكرماسي بأن هذا الوجوب يستقيم إذا كان في النحو لا في البلاغة، فقال: "قوله: (وإن لم يقر قرينة كان ذكره واجباً)، أراد به وجوب الذكر بالنسبة إلى إفادة أصل المعنى الذي يبحث عنه في النحو، فيكون وظيفة نحوية لا يتعلق بعلم البلاغة؛ لكون البحث فيها عن المعاني المغايرة لأصل المعنى الزائدة عليه فلا يكون إفادة نفس المسند إليه في الكلام مما يزيد على الكلام، نعم قد يقع مثله استطراداً لتنظيم الصناعة بما ليس منه، وسيأتيك التنبيه على مواقعه بإذن الله تعالى"^٢.

(ج) تعريف المسند إليه

حق المسند إليه أن يأتي معرفاً؛ لأنه المحكوم عليه، وكلما ازداد تعريفاً كان أتم دلالة على المراد، يقول السكاكي: "وأما الحالة التي تقتضي تعريفه فهي إذا كان المقصود من الكلام إفادة السامع فائدة يعتد بمثلها"^٣.

وتعريف المسند إليه يكون إما بالإضمار، أو العلمية، أو الموصولية، أو بالإشارة، أو بالإضافة، أو بآل المعرفة، ولكل نوع من هذه الأنواع فائدة بلاغية^٤.

^١ ينظر: العاكوب، د. عيسى علي (ولد بحلب ١٩٥٠م)، المفصل في البلاغة، مديرية المطبوعات الجامعية- حلب، ٢٠٠٠م، (ص ١٠٢).

^٢ الكرماسي، المخطوط، [٦٥/أ].

^٣ ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم (ص ١٧٨).

ويرى التفازاني إن إفادة المسند إليه أتم فائدة تقتضي أتم تخصيص، وأتم التخصيص يقتضي أتم التعريف، ويرد عليه الكرماسي بأن هذا إن صدق في قِشْر العربية (علم النحو) لا يصدق في لبِّ العربية (علم المعاني)، فيقول الكرماسي: "قوله: (إفادته أتم فائدة تقتضي أتم تخصيص وهو التعريف)، لا يقال إذا كان كمال التخصيص في الطرفين مفيداً لكمال الفائدة فالأصل فيهما معاً التعريف فلا يكون التأكيد أصلاً في المسند كما سبق؛ لأننا نقول قد سبق الكلام في أن ذلك بالنظر إلى قِشْر العربية إلى النحو، وهذا ما يقتضيه لبُّ العربية أعني المعاني، ولا يلزم اتحاد النظر عند تغاير جهتي البحث في العلمين"^٢.

(د) تنكير المسند إليه

ولتنكير المسند إليه أغراض عديدة، مثل: الدلالة على فرد غير معين من أفراد الجنس، كقوله تعالى: {وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى} [القصص: ٢٠] أي فرد من الرجال دون تعيين، ومن أغراضه أيضاً: التعظيم، {ولكم في القصاص حياة} فجاء بالمسند إليه حياة منكرّاً للتعظيم أي حياة عظيمة، ومن أغراضه: التحقير، كقول حسان يصف قريشاً بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم عنهم:

لقد حَابَ قَوْمٌ غَابَ عنهم نَبِيُّهُمْ وَفُتِسَ مَنْ يَسْرِي إِلَيْهِمْ وَيَعْنَدِي^٣

فجاء بالمسند إليه (قوم) منكرّاً للدلالة على تحقيره، وبيان أن هؤلاء القوم وهم قريش لا وزن لهم ولا قيمة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم هجرهم وانصرف عنهم^٤.

يقول الكرماسي: "قوله: (أي تنكير المسند إليه للقصد إلى فرد) مما يصدق عليه اسم الجنس إما شخصاً أو نوعاً، فإن كان اسم الجنس موضوعاً للماهية بقيد وحدة شخصية أو نوعية فإطلاقه عليهما ظاهر، وإن كان موضوعاً للماهية من حيث هي كان الأفراد الشخصي أو النوعي مستفاداً من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أن ليس المراد الماهية من حيث هي، بل من حيث إنها في ضمن فرد من أفرادها، أو في ضمن نوع من أنواعها".

^١ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٠٥).

^٢ الكرماسي، المخطوط، [٦٥/ب].

^٣ ينظر: ثابت، حسان بن ثابت الخزرجي (شاعر مخضرم) (ت: ٥٠هـ)، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وشرح: عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٢، ١٩٩٤م، (ص ٨٠).

^٤ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٢٥).

وذكر الكرماسي أن من أغراض تكثير المسند إليه التعظيم، وهنا وافق الكرماسي الشارح التفتازاني بأن قصد التعظيم في تكثير المسند إليه أوفى بالغرض من قصد النوع، ورد على الزمخشري في استدلاله بقوله تعالى: {حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً} [البقرة: ٧]، فقال الكرماسي: "قوله: (والتعظيم أدلُّ عليه وأوفى بتأديته)؛ لأن النوع قد لا يمنع من الإدراك منعاً باتاً فحمل تكثير غشاوة على التهويل والتعظيم كما ذكره صاحب المفتاح أقصى بحق المقام من حمله على النوعية على ما ذكره في الكشف واقتداء المصنف، وهو بصدد تلخيص المفتاح وإثبات ما هو الحق منه، وقيل: ما قاله الزمخشري أجود؛ لأنه يعلم منه أن أولئك الكفار يجحدون بآيات الله الظاهرة التي يراها كل بصير عناداً أو إنكاراً للمحسوس فإذا دل النوعية على أنهم مكابرون وشأن المكابر أن ينكر كل ظاهر فكيف لا يمنع من الإدراك منعاً تاماً، والإنصاف أن مجرد النوع مالم يلاحظ معه كونه أعلى أنواع الحجاب في منع المنع لا يدل على كونه مانعاً تاماً بخلاف مجرد ملاحظة كونه عظيماً في معنى الحجاب، والفرق بين القصد إلى النوعية وإلى التعظيم أو التحقير أن أحدهما مقابل الآخر ظاهر لا سترة به، وإن كان كلُّ من التعظيم أو التحقير نوعاً ولكم بين قولك على أبصارهم نوع من الأغطية وغطاء عظيم أو حقير وإن كان نوعيته باعتبار عظمتة".^١

ثم وافق الكرماسي الشارح التفتازاني في التفريق بين التعظيم والتكثير، والتحقير والتقليل، وقال إنَّ ما ذهب إليه التفتازاني في هذه المسألة هو الصواب، فقال: "قوله: (والى الفرق أشار)، وإنما أشار المصنف إلى الفرق بين التعظيم والتكثير وبين التحقير والتقليل؛ لأنَّ السكاكي لم يفرق بين التعظيم والتكثير ولا بين التحقير والتقليل حيث اقتصر على ذكر التعظيم والتحقير ولم يذكر التكثير والتقليل ومثَّل التعظيم بقوله تعالى: {وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ} وفسره بما يفيد التعظيم والتكثير معاً، وجعل قوله تعالى: {وَرَضُوا مِنْ اللَّهِ} للتقليل، فالصواب ما ذكره المصنف من الفرق".^٢

(هـ) تقديم المسند إليه

إن تقديم المسند إليه على المسند في الجملة هو الأصل، كما في قولنا (محمدٌ رسول الله) فالمسند إليه (محمد) جاء مقدماً؛ لأن تقديمه هو الأصل، فهو عليه الصلاة والسلام المحكوم عليه

^١ الكرماسي، المخطوط، [ب/٧٧].

^٢ الكرماسي، المخطوط، [ب/٧٧].

بالرسالة، والمحكوم عليه سابق للحكم، وأغراض تقديم المسند إليه كثيرة منها التخصيص، مثال: (أنا سعت في حاجتك) أو تقرير الحكم في ذهن السامع مثال: (هو يعطي الجزيل)^١.

والكرماستي هنا وافق الشارح التفتازاني بأن تقديم المسند إليه على المسند هو الأولى والأرجح ولكن لا على سبيل الوجوب، ثم يختم الكرماسي كلامه بأن ما ذهب إليه التفتازاني في هذه المسألة صحيح ولا غبار عليه، وهذا نصه: "قوله: (إمّا لأنّه أي تقديم المسند إليه الأصل) فسره في شرحه للمفتاح بقوله: أي أصل المسند إليه أي الأليق بالمقام والأرجح بحاله هو التقديم؛ لأنّ المحكوم عليه في الغالب ذات والمحكوم به صفة، والذات مقدّم على الصفة فناسب أن يُراعى ذلك في الوجود اللفظي تمّ كلامه، فعلم منه أنّه لم يرد بأصالة تقديمه وجوبه مالم يتحقق مقتضى العدول عنه، بل أولويته وأرجحيته حينئذٍ فلا حاجة في ذلك إلى كون تقديم المسند إليه واجباً في أحد التحقيقين الذهني والخارجي، وإن كان الواقع بالقياس إلى الخارج هو وجوب تقدم الذات على الصفة، فقول الشارح في تعليقه في شرح المفتاح: والذات مقدّم على الصفة فناسب أن يراعى ذلك في الوجود اللفظي، يحتمل أن يراد به أنّه لما كان معنى لفظ المسند إليه ذاتاً مقدّماً في الخارج قطعاً على لفظ المسند الذي هو الصفة المتأخّرة بحسب الخارج عن الذات يقيناً، ناسب مراعاة ذلك الترتيب الخارجي في الوجود اللفظي بتقديم اللفظ الدال على المسند إليه على اللفظ الدال على المسند، فإن كان وضع الألفاظ للأمور الخارجية على ما قيل، فرعاية ترتيب الألفاظ بحسب ترتيب الأمور الخارجية يكون أولى وأرجح كما هو المدعى بلا ريب، وإن كان وضع الألفاظ للصّور الذهنية الدالة على الأمور الخارجية دلالة عقلية لا يختلف فيها الدال ولا يختلف المدلول عنه، كما في دلالة الألفاظ على تلك الصّور العقلية بحسب الوضع لا للأمور الخارجية على ما هو المختار لا يكون المقصود بوضع الألفاظ إفادة تلك الصور العقلية، بل إفادة ما في الخارج بتوسط تلك الصور فيناسب أيضاً مراعاة ترتيب الألفاظ الموضوعية بحسب ترتيب الأمور الخارجية؛ لكون الغاية الأخيرة من وضعها للصّور العقلية إفادة تلك الأمور الخارجية، وإن لم يكن ابتداءً بل بواسطة إفادة الألفاظ للصّور العقلية الدالة عليها بالعلاقة العقلية، ولأنّه لمّا ناسب مراعاة الترتيب في الدال بحسب ما يكون في المدلول، وكان المقصود من دلالة الألفاظ على الصّور العقلية بوضعها لها إفادة ما يناسب تلك الصّور من الأمور الخارجية ويدل عليها بالعلاقة العقلية، ناسب أن يكون ترتيب حضور الصّور العقلية في الذهن بحسب ترتيب حصول الأمور الخارجية في الخارج،

^١ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٣٧).

فيحضر أولاً في ذهن الصّور العقلية الدالة على الذات الخارجية المقدم على الصفة الخارجية، وذلك إنّما يكون بذكر ما يدل على الصّورة العقلية للذات الخارجية من اللفظ الموضوع للصّورة، مقدّمًا على ما يدل من اللفظ الدال على الصّورة العقلية للصفة الخارجية، ويحتمل أن يريد به أنّه لما كان الذات مقدّمًا على الصّفة بحسب ذهن لكن لا باعتبار وجوب ذلك التقدم لجواز تصوّر المحمول قبل تصور الموضوع، بل باعتبار اقتضاء الطبع أن يكون ترتيب الدال على حسب ترتيب المدلول من غير أن يختل في الدال ترتيب المدلول، وكون الأمور المطبوعة أولى وأليق من خلافها ناسب أن يراعي ذلك الترتيب اللائق بالوجود الذهني من تقدم تصوّر الذات الخارجية المقدم على الصفة الخارجية قطعاً، على تصوّر الصّفة الخارجية المتأخرة عن الذات الخارجية في الوجود اللفظي، بأن يقدّم اللفظ الدال على صّورة الذات الخارجية وهو لفظ المسند إليه على اللفظ الدال على صّورة الصفة الخارجية فيما قررنا لك في تحقيق ما ذكره في شرحه للمفتاح، تحقق عندك حمل كلامه في هذا الشرح على ما ذكره في شرحه للمفتاح لاتحادهما في المؤدى، وإن أجمل في هذا الشرح ما فصله في شرح المفتاح، فلا غبار على كلامه لا في شرح التلخيص ولا في شرح المفتاح".^١

8.7 آراؤه في تأخير المسند إليه

يؤخر المسند إليه إذا اقتضى المقام تقديم المسند، وسيأتي الكلام عنه عند تقديم المسند.

المسند: هو المحكوم به أو المحدث به، وهو أحد ركني الجملة، وإذا كان المسند إليه هو المبتدأ فإن المسند هو الخبر، أو الفعل التام أو اسم الفعل، أو المبتدأ المستغني عن الخبر، أو المصدر النائب عن فعل الأمر، مثال: **الحق أبلج**، فالمسند هنا هو الخبر (أبلج)، ومثال المسند في حالة الفعل التام قوله تعالى: {وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ} [الإسراء: ٨١]، فالمسند هنا الفعل (جاء).^٢

أحوال المسند

للمسند أحوال كثيرة أهمها: الحذف والذكر، والتعريف والتذكير، والتقديم والتأخير:

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ٩٣].

^٢ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٨٧).

(أ) ذكر المسند

يذكر المسند في الجملة إذا كان ذكره هو الأصل ولا مقتضى للعدول عنه، مثال: {الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} [النساء: ٣٤]، فذكر المسند وهو الخبر {قَوَّامُونَ} لكونه ذكره هو الأصل، ولا يوجد سبب للعدول عنه. ومن دواعي ذكر المسند التعريض بغباوة السامع، كما في قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: {قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} [الأنبياء: ٦٢-٦٣] فذكر المسند {فَعَلَهُ} في الإجابة على سؤالهم، تعريضاً بغباوة السامعين، ومن دواعي ذكر المسند التلذذ بذكره، مثال: لو سألت: هل هذه ليلى، تقول: هي ليلى، فتذكر المسند وهو الخبر (ليلى) تلذذاً بذكر اسمها^١.

يقول الكرماسي: "قوله [أي الشارح]: (من أن الذكر هو الأصل ولا مقتضى للحذف نحو زيد قائم) إن أريد به قوله ابتداء أي من غير سبق سؤال زيد قائم يكون الذكر لعدم قرينة الحذف حينئذ لا لانتفاء مقتضيات الحذف ومرجحاته من النكت واللطائف، وإن أريد به قوله بعد السؤال زيد قائم جواباً عن قوله: هل زيد قائم؟ يكون الذكر لكونه الأصل ولا مقتضى للعدول عنه، لكنه ينبغي أن يقيد بقوله عند قيام القرينة لنلا يُحمل على الابتداء، إلا أنه لم يعتد به اعتماداً على شهرته وظهور أمره"^٢.

فهنا استدرك الكرماسي على الشارح أمراً دقيقاً وهو التفريق بين الذكر ابتداء لانتفاء قرينة الحذف (زيد قائم)، وبين الذكر لانتفاء مقتضيات الحذف ومرجحاته: وذلك إذا جاء في حالة السؤال والجواب، هل زيد قائم فنقول في الجواب: زيد قائم.

وقال أيضاً: "قوله: (في جواب من قال: من نبيكم)؟ للتنبيه على وجود القرينة بحسب ذكر المسند في السؤال، فهذا إذا كان مما يعتمد عليه لكن ذكره للتعريض بغباوة السامع. (وغير ذلك) من زيادة التقرير بناء على أن ذكر القرينة يقرر المسند في ذهن السامع فذكره يزيد تقريره فيه، ومن الاستلذاذ بذكر المسند ومن تعظيم المسند إليه مثل: الله إلهنا، ومحمد نبينا"^٣.

^١ ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، (ص ١٢١).

^٢ الكرماسي، المخطوط، [أ/ ١٢١].

^٣ الكرماسي، المخطوط، [ب/ ١٢١].

(ب) حذف المسند

يذكر علماء البلاغة أنَّ حذف المسند عند قيام القرينة عليه يحقق ثلاث مزايا وهي: إيجاز العبارة وامتلاءها، ثم ترويقها وتصفيتها وصيانتها، ثم بناءها على إثارة الحس والفكر حين تعول على النفس والخيال في ملء جزء المعنى الذي لم يذكر لفظ دال عليه، ويحذف المسند في الجملة في الحالات الآتية:

- إن دلت عليه القرينة: مثال: {وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الزمر: ٣٨]، أي خلقهنَّ الله، حيث حذف المسند (خلقهن) لدلالة القرينة عليه في سياق الآية وهي المذكورة في السؤال {مَنْ خَلَقَ}، وبالإضافة لكون الحذف نكتة بلاغية، أيضاً هو قاعدة فقهية حيث يقول علماء القواعد الفقهية: (السؤال معاد في الجواب)^١.

- ومن مقتضيات حذف المسند الاحتراز عن العبث: كما في قول ضابئ بن الحارث البرجمي:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَأَنِّي وَقِيَارٌ بِهَا لَغَرِيبٌ^٢

والأصل أن يقول: فإني لغريب بها وقيار غريب، ولكنه حذف المسند في الجملة الثانية؛ لأن ذكره في العبارة بعد دلالة القرينة عليه عبث يذهب بطلاوة الشعر؛ ولأن نفسه الضانقة بهذه الغربة تنزع إلى اللمح والإيجاز، وقيار اسم جمل الشاعر^٣.

وقال السعد التفتازاني: "إنه لو قيل: إني لغريب وقيار لجاز أن يتوهم أن له مزية على قيار في التأثير بالغربة؛ لأن ثبوت الحكم أولاً أقوى، فقدمه لتأتي الإخبار عنهما دفعة بحسب الظاهر تنبيهها على أن قياراً مع أنه ليس من ذوي العقول قد ساوى العقلاء في استحقاقه الإخبار عنه بالاغتراب قصداً إلى التحسر"^٤.

^١ ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المصري (٨٤٩-٩١١هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩١م، (ص١٤١).

^٢ ينظر: شراب، محمد بن محمد حسن الفلسطيني الداراني (١٩٣٨-٢٠١٣م)، كتاب شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، (ص١٤٩).

^٣ ينظر: أبو موسى، د. محمد أبو موسى (شيخ البلاغيين في مصر) (ولد ١٩٣٧م) وعمره الآن (٨٥ عاماً)، خصائص التراكيب، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٤، ١٩٩٦م، (ص٢٧٣).

^٤ ينظر: التفتازاني، المطول شرح تلخيص المفتاح، (ص٣٠١).

قال الكرماستي: " قوله: (والمحذوف خبره) أي خبر قِيَّار المبتدأ وعلى تقدير عطفه على محل اسم إنَّ يكون المحذوف أيضاً خبر قيار، لكن حينئذٍ يكون خبراً عنه على أنه اسم إنَّ والمحذوف خبره"^١.

(ج) تنكير المسند

يأتي المسند نكرة لأغراض بلاغية كالتفخيم والتعظيم، ومنه قوله تعالى: {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} فقله: {هُدًى} إما أنه خبرٌ لمبتدأ محذوف تقديره هو هدى، أو خبرٌ (لذلك الكتاب)، وتنكير {هُدًى} للدلالة على فخامة هداية الكتاب وكمالها وأنها بلغت مبلغاً عظيماً^٢.

قال الكرماستي: " قوله [أي الشارح: هُدًى لِلْمُتَّقِينَ]: (على أنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر {ذَلِكَ الْكِتَابُ}) لأنه حينئذٍ من تنكير المسند على ما نحن فيه، وأما إذا كان حالاً من الضمير المجرور في فيه فلا يكون مما نحن فيه من تنكير المسند"^٣.

فالكرماستي هنا يوجه العبارة بحسب الإعراب: فيقول إن أعربنا {هدى} خبراً فتصلح مثلاً لتنكير المسند سواء كان خبراً لمبتدأ محذوف أو لجملة {ذَلِكَ الْكِتَابُ}، وإن أعربنا {هدى} حالاً من الضمير المجرور {لَا رَيْبَ فِيهِ} فلا تصلح مثلاً للمسند النكرة، وهذا إن دل على شيء فإن يدل على تمكن الكرماستي رحمه الله وسعة اطلاعه.

(د) المسند الفعلي

يأتي المسند فعلاً لأغراض بلاغية منها تخصيصه بأحد الأزمنة الثلاثة، مع الاختصار، فقله تعالى: {قَوْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبْتُ آيَاتِهِمْ} [البقرة: ٧٩] فقد أفاد المسند (كتب) حصول الكتاب منهم في الزمان الماضي دون حاجة لذكر ما يدل على الزمان كقولنا (أمس) أو نحوه، وكذلك من فوائد المسند الفعلي إفادة التجدد والاستمرار، كما في قوله تعالى: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ} [فاطر: ٣] فالمسند (يرزقكم) أفاد تجدد الرزق أنا بعد أن وحالاً بعد حال، ولو قال: خالق غير الله: (رازق لكم) لما أفاد هذا المعنى^٤.

^١ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ١١٧].

^٢ ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (ص ١٢٩).

^٣ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ١٣٦].

^٤ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٩١).

قال الكرماستي: قوله [أي التفتازاني]: "**(وجميع ذلك خبطٌ)** وتعسفٌ لا طائل تحته؛ لأن مقصود السكاكي التمثيل للمسند الفعلي سواء كان مفرداً أو جملة، فقوله أبو زيد منطلق مثال للمسند الفعلي الذي هو اسم مفرد، وقوله: والكرُّ من البرِّ بستينَ لما هو ظرف متأخِّر عن المسند إليه محتمل لكونه جملة ومفرداً، وقوله ضرب أخو عمرو لما هو فعل ماضٍ غير مقيد وهو مفرد، وقوله ويشكرُ بكر أن تعطه لما هو مضارع مقيد بالشرط وهو مفرد، وقوله وفي الدار خالد لما هو ظرف متقدم على المسند إليه الذي هو مبتدأ، وقد عرفت أن قوله أو تقديره استقر أو حصل لم يقصد به أنه لو قدر بمستقر لم يكن مسنداً فعلياً، بل ما ذكر من اتيان المقصود في صورة المختار عنده، وأما المختار عند غيره التقدير بالاسم حيث يكون الظرف خبراً؛ لأنه موضع المفرد لا الجملة، والتقدير بالفعل حيث يكون الظرف خبراً؛ لأنه موضع المفرد لا صلة لأنه موضع الجملة؛ لأن الصلة لا يكون إلا جملة، قالوا: إذا وقع الاسم صلة هو فعل في صورة الاسم لا هو اسم حقيقة كما هو صورة"^١.

هنا يرد الشارح التفتازاني على السكاكي في موضوع تمثيله للمسند الفعلي سواء كان مفرداً أو جملة فيقول بأن هذا التفريق تعسف لا طائل تحته، والكرماستي يأتي بجميع الأمثلة التي ذكرها السكاكي ويوضحها أعلاه كما سبق ذكره.

(هـ) تقديم المسند

يقدم المسند على المسند إليه لأغراض بلاغية منها قصر المسند إليه على المسند، مثال: قوله تعالى في وصف الخمر في الجنة: {لا فيها غولٌ} ومقتضى الكلام أن يقال: (لا غول فيها) لكنه قدم الخبر وهو الجار والمجرور (فيها) وأخرَّ المبتدأ (غولٌ) لإفادة قصر المسند إليه على المسند، والغول: هو السكر الذي تسببه الخمر في الدنيا وما يصاحبه من ثقل الرأس وألم الجسم، فأراد الله سبحانه أن ينفي هذا الوصف عن الخمر في الجنة فقدم المسند على المسند إليه^٢.

قال الكرماستي: "قوله: (وأما تأخيرهُ فللقصر المسند إليه على المسند) نسب إلى بعض الكوفية أن كون الحكم على المسند إليه مطلوباً يوجب له صدر الكلام، إذ لا بد أن يعقل المحكوم عليه أولاً حتى يكون الحكم على متحقق، وبذلك يجب تأخير المسند بلا حاجة إلى ما ذكر في تقديم المسند إليه، فرد عليه بأن الحكم كما يتوقف على تعقل المحكوم عليه يتوقف على تعقل المحكوم به، فلا يجب

^١ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ١٢٤].

^٢ ينظر: مطلوب، أحمد (١٩٣٦-٢٠١٨م)، كتاب أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات- الكويت، ١٩٨٠م، (١٧٠)؛ العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ٢٠٤).

من هذه الجهة تقدم أحدهما على الآخر في التعقل، على أن التقدم في التعقل لا يستلزم التقدم في التلفظ، وإن كان الأصل تقدمه عليه تعقلاً وذكراً وأما وجوبها فلا. قوله: (فلقصر المسند إليه على المسند) بناءً على أن الباء داخلة على المقصور على تضمين التخصيص معنى التمييز^١.

ومن الأغراض البلاغية لتقديم المسند: التشويق إلى المسند إليه، كقول الشاعر:

ثلاثة تُشرقُ الدُّنيا بِهَجَّتِهِم شمسُ الضُّحَى وأبو إسحاق والقمر^٢

جاء المسند الخبر (ثلاثة) مقدماً للتشويق لذكر المسند إليه.

8.8 آراؤه في أحوال متعلقات الفعل

من أهم أحوال متعلقات الفعل، حذف المفعول، وهو ما تعرض له الكرماسي في الحاشية ولذلك يحسن بيانه بشيء من التفصيل.

حذف المفعول:

اشتراط علماء البلاغين شرطين لحذف المفعول:

الأول: وجود القرينة

الثاني: الغرض الموجب للحذف

ومن الأغراض الموجبة للحذف:

١- البيان بعد الإبهام: قال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} [النحل: ٩] أي لو شاء هدايتكم لهداكم أجمعين، وتتمثل جمالية الحذف في أنه عندما قال {وَلَوْ شَاءَ} وقع في نفس المتلقي أن ثمة شيئاً تعلق به فعل المشيئة، فعندما جاء الجواب أبانه وأوضحه فوق وقع الجواب في نفس السامع كالماء البارد على الظمأ، ومثله: {فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ} [الشورى: ٢٤]، أي إن يشأ الله (الختم) يختم على قلبك.

٢- قصد التعميم في المفعول المحذوف، مع الاختصار، مثال: {وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ} [يونس: ٢٥]، أي جميع عبادته، وإفادة العموم في الآية على سبيل التحقيق.

^١ الكرماسي، المخطوط، [١٣٨/].

^٢ القائل: محمد بن وهيب الحميري، قاله في مدح الخليفة المعتصم. [ينظر: العباسي، عبد الرحيم بن أحمد، (٩٦٣هـ)، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار عالم الكتب-بيروت، ط١، ١٩٤٧م، (ص٧٤)].

٣- قصد الاختصار عند وجود القرينة: مثال: {قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ} [الأعراف: ١٤٣]، حذف المفعول للاختصار، ومعناه: أرنني ذاتك.

٤- رعاية الفاصلة في النظم: كما في سورة الضحى: {وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى} [الضحى: ١-٣]، أي ما قلاك، وحذف المفعول الكاف حفاظاً على روي القافية^١.

قال الكرماسي: " قوله: (ثم حذف المفعول)؛ لأنه داخل في معقولية الفعل المتعدي فإذا لم يذكر انساق الذهن انسياقاً بسهولة إلى أنه متروك ويطلب معرفة حاله هل هو منسي أو منوي بحسب القرائن، وأما الفاعل فلا يحذف وحده وإن كان يحذف مع فعله بخلاف فاعل المصدر فإنه محذوف وحده، وتجويز الكسائي حذف فاعل الفعل في تنازع العاملين مردود، وتركيب ما ضرب وأكرم إلا أنا لم نجده في كلام العرب العرباء فلم يعتد به، وإن حملة الجمهور على حذف الفاعل^٢".

8.9 رأيه في الالتفات

الالتفات لغة: الصَّرْفُ والتَّحَوُّلُ، تقول لفته يلفته إذا دار عنقه من اليمين إلى الشمال، ولفته يلفته لفتاً لَوَاهُ على غير جهته، وقيل: هو أن ترمي به إلى جانبك، ومنه قوله تعالى: {أَجِنْتْنَا لَتَفَتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا} [يونس: ٧٨]، أي تصرفنا^٣.

والالتفات اصطلاحاً: عرفه الطيبي بقوله: (هو الانتقال من إحدى الصيغ الثلاث، أعنى الحكاية والخطاب والغيبة، إلى الأخرى لمفهوم واحد، رعايةً لنكتة)^٤.

ويلاحظ: على تعريف الطيبي الاختصار، فهو تعريف جامع مانع، كما أنه ذكر الغاية من الالتفات، وهو رعاية نكتة بلاغية.

وعرفه بعض علماء البلاغة: بأنه (التعبير عن المعنى بطريق من الطرق الثلاث التكلم والخطاب والغيبة، بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثلاث، بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع)^٥.

^١ ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (ص ١٥٤).

^٢ الكرماسي، المخطوط، [ب/ ١٣٩].

^٣ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٨٤/٢).

^٤ ينظر: الطيبي، الحسين بن محمد شرف الدين (ت: ٧٤٣هـ) ولا يعلم تاريخ ولادته، كتاب التبيان في المعاني والبيان، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التجارية- مكة المكرمة، ط ١، ١٩٩٠م، (٣٤٧/٢).

^٥ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٥٢).

مثاله: قوله تعالى: {رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ} [آل عمران: ٩]، جاءت الآية القرآنية في قوله: {إنك} بصيغة الخطاب، وفي ختام الآية قال: {إن الله} بصيغة الغيبة، وكان السامع يتوقع وينتظر أن يقال: (إنك لا تخلف الميعاد) فلما انتقل من صيغة المخاطب إلى صيغة الغائب سمي ذلك (التفاتاً).

ويقول السكاكي: " ويسمى هذا النقل التفتاً عند علماء علم المعاني، والعرب يستكثرون منه، ويرون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخل في القبول عند السامع، وأحسن تطرية لنشاطه، وأملأ باستدرار إصغائه، وهم أحرى بذلك. أليس قرى الأضياف سجيئهم، ونحر العشار للضيف دأبهم، لا مزقت أيدي الأدوار لهم أديماً، ولا أباحت لهم حريماً، أفتراهم يحسنون قرى الأشباح، فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم، ولا يحسنون قرى الأرواح، فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب، وإيراد وإيراد، فإن الكلام المفيد عند الإنسان لكن بالمعنى لا بالضرورة- أشهى غذاء لروحه وأطيب قرى لها"^١.

أنواع الالتفات:

١- الالتفات من التكلم إلى الخطاب: {وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [يس: ٢٢]، فعبر أولاً بطريق التكلم {وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ} ثم التفت إلى الخطاب {وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} والأصل أن يقول: (وإليه أرجع)، فالتفت من التكلم إلى الخطاب.

٢- الالتفات من التكلم إلى الغيبة: {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ} [الكوثر: ١-٢]، فقوله: {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ} جاء بأسلوب المتكلم، وقوله: {فَصَلِّ لِرَبِّكَ} جاء بأسلوب الغائب، وكان الأصل أن يقول: (فصل لنا)، فلما عدل عنه إلى غيره سمي (التفاتاً).

٣- الالتفات من الخطاب إلى التكلم: {وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ} [هود: ٩٠] فقوله: {وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ} خطاب، وقوله: {إِنَّ رَبِّي} تكلم، وكان السامع ينتظر أن يقول: (إن ربكم) فلما عدل عنها كان التفتاً.

^١ ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، (ص ٢٩٦).

٤- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاغِبُونَ} [الأنبياء: ٩٢-٩٣]، في الآية الأولى استعمل أسلوب الخطاب {أمتكم- ربكم-فاعبدون} وفي الآية الثانية انتقل إلى الغيبة بقوله: {وتقطعوا أمرهم}.

٥- الالتفات من الغيبة إلى التكلم: {وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ} [فاطر: ٩]، قوله: {والله} جاء على سبيل الغيبة، وقوله: {فسقناه} جاء على سبيل التكلم، وكان الأصل أن يقول: (فساقه).

٦- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب: {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفاتحة: ٤-٥]، عبر أولاً بطريق الغيبة {مَالِكِ} ثم انتقل في الآية التالية إلى الخطاب {إِيَّاكَ}¹.

ويرى الشارح التفتازاني أن الالتفات يندرج ضمن علم المعاني، بينما يرى الكرماسي أن الالتفات لا مانع من دخوله في المعاني والبديع، والكرماسي بذلك موافق لما ذهب إليه السكاكي الذي أدرجه في علم البديع، يقول الكرماسي: "الالتفات من مباحث علم المعاني من جهة تَعْلُفِهِ بمعرفة خواص التراكيب في الإفادة وكونه بحثاً عن أحوال اللفظ من حيث المطابقة لمقتضى الحال، فكونه من أفراد خلاف مقتضى الظاهر الذي هو من أفراد الكناية لا يقتضي أن يكون لصاحب البيان نظراً فيه وبحث عنه، وتعلق التسمية كسائر مخالافات مقتضى الظاهر فلا يوجب كون الالتفات مندرجاً في الإخراج لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكناية على ما مر كونه من مباحث البيان، كسائر الجزئيات المندرجة تحت قواعد البيان، فإن الأحكام الجزئية المندرجة في قواعد علم فروع وثمرات لمسائله إذ ليست مبحوثاً عنها بخصوصياتها، وأما عدُّ السكاكي الالتفات في علم البديع من المحسنات المعنوية فلا استبعاد فيه لجواز اشتراك عِلْمَيْنِ في مسألةٍ من جهتين كما حُقِّقَ في موضعه"².

ومثل السكاكي للالتفات بقول الشاعر:

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الْحَسَنِ طُرُوبُ بُعِيدَ الشَّبَابِ عَصَرَ حَانَ مَشِيبُ

¹ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٥٥).

² الكرماسي، المخطوط، [١١٤].

يكلّفني ليلي وقد شطّ ولئُها
وعادث عَوادٍ بيننا
وخطوب^١

قال الكرماستي: "(وقوله طَحَا بِكَ فيه التفتات آخر عند السكاكي) لأن مقتضى الظاهر كان التكلم؛ لأن المقام مقام الإخبار عن نفسه وإن لم يقع التعبير به قبل الخطاب، لا عند الجمهور لاشتراط التعبيرين في الالتفات عندهم لا عنده"^٢.

وجه الالتفات: عبر أولاً بطريق الخطاب في قوله (طحا بك) ثم التفت إلى التكلم فقال: (يكلّفني)، وكان الأصل أن يقول: (يكلّفك)، فلما عدل عنه إلى التكلم كان (التفتات)^٣.

تعقيب:

فالتفتازاني يرى أن الالتفات يندرج ضمن علم المعاني، بينما السكاكي عده من البديع، ويعقب الكرماستي على ذلك بأن هذا الرأي مقبول غير مستبعد؛ لجواز اشتراك علمين في مسألة من جهتين، فنرى هنا أن الكرماستي يلتمس التعليل لمذهب السكاكي في موضوع الالتفات ولا يعارضه في هذه المسألة.

8.10 آراؤه في أسلوب القصر

القصر لغة: الحبس، وامرأة مقصورة، محبوسة في البيت، لا تترك أن تخرج، ومنه قوله تعالى: {خُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ} [الرحمن: ٧٢]، أي محبوسات فيها، والقصر خلاف المد، والقصير من الشعر خلاف الطويل، ويقال للمحبوسة من الخيل قصير، وقصر شعره تقصيراً إذا حذف منه شيئاً ولم يستأصله^٤.

والقصر اصطلاحاً: تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص^٥.

وطرق القصر كثيرة، أشهرها أربعة:

^١ الأبيات للشاعر علقمة بن عيدة الفحل، [ينظر: السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي بن تمام، بهاء الدين (٧١٩-٧٧٣هـ)، عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، المكتبة العصرية-بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، (١/٢٧٤)].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ١١٥].

^٣ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ١٥٤).

^٤ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٩٦/٥).

^٥ ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، (ص ١٦٥).

قال الكرماسي: " ويمكن أن يراد بطرق القصر هاهنا ما يكون علماً فيه ولا يتخلف عنه، فإنَّ الثلاثة من هذه الطرق الأربعة كذلك، وهي العطف والنفي والاستثناء، وإنَّما لا يكون لا شيء منها أينما كان إلاَّ للقصر، والتقديم الذي هو الرَّابِع من طرق القصر وإن كان قد يكون لغير القصر كالاهتمام بالمقدم لكن الأكثر فيه القصر، فجعل مع الثالثة طريقاً كلياً بمعنى عدم تخلف معنى القصر عنه في الثالثة حقيقة وفي التقديم تغليباً وأكثرياً^١.

(أ) طرقُ القصر

١- النفي والاستثناء: مثال: قوله تعالى: {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ} [آل عمران: ١٤٤]، فهنا جاء النفي (ما محمد) ثم جاء بعده الاستثناء (إلا رسول) فأفاد القصر.

٢- القصر بالأداة (إنما) كما في الآية: {إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ} [الرعد: ١٩]، يقول العلماء: إن أحسن مواقع (إنما) في الاستعمال هو التعريض، كما في الآية، حيث قصرت التذكّر وتبين الحق على ذوي العقول، وهذا وإن كان حقيقة القصر، إلا أنَّ الآية تضمنت معنى آخر إضافي وهو التعريض بزم الكفار، وأنهم في عنادهم مثلهم كمثل من لا عقل له، وهذا المعنى أفادته أداة القصر (إنما) عندما قصرت التذكّر على ذوي العقول فأفادت أن من عداهم ليس كذلك وهذا هو التعريض.

٣- العطف بالأدوات (لا وبل ولكن) يفيد القصر: وأمثله كثيرة: كقولنا: زهير شاعر لا خطيب، وقولنا: ما زهير خطيب بل شاعر، ومثال (لكن) قوله تعالى: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ} [الأحزاب: ٤٠].

٤- تقديم ما حقه التأخير يفيد القصر: مثال قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥]، ولو قال: نعبد إياك، لاحتتمل أن يُعبد معه غيره، فلما قَدَّمَ المفعول به على الفعل، أفاد قصر العبادة به وحده سبحانه وتعالى^٢.

وللقصر أنواع منها: القصر الحقيقي والإضافي، وقصر على الصفة وقصر على الموصوف، وقصر الفرد، وقصر القلب، وقصر التعيين.

^١ الكرماسي، المخطوط، [ب/ ١٤٢].

^٢ ينظر: العاكوب، المفصل في البلاغة، (ص ٢٣٢).

(ب) القصر الحقيقي والإضافي

قال الكرماستي: "قوله: (وانقسامه إلى الحقيقي والإضافي بهذا المعنى) أي بمعنى كون القصر الحقيقي للشيء على الشيء بالقياس إلى جميع ماعدا الشيء الثاني المقصور عليه، وبمعنى كون القصر غير الحقيقي أي الإضافي بالقياس إلى بعض ماعدا الشيء الثاني المقصور عليه".^١

ثم قال: "(والفرق بين القصر الغير الحقيقي والقصر الحقيقي مبالغةً وادّعاءً دقيقٌ فليتأمل)، وذلك للاشتراك بينهما في أنّ المقصور موصوفاً أو صفةً يجتمع مع غير المقصور عليه من صفة أو موصوف فلا يكون قصر شيءٍ منهما حقيقياً تحقيقاً، فهو قصر غير حقيقي إن أُريد عدم اجتماع الموصوف المقصور أو الصفة المقصورة مع بعض ما يغير الصفة المقصورة عليها، أو مع بعض ما يغير الموصوف المقصور عليه، وقصرٌ حقيقيٌّ ادّعائيٌّ إن أُريد عدم اجتماع الموصوف المقصور أو الصفة المقصورة مع جميع ما يغير الصفة المقصورة عليها، لكن لا تحقيقاً بل ادّعاءً، أو مع جميع ما يغير الموصوف المقصور عليه كذلك، فالقصر الحقيقي الادّعائي والقصر الغير حقيقي يشتركان فيما أنّ المراد فيهما بعض ما يغير المقصور عليه في الحقيقة، ويختلفان بأنّ المراد في الحقيقي الادّعائي جميع ما يغير المقصور عليه ادعاءً وإن لم يكن حقيقةً، وفي غير الحقيقي لم يقصد جميع ما يغير المقصور عليه بل بعضه لا في الحقيقة ولا في الادعاء، وأمّا الفرق بين القصر الحقيقي تحقيقاً وبينه ادّعاءً هو أنّ جميع ما يغير المقصور عليه مراد في الحقيقي تحقيقاً بحسب الواقع وفي الحقيقي ادّعاءً بحسب الادعاء لا بحسب الواقع".^٢

(ج) قصر الصفة وقصر الموصوف

قال الكرماستي: "قوله: (فمن قصر الموصوف على الصفة إذ المعنى أنّه مقصور) الخ، فإنّ الكون زيداً صفةً للمرجع إليه والكون أخاً لزيد، والكون ساجاً للباب، ويجوز تأويل زيد بمسمى يزيد، وتأويل أخوك بمؤاخيك، وتأويل ساجاً بالموسوم ساجاً".

^١ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ١٤٠].

^٢ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ١٤١].

(د) قصر الفرد وقصر القلب

قال الكرماستي: "(إشارة إلى قصر الأفراد)، وقوله مكان أخرى إلى قصر القلب في قصر الموصوف على الصفة، (بأمر دون آخر) إشارة إلى قصر الأفراد، وقوله مكان آخر إشارة إلى قصر القلب في قصر الصفة على الموصوف".

8.11 اعتراضه على ابن الراوندي

قد يخرج الكرماستي في حاشيته عن موضوع البلاغة إلى مواضيع أخرى كما فعل عند الحديث عن إخراج الكلام عن مقتضى الظاهر فردّ على ابن الراوندي:

رد الكرماستي على ابن الراوندي

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه	وجاهل وجاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة	وصير العالم النحرير زنديقا

فقد ذكر هذا البيت شاهداً على إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر بسبب كمال العناية بتمييز المسند إليه فإن هذا البيت رغم أنه يصلح شاهداً على ذلك بلاغياً ولكن معناه كما هو ظاهر (نفي الصانع) كما عبر عن ذلك السعد التفتازاني

يقول الكرماستي: وقد رد على ابن الراوندي من قال :

كم من أديب فهم قلبه	مستكمل العقل مقل عديم
ومن جهول مكثّر ماله	ذلك تقدير العزيز العليم

ثم قال: "وذلك أنّ الجهول لا يليق بأعلى المستلذات التي هي الكمالات العلمية والذات العقلية المنوطة بها، فأنعم بأدنى المستلذات التي هي المدركات الحسية والذات التابعة لها المستحقة له باعتبار نفسه البهيمية الخالية عن آثار القوة العقلية الإنسانية التي تميّز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، فجعل الذات الدنية السفلية للنفوس الردية البهيمية الجاهلة، والذات العقلية الشريفة العلية للنفوس العالمة العالية عن النظر إلى ما هو كمال البهائم من الذات الحسية المشوبة بما يكدرها أدل دليل على صانع حكيم لا يترك ما ينبغي لكل فضلاً من لدنه ورحمة من عنده".

ويتابع الكرماستي: "وأزيد لك في هذا المعنى فاعلم أنَّ كمال كل نوعٍ بحصول ما يختص بمنوعه من الكمال له، وانحطاطه بعدم حصول الكمال المختص بمنوعه، والذي تميز به الإنسان عن سائر الحيوان هو القوة النطقية التي تختص بسببها المعارف العقلية والعلوم الإلهية بالإنسان ولا يتجاوز سائر الحيوان، فالغاية في العالم التحرير المختل المعاش هو ما يستحقه بحسب جنسه من المستلذات الحسية، وهو منعم عليه بالمستلذات العقلية التي يستحقها بحسب نوعها فكان على الفطرة التي فطر الناس عليها، ولا يتألم كالجاهل بفقد تلك اللذات الحسية السفلية الفانية عند المفارقة عن البدن الترابي، بل يكون ما كان له قبل المفارقة عن البدن من الكمالات اللائقة به بحسب نوعه من العلوم الحقيقية وما يتبعها من اللذات العقلية بعد المفارقة وزمانة الآلات والقوى الجسمانية والحيوانية كما كان قبل بل كان أقوى مما كان قبل ما كان بعد لكون الأول مشوباً بألم فقد كمال القوى الجسمانية الفانية منه وإن كان أدنى بمراتب لا تُحصى مما حصل له من كماله اللائق به بحسب نوعه، بخلاف الثاني لا يقال مشوب كمالاته النوعية بألم فقد كمالاته الجنسية في الحياة يدل على تألمه بعد الحياة أيضاً بفقدائها لزمانة آلتها الكاسبة لها، فلا يختص التألم بفقد اللذات الحسية بعد الحياة بالجاهل كما ذكرته قبل؛ لأنه مستريح بزمانة ما يقتضي تلك اللذات الدنية الشاغلة عن مقتضى ذاته بحسب نوعه من الكمالات العقلية العلية، وإنما يتألم قبل الحياة في الجملة باقتضاء القوى إيّاها مع عدم حصول المقتضى، فإذا لا اقتضاء بعد الحياة من القوى فلا ألم، وأما الجاهل الرخي البال فقلما يخلو صرف آلاته الحسية عن اللذات التابعة لها، فلذلك خلت نفسه عن كمالاته النوعية حيث لم يعرض عن عالم الحس إلى عالم العقل فبقي في مركز بدنه بتعطيل عقله غير مطلع بعالم الغيب، وتألمت نفسه بفقد تلك الكمالات الحسية بسبب زمانة البدن بعد المفارقة، على أن كماله اللائق به بحسب نوعه حاصل له دائم لا يزول بزمانة البدن، وهو الذي أنس به وألفه ولم يألف بما هو كمال جنسه، والألم تابع فوت المؤلف لا تابع فوت ما يصحبه نادراً بتعب عظيم لا يقاوم غناؤه بغنائه"^١.

ثم بعد ذلك يستشهد ببعض الأحاديث والآيات القرآنية وكأنه قدم شرحها: "وللإشارة إلى هذا المعنى قال صاحب الوحي خاتم النبوة عليه السلام: (طُوبَى لِمَنْ كَانَ عَيْشُهُ كَقَفَاً)، أي كان حظه من عالم الشهادة بقدر ما يتحفظ به بنيته التي هي مركّب عقله في تحصيل ما يليق به مما يدوم له من كمالاته، وقال عليه السلام: (المُكثِرُونَ هُمُ الْمُؤَلُّونَ) ، أي المتنعمون الذين تناهوا في تحصيل

^١ الكرماستي، المخطوط، [أ/ ١١٢].

المستلذات الحسية وادركوا غايتها هم المقلون في اللذات العالية الدائمة، والمقلون هم المكثرون أي المقلون من حظ عالم الملك والشهادة هم المكثرون من حظوظ عالم الغيب والملكوت، وقال بعضهم: (مَنْ ضَيَّقَ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَلِكِ وَسَّعَ اللَّهُ لَهُ فِي الْمَلَكُوتِ) وقيل: مَنْ لَمْ يُعَذِّبْ نَفْسَهُ لَمْ يُنْعَمْهَا، وَمَنْ لَمْ يَقْتُلْهَا لَمْ يُحْيِهَا، وبالجمله إِنَّ الْإِقْلَالَ مِنْ أَحَدِ الْعَالَمَيْنِ كَثَارٌ مِنَ الْآخَرِ، وَإِرْضَاءُ أَحَدِهِمَا إِسْخَاطُ الْآخَرِ، وَإِنْهُمَا كَضَرَّتَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي الرِّضَا فَلْيَتَحَرَّ وَلْيُخْتَرْ أَيُّهُمَا أُرِيدَ فَكُلٌّ مَيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ، جَعَلَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ مِمَّنْ يَسْتَعْمَلُ عَقْلَهُ فِي مَسَافَةِ عَمَرِهِ وَيَصِلُ لِمُنْتَهَى سِيرِهِ مِنْ مَعْرِفَةِ رَبِّهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَحْكَامِهِ وَأَفْعَالِهِ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَى، وَلَا يَرْضَى مِنْهُ هَوَاهُ وَشَهْوَةُ بَطْنِهِ وَفَرْجُهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ لَكَ إِلَّا مَا أَنْتَ لَهُ، كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ) وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (تَمُوتُونَ كَمَا تَعِيشُونَ وَتَحْشَرُونَ كَمَا تَمُوتُونَ) لَا مِمَّنْ يَسْتَعْمَلُ هَوَاهُ وَشَهْوَتَاهُ لِمَا لَا يَدُومُ لَهُ وَيَشْغَلُهُ عَمَّا يَدُومُ لَهُ فَيَبْقَى بِفَوْتِهِ الدَّائِمِ عَلَى حَسْرَةٍ دَائِمَةٍ لِمَحَبَةِ خَاسِرَةٍ، أَعَاذَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ مِنْ هَوًى مُتَّبَعٍ، آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ"¹.

¹ الكرماستي، المخطوط، [ب/ ١١٢].

القسم الثالث:
قسم التحقيق

القسم الثالث

قسم التحقيق

1. المطلب الأول: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق

1.2 النسخة الأولى أو (الأم)

نسخة المكتبة السلিমانيّة، ذات الرقم: (٢٨٣) تم اختيارها لتكون النسخة الأم؛ لقرب عهدها من المؤلف وعليه تصحيحاته، حيث توفي الكرماسي سنة (٩٠٦هـ)، وهذه النسخة تم الانتهاء منها عام (٩٠٧هـ) أي بعد سنة من وفاة المؤلف فقط، وسوف نرّمز إليها بـ [أ].

وصف النسخة الأم:

نوع الخط: فارسي (خط هذه النسخة جميل وواضح، وهي مكتوبة بلونين الأسود والأحمر)

عدد الأوراق: ٢٣٨ ورقة (ما عدا الصفحة الأولى والأخيرة)

عدد الأسطر: في الصفحة الواحدة (٢١) سطرًا

قياس الورقة: ١٧ * ٢٤

الملاحظات والأوقاف على النسخة:



يوجد على الصفحة الأولى والأخيرة من المخطوط هذا الختم كتب فيه: (وقف صاحبة السبحان هوما خاتون والدة السلطان غازي محمد خان).

وسنرفق في الصفحة التالية صور النسخة الأولى:

الورقة الأولى من النسخة الأولى أو الأم:



الورقة الأخيرة النسخة الأولى أو الأم:



كتب الناسخ في نهايتها:

هذا آخر الكلام

في علم البيان

بعون الملك المنان

تم نسخها بتاريخ:

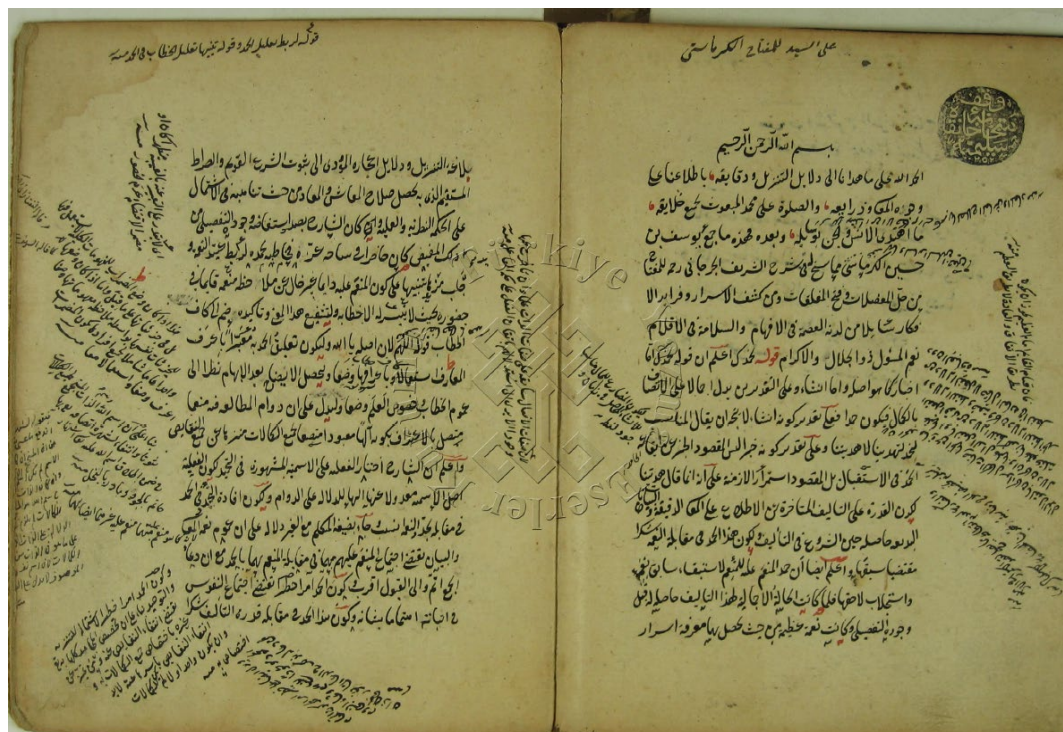
سنة ٩٠٧ هـ

1.2 النسخة الثانية

هي من مخطوطات مكتبة برتاف باشا دميرباش رقم: ٠٠٥٢٩

وهذه النسخة مختصرة عن الأصل، عدد ورقاتها كاملة: (١٤٤) ورقة، احتوت على علمي المعاني والبيان، وعلى النسخة وقف خانقاه سليمان. وسوف نرسم إليها بـ [ب].





1.3 النسخة الثالثة

من مخطوطات جورولو علي باشا دميرباش رقم ٠٠٣٨٣

نوع الخط: فارسي (خط هذه النسخة غير واضح، وهي مكتوبة بلونين الأسود والأحمر)

عدد الأوراق: ٦٥

عدد الأسطر: في الصفحة الواحدة (١٨) سطراً

قياس الورقة: ١٧ * ٢٤

الملاحظات والأوقاف على النسخة:

عليها وقف الوزير الأعظم علي باشا ابن الحاج محمد آغا وكتب على الصفحة الأولى: (حاشية على المطول للكرماستي).

وسوف نرسم إليها بـ [ج].



صورة الصفحة الأولى من النسخة الثالثة:

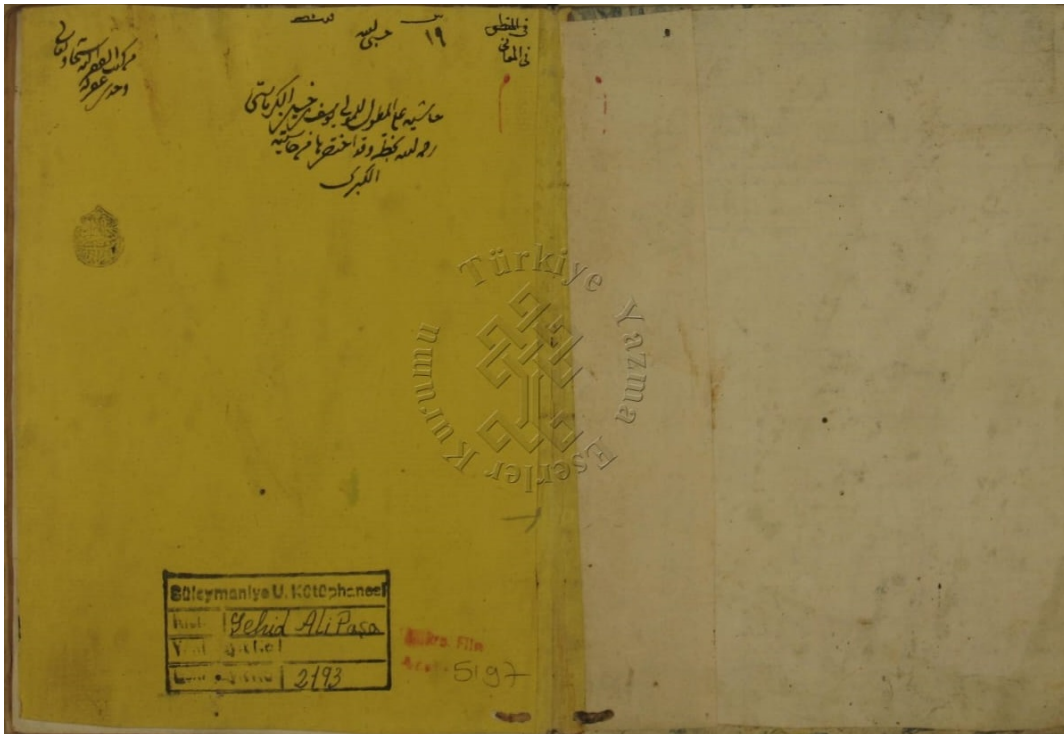


1.4 وصف باقي النسخ

اعتمدنا في التحقيق على النسخ: (أ- ب - ج) وقابلنا عليها المخطوط، ويوجد سبعة نسخ أخرى، وهي إما نسخ غير واضحة بسبب الرطوبة أو الحرق والتغير نتيجة الزمن، وإما مختصرة عن الأصل، وسوف نسردها الآن للاستئناس:

(أ) نسخة المكتبة السلিমانيّة ذات الرقم (٢١٩٣)

عدد ورقاتها كاملة مع الغلاف: (٩٢) ورقة، عليها وقف الشريف علي باشا، وهذه النسخ لم نعول عليها كثيراً في التحقيق لأنها محروقة في كثير من الصفحات.

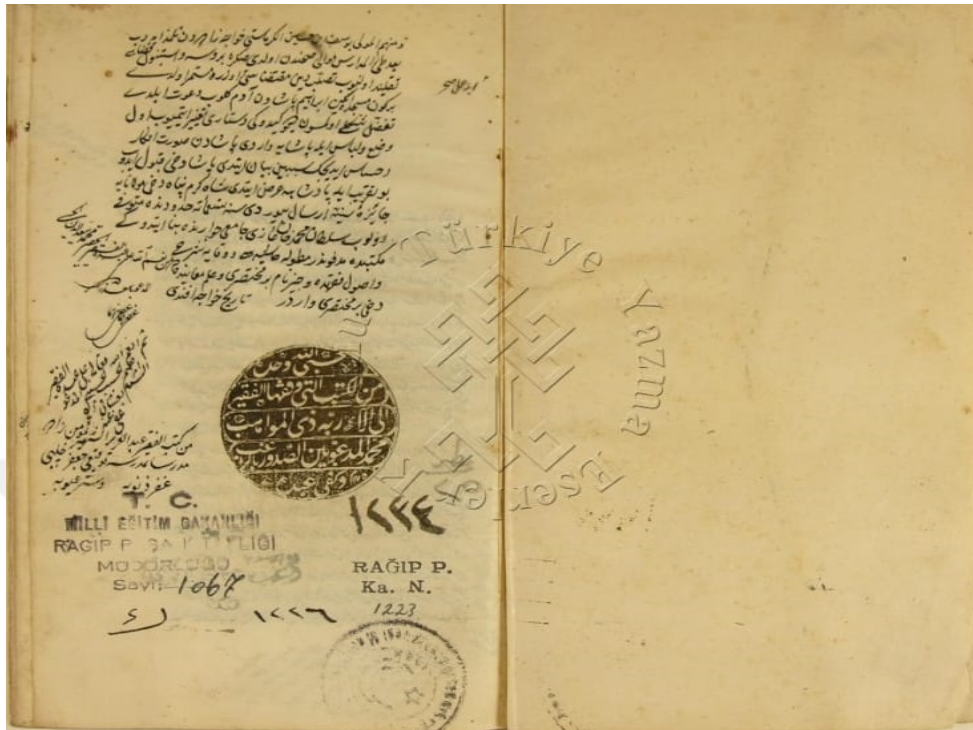




(ب) نسخة المكتبة السليمانية ذات الرقم: (٨٨٨):

عدد ورقاتها كاملة مع الغلاف: (١٣٤) ورقة، عليها وقف خانقاه سليمانية، وهذه النسخة كاملة في علم البيان.

على غلافها اسم الناسخ: (عبد العزيز الشهير بمؤمن زاده) عدد ورقاتها كاملة (٨٢) ورقة، والنسخة ملونة وخطها واضح، احتوت على علم المعاني والبيان، إلا أنها مختصرة عن الأصل.



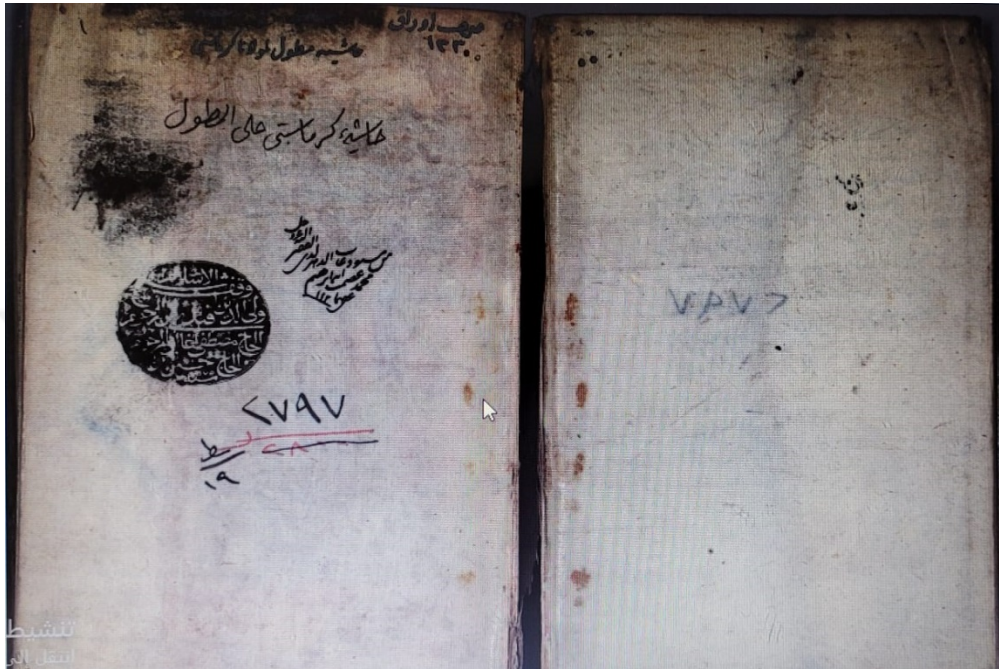
(ج) نسخة مكتبة السليمية ذات الرقم: (١٧٩٠):

عدد ورقاتها كاملة: (٤١) ورقة، وهي نسخة مختصرة في علم المعاني فقط، وبدأت من باب الحقيقة والمجاز، عليها آثار رطوبة، وخطها غير واضح.



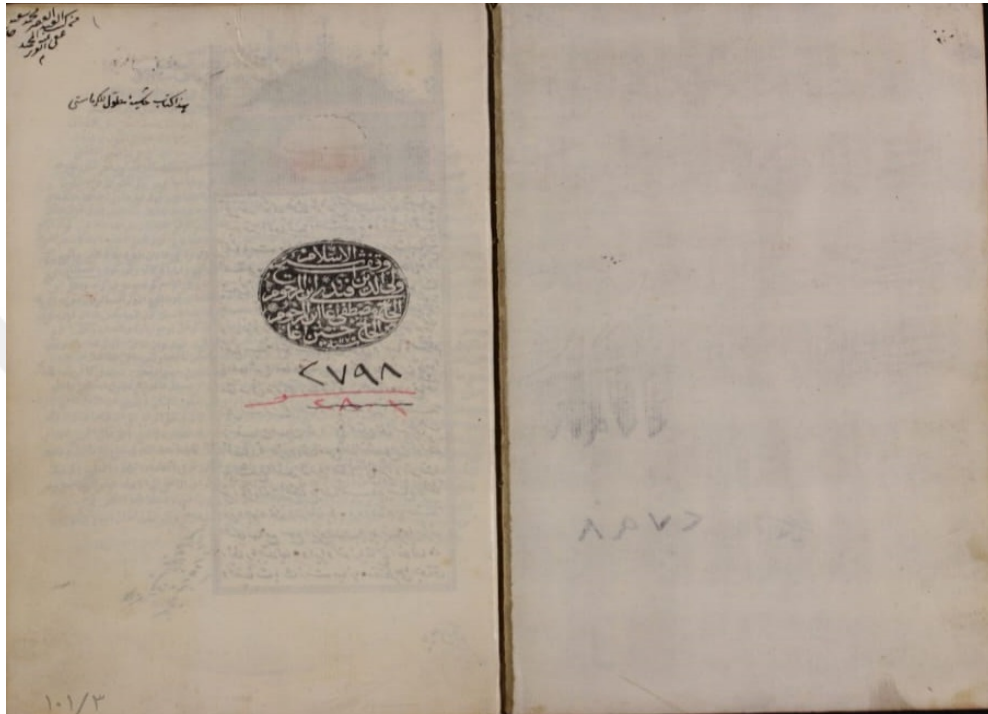
(د) نسخة مكتبة بيازيد التركية، ذات الرقم: (٢٧٩٧):

عدد ورقاتها كاملة مع الغلاف: (١٣٢) ورقة، صرح المؤلف في بدايتها أنها مختصرة عن الأصل حيث قال: (فهذا ما قصده يوسف بن حسين الكرماسي المحتاج إلى الله الغني من اختصار ما حرره أولاً).



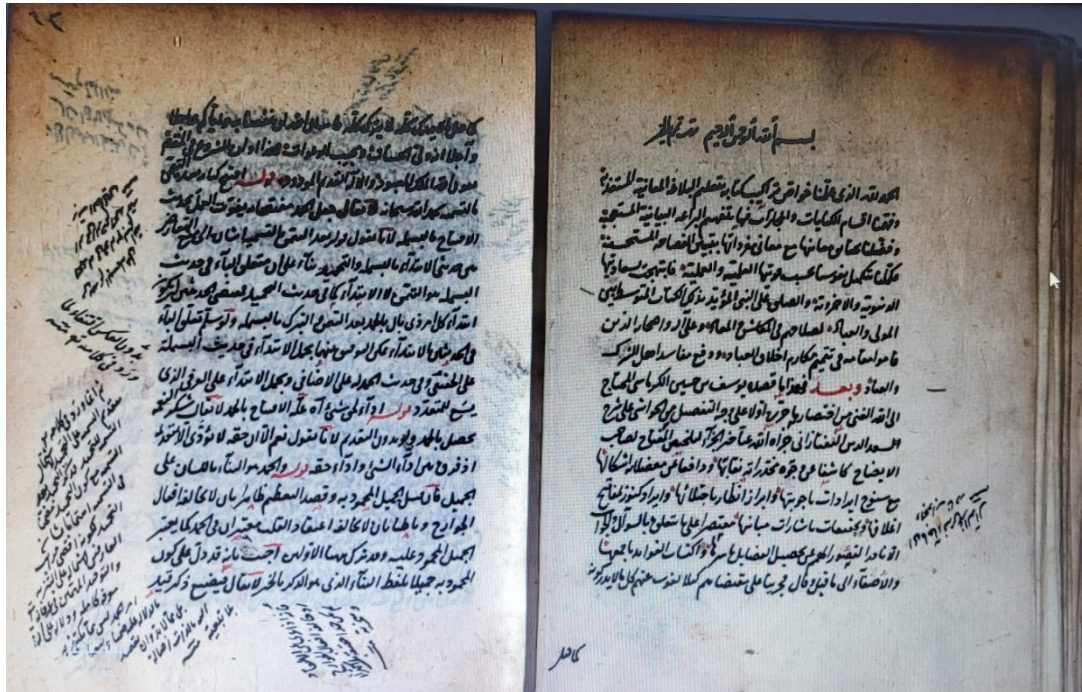
(هـ) نسخة مكتبة بيازيد التركية ذات الرقم: (٢٧٩٨):

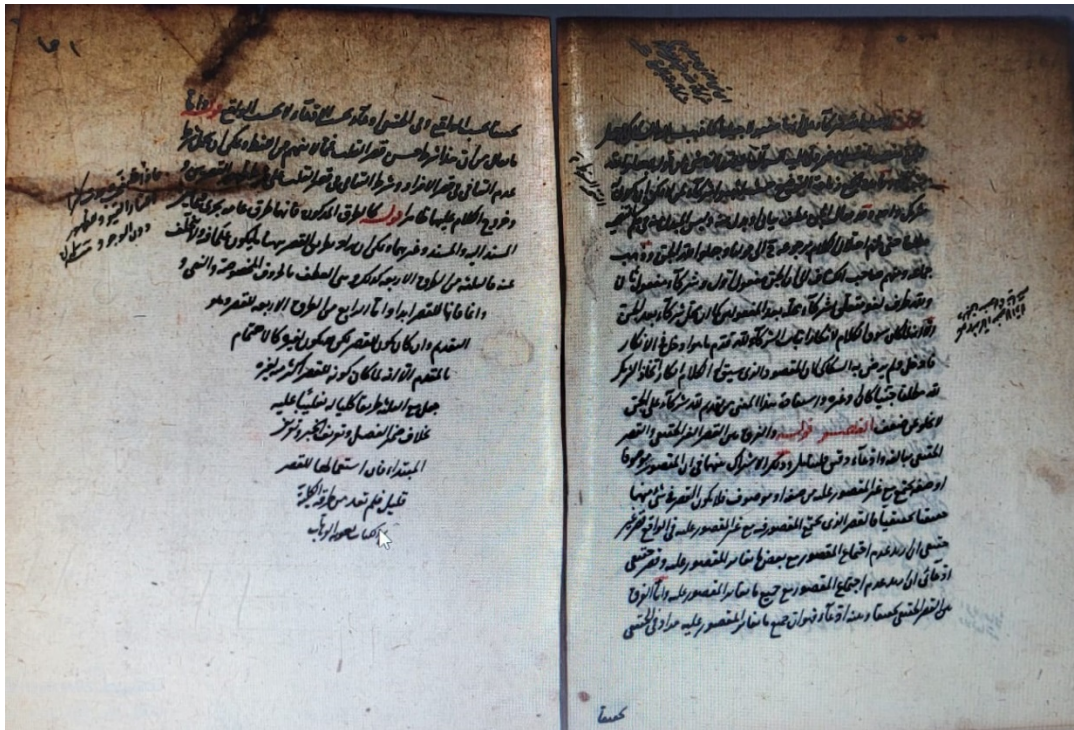
عدد ورقاتها كاملة مع الغلاف: (١٠١) ورقة، صرح المؤلف في بدايتها أنها مختصرة فقال: (فهذا ما قصده يوسف بن حسين الكرماسي المحتاج إلى الله الغني من اختصار ما حرره أولاً على وجه التفصيل). ويبدو أن هذه النسخة منسوخة عن النسخة السابقة.



(و) نسخة مكتبة بيازيد التركية ذات الرقم: (٢٨٤٣):

عدد ورقاتها كاملة مع الغلاف: (٨٨) صرح المؤلف في بدايتها أنها مختصرة فقال: (فهذا ما قصده يوسف بن حسين الكرماسي المحتاج إلى الله الغني من اختصار ما حرره أولاً على وجه التفصيل). ويبدو أن هذه النسخة منسوخة عن النسختين السابقتين.





2. المطلب الثاني: تحقيق عنوان المخطوط وصحة نسبته لمؤلفه

هذا المخطوط ذكره صاحب كشف الظنون وأثبت صحة نسبته إلى مؤلفه

فقال حاجي خليفة:

"ومنها:

حاشية: المولى يوسف بن حسين الكرماسي

المتوفى: سنة ٩٠٦، ست وتسعمائة

أولها: (الحمد لله الذي علمنا خواص تراكيب كتابه بتعليم البلاغة. . الخ) ^١.

وهذه خطبة الكتاب جاءت في النسخة الثالثة التي رمزنا لها بالنسخة (ج) ^٢:

وسوف أكتب مطلع الخطبة نقلاً من المخطوط:

"الحمد لله الذي علّمنا خواصّ تراكيب كتابه بتعليم البلاغة المعانية المستعذبة، وفهّمنا أقسام الكنايات والمجازات فيها بتفهم البراعة البيانية المستعجبة، وفضّلنا بحقائق معانيها مع معاني مفرداتها بتبيين الفصاحة المستحسنة، فكّمنا بتكميل نفوسنا بحسب قوّتها العلمية والعملية، فابتهجت سعادتها الدنيوية والأخروية، والصلاة على النبي المؤيّد بذلك الكتاب المتوسط بين المولى والعباد، لصالحهم في المعاش والمعاد، وعلى آله وأصحابه الذين قاموا مقامه في تنميط مكارم أخلاق العباد، ورفع مفاصد أهل الشّرك والعناد. وبعد؛ فهذا ما قصده يوسف بن حسين الكرماسي، المحتاج إلى الله الغني؛ من اختصار ما حرّره أولاً على وجه التفصيل من الحواشي على شرح سعد الدين التفتازاني، جزاه الله عنا خير الجزاء، لتلخيص المفتاح لصاحب الإيضاح، كاشفاً عن وجه مُخدّراته نقابها، ورافعاً عن معضلاته إشكالها؛ مع سُنوح إيرادات بأجوبتها، وإبراز أنظار باجتلأئها، وإيراد كنوز بمفاتيح أغلاقها، وتحقيقات بإشارات مبانيها، مُقتصرّاً على ما يتعلق بالسؤال والجواب إلّا نادراً، لقصور الهِمَم عن تحصيل الفضائل بأسرها، واكتساب الفوائد بأجمعها، وللإصغاء إلى قيل وقال، فجرينا على مُقتضاها كيلا يفوت عنهم كل ما لا يدركونه، كما قيل: ما لا يدرك كُله لا يُترك كُله ^٣، فأسأل الله أن ينفعنا به

^١ حاجي خليفة، كشف الظنون، (٤٧٣/١).

^٢ تكلمنا عن وصف هذه النسخة في وصف النسخ وهي النسخة ذات الرقم: (٣٨٣)، عدد أوراقها: ٦٥ ورقة.

^٣ المشهور: (ما لا يدرك كُله لا يُترك كُله) لكني أثبتتها كما وردت في المخطوط.

وإياكم عاجلاً وآجلاً، إنه ولي الحسنات، ومجيب الدعوات، فهذا أوان الشروع في المقصود بعون الملك المعبود، والإله القديم الودود. قوله: افتتح كتابه بعد التيمُّن بالتسمية بحمد الله سبحانه... الخ".

وقال اسماعيل باشا البغدادي:

"الكرمasti يوسف بن الحسين الكرمasti الرومي الحنفي من قضاة إستانبول المتوفى سنة ٩٠٦ هـ ست وتسعمائة له من التصانيف أقدار واهب القدر في المعاني والبيان، البيان في شرح التبيان، التبيان في المعاني والبيان، تعلية على شرح المواقف في النبوات، حاشية على حاشية السيد للمطول"^١.

وقال الزركلي في الأعلام:

"يوسف بن حسين الكرمasti، فقيه حنفي من قضاة الدولة العثمانية، برع في العلوم العربية والشرعية، وتولى التدريس، ثم القضاء في بروسة، فالقسطنطينية، وتوفي في هذه. له (الوجيز في الأصول - خ، اختصره من متن له مختصر أيضاً، اسمه: زبدة الوصول إلى علم الأصول - خ في أصول الدين، و شرح الوقاية فقه، وكتاب في علم المعاني، ورسالة في عقائد الفرق الناجية - خ، ورسالة في الوقف - خ، والمدارك الأصلية بالمقاصد الفرعية - خ، وحاشية على المطول - خ^٢، و المختار في المعاني والبيان)"^٣.

والخلاصة:

فالمخطوط ثابت النسبة لمؤلفه بشهادة ثلاثة من أعلام التراجم والطبقات وفهارس الكتب، وهم حاجي خليفة وإسماعيل البغدادي، وخير الدين الزركلي. كما يؤكد صحة النسبة، ورود اسم الكرمasti على جميع النسخ التي بين أيدينا، وهذه إشارة جلية لصحة نسبة لمؤلفه.

شرح بعض الرموز التي استخدمها المصنف في المخطوط

جرت عادة العلماء قديماً وخاصة في الحواشي أن يستخدموا بعض الكلمات والرموز اختصاراً، فمثلاً السيوطي في كتابه الجامع الصغير عند التخريج يرمز فيقول: (ت): الترمذي، (ج): ابن ماجه وهكذا.

^١ البغدادي، هدية العارفين، (٤٩٠/٥).

^٢ خ: أي مخطوط، لم يطبع أو يحقق.

^٣ الزركلي، الأعلام، (٢٢٧/٨).

والكرماستي سار في هذا الأمر على طريقة علماء عصره في التأليف...

وطبعاً لا يوجد مرجع أو كتاب يشرح هذه الرموز، وإنما طريق معرفتها التأمل، والدربة في التحقيق، وسؤال المختصين من أهل العلم ممن مارسوا عمل التحقيق.

ومن الرموز التي يستعملها المصنف في المخطوط:

(تع) ويريد بها تعالى.

(عم) عليه السلام.

(المص) يريد به المصنف.

(مم) ممنوع

(نم) نمنع

(رض) رضي الله عنه

(منه) زيادات المؤلف على النص في هوامش المخطوط وسوف نضعها في الحاشية كما اصطلح عليه أهل التحقيق.

(v) إشارة إلى اللحق في الهامش، وهي كلمة ناقصة من أصل المخطوط.

(ح~) الشارح

(الخ) يعني إلى آخره

(هـ) رمز المقصود به انتهى الكلام أو النقل.

3. المطلب الثالث: منهج التحقيق

إنّ النقاط التي يتبلور فيها عملي في الكتاب هي كالتالي:

نسخُ الكتاب حسبَ الرسمِ الإملائي الحديث، مراعيًا علامات الترقيم.

اعتمدت نسخة المكتبة السليمانية ذات الرقم: (٢٨٣)، وعدد أوراقها كاملة: (٢٤١) ورقة، فمن خلال المقارنة بين النسخ حيث يظهر أنها أصح النسخ وقد رمزت إليها (أ)، ونسختها وقابلتها على النسخ الأخرى التي حصلت عليها.

عند وجود سقط في النسخة الأصلية فإنني جعلت الزيادة بين معكوفتين [] ثم أشرت في الهامش إلى مصدر الزيادة من النسخ الأخرى، كما أنني فعلت ذلك عند وجود تصحيف واضح أو خطأ بين مع التنبيه إلى ذلك بالهامش.

عندما يكون السقط من نسخة أخرى فإنني سلكت مسلكين:

المسلك الأول: إذا كان السقط من النسخ الأخرى طويلاً فإنني وضعته بين قوسين هلالين () مع الإشارة في الهامش إلى المخطوطة التي سقط منها.

المسلك الثاني: إذا كان السقط أو اختلاف اللفظ بين النسخة المعتمدة والنسخ الأخرى يسيراً لا يتجاوز كلمة أو كلمتين، فإنني وضعت رقماً على اللفظة في الأصل، ثم أشرت في الهامش إلى أنها سقطت من نسخة كذا وكذا، أو أن في نسخة كذا وكذا عبارة كذا وكذا، دون الحاجة إلى أقواس.

حرصت على ذكر أهم الفروق الجوهرية بين النسخ وذلك من باب الأمانة العلمية، وكذلك لم أهمل مسألة التقديم والتأخير من باب الأمانة العلمية، ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وحرصت ألا يفوتني شيئاً من هذه الفروق إلا ما ندّ عن البصر، أو شرد عنه خاطر.

عمدت إلى مقابلة المخطوط على نسختين للتحقق من ضبط ألفاظها.

قمت بضبط وتشكيل ما أشكل في متن المخطوط.

قمت بالتعليق على المسائل التي تحتاج إلى تعليق معتمداً على أمهات كتب اللغة.

وكذلك نسبة الأقوال إلى قائلها، وذلك بالحكم والكلام من مصادره الأصلية المعتمدة تفادياً لحصول الخطأ وتمسكاً بمنهج البحث السليم فإذا كان الكلام المنقول بعينه وضع بين قوسين وكتب في الهامش المرجع مباشرة، وإذا كان المقصود الإحالة أو مع شيء من الاختصار كتب في الهامش ينظر.

قمت بإيضاح الألفاظ الغامضة بالرجوع إلى القواميس التي تعنتني بذلك.

ذكرت كل المراجع التي عاد أو استفاد منها الإمام الكرماسي في أي مسألة أو قاعدة لتمكين القارئ والباحث من التوسع دون عناء.

أشرت إلى بداية كل ورقة من أوراق النسخة في متن المخطوط، وذلك للسعي إلى إنشاء ترابط ما بين النص المحقق وأصوله المخطوطة لتسهيل العودة إليها لمن شاء.

عزوت الآيات الكريمة في مكانها من سورها، وأشرت إلى رقم الآية وجعلت الآية القرآنية بين قوسين خاصين بها، في الحاشية.

خرجت الأحاديث النبوية ببيان مكان ورود الحديث في المرجع مع رقمه ورقم الصفحة في الحاشية أيضاً.



4. المطلوب الرابع: نص المخطوط



بسم الله الرحمن الرحيم

[أ / ٢]

الحمد لله الذي خلق الإنسان علّمه البيان، بدقائق المعاني وذرائع البرهان، وعزّفهم طرق إعجاز القرآن، لتكمل النفوس بتصديق شرائع الرحمن، ليفوزوا بذلك البقاء في غُرف الجنان، والفضل الكثير من قبل المنان، والصلاة على النبي المختار من بني عدنان، وعلى من قام مقامه في تكميل الإنس والجان، وبعد:

فلما كان علم البلاغة جليل القدر، عظيم الخطر، لئوط كل سعادة بها وربط كل كمال بها، فإنها إنما تحصل بتصديق مدّعي الرسالة فيما أتى به من جنس الفصاحة، وذلك لا يُعلم إلا بعلم البلاغة، وكان شرح الفاضل التفتازاني لتلخيص صاحب الإيضاح أعظم ما صنف فيها وأكرم ما جمع منها، وأوفر اشتمالاً لفوائدها، وأكثر جمعاً لفرائدها، وأشرف ما يُتسنّى به فيها، وأكبر ما يهتم به لتحصيل دقائقها، والوقوف على مأخذها، وأسمى المآرب للطالبيين كنوزها، وأعز المطالب للسالكين طرقها، وكان توجه كل أديب إلى استكشاف ما فيه من اللطائف، والاطلاع على ما فيه من الغرائب، وإلى التفتُّن بما فيه من الأسرار المودعة، والتفهُّم بما فيه من الأفكار الموردة، وقد بذل كل عليم جُهداً في تفهيم معانيه، والإرشاد إلى وجوه مبانيه، إفادة للطالبيين وكفاية للسالكين، جزاهم الله خير الجزاء، لفضل رحمتهم بالعلماء.

فأراد الضعيف الذليل إلى القوي الجليل: يوسف بن حسين الكرماستيّ عفا الله عنهما وعن كافة المؤمنين أن يكون ممن بذل الطاقة فيما هم بذلوا طاقتهم ليحصل ما حصل لهم من نفع المتعلمين عاجلاً وثواب المعلمين آجلاً، وأسأل الله أن ينفعنا به إنه وليّ الحسنة ومجيب الدعوات، ورشحه باسم مُدين ضوء الضحى، مُدين نور الدجى، شمس نهار الإحسان

[ب / ٢]

بدر ليال الطغيان، رافع علم الهدى، دافع ألم الهوى، جامع مواهب الحق، مقيم سياسة الخلق، عالم الخفايا بفكره، عارف الخبايا بحدسه، بارع الورى في الدقائق، فائق الأنام بالحقائق، تاسع آل عثمان، أسكنهم الله به في نعيم الجنان، لجهدهم في إعلاء كلمة الإيمان، السلطان أحمد أحمديّ الخصائل محمديّ الشمائل، حسنة من حسنات الأدوار عديم المقارب في الأقطار، لم يسمح بمثله الفلك الدوّار، لم

يلطف بلطفه سحاب الأمطار، لا زال العلماء برعايته مرعية، والفقراء بكفايته مكفية، آمين يا رب العالمين.

فها أنا أشرع في الكلام بإقدار من العليم العلام، واعتصم بالكريم السلام.

قوله: (افتتح كتابه بعد التيمّن^١ بالتسمية بحمد الله سبحانه) إشارة إلى أن الباء في حديث البسملة ليست متعلقة بالابتداء، بل مُتَعَلِّقَةٌ التيمّن المقدّر، وفي حديث الحَمْدَلَةِ مُتَعَلِّقَةٌ بالابتداء فمقتضى الحديثين أن يكون الابتداء لأمر ذي بال بالحمد حال التبرك بالبسملة فلا تعارض بين الحديثين، ولو سلّم التعارض بينهما بناءً على كون الباء متعلقة في الحديثين بالابتداء يمكن التوفيق بينهما بأن يُحْمَلَ الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي، وفي حديث الحَمْدَلَةِ على الإضافي بدون العكس، اقتداءً بما ورد في كلامه تعالى.

قوله: (أداءً لحق شيء) علة للافتتاح بالحمد فإن شكر النعمة وإن كان يحصل بدون تقديم الحمد، لكن حقه لا يكون مؤداً إلا بتقديمه.

الحمد والشكر

قوله: (والحمد هو الثناء باللسان على الجميل)، اعلم أن في الحمد معتبر^٢ الجميل المحمود به والجميل المحمود عليه وقصد التعظيم ظاهراً بأن لا يخالفه أفعال الجوارح وباطناً بأن لا يخالفه اعتقاد القلب، فإنه إذا عرى عن الاعتقاد أو خالفه أفعال الجوارح لم يكن حمداً حقيقة بل استهزاء وسخرية، لكن موافقة الاعتقاد وعمل الجوارح لم يعتبر إلا شرطاً لكون فعل اللسان حمداً إلا أن الحمد لغة في فعل اللسان والجنان والأركان جميعاً، فالتعريف المذكور للحمد خالٍ عن قيد قصد التعظيم وهو ظاهر إلا أن يُستعان

[أ / ٣]

بأن الثناء على الجميل لا يكون إلا على قصد التعظيم دون الاستهزاء والسخرية، ثم فيه بعض نبوءة لا يخفى. وأما الجميل المحمود به فقد دلّ عليه لفظ الثناء فإنه عبارة عن الذكر بالخير فيكون جميلاً قطعاً،

^١ التيمّن: التبرك...

^٢ كما في نسخة (ب) من المطول

وأما ذكرُ اللسانِ بعدِ الثناءِ الذي لا يكون إلا باللسانِ فلتصريحِ باختصاصِ موردِ الحمدِ باللسانِ أو للاحترازِ عن إطلاقهِ على ما ليس باللسانِ ولو بطريقِ المجازِ المشهورِ، وأما الجميلُ المحمودُ عليه فإما أن يَعَمَّ الاختياريَّ وغيرِ الاختياريِّ فيلزمُ المرادُ به بينِ الحمدِ والمدحِ، مع أنَّ المدحَ أعمُّ من الحمدِ عندِ الجمهورِ، أو يخصُّ بالاختياريِّ فيندفعُ المرادُ به (لعدمِ اختصاصِ المدحِ بالاختياريِّ واختصاصِ الحمدِ به صفةً)^١، ويتجهُ عليه أن لا يحمدُ على صفاته الدائمةِ بناءً على عدمِ كونه تعالى مختاراً فيها، لكونِ أثرِ المختارِ حادثاً اتفاقاً، إلا أن يرجعِ الحمدُ عليها إلى آثارها الاختياريةِ، أو يرادُ بها فيما حمدُ عليها آثارها، أو يُدعى كونه تعالى مختاراً فيها بناءً على استقلاله تعالى مع صدورِها عنه تعالى، أو يصارُ إلى منعِ بعضِ الأذكياءِ كونِ فعلِ المختارِ حادثاً بناءً على جوازِ كونِ المقصودِ معِ القصدِ المستعانِ هذا على ما عليه الجمهورُ، ومنهم من منعِ عمومِ المدحِ لما ليس اختياريّاً وجعلِ المدحِ والحمدِ أخوينِ.

قوله: (سواءٌ تعلّقَ بالفضائلِ أم^٢ بالفواضِلِ)، الفضائلُ هي المزايا التي لا تتعدى، والفواضِلُ هي المزايا المتعدية، أعني المواهبَ والعطايا.

قوله: (والشكرُ فعلٌ يُنبئُ عن تعظيمِ المنعمِ بسببِ الإنعامِ) ظاهرٌ في أن متعلّقَ الشكرِ مع اختصاصهِ بالنعمةِ، نعمِ المنعمِ الواصلةِ إلى الشاكرِ وغيره، فلا يكون متعلّقَ الشكرِ اللغوي مختصاً بالنعمةِ الواصلةِ إلى الشاكرِ كما صرّحَ به؛ وذلك لأنَّ المنعمَ المذكورَ في تعريفِ الشكرِ اللغوي مطلقٌ لم يقيدَ بكونهِ مُنعماً على الشاكرِ أو على غيره فيتناولها هذا، ولكن قد لا يقيدُ الشكرَ اللغوي بكونِ النعمةِ واصلهً إلى الشاكرِ فيعمُّ متعلّقه النعمةُ الواصلةُ إلى الشاكرِ وغيره، فحينئذٍ يكونُ الشكرُ اللغويُّ والحمدُ الاصطلاحيُّ متحدين، أو متعلقُ الحمدِ الاصطلاحيُّ يعمُّ التَّعَمُّ الواصمةُ إلى الحامدِ وغيره قطعاً، بخلافِ ما إذا قيّدَ الشكرَ اللغويَّ بكونِ متعلّقه نعمةً واصلهً إلى الشاكرِ فإنه حينئذٍ يكونُ أخصَّ مطلقاً

[ب / ٣]

من الحمدِ الاصطلاحيِّ، ثم الإنباءُ في فعلِ اللسانِ والأركانِ ظاهرٌ، وفي فعلِ الجنانِ لا؛ لخفائه، فيُحملُ الإنباءُ في التعريفِ على ما سواهم، من الإنباءِ بالفعلِ والقوةِ، ففي اعتقادِ الجنانِ ومحبتِهِ أظهرَ التعظيمِ حيث يطلع عليه.

^١ هذه العبارة ألحقها الناسخ على هامش المخطوط وختمها بكلمة (منه)

^٢ وفي المطول: أو

قوله: (فَمَوْرِدُ الْحَمْدِ هُوَ اللِّسَانُ وَحْدَهُ الْخ) تفريغٌ على التعريفين، فاعلم أنَّ القول بكون الحمد لغةً مختصاً باعتبار المورد باللسان كلام ظاهري نشأ من إطلاق الحمد لغة على ما باللسان في غالب الأمر بناء على كونه أظهر أفرادِهِ، فتوهم أنَّ إطلاق الحمد لغة على فعل اللسان فقط، وليس الأمر كذلك، بل حقيقة الحمد لغة إظهار صفات الكمال، وذلك كما يكون بالقول يكون بالفعل أيضاً، والفعل أعم من أن يكون قولاً بغير لسان وآلة كحمده تعالى القولي بغير آلة اللسان في مفتتح كتابه المجيد حيث قال عزَّ من قائل: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}¹ وغير ذلك مما هو حمدٌ قولِيٌّ غيرُ آلِيٍّ، ومن أن يكون فعلاً غير قولٍ كما في بَسَطَ بِسَاطَ الوجود وما يترتب عليه مما لا يحصى ولا يعدُّ، ومن ثمة أظهر عليه السلام العجز عن الحمد في مقامه، وقال: (لا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ)² أي بدلالاتٍ قطعيةٍ غير متناهية في بسطك بِسَاطَ الوجود، وإلا فلا عجزَ عن قولٍ دالٍ على صفات الكمال، فيكونُ الفعلُ أيضاً حمداً لغوياً حيث أريد بالثناء الذي هو الحمدُ لغةً، إذ من المعلوم أنَّ إطلاقَ النبي عدم الثناء على الحمدِ الفعلي ليس باعتبار اصطلاح حدث بعده حتى يسوغ كَوْنُ الإظهار معنى اصطلاحياً له لا لغوياً كما توهم بعض³، فأنكر كون الفعلي معنى لغوياً للحمد، فيكون القول اللساني الدالُّ على الكمال، والقول غير اللساني الدال على الكمال، وغير القول من الأفعال الدالة عليه مشتركة في معنى الحمد الذي هو إظهار الكمال من غير أن يكون الحمد في اللغة مختصاً بمعينٍ منها بخصوصه؛ لجواز وقوع الإطلاق في الخارج على المعين مع أن المستعمل فيه، والمراد المعنى الشامل له ولغيره، ومنه ما قالوا أنَّ المعرف بلام العهد حقيقة لا مجازاً، وإن وقع الإطلاق على فردٍ غير معينٍ في الخارج فإنه لم يرد به إلا الحقيقة التي هي مدلول اللام، غايته أنَّ

[أ / ٤]

الإطلاق وقع في الخارج على المعين، وفرقٌ بين ما وقع عليه الإطلاق في الخارج وبين ما أريد بالاستعمال، والمرجع في الحقيقة والمجاز إلى ما استعمل فيه وأريد، لا إلى ما وقع عليه الإطلاق خارجاً، ومنه قولهم إنَّ استعمال العام في الخاص لا يكونُ إلا حقيقةً، إلا إذا كان استعماله فيه من حيث خصوصه فيكون مجازاً ح.

¹ سورة الفاتحة: ١

² أخرجه مسلم في كتاب الصلاة- باب ما يقال في الركوع والسجود، برقم: (٤٨٦).

³ والظاهر أنه أراد بعضهم أو بعض الناس.

قوله: (ومن هاهنا) أي من تعاكس الحمد والشكر لغة باعتبار الموردين والمتعلقين فيه^١.

قوله: (تحقق تصادقهما) أي كأن النسبة بينهما بالعموم والخصوص من وجه التي ترجع إلى مادة الاجتماع ومادتي الافتراق لطرفي النسبة.

قوله: (على الوصف بالعلم والشجاعة) أي بإزاء العلم والشجاعة حتى يكون محموداً عليه من غير الإنعام الذي هو مبنى افتراقهما، وأما لو كان محموداً به جاز أن يكون الحمد بهما على الإنعام فلا تفارق ح. ثمَّ الحمد على الشجاعة التي هي ملكة نفسانية غير مقدورة لمحلها راجعٌ إلى آثارها الاختيارية، أو أريد بها آثارها الاختيارية حيث كانت محموداً عليها حتى يكون المحمود عليه اختيارياً كما هو الشرط فيه، فهذا هو الكلام في الحمد والشكر اللغويين. وأما الحمد والشكر اصطلاحاً فغيرهما لغة فإن الحمد الاصطلاحي هو الشكر اللغوي إذا لم يُشترط وصول النعمة منه إلى الشاكر^٢، كما لا يشترط في الحمد الاصطلاحي كون المنعم منعماً للحامد، فإنه أعم من كونه منعماً له أو لغيره فيه. والشكر الاصطلاحي صرف العبد جميع ما أنعم الله له إلى ما خُلق له لأجله، فالنسبة بين الحمد اللغوي والاصطلاحي عمومٌ وخصوصٌ من وجه، كما بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي كذلك، والنسبة بين الشكر اللغوي والاصطلاحي عمومٌ مطلق، وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي^٣ وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي أيضاً إذا قُيدَت النعمة في اللغوي بوصولها إلى الشاكر^٤، وإذا لم يقيد كانا متحدتين، وكل ذلك ظاهر بأدنى تأمل، ولا يخفى أيضاً أن النسبة الثالثة من هذه الأربعة بحسب الوجود.

قوله: (والله اسمٌ للذات

[ب / ٤]

الواجب الوجود (الخ)^٥ أي لما صدق عليه مفهوم الذات ومفهوم واجب الوجود وإلا لم يكن جزئياً حقيقياً فلا يكون لا إلا الله توحيداً، كما لا يكون لا إله إلا الرحمن توحيداً، مع أنَّ العقلاء بأجمعهم على أنه توحيد. وأيضاً إذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفاتٌ لم يكن للباري معه اسمٌ يجري عليه صفاته

^١ كلمة (فيه) غير موجودة في باقي النسخ.

^٢ زاد المصنف: وأما إذا اشترط ذلك لكون الشكر اللغوي أخص من الحمد لاصطلاحي باعتبار عموم متعلق الحمد النعمة الواصلة إلى غير الحامد واختصاص الشكر بالنعمة الواصلة إلى الشاكر (منه).

^٣ زاد المصنف: لتحقيق الحمد اللغوي بدون الشكر العرفي فيما إذا كان التعظيم بفعل اللسان مع عدم صرف سائر ما خلق إلى ما لأجله خلق (منه).

^٤ زاد المصنف: لوجود الشكر اللغوي بدون الاصطلاحي منه في صرف بعض ما خلق إلى ما خلق لأجله كما في صرف الجنان فقط أو صرف الجوارح فقط أو صرف الأركان (منه).

^٥ زاد المصنف: سواء أكان اسماً لمفهوم كلي بأن يكون اسم مفهوم أو صفة (منه).

الخاصة به. واختيار القاضي البيضاوي^١ أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة^٢ وصار في إفادة التعيين كالعلم القسديّ مثل الثريا، إلا أن الغلبة في المشبه تقديرية وفي المشبه به حقيقية^٣ أُجري مجراه أي مجرى العلم القسدي في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به^٤، وعدم تطرق احتمال الشركة عليه؛ لأنّ ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي كالعلم والقدرة، أو غير حقيقي كالمعبودية والرازقية غير معقول للبشر فلا يمكن أن ندل عليه بلفظ موضوع، ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ}° معنى صحيحاً؛ فإن ظاهره أن يتعلق {فِي السَّمَوَاتِ} باسم الله، ولا يتعلق به مالم يكن صفةً ظاهراً، أو إن جاز تعلق الجار بالأسماء بناء على ملاحظة الصفات الخارجة عنها بحسب أوضاعها ولو تبعاً بناء على اشتها مسمياتها بها، سيّما إذا كان اشتها انتصافها بها في ضمن إطلاقها عليها، كما صح تعلق الجار بالأسد في أسدٍ عليّ بملاحظة مفهوم، فجرى تبعاً للحيوان المخصوص المشهور انتصافه به.

ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في لفظ الله فمنهم من امتنع عن طلب مأخذه وذكر معناه، ومنهم من قال لعله مشتق، لكنّا لا نعرف المشتق منه ولم نكلف معرفته، وليس هذا من أصول المذاهب التي هي أربعة:

الأول: أنه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة

والثاني: أنه اسم عربي غير مشتق

والثالث: أنه صفة صارت علماً بالغلبة

الرابع: أنه سريانيّ معرب.

^١ هو الفقيه الأصولي المفسر، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، ولي القضاء، وكان مبرزاً في العلوم والفنون، من أشهر مؤلفاته: تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل، والمنهاج الوجيز في أصول الفقه، توفي في تبريز سنة (٦٩١هـ). [ينظر: الحنبلي، عبد الحي بن أحمد ابن العماد (١٠٣٢هـ - ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب، دار ابن كثير-دمشق، ط١، ١٩٨٦م، (٣٩١/٥)].

^٢ زاد المصنف: وصار ولم يكتف بما قبله لعدم كفايته في علة الوصف كالرحمن لوجوده فيه (منه).

^٣ زاد المصنف: والغلبة التحقيقية عبارة عن أن يستعمل اللفظ أولاً في معنى ثم يغلب على آخر كالثريا من الثروة بمعنى كثرة العدد، والتقديرية عبارة عن ألا يستعمل من ابتداء وصفه في غير ذلك المعنى، لكن يكون مقتضى أن يستعمل والله من بذا القليل إذ لم يستعمل في غير المعبود بالحق أصلاً لكن مقتضى القياس الاستعمال (منه).

^٤ زاد المصنف: دفع لما يقال إنه لو كان الله صفة لكان كلياً ولم يكن استيثاق في إلا الله توحيد (منه).

° سورة الأنعام: ٣.

ثم اشتقاق الله وكذا الإله معرفاً إما من أَلَة بفتح اللام، إِلَهَة بكسر الهمزة ومد اللام، وألوهةً بضم الهمزة واللام بمعنى عُبدَ، ومنه تَأَلَّه واستَأَلَّه بمعنى عُبدَ

[أ / ٥]

واستعبد، وإما من أَلَة بكسر اللام إذا تَحَيَّرَ؛ لتَحْيِيرِ العقولِ في معرفته تعالى، وإما من أَلِهت إلى فلان أي سكنت إليه؛ لسكون الأرواح بمعرفته والقلوب بذكره، وإما من أَلَة إذا فَرَّغَ من أمر نزل عليه؛ لكونه تعالى المأمّن والمنجاة، وإما من أله الفصيل إذا أولع بأمه، إذ العباد مولعون ويلتجؤون بالتضرع إليه في الشدائد، وإما من وَلَّه إذا تَحَيَّرَ وكان أصله ولاه، وقيل أصله من لاه مصدر لاه يليه وليهاً ولاهاً إذا احتجب وارتفع، ثم إنه أتى بوجوب الوجود؛ لأنه أخص صفاته تعالى لا يشاركه في وجوبه الذاتي أحد، سواء كان منفصلاً عنه تعالى مما سواه من العالم، أو قائماً به من صفاته القديمة فيكون تمييزه تعالى به أكمل؛ ولأنه مَعْدِنٌ لكل كمال ومُبْعَدٌ عن كل نقصان، كما هو شأن الصانع لما سواه مطلقاً، فيكون أصلاً في تخصيص جميع المحامد به تعالى، ولإظهار صحة ذلك التخصيص لم يكتف بهذا فقال بعده: المستحق لجميع المحامد؛ لابتناء^١ استحقاق جميع المحامد على ثبوت جميع ما يحمد عليه من الفضائل والفواضل الذي يحتويه الوجوب الذاتي؛ ولذلك كان تعليق الحمد به تعالى وتخصيصه به في قوة تعليقه على جميع كمالاته تعالى بأسرها. وعُدَّ ذلك استحقاقاً ذاتياً له تعالى للحمد، واستحقاقه تعالى بحسب وصفٍ واحد استحقاقاً وصفيّاً.

بقي الكلام في دلالة لفظ الله على جميع الجهات التي يستحق الواجب بها لجميع المحامد كلها، وهو معنى ما اشتهر أنه اسم ذات مستجمع لجميع الصفات، مع أن المستجمع لو كان هو الاسم يكون صفة لا اسماً^٢ وإن كان ذاتاً مسمى بالاسم فأتى يدل اسم الذات على صفاته، وصفات المسمى خارجة عن نسبية المسمى بالاسم، وكيف لا يحصل تعليق الحمد لجميع صفاته تعالى لو عبر عنه بغيره مما لا يدل على صفة بعينها وعلى جميعها، فالوجه في دلالة اسم الله على اتصاف المسمى به بصفات الكمال ونعوت الجلال هو اشتهار اتصافه بها في ضمن إطلاق ذلك الاسم عليه حتى كانت الصفات الثابتة له تعالى كأنها داخلية في المسمى وضعاً، وكثيراً ما يفهم من اللفظ في الاستعمال

[ب / ٥]

^١ من البناء.

^٢ زاد المصنف: لأنها تدل على صفة واحدة فيه فضلاً عن أن تدل على الصفات كلها (منه).

ما لا يدخل في وضعه مما هو من أوصاف الموضوع له، كفهم الجود من حاتم وفهم البخل مآدٍ؛ لاشتتار اتصاف الحاتم بالجود في ضمن إطلاق لفظ الحاتم عليه، واشتتار اتصاف المادر بالبخل في ضمن إطلاق لفظ المادر عليه، ولذلك لو عبر عنهما بغيرهما لم يفهم غير الشخص المسمى بهما مما هو قائم بهما من الجود والبخل، ومن هنا جازت الاستعارة في الأعلام الشخصية لتصور الجنسية بهذا الاعتبار فيها، وإن كانت ياباها لشخصيتها المنافي للجنسية التي هي مبنى الاستعارة على ما سيجي تحقيق الحق فيه إن شاء الله.

فلما كان تعلق الحمد على جميع الصفات في ضمن إطلاق اسم الذات عليه أي اسم الله على ذاته تعالى بسبب اشتتار اتصافه تعالى بها في ضمن إطلاقه عليه تعالى عد التعليق باسم الذات تعليقا على جميع الصفات، وجعل استحقاقه الحمد باعتبار جميع الصفات استحقاقا ذاتيا، ولم يجعل التعليق على جميع الصفات إجمالا تعليقا بالاسم، ولم يعد الاستحقاق باعتبار جميع الصفات فيما لم نفهم من اسم الذات مثل المتصف بجميع الكمالات وغيره استحقاقا ذاتيا.

قوله: (وقدّم الحمد) اهـ جواب عما عسى أن يقال من أنه كان ينبغي للمصنف أن يبدأ باسم الله لكونه مهتماً به في نفسه مع دلالة تقديمه على اختصاص الحمد به الذي هو معنى مقصر في مقال الحمد له تعالى، كما دل تقديم الظرف في قوله تعالى: {لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ} ^١ على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى، وتوجيه الجواب أن يقال: إن مزيد الاهتمام بتقديم الحمد الذي يشاء من المقام وهو كون المقام وهو كون المقام مقام حمده تعالى الذي نحن في صدد رعايته، مع أن الاختصاص الحاصل في تأخير الحمد بتقديم الظرف حاصل أيضاً في تقديمه على الظرف على ما صرح به صاحب الكشف^٢، فظهر أن قوله على أن صاحب الكشف ليس محمولاً على العلاوة؛ لأنّ العلاوة إنما يستقيم حيث يشمل على منع ما سلم في الجواب السابق عليها عن السؤال المذكور

[أ / ٦]

ولكون مقام العلاوة الجواب المبني على المنع بعد التسليم، واللائق بالمنع أن يأتي قبل التسليم لا بعده، أشير بعلى العلاوة على تقديم ما أريد بها على ما قبلها في الرتبة على ما يقتضيه أدب المناظرة، ووجه

^١ سورة التغابن: ١

^٢ قال الزمخشري: "قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل، وذلك لأن الملك على الحقيقة له، لأنه مبدئ كل شيء ومبدعه، والقائم به، والمهيمن عليه؛ وكذلك الحمد، لأن أصول النعم وفروعها منه". [ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (٤٦٧-٥٣٨هـ)، تفسير الكشف، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٩٨٦م، (١٣٠/٦)].

دلالة (على) على ما تقدم ما عنون بها على ما سبقه مع أن المستعلى فيما استعمل فيه على، هو المتقدم عليها لا المتأخر عنها، كما هو الظاهر من قولك زيد على السطح، وزيد على الفرس، فإن المستعلى هو زيد لا السطح والفرس، هو أن الكلام يدل على أن ما سبق على العلاوة أي على ما عنون بعلى العلاوة، فكان المعنى أن الجواب المذكور أولاً على الجواب الثاني، أي الأول متمكن على الثاني وقائم به، والمكان يتقدم على الممكن فيه لا محالة، وكذا المحل المقوم به متقدم على القائم به فدللت العلاوة على أن ما سبق ما بعدها لكونه مبنياً عليها، والمبني يتقدم البناء وهو الأصل في مجموعها وإن كان في الظاهر [يتقدم] البناء على المبني فكذا الجواب السابق على العلاوة وإن كان سابقاً عليها، لكن العلاوة أصل لما سبقها أصالة المبني عليه على البناء.

قوله: (وبهذا) أي بتصريح صاحب الكشاف، فاختصاص جنس الحمد به تعالى، واختصاص جنسه به تعالى يستلزم اختصاص كل فرد من أفراد به تعالى، فما ينافي الاستغراق من قاعدة خلق الأعمال لأهل الاعتزال ينافي اختصاص الجنس المستلزم للاستغراق، فظهر أن ما ذهب إليه من أن اللام في الحمد لتعريف الجنس دون الاستغراق ليس بمناف في الاستغراق مذهبه من خلق الأعمال لوجود الاستغراق في تعريف الجنس أيضاً بناء على استلزام اختصاص جنس الحمد اختصاص كل فرد منه فاعلم أن اختصاص كل فرد الحمد به تعالى كما ينافي مذهب خلق الأعمال لأهل الاعتزال ينافي أيضاً مذهب الكسب لأهل الحق؛ لأن العبد يحمد على فعله الاختياري باتفاقهما وإن كان عند المعتزلة باعتبار الخلق، وعند أهل الحق باعتبار الكسب، ولا يشفي العليل أن يقال: إن الحمد

[ب / ٦]

على فعل العبد يرجع إليه تعالى، باعتبار الاقدار منه للعبد على خلقه عند المعتزلة، وباعتبار اليجاد منه تعالى في العبد ذلك الفعل عند أهل الكسب؛ لأن ذلك إنما يكفي في ثبوت كل فرد من أفراد الحمد له تعالى ولا يكفي في انتفاء كل فرد منه عما سوى الله تعالى^٢ فإن الحمد الواقع في مقابلة فعل العبد من جهة الخلق عند المعتزلة ومن جهة الكسب عند الأشاعرة ثابت له غير منتف عنه، فالمخلص في التخصيص أن يحمل على اختصاص جميع أفراد الحمد الحقيقي الذي المحمود به يستقل في ما حمد عليه من الفضائل والفواضل بحيث لا يحتاج في شيء منهما إلى المنفصل عنه أصلاً كالحمد على

^١ ضرورة للربط وليست في النص.

^٢ زاد المصنف: ولا بد من ذلك الانتفاء في اختصاص الحمد به تعالى؛ لأن التخصيص مركب من جملتين بالإيجاب والسلب إذ لا قصر في مجرد الإثبات ولا في مجرد النفي مالم يجتمعا معاً لأن معناه أن المقصود ثابت في المقصود عليه منتف عما سوى المقصود عليه إما حقيقة أو ادعاء (منه).

صفاته تعالى وأفعاله، وعلى صفات العباد التي لا دخل فيها للعبد لا خلقاً ولا كسباً، وعلى أفعال العباد الغير الاختيارية التي لا دخل للعبد فيها أصلاً لا خلقاً ولا كسباً اتفاقاً. وأما الحمد على الأفعال الاختيارية لهم التي لا تحصل فيهم إلا بإقدار واجب القوى والقدر أو الخلق عند مباشرة العبد وكسبه على اختلاف المذهبين فهو نوع اعتداد بها، فلا يُعتد بالحمد عليها كثيراً، فلا يعتبر في التخصيصات الواقعة في المقامات الخطابية الأفراد الناقصة حتى كادت لا تعد فرداً من المفهوم ومراداً من اللفظ.

قوله: (والعدول إلى الرفع للدلالة على الدوام) إذ لا بد من نُكْتَةٍ في ترك الأصل، ولا ينافيه ما نقله الشارح^١ عن الشيخ من أن زيدا منطلق لا يدل على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد، فإن الزيادة هناك نفيت عن نفس الاسمية وأثبتت هنا للعدول إليها عن الفعلية.

قوله: (وكذا ما ينوب منابه)^٢ إذ لا مزية للفرع على الأصل.

قوله: (لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة)، ولا ينافيه تقدير بعض الفقهاء كل أمر بطلب مصدره المعروف، كما قالوا في اضرب أنه مختصر اطلب منك الضرب، وكذا وقع في كتب العربية؛ لأن المذهب الصحيح أن المصدر المدلول عليه بالفعل هو النكرة دون المعرفة، وعليه جمهور علماء العربية والفقهاء، واتفق عليه الحنفية والشافعية على ما تقرر في علم الأصول^٣.

قوله: (إن كونه للجنس مبني)

[أ / ٧]

على أنه المتبادر إلى الفهم؛ لأن المعنى الأصلي من ما استعمل فيها اللام من الحقيقة، والعهد الخارجي، والعهد الذهني، والاستغراق عند أهل العربية هو الجنس، كما أن الأصل عند أهل الأصول هو العهد الخارجي فلا يتبادر غير الجنس عندهم إلا بقرائن منافية له مانعة عن إرادته، فلا يضر تبادر غيره من الاستغراق بمعونة القرائن.

^١ الشارح: هو التفتازاني كما صرح بذلك في مواضع لاحقة في هذا المخطوط صفحة [٦٣/ب].

^٢ أي ما ينوب مناب الفعل.

قوله: و(الشائع في الاستعمال) لأن أكثر ما يستعمل فيه كل لفظ معناه الموضوع له عند كل قوم، والحكم فيه ذلك من حيث هو موضوع له عندهم، وأما باعتبار العوارض بعد الوضع والقرائن المانعة عن الموضوع له فلا يقول أحد بصحة ذلك الحكم فضلاً عن مثل الشارح، وهو يقول أن المجاز لا يستلزم الحقيقة وإن كان يستلزم المعنى الحقيقي؛ لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً بمعنى ولا يستعمل فيه أصلاً فلا يكون حقيقة فيه لعدم الاستعمال فيه رأساً، ويقول أيضاً أن اللفظ يكون مجازاً في المعنى الموضوع له إذا هُجِر استعماله فيه وكُنِيَ في غيره.

قوله: (لا سيما في المصادر)؛ لأنه لا مقتضى لغير الجنس، والحقيقة حينئذٍ لا في اللام لعدم وضعها إلا للجنس، ولا في المصدر لأنه اسم جنس، إذا روعي الأصل بدون عروض العوارض المنافية لإجراء الكلام على حقيقته، وأما عند الضرورات فلا كلام في ارتكاب المحذورات ولا في إباحة المحظورات المحرمات.

قوله: (وعند خفاء قرائن الاستغراق) لأن مقتضى الجنس يجمع حينئذٍ مع عدم المانع عنه وهو قرائن الاستغراق فيكون تبادر الجنس حينئذٍ أتم، وأما القول بأن المقام الخطابي أدل دليل وأعدل شاهد على الاستغراق، وأي معنى في مقام يكون أولى بالاستغراق من الحمد في مقام تخصيصه بالله تعالى، يعني إذا لم يحمل في مقام الحمد على الاستغراق لا يحمل في غيره حذراً من الترجيح بلا مرجح، فقريئة الاستغراق كنارٍ على علم فغير متجه؛ لأنك تعرف أن الأصل لا يترك إلا لنكتة داعية إلى تركه، ولا يكون تلك النكتة موجبة لترك الأصل إلا إذا اختصت بغير الأصل، وأما إذا اشتركت النكتة بين الحقيقة والمجاز

[ب / ٧]

فلا يكون داعية إلى تركها وترجح المجاز عليها، وحصر جميع أفراد الحمد عليه تعالى في مقام حمده تعالى، وفائدة مشتركة بين الحقيقة والمجاز^١ فلا مصير إليه بتركها لأجلها؛ لأن المعروف في الاستغراق مجاز بلا مرية، والحمل عليه عند تعدد الحقيقة باختصاصه بفائدة تخلو عنها الحقيقة، وقد عدم بهذا المعنى هنا.

قوله: (فقد تعسف) أي أخذ غير الظاهر مكانه.

^١ زاد المصنف: أي بين حمل اللام على الجنس مع اختصاصه وبين حملها على الاستغراق (منه).

قوله: (فلأن الحمد على الإنعام الذي هو من أوصاف المنعم أمكن منه على نفس النعمة)، وذلك لأنه لا بد أن يكون المحمود عليه فعلاً اختياريّاً والإنعام من هذا القبيل، والنعمة ليست بفعل فضلاً عن كونه اختياريّاً، لا يقال فلا يجوز الحمد على النعمة؛ لأننا نقول يجوز الحمد عليها بتأويل إنعامها، ولذلك كان تعليق الحمد بنفس الإنعام أمكن من تعليقه بالنعمة على تأويل الإنعام بها.

قوله: (ولم يتعرض للمنعم به)، أي لم يقل على إنعامه نعمة كذا بتعيين الشيء المنعم به مما يصدق عليه مفهومه لقصور العبارة عن تعداده تفصيلاً شيئاً فشيئاً، {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}¹ ولتوهم اختصاص إنعامه بشيء دون شيء لو ذكر بعض معين من نعم الله، وأما أن يقال على إنعامه جميع النعماء مما لا يدل على شيء معين من نعمه تعالى، فليس في شيء من التعرض المقصود للمنعم به وكما ذكرنا، ولا يريد بهذا التعرض الاجمالي على القصر على الإنعام فقط، فإنه يدل على المنعم به إجمالاً كما يرشدك إليه قوله، وليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن.

قوله: (وبيانه) اهـ هذا ما ذكره في بيان الحاجة إلى النبي عقلاً.

قوله: (مالم نعلم) صرح به مع أن التعليم لا يكون إلا بغير المعلوم إظهاراً لمقدار شرف العلم؛ لأن الأشياء تتبين بصددها، ولأن الكمالات لا تتزايد بحسب تزايد نقائضها في النقصان، فالكمال الذي هو نقيض أنقص النقائص كالكمال العلمي المقابل لنقيضه الجهل أكمل الكمالات وأسناها.

قوله: على ما فسر في الكشف، لأن الحكمة لها تفاسير غير ما ذكر في الكشف، إلا أن المناسب هاهنا ما ذكر في الكشف.

قوله: (وفصل الخطاب)، أي المعجز الفاصل بين النبي من الله

[٨ / أ]

وغير النبي منه، وبين الحق الذي جاء به وبين الباطل الذي منع عنه من غير الإسلام، فالمصدر بمعنى الفاعل والمعجز المتبين الذي يتبينه من هو بصدد المعارضة فقام حجة عليهم فكانت {أَعْنَأْفُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ}² فالمصدر بمعنى المفعول، فللمبالغة في كون الخطاب فاصلاً أو مفصلاً عبّر بالمصدر

¹ سورة النحل: ١٨

² اقتباس من الآية: {إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَأْفُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ} الشعراء: ٤.

حتى كان الخطاب المعجز نفس الفصل، فكيف لا يحصل فيما هو فيه من المعجز فصل والشيء لا ينفك عن نفسه ولا يسلب عنها.

قوله: (أما بعد)، اعلم أنه لا أزيد في تأكيد الجملة من كلمة أمّا فإنها تدل على لزوم الخبر للاسم المبتدأ الذي ذكر بعدها على جميع التقادير إذ علق ثبوته له على ثبوت شيء في الدنيا، وشيء ما ثابت في الدنيا لا محالة فالخبر ثابت للمبتدأ لا محالة، مثلاً: معنى قولنا: أما زيد فمنطلق، مهما يكن من شيء في الدنيا فزيد منطلق، وكون شيء في الدنيا ضروري واجب فكذا انطلاق زيد ضروري واجب قطعاً وقد ألزم المصنف بهذه الكلمة، أي كلمة أمّا ما بعد قوله فلما كان الخ فكأنه قال: إن يكن في الدنيا شيء بعد الحمد والثناء يكون علم البلاغة وتوابعها من أجل العلوم قدراً إلى آخره. فقد جعل كون علم البلاغة من أجل العلوم لازماً لكون شيء ما في الدنيا فهو ضروري، فكذا ما علق به فيكون لازماً قطعاً، ومع تناهيهما في التأكيد كما عرفته لم يذكرهما في بيان المؤكدات للجمل.

قوله: (وليس الحصر حقيقياً) بل هو إضافي، كما أشار إليه بقوله لا بغيره من العلوم لا يقال ولا يجوز أيضاً أن يكون الحصر بالإضافة إلى سائر العلوم بحصول كشف القناع عن وجه الإعجاز بالكلام الباحث عن النبي ومعجزته بأنها ماذا في القرآن أي أسلوبه الغريب، أم إخباره عن المغيبات، أم الصرفة، أم وصوله إلى أعلى مرتبة البلاغة التي يعجز عنها البشر؛ لأننا نقول قد أشار الشارح إلى ما به يندفع هذا السؤال حيث قال: المراد بكشف الأستار معرفة أنه معجز؛ لكونه في أعلى مراتب البلاغة

[ب / ٨]

لاشتماله على الدقائق والأسرار والخواص الخارجة عن طوق البشر، أي معرفة أنه معجز بدليل اشتماله على الخواص والمزايا الخارجة عن طاقة البشر، ولا تعرف الإعجاز بهذا الدليل إلا من يعرفه، ولا يُعرف إلا بمعرفة الخواص والمزايا التي بها تتفاوت طبقات الكلام في الارتفاع، ولا يبحث عنها في غير علم البلاغة، وما وجد في علم الكلام لا مزيد على أن قيل وجه الإعجاز عند قوم هذا وعند آخرين ذاك كما نقلناه قبل.

قوله: (لا علم بعد علم الأصول) يعني الكلام (أكشف للقناع عن وجه الإعجاز من هذين العلمين) يقتضي (بظاهره) أن يكون ما سوى العلمين والأصول كاشفاً عن وجه الإعجاز، والعلمان أكشف من سائر العلوم غير الأصول، وهو أكشف من جميع ما سواه، إلا أن يقال المعنى ليس لنا علم

^١ زاد المصنف: مع بلوغها أعلى رتبة التأكيد بحيث لا يرتقي إلى رتبة غيرها (منه).

نحتاج إليه بعد علم الأصول؛ لزيادة في الكشف عن وجه الإعجاز؛ لعدم تلك الزيادة في علم الأصول بأن لا يكون بُعْدِيَّةُ العلمين بالنسبة إلى الأصول؛ لكونهما في الكشف عن وجه الإعجاز أنقص منه كما توهم، بل يكون بُعْدِيَّتُهُمَا عنه لكونهما أعلى منه في المقصود من كشف أستار إعجاز القرآن، فيكون علم الأصول كاشفاً والعلمان أكشف منه فلا محذور فيه، هذا وقد يراد بعلم الأصول ما يحتاج إليه في دفع ما يخل بالفصاحة من متن اللغة والصرف والنحو فإنها كالأصول بالقياس إلى العلمين؛ لأن الحاصل بهما البلاغة، وبها الفصاحة المعتبرة في البلاغة وليس بشيء؛ لأن دخول الفصاحة في البلاغة أي اشتراط فصاحة الكلام في بلاغته وفصاحة المتكلم في فصاحته ليس مذهب صاحب المفتاح فلا يمس بهذا الكلام بكلامه بل إن ذلك على مذهب الخطيب.

قوله: (وتشبيهه وجوه الإعجاز في النفس بالأشياء المحتجبة تحت الأستار استعارة بالكناية)
أي مع ترك أركانه سوى

[أ / ٩]

المشبه، ومع إضافة خاصة المشبه به التي هي أستار المحتجبة، نبهناه إلى المشبه الذي هو وجوه الإعجاز كما سيجيء، والشارح وإن دل على القيد الأول بقوله في النفس، ولكن لم يدل على الثاني بناء على شهرة اشتراطه في الاستعارة المكنية، على أنه ليس الغرض تعريف الاستعارة بالكناية حتى نبالغ في ذكر القيود.

قوله: (وذكر الوجوه إيهام) وهو أن يذكر لفظ له معنيان: قريب وبعيد، ويراد به البعيد، فهنا أريد بالوجوه معناها البعيد، وهي طرق الإعجاز من أنواع الخواص والمزايا المرعية في إخراج الكلام على مقتضى ظاهر الحال وغير الظاهر، ومن أنواع المجازات والكنائيات الموردة على وجهها، والمعنى القريب للوجوه الخارجة المخصوصة التي يواجه بها.

قوله: (وتشبيهه الإعجاز) ويتأتى فيه أيضاً ما ذكر في التشبيه الأول لكن ترك فيه قيد الأول أيضاً اعتماداً على ما سبق في التشبيه الأول.

قوله: (وذكر الأستار ترشيح)، والترشيح المصطلح إنما يكون في الاستعارة التصريحية فإنه عبارة عن خاصة المشبه به المثبت للمشبه به مراداً به المشبه. لكن قد يطلق الترشيح على ما يشبه بالمصطلح إما على الإطلاق اللغوي وإما مجازاً اصطلاحياً، كما يطلق على الأظفار في مثل قولنا: أظفار المنية الشبيهة بالسبع فيها ترشح التشبيه، وكما يسمى أطولكن، في قوله عليه السلام: (أسر عكن

لحوقاً بي أطولكن يداً^١. ترشياً للمجاز المرسل أعني اليد المستعملة في النعمة. وكما يطلق الاستعارة على استعمال المقيد في المطلق الذي هو مجاز مرسل اصطلاحاً على المجاز الاصطلاحي تشبيهاً للمجانسة التي في المقيد المستعمل في المطلق بالمشابهة التي هي المصطلح عليها، وكما يسمى الاستثناء المنقطع استثناء مع عدم معنى المنع اللغوي فيه، كما وجد معنى المنع اللغوي في المتصل على المجاز الاصطلاحي تشبيهاً للمنقطع بالمتصل الذي كان لفظ الاستثناء

[ب / ٩]

فيه حقيقة اصطلاحية مبنية على المناسبة اللغوية في كونه مذكوراً بعد إلا كالمتصل ثم هذا النوع غير مقصور على ما ذكرنا وعلى فن غير فن، بل يوجد في كل علم مدون.

قوله: (وقد جرينا في هذا على اصطلاح المصنف) من كون الاستعارة بالكنية عبارة عن التشبيه المضمّر في النفس متروكاً غير المشبه مثبتاً خاصة المشبه به للمشبه، ومن كون الاستعارة التخيلية عبارة عن إثبات خاصة المشبه به للمشبه المذكور الذي هو الذي هو مجاز عقلي لا لغوي^٢.

وأما على اصطلاح الجمهور فالاستعارة المكنية لفظة المحتجبات المستعملة في الوجوه المرموزة إليها بالأسرار في التشبيه الأول، أو لفظة الصور الحسنة المستعملة في الإعجاز المرموزة إليها بالوجوه في التشبيه الثاني، والتخيلية إثبات الأسرار للوجوه في الأول، وإثبات الوجوه للإعجاز في الثاني كما ذهب إليه المصنف بلا فرق، وأما على اصطلاح السكاكيا للاستعارة المكنية في التشبيه الأول لفظة الوجوه المشبهة بمعنى الطرق بالأشياء المحتجبة تحت الأسرار مراداً بها المشبه به ادعاءً، أعني المحتجبات الادعائية، وهي الوجوه بمعنى الطرق التي هي المشبه ذاتاً لكن باعتبار كونها من أفراد المحتجبات غيرها من حيث الذات، فالمكنية مجاز لغوي عنده كما عند الجمهور، لكن عند السكاكي لفظ المشبه المذكور وعندهم لفظ المشبه به المتروك المرموز إليه بالتخييل، وفي التشبيه الثاني لفظ الإعجاز المشبه بالصور الحسنة المستعمل فيها لكن لا حقيقة بل ادعاء كما عرفته.

^١ أخرجه الحاكم في المستدرک، باب: ذکر زينب بنت جحش، برقم: (٦٧٧٦).

^٢ زاد المصنف: أعني إثبات الأسرار في التشبيه الأول للوجوه بمعنى الطرق وليست هي للوجوه بذلك المعنى وإثبات الوجوه بمعنى الخارجة التي هي المعنى القريب لها للإعجاز وهي ليست له (منه).

والاستعارة التخيلية عنده في التشبيه الأول لفظ الأستار المستعمل في الأستار المتوهم الشبيهة بالمحققة مجازاً على الاستعارة التصريحية التي هي ذكر المشبه به وإرادة المشبه، وفي التشبيه الثاني لفظ الوجوه المستعمل بمعنى الطرق الشبيهة بالوجوه الحقيقية بمعنى الخارجة للصور الحسنة

[١٠ / أ]

أي الذوات الحسناء مجازاً على الاستعارة التصريحية.

قوله: (ولأنَّ فيه استعارة لطيفة وإشارةً إلى أنَّ كلماته كالدرر)، تشبيه كلماته بالدرر المتروكة استعارة مكنية، وإثبات النظم له الذي هو خاصة الدرر المشبه به، لكلمات القرآن استعارة تخيلية على اصطلاح المصنف، وقد عرفت اصطلاح الجمهور والسكاكي أيضاً في المكنية والتخيلية، فعليك الإجراء في كل ما ورد عليه فلا نعيده. ويجوز أيضاً أن يُشَبَّه نظم كلماته أي تأليفها بنظم الدرر بناء على تشبيه الكلمات بالدرر، فيستعار نظم الدرر لتأليف الكلمات الشبيهة بنظم الدرر على الاستعارة التصريحية، بل هذا الوجه أوفق بعبارة الشارح حيث قال: ونظم تأليف كلماته، وحيث عطف تشبيه كلماته بالدرر على الاستعارة اللطيفة فيكون الاستعارة اللطيفة استعارة تصريحية مبنية على ما ذكر من التشبيه الذي هو مبنى تلك الاستعارة المعطوف عليها، وإن جاز أن يكون الاستعارة اللطيفة إثبات النظم لكلمات القرآن المشبهة بالدرر، ويكون المكنية تشبيه كلماته بالدرر، فلما كان هذا التشبيه حسناً لطيفاً كانت الاستعارة التخيلية التابعة له لطيفاً؛ لأن حسن التخيلية بحسب حسن المكنية على ما صرحوا به.

قوله: (وأنا اسأل الله تعالى من فضله لا نعرف لتقديم المسند إليه هاهنا جهة حسن إذ لا مقتضى للتخصيص ولا للتقوي)، أما التخصيص فظاهر، وأما التقوي فلعدم الإنكار في كونه سائلاً وليَّ النفع عن كون مؤلفه منتفعاً به إذ لو سأل مع غيره لكان أجود، ولعل وجه التقديم المفيد تكرر الإسناد هو حرص المتكلم، مضمون الجملة في شدة الاهتمام به كقوله تعالى: {والله يعلم إنك لرسوله} وأيضاً فيه تشفيح السؤال عن انتفاع تأليفه المناسب في مقام الدعاء كما ورد في الشرع القويم الإلحاح فيه فكأنه قال: اسأل اسأل^١ الله أن يُنْتَفَعَ به.

قوله: (فعلى هذا كان الأنسب لا يسأل غيره)، وهذا مدفوع بالتكرار

^١ كذا مكررة في متن المخطوط

[ب / ١٠]

المفهوم من قوله أنا اسأل، فإن تكرار السؤال مما يدل على اختصاصه تعالى بإفاضة المسؤول فيكون في قوة تخصيص السؤال به.

قوله: (على رأي) احتراز عن قراءة وجاعل^١.

قوله: (من عطف الإنشاء على الإخبار)، وقد وجه العطف على الجملة وهو حسبي بتقدير المبتدأ مقدماً في المعطوف أيضاً ولا حاجة إليه؛ لأن للإنشاءات لوازم خبرية يستعمل فيها كثيراً فيما تقع خبراً للمبتدأ أو وصفه أو حالاً أو صلة، بل اللازم الخبري أولى بالإرادة هاهنا من الفعل الموضوع للمدح العام فإنه إذا حمل على الإنشاء يكون معنى قوله: ونعم الوكيل ثبوت حسن الوكالة له تعالى مع التلطف بهذا اللفظ (ونعم الوكيل) لا قبله فلا يناسب ذلك التخصيص الفعل الموضوع للمدح العام، سيما في موضع المدح له تعالى، وأما إذا حمل على اللازم الخبري يكون المعنى الإخبار ثبوت حسن الوكالة لله تعالى قبل التلطف بهذا اللفظ فكأنه قال: إنه تعالى كان من القديم وكياً حسناً لكل عبد متوكل عليه على أن الاحتياج في ذلك التوجيه إلى التقدير مرتين، تقدير المبتدأ تأويل مقول، إلا أن يقال بكون الملازمة بين المعطوف والمعطوف عليه أتم حينئذٍ؛ لأن تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية من محسنات العطف، وأن ذلك التأويل المشهور يغني عن استعماله في اللازم الخبري لكونه أبلغ منه فيما قصد به من عدم اختصاص ثبوت حسن الوكالة بوقت التكلم، وذلك لأن معنى قولهم مقول في حقه نعم الوكيل أنه تعالى مشهور بأن يقال في حقه ذلك و لم يختص قائل دون قائل، وفي إبقاء الإنشاء على معناه تحرراً عن احتمال الكذب فلا يصار إلى التأويل بمقول أو بلازم خبري إلا فيما لا صحة لمعناه؛ لأنه على تقدير صلاحية المعارضة فإنما يتم فيما يصح المعنى على الإنشاء وعلى الخبر جميعاً، وفي مواضع التأويل بمقول أو بلازم خبري إنما صير إليه لعدم صحة معنى الإنشاء كما أقر فيه.

قوله: (الاحتراز عن التعقيد المعنوي) أي عن الخطأ في كيفية إفادة المعنى المراد

[أ / ١١]

من الدلالات المختلفة وضوحاً فإن البحث في المعاني والبيان عن التراكيب الخبرية والطلبية، لكن في المعاني عن إفادتها المعاني المطابقة لمقتضى الحال، وفي البيان عن كيفية إفادتها تلك المعاني الزائدة

^١ يشير إلى الآية: {فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا} [سورة الأنعام: ٩٦].

على أصل المعنى أي عن اختلاف دلالتها عليها بحسب الوضوح بأن يكون البعض أوضح دلالة من بعض بعد أن يكون الكل في مرتبة الوضوح.

قوله: (والإله ما يعرف به وجوه التحسين) لا يقال الفن المذكور هو علم البلاغة وما يعرف به وجوه التحسين ليس من مقاصده، لأننا نقول المراد به علم البلاغة وتوابعها واكتفى بذكر المتبوع عن ذكر التابع.

قوله: (وعليه منع ظاهر) بناء على أن ما خرج بالترديد مرسل أعم مما جعله قسماً ثالثاً أعني البديع.

قوله: (يدفع بالاستقراء) أي ليس الغرض بصورة الترديد الحصر العقلي حتى يتوجه عليه المنع لجواز كون ما لا يكون الغرض الاحتراز عن الخطأ في تأدية المراد ولا الاحتراز عن التعقيد المعنوي غير علم البديع، بل الحصر الاستقرائي، لكن جاء على صورة الترديد لتسهيل الضبط.

قوله: (لأن الثاني) وهو أن لا يكون المذكور في المختصر من قبيل المقاصد فيه.

قوله: (والحق أن الخاتمة إنما هي من الفن الثالث كما يبين هناك). قال الشارح فيما سيأتي: قال المصنف: هذا ما تيسر لي بإذن الله جمعه وتحريره من أصول الفن الثالث (أي البديع) وبقيت أشياء يذكرها في علم البديع بعض المصنفين وهو قسمان: أحدهما: ما يجب ترك التعرض له لعدم رجوع بلاغة الكلام ولا تحسينها إليه. وثانيهما: ما لا بأس بذكره لاشتماله على فائدة مع عدم دخوله فيما سبق مثل القول في السرقات الشعرية وما يتصل بها، ومثل القول في الابتداء والتخلص والانتها. ثم قال الشارح: والمصنف قد ختم الفن الثالث بذكره هذه الأشياء وعقد لها خاتمة وفصلاً وعلم بذلك أن الخاتمة إنما هي خاتمة الفن الثالث، وليس خاتمة

[ب/ ١١]

الكتاب خارجة عن الفنون الثلاثة كالمقدمة على ما توهم بعضهم.

قوله: (غاية العلوم الثلاثة) غاية المعاني الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وغاية البيان الاحتراز عن التعقيد المعنوي، وغاية البديع معرفة وجوه التحسين للكلام.

قوله: (وجه الاحتياج إليها) الاحتياج إلى المعاني في بلاغة الكلام والمتكلم والاحتياج إلى البيان في فصاحتها المعتبرة في بلاغتهما عند المصنف، والاحتياج إلى البديع في تحسين الكلام بما يكون خارجاً عما يتعلق من البلاغة.

مقدمة^١

قوله: (من قَدَّمَ بمعنى تقدّم) أي لازم وإن كان الغالب في الصيغة التعديّة؛ لأنها لم تجعل غيرها مقدماً، بل جعلها غيرها مقدماً على سائرهما ولا يبعد أن يحمل على تقديمها من عرفها على من لم يعرفها في الشروع باعتبار كون الشارع بها على بصيرة.

قوله: (ومقدمة الكتاب لطائفه من كلامه قدمت أمام المقصود ولارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقفت عليها أم لا) وهذا الكلام منه بعد تفسير مقدمة العلم بما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه صريح في أن مقدمة الكتاب أعم من مقدمة العلم المفسر بما يتوقف عليه مسائله لكن على أن يكون المراد بها ما يحصل به إمكان الشروع فيه لا البصيرة لكونها غير مضبوطة، وبمقدمة الكتاب ما ينتفع به في الشروع إمكاناً أو بصيرة ولهذا^٢ قال الشارح في شرحه للرسالة الشمسية: وهي هاهنا أمور ثلاثة وبينه بما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من معرفة الحد والغاية والموضوع إشارة بلفظ هاهنا إلى أنها قد تكون ما جعلوه مقدمة العلم وقد تكون غيرها، وقد تكون مختلطة كمقدمة هذا الكتاب حيث كان فيها ما جعلوه مقدمة العلم وغيرها من بيان معنى الفصاحة والبلاغة فلم يلزمه من كلامه في شرحه للرسالة ومن كلامه في هذا الشرح أن لا يثبت عنده إلا مقدمة الكتاب حتى يرد عليه ما يرد

[١٢ / أ]

إذا لم نثبت إلا مقدمة العلم كما قيل فمقصوده أن لا يحمل المقدمة المشتبهة على أمور لا يتوقف عليها أصل الشروع على مقدمة العلم؛ لأنها عبارة عما يتوقف عليه إمكانه كما هو المتبادر من قولهم ما يتوقف عليه الشروع في العلم، فإن ما يتوقف عليه الشيء ما لا يوجد بدونه، ولذلك فسروا العلة به، ولا توقف على الأمور المذكورة فلا تحتاج إلى إثبات التوقف عليها ولا يبالى باختلاف الحال فيها

^١ قال التفتازاني: هذه المقدمة في بيان معنى الفصاحة والبلاغة، [التفتازاني، المطول، (١٣٨/١)].

^٢ زاد المصنف: أي لكون المراد بمقدمة الكتاب ماله نفع في الشروع سواء أكان إمكاناً كمقدمة العلم أو لا كسائر الأمور المفيدة للبصيرة لا إمكان الشروع كبيان معنى الفصاحة والبلاغة (منه).

حينئذ^١ إذ لا اختلاف في المقدمة بمعنى ما يمكن به الشروع بل يكون على وتيرة واحدة في كل علم بل وفي كل فعل اختياري فإذا اختلف الحال فيما جعلوه مقدمة علمنا أنهم أرادوا به مقدمة الكتاب، وأما منع الشارح إرادة البصيرة من مقدمة العلم المفسر بما يتوقف عليه مع أنها بهذا المعنى لا تحتاج إلى إثبات توقف العلم على ما ذكر فيها حينئذ، ولا ينافي أيضاً اختلاف الحال في المقدمة بكونها تارة عبارة عن أمور وتارة عنها مع غيرها أو عن غيرها كما في مقدمة الكتاب بعينها سواء بسواء. فباعتبار بعد فهمها من التوقف وباعتبار عدم انضباطها وحصر من أرادها بالمقدمة على عدد معين فيكون بعيداً عن أن يكون بها مقصودة لهم (أي البصيرة) إذ لو كان قصدهم ذلك لما اتفقوا على وتيرة واحدة بأن لا يختلف الحال بينهم ولا بين العلوم متفقين على جعل المقدمة عبارة عن الحد والغاية والموضوع، على أن البصيرة تنبئ عن خصوص في النفع وذلك لا يتعين ولا تتقدر بقدر الخلاف في النفع فإنه معنى عام معلوم لا يحتاج إلى تعيين وتقدير، فمن تلبس في مقصوده بالنافع فقد أتى بمقدمته النافعة فيه بلا مرية سواء كان جميع ماله نفع فيه أو بعضه، وأما من تلبس فيه بأي نافع كان فيه سواء كان من جهة وحدة ذاتية أو عرضية مما يحصل بها ضبط المقصود وتمييزه عن غيره، أو لم يكن بأن ينفع فيه بدون كونه مضبوطاً به متميزاً به عن غيره فهو لم يأت بمقدمته المفيدة بصيرة فيه إلا في القسم الأول من النافع في المقصود

[ب/ ١٢]

دون الثاني فاندفع القول بأن ماله ارتباط بالمقصود كمفيد البصيرة فيه غير منضبط لا يقتضي اقتصاراً على أمور ثلاثة فما لزم القوم في البصيرة لزم الشارح في المنفعة فلا وجه لرده البصيرة مع قبوله المنفعة؛ إذ رد أحدهما ردهما وقبول أحدهما قبولهما فكان ما فعله الشارح تحكماً بحتاً.

قوله: (وقد ذكره صاحب المفتاح في آخر المعاني والبيان) فلو كان مقدمة بمعنى توقف الشروع في العلم عليه لما ساغ له تأخير ذكره عن العلمين فاحتاجوا في التقصي إلى زيادة قيد البصيرة التي هي غير مضبوطة لكونها ذا مراتب متفاوتة كما ذكر الشارح، وأما إذا أريد بالمقدمة ماله نفع في الشروع من غير أن يشترط توقفه عليه فلا محذور في التقديم، والتأخير غاية ترك الأحسن في التأخير.

^١ زاد المصنف: أي إذا لم يرد بها مقدمة العلم بمعنى التوقف عليها بل مقدمة الكتاب بمعنى كونها نافعة (منه).

قوله: (زعماً منهم أن هذا عين المقدمة) فيلزم ظرفية الشيء لنفسه فيحتاج إلى تكلف تقدير البيان في الطرف، أو إلى التأويل بكون هذا الإجمال في هذا التفصيل، فإذا أريد بالمقدمة ماله نفع في الشروع أعم من التوقف فيه عليه ومن عدمه، ومن كونه هذه الثلاثة من الحد والغاية والموضوع أو غيرها، أو هي مع غيرها، فيكون المعنى على كون الأعم في الأخص بلا محذور في الظرفية وبلا احتياج إلى ما تكلفوا به.

معنى الفصاحة والبلاغة

قوله: (في تفسير الفصاحة والبلاغة أقوالاً شتى) قيل: أحسن ما قالوه في تفسير البلاغة من العبارات المختلفة قولهم: البلاغة التعبير باللفظ الرائع المعجب بخلوصه عن معاييب المفردات وتأليفاتها واشتمالها على منافيتها على المعنى الصحيح المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام بلا زيادة ونقصان في البيان والدلالة عليه. واعلم أنهم اختلفوا في تناهي رتب البلاغة، والحق أن الموجود منها متناهية لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك في تناهي الموجود منها في اللغات، وأما الممكن من مراتبها فغير متناه، إذ لا يتعذر وجود الألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقة

[١٣ / أ]

لمعانيها فيكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناها.

قوله: (يوصف بها المفرد، يقال: كلمة فصيحة، والكلام يقال: كلام فصيح)، قيل: المراد بالكلام ما ليس بكلمة مجازاً من باب إطلاق الخاص على العام بقرينة مقابلته بالمفرد المتبادر منه عند الإطلاق ما ليس بمركب، وإن كان يطلق أيضاً على ما ليس بمثنى ومجموع وعلى ما ليس جملة ليندرج المركبات غير التامة في الكلام، إذ لو اندرجت في المفرد بأن يراد به ما ليس بكلام تام لاحتيج في تفسير فصاحة المفرد إلى قيد الخلو عن تنافر الكلمات وضعف التأليف والتعقيد، وفيه بحث لأنه لم يُنقل منهم إطلاق الكلام الفصيح على المركبات الناقصة، وفصاحتها يجوز أن يكون بفصاحة مفرداتها ولا يُعتد بما يخل بتأليفاتها من تنافر الكلمات وضعف التأليف والتعقيد لكونها في حكم المفردات في كون العلم بها تصوراً لا تصديقاً كالعلم المتعلق بالكلام فلا يعد مخللاً فيها إلا ما يخل بالمفردات، أو لندور ما يخل بفصاحة الكلام فيها، أو لجواز أن يحال ويقاس حالها فيما يخل بفصاحة الكلام عليه، ولأن الكلام في المركب مطلقاً مجاز كما اعترف به هذا القائل فلا يصار إليه ما دام يصح

الكلام حقيقة، وإطلاق المفرد على ما ليس بكلام حقيقة لا مجازاً فاندراج المركبات الناقصة في المفرد ظاهر، وما يورد عليه مدفوع بما ذكر، وعلى تقدير إحالة حال المركبات الناقصة على حال الكلام مما يخل بفصاحته من ضعف التأليف والتعقيد وتنافر الكلمات لا يحتاج إلى إخراج شيء من المفرد والكلام عن ظاهره، لأنها في اجتماع كلماتها كالكلام، وفي حروف كلماتها ونفسها كالمفرد فبيان حال المفرد والكلام بيان لها من حيث مفرداتها نفسها ومن حيث تأليفها منها.

قوله: (أي الكلام والمتكلم دون المفرد)؛ لأن البلاغة صفة اللفظ بالقياس إلى إفادته معنى يناسب المقام المورد هو فيه، ولا يُعدُّ مفيداً إلا ما يشمل النسبة التامة المصححة للسكوت

[ب/ ١٣]

عليه، والمتكلم البليغ من أتى في صدد الإفادة باللفظ المذكور، فبقي ما لا يكون كلاماً مفيداً من اللفظ خارجاً عن أن يوصف بالبلاغة سواء كان مما لا نسبة فيه، أو فيه نسبة غير تامة، ويؤيد هذا أيضاً اندراج المركبات الناقصة في المفرد والكلام، وإلا يلزم أن يكون من أتى بها متكلماً بليغاً، ولا يعد ما تكلم به مفيداً أصل المعنى فكيف بالزائد عليه من المزايا التي بها فضيلته واعتداده عند البلغاء.

قوله: (ولم يُسمَعْ كلمةً بليغة)^١، لا يقال على تقدير اندراج المركبات الناقصة في المفرد يكون أعم من الكلمة؛ لأنها ما لا يدل جزؤه على جزء معناه في الاصطلاح بل ما يكون لفظه واحد أيضاً، فلا يَصْدُقُ على المركبات لدلالة جزء لفظها على جزء معناها، فلا يلزم من عدم سماع كلمة بليغة عدم اتصاف المفرد الأعم منها بالبلاغة؛ لجواز اتصافه بها في ضمن غير الكلمة من أفرادها من المركبات الناقصة، لأننا نقول: إن أراد بالكلمة إياها وما في حكمها مما لا يفيد نسبة تامة لكون البلاغة عبارة عن الافادة المعتد بها التي تخص بالكلام، واستغني بذكرها عن ذكر ما في حكمها، أو ذكرها تمثيلاً لا دليلاً استقرائياً عليه.

قوله: (لما كانت الفصاحة عندهم يقال لكون اللفظ جارياً على القوانين المستنبطة من استقراء كلامهم) أراد به كونه على وفق قوانين الصرف والنحو.

قوله: (كثير الاستعمال على ألسنة العرب الموثوق بعربيتهم) أراد به موافقته متن اللغة بأن لا يكون غريباً؛ إذ لا يكثر استعمال الغريب عند الفصحاء والعرب العرباء، وكونه خفيفاً لا يَنْقُلُ على

^١ قال التفتازاني: يقال: كلام بليغ، ورجل بليغ ولم يُسمَعْ كلمة بليغة. [التفتازاني، المطول، (١/١٣٩)].

اللسان بتنافر الحروف والكلمات؛ إذ لا يكثر استعمال ما لا يخف على اللسان عند الموثوق بعربييتهم، وكونه ظاهر الدلالة على المراد بلا خلل في النظم بسبب اعتبار أمور متعددة كل واحد منها شائع الاستعمال، لكن اجتماعها يوجب صعوبة الفهم، ولا في الانتقال بسبب اعتبار اللوازم البعيدة مع خفاء قرائن المقصود إذ لا يكثر استعمال ما فيه أحد الخللين عند الموثوق بعربييتهم وعلى هذا يندرج

[١٤ / أ]

في كون اللفظ كثير الاستعمال عند العرب العرباء كونه على وفق قوانين الصرف واللغة أيضاً؛ لأن ما يخالفهما لا يستعمل عند فصحاء العرب كثيراً ولذلك رَتَّبَ عليه الخلوص عن جميع ما يخل بالفصاحة حيث قال: وقد علموا أي فلا حاجة إلى ذكر قوله لكون اللفظ جارياً على القوانين المستنبطة من استقراء كلامهم في بيان ما يقال عليه الفصاحة.

قوله: (وقد تسامح في تفسير الفصاحة بالخلوص مما ذكر لكونه لازماً لها تسهياً للأمر)، نقل عن الشارح في توجيه التسامح أنه قال لأن الخلوص لازم غير محمول لكون الفصاحة وجودية والخلوص عدمياً، فلا يصح أن الفصاحة هي الخلوص وإن صح أن الفصيح هو الخالص، وإنما استقام في الجملة لقصد المبالغة وادّعاء كونها نفس الخلوص، فاعترض عليه الشريف أولاً بأن هذا التوجيه يقتضي عدم تفسير الفصاحة بالخلوص لامتناع تعريف الشيء بما ليس بمحمول عليه كما هو المشهور في ألسنة القوم، ودعوى الاتحاد وقصد المبالغة مما لا يلتفت إليه في التعريفات، فاعلم أن الشريف قال في حاشية المطالع^١ أن كون الدلالة عبارة عن صفة اللفظ وهي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم معناه، وكون الفهم صفة لغير اللفظ لما كان مما لا يشتهى على أحد تسامحوا وعرفوا الدلالة بالفهم مبالغة وتنبيهاً على أن الفهم معتبر في الدلالة بحيث حتى كأنه نفس الدلالة لا غيرها، وهذا المعنى مما ارتضاه في حاشية المطول وشرح المفتاح، فقد جَوَّز تفسير الدلالة بالفهم المبين تسامحاً للمبالغة وقصد الادعاء، وحكم بعدم الالتفات إلى المبالغة، ودعوى الاتحاد في تفسير الفصاحة بالخلوص المبين فحكمه هذا تحكم بلا مرية، على أن المشهور من الأدباء أنهم يكتفون في مقاصدهم تصوراً كان أو تصديقاً إذا أرادوا تفهيمه بمجرد حصول الفهم ولو بدون رعاية قوانين المعقول في المعارف والاستدلالات. وأيضاً قد جَوَّز تعريف علم المعاني بالتتابع اللازم غير المحمول، فإن قيل: أراد به كون التتابع مجازاً عن المعرفة المسببة عنه وهي العلم تنبيهاً على أن طريقه التتابع، قلنا: لم لا يجوز أن

^١ ينظر: الجرجاني، علي بن محمد الشريف (٧٤٠-٨١٦ هـ)، الحاشية الكبرى على شرح المطالع، مطبوعات المطبعة العامرة-الهند، (١٥١/١).

[ب/ ١٤]

يُراد بتفسير الفصاحة بالخلوص كون الخلوص مجازاً عنها لكون هذا اللازم العدمي في أفراد الفصاحة الوجودية أظهر منها فيها، كما قال الشارح: وقد عملوا أو قال: تسهياً الأمر، فإن قيل: يأبى عنه قول الشارح في توجيه التسامح حيث قال: وإنما استقام في الجملة لقصد المبالغة وادعاء كونها نفس الخلوص، قلنا: نعم ياباه ظاهره لكن بهذا التوجيه لعبارة الشرح. وإن أمكن أن يحمل دعوى الاتحاد على تصوير الملزوم بمعنى اللازم كما حمل دعوى اتحاد المستعار له بالمستعار منه على تصويره بصورته مجازاً إن تصور المعنى الوجودي للفصاحة حيث عبر عنه باللازم العدمي في الظاهر بصورته ادعاء أنها ليست شيئاً غيره تسهياً للأمر على من يريد تمييز اللفظ الفصيح عن غير الفصيح. واعتراض ثانياً بأن كون الفصاحة وجودية لا يستلزم أن لا يكون الخلوص محمولاً عليها لجواز صدق العدميات على الوجوديات كما في قولك البياض لأسود إن أراد به أن ما يصدق عليه مفهوم البياض بعينه يصدق عليه مفهوم اللاسود فذلك مما لا يشك فيه، وإن أراد به أن مفهوم البياض هو بعينه مفهوم اللاسود فهم؛ لأنه أعم منه، ومراد الشارح بقوله: فلا يصح أن الفصاحة هي الخلوص أنه لا يصح أن مفهوم الفصاحة هي بعينها مفهوم الخلوص؛ لأن ما اعتبر فيه العدم لا يكون عين ما لم يعتبر فيه وإن اتحدا فيما صدقا عليه، ألا يرى أن عدم وجود زيد ليس نفس وجوده لدخول العدم في الأول مع أنه ليس إلا نفسه صدقاً، واعتراض بالثاني بأن كون الفصاحة صفة وجودية ممنوع بل كونها عبارة عن الخلوص المذكور أنسب بالمعنى اللغوي فأقول: أما المنع فمندفع بكون الكلام مبنياً على تفسير الفصاحة بالكون المذكور، وأما منع المعارض كون الفصاحة حقيقة فيه بناء على جعل السكاكي والمصنف ذلك من علامات الفصاحة فغير قادح لعددهم ذلك معناها، وكيف لا وقد عدوا أقرب لوازم فصل الإنسان

[أ/ ١٥]

فصلاً له، مع أنَّ المعلوم ليس كون حقيقته ذلك بل كونه أقرب لوازمه، والأدباء يجعلون ما استعمل فيه اللفظ بلا قرينة حقيقة فيه وإن كان في الأصل مجازاً عنه، فكيف لا يجعل ما عبروا به عن معنى الفصاحة معنى حقيقياً في اصطلاحهم، وأما كون الخلوص أنسب باللغة فلا يفيد ذلك، وإنما يفيد إذا لم يكن كل ما وقع به التعبير لغير يعتبر المصنف وجودياً، ودار بين الوجودي والعدمي بأن يحمل على ما هو أوفق باللغة وهاهنا كل ما وقع من عباراتهم وقع بالوجودي فلا يشفي أنسبية العدمي باللغوي في كونه هو المصطلح عليه.

قوله: (فصار فصاحة المفرد والكلام كأنهما حقيقتان مختلفتان)، إنما لم يجزم باختلافهما حقيقة لجواز كون حقيقتهما عبارة عن كون اللفظ جارياً على القوانين المستتبطة من تتبع كلام العرب الموثوق بعربييتهم كثير الاستعمال على ألسنتهم لا يقال هذا المعنى متناول لبلاغة الكلام أيضاً؛ لأننا نقول لا محذور؛ لأن الفصاحة أعم من البلاغة عند المصنف فلا بد من تناوله مفهومها بلاغة الكلام أو لكونهما من الماهيات الاعتبارية المختلفة، كاختلاف الماهيات الحقيقية، وكما لا يجوز جمع الأعم والأخص من الماهيات الحقيقية في التعريف الواحد فإنهما إن جمعا في تعريف الأعم لا يطرّد لصدقه بدون الأخص وإن جمعا في تعريف الأخص لا ينعكس لعدم صدقه على ما يغاير ذلك الأخص من الأعم فكذا لا يجوز ذلك الجمع في الماهيات الاعتبارية، فلا يجوز ذلك الجمع في فصاحة المفرد والكلام؛ لكون فصاحة المفرد أعم من فصاحة الكلام؛ لأن كل ما اعتبر في فصاحة المفرد معتبر في فصاحة الكلام من غير عكس.

قوله: (وكل من الفصاحة والبلاغة تقع صفة للمتكلم بمعنى آخر)، والأولى أن يقول وللکلام عطفاً على للمتکلم، وعلى تقدير الاقتصار على أحدهما ينبغي أن يقتصر على اختلاف فصاحة الكلام وبلاغته؛ لأن ما يقع صفة المتكلم من الفصاحة والبلاغة يعلم بالمقايضة

[ب/ ١٥]

على ما يقع صفة الكلام منهما؛ لأن الفصيح من أتى بالكلام الفصيح، والبليغ من أتى بالكلام البليغ^١، على أن كلاً من فصاحة المتكلم وبلاغته عبارة عن الملكة، وإنما اختلفا باعتبار كون فصاحته ملكة تأليف الكلام الفصيح، وبلاغته ملكة تأليف الكلام البليغ، بخلاف فصاحة الكلام وبلاغته، فإن فصاحته عبارة عن خلوصه عن أمور ثلاثة مع فصاحة مفرداته، وبلاغته عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، فإن اختلافهم ليس باعتبار المتعلق فقط كما في فصاحة المتكلم وبلاغته.

قوله: (لتعذر جمع الحقائق المختلفة في تعريف واحد) يكون تعليلاً لما سبقه مطلقاً على الوجه الثاني بلا تكلف إشارة إلى قوله: ولكونهما من الماهيات الاعتبارية المختلفة كاختلاف الماهيات

^١ زاد المصنف: لا يقال ليس فصاحة المتكلم مجرد أن أتى بكلام فصيح في الجملة كما هو المعلوم بالمقايضة، وليس أيضاً بلاغته عبارة عن مجرد أن أتى بكلام بليغ في الجملة كما هو المعلوم بالمقايضة، بل فصاحته عبارة عن قدرة التعبير عن كل مقصوده بلفظ فصيح، وبلاغته قدرته على التعبير عن كل مقصوده بلفظ بليغ، ولا يقاس بشيء من هذين المعنيين لفصاحة المتكلم وبلاغته على فصاحة الكلام وبلاغته؛ لأننا نقول المقصود ليس مقايضة التفضيل بل مقايضة الإجمال في موضع الإجمال، وأيضاً المقصود كون صفة المتكلم مبنياً عن صفة الكلام في الجملة، فإن المتكلم الصادق من يأتي بالكلام الصادق، والكاذب من يأتي بالكاذب، وإن اعتبر بعض القيود في فصاحة المتكلم وبلاغته زائداً على فصاحة الكلام وبلاغته من اعتبار الملكة فيهما بالنسبة إلى كل مقصود فافهم (منه).

الحقيقية، وعلى الوجه الأول يكون تعليلاً باعتبار كون حكم مثل مختلفة الحقيقة حكمها، إشارة إلى قوله لجواز كونها... إلخ.

قوله: (ولا يوجد قدر مشترك بينهما) زيادة على القدر المحتاج إليه في عدم جمع الأمور المذكورة في تعريف واحد؛ لأن الأعم منها غير مطّرد، والأخص بأحدها غير منعكس كما ذكرنا لإبداء مانع آخر بناء على أن جمع الأمور لا بد فيه من أمر أعم صادق على كل واحد، وليس بين ما يطلق عليه الفصاحة وبين ما يطلق عليه البلاغة مشترك جامع، ولا بين ما تطلقان عليه مشترك، فلم يحصل تعريف جامع لمعاني الفصاحة ولا لمعاني البلاغة، ولا لمعانيهما، ولا يخفى أن كثرة دوران اللفظ على ألسنة العرب العرباء مشترك بين فصاحة المفرد والكلام بل بين بلاغته أيضاً، لأنه لما يخل بفصاحته أو ببلاغته أو بفصاحة مفردة لا بكثرة استعماله عند البلغاء، وإن سلاسة اللفظ وجزالته بإعجاز المعنى ولطافته يشمل الفصاحتين للمفرد والكلام وبلاغته، ويقاس عليه ما يعم صفة المتكلم فصاحة كانت أو بلاغة، وهو القدرة للمتكلم على إتيان اللفظ السلس المعجب المعنى.

قوله: (نظراً إلى الظاهر) أن حمل على أن كونه كذلك في الواقع ظاهر غير مخفي كان دلالاته على التعذر المذكور ظاهراً بلا ريب، لكن يحدث ما ذكرنا من الأمور المشتركة، وإن حمل على أنه بحسب ظاهر الحال يتراءى كذلك

[١٦/أ]

وإن كان ما في الواقع الاشتراك المعنوي كما ذكرنا من الأمور المشتركة لا يكون دلالاته على التعذر المذكور مما يظهر بلا ريب، بل يظهر جواز ما حكم بكونه متعذراً، من ذلك الاشتراك المعنوي الذي أشار إليه هاهنا بلفظ الظاهر على المعنى الثاني، فعلى هذا الثاني يحمل حكم مثل المتعذر -بحسب ما يتراءى في بادئ الرأي- على حكم المتعذر حقيقة، فيكون الكلام على إلحاق حكم المثل بحكم الآخر هذا.

قوله: (ولهذا بعينه وجب تقديم فصاحة المفرد على فصاحة الكلام)؛ لكون فصاحة المفرد مأخوذة في تفسير فصاحة الكلام.

قوله: (لما نجد غير متنافر من القريب المخرج كالجيش والشجي، وفي التنزيل: {ألم أعهد}¹ منظور فيه بما سيجيء منه من جواز عروض عارض يخرج السبب عن السببية فجاز كون السبب جزئياً غير مطّرد.

قوله: (ومن البعيدة ما هو بخلافه كملع بخلاف علم)، وفيه أيضاً ما قد ذكرنا من جواز عروض العارض المخرج للسبب عن السببية.

قوله: (لما نجد من حُسْنِ غَلَبٍ وَبَلْغٍ)² وفيه أيضاً جواز عروض عارضٍ مخرجٍ للسبب عن السببية حاصل.

قوله: (وأنه لا يخرج الكلام المشتمل على كلمة غير فصيحة عن الفصاحة)³، فعلى هذا يلزم ألا يكون فصاحة الكلمات داخلية في تفسير فصاحة الكلام كما ذكره المصنف.

قوله: (وأيدّه بعضهم بأن انتفاء وصف الجزء؛ لا يوجب انتفاء الكل)، إذ لا يلزم من كون المعروض الموصوف بصفة جزءاً للمركب منه كونُ عارضه جزءاً أيضاً، ألا ترى أن كل جزء من مركب خارجي موصوف بنقيض ذلك المركب وليس بنقيضه جزءاً له، وإلا يلزم تقوّم الشيء بنقيضه، فلا يلزم من انتفاء فصاحة الكلمة التي هي جزء الكلام انتفاؤه، بل إنما يلزم انتفاؤه من انتفاء نفس الكلمة.

قوله: (وهذا غلطٌ فاحشٌ)؛ لأن المقصود بالتأييد هو أن يبقى وصف الكل بعد زوال وصف الجزء؛ أي أن يكون الكلام على فصاحته عند عدم فصاحة

[ب/ ١٦]

كلماته الداخلة فيه، كما ذكره المتوهم، ولا يلزم من عدم كون وصف الجزء جزء الكل عدم كونه جزءاً لوصفه؛ لجواز كون المعروض جزءاً للمعروض والعارض للعارض، فيكون وصف الجزء أي الكلمة من الفصاحة جزء الوصف الكل أي الكلام من الفصاحة، وإن لم يلزم كون وصف الجزء جزء وصف الكل، كما لا يلزم كونه جزء الكل هذا التقرير الذي قررناه لك معنى قوله وفصاحة الكلمات جزء من

¹ سورة يس: الآية: ٦٠.

² وحلّم ومُلح بل هذا أمر ذوقي فكل ما عده الذوق صحيحاً... الخ [التفازاني، المطول، (ص ١٤٠)]

³ كما لا يخرج الكلام المشتمل على كلمة غير عربية عن كونه عربياً فلا تخرج سورة... الخ [التفازاني، المطول، (ص ١٤١)]

⁴ كفصاحة الكلمة مثلاً. [التفازاني، المطول، (ص ١٤١)]

مفهوم فصاحة الكلام (فيلزم من انتقاء فصاحتها أي الكلمات انتقاء فصاحته أي الكلام) لا وصف لجزئها حتى لا يلزم من انتقاء وصف جزء فصاحة الكلام انتقاؤها، فعلم من كلامه هذا أن مراد المؤيد بانتقاء الكل هو انتقاء وصف الكل أي فصاحة الكلام لا نفس الكل أي نفس الكلام كيلا لا يوافق التأييد المؤيد به^١.

قوله: (والقياس على وقوع مفرد غير عربي في كلام عربي) كوقوع المشكاة هندية في القرآن العربي؛ لقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} ^٢. وكوقوع الاستبرق والسجيل فارسية، وكوقوع القسطاس رومية.

قوله: (لأنه ممنوع) إذ لا نمنع أن القرآن كله عربي، وضمير {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ} ^٣ ليس راجعاً إليه بل إلى السورة.

قوله: (ولو سَلِمَ فالمعنى أنه عربي الأسلوب؛ ولو سَلِمَ فباعتبار الأعم الأغلب)؛ لأن العربي يقال على ما غالبه عربي، كشعر فيه فارسي وعربي، إذا كثر أحدهما وندر الآخر، ولو سلم فجاز أن يكون مما اتفق عليه اللغتان كالصابون، قيل وهو بعيد لندور مثله، والاحتمالات البعيدة لا يدفع الظهور ولا يقدر في الظواهر.

قوله: (ولم يشترط في الكلام العربي أن يكون كل كلمة منه فصيحة) وكيف لا ولم يشترط في الكلام العربي كون كل كلمة منه عربية لإجماع أهل اللغة على أن منع صرف إبراهيم ونحوه للعجمة والتعريف، فصَحَّ وقوع غير العربي في القرآن العربي.

قوله: (فأين هذا من ذاك)؛ لأنه قد اشترط في فصاحة الكلام فصاحة الكلمة فليس ما ذكره إلا قياس للمشروط بالفصاحة في أجزائه على غير

[١٧ / أ]

المشروط بها فيها.

^١ زاد المصنف: بأن يكون المؤيد بقاء وصف الكل عند زوال وصف الجزء من بقاء فصاحة الكلام عند زوال فصاحة الكلمة بناء على جواز عدم كون وصف الجزء جزء وصف الكل، والتأييد بقاء نفس الكل كبقاء الكلام نفسه عند زوال وصف جزء الكلام أعني فصاحة الكلمات بناء جواز عدم كون وصف الجزء جزء الكل (منه).

^٢ سورة يوسف: الآية: ٢.

^٣ سورة يوسف: الآية: ٢.

^٤ عربي الأسلوب والنظم.

قوله: (مما يقود إلى نسبة الجهل والعجز إلى الله تعالى)؛ لأنه إن كان مجيء غير الفصيح من الكلام أو من الكلمة في كلامه تعالى لعدم علمه بذلك يلزم الجهل، تعالى عنه، وإن كان بعلمه بذلك يلزم العجز. لا يقال المذهب هو أن الإعجاز مختص بالقرآن من بين الكتب المنزلة فهلاً يلزم فيه مثل هذا اللزوم؛ لأننا نقول ليس المقصود بسائر الكتب السماوية تصديق مدعي الرسالة بإعجازها كالقرآن، فإذا لم يكن البلاغة المنتهية مرادة فيها لم يلزم لا الجهل ولا العجز فيها، بل نقول: لو اعتبر ما يتعلق بالبلاغة فيها وما أنزلت هي عليهم خالية عنه لعدم مزاولتهم لذلك لضاع ذلك فكان عبثاً، ثم لا يخفى عليك أن ما ذكره كله على القول بأن إعجاز القرآن ببلاغته المنتهية، وأما لو كان إعجازه بالصرف، أو بإخباره عن المغيبات، أو بالأسلوب العجيب المخالف لأساليب كلام العرب نظماً ونثراً، لا يتجه ما ذكره الشارح، ولا ما ذكرنا في توجيه كلامه، فافهم.

قوله: (لاحتمال أنهم لم يعتبروا على هذا الاستعمال بعيد عن القوم جداً، والأقرب منه ما ذكره بعده من كونه مؤلداً مستحدثاً من الشراح) فلا يكون لغة أصلية فيرجع إلى الغريب ولا يخرج عنه بكونه اسم مفعول منه، وإن جعله صاحب مجمل اللغة^١ اسم مفعول منه حيث أنشد هذا المصراع في كون مَرَجَ بمعنى حَسَنَ وَبَهَجَ.

قوله: (لا يقال الغرابة) إلى قوله (لأننا نقول) حاصله أن الغرابة كما ذكر في كتبهم عدم شهرة الاستعمال للكلمة، والوحشية عدم عذوبتها، فيجوز كون الغريب عذبة بخلاف الوحشي فلا يحسن تفسير ما يتناول العذبة بما لا يتناولها، بل الوحشية قيد زائد في فصاحة المفرد؛ لكونها أخص من الغرابة، والأخص لا يدخل في الأعم بحسب المفهوم، وأما إن أريد بالوحشي غير ما ينتفر الطبع عنه وجعلت في تفسير الغريب بذلك المعنى فلا نسلم كون الغرابة بذلك المعنى مخرلاً بالفصاحة. لا يقال: إذا كانت الغرابة أعم من الوحشية يكون الخلوص عن الأعم مستلزماً

[ب/ ١٧]

للخلوص عن الأخص، فلا يكون الوحشية قيداً زائداً في فصاحة المفرد على ما ذكر فيها؛ لأننا نقول: مراده كون الخلوص عما ينتفر الطبع عنه معتبراً في مفهوم فصاحة المفرد، سواء كان الخلوص عن الغرابة مغنياً عن الخلوص عن الوحشية أو لم يغن، والقيود في التعريفات لبيان المفهوم والاحترازات تابعة له، فلا ينافي اعتبار بعض القيود إغناء البعض الآخر عنه احترازاً على أن المفهوم من قوله

^١ صاحب كتاب مجمل اللغة هو أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (ت: ٣٩٥).

والوحشية هي المشتملة على تركيب يتنفّر الطبع عنه بتعريف المسند إليه وضمير الفصل كونها عبارة عن ما يتنفّر الطبع عن تركيبه لا غير ذلك، فيجوز أن يكون الوحشي بمعنى ما يتنفّر الطبع عنه، غير غريب مشهور الاستعمال عنده، وإن بعد شهرة الاستعمال عما يتنفّر الطبع عن تركيبه، فالحاصل احتمال كون الوحشي أخص من وجه لا مطلقاً من الغريب يغني شيء منهما عن الآخر لا في الإثبات ولا في النفي.

قوله: (لأننا نقول: هذا أيضاً اصطلاح مذكور في كتبهم) أي كون الوحشية بمعنى غير مشهورة الاستعمال مذكور في كتبهم كما ذكر فيها كونها بمعنى غير العذبة أي إطلاق الوحشي بالمعنى الأعم، أي بمعنى الغريب الغير مشهور الاستعمال المتناول للعذبة، وبالمعنى الأخص منه غير المتناول للعذبة أعني ما يتنفّر الطبع عن تركيبه مذكور كل منهما في كتبهم فلا معنى لحصر الوحشية على المعنى الأخص كما ذكره المعترض، والدليل على ذلك قولهم: استعيرت الوحشية للألفاظ التي لم يؤنس استعمالها، وقولهم: والوحشي قسمان غريب حسن لا يعاب استعماله على العرب لكون غير وحشي عندهم كغريب القرآن والحديث، وغريب قبيح يعاب استعماله مطلقاً لكونه ثقیلاً على السمع كريهاً على الذوق مع كونه غريب الاستعمال ويسمى الوحشي الغليظ والمتوعر أيضاً، فقد عُلم من هذا التقسيم للوحشي إلى الغريب الحسن الذي لا يعاب على العرب ويكون منه غريب القرآن والحديث الذي لا بد أن يكون

[١٨ / أ]

عذبة، وإلى الغريب القبيح المختص بما يتنفّر الطبع عنه. إن للغريب بمعنى غير مشهور الاستعمال قسمان: أحدهما: غير مأنوس الاستعمال في الجملة من غير تنفير الطبع عنه فيكون عذبة كغريب القرآن والحديث، وثانيهما غير مأنوس الاستعمال مطلقاً، وهو مع كونه غير مأنوس الاستعمال يتنفّر عنه الطبع، وكذا للوحشي هذان القسمان، فلا محذور في جواز تفسير العرب بالوحشي إن أريد بهما الأعم من الغريبيين والوحشيين، أعني معنى غير مشهور الاستعمال، ولأنه في جواز تفسير الغريب بالوحشي إن أريد بهما غير مأنوس الاستعمال مطلقاً الذي مع عدم كون استعماله مأنوساً يتنفّر عنه الطبع، فإذا وقع الوحشي في تفسير الغريب فينبغي أن يحملا أي الغرابة والوحشية على معناهما الأعم أعني غير مأنوس الاستعمال ليتساويا عموماً أو يحملا على معناهما الأخص، أي الذي يتنفّر الطبع عنه مع عدم كون استعماله مأنوساً، ليتساويا خصوصاً فلا يلزم تفسير الأعم بالأخص، ففي مقام الإخلال بالفصاحة حمل المعترض الغرابة على المعنى الأعم والوحشية على الأخص الذي هو الغليظ

القبیح، فلزمه عدم حسن تفسیر الغرابة بالوحشية، وقد عرفت جواز تفسیر الغرابة بالوحشية على الوجهين، وأما لو حملا على غير الغليظ القبيح الذي هو حسن غير معاب على العرب وعذبة، يدخل فيه غريب القرآن والحديث، فلا محذور أيضاً في جواز تفسیر الغريب بالوحشي لكنه لا يناسب في مقام الإخلال بالفصاحة إرادته.

قوله: (وقولنا غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال لتفسير للوحشية)، وأما قول المعترض وإن أريد بالوحشية غير ما ذكرنا مما يتنفر الطبع عنه فلا نسلم الإخلال بالفصاحة ففاسد بلا ريبة؛ لكونه مخلاً للفصاحة المتداولة فيما بينهم، وأما إن أراد المعترض بالفصاحة معنى آخر غير المتداول فيما بينهم وزعم عدم إخلال معنى من الغرابة والتنافر والمخالفة بها فلا مشاحة؛ إذ لكل أن يصطلح على ما يشاء، هذا ثم هاهنا بحث:

أما أولاً: فلأن الغريب الحسن إذا لم يكن يعاب استعماله على العرب

[ب/ ١٨]

كونه وحشياً عندهم لم يخل بالفصاحة المتداولة فيما بينهم مع كونه قسماً من غير مأنوس الاستعمال الذي حكم الشارح بظهور فساد منع إخلاله بالفصاحة المتداولة فيما بينهم، لا يقال حكم الشارح على غير مأنوس الاستعمال الذي هو المعنى الأعم للغريب والوحشي، يجوز أن يكون ثابتاً له باعتبار بعض أفراد وأقسامه، أعني الغريب القبيح والوحشي الغليظ الذي يتنفر عنه الطبع مع كونه غير مأنوس الاستعمال؛ لأننا نقول هذا اعتراف بكون الإخلال بالفصاحة حكم الغريب القبيح والوحشي الغليظ الذي هو المعنى الأخص للغريب في الوحشي، فصدق قول المعترض بعدم كون غير المعنى الأخص للوحشي مخلاً للفصاحة،

وأما ثانياً: فلأن كون غريب القرآن والحديث من الغريب الحسن يقتضي بأن لا يكون مخلاً بالفصاحة المتداولة فيما بينهم وإلا يلزم عدم فصاحة كلام الله وكلام رسوله (تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً)، وقد نزهه الشارح فيما قبل عن القول باشتغال القرآن على كلمة غير فصيحة لكونه مما يقود إلى نسبة الجهل والعجز إليه تعالى، فلزم أن يكون المخل للفصاحة المتداولة فيما بينهم هو الغريب القبيح والوحشي الغليظ الذي مع عدم كون استعماله مأنوساً يتنفر الطبع عنه، فصَحَّ كلام المعترض من منع إخلال الفصاحة في غير الوحشي الذي يتنفر عنه الطبع، وأما الثاني فلأنه إن أراد بالعرب في قوله (استعماله على العرب) العرب الموثوق بعربييتهم بقرينة جعله فيما سبق الفصاحة

عبارة عن كون استعمال اللفظ كثيراً على ألسنتهم حيث قال: الفصاحة عندهم كون اللفظ كثير الاستعمال على ألسنة العرب الموثوق بعربييتهم، فإن أراد بالضمير فيما بينهم في قوله: (فمنع كون معنى غير مأنوس الاستعمال مَخْلاً بالفصاحة المتداولة فيما بينهم ظاهر الفساد) [عند^١ العرب الموثوق بعربييتهم بقرينة اعتباره كثرة الاستعمال للفظ

[أ/ ١٩]

في فصاحته بالنسبة إليهم يلزم أن يكون الغريب الحسن غير مأنوس الاستعمال بالنسبة إليهم أي العرب الموثوق بعربييتهم، وإلا لما أخل بالفصاحة المتداولة فيما بينهم الذي يكثر استعماله لديهم، وقد جعل الغريب الحسن غير وحشي بمعنى عدم كونه مأنوس الاستعمال عند العرب حال الوثوق بالعربية، فالحاصل أنه يلزم أن يتناقض كلام الشارح إن أراد بالعرب الموثوق بعربييتهم الذين اعتبر فيما سبق كثرة استعمال الفصيح بالنسبة إليهم وبضمير فيما بينهم، ولكن لأن مقتضى الأول أن يكون الغريب الحسن مأنوس الاستعمال بالنسبة إليهم، ومقتضى الثاني أن يكون غير مأنوس الاستعمال بالنسبة إليهم بجعله منع عدم إخلال معنى عدم كون اللفظ غير مأنوس الاستعمال بالفصاحة ظاهر الفساد، ولا شك في حصول معنى غير مأنوس الاستعمال في الغريب الحسن وإلا لما قسّم الوحشي بهذا المعنى إليه وإلى الغريب القبيح، فإن قيل: يجوز أن يجعل معنى غير مأنوس الاستعمال المتناول للغريب الحسن مَخْلاً للفصاحة عند العرب الموثوق بعربييتهم باعتبار تناوله للغريب القبيح لا مطلقاً حتى يلزم كون الغريب الحسن غير فصيح عندهم مع كونه مأنوس الاستعمال لديهم، قلنا: قدم الجواب عنه بأنه يلزم منه أن لا يخل بالفصاحة غير الغريب القبيح الذي هو معنى الوحشي، بمعنى ما يتنفر الطبع عنه، وهو مقصود المعترض، وإن أراد بالضمير فيما بينهم أعم من العرب الموثوق بعربييتهم بحيث يتناول غيرهم من المولدين أيضاً. وأراد بغير مأنوس الاستعمال في معنى الوحشي المنقسم إلى الغريب الحسن والغريب القبيح أعم من عدم الأنس بالنسبة إلى الموثوق بعربييتهم وإلى غيرهم المولدين، وحكم على كون هذا المعنى مَخْلاً بالفصاحة ولو بالنسبة إلى غير الموثوق بعربييتهم من المولدين يلزمه عدم فصاحة الغريب الحسن الذي

[ب/ ١٩]

^١ ضرورة لربط الكلام وليست في الأصل.

لا يدخل فيه غريب القرآن والحديث بالنسبة إلى المولدين وإن لم يلزم بالنسبة إلى الموثوق بالعربية؛ لكونه مأنوس الاستعمال عندهم. فإن قيل: لا خير فيه لكونه فصيحاً مأنوس الاستعمال بالنسبة إلى فصحاء العرب الموثوق، وإن كان غير فصيح لكونه غير مأنوس الاستعمال بالنسبة إلى المولدين فعدم كون الغريب الحسن معاباً على العرب الخلص لكونه مأنوساً عندهم وفصيحاً لا ينافي كونه معاباً على المولدين لكونه غير مأنوس وغير فصيح عندهم، قلنا: قد اعتبر في الفصاحة فيما سبق كثرة الاستعمال وكونه مأنوساً بالنسبة إلى العرب الموثوق بعربييتهم فها هنا قد اعتبر بالنسبة إلى العرب مطلقاً فتناقض كلامه. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ما سبق من اعتباره في الفصاحة أنسُ الاستعمال بالنسبة إلى الموثوق بعربييتهم في الفصاحة المختصة بالخاصة من العرب والخلص منهم، وما ذكره هاهنا من اعتباره في الفصاحة بكون استعمال اللفظ مأنوساً بالنسبة إلى العرب موثقاً خالصاً أو مولداً في الفصاحة العامة المختصة بالعامة، قلنا: قد رتب الشارح اعتبار المصنف الخلوص عن تناثر الحروف والكلمات والغرابية والتعقيد وعن مخالفة القوانين في كون اللفظ فصيحاً على كون فصاحة اللفظ عند الموثوق بعربييتهم كونه كثير الاستعمال على ألسنتهم، مع العلم بأن كثرة دوران اللفظ على ألسنتهم لا يكون بدون خلوصه عن الأمور المذكورة فإذا كان الباعث لاعتبار المصنف الخلوص عن الغرابية في الفصاحة اعتبار كثرة استعمال اللفظ على ألسنة العرب الموثوق بعربييتهم فيها وهي ملزومة للخلوص عن الغرابية، عُلِمَ منه أنَّ الغرابية التي اعتبر المصنف الخلوص عنها في فصاحة اللفظ هي بمعنى غير مأنوس الاستعمال بالنسبة إلى العرب الموثوق بعربييتهم لا بالنسبة إلى العرب مطلقاً موثقاً بدوياً خالصاً أو مولداً، لجواز كون غير المأنوس بالنسبة إلى المولّد

[٢٠ / أ]

مأنوساً بالنسبة إلى الخلص من العرب كالغريب الحسن فإنه مأنوس بالنسبة إلى الخلص غير مألوف بالنسبة إلى المولّد، وأما إن أراد بالعرب أعم من الخلص والمولدين حتى كان الغريب الحسن غير وحشي بالنسبة إليهما معاً، لا يظهر معنى الإطلاق في الغريب القبيح، حيث قال: يعاب استعماله مطلقاً؛ لكون الإطلاق في مقابلة التقييد، ولا يظهر وجه أيضاً؛ لكون الغريب الحسن قسماً من الوحشي بمعنى غير مأنوس الاستعمال حيث كان مأنوس الاستعمال بالنسبة إلى مطلق العرب قروياً أو بدوياً، وأيضاً ولو قدر انحصار غير المأنوس بالغريب القبيح وجعل المخل ذلك المنحصر به يلزم مقصود المعارض من كون غير القبيح من الغريب غير مخل بالفصاحة فالاستظهار في طرف المعارض كما يظهر بالتأمل فيما قدمناه لك.

قوله: (لأنها داخلة تحت الغرابة المفسرة بالوحشية)، وفيه بحث لأنها إنما تدخل فيها لو كانت مع كونه غريب الاستعمال كما في "الجحيش" للفريد الذي يقوم بمصالح نفسه ولا ينفع شيئاً غيره، فإنه مع كونه غريب الاستعمال الذي هو معنى الغرابة مطلقاً ثقيل على السمع، ومراد من قال: ولا بد أيضاً من عدم الكراهة في السمع أنه لا يلزم أن تكون الكراهة في السمع مع الغرابة في الاستعمال وعدم ظهور المعنى، لجواز ثبوتها مع ظهور معناه وأنس استعماله، وأيضاً مراده كونها زائداً معنى، على معنى الغرابة، وأما أن الغرابة أعم منها فيستلزم الخلوص عنها فلا ينافي كون الخلوص عن الكراهة أيضاً معتبراً في الفصاحة في المفرد، فإن الاحتراز تابع في التعريف؛ لكون الغرض من ذكر قيوده بيان المعرف، ألا يرى أن عدم غرابة استعمال اللفظ يغني عن عدم التنافر فيه، وعن عدم مخالفة القياس المستنبطة من تتبع كلامهم، إذ لا يكثر استعمال المتنافر

[ب/ ٢٠]

ومخالف القياس ولذلك اكتفى بكثرة الاستعمال فيما سبق حيث قال: وقد علموا أن اللفظ الكثير الدور فيما بينهم سالمٌ من تنافر الحروف والكلمات، والغرابة والتعقيد اللفظي والمعنوي، وأيضاً تنافر حروف الكلمة إذا كان عبارة عن كونها ثقيلة على اللسان عسير النطق بها، يتنفر الطبع عن تركيبها لا محالة، ويكره على الذوق فيدخل في الغرابة المفسرة بالوحشية^١.

قوله: (ضعف هذين الوجهين ظاهرٌ)، أما ضعف الأول فظاهر، إذ لا يلزم من عدم إيجاب كراهية السمع الثقل على اللسان أن لا يخل بالفصاحة، وإنما يلزم ذلك لو انحصر بسبب إخلال الفصاحة في الثقل على اللسان، والانحصار ربط لتعدد أسبابه بلا ريب، وأما ضعف الثاني فلأن نظر المصنف على ما نقله من اعتبار بعضهم في فصاحة المفرد الخلوص من الكراهة في السمع أيضاً لا على ما لم ينقل عنه مما ذكره في بيانه، وأيضاً ما ذكره ليس بياناً لا اعتباره الخلوص عن الكراهة في السمع في الفصاحة، بل بيان لكون بعض الألفاظ كريهاً على السمع بأن اللفظ من قبيل الأصوات، وبعض الصوت مما يكره على السمع، وذلك البيان مما لا يلزمه، وأيضاً من المعلوم ثبوت الكراهة في السمع لبعض الألفاظ سواء كانت الألفاظ نفس الأصوات على ترك التحقيق واعتبار الظواهر كما هو دأب الأدباء، أو من عارضه لها بسبب الآلات كما هو التحقيق في العلوم العقلية، ولهم أقوال كثيرة على ترك التحقيق، والبناء على الظاهر منه قولهم: وجه الشبه منه حسي وهو كلي، ولا يتعلق الحس

^١ زاد المصنف: لتناوله الوحشي الغليظ الذي يكون كريهاً على الذوق ويتنفر عنه الطبع (منه).

إلا بالجري، ألا يرى إلى قوله: {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا} ^١ أي ساتراً للنهار بناء على ظاهر العرف، وإن كانوا حققوا كون الظلمة أصلاً والضوء ساتراً.

قوله: (وفيه أيضاً بحثٌ)؛ لأنه قد يعرض لأسباب الإخلال بالفصاحة ما يمنع السببية فيصير اللفظ فصيحاً، فإذا جاز ذلك لا يمكن منع كون قرب المخارج بين الحروف أو بعدها سبباً لتنافرها بتخلف التنافر في بعض الصور، كما نقله الشارح من قبل ومع وجود

[٢١ / أ]

قرب المخارج أو بعدها كما سبق لا يقال فعلى هذا لا يلزم كون {أَلَمْ أَعْهَدْ} ^٢ غير فصيح لجواز عروض عارض فيه يخرج عن عدم الفصاحة كما جوز بعينه في {ضَيَّرَ} ^٣ و {دُسِرَ} ^٤ ونحو ذلك كما سبق منه؛ لأننا نقول: ليس إنكار الشارح فيما سبق إلا في القول بكون {أَلَمْ أَعْهَدْ} غير فصيح، وقد التزمه من قال بكون سبب التنافر قرب المخارج بين الحروف، وأنكر لزوم كون الكلام المشتمل عليه غير فصيح، لا في عدم لزوم عدم الفصاحة {أَلَمْ أَعْهَدْ} من كون قرب مخارج الحروف من أسباب إخلالها فتأمل.

قوله: (فشاذ لا يقاس عليه)؛ لأنه لا يجوز أن يكون بنوا الجزاء قومُ اللوم، على عود الضمير إلى المصدر المدلول عليه بالفعل؛ لأن المقصود جزاء بني أبي الغيلان أبا الغيلان ^٥، ولوم قوم زهير زهيراً ^٦.

قوله: (وفي استعمال إذا والفعل الماضي هاهنا اعتبارٌ لطيفٌ وهو إيهامُ ثبوتِ الدعوى كأنه تحقق منه اللوم فلم يشاركه أحد)، وجه الإيهام أن الأصل في إذا الجزم بوقوع الشرط، ومدلول الماضي قد تحقق لا ما يترقب وجوده الآن كالحال، ولا ما سيوجد كالاستقبال، وقد دفع بهذا ما عسى

^١ سورة النبأ: الآية: ١٠

^٢ سورة يس: ٦٠

^٣ سورة النجم: ٢٢

^٤ سورة القمر: ١٣

^٥ قال الشاعر: (جَزَى بُنُوهُ أبا الغيلان عن كَبَرٍ وَحُسْنُ فِعْلٍ كَمَا يُجَزَى سِنْمَارُ)، نسب هذا البيت لسليط بن سعد، وأبا الغيلان كنية لرجل غير معروف، و(سنمار) بكسر السين اسم رجل رومي، يقال: إنه الذي بنى قصرأ في الكوفة للنعمان ملك الجيرة، وإنه لما فرغ من بنائه ألقاه النعمان من أعلى القصر، لنلا يعمل مثله لغیره، فخر ميتاً، وقد ضربت به العرب المثل في سوء المكافأة، يقولون: (جزاه جزاء سنمار) [الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري (٤٤٠-٥١٨هـ)، مجمع الأمثال، دار المعرفة - بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، (١/ ١٥٩)].

^٦ ألا ليت شعري هل يلومن قومه ... زهيراً على ما جر من كل جانب، شرح البيت: زهير هو من بني لحيان، وجرّ: أي جنى على نفسه وعلى قومه، والشاهد: (قومه زهيراً) حيث جوز الأخفش وابن جني اتصال ضمير عائذ إلى المفعول به بالفاعل مع تقدم الفاعل؛ لشدة اقتضاء الفعل للمفعول به، كإقتضاء الفاعل. [الزوزني، محمد بن عثمان شمس الدين (٤٠٠-٤٨٦هـ)، شرح اللباب، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩٩م، (١/ ٤٥٣)].

أن يورد هاهنا من أن المناسب للمدح لفظ إن لكون الأصل فيه عدم الجزم بوقوع الشرط، ولفظ المضارع لعدم تحقق مدلوله، حتى لا يلزم من المتكلم مقابلة الممدوح بوقوع اللوم منه له بل يكون المعنى على انفراده في اللوم لو فرض منه اللوم، بناء على أن المتصور في حقه ليس إلا فرض اللوم من الذي يلومه لا تحققه، فهذا كما ترى اعتباراً، ونظر الشارح اعتباراً آخر، لكن رعاية ما ذكره الشارح من إيهام تحقق الشرط أنسب بالمدح منه باللوم ولم يراع ذلك فيه، حيث جاء في المدح بالمضارع مع حتى التي تجعل لشمول جميع أوقات المستقبل لا دلالة في شيء منها على التحقق والثبوت.

قوله: (ولم يرد أن مجرد أمدحه غير فصيح فإن مثله واقع في التنزيل نحو: {فسبحه})^١ يرد عليه ما قد سبق منه من أن تخلف المسبب على السبب المقتضي لا يخرج

[ب/ ٢١]

عن السببية لجواز كونه سبباً وتخلف المسبب عنه بسبب ما يخرج من السببية سيما في كلامه تعالى.

قوله: (ليس مماثله في الناس حياً يقاربه) فإنه يشعر بأن مماثله في الناس غير الحي الذي يقاربه وليس المعنى عليه.

قوله: (أو ليس حيّ يقاربه مماثلاً له في الناس) فإنه يشعر بكون مماثله غير الحي الذي يقاربه وليس المعنى عليه، بل المعنى على أنه لا يشبه الممدوح في الفضائل من الناس غير ابن أخته، وذلك يخبر بأن العادة بالشبه بينهما^٢.

قوله: (لخلل في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى الثاني المقصود) فقد جعل هاهنا المعنى الثاني هو المقصود لا المعنى الأول على عكس ما سيجيء منه من أن الفضيلة باعتبار المعنى الأول لا باعتبار المعنى الثاني لاستواء القروي والبدوي فيه بخلاف الأول فإنه لا يعرفه غير البدوي فلا فضيلة إلا فيه لا في الثاني، فالتوفيق بينهما أن المراد بالمعنى الثاني هاهنا هو اللوازم المقصودة بطريق المجاز أو بطريق الكناية من اللفظ الموضوع للمعنى الأول الذي هو الموضوع له الذي يعرفه كل من يعرف اللغة والوضع بلا حاجة فيه إلى مزيد فضل وسلامة فطرة عن الإفادة القادحة في الذكاء والفتنة المحتاج إليها في اللوازم المرادة بالالتزام دون الملزومات المرادة

^١ سورة الطور: ٤٩.

^٢ والبيت للفرزدق: وما مثله في الناس إلا مُمَلَكاً..... أبو أمية حيّ أبوه يقاربه [الرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ٨٣)].

بالمطابقة، وإن المراد بالمعنى الثاني هناك غير اللوازم التي أريدت به هنا بل ثبوت شيء لشيء الذي هو معنى الكلام مطلقاً، ويرجع إليه الصدق والكذب مع قطع النظر عن الخصوصيات المعتبرة معه من كون المسند إليه فيه نكرة أو معرفة، مصحوباً بشيء من التوابع أو لا، محذوفاً أو لا، ومن كون المسند فيه اسماً أو فعلاً ماضياً أو مضارعاً مقيداً و غير مقيد، محذوفاً أو لا إلى غير ذلك التي هي مرادة بالمعنى الأول هناك، فإنه لا فضيلة في أداء ثبوت شيء لشيء إلا في تصويره بصورة تناسب مقام أدائه مطابقاً لمقتضاه بأن يكون أدائه بتأكيد الحكم في مقام إلقائه للمنكر له رداً

[٢٢ / أ]

لإنكاره وهكذا في غيره، فالحاصل أن البلاغة من حيث البيان إفادة اللوازم للمعنى الأول الوضعي بطريق المجاز أو الكناية مراعيّاً في طريق إفادتها مراتب مختلفة في وضوح الدلالات عليها بحسب المقامات، بأن لا يعتبر في الدلالة على اللازم غير مرتبة في خطاب غير الذكي البالغ في الذكاء غايتها، وفي خطاب من تنهى فضله مراتب كثيرة بقدر رتبته في الفضيلة، يراد المرتبة في اللزوم فالاعتبار في نظر البيان بالمعنى الثاني اللازم دون المعنى الأول الوضعي، وأن البلاغة من حيث المعاني هي إفادة الثبوت أو الانتفاء بين الشئيين بصور مختلفة، يقتضي كلاً منها داعٍ يخصه بحسب مناسبة دواعي تلك الصور بها، فإيراد معنى قولنا: زيدٌ جوادٌ، بقولنا: زيدٌ كثير الرماد بالنسبة إلى الخالي عن الشك والإنكار فيه، وهو ممن يفهم اللازم بليغ بحسب المعاني والبيان معاً، وبقولنا: أن زيداً كثير الرماد بالنسبة إليه بليغ بحسب البيان دون المعاني؛ لاشتماله التأكيد زائداً على الحاجة بالنسبة إلى غير المنكر والمتردد، وهذا الثاني بالنسبة إلى المنكر أو المتردد بليغ من حيث المعاني ومن حيث البيان أيضاً إن كان ذلك المنكر أو المتردد ممن يفهم اللازم، وإلا فاللائق به أن زيداً جوادٌ برعاية البلاغة من حيث المعاني فقط، وإن كان ممن يفهم اللازم ولا يفهم صور المعاني فاللائق به زيدٌ كثير الرماد برعاية البلاغة من حيث البيان فقط، وإن كان لا يفهم لازماً للمعنى ولا صورة له واقتصر فهمه نفس المعنى فاللائق به منكر أو لا زيدٌ جوادٌ بدون الزيادة على نفس المعنى الذي اقتصر فهمه عليه.

قوله: (وَمَعَ كُلِّ عَسْرٍ يُسْرٍ) هذا إن حمل قوله تعالى: {إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا}¹ و {إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا}¹ على التأكيد للأول، وأما إن حمل على وحدة العسر لكونه معرفة معادة بمعرفة، وعلى تعدد اليسر لكونه نكرة أعيدت نكرة، يكون مع كل عسر يسر، ولأجل الحمل على الثاني.

¹ سورة الشرح: ٥

قال بعض الصحابة رضي الله عنه: لن يغلب عسرٌ يسرين^٢.

قوله: (لأنَّ كلاً من كثرة التكرار وتتابع الإضافات إن ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر وإلا فلا يُخلُّ بالفصاحة)، هذا الكلام يعودُ إلى حصر أسباب الإخلال بالفصاحة في اللفظ على ما يثقل به على اللسان وليس ذلك القصر صحيحاً؛ لأن للإخلال بالفصاحة أسباباً أخرى لا يؤدي إلى ثقل اللفظ على اللسان، وأيضاً هذا الكلام منه نظراً، ما نقله فيما سبق من غيره وحكم عليه بظهور ضعفه من أن الكراهة في السمع إن أدت إلى الثقل فقد دخلت تحت التنافر وإلا فلا يخل بالفصاحة.

قوله: (وقد قال النبي عليه السلام)، أي كيف يخل تتابع الإضافات وكثرة التكرار وقد وقعا في هذا الحديث^٣، يرد عليه ما أمر غير مرة من جواز ما يخرج السبب عن السببية في الحديث كما جَوَزَ ذلك في دفع منع سببية كراهة السمع لوقوعها في كلامه تعالى في قوله: {ضَيَّرَ}؛ و {دُسِّرَ}° بأنه يجوز أن يفرض لأسباب الإخلال بالفصاحة ما يمنع السببية فيصير اللفظ فصيحاً.

قوله: (لا شكَّ في ثِقَلِ ذلك في الأكثر لكنه إذا سَلِمَ من الاستكراه مَلَحَ وَلَطَفَ) إن أراد بالثقل معنى الكراهة والاستكراه سواء كان سببها الثقل على اللسان أو لا كان الكلام رصيناً، ولكون هذا أيضاً شاهداً على عدم انحصار سبب إخلال الفصاحة بما يؤدي إلى الثقل على اللسان كما مرَّ، وإن أراد بالثقل الثقل على اللسان وعسر النطق فالاستكراه إن كان أعمَّ منه كما هو الظاهر^٤ يكون المعنى إذا انتفى عنه هذا المعنى الأعم لَطَفَ فيكون محرراً المنع في الفصاحة هو الكراهة الأعم لا الثقل

^١ سورة الشرح: ٦

^٢ لم يثبت هذا الحديث مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك قال المصنف قال بعض الصحابة، والقاتل: هو جابر بن عبد الله رضي الله عنه، كما رواه ابن مردويه في تفسيره، حدثنا أحمد بن محمد بن السري، حدثنا المنذر بن محمد بن المنذر، حدثني أبي، حدثنا يحيى بن محمد بن هانئ، عن محمد بن إسحاق، حدثني الحسن بن عطية العوفي، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله قال: (لما نزلت: {فإن مع العسر يسراً} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ابشروا لن يغلب عسر يسرين). قال ابن حجر: هذا إسناد ضعيف، ولذلك لم يرفعه المصنف إلى النبي صلى الله عليه وسلم بسبب ضعف إسناده. [ابن حجر، أحمد بن علي (٧٧٣-٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ط١، ١٩٦٠م، (٧١٢/٨)؛ الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، جمال الدين (٧٠٠-٧٦٢هـ)، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، دار ابن خزيمة - الرياض، ط١، ٢٠٠٣م، (٢٣٦/٤)].

^٣ الحديث هو (الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إبراهيم) أخرجه البخاري، (٢٩٨/٦). [التفتازاني، المطول، (١٥١/١)].

^٤ سورة النجم: ٢٢. ومعنى {قسمة ضيَّرَ} أي قسمة جائرة غير عادلة. [الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر (٢٢٤-٣١٠هـ)، تفسير جامع البيان، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، (١٠٣/١٧)].

^٥ سورة القمر: ١٣.

^٦ زاد المصنف: أي المتبادر من لفظ الاستكراه ما يعم الثقل على اللسان ويدل عليه أيضاً قوله ما لم يثقل اللفظ بسبب التكرار الذي ليس بحسن ولا يخل بالفصاحة، فإنه يدل على جواز التكرار الذي ليس يحسن بدون الثقل فصيحاً (منه).

(الأخص)، فلا يصح الحكم بعد النقل على عدم الإخلال بالفصاحة، ولا يصح أيضاً خلو الأخص عن الأعم، وإن كان أخص من الثقل يكون الثقل مخرلاً بالفصاحة مطلقاً بل فيما إذا أدى إلى الكراهة، وظاهر كلامهم أن الثقل على اللسان وعسر النطق مما يكون به

[٢٣ / أ]

اللفظ غير كثير فلا يكون فصيحاً؛ لأن مدار الفصاحة على كثرة استعمال اللفظ في السنة العرب الموثوق بعربييتهم، وإن كان الاستكراه مساوياً للثقل فلا وجه للحكم على التكرار الثقيل بالملاحه في وقت سلامته عن الاستكراه، إذ المساواة بين الشيئين تنافي سلامة أحدهما أي خلوّه عن الآخر، إلا أن يقال لم يحكم على التكرار بالثقل دائماً حتى لا يصح شرط سلامته من الاستكراه إذا كان بينهما مساواة، بل حكم به عليه في الأكثر، فإذا خلى التكرار عن الثقل في الأقل سلم من الاستكراه أيضاً، فلا ينافي المساواة بينهما، لكن قد عُلِمَ من هذا أن سبب الثقل والاستكراه أكثرياً كالتكرار قد يتخلف عنه الثقل والاستكراه فيكون مليحاً، فهذا تحقيق بعروض ما يخرج السبب عن السببية، ولا ينافي كون التكرار سبباً للثقل والاستكراه المخل بالفصاحة على ما قالوا سيما الأكثرى عندهم قائم مقام الكل، حتى اعتبروا اللزوم الجزئي لزوماً فكيف لا يعد السبب الأكثرى سبباً للإخلال.

قوله: (لأننا نقول هما^١ أيضاً إن أوجبا ثقلاً وبشاعة فذاك، وإلا فلا جهة لإخلالها بالفصاحة) مبني على حصر أسباب الإخلال بالفصاحة في الثقل ولا ينحصر فيه، بل كل ما يخل بكثرة استعمال اللفظ في لسان العرب العرباء مخل بالفصاحة؛ لكون مدارها على كثرة كثرة^٢ استعماله، ومعلوم عدم كثرة التكرار سيما بالنسبة إلى الأمر الواحد في كلامهم ولا يبالى بالقلائل فيه، وكلامه من قبيل ما حكم بظهور ضعفه فيما سبق.

قوله: (كيف وقد جاء في التنزيل)^٣ أي من الإضافات المترتبة وكثرة التكرار بالنسبة إلى الأمر الواحد، أي كيف يكونان سبباً لإخلال الفصاحة وقد وقعا في كلامه تعالى، وما لا يكون فصيحاً لا يكون

^١ تتابع الإضافات المترتبة وكثرة التكرار بالنسبة إلى أمر واحد (منه).

^٢ هكذا مكررة في متن المخطوط

^٣ مثل: قوله تعالى: {ذكرُ رحمة ربك عبده} وقوله: {ونفس وما سواها فألهمها فجورها وثقواها}. [التقازاني، المطول، (١٥٢/١)].

بليغاً سيما عند المصنف حيث شرط الفصاحة في البلاغة فيلزم عدم بلاغة كلامه فلا يكون معجزاً بحسبها على ما يراه أهل العربية وهو المختار^١، وأنت خبير بأن وجودهما

[ب/ ٢٣]

في التنزيل لا ينافي كونهما سبباً للإخلال في الأكثر سيما يجوز عروض ما يخرج السبب عن السببية كما اعترف به الشارح حيث دفع منع كون الكراهة في السمع من أسباب الإخلال بالفصاحة بناء على وجودها في {ضَيْرَى}٢ و {دُسْرِ}٣ كلامه لجواز عروض ما يمنع السببية لأسباب الإخلال بالفصاحة فيصير اللفظ فصيحاً، ألا يرى كيف عدَّ المصنف الغرابة المطلقة المفسرة بالوحشية المطلقة التي هي غير مأنوسة الاستعمال، مع أن الغريب الحسن منه والوحشي الغير الغليظ لا يخلان بالفصاحة؛ لكونه غير معاب على العرب لعدم غرابته عندهم، ولوجوده في التنزيل والحديث حيث اعترف به حيث قال منه غريب القرآن والحديث، فلم لا يجوز مثله في التكرار بأن يعد سبباً للإخلال بالفصاحة وإن كان في بعض أحيانه لا يخل بها بما يجعله سالماً عن الاستكراه، ويكون ما في القرآن من قسمة القليل السالم عن الاستكراه لا من قسمة الأكثر الثقيل الكريه، كما في الوحشي والغريب بلا فرق بينهما، فتأمل^٤.

قوله: (ورسم القدماء الكيف) الخ° إذ لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل؛ لأن التركيب من الأمرين المتساويين ليكون كل منهما فصلاً مجرد احتمال عقلي لا يُعرف تحققه، بل ربما يقام الدلالة على انتفائه، ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والأعراض النسبية، إلا أن التعريف بها كان تعريفاً للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة؛ لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض، فعدلوا عن ذكر كل من الأعراض النسبية والكم إلى ذكر خاصته التي هي أجلى، قالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر بالعرض والكم بعدم اقتضاء القسمة أي الكيف

^١ وإنما قال وهو المختار إذ قال قوم: إعجازٌ بالصرفة وقال آخرون بالإخبار عن الغيب (منه).

^٢ سورة النجم: ٢٢.

^٣ سورة القمر: ١٣.

^٤ زاد المصنف: قوله ألا يرى: مؤثر لكون المطلق معدوداً عن السبب للإخلال بالفصاحة والحال أنه لا يخل إلا إذا كان مقيداً بقيود كما يقيد الوحشي في كونه مخللاً بالفصاحة بكونه غليظاً يعاب مطلقاً أي على الغربية، وغيره أي البدوي وغير البدوي، فلم لا يجوز أن يعد كثرة التكرار أيضاً مخللاً لكونه ثقیلاً في الأكثر غايته عدم إخلاله إذا لم يتقل السبب كالوحشي بكون سبب الإخلال إذا غلظ ولا يكون سبباً إذا كان غريباً حسناً ويكون منه ما في كلامه وفي كلام رسوله من الغريب (منه).

° الخ: رمز يقصد به إلى آخر الكلام.

لذاته، والأعراض النسبية بعدم اقتضاء النسبة، ومن جعل الوحدة والنقطة من الأعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازاً عنهما، وقيدوا

[٢٤ / أ]

عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والأولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة بحسب المتعلق، لا يقال تعقل العلم والقدرة والاستقامة والانحناء يتوقف على تعقل متعلق له فلا يكون رسم الكيف جامعاً لها؛ لأننا نقول ليس هذا بتوقف وإنما استلزام واستعقاب بخلاف النسبيات فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب إليه.

قوله: (والأحسن) وإنما كان أحسنَ لأنَّ التوقفَ غيرُ ظاهرٍ في اقتضاء النسبة وهو المراد، بل الظاهر فيه ما يتناول الاقتضاء على سبيل الاستعقاب وهو ليس بمراد، ولأنَّ النقطةَ والوحدةَ على تقدير عرضيتهما قد خرجتا عن هذا الرسم بخلاف الأول بدون زيادة اللاقسمة.

قوله: (أو لا ينطقُ به قَطُّ)، قد يناقش بأنه إذا لم يعتبر التعبير باللفظ الفصيح بالفعل عن كل ما يدخل تحت قصد المتكلم بل اعتبر القدرة عليه؛ فإن فسرت بالإمكان الذاتي فكل يخص فصيح، وإن فسرت بالإمكان الاستعدادي المتفاوت قريباً أو بعداً فاعتبر مطلق الاستعداد فكل يخص ذلك، وإن أريد بعض مما يصدق عليه غير معين ففي كل شخص فرد منه غير معين، وإن أريد معين بعيد ففي كل شخص ذلك، وإن أريد معين قريب فغير مضبوط بمقدار معلوم، فإن أريد ما يستوجب اللفظ الفصيح حين التعبير وليس بل لازم لجواز أن لا يعبر عن مقصود ما بلفظ فصيح أبداً ويكون فصيحاً باعتبار القدرة، ويجاب بأن المراد بالقدرة التي يصح المتكلم بها التعبير عن كل ما قصده بلفظ فصيح في زمان من أزمنة اتصافه بها، ولا يصدق هذا إلا على الاستعداد القريب للتعبير باللفظ الفصيح، وهذا منضبط غير منتشر ولكنه غير بالغ مرتبة الإيجاب للتعبير باللفظ الفصيح بل يجوز له عدمه لسبب من الإهمال أو غيره.

قوله: (فالمراد السبب القريب) أي السبب القريب العادي وإلا فلا سببية

[٢٤ / ب]

حقيقية إلا بين ممكن وواجب لا بين الممكنات على المذهب الحق.

معنى بلاغة الكلام

قوله: (والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته) قد خالف المصنف السكاكي

هاهنا بوجهين:

أ- الوجه الأول: من حيث أنه شرط السكاكي في كون الكلام المشتمل على الخاصة معتبراً صدوره عن البليغ القاصد إياها؛ لأن الخاصة مالم تقصد لم يعتبر كما إذا صدرت من غير البليغ اتفاقاً أو قصداً نادراً في بعض الأوقات في بعض الظواهر من الخواص فإنها لا تعتد منه، وإن قصده لندرتها منه بخلاف ما إذا قصد نحو هذا الظاهر من الخواص البليغ فإنه معتبر منه لعدم ندوره منه حيث قال: وأعني بخاصته التركيب ما يختص بتركيب البليغ فيما سبق منه إلى فهم المعارف بصياغة التركيب لصدوره عن البليغ أو لكون التركيب ذلك التركيب، وإن فرض صدوره من غير البليغ حيث يوجد فيه تلك الخاصية لكونها مما يجوز قصدها لغير البليغ ولو نادراً، وإن لم يعتبر حال الصدور منه بل اعتبار هذا القسم أيضاً من الخاصية حال صدوره من البليغ وبحسب الاعتبار اختص هذا القسم بتركيب البلغاء دون الوجود، بخلاف الخاصية الأولى فإنها مختصة به وجوداً واعتباراً، و لم يعتبر المصنف ذلك فيه بل جعل مجرد مطابقة الكلام لمقتضى الحال بلاغة له، وكذا لم يعتبر كون المخاطب به بليغاً في بلاغته كما اعتبره السكاكي ذلك، حيث جعل الخاصية ما سبق إلى فهم المعارف بصياغة الكلام من تركيب العارف بها.

ب- الوجه الثاني: من حيث عدم شرط السكاكي¹ الفصاحة في البلاغة وشرط المصنف ذلك

فيها.

قوله: (تقييده بمؤكد) بالنسبة إلى إطلاق الحكم.

قوله: (أو أداة قصر) بالنسبة إلى إطلاق التعلق.

قوله: (أو تابع) بالنسبة إلى إطلاق المسند إليه.

قوله: (أو شرط) بالنسبة إلى إطلاق المسند.

قوله: (أو مفعول أو ما يشبهه) بالنسبة إلى إطلاق متعلق المسند.

قوله: (وارتفاع بشأن الكلام في الحسن والقبول) بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه

¹ وزاد المصنف: فلم يجعل السكاكي الكلام بليغاً إلا حيث يكون متكلمه ومخاطبه بليغاً. (منه)

[٢٥ / أ]

أي انحطاط شأنه بعدمها وفيه بحث لاستلزامه أن يكون زيادة حسن الكلام بأصل المطابقة وليس كذلك، بل الحاصل بأصل المطابقة هو أصل الحسن لا زيادته، بل زيادته في الحسن بكماله في المطابقة ولاستلزامه أن يكون انحطاطه في الحسن أي انتقاصه فيه مع ثبوت أصل الحسن بعدم المطابقة رأساً وليس كذلك، بل الحاصل بعدم المطابقة رأساً عدم الحسن بالمرّة لا انتقاصه مع ثبوت أصله، ويمكن الجواب بكون المراد بالكلام الكلام الفصيح إذ حينئذٍ يحصل أصل الحسن بالفصاحة بدون المطابقة للاعتبار المناسب، فيزيد الكلام الفصيح حسناً بمطابقته للاعتبار المناسب من حيث يجتمع مع الفصاحة البلاغة أيضاً، وينقص حسناً بعدم مطابقته له، ويمكن الجواب أيضاً بإرادة العموم من المصدر المضاف في الموضعين، أي جميع ارتفاعات الكلام في الحسن الذاتي المعبر عنه بالبلاغة بجميع المطابقات للاعتبار المناسب بأن يكون غاية الارتفاع في الحسن والبلاغة، بنهاية المطابقة للاعتبار المناسب وكمالها، وما دون غاية الارتفاع في الحسن والبلاغة بما دون نهاية المطابقة وكمالها، والأدنى عن غاية الارتفاع في الحسن والبلاغة بالأدنى عن نهاية المطابقة وكمالها، وبأن يكون كمال الانحطاط في الحسن بكمال عدم المطابقة للاعتبار المناسب، وما دون كمال الانحطاط فيه بما دون كمال عدم المطابقة له، والأدنى من كمال الانحطاط في الحسن والبلاغة بالأدنى من كمال عدم المطابقة هذا، ولكن يبقى أن يقال: كون كمال الانحطاط في الحسن والبلاغة بكمال عدم المطابقة فلاعتبار المناسب يقتضي ثبوت أصل الحسن والبلاغة بانتفاء المطابقة رأساً وبالكلية ولا مساغ لذلك، إذ لا ثبوت للبلاغة بدون مطابقة ما، واعلم أن المصنف عبّر عبارة المفتاح هاهنا وهي قوله: وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بسبب مصادفة المقام لما لا يليق به وهو

[٢٥ / ب]

الذي يسميه مقتضى الحال، أي ارتفاع حسن الكلام وكونه مقبولاً عند البلغاء وانحطاطه في ذلك الباب بقدر مصادفة لما لا يليق به من الاعتبارات والكيفيات، وكلما كانت المصادفة أتم وأوفر كان حسنه وقبوله أكمل وأكثر، وكلما كانت المصادفة أنقص كان حسنه أقلّ، فهذا الكلام مما لا غبار عليه، والمصنف لما غيّر إلى ما ذكره وقع فيما وقع مما خبرت به ولذلك قال الشارح في شرح المفتاح: لا صحة له. وقال الشريف: فوجب أن يحمل الكلام في عبارته على الكلام المطلق المتناول للكلام البليغ

وغيره، ومع ذلك فالمتبادر من قوله وانحطاطه أي انحطاطه في الحسن والقبول بعدم مطابقته له ويفهم منه أن هناك حسناً وقبولاً في الجملة مع عدم المطابقة بالكلية فتأمل.

قوله: (فيجب أن يكون المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال واحداً)، أراد به ما يتناول الاتحاد في الصدق أعني المساواة فيه إذ لا يلزم الاتحاد في المفهوم أصلاً.

قوله: (والإبطال أحد الحصرين)، هذا على تقدير نسبة العموم والخصوص مطلقاً بين مقتضى الحال والاعتبار المناسب لبطلان الحصر في الأخص حينئذٍ، فإنه إذا كان الاعتبار المناسب أعم مطلقاً من مقتضى الحال يكون حصر ارتفاع الكلام في مقتضى الحال باطلاً لثبوت ارتفاعه بالاعتبار المناسب إذا ثبت بدون مقتضى الحال تحقيقاً لمعنى العموم، وإذا كان أخص منه يكون الحصر في الاعتبار المناسب باطلاً لثبوت ارتفاعه بمقتضى الحال إذا ثبت بدون الاعتبار المناسب بناء على عمومته.

قوله: (أو كلاهما)، هذا على تقدير العموم والخصوص من وجه بين الاعتبار المناسب ومقتضى الحال فإن الحصر في الأخص يبطل، فإذا كان كل منهما أخص من الآخر من وجه يبطل الحصر فيهما، وعلى تقدير المباينة الكلية بينهما فإنه باعتبار وجود كل منهما حينئذٍ بدون الآخر يبطل الحصر فيه.

قوله: (وفيه نظرٌ)، إذ لا يلزم من عدم حصول ارتفاع الكلام

[٢٦ / أ]

في الحسن بدون مطابقته للاعتبار المناسب، ومن عدم حصوله بدون مطابقته لمقتضى الحال تساويهما في الصدق فضلاً عن اتحادهما في المفهوم لو أريد به ذلك لصحة قولنا: ليس زيد إنساناً بدون كونه حيواناً، وليس هو بإنسان بدون كونه جسماً مع عدم الاتحاد بين الحيوان والجسم في الصدق فضلاً عنه في المفهوم، إلا أنه قد يكتفى بمثله في الخطابييات وإن كان عدمه أولى بالعلوم ولو كان مبناها على الظن دون اليقين.

قوله: (أعني تطبيق الكلام بمقتضى الحال هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم)، حيث يقول: النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام.

فإن قلت: قد علمت أن النحو إنما يبحث عن التراكيب من حيث إفادتها المعاني الأصلية الوضعية، والمعاني إنما يبحث عنها من حيث إفادتها المعاني الزائدة على أصل المعنى الوصفي،

فكيف يكون البلاغة التي هي النظم عبارة عن توخي معاني النحو فيما بين الكلم، قلت: ما اقتصر على ذلك، بل قال معه على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام، ومعلوم أن الأغراض المصوغ لها الكلام هي مقتضيات الأحوال والاعتبارات المناسبة لها، فيجعل توخي معاني النحو سُلماً لها وطريقاً لإفادتها.

قوله: (ليس النظم إلا أن تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه)، وأنت خبيرٌ بأن رعاية قوانين النحو في وضع الكلام لإفادة المعاني الأصلية لا لإفادة المعاني الزائدة عليها التي يبحث عنها في علم المعاني، لكن مراده برعاية قوانينه رعايته بحسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام، من مقتضيات الأحوال التي هي الاعتبارات المناسبة لها من المعاني الزائدة على أصل المعنى، وما يفيد التركيب وضعاً.

قوله: (مثل زيدٍ منطلقٍ)، من أنه لمجرد ثبوت الانطلاق لزيد.

قوله: (وزيدٌ ينطلقُ)، لاستمرار انطلاقه.

قوله: (وينطلقُ زيدٌ)، وهذا غير سديد

[ب/ ٢٦]

على ظاهره؛ لأن الكلام في النظر إلى الخبر المتبادر منه خبر المبتدأ الذي لا يكون إلا حيث يكون الجملة اسمية، إلا أن يراد بالخبر الجملة الخبرية اسمية كانت أو فعلية، ويؤيده قوله: وكذا في الشرط والجزاء؛ لأنه اعتبر الوجوه فيهما أعني الجملة الشرطية فالمناسب له أن يكون الأول في الجملة الخبرية، ويحتمل مرجوحاً^١ أن يراد بالخبر المسند مطلقاً سواء كان في الاسمية أو الفعلية.

قوله: (وتضع كلاً من ذلك في خاص معناه، وهو أن تأتي بـ (ما) في نفي الحال، وبـ (لن) في نفي الاستقبال)، ولا يخفى أن هذه قواعد متعلقة بإفادة المعنى الوضعي لا بإفادة المعنى الذي يفيد التركيب لا بمجرد الوضع من المعنى الذي يزيد على أصل المعنى، اللهم إلا أن يعتبر جعل تلك المعاني وسيلة إلى اعتبار المعنى الزائد المناسب إياها، كما يبحث عن كون المسند إليه مشار إليه بلفظ ذلك لبيان بعده الذي هو المعنى الوضعي لذلك، ويتوسل بذلك إلى تعظيمه بذلك، لكون عظمة الشيء مما يأبى عن القرب منه، فأمثال هذا من قبيل تنمिम الصناعة بما ليس منه.

^١ زاد المصنف: وجه كونه مرجوحاً أن النظر في هذه الوجوه ليس باعتبار المسند فقط بل باعتبار غيره أيضاً، فلا وجه للتخصيص من غير مخصص (منه).

قوله: (كما صرح به) حيث قال: ولا شك أن الفصاحة من صفاته الفاضلة.

قوله: (وحينئذ لا تناقض لتغاير محلي النفي والإثبات)، فإن محل إثبات البلاغة حيث أثبتت للفظ باعتبار إفادته المعنى بالتركيب وحيث نفيت عنه هو اللفظ المجرد عن المعنى، واللفظ باعتبار إفادته المعنى غيره باعتباره مجرداً عن إفادته المعنى، وهذا توفيق بين الإثبات للفظ وبين النفي عنه، وليس بتوفيق بين إثبات البلاغة للمعنى وبين نفيها عنه، اللهم إلا أن يراد بالإثبات للمعنى أن يكون له دخل في اتصاف اللفظ بالبلاغة، وبالنفي عنه عدم استقلاله في اتصافه بها، وكون الموصوف بها في العرف هو اللفظ لا المعنى، ولما ترى من قصور كلام المصنف عن التوفيق بين كلامي الشيخ قال: وكأنه لم يتصفح دلائل الإعجاز اه^١.

قوله: (ما شاكل ذلك) كالملاحة والعذوبة والمطابقة للحال

[٢٧ / أ]

والمقام والاشتغال للاعتبار المناسب والحسن الذاتي والقبول والنظم.

قوله: هي الأغراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كالوصف بالكمال والشجاعة أو السماحة مثلاً.

قوله: (تلك المعاني الأول اللغوية المقصود باللفظ أولاً إفادتها)، أما إرادة المعنى الأول اللغوي بلفظ المعنى فظاهرة، وأما إرادته باللفظ وليس هو بلفظ فلكونه كاللفظ في الدلالة على المعنى، فكما أن اللفظ يدل على المعنى الأول المفهوم لغة كذلك يدل هذا المعنى الأول على المعنى الثاني مما قصد المتكلم إثباته أو نفيه، فلما كان المعنى الأول بحسب دلالاته على المعنى الثاني كاللفظ في دلالاته على المعنى الأول أراد الشيخ باللفظ المعنى الأول.

قوله: (وبالمعاني المعاني الثواني التي جعلت مطروحة)، لا يقال هذا منافٍ لما ذكره من أنه لا اعتبار للفظ الذي ليس له معنى ثانٍ ولا يخل لمعناه دلالة على معنى ثانٍ؛ لأن ذلك بحسب الفضيلة البيانية لا بحسب الفضيلة المعانيّة، وقد فصلناه لك تفصيلاً مشبعاً فارجع إليه.

قوله: (بعد سلامته من اللحن في الإعراب والخطأ في اللفظ) يُشعر باعتبار فصاحة اللفظ في البلاغة له، وكذا يُشعر به قوله: ثم إنا لا ننكر أن يكون مذاقة الحروف وسلاستها مما يوجب الفضيلة

^١ اه رمز المقصود به انتهى.

ويؤكد أمر الإعجاز، فصار ما اختاره المصنف من اعتبار الفصاحة في البلاغة على خلاف ما ذهب إليه السكاكي من عدم اشتراط الفصاحة في البلاغة موافقاً لما أشار إليه الشيخ، فيكون من فوائد القوم لا من مستبدعاته وزوائد خاطره فينبغي أن يعتنى به.

قوله: (وعلم البلاغة كافلاً بإتمام هذين الأمرين) يعني المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة، **فإن قيل:** إنّ علم البلاغة عبارة عن علمي المعاني والبيان وظاهر أنهما لا يكفيان في الفصاحة على أصل المصنف لما سيجيء منه أن يميز الفصيح عن غيره، منه ما يبين في علم متن

[ب/ ٢٧]

اللغة كتمييز القريب عن غيره، أو في علم الصرف لتمييز مخالف القياس الصرفي عن غيره، أو في علم النحو كتمييز ضعيف التأليف والتعقيد اللفظي عن غيرهما، ومنه ما يُدرَك بالحسّ كتناثر الحروف والكلمات، ولا بد في الفصاحة من التمييز بين هذه الأمور التي لا يكفي فيها علم المعاني والبيان بل لا دخل للمعاني فيها أصلاً، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ في قوله وعلم البلاغة كافلاً بإتمام هذين الأمرين إشعاراً بكونها متمماً لما عداها مما يرجع إليه الفصاحة من اللغة والصرف والنحو والحسّ، ومعتبراً بعد سائر أقسام الأدب كما أشعر به عبارة الشيخ أيضاً، حيث قال: الفصاحة أي البلاغة تجب للفظ من أجل لطائف تدرك بالفهم بعد سلامته من اللحن في الإعراب والخطأ في اللفظ، ولا ينافي هذا المعنى توقف الفصاحة على غير علم البلاغة من اللغة والصرف والنحو والحسّ، وأما وجه اعتبار علم البلاغة بعد اعتبار سائر أقسام علم الأدب؛ لأن نظر علم البلاغة في اللفظ العربي من حيث إفادته المعنى الزائد على أصل المعنى الوضعي بالتركيب، فلما كان المعنى الزائد على أصل المعنى الوضعي بعده كان العلم الباحث عن المعنى الأصلي الوضعي متقدماً على العلم الباحث عن المعنى الزائد عليه.

قوله: (كما مرّ) حيث قال: نعم لا يمكن بيان وجه الإعجاز وإدراكه بحقيقته لامتناع الإحاطة بهذا العلم لغير علام الغيوب.

قوله: (حقيقياً كانهائية) التي لا تتناول غير الواحد الشخصي.

قوله: (أو نوعياً كإعجاز) المتناول غير الواحد الشخصي وما يقرب من حد الإعجاز خارج عن الأعلى الشخصي والأعلى النوعي الذي هو الإعجاز، وإن تناول الثاني المتعدد لكن لا يتناول ما يقرب منه.

قوله: (أو المراد أن الأعلى نهاية الإعجاز وما يقرب من النهاية وكلاهما إعجاز)، ومبنى هذا على أن يراد بالأعلى النوعي الذي هو مرتبة الإعجاز التي تتناول المتعدد، وبحد الإعجاز نهايته وغايته لا تتصور إلا لشخص واحد ليس أعلى منه في تلك المرتبة المعجزة، ولا فساد في هذا المعنى

[٢٨ / أ]

قوله: (وأما الثاني فلا يدفع الفساد)، مبني على أن يراد بنهاية الإعجاز مرتبته، وأما لو أريد بها ما هو الأعلى من مرتبته دون مرتبته نفسها فلا فساد فيه كما قدمناه لك، فحكمه بعدم دفع الفساد بالثاني مبني على الحق الذي هو كون حد الإعجاز بمعنى مرتبته على الإضافة البيانية فلا وجه لإيراد هذا الحق في دفع الثاني بعلی سواء كانت علوة أو بمعنى مع، إذ لا مدخل في صحة الحكم بعدم اندفاع الفساد بالثاني لغير هذا الحق فتأمل فيه.

قوله: (والبلاغة في المتكلم مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ)، هذا التعريف بظاهره يتناول مَنْ له ملكة الاقتدار بالنسبة إلى بعض المعاني على التعبير عنه بكلام بليغ بل يتناول مَنْ له مَلَكَةُ الاقتدار بالنسبة إلى بعض المعاني على التعبير عنه بكلام بليغ، بل يتناول مَنْ له مَلَكَةُ تأليف كلام واحد بليغ، ولا يكفي القدرة على تأليف بعض الكلام بليغاً في كون الشخص بليغاً إلا أن يقال إن ملكة الاقتدار على نوع ما لا يختص بفرد منه، بل يتناول جميع أفراد ذلك النوع، وإن ملكة إيراد الجزئيات غير المحصورة إنما تعتبر لعدم إمكان إرادة إيراد جميعها بالفعل في كون الشخص صاحب صناعة^١ ذلك الإيراد ولا إيراد بعضها غير معين لكونه تجهيلاً لا تعريفاً، ولا إيراد بعضها معيناً لعدم كفاية البعض المعين في صناعة متعلقه بضبط الجزئيات.

قوله: (لتوقفه عليها)، أي لتوقف الكلام الفصيح على الكلمات الفصيحة، أي لا يكون الكلام فصيحاً بدون أن يكون كلماته فصيحة، وقد أُخِذَ في مفهوم فصاحة الكلام فصاحة الكلمات.

قوله: (وفساده واضح)، لأن الغرض من الشيء يتبعه في الحصول الخارجي، أي لا يوجد في الخارج إلا بعد وجود الشيء فيه، ولا حصول للكلام المطابق لمقتضى الحال الفصيح إلا بالاحتراز عن الخطأ في أداء المقصود وتمييز الفصيح عن غيره، فكيف يتأخر الاحتراز عنه ويكون ثمرة له.

^١ زاد المصنف: وجه التأمل أن يقال لم لا يجوز أن يكون مبنى الثاني على أن يراد بالأعلى الحقيقي وهو نهاية الإعجاز فلا يتناول من نهاية الإعجاز وذروته بعدم اندراج غير الواحد في الأعلى الحقيقي وأن يجاب بأنه ينفيه قوله وكلاهما حد الإعجاز فإنه يدل على أنه جعل الأعلى نوعاً (منه).

قوله: (إن بلاغة المتكلم تفيد^١ هذين الأمرين أو تتوقف عليهما)؛ لأن المعلوم هو لزومها لها،
وأما أنهما لازم متأخر عنها

[ب/ ٢٨]

أو لازم متقدم عليها فلم يُعلم ذلك لكن الظاهر مما سبق هو الإفادة لا التوقف؛ لأن بلاغة المتكلم عبارة عن ملكة الاقتدار على تأليف الكلام البليغ، فيكون التأليف ثمرة للملكة غرضاً منها، بل كل صناعة متعلقة بعمل ما إذا لم يكن حصولها بمزاولة ذلك العمل كعلم الطب لا كالخياطة الحاصلة بالمزاولة يكون ذلك العمل أثراً له.

قوله: (لمكان مزيد اختصاص لهما بها)، حيث يتم بهما أمر البلاغة، وإن كان لغيرهما دخل فيها كاللغة والصرف وسلامة الحس.

قوله: (يُسَمَّى الجميع علم البيان)؛ لاشتراكها في معنى البيان وإن اختلفت فيما يتعلق البيان فيها، فإن متعلقه في المعاني إفادة المعاني الزائدة على أصل المعنى التي يفيدها التراكيب لا بمجرد الوضع، وفي البيان كيفية إفادتها بحسب اختلاف الدلالة عليها في الوضوح زيادةً ونقصاناً، وفي البديع الوجوه المحسنة للكلام حسناً عرضياً.

قوله: (يُسَمَّى الأول علم المعاني)، لبحثه عن إفادة التركيب المعاني الزائدة على أصل المعنى.

قوله: (والثلاثة علم البديع)، لكون مباحثها بدائع وغرائب ودقائق وعجائب بالنسبة إلى سائر أقسام الأدب المتعلقة بإفادة اللفظ المعنى الوضعي.

قوله: (ولا يخفى وجوه المناسبة)، قد عن نقل الشارح في وجوه المناسبة حاشية وهو قوله: أما تسمية الثلاثة بالأسامي الثلاثة؛ فلأن علم المعاني يبحث عن الكيفيات والخصوصيات التي تعتبر في المعاني أولاً وبالذات وفي الألفاظ ثانياً وبالغرض، فنبهوا على أن هذا العلم بالمعاني وكيفياتها لا بالألفاظ أنفسها على ما سبق إلى بعض الأوهام، وعلم البيان يتعلق بإظهار تمام المراد وبيانه بالطرق المختلفة بحيث لا يحتوي على تعقيد، وعلم البديع يتعلق بأمور مستبدعة في باب التحسين ليصار إليها بعد تمام البلاغة برعاية البلاغة ووضوح الدلالة، وأما تسمية الجميع بعلم البيان فلتعلقها بالبيان أعني المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير من حيث أنه كيف يُؤلف

^١ وفي حاشية الدسوقي: ترجع إلى هذين الأمرين... الخ [الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (١١٦٠-١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠١١م، (٣٥٥/١)].

حتى يكون على ما ينبغي ويستحسن، وأما تسمية الأخيرين بعلم البيان فعلى سبيل التغليب وتشبيه المحسنات البديعية بالمحسنات البيانية من أنواع التشبيهات والمجازات، وأما تسمية الجميع بعلم البديع فلتعلقها بما هو مستبدع بالنسبة إلى الكلام المؤدى به أصل المعنى الذي يستوي فيه العامة والخاصة.

علم المعاني^١

قوله: (الفن الأول علم المعاني)، أي معاني الفن الأول علم المعاني، أو الفن الأول ألفاظ علم المعاني؛ لأنَّ الفن من أجزاء المختصر الذي هو عبارة عن الألفاظ فلا يُحمل علم المعاني عليها بدون تقدير، وفي بعض النسخ الفن الأول في علم البيان فلا يحتاج ذلك إلا إلى تقدير البيان أي الفن الأول في بيان علم المعاني؛ لأنَّ الألفاظ نفسها وإن كانت قوالب نفس المعاني لكن بيان المعاني لمَّا كان بغير الألفاظ أيضاً كان بيانها كظرف يحيط بها، فكانت الألفاظ مطروفة لبيانها وهي ظرف لنفسها كالألفاظ، فظروف الألفاظ نفس المعاني وظرفها بيانها لأنفسها، فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه.

قوله: (لأنَّ البيان علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد في تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال)، للتنبيه على أنَّ غرض البيان ينبغي أن يتأخر عن غرض المعاني بناءً على أنَّ الغرض منه كيفية إفادة المعنى برعاية مراتب مختلفة في وضوح الدلالة عليه، فلمَّا كانت كيفية الإفادة فرعاً لها كان العلم المتعلق بكيفية كالفروع للعلم المتعلق بها لا فرعاً له حقيقة، فضلاً عن كون المعاني جزءاً من البيان، بحسب دخول غرضه في غرض البيان، فلو روعي في إفادة سماحة زيد لمنكرها البليغ مقتضى الإنكار من تأكيد الجملة بأنَّ يُقال إنَّه سمحٌ يحصل البلاغة من حيث المعاني دون البيان، حيث دلَّ على المقصود بتركيب دالٍ بالمطابقة دون الالتزام بالنسبة إلى البليغ الذي يكون الإفادة له بالمطابقة نسبة له إلى

الغباوة دون الذكاء، فلو لم يراعى مقتضى الإنكار ولكن دلَّ على المقصود بالإنكار بأن يقول: هو كثير الرماد، أو جبان الكلب ومهزول الفصيل يحصل البلاغة من حيث البيان دون المعاني؛ لعدم رعاية مقتضى المقام والإنكار من تأكيد الكلام، وإن دلَّ على المقصود برعاية المطابقة لمقتضى الحال

^١ قدمه على علم البيان لكونه بمنزلة المفرد من المركب.

وبالدلالات عليه بالإلزام بالنسبة إلى البليغ بأن يقول: إنه كثير الرماد يحصل البلاغة بحسبهما معاً فلا يرد على ما ذكرنا ما قيل إن مدعاه كون المعاني بمنزلة المفرد من البيان ودليله يقتضي جزئيته منه ولا يحتاج إلى الجواب عنه بمنع لزوم الجزئية من ذكر مقصود المعاني في تعريف البيان، فلو أراد المعارض بالجزئية كون غرض المعاني جزء لغرض البيان لا كون المعاني جزء البيان لا يندفع بهذا بل بما ذكرناه، على أن كون الغرض للمعاني جزءاً من الغرض من البيان يقتضي في التعريف بالغرض أن يكون البيان ذات الغرضين ولا يترتبان إلا على العلمين معاً، فيلزم كون البيان عبارة عما يترتب عليه هذان الغرضان فيكون المعاني جزء البيان فتأمل.

قوله: (لئلا يفوته ما يعنيه) هذا إذا لم يعرف الكثرة بجهة وحدة مساوية لها بأن يكون أخص منها.

قوله: (ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه)، هذا عرف الكثرة المضبوطة بجهة مساوية بغيرها الأعم منها أو مباين لها

تعريف علم المعاني

قوله: أي (ملكةٌ يقتدرُ بها على إدراكاتٍ جزئية)، فإن قيل: الملكة المذكورة للقواعد المعاينة المستنبطة من إدراكات جزئية متعلقة بجزئيات تراكيب البلغاء فيتأخر الملكة عن الإدراكات الجزئية فكيف تكون وسيلة لها، أجيب: بأن الجزئيات التي استنبطت القواعد المعاينة منها غير الجزئيات التي استنبطت من ملكة تلك القواعد، فإن الأولى أصول القواعد، والثانية فروعها وثمرتها.

قوله: (لكن لا يُبحث عنها في علم البيان من حيث إنَّها

[٣٠ / ١]

يطابق اللفظ بها مقتضى الحال)، بل البحث عنها من هذه الحيثية في المعاني^١، ولذلك يأتي فيه الإخراج على مقتضى الظاهر الذي مما يسمى بالصريح في البيان، والإخراج على خلافه المندرج في المسمى بالكناية فيه، ويأتي فيه المجاز كما يُنزل منه بُعد المرتبة وشرفها منزلة بُعد المكان فيعبر عنه

^١ زاد المصنف: وأيضاً يأتي في المعاني أن كون المسند إليه اسم علم؛ لكونه صالحاً للكناية بحسب معناه الأصلي لاعتبارهم في الكنى المعاني الأصلية، كما يكتفى بأبي لهب، في قولك: أبو لهب فعل كذا عن كونه جهنمياً حال كونه علماً، لكن باعتبار معناه الأصلي التركيبي لا، الثاني: العلمي أي الكناية حال العلمية ملاحظة أصله (منه).

بما وضع للمكان البعيد كما في {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} ^١ وكما يُنَزَّلُ بُعْدُ المرتبة وَخِسَّتْهَا مَنَزَلَةٌ بُعْدُ المكان فيعبر عنه بما وضع للبعيد كما في (ذلك اللعين فعل كذا)، وأما البحث عنها في البيان فباعتبار أنَّ المجاز والكناية باعتبار اللزوم بلا واسطة، أو بواسطة واحدة، أو بوسائط متفاوتة في الوضوح تفاوتاً قريباً أو بعيداً، وأنَّ اللزوم الفلاني بالنسبة إلى ملزوم كذا واضح وإلى ملزوم آخر أوضح منه إلى الأول وإلى ملزوم ثالث فأوضح؛ لأسباب موجبة للوضوح فيكون التعبير عن ذلك اللزوم بها مختلفة في الدلالة عليه وضوحاً، ونظر البيان في خصوصية كل مجاز وكناية بهذا الاعتبار العام فافهم.

قوله: (وهو الظاهر) حيث أرادها في تعريف المعاني.

قوله: (فقد جاء الدور لتوقف معرفة البلاغة على معرفة تراكيب البلغاء)، ومعرفتها يتوقف على معرفة البلاغة، فقد توقف معرفة البلاغة عليها، فهذا الدور لازم من تعريف البلاغة بتراكيب البلغاء سواء قَسَّرَ المعاني بما قَسَّرَ به أو بغيره، من غير دخل لتفسير المعاني بما ذكر في لزومه.

قوله: (بعد تسليم دلالة كلام السكاكي على أنه فسر التراكيب بتراكيب البلغاء) بناء على ما قال بعضهم إن قوله: وأعني تراكيب البلغاء ليس من تمام التفسير.

قوله: (وينحصر المقصود من علم المعاني) إشارة إلى أنَّ ضمير وينحصر راجع إلى المقصود من علم المعاني لا إليه نفسه، وإلا يرد على الانحصار في الأبواب الثمانية تعريف العلم، وبيان الانحصار والتنبيه الآتي لكونها خارجة عنها غير داخلة فيها، وقد صرح المصنف في الإيضاح بذلك حيث قال: ثم المقصود من المعاني منحصر في ثمانية أبواب ولولا تصريحه بذلك

[ب/ ٣٠]

وعاد الضمير إلى الفن الأول الذي هو عبارة عن طائفة من ألفاظ المختصر والأبواب أيضاً من قبيل الألفاظ لكان أوجه من انحصار العلم في الأبواب التي هي من قبيل الألفاظ، والعلم ليس منها ولا مقصوده.

قوله: (انحصار الكل في أجزائه لا الكلي في جزئياته وإلا لصدق علم المعاني على كل باب)، وقد يناقش فيه بأنَّ المنحصر ليس نفس علم المعاني بل المقصود منه، ويصدق المقصود من علم المعاني على كل باب من الثمانية، وجوابه أن المقصود مبين بعلم المعاني فيكون المراد به مجموع ما

^١ البقرة: الآية: ٢.

هو المقصود بالذات مما أريد بعلم المعاني وظاهر أنه لا يراد بعلم المعاني حيث انحصر المقصود منه بالذات في الأبواب الثمانية معنى الإدراك بالقواعد أو ملكته إذ لا معنى لانحصارها فيها، أما الثاني فظاهر؛ لأنه كيفية واحدة قائمة بالعالم فلا يتناول الأبواب المتعددة لا لفظها ولا معناها، لا شمول الكل لأجزائه ولا صدق الكلي على جزئياته، أما الأول: أعني العلم بمعنى الإدراك بالقواعد فلأنه وإن تعدد حسب تعدد القواعد لكن الأبواب الثمانية إما ألفاظ كما هو الظاهر أو معناها من القضايا المعقولة التي هي المعلومات دون العلوم فلا تتناول الإدراكات المتعلقة بالقواعد إياها لا شمول الكل لأجزائه ولا صدق الكلي على جزئياته إذ ليس المعلوم جزءاً للعلم ولا جزئياً له، إلا أن يجعل معاني الأبواب من حيث العلم بها أجزاء للعلم بمعنى إدراك القواعد، فيكون بهذا التكليف من قبيل انحصار الكل في أجزائه أيضاً، لا من قبيل انحصار الكلي في جزئياته كما زعمه من ناقش فيه، ولما ترى من عدم انحصار معنى الملكة والإدراك للعلم في الأبواب الثمانية، قال الشارح: وظاهر هذا الكلام يشعر بأن العلم عبارة عن نفس القواعد فيكون المعنى على انحصار المقصود من علم المعاني بمعنى القواعد في الأبواب الثمانية، أي في معاني الأبواب الثمانية من المعلومات والمسائل.

قوله: (فلا دور) وهو الدور الذي يتوهم من تعريف

[٣١ / أ]

الخبر بالصدق وتعريف الصدق بالخبر من توقف معرفة الخبر المعرف بالصدق على معرفة الخبر المعرف للصدق، وهو توقف معرفة الشيء على معرفته، ووجه اندفاع هذا الدور هو أن الخبر المعرف بالصدق غير الخبر المعرف له، فإن الخبر المعرف بالصدق بمعنى الكلام المخبر به، والخبر المعرف له بمعنى الإخبار فلم يلزم توقف معرفة الخبر عليها، وهو بمعنى واحد فلا دور إلا أن يفسر الإخبار بالإتيان بالخبر حتى يعود الدور ويحتاج إلى الجواب عنه بأن المراد بالإتيان بالخبر الإتيان بالشيء الذي يقال له الخبر وإن لم يعلم حقيقة معنى كون ذلك الشيء خبراً حتى يدور فإنه يجوز أن يعلم ما صدق عليه المفهوم من حيث تناوله له وإن لم يعلم حقيقة ذلك المفهوم، كما يعلم أبو حنيفة رضي الله عنه بأنه يقال له الفقيه فينتبع كلامه وإن لم يعلم حقيقة معنى كونه فقيهاً، وكذا يعلم العوام ما يقال له العلم ويحصل لهم ذلك وإن لم يعلموا حقيقة مفهوم العلم ماذا، ولا يجوز أن يجاب هاهنا بأن المراد تعريف لفظ الخبر لكون ماهيته معلومة، فالمعرف لفظ أي ماهية الخبر باعتبار لفظه، والمعرف ماهيته بدون لفظه؛ لأن الكلام على القول بكون الخبر مكتسباً معرفاً بما ذكر لا ضرورياً غنياً عن

التعريف الحقيقي وإن لم يكن غنياً عن التعريف اللفظي؛ لجواز تعريف البديهيات بالتعريفات اللفظية وإن لم يجز بالحقيقية.

قوله: (وأيضاً الصدق والكذب) إلى قوله (فلا دور) جواب آخر عن الدور الذي هو توقف معرفة الخبر المعرف بالصدق على معرفة الخبر المعرف له وهو فيهما بمعنى واحد، وحاصله أن الصدق المأخوذ في تعريف الخبر بمعنى مطابقته للواقع وهو صفة الخبر، والصدق المأخوذ في تعريفه الخبر صفة المتكلم فإذا اختلفا لم يلزم من تعريف الخبر بالصدق وتعريف الصدق بالخبر توقف معرفة الخبر على معرفته، وقد رُدَّ هذا الجواب برجوع الصدق

[ب/ ٣١]

بمعنى صفة المتكلم إلى الصدق بمعنى صفة الكلام بأن يكون معنى صدق المتكلم صدق كلامه فيلزم الدور، وأجيب بأن الصدقين وإن اتحدا معرفاً للخبر ومعرفاً به لكن الخبر فيما عُرف بالصدق وفيما عُرف الصدق به متعدد من حيث كون الخبر المعرف بالصدق بمعنى الكلام المخبر به والخبر المعرف له بمعنى الإخبار فلا دور، ويرده أن يقال: إن الظاهر من قول الشارح وأيضاً أي هو الجواب الآخر عن الدور يتوقف معرفة الخبر عليها اللازم من تعريف الخبر بالصدق وتعريف الصدق بالخبر، تارة بتعدد الخبر في التعريفين وتارة بتعدد الصدق فيهما، فإذا رُدَّ الجواب بتعدد الصدق فيهما ببيان اتحادهما بأن يُرجع صدق المتكلم إلى صدق الكلام وألزمه هذا المجيب كان التزامه بذلك اعترافاً بعدم صحة كون تعدد الصدق في التعريفين جواباً، وهو مقصود المعترض، لا إنه لا جواب عن الدور، وأما قوله فالدور لازم فمعناه أنه لا يندفع بهذا الجواب الثاني إذا قطع النظر عن الجواب الأول وأريد اندفاع الدور به، لا إنه لا يندفع أصلاً حتى يجاب بجواز اندفاعه بتعدد الخبر في التعريفين، وإن لم يندفع بتعدد الصدق فيهما بناء على اتحادهما فيهما، نعم لو تصور لزوم الدور من التعريفين بوجهين فتارة بتوقف معرفة الخبر على معرفته، وتارة بتوقف معرفة الصدق على معرفته، وقصد بتعدد الخبر فيهما الجواب عن الأول، وبتعدد الصدق الجواب عن الثاني فألزم الدور الثاني ببيان اتحاد الصدق فيهما، ودفع لزومه باختلاف الخبرين فيهما، وإن اتحد الصدق فيهما لكان له وجه وجيه، فاعلم أن اللازم من تعريف الخبر بالصدق وتعريف الصدق بالخبر بناء على اتحاد الخبرين واتحاد الصدقين دَوْرَانِ، أحدهما: توقف معرفة الخبر على معرفته، وثانيهما: توقف معرفة الصدق على معرفته، ويتصور عن كل من التوقيين جوابان، فتارة بتعدد الخبر فيهما، وتارة أخرى بتعدد الصدق فيهما، ثم اعلم أن الجواب عن لزوم الدور من التعريفين للخبر بالصدق وللصدق بالخبر

بتعدد الصدق بأن يكون الصدق المعروف للخبر صفته بمعنى مطابقته للواقع، والصدق المعروف بالخبر صفة المتكلم لا صفته، إنما يستقيم إذا لم يكن الباعث على تعريف الصدق بالخبر هو وقوع الصدق في تعريف الخبر، وأما إذا كان الباعث عليه هو إرادة تفسير تعريف الخبر بالصدق بتصور الصدق المأخوذ منه كما هو الظاهر من المفتاح وشرحه، فلا يستقيم الجواب عن الدور بتعدد الصدق معرفاً للخبر صفة للكلام ومعرفاً به صفة للمتكلم؛ إذ يلزم حينئذ تفسير الصدق صفة للكلام بمعنى مطابقته للواقع بالصدق صفة للمتكلم، وهما وصفان لأمرين متباينين فوصفاهما متباينان فلا تفسير بأحد المتباينين الآخر.

قوله: (صدق الخبر مطابقته)، أي مطابقة حكمه، فإن قيل: إذا كان الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دوري، أجيب بأن هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف، ولو سلّم فماهية الخبر واضح عند العقل، والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث إنّه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية، والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب ماهية الخبر لا من حيث إنهما مدلول هذا اللفظ، وفيه نظر؛ لأنّ جواز تفسير المعلوم وتعريفه لفظياً إنّما يكون إذا كان بحسب كونه مدلولاً للفظ مجهولاً، فأريد تعريفه من هذه الحيثية به من حيث كونه مدلولاً للفظ عُرف كونه مدلولاً له، كما في قولك: (الغضنفر الأسد) فإنّ الحيوان المقترس باعتبار كونه مسمى باسم الغضنفر مجهول فعرف به باعتبار كونه معلوماً باسم الأسد، فالحاصل أنّ الشيء المعلوم إذا كان كونه مدلولاً للفظ مجهولاً وعرف كونه مدلولاً للفظ آخر يعرف تعريفاً لفظياً ذلك الشيء المعلوم بالاعتبار الأول به بالاعتبار الثاني، وأمّا تعريف المعلوم المجهول بالانتساب إلى لفظ بذلك مأخوذاً نفسه وهو معبر عنه بذلك اللفظ الذي جهل انتسابه إليه وكونه مدلولاً له، فلا يكون تعريفاً لفظياً.

قوله: (وأنّه خبرٌ) أي بالشهادة

في الحال أو على الاستمرار لا إنشاء للشهادة.

قوله: (ولو سلّم)، وإنّما تنزل إليه لأنّ تسميته مفهوم كلي بلفظ وإن لم يكن حكماً لكن إطلاق اللفظ الذي يسمى به المعنى الكلي على جزئي مما يتضمن الحكم بكون ذلك الجزئي من أفراد ذلك

المفهوم المسمى به، فيجوز رجوع التكذيب إلى ذلك الحكم الضمني كما جُوزَ رجوعه إلى الضمني في الوجه الأول.

قوله: (بزعمهم)؛ لإطلاقهم الشاهد على شاهد الزور.

قوله: (لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع) فيكون كذبه في اعتقادهم بسبب عدم مطابقته للواقع^١ فيه لا بسبب عدم مطابقته لاعتقادهم وإن كان ذلك حاصلًا فيه فافهم.

قوله: (وفيه نظرٌ) قيل^٢، وذلك أنَّ الانحصار في الإنشاء والخبر إنَّما هو فيما يكون كلاماً^٣ حقيقة، وقول المجنون ليس بكلام حقيقة على زعم هذا القائل، ويخشى هذا الوجه إطلاق هذا القائل على قول المجنون كلاماً حيث قال: وكلام المجنون ليس بخبر إلا أن يقال الكلام في عبارة هذا القائل بمعنى القول، وينبى عليه قول صاحب هذا الوجه وقول المجنون وقول الشارح، فإنَّ قول المجنون وإن سلَّم أنَّه على حقيقته فلا يُسلَّم انحصار كلامه في الخبر والإنشاء، وللبناء على هذا قال صاحب الوجه للبحث أو أنَّ الانحصار فيهما باطل عنده، بل يجعل كلام المجنون واسطة، وينبى على كون الوجه الثاني للبحث على تسليم ما منع في الأوجه الأول إطلاق الكلام على قول المجنون في الوجه الثاني، وإطلاق القول على قوله في الوجه الأول.

قوله: (فظهر الفرق) أي بيّن النسبة في المركب الخبري وغيره بوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقنيّ دون الإخباري على ما قالوا أنَّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أنَّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، فإنَّه إذا اعتبر علم المخاطب بالنسبة في المركب غير الخبري لا يكون ماهيتها عبارة عن مجرد ثبوت شيءٍ لشيءٍ بل عن الثبوت المعلوم للمخاطب، فلا احتمال للنسبة المعلومّة للمخاطب لغيره عنده فإنَّ العالم بالثبوت.

[٣٣ / أ]

من حيث إنه عالم به لا يحتمل عنده عدم الثبوت، وعلم المخاطب بالنسبة في المركب غير الخبري وإن كان خارجاً عن ماهية النسبة مطلقاً، لكنه داخل في مفهوم المركب غير الخبري وماهيته الاعتبارية، فإن المركب التقنيّ والخبري وكذا سائر الاصطلاحات ماهياتها وحقائقها عبارة عما وضع لها

^١ يوجد جملة مكررة في هذا الموضع شطبها الناسخ فلم أثبتها.

^٢ زاد المصنف: قائله الشريف (منه).

^٣ كلاماً: شطبها الناسخ هنا.

أسماءها، فإذا اعتبر في (يا زيدُ الفاضلُ) علم المخاطب بثبوت الفضل له لم يحتمل عنده عدم ثبوت الفضل له، كما لا يحتمل (زيدُ إنسانُ) عدم ثبوت الإنسان لزيد بناء على علم المخاطب بكونه إنساناً، لكن الثاني يحتمل الكذب نظراً إلى نفس مدلول الخبر من ثبوت الإنسان لزيد مع قطع النظر عن كونه معلوماً، فعدم اعتبار العلم فيه ليس اعتباراً للخبر غيره؛ لكون ماهيته الاعتبارية عبارة عن مجرد ثبوت شيء لشيء من غير اعتبار علم المخاطب بذلك الثبوت كما اعتبر ذلك في الأول، أي في (يا زيدُ الفاضلُ) فلم يحتمل الكذب لذلك وكان اعتباره مجرداً عن علم المخاطب اعتباراً للمركب غير الخبري مركباً خبرياً لدخوله في ماهيته الاعتبارية، وأيضاً إذا كان ما ذكره ذلك البعض من عدم الفرق بين المركب الاخباري وغيره إلا في التعبير عن الأول بالتصديق وعن الثاني بالتصور، وكون ما طابق منهما كزيد إنسان و يا زيدا الإنسان صادق، وما هو غير مطابق منهما كزيد و فرس، و(يا زيدُ الفرس) كاذباً، وما هو محتمل للمطابقة واللامطابقة منهما كزيد فاضلٌ و (يا زيدُ الفاضل) محتملاً للصدق والكذب مبنياً على اعتبار العلم للمخاطب بمطابقة النسبة فيما تعين صدقه من المركب خبرياً كان أو غير خبري، وعلى اعتبار علمه بعدم مطابقتها فيما تعين صدقه، وعلى اعتبار عدم علمه بمطابقتها، وبعدم مطابقتها فيما لا يتعين لا صدقه ولا كذبه بل يحتملها، ردَّ الشارح على ذلك البعض في كون مبنى احتمال المركب خبرياً كان أو غيره محتملاً للصدق والكذب كونه غير معلوم المطابقة للواقع واللامطابقة له كزيد فاضلٌ و (يا زيدُ الفاضلُ) بأن اشترط علم المخاطب بثبوت الفضل

[ب/ ٣٣]

لزيد في (يا زيدُ الفاضلُ) وعدم اشتراط ذلك في زيدُ فاضلٌ حيث قالوا: الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف ينافي كون الأول محتملاً للصدق والكذب كالتالي؛ لأن العلم بالنسبة بالمطابقة تعين الصدق في الأول وهو ينافي احتمال الكذب على زعم ذلك البعض، كما أن العلم بعدم مطابقة النسبة تعين الكذب في (يا زيدُ الفرس) كما في زيدُ فرسٌ، ولأن عدم العلم بمطابقة النسبة ولا بعدم مطابقتها يصحح احتمال الصدق والكذب في الثاني، وكثيراً ما يكون الجواب عن الكلام مبنياً على ما بُنيَ الكلام عليه على سبيل الإلزام سواء طابق المبنى والمبنى عليه الواقع أم لا، فلا يرد على الشارح ما أورده الشريف بأن المقصود فيما ذكره ذلك البعض من احتمال الصدق والكذب في المركب غير الخبري احتمالها نظراً إلى نفس مفهوم المركب غير الخبري من ثبوت شيء لشيء مجرداً عما يعرض كما هو المقصود في احتمال المركب الخبري لهما، فكما لا ينافي علم المخاطب بالنسبة في المركب الخبري احتمال الصدق والكذب فيه نظراً إلى مجرد مفهومه من ثبوت شيء لشيء، كما في

قولنا: السماء فوقنا والأرض تحتنا فكذلك لا ينافي في علمه بالنسبة في المركب غير الخبري كما في (يا زيدُ الفاضلُ) احتمالها فيه نظراً إلى مجرد مفهومه عارياً عن العوارض؛ لأن تجريد الخبر كقولنا: السماء فوقنا والأرض تحتنا عن العلم ليس جعلاً له غير خبر لعدم اعتبار العلم للمخاطب بالنسبة في مفهومه وماهيته الاعتبارية التي حصلت أو لا، فوضع اسم الخبر بإزائها ثانياً، وأما تجريد نحو (يا زيدُ الفاضلُ) من المركبات التقييدية عن علم المخاطب بالنسبة فيه، فلو جعل غير للمركب الخبري غير المركب غير الخبري فلا يكون احتمالهما^١ بعد تجريده عن علم المخاطب بالنسبة فيه بل في غيره، ولأن كلام الشارح ونظره على ما ذكره ذلك البعض بناء على ما اعترفه من كون مدار احتمال المركب خبرياً كان أو تقييدياً

[٣٤ / أ]

للصدق والكذب على عدم علم المخاطب بالمطابقة وعدمها فيه، كزيدُ فاضلُ، و(يا زيدُ الفاضلُ) بأن ما قالوا من اشتراط علم المخاطب بالنسبة في المركب غير الخبري وعدم اشتراطه في الخبري ينافي قوله ذلك البعض باحتمال الصدق والكذب في (يا زيدُ الفاضلُ) كما في زيدُ فاضلُ لعدم علم المخاطب بالمطابقة واللامطابقة في شيء منهما؛ إذ لا صحة لعدم علم المخاطب بالمطابقة في (يا زيدُ الفاضلُ) على ما قالوا، ومبنى قول ذلك البعض على ذلك العدم.

أحوال الإسناد الخبري

قوله: (وهو ضم كلمة أو ما يجري مجراها) مما ليس بكلمة من المركبات الواقعة مواقع المفردات كما إذ أو مع الجمل الأربع خبر المبتدأ قبل دخول العوامل أو بعدها، ونحو: تسمع بالمعيدي خير من أن تراه. وقوله تعالى: {أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} ^٢. أي إنذارك وعدم إنذارك مستوي لديهم.

قوله: (بأن مفهوم إحديهما ثابت لمفهوم الأخرى) يعني بالمفهوم ما دُلَّ عليه باللفظ وعُني به سواء كان ذاتاً أو مفهوماً مقابل للذات لا ما يقابل الذات، فلا يتجه أن المراد في جانب الموضوع الذات لا المفهوم بل يُراد المفهوم في جانب المحمول، وكذا المراد في تعريف السكاكي الإسناد بأنه الحكم بمفهوم لمفهوم المعلوم لا مقابل الذات، ويدل عليه قول الشارح في شرح المفتاح: أي معلوم لمعلوم فإن

^١ زاد المصنف: احتمال الصدق والكذب (منه).

^٢ البقرة: الآية: ٦.

قلت: إذا كان الإسناد الخبري عبارة عن الحكم بمفهوم لمفهوم أو عن ضم كلمة إلى كلمة أخرى بحيث يفيد الحكم بأن مفهوم إحديهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفي عنه لم يتناول الإسناد في الجمل الشرطية مع أنها جمل خبرية محتملة للصدق والكذب وإن خرج طرفها عن احتمالها، قلت: عند صاحب المفتاح الجملة الشرطية جملة خبرية مقيدة بقيد مخصوص هو الشرط، محتملة في نفسها للصدق والكذب فالخبر عنده منحصر في الجمل، وسيقول الشارح إن ما ذكره صاحب المفتاح مذهب أهل العربية، ولكن لتحقيق ما أفاده الشريف من أن ما ذكره السكاكي باطل، وإلا يلزم أن يكذب.

[ب/ ٣٤]

قولنا: إن جاء زيد أكرمه وإن لم يجئ ولم يكرمه ولكن كان بحيث إن جاء زيد يكرمه مع أنه بهذه الحثية يصدق ولا يكذب عندهم تأمل، فإن ما ذكره المحقق حق بلا مرية.

قوله: (القطع بأن المسند إليه والمسند من أوصاف الألفاظ في عرفهم) قال الشريف -في شرح المفتاح-: واعلم أن الإسناد إذا أطلق على الحكم كان المسند والمسند إليه من صفات المعاني ويوصف بهما الألفاظ تبعاً، وإذا أطلق على الضم المذكور كان الأمر بالعكس، وإن اعتبارات الإسناد تجري في كلا معنييه على سواء، فإن التأكيد والتجريد يوصف بهما الحكم ويوصف بهما ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه يفيد الحكم بلا ترجيح، وأما اعتبارات المسند والمسند إليه فإنما يظهر جريانها في الألفاظ، فإن الحذف والإثبات وسائر ما ذكر في اعتباراتهما ظاهرة الجريان في الألفاظ، فإن أريد بهما اللفظ فذاك وإن أريد بهما المعنى فوصفه بالحذف مثلاً إنما يكون بالنظر إلى لفظه، قد ظهر مما ذكره أيضاً ترجح تعريفه بالضم المذكور على تعريفه بالحكم، حيث كان يظهر جريان اعتباراتهما في الألفاظ لا في المعاني، لا يقال إن أراد الشارح بالعرف حيث قال: من أوصاف الألفاظ في عرفهم عرف النحاة، فلا دلالة على الأولوية؛ لأنه لا يهيم موافقة اصطلاح المعاني لاصطلاح النحو، وإن أراد عرف أرباب المعاني والبلاغة الذين يعتبرون الخواص المزايأ أولاً وبالذات في المعاني وبتبعيتها في الألفاظ فلا يُسلم كون المسند والمسند إليه من أوصاف الألفاظ في عرفهم، ألا يرى إلى قول صاحب المفتاح: وهو أي الحكم بمفهوم لمفهوم الذي نسميه الإسناد الخبري حيث جمع نفسه مع غيره من أئمة المعاني في جعل الإسناد صفة المعنى أي الحكم، وإلى قول الشريف، وفي قوله: نسميه -إشارة إلى أن هناك معنى آخر- الإسناد، فإن النحاة يفسرون الإسناد الخبري بالضم المذكور، حيث جعل الضم المذكور تفسير النحاة؛ لأننا نقول قد صرح الشارح

[أ/ ٣٥]

في شرحه للمفتاح في قول المصنف: نسميه أن هذا بالنظر إلى الغرض الأصلي والمقصود الأولي وما يراه أرباب المعاني من أن الخواص والمزايا يعتبر أولاً وبالذات في المعاني وبتبعيتها في الألفاظ، وأما بحسب ظاهر الصناعة والنظر النحوي فالإسناد الخبري هو ضم الكلمة إلى الكلمة، فعلم من هذا أن المراد بالعرف في هذا الشرح ظاهر صناعة المعاني والنحو، وأن تسمية السكاكي وغيره الحكم بالإسناد بالنظر إلى الغرض الأولي من اعتبار المزايا أولاً وبالذات في المعاني وبتبعيتها في الألفاظ.

قوله: (لكونه أعظم شأنًا وأعم فائدةً) إلى قوله: ولكونه أصلاً إن جعل أعمية الفائدة جهة الأعظمية الشأن كان عطف أعم على أعظم قريباً من العطف التفسيري، وإن لم يجعل يكون قوله لأنه علة للأعمية، وقوله: وفيه وبه علة للأعظمية، ويجوز أن يراد بأعظم شأنًا أكثر استعمالاً وبأعم فائدة أوفر اشتمالاً على الخواص، وفي شرحه للمفتاح زاد على هذه الوجوه رابعاً حيث قال: لكونه أسبق في الاعتبار، وأقدم في الاشتقاق، وأكثر في الاستعمال، وأوفر في الاشتمال على الخواص، فإن أراد بكونه أسبق المعطوفات بعده وقصد تفصيل الأسبقية بها فذاك وإلا لا يكون زائداً، ولعل الشريف اقتصر على المعطوفات لذلك.

قوله: (لأن علم المعاني إنما يبحث عن أحوال اللفظ الموصوف بكونه مسنداً إليه ومسنداً، وهذا الوصف إنما يتحقق بعد تحقق الإسناد)، وأيضاً تقديم أحوال الإسناد؛ لأنه جزء صوري يحصل به الخبر بالفعل، وأيضاً تقديم الاعتبار الراجع إلى الإسناد أي الحكم لكونه منحصراً في قسمين، كونه مجرداً عن التأكيد، وكونه مقارناً له، وإن كان للتأكيد أسباب كالترار، ولام الابتداء، وإن المشبهة، والقسم ولامه، ونوني التأكيد، إما منفردة وإما مجتمعة، نحو: (عرفت عرفت) ولزيد عارف، وإن زيدا عارف، وإن زيدا لعارف، والله لقد عرفت

[ب/ ٣٥]

أو لأعرفن في الإثبات، وفي النفي ليس زيد منطلقاً، ليس زيد منطلقاً وليس زيد بمنطلق، وما إن يقوم زيد، والله ما زيد قائماً، وكون أحوال المسند إليه والمسند لا تكاد تضبط، فأحوال الإسناد بالنسبة إلى أحوالهما كالمفرد بالنسبة إلى المركب، وكالبعض بالنسبة إلى الكل، والواحد بالنسبة إلى العدد، وأيضاً القليل بالنسبة إلى الكثير أقرب إلى الضبط فيقدم عليه في التدوين للتسهيل في التعليم، وأيضاً يقدمون ما كان مباحثه أقل تعريفاً للخاطر في التوجه إلى الأكثر.

قوله: (إِظْهَاراً لِلتَّحَسُّرِ عَلَى خِيبةِ رَجَائِهَا)، ليس المراد أنها قصدت بهذا الكلام إظهار التحسر والتأسف فإنه لا يجوز ذلك أيضاً بالنسبة إليه تعالى، بل المراد أنه صدر هذا الكلام منها للتَّحَزُّنِ والتَّحَسُّرِ والتَّأْسُفِ من غير قصدٍ إلى إعلام المخاطبٍ قصداً بالذات، وإن جاز أن يقصد تبعاً كما إذا قصد إعلام التأسف إلى بعض السامعين الذين لا يكون ذلك ظاهراً عندهم، وكذا مراد زكريا عليه السلام بقوله: {إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي} ^١ التخشع لا إظهاره وإعلامه بالنسبة إليه تعالى، وإن جاز أن يقصد إعلامه تبعاً بالنسبة إلى بعض السامعين الذين لا يكون ذلك ظاهراً عندهم، ويجوز أن لا يحمل الإظهار على الإعلام بل على بسط التحسر والتأسف في قول امرأة عمران، وعلى بسط التخشع والتذلل في قول زكريا عليه السلام.

قوله: (وَأَمْثَالُ هَذَا أَكْثَرُ) كقولك: زيد يقاوم الأسد متعجباً من حاله، وكقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تضرعاً: {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ} ^٢

قوله: (كقولك: حَفِظْتَ التَّوْرَةَ لِمَنْ حَفِظَهُ)، وإنما مُثِّلَ بحفظ التوراة؛ لأنه مما يَنْذُرُ ويخفى غالباً حتى قيل: ما حفظ التوراة إلا ثلاثة: موسى عليه السلام، وعيسى عليه السلام، ووزير موسى عليه السلام الذي كان نبياً بعده وهو شمعون، وإذا كان خفياً يكون الإعلام به من حيث كونه معلوماً للمتكلم مفيداً.

قوله: (هنا)؛ لأن الحكم يطلق على

[٣٦ / ١]

الإيقاع والانتزاع، كما يطلق على وقوع النسبة أو لا وقوعها، لكن المراد في مقام إفادة الخبر المخاطب بالحكم وقوع النسبة أو لا وقوعها لا إيقاع النسبة أو انتزاعها؛ فإنَّ المخاطب وإن كان مستفيداً أولاً من الخبر إيقاع النسبة أو انتزاعها لكن ينتقل منه إلى متعلقه الذي هو هذا الحكم المقصود والأصلي بالإعلام، أعني وقوع النسبة أو لا وقوعها، يرشدك إلى ذلك **قوله:** أو كونه أي المخبر عالماً به، أي بالحكم، إذ لا يشتبه أنَّ المراد علم المتكلم بالوقوع لا بالإيقاع الصادر عنه، فإنَّ من قال حفظت التوراة قصدَ إعلام المخاطب بأنَّه يعلم ثبوت حفظ التوراة له فحصل للمخاطب علمٌ بأنَّ المتكلم عالم بكونه حافظاً للتوراة لا أنَّه قصد به إعلام المخاطب أنَّه متكلم عالم إيقاع ثبوت الحفظ له الصادر عنه،

^١ سورة مريم: ٤.

^٢ سورة المائدة: ١١٦.

فحصل للمخاطب علم بأن المتكلم عالم بإيقاعه الصادر عنه ثبوت الحفظ له، وليس علم المصدق الموقع بإيقاعه الصادر عنه مما يقصد إعلام المخاطب. وقول الشارح: لظهور أن ليس قصد المخبر إفادة أنه أوقع النسبة أو أنه عالم بأنه أوقعها إشارة إلى ما أرشدت إليه.

قوله: (وأيضاً لو أُريدَ هذا لما كان لإنكار الحكم معنى؛ لامتناع أن يُقال إنه لم يُوقع النسبة)،
قيل: وجهه أن المخبر إذا قال: (زيد قائم) فالمعنى حينئذ أ وقعت النسبة فامتنع أن يقال: لم توقع النسبة؛ لأنه هو الموقع، ولقائل أن يقول: اللازم من كون مفهوم القضية هو الإيقاع أن تدل عليه بالوضع، فجاز تخلف الإيقاع عنها، كما يجوز تخلف الوقوع إذا كان هو المفهوم منها بالوضع؛ لأن الدلالة الوضعية ليست لعلاقة عقلية يقتضي استلزام الدليل للمدلول استلزماً عقلياً ليستحيل التخلف كما في دلالة الأثر على المؤثر، وأيضاً قال الشارح: قبيل هذا بورق لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها

[ب/ ٣٦]

ودهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات، لكنه إذا تَلَفَّظ بالجملة الخبرية وقال: زيد في الدار مثلاً فكلامه خبر لا محالة، بل إذا تيقن أن زيدا ليس في الدار وقال زيد في الدار فكلامه خبر، وهذا ظاهر، تم كلامه. فظهر من كلامه هذا جواز تخلف الإيقاع عن الجملة الخبرية. وقال الشريف أيضاً في شرحه للمفتاح: ولا استحالة في كذب الجملة الخبرية بتخلف مدلولها عنها؛ لأن دلالتها على النسبة الذهنية أي الإيقاع أو الانتزاع وضعية لا عقلية، ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الأخرى، أي على وقوع النسب أو لا وقوعها بطريق الإشعار من دون استلزام عقلي، فجاز أن يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولها بلا واسطة فضلاً عن مدلولها بواسطة، تم كلامه. وهذا ظاهر فيما ذكرناه من جواز تخلف الإيقاع عن الجملة الخبرية، ويمكن أن يُقال: لم يرد الشارح بقوله: لو أريد بالخبر إيقاع النسبة لما كان لإنكار الحكم معنى، لامتناع أن يُقال: إنه لم يُوقع النسبة، إنه حينئذ يرتفع احتمال الكذب؛ لجواز تخلف المدلول حتى يردّ بما ذكر من أنه يجوز أن يتخلف المدلول حينئذ أيضاً، بل أراد أنه حينئذ يرتفع الجزم أو اليقين بعدم الحكم؛ لأن المدلول حينئذ أمرٌ ذهني لا شيء خارجي فلا يجزم بانتفائه، والحال أن الجزم بانتفاء المدلول في أخبار كثيرة، كما يجزم بانتفائه إذا كان هو الوقوع في الواقع؛ لأنه حينئذ أمر خارجي يطلع عليه، ولا يخفى كما يخفى على الأول، فمعنى امتناع أن يُقال إنه لم يُوقع النسبة عدم كونه مقبولاً منه لكونه قولاً لا عن علم؛ لأنه لم يَشَقَّ قلبه، ولا يبعد أن يكون هذا مراد ما قيل في وجه الشارح، وإن كان فيه بعض التكلف.

قوله: (قد اتفق القوم) ومنهم الشيخ عبد القاهر، والمقصود أنَّ ما ذكرته خلاف ما اتفق القوم عليه، فإنهم جعلوا مدلول الخبر هو الحكم بثبوت المعنى ونفوا

[٣٧ / أ]

كونه ثبوته، وقد جعلت مدلوله وقوع النسبة ونفيته كونه إيقاعها.

قوله: (لئلا يلزم إخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له)، مبني على أنَّ الدلالة على الوقوع ولو بالوضع تستلزم أن يكون كذلك في الواقع، وإلا فتخلف المعنى الموضوع له عن اللفظ جائز بلا ريبه.

قوله: (وللزم التناقض [في الواقع] ^١ عند الإخبار بأمرين متناقضين) يعني وليس كذلك؛ لأنَّه كثر إما لخبر بأمرين متناقضين ولا يتحقق هناك تناقض بناء على كذب أحدهما، وعلى تقدير الدلالة على الثبوت يلزم الثبوت فيرتفع الكذب فيلزم التناقض فلا دلالة عليه، بل الدلالة على إيقاعه.

قوله: (ظاهر أنَّ العلم بثبوت الشيء لا يستلزم ثبوته) فإذا لم يلزم من العلم بالشيء ثبوته في الواقع، لم يلزم من الدلالة على الثبوت وإفادة العلم إياه في الواقع، فلم يلزم شيء من المحذورات؛ لأنَّ مبناها ذلك الاستلزام، فإن قلت: إنَّ أراد أنَّ العلم بثبوت الشيء لا يستلزم ثبوته كلياً بمعنى أنَّه لا استلزام في شيء من المواد أصلاً ممنوع، فإنَّ إذا سمعنا لفظاً من وراء جدار نعلم وجود لافظه ولا يجوز عدم وجود لافظه قطعاً، فقد استلزم العلم بوجود اللفظ إياه، وكذا يلزم من العلم بوجود ممكن العلم بوجود الواجب، ويلزم من العلم بوجوده وجوده قطعاً، وعلى هذا في كل دليل يكون لعلاقة عقلية، وإنَّ أراد ذلك جزئياً فمسلم، لكن ذلك لا يجديك نفعاً؛ لأنَّه يجوز أن يكون فيما نحن فيه استلزام. قلت: أراد جزئياً وما نحن فيه مما لا استلزام فيه كما ذكرته من الأمثلة؛ لأنَّ الدلالة فيها لعلاقة عقلية، وفيما نحن فيه بالوضع فافترقا.

قوله: (ولو كان مفهوم القضية هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققاً دائماً)، وذلك أنَّ القضايا وإن كانت لا تستلزم الحكم بالثبوت أو الانتفاء حينئذٍ لكون دلالتها عليه بالوضع لا لعلاقة عقلية ليستحيل انفكاك الدليل عن المدلول، لكنها تفيد الظن بأنَّ المخبر بها حاكم بالثبوت أو بالانتفاء وذلك الحكم أمر ذهني لا اطلاع لنا على انتفائه حتى يسوغ لنا انكاره، فكان على ما دل عليه الدليل باقياً متحققاً.

^١ كذا في المطول وجملة [في الواقع] ليست في المخطوط.

قوله: (لامتناع تحقق المتناقضين) تعليل لقوله فلم يصح، والمعنى أن مفهوماهما حينئذ

متحققان

[ب/ ٣٧]

وأن النقيضين لا يتحققان فغير المتحقق غير المتحقق

قوله: (لما ذكر في المفتاح أن الفائدة الأولى) الخ، أي ليست هذه التسمية بمجرد اصطلاح خالٍ عن معنى اللزوم بل تسمية ما سماه لازم فائدة الخبر إنما هي لسبب كونه لازماً لها، وأراد السكاكي بقوله وهذه لازم الفائدة وأنته باعتبار أنه في نفسه أيضاً فائدة كما يصرح به قوله في بحث تعريف المسند إليه أن فائدة الخبر لما كانت هي الحكم أو لا زمه، ولازم الحكم هو أنك تعلم حكمه أيضاً، أو باعتبار إضافة لازم الفائدة إليها؛ لأن المضاف إلى المؤنث يكتسب التأنيث من المضاف إليه، ومعنى امتناع الأول بدون هذه أنه كلما حصل للمخاطب العلم بالحكم من الخبر نفسه وجب أن يحصل له منه العلم بكون المخبر عالماً بالحكم، وذلك لما عرفت من أن المعتبر في العرف فهم المعنى المقصود للمتكلم، فإذا حصل للمخاطب من الخبر علم بالحكم أي اعتقاد به قطعي أو ظني فإنه يسمى عالماً في المتعارف، كان ذلك بسبب علمه بأن المتكلم عالم به وقاصد الخبر تفهيمه إياه، وهذه بدون الأولى لا يمتنع، لجواز أن يحصل للمخاطب من الخبر علم بكون المتكلم عالماً بالحكم، ولا يحصل له منه العلم بالحكم؛ لكونه معلوماً قبل ذلك الخبر كما في حفظت التورية، وأما قوله: اللازم المجهول المساواة فالمناسب للمقام أن يجعل كنايةً عن اللازم الأعم بناءً على كونه أولى بمجهوليته المساواة من حيث أنه لا مساواة ولا علم بها؛ لأن اللازم الذي نحن بصددده لازم أعم بحسب الواقع.

قوله: (أو الاعتقاد) بأن يكون مساوياً في الواقع ولكن لا يعلم المساواة.

قوله: (فإن الملزوم بدونه يمتنع وهو بدون الملزوم لا يمتنع تحقيقاً لمعنى العموم)؛ أي فإن العقل يحكم بامتناع ملزومه بدونه ولا يحكم بامتناعه بدون ملزومه، مساوياً كان في الواقع أو أعم، فعلى هذا يكون اللازم المجهول المساواة محمولاً على مفهومه الظاهر المتناول لقسميه الأعم بحسب الواقع والأعم بحسب الاعتقاد.

قوله: (وزعم 'العلامة) الخ، أراد العلامة بالاستفادتين العُلَمَين، ولما كان لزوم علم المتكلم بالحكم للحكم باعتبار علم المخاطب بهما من الخبر نفسه لا باعتبار تحققهما في نفسيهما كما هو المتبادر من لزوم أحد الشئيين للآخر كان ذلك باعثاً له على تفسير فائدة الخبر ولازمها.

[٣٨ / أ]

بالاستفادتين أي العُلَمَين، كيلا يحتاج في اعتبار اللزوم بين الفائدة ولازمها إلى تكلف كما يحتاج إليه إذا فسر بالمعلومين.

قوله: (وهو خلاف ما صرح به صاحب المفتاح في بحث تعريف المسند إليه)، وقد نقلناه في الصحيفة السابقة.

قوله: (فإن قيل: كثيراً ما نسمع خبراً ولا يخطر ببالنا أن صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر أم لا)، وحينئذٍ يحصل العلم بالحكم من الخبر نفسه بدون علم المخاطب بعلم المتكلم به، فلا يكون لازماً له لامتناع وجود الملزوم بدون لازمه.

قوله: (وأيضاً إذا سمعنا) الخ وحينئذٍ لا يحصل الثاني من الخبر بدون حصول الأول منه فيكون الثاني الذي جعلته لازماً للأول ملزوماً له على عكس ما ذكرته.

قوله: (وفيه نظر)، وجه النظر أن يقال: لا نمنع كون السماع علة تامة لجواز التوقف على التفات النفس معه.

قوله: (ويمكن أن يقال إن لازم فائدة الخبر هو كون المخبر عالماً بالحكم) الخ، والذي يقتضيه سوق الكلام بظاهره أنه قصد به الجواب عن السؤال الأول، الذي حاصله منع لزوم علم المخاطب بعلم المتكلم بالحكم لعلمه له من الخبر نفسه كما هو المدعى، بناءً على جواز حصوله دونه وامتناع تحقق الملزوم بدون لازمه بعدما أجاب عنه بقوله فالجواب عن الأول الخ، وتزييفه بقوله: وفيه نظر، ولكن لا وجه لكونه جواباً عنه؛ لأنه لم يثبت به لزوم علم المخاطب بعلم المتكلم بالحكم لعلمه به الذي منعه السائل، بل الذي يثبت به هو لزوم كون المتكلم عالماً بالحكم لعلم المخاطب به وليس في السؤال الأول منعه، والحاصل أن ما هو ممنوع في السؤال الأول لم يثبت بالجواب، وما هو المثبت بالجواب لم يمنع

^١ إطلاق الزعم على ما ذكره العلامة رحمه الله ليس لعدم صحته في نفسه، فإن اللزوم بين المعلومين باعتبار العلم، وبين العلمين باعتبار التحقق... [السيالكوتي، عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي (٩٩٩-١٠٦٧هـ)، حاشية السالكوتي على المطول، تحقيق: محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠١٢م، (٢/١)].

في السؤال الأول، بل هو توجيه اللزوم بين الفائدة ولازمها بعد منع اللزوم بين علمهما؛ لأنه إذا لم يلزم العلم الثاني للأول لم يثبت اللزوم بينهما باعتبار علمهما أيضاً، كما في وجه اللزوم بينهما به أو لا، أي يمكن أن يتحقق اللزوم بينهما بأن تحمل الفائدة على العلم ولازمها على المعلوم، فإنه كلما أفاد الخبر العلم للمخاطب تحقق علم المخبر بالحكم، وإن لم يتحقق علم المخاطب يكون المخبر عالماً به.

قوله: (فإن قيل: لا نسلم أنه كلما أفاد الحكم أفاد أنه عالم به) الخ منع

[ب/ ٣٨]

آخر للزوم العلم الثاني للعلم الأول، كما أن قوله فإن قيل كثيراً ما نسمع خبراً ولا يخطر ببالنا أن صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر أم لا منع له، لكن مبني ذلك المنع على جواز تخلف العلم الثاني للمخاطب عن علمه الأول، ومبني هذا المنع على جواز كون المعلوم بعلم المخاطب غير علم المتكلم بل ظنه^١ أو وهمه^٢ أو غيرهما من الشك^٣ والكذب.

قوله: (وهذا -أي حصول صورة الحكم في ذهنه- ضروري في كل عاقل تصدى للإخبار)، لا يقال اللازم منه لزوم علم المتكلم بالحكم في خبر المخبر بالمعنى الأعم، والممنوع في السؤال لزوم علم المخاطب بكون المخبر عالماً لعلمه بالحكم؛ لأننا نقول لما كان مبني المنع على جواز كون المتكلم غير عالم بحكمه بل ظاناً أو واهماً أو شاكاً أو كاذباً، وبين أن علم المتكلم على المعنى الأعم يتناول الأحوال كلها، وكان لازماً في الخبر يثبت لزوم علم المخاطب بعلم المتكلم للحكم بعلمه به فاندفع المنع.

قوله: (ومثله {هِيَ عَصَايَ} في جواب {مَا تِلْكَ بِمِثْلِكَ})^٤ أي مثل: هو كتاب في جواب السائل العارف بما بين يديك في إن كلاً منها جواب للسائل بما يعرفه، إلا أن الأول فيه تجهيل للسائل ويمتنع ذلك في جواب موسى عليه السلام، فإن الجواب عما يعرفه السائل به إنما يقصد به التجهيل إذا

^١ الظن: قال الزبيدي: الظن: هو التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم. وقال الراغب الأصفهاني: الظن اسم لما يحصل عن أمانة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد التوهم. [ينظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (٢ / ٥٤)؛ الزبيدي، محمد بن محمد المرتضى (١١٤٥-١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية-القاهرة، ط٤، ٢٠٠١م، (٩ / ٢٧١)].

^٢ الوهم: هو تردد الذهن بين أمرين على حد سواء فالراجح منهما ظن، والمرجوح منهما هو الوهم. [ينظر: العسكري، الحسن بن عبدالله، أبي هلال (٩٢٠-١٠٠٥هـ)، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م، (١ / ٣٠٤)].

^٣ الشك: خلاف اليقين، وأصله اضطراب النفس، ثم استعمل في التردد بين الشئين سواء استوى طرفاه، أو ترجح أحدهما على الآخر. قال تعالى: {فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ} [يونس: ٩٤] أي: غير مستيقن. وقال الأصوليون: هو تردد الذهن بين أمرين على حد سواء، وقيل: التردد بين الطرفين إن كان على السواء فهو الشك، وإلا فالراجح: ظن، والمرجوح: وهم. [ينظر: العسكري، الفروق اللغوية، (١ / ٣٠٤)].

^٤ سورة طه: ١٨

^٥ سورة طه: ١٧

لم يظهر للسؤال عما يعرفه فائدة سوى استعلام المعلوم، ولما كان المسؤول هاهنا بـ {مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ} موسى عليه السلام، وهو عالمٌ بأنَّ سائله هو الله العالم بمخفيات الملك ومغيبات الملكوت، ظهر له عليه السلام أنه تعالى قصد به أن يجعله مستحضرًا لما في يده بماله من الخواص والأوصاف يشاهد كمال قدرته تعالى بعد إلقائه إياها حيث جعلها حية تسعى، إذ لو لم يستحضر العصا بمالها من الأوصاف لكاد أن تظن أن ما أمر بإلقائه كان حية لا عصا حين شاهده حية تسعى؛ إذ لم يعهد كون الجماد حياً، على أنه لا يبعد في مقام مكالمة ربِّ العزة وأول أمره عليه السلام أن يشغله انجذابه إليه تعالى عن نفسه فضلاً عما في يده من خشية يتوكأ عليها ويهش بها على غنمه فكاله بمألوفه كيلا يدهش فيغرق ويحترق في مقام الجبروت والكبرياء، فيضيع المقصود من حضوره في ساحة عزِّ الحضور، ولا يعرف انقلاب الجماد حياً بقدرته القاهرة، فلما استحضر ماهية ما في يده من كونها

[٣٩ / أ]

من جنس الخشبة الموصوفة بما ذكر وأمر بإلقائه فكان حية تسعى ظهر له عليه السلام أن ما كان بعد الإلقاء حية هو ما كان في يده قبله خشبة، فظهر بما ذكرنا وجه قول الشارح ومثله دون أن يقول وكما قال موسى عليه السلام {هِيَ عَصَاي} ^١ في جواب {مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ} ^٢، ووجه قوله عليه السلام {هِيَ عَصَاي} دون أن يقول عصاي بترك المسند إليه بقرينة السؤال بلا احتياج إلى الحمل على البسط في الكلام للافتراض، فإنه ربما لا يليق بتلك الحضرة، ولا إلى الحمل على الإطناب بناء على أنه يكفي أن يقال عصا.

قوله: (يعني إن شئت أن تعرف أن العالم بالشيء أعم من فائدة الخبر وغيرها ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية) فتأمل في قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمُوا} ^٣ و قيل: إن شئت شاهداً بأن المحيط بشيء علماً ينزل منزلة الجاهل به فتمسك بكلام رب العزة مقولاً في حقه كيف تجد صدره الخ أو واجداً صدره وجداناً متناهيًا عجيباً وظاهراً مكشوفاً بلا شبهة، ولما كان تنزل العالم بفائدة الخبر منزلة الجاهل بها مشتملاً على أمر مستبعد، وهو تنزيل العالم بشيء منزلة الجاهل، وأما خصوصية المعلوم أعني فائدة الخبر فلا مدخل لها في الاستبعاد احتاج إلى الاستشهاد على ذلك المستبعد وأتى بنظيره في مجرد توارد النفي والإثبات على شيء واحد باعتبارين، وهو قوله تعالى: {وَمَا رَمَيْتْ إِذْ

^١ سورة طه: ١٨

^٢ سورة طه: ١٧

^٣ سورة البقرة: ١٠٢.

رَمِيَتْ^١ أي ما رميت حقيقة إذ رميت صورة؛ لأن أثره كان خارجاً عن طوق البشر، روي أنه عليه السلام لما التقى الجمعان يوم بدر رمى كفاً من الحصباء في وجوه المشركين، فلم يبق مشرك إلا شُغِلَ بعينه فانهزموا. وقوله تعالى: {وَإِنْ نَكُنْوا أَيْمَانُهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ^٢ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ^٣} حيث أثبت لهم الأيمان بإضافتها إليهم وإيقاع نكثهم عليها، فإنك إذا قلت: إن نكث زيد يمينه فهم منه عرفاً أن له يميناً ثم نفيت عنهم بقوله: {لَا أَيْمَانَ لَهُمْ^٤} حيث لم يراعوا ولم يفوا بها، والمقصود إيراد هذين النظيرين تأسيس السامع بإيراد النفي والإثبات على شيء واحد من جهتين ليزول استبعاده تنزيل العالم منزلة الجاهل.

قوله: (تجد صدره يصف أهل الكتاب) الخ، أي يصفهم بأنهم

[ب/ ٣٩]

علموا أن من اشترى كتاباً بالسحر والشعوذة أي اختاره على كتابه تعالى ليس له نصيب من الثواب أصلاً على سبيل التوكيد القسمي؛ لأن اللام في {لَقَدْ عَلِمُوا^٥} جواب قسم محذوف وأما في {لَمَنْ اشْتَرَاهُ^٦} لام ابتداء مثلها في علمت لزيد قائم، ومن اشترى مبتدأ خبره {مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ^٧} وفي {لَيُنْسَ مَا شَرَوْا^٨} جواب قسم محذوف، أو الجملة عطف على {لَقَدْ عَلِمُوا^٩} و تجد آخره ينفية عنهم؛ لأن لو لانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، أي {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ^{١٠}} أن المشتري لا نصيب له لما اشتروا، أي لم يكونوا يعلمون ذلك فلذلك اشتروا، فإن قلت: جاز أن يكون متعلق العلم المنفي مضمون قوله: {لَيُنْسَ مَا شَرَوْا بِهِ^{١١}} أي باعوا به أنفسهم، فإنه جملة معطوفة على الجواب الأول للقسم المحذوف أعني قوله: {لَقَدْ عَلِمُوا^{١٢}} فلا يتوارد النفي والإثبات على علم واحد، قلت: مساق الكلام لتقبيح حالهم يقتضي تعلق {يَعْلَمُونَ^{١٣}} بما تعلق به علموا، وأيضاً مؤدى مذمومية {مَا شَرَوْا بِهِ^{١٤}} رداءته

^١ سورة الأنفال: ١٧

^٢ التوبة: الآية: ١٢

^٣ سورة البقرة: ١٠٢

^٤ سورة البقرة: ١٠٢

^٥ سورة البقرة: ١٠٢

^٦ سورة البقرة: ١٠٢

^٧ سورة البقرة: ١٠٢

^٨ سورة البقرة: ١٠٢

^٩ سورة البقرة: ١٠٢

وعدم تعلق نفع به في الآخرة فرجع إلى مضمون ما تعلق به {عَلِمُوا}، ولا شك أن عدم تعلق النفع به في الآخرة مع أنهم باعوا به حظوظ أنفسهم كاف في كونه شيئاً مذموماً فلا يتجه أن يقال: لا يلزم من عدم نفعه في الآخرة أن يكون مذموماً كالمباح مثلاً، والحاصل أن عدم النفع ليس معنى المذمومية ولا مستلزماً لها، فلا يكون مؤدى ما تعلق به {يَعْلَمُونَ} راجعاً إلى ما تعلق به {عَلِمُوا} بل أخص منه، وليس يلزم من انتفاء العلم بالأخص انتفاء العلم بالأعم فتأمل.

قوله: (لَا أَنَّ الْآيَةَ مِنْ أَمْثَلَةِ تَنْزِيلِ الْعَالَمِ بِفَائِدَةِ الْخَبَرِ مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ) وإلقاء الخبر إليه، أو ليس هاهنا الخطاب مع أهل الكتاب بل لغيرهم، وليس هاهنا تنزيل غيرهم منزلة الجاهل بإلقاء الجملة إليه مع كونه معلوماً له سواء قيل ذلك الخبر هو علموا أو ما تعلق به، أو قوله: {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}¹ وذلك بين لا سترة به عند من له مُسَكَّة.

قوله: (لَأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ يُلَوِّحُ عَلَيْهِ أَثَرُ الْإِهْمَالِ)؛ لأنه لو كان هو الخبر الملقى إليهم لكان هو متعلق علمهم فينبغي أن يكون لهم علم بأن ليس لهم علم به، لم ينزل هذا العلم منزلة الجهل، وهذا مهمل لا معنى.

قوله:

[٤٠ / أ]

(على أن شيئاً من الوجهين لا يوافق ما في المفتاح)؛ لأن قوله كيف تجد صدره² الخ، صريح في أن الآية استشهاد معنوي؛ لدلالته بلا شبهة على أن المقصود إثبات علم أهل الكتاب بقوله {عَلِمُوا}، ونفى العلم عنهم بقوله: {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} ولأن قوله يسوقون الكلام في هذا مساقه إلى ذلك؛ أي يسوقون الكلام إلى المحيط علماً مساقه إلى الخالي فيبقى إليه الخبر مجرداً من تنمة القاعدة، فكيف يورد المثال قبل تمامها، وذلك أنه شرع في ضابطة إلقاء الجملة المذكورة إليه ولم يفرغ بعد عن تمهيد تلك الضابطة، فكيف يمثل للضابطة في أثناء بيانها.

قوله: (فلما كان المخاطب خالي الذهن) الخ، شرع أن يفصل مناط الإفادة بقدر الافتقار من الاعتبارات الراجعة إلى الإسناد الخبري، وبنى الكلام على إفادة المخاطب فائدة الخبر لأنها الأصل، ولظهور جريان الأقسام الثلاثة فيها، إذ ليس مظهر فائدة التوكيد في إفادة اللازم، فإنك إذا اعتبرت

¹ سورة البقرة: ١٠٢.

² صدره: أي صدر الكلام يصف أهل الكتاب بالعالم على سبيل التوكيد القسمي وآخره ينفيه عنهم. [القرويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (ص ١٩٧)].

تردد المخاطب أو إنكاره في علمك بقيام زيد يحوجك ذلك إلى أن تأكد ثبوت العلم لك فتقول: إني عالم، أو إني لعالم بقيام زيد؛ ليصير علمك به فائدة هذه الجملة الأخرى، ولو قلت: إن زيدا قائم، أو إنه لقائم كان التأكيد بحسب الظاهر راجعاً إلى ثبوت قيامه لا إلى ثبوت علمك، وإن كان قد يرجع إليه أيضاً كما في قوله تعالى حكاية عن المنافقين: {نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ} ^١ وفي قولك: إنك لعالم كامل لمن ينكر علمك بعلمه، فيدل على أنه صادر عن صدق رغبة وفور اعتقاده.

قوله: (ضرورة أن التردد في الحكم يوجب حصول الحكم) هذا من باب اشتباه الذات وما صدق عليه من الأفراد بالمفهوم، فإنه اشتبه ما صدق عليه مفهوم التردد في الحكم به فحكم بأن ما صدق عليه التردد في الحكم يستلزم الحكم كاستلزام مفهوم التردد في الحكم حصوله ضرورة، فقول الشارح: في رده ليس بشيء إشارة إلى ما ذكرنا من الاشتباه، وقوله ألا يرى أنك تقول الخ، تنوير بأن الحكم بين ذات التردد في الحكم وبين ذات الحكم يخالف الحكم بين مفهوم التردد في الحكم ومفهوم الحكم، فإن الحكم بين ذاتهما هو التنافي، كما أن الحكم

[ب/ ٤٠]

بين مفهومهما الاستلزام.

قوله: (حسن تقويته)، وفي إثارة واختياره على وجوب تنبيهه على الفرق بين الطلب وبين أدنى مراتب الإنكار، أو هناك يجب التأكيد وهنا يستحسن؛ لأن المانع ضعيف جداً كفى في دفعه وانتقاش الإسناد مجرد الحكم، ثم على تقدير كون المراد بهذا الحسن هو الوجوب لا بأس بمشاركته للإنكار الضعيف في ذلك مع تفاوت في الوجوب.

قوله: (لكن يشترط فيه أن يكون للسان ظن على خلاف ما أنت تجيبه به)، يريد أن له ميلاً إلى الجانب الآخر من غير أن يصل إلى حد الحكم، وإلا يكون السائل باعتبار الظن فيه مندرجاً في المنكر؛ لأن الحاكم بخلاف حكم المتكلم لا يكون جازماً بل ظاناً.

قوله: (مؤكدًا بالقسم)، يعني {رَبُّنَا يَعْلَمُ} فإنه يجري مجرى القسم فهو في معنى القسم، إذ ليس قسماً بحسب المفهوم الأصلي بل يقصد به ذلك في متعارف اللغة، ولم يتعرض به السكاكي والمصنف؛ إما لحصول مقصوده بدونه، وهو أنه يراد التأكيد بزيادة الإنكار، فإن ذلك يظهر بمجرد

^١ سورة المنافقون: ١.

زيادة اللام، وإما لخباء في كونه قسماً مع عدم تغييره لصورة الجملة، فإنه في صورة جملة مستقلة، بخلاف اللام فإنها داخلة في الجملة الإنكارية ومغيرة بصورتها، وفيما ذكره السكاكي والمصنف ردُّ على صاحب الكشف حيث قال: إنما قيل: {إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ} ^١ أولاً و{إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ} ^٢ ثانياً؛ لأن الأول ابتداء إخبار، والثاني جواب إنكار ^٣، فهذا الكلام منه للنظر إلى أن مجموع الثلاثة لم يسبق منهم إخبار فلا تكذيب لهم في المرة الأولى فيحمل التأكيد فيها على الاعتناء والاهتمام منهم بالخبر، وفيه نظر؛ لأن ما ذكره صاحب الكشف تحمل ظاهر وتكلف مستغن عنه؛ لأن تكذيب الاثنين تكذيب للثالث أيضاً لاتحاد مقالتهم، فللثلاثة تكذيب في المرة الأولى بهذا التدقيق، وحملٌ للتأكيد على الإنكار كما هو أصله لا على الاعتناء النادر.

قوله: ({اثنين} وهما شمعون ويحيى)، والثالث هو يونس أو حبيب النجار، قال الشارح في شرحه للمفتاح: قيل: الاثنان بولس بفتح الباء الموحدة واللام ويحيى، وقيل: يونس وبولس

[٤١ / أ]

والثالث: شمعون، وقال البيضاوي: وهما يحيى ويونس وقيل غيرهما، والثالث شمعون، وفي حواشي الشريف هما يحيى وبولس بفتح الباء الموحدة وفتح اللام، والثالث شمعون.

قوله: (أي فقويناهما) على قراءة التشديد، يقال: عزَّ المطر الأرض إذا لَبَّدها وشَدَّدها، وقراءة أبو بكر مخففاً من عزه يعزه إذا غلبه، أي فغلبناهم وقهرناهم برسول ثالث.

قوله: (حتى يكون الإخراج على مقتضى الظاهر قليلاً) أي بالنسبة إلى الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر مع أنه أقل منه؛ إذ لا مزية في كثرة أصحاب الظاهر في كل فن وصناعة، ولا شك أن كل من يقدر على رعاية مقتضى الظاهر من الحال لا يقدر على رعاية غير ظاهر الحال، وإن كل من يقدر على رعاية خلاف مقتضى ظاهر الحال يقدر على رعاية مقتضى الحال بحسب الظاهر؛ لأنَّ إخراجَه على مقتضى الظاهر سهل المأخذ قريب التناول لقربها من كلام الأوساط بخلاف الإخراج على خلافه، فإن المُفْلِقِينَ من سحرَةِ هذا الفن هم الذين ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر، واعلم أن أقسام الإخراج لا على مقتضى الظاهر تسعة حاصلة من تنزيل العالم منزلة أحد الثلاثة المذكورة،

^١ سورة يس: ١٤.

^٢ سورة يس: ١٦.

^٣ الزمخشري، تفسير الكشف، (١١/٤).

ومن تنزيل كل منها منزلة الآخرين منها، فإنه لا يتصور أيضاً تنزيل أحد الثلاثة منزلة العالم، إذ لا يتصور إخراج الكلام على مقتضى الظاهر بالقياس إلى العالم بل على خلافه بأن ينزل منزلة أحد الثلاثة، فأقسام الإخراج على مقتضى الظاهر ثلاثة، وعلى خلاف مقتضاه تسعة، فيكون الكل اثني عشر قسماً.

قوله: (يكاد يتردد فيه ويطلبه) أي يقرب من الطلب بدليل يكاد، لا أنه يطلب بالفعل وإلا يكون التأكيد على مقتضى الظاهر.

قوله: (ومثله: {وما أبرئ نفسي إنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ})^١ فأحد التأكيدين لتنزيل المخاطب منزلة السائل في الثاني؛ لكون الحكم مما يتبادر الوهم إلى إنكاره، سواء حمل النفس على العموم لاستبعاد الوهم أن لا يخرج عنها واحدة من النفوس، أو على نفس يوسف لظهور نزاهتها، فلا يتجه أن مقام السؤال يأبى عن تضاعف التأكيد بجواز انتفائه فيه رأساً. **فإن قلت:** لا استبعاد للوهم

[ب/ ٤١]

عن العموم مع الاستثناء بعده بقوله تعالى: {إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي}^٢ فإنه لإخراجه البعض عن الحكم لا يبقى الحكم كلها، **قلت:** فإن أريد الزمان؛ أي إلا وقت رحمة ربي، وأريد الاستثناء المنقطع أي لكن رحمة ربي هي التي تصرف السوء عن الأنبياء^٣ فالأمر ظاهر، فإنه لبقاء عموم أفراد النفس بحاله يتبادر الوهم إلى إنكاره حينئذٍ، وإن أريد البعض الذي رحمه ربي مما يعصمه فلا شك أن الوهم يتبادر إلى إنكار العموم قبل ورود الاستثناء بـ (إلا) وأكّد الحكم لدفع هذا الإنكار ابتداءً أي من أول الأمر، ولدفع الوهم أول مرة غير نظرٍ واحدٍ.

قوله: (ظاهر في التمثيل بما نحن بصدده من جعل المنكر كغير المنكر) بناءً على أن معه ما يزيد إنكاره، وترك التأكيد لذلك حيث أتى به على سبيل التمثيل، هذا إذا كان معنى قوله {لَا رَيْبَ فِيهِ}^٤ لا ينبغي أن يرتاب في أن القرآن من عند الله تعالى؛ لظهور البرهان على حقيقته لكونه معجزاً، إلا أنه حكم ينكره كثير من الأشقياء وقد ترك تأكيده لتنزيل إنكارهم منزلة عدمه؛ لما معهم ما يزيل إنكارهم

^١ سورة يوسف: ٥٣

^٢ سورة يوسف: ٥٣

^٣ ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (١٠/٣٥٨).

^٤ سورة البقرة: ٢

من إعجازه، فيكون هذا كلاماً ملقى بمنكري مضمونه مع ترك تأكيده بناء على مزيل إنكاره. **فإن قلت:** كيف يكون هذا مثلاً لترك التأكيد الإنكاري بناءً على مزيله، وقد قيل إنَّ (لا) النافية الجنس تفيد التأكيد، اللهم إلا أن يكون التمثيل به على قراءة الرفع على أنَّ (لا) بمعنى ليس، لا على قراءة النصب على أنَّ (لا) نافية الجنس. **قلت:** نعم لكن التمثيل على ما قيل أنَّ (لا) نافية الجنس تفيد عموماً لا تأكيداً، وأما إذا كان معنى قوله تعالى: { **لَا رَيْبَ فِيهِ** }^١ نفي الريب عن القرآن بالكلية بمعنى أن أحداً لا يرتاب فيه لا يصح أن يحكم به؛ لكثرة المرتابين فضلاً عن أن نوكد، أي فضلاً عن أن يكون مقتضى الظاهر تأكيده، لكن ترك التأكيد بناءً على مزيل الارتباب؛ لأن صحة المعنى مقدم على اعتبار مقتضى الحال معه، وحيث لا يصح الحكم في المعنى لا يصح تأكيده بالطريق الأولى فحينئذٍ لا يحمل على التمثيل بل على التنظير لما ذكره من تنزيل المنكر لمضمون الجملة الملقاة

[٤٢/أ]

منزلة غيره بناءً على ما يزيل إنكاره، فإنَّ ما ذكره يتضمن أمراً عرفياً وهو تنزيل وجود شيء منزلة عدمه لأمر واقعة له^٢، فاستشهد له بقوله: { **لَا رَيْبَ فِيهِ** }^٣ أي لا شك في القرآن حيث جعل وجود الريب كعدمه ونفاه على سبيل الاستغراق لما مع المرتابين من الدلائل المزیلة للريب^٤.

قوله: (فضلاً عن أن يُؤكد)، أي فضلاً عن أن يكون مقتضى الظاهر تأكيده فترك بناءً على اعتبار مزيل الإنكار، وأما القول بأنَّ هذا الحكم وهو أنَّه { **لَا رَيْبَ فِيهِ** }^٥ مما ينكره بعض المخاطبين وهم المشركون لأنهم مرتابون لكن نُزِّلوا منزلة غير المنكرين فخطبوا بدون المؤكد ففساده واضح.

قوله: (ويكون على مقتضى الظاهر) أي لا من خلاف مقتضى الظاهر كما جعله منه.

قوله: بل مقصود المصنف إضراب عن قوله ظاهر في التمثيل، أي ليس مقصوده التمثيل به لما هو بصدد بل التنظير له.

^١ سورة البقرة: ٢

^٢ في المخطوط: لأمر (قاله له)، وأظنه خطأ من الناسخ لأن تنزيل الشيء منزلة عدمه إما أن يكون لأمر واقعية أو اعتبارية، والله أعلم. [ينظر: الخوئي، علي أكبر بن هاشم، أبي القاسم (١٨٩٩-١٩٩٢م)، كتاب أجود التقريرات، مطبعة أهل البيت-بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، (١٢/١)]

^٣ سورة البقرة: ٢.

^٤ قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف نفي الريب على سبيل الاستغراق؟ وكم من مراتب فيه؟ قلت: ما نفي أنَّ أحد لا يرتاب فيه وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له؛ لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه. ألا ترى إلى قوله تعالى: { **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ** } [البقرة: ٢٣]، فما أبعد وجود الريب منهم؟ وإنما عرفهم الطريق إلى مزيل الريب، وهو أن يحزروا أنفسهم ويروزوا قواهم في البلاغة، هل تتم للمعارضة أم تتضاءل دونها؟ فيتحققوا عند عجزهم أن ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة". [الزمخشري، تفسير الكشاف، (٧٥/١)]

^٥ سورة البقرة: ٢.

قوله: (وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ مِثَالًا لِّمَا نَحْنُ فِيهِ)، أي لتنزيل المنكر لمضمون الجملة منزلة غيره.

قوله: (وهو أنه كلامٌ معجزٌ أتى به من دُلَّ على نبوته بالمعجزات الباهرة)، يدلُّ بظاهره على أنَّ دليل أحقية القرآن وكونه من عنده تعالى إعجازه ومن جاء به ثبت نبوته بالمعجزات، فإنَّه إذا ثبتت لسائر المعجزات نبوة نبيِّنا عليه السلام ثبت كون القرآن من عنده تعالى؛ لأنَّ جميع ما جاء به من ثبت نبوته يكون حقاً، ومن جملته قوله عليه السلام: إنَّه كلام الله تعالى^١، وقد اعترض عليه الشريف في حواشيه للكشاف، حيث قال الشارح في شرحه للكشاف: لما كان إثبات القرآن بالشرع، وقد دلَّ الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه الخ. بأنَّ المقصود بالقرآن المعجز إثبات الشرع به لا أن ثبت بالشرع، وأما إثبات الشرع بسائر المعجزات ثم إثبات القرآن به مع أنَّ أقوى معجزات نبيِّنا في إثبات شرعه هو القرآن المعجز، فهو جعلٌ لما هو الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وفيه بحثٌ؛ لأنَّه إن أراد الامتناع فغير مسلم، وإن أراد مجرد الاستبعاد فغير مضرٍ، وهذا كلام بعيد توجيهه إذ ربما يُكتفى بمجرد الجواز ولو مع بعد، على أنَّ لنا أن نقول

[ب/ ٤٢]

مع إثبات القرآن بالشرع إثبات أنَّه تعالى متكلم به، بمعنى أنَّه متعلق لإضافة صفته تعالى المسمى بالكلام وتعلقه، كما كان سائر كتبه تعالى بإضافة صفة الكلام وتعلقها بالشرع، وقد صحَّ أنَّه تعالى متكلم بإجماع الأنبياء عليهم السلام كما ذكر في الكتب الكلامية.

قوله: (دفعاً لتوهم السهو أو التجوز)، قيل فيه: سهو لأنَّ التأكيد المعنوي لا يدفع توهم السهو كما صرَّح به فيما بعد، حيث قال: ولا يدفع هذا التوهم بالتأكيد المعنوي وهو ظاهر، فإنَّه إذا قال جاءني زيد نفسه احتمل أنَّه أراد أن يقول جاءني عمرو نفسه وسهى وتلفظ بزيد مكان عمرو، ويمكن أن يقال: ما ذكره الشارح فيما بعد ما عنده، وما ذكره في هذا المقام على زعم من توهم من المفتاح، حيث قال: وأمَّا الحالة التي تقتضي تأكيده فهي إذا كان المراد أن لا يظنَّ بك السامع في حكمك ذلك تجوزاً أو سهواً أو نسياناً كقولك عرفت أنا، وعرفت أنت، وعرف زيدٌ زيداً، ونفسه أو عينه تم كلامه.

قوله: (فلا يكن من قبيل التكرير) حتى يكون مقتضى الظاهر، لا يقال التأكيد المعنوي كالتأكيد اللفظي في أنَّهما من مقتضى ظاهر الحال؛ لأنَّه ليس تأكيداً معنوياً اصطلاحياً بل هو بمنزلة؛ لأنَّه إنَّما

^١ أخرجه البيهقي في كتاب الاعتقاد، ولفظه عنده: عن جابر بن عبد الله، قال: لَمَّا أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُبَلِّغَ الرِّسَالَةَ جَعَلَ يَقُولُ: يَا قَوْمُ، لِمَ تُؤَدُّونَنِي أَنْ أُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي، يعني القرآن. [البيهقي، أحمد بن الحسين، أبي بكر (٣٨٤-٤٥٨هـ)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، دار الأفاق الجديدة - بيروت، ط١، ١٩٨٠م، (١٠٠/١)].

يكون بألفاظ محفوظة مخصوصة ليس قوله {لَا رَيْبَ فِيهِ} ^١ منها، فحينئذٍ جاز أن يكون من خلاف مقتضى الظاهر، وأما السائل فقد جعله من نحو: زيدٌ قائمٌ زيدٌ قائمٌ، وحكم بأنه تأكيد مثله ولم يجعله بمنزلة حتى يجوز حينئذٍ أيضاً أن يكون من خلاف مقتضى الظاهر فلا يحتاج إلى جعله بمنزلة التأكيد المعنوي؛ لذلك فلا تَلْتَفِتْ إلى ما يقال من أن السائل حملة على التأكيد اللفظي فجعله مقتضى الظاهر، والمجيب حملة على التأكيد المعنوي، فصح جعله من خلافه.

قوله: (يؤكد السؤال وهو أنه قال: {لَا رَيْبَ فِيهِ} ^٢) الخ؛ لأنه حكم بأنه تأكيد بمنزلة أن يقول: هو ذلك الكتاب.

[٤٣/أ]

هو ذلك الكتاب فتعيده مرة ثانية لتثبيته، لكن تصدير التأكيد بالبيان وتعقبه بالتحقيق أولاً، وزيادة التثبيت ثانياً، ولفظه المنزل ينبئ عن أنه لم يرد التأكيد الصناعي، بل ما يقصد به من معنى البيان والتحقيق والتثبيت، فإن هذه المعاني يحصل فيه للتكرير إما لفظاً ومعنى كما في تأكيد اللفظي، وإما معنى فقط كما في تأكيد المعنوي بالألفاظ المحفوظة، فإذا كان معنى ذلك الكتاب مكرراً في قوله: {لَا رَيْبَ فِيهِ} ^٣ لاستلزام عظمة الكتاب وكماله انتفاء الريب عنه عظمة شأنه ورفعة محله ومبيناً ومحققاً مثبتاً به جعله بمنزلة التأكيد المعنوي؛ لكون التكرير في كلٍ منهما معنى فقط، وأما قول الشيخ وبمنزلة أن يقول: هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب فتعيده مرة ثانية لتثبيته فزيادة مبالغة في كونه بمنزلة التأكيد له، حتى كأنه لم يكرر به معنى فقط بل ولفظاً أيضاً. بقي شيء وهو أن كلام الشيخ صريح في أنه بمنزلة التكرير اللفظي لذلك الكتاب لا أنه تكرير لفظي نحو: زيدٌ قائمٌ زيدٌ قائمٌ كما صرح به في السؤال، وإن أراد

^١ سورة البقرة: ٢.

^٢ سورة البقرة: ٢.

^٣ سورة البقرة: ٢.

^٤ قال الزمخشري: ومحل {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} الرفع، لأنه خبر مبتدأ محذوف، أو خبر مع {لَا رَيْبَ فِيهِ} لذلك، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المقدم خبراً عنه. ويجوز أن ينصب على الحال، والعامل فيه معنى الإشارة أو الظرف. والذي هو أرسخ عرفاً في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحاً. وأن يقال إن قوله: {الم} جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها. و{ذلك الكتاب} جملة ثانية. و{لَا رَيْبَ فِيهِ} ثالثة. و{هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} رابعة. وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متأخية أخذاً بعضها بعنق بعض. فالثانية متحدة بالأولى معتقة لها، وهلم جراً إلى الثالثة والرابعة. ببيان ذلك أنه نيه أولاً على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال. فكان تقريراً لجهة التحدي، وشذاً من أعضاده. ثم نفى عنه أن يتشبه به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلاً بكماله، لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة. وقيل لبعض العلماء: فيم لذلك؟ فقال: في حجة تتبخر اتضاحاً، وفي شبهة تتضاءل افتضاحاً. ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين، فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله، وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ثم لم تخل كل واحدة من الأربع، بعد أن رتب هذا الترتيب الأنيق، ونظمت هذا النظم السري، من نكتة ذات جزالة. ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بالطف وجه وأرشقه، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة الحذف، ووضع المصدر الذي هو {هُدًى} موضع الوصف الذي هو {هاد} وإيراده منكرأ. والإيجاز في ذكر المتقين، زادنا الله اطلاعاً على أسرار كلامه، وتبييناً لنكت تنزيلة، وتوفيقاً للعمل بما فيه. [الزمخشري، تفسير الكشاف، (٧٨/١)]

السائل أيضاً منزلته ظهر تأكيده إياه، لكن لم يكن شيءٌ منهما منافياً لكون {لا رَيْبَ فِيهِ} ^١ على خلاف مقتضى الظاهر؛ لأنَّ خُرُوجَهُ على التأكيد الصناعي ينافيه، لا خروجه كائناً منزلته فتأمل، فالوجه أن يقتضي في تأكيده إياه باعتبار إلحاقه بالتأكيد اللفظي لجعله بمنزلته، كما ألحقه السائل به ولو لجعله منه نفسه، فاشترك كلاهما في نسبته إلى التأكيد اللفظي وإن اختلفا في جهتها.

الكناية

قوله: (يسمى في علم البيان بالكناية)، لا بمعنى أنه يبحث فيه عن ذلك وعن تسميته بالكناية، بل بمعنى أنه يندرج في الكناية التي يبحث عنها في علم البيان على وجه يُعلم منه أن الإخراج لا على مقتضى الظاهر ومن جملتها فيطلق عليه اسم الكناية، وهذا كما يقال زيدٌ يسمى إنساناً أي يطلق عليه اسم الإنسان لا أنَّ الإنسان اسمٌ له من حيث خصوصه، وكذا إخراج الكلام على مقتضى الظاهر سميَّ فيه بالتصريح، أي يندرج فيه منطلق عليه اسمه.

قوله: (وهي ذكرٌ لازم الشيء لينتقل)

[ب/ ٤٣]

عنه إلى ملزومه)، وهذا إشارة إلى تفسير السكاكي الكناية حيث قال: الكناية ترك التصريح بذكر الشيء، أي ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة، وكما تقول: فلانة نائمة الضحى إلى قوله: ويسمى هذا النوع كناية لما فيه من إخفاء وجه التصريح، وهذا الذي ذكره السكاكي أحد معنيي الكناية في الاصطلاح، وهو معنى المصدر أعني فعل المتكلم، أي ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مع جواز إرادة اللازم أيضاً، ويعلم منه الكناية بالمعنى المقابل للمجاز الذي هو معناها الثاني، أي لفظٌ أريد به لازمٌ معناه مع جواز إرادته معه، ولما كان الإخراج لا على مقتضى الظاهر معنى مصدرياً فعلاً للمتكلم ومندرجاً في الكناية كما صرح به السكاكي، وقد فسرها في كتابه بالمعنى المصدري كان ذلك باعثاً للشرح على جعل ذكر كلام في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر كناية عن تنزيله منزلة المقام الذي يطابقه ظاهر الكلام، بناءً على اعتبار ما يقتضي ذلك التنزيل معه مما يستلزم ما يطابق ظاهر الكلام، مثلاً ذكر كلام مؤكد في مقام عدم إنكار المخاطب كناية عن تنزيله منزلة المنكر لما معه من أمارات الإنكار المستلزمة إياه، فإذا كان الذكر المذكور كناية عن التنزيل المذكور بالمعنى المصدري يُعلم منه الكناية بالمعنى المقابل

^١ سورة البقرة: ٢.

للمجاز أعني لفظ اللازم المراد به الملزوم، أي لفظ الكلام المذكور الذي أريد به ملزوم معناه، أعني مستلزم الإنكار من أماراته ومخائله، فإن معناه في عُرف البلغاء هو الإنكار اللازم لأماراته، فقد ذكر اللفظ الدال على الإنكار دلالة ظاهرة في عُرف أرباب البلاغة، أعني الكلام المؤكد، وكُنِيَ به عن ملزومه مما يستلزم الإنكار من أماراته، والحاصل أن مراد الشارح بكون الإيراد كناية عن التنزيل كون الكلام المورد في مقام لا يناسبه بحسب معناه الظاهر في عرف البلغاء كناية عن

[أ/ ٤٤]

معنى منزل منزلة معناه الظاهر لا اعتبارات تقتضي ذلك التنزيل، مثلاً إذا كان إيراد الكلام المؤكد في مقام عدم إنكار المخاطب كناية عن تنزيل مقام عدم إنكاره منزلة مقام إنكاره لما معه مما يستلزم إنكاره عن علامات الإنكار ومخائله، كان الكلام المؤكد في مقام عدم الإنكار كناية عن أنَّ معه ما يستلزم الإنكار، أي كان الكلام المورد في غير مناسبة ظاهراً بناءً على تنزيله منزلة مناسبة لاستلزامه إياه كناية عن ذلك الغير مستلزم إياه المنزل منزلته، ويؤيده ما قلناه من أنه أراد بكناية الإيراد عن التنزيل كناية المورد عن المنزل ما قاله في شرحه للمفتاح، مثلاً قولك لمنكر الإسلام، الإسلام حق مجرداً عن التأكيد كناية عن أنك جعلت إنكاره كلاً إنكار، ونزلته منزلة الخالي عن الإنكار، وإن معه ما إن تأمله ارتدع عن الإنكار؛ لأن قوله وإن معه معطوفٌ على أنك جعلت أي كناية عن أن معه ما يستلزم خلوّه عن الإنكار، فقد ذكر ما يدل على الخلو عن الإنكار كقولنا: الإسلام حقٌ مجرداً عن التأكيد لمنكر الإسلام، وكُنِيَ به ما يستلزم الخلو عن الإنكار مما معه من الدلائل على حَقِّية الإسلام، فقد ذكر اللفظ الدال على اللازم وأريد الملزوم فكان كناية مصطلحاً عليها، فلا يتجه على ما ذكره الشارح ما ذكره الشريف أن التنزيل والإيراد المذكورين فعلان من أفعال المتكلم بينهما لزوم وفي الملزوم خفاء، فينتقل من لازمه الظاهر إليه انتقالاتاً من نفس اللازم إلى ملزومه فلا يكون كناية اصطلاحية إذ لا بدّ فيها من استعمال لفظٍ دالٍ على اللازم في ملزومه، كما في طويل النجاد، ثم قال الشريف: والأوجه أن يقال: إن الخبر المجرد إلى آخر ما ذكر في حواشيه^١، لعل عبارة الأوجه لما ذكرنا من مراد الشارح وحمل كلامه على الاصطلاح كما ذكره الشريف، وقال الشريف: وأما القول بأن الشارح والسكاكي أراداً أنَّ ذلك شبيه بالكناية في الخفاء

[ب/ ٤٤]

^١ حاشية الشريف

بناءً على أن المراد من تسميته بالكناية مشابهته إياها، كما أن الإخراج على مقتضاه شبيه بالتصريح في الظهور بأباه ظاهر عبارتهما^١، واعلم أنَّ الظاهر أن الإخراج لا على مقتضى الظاهر من الكناية التي تطلب بها نفس الصفة، فإن المطلوب بقوله: (إنَّ بني عمك فيهم رَمَّاح) الإشارة إلى علامات الإنكار، قال الشارح في شرحه للمفتاح: وإنما لم يجعل الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر من قبيل المجاز؛ لعدم القرينة المانعة عن إرادة معانيها الظاهرة، بل يراد المعنى الأصلي لكن لا بالذات بل لينتقل منه إلى هذا الملزوم، وفيه بحثٌ إذ في المجاز أيضاً يراد الحقيقي للانتقال إلى المجازي، إذ لا ينتقل من اللفظ إلى المعنى المجازي اللازم للحقيقي إلا بواسطة الانتقال من اللفظ إليه، ثم من الحقيقي إلى المجازي فالقرينة في المجاز لعدم إرادة الحقيقي لا لعدم فهمه، ولو لينتقل منه إلى المقصود فتأمل. على أن الكلام في الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر وهو إيراد الكلام في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر، فكيف يجوز أن يراد معناه الظاهر، والمفروض أنه غير مناسب إياه، إلا أن يراد أن مجرد الكلام لا يمنع معناه الظاهر، وإن كان المنع بحسب المقام حاصلاً، بخلاف لفظ المجاز فإنه من حيث هو لفظ المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وإذ لا قرينة معه لا يكون لفظ المجاز، وأما لفظ الكناية فهو بعينه يكون حقيقة مجردة، أي غير كناية في غير مقام الكناية.

قوله: (قال الشيخ عبد القاهر: قد تدخلُ إنَّ للدلالة على أنَّ الظنَّ كانَ من المتكلم) الخ، كان الأول ناقصة، اسمه ضمير الظن، وخبره إنه لا يكون، وكان الثاني تامة بمعنى وقع، أي للدلالة على أنَّ ظن المتكلم كان قبل وقوع الخبر على خلافه، أي يدخل إنَّ على الخبر الذي يرجو المتكلم خلافه، ولورد على ظنه الباطل كما ذكره الشارح من المثالين.

قوله: ثمَّ إنه فعل، (ثمَّ) هذه لاستبعاد مضمون الجملة الثانية عن مضمون الجملة الأولى

[٤٥ / أ]

كقوله تعالى: {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} ^٢ بعد قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} ^٣ وقد تكون أيضاً تأكيداً لكلام؛ لوفور نشاط المتكلم وكونه عن صميم قلبه، كقوله تعالى حكاية عن المنافقين: {إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ} ^٤ وقد تكون أيضاً لإظهار كمال العناية كقوله تعالى: {إِنَّكَ لَمِنْ

^١ الشارح والسكاكي

^٢ سورة الأنعام: الآية: ١

^٣ سورة الأنعام: الآية: ١

^٤ سورة المنافقون: الآية: ١

المرسلين} ^١، وقوله تعالى: {والله يعلم إنك لرسوله} ^٢ وقد تكون لإظهار كمال التضرع والابتهاال نحو: {إِنَّا آمَنَّا} ^٣ أو كمال الخوف نحو: {إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ} ^٤ إلى غير ذلك من المعاني التي تناسب التأكيد بوجه خطاب.

قوله: (ومن خصائصها أن لضمير الشأن معها حُسناً ليس بدونها)، أي قد لا يحسن بدونها، لا إنه لا يحسن بدونها أصلاً، فإنه لا يصح قطعاً، كقوله تعالى: {قل هو الله أحد} ^٥ ولعل وجه حسن ضمير الشأن مع إنَّ هو أن شرط ضمير الشأن أن يكون مضمون الجملة شيئاً عظيماً يُعتنى به، فلا يقال: هو الذبابُ يطيرُ، ولذلك التزم تقديمه لقصد الإيهام ثم التفسير دلالة على التفخيم والتعظيم، فكان مظنة للتحقيق ومِثْلٌ للتوكيد والتقرير ^٦.

قوله: (ومنها تهئية النكرة لأن تصلح مبتدأً)، ولعل وجه ذلك أنه لما كان النكرة تتخصص بالوصف والحكم المتقدم كان التحقيق المستفاد من أن كوصف لها وحكم مقدم عليها، وخبر أنَّ سواء الخ.

قوله: في البيت الثاني من لذة العيش.

قوله: (تراها مع إنَّ أحسن)؛ لأنه كلما زيدَ في معنى الوصف زادَ بُعْدُ النكرة عن النكرة المنافية للابتدائية.

قوله: (فلو أسقطت إنَّ لم يحسن)؛ لدلالة إنَّ على التحقيق والثبوت الذي يصلح أن يقع خبراً، مع أن الخبر المحذوف ظرف مقدر بمعنى الحصول والكون، أي أن لنا مالاً، وإنَّ لنا ولداً.

قوله: (لنلا يعود) أي الضمير إلى الإسناد، لم يرد به أنه يلزم حينئذٍ، أي إذا جاء بالضمير أن يعود إليه، بل ظهور العود إليه لجواز عود الضمير إلى الإسناد المطلق على طريق الاستخدام في علم البديع، وهو أن يراد بلفظ معنى له

[ب/ ٤٥]

^١ سورة يس: الآية ٣

^٢ سورة المنافقون: الآية ١

^٣ سورة آل عمران: الآية ١٦

^٤ سورة آل عمران: الآية ١٩٢

^٥ سورة الإخلاص: الآية ١

^٦ ينظر: الزمخشري، تفسير الكشاف، (١/١٨٦).

وبضميره معنى آخر له، وقد وقع مثله من المصنف حيث قال في بحث إفادة اللام للاستغراق: وهو ضربان، أي الاستغراق مطلقاً ضربان، مع أن ما سبق استغراق اللام لا مطلق الاستغراق.

قوله: (دون واضع اللغة)، تقييد الوضع باللغة لكونه أصل الوضع، وباقي الأوضاع متأخراً عنه لا إن المجاز اللغوي بالمعنى الأعم المتناول للمجاز اللغوي بالمعنى الأخص، والمجاز الشرعي، والعرفي الخاص والعام يتوقف على أن يكون إسناد كلمة إلى كلمة حاصلاً بوضع اللغة، فإن اللغوي بالمعنى الأعم كما يحصل بوضع اللغة يحصل بوضع الشرع والعرف أيضاً، وكذا الكلام في قوله بعده بواضع اللغة، ولذلك قال قبل هذين القولين دون الوضع، وبعدهما إلى الواضع بإطلاق في الوضع فيهما.

قوله: (والإفاحقيقة) الخ، أي وإن لم يكن بحث المعاني عن أحوال اللفظ من حيث إنها يطابق بها مقتضى الحال، بل من حيث إنها أحواله مطلقاً كان بحث الحقيقة والمجاز اللغويين أيضاً؛ لكونهما من أحواله أيضاً من علم المعاني، وليس كذلك لتباينهما حدّاً وموضوعاً وغاية^١، ولقائل أن يقول: لا نمنع أنه لا يبحث في المعاني عن الحقيقة والمجاز لغويين كانا أو عقليين باعتبار اقتضاء المقام إياهما ومطابقة اللفظ مقتضى الحال بهما بل وقوع البحث عنهما فيه من حيث يحصل بهما المطابقة لمقتضى الحال مما لا يخفى على من يمارس مباحث المعاني، منه قولهم: أن أسماء الإشارة موضوعة لأن يشار بها إلى محسوس مشاهد، وقد يشار بها إلى غيره تنزيلاً له منزلة المحسوس المشاهد فيكون مجازاً بلا ريب، ومنه قولهم: يقصد هذا، وذلك التحقير والتعظيم، وقد يعكس تنزيلاً لدنو المرتبة وسفالة المنزلة منزلة قرب المكان، ولعلو الرتبة ورفعة الشأن منزلة بُعد المسافة، ولكون القرب المكاني لازماً لرفعة المحل، والبعد المكاني لدناءة المنزل وسفالة المحل، فمباحث الحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار من علم المعاني، ومن حيث إنه يحصل بها إيراد المعنى

[٤٦ / أ]

^١ زاد المصنف: ألا يرى إلى ما قاله الشريف: والبحث عن إفادة التراكيب للخواص سواء كانت أصلية منها باستعمالها فيها إما بطريق المجاز أو بطريق الكناية أو كانت من مستنبعاتها بأن لم يستعمل اللفظ فيها كالاختصار وضيق المقام كما أشار إليهما السكاكي بقوله: ليطلع من كل تركيب على صادق معناه وخصوص مستنبعاته وظيفة علم المعاني، ولذلك ذكرت فيه معان مجازية ويكنى عنها، والبحث عن كيفية إفادتها للمعاني التي قصدت بها أصاله وظيفه علم البيان؛ لأن إفادة المستنبعات مما لا ينضبط كفيّاتها، فالإفاد على جميع الخواص من حيث الإفادة وكفيّاتها إنما هو في العلمين لا في أحدهما هذا كلامه في شرح المفتاح لكن يחדش ما ذكره قول المصنف في أحوال الإسناد والحكم من غير التعرض لكونه لغوياً أو عقلياً، فإن ذلك وظيفة بيانه. وقوله في أحوال المسند إليه والمسند من غير التعرض لكونه حقيقة أو مجازاً فتأمل (منه).

المطابق لمقتضى الحال بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة العقلية عليه، وهو غاية مقصودة بالبيان من علم البيان، ولا محذور في اندراج شيء في علمين متغايرين باعتبارين مختلفين، كما ذهب بعضهم إلى أن (الالتفات) من حيث إنه يشتمل على نكت مختلفة هي خاصية التركيب من علم المعاني، ومن حيث أنه إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في الوضوح من علم البيان، ومن حيث أنه يحسن الكلام ويزينه من علم البديع، ولذلك أورد السكاكي الالتفات في المعاني والبديع، وصاحب الكشف جعله من علم البيان، فإن قلت: كون الالتفات من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكناية على ما مرَّ يوجب كونه من مباحث البيان كما جعله صاحب الكشف، قلت: لا يوجب ذلك كسائر الجزئيات المندرجة تحت قواعده، فإن الأحكام الجزئية المندرجة في قواعد علم الفروع وثمرات لمسائله إذ ليست مبحثاً عنها لخصوصياتها. فإن قلت: فعلى أي شيء بنى المصنف إيراد العقلي في المعاني دون البيان، والسكاكي في البيان دون المعاني، قلت: لأنه عند السكاكي مندرج في الاستعارة بالكناية التي هي أحد قسمي الاستعارة، التي هي أحد قسمي المجاز، الذي هو أحد أصلي البيان، ولأنه جعله السكاكي عبارة عن الكلام المقيد، خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بلا واسطة وضع، فيكون المجاز العقلي عنده مركباً دالاً على خلاف ما عند متكلمه لا وضعاً بل عقلاً، فهو لفظ مستعار في غير مفهومه العقلي بحسب الظاهر والدلالة، صفة اللفظ بالقياس إلى المعنى وهذه دلالة عقلية فتصور فيه إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وضوحاً كما هو الغرض في البيان، وأما عند المصنف فالمجاز العقلي عبارة عن إسناد معنى الفعل إلى غير ما هو له بحسب الظاهر فلا يكون عنده صفة للفظ المتصف بالدلالة ليتصور الاختلاف في دلالاته وضوحاً كما إذا كان عبارة عن اللفظ المتصف بالدلالة

[ب/ ٤٦]

وليس أيضاً من الاستعارة بالكناية عند المصنف، فإنه معترض على السكاكي في عده منها، ولا الاستعارة بالكناية مندرجاً في المجاز عنده كما سيجيء من اعتراضه عليه فيه. فإن قلت: إذا كان المجاز لغوياً كان أو عقلياً. متعلقاً بالمعاني والبيان باعتبارين مختلفين فلم كان أكثر مباحثهما في البيان ولم يبحث عنهما في المعاني إلا نادراً، قلت: لأن المعاني يبحث عن المعاني الزائدة من حيث يحصل بها مطابقة اللفظ لمقتضى الحال سواء كانت تلك المعاني مما يستعمل فيه اللفظ كالمجاز والكناية أو لا كسائر المعاني التي يستتبعها التراكيب بدون استعمالها فيها كصيانة اللسان عن المحذوف أو صيانة المحذوف عن اللسان تحقيراً له أو تعظيماً، وهي كثيرة تكاد لا تضبط فلم يشتغلوا في البيان من حيث كيفية الإفادة، أي من حيث اختلاف الدلالة وضوحاً لا بالبحث عن الخواص التي يستعمل فيها

التركيب كالمجاز والكناية لكونهما مراداً باللفظ أصالة لا تبعاً، ولكونهما منضبطاً لا متكثر أكثره المستتبعات.

قوله: (لكن بقي خارجاً عنه ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع أم لا)، لم يرد ببقاء ما لا يطابق الاعتقاد فقط خارجاً عن قوله عند المتكلم أنه كان خارجاً عنه كما كان خارجاً بقوله له، كما أريد ذلك ببقاء ما لم يطابق شيئاً منهما حتى يحمل الكلام في نسبة بقاء الخروج إليه على تغليب ما لم يطابق شيئاً منهما عليه كما حمله الشريف، بل أراد أنه بقي من تناوله خارجاً عنه، فالمال إلى أنه كان خارجاً عنه بهذا التعبير، لكن عبر به تنبيهاً على أنه من أفراد المحدود المطلوب إدراجها بتغيير قيود حدّه.

قوله: (والأخرج ما يكون المسند فيه مصدراً)، مثل أعجبنى ضرب زيد، أو سير عمرو، أو إقبال ناقة أو إدبارها، فإنه لا يصح حمل الضرب والسير والإقبال والإدبار على زيد وعمرو وناقة ومواطأة، بل يصح اشتقاقاً مثل أن يقال: زيدٌ ذو ضرب أو ضارب، والناقة ذو إقبال أو مقبل، وفيه بحثٌ فإنه إذا لم يشترط في كون الإسناد حقيقة صحة حمل المسند على المسند إليه

[أ/ ٤٧]

مواطأة بل عدا إضافة الضرب والإقبال إلى زيد وناقة حقيقة مع عدم صحة زيد ضرب، وناقة إقبال، يلزم أن يعد (إنّما هي إقبالٌ وإدبارٌ) حقيقة، مع أنه سيصرح الشارح بأنه مجازٌ عقلي، نص عليه الشيخ، إلا أن يقال: ما ذكره الشارح من عدم شرط صحة حمل المواطأة في حمل كلام المصنف في تعريف الحقيقة، وسيجيء منه أن تعريفه الحقيقة متناول على نحو قولها إنّما هي ناقة إقبال، فلا يكون مطرداً مانعاً اعتبارها، لكن أجاب بأنّ ما في تعريف المصنف عبارة عن الملائس، وهو فاعل أو مفعول به، والإسناد في إنّما هي إقبال إسناد إلى غيرهما، فإنه إسناد إلى المبتدأ، وقال الشريف: ولو قيل معنى تعريف الحقيقة هو أن سند الفعل أو معناه إلى شيء هو ثابت له على وجه أسند إليه، اندفع الاعتراض أيضاً، وفيه بحث، فإنه لو جعل معنى تعريف الحقيقة هذا لخرج إسناد المصدر إلى فاعله، فإنه لا يصدق عليه أنه إسناد معنى الفعل إلى شيء هو ثابت له على وجه أسند إليه.

قوله: (كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه)، وأما قول المعتزلي لمن يعرف حاله ولا يخفيها منه خلق الله الأفعال فمجاز عقلي لا حقيقة عقلية كالأول.

^١ هذا عَجَزُ بيت للنساء، وصدره: ترتع ما رتعت حتى إذا ذكرت.....فإنّما هي إقبالٌ وإدبارٌ. [ينظر: الخنساء، تماضر بنت عمرو السلميّة (ت: ٢٤ هـ) شاعرة مخضومة، ديوان الخنساء، تحقيق: حمدو طماس، دار صادر - بيروت، ٥، ٢٠١٢م، (٣٨٣)].

قوله: (لا في الحقيقة)؛ لأنه غير مطابق للواقع.

قوله: (ولا في الظاهر)؛ لوجود القرينة الصارفة، وهو علم المخاطب بأن المتكلم يعلم أنه لم يجئ، فعلم المخاطب بعلم المتكلم بعدم مجيء زيد يصرف قوله جاء زيد عن ظاهره، فلا يكون إسناد المجيء إلى زيد إسناداً إلى ما هو له في الظاهر.

قوله: (إلى ما يكره) من قلة العقل والكياسة وكثرة البلاهة والحماسة.

قوله: (بناءً على سهو أو نسيان)؛ وتوجيه السهو والنسيان في القسم الثاني أن يراد بكون المخاطب عالماً بأن المتكلم عالمٌ بعدم مجيء زيد أن يكون عالماً بعلمه به حال تكلمه فيكون المراد من عدم علم المخاطب بعلم المتكلم بعدم مجيء زيد عدم علمه بعلمه به حال تكلمه، فعدم العلم بالعلم حال التكلم أعم من العلم قبل حال التكلم، ومن انتفاء العلم رأساً، فتصور السهو والنسيان في القسم الثاني

[ب/ ٤٧]

بناءً على كونه أعم من العلم قبل حال التكلم، ولكن إذا كان حينئذ القسم الثاني أعم من انتفاء العلم رأساً أيضاً، ولا سهو ولا نسيان حينئذ فالأولى أن يصرح الشارح بهذه الحالة أيضاً بأن يقول عطفاً عليهما أو على جهله ابتداءً بعلم المتكلم بعدم مجيء زيد هكذا قيل^١، ويُمكن نُصرة الشارح بأن المخاطب لما فهم من إسناد مخاطب المجيء إلى زيد إسناده إلى ما هو له عند المتكلم بناءً على سهوه أو نسيانه فيما إذا علم بعلم المتكلم بعدم مجيء زيد قبل حال التكلم لكن لم يعلم حال التكلم ففهمه منه ذلك فيما إذا لم يعلم بعلم المتكلم بعدم مجيء زيد أصلاً أولى، فالأولى أن لا يصرح ما هو المفهوم بالطريق الأولى؛ لأن دأبهم التعرض بما خفي والإعراض عما ظهر.

قوله: (هي كلام المفاد به)، أراد بالكلام المركب مطلقاً تاماً كان أو ناقصاً فيتناول المركبات الإضافية والوصفية والتعليقية كما يتناول المركبات الخبرية والإنشائية.

قوله: (أنه جعلها صفة للكلام والمصنف للإسناد)، ومعلوم أن انتساب الكلام إلى العقل بواسطة انتساب إسناده إليه، فاعتبار الانتساب إلى العقل بلا واسطة كما فعله المصنف أولى من اعتباره بواسطة كما فعله السكاكي، ويمكن أن يعارض بأن الحقيقة والمجاز لغويين كانا أو عقليين كما فعله السكاكي يكونان صفة للفظ فيحصل الضم النشر الواجب بقدر الامكان، وعلى ما ذكره المصنف

^١ قاله الشريف الجرجاني.

يكون العقلية من الحقيقة والمجاز صفة الإسناد، واللغوية منهما صفة اللفظ، فلا يكون ما يطلق عليه لفظ الحقيقة والمجاز واحداً، على أن السكاكي حيث عرّف الحقيقة والمجاز العقليين بما ذكره كان بصدد تقريرهما بحسب رأي الأصحاب ومقتداهم أعني الشيخ عبد القاهر جعلهما صفة للفظ كما صرح به الشارح، ونقل تعريفه الحقيقة العقلية^١ بأنها كل جملة إلى آخره، وإلا فالذي عنده هو نظم المجاز العقلي في سلك الاستعارة بالكنائية، فلا مجاز عقلياً مقابلاً للغوي عنده، بل كل مجاز لغوي، ولهذا الضم الواجب والضبط نظم المجاز العقلي في الاستعارة بالكنائية؛ ليكون كل مجاز لغوياً ولا يكون من المجاز عقلي

[٤٨ / أ]

وجعل الاستعارة التبعية على رأي الأصحاب من قسم الاستعارة بالكنائية؛ ليكون كل استعارة أصلية، بأن يعتبر التشبيه أولاً وبالذات في معناه أي معنى لفظ الاستعارة، ولا يكون منها تبعية بأن يعتبر التشبيه أولاً وبالذات في غير معنى لفظ الاستعارة من مصدرها، كما في الفعل والمشتق منه من الصفات وأسماء الزمان والآلة والمكان، ومن متعلق معناها كما في الحروف أصحاب، فإن الاستعارة في غير الفعل والمشتق منه والحروف أصلية وفيها تبعية عندهم حيث قال: ولو جعل الأصحاب قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكنائية بأن جعلوا قرينة التبعية كنائية، وجعلوا التبعية قرينة الكنائية، مثلاً: جعلوا في نطقت الحال الحال التي هي قرينة الاستعارة نطقت استعارة تبعية لدلت استعارة بالكنائية عن الإنسان المتكلم، وجعلوا إسناد نطقت إليها قرينة الاستعارة بالكنائية لكان أقرب إلى الضبط، ولهذا الضبط أيضاً جعل الاستعارة بأسرها عائدة إلى جعل الشيء الشيء كجعل الرجل الشجاع الأسد في الاستعارة التصريحية المحققة، كقولك: رأيت أسداً في الحمام، وكجعل المنية الأسد في الاستعارة المكنية، وكجعل الأظفار المتوهمة المخيلة للمنية الأظفار المحققة الثابتة للأسد في الاستعارة التصريحية التخيلية، كقولك: أظفار المنية نشبت بفلان، فإنه عد المنية من السباع وتخيل لها ما للسباع من أسباب الإهلاك كالأظفار، فأطلق الأظفار لما تخيل للمنية مما يشبه الأظفار المحققة للسبع من الأظفار المتوهمة، وأما عدا المنية من السبع فظاهر من إضافة الأظفار التي هي في الحقيقة للأسد إليها وإبرازها بها كما يبرز الأسد بها، وعند أصحاب الاستعارة إما جعل الشيء الشيء كجعل

^١ الحقيقة العقلية عند عبد القاهر: أن توضع الجملة على أن الحكم المفاد بها واقع موقعه من العقل، وليس كذلك، إلا أنه صادر من اعتقاد فاسد وظن كاذب، فمثل ما يجيء في التنزيل من الحكاية عن الكفار نحو: {وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ} [الجن: ٢٤]، فهذا ونحوه من حيث لم يتكلم به قائله على أنه متأول، بل أطلقه بجهله وعماه إطلاقاً من يضع الصفة في موضعها، لا يوصف بالمجاز، ولكن يقال عند قائله أنه حقيقة. [الرجزاني، أسرار البلاغة، (ص ٣٩٣)].

الرجل أسداً في قولك: رأيت أسداً يرمي في الاستعارة المصراحة بها، وكجعل المنية سبعاً في قولك: أظفار المنية نشبت بفلان في الاستعارة المكنية عنها، أو جعل الشيء للشيء كقولك: لسان الحال، وزمّام الحكم، بجعل اللسان

[ب/ ٤٨]

والزمّام للحكم، مع أنّ اللسان والزمّام للناطق والناقاة في الاستعارة التخيلية فما يطلق عليه لفظ الاستعارة منقسم عندهم إلى التصريحية والمكنية المندرجين في جعل الشيء الشيء والتخيلية الغير مندرجة فيه، بل في جعل الشيء للشيء أن التخيلية عبارة عن نسبة اللسان أو الزمّام إلى الحال أو الحكم نسبة مجاز به، بدون أن يجعل اللسان والزمّام مجازاً عما يتوهم، مما يشبه المحققة منهما الكائنة للإنسان والناقاة، بدون أن يجعل الحال والحكم مجازاً عنهما كما جعلهما السكاكي، بل بجعلهم الحال أو الحكم الإنسان المتكلم أو الناقاة المرموز إليها بإضافة اللسان أو الزمّام إلى الحال أو الحكم، وإطلاق لفظهما المرموز إليهما عليهما مع أنهما مذكوران وهما غير مذكورين، فالتصريحية من الاستعارة عند الأصحاب إطلاق المشبه به المصريح به على المشبه المحقق الذي جعل إياه ادّعاءً، والمكنية منها إطلاق المشبه به المرموز إليه على المشبه الذي جعل إياه ادّعاءً كلاهما مجازان لغويان، أحدهما في اللفظ المذكور المصريح به للمشبه به، والآخر في اللفظ الغير المذكور المرموز إليه للمشبه به، والتخيلية منها عندهم نسبة خواص المشبه به المتروك إلى المشبه المذكور نسبة مجازية من غير أن يكون في اللفظ مجاز لغة، وعند صاحب الإيضاح لفظ الاستعارة إنما يطلق على الاستعارة المصراحة بها المحققة على المعنى المتفق عليه بين الأصحاب والسكاكي، وعلى الاستعارة التخيلية على ما يقوله الأصحاب من أنها جعل الشيء للشيء أي نسبة الشيء لما ليس هو له كنسبة اللسان إلى الحال مثلاً، لا على ما يقوله السكاكي من أنها جعل الشيء المتوهم الشيء المحقق، كجعل اللسان المتوهم للحال اللسان المحقق للناطق بناءً على اندراج الحال في الناطق، وأما إطلاقها على الاستعارة المكنية التي هي عنده عبارة عن التشبيه المضمّر في النفس مع عدم تصريح شيء من أركان التشبيه سوى المشبه، وإضافة

[أ/ ٤٩]

خواص المشبه به إليه؛ لتدل على ذلك التشبيه المضمّر، فليس مبنياً على المناسبة اللغوية من النقل في اللغة كما في إطلاق الأصحاب والسكاكي الاستعارة على المكنية، أو في النسبة كما في إطلاق الأصحاب الاستعارة على التخيلية، وذكر هذه الأقسام للاستعارة وضبط المذاهب فيها وإن كان على

سبيل التتبع في القصد لكنه بحيث يغنيك عن تفاصيلها المنتشرة في مواضع عديدة، قلّما سمع المتعلم إحاطتها مضبوطة منها كما ذكرنا.

قوله: (الثاني أنه غير مطّرد)، أي لا يمنع دخول غير المحدد في الحدّ لصدقه، نحو: الإنسان جسمٌ، مما المسند فيه ليس في معنى الفعل.

قوله: (وجوابه منع أنه لا يسمى حقيقة، وكفاك قول الشيخ عبد القاهر: إنها كل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه)، فإنه يصدق على ما ليس المسند فيه معنى الفعل، نحو: الإنسان جسمٌ، فإن قلت: قوله على ما هو عليه في الفعل، وقوله: واقع موقعه يشعر كل منهما بظاهرة خروج ما لا يطابق الاعتقاد وخروج ما لا يطابق الواقع، مثل قول المعتزلي عند إظهاره السنية مخفياً اعتزاله، خلق الله الأفعال كلها، ومثل قول الكاذب الواقف بكذبه جاء زيد مع أن كلاهما حقيقة عقلية. قلت: أراد بما هو في العقل والواقع موقعه ما فيه بحسب الظاهر، والواقع موقعه ظاهر، إلا ما يشعر كل منهما من مطابقة الاعتقاد والواقع في الواقع حتى يخرج قول من يخفي حاله والكاذب.

قوله: (مما لا يلتفت إليه في التعريفات)، ولا يخفى على من يمارس تعريفات الأدباء وتعريفات غيرهم أيضاً الاكتفاء بأمثال هذه الدلالات والمجازات [في كثير من المواضع]^١.

قوله: (غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة) مثل أن يراد بالإقبال والإدبار معنى الفاعل أعني المقبل والمدبر.

قوله: (ما هو منفي نحو: ما صام يومي وما نام ليلي)، بمعنى إثبات نفي الصوم لليوم وإثبات نفي النوم لليل فإنهما حينئذٍ مجاز عقلي، وأما بمعنى نفي الإثبات أي بمعنى نفي إثبات الصوم لليوم عنه،

[ب/ ٤٩]

ونفي إثبات النوم لليل عنه فليس بمجاز عقلي كما سيجيئ.

قوله: (ومنه، أي من الإسناد مجاز عقلي)، سمي مجازاً لتعدي الحكم فيه عن مكانه الأصل، ويسمى عقلياً لا لغوياً، لعدم رجوعه إلى الوضع.

^١ كذا في نسخة [ب] وهذه الجملة [في كثير من المواضع] ليست في [أ].

قوله: (ويسمى مجازاً حكماً) لتعلقه بالحكم.

قوله: (ومجازاً في الإثبات) أي في الإسناد الثبوتي، وأما نحو {فما ربحت تجارتهم} ^١ وما نام ليلي، فإنما يُعدُّ مجازاً بناءً على قصد إثبات النفي لا على قصد نفي الإثبات، أي إثبات نفي الفعل عما من شأنه الفعل، لا إثبات نفي الفعل مطلقاً، وإلا لم يكن مجازاً؛ لأنه واقع موقعه، ويدل على ما ذكرنا تفسيرهما لخسرت، وسهر، والحاصل: أن المثبت عدم الملكة لا العدم مطلقاً، فعلى هذا لو قيل ما نام ليلي بل صاحبه، وما ربحت تجارتهم بل ربحوها في تجارتهم لم تُعدَّ مجازاً أصلاً.

قوله: (وحاصله)، أي حاصل التأويل.

قوله: (فيما بُني للفاعل) فإن الراضي هو صاحب العيشة لا هي، كإسناده إليها إسناد ما بُني للفاعل إلى المفعول.

قوله: (إذ المُفْعَمُ ^٢ اسم مفعول) بمعنى المملوء، فالمفعم هو حقيقة النهر ومجرى السيل لا هو، فإنه مفعم بمعنى المائي أي الفاعل للملاء، فإسناد المفعم إلى السيل إسناد المبني للمفعول إلى الفاعل.

قوله: (ونهاره صائم)، فالصائم مبني للفاعل، أعني فاعل الصوم أسند إلى زمانه مجازاً.

قوله: (ونهر جارٍ) فالجاري مبني لفاعل الجري أعني الماء أسند إلى مكانه وهو النهر مجازاً.

قوله: (في السبب الأمر [بني الأمير المدينة] ^٣) فإنَّ بَنَى مبني لفاعل البناء، أعني البناء، فإسناده إلى الأمير الأمر بالبناء إسناد المبني للفاعل إلى السبب الأمر ^٤.

قوله: (في السبب الغائي [ضربه التأديب]) ^٥ فإن ضرب مبني لفاعل التأديب بفعل الضرب أعني المؤدب الضارب، فإسناده إلى التأديب إسناد له إلى سببه الغائي مجازاً.

قوله: ({يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ}) ^١ فإن يقوم مبني لفاعل القيام، أعني أهل الحساب، فإسناده إليه إسناد إلى غايته مجازاً.

^١ سورة البقرة: ١٦

^٢ وصحَّفها الناسخ في هذه النسخة إلى المقعم بالقاف، وفي المطول بالفاء أيضاً. [ينظر: التفقازاني، المطول، (ص ١٩٨)].

^٣ هذه الجملة سقطت من الكرماسي، المخطوط، وهي ضرورية ليستقيم المعنى، وهي مثبتة في النسخة المطبوعة من المطول شرح تلخيص المفتاح للتقازاني. [ينظر: التفقازاني، المطول، (ص ١٩٨)]

^٤ وهذا الشرح لمثال: (بنى الأمير المدينة) في السبب

^٥ هذه الجملة أيضاً سقطت من الكرماسي، المخطوط، وهي ضرورية ليستقيم المعنى، وهي مثبتة في النسخة المطبوعة من المطول شرح تلخيص المفتاح للتقازاني. [ينظر: التفقازاني، المطول، (ص ١٩٨)]

قوله: (نحو رجلٌ عدلٌ^٢، وإنما هي إقبالٌ وإدبارٌ)، فإن الرجل فاعل العدل، والناقاة فاعل الإقبال والإدبار، ومثال المفعول: عمرو ضرب، إذا كان مضروباً لكن لا يكون العدل والإقبال

[٥٠ / أ]

والإدبار بمعنى العادل، والمقبل والمدبر والضرب بمعنى المضروب، وإلا لكان المجاز في الكلمة واللغة لا في الكلام والنسبة العقلية، وإنما خرج إسناد هذه المصادر إلى هذه الأشياء عن تعريف المجاز العقلي؛ لأنه ليس إسناداً إلى ملابسٍ بمعنى الفعل غير الملابس الذي معنى الفعل له، بل هو إسناد إلى ملابسٍ بمعنى الفعل الذي هو له.

قوله: (فإنَّ المبنى للفاعل -أي الحكيم- قد أسند إلى المفعول) يعني الكتاب^٣ الذي لا يلبسه كما يلبسُ الراضيةُ المبني للفاعل العيشةُ التي هي مبنية للمفعول، بأن يجعل العيشة مفعولاً به لفعله مثل رضية العيشة وهي مرضيةٌ، فإنه لا يصح حكمتُ الكتاب وهو محكوم، بل يصح أنشأتُ الكتاب وهو منشأً، والإنشاء ليس فعل الحكيم، أي حكم بل فعل آخر من أفعاله، وإنما خرج أمثال هذه عن تعريف المجاز؛ لأنَّ كلام المصنف ظاهر الخ، وهو قوله للملابسة.

قوله: (وكذا ما أسند إلى المَصْدَر) أي مثل خروج وصف الفاعل والمفعول بالمصدر، ومثل خروج وصف الشيء بوصف محدثه عن تعريف المصنف المجاز العقلي، يخرج من تعريفه ما أسند إلى المصدر الذي يلبسه فعل آخر من أفعال فاعله، أي لا يلبسه ذلك المسند إليه، بأن يكون المصدر مصدر ذلك المسند كما في جدَّ جدَّة، والضلال الضال، والعذاب المعدَّب، فإنَّ هذه المصادر مصادر بمسندها، بل يلبسه فعل آخر من أفعال فاعل ذلك المسند، نحو {الضلال البعيد}؛^٤ و {العذاب الأليم}؛^٥ فإنَّ البعيد والأليم المسند إلى الضلال والعذاب لا يلبسهما، بأن يكون الضلال مصدر البعيد والعذاب مصدر الأليم، فإنَّ مصدر البعيد البُعد والأليم الألم لا الضلال والعذاب، ولكن يلبسهما فعل آخر من أفعال فاعل البعيد أعني الضلال والمؤلم، وهو ضلَّ وعدَّب.

^١ سورة إبراهيم: ٤١

^٢ قال التفزازاني: وقد خرج من تعريفه الإسناد المجازي أمران: أحدهما: وصف الفاعل أو المفعول بالمصدر: نحو رجل عدل، وإنما هي إقبال وإدبار، والثاني: وصف الشيء بوصفه محدثه وصاحبه، مثل الكتاب الحكيم والأسلوب الحكيم. [ينظر: التفزازاني، المطول، (ص ١٩٨)].

^٣ هذا مثال عن وصف الشيء بوصف محدثه وصاحبه مثل قولنا: الكتاب الحكيم.

^٤ سورة إبراهيم: ١٨

^٥ سورة الحجر: ٥٠

قوله: (فوصف به فعله)، أي وصف البعيد والأليم فعل الضَّالَّ والمعذَّب، وهو الضَّلال والعذاب.

قوله: مثلَ جَدٍّ جَدِّه مثال بجعل وصف الشيء وصفاً

[ب/ ٥٠]

لفعله فإنَّ جَدَّ أسند إلى الجدِّ وهو لصاحبه أعني المجدِّ الفاعل للجدِّ، لا إنَّه مثال لكون المسند إلى المصدر فعلاً آخر من أفعال فاعله كما في الضلال البعيد.

قوله: (بأنَّه ليس عنده بمجاز كما أنَّه ليس بحقيقة) لما مر من أنَّ الإسناد إلى المبتدأ عند المصنف ليس بحقيقة ولا مجاز لأنَّهما الإسناد إلى الملابس وهو الفاعل والمفعول وغيرهما، إلَّا المفعول معه والحال والتمييز والمبتدأ ليس من الملابس.

قوله: (وعن الثاني بأنَّ الملابس أعمُّ من أن يكون بواسطة حرف أو بدونها)، ويدل هذا على التعميم أنَّه أي المصنف جعل إسناد الفعل ومعناه إلى غير الفاعل في المبني للفاعل سواء كان مفعولاً به أو مصدرأً أو مكاناً أو زماناً أو سبباً مجازاً، مع أنَّ الملابس للزمان والمكان والسبب ليس إلَّا بواسطة الحرف.

قوله: (إذ الأصل هو حكيم في أسلوبه وكتابه، وبعيد وأليم في ضلاله وعذابه)، لا يقال إذا كان الأصل على تقدير في هذه الأمثلة كانت ظرف مكان، كما أنَّ أصل جارٍ نهر الماء أنَّه جارٍ في نهره، فلمَّ صدَّق التعريف على هذا ظاهراً دون هذه؛ لأنَّا نقول: إطلاق المكان يتناول المكان الحقيقي ظاهراً ولا يتناول ما هو بمنزلة المكان كذلك، وفي هذه الأمثلة ليس مدخول في مكاناً حقيقة بل هو كالمكان وبمنزلته، حتى ليستعمل في فيها كاستعماله فيه، ولهذه الدققة أمر الشارح بالتأمل، فتأمل.

قوله: (والمعتبر عند صاحب الكشف) الخ، يعني أنَّ الجواب السابق من طرف المصنف، وأمَّا الجواب من طرف صاحب الكشف^١ وهو أنَّ المعتبر عنده بلبس الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي سواء كان متلبساً بالمسند أو لا كما في قوله: {فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ}^٢ فإنَّ التجارة ليس مصدر ربح المسند إليها، لكنها متلبس بالمشتريين الذين هم فاعل ربحت.

^١ قال التفناني: والمعتبر عند صاحب الكشف تلبس ما أسند إليه الفعل بفاعله الحقيقي؛ لأنه قال المجاز العقلي أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كتلبس التجارة بالمشتريين في قوله: {فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ} سورة البقرة: ١٦. [ينظر: التفناني، المطول، (ص ١٩٩)].

^٢ سورة البقرة: ١٦

قوله: (ولك أن تجعل أمثال هذا) أي أمثال {فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ} ^١ أي ربخوا سبب تجارتهم.

قوله: (فإن قيل: كثيراً ما يطلق المجاز العقلي على ما لا يشمل هذا التعريف من نحو قوله:

{شِقَاقَ بَيْنَهُمَا}) ^٢ حاصل هذا

[٥١ / أ]

السؤال أن يقال: إنَّ المجاز العقلي كما يجري في الإسناد أي النسبة التامة يجري في النسبة الغير تامة كالنسبة الإضافية والتعلقية وصفيّة كانت أو إيقاعيّة، وأمثلة الإضافية من قوله: {شِقَاقَ بَيْنَهُمَا} ^٣ إلى قوله: وَجَرِي الْأَنْهَارِ، وأمثلة الإيقاعية أي التعلقية بالمفعول من قوله: {وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ} ^٤ إلى قوله: وَأَجْرِيَتِ النَّهْرُ، ولم يذكر مثال الوصفية، ومثالها: مضى الليل السارق، وانشقاق البائن، وليلى نائمة، وهذا نهرٌ جارتَه.

قوله: (فالجوابُ) وحاصل الجواب تسليم عموم المجاز العقلي على الوجه المذكور في السؤال ثم تصحيح التعريف بأحد أمرين: إمّا بتخصّصه بالمجاز العقلي في الإسناد أي النسبة التامة لكونه أكثر وأولى في الاعتبار، فلا ضرر في عدم تناول تعريف المجاز في الإسناد، والمجاز في النسبة الغير الإسنادية من الإضافية والوصفية والإيقاعية. وإمّا لجعله لمطلقه بأن يجعل الإسناد المذكور في التعريف أعم من أن يدلّ عليه الكلام بصريحه كما مرّ من النسب الإسنادية التامة، أو يكون مستلزماً له كما في هذه الأمثلة التي مُنع عكسُ تعريف المجاز العقلي بعدم كونه جامعاً لها، ولك أن تجيب عن السؤال بعدم تناول تعريف المجاز المجاز في النسبة الإضافية والنسبة الإيقاعية والنسبة الوصفية، بأن تريد بالإسناد المذكور في تعريفه النسبة مطلقاً تامة أو غير تامة، فيتناول هذه المجازات الواقعة في النسب الغير تامة كما يتناول المجازات الواقعة في النسب التامة، كما أريد بالكلام في تعريف المفتاح المركب لا مصطلح النحاة مما يشتمل على النسب التامة دون الناقصة، وبالحكم النسبة تامة كانت أو ناقصةً ليتناول المجاز العقلي في أي نسبة كان، وأمّا المجاز في التمييز فاندراجه في الإسناد بمعنى النسبة مطلقاً أي تامة كانت أو ناقصة يعلم من كونه في المعنى فاعلاً أو مفعولاً، فيندرج في الإسنادية أو الإيقاعية وهذا الجواب يغنيك عن

^١ سورة البقرة: ١٦

^٢ سورة النساء: ٣٥

^٣ سورة النساء: ٣٥

^٤ سورة الشعراء: ١٥١

تكلّف ردّ كل تركيب إلى المركب الإسنادي الذي هو مصطلح النحاة في الكلام.

قوله: (إنّه من المجاز العقلي^١ حيث جعل الهموم مخزونة بقرينة إضافة التسلية إليها)، فإنّ التسلية لمن له همٌّ وحُزْنٌ، فإذا أُضيفت إلى الهموم كانت كناية عن نسبة الحزن إليها وجعلها مخزونة، كما جعل إضافة الأظفار إلى المنية في قولهم: أظفار المنية كناية عن كونها أسداً وجعلها من أفرادها، فالتفضيل المشبع فيما ذكر أن يقال: فالتسلية في كونها كناية عن كون الهموم مخزونة على المجاز العقلي كالأظفار في أظفار المنية في كونها كناية عن إرادة السُّبُع بالمنية على المجاز اللغوي كما ذهب إليه السكاكي، وجعلها مندرجة تحته بجعلها من أفرادها ولو كان غير متعارف، أو عن إطلاق السبع المرموز إليه بها عليها كما هو مذهب الجمهور، أو عن التشبيه المضمّر في النفس كما ذهب إليه الخطيب كما كان في مثل جدٍّ مُجَدٍّ، وذاهيةً دهياً، وظلٌّ ظليلٌ، وشعرٌ شاعرٌ، حيث أريد المبالغة في هذه الأشياء وادعى كأنها تجسّمت وصارت ذاتاً متصفة بها، إطلاق المشتق الدال على الذات المتصف بها عليها، كإطلاق الظليل مثلاً على الظل بناءً على هذه المبالغة، كإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع حيث ادعى كونه أسداً وفرداً من أفرادها، والحاصل أنّه إذا أريد المبالغة في التشبيه المفاد بكأنّ بأن جعل المشبه من أفراد المشبه به وأنّه ليس شيئاً غيره بل كونه هو هو^٢ مسلماً ليس مقصوداً بالتركيب كما يدل على مكان هذه المبالغة والادّعاء تارةً بإطلاق لفظ المشبه به على ذلك المشبه كما في الاستعارة المصّرحة وتارةً أخرى بإضافة خواص المشبه به إلى المشبه وإبرازه بصورة المشبه به، حيث أثبت له من اللوازم والخواص ما للمشبه به كما في الاستعارة المكنية، كذلك يدل في المجاز العقلي الذي لاتعاد التشبيه فيه بكأنّ إذا أريد المبالغة في وصف الشيء، بأن جعلت كأنّه تجسّمت وصارت ذاتاً متصفة به كما إذا أريد المبالغة في الظلّ والجِدّ يُعدّ من الذوات المتجسّمة المتصفة

بالظلّ والجِدّ على مكان هذه المبالغة تارةً بإطلاق اللفظ الدال على الذات المتصف بالظلّ وهو الظليل، وهذا نظير إطلاق لفظ المشبه به على المشبه في الاستعارة المصّرحة، وتارةً بإضافة لوازم الذات المتصفة بما أريد المبالغة في وصفه إليه، كإضافة التسلية التي هي خاصية ذات المحزون المتصف

^١ قال التفتازاني: (قولهم: سل الهموم إنه من المجاز العقلي، حيث جعل الهموم مخزونة بقرينة إضافة التسلية إليها). [التفتازاني، المطول، (٢٠٠/١)].

^٢ هكذا وردت مكررة في المخطوط.

بالهم والحزن إلى الهموم التي أريد المبالغة في وصفها بجعلها كأنها تجسّمت حتى صارت لها ما للذات المتجسد المتصف بها من إضافة التسلية إليها كإضافتها إليه، وهذا نظير إضافة خواص المشبه به إلى المشبه في الاستعارة المكنية، فنحو ظلّ ظليل في المجاز العقلي كالاستعارة التصريحية في الصراحة ونحو سلّ الهموم في المجاز العقلي كالاستعارة المكنية في الكناية فتأمل، فإنك لا تجد هذا التصوير في كتب القوم، ولك أن تقول إنّ إيقاع التسلية المهموم إيقاعها لمن هي له يجوز أن يكون مجازاً في النسبة الإيقاعية كما في يا سارق أهل الدار^١، فإنّ المسروق متاعهم لا هم، وأجريت النهر فإنّ المجرى هو الماء لا النهر، وكذا يجوز أن يكون سلّ مجازاً عن دفع الهم فلا يكون تعليقها الهموم كناية عن كونها محزونة، وكذا يجوز أن يراد بالهموم الشخص المحزون فيكون التسلية في مقامه فلا يكون كناية عن كون الهموم محزونة، كما يجوز أن يراد أنّ الهموم بلغت نهايتها حتى كأنها تجسّمت من الحزن والهم فصح لها ما صحّ للمحزون من نسبة التسلية إليها، فعلى هذا الوجه الأخير الذي ذكره الشارح يكون مجازاً عقلياً مكنياً عنه بنسبة التسلية إليها لا عن كونها محزونة بخلاف الوجه الأوّل، والمقصود الإرشاد إلى كثرة طرق حمل مثل هذا التركيب كي لا ينجمد المبتدئ على بعض ما ذكر منها.

قوله: (ولا تَقْصُرِ المجازَ العقليَّ على ما يُفهم من ظاهر كلام السكاكي والمصنف)، فإنّ الظاهر من الإسناد في عبارته كونه في النسبة التامة لا غير، كما أنّ الظاهر من الكلام والحكم في عبارة السكاكي أيضاً كذلك.

قوله: (لكن لا تأول فيه لأنّه مراده ومعتقده)، ولا تأول عند اجتماعهما؛ لأنّ التأول إمّا لعدم الاعتقاد كما إذا قاله

[٥٢/ب]

المؤمن أو لِعَدَمِ الإرادة كما إذا قاله الجاهل الدّهريّ عند إخفاء حاله وإظهاره الإسلام، فإنّ كونه في صَدَدِ إظهار الإسلام قرينة تدل على أنّه لم يرد ظاهره بل ما يؤول إليه من معتقد الإسلام من إسناد فعله تعالى إلى زمان إيجاده.

قوله: (ونحو ذلك مما يطابق الاعتقاد دون الواقع)، وأنت تعلم أنّ بمطابقة الاعتقاد وحدها لا يكون قول الجاهل حقيقة حتى يخرج بقيد التأول في تعريف المجاز، بل ولا بدّ أيضاً من إرادته ظاهر

^١ وأصله: يا سارق الليلة أهل الدار، والشاهد فيه: جعل الليلة مسروقة، فالليلة مفعول مضاف وذلك على التوسع. [ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي (١٤٨-١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م، (٨٩/١)].

كلامه معها في كونه حقيقة، فإنَّ قولَ الجاهل أنبت الربيع البقل، وقولَ المؤمن أنبت الله البقل، وقولَ المعتزلي العبدُ خالق لأفعاله الاختيارية، وإن كان مطابقاً للاعتقاد بل وللواقع أيضاً في قول المؤمن، مع أنَّها لو صدَّرت عند إخفاء حالهم وإرادتهم عدمَ إرادة ظاهر مقالتهن لا يكون حقيقة بل مجازاً، كما لو بُدِّلَ الأقوالُ وقال كلُّ بقول الآخر عند إخفاء حاله وإظهاره خلاف المذهب لم يكن مجازاً -مع أنَّه غير معتقده- بل حقيقة؛ لأنَّ إخفاء حالهم وإظهارهم موافقة خلاف مذهبهم يدلُّ على أنَّهم أرادوا ما يفهم من ظاهر مقالتهن بلا تأويل؛ لأنَّ إخفاءهم مذهبهم وإظهارهم التلبُّسَ بمذهب الخصم المخالف ينافي التأويل، فالعبرة في الحقيقة بإرادة ظاهر المقالة سواء طابق الواقع والاعتقاد معها أو لم يطابقهما معاً معها، أو طابق الواقع فقط معها، أو طابق الاعتقاد فقط معها، والعبرة في المجاز بعدم إرادة ظاهر المقالة وإظهار التأويل في الظاهر من مقاله، سواء طابق الواقع والاعتقاد معاً أو لم يطابقهما معاً، أو طابق الواقع فقط، أو طابق الاعتقاد فقط، والأولى للشارح أن يقول: مما يطابق الاعتقاد والإرادة دون الواقع بضم مطابقة الإرادة مطابقة الاعتقاد، كما جمع بين الاعتقاد والإرادة قبيل هذا حيث قاله لأنَّه مراده ومعتقده، فأما أن يحمل كلامه حيث ترك ذكر الإرادة على اعتماده ما سبق منه، أو يقال الظاهر فيما يطابق الاعتقاد أن يكون مراداً لكن الفضل للمتقدم.

المجاز العقلي

قوله: (عرَّفَ المجاز العقلي: بأنَّه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم

[٥٣/أ]

من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بواسطة وضعٍ)، أرادَ بالكلام المركب لا مصطلح النحاة؛ لأنَّ المجاز العقلي قد يكون في النسبة التامة الإسنادية، وقد يكون في غيرها كالنسبة الإضافية والتعلقية، وبخلاف ما عند المتكلم خلاف ما يثبت في اعتقاده بحسب ظاهر حاله وبالحكم النسبة سواء كانت تامة أو غير تامة، ومعنى لضربٍ من التأويل أي لنوع من تطلب الموضوع الذي يؤول ويرجع إليه تلك النسبة من موضعها الأصلي، وأعاد لفظ الخلاف ليظهر تعلق قوله بوساطة به ولا يبعد عن متعلِّقه، وذكر المصدر أعني إفادةً ليتعلق به اللام في الخلاف، والمعنى إفادةً لما هو مخالف لما عند المتكلم بوساطة العقل لا بوساطة وضع، وقوله لا بوساطة وضع معطوف على مقدَّر وهو قوله بوساطة العقل، وهو احترازٌ عن المجاز اللغوي في صورة وهي إذا ادعى أن أنبت موضع للاستعمال في القادر المختار، أو وضع ذلك أي قدر أنَّ النسبة إلى القادر المختار داخله في مفهوم أنبت مثلاً بحسب وضع أصل اللغة، وبحسب وضع آخر طارئ عليه كان استعمال أنبت غير القادر المختار

مجازاً لغوياً لا عقلياً، مع أنَّ قولك أنبت الربيع يصدق عليه على ذلك التقدير أنَّه كلام مفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضربٍ من التأويل وهو تشبيه تلبس الإنبات بالربيع بتلبسه بالقادر المختار فوجب أن يحترز عنه بقيد وهو أنَّ يقيد الخلاف بأن يكون بواسطة العقل لا بواسطة وضع من الأوضاع، ونكَّرَ الوضع ليشمل الأوضاع كلها لعموم النكرة أفرادها في سياق النفي، أعني النفي المستفاد من لا العاطفة في لا بواسطة وضع، ولو عرّفه ليتبادر الوضع اللغوي؛ لأنَّه الأصل السابق على ما عداه.

قوله: (لئلا يمتنع طرده) وهو وجود المحدود إذا وُجد الحدّ، كما أنَّ عكس الحدّ عدم المحدود، وإذا عدم الحدّ فإذا لم يوجد المحدود عند وجود الحدّ يكون الحدّ أعمّ من المحدود، فلا يكون مانعاً عن دخول أغيار المحدود فيه، ولا مطرداً كما إذا لم ينتفِ ولم ينعدم المحدود عند انتفاء الحدّ وانعدامه

[٥٣/ب]

يكون الحدّ أخصّ من المحدود فلا يكون جامعاً لأفراده ولا منعكساً، فعدم طرد الحدّ عدم منعه ما عدا المحدود عن دخوله فيه؛ لأنَّه عبارة عن كونه أعمّ من المحدود، كما أنَّ عدم عكس الحدّ عدم جمعه أفراد المحدود لكونه عبارة عن كونه أخصّ من المحدود، فإذا كان الحدّ أعمّ من المحدود لا يكون مانعاً ولا مطرداً^١، وإذا كان أخصّ منه لا يكون جامعاً ولا منعكساً، وإنَّما كان يمتنع طرده تعريف المجاز إذا قال عند العقل بدل عند المتكلم، بمثل قول الدهري فإنَّه يصدق عليه خلاف ما عند العقل ونفس الأمر مع أنَّه لا يُسمى مجازاً عقلياً بل حقيقة عقلية، فلا يكون مانعاً فلا يطرد.

قوله: (إذ ليس في العقل امتناع أن يكسو الخليفة نفسه الكعبة)، فإذا لم يمتنع إكساء نفس الخليفة الكعبة عقلاً وأمكن ذلك منه نفسه لم يكن ذلك خلاف ما عند العقل؛ لأنَّ ما يُجَوِّزُهُ العقل ولا يعده محالاً لا يكون خلافه بل يكون وفائقه، فإذا لم يصدق عليه خلاف ما عند العقل لم يكن تعريف المجاز العقلي بخلاف ما عند العقل جامعاً بمثل قولنا: كسا الخليفة الكعبة وهو من المجاز العقلي فلم يكن التعريف به منعكساً.

قوله: (وإنَّما قلت لضرب من التأويل؛ ليحترز به عن الكذب) فإنَّه لا يسمى مجازاً عقلياً مع أنَّه يصدق عليه أنَّه كلام يفاد به خلاف ما عند المتكلم، وذلك لأنَّ الكاذب لا يؤوّل في كلامه ولا ينصب

^١ يتكلم المصنف هنا عن تعريف المجاز، ومن صفات التعريف أن يكون جامعاً مانعاً مطرداً، ومعنى جامعاً أي جامعاً لجميع أفراد المعرف، مانعاً من دخول غير أفراد المعرف فيه.

قرينه على أنه لا يريد خلاف الظاهر، بل تركب كلَّ صَعْبٍ ودُلُولٍ لترويجه، قال الشارح في شرحه للمفتاح: يُعنى بالكذب هاهنا الخبرُ على خلاف اعتقاد المخبر إما مع اشتراط مخالفة الواقع أيضاً كما هو رأي الجاحظ، أو لا كما هو رأي النظم، وأمّا الكذب بمعنى مخالفة الواقع إذا وافق اعتقاد المخبر فقد خرج بقيد خلاف ما عند المتكلم تم كلامه، لكن إخراج الكذب القصديّ بقيد التأويل دون القيد الأوّل أعني خلاف ما عند المتكلم يُنبئ عن أنّ المعتبر خلاف ما عند المتكلم بحسب اعتقاده في الواقع لا بحسب ظاهر حاله، وإلا كان هذا الكذب خارجاً بقيد خلاف ما عند المتكلم؛ لأنّه ليس بخلاف اعتقاده نظراً إلى ظاهر حاله حيث كان مُرَوّجاً له مع أنّه لو لم يعتبر ظاهر حال

[٥٤/]

المتكلم بل اعتقاده في الواقع كما يشهد له إخراج الكذب القصديّ بقيد صرف التأويل لا بقيد خلاف ما عند المتكلم لاتجه أن يدخل في حد المجاز قول من يخفي من المحققين اعتقاده عن أهل الاعتزال، ويقول الله خالق أفعال العباد، وينصب القرينة على أنّه بطريق التأويل دون الاعتقاد بظاهره، إذ لا يصدق عليه أنّه خلاف ما عند المتكلم في اعتقاده بحسب الواقع بل بحسب الظاهر، والحاصل أنّه إن أريد بخلاف ما عند المتكلم خلافه بحسب ظاهر حاله يخرج عن الحد للمجاز العقلي الكذب الذي لا يطابق اعتقاد قائله بل يخالفه، ويدخل فيه قول من يخفي من المحققين اعتقاده عن أهل الاعتزال ويقول الله خالق أفعال العباد وينصب القرينة على أنّه بطريق التأويل دون الاعتقاد بظاهره، إذ يصدق عليه أنّه خلاف ما عند المتكلم بحسب ظاهر حاله لنصبه القرينة على إرادة خلاف الظاهر، وعلى أنّه بطريق التأويل بناءً على إخفائه حاله عنه، وإن لم يصدق عليه أنّه خلاف ما عند المتكلم في اعتقاده بحسب الواقع، فقد خرج الكذب الغير مطابق لاعتقاد المتكلم، أي الكذب القصديّ عن حد المجاز العقلي، بخلاف ما عند المتكلم فلا يخرج بقوله لضرب من التأويل كما ذكره السكاكي، وإن أُريدَ خلاف ما عند المتكلم بحسب اعتقاده في الواقع لا يخرج عن حد المجاز العقلي الكذب الغير مطابق لاعتقاد القائل، فإنّه يصدق عليه أنّه خلاف ما عند المتكلم بحسب اعتقاده في الواقع فيحتاج لإخراجه إلى قيد لضرب من التأويل فيخرج به كما ذكره السكاكي، لكن لا يدخل حينئذ في حدّ المجاز العقلي قول من يخفي من المحققين اعتقاده عن أهل الاعتزال ويقول الله خالق أعمال العباد، وينصب القرينة على أنّه بطريق التأويل دون الاعتقاد بظاهره، إذ لا يصدق عليه أنّه خلاف ما عند المتكلم في اعتقاده بحسب الواقع بل بحسب الظاهر.

قوله: (فلا يبطل طردُ تعريفنا بنحو قول الجاهل) حيث تركنا في تعريفنا قيد خلاف ما عند المتكلم الذي به أخرج السكاكي نحوه لخروجه بقيد التأويل الذي ذكرناه

[٥٤/ب]

قوله: (فلا يجوز التعبير به عنه)، أي إذا كان ما حصل عند العقل أعمّ مما في نفس الأمر شاملاً للكواذب أيضاً يكون التعبير بما حصل عنده عما في نفس الأمر تعبيراً عن الأخص بالأعم، فلا يجوز في التعريف إذ لا دلالة للعام على الخاص كما قيل، فما حصلَ عند العقل على عمومهِ وتناوله الكواذب أيضاً يندرج فيه نحو كسا الخليفة الكعبة، مما ليس في الواقع فيخرج بخلافه، فلا يكون تعريف المجاز العقلي بخلاف ما عند العقل جامعاً لنحوه فيبطل عكسه حينئذ كما ذكره السكاكي.

قوله: (وحيئنذ يندفع الاعتراض الأول أيضاً)، أي حين أجبنا عن منع صاحب الإيضاح بطلان عكس التعريف الذي ادّعاه السكاكي بما حققناه من كون نحو كسا الخليفة الكعبة، خارجاً بخلاف ما عند العقل غير مندرج فيه كما ذكره، هذا المانع لخروجه عنه بادعاء دخوله فيه بناءً على أن معناه خلاف ما في نفس الأمر، وهو خلاف ما في نفس الأمر، يجيب عن منعه بطلان طرد التعريف الذي ادّعاه السكاكي، أي يتبين جوابنا عن منعه بطلان طرد التعريف بنحو قول الجاهل على جوابنا عن منعه بطلان عكس التعريف بنحو كسا الخليفة الكعبة، فإننا إذا حققنا أنه يخرج بخلاف ما عند العقل فلا ينعكس التعريف، فإذا قلنا بدله عند المتكلم دخل نحو كسا الخليفة فاخصّ إدخاله بقيد عند المتكلم، كما يختص إخراج الكواذب بقيد التأويل، وأمّا نحو قول الجاهل يجوز إسناد إخراجهِ إلى كل منهما مع أولوية إسنادهِ إلى السابق في الذكر منهما، وهذا الذي ذكرناه معنى قوله إذ لا امتناع إلى قوله وعلى هذا كان الأنسب، أي على كون إخراج نحو قول الجاهل مسنداً إلى قوله عند المتكلم من كون إسنادهِ إلى قوله لضرب من التأويل أن يقول السكاكي ليخرج نحو قول الجاهل مكان قوله لنلا يمتنع لعدم امتناع الطرد حينئذ، لإمكان إسناد إخراجهِ إلى قوله لضرب من التأويل، فغلب امتناع العكس على الطرد، أي حكم بامتناعهما مع أن الممتنع حينئذ أحدهما أعني العكس لا الآخر أعني الطرد

[٥٥/أ]

تغليباً للممتنع على غيره، ويمكن أيضاً أن يوجّه كلام السكاكي بأن يحمل على التعليل لمجموع الأمرين معاً، أي إنّما قلت خلاف ما عند المتكلم ولم أقل خلاف ما عند العقل؛ ليحصل الاطراد بخروج قول الجاهل عن الحد والانعكاس بتناوله، نحو كسا الخليفة الكعبة أي بحصولهما معاً، وأمّا على تقدير أن

يقال خلاف ما عند العقل وإن كان يحصل الاطراد بخروج نحو قول الجاهل، إمّا بقوله لضرب من التأويل كما ذكره صاحب الإيضاح، أو بقوله خلاف ما عند العقل إذا حمل عند العقل على ما حصل عنده كما ذكره الشريف، من أنّه على ما ذكره الشارح في الجواب عن طرف السكاكي لصاحب الإيضاح، كما يخرج نحو كسا الخليفة الكعبة عن قوله خلاف ما عند العقل بناءً على حمله إياه على خلاف ما حصل عنده، يخرج عنه قول الجاهل أيضاً بهذا المعنى فلا يبطل طرده به، ولكن لا يحصل الانعكاس بدخول نحو كسا الخليفة الكعبة بخروجه بخلاف ما عند العقل لأنّه ما عند العقل فيخرج بخلافه.

قوله: (وحيئنذ يردّ عليه نحو قول الجاهل والمعتزلي لمن يعرف حالهما)، وإمّا قيّد بهذا القيد ليكون مجازاً لتصور التأويل الذي لابدّ في المجاز منهما فيما قالاه من المذهب الحق الذي لا يعتقد أنّه حينئذ، كما إذا قال المحق للمبطل العارف حاله ما قاله من المذهب الباطل يكون مجازاً لكونه بالتأويل، وأمّا إذا قال المبطل مذهب المحق مخفياً حاله منه لا يكون مجازاً حينئذ بل حقيقة؛ لعدم تصور التأويل لأنّ اعتباره التأويل فيما قاله من الحق ينافي إخفائه باطله، كما لا يكون قول المحق مذهب المبطل مخفياً حاله منه مجازاً بل حقيقة لانتفاء التأويل المنافي للإخفاء عنده.

قوله: (لأنّه إسناد إلى ما هو له في نفس الأمر) فلا يكون مجازاً؛ لأنّه اعتبر في المجاز أن يكون إسناداً إلى غير ما هو له عند العقل وفي نفس الأمر مع أنّه مجاز، فلا يكون تعريفه المجاز منعكساً جامعاً لأفراده.

قوله: (وإن أراد عند المتكلم في الظاهر بقرينة ذكره في مقابلة الحقيقة)، فإن قلت: هذا تجويز ما منعه وعدّه من الاعتذار الغير الملتفت إليه في التعريفات

[٥٥/ب]

حيث لم يُجوّز ترك صاحب المفتاح في تعريف الحقيقة قيد في الظاهر اعتماداً على أنّه يفهم مما ذكره في تعريف المجاز أولاً من قوله لضرب من التأويل، فإنّ التأويل لصرف الظاهر فإذا اعتبر في المجاز الصرف عنه يعتبر في الحقيقة المقابلة إياه نفسه لا صرفه، وقد جوّز هنا ترك المصنف قيد عند المتكلم في الظاهر في تعريف المجاز بقرينه ذكره في مقابلة الحقيقة، قلت: هذا الكلام على إرخاء العنان وتوسيع الدائرة كما يشعر به الترديد في السؤال فإنّه تأتي في الترديدات المحتملات البعيدة بل الباطلة أيضاً، على أنّ القرينة فيما لم يجوّزه ذكر شيء أي في المجاز يفهم منه آخر هو مقابل للقيد الذي لم

يُذكر في تعريف الحقيقة المقابلة إيّاه، وفيما جوزه ذكر قيد في الحقيقة المقابلة للمجاز والحاصل أنّ ترك المصنف قيد - عند المتكلم في الظاهر - في تعريف المجاز اعتماداً على أنّه أي نفس ذلك القيد المذكور في تعريف الحقيقة المقابلة للمجاز، ليس كترك السّكاكي في تعريف الحقيقة قيد في الظاهر اعتماداً على ذكرنا ما يفهم منه ذلك القيد في تعريف المجاز لا على ذكر القيد نفسه فافترقا وضوحاً وخفاءً، وهذا كما حمل السيّد كلام المفتاح في تفسير المسند العقلي على اعتباره التقييد بكونه محمولاً من حيث هو من غير تقييده بغيره بقريّة أنّه جعله مقابلاً للمسند السببي الذي نصّ فيه بكونه مسنداً مع تقييده بغيره، فاعتبار القيود في التعريفات بالمقابلة غير نادر، لكن ينبغي أن يكون فهمها بلا كلفة حتى لا يخلّ بالتعريف^١.

قوله: (فقد خرج نحو قول الجاهل والأقوال الكاذبة بقوله عند المتكلم في الظاهر)؛ لأنّ إسنادهما إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر.

قوله: (وصار قوله بتأول ضائعاً، وإسناد إخراج قول الجاهل إليه فاسداً) لما كان الحكم بكون التأول ضائعاً مظنةً إنكار، بناء على أنّ قيود التعريف لبيان الماهية والاحترازاات تابعة عطفت عليه الحكم بفساد إسناد إخراج نحو قول الجاهل إليه، فكأنّه أراد بكونه ضائعاً فساد إخراج نحو قول الجاهل به لخروجه

[٥٦/أ]

بالقيد السابق المتقدم عليه، وهو قوله: عند المتكلم في الظاهر، لا يقال قد سبق منه قُبيلَ هذا أنّه لما أمكن أن يسند إخراج نحو قول الجاهل إلى كلّ من قوله عند المتكلم ولضربٍ من التأول كان إسناده إلى الأول أولى؛ لكونه سابقاً في الذكر، فكيف يحكم هاهنا بفساد إسناد إخراجه إلى الثاني؛ لأننا نقول ذلك على تقدير أن يختص بقيد التأول فائدة، وهو إخراج الكواذب، ويكون إخراج قول الجاهل مشتركاً بينه وبين القيد الأول وقد اختص به أيضاً، فائدة: وهي إدخال نحو (كسّا الخليفة الكعبة) فإلى أيهما أسند إخراج قول الجاهل المشترك بينهما لا يلزم فساد؛ لأنّ للآخر فائدة خاصة به بخلاف هذا المقام، فإنّه لم يختص قيد التأول بإخراج الكواذب بل خرج بنى^٢ أيضاً بقوله عند المتكلم في الظاهر، فإن قلت: أي فرق بين التعريفين المشتملين على ذينك القيدين وقد اختص الثاني بعد الأول بفائدة في تعريف السكاكي

^١ وفي نسخة [ب]: وينبغي أن يكون فهمها بلا كلفة (كي) لا يخلّ التعريف (به).

^٢ يقصد المثال: (بنى الأمير المدينة).

ولم يختص بها في تعريف المصنف، قلت: السر فيه أن القيد الأول أعني عند المتكلم لم يقيد بقوله في الظاهر في تعريف السكاكي فيجوز أن يحمل على غير ما هو له عنده في الواقع، فيشمل الكذب القصدي؛ لأنه خلاف ما عند المتكلم في الواقع، ولا يشمل نحو قول الجاهل؛ لأنه موافق لاعتقاده في الواقع فيخرج بقوله خلاف [ما] ^١ اعتقده المتكلم في الواقع ^٢، ولا يخرج الكذب قصداً، بخلاف تعريف المصنف، فإن قوله عند المتكلم مقيد فيه بقوله في الظاهر فيخرجان معاً عنه بالقيد الأول، حيث قيد بقوله في الظاهر فلا يخرج شيء منهما بقوله بتأول فيكون ذكره للاحتراز كما يدل عليه قوله، وقولنا بتأول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل ضائعاً، وإسناد إخراجيه إليه فاسد؛ لخروجه بما قبله مع ما عداه، لكن يتجه على تقدير أن يراد بما عند المتكلم ما عنده في اعتقاده بحسب الواقع أن لا يدخل في حد المجاز قول من يخفى من المحققين حاله واعتقاده عن أهل الاعتزال، ويقول: الله خالق أعمال العباد، وينصب القرينة على أنه بطريق التأويل دون الاعتقاد بظاهره

[٥٦/ب]

إذ لا يصدق عليه أنه خلاف ما عند المتكلم في اعتقاده بحسب الواقع، بل بحسب الظاهر مع أنه مجاز، فلا يكون تعريف السكاكي منعكساً جامعاً.

قوله: (وحينئذ يدخل فيه نحو قول الجاهل والأقوال الكاذبة)، يعني بقول الجاهل ما يكون لمن يعرف حاله، وبالكذب القصدي منه المروج ظاهره، وبقول المعتزلي.

قوله: (لمن لا يعرف حاله وهو يخفي عنه) خلاف مذهبه ليصح.

قوله: (فأخرج جميعها بقوله بتأول)؛ لأنه حينئذ لا تأويل فيها، وأما إذا كان قول الجاهل لمن لا يعرف حاله وهو يخفي عنه يكون بتأول، وكذا الكذب إذا كان غير قصدي يكون من قبيل قول الجاهل حكماً، وكذا قول المعتزلي خلاف مذهبه إذا لم يكن عند إخفائه حاله واعتقاده يكون بتأول فلا يخرج به.

قوله: (ويدخل فيه -أي في تعريف المجاز- قول الدهري ^٣ والمعتزلي)، أي بالنسبة إلى من تعرف حالهما فإنه حينئذ يكون مجازاً لكونه قولاً بتأول.

^١ إضافة [ما] ضرورية ليستقيم المعنى، وهي موجودة في نسخة [ب] وليست في [أ].

^٢ كذا في [ب] وفي [أ] إضافة عبارة: خلاف ما اعتقده المتكلم في الواقع (قول الجاهل)، وهي سهو لأنها تؤدي لركاكة المعنى.

^٣ صحفها الناسخ إلى الزهري، وصوابها الدهري.

قوله: (وكذا قول الدهري) أي قول موافق مذهبه، لكنه صدر عنه عند إخفاء حاله، فيكون إخفاؤه حاله مقتضياً تأويله نظراً إلى إخفائه؛ لأنّ مقاله خلاف مذهب من يخفي حاله منه، فلو لم يرى التأويل ظاهراً فيما قاله لم يكن مخفياً حاله منه، فعلم بما ذكرنا أن تعليله كما في بعض النسخ بقوله: لكونه إلى غير ما هو له في الظاهر هو الصواب، لا ما في أكثر النسخ بدل قوله في الظاهر في الواقع؛ لأنّ مجازيته ليس مبنياً على كونه خلاف الواقع، فإنه إذا قال الموحد: أنبت الربيع البقل، عند إخفاء حاله من الجاهل يكون مخالفاً للواقع والاعتقاد معاً، مع أنه حقيقة لا مجازاً، إذ لا تأول فيما قاله حينئذٍ؛ لأنه منافٍ لإخفائه حاله، ويدل على ما ذكرنا من ترجيح نسخة في الظاهر على نسخة في الواقع.

قوله: (وكذا نحو قول الموحد) إلى قوله: (عند المتكلم في الظاهر)، فإن قول الموحد مذهبه عند إخفائه حاله من المبطل الجاهل كما يقتضي تأويله ومجازيته بناء على كونه خلاف ما عند المتكلم في الظاهر، كذلك قول الجاهل المبطل مذهبه حين يخفي حاله ويرى توحيده يقتضي تأويله فيما قاله من مذهبه ومجازيته بناء على كونه

[٥٧/أ]

خلاف ما عند المتكلم في الظاهر فإنّ قوله أي الجاهل مذهبه مع إخفائه من المحق كقول المحق مذهبه مع إخفائه من الجاهل، فإذا كان المجازية في الثاني بناء على خلاف الظاهر فكذا يكون في الأول وإن كان يتحقق مع الأول خلاف الواقع أيضاً لا مع الثاني وهذا التحقق لا أكثر له في هذا المجاز، ولما كان خلاف الواقع متحققاً في الأول قيد به وتوهم أن المجاز بحسبه على خلاف الثاني.

قوله: (لم يعلم أو لم يظن أن قائله لم يرد ظاهره) أي إذا علم أو ظن عدم إرادته ظاهر مقاله بمعنى تحقق شيء منهما حمل على المجاز لكونه مؤولاً بطلب ما يؤل إليه الظاهر الغير المراد من الحقيقة التي هي المراد وإذا لم يعلم أو لم يظن عدم إرادته ظاهر مقاله بمعنى انتفاءهما معا يحمل على الحقيقة الكاذبة بمعنى عدم مطابقة الواقع لا على المجاز لأنه عند انتفاء العلم والظن معا بإرادة غير الظاهر يحمل كلامه على إرادة الظاهر فلا تأويل حينئذٍ بصرفه عنه؛ لأن إرادته ينافي صرف الكلام عنه فيكون حقيقة ولو كانت كاذبة فقوله مالم يعلم أو لم يظن محمول على عموم النفي لا نفي العموم ومدار الأول على أن يعتبر العطف بأو لا حتى يؤول المعنى إلى أحد الأمرين ثم يعتبر دخول النفي فيكون النفي عاماً متناولاً للأمرين معا كما في قوله تعالى: {وَلَا تَطْغَوْا مِنْهُمْ أَثْمًا أَوْ كَفُورًا} ^١ ومدار

^١ سورة الإنسان: ٢٤

الثاني على أن يعتبر دخول النفي أولاً ثم يعتبر العطف بأو فيكون لنفي أحدهما لا بعينه فتوسيط الشارح بين لفظة أو ولفظة ظن لفظة لم ببيان عطف الظن على العلم، وانصباب النفي إليه أيضاً، فيكون من عطف المنفي على المنفي لا لبيان عطف الظن على نفي العلم بتقدير النفي فيه أيضاً فيكون من عطف النفي على النفي هذا نوع تفضيل وتقرير لما قاله الشارح في شرحه للمفتاح لكن في قوله هناك لو قدر عطف نفي على نفي لا يفيد عموم النفي ولا يستقيم المعنى إذ على تقدير أحد النفيين لا يحمل على المجاز كما إذا انتفى العلم وتحقق الظن وبالعكس تأمل، إذ ظاهره يقتضي أن يحمل على المجاز على تقدير أحد

[٥٧/ب]

النفيين لو كان المعنى على عطف النفي على النفي ولا يلزم ذلك منه بل اللازم منه أن يكفي واحد من النفيين لا بعينه في عدم الحمل على المجاز وإنما لزوم ذلك من عطف المنفي على المنفي وكون النفي عاماً، وليس كلامنا فيه ينفي الاستقامة عنه، اللهم إلا أن يوجه كلامه حيث قال: ولا يستقيم المعنى إذ الخ أي لا يستقيم المعنى، إذ المعنى حينئذ يكون بكذا على تقدير أحد النفيين الخ فيستقيم حكمه بنفي الاستقامة على هذا التوجيه، هذا ولو قال بدل قوله على المجاز (على الحقيقة) لم يحتج في تصحيح كلامه إلى تكلف ثم المفهوم من كلامه هو أنه مالم يحصل علم ولا غلبة ظن بأن القائل لم يعتقد ظاهر مقاله لا يحمل على المجاز بل على أنه حقيقة كاذبة سواء كان انتفاء العلم والظن بعدم اعتقاد القائل مقاله بحصول العلم أو بحصول الظن باعتقاده إياه أو لا بحصول شيء منهما باعتقاد القائل مقاله، فيندرج ما إذا لم يعلموا أو لم يظنوا شيئاً من اعتقاد القائل وعدمه في الحقيقة الكاذبة، وإنما يحمل على المجاز إذا علموا أو ظنوا أن قائله ما قاله عن اعتقاد، ثم مختار الشارح الشريف أنه إذا لم يعلموا أو لم يظنوا شيئاً منهما تردداً بين كونه مجازاً صادقاً وكونه حقيقة كاذبة، قال الشريف رحمه الله: من جزم بأنه حقيقة كاذبة قياساً على أنه إذا لم يوجد قرينة المجاز اللغوي يحمل على المعنى الحقيقي إلا أن ذلك لأن حق اللفظ أن يستعمل في المعنى الموضوع هو له وأما هاهنا فحق العاقل أن لا يعتقد الباطل فَنَبَصَّر^١، وما جزم به تَحَكُّمٌ يقتضي أنه إذا لم يعلم إيمان شخص ولا كفره يُحَكَّمُ بكفره في الظاهر، ثم ما اعتبره المصنف من كون متعلق العلم والظن المنفيين عدم إرادة القائل ظاهره أولى من جعل السكاكي متعلقهما عدم اعتقاده ما قاله فإن عدم إرادة القائل ظاهر مقاله بل ما يؤول إليه من الحقيقة

^١ أي فتأمل.

يقتضي تأويله إلى ما يرجع إليه من الحقيقة فإذا علم ذلك أو ظن يحمل على المجاز المستلزم للتأويل وأما عدم اعتقاد القائل مقاله لا يقتضي تأويله وصرفه إلى غيره كما في الكذب القصدي فإنه يروجه ولا يصرف إلى غيره فإنه مراده فكيف يصرفه إلى غيره فكذا

[٥٨/أ]

إذا عُلِمَ كَذِبُهُ قَصْداً لا يُحْمَلُ كَلَامُهُ عَلَى الْمَجَازِ كَمَا لَا يَعْدُ مِنَ الْحَقِيقَةِ بَلْ يَنْسَبُ قَائِلُهُ إِلَى مَا يَكْرَهُ مِنَ الْجَنُونِ كَمَا صَرَحَ بِهِ فِي الْمِفْتَاحِ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: الْكَلَامُ فِي كَلَامٍ مِنْ يُعْتَدُّ بِكَلَامِهِ لَا فِي كَلَامٍ مِنْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ مَا لَا يَعْتَدُّ بِهِ، فَمَا ذَكَرَهُ الْمَصْنَفُ مِنْ عَدَمِ الْإِرَادَةِ أَوَّلَى مِمَّا ذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ مِنْ عَدَمِ الْإِعْتِقَادِ.

قوله: (لم يعلم ولم يستدل)، وإنما قدر عطف ولم يستدل على لم يعلم ليظهر حُسْنَ التَّشْبِيهِ لَا قُبْحَهُ، إِذْ بَقِيَ تَشْبِيهُهُ بِالْإِسْتِدْلَالِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ بِلَا تَقْدِيرٍ، **فَإِنْ قُلْتَ:** كَيْفَ لَمْ يَحْمَلْ ظَاهِرُ كَلَامِهِ الثَّانِي مِنْ إِسْنَادِ الْحَادِثِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى كَلَامِهِ الْأَوَّلِ مِنْ إِسْنَادِهِ إِلَى الزَّمَانِ عَلَى عَكْسِ مَا حَمَلُوهُ، قُلْتَ: لِأَنَّ شَأْنَ الْعَاقِلِ أَنْ يَعْتَقِدَ الْحَقَّ وَيُؤَوَّلَ مَا يَدُلُّ عَلَى خِلَافِهِ، **فَإِنْ قُلْتَ:** نَظِيرُ قَوْلِ أَبِي النِّجَمِ^١: -أَفَنَاهُ أَمْرُ اللَّهِ لِلشَّمْسِ بِالطُّلُوعِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى-^٢ أَنْ يَقَالَ: بَنَى الْقَصْرَ أَمَرَ الْخَلِيفَةُ الْعَمَلَةَ^٣ بِالْبِنَاءِ، فَكَمَا أَنَّ الْفَاعِلَ الْحَقِيقِيَّ لِلْقَصْرِ الْعَمَلَةَ بِفَعْلِ الْبِنَاءِ، وَالْأَمْرُ^٤ فَاعِلٌ مَجَازِيٌّ، فَكَذَا الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ لِفَنَاءِ أَبِي النِّجَمِ الشَّمْسِ بِالطُّلُوعِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى عِنْدَ أَبِي النِّجَمِ الَّذِي أَسْنَدَهُ أَوَّلًا إِلَى الزَّمَانِ، وَأَمْرُهُ تَعَالَى فَاعِلٌ مَجَازِيٌّ عِنْدَهُ بِنَاءً عَلَى إِسْنَادِ السَّابِقِ إِلَى الزَّمَانِ فَنَاءً شَعْرَ رَأْسِهِ، **قُلْتَ:** مَا ذَكَرْتَهُ لَيْسَ نَظِيرًا لَهُ، فَإِنْ أَمَرَ الْخَلِيفَةُ مِمَّا لَا يَتَصَوَّرُ فَاعِلِيَّتَهُ حَقِيقَةً لِلْقَصْرِ، وَأَمَّا أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى بِالطُّلُوعِ لِلشَّمْسِ فَاعِلٌ حَقِيقِيٌّ حَقِيقَةٌ وَإِنْ لَمْ يَعْتَقِدْهُ الدَّهْرِيُّ فَالْإِلْزَامُ التَّرَدُّدُ فِي أَنَّهُ مَجَازٌ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ دَهْرِيًّا أَوْ حَقِيقَةً عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ مُحَقًّا لِلْحَقِّ مَبْطَلًا لِلْبَاطِلِ^٥، مَرْجَحًا كَوْنَهُ حَقِيقَةً لَكُنْ حَقَّ الْعَاقِلِ الْحَقِّ؛ لِأَنَّ الْمُحْتَمَلَ يَحْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ فَجَعَلْنَاهُ دَلِيلًا عَلَى كَوْنِ الْأَوَّلِ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً، لَا يَقَالُ كَوْنُ الظَّاهِرِ فِي الْأَوَّلِ حَقِيقَةً يَرْجَحُ الْمَجَازُ فِي الثَّانِي، فَلَا يَسْتَدِلُّ بِكَوْنِ الثَّانِي حَقِيقَةً عَلَى كَوْنِ الْأَوَّلِ مَجَازًا؛ لِأَنَّ اقْتِضَاءَ الْعَقْلِ الْمَجَازِ فِي الْأَوَّلِ بِالْحَقِيقَةِ فِي الثَّانِي أَقْوَى مِنْ اقْتِضَاءِ ظَاهِرِ الْكَلَامِ فِي الْأَوَّلِ الْحَقِيقَةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْكَلَامِ كَوْنَهُ حَقِيقَةً،

^١ هذا بيتٌ يُنسَبُ لأبي النجم حين أصابه الصلع وشاب شعْرُهُ قال: أفناه قول الله للشَّمْسِ اطلعي..... قرناً أشببيه وقرناً فانزعي. ومعناه: أي أفنى شعري غروب الشمس وطلوعها، وهو كناية عن مرور الزمن وتقدمه في العمر. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٣٣١/١٣)].

^٢ (أفناه أمر الله...) هذه جملة معترضة، وتصبح العبارة: نظير قول أبي النجم أن يقال...

^٣ أي العمال.

^٤ الأمر: كذا في نسخة [ب] وهو الصواب. وفي نسخة [أ] الأمر.

^٥ مبطلًا للباطل كذا في نسخة [أ]. وفي نسخة [ب] محققًا للحق، وعبارة مبطلًا للباطل ليست في [ب].

وبواسطته في الثاني المجاز، على أن تحقيق الشريف يقتضي التردد بين كونه مجازاً أو حقيقة فيما لم يعلم شيء من كونه معتقداً ما قاله، ومن كونه غير معتقد لا ترجيح الحقيقة بناءً

[٥٨/ب]

على أن ما لا دليل على مجازيته يُحمل على الحقيقة العقلية، كما يُحمل ما لا دليل على مجازيته اللغوية على الحقيقة لغةً.

قوله: (إما حقيقتان وضعيتان)، هذه الأقسام الأربعة جارية في الحقيقة أيضاً، وأمثلتها ما ذكر في المجاز بعينه، لكن إذا صدرت عن الدهري بناءً على اعتقاده.

قوله: (نحو أنبت الربيع البقل)، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة، وهزم الأمير الجند، فالمحكوم له هو الربيع والطبيب والخليفة والأمير كلٌ منها حقيقة وضعية مستعملة في مكانها الوضعي، والمحكوم به هو إنبات البقل وشفاء المريض وكسوة الكعبة وهزم الجند كلٌ من ذلك حقيقة وضعية مستعملة في مكانها الوضعي لا مجاز إلا في مجرد الحكم، كذا في المفتاح، لقائل أن يقول: إن المجاز إنما ينسب إلى العقل إذا لم يكن هناك تصرف في أمر لغوي كما قيل^١، ألا ترى أنهم جعلوا المجاز العقلي مقابلاً للغوي، ولا مانع هاهنا من التصرف اللغوي بحيث لا يحتاج به إلى المجاز العقلي، مثل أن يراد بالإنبات فعلٌ للربيع، أي صفة له تعد الإنبات فيه من فاعله، ويترتب عليه كترتيب المسبب على السبب فيكون التعبير عنه بالإنبات تعبير بالمسبب عن السبب كما في أمطرت السماء نباتاً أي غيثاً يترتب عليه النبات، حتى لو لم يحمل النبات هاهنا على المطر مجازاً لغوياً بل على معناه حقيقة لكان النسبة العقلية مجازاً عقلياً كما في أجريت النهر، وسرق أهل الدار، ومثل أن يراد بشفاء الطبيب فعل بعد الشفاء من فاعله ويترتب عليه فيضان الشفاء من فاعله، فذكر المسبب وأريد السبب، ومثل أن يراد بكساء الخليفة الكعبة فعل يكون سبباً لوجوده من الخدم له، فيكون من ذكر المسبب وإيراده السبب، ومثل أن يراد بهزم الأمير الجند فعله بما يترتب عليه انهزام الجند من جيشه، وهكذا يعتبر في كل مجاز عقلي لكون طرفيه حقيقة لغة، أو أحدهما حقيقة لغوية، ولذلك ترى المفسرين لكلامه تعالى المجيد يحملون تارة ما لا صحة في ظاهر

[٥٩/أ]

^١ قاله الشريف في شرحه للمفتاح.

على مجاز في نسبته، وتارة أخرى على مجاز في لغته فيصح به أيضاً نسبته، فإن قلت: قول صاحب المفتاح هاهنا لا مجاز إلا في مجرد الحكم على مذهب الأصحاب وإلا فهو ينظم المجاز العقلي بأسره في الاستعارة بالكناية التي هي قسم من المجاز اللغوي عنده^١ بأن جعل الفاعل المجازي في المجاز العقلي مجازاً لغوياً عن الفاعل الحقيقي، وجعل المسند إلى الفاعل المجازي قرينة للمجاز اللغوي، قلت: الأمر كذلك، لكن ما ذكرت غير ما ذكره، فإنه على ما ذكرنا ينظم في المجاز المرسل، ونقل التكلف الذي ارتكبه يجعل كل مسند في المجاز العقلي تخيلاً للمجاز، مع أنه يصرح بأن أنبت حقيقة في أنبت الربيع البقل، حيث جعل الربيع مجازاً عن القادر.

قوله: (وإن كانا مختلفين) بأن يكون أحد المجازين في نسبة الكلام والآخر في أحد طرفيه أو كليهما، فيكون الأول مجازاً عقلياً والثاني لغوياً، أو يكون نسبته حقيقة، وطرفيه أو أحدهما مجازاً لغوياً أو بالعكس، فالعقلي من المجاز والحقيقة في نسبة الكلام والمركب لا في طرفه، واللغوي من الحقيقة والمجاز في طرفه لا فيه نفسه، فإن قلت: إذا فرض أن وضعاً من الأوضاع قد عين الإنبيات للمختار كما عينه العقل له، فإذا أسند إلى غيره كان مجازاً لغوياً مع كونه عقلياً منه لفقد به مكانه الأصلي بحكم الوضع والعقل معاً، ولا منافاة؛ لأن أحدهما بمخالفة العقل والآخر بمخالفة الوضع، قلت: إن المجاز إنما ينسب إلى العقل إذا لم يكن هناك تصرف في أمر لغوي، ألا يرى أنهم جعلوا المجاز العقلي مقابلاً للغوي، وأيضاً لا فائدة في اعتبار المجاز العقلي على حدة مع اندراج في اللغوي هكذا قال المحقق في شرح المفتاح، وفيه بحثٌ إذ غايته أن لا يعتبر في انتساب المجاز إلى العقل التصرف في أمر لغوي بل في أمر عقلي، وفي اللغوي أن لا يعتبر التصرف العقلي بل اللغوي؛ لأن هذا القدر يكفي في التقسيم والتمييز بين الأقسام، ولا يلزم من عدم اعتبار التصرف في أمر اللغة في انتساب المجاز إلى العقل عدمه؛ لأن عدم اعتبار الشيء لا يستلزم لا اعتبار عدمه ولا عدمه نفسه

[٥٩/ب]

ألا يرى أنهم جعلوا الاستعارة مقابلاً للمجاز المرسل فقالوا إن كانت علاقة المجاز اللغوي المشابهة فاستعارة، وإن كانت غير مشابهة فمجاز مرسل، وقد جوزوا في إطلاق المِشْفَر^٢ والمِرْسِن^٣ على شفة

^١ عنده: أي عند السكاكي، والسكاكي ينكر المجاز العقلي ويجعله من باب الاستعارة بالكناية والمصنف هنا يرد عليه.

^٢ المِشْفَر: في الأصل: شفة البعير، وقد يطلق المشفر على شفة الإنسان على سبيل الاستعارة، قال ابن منظور: "والمشفر للبعير كالشفة للإنسان وقد يقال للإنسان مشافر على الاستعارة". [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٤١٨/٤)].

^٣ المِرْسِن: موضع الرسن من أنف الفرس، ويقال لأنف الإنسان مرسن على سبيل الاستعارة، ومنه قولهم: فعلت ذلك على رغم مرسنه، أي على رغم أنفه. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٨٠/١٣)]

الإنسان وأنفه، باعتبار كونه أنفأ وشفة كونه مجازاً مرسلأ، من حيث أنه إطلاق المقيد في المطلق، وكونه استعارة من حيث أنه يشبهه في الغلط كما قال المحقق هناك، ولا استحالة في كون لفظ واحد بالقياس إلى معنى واحد صالحاً لأن يكون باعتبارين مجازاً فيه من نوعيين متباينين، وأيضاً فائدة اعتبار المجاز العقلي على حدة مع اندراجة في اللغوي وتسميته باسم العقلي التنبيه على زيادة المعنى فيه، عليه فإن في كل خاصٍ قيداً زائداً على العام منه، فمعنى التقسيم حينئذٍ اللفظ المتجاوز عن موضعه وضعاً ولغة مجاز، فإن تجاوز مع ذلك عن موضعه عقلاً خُصَّ باسم العقلي، وما عداه باسم اللغوي وإن جاز إطلاق اللغوي عليه أيضاً تمييزاً بينهما ودلالة على زيادة المعنى فيه وهذا كثير، ألا يرى إلى تقسيمهم التشبيه إلى التشبيه التمثيلي المركب الطرفين وغيره، وتخصيص الثاني باسم التمثيل وغيره بالتشبيه، وإلى تقسيمهم الاستعارة إلى المثل وغيره، وتخصيص الثاني باسم المثل والأول باسم الاستعارة، وأيضاً لما كانت النسب أموراً عقلية راسخة في الانتساب إلى العقل، وإن كان فيها أمر لغوي أيضاً أي وضع واضع رجح جهة العقل فيها على جهة الوضع، أضعف بالقياس إلى جهة العقل، ولذلك لا تتخلف المدلولات العقلية عن أدلتها، وتختلف المدلولات الوضعية عما يدل عليها وضعاً، وأيضاً لما كانت النسب أنواعاً مغايرة لسائر المدركات حتى كان الإدراك المتعلق بها مخصوصاً منه اعتبر المجاز الواقع فيها على حدة مع اندراجة في اللغوي، وخص باسم لكونه نوعاً مخصوصاً منه، وسائره نوعاً آخر، كما كان الإدراك المتعلق بها حكماً وإدراك ما عداها تصوراً سمي كلٌ باسم.

قوله: (وانحصار الأقسام في الأربعة ظاهر) إلى قوله (وأما

[١/٦٠]

على مذهب السكاكي ففيه إشكالٌ) أي بالجمال الواقعة خبراً عن المبتدأ لا يصدق على أنها حقيقة ولا أنها مجازٌ لأخذه الكلمة في تعريفهما، فأجيب بأن المراد بالكلمة في تعريفها اللفظة الواحدة وما في حكمها من الجمل الواقعة مواقع المفردات فإنها في حكمها، أي الكلم قد يطلق على ما يعم المفرد والمركب كما في كلمة {هو قائلها} ^١ وكلمة الشهادة، وأما إبطال الانحصار في الصور الأربعة بجواز كون طرفي الإسناد أو أحدهما كناية وإن كان مردوداً على مذهب السكاكي لعدده الكناية حقيقةً، لكن على مذهب المصنف الكناية ليست بحقيقة ولا مجازاً ظاهراً الاتجاه، اللهم إلا أن لا يريد بالمجاز المصطلح القسيم للكناية بل أراد بالمجاز معنى اللفظ المتجاوز عن معناه الموضوع هو له، سواء منع

^١ الآية: قال تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا} [المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠].

معه إرادة الموضوع له ليكون مجازاً أو لا يتمتع ليكون كناية، ويتبع السكاكي في هذا الحصر بناء على مذهبه في الكناية، وإن كان يُبطله هناك بأن الحقيقة غير مراد في الكناية بل جواز الإرادة بدونها.

قوله: (وهو أي المجاز العقلي في القرآن كثيرٌ)، يعني على رأيه ورأي السلف لا رأي السكاكي^١؛ لانخراطه عنده في سلك الاستعارة بالكناية كما سيجيء، وإن قال في المفتاح: واعلم أن هذا المجاز الحكمي كثير الوقوع في كلام رب العزة؛ لأنه قول على رأي الأصحاب فقط، وهو ردّ على من أنكر وقوع المجاز في القرآن عقلياً كان أو لغوياً، هرباً من لزوم كونه تعالى متجوزاً، وهَمّ جماعة من أهل الظاهر، وفساده ظاهر؛ إذ ليس يلزم من قيام معنى به تعالى إطلاق ما يشتق منه عليه تعالى، بل لا بد من الإذن الشرعي كما ذهب إليه الجمهور، والإشعار بالتعظيم كما ذهب إليه جماعة، ولم يوجد شيء منهما، مع أن في الإطلاق هاهنا إيهام معنى المسائلة في الأمور وترك الأحكام فيها، وعلى من أنكر المجاز في الإسناد ونفس الحكم في شيء من الكلام فضلاً عن كلامه تعالى.

قوله: (وهو غير مختص بالخبر كما يتوهم من تسميته بالمجاز في الإثبات) بناء على أن لفظ الإثبات تبادر منه الإيجاب الذي في النسبة

[٦٠/ب]

الخبرية لكون المراد بالإثبات هو النسبة الثبوتية سواء كانت تامة خبرية أو إنشائية، أو غير تامة كالنسبة الإضافية في {مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ}^٢ والنسبة الوصفية في جاءني رجل عدلٌ، والنسبة التعليقية كما في قوله: يا سارق الليلة أهل الدار، وقولك: أطعتُ أَمْرَ فلانٍ، وكالنسبة التي بين الاسم المشتق وفاعله نحو صائمٌ في نهاره، قائمٌ [في ليله]، وكذا قوله: {شَرٌّ مَكَاناً وَأَضَلُّ سَبِيلاً}^٣ فإنَّ التمييز هنا فاعل بحسب المعنى.

قوله: (عطف على استحالة)، أي ليس عطفاً على قيام لكون المعنى حينئذٍ وكاستحالة صدور الكلام عن الموحد، ولا استحالة في صدور الكلام إلا أن يبني الكلام على المبالغة في الاستحالة، حتى كان القول بالمستحيل أيضاً مستحيل لكن مع ذلك لا يكون قوله: وصدوره قرينة مغايرة الاستحالة قيام المسند بالمسند إليه المذكور معه مع ظهورها؛ لأن الأصل في الكلام الإفادة لا الإعادة.

^١ لأنَّ السكاكي يُنكر المجاز العقلي ويدخله في باب الكناية كما مرَّ سابقاً.

^٢ سورة سبأ: الآية: ٣٣.

^٣ سورة الفرقان: الآية: ٣٤.

قوله: (فمثل هذا الكلام إذا صدر عن الموحد، يحكم بأن إسناده مجاز)، أي إذا صدر عنه من حيث أنه موحد، فإنه إذا أخفى حاله عن الدهري وصار بصدد إظهار أنه منه لا يحكم بأن إسناده مجاز، بل يحكم حينئذ بكون الإسناد حقيقة عقلية، وإن كان على خلاف اعتقاده.

قوله: (لكن لا يلزم أن يكون له حقيقة) الخ، يعني كما أن اللازم في المجاز اللغوي أي في كون اللفظ مجازاً لغوياً، أي كونه مستعملاً في غير ما وضع له لعلاقة بينهما مع قرينة مانعة عن إرادته المعنى الموضوع له، لا الاستعمال فيه حتى يكون حقيقة لغوية، كذلك اللازم في المجاز العقلي والإسناد إلى غير المنسوب إليه العقلي الذي هو غير ما هو له لا الإسناد إليه حتى يكون حقيقة عقلية، فلم يستلزم شيء من المجاز لغوياً كان أو عقلياً الحقيقة لغوية كانت أو عقلية، وإن استلزم الحقيقي من الموضوع له والمنسوب إليه الحقيقي، هذا ما عليه المحققون، وعند البعض كما يلزم الحقيقي من المعنى الموضوع له والمنسوب إليه في المجاز كذلك يلزم [في] الحقيقة.

[٦١/أ]

قوله: (كما في قوله تعالى: {فَمَا رَبَحْتُ بِتِجَارَتِهِمْ} ^٢) وهو ترشيح لاستعارة الاشتراء للاستبدال في قوله: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ} ^٣ وإسناد نفي الربح وهو الخسران إلى التجارة مجازي^٤ لملا بستها الفاعل الحقيقي الذي هو أصحاب التجارة، ولكونها السبب في الربح^٥.

قوله: (وجوابه أن مبنى هذه الاعتراضات على أن مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية أن يذكر المشبه ويراد المشبه به وهذا وهم)؛ لظهور أن المراد بالمشبه نفسها لكن بادعاء كونها مشبهاً به فهذا هو المراد بإرادة المشبه به في المشبه في الاستعارة المكنية، فإذا لم يرد فيها بالمشبه ما هو المشبه به حقيقة بل المشبه به ادعاء الذي هو نفس المشبه لا غيره حقيقة لم يلزم المحذورات اللازمة بناء على أن يراد بالمشبه في الاستعارة بالكناية المشبه به حقيقة لا ادعاء، ثم بعد ذلك تقول نصرة للمصنف، إن كان مراد السكاكي بإرادة المشبه به بالمشبه في الاستعارة بالكناية إرادة المشبه به حقيقة يلزمه

^١ كلمة [في] ضرورية لسبك العبارة.

^٢ سورة البقرة: ١٦

^٣ سورة البقرة: ١٦

^٤ قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها، قلت: هو من الإسناد المجازي، وهو أن يُسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبس التجارة بالمشتريين". [تفسير الكشاف: (١٠٧/١)].

^٥ ينظر: الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين (٩٧٧ - ١٠٦٩ هـ)، حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، دار صادر-بيروت، ط١، (٣٦٠/١).

المحذورات التي الزمه المصنف بلا مرية واعتراف من الشارح المجيب عنه، وإن كان مراده بإرادة المشبه به بالمشبه فيها إرادة المشبه به لا حقيقة بل ادّعاء الذي هو المشبه بالحقيقة لكن بادّعاء كون المشبه به يلزمه ما هرب عنه من المجاز العقلي بأن المجاز في اللغة والوضع لا في العقل والنسبة المطلقة، إذ لا يكون نسبة خواص المشبه به إلى المشبه في الاستعارة بالكناية بادّعاء كون المشبه هو المشبه به حقيقة عقلية؛ لأنها نسبة الشيء إلى ما هو له بحسب الحقيقة لا بحسب الادّعاء، كما لا يكون لفظ المشبه به حيث يراد به المشبه في الاستعارة المصراحة بادّعاء كون المشبه هو المشبه به حقيقة لغوية، ولا يخرج بذلك عن كونه مجازاً لغوياً غايته أن يجتمع المجازان في الاستعارة بالكناية، أحدهما لغوي في لفظ المشبه والآخر عقلي في إضافة خواص المشبه به إلى المشبه، ولا

[٦١/ب]

محذور في اجتماع مجازين^١، ولا في اجتماع حقيقة ومجاز^٢ من نوعين.

قوله: (نعم يرد على مذهبه في الاستعارة بالكناية اعتراض قويّ نذكره في علم البيان)، وهو أن يقال: إنّ ادّعاء كون المشبه هو المشبه به في الاستعارة بالكناية في قولنا: أظفار المنية نشبت بفلان بادّعاء السبعية للمنية وإنكار كونها غير السبع، مراداً بالمنية الموت الموضوع هي له، لكن بادّعاء كون المنية من أفراد السبع لا يجعل المشبه مجازاً لغوياً خارجاً عن الحقيقة اللغوية كما ادّعاه السكاكي، كما لا يجعل ادّعاء كون المشبه هو المشبه به في الاستعارة المصراحة مثل قولنا: رأيت أسداً يرمي مراداً بالأسد الرجل الشجاع بادّعاء كونه من أفراد الأسد حقيقة لغوية؛ لكون وضع الأسد في اللغة للسبع لا للسبع الادّعائي الذي هو الرجل الشجاع، أي كما لا يجعل ادّعاء الأسدية لغير الأسد كالرجل الشجاع أسداً حقيقياً إياه ولفظ الأسد حقيقة في ذلك الغير في قولنا رأيت أسداً يرمي على الاستعارة المصراحة كذلك لا يجعل ادّعاء السبعية للمنية التي هي غير السبع سبباً حقيقياً إياها، ولفظ المنية مراد فاللفظ السبع، ومجازاً لغوياً حال كون المراد بالمنية نفسها لا حقيقة السبع ولو بادّعائها لها، فالحاصل أنّ ادّعاء لغير الأسد كما لم يجعل لفظ الأسد حقيقة في غيره في قولك: رأيت أسداً يرمي مراداً به

^١ اجتماع حقيقة ومجاز مثال: قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء: ١١]، فإنه حقيقة في ولد الصلب، ومجاز في ولد الابن، والآية تشمل الأميرين، ومثل قوله تعالى في أسباب الوضوء: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} [المائدة: ٤٣]، فإراد منه اللمس باليد، واللمس بالجماع، فيحمل عليهما، ويجب الوضوء منهما، لأن اللمس حقيقة في لمس اليد، ومجاز في الجماع. [ينظر: البخاري، أحمد بن محمد، علاء الدين (٧٧٩-٨٤١هـ)، كشف الأسرار عن أصول الزيدوي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٩٨٠م، (٧٠/٢)].

^٢ كقول المتنبي: فلم أرَ قبلي من مشى البحر نحوه..... ولا رجلاً قامت تعانقه الأسدُ. فهذا البيت يحتوي على مجازين هما (البحر) الذي يراد به الرجل الكريم لعلاقة المشابهة، والقرينة مشى" و (الأسد) التي يراد بها الشجاع لعلاقة المشابهة، والقرينة تعانقه. [ينظر: الجارم، علي/ أمين، مصطفى، البلاغة الواضحة، دار المعارف-القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، (ص٩٣)].

الرجل الشجاع على أنه استعارة مصرحة كذلك لم يجعل لفظ المنية مجازاً فيها نفسها التي هي غير السبع، وحقيقة ما وضع له المنية، وإن ادّعى كونها سبُعاً وملخصه أن دعوى اتحاد الشيء بأخر كاتحاد الرجل والمنية بالسبع كما لا يجعل لفظه الآخر في ذلك الشيء كلفظ السبع في الرجل حقيقة لغوية في الاستعارة المصرحة لا يجعل لفظ الشيء كلفظ المنية فيه نفسه ولو بادّعاء آخر معه مجازاً لغوياً في الاستعارة المكنية بل يكون حقيقة لغوية لاستعماله فيما وضع له، هذا ثم إن الشارح أجاب عن هذا الاعتراض القوي على السكاكي بما هو غاية في دفعه وهو أن قيد

[٦٢/أ]

الحيثية مراد في تعريف الحقيقة على ما مرّ، والحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعه له بالتحقيق من حيث إنها موضوعه له بالتحقيق، ونحن لا نمنع أن استعمال لفظ المنية في الموت في مثل قولنا: **أنشبت المنية أظفارها** استعمال في ما وضع له بالتحقيق من حيث إنه موضوع له بالتحقيق كما في قولك دنت منية فلان، بل من حيث إنه جعلت من أفراد السبع الذي لفظ المنية موضوع له بالتأويل المذكور، فقال: وفيه ما فيه، ونقل عنه في توجيهه أعني على تقدير تسليم ما ذكر فهو لا يفيد إلا عدم كون لفظ المنية حقيقة بناء على انتفاء قيد الحيثية، وهذا لا يوجب كونه استعمالاً في غير ما وضع له حتى يلزم كونه مجازاً، وفيه نظر، فإنّ اللفظ المستعمل إذا لم يكن استعماله بطريق الحقيقة لا بدّ أن يكون بطريق المجاز، إذ لم يقل أحدٌ بأنّ الاستعارة بالكناية مستعملة بطريق الكناية المقابلة للحقيقة والمجاز، على أنّ الكناية حقيقة كالحقيقة المجردة عند السكاكي، فإذا لم يكن اللفظ المستعمل الذي هو استعارة بالكناية حقيقة يلزم أن يكون مجازاً؛ لعدم القول بالواسطة فيه؛ لأن القول قولان: أحدهما إنها أي الاستعارة بالكناية مجاز لغوي، وهو ما عليه السكاكي والجمهور، وإن كان السكاكي يخالف الجمهور في طريقه بنائه على أنّ عنده المجاز فيها لفظ المشبه، المذكور عند الجمهور لفظ المشبه به المتروك، المرموز إليه بخواصه، والقول الآخر: إنها حقيقة، وعليه صاحب الإيضاح بناء على أنها عنده عبارة عن التشبيه المضمّر في النفس، والتشبيه حقيقة لا مجازاً عنده^١، ثم قال الشارح: وإنما قلنا على تقدير تسليم ما ذكر إشارة إلى أن لفظ المنية في قولك أظفار المنية استعمال فيما وضع له من حيث إنه كذلك تحقيقاً، وأما ادّعاء كون الموت سبُعاً فلا ينافي ذلك؛ لأن السبع الادّعائي هو حقيقة الموت، فجاز مع ذلك ملاحظة كونه موضوعاً له، ويمكن الجواب عنه بأن قيود الحيثية تعتبر في المقيد بها

^١ وفي نسخة [ب] على أنّ الكناية عند السكاكي حقيقة كالحقيقة المجردة، أي غير الكناية، فاللفظ المستعمل إما حقيقة مطلقة أو مجازاً لا غير عنده.

دلالة على أنها المرادة فيما ذكرت أو قدرت وهي التي يرجعُ الإثباتُ والنفيُ إليها، ومنه قيل: الكلام المقيد كلام مع من أنكر القيد

[٦٢/ب]

وأثبت المقيد، وفي المنية الأسدية زائدة على المنية، وبهذه الزيادة ترقى إلى رتبة البلاغة ولم تكن من قبيل الحقائق المطروحة في الطريق الذي يعرفها القروي والبدوي، ثم أُلحق في الجواب عن الاعتراض القوي أن يقال: إن المجاز لكونه عديمياً يكفي فيه اعتبار غير المعنى الحقيقي معه [حيث يكون المعنى به غيره]^١ فيكون لفظ المنية في الموت بادعاء كونها أسداً مجازاً بخلاف الحقيقة فإنها وجودية فلا يكفي [فيها اعتبار المعنى مع غيره ليكون غيره عينه]^٢ فيكون لفظ الأسد مجازاً في الرجل الشجاع بادعاء الأسدية له ولا يكون حقيقة لغوية فيه^٣.

أحوال المسند إليه

قوله: (أعني الأمور العارضة له من حيث أنه مسند إليه)، لا يقال فيدخل فيها رفع المسند إليه لعدم كونه له بواسطة الحكم، والمسند بخروجه عنها بتقييدها كما مرّ بالتالي يحصل بها مطابقة اللفظ لمقتضى الحال، مما يفيد معاني مغايرة لأصل المعنى؛ لأن تعلق الرفع به لا بما يزيد عليه من الخواص والمزايا التي بحسبها يرتقي الكلام إلى درجات البلاغة، وكيف لا يراد بالأحوال المبحوث عنها في المعاني ما ذكرنا، وقد قيدوا موضوعه الذي هو التراكم الخبرية والطلبية بحيثية إفادتها المعاني الزائدة على أصل المعنى.

قوله: (وكونه مسنداً إليه لمسند مقدّم أو مؤخّر، معرفٍ أو منكرٍ، ونحو ذلك) لا يقال سيجيء أن تقديم المسند على المسند إليه يقتضي تأخير عنه لما يجيء من أن تأخر المسند إليه لاقتضاء المقام تقديم المسند، ومن أن تقدم المسند على المسند إليه قد يكون لتأخر المسند إليه، أي لوجود ما يقتضي تأخير المسند إليه عن المسند، ومن أن كون المسند إليه معرفة قد يكون لكون المسند معرفة أي لوجود ما يقتضي تعرّف المسند لا متناع كون المسند إليه نكرة والمسند معرفة في كلام العرب في المركب

^١ كذا في نسخة [ب] وفي نسخة [أ] هذه الجملة غير واضحة.

^٢ كذا في نسخة [ب] وفي نسخة [أ] هذه الجملة غير واضحة.

^٣ وفي نسخة [ب] قرر العكس فقال: فيكون لفظ الأسد المستعار للرجل الشجاع حقيقة فيه لا مجازاً!

الخبري؛ لأننا نقول معنى البحث عن أحوال المسند إليه بيان سبب عروضها له من إفادة المعاني الزائدة المناسبة إياها بوجه خطابي بأن يقال: الحال الفلانية في التركيب لإفادة معنى كذا

[٦٣/أ]

من المعاني المقصودة للبليغ زائداً على أصل المعنى بحسب مناسبة المقام، وليس البحث عن كون المسند إليه مسند إليه لمسند مقدّم أو مؤخّر، معرف أو منكر، بأن ذلك في المسند إليه لهذا المعنى الزائد المناسب له في مقام كذا، بل بأن ما يقتضي تأخر المسند إليه قد يكون بعينه ما يقتضي تقدّم المسند، وما يقتضي تقدّم المسند إليه قد يكون بعينه ما يقتضي تأخر المسند، وما يقتضي تعرف المسند إليه قد يكون بعينه ما يقتضي تعرف المسند كما عرفته حيث قلت: أي لوجود ما يقتضي الخ، وفي مثل هذا يحال بيان مقتضى حال كل منها على بيان حال الآخر فيقال: إنّ تأخير المسند قد يكون لتقدم المسند إليه، وتأخير المسند إليه قد يكون لتقدم المسند، ويقال على عكس ذلك.

قوله: (لأنه عبارة عن عدم الإتيان وهو مقدم على الإتيان) لا يقال إن الحذف ليس عبارة عن عدم الإتيان السابق على الإتيان بل هو عبارة عن الإسقاط بعد الإثبات، وينصره قول الشارح في أحوال المسند إنما قال: في المسند إليه حذفه وفي المسند تركه رعاية للطيفة وهي الإشارة إلى أنّ الاحتياج إلى المسند إليه فوق الاحتياج إلى المسند لكونه أقوم وأعظم من المسند فكأنه أتى به ثم أسقط لغرض، بخلاف المسند فيجوز أن يترك ولا يؤتى به؛ لأننا نقول ينبهك لفظ كان هناك على أنّ المراد بالحذف ما هو المراد بالترك والطّي هاهنا، وكذلك أيضاً قول الشارح بإشارة عبارة المفتاح في شرحه أنه لا فرق في هذا المقام في الحاصل أنه بين الحذف والطّي والترك، ولأنه أغرب الاختلافات بل غايتها حيث انتفى بالكلية فيكون أولى بالبيان، ولأنه خلاف الأصل فيكون أرسخ في اقتضاء الخاصية والنكتة المعتدة بها، فيوجبها بخلاف الدّكر فإن أصالته تكفيه فلا يوجب نكتة زائدة عليها، ولأنه أعني الحذف بالنسبة إلى الدّكر كالبسيط بالنسبة إلى المركب منه؛ لأنّ ما يعقب الدّكر من أحواله كالتعريف، والتقييد، والتقدير، وغيرها ومقابلاتها مما يعتبر بعد الدّكر وإن كان لا يخلو المحذوف أيضاً عن

[٦٣/ب]

هذه الأحوال فإننا لم نسمع القول منهم بأن تعريف المسند إليه المحذوف أو تقييده أو تقديمه أو غيرها من أحواله لإفادة معنى كذا وكذا مما يناسبها بوجه خطابي، فإن قلت: ليس ذلك لعدم اعتبار هذه الأحوال في المحذوف واختصاصها بالمذكور بل ذلك لظهورها في المذكور وعدم ظهورها في

المحذوف، ويدل على ذلك عدُّهم في فوائد الذكر ومقتضياته ظهورها في الأحوال التي يصحب الذِّكر، في الذِّكر لا في الحذف حيث قالوا: والذِّكر لأن يظهر فوائد ما يصحب الذِّكر من الأحوال المذكورة فتكون الأحوال الباقية يعتبر في الحذف أيضاً، وإن لم يظهر اعتبارها إلا في المذكور دون المحذوف، **قلت:** يكفي ذلك أيضاً في تقديم الحذف على الذكر لكونه أبسط من الذِّكر نظراً إلى أنَّ ظهور باقي الأحوال في الذِّكر لا في الحذف لكون باقي الأحوال من فروع الذِّكر بالنظر إلى الظاهر، وهذا التوجيه مخلص في دفع ما أورده الشريف الجرجاني على الشارح التفتازاني رحمة الله عليه حيث جعل قوله في المفتاح معرفاً خبراً آخر لكونه لا صفة لقوله ثابتاً كما جعله الشارح بناء على أن التعريف يعم الثابت والمحذوف، وفي عبارة المفتاح أيضاً ما يؤيد جعله وصفاً لا خبراً حيث قال بعد هذا الإجمال: وإن كان المقتضي إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فإنه يعلم منه جعلهم ما عدا الحذف والذكر وجهاً للذكر والإثبات نظراً إلى أنَّ ظهورها فيه لا في الحذف، ويدل على ما ذكرنا من كون ما عدا الحذف والذكر معتبراً بعد الذكر وفرعاً له نظراً إلى الظاهر، كون المدعى تقديم الحذف على سائر الأحوال مع الدلالة على تقدمه على الذكر من غير تعرضٍ لباقي الأحوال في تعليل هذه الدعوى لا من الشارح ولا من الشريف، فإنه لو لم تكن الدلالة على تقدم الحذف على الذكر دلالة على تقدمه على باقي الأحوال بناء على كونها فرعاً للذكر ولو بالنظر إلى الظاهر لم يتم التقريب؛ لكون المدعى عاماً وما أفاد الدليل خاصاً، سواء كان ما ذكره الشارح أو المُحَثِّي^١ المحقق، فإذا كان الحذف

[٦٤/أ]

بالنسبة إلى الذِّكر أقل أقساماً ولو نظر إلى الظاهر كان كالمفرد من المركب فيقدم عليه ليوافق الوضع الطبع أو [ليفرع]^٢ الطبع عن الأقل حين يشرع في الأكثر أو لتسهيل التفهيم ممن حاول التعليم، وأيضاً إنما قدم الحذف على الذِّكر لأنهم جعلوا بعض ما يقتضي الذِّكر أصالة مع عدم ما يقتضي العدول عنه من مقتضيات الحذف، فلا بد من تقديم مقتضيات الحذف على مقتضيات الذِّكر لذلك أيضاً.

قوله: (وأما في الحقيقة فيجوز أن يتعلق بذكره غرضٌ مثل التبرك) الخ، فإن قلت: إذا تعلق بذكر المسند إليه غرضٌ متعلقٌ به حتى لا يكون عبثاً في الحقيقة كيف يجوز الحذف نظراً إلى ظاهر القرينة والمقام مقام الذكر لا مقام الحذف؛ لأنه لا بد فيه من أمرين: وجود قرينة الحذف، وما يرجح

^١ المُحَثِّي: صاحب الحاشية على المطول وهو: الجرجاني وقد سبق ذكره في الكلام: (وهذا التوجيه مخلص في دفع ما أورده الشريف الجرجاني على الشارح التفتازاني) فالراجح أن (المُحَثِّي) هو الجرجاني، والشارح هو التفتازاني.

^٢ كذا في نسخة [ب] وفي نسخة [أ] هذه الكلمة غير واضحة.

الحذف على الذكر بعدما تساويا في إفادة أصل المعنى، فإذا اعتبر مع قرينة الحذف ما يقتضي الذكر فكيف يوجد الحذف، قلت: مراده بالغرض الخفي منه كما صرح به في شرحه للمفتاح فيندفع به كما أشار إليه الشريف في حواشيه حيث قال: وإنما اعتبرنا خفاء الفائدة؛ لأنها لو ظهرت لم يكن ذكره عبثاً في الظاهر، وفي هذا الشرح اكتفى بالتمثيل بالفوائد والأغراض الخفية عن التصريح بقيد الخفاء، والحاصل أن الغرض الخفي للذكر قد لا يحصل منه لعدم الأتس بالمخفيات، فإذا وجد هناك ما يدل على المحذوف إن حذف يحذف للاحتراز عن العبث في الظاهر^١، إذ بعدم الاطلاع على الفائدة الخفية للذكر ينسب الذكر إلى العبث ظاهراً وإن لم يكن حقيقة لوجود الغرض منه ولو^٢ خفياً. فإن قلت: كيف يتصور الذكر للغرض الخفي منه بالنسبة إلى المخاطب ولا بد في الكلام البليغ أن يراعي فيه المتكلم قدر مرتبة المخاطب ولا يأتي بما يخفى عليه؛ لأن رعاية اللطائف والدقائق مع خطاب من لا يفهم ذلك خارج عن البلاغة، ومنه ما في الخبر: (كَلِّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ)^٣، قلنا: لا يلزم أن تكون بلاغة كل بليغ بالنظر إلى المخاطب

[٦٤/ب]

وفهمه خواص مناسبة، بل يجوز أن يكون ذلك بالنسبة إلى فهم سامع آخر، كما قيل في تجريد الكلام عن المزايا بالنسبة إلى الأغبياء أنه بليغ بالنسبة إلى السامع الذي يفهم خواص تراكيب البلغاء، على أن مخاطب المتكلم البليغ يفهم المزايا الخفية ولو بعد مهلة، لأن المتكلم البليغ لا بد أن يعرف ويميز المقام من المقام، والمخاطب من المخاطب، ولا يخاطب من لا يفهم غرضه أصلاً فيكون العبث بالنظر إلى الظاهر وبإدنى الرأي لا بالنظر إلى الحقيقة والتأمل بالمهلة.

قوله: (للاحتراز والتخييل المذكورين) ويحتمل ضيق المقام سبب ملال المتكلم أو فوت الوزن.

قوله: (كقولك: خالق لما يشاء، فاعل لما يريد)، فإنهما لا يصلحان إلا للباري تعالى.

فإن قلت: إذا تعين الخبر له ولم يصلح لغيره كان الحذف الاحتراز عن العبث.

^١ يتكلم هنا عن حذف المسند إليه، وأسباب الحذف: أولاً: وجود قرينة، ثانياً: وجود ما يرجح الحذف على الذكر.

^٢ وفي نسخة [ب] زيادة كان، ولو كان خفياً.

^٣ هذا أثر عن الإمام علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه، وقد ورد في صحيح البخاري معلقاً، قال علي: حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله. [البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - دمشق، ط٣، ١٩٨٧م، (٥٩/١)].

قلت: لا شك أن القصد إلى عدم صلاحية الخبر لغير المسند إليه تغاير القصد إلى الاحتراز عن العبث فجاء أن يقصد كل منهما مع الذهول عن الآخر، وأن يقصدا معاً وقس على ذلك سائر النكت التي يمكن اجتماعها.

قوله: (وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل: رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ^١، وَشِنْشَنَةٌ أَعْرَفُهَا مِنْ أَخْزَمٍ)^٢، وخَيْرٌ قَلِيلٌ وَفُضِحْتُ نَفْسِي^٣، إلى غير ذلك، ورود الاستعمال على تركه يتناول القياس وغيره، فإنك إذا سمعت من العرب كلاماً حذف فيه المسند إليه من غير قياس وتمثلت به في مرامك على هيئته فقد راعيت الاستعمال الوارد على تركه كالأمثلة المذكورة، وإذا سمعت منهم ما حذف فيه المسند إليه قياساً وتكلمت به بعينه في غرض من أغراضك فقد راعيت أيضاً الاستعمال الوارد على تركه، وأيضاً الحذف لورود الاستعمال على تركه لا يتصور من المتكلم الأول بذلك الكلام.

قوله: (أو على ترك نظائره) اتباع الاستعمال الوارد على ترك نظائره مختص بالقياسي، وأيضاً هو متصور ممن يتكلم به أولاً ومن غيره.

قوله: (أن يكون الخبر عام النسبة)، والمراد بعموم النسبة

[٦٥/أ]

إلى كل مسند إليه أن يصح في تلك الحالة إسناده إلى كل واحد مما يصح اتصافه به في نفسه، وإسناده إليه لا إلى كل شيء مما يصح أن يكون مسنداً إليه لشيء ما في الجملة، ألا يرى إلى الأمثلة الموردة لا شيء منها يصح إسناده إلى كل شيء كذا ذكر الشارح في شرحه للمفتاح، فقد عُلِمَ من قوله أن يصح

^١ وأصله: رَبٌّ رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ، وقد تحذف ربّ كما في المخطوط أعلاه، ومعنى المثل أنّ الغرض قد يصيبه من ليس من أهل الرماية. فيضرب هذا المثل عندما يتفق الشيء لمن ليس من شأنه أن يصدر منه. [ينظر: اليوسي، الحسن بن مسعود بن محمد (١٠٤٠-١١٠٢هـ)، زَهْرُ الْأَكْمِ في الأمثال و الحكم، دار الثقافة - المغرب، ط ١، ١٩٨١م، (٣٨/٣)].

^٢ الشنشنه بالكسر: الطبيعة والخلق؛ وأخزم بالزاي رجل من طيء، وهو ابن أبي أخزم جد حاتم، أو جد جده. مات أخزم هذا وترك بنين، فوثبوا يوماً على جدهم فأدموه فقال: إِنَّ بَنِيَّ زَمَلُونِي بِالْدم من يلق أساد الرجال يَكْلَم

ومن يكن ذا أود يقوم شنشنه أعرفها من أخزم. [ينظر: اليوسي، زَهْرُ الْأَكْمِ في الأمثال و الحكم، (٣٥٥/١)].

^٣ قالوا: إن أول من قال ذلك فاقرة امرأة مَرَّةً الأسد، وكانت من أجمل النساء في زمانها، وإن زوجها غاب عنها أعواماً فهو يثّ عبداً لها حامياً كان يَزْعَى مائيتيها، فلما هَمَّتْ به أقبلت على نفسها، فقالت: يا نفس لا خير في الشرة، فإنها تَفْضَحُ الحُرَّةَ، وتحدث العرة، ثم أعرضت عنه حيناً ثم هَمَّتْ به فقالت: يا نفس مؤنة مريحة، خير من الفضيحة، وركوب القبيحة، وإياك والعار، ولئوس الشنار، وسوء الثبعار، ولوم الدثار، ثم هَمَّتْ به وقالت: إن كانت مرة واحدة، فقد تصلح الفاسدة، وتكرم العائدة، ثم جَسَزَتْ على أمرها فقالت للعبد: اخْضَرِ مِيبَتِي الليلة، فأتاها فواقعتها، وكان زوجها عانفاً مardاً، وكان قد غاب دهرأ ثم أقبل أيباً، فبينما هو يَطْعَمُ إذ نَعَبَ غراب فأخبره إن امرأته لم تَفْجُرْ قط، ولا تفجر إلا تلك الليلة، فركب مَرَّةً فرسه وسار مسرعاً رجاء إن هو أحسها أمنها أبداً، فأنتهى إليها وقد قام العبد عنها، وقد ندمت وهي تقول: خَيْرٌ قَلِيلٌ وَفُضِحْتُ نَفْسِي، فسمعها مرة فدخل عليها وهو يُزْعِدُ لما به من الغيظ، فقالت له: ما يردك؟ قال مرة ليعلم أنه قد علم: خَيْرٌ قَلِيلٌ وَفُضِحْتُ نَفْسِي، فشبهت شهقة وماتت، فقال مرة: لَاحَ اللهُ رَبُّ النَّاسِ فَاقِرٌ مِيتَةٌ ... وأهونُ بها مَفْقُودَةٌ حِينَ تُفْقَدُ

لَعَمْرُكَ مَا تَعْتَادُنِي مِنْكَ لَوْعَةٌ ... ولا أنا من وجد عَليكَ مُسَهَّدٌ.

ثم قام إلى العبد فقتله. [ينظر: الميداني، مجمع الأمثال، (٢٤١/١)].

في تلك الحالة إسناده إلى كل واحد أنه لم يرد بكون الخبر عام النسبة صُلُوَحَه في نفسه لتعددده كما فهم صاحب الإيضاح ومن تبعه، بل أراد صلوحه في ذلك المقام الذي ذكر فيه لأن يكون خبراً عن متعدد إما معاً أو على البذل، فلا يكون هناك قرينة مخصصة له بمعين أصلاً لا باعتبار نفسه ولا باعتبار خارج عنه فيصح جواب الشارح في هذا الشرح عن اعتراض صاحب الإيضاح بكون عموم النسبة مع إرادة التخصيص تفصيلاً لانتفاء قرينة الحذف فإنه لم يصرح فيه بأن مراده بعموم نسبة الخبر عموم في نفسه فيحمل على أنه أراد به عمومه فيما ذكر لأن يكون خبراً كما صرح في شرحه للمفتاح فلا يرد على الشارح ما أورده من أن عموم النسبة مع إرادة التخصيص لا يكون تفصيلاً؛ لانتفاء قرينة الحذف بناءً على أنهما عبارتان عن انتفاء قرينتين مخصوصتين، ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام، مع أن للقرينة أفراداً غيرهما كتقدم الذكر وغيره.

قوله: (وإن لم يقم قرينة كان ذكره واجباً)، أراد به وجوب الذكر بالنسبة إلى إفادة أصل المعنى الذي يبحث عنه في النحو، فيكون وظيفة نحوية لا يتعلق بعلم البلاغة لكون البحث فيها عن المعاني المغايرة لأصل المعنى الزائدة عليه فلا يكون إفادة نفس المسند إليه في الكلام مما يزيد على الكلام، نعم قد يقع مثله استطراداً لتنظيم الصناعة بما ليس منه، وسيأتيك التنبيه على مواقعه بإذن الله تعالى.

قوله: (فيكون ذكره واجباً)، أي في أداء أصل المعنى الذي لا غرض لنا في علمنا هذا بإفادته بل في علم النحو الباحث عنه.

قوله: (لا راجحاً)، أي بالقياس إلى أصل المعنى وإفادته، والمقتضى ما يكون مرجحاً

[٦٥/ب]

لإفادة أصل المعنى به لتصوره بدونه، لقيام ما يدل عليه دونه لا موجباً له بأن ينتفي ما يدل عليه، فإنه يعود الأمر إلى وظيفة علم آخر حينئذٍ، وليس المراد أن المقتضي ما يكون مرجحاً بالقياس إلى المقتضى الذي يزيد على أصل المعنى حتى يندفع بكون المقتضي أعم من الموجب والمرجح فتأمل.

قوله: (لأن الأصل في المسند إليه التعريف) لعدم إفادة الحكم على ما لم يعرف كذا عللوا^١ في قشّر العربية، وفيه أنه لا يلزم من تنكيره كونه مجهولاً غير معروف؛ لأن النكرة معلومة كالمعرفة

^١ وفي نسخة [ب] كذا قيل في النحو.

لامتناع الخطاب بما لم يعرف، إلا أن المعرفة أشير إلى معلوميتها بخلاف النكرة فإنه لا إشارة فيها إلى المعلومية.

قوله: (وفي المسند بالعكس)؛ لأنَّ الحكم بما عرف غير مفيدٍ كذا قالوا في النحو، وفيه أنه لا يلزم من كون المحكوم به معلوماً عدم إفادة الحكم به؛ لأنَّ مقصود الحاكم ليس إفادة نفس المحكوم به بل مقصوده إفادة ثبوته للمحكوم عليه.

قوله: (إفادته أتم فائدة تقتضي أتم تخصيص وهو التعريف)، لا يقال إذا كان كمال التخصيص في الطرفين مفيداً لكمال الفائدة فالأصل فيهما معاً التعريف فلا يكون التكرار أصلاً في المسند كما سبق؛ لأننا نقول قد سبق الكلام في أنَّ ذلك بالنظر إلى قِشْرِ العربية إلى النحو، وهذا ما يقتضيه لُبُّ العربية أعني المعاني، ولا يلزم اتحاد النظر عند تغاير جهتي البحث في العلمين.

قوله: (لأنَّ المقامَ للتكلم أو الخطاب أو الغيبة)، واعلم أنَّ استعمال هذه الضمائر في هذه المقامات استعمالها فيما هي موضوعة له، فلا يفيد هذه الضمائر في هذه المواضع إلا معانيها الوضعية لا ما يزيد عليها من المزايا، ولا بحث لنا إلا عما يتعلق بإفادة الخواص الزائدة على المعاني الأصلية في علم المعاني، إلا أنَّ أمثال هذه المباحث قد يذكر فيه تبعاً لتنظيم الصناعة بما ليس منه، ولترتيب المعاني الزائدة عليها.

قوله: (فتخرجه في صورة الخطاب) ليفيد العموم، وفي لفظ الصورة إشارة إلى أنَّ الموجود هاهنا صورته مجرداً عن معناه الذي وضع له من مخاطب بعينه فجاز

[٦٦ / أ]

تعلَّقُ قوله ليفيد العموم بقوله فتخرجه بلا فساد في المعنى.

قوله: (وقدَّمَها على بقية المعارف لأنها أعرِفُ منها)، هذا عند البصريين، وعند الكوفيين العلمُ أعرِف من المضمرات أيضاً.

قوله: (قلنا بعد التسليم) إشارة إلى مجرد منع الدليل سواء صح معه المدعى أو لم يصح، إذ ليس من لوازم منع الدليل إبطال المدعى، فلا يتوجه عليه القول بعدم كونه مجدياً بناءً على صحة المدعى مع المقدمة الممنوعة.

قوله: (وبعد اللَّتْيَا¹ وَالَّتِي²)، اللَّتْيَا تصغير التي، كَالَّذِي³ في تصغير الذي، والألف في آخرهما عوضٌ من ضمة التصغير.

قوله: (فينبغي هذا) بالنسبة إلى التفسير الثاني فلا ينافي ذلك ترجيح الوجه الأول حيث قال: ولا يخفى على المصنف أنّ الوجه ما ذكرناه أولاً لخلوه عن البعدين اللذين في الوجه الثاني، وبخلو الثالث عن أحدهما، وأما البُعْدَان: فأحدهما: عدم ملائمة تفسير لفظ الابتداء لمفهومه الأصلي. والثاني: اتحاد القيدَيْن في المؤدَّى.

قوله: (فالله أصله الإله) أي إله، قيل إنه مشتق من إله بمعنى عبد، وقيل من إله بمعنى تحيّر⁴، أو من إله إذا فرّغ، أو من وِلَه إذا تخبّط عقله، أو من لَاه إذا احتجب وارتفع⁵.

قوله: (حذفت همزته)، إن كان حذف الهمزة على خلاف القياس لا تكون الهمزة في حكم المذكور فكان الإدغام على قياس، وإن كان حذف الهمزة على قياس تخفيف الهمزة كانت الهمزة في حكم الملفوظ فالإدغام على خلاف القياس لتوسط الحرف بين حرفي الإدغام حكماً.

قوله: (جُعِلَ علماً للذات الواجب الوجود) وقد دلّ عليه بأنه يوصف ولا يوصف به، وبأنه لا بد من اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه، وبأنه لو كان وصفاً لم يكن قول (لا إله إلا الله) كلمة توحيد مثل (لا إله إلا الرحمن)، فإنه لا يمنع الشركة، فردّ بأنه وصف في أصله لكنّه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا أجري مجراه في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشركة إليه؛ لأنّ ذاته تعالى من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره.

[ب/ ٦٦]

¹ اللَّتْيَا: ألتي اسم موصول مبهم معرفة، تأنيث الذي على غير صيغته، جمعه اللاتي، واللات، واللواتي، واللوات، واللاتي. وتثنية التي: اللَّتَانِ واللَّتَانِ واللَّتَا. وتصغيرها: اللَّتْيَا واللَّتْيَا. (ألتي، واللَّتْيَا): يقال: وقع فلان في اللَّتْيَا وألتي: في الداهية الكبيرة والصغيرة. وهذا مثل معروف: يقال بعد اللَّتْيَا والتي لا أتزوج أبداً، وقصته: أن جلاً من جديس تزوج امرأة قصيرة، فقاسى منها الشدائد، وكان يعبر عنها بالتصغير، فتزوج امرأة طويلة، فقاسى منها ضعف ما قاسى من الصغيرة، فطلقها، وقال: بعد اللَّتْيَا وألتي لا أتزوج أبداً، فجرى ذلك على الداهية، وقيل: إن العرب تصعّر الشيء العظيم، كَالَّذِيْم وَاللَّهِيْم، وذلك منهم رَمَزُ. [ينظر: أنيس، إبراهيم/ منتصر، عبد الحليم، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م، (٨١٥/٢)؛ الميداني، مجمع الأمثال، (٩٢/١)]

² اللّذِيَا: تصغير الذي، والذي مبنية لا تصغر لكن شدّ تصغيرها إلى اللّذِيَا. [ينظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (٦٩٤-٧٦٩هـ)، شرح ابن عقيل، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار التراث-القاهرة، ط٢٠، ١٩٨٠م، (٤٨٩/٢)].

³ لأنّ العقول تتحير في معرفته، [شيخ زاده، محمد بن مصطفى، محي الدين (٩٠٠-٩٥١هـ)، حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩٩م، (٤٨/١)]

⁴ لأنّه سبحانه وتعالى محبوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع عن كل شيء. [شيخ زاده، الحاشية على البيضاوي، (٤٨/١)]

غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ، ولأنه لو دلَّ على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ} ^١ معنىً صحيحاً، ولأنَّ معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة.

قوله: (فيلزم استثناء الشيء من نفسه)، ويمكن أن يقال: إنَّه وإن كان وصفاً لكنه صار بالغلبة كالعلم حيث لم يطلق على غيره، والاستثناء المذكور إنما يلزم إذا كان بالنظر إلى الأصل، وأما إذا كان بالنظر إلى حال الغلبة فلا يلزم.

قوله: (كما في الألقاب الصالحة لمدح) مثل: شمس الإسلام^٢، وفخر الإسلام^٣، وصدر الإسلام^٤، وصدر الشريعة^٥، وتاج الشريعة^٦.

قوله: (أو ذم)، كأبي شر، وأبي لهب^٧ حيث أُقِبَ بهما.

قوله: (أو كناية عن معنى يصلح له الاسم نحو أبو لهب فعل كذا)، أي جهنمي فعل كذا، حاصل ما ذكره الشارح هاهنا أن أبو لهب حيث كان علماً لشخص كني به عن كونه جهنمياً، لكن مبدأ لزوم الجهنمي له ليس ذلك لشخص نفسه بل المبدأ للزومه له ملاحظة معنى سابق لذلك اللفظ، وهو المعنى الإضافي حال العلمية تبعاً للمعنى العلمي، فقوله: إلا أنَّ هذا اللزوم إنما هو بحسب الوضع الأول أعني الإضافي دون الثاني أي العلمي بيان أن مبدأ اللزوم للثاني هو الأول، على أن الملزوم هو الثاني، لا أنَّ الملزوم هو الأول، كما أنَّ المبدأ ذلك؛ لأن الكلام في الكتابة باسم العلم الصالح لها، وقوله: ويجب أن يعلم أنَّ أبا لهب بيان أنه حيث يكتنَّى به عن الجهنمي^٨ لم يعتبر استعمال لفظه في معناه الأول الإضافي منتقلاً عنه إلى الجهنمي بناء على أنه هو المستلزم له لا المعنى الثاني الذي هو

^١ سورة الأنعام: ٣.

^٢ شمس الإسلام: قال الذهبي: لقب بهذا اللقب شيخ الشافعية إلكيا الهراسي، وهو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الهراسي، توفي سنة (٥٠٤). [الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، شمس الدين (٦٧٣ هـ - ٧٤٨ هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٩، ١٩٩٣م، (٣٥١/١٩)].

^٣ فخر الإسلام: لقب بهذا اللقب فخر الإسلام اليزدي، وهو فقيه أصولي من كبار علماء المذهب الحنفي، توفي سنة ٤٨٢ هـ. [ينظر: الزركلي، الأعلام، (٣٢٨/٤)]

^٤ صدر الإسلام: لقب بهذا اللقب الإمام عبد القاهر البغدادي، وهو عالم أصولي كبير، توفي سنة ٤٢٩ هـ. [ينظر: الزركلي، الأعلام، (٤٨/٤)]

^٥ صدر الشريعة: لقب بهذا اللقب عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد البخاري الحنفي، وأبوه يقال له صدر الشريعة الأكبر، فهو صدر الشريعة ابن صدر الشريعة، وكان من علماء الحكمة والطبيعات وأصول الفقه والدين، توفي سنة (٧٤٧ هـ) [ينظر: الزركلي، الأعلام، (١٩٧/٤)].

^٦ تاج الشريعة: لقب بهذا اللقب علي بن إبراهيم بن إسماعيل الغزنوي الحلبي، فقيه حنفي مفسر، من كتبه (تفسير التفسير) في مجلدين ضخمين، توفي سنة ٥٨٢ هـ. [ينظر: الزركلي، الأعلام، (٢٤٩/٣)].

^٧ أبي لهب: هو عُمُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكان كافراً ومات على الكفر، وفيه نزلت سورة المسد {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} [سورة المسد: ١].

^٨ سمي جهنمي باعتبار ما يؤول إليه. [ينظر: الزبيدي، تاج العروس، (٩٥٢/١)].

الشخص بل اعتبر استعماله في معناه الثاني العلمي، وإن كان مبدأ لزوم الجهني للثاني العلمي ملاحظة الأول الإضافي مع الثاني العلمي، وإن لم تكن بالأصالة بل بالتبع للثاني، فقد تلخّص لك بما قررناه أن ليس مراد الشارح بقوله: ويجب أن يعلم الخ، ما ذكره بعض الفضلاء من أنّ أبا لهب يكون كناية عن الجهني حال كونه علماً لشخص وإن لم يلاحظ تبعاً

[٦٧ / أ]

معناه التركيبي مع معناه العلمي بناء على اشتهار اتصاف ذلك الشخص بذلك الوصف لا مطلقاً بل في ضمن إطلاق ذلك الاسم عليه، ألا يرى إلى صلاحية حاتم للكناية عن الجواد باعتبار اشتهار اتصافه بالجود في ضمن إطلاق اسم الحاتم على مسماه الشخصي بدون أن يكون له معنى غير الشخص حتى تحمل الكناية على ملاحظته، فإن الكناية باسم عن معنى اشتهر اتصاف مسماه بذلك المعنى لا تحتاج إلى معنى آخر لذلك الاسم فضلاً عن ملاحظته هذا، نعم في قوله: ولو قلت رأيت اليوم أبي لهب وأردت كافراً جهنمياً لاشتهار أبا لهب بهذا الوصف يكون استعارة، نحو رأيت حاتماً دلالة على جواز الكناية أيضاً بهذا الاعتبار، ويخشى ما ذكره هذا الفاضل من اعتبار الكناية في أبي لهب وحاتم باعتبار اشتهارهما بالاتصاف بالجهني والجواد في ضمن إطلاق لفظيهما على مساهما أن الشخص المشهور اتصافه بالوصف في ضمن إطلاق لفظ دون لفظ عليه يكون ملزوماً للموصوف بمعنى كونه متبوعاً له لا تابعاً له، والكناية عند السكاكي هو الانتقال من التابع إلى المتبوع لا من المتبوع إلى التابع^١ كما ذكره المصنف، فهذا الوجه في الكناية بعيد عن اعتبار السكاكي فكن على بصيرة من أمرك.

قوله: (إنما يستعمل هاهنا في الشخص المسمى به لكن لينتقل منه إلى جهني)^٢ لا يوافق كلام المصنف في بحث الكناية، فإن المستعمل فيه في الكناية عنده هو اللزوم لكن مع جواز إرادة الملزوم معه، وإطلاق الاستعمال هاهنا بالنسبة إلى المعنى المكنى به والموضوع له، ولا يقال استعمل اللفظ في كذا إلا فيما يكون الغرض الأصلي من إطلاقه ذلك، ومن المعلوم أن ليس المعنى الأصلي الموضوع له مراداً حيث جعل اللفظ كناية عن معنى آخر، ثم حاصل ما ذكره الشارح في الفرق بين كون أبي لهب كناية عن الجهني وبين كونه مجازاً واستعارة هو أنه إن استعمل في الشخص المسمى به مراداً به وصف كونه جهنمياً كان كناية، وإن استعمل في شخص آخر جهنمي تشبيهاً له

^١ قال الشهاب الخفاجي: فرّق السكاكي بين المجاز والكناية: بأن الانتقال في الكناية من التابع إلى المتبوع، وفي المجاز بالعكس. [ينظر: الخفاجي، الحاشية على تفسير البيضاوي، (٥٥٤/٢)].

^٢ قال التفّازاني: (ويجب أن يُعلم أنّ أبا لهب إنما يستعمل هاهنا في الشخص المسمى به لكن لينتقل منه إلى جهني). [التفّازاني، المطول، (٢١٧/١)].

بمسماه المشهور بكونه جهنمياً كان استعارة من قبيل المجاز، هذا على أصل السكاكي من أن الكناية حقيقة كالحقيقة المجردة لاستعماله فيما وضع له ولو لينتقل إلى غيره، وأما على أصل الخطيب فإن استعمل في الجهنمي مع جواز إرادة ذلك الشخص المسمى به صار كناية، وإن استعمل فيه مع عدم جواز إرادة مسماه معه كان استعارة لا كناية فافهم.

قوله: (وغير ذلك مما يناسب اعتباره في الأعلام) مثل أنواع المخاطب في المسرة نحو سعد وسعيد، أو في المساءة نحو سفاك أو سفاخ، ومثل التنبيه على غباوة السامع بأنه لا يتعين المسند إليه عنده إلا باسمه المختص به.

قوله: (إلى مشارٍ إليه بحسبِ الذهن) أي إلى معين عند المخاطب مشاراً إليه حساً أو عقلاً باعتبار تعيينه عنده، وأمّا الجملة الواقعة صفة فهي معلومة الانتساب إلى شيء ما لا إلى شيء معين عنده، ألا يرى أنها لا تقع صفة إلا للنكرة.

قوله: (أشار إلى تفصيل الباعث الموجب له أو المرجح)، الباعث يتناول الغاية التي يقصد حصولها بإيراد الموصول كزيادة التقرير والإيماء إلى وجه بناء الخبر، والحامل الذي يتقدم وجوده على إيراده كعدم العلم بغير الصلة والاستهجان.

قوله: (لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة)، هذا الباعث حامل موجب لإيراده موصولاً، لا يقال: جاز أن يجعل تلك الجملة صفة للنكرة فلا يتعين الموصول لأنّ الكلام على تقدير كون المسند إليه معرفة والمقصود تعيين وجوه التعريف.

قوله: (أو استهجان التصريح بالاسم أو زيادة التقرير نحو {وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ})^١ الآية مثال لهما جميعاً، أما الأول فلاستقبح التصريح باسم المرأة في حكم المراودة والاحتيال في طلب الواقعة^٢، وأما الثاني فيحمل وجوهاً تقرير ثبوت المسند أعني المراودة للمسند إليه، فإن

^١ سورة يوسف: ٢٣.

كونه في بيتها وتمكنها من طلب وصاله ومطالعة جماله حيناً فحيناً تقريراً أو تحقيقاً للمرادة، وتقرير المقصود أعني نزاهة يوسف عليه السلام

[٦٨ / ١]

لأنَّ امتناعه عنها مع كمال قدرته عليها يدل على طهارة ذيله جداً، وتقرير المسند إليه وتعيينه؛ لأنَّ في زليخا وامرأة العزيز بسبب تجويز الاشتراك في الأول وإرادة الجنس في الثاني احتمالاً، ليس في التي هو في بيتها؛ لأنه إشارة إلى معهوده معينة كذا قيل، لكن إرادة الجنس كما يحتمل في المضاف يحتمل في الموصول أيضاً؛ لأنَّ الموصول والمضاف مثل المعرف باللام في جواز إرادة الجنس والعهد والاستغراق كما سيجيء.

قوله: (أي تقرير الغرض)، ولما صرَّح المصنف في الإيضاح بالثاني فسَّر الشارح التقرير في هذا الشرح به، ولكنَّ المختار عنده هو الأول، ولذلك فسر المفتاح به، ونقل ما ذكره المصنف من تقرير الغرض بعده، وسوق كلام الشريف أيضاً يشعر بترجيح الوجه الأول حيث أتى به أولاً.

قوله: (الإمكان وقوع الاشتراك في زليخا وامرأة العزيز)، إنما يدل على ترجيح الموصول على العَلَم والمضاف إلى المعرفة، ولا يدل على ترجيح الموصول على المضمَر والمعرف باللام واسم الإشارة إذ الاشتراك في شيء منها كالموصول، وإنها واحدة معينة مشخصة مثله فيحصل بها أيضاً تقرير المسند إليه، إلا أن يقال: إنَّ المضمَر والمعرف باللام العهدي يقتضيان سَبْقَ الذكر واسم الإشارة لكون مدلولها معلوماً بالقلب والعين كوضع اليد، فلا يناسب حكم المرادة كالعَلَم فتأمل.

قوله: (فلو لم تكن مثلاً لهما لأخَّرَ ذكر زيادة التقرير عن الحكاية)؛ لأن الحكاية متعلقة باستهجان التصريح بالاسم، فإن جعلت الآية مثلاً لهما أعني زيادة التقرير والاستهجان صار نظم الكلام رصيناً، وإنَّ اختصَّتْ بزيادة التقرير كما توهم ومع بين الحكاية المتعلقة بالاستهجان وبين الاستهجان فاصل أجنبى بإيراد زيادة في التقرير مع الآية المختصة بها تمثيلاً.

قوله: (ما ليس في قولك إِنَّ القومَ الفلاني)¹ لا يقال لو قال أن القوم المظنون أخوتهم لكان التنبيه المذكور باقياً على حاله؛ لأن حرف التعريف في المظنون موصول عند غير المازني²

[ب/ ٦٨]

فالتنبيه في الموصول أيضاً إلا أن يساق الكلام على مذهبه حيث قال: اللام في المشتقات حرف تعريف لا اسم موصول، ولا يخفى ما في بناء الكلام في العلوم على خلاف ما هو مذهب الجمهور من النواذر سيما إذا كان الحق معهم من الضعف الضعيف جداً.

قوله: (بخلاف ما إذا ذكرت أسماؤهم الأعلام)، لا يقال: إن القوم المستكبرين عن عبادتي نحو {إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي}³ في الدلالة على الإيماء إلى دخول النار؛ لأن اللام في المشتقات التي ليست في عداد الأسماء كالحائك والصائغ اسم موصول لا حرف تعريف عند غير المازني، وبناء الكلام على مذهبه ضعيف بلا ريب.

قوله: (ثم فيه تعريض بتعظيم بناء بيته)، اعترض عليه الفاضل الشريف بأنه لا نزاع في اشتمال هذا الكلام على الإيماء بالمعنى الذي ذكره، وعلى التعريض بالتعظيم لشأن الخبر لكن بلا دخل للإيماء في التعظيم؛ لأنَّ مبناه نفس الصلة بناءً على تشابه آثار المؤثر الواحد، ألا يرى أنك لو قلت بنى لنا بيتاً مَنْ سَمَكَ السماء⁴ كان التعريض بتعظيم البناء باقياً على حاله ولا إيماء فيه بالمعنى الذي ذكره قطعاً من إنباء الفاتحة عن الخاتمة، ويمكن أن يقال: إنَّ إيراد المسند إليه اسم الموصول يتوسل به إلى الإيماء أي جنس الخبر من الثواب والعقاب، وإلى تعظيمه أو تحقيره، أو تحقيق الخبر، أو الترحم أو غيره، ثم لما كانت ذات الخبر وماهيته مقدماً على وصفه جعل الإيماء إلى جنسه من الثواب والعقاب والمدح والذم مقدماً على إفادة وضعه من التعظيم والتحقير وغيرهما؛ لأنهم يقدمون الأهم فالأهم، فإذا كان اعتبار جنس الشيء مقدماً على وصفه وقد يعلم ويفهم الخسّة والشرف من الجنس جعل الإعلام

¹ يذكر المصنف هنا دواعي تعريف المسند إليه ومنها: تنبيه المخاطب على خطأ: نحو قول عبدة بن الطبيب من قصيدة يعظ فيها أبناءه:

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانُكُمْ.....يَشْفِي غُلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا

أي تهلكوا أو تصابوا بالحوادث، ففيه من التنبيه على خطئهم في هذا الظن ما ليس في قولك: إن القوم الفلاني. [ينظر: التفتازاني، المطول، (٢٢٠/١)].

² هو أبو عثمان بكر بن محمد بن حبيب بن بقية المازني، أحد الأئمة في النحو، من أهل البصرة، من أشهر مصنفاته: (شرح كتاب سيبويه)، وكتاب (ما تلحن فيه العامة) و(الألف واللام) و(التصريف) و(العروض) و(الديباج) توفي سنة (٢٤٩هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، (٦٩/٢)].

³ سورة غافر: ٦٠

⁴ يشير إلى بيت الفرزدق: إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتاً دَعَانُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ. [الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة الدارمي (٢٠-١١٠هـ)، ديوان الفرزدق، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠٩، (ص٢٦)].

بالجنس ذريعة إلى التعظيم وغيره، من غير أن يدّعي العِلِّيَّة والترتيب العقلي بين الإيماء إلى جنس الخبر وبين إفادة تعظيمه، بمعنى أنه لا بد أن يقدم الإيماء إلى الجنس للخبر على إفادة تعظيمه حتى يندفع بحصول التعظيم في صورتَي التقديم والتأخير للخبر، مع أن الإيماء المذكور

[٦٩/أ]

ليس إلا في تأخيرهِ فتأمل.

قوله: (ففيه إيماءٌ) إلى قوله (تعظيمٌ لشأنٍ شعيبٍ عليه السلام)، واعترض الفاضل عليه بأن الإيماء المذكور لا دخل له في التعظيم لأن مبنى حصول التعظيم هو الصلة سواء كانت الجملة اسميةً وحصل الإيماء أيضاً أو فعليةً لم يحصل الإيماء المذكور - يحصل التعظيم، فلم يكن الإيماء وسيلةً وذريعةً إليه. ويمكن أن يقال: لما كان الأهم إفادة جنس الخبر والإعلام به، وكان تعظيم غير الخبر أو تحقيره من توابع المقصود كان مما ينبغي أن يتأخر عن قصد إفادة جنس الخبر قصد تعظيم شأن غيره، فهذا هو المعنى بكون الإيماء إلى وجه بناء الخبر إلى جنسه ذريعة إلى تعظيم شأن غيره أو تحقيره، لا إنه لا يحصل تعظيم غير الخبر بدون الإيماء إليه بإنشاء الفاتحة عن الخاتمة حتى يندفع بحصوله في تقديم الخبر لحصوله في تأخيرهِ، واختصاص إنشاء الفاتحة عن الخاتمة بتأخيرهِ فقط.

قوله: (ولطائف هذا الباب لا تكاد تضبط) كالترغيب في قولك: الذي حسنُ فعاله وكَمُلَ جماله منتظرٌ على الباب، وكالتنفير كما يقول: الذي دَمَّ خَلْقُهُ ودُمَّ خَلْقُهُ، وكالحث على التأمل كما في قولك: الذي تاه فيه الفكرُ مسألة القضاء والقدر، والذي تحيرَ فيه عقولُ العقلاء مسألة خلق الأعمال.

قوله: (إلى محسوس غير متبادر) نحو {تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} ٢ هذا على تقدير الحكاية، وبالنسبة إلى دار الدنيا والتكليف.

قوله: (أو إلى ما يستحيل إحساسه) نحو {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ} ٣ و {ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي} ٤.

قوله: (الغرض الموجب له أو المرجح)، أراد بالغرض الداعي والباعث لا الغاية، فإن أريد به نفس ما ذكره المصنف في تفصيل المقتضيات -إيراد المسند إليه اسم الإشارة من التمييز الأكمل-

^١ دَمَّ خَلْقُهُ: مأخوذ من قولهم دَمِمْ الخَلْقَةَ، ورجل دَمِيمٌ قبيح وقيل حقير وقوم دِمَامٌ والأنثى دَمِيمَةٌ وجمعها دِمَائِمٌ ودِمَامٌ. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٢٠٦/١٢)].

^٢ سورة الزخرف: ٧٢.

^٣ سورة الأنعام: ١٠٢.

^٤ سورة يوسف: ٣٧.

والتعريض بغباوة السامع، والتحقير، والتعظيم، والتنبيه كان غرضاً وغاية متأخرة عن إيراد المسند إليه اسم إشارة، وإن أريد به القصد إليها كان باعثاً حاملاً متقدماً على إيراد المسند إليه اسم الإشارة.

قوله: (لتمييزه أكمل تمييز)؛ لأن اسم الإشارة وإن كان بحسب

[ب/ ٦٩]

الوضع والاستعمال متناولاً لمتعدد إلا أنه بسبب اقترانه بالإشارة الحسية يفيد أكمل تمييز وتعيين، إذ لا يبقى اشتباه أصلاً بعد الإشارة التي هي بمنزلة وضع اليد، ويمتاز المقصود به عند العقل والحس، بخلاف العلم والمضمر فإن المقصود بهما يمتاز عند العقل وحده، ولذلك جعله بعضهم أعرف المعارف، ومن جعل العلم أعرف نظر إلى أنه بحسب وضعه الواحد لا يتناول إلا معيناً، ومن جعل المضمر أعرف نظر إلى أن ضمير المتكلم لا يتصور تطرق اشتباه إليه قطعاً، فلكل وجهة هو موليها، فالأنسب اتفاقاً تقديم اسم الإشارة على الموصول.

قوله: (فرداً نصب على المدح) أعني فرداً وأمدحه^١.

قوله: (أو على الحال) عاملها معنى الإشارة أو التنبيه، أي أشير أو أنبه فرداً.

قوله: (من نسل شيبان)، حال أخرى.

قوله: (بين الضال^٢ والسلم^٣)، حال من شيبان، على طريقة {مَلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا}؛^٤

قوله: (هما شجرتان بالبادية يعني يقيمون بالبادية؛ لأنَّ فَقْدَ الْعِزِّ فِي الْحَضَرِ)^٥ هو مع كونه من خلّص العرب وفصحاءهم وكرمائهم منفرد في محاسنه عن غيره.

قوله: (أو بيان حاله في القرب أو البعد أو التوسط)، قال الفاضل الشريف رحمة الله عليه: فإن جعل القرب والبعد والتوسط داخلية في معاني أسماء الإشارة كان هذا بحثاً لغوياً ذكر توطئة لما

^١ هذا بيت شعر لعلي بن العباس المعروف بابن الرومي في مدح أبي الصقر الشيباني وزير المعتمد، يقول:

هذا أبو الصقر فرداً في محاسنه..... من نسل شيبان بين الضالّ والسلم

[ينظر: العسكري، الحسن بن عبد الله، أبي هلال (٣١٠-٣٩٥هـ)، ديوان المعاني، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩٤م، (١/١)].

^٢ الضالّ: شجر السدر البرّي. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١١/٣٩٧)].

^٣ السلم: شجر ذو شوك. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٢/٢٨٩)].

^٤ سورة البقرة: ١٣٥

^٥ قوله: بين الضال والسلم: كناية عن عزّه؛ لأنَّ هذه الأشجار بالبادية، و هي مجذّ العرب وعزّه. [ينظر: الدسوقي، الحاشية على مختصر المعاني، (١/٥٣٤)].

يتفرع عليه من مباحث الخواص، وإن جعلت خارجة عنها بقصدها البلغاء بحسب مناسبة الألفاظ في القلة والكثرة والتوسط كان من علم المعاني، فَعُلِمَ من كلامه أن لا جزم في دخول هذه المعاني في أسماء الإشارة بحسب الوضع اللغوي، كما يفهم من قول الشارح أن هذه المعاني مما تقرره الوضع واللغة.

قوله: (قلت): الخ^١، يجري في إفادة جميع المعاني الوصفية فينبغي أن يكون من علم المعاني فلا يكون إفادتها مما يكون مطروحة غير ملتفت إليها في صناعة البلغاء.

قوله: ولو سَلِمَ فذكره توطئة

[٧٠ / أ]

هو الحق في الجواب، ويدل عليه كلام ذلك الفاضل أيضاً.

قوله: أو التنبيه عند تعقيب المشار إليه بأوصاف على أنه جدير بما يرد بعده من أجلها نحو {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ^٢ وقد عدَّ هذا المثال من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، ومن وضع اسم مُظهر موضع المضمّر، ولذا لم يذكره السكاكي.

قوله: أو لأنه لا يكون طريق إلى إحضاره سوى الإشارة لجهل المتكلم أو السامع بأحواله عدم الطريق إلى إحضاره سوى الإشارة الحسية باعث وحامل متقدم على إيراد المسند إليه اسم الإشارة لا غرض وغاية متأخرة عن إيراد المسند إليه اسم الإشارة.

قوله: أو لنحو ذلك، مثل أن يقصد باسم الإشارة كمال العناية بتمييز المسند إليه وتعيينه نحو {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ^٣ وهذا إنما جعل متفرعاً على قصد أكمل التمييز باسم الإشارة أي يقصد بقصد أكمل التمييز والتعيين كمال العناية والاهتمام بشأن تمييز المسند إليه وتعيينه الأغراض المتعلقة بذلك من المدح وغيره، لا يقال: كيف يصح جعل أكمل التمييز أصلاً وكمالاً متفرعاً عليه، والزيادة على الكمال بعده لا قبله؛ لأنه لم يجعل كذلك بل جعل القصد إلى أكمل التمييز أصلاً وكمال العناية والاهتمام بالتمييز فرعاً، حاصله جعل قصد كمال القصد بالتمييز متفرعاً على قصد أكمل التمييز غايته أن يستلزم تفرع كمال القصد بالتمييز على أكمل التمييز، واعلم أن كمال

^١ قال التفّازاني: (مثله كثير في علم المعاني). [التفّازاني، المطول، (٢٢٣/١)].

^٢ سورة البقرة: ٥.

^٣ سورة البقرة: ٥.

العناية بالتمييز في قوله تعالى: {أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ^١ لا يتوقف على اعتبار كون اسم الإشارة موضع الضمير مشتقاً على ملاحظة الصفات السابقة فلا يكون من خلاف مقتضى الظاهر بهذا الاعتبار، كما يكون منه باعتبار بيان الاستحقاق لتوقفه على ما ذكر، ومثل أن يقصد بالقرب متفرعاً عليه التعظيم بناءً على أن عظمة الشيء مما يقتضي التوجه إليه والتقرب منه كقوله تعالى: {رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا} ^٢ و {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} ^٣ ومثل التهكم والسخرية بالسامع إذا كان فاقداً البصر أو لم يكن هناك مشار إليه أصلاً، ومثل النداء على كمال بلادته بأنه لا يدرك غير المحسوس، ومثل النداء على كمال فطنته بأن غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس.

قوله: (لِلإشارة إلى معهود)، أي حاضر في ذهن السامع، فإن معنى تعريف اللام هو هذه الإشارة.

قوله: (وذلك التقدم ذكره صريحاً أو كناية) ويسمى الأول عهداً تحقيقياً، والثاني عهداً تقديرياً.

قوله: (وقد يستغنى عن تقدم ذكره) أي صريحاً وكناية.

قوله: (الرجل خير من المرأة)، اللام في الرجل والمرأة لتعريف الجنس والحقيقة، وليس يلزم من كون جنس الرجل أفضل من جنس المرأة أن لا يكون امرأة أفضل من رجل؛ لجواز أن يكون الجنس الحاصل في ضمن كل فرد من الرجل أفضل من جنس المرأة الحاصل في ضمن أي فرد منها، مع كون خصوصية فرد منها أفضل من خصوصيات أفراد منه.

قوله: (وقد يأتي المعرفة بلام الحقيقة) أي مطلقاً أعّم بما أريد به نفس الحقيقة من حيث هي هي من غير اعتبار فرد وجود، ومما أريد به فرد موجود من الحقيقة لا من حيث هي هي، فيكون ضمير، وقد يأتي راجعاً إلى الحقيقة المذكورة في نفس الحقيقة ضمناً لا إلى نفس الحقيقة؛ لأن الإشارة إلى نفس الحقيقة من غير اعتبار لما صدق عليه من الأفراد غير الإشارة إلى الحقيقة باعتبار وجودها في ضمن فرد من الأفراد فهما أخصان تحت أعم فلا يتناول أحدهما الآخر.

^١ سورة البقرة: ٥.

^٢ سورة آل عمران: ١٩١.

^٣ سورة الإسراء: ٩.

قوله: (الذي هو موضوع الحقيقة المتحدة في الذهن) أعم من أن يكون من حيث هي هي بلا اعتبار وجودها في ضمن أفرادها، ومن أن يكون من حيث الوجود في ضمن الأفراد فيكون إطلاقه على كل منهما باعتبار اشتماله على الحقيقة من غير اعتبار خصوصية شيء منهما حقيقة لا مجازاً كإطلاق الإنسان على زيد باعتبار مفهوم الإنسان من غير اعتبار للتشخيص الزيدية مع مفهوم الإنسان فإنه حقيقة حينئذٍ لا مجازاً، وإنما يكون الأعم مجازاً في الأخص إذا كان إطلاقه

[٧١ / أ]

عليه باعتبار خصوصه لا باعتبار الأعم المتناول له ولغيره.

قوله: (فهو كعام مخصوص بالقرينة)^١، فإن قلت: إذا كان الخصوص مستفاداً بالقرينة يكون اللفظ المطلق على الخاص بالقرينة مجازاً؛ لأن القرينة لا يحتاج إليها في الحقيقة بل في المجاز، قلت: المجاز ملزوم للقرينة غير لازم لها، فلا يوجد بدون القرينة وتوجد هي بدونه؛ لجواز كون اللازم أعم، ألا يرى أن المستثنى منه يتناول المستثنى وغيره، يطلق عليهما معاً على ما هو مقتضي وضعه للجميع من المستثنى والمستثنى منه، وإن كان الاستثناء قرينة لخروج المستثنى عن حكم المستثنى منه فالعشرة في قولنا له عشرة إلا واحداً مستعملة في الأحاد العشرة كلها على المختار، والاستثناء بقوله إلا واحداً لا يمنع تناول العشرة للأحاد العشرة بل المنع دخول الواحد كالتسعة في الثبوت على الدمة، فالاستثناء قرينة معينة لما يثبت في الدمة من الأحاد التسعة الداخلة في العشرة، لا قرينة يدل بها على أن العشرة مستعملة في التسعة فحسب، فإن قلت: لم لا يجوز أن تحمل القرينة في المجاز أيضاً على أن لا يكون لدلالة اللفظ على المعنى المجازي بل يكون لتعيينه للحكم الذي تعلق به باقياً لفظ المجاز على معناه وضعاً وقرينته متعلقاً بمعناه المجازي من حيث إنها جعله متعيناً للحكم. والحاصل أن يكون المعنى المجازي مدلولاً بالقرينة مراداً بها مقيساً إلى الحكم المتعلق به ولا ينافيه بقاء لفظ المجاز المقترن بها على معناه وضعاً بدون أن يتعلق به الحكم المقصود. قلت: العام المخصوص له دلالة على معناه وضعاً فجاز أن يتعلق بالقرينة المخصّصة بإرادة بعض ما دل عليه العام وضعاً، بالنسبة إلى الحكم المتعلق به دون بعض، وإن كان الكل مدلول اللفظ بحسب وضعه أو استعماله فيما خُصّ فيه بخلاف لفظ المجاز الملزوم للقرينة المانعة عن إرادة الحقيقة الدالة على إرادة غيرها مما يناسبها بنوع علاقة فإنه لا يدل

^١ العام المخصوص بالقرينة: هو الذي صاحبه قرينة عند النطق تدل على الخصوص مثال: قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} [البقرة: ٤٣] فالمراد بالآية خصوص من هم أهل للتكليف؛ لاقتضاء العقل إخراج من ليسوا مكلفين. وكقوله تعالى: {تُذَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا} [الأحقاف: ٢٥] فالمراد كل شيء مما يقلل التدمير. [ينظر: الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣-١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول، دار الكتاب العربي-بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، (٣٨٥/١)؛ خلاف، عبد الوهاب (١٨٨٨-١٩٥٦م)، علم أصول الفقه، دار القلم-دمشق، ط٨، ٢٠٠٩م، (ص ١٨٦)].

أيضاً على المعاني المجازية لفظ المجاز وضعاً حتى يكون باقياً حينئذٍ على الحقيقة من غير أن يكون مجازاً كدلالة المستثنى منه على ما عدا المستثنى به والمستثنى معاً وضعاً، ولا تدل أيضاً القرينة على المعاني المجازية

[ب/ ٧١]

-بوجه من الوجوه- الدلالة اللفظية المعتبرة أعني الوضعية، سيما قلماً تكون القرينة أمراً لفظياً؛ لأن أكثر قرائن المجازات غير لفظية فلم تكن دلالة معتبرة للقرائن في المجازات على ما يراد فيها، وإن في قولنا: رأيت أسداً يرمي أو في الحمام مراداً به رجلاً شجاعاً، ليس الرجل الشجاع مدلول الأسد وضعاً، ولا أيضاً مدلول القرينة أعني قوله يرمي أو في الحمام وضعاً بمعنى مدخلية الوضع، فإن يرمي وفي الحمام وإن دل عقلاً على كون الرمي والكائن في الحمام رجلاً أو إنساناً، ولا يدل على كونه رجلاً شجاعاً، ولقائل أن يقول: فعلى ما ذكرته في الاستثناء في قولنا له علي عشرة إلا واحداً، من أن العشرة باقية على معناه وهو الأحاد العشرة الكاملة على ما هو وضع اللغة والاستثناء، لتخصيص التسعة من الأحاد العشرة بالثبوت في الزمة دون الواحد منها، يلزم جوازاً بقاء لفظ الكل الذي جعل مجازاً عن الجزء في غير صورة الاستثناء على حقيقته، كالمستثنى منه في الاستثناء، سيما إذا كان الخارج بالاستثناء الجزء عن الكل، مثل قوله: له عشرة إلا واحداً، فإنه مقيساً عليه يجوز في قوله تعالى: {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ} ^٢ على أن يُراد بالأصابع الأنامل مجازاً تسمية للخبر باسم الكل، وقيل: يجوز بقاء الأصابع على معناه وضعاً متناولاً لما سوى الأنامل أيضاً، وإن كان قرينة في الأذان يقتضي تخصيص حكم الجعل بالأنامل دون ما عداها من أجزاء الأصابع، فإن خروج بعض ما يتناوله اللفظ عن حكم يراد تعلُّقه ببعض الآخر منه لا ينافي تناول اللفظ إياه بحسب الإطلاق الوضعي على ما يتناوله، ولم يقل أحدٌ يكون لفظ الكل حيث يتعلق الحكم بجزئه باقياً على حقيقة معناه معدوداً من الحقائق دون المجازات، كما عدّوا المستثنى منه من الحقائق على المختار دون المجازات مع خروج بعضه عن حكمه يراد ببعضه الآخر.

^١ المراد الرجل الشجاع، لوجود القرينة المانعة من إرادة الأسد وهي (يرمي) أو (في الحمام)؛ لأنها مانعة عن إرادة الحيوان المخصوص المفترس. [القوشجي، علي بن محمد (٨٠٠-٨٧٩هـ)، رسالة في الاستعارة، تحقيق: إلياس قبالان، دار الكتب العلمية-بيروت، ط٢، ٢٠٠٦، (ص ١١١)].

^٢ سورة البقرة: ١٩.

قوله: (ويعلم مما ذكرنا) إلى قوله (كما يشعر به ظاهر لفظ الإيضاح)، وعبرة الإيضاح هكذا والمعرف باللام قد يأتي لواحد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقتها الحقيقة كقولك: ادخل السوق وليس بينك وبين مخاطبك

[٧٢/١]

سوقٌ معهود في الخارج، وأنت خبير أن هذه العبارة صريحة في عود ضمير قد يأتي إلى مطلق المعرفة باللام في عبارة الإيضاح، وفي عبارة التلخيص أيضاً، كالتنصيص بعود ضمير، وقد يأتي إلى المعرفة مطلقاً لأنه جعله كالشرح للتلخيص، فمراده من التلخيص ما ذكره في الإيضاح، خصوصاً ما ذكره في بيان متعلق الضمير فإنه لا يريد الشرح على المتن في مثله، إلا أن يقال المراد بالإشعار والإشارة في مثله في عبارات المصنفين هو معنى الدلالة مطلقاً لا الدلالة على وجه الخفاء كما هو المصطلح عليه في علم البيان في أقسام الكناية، أو يقال يحتمل أن لا يراد بالمعرف باللام الذي يعود إليه ضمير قد يأتي في الإيضاح مطلق المعرفة باللام كما هو الظاهر من العبارة، بل يراد المعرفة بلام الحقيقة المتناول للمعرف بلام الحقيقة من حيث هي هي، من غير اعتبار لما صدق عليه من الأفراد، وللمعرف بلام الحقيقة لا من حيث هي هي بل باعتبار وجودها في ضمن بعض الأفراد، وإن كان هذا المعنى الثاني غير ظاهر من عبارته وظني أن زيادة لفظ الظاهر في عبارة الشارح لإظهار إرادة هذا المعنى الثاني من عبارة الإيضاح، ولما أفاد هذا المعنى اندراج لام العهد الذهني تحت لام الحقيقة مطلقاً، وحصل حينئذٍ ضم النشر الواجب بقدر الإمكان كان هذا المعنى الثاني أولى بالحمل لعبارته من المعنى الذي هو مقتضى ظاهر العبارة، الخالي عن إفادة اندراج لام العهد الذهني تحت لام الحقيقة مطلقاً، وعن ذلك الضمير الواجب المترتب على الاندراج المذكور.

قوله: (ولقد أمر على اللئيم يسبني)^١، قيل^٢ لم يُرد باللئيم الاستغراق وهو ظاهر، وأنت خبير بعدم كون الاستغراق الحقيقي مراداً، لكن أكثر ما يراد بالاستغراق العرفي منه لا الحقيقي، ولا مانع من العرفي مثل أن يراد كل لئيم البلد والناحية^٣، وقال ذلك القائل: ولم يرد المعهود المعين الخارجي لقصوره عن أداء ما هو المقصود من القدح بالأناة والوقار في مواضع لا يثبت فيها غير أصحاب

^١ القائل هو شمر بن عمرو الحنفي، وهو شاعر جاهلي، يقول: ولقد أمر على اللئيم يسبني.....فَمَضَيْتُ ثُمَّتُ قُلْتُ: لا يعنيني. [ينظر: الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي بن أصم، أبي سعيد (١٢٢ - ٢١٦ هـ)، ديوان الأصمعيات دار المعارف-القاهرة، ط٧، ١٩٩٣، (ص١٢٦)؛ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، (١٩٦/٢)]

^٢ قاله الشريف الجرجاني.

^٣ وفي نسخة [ب] بلدأ وناحية

العزائم، لكن لو تميز لئيمٌ من اللئامِ وغلبَ سائرُهُ فيما هو بصدده وكان علماً فيما يراد باللائيمِ ومرَّ عليه وقتاً فوقتاً وأساء عليه كلما مرَّ ولم

[ب/ ٧٢]

يترك التشبث معه ولم يلتفت إليه وهو علّم في معنى اللئيم وبالغ غايته علّم بالطريق الأولى عدم ترك التشبث معه سائر اللئام حيث أساء عليه^١؛ لأن الصابر للأشد صابراً للشديد ولما لم يدل دليل على أن قائله أراد باللائيم ذلك المعين المعهود والعلم فيه لم يثبت فاقصر على غير المعين الذي هو الأدنى الثابت ضرورة عدم إخلاء اللفظ عن المعنى لانتفاء الاستغراق والحقيقة من حيث هي والمعهود الخارجي.

قوله: (لأن معنى استعمال الكلمة في المعنى أن يكون الغرض الأصلي طلب دلائلها على ذلك المعنى وقصد إرادته منها)، إن أراد بالغرض الأصلي ما يكون مناطاً للحكم عند الاستعمال يكون ما يتعلق به الحكم الواحد من الحقيقة لا الحقيقة، ومعلوم أن الوحدة تزيد على الحقيقة فيكون المراد الحقيقة مع ما يزيد عليها، فيكون معنى مجازياً لتركبه من المعنى وغيره، وإن أراد بالغرض الأصلي ما يكون معنى أصلياً له بحسب الوضع يكون كل لفظ حقيقة، ولو عند نوط الحكم على غير معناه الوضعي نظراً إلى كون أصل معناه ما وضع له، وإن لم يكن مراداً عند الحكم على غيره، الجواب بأن المراد هو الأول وليس بمجاز؛ لأن الماهية مع وحدة غير معينة في حكم الماهية، كما قالوا الفرد المنتشر بمنزلة الماهية، ولأن ضم الوحدة إنما ينافي اعتبار الماهية مجردة أي مقيدة بقيد اعتبار عدم الغير معها ولا ينافي في اعتبارها مطلقه بعدم اعتبار ما يغيرها معها، ومرادنا بإرادة الحقيقة في المعهود الذهني المطلقة لا المجردة، ولأن الواحد من الحقيقة إنما صار معنى للمعرف باللام العهد الذهني^٢ مع اعتبار القرينة لا بدونها، فالمعرف بالعهد الذهني ذات القرينة فيه نفس المعرفة ونفس القرينة، فالمراد بالأول الحقيقة مطلقاً وبالثاني خصص الحقيقة بما يوجد منها في بعض الأفراد غير معين كما قال الشارح في تحقيق هذا المقام، فهو كعام مخصوص بالقرينة فكن على بصيرة من أمرك ولا تكن من الضالين بعدما هُديت إلى الحق المبين.

^١ وفي نسخة [ب] يعلم بالطريق الأولى عدم تركه التثبت مع غيره الذي دونه، إلا أن يقال إنه لا دليل عليه

^٢ لام العهد الذهني: هي التي تعرف حقيقة ذهنية يراد بها فرداً مبهماً من أفراد الحقيقة، باعتبار عهديته في الذهن لاشتغال الحقيقة عليه، كقوله تعالى: {أخاف أن يأكله الذئب} لم يقصد به ذنباً معيناً، بل هناك أوصاف في الذهن لمخلوق اسمه الذئب فكل ما تحققت فيه تلك الأوصاف الذهنية يدخل في عموم الخطاب بالذهنية. [ينظر: الدسوقي، الحاشية على مختصر المعاني، (١/٥٤٣)]

{رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا}¹.

قوله: (بدليل صحة الاستثناء الذي شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره) يدل على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه² حال ذكر المستثنى بآلة الاستثناء مع أن الحق دخول المستثنى في المستثنى منه بحسب تناول اللفظ، وإنما لا يدخل المستثنى مع الاستثناء في المستثنى منه بحسب الحكم، فالمراد في عبارة الشارح بدخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره دخوله في حكمه أيضاً (ح)³. فالحكم المضاف إلى المستثنى منه محذوف في عبارة الشارح، وهذا أكثر من أن يحصى إلا أن المقصود تنبيه الغافل عن حذفه على تقديره فيما يستقيم به.

قوله: (فإذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب أن يكون للجميع) مدخولٌ بأن الأمر المتردد بين الأدنى والأعلى والضعيف والشديد والقليل والكثير إذا حمل على أحدهما بعدم دليل الآخر ينبغي أن يحمل بعدم دليل الأعلى والشديد والكثير على الأدنى والضعيف والقليل لتعين الأدنى والضعيف والقليل بعد الوجود بعدم دليل الأعلى والشديد والكثير، فالمحتاج فيما علم وجوده إلى الشاهد هو ما يزيد على أدنى ما يتصور في الوجود لا غير لتعين ما هو الأدنى في الوجود بعده، إلا أن يحمل الكلام هاهنا على غير الترديد، ويراد بعدم الدليل على البعضية الدليل على عدم إرادة البعض، فإنه إذا دلّ الدليل على عدم وجود الأدنى في المعلوم الوجود يجب وجوده في الأعلى وإلا لا يكون موجوداً وهو معلوم الوجود فيكون العلم جهلاً هذا خُلف.

قوله: (ونحوه علم الجنس كأسامة)، والفرق بينهما أن الإشارة إلى حضور الماهية في اسم الجنس المعروف بالآلة، وفي علم الجنس بجوهر اللفظ⁴.

قوله: (ونحو علم الشخص كزيد)، والفرق أن المعين المشخص مفهوم بجوهر اللفظ في علم الشخص وبالآلة في المعهود الخارجي.

¹ سورة آل عمران: ٨.

² وفي نسخة [ب] يدل على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه منظور فيه لدلالته على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه حال دخول أداة الاستثناء مع أن الحق هو التناول.

³ وفي نسخة [ب] (ح) والمراد برمز (ح) الإشارة إلى أنه منقول من الشارح التفتازاني، والله أعلم.

⁴ قال الشريف الجرجاني في حاشيته على المطول: "وأما من يجعل اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلم الجنس موضوعاً للحقيقة المتحدة في الذهن، وإنما افترقا حيث إن علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما أن الأعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون الأشخاص معهودة له، وأما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل بالآلة". [الشمي، أحمد بن محمد، تقي الدين (٨١٠-٨٧٢هـ)، المنصف من الكلام على مغني ابن هشام، تحقيق: محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠١٢م، (١/٢٣)].

قوله: (ومثله النكرة كرجل) فإنَّ مؤدَّى

[ب/ ٧٣]

هذا المعرّف بعينه مؤدّى المنكر وهو الفرد المنتشر، كأنك قلت: في أكلت الخبز وشربت الماء أكلت خبزاً وشربت ماءً، والفرق هو أنك في المعرّف تشير إلى كون ماهية تلك الفرد معلومة، وليس في المنكر هذا الإشارة، فإنك إذا قلت: أكلت الخبز فكأنك قلت: أكلت فرداً من هذه الماهية المعلومة للمخاطب، أو لكلٍ أحد، وإذا قلت: أكلت خبزاً كان معناه فرداً من هذه الماهية من غير إشارة إلى معلوميتها وإن كانت معلومة في نفس الأمر.

قوله: (وهذا المعنى -أي كونها حاضرة في الذهن- غير معتبر في اسم الجنس النكرة)، وإن كانت النكرة من المصادر التي ليست فيها شائبة الوحدة كرجعى وذكرى وبشرى، فإن منكر هذه المصادر يدل على الماهية كمعرّفه، إلا أنّ في المعرّف إشارة إلى حضورها في الذهن دون المنكر، فكما يجوز أن يعامل المعرّف إذا أريد به الفرد المنتشر معاملة المنكر كما هو المشهور، ينبغي أن يجوز ذلك في هذه المصادر.

قوله: (وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه) فلا يكون عدم اعتبار حضور الماهية في الذهن في اسم الجنس النكرة اعتباراً لعدم حضورها فيه فلا ينافي اعتبار الحضور في الذهن في اسم الجنس بإدخال اللام عليه عدم اعتباره في منكره، وإنما ينافي اعتبار عدمه، وقد بُيِّنَ أن اعتبار عدم غير لازم من عدم الاعتبار.

قوله: (ولو سلّم فالمراد به تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف أو غيره)، فإذا أُريد بالمقسم الذي عبر عنه بالضمير مطلق الاستغراق، والمذكور بلفظه هو الاستغراق بحرف التعريف كان هذا من قبيل الاستخدام الذي هو عبارة عن أن يراد بلفظ الشيء أحد معنياه وبضمير معناه الآخر، وهاهنا أُريد بلفظ الاستغراق الحرفي منه، وبضمير هو الراجع إليه مطلقه.

قوله: (على الاستثناء المتصل) لاقتضائه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لو سكّت عن ذكره، وليس زيداً أحد جماعات العلماء لعدم كون المفرد جمعاً.

قوله: (فإن قيل المفرد يقتضي) الخ، استدلال على كون استغراق

[أ/ ٧٤]

المفرد أشمل من استغراق المثنى والمجموع جواباً عن منع السائل ذلك.

قوله: (بخلاف المفرد) فإنَّ استغراقه ينافي خروج الواحد والاثنين بل وخروج الجمع أيضاً
فيكون المفرد أشمل في استغراقه من المثنى والجمع كما ذكره المصنّف.

قوله: (قلنا لو سلّم فلا يمكن خروج الواحد والاثنين أيضاً) إشارة إلى منع عدم اقتضاء
استغراق الجموع إلّا استيعاب الجموع وسنّده ما سبق من بطلان الجمعيّة في الجمع المحلّي باللام
وكونه في تناول المفرد واستغراقه كالمفرد المحلّي.

قوله: (أيضاً معتبر بالنسبة إلى الجمع) أي لا يمكن خروج الواحد والاثنين عن الجمع
المستغرق كما لا يمكن خروج الجمع، ويجوز أن يعتبر بالنسبة إلى المفرد أي لا يمكن خروج الواحد
والاثنين في الجمع المستغرق كما لا يمكن خروجهما في المفرد المستغرق.

قوله: (بل هو أول المسألة) لأنّه يعيّنه يعني أشملية استغراق المفرد من استغراق المثنى
والمجموع.

قوله: (لصحة حصول وهن^١ المجموع بوهن البعض) أي حقيقة، وإلا فلا منع عن المجاز،
فإن قيل: ثبوت الحكم للمجموع قد يكون لثبوته للمجموع من حيث هو مجموع كما إذا قلت: عشرة
رجال حملوا هذا الحجر الذي لا يفي بحمله إلّا قوة العشرة جملة، وقد يكون ثبوت الحكم للمجموع
بثبوته لأحد المجموع فرداً فرداً بحيث لا يكون شيء من أفراد المجموع خالياً عنه، كما إذا قلت:
جاءني القوم أو العلماء فإنّ مجيء القوم والعلماء لا يمكن إلّا بأن يجيء كل فردٍ منهما بحيث لا
يوجد فرد إلّا وقد جاء، وأمّا صحة مجيء الكل لمجيء البعض على الحقيقة فلا مساغ لها، والوهن ليس
من قبيل الحكم الثابت للكل من حيث هو كل بأن يكون منشأ ثبوته للكل صفة المجموعيّة، فإنّ اجتماع
العظام لو جعل سبباً ومنشأً كان سبباً للإحكام دون الوهن والضعف، ولو سلّم كونه من ذلك القبيل لا
مجال فيه إلى ثبوت الحكم للكل بالثبوت في البعض وإلا لا يكون منشأ ثبوته للكل من حيث هو كل،
أجيب بأن ثبوت الحكم للمجموع حقيقة لا يتصور كما ذكرته

[ب/ ٧٤]

^١ يشرح الآية: {رَبِّ وَهْنُ الْعَظْمِ مَيِّ}. [مريم: ٤].

إلا بأحد الطريقتين، لكن من المجازات المتعارفة المشهورة إثبات الضعف للأعضاء كلها لضعف البعض دون البعض حقيقة، فاعتبر ذلك الاحتمال المبني على المتعارف المشهور بناءً على إلحاق المشهورات بالحقائق في كون استغراق {وَهَنَ الْعَظْمُ}¹ أشمل من استغراق وَهَنَتِ الْعِظَامُ، فصح بذلك ما ذكره صاحب المفتاح، بقي هاهنا شيء وهو أن ما ذكر من كون إسناد الوهن للكل بَوَهَنَ البعض صحيحاً متعارفاً مشهوراً، إنمّا يكفي لتوجيه كلام السكاكي في دعوى أشملية {وَهَنَ الْعَظْمُ}² من وَهَنَتِ الْعِظَامُ، ولا يكفي لكون استغراق المفرد أشمل من استغراق غيره فلو أُريدَ طرد ما ذكره السكاكي في أشملية استغراق المفرد من استغراق الجمع في جميع المواضع غير مختص بمفرد وجمع جمع، يقال: لما كان في أكثر استعمال الجموع العامة يقام الأكثر مقام الكل صار إرادة البعض منها شائعاً، فكان ألفاظها فيه مجازات ملحقة في الحقائق وفيه ما فيه.

قوله: (لأنّا لا نُسلِّمُ صحة قولنا: وَهَنَتِ الْعِظَامُ باعتبار وَهَنِ البعض)، وسنده ما مرّ من أنّه أوّل المسألة، وقد مرّ معنا³ أنّ مراده بصحة ذلك ليس صحته بحسب اللغة بل بحسب المتعارف المشهور فيما بين القوم، ولا شك في أنّ إثبات الضعف للكل بثبوته للبعض فقط حقيقةً سائر مشهور، وأنّ المشهورات ملحقة بالحقائق وإن كانت في أصلها مجازات لا حقائق، وقد اعتبر المحقّقون أمثال هذه المجازات في احترازات قيود التعريفات وهي صحيحة بدونها إذا حُمِلَ ما عداها على حقائقها الأصلية⁴.

قوله: (أنّ الواحد هو الدال على معنى الجنسية) قد يناقش في هذه العبارة بأنّ التعريف في المبتدأ والخبر وضمير الفصل للقصر، فإن كان القصر للمبتدأ على الخبر كان المعنى هنا أنّ الاسم الواحد مقصود على الدلالة على معنى الجنسية لا يتجاوز إلى الدلالة على معنى الفردية، وهذا غير صحيح لأنّ الاسم المفرد حامل للجنسية والوحدة فيما ينقله من الكشف

[٧٥ / أ]

¹ سورة مريم: ٤.

² سورة مريم: ٤.

³ وفي نسخة [ب] وقد ذكرنا

⁴ وفي نسخة [ب] إذا حُمِلَ ما عداها على حقائقها الأصلية دون مجازاتها المشهورة.

حيث قال^١: الاسم الحامل بمعنى الأفراد أو التثنية دالّ على شيئين الجنسية والعدد المخصوص^٢ كما سيجيء في تعريف الإضافة، حيث بيّن إفادة الإضافة جنسية وتعميماً من أنّ الاسم المفرد حامل لمعنى الجنسية والفردية، فإذا أضيف إضافة هي من خواص الجنس دون المفرد علم أنّ القصد به إلى الجنس، كقولهم: يدلك على خزامي الأرض النفحة من رائحتها، أي على جنس الخزامي، وسيجيء أنّ لفظ إله في قوله تعالى: {إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ}^٣ حامل لمعنى الجنسية والوحدة، والغرض المسوق له الكلام إثبات الواحد من الإله لا إثبات جنسه، فوصف إله بواحد إيضاحاً لهذا الغرض و تفسيراً له، وإنّ لفظ دابة ولفظ طائر في قوله تعالى: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ}^٤ حامل لمعنى الجنس والعدد فوصفاً بما يدلّ على أنّ القصد فيهما إلى الجنس دون العدد، وبالجمله لاريب في اقتضاء أفراد الاسم اعتبار الفردية مع الجنس، ولذلك كان تنكير المسند إليه لإفراده شخصاً أو نوعاً، وإن كان القصر للخبر على المبتدأ كان المعنى هنا أنّ الدالّ على معنى الجنسية مقصورٌ على الواحد لا يتجاوز إلى غير الواحد من التثنية والجمع، وهذا أيضاً غير صحيح لعدم الخفاء في دلالة التثنية والجمع على الجنسية؛ لأنّ معنى التثنية والجمع الاثنين والجمع من الجنس، ألا يرى إلى ما نقل من الكشف من أنّ الاسم الحامل لمعنى الأفراد والتثنية دال على شيئين الجنسية والعدد المخصوص، وإلى قولهم: إذا دخل الألف واللام على الجمع بطل عنه معنى الجمعية فصار للجنس فيتناول كل فرد، كالمفرد في استغراقه وإلى ما سيجيء في قوله تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ اثْنَيْنِ}^٥ من أنّ لفظ إلهين حامل لمعنى الجنسية أعني الإلهية ومعنى العدد، أعني الاثنيتين، والغرض المسوق له الكلام النهي عن اتخاذ الاثنين من الإله لا عن اتخاذ جنس الإله فوصف إلهين باثنين إيضاحاً لهذا الغرض وتفسيراً له، وإلى ما قيل من أنّ رجال

[ب/ ٧٥]

في لا رجال يدل على الجنس والجمعية، كما يدلّ رجل في (ليس رجل) على الجنس والوحدة المطلقة، ويمكن الجواب بحمل القصر على قصر ظهور الدلالة على الجنس على الواحد المفرد، لا على قصر أصل الدلالة على الجنس، فإنّ ظهور الدلالة على الجنس في المفرد الواحد لكون اسم الجنس موضوعاً

^١ أي الزمخشري صاحب الكشف

^٢ قال الزمخشري: "فإن قلت: إنما جمعوا بين العدد والمعدود فيما وراء الواحد والاثنين، فقالوا عندي رجال ثلاثة وأفراس أربعة؛ لأن المعدود عارٍ عن الدلالة على العدد الخاص، وأما رجل ورجلان وفرس وفرسان، فمعدودان فيهما دلالة على العدد، فلا حاجة إلى أن يقال: رجل واحد ورجلان اثنان، فما وجه قوله إلهين اثنين؟ قلت: الاسم الحامل لمعنى الأفراد والتثنية دال على شيئين: على الجنسية والعدد المخصوص". [الزمخشري، الكشف، (٥٧٠/٢)].

^٣ سورة الأنعام: ١٩.

^٤ سورة الأنعام: ٣٨.

^٥ سورة النحل: ٥١.

للماهية في المختار، وإن كانت للماهية مع وحدة مطلقة كما قالوا إنَّه موضوع للفرد المنتشر على ما ذهب إليه ابن الحاجب^١ وهو أيضاً في حكم الماهية، فالجنس في المفرد أظهر منه في غيره، كما أنَّ العدد في غير الواحد من التثنية والجمع أظهر منه في غيرهما من الواحد المفرد؛ لأنَّ وزان التثنية والجمع للمتعدد من الجنس سواء كان وضع مفردهما لنفس الجنس، والوَحدة مفهومةً من كثرة جَرَيان الأحكام على الذوات دون المفهومات، أو لواحد من الجنس بوحدة مطلقة الذي يسمى فرداً منتشراً منزلاً منزلة الماهية.

قوله: (ولو جُمع لكانَ القصدُ إلى معنى آخرَ وهو أنَّه لم يهْنُ منه بعضُ عظامِه ولكن كُلُّها) بناءً على أنَّ قيدَ الكلامِ لِنَفْيِ ما يقابله، إن أراد أنَّه لو لم يجمع العظام بل قيل: {وَهْنُ الْعَظْمِ}^٢ لكان مفهوم وَهْنُ بعضِ العظامِ لا وَهْنُ جميعها، وذلك إذا لم يكن اللام في العظم للاستغراق بل للعهد الذهني أو الخارجي، واحتمال العهد باقٍ في الجمع المعرف أيضاً، والحاصل أنَّ جمع العظم ومفرده معرّفاً سواءً في الدلالة على الكل مستغرقاً وفي الدلالة على البعض معهوداً فلا يفيد الهرب عن أحدهما إلى الآخر فيما يشتركان فيه، وإلا فحمل أحدهما على الكل والآخر على البعض تحكّم بحت، وإن أراد أنَّه لو أفرد وقيل: وَهْنُ عَظْمٍ، لَفُهِمَ وَهْنُ بعضِ العظامِ فمسلّمٌ، لكن مفرد الجمع المحلّي هو المفرد المعرّف لا المنكّر، ويمكن الجواب: بأنَّ وزان الجمع لما كان للمتعدد وَ زان المفرد للواحد وكان حرف التعريف فيهما للاستغراق يكون ملاحظة العدول من المفرد إلى الجمع لزيادة معنى يزيد الجمع به على المفرد، فلما لم يمكن ذلك بعد استغراقهما حقيقةً توهم ذلك نظراً إلى زيادة أصل الجمع على أصل المفرد، وهذا في الحقيقة تحقيق لقوله: لأنَّ القيد في الكلام

[٧٦ / أ]

ناظرٌ إلى نفي ما يقابله، **فلو قيل: يחדشُ هذا الجوابُ إمكانَ ذلك التوهم في كلّ مفرد مستغرق، قلنا:** منشأه في المفرد ملاحظة العدول عنه إلى الجمع فيتوهم البعضية في المفرد عند ملاحظة العدول عنه إلى الجمعية عند كون المتحقق صيغة الجمع أو المفروض تحقق صيغته لا صيغة المفرد.

^١ هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس بن الحاجب، من كبار علماء العربية، وإليه العمدة في الفقه المالكي، ولد في أسنا في صعيد مصر سنة ٥٧٠هـ، وسكن دمشق، وكان أبوه حاجباً فعرف بـ (ابن الحاجب) من مصنفاته: الكافية في علم النحو، والشافية في فن الصرف، ومختصر في الفقه استخرجه من ستين كتاباً، وأصول الفقه، والإيضاح في شرح المفصل للزمخشري، وكانت وفاته في مصر بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ، رحمه الله تعالى. [ينظر: الزركلي، الأعلام، (٢١١/٤)].

^٢ سورة مريم: ٤.

قوله: (وهذا المعنى غير مناسب للمقام)؛ لأنَّ الخطاب مع الله تعالى^١ فلا يمكن اعتبار الشك منه تعالى في الشمول والإحاطة من زكريا عليه السلام^٢.

قوله: (فالتنافي بين الكلامين ظاهر)، ويمكن دفعه بأنَّ ما في الكشف من إثبات الشمول والإحاطة لكل في الجمع المعرّف باعتبار ملاحظة العدول عن المفرد إليه، وما في المفتاح من عدم شمول الوهن الكلّ بل البعض في الجمع المحلّي باعتبار احتمال المجاز المتعارف المشهور من إثبات الضعف بجميع أعضاء البدن بثبوتها لبعض منها حقيقةً.

قوله: (وذلك)^٣ الخ بيان لعدم خفاء الفساد.

قوله: (إنَّ العالمين؛ ماهيات مختلفة فيتناولها الجمع بخلاف العظام) غير بعيد عن الحق، فإنَّ الجمع وإن كان لا يقتضي غير المتعدد مما سمي بمفرده بحسب اللغة، لكن إذا اختلف بالماهية مسمّى المفرد كمسمّى العالم مثلاً فإنَّه أجناس متخالفة بالماهية يمكن اعتبار الجمع في مثله لئدّل على تعدد الأجناس المسمّاة بمفرده، لكون الجمع في الأصل للمتعدد مما سمي بمفرده، فحيث كان أجناساً يقصد إلى تعددها بالجمع مناسباً لأصل وضع الجمع من أنَّه للمتعدد من مسمّاه بمفرده خصوصاً إذا لوحظ في مثله العدول إلى الجمع عن المفرد، فإنَّ زيادة البناء واللفظ لزيادة المعنى، فإذا اقتصر على قصد المتعدد مما سمي بالعالم من غير قصد إلى تعدده جنساً وماهية في الجمع كالعالمين والمفرد كالعالم لا يكون زيادة البناء لزيادة المعنى.

قوله: (نعم فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس من وجه آخر)، جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال: إذا لم يكن فرق بين المفرد المستغرق والجمع المستغرق في طرف الشمول والإحاطة كما ذكره المصنف على ما حققته، هل يُوجد بينهما فرق بوجه آخر؟ وتقرير الجواب: أنَّه وإن لم يكن بين مفرد المحلّي بلام الجنس وبين جمعه فرق في طرف

[ب/ ٧٦]

^١ وفي نسخة [ب] لأن خطاب زكريا عليه السلام معه تعالى.

^٢ لأنَّ زكريا عليه السلام هو القائل {رَبِّ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي} [مريم: ٤].

^٣ قال التفتازاني: (وذلك لأن إفادة الجمع المحلّي باللام تعلق الحكم بكل فرد مما هو مقرر في علم الأصول والنحو). [التفتازاني، المطول، (٢٣١/١)].

^٤ يشير إلى قوله تعالى: {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعَالَمِينَ} [آل عمران: ١٠٨]. [ينظر: التفتازاني، المطول، (٢٣١/١)].

الزيادة والإحاطة لكن بينهما فرق في طرف الانتقاص والتخصيص بأن تخصيص المفرد يكون إلى الواحد، وتخصيص الجمع لا يكون إلا إلى جماعة لا إلى واحد، فإن قلت: إذا كان الاستغراق من فروع المعرفة بلام الحقيقة وهو قسيم للمعرف باللام العهد الخارجي فلا يصدقان على مادة واحدة، مع أن الاستغراق والعهد يجتمعان في لفظة الأعداد فيما إذا قلنا العدد إما زوج أو فرد فالأعداد غير خارجة عنهما، قلت: إذا قصد بلفظ الأعداد استغراق الأفراد فلا حاجة إلى ملاحظة كونها مذكورة حتى يكون معهودة وإنما يحتاج إلى الإشارة إلى كونها معلومة معهودة إذا قصد بعض الأفراد، ومجرد كون الشيء مذكوراً لا يوجب أن يعتبر في العبارة عند كونه مذكوراً أو معلوماً فمن أين لك اجتماعهما على أن الحصة المعهودة لا يصدق على جميع أفرادها فلا يجتمعان أصلاً؛ لأنه قد اعتبر المصنف في العهد كون المعهود حصة من الحقيقة فلا يتصور اجتماع العهد بهذا المعنى مع الاستغراق فلا تغفل.

قوله: (مجرداً عن معنى الوحدة) كيلا ينافي الاستغراق المقتضي للتعدد.

قوله: (كما أنه مجرد عن الدلالة على التعدد) كيلا يلزم تحصيل الحاصل.

قوله: (أي مهوي) ومحبوي^١.

قوله: (مع الركب اليمانيين)، اليمانيين: جمع يمان بمعنى يمنى حذف إحدى اليامين أي ياء النسبة وعوض عنها الألف المتوسطة على غير قياس.

قوله: (وقد تكون الإضافة لإغنائها عن تفصيل متعذر)، ولأداء التفصيل إلى فوت الفرصة لضيق المقام، أو لأدائه إلى ملال السامع، وقد يكون الإضافة لاشتغال أسمائهم على ثقل أو كراهية سمع أو صلاحية نظر، وقد يكون الإضافة لاستهجان التصريح بنسبة الفعل القبيح إلى صريح أسمائهم.

قوله: (كتقديم بعض على بعض من غير مرجح) فيورث عداوة أو أذى خاطر.

قوله: (أو اعتباراً لطيفاً مجازياً وهو الإضافة بأدنى ملابس من غير تملك واختصاص، نحو كوكب الخرقاء)^٢ قال الشريف الجرجاني: فإن الهيئة التركيبية

[٧٧ / ١]

^١ أي هواي ومحبوبي، يشير إلى قول جعفر بن الحارث: هواي مع الركب اليمانيين مُصْبَعٌ.... جَنِيبٌ وجثماني بمكة موثق.

[ينظر: التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب (٦٩٠-٧٤١هـ)، شرح ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٤٠٠م، (١/١)].

^٢ هذا من الشواهد الشعرية: إذا كوكبُ الخرقاء لآخ بسحرة... سهيلٌ أذاعتْ غزلها في الغرائب. والخرقاء: المرأة التي لا تحسن عملاً. أذاعت: فرقت. والغرائب: نساء الحي. وسهيل: نجم. عطف بيان لكوكب الخرقاء. والمعنى: أنها لما فرطت في غزلها في الصيف، ولم تستعد للشتاء، استغزلت قرائبها عند طلوع سهيل سحراً، وهو زمن وجود البرد، وفرَّقتهُ بينهن، وذلك أن أكثر من يُغزل بالأجرة إنما هي غريبة [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٦٣٧/١)].

في الإضافة اللامية موضوعه الاختصاص الكامل المصحح، لأن يخبر عن المضاف بأنه للمضاف إليه فإذا استعمل في أدنى ملابس كانت مجازاً لغوياً لا حكماً كما توهمه الشارح في شرحه للمفتاح حيث قال: فإن حقيقة الإضافة اللامية الاختصاص الكامل الذي يصح منه الاخبار بأن المضاف للمضاف إليه، فالإضافة بأدنى الملابس تكون مجازاً حكماً مشعراً بجعل تلك الملابس بمنزلة الملابس الكاملة الإضافية، لأن المجاز في الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن محلها الأصلي إلى محل آخر لأجل ملابس بين المحليين، وظاهر أنه لم يقصد صرف نسبة الكواكب عن شيء إلى الخرقاء بواسطة ملابس بينهما، بل نسب الكواكب إليها لظهور جذها في تهيئة ملابس الشتاء بتفريقها قطنها في قرابها ليغزل لها في زمان طلوعه الذي هو ابتداء البرد، فجعلت هذه الملابس بمنزلة الاختصاص الكامل وفيه لطف.

قوله: (أو لتضمن الإضافة تحريضاً على إكرام أو إذلال أو نحوهما) مثل الاستعطاف والترحم، نحو أسيرك محتاج إليك، أو بالباب، ومثل الابتهاج وإظهار السرّة نحو حبيبي شفي، ومثل التحزن وإظهار المساءة نحو حبيبي مرض أو مات، وقد تكون الإضافة للتنبيه على السبب كما تقول: أهل الإسلام في الجنة وأهل الكفر في النار.

تنكير المسند إليه

قوله: (أي تنكير المسند إليه للقصد إلى فرد) مما يصدق عليه اسم الجنس إما شخصاً أو نوعاً، فإن كان اسم الجنس موضوعاً للماهية بقيد وحدة شخصية أو نوعية فإطلاقه عليهما ظاهر، وإن كان موضوعاً للماهية من حيث هي كان الأفراد الشخصي أو النوعي مستفاداً من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أن ليس المراد الماهية من حيث هي هي، بل من حيث إنها في ضمن فرد من أفرادها، أو في ضمن نوع من أنواعها.

قوله: (أي نوع من الأغذية) ^١ الخ كذا في الكشف ^٢.

^١ وهذا تفسير قوله تعالى: {عَلَىٰ أَيْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ} [البقرة: ٧].

^٢ قال الزمخشري في تفسير الآية {عَلَىٰ أَيْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ}: (ومعنى التنكير أن على أَيْصَارِهِمْ نوعاً من الأغذية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامي عن آيات الله، ولهم من بين الألام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله) [ينظر: الزمخشري، تفسير الكشف، (٩٣/١)].

قوله: (والتعظيم أدلُّ عليه وأوفى بتأديته)؛ لأن النوع قد لا يمنع من الإدراك منعاً باتاً فحمل تنكير غشاوة على التهويل والتعظيم كما ذكره صاحب المفتاح أقضى بحق المقام من حمله على النوعية على ما ذكره في

[ب/ ٧٧]

الكشاف واقتداء المصنف، وهو بصدد تلخيص المفتاح وإيثار ما هو الحق منه، وقيل: ما قاله الزمخشري أجود؛ لأنه يعلم منه أنَّ أولئك الكفار يجحدون بآيات الله الظاهرة التي يراها كل بصير عناداً أو إنكاراً للمحسوس فإذا دل النوعية على أنهم مكابرون وشأن المكابر أن ينكر كل ظاهر فكيف لا يمنع من الإدراك منعاً تاماً، والإنصاف أنَّ مجرد النوع مالم يلاحظ معه كونه أعلى أنواع الحجاب في منع المنع لا يدل على كونه مانعاً تاماً بخلاف مجرد ملاحظة كونه عظيماً في معنى الحجاب، والفرق بين القصد إلى النوعية وإلى التعظيم أو التحقير أنَّ أحدهما مقابل الآخر ظاهر لا سترة به، وإنَّ كان كُلُّ من التعظيم أو التحقير نوعاً ولكم بين قولك^١ على أبصارهم نوع من الأغطية وغطاء عظيم أو حقير وإن كان نوعيته باعتبار عظمته.

قوله: (والى الفرق أشار)، وإنما أشار المصنف إلى الفرق بين التعظيم والتكثير وبين التحقير والتقليل؛ لأنَّ السكاكي لم يفرق بين التعظيم والتكثير ولا بين التحقير والتقليل حيث اقتصر على ذكر التعظيم والتحقير ولم يذكر التكثير والتقليل ومثَّل التعظيم بقوله تعالى: {وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ} ^٢ وفسره بما يفيد التعظيم والتكثير معاً، وجعل قوله تعالى: {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ} ^٣ للتقليل، فالصواب ما ذكره المصنف من الفرق.

قوله: (اعترض المصنف بأن التحقير مستفاد من بناء المرة ونفس الكلمة)، يعني فلا يسند إلى التكثير ولا يجعل من المعاني المغايرة لأصل المعنى الزائدة عليه، فلا يكون من المزايا المتعلقة بالكيفيات العارضة للألفاظ في التركيب؛ لكونه من المفهومات اللغوية المدلول عليها بأصل اللغة والوضع، وأما القول بأن التحقير مما يقبل الشدة فيفهم من اجتماع الدوال الثلاث أن التحقير في الغاية، على أن فيه مبالغة في الدلالة عليه وإيضاحه، فمدفوع بأن ذلك فيما إذا لم يختلف جهة الدلالات

^١ ولكم بين قولك: أي فرق كثير.

^٢ سورة الحج: ٤٢.

^٣ سورة آل عمران: ١٥.

المختلفة بأن يكون كلٌّ بحسب أصل الوضع واللغة، أو يكون دلالة كلِّ دليلٍ بحسب اعتبار أهل البلاغة والصياغة وليس الأمر فيما نحن

[٧٨ / أ]

كذلك فإن بعض الدلالة لغة، وبعضها بحسب عُرفِ البلغاء على أنهم قالوا: الدلالة الضعيفة عند القوية مضمحلة لا أثر للنجم عند ظهور الشمس.

قوله: (ومما يحتمل التعظيم والتقليل قوله تعالى^١) الخ، جعله محتملاً لهما السكاكي،
واعترض المصنف بأن مَيْلَ صاحب الكشف إلى الثاني، فإنه ذكر أن إبراهيم عليه السلام لم يخل هذا الكلام من حسن الأدب مع أبيه، حيث لم يصرح فيه أن العذاب لاحق له لاصق به، ولكنه قال: {إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ} ^٢ فذكر الخوف والمس ونكر العذاب، أي إني ممن يخاف أن يمسك شيء يسير من عذاب من يتجلى لك بالرحمة ولا يعاقبك بما تستحق بكفرك من عذاب شديد، بل من قهار قادر على المكافآت ممن يعاذ به بالكفر الذي هو كمال المعادات مع رب العالمين، {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} ^٣ فكيف لا تقبل نصيحتي وتردني في قلبي بالتوحيد وإرشادي لك إلى الصراط المستقيم، فهذا المعنى كما ترى أدخل في القبول منه عليه السلام؛ لأن دعوى استحقاق العذاب العظيم في ابتداء الدعوة مما يرده الكافر المكابر؛ لأن كمال كلِّ شيء مما يدرك إليه بالتدرج للتسهيل في التحصيل، ألا يرى إلى قول المنافقين {إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا} ^٤ دلالة على صدور الإيمان منهم، ولم يقولوا: إنا آمنّا، إنا مؤمنون، دلالة على أنهم أوحديون في الإيمان؛ لأنهم إنما يروج منهم حدوثه منهم، ولا يروج منهم كونهم راسخين فيه الماهرين الثابتين عليه، وقد أجيب عن طرف السكاكي بأن ميل الزمخشري إلى الثاني أعني خلاف التعظيم لا ينافي كلام السكاكي؛ لأنه لم يقل إن الآية تحتل التعظيم وخلافه احتمالاً على سواء فيجوز رجحان الثاني على الأول مع احتمالهما معاً، ويمكن دفعه بأن المرجوح ساقط عن درجة الاعتبار مع الراجح؛ لأن مدار علمنا على الظن، فإذا وجد الراجح المظنون لا يُلتفت إلى غيره.

^١ {إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ} سورة مريم: ٤٥.

^٢ سورة مريم: ٤٥

^٣ سورة النساء: ٤٨

^٤ سورة البقرة: ١٤

^٥ وفي نسخة [ب] ويدفعه عدم اعتبار المرجوح الغير الظاهر مع الراجح الظاهر سيما في علم المعاني المبني على اللطائف الخطابية.

قوله: {لَقَوْلِهِ تَعَالَى: {لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} ^١ ولأن العقوبة من الحليم الكريم أشد، وفيه أن عدم دلالة المس على خلاف التعظيم

[ب/ ٧٨]

فيما قرن بالعظيم لا ينافي دلالاته عليه فيما خلا عنه، وإلا يلزم أن لا يدل لفظ على معنى لعدم دلالاته عليه إذا قرن بما ينافيه وفيما نحن فيه غير مقارن به، وإلا يتعين العذاب بكونه عظيماً لا يحتمل خلافه أصلاً ولو مرجوحاً، وأيضاً جعل فيما نحن فيه الخوف مع كون الكلام مع الأب معاوناً للمس في إرادة خلاف التعظيم من عذاب، وفيما ذكرته ليس كذلك، وإن العقوبة من الكريم الحليم إنما تكون أشد لأنه الذي لا يتحرك لإرادة الانتقام بكل ما يكون باعثاً لإرادة الانتقام لغيره، فلا يتحرك إلا بما يتحرك به أولو العزائم من الأسباب القوية جداً الموجبة للمنع بالانتقام قطعاً، فالغالب في الحليم من حيث هو كذلك أن لا يتحرك بكل ما يكون باعثاً لحركة غيره، لا انتقام من غيره بل الباعث القوي الموجب للمنع بالانتقام، فإن جرى بمقتضى السبب الموجب حركته للانتقام كان منعه وزجره بعقوبة أشد عدلاً واقعاً محرّزاً، وإن جرى بمقتضى حلمه ورحمته ورأفته حيث يكون أكثر أحواله العفو من الجناية وعدم الأخذ بها يكون منعه وزجره بعقوبة غير شديدة فيما يستحق عقوبة شديدة بجناية عظيمة، فضلاً من عنده ورحمة من لدنه، تارة بالعفو عن الجناية الصغيرة رأساً، وتارة بالأخذ دون ما يستحق بذنبه العظيم، فإذا قُرِنَ العذاب من الحليم بالعظيم كان تنبيهاً على كون مسبب العذاب قوياً فلا خلاص منه؛ لأن قوة السبب يوجب وقوع المسبب وقوته؛ لأن الأثر على مقدار المؤثر في قوته.

قوله: (أي كل فرد من أفراد الدواب) إلى قوله (التي تختص بذلك النوع من الدواب) كذا في الإيضاح، وحمله الدابة والماء على الأفراد الشخصي لا يلائم قوله تعالى: {فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ} ^٢ الآية فإنه تفصيلٌ للأنواع لا للأشخاص، وعبرة المفتاح في هذا المقام هكذا، وأما الحالة التي تقتضي تنكيره فهي إذا كان المقام للأفراد شخصاً أو نوعاً كقولك: جاءني رجل، أي فرد من أشخاص الرجال، وقوله: {وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ} ^٣ أي من نوع من الماء مختص بتلك الدابة، أو من ماء مخصوص وهي النطفة فاعتبر

^١ سورة الأنفال: ٦٨.

^٢ سورة النور: ٤٥.

^٣ سورة النور: ٤٥.

نوعية الماء من وجهين: أحدهما: إضافته إلى نوع من الدابة غير ملاحظة كونه نقطة فإنه أراد بقوله تلك الدابة نوعاً منها لانسباق الذهن إليه بحكم المناسبة، وإن كان المتبادر منه الشخص. والثاني: اعتبار كونه نقطة في نفسه من غير ملاحظة الإضافة فإنها نوع من الماء ممتاز عن سائر أنواعه، ولم يتعرض لجعل التنكير في ماء الدابة للإفراد شخصاً، إذ لا يلزم قوله تعالى: {فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي}¹ الآية، هذا وجمهور الناظرين على أنَّ الثاني إشارة إلى الأفراد الشخصي أي من ماء مخصوص هي النقطة المعينة التي منها خلقت تلك الدابة، والغرض أنَّ تنكير ماءٍ يحتمل النوعية والشخصية على ما صرح به صاحب الإيضاح، وينساق منه الذهن بحكم المناسبة إلى حال دابة، ولا يخفى قصور العبارة عن الدلالة على هذا، وعدم دخل كثير لاعتبار النقطة في معنى الشخصية، وعدم حسن إيراد المحتمل إلا بعد أن يمثل للنوعية كما مثَّل للشخصية.

قوله: (أي ظناً حقيراً ضعيفاً)، أي لا نظن بالساعة شيئاً من الظن إلا ظناً ضعيفاً لا اعتداد به، وقيل نظن بمعنى نعتقد، أي لا نعتقد إلا اعتقاداً غير جازم، وقد قرب هذا التأويل بالتوكيد بقوله: {وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ}² وهذا بعيد كما ترى؛ لأن إطلاق الظن بمعنى الاعتقاد المشهور المتناول للظن وغيره مما لا أصل له في اللغة ولا في الشرع، ولأن حمل قوله تعالى: {وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ}³ على التأكيد مبني على كون الظن بمعنى الاعتقاد مطلقاً فلا تأييد به عليه.

قوله: (أي إن نحن إلا نظن ظناً)، ويؤيد قوله بعده: {وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ}⁴، بتقديم نحن، حيث لم يقل على وتيرة نفي الظن وما نستيقن يقيناً فإنه يدل على أنه المراد في الأول أيضاً.

قوله: (وكثيراً من اعتبارات التوابع) مثل الوصف والبيان والتأكيد والبذل فإن المقصود بها تربية الفائدة⁵ بنوع تعيين وتبيين، وذلك التربية في المعارف أكثر منها في النكرات؛ لأن المقصود

¹ سورة النور: ٤٥

² سورة الجاثية: ٣٢

³ سورة الجاثية: ٣٢

⁴ سورة الجاثية: ٣٢

بالتعريف التبيين، وبالتنكير الإبهام وعدم التعيين، ولأن وضع الكلام للإفادة، فما فيه الفائدة أتم، فالتوابع التي قصد بها التعيين وإزالة الإبهام أدخل فيه.

[ب/ ٧٩]

قوله: (أي الوصف) بمعنى التابع المخصوص، فيكون من قبيل الاستخدام وهو أن يراد باللفظ أحد معنييه وبالضمير العائد معناه الآخر، فقد أراد هاهنا بالوصف الملفوظ معنى المصدر أعني إيراد النعت بمعنى التابع المخصوص، وبالضمير العائد إليه معناه الآخر أعني التابع المخصوص، فلو أتى في مقام الإضمار بالاسم الظاهر لكان أهون على إرادة المعنى الآخر من الضمير، فإنه في الأصل للعود إلى المذكور أو ما هو في حكمه بخلاف الاسم المظهر فإنه يقال: لو لم يُردْ به غير ما سبق ذكره لاكتفى بالضمير العائد إليه، فلمَّا لم يكتفي به بل صيِّرَ إلى الإظهار بدل الإضمار عُلم أنه لم يُردْ به ما سبق بل غيره.

قوله: (كقولك الجسم الطويل العريض العميق) مجموع هذه الثلاثة وصفٌ للجسم، إما لصديق الوصف عليها لكونه في الأصل مصدراً يتناول القليل والكثير، وإما لأنها في تأويل الممتد في الجهات الثلاث فيكون وصفاً واحداً في الحقيقة، كما كان حلُّ حامضٍ خبراً واحداً بتأويل مُرٍّ، وإما لما قيل الغريق العميق وصفان للطويل، والطويل المأخوذ مع وصفه وصفٌ واحدٌ، وأياً ما كان فهذا المجموع وصف كاشف للجسم، حدُّ له عند المعتزلة، إذ ليس الجسم عندهم إلا ماله هذه الأبعاد الثلاثة، أعني الطول الذي هو أزيد الامتدادين أو الامتداد المفروض أولاً، أو العرض الذي هو أنقص الامتدادين أو الامتداد المفروض ثانياً، والعمق الذي يقاطعهما، وإن جوَّزَ بعض المتكلمين أعني الأشاعرة تركيبه من جوهرين، فذلك خط جوهرى عند المعتزلة بلا عرض ولا عمق فيه فلا يكون جسماً عندهم، وفيه أيضاً إشارة إلى علّة الحكم أعني الاحتياج إلى مكان فارغ يملؤه الجسم بحجمه، وفي قوله: إلى فراغ، إشعارٌ بأن الحيِّز هو الفراغ المتحقّق أو المتوهّم لا السطح الباطن من الحاوي.

قوله: (الالعمي^١ المتوقد^٢ الذكي) وصف بما ينكشف به معناه بأدنى التفاتٍ، وهو أنه يصيب في ظنه كأنه رأي المظنون أو سمعه، أي هو بحيث المعقول المظنون عنده كالمحسوس بالبصر أو بالسمع عنده، أي كما لا خطأ له في المحسوسات بالبصر والسمع لا خطأ له

[٨٠ / أ]

في مظنونه الخالية عن الجزم فكيف في مجزوماته، وهذا غاية في الوصف بقوة العلم من حيث براءته عن عدم المطابقة، وإن ظنه كاليقين لا يتصف إلا بالمطابقة، وهو فيه بالإصابة وعدم الخطأ.

قوله: (أو مخصصاً) أراد بالتخصيص معنى التمييز متناً لما أطلقه النحاة التخصيص عليه من تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات، ولما أطلقوا التوضيح عليه من رفع الاحتمال الحاصل في المعارف وإزالة الإبهام، وإنما ترك المصنف لفظ الزيادة المذكورة في المفتاح، حيث قال: زيادة تخصيص؛ لأنه قدّم ذكر التوابع على تنكير المسند إليه فكان الموصوف بالوصف معرفة ففيه تخصيص قطعاً، فيفيد الوصف زيادة تخصيص أي توضيحاً بإزالة الإبهام، والمصنف آخر ذكر التوابع عن تنكير المسند إليه أيضاً فلم يتعين الموصوف بكونه معرفة فلم يحصل بالوصف إلا أصل التخصيص والتمييز بدون زيادته، وأما لو قيد التخصيص بالمجرد أو بما يغني غناءه كما في المفتاح لكان أقعد؛ لكونه مُنَبِّهاً على أن التخصيص والتمييز يوجد في الوصف الكاشف والمادح أيضاً، لكن المقصود هناك أحدهما لا مجرد التخصيص.

قوله: (أو بأن يكون المخاطب يعرفه بعينه)، لا يقال المعرفة ما يعرفه المخاطب أي يتعين عنده فكيف لا يعرف المعرفة للمخاطب ولا يتعين عنده حتى يصير الوصف فيه مخصصاً لا مادحاً؛ لأن المراد بالتعين هناك هو التعيين بحسب الوضع، ولا ينافي ذلك عدمه بحسب اشتراك الاسم، وأما التعيين هاهنا أن لا يكون إبهام أصلاً لا نظراً إلى الوضع ولا إلى اشتراك الاسم، إمّا بأن لا يشترك أو يشترك، ولا يشتبه^٢ المراد بسببه على المخاطب.

قوله: (واشترط هذا لنلا يصير الوصف مخصصاً) إن أراد به لنلاً يفيد الوصف التخصيص في صورة كونه للمدح، فقد مرّ أن كونه للمدح لا ينافي حصول التخصيص فيه وإن لم يكن المقصود

^٢ وفي نسخة [ب] بلا اشتباه المراد على المخاطب.

وحينئذ غير المدح، وإن أراد به لئلا يكون المراد بالوصف التخصيص دون المدح فلا يلزم ذلك من عدم اشتراط ما ذكر؛ لأنَّ لازمه إفادة التخصيص لا إرادته

[ب/ ٨٠]

على أنَّ قصد التخصيص مما يجامع قصد المدح ولا ينافيه، إلَّا أن يحمل الكلام على منع الخلو دون منع الجمع، أي الوصف لا يخلو من أن يكون لأحد هذه الأغراض، وإن جاز أن يكون لهما معاً، لكن التقليل بعد لا يخلو عن شوبٍ، نعم يصح هذا لو أريد بكون الوصف للكشف أو للمدح أو للتخصيص كونه لمجرد واحد من هذه الأغراض على سبيل المنع في الجمع والخلو، لكن قالوا: لا تراحم في المقتضيات.

قوله: (إذا كان الموصوف متضمناً لمعنى ذلك الوصف)، فإنَّه إذا تضمن كان الوصف بالنسبة إلى الموصوف مكرراً فيحصل التأكيد الذي مناطه تكرير الأول إمَّا لفظاً أو معنى.

قوله: (بما هو من خواص الجنس) وهو في الأرض ويطير.

قوله: (لبيان أنَّ القصد فيهما إلى الجنس دون الفرد)، وبهذا الاعتبار أفاد هذا الوصف زيادة التعميم والإحاطة، قال الشارح في شرحه للمفتاح: وصِف دَابَّةً وطائرٍ بما هو من صفات الجنس والمدلول المطابق للفظ؛ لبيان أنَّ القصد بهما إلى الجنس فيفيد تأكيد أمر الشمول والإحاطة، ودفع توهم الخصوص، وهذا ما قال صاحب الكشاف^١: إنَّ معنى هذا الوصف زيادة التعميم والإحاطة، كأنَّه قيل {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ} ^٢ قَطَّ في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قطَّ في جوِّ السماء من جميع ما يطير بجناحيه {إِلَّا أَمَّ أَمْثَالَكُمْ} ^٣ محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها، وقال الشريف المحقق في حواشيه على هذا الشرح للتلخيص: توجيه ما ذكر في الكشاف أنَّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم، لكن يجوز أن يُراد بها هنا دوابُّ أرضٍ واحدة، وطيورُ جوِّ واحد؛ ليكون استغراقاً عرفياً، فذكر وصف نسبته إلى جميع دواب أي أرض كان وطيور أي جوِّ كان على السواء، فاتضح أنَّ الاستغراق حقيقي يتناول كل دابَّة من دواب الأرضين السبع وكلُّ طائرٍ من طيور الآفاق والأقطار المختلفة، فظهر بذلك معنى زيادة

^١ قال الزمخشري: فإن قلت: هلا قيل: وما من دابة ولا طائر إلا أمَّ أمثالكم؟ وما معنى زيادة قوله: {وفي الأرض} و {يُطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ} قلت: معنى ذلك زيادة التعميم والإحاطة، كأنه قيل: وما من دابة فقط في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمَّ أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها. [الزمخشري، الكشاف، (١١٣/٢)].

^٢ الآية: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّ أَمْثَالِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: ٣٨]

^٣ سورة الأنعام: ٣٨.

التعميم والإحاطة، ثم قال ذلك المحقق: وَيَرُدُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فردٍ فردٍ فلا يصح الإخبار بقوله:

[٨١ / أ]

{أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ} ^١ لَأَنَّ كل فرد لا يكون أمماً، وكذا إن أُريدَ بها كل نوعٍ نوعٍ؛ لَأَنَّ كل أمة واحدة لا أُمَّمٌ، وجوابه أَنَّها محمولة هاهنا على المجموع من حيث هو مجموع وإن كان خلاف الظاهر بقريضة الخبر، وإلى السؤال والجواب أشار في الكشف بقوله: فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ قِيلَ إِلَّا أُمَّمٌ مَعَ إِفْرَادِ الدَّابَّةِ وَالطَّائِرِ، قُلْتَ: لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ... وَلَا طَائِرٍ} ^٢ ذَالاً عَلَى مَعْنَى الاستغراق ومغنياً عن أن يقال: وما من دوابٍ ولا طيورٍ حمل قوله: {إِلَّا أُمَّمٌ} ^٣ عَلَى الْمَعْنَى، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ الْمُحَقِّقُ: وَقَالَ فِي الْمِفْتَاحِ: ذَكَرَ {فِي الْأَرْضِ} مَعَ {دَابَّةٍ}، و{يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ} مَعَ {طَائِرٍ}، لِبَيَانِ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْ لَفْظَةِ {دَابَّةٍ} وَلَفْظَةِ {طَائِرٍ} إِنَّمَا هُوَ إِلَى الْجَنْسَيْنِ وَتَقْرِيرُهُمَا، وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ لَا إِشْكَالَ فِي الْخَبَرِ؛ لَأَنَّ الْخَبَرَ إِنَّمَا هُوَ عَنِ الْجَنْسَيْنِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: وَمَا مِنْ جَنْسٍ مِنْ هَذَيْنِ الْجَنْسَيْنِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ، وَلَا يَتَصَوَّرُ زِيَادَةُ تَعْمِيمٍ وَإِحَاطَةٍ سَبَبُ الْوَصْفِ؛ لَأَنَّ الْجَنْسَ مَفْهُومٌ وَاحِدٌ، وَالشَّارِحُ تَوَهَّمُ اتِّحَادَ كَلَامِي الشَّيْخَيْنِ فَأُضَافَ إِفَادَةُ الْوَصْفِ زِيَادَةُ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةِ إِلَى كَلَامِ الْمِفْتَاحِ، تَمَّ كَلَامُ ذَلِكَ الْفَاضِلِ الْمُحَقِّقِ، ثُمَّ هَاهُنَا أَبْحَاثٌ:

الأول: أَنَّهُ لَيْسَ فِي كَلَامِ الْكَشَافِ مَا يَصْرَحُ بِأَنَّ مَبْنَى إِفَادَةِ ذَلِكَ الْوَصْفِ زِيَادَةُ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةِ هُوَ اقْتِضَاءُ ذَلِكَ الْوَصْفِ حَمْلَ الْمَوْصُوفِ بِهِ عَلَى الْاسْتِغْرَاقِ الْحَقِيقِيِّ بَلَا اكْتِفَاءٍ بِالْعَرَفِيِّ مِنْهُ، وَأَمَّا قَوْلُهُ فِي الْكَشَافِ: كَأَنَّهُ قِيلَ: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ قَطُّ فِي جَمِيعِ الْأَرْضَيْنِ السَّبْعِ الْخَ، فَتَشْبِيهِ الْمَفَادِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ مِنْ زِيَادَةِ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةِ بِذَلِكَ الْمَقُولِ مِنَ الْاسْتِغْرَاقِ الْحَقِيقِيِّ فَجَازَ أَنْ لَا يَكُونَ طَرِيقُ إِفَادَةِ ذَلِكَ الْوَصْفِ زِيَادَةُ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةِ اقْتِضَاءَهُ ابْتِدَاءَ حَمَلِ الْمَوْصُوفِ بِهِ عَلَى الْاسْتِغْرَاقِ الْحَقِيقِيِّ تَرْقِياً عَنِ الْعَرَفِيِّ، بَلْ يَكُونُ طَرِيقُ إِفَادَتِهَا إِيَّاهَا اقْتِضَاءَهُ حَمْلَهُ عَلَى الْجَنْسِ ابْتِدَاءً الَّذِي هُوَ مَنْشَأٌ لِمُلَاحَظَةِ الْفَرْدِيَّةِ فِي الْجَنْسِيَّةِ الَّتِي بِجَامِعِ الْكَثْرَةِ كَمَا بِجَامِعِ الْوَحْدَةِ، فَهِيَ فَرْدِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ غَيْرُ مُعَانَدَةٍ

^١ سورة الأنعام: ٣٨.

^٢ سورة الأنعام: ٣٨.

^٣ سورة الأنعام: ٣٨.

^٤ قال الزمخشري: فَإِنْ قُلْتَ: هَلَا قِيلَ: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَا طَائِرٍ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ؟ وَمَا مَعْنَى زِيَادَةِ {فِي الْأَرْضِ} وَ {يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ} قُلْتَ: مَعْنَى ذَلِكَ زِيَادَةُ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فَقَطُّ فِي جَمِيعِ الْأَرْضَيْنِ السَّبْعِ، وَمَا مِنْ طَائِرٍ قَطُّ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مِنْ جَمِيعِ مَا يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مُحْفُوظَةٌ أَحْوَالُهَا غَيْرُ مُهْمَلٍ أَمْرُهَا. [الزمخشري، تفسير الكشف، (٢٢/٢)].

للمتعدد كما يعانده فردية اسم الجنس، فما آل^١ إليه المعنى من حمل فردية اسم الجنس المنافية للعدد بما يقارنه من الوصف المقتضي لملاحظة الفردية بالفردية المطلقة المقارنة للعدد

[ب/ ٨١]

غير المنافية له معنى الاستغراق، ونظير ما ذكرنا حمل اللام في الحمد لله على الجنس ابتداءً ولزوم الاستغراق بمعاونة تخصص الجنس ثانياً كما ذهب إليه صاحب الكشف^٢، وحمل اللام ابتداءً على الاستغراق ولزوم تخصيص الجنس من اختصاص جميع الأفراد كما ذهب إليه أهل السنة، وهذا الاستغراق اللازم بمعاونة الوصف الدال على أن المراد بالموصوف هو الجنس أي الفردية في الجنس المجامعة مع المتعدد التي هي الفردية المطلقة، هو الذي أراده صاحب الكشف حيث قال في الجواب عما ورد عليه^٣: لما كان قوله: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ... وَلَا طَائِرٍ}؛ دالاً على معنى الاستغراق لا حمله عليه ابتداءً، ويعضده توسط لفظ المعنى حيث لم يقل: ولا على الاستغراق، بل قال: ولا على معنى الاستغراق فإنه تنبيه على أن معناه غير الاستغراق لكن يرجع معناه إلى الاستغراق بالآخرة، ويؤيده أيضاً أنه قال في قوله تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ}؛ الاسم الحامل لمعنى الأفراد والتثنية دال على شيئين: الجنسية والعدد المخصوص فإذا أريد الدلالة على أن المعنى به منهما، والذي يساق له الحديث هو العدد شفع بما يؤكد، يفهم منه أنه إذا أريد الدلالة على الجنس شفع بما يؤكد فيحمل في هذه الآية على الجنس بالوصف المؤكد للجنس، وكيف لا يكون مراده ما ذكرناه وما قاله المحقق في توجيه كلامه، فذكر وصف نسبته إلى جميع دواب أي أرض كان وطيور أي جو كان على السواء تصريح بكون الوصف باعتبار معناه المطابقي وكونه خاصة الجنس مقتضياً حمله على الجنس دون الفرد المنافي للعدد، وأما الاستغراق فليس بمقتضى ذلك الوصف ابتداءً؛ لأن الاستغراق ليس بمدلول لذلك الوصف الذي هو خاصة الجنس، بل مدلوله الجنس الملحوظ في الفرد المطلق، فكان في حيّز النفي كالفرد المطلق شاملاً لكل فرد

[أ/ ٨٢]

^١ وفي نسخة [ب] فما رجع إليه المعنى، وهي بمعناها.

^٢ الزمخشري، تفسير الكشف، (٢٢/٢).

^٣ الزمخشري، تفسير الكشف، (٢٢/٢).

^٤ سورة الأنعام: ٣٨.

^٥ سورة النحل: ٥٠.

فكان ذلك الوصف مما شفع به إلى الجنس دون الفرد أي دون الفردية التي يقتضيها اسم الجنس بدون الوصف الذي شفع به إلى الجنس، وأيضاً مقتضى ما ذكره ذلك المحقق في توجيه كلام صاحب الكشف أن يعتبر أولاً وقوع دابة وطائر في خبر النفي محتملاً للاستغراق العرفي، ثم يعتبر اتصافهما بما هو خاصّة لجنسهما ولا يختص بفرد دون فرد من أفرادهما ليتعين الاستغراق الحقيقي في الموصوف بهما فيحصل بهما زيادة العموم والإحاطة كما ادّعاء صاحب الكشف^١، وهذا كما ترى اعتبار لقيد الكلام الذي فيه النفي بعد اعتبار النفي فيه، والقاعدة انصباب النفي والإثبات إلى قيد الكلام الذي فيه النفي أو الإثبات مع القيد بأن يعتبر القيد في الكلام أولاً، ثم يعتبر ورود النفي والإثبات عليه ثانياً، فيكون معنى الكلام على نفي القيد أو إثباته صرح بذلك عبد القاهر، وفي حلنا كلام الكشف موافقاً لما ذكره صاحب المفتاح اعتبرنا القيد أعنى الاتصاف بما هو خاصّة الجنس أولاً حتى تمخّض الموصوف به للجنسية في الفردية المطلقة المجامعة مع المتعدد، ثم اعتبرنا ورود النفي عليه فصار الكلام على نفي الجنس في ضمن الفرد المطلق فلزم الاستغراق بهذا الوجه لكن بطريق حمل الموصوف بما شفع الجنسية ويؤكدّها على الجنس، ثم اعتبار نفيه باعتبار الوجود مطلقاً لقلة ورود الأحكام على الطبيعة من حيث هي هي سيما الأحكام التي مثل أحكام الأناسي من ضبط الأحوال وعدم إهمال الأمر.

البحث الثاني: أنّ ذلك المحقق نفى صحة الإخبار بالأُم إذا أريد بدابة وطائر وكل نوع نوع بأن كل نوع أمة واحدة لا أمّ، وله صحة إذا أريد بالأُم الأصناف؛ لأنّ في كل نوع أصنافاً.

البحث الثالث: أنّه أجاب عن الإيراد بعدم صحة الأخبار بالأُم بحمل استغراق دابة وطائر على مجموع أفرادهما على خلاف الظاهر كما اعترف به لا على كل فرد من أفرادهما كما هو الظاهر المشهور الذي لا مَحِيدَ عنه

[ب/ ٨٢]

في استغراق المفرد، وفيما حملنا كلام الكشف موافقاً لكلام المفتاح لا يرتكب لمثل هذا المخالف الظاهر المكشوف مع أنّه قد صرّح فيما سبق أنّه إنّما ارتكب حمل المستغرق على مجموع الأفراد من ارتكب في استغراق الجموع حذراً من لزوم التكرار لا في استغراق المفرد على أنّه لا حاجة إلى إخراج المفرد المستغرق عن معناه الذي هو كل فرد فرد في صحة الإخبار عنه بالأُم؛ لأنّ كل فرد

^١ الزمخشري، تفسير الكشف، (٢٢/٢).

فردٍ بحيث لا يخرج عنه فردٌ يستلزم المجموع فجاز أن يلاحظ في الحكم بالأمم ذلك المجموع اللازم من كل فردٍ فردٍ ولملاحظة اللوازم مع بقاء اللفظ على حقيقته غير نظير واحد، ألا يرى إلى صحة تعلّق الجارّ في أسدٍ عليّ بملاحظة مفهوم الشجاع اللازم له مع استعمال الأسد في معناه حقيقة، وأيضاً الجمهور في الاستثناء على أنّ المستثنى منه على معناه الحقيقي المتناول للمستثنى وغيره، وإنّما أخرجوا المستثنى بقرينة الاستثناء عن حكم المستثنى منه لا عن تناوله إيّاه وغيره، فإذا لوحظ في إضافة الحكم إلى المستثنى منه ما عدا المستثنى من المستثنى منه بقرينة الاستثناء مع بقائه على تناوله حينئذٍ للمستثنى ولغيره كما كان قبل الاستثناء، فلم لا يجوز في الحكم على كل دابةٍ وعلى كل طائرٍ بالأمم بقرينة الحكم، وعدم كون كل فرداً أمماً، أن يلاحظ المجموع اللازم من كل فردٍ فردٍ مع كون دابةٍ وطائرٍ حينئذٍ على معناه قبل الحكم عليه بالأمم من كل فردٍ فردٍ، وهذا هو الذي أرادَه صاحبُ الكشف فيما أشار إلى جواب هذا الإيراد حيث قال: لما كان قوله: {وما من دابةٍ... ولا طائرٍ} ^١ دالاً على معنى الاستغراق ومغنياً عن أن يقال: وما من دواب ولا طيور، حمل قوله {إلا أمم} ^٢ على المعنى، على أنّ أكثر استعمال لفظ الحمل على المعنى والميل إلى المعنى وما أشبه ذلك فيما قلنا من الملاحظة التبعية لا في إخراج اللفظ عن معناه، فإنّ المستعمل فيه لفظ الحمل على المجاز وإخراج الكلام على المجاز والميل إليه ^٣.

البحث الرابع: أنّ ذلك المحقق قال فيما نقل عن المفتاح

[٨٣ / أ]

من أنّ القصد في دابةٍ وطائرٍ بواسطة وصفيهما إنّما هو إلى الجنس، وعلى هذا القول لا إشكال في الخبر بالأمم لأنّه عن الجنس وكل جنس من جنس الدابةٍ وجنس الطائر أمم بلا مزيةٍ، مع أنّ كل جنس من هذين الجنسين مفهوم واحد كما صرح به ذلك المحقق في تعليلٍ عدم تصوّر زيادة التعميم والإحاطة بسبب الوصف إذا أريد بدابةٍ و طائرٍ جنسهما كما ذكره صاحب المفتاح حيث قال: لأنّ الجنس مفهومٌ واحدٌ، ولا شك أنّ المفهوم الواحد لا تعدّد فيه نفسه فضلاً عن كونه أمماً، فإن قيل: إنّ الحكم على كل من جنس الدابة و جنس الطائر بأنّه أمم أمثالكم مع كونهما مفهوماً واحداً ليس باعتبار

^١ سورة الأنعام: ٣٨.

^٢ سورة الأنعام: ٣٨.

^٣ ينظر: الزمخشري، تفسير الكشاف، (٢/٢١).

^٤ تعليل: كما في نسخة [ب] وهو الصواب، وصُحِّفَتْ في نسخة [أ] إلى تقليل.

نفس مفهومَيهما الواحد في نفسه بل باعتبار كون كل جنس من هذين الجنسين متكثرًا بحسب التحقق والوجود أنواعاً وأصنافاً وأشخاصاً متشابهة في عرض عرض، قلنا: فيتصور زيادة العموم والإحاطة أيضاً بسبب الوصف الدال على الجنس باعتبار تكثره في التحقق؛ لأنَّ ضبط الأحوال وعدم إهمال الأمر الذي هو وجه الشبه، ليس لنفس مفهوم الجنس الطبيعي الواحد العقلي للدابة والطائر، بل للموجود منهما من الأنواع والأصناف والأشخاص فتأمل. **البحث الخامس:** أنَّ ذلك المحقق نسب الشارح إلى التوهم في اتحاد كلامي الشيخين وإضافة الوصف زيادة التعميم والإحاطة إلى كلام الشيخ السكاكي بناءً على تغايرهما حيث كان عبارة صاحب الكشف الاستغراق الحقيقي، وظاهر كلام صاحب المفتاح الجنس والمخالفة الظاهرة، لو أجريت على حالها وترك التوفيق لم ينتظم الكلام في أكثر الأحوال والأحيان، وقد علمت أنَّ الجنس في ظاهر عبارة المفتاح لا يبقى على (مفهومه الواحد)^١ إذ لا وجه للحكم بالأمم عليه حينئذ سيمًا بأمم شبيهة بأممكم في ضبط الأحوال وعدم إهمال الأمور، فإنَّ تلك الصفة للموجود من جنسنا ومن جنس الدابة والطائر في ضمن الأنواع والأصناف والأشخاص فيؤول الجنسين بهذا الاعتبار في ظاهر عبارة المفتاح

[ب/ ٨٣]

إلى الاستغراق الذي هو ظاهر عبارة صاحب الكشف، وعلمت أيضاً أنَّ الاستغراق في ظاهر عبارة الكشف ليس مفهوماً من اللفظ ابتداءً بل بواسطة تجرُّد الدابة والطائر بشفاعة وصفيهما المؤكدة بجنسهما عاريين عن فرديتهما المنافية لكثرتيهما كما هو مقتضى كونهما اسم جنس مفرد، فكان كلام كلَّ من الشيخين على اعتبار استغراق كل من دابة وطائر بطريق حملهما على جنسهما بشفاعة وصفهما بما هو خاصّة لجنسهما بناءً على أنَّ الاسم الحامل لمعنيين من الجنسية والفردية كما في الاسم الجنس المفرد، أو من الجنسية والعدد التثنية والجمع كما في تثنية اسم الجنس وجمعه إذا قرُنَ بما يدل على أحدهما ويؤكد تجرُّده له عن الآخر فيكون متمحّضاً لأحدهما كأنَّه موضوع له فقط، وهذه القاعدة مقرّرة عندهما معاً فكيف يهملها أحدهما ويراعيهما الآخر فهذا مراد الشارح في شرحه للمفتاح حيث قال إشارة إلى ما قاله صاحب المفتاح من حملهما أي الدابة والطائر على الجنس بواسطة اتصافهما بخاصة جنسهما من الكون في الأرض والطيّران بالجناحين مع ما ضمه إليه من إفادة الوصف تأكيداً أمر الشمول والإحاطة، وهذا ما قال صاحب الكشف من أنَّ معنى هذا الوصف زيادة التعميم والإحاطة

^١ هذه العبارة من نسخة [ب] وفي [أ] العبارة غير واضحة.

الخ، نعم أظهر صاحب المفتاح طريقَ زيادة التعميم والاستغراق من حملهما أي الدابة والطائر على جنسهما وأضرهما اكتفاء مما يدل عليها ويؤدّي إليها من حملهما على الجنس باعتبار الوجود لأجل الحكم بكونهما أمماً أمثالكم، وصاحب الكشف أظهر زيادة التعميم والإحاطة وأغضض عن طريقه اكتفاءً بما قرّره من القاعدة في غير موضع فليُنَبَّه له.

قوله: (وإنما جاءت النار هاهنا معرفة^١ وفي سورة التحريم نكرة^٢)، أي جاءت النار في سورة البقرة معرفةً باللام العهد الخارجي ولم يعرف في سورة التحريم بتعريف العهد الخارجي بل نُكِرَتْ لوجود سبق الذكر الذي هو شرط العهد الخارجي

[٨٤ / أ]

لما في سورة البقرة في سورة التحريم فعرفت في البقرة ثانياً ولم يوجد سبق الذكر لما في سورة التحريم كما وجد لما في سورة البقرة في سورة التحريم لكونها مكية فلم تعرف النار في سورة التحريم تعريف ما في سورة التحريم^٣ فنُكِرَتْ.

فإن قلت: لا يلزم من انتفاء مقتضى التعريف باللام العهد الخارجي لما في سورة التحريم انتفاء مقتضى مطلق التعريف، بل يجب في الصفة كالصلة أن يكون قصة معلومة للمخاطب فيجوز التعريف في التحريم أيضاً، فلم نُكِرَتْ.

قلت: إنّما نكرت لقصد التهويل والتخويف^٤ بعد وجود ما يقتضي التعريف الجنسي وغيره ماعداً العهد الخارجي في سورة التحريم، من فهم المؤمنين ذلك سماع من النبي عليه السلام كما ذكره الشارح.

قوله: (بل التقديم ألا يرى إلى تصريحهم) الخ، أي لو كان المفيد لتقرير الحكم في صورة تكرير المسند إليه بتقديمه مثل أنا عرفت وأنت عرفت هو التكرير له دون تقديمه لإفادة تكريره بتأخير

^١ {فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ} أعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ { سورة البقرة: ٢٤.

^٢ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ عَلَيْهَا} التحريم: ٦.

^٣ لعل صوابها البقرة. قال التفّازاني: (وإنما جاءت النار هاهنا معرفةً وفي سورة التحريم نكرة؛ لأن الآية في سورة التحريم نزلت بمكة أولاً فعرفوا منها ناراً موصوفة بهذه الصفة، ثم جاءت في سورة البقرة مشاراً بها إلى ما عرفوه أولاً). [التفّازاني، المطول، (٢٤٠/١)].

^٤ أي صاحب التعريف

^٥ قال الزمخشري: فإن قلت: قد خاطب الله المشركين المكذّبين بالوحي بهذا بعينه في قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ} وقال: {أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} البقرة: ٢٤ فجعلها معدة للكافرين، فما معنى مخاطبته به بالمؤمنين؟ قلت: الفساق وإن كانت دركاتهم فوق دركات الكفار، فإنهم مساكنون الكفار في دار واحدة فقيل للذين آمنوا: قوا أنفسكم واجتنبوا الفسوق مساكنة الكفار الذين أعدت لهم هذه النار الموصوفة. ويجوز أن يأمرهم بالتوقي من الارتداد، والندم على الدخول في الإسلام، وأن يكون خطاباً للذين آمنوا بالسنن وهم المنافقون. [الزمخشري، تفسير الكشف، (٥٧٣/٤)].

مثل عَرَفْتُ أنا وعرفتَ أنتَ ولم يفده بل أفاد تقريرَ المحكوم عليه، فعلم أنَّ المفيد لتقرير الحكم في صورة تقديم المسند إليه هو تقديمه لا تكريره وإلَّا لُوجِدَ في تأخيرهِ أيضاً لوجود تكريره فيه أيضاً، وحاصله الاستدلال على عدم كون تكرير المسند إليه في صورة تقديمه مفيداً لتقرير الحكم بعدم إفادة تكريره في صورة تأخيرهِ تقرير الحكم، وهذا كما ترى اشتراطه الكليَّة في الدلالة والمعتبر عند أهل العربية هي الدلالة الجزئية، فإنَّ القول بإفادة التكرير تقريرَ الحكم ليس قولاً بإفادته إيَّاه في كلِّ مادة بل يكفي إفادته إيَّاه في بعض الأحيان، ألا يرى أنَّ كل حال من أحوال اللفظ من التعريف بكذا وكذا أو كذا ومن التنكير ومن الإطلاق ومن التقييد وغير ذلك يكون لِمَزَايَا ومقتضيات متعدِّدة ومتنافية، وذلك بأن يكون لكل واحد من تلك المزايا والمقتضيات موضع غير موضع الآخر فليستدلَّ بعدم كلية دلالة كل حال من أحوال اللفظ على شيءٍ من مقتضياته من المعاني على عدم دلالاته عليه مطلقاً، مثلاً التنكير والتعريف بالاسم الإشارة قد يكون للتعظيم وللتحقير بحسب المقامات فلا يستدل بعدم دلالاته

[ب/ ٨٤]

في مقام أحدهما على الآخر على عدم دلالاته عليه، مثلاً في قولك: ذلك الكريم أو الفاضل فعل كذا أو قال كذا يدل اسم الإشارة على التعظيم، وفي قولك: ذلك اللئيم أو الجاهل فعل كذا أو قال كذا يدل على التحقير دون التعظيم، فلا يقال: إنَّه لا يدلُّ على التعظيم في الأول لعدم دلالاته عليه في الثاني، ولا يدلُّ على التحقير في الثاني لعدم دلالاته عليه في الأول، بل الدالُّ في كل موضع ما يختص بذلك الموضع من القرائن، دون اسم الإشارة المشترك بين الموضعين، بل ويلزم منه أيضاً أن لا يكون الدالُّ على المعاني المجازية ألفاظها في مواضعها بل ما صوحت هي بهما من قرائنها ولم يقل به أحدٌ، والمقصود من هذا الكلام ليس إبطال المنع المسند، بل بيان عدم صلاحية سنده أن يُسند إليه.

قوله: (على أنَّ السكاكي لم يورد) الخ، علاوة متقدمة في الرتبة على منع كون المفيد تقرير الحكم في صورة تكرير المسند إليه بتقديمه هو التكرير له، حاصل تلك العلاوة أنَّه لا حاجة في إبطال ذلك التوجيه لكلام العلامة إلى ذلك المنع المسند بالتنوير المذكور، بل ولو ثبت المقدمة الممنوعة التي هي أنَّ المفيد لتقرير الحكم هو التكرير للمسند إليه في صورة تقديمه لا تقديمه لكان ذلك التوجيه باطلاً أيضاً بعدم صحة الحوالة إلى فضل اعتبار التقديم والتأخير، إذا كان المراد تقرير الحكم لا تقرير المحكوم عليه كما ذكره ذلك المجيب عن طرف العلامة، إذ ليس في ذلك الفضل تحقيق يقوي الحكم، بل في آخر بحث تأخر المسند إليه.

قوله: (ولو سلم أنه أراد ذلك فليكن قوله كما يطلعك إشارة) الخ، جعله الشريف الفاضل إشارة إلى منع أنه أراد بقوله كما يطلعك عليه ما هو خلاف الظاهر، كما يتضمنه توجيه من وجه كلام العلامة الشارح الشيرازي^١، وإنما جعل ذلك الفاضل ذلك التسليم إشارة إلى منع غير مذكور بل مقدّر الورود لحكم ضمني في توجيه كلام العلامة؛ لأنه لم يجد لذلك التسليم المنع المذكور في كلام الشارح التفتازاني المبطل توجيه كلام العلامة للحكم المذكور مناسباً، فإنّ الحكم المذكور قبل ذلك التسليم هو إفادة تكرير المسند إليه

[٨٥ / ١]

في صورة تقديمه مثل أنا عرفت تقوي الحكم، والمنع المذكور قبله ذلك التسليم منع تلك الإفادة فلو كان قوله: ولو سلم إشارة إلى المنع المذكور لقال ولو سلم إفادته تقوي الحكم ولم يقل ولو سلم أنه أراد ذلك؛ لأنه لم يسبق ذلك المنع للإرادة بل للإفادة، لا يقال إنّ منع إفادة مجرد تكرير المسند إليه يقوي الحكم يقتضي منع إرادة مجرد تكرير المسند إليه بتأكيده في عبارة المفتاح كما حمل عليه ذلك الموجّه لكلام العلامة، فيجوز تعلق قوله ولو سلم أنه أراد ذلك بذلك المنع المذكور بحسب مقتضاه الذي هو المراد؛ لأننا نقول ليس الباعث لصرف الشريف قوله: ولو سلم أنه أراد ذلك أي المنع المقدر للدعوى الضمني في توجيهه لكلام العلامة، كون المنع المذكور منع الإفادة لا منع الإرادة وحده، بل مع عدم ترتب قوله فليكن قوله كما يطلعك الخ، على تسليم الإفادة أو الإرادة ويمكن حمل قوله: ولو سلم أنه أراد فليكن كما يطلعك إشارة الخ، بوجه آخر وهو أننا قد منعنا أولاً إفادة تكرير المسند إليه في صورة تقديمه تقوي الحكم، وبطل بذلك المنع جواز إرادة مجرد تكرير المسند إليه بتأكيده على خلاف المصطلح عليه ليحمل التقرير على تقرير الحكم لإفادة مجرد تقوي الحكم، ثم لئن سلمنا أنه أي السكاكي أراد بتأكيد المسند إليه مجرد تكريره أعم مما هو المصطلح عليه من التكرير في صورة تأخير، وغير المصطلح من التكرير في صورة تقديمه، لا يجب أن يكون مجرد التكرير له معتبراً في ضمن تقديم المسند إليه، حتى يكون التقرير تقرير الحكم، ويكون قوله: كما يطلعك عليه فصل اعتبار التقديم والتأخير مع الفعل إشارة إلى تحقيق إفادة نحو أنا عرفت وأنت عرفت تقوي الحكم وتأكده وتقرّره، بل يجوز وأولى منه

^١ الشيرازي: حبيب الله، المشتهر بملا ميرزا جان الباغوي، نسبته إلى (باغوي) محلة بشيراز، متكلم أصولي منطقي، كان معاصراً لبلديه جلال الدين الدواني (المتوفى سنة ٩١٨) وصنف حاشية مخطوطة على رسالة الدواني (إثبات الواجب القديم) وحاشية مخطوطة أيضاً على شرح حكمة العين في الإلهيات والطبيعات، للقرطبي، وحاشية مخطوطة أيضاً في الصادقية على شرح العضد. ومن كتبه: (نموذج الفنون) و (الردود والنقود) علقه على (شرح المختصر العضدي) في الأصول و (تعريف العلم مخطوط) رسالة في الهند، و (حاشية على إثبات الوجود مخطوط) في بغداد و (حواش في المنطق والمعاني والبيان). قالوا: وكان آية في توقد الذكاء. [الزركلي، الأعلام، (١٦٧/٢)].

بعد ما كان الحوالة في كليهما على غير صريحها بل على التوسع، أن يعتبر مجرد تكرير المسند إليه إذا أريد بتأكيديه في ضمن تأخيرته، ليكون التقرير تقرير المسند إليه نحو لا تكذب

[ب/ ٨٥]

أنت ولا يرد عليه منع إفادة تكريره في صورة التأخير تقريره، ولا كون التعرض للتخصيص أولى من التعرض للتقوي للحكم، كما يرد إذا أريد بتأكيديه مجرد تكريره في صورة تقديمه، وبالتقرير تقرير الحكم أن المفيد لتقرير الحكم التقديم لا التكرير، وأن إفادة صورة التقديم التخصيص أولى بالتعرض من إفادتها التقوي للحكم لقربه من التأكيد المصطلح عليه، حيث يعتبر المسند إليه في إفادتها التخصيص مؤخراً على أنه تأكيد ثم قُدِّمَ للتخصيص ولا يعتبر كونه مؤخراً في إفادتها التقوي حتى يرجع في المال التكرير إلى التأكيد الصناعي في صورة التقوي كما يرجع إليه في صورة التخصيص.

قوله: (ولو سَلِمَ فكان ينبغي) الخ، أي لو سلم أنه بعد ما أراد بتأكيد المسند إليه مجرد تكريره على خلاف المصطلح عليه سواء كان بتقديمه، نحو أنا عرفت أو بتأخيرته نحو عرفت أنا، أراد بالتقرير تقرير الحكم لا المحكوم عليه، وبقوله كما يطلعك الخ الإشارة إلى إفادة نحو أنا عرفت تقوي الحكم، فكان ينبغي أن يتعرض لإفادة تكرير المسند إليه في صورة تقديمه التخصيص أيضاً، بل هو أولى بالتعرض من إفادتها التقوي هاهنا لقرب صورة التخصيص من صورتَي التقديم للمسند إليه من التأكيد الاصطلاحي لاعتباره مؤخراً على أنه تأكيد في صورة التخصيص دون صورة التقوي.

قوله: (والأظهر) الخ، كونه أظهر بالنسبة إلى كون الحوالة فيه على صريحها الظاهر، وأما كونه غير ظاهر باعتبار عدم كونه من التأكيد المصطلح الذي كان بصَدَدِه فلا يقاوم الأظهرية بالنسبة السابقة؛ لأنَّ الثاني لما كان عادته في مبحث مبحث لا يُعَاب عليه فيه؛ لأنَّ خروجه من الباب الذي هو بصَدَدِه إلى غيره ليس إلا لتعميم الفائدة وإظهار عدم اختصاص فائدة الباب بالباب بأن كاد منه عدم تعميم فائدة الباب غير الباب عيباً.

قوله: (غلط فاحش)²؛ لأنَّ أنا في أنا عرفت وفي أنا سعيت ليس تأكيداً صناعياً له، ولأنَّ تقرير الحكم ليس مما نحن فيه؛ لأنَّ الكلام في أحوال المسند إليه في تأكيده ولأنَّ قوله.

¹ قال التفزازني: (ولو سَلِمَ فكان ينبغي أن يتعرض للتخصيص). [التفزازني، المطول، (٢٤١/١)].

² قال التفزازني: وبهذا يظهر أن ما يقال من أن معنى كلامه أن توكيد المسند إليه يكون لتقرير الحكم نحو أنا عرفت أو تقرير المحكوم عليه نحو أنا سعيت في حاجتك وحدي أو لا غيري غلط فاحش عن ارتكابه غنية بما ذكرنا من الوجه الصحيح. [التفزازني، المطول، (٢٤١/١)].

وحدى ولا غيرى تأكيد غير مصطلح عليه، ولا يفيد أن تقرير المحكوم عليه بل يفيد أن تقرير التخصيص الحاصل من التقديم، ولأنَّ الحوالة في قوله كما يطلعك على ما ذكره تكون محمولة على غير صريحها، إذ ليس في فضل اعتبار التقديم والتأخير مع الفعل تحقيق تقوي الحكم وتقديره، ولا تحقيق تقرير المسند إليه، بل الذي فيه هو تأكيد التخصيص الحاصل من التقديم وتقديره بنحو وحدي أو لا غيرى في أنا سعت في حاجتك وحدي أو لا غيرى.

قوله: (من الوجه الصحيح) وهو أنَّ المراد بالتأكيد هو المصطلح وبالتقرير تقرير المسند إليه كما هو البحث، وإنَّ الحوالة لتعميم فائدة التقرير للمسند إليه بتأكيده المصطلح لتقرير غير المسند إليه من التخصيص الحاصل من التقديم بتأكيد غير صناعي مثل وحدي أو لا غيرى في أنا سعت في حاجتك وحدي أو لا غيرى.

قوله: (أو دفع توهم التجوز أي التكلم بالمجاز) بنسبة المسند إلى غير ما هو له بتأويل على طريقة المجاز العقلي، فإذا أردت دفعه أكدت المسند إليه تأكيداً لفظياً إما بإعادة لفظه بعينه نحو قطع اللص الأمير الأمير، أو عرف الأمير الأمير، أو عرف زيد زيد، وإما بذكر ما هو في حكم إعادة لفظه مثل عرفت أنا، أو تأكيداً معنوياً بلفظ النفس أو العين فيندفع بالتأكيدين اللفظي والمعنوي معاً توهم هذا التجوز، بأنَّ إسناد القطع إلى الأمير مجاز وإنما القاطع بعض غلمانه، وبأنَّ العارف بعض خواص زيد الذين معرفتهم بمنزلة معرفته، كما يقال: كلَّ ما بلغ الوزير فقد بلغ الأمير، ثم تخصيص التجوز هاهنا بالتجوز العقلي مما يشعر به عبارة المفتاح، حيث قال: وأما تأكيده فلان لا يظن بك السامع في حكمك ذلك تجوزاً أو سهواً أو نسياناً كقولك: عرفت أنا، أو عرفت أنت، أو عرف زيد زيد أو نفسه أو عينه، فإنَّ كان مراد المصنف أيضاً المجاز العقلي كما يشعر به عبارة الشارح في حل تمثيل المصنف لئلا يتوهم أنَّ إسناد القطع إلى الأمير مجاز وإنما القاطع بعض غلمانه، لا يندرج في دفع توهم التجوز دفع

توهم عدم الشمول في نحو جاءني القوم كلهم كما ذكره الشارح.

قوله: (أو لدفع توهم السهو)، والسهو ما تنبه صاحبه بأدنى تنبيه؛ لأنه زوال الصورة عن المدرك فقط دون النسيان فإنه زوالها عن المدرك والحافظة معاً فيحتاج إلى تحصيلها ابتداءً، فإذا أردت دفع توهم أنَّ الجائي عمرو وإنما ذكر زيد على سبيل السهو أو على سبيل النسيان أكدت المسند إليه

تأكيداً لفظياً نحو جاءني زيد زيد بإعادة لفظه، ونحو جئت أنا بإعادة ما في حكم إعادة لفظه فيندفع به توهّم السهو والنسيان كما يندفع به توهّم التجوز العقلي لا تأكيداً معنوياً بلفظ النفس أو العين؛ إذ لا يندفع توهّم السهو والنسيان بالتأكيد المعنوي لاحتمال أن يتوهم وقوع زيد نفسه مكان عمرو نفسه سهواً أو نسياناً، وجعل صاحب المفتاح التأكيد المعنوي كاللفظي لدفع توهّم السهو والنسيان، وأنكره الشريف الجرجاني والتفتازاني رحمه الله، ويمكن النصرة له بأن إعادة ضمير الشيء بعد ذكره بلفظ الموضوع له إعادة لفظه ثانياً بعد ذكره أولاً في كونه ملحوظاً مرتين، فإذا جَوَز رجوع الضمير إلى غير زيد في جاءني زيد نفسه أعني عمرواً نفسه، واحتمل وقوع زيد نفسه موقع عمرو نفسه سهواً أو نسياناً احتمل وقوع زيد موقع عمرو عمرو سهواً أو نسياناً.

قوله: (أو لدفع توهّم عدم الشمول نحو جاءني القوم كلهم أجمعون، لنلا يتوهم أن بعضهم لم يجيء، إلا أنك لم تعتد بهم) فعبّرت عن عدا ذلك البعض بما يشمل الكلّ كان من عداهم هم القوم وليس ذلك البعض من القوم فلا يكون الحكم شاملاً محيطاً، فتؤكد به بكل دفعاً للتجوز اللغوي، وليس يندفع به توهّم السهو أو النسيان أو التجوز العقلي؛ لجواز أن يتوهم أنّ الرجال كلهم وقع موقع الزيدون كلهم إما سهواً أو نسياناً، وأن يتوهم أن المجيء منسوب إلى جميع الرجال المعهودين على طريقة المجاز العقلي بأن يكون المجيء لغلمانهم كما يظهر ذلك في قولك: جاءني الأمراء كلهم.

قوله: (أو أنك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناءً على أنهم في حكم شخص واحد كما يقال

[٨٧ / أ]

بنو فلان قتلوا زيداً، وإنما قتلَهُ واحدٌ منهم) وعلى هذا الوجه لا يكون توهّم عدم الشمول في لفظ القوم إذ عُلِمَ أنه أريد به الكل، لكن توهّم أنّ الفعل المنسوب إلى الكل لم يصدر عنهم بل عن بعضهم، وإنما نسب إلى كلهم لما ذكر من أنهم في حكم شخص واحد، ففي الكلام حينئذٍ ظاهراً مجازاً عقلي لا لغوي فلا يندفع بكل وأخواته، فإنك إذا قلت: جاءني القوم كلهم يفهم منه الشمول في آحاد القوم قطعاً، ومع ذلك لا يلزم شمول النسبة لتلك الآحاد لاحتمال صدور الفعل المنسوب إليهم عن بعضهم، ألا يرى أنّ قولك: كلُّ القوم فعلوا كذا مفيد شمول الآحاد، ومع ذلك يحتمل أن يكون الفعل المنسوب إلى جميع الآحاد صادراً عن بعضهم هذا كلامه، ولقائل أن يقول: إن المجاز العقلي كما ذكر إسناد الفعل أو معناه إلى غير ما هو له حقيقة بملازمة ذلك الغير لما هو له وتشبيهه به، والإسناد هاهنا لم يصرف عما هو فاعل حقيقة إلى ما يشبهه به في تسبب الفعل لدخول ذلك البعض الذي هو الفاعل حقيقة في المجموع

المسند إليه لذلك الفعل إلا أن يقال: المجموع المأخوذ من فاعل الفعل حقيقة، وممن تسبب الفعل يغير الفاعل الحقيقي لكون المركب من الداخل والخارج خارجاً فيكون الإسناد إلى غير ما هو له حقيقة فيكون مجازاً عقلياً، بقي شيء وهو أن المتوهم للتجاوز العقلي في قولك: عرفني زيد زيد لم يتوهم أن زيدا أطلق على غير معناه، بل توهم أنه على معناه لكن جعل المتكلم عرفان بعض خواصه عرفاناً له، فإذا كان عند المتوهم المخاطب أن المتكلم لم يرد بزيد إلا معناه لكن جعل فعل غيره فعله بتصرف عقلي فينبغي أن لا يدفع هذا التصرف العقلي بإعادة لفظ زيد ثانياً، إذ لا نزاع للمخاطب المتوهم للمجاز العقلي في أن غرض المتكلم نسبة العرفان إلى زيد، لكن بتصرف جعل عرفان بعض خواصه عرفانه، ولا ينافي ذلك التصرف إعادة لفظ زيد ثانياً؛ لأنه إنما يقرر الأول على معناه أولاً والمراد به نفس معناه أولاً كما في الثاني بعينه، كما لا يدفع توهم المخاطب أن المتكلم في قولك جاءني القوم كلهم أراد بالقوم معناه الذي وضع له لا بعضه لكن بتصرف

[ب/ ٨٧]

جعل فعل بعض القوم فعل كله لفراط الاختلاط والانبساط بينهم؛ لأن المقصود بكل القوم هو القوم لا غير، ولم يرد بالقوم أولاً غيره حتى يدفع بتكراره بل التوهم الثابت أولاً احتمال كون ما نسب إليه فعل بعضه لفراط الانبساط بينه وغيره، وذلك الاحتمال باقٍ بعد مجيء كلهم بعد ذكر القوم، فإن قلت: إن وجه اندفاع توهم إسناد فعل غير زيد إلى زيد في قولك: عرفني زيد زيد والحال أن زيدا لم يرد به غير معناه ابتداءً وإعادةً هو أن العرفان لما أسند إلى زيد مرتين، والأصل في الإسناد أن يكون حقيقة عقلية لا مجازاً عقلياً، كما أن الأصل في اللفظ عند الإطلاق أن يكون حقيقة لغوية لا مجازاً لغوياً، كان احتمال كون الإسناد في الكرتين مجازاً بعيداً كبعد احتمال إرادة بعض القوم منه في قولك: جاءني القوم كلهم بتكرار ما يدل على الجميع من القوم، ومن الكل المضاف إلى ضميره الذي هو على معناه، وأيضاً ذلك المتوهم للمجاز العقلي لا نزاع له في إطلاق زيد ولا في كون مراد المتكلم منه معناه فبقي مما هو خلاف الظاهر كون الإسناد إليه بتصرف عقلي على خلاف الأصل، فإذا أسند إليه ثانياً علم المخاطب أن المتكلم كان بصدد بيان كونه على التحقيق دون التأويل، وإلا فلا معنى لإعادة الإسناد إليه ثانياً، بعد الإسناد الأول الملتبس بذلك الاحتمال، فيكون إعادته دون دفعه ضائعاً، قلت: يندفع توهم المجاز العقلي فيما إذا توهم المخاطب في قولك: جاءني القوم كلهم بأنه يحتمل أن ينسب فعل بعض

القوم كله لفرط الاختلاط^١ بينهم بذلك الوجه بعينه؛ لأنه لما كرر الإسناد إلى القوم والأصل فيه الحقيقة كان ارتكاب خلاف الأصل في كلام واحد في نسبة واحدة كرتين بعيداً، وأيضاً لما أسند إليه بعد ثبوت ذلك الاحتمال أولاً، ولم يكن ذلك لتقرير نفس معنى المسند إليه الذي هو القوم في كلامنا هذا إذ لا نزاع للمخاطب في كونه على معناه ولا في إطلاقه، بل نزاعه في كون الفعل صادراً عن الكل في الحقيقة بأن يجعل فعل البعض فعل الكل، علّم المخاطب أن مراد المتكلم بالإسناد

[٨٨ / أ]

إليه ثانياً دفع ذلك الاحتمال، وإلا إن بقي ذلك الاحتمال في الإسناد الثاني كما في الإسناد الأول لا يكون الثاني مفيداً شيئاً، لا يقال: هذا إنما يصح لو ثبت مجيء كلهم فيما توهم المخاطب في جاءني القوم إنه من قبيل نسبة البعض إلى الكل، والنزاع في أنه لا مجيء لهم فكيف يستدل عليه بلزوم عدم إفادته فائدة لو لم يندفع به ذلك الاحتمال، لأننا نقول: إنا قد بينّا أنه نظير جاءني زيد زيد فيما إذا توهم المخاطب أنه من قبيل نسبة فعل الغير إلى زيد وإطلاق المتكلم زيداً وإرادته منه معناه، معلوم له، فإذا تقرر اندفاعه بما سبق من الدليل من غير إنكار أحد يندفع به في محل النزاع أيضاً، هذا ويحتمل أن يكون مراد الشارح بقوله: أو إنك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناءً على أنهم في حكم شخص واحد كون الكلام على ذلك الجعل، حتى يكون القوم في ذلك الاعتبار باقياً على معناه الوضعي من غير إرادة البعض منه، ولا يكون توهم عدم شمول في لفظ القوم فيه، بل مراده أن استعمال القوم بحسب ذلك الاعتبار في ذلك البعض الذي وقع الفعل منه حقيقة، لكن التعبير عنه إنما وقع بلفظ الكل لجهة راعوها في النفس، من جعل ما صدر عن البعض كالصادر عن الكل، ولذلك عبّر عنه بلفظ، ونظيره ما قالوا في المجاز العقلي من أن الربيع شُبّه بالقادر في تعلق وجود الفعل به، فأسند الإنبات إليه في أنبت الربيع البقل، وليس مرادهم به أن الكلام على التشبيه، وألا يحكموا عليه بكونه استعارة مكنية، ولكان مجازاً لغوياً مقابلاً لعقلي لا عقلياً عند الجمهور، وليس ذلك الأمر كذلك، ألا يرى أنهم نزلوا الشجاع منزلة الأسد ثم عبّروا عنه بالأسد مراداً به الشجاع لا الأسد نفسه، إلا أنهم صوروا الشجاع بذلك التعبير في صورة الأسد لتحصيل المبالغة في شجاعته، وليس الكلام أيضاً هاهنا على التشبيه،

^١ الاختلاط بالألف واللام كما في نسخة [ب] وفي [أ] اختلاط.

كذلك في قولنا: بنو فلان قتلوا زيداً^١، حيث قتله واحدهم نزل قتله منزلة قتلهم مجتمعين عليه، فعبر عنه بعبارة دلالة على شدة العداوة بين المقتول وبينهم

[ب/ ٨٨]

كانهم اجتمعوا على قتله وليس المعنى ذلك، بل ذلك ما راعاه المتكلم فيما أخرج الكلام على المجاز من المبالغة التي لا يخلو عنها شيء من المجازات لغوية كانت أو عقلية، وأيضاً لو كان المعنى في تنزيل الشيء منزلة آخر على حقيقة الآخر للزم في تنزيل الشجاع منزلة الأسد، وفي دعوى الأسدية له أن يكون المعنى في رأيت أسداً يرمي على حقيقة الأسد وليس كذلك.

قوله: (وأما نحو جاءني الرجلان كلاهما ففي كونه لدفع توهم عدم الشمول) كما جعله المصنف في الإيضاح والسكاكي في المفتاح لذلك.

قوله: (نظر)؛ لأن المثنى نص في مدلوله لا يطلق على الواحد أصلاً فلا يتوهم فيه عدم الشمول، بل الأولى أنه لدفع توهم أن الجاني واحد منهما، والإسناد إليهما إنما وقع سهواً، وعلى هذا يكون الكل أيضاً لدفع توهم السهو في الإسناد إلى الكل بأن يكون صدور الفعل في الواقع عن البعض فلحق ما قاله في شرح المفتاح من أن الحق كون هذا التأكيد بمجرد تقرير الشمول وتقويته لا لدفع توهم خلاف الشمول، اللهم إلا أن يقال أن الفعل الصادر عن أحد المتصاحبين قد ينسب إليهما، كما في قوله تعالى: {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ}^٢ وإنما يخرجان من الملح الأجاج دون العذب الفرات، والتأكيد بكلاهما يدفع وهم مثل هذا، وإن كان عائداً إلى دفع وهم التجوز فتدبر^٣، فقليل فعلى هذا يكون لدفع خلاف الشمول في الحكم فيكون حينئذٍ لدفع التجوز العقلي دون اللغوي.

قوله: (وأما إذا توهم السامع) الخ، وهذا التوهم هو احتمال التجوز العقلي فيندفع بأنفسهما أو عينهما دون كلاهما.

قوله: (وكذا إذا توهم أن الجاني أحدهما والآخر محرضٌ وباعثٌ، ونحو ذلك)، أي ولا يقال في دفعه أيضاً جاءني الرجلان كلاهما بل يجب أن يقال جاءني جاءني الرجلان كلاهما، بل يجب أن

^١ هذا مجاز؛ لأن الذي قتله واحدٌ منهم. [ينظر: التفاتاني، المطول، (٣٣٠/١)]

^٢ سورة الرحمن: الآية ٢٢

^٣ قال الزمخشري: فإن قلت: لم قال: {منهما} وإنما يخرجان من الملح؟ قلت: لما التقيا وصارا كالشيء الواحد جاز أن يقال: يخرجان منهما، كما يقال يخرجان من البحر، ولا يخرجان من جميع البحر ولكن من بعضه. وتقول: خرجت من البلد وإنما خرجت من محلة من محاله، بل من دار واحدة من دوره. وقيل: لا يخرجان إلا من ملتقى الملح والعذب. [الزمخشري، الكشاف، (٤٤٥/٤)].

يقال جاءني جاءني الرجلان؛ لأن توهم التجوز اللغوي إنما هو في المسند، وهذا معنى قول الشارح فإنما يُدفع ذلك بتأكيد المسند؛ لأن توهم التجوز إنما وقع فيه، فإن قيل: إذا كان أحدهما جانئاً والآخر محرضاً فقلت

[٨٩ / أ]

جاءني الرجلان يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن الجائي محرض المجيء مجاز وفي الجائي حقيقة، قلنا ذلك بطريق عموم المجاز، وهو هاهنا أن يقصد بالمجيء التسبب له، أعم من أن يكون بالفاعلية أو بالتحريض، وإذا أردت دفع توهم السهو أو النسيان وجب أن يقول الرجلان الرجلان.

قوله: (فلايضاحه باسم مختص به)، الاسم المختص يتناول العَلَمَ نحو خالد في قَدَمِ صديقك خالد وغير العلم فإن البيت الحرام عطف بيان للكعبة على سبيل المدح إذ لا بحث في اختصاص الاسم به أن يكون على الإطلاق، بل اللازم أن يكون مختصاً به في الجملة، وأقله بالقياس إلى بعض ما يطلق عليه لفظ المتبوع ليتصور إيضاحه إياه صرح بذلك في الكشف، ومنه يظهر أن عطف البيان لا يجب أن يقصد به زيادة الإيضاح كما صرح به في المفتاح لجواز أن يقصد به أصل الإيضاح فالاستظهار حيث قال المصنف فلايضاحه في جانبه.

قوله: (لا يلزم كون الثاني أوضح)، وإن صرح السكاكي في قسم النحو بكون عطف البيان أعرف، لكنه ليس لازماً من كونه موضحاً.

قوله: (لجواز أن يحصل الإيضاح من اجتماعهما) وإن لم يكن عطف بيان أعرف منه، عند الانفراد كما لو سمى ثلاثون شخصاً بـ (عُمر)، ومكنى واحد منهم مع عشرين غيرهم بأبي حفص، ولا شك أن أبا حفص أوضح من عمر حال الانفراد، وإذا قيل: جاءني أبو حفص عمر كان عمر موضحاً له قطعاً. **قوله: فالأحسن لاحتمال البديل.**

قوله: (مصرحاً بأنه من هذا القبيل)، أي من قبيل التابع الذي يُراد به البيان والتفسير.

قوله: (لجواز أن يراد أنه من قبيل الإيضاح والتفسير) وإن لم يكن عطف بيان صناعياً ولا متبوعه مسنداً إليه، فإن اثنين وواحد من الصفات المؤكدة إلا أنه لم يقصد بهما مجرد التأكيد كما في أمس الدابر، ونفخة واحدة، بل قصد بيان أن الغرض الأصلي من متبوعهما هو ذلك المعنى الذي أكد بهما، وليس في البيان كالصفة الكاشفة إذ فيهما بيان مفهوم المتبوع وفيهما بيان المقصد الأصلي من مفهومه، وتوهم كونهما من عطف البيان؛ لأن السكاكي عرفه في قسم النحو من المفتاح

[ب/ ٨٩]

بما يذكر بعد الشيء من الدال عليه لا بعض أحواله بياناً له لكونه أعرف، ولا شك أن هذا الحد لا يتناول واحداً أو اثنين في هذين المثالين، ألا يرى أنه أورد الآية الأخرى هاهنا ولا مجال لتوهم كونها من عطف البيان؛ لأنه اشترط كونه اسماً حيث قال بما يخصه من الاسم لا للتأكيد، مثل أمس الدابر أي لا لمجرد التأكيد ككونه لمجرده لا إنه لا للتأكيد أصلاً.

قوله: (وكذا لفظ إله، حامل لمعنى الجنسية والوحدة)، وذلك أن اسم الجنس كالإنسان مثلاً إن كان موضوعاً للماهية بقيد الوحدة أعني الفرد المنتشر كما هو مذهب ابن الحاجب كانت الوحدة حاصلة في مفهوم إله كالاتينية في مفهوم إلهين، وإن كان موضوعاً للماهية من حيث هي كما هو مذهب الجمهور كان الوحدة مستفادة من تنكير إله وتنوينه ولو التزاماً.

قوله: (لا عن اتخاذ جنس الإله) فإنه مأمور به البتة، فمصّب النهي والأصل فيه العدد، وأما الجنس فقيد للنهي عنه متمم إياه، كأنه قيل: لا تتخذوا اثنين من جنس الإله، وليس المعنى على نهى اتحاد جنس الإله مقيداً بالاتينية كما يشهد به الفطرة السليمة الفارقة بين هذين المعنيين المتقاربين.

قوله: (وفي الثاني إثبات الواحد من الإله لا إثبات جنسه) أي المقصود إثبات الوجدانية في الألوهية لا إثبات الألوهية في الجملة، فإنها مسلمة كأنه قيل: هو واحد في الألوهية وليس المعنى إنه إله بصفة الوجدانية والفارق بين المعنيين هو الذوق السليم.

قوله: (فوصف إلهين باثنين وإله بواحد) وإن كان هذا المعنى يفهم من معنى الموصوف بطريق التضمن أما في إلهين فظاهر، وأما في إله فلأن الوحدة مأخوذة في معنى الاسم مع التنوين أو التنكير، وإن نوقش فبالالتزام.

قوله: (إيضاحاً لهذا الغرض وتفسيراً) وإن كان في كليهما للجنسية أيضاً مدخل في الفرضية لكن للعدد في الأول والوحدة في الثاني زيادة مدخلية، وأصالة في الفرضية، والحاصل أن ليس القصد في الأول والثاني إلى النهي عن الجنس وإلى إثباته فإنه مسلم، ولا إلى النهي عن العدد وإثبات الوحدة من أي جنس كان

[أ/ ٩٠]

بل القصد في الأول والثاني إلى شيئين معاً الجنس والعدد في النهي، الجنس والوحدة، وهو ظاهر في الإثبات، لكن الأصل في القصد في النهي العدد والجنس قيد متمم له لا أصل فيه، وفي الإثبات الوحدة

والجنس قيد متمم له لا أصل فيه؛ لا إنَّ الأصل فيهما الجنس والعدَد والوحدة قيد، وذلك معلوم بالذوق السليم.

قوله: (ولم يقصد أنه تأكيد صناعي) ولا أنه لمجرد التأكيد، كما في أمس الدابر فإنه لمجرده بدون التفسير والإيضاح للمتبوع.

قوله: (ليدل على أنَّ القصد إلى الجنس دون العدد) أي الوحدة المفهومة من اسم الجنس بمقتضى وضعه أو استعماله باعتبار التنوين والتذكير، فإنَّها تعرض له بذلك الاعتبار على تقدير كونه موضوعاً للماهية من حيث هي وإن لم تدخل فيه، كما إذا كان وصفه للماهية مع وحدة لا بعينها وهي الوحدة المنافية للكثرة لا المقارنة معها، لا أنَّ القصد هاهنا إلى الجنس من حيث هي إذ ليس المقصود بالحكم نفس الماهية إذ لا أحوال لها من حيث هي بل باعتبار الوجود في الأنواع والأصناف والأشخاص، وإلا لما صح الحكم عليها بالأعم، ونفس الماهية من حيث هي واحدة بمعنى أنَّها مفهوم واحد لا أنَّ الوحدة داخلة فيها، فلا يصح أن يحكم على المفهوم الواحد بالأعم وقد مر ذلك بما لا مزيد عليه.

قوله: (ثم قال) أي العلامة.

قوله: (وفي لفظ المفتاح إيماء إلى ذلك) حيث قال: وإما لإبدال منه فهو إذا كان المراد ذكر المسند إليه بعد توطئة ذكره فإنه يشعر بكون المبدل منه توطئة للمسند إليه الذي هو البديل، أمَّا قوله: وأما الإبدال منه أي من المسند إليه فبالنظر إلى الظاهر.

قوله: (نحو جاءني أخوك زيد في بدل الكل)، وهو أقوى من بدل البعض والاشتغال في إفادة زيادة التقرير لكون مبنى التقرير الذي هو التكرير ظاهراً مكشوفاً فيه، لأنَّ بدل الكل عين المبدل منه بخلاف بدل البعض من الكل فإنه داخل في المبدل منه، فيكون ذكره في المبدل منه ضمناً لا صريحاً كبديل الكل من الكل، وبخلاف بدل الاشتغال فإنه لم يذكر في المبدل لا صريحاً كبديل الكل ولا ضمناً كبديل البعض، بل كان ذكره فيه إجمالاً ثم كان هو تفصيلاً له ويشارك

[ب/ ٩٠]

فيه بدل البعض؛ لأنَّ قولك سلب زيد بمعنى سلب شيء من زيد، سواء كان ثوبه أو غيره فإذا قلت: بعده ثوبه فقد فصلت ما أجملت أولاً وأوضحت ما أبهمت، ولاشتمال المبدل منه البديل إجمالاً في بدل الاشتغال سمي بدل الاشتغال؛ ولأنَّ قولك جاءني القوم يشمل نسبة المجيء إلى الأكثر منه إجمالاً

لدخول أكثر القوم فيه، فإذا قلت بعده أكثرهم فقد فصلت ما أجملت أولاً وأوضحت ما أبهمت، وأيضاً قولك: جاءني القوم يحتمل نسبة المجيء إلى كله كما هو مقتضى وضعه، وإلى أكثره لإقامة أكثر الشيء في الأكثر مقام الكل، لا اعتبارات يقتضي ذلك، فإذا قلت: أكثرهم فقد فصلت ما أجملت أولاً، ومن ثم يقال: في بدل الاشتمال والبعض ذكر المسند إليه إجمالاً ثم تفصيلاً فهما في الإيضاح أظهر من بدل الكل، ولذلك قدمهما عليه في المفتاح مع كونهما أرسخ في البدلية؛ لأنَّ الكل يحتمل عطف البيان غالباً، ولظهور التوطئة فيهما؛ لأنَّ بدل الكل عين المبدل منه فجعل أحدهما توطئة نوع تحكُّم.

قوله: (لا يقع في فصيح الكلام) لصُدوره لا عن روية وفطنة.

قوله: (وقد يكون في بدل الكل إيضاح وتفسيرٌ)، بأن يكون البدل أوضح من المبدل منه فيفيد إيضاحاً من هذه الجهة أيضاً، لكن هذه الإفادة ليست من جهة كونه بدل الكل كما أومأنا إليه بقولنا من هذه الجهة، وأمّا سبب الإيضاح والتقرير على الوجه الأعمّ المتناول للأنواع الثلاثة للبدل هو كون المسند إليه فيها مذكوراً بعد توطئة ذكره، فإنَّه يقتضي ذكره مرتين فيوجب تقريره وإيضاحه قطعاً.

قوله: (كما مرّ) أراد به ما نقله من الكشاف من أنَّ إبدال {صراط الذين أنعمت عليهم} بدل الكلّ عن الصراط المستقيم، للإشعار بأنَّ الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين، وما ذكره من جعله نحو: إلهين اثنين، وإله واحد، مع كونه تفسيراً وأيضاً للغرض الأصليّ بدل الكل من الكل.

قوله: (وأما العطف) فلتفصيل المسند إليه مع اختصار، نحو: جاءني زيدٌ وعمرٌ، فلو قيل مثلاً: جاء الرّجلان فات التفصيل، ولو قيل: جاء زيدٌ وجاء عمرٌ

[٩١ / أ]

بعطف الجمل فات الاختصار.

قوله: (من غير تعرّضٍ لتقديم أو تأخيرٍ أو معيّةٍ) فلا تفهم من الواو تفصيل المسند وتعدّده، بل يفهم منها اشتراكهما في مطلق المجيء، وأمّا ما لزم من تعدد أفراد المجيء بناءً على امتناع قيام عرض واحد بمحلّين فمن الأمور العقلية التي لا تقصد بالعبارة والعطف.

قوله: (متراخياً) كما في ثمّ وحتى.

قوله: (أو غير متراخٍ) كما في الفاء.

قوله: (واحترز بقوله مع اختصار عن نحو: جاءني زيد وعمرو بعده بيوم أو سنة وما أشبه ذلك)، وعن نحو قولك: جاءني زيد فجاءني عمرو فإن فيه تفصيل المسند لكنه من عطف الجمل لا من عطف المسند إليه ففات الاختصار فيه.

قوله: (الذي يأكل فيشرب فينام)، فهو من عطف الجمل فلا يكون مما نحن فيه من عطف المفرد في المسند إليه.

قوله: (ولو سلّم)، أي لو سلّم أنّه من عطف المسند إليه لم يدّع أحد في شيء من المقتضيات الدلالة الكلية على شيء من المزايا والمقتضيات، بل الغرض في عدّ المقتضيات بيان ما يفيدها من المزايا والخواص، سواء كان دلالتها عليها كلية أو جزئية، بل مبنى الفن على الدلالة الجزئية لا الكلية، ولذلك عدّوا ألفاظ المجاز من الدال على معانيها المجازية، ولا يدل عليها دلالة كلية إذا قرنت بالقرائن.

قوله: (أو ردّ السامع عن الخطأ في الحكم إلى الصواب)، نحو: جاء زيد لا عمرو، واعلم أنّ كون الفائدة راجعة إلى الحكم لا ينافي كون العطف بـ (لا) و (لكن) من أحوال المسند إليه بمعنى تعقيبه به وجعله تابعاً له.

قوله: (لمن اعتقد)، أراد بالاعتقاد ما يتناول الظنّ الضعيف الذي هو التوهم الفاسد، لا ما يكون جازماً، ألا يرى إلى ما قاله فيما نقل عن النحاة أنّ لكن في ما جاءني في زيد لكن عمرو، لدفع فهم المخاطب أنّ عمرو أيضاً لم يجيء، فإنّه اعتبر توهم المخاطب فعلم أنّ المراد بالاعتقاد هاهنا ما يتناوله لا ما يكون جازماً كما هو المشهور في إطلاقه إلى الاعتقاد، أو راجحاً مجزوماً به أو لا، كما قد يطلق عليه ولو نادراً، فإنّه على كلا التقديرين لا يتناول الاعتقاد الوهم.

قوله: (إنّ عمرواً جاءك دون زيد، وإنهما جاءاك جميعاً)، فعلى الأول قصر قلب، وعلى الثاني قصر أفراد، ولأنّه قلبٌ وغير حكم المخاطب

[ب/ ٩١]

إلى غيره في الأول، وفي الثاني قطع شركة عمرو عن زيد في المجيء، وأفرد زيد وميّزه فيه عن عمرو، وقد جوز المصنف والسكاكي استعمال لا في قصر القلب والأفراد، وفي دلائل الإعجاز إنّها تستعمل للقلب فقط.

قوله: (وما جاءني زيدٌ لكن عمرو)، لمن اعتقد أنّ زيدا جاءك دون عمرو وهذا قصر قلب، ولم يُوجد استعمال لكن في قصر الأفراد.

قوله: (إنَّ عمرواً أيضاً لم يجيء كزید)، والظاهر أنَّ أيضاً بالنسبة إلى زید فيكون قوله كزید بعده تكراراً، إلّا أنَّ يقال إنَّه للتأكيد، أو يقال إنَّ أيضاً بالنسبة إلى زید، وقوله كزید بمعنى مثل عدم مجيء زید، فيكون تشبيهه عدم مجيء عمرو بعدم مجيء زید فافهم.

قوله: (نحو جاءني زيدٌ بل عمرو) أي بل جاءني عمرو قطعاً، ومجيء زيد محتمل عند الجمهور وعند ابن الحاجب عدم مجيئه متعيّن.

قوله: (وما جاءني زيد بل عمرو) أي بل جاءني عمرو قطعاً، ومجيء زيد محتمل عند الجمهور فلا صرف للحكم على مذهبهم؛ لعدم ثبوت النفي الذي هو الحكم على شيء فضلاً عن كونه مصروفاً من شيء إلى شيء، وقيل: يفيد انتقاء الحكم عنه قطعاً كالأثبات للتابع كما في لکن، و على هذا المذهب يكون بل مفيدة للقصر كما يفيد لکن، ولذلك مثلاً بها السكاكي في مباحث القصر، وأمّا إذا أفادت كون الأول في حكم المسكوت عنه فلا يفيد قصراً إذ لا بدّ فيه من حكمين إثبات ونفي، ولا صرف أيضاً على هذا المذهب وفائدة، بل الإعراض عن الحكم بالنفي على المتبوع إلى الحكم بالإثبات على التابع لكون ذلك الإثبات أهمّ من ذلك النفي، وعند المُبرِّد معناه بل ما جاءني عمرو، ومجيء زيد محتمل أو متحقق فهي على مذهبه بدل على صرف ذلك النفي عن الأول إلى الثاني.

قوله: (أو التشكيك) فإنَّ التشكيك قد يكون مقصود العرض متعلق به.

قوله: (يقوّي مذهب الجمهور)، فإنَّ العطف في هذه المواضع بدون هذه الشرائط لا يجوز في غير (أي) من حروف العطف فجواز العطف بأيّ فيها أشعر بعدم كونها من حروف العطف، وإنّما أيدوا ذلك ولم يقطعوا فيه بسبب ذلك الجواز فيها وعدمه في غيرها؛ لأنَّ الواقع بدون هذه الشرائط لم يقع في كلام البلغاء

[٩٢ / أ]

بل في كلام العلماء، فكان به نوع ترجيح بلا إبطال، ولاحتمال أنَّ يكون بعد الاشتراك في العطف اشتراطوا في غيرها ما لم يشترطوا فيها، وقد أيد أيضاً مذهب الجمهور بأنَّ سائر الحروف العاطفة يقتضي المغايرة بين المعطوفين، فإنَّ العطف التفسيري بالواو والفاء قليل، فكأنَّ السكاكي حيث جعل أي من حروف العطف نظر إلى التشريك في الإعراب بتوسط الحرف.

قوله: (وإنّما جعله من أحوال المسند إليه) مع أنَّ فائدته ترجع إلى المسند؛ لأنَّه لقصر المسند على المسند إليه، وجعله بحيث لا يتجاوز المسند إليه وغيره بل يثبت له من غير أن يتعداه منه إلى

غيره، وقد علمت أنَّ رجوع فائدة الفصل إلى غير المسند إليه لا ينافي كونه من أحواله، فإنَّ كون المسند إليه معقَّباً بضمير الفصل من أحواله وإن كان نفعه يرجع إلى المسند وهو كونه مقصوراً على المسند إليه، على أنَّ ما يفيد للمسند كونه مقصوراً على المسند إليه، يفيد للمسند إليه كونه مقصوراً عليه للمسند فيكون من أحواله أيضاً، فلا يصح القول بعدم كونه من أحوال المسند إليه لعدم رجوع نفعه إليه بل من أحوال المسند لرجوع نفعه إليه، هذا على معنى قول الشارح على أنَّ فائدته ترجع إليهما، فيكون على علاوة هذا أنَّ حمل السؤال هاهنا على الوجه الذي ذكرناه، وأمَّا إنَّ حمل السؤال هكذا مع أنَّ ضمير الفصل متوسط بينهما فنسبته إليهما سواء، فلمَّ جُعِلَ من أحوال أحدهما أعني المسند إليه دون الآخر أعني المسند، فالجواب حينئذٍ قوله: لأنَّه يقتصر^١ به أو لا لأنَّه في المعنى عبارة (عنه)^٢ وفي اللفظ مطابق له، ولا يتمشى الجواب بعلى لأنَّ حاصله اشتراكهما في النفع، وذلك مما يحقق السؤال باستواء نسبة ضمير الفصل إليهما لتوسطه بينهما، ولا ينافيه فضلاً عن كونه مقدِّماً على الأجوبة السابقة عن ذلك السؤال، المفيدة لترجيح كونه من أحوال المسند إليه دون المسند.

قوله: (فلتخصيصه) أي لتخصيص ضمير الفصل، أو لتخصيص المتكلم بضمير الفصل بمعنى تمييزه المسند إليه بالمسند، بأن يثبت المسند بالمسند إليه غير متجاوز عنه إلى غيره، فإلياء داخله على المقصور دون المقصور عليه.

قوله: (لا يعدون تلك الحقيقة) أي المتقون لا يتجاوزون

[ب/ ٩٢]

عن حقيقة صفة العلاج إلى غيرها ومنه زعم الزاعم أنَّ الفصل لقصر المسند إليه على المسند، فإنَّ المتقين مسند إليه والمفلحين مسند.

قوله: (إنَّهم مقصرون على صفة الفلاح لا يتجاوزونه إلى صفة أخرى)، أي المتقين مقصرون على صفة الفلاح فيكون من قصر المسند إليه على المسند ظاهراً، ولذلك زعم الزاعم ما زعمه من كون الفصل لقصر المسند إليه على المسند.

^١ كذا في نسخة [ب] والعبارة في [أ] غير واضحة.

^٢ كذا في نسخة [ب] وكلمة عنه غير موجودة في [أ]

قوله: (ثم التحقيق)¹ الخ، قد عُلمَ من هذا التحقيق أنَّ ضمير الفصل إنَّما يكون لقصر المسند لا غير، لكن إذا كان في الكلام ما يفيد القصر سواء كان قصر المسند على المسند إليه، وقصر المسند إليه على المسند يكون الفصل حينئذٍ لتأكيد ذلك القصر، وإن لم يفد ابتداء غير قصر المسند على المسند إليه، فما يقال من أنَّ الفصل قد يفيد تخصيص المسند إليه بالمسند وقصره عليه أو تأكيد تخصيصه به فوهم غير ثابت، لكن لم يوجد بالاستقراء أن يؤكَّد معنىً بلفظ غير حرف من حروف الزوائد من غير أن يدلَّ ذلك اللفظ عليه لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً، فإنَّما ما وَجَدنا كَلِّما قالوا أنَّه تأكيد لمعنى كذا لا دالاً عليه بإحدى الدلالات الثلاث، فإذا لم يدلَّ ضمير الفصل عمَّا قصر المسند إليه على المسند أصلاً ولم يكن ذلك له معنى بوجه، فكيف يحصل من انضمامه إلى ما يفيد قصر المسند إليه على المسند كتعريفه مثلاً تأكيد ذلك القصر ولم يتكرر به ذلك القصر المستفاد من غيره، لا يقال يكفي في كون ضمير الفصل لتأكيد قصر المسند إليه على المسند كونه للقصر في الجملة وإن كان للمسند على المسند إليه، وإلا يلزم منه أن لا يحتاجوا فيما حكموا على كونه تأكيداً لمعنى إلى إثبات تكرار خصوصية ذلك المعنى بذلك المؤكد، بأنَّ يثبت دلالته بوجه ما على خصوصيته لكن الاستقراء يدل على خلافه، وهذا لا يعرفه إلا المتتبع مواضع التأكيد، ثم اعلم أنَّهم اشترطوا في دخول الفصل أن يكون الخبر معروفاً باللام، أو أفعلٌ من كذا، أو فعلاً مضارعاً، وصرحوا بأنَّ الفصل يفرِّق بين النعت والخبر ويعيِّن كون المذكور بعد المبتدأ خبراً لا نعتاً.

قوله: (فلنكون ذكره أي المسند إليه أهم) من ذكر المسند فيقوم المسند إليه لذلك على المسند،

قال:

[٩٣ / أ]

سببويه في ذكر الفاعل والمفعول كأنَّهم يقدمون الذي هو عندهم أهمّ ومتمّ ببيانه أعني وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم.

قوله: (إمّا لأنَّه أي تقديم المسند إليه الأصل) فسَّره في شرحه للمفتاح بقوله: أي أصل المسند إليه أي [الأليق بالمقام]² والأرجح بحاله هو التقديم؛ لأنَّ المحكوم عليه في الغالب ذات والمحكوم به صفة، والذات مقدَّمٌ على الصفة فناسب أن يُراعى ذلك في الوجود اللفظي تمَّ كلامه، فعُلمَ منه أنَّه لم يرد

¹ قال التفنّازاني: (ثم التحقيق أن الفصل قد يكون للتخصيص، أي قصر المسند على المسند إليه، نحو: زيد هو أفضل من عمرو، وزيد هو يقاوم الأسد، ذكره صاحب الكشاف). [التفنّازاني، المطول، (٢٥٢/١)].

² هذا الجملة تستقيم معها العبارة، وذكرها ابن عادل في تفسيره [الأليق بالمقام] وصحَّفها الناسخ إلى عبارة (الأليق لسانه).

بأصالة تقديمه وجوبه مالم يتحقق مقتضى العدول عنه، بل أولويته وأرجحيته حينئذٍ فلا حاجة في ذلك إلى كون تقديم المسند إليه واجباً في أحد التحقيقين الذهني والخارجي، وإن كان الواقع بالقياس إلى الخارج هو وجوب تقدم الذات على الصفة، فقول الشارح في تعليقه في شرح المفتاح: والذات مقدّم على الصفة فناسب أن يراعي ذلك في الوجود اللفظي، يحتمل أن يراد به أنّه لما كان معنى لفظ المسند إليه ذاتاً مقدّماً في الخارج قطعاً على لفظ المسند الذي هو الصفة المتأخرة بحسب الخارج عن الذات يقيناً، ناسب مراعاة ذلك الترتيب الخارجي في الوجود اللفظي بتقديم اللفظ الدال على المسند إليه على اللفظ الدال على المسند، فإن كان وضع الألفاظ للأمور الخارجية على ما قيل، فرعاية ترتيب الألفاظ بحسب ترتيب الأمور الخارجية يكون أولى وأرجح كما هو المدعى بلا ريب، وإن كان وضع الألفاظ للصور الذهنية الدالة على الأمور الخارجية دلالة عقلية لا يختلف فيها الدال ولا يختلف المدلول عنه، كما في دلالة الألفاظ على تلك الصور العقلية بحسب الوضع لا للأمور الخارجية على ما هو المختار لا يكون المقصود بوضع الألفاظ إفادة تلك الصور العقلية، بل إفادة ما في الخارج بتوسط تلك الصور فيناسب أيضاً مراعاة ترتيب الألفاظ الموضوعية بحسب ترتيب الأمور الخارجية؛ لكون الغاية الأخيرة من وضعها للصور العقلية إفادة تلك الأمور الخارجية، وإن لم يكن ابتداءً بل بواسطة إفادة الألفاظ للصور العقلية الدالة عليها بالعلاقة العقلية، ولأنّه لمّا ناسب مراعاة

[ب/ ٩٣]

الترتيب في الدال بحسب ما يكون في المدلول، وكان المقصود من دلالة الألفاظ على الصور العقلية بوضعها لها إفادة ما يناسب تلك الصور من الأمور الخارجية ويدل عليها بالعلاقة العقلية، ناسب أن يكون ترتيب حضور الصور العقلية في الذهن بحسب ترتيب حصول الأمور الخارجية في الخارج، فيحضر أولاً في الذهن الصور العقلية الدالة على الذات الخارجية المقدم على الصفة الخارجية، وذلك إنّما يكون بذكر ما يدل على الصورة العقلية للذات الخارجية من اللفظ الموضوع للصورة، مقدّماً على ما يدل من اللفظ الدال على الصورة العقلية للصفة الخارجية، ويحتمل أن يريد به أنّه لما كان الذات مقدّماً على الصفة بحسب الذهن لكن لا باعتبار وجوب ذلك التقدم لجواز تصوّر المحمول قبل تصور الموضوع، بل باعتبار اقتضاء الطبع أن يكون ترتيب الدال على حسب ترتيب المدلول من غير أن يختل في الدال ترتيب المدلول، وكون الأمور المطبوعة أولى وأليق من خلافها ناسب أن يراعي ذلك الترتيب اللائق بالوجود الذهني من تقدم تصوّر الذات الخارجية المقدم على الصفة الخارجية قطعاً، على تصوّر الصفة الخارجية المتأخرة عن الذات الخارجية في الوجود اللفظي، بأن يقدّم اللفظ الدال

على صورة الذات الخارجية وهو لفظ المسند إليه على اللفظ الدال على صورة الصفة الخارجية فيما قررنا لك في تحقيق ما ذكره في شرحه للمفتاح، تحقق عندك حمل كلامه في هذا الشرح على ما ذكره في شرحه للمفتاح لاتحادهما في المؤدى، وإن أجمل في هذا الشرح ما فصله في شرح المفتاح، فلا غبار على كلامه لا في شرح التلخيص ولا في شرح المفتاح، يحكمك الفاضل بعد ما خُبرْتَ عنه بما تلى عليك كما رآه عليه بعض المحققين، حيث أورد على إرادة التقدم الذهني عدم وجوبه بناءً على جواز تصوّر المحكوم به قبل تصوّر المحكوم عليه، على ما فهمه من قوله: لا بدّ وليس مما لا بد من حمله على الوجوب إذ قد لا بد من شيء لتحصيل الأولى والأخلق الأليق وإن لم يكن ذلك الأولى مما لا بد منه، سيّما إذا حمل مُجَمَلَ عبارته في هذا الشرح على مُفَصَّلِهِ في شرحه للمفتاح، ومُحْتَمَلُهُ هاهنا على مُحْكَمِهِ هناك

[٩٤ / أ]

ومحكمه على محتمله، وأوردَ على إرادة التقدم الخارجي عدم كون ترتب الألفاظ حسب ترتب المعاني في الخارج بل بحسب ترتبها في الذهن، وإنّه مناسب لكون المقصود بالآخرة الأمور الخارجية بالألفاظ وإن لم يكن ابتداءً أو لكون ترتيب الدال على حسب ترتيب المدلول في اللفظ الدال على الصّور وفي الصّور الدالة على الأمور الخارجية، فافتضى ترتب الخارجية مثله في الصّور الدالة عليها واقتضى ترتب الصّور الدالة على الأمور الخارجية مثل ترتبها الناشئ من ترتبها في الألفاظ الدالة عليها، لكن لا اقتضاء بطريق الوجوب بل بطريق تحصيل المطبوع الأليق فكن على بصيرة من أمرك.

كون المسند هو العامل

قوله: (فإنّ كون المسند هو العامل يقتضي العدول عن تقديم المسند إليه) ليكون الجملة على الوضع الطبيعي من تقديم الذات على الصفة؛ لأنّ مرتبة العامل قبل مرتبة المعمول فحقه أن يقدم عليه، فإن قيل: حصول مقتضى الطبع في تقديم الفاعل كيف لا يُعارض حصول مقتضى عمل الفعل في الفاعل، مع أنّ كلّاً منهما أصل لا يعدل عنه إلّا بمقتضى خلافه، أجيب: بأنّ اقتضاء العامل التقدم على المعمول أنمّ وأقوى من اقتضاء مناسبة الطبع وملائمته تقدم الفاعل المعمول للفعل عليه لأنّ الأوّل تقدم بالعلية والثاني تقدم بالطبع وأقوى التقدّم بالعلية، وإن كانت العلية اعتبارية اصطلاحية كما في تأثير الفعل في رفع الفاعل.

قوله: (لأنَّ مرتبة العامل قبل مرتبة المفعول)^١ فأوجب ذلك العدول عن تقديم المسند إليه الذي هو الأصل الطبيعي في صورة كونه فاعلاً معمولاً للفعل، ولقائل أن يقول لو أوجب كون مرتبة العامل قبل مرتبة المفعول في الفعل والفاعل العدول عن تقديم المسند إليه الذي هو أصل طبعاً فيما إذا كان المسند إليه فاعل الفعل، بأن يُوجب تأخر الفاعل المفعول عن الفعل العامل فيه لأوجب ذلك أيضاً تأخير المفعول المفعول للفعل عنه، فلا يتقدم المفعول على الفعل البتة كما لا يتقدم الفاعل عليه قطعاً، سيّما في إيجاب ذلك تأخير الفاعل البتة منع مقتضى أصل آخر فيه وهو تقدمه بحسب الطبع وليس في إيجاب ذلك تأخير

[ب/ ٩٤]

المفعول منع مقتضى أصل آخر فيه من تقدمه بحسب الطبع أو غيره، إلا أن إيجاب بأن اقتضاء الفعل الفاعل أشدّ وأقوى من اقتضائه المفعول؛ لتمام كل فعل بدون المفعول مع الفاعل جملة تامّة يصح السكوت عليها، ولاحتياج كلّ فعل في الصدور الذي لا يخلو عنه فعل ما إلى فاعل يصدر عنه، ولا يحتاج الفعل في الوقوع إلى ما وقع عليه إلا إذا كان متعدّياً غير لازم، فإذا كان الفعل للفاعل أشدّ وأتمّ اقتضاءً منه للمفعول كان الفاعل في كونه معمولاً للفعل وأثراً له أرسخ من المفعول للفعل، فما يكون في معموليّة أرسخ وأقوى يكون في التأخر اللازم منه أشدّ وأقوى، فلا يتقدم الفاعل الأرسخ في التأخر عن الفعل على الفعل الأقوى في التقدم عليه، ويتقدم المفعول غير الأرسخ في معموليّة الفعل عليه لكون التأخر اللازم له عنه غير أقوى وأشدّ بل أضعف، ثم في وجوب تأخير الفاعل عن الفعل وعدّم جواز تقديمه عليه وجه آخر غير ما ذكره الشارح من تقدم مرتبة العامل على مرتبة المفعول الذي تكلمنا فيما عليه وله سؤال وجواباً، وذلك الوجه الآخر التباس الفاعل بالمبتدأ فلا يعلم أنّ القصد إلى فعليّة الجملة أو إلى اسميتها، وأنّ التقديم على نية التأخير^٢ كتقدم الخبر على المبتدأ والمفعول على الفعل، أو لا على نية التأخير كتقديم المبتدأ على الخبر والفعل على المفعول، وإنّ المطلوب فائدة أية الجملتين من الاسميّة والفعلية ولا يلزم في تقديم المفعول ذلك ولا ما يساويه أو يدانيه.

قوله: (وإمّا ليتمكن الخبر في ذهن السامع) إذا ورد ذلك الخبر السامع أو ذهنه.

^١ إن الأصل في المسند إليه أن يتقدم ذكره إذا انتفى ما يقتضي العدول عن هذا الأصل كما في الجملة الفعلية، فإن كون المسند هو العامل في المسند إليه يقتضي العدول عن تقديم المسند إليه؛ لأنَّ مرتبة العامل قبل مرتبة المفعول. [ينظر: شيخ زاده، حاشية على تفسير البيضاوي، (٩/٤)].

^٢ التقديم على نية التأخير: يكون في كل شيء أقررت مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل، منطلق زيد مع أن أصله زيد منطلق. [ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ١٠٦)].

قوله: (لأنَّ في المبتدأ تشويقاً إليه) أي إلى الخبر، ولما كان ظهور التشويق إلى الخبر ليس إلا فيما إذا كان في المسند إليه طول، قال الشارح: ومن هذا كان حقَّ الكلام تطويل المسند إليه، ثم ذلك التشويق الحاصل بالتطويل للكلام يتقوى إذا اشتمل على أمرٍ عجيبٍ، فإذا كان المقصود بالمبتدأ التشويق إلى الخبر يقدم المبتدأ على الخبر، إذ لو قدّم الخبر على المبتدأ لم يتصور تشويق إلى الخبر كما إذا أخرت المبتدأ وقدّمت الخبر في قولك: صديقك فلان الفاضل الكامل البارِع صدوقٌ لك

[٩٥ / أ]

فقلت: صدوق لك صديقك فلان الفاضل الكامل البارِع.

قوله: (كقوله: والذي حارت البرية فيه)¹ الخ، وجعل هذا من التشويق إلى الخبر بتطويل المبتدأ المقدم مع غرابته أولى من جعله من التشويق يكون المبتدأ موصولاً بالصلة العجيبة؛ لأنَّ إسناد الفعل إلى السبب أولى من إسناذه إلى شرطه، والتقديم سبب للتشويق وغرابة الصلة شرط له، فإذا أخرت المبتدأ فيه وقلت: الحيوان المستحدث من جماد هو الذي تحيّرت فيه العقول لم يكن فيه تشويق.

قوله: (وإمّا لتعجيل المسرة والمساءة للتفاؤل)، قد توهم أنَّ التفاؤل و التطيّر حاصل قُدّم الاسم أو أخر، فالمقتضي لتقديمه تعجيل المسرة والمساءة بتعجيل التفاؤل أو التطيّر وليس بشيء؛ لأنَّ التفاؤل والتطيّر إنّما يكون بمستهل الكلام لا بما يذكر في أثناؤه، فإذا صلح الاسم بالنظر إلى أصل وضعه للتفاؤل أو التطيّر وقصد به التفاؤل أو التطيّر فقدم الاسم إلى السامع بتقديمه على المسند ليتفأّل به أو يتطيّر يحصل له مسرة أو مساءة، ثم المشهور اختصاص التفاؤل بالخير والتطيّر بالشر، وقد يستعمل التفاؤل فيهما كما فعله صاحب المفتاح، وجرى المصنف على المشهور.

قوله: (وإمّا لإيهام أنّه لا يزول عن خاطر) فهو إلى الذكر أقرب؛ لأنَّ ما لا يزول عن خاطر يجري على اللسان أولاً فيسبق إلى لسانك، كقولك: وصالك بغيتي.

قوله: (أو أنّه يُستلذّ به) فهو إلى الذكر أقرب، فإنَّ من أحبَّ شيئاً قدّم ذكره، ويجريه على لسانه مقدّماً نحو: حبيبي أشتاقه.

قوله: (مثل إظهار تعظيمه، نحو: رجلٌ فاضلٌ في الدار)، قال الشارح: إنّ تقديمه ينبئ عن التعظيم بناءً على أنَّ التقديم في الذكر اللساني يشعر بالتقديم في الشرف والرتبة العقلية؛ ليكون الدال

¹ هذا شاهد شعري: (والذي حارت البرية فيه ... حيوان مستحدث من جماد). [ينظر: السبكي، عروس الأفراح، (١/٢٣٢)].

على وفق المدلول، فقليل عليه: إنباء التقديم في الذكر عن التعظيم والتقدم في الشرف على المتأخر متعارف، إلا أن المتأخر هاهنا هو الخبر وبيان شرف المبتدأ عليه مما لا يلتفت إليه، فكأنه أراد أن الافتتاح في صدر الكلام لما كان على سنن تلك الطريقة المتعارفة إنباء عن تعظيمه وشرفه في الجملة، ثم إن نوقش في نحو رجل فاضل في الدار بأن التعظيم فيه مستفاد من الصفة المادحة

[ب/ ٩٥]

لا عن تقديم رجل على الخبر، أُجيب بأن شرط كون النكرة مبتدأ تخصّصه قبل الحكم بوصف، فالصفة هاهنا مخصّصة لا مادحة مفيدة للتعظيم، وقد اشترط في كون الوصف للمدح كون الموصوف متعيناً قبل الوصف كي لا يكون الوصف مخصّصاً على أن إنباء الوصف عن التعظيم مما يجمع إنباء التقديم عنه لعدم التزامه في المقترضات، ألا يرى إلى اجتماع الدّوال الثلاثة في نفخة على التحقير من جوهر اللفظ وبناء المرّة والتنكير على ما قالوا.

قوله: (اتصاف المسند إليه بالمسند على الاستمرار) بحيث يُعدّ من المتصفين المُقسَمِينَ به.

قوله: (على سبيل الاستمرار) وهو موسوم بالشرب مستمر عليه.

قوله: (نعم لو قيل على المفتاح لا نُسلّم أن للتقديم دخلاً) الخ، قال الشارح: لا كلام في استعمال الزاهد يشرب ويطرب في معنى استمراره على ذلك وحصوله منه حالاً فحلاً، وقد ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} ^١ وغيره من المواضع ^٢، إلا أن الكلام في أن ذلك مستفاد من التقديم أو من صيغة المضارع على ما سيجيء وإليه مذهب صاحب الكشف، وقيل معنى قول صاحب المفتاح: أو لأنّ كونه متصفاً بالخبر يكون هو المطلوب لا نفس الخبر أن موصوفية المسند إليه بمضمون الخبر هو المطلوب دون وصفيّة الخبر له، وهما اعتباران متلازمان، لكنه قد يقصد الأوّل كما إذا كان الكلام في الزاهد وأنّه هل يتصف بالشرب، فيقال: الزاهد يشرب، وقد يقصد الثاني كما إذا كان الكلام في الشرب وأنّه هل يقع وصفاً للزاهد، فيقال: يشرب الزاهد.

قوله: (ومثل إفادة زيادة تخصيص)، أي زيادة في التخصيص، على أن الإضافة بيانيّة أو زيادة تعيين فوق ما يفيد مجرد ذكره.

^١ سورة البقرة: الآية: ١٥

^٢ الزمخشري، الكشف، (١/ ١٨٣).

قوله: (كقوله متى تهزّر)¹ الخ، الهزّ التحريك² والبعث بمعنى تبعثهم على أمرٍ من حرب أو غيرها، وبني قطن قبيلة، ورزان جمع رزين وهو الوقور، والخفوف جمع خافٍ من الخفة، وجُلوس جمع جالسٍ وصفهم بالمضي في الأمور كأنّهم سيوف، وبالشجاعة حيث لم يفارقوا السلاح، وبالسكون والوقار في المجالس، وبالإسراع بأنفسهم

[أ/ ٩٦]

في خدمة الأضياف وقِراهم، والجملة الظرفية أو الاسمية أعني في عواتقهم سيوفٌ صفة سيوفاً، وجالس ورزان خبران لمبتدأ محذوف، وضيفٌ فاعل فعلٍ يفسّره قوله ألمّ.

قوله: (أي محل الاستشهاد هو قولهم: هم خفوف)، وإنما احتاج إلى تعيين محل الاستشهاد؛ لأنّ في تجدهم سيوفاً³ تقدماً للمسند إليه تحقيقاً، وليس تقديم المسند إليه فيه لذلك، وفي قولك: جلوسٌ⁴ تقدماً له تقديراً، مع احتمال تقديره مؤخراً لا مقدّماً، وفي ضيف ألمّ تقدماً له ظاهراً، و هو فاعل فعل يفسّره قوله ألمّ، فهو مؤخر لا مقدم على الحذف على شريطة التفسير.

قوله: (لظهور أنّ الحصر في قولهم: فهم خفوف غير مناسب للمقام) إذ الظاهر أنه لم يقصد أنهم خفوف لا غيرهم، إذ لا وجه لاعتبار اعتقاد المخاطب أنّ الخفوف غيرهم لا هم، أو إنّ غيرهم يشاركونهم فيه؛ لأنّ هذا الاعتقاد غير مناسبٍ لمدحهم، إلا أنه يحتمل أن يراد أنهم كل خفوف في خدمة الأقرء ولا يشاركونهم في الإسراع في أمر الضيفان غيرهم؛ لأن ثبوت ذلك المعنى لهم على وجه أكمل يأبى من تشريك غيرهم معهم، ولما رأى بعضهم ظهور عدم حصر الخبر فيه قال: أراد زيادة في التخصيص بالنسبة إلى الحكم بسبب تكرير الإسناد، وليس بشيء؛ لأن هذا هو معنى تقوي الإسناد إليه لا معنى التخصيص، وهما معنيان مختلفان.

قوله: (نوعُ خفاءٍ)⁵ لأنّ التأخير يشارك التقديم في إفادة التخصيص في الإثبات، وأيضاً على تقدير أن يكون المراد التخصيص في الإثبات دون الثبوت، يلزم السكاكي ترك ذكر التخصيص في الثبوت نحو: أنا سعيت في حاجتك بمعنى حصر السعي في المتكلم في مقتضيات تقديم المسند إليه،

¹ يريد قول الشاعر: متى تَهْزُرُ بني قطن تجدهم سيوفاً في عواتقهم سيوف

جلوسٌ في مجالسهم رزانٌ وإن ضيف ألمّ فهم خفوف [ينظر: التفازاني، المطول، (٢٥٤/١)].

² الهزّ التحريك والمراد به الإغراء على الحرب. [ينظر: التفازاني، المطول، (٣٩٣/١)].

³ من قول الشاعر: متى تهزّر بني قطن تجدهم سيوفاً في عواتقهم سيوف [ينظر: القزويني، الإيضاح، (٥٦/١)].

⁴ من قول الشاعر: جلوسٌ في مجالسهم رزانٌ وإن ضيف ألمّ فهم خفوف [ينظر: القزويني، الإيضاح، (٥٦/١)].

لذلك قال المحقق الشريف: وأنت خبيرٌ بأن حمل التخصيص هاهنا على القصر مع عدم الظهور في المثال أقلّ تكلفاً من حمله على التخصيص في الإثبات؛ لأنَّ الغاية حينئذٍ عدم ظهور كون المثال مثلاً للتخصيص الحصري، وذلك ليس بلازم؛ لأنَّ المثال للتوضيح لا للإثبات فالمناقشة في المثال ليست من دأب المحصل، وأما وجود الحصر بدون شرطه من كون الخبر فعلياً فهو دعوى لا شاهد لها

[ب/ ٩٦]

بل هي مردودة بتصريحهم بالقصر في قوله تعالى: {كَلِمَةً هُوَ قَائِلُهَا} ^١ {وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ} ^٢ مما الخبر فيه صفة لا فعل.

قوله: (نحو ما أنا قلت هذا، أي لم أقله مع أنه مقولٌ لغيري)، حملوا مثل هذا التركيب على تخصيص نفي الفعل بالمذكور المقدم، والقاعدة تقتضي في مثله حمله على نفي تخصيص الفعل بالمذكور لا حمله على نفي الفعل بالمذكور، وتلك القاعدة هي أنه إذا اجتمع في الكلام نفيٌ وقيدٌ يتوجه النفي إلى القيد ويكون الكلام مع من أثبت القيد لا مع من أثبت أصل الفعل، كما إذا قلت: ما جاءني زيدٌ راكباً، فإنه يكون لنفي مجيء زيد حال اتصافه بالركوب لا مطلق، وكذلك قولك: ما جاءني رجلٌ عالمٌ لنفي مجيء رجلٍ عالمٍ لا لنفي مجيء رجلٍ مطلقاً، فعلى هذا يكون قولك: ما أنا قلت هذا على نفي تخصيص القول بالمتكلم؛ لأنَّ مقولية هذا القول مسلمٌ لا كلام فيها بل الكلام فيما يزيد عليها من اختصاص القول به بالمتكلم بأن لا يكون القائل به إلا هو، ونفي تخصيص هذا القول بالمتكلم غير تخصيص نفي هذا القول به؛ لأنَّ نفي تخصيص الشيء بآخر أعمُّ من تخصيص نفي ذلك الشيء عن الآخر، لتحقق نفي التخصيص بدون تخصيص النفي، لتحقق نفي تخصيص هذا القول بالمتكلم فيما إذا قاله المتكلم وغيره، ولا يتحقق فيه ثبوت نفي القول للمتكلم فضلاً عن اختصاص نفي القول به، والحاصل: إن أنا قلت هذا القول يفيد اختصاص هذا القول بالمتكلم بمعنى أنه القائل به لا غيره، فإذا دخل عليه ما ولى المسند إليه المقدم حرف النفي انصبَّ النفي إلى التخصيص الحاصل بالتقديم فيكون نفي التخصيص، ولا يرجع التخصيص إلى النفي ليكون تخصيص النفي، فإن قيل: أين رجوع النفي في الكلام المقيد إلى القيد وكون المعنى على نفي قيد بالإضافة أكثر من لا كلي، إذ قد يرجع في الكلام المنفي المقيد القيد إلى النفي، ويكون المعنى على نفي مقيد بالوصف وذلك بحسب القرائن، فإنه

^١ سورة المؤمنون: الآية: ١٠٠

^٢ سورة هود: الآية: ٩١

إن اعتبر القيد في الكلام أولاً، ثم اعتبر دخول النفي عليه ثانياً كان المعنى برجع النفي إلى القيد على نفي قيد بالإضافة على ما هو الأكثر

[٩٧/أ]

في الاستعمال حتى جعل ذلك كالكلية عندهم، وعُدَّ قاعدة وقواعدهم أكثرى لا كلي حقيقي، إذ قلما لا يدخل الاستثناء في أحكامهم الكلية، وإن اعتبر في الكلام المنفي المقيد النفي أولاً، ثم اعتبر دخول القيد فيه ثانياً، كان المعنى برجع القيد إلى النفي على نفي مقيد بالوصف، كما هو النادر في الكلام الذي اجتمع فيه النفي والقيد، وقد حمل هاهنا ما أنا قلت هذا على تخصيص النفي بأن يعبر النفي أولاً والتخصيص ثانياً كأنه اعتبر أولاً ما قلت هذا ثم اعتبر تقديم المسند إليه المفيد الخبرية فقال: ما أنا قلت هذا، فأفاد ذلك التقديم المفيد للتخصيص لما هو ثابت قبله من نفي أو إثبات هاهنا تخصيص نفي هذا القول الثابت للمتكلم قبل دخول المخصص به، قلنا: الكلام في عدم تجويز اعتبار الأغلب في غير مثل هذا التركيب الذي يلي المسند إليه المقدم فيه حرف النفي فيما يكون خبره فعلاً أو صفة عند غير عبد القاهر وفيما يكون فعلاً عنده في مثل هذا التركيب، ويعين حمله على تخصيص النفي النادر في غيره، لا على نفي التخصيص الأكثر في غيره، وفي تعيين رجوع العقد الذي هو التخصيص إلى النفي فيما يلي المسند إليه المقدم على الخبر حرف النفي، نحو: ما أنا سعت في حاجتك، مع أن الظاهر فيه اعتبار قيد التخصيص قبل النفي لدخوله على المسند إليه المقدم المفيد للتخصيص، وكون الكلام على نفي قيد التخصيص في عدم تعيين رجوع قيد التخصيص إلى النفي فيما يلي المسند إليه المقدم على الخبر حرف النفي، بأن يتأخر النفي عن المسند إليه المقدم، نحو أنا سعت في حاجتك، مع أن الظاهر فيه اعتبار قيد التخصيص بعد النفي لكون المسند إليه المقدم المقتضي للتخصيص داخلاً على النفي وارداً عليه، والنفي مؤخراً عنه، مؤخر لا فيه للمسند إليه المقدم، وكون الكلام على تقييد النفي وتخصيصه بالمسند إليه حيث حمل على غير التخصيص من تقوي بالحكم.

قوله: (ولا ما أنا رأيت أحداً)، إذ قالوا في مثل هذا التركيب إنه لتخصيص نفي الفعل بالمتكلم وإثبات الفعل لغير المتكلم على الوجه الذي نفي عن المتكلم من العموم والخصوص، فحينئذٍ إن حمل هذا الكلام على تخصيص سلب الرؤية سلباً كلياً بمعنى

[٩٧/ب]

تخصيص انتفاء الرؤية عن كل أحدٍ أحدٍ من الناس بالمتكلم، فعلى مقتضى هذا السلب الكلي يكون إثبات الرؤية لغير المتكلم على وجهٍ كلي، بأن يرى غير المتكلم كل أحدٍ أحدٍ من الناس، وذلك بالإيجاب الكلي في رؤية غير المتكلم كل أحدٍ أحدٍ محال، إلا أنه لا يلزم من تخصيص انتفاء الرؤية عن كل أحدٍ أحدٍ من الناس بالمتكلم إلا عدم صدق هذا السلب الكلي^١ على غير المتكلم، وذلك كما يتحقق بثبوت الرؤية لغير المتكلم إيجاباً كلياً بأن يرى كل أحدٍ أحدٍ من الناس، يتحقق أيضاً بثبوت الرؤية له إيجاباً جزئياً بأن يرى بعضاً من الناس، فاللزام المتيقن من اختصاص السلب الكلي بالمتكلم ثبوت الإيجاب الجزئي لغيره؛ لاستلزام الإيجاب الكلي الإيجاب الجزئي بخلاف العكس، وثبوت الإيجاب الجزئي ليس بمحال، فالحاصل أن مقتضى تخصيص السلب الكلي بالمتكلم ثبوت الإيجاب الجزئي لغيره، وذلك ليس بمحال، ومقتضى كون ثبوت الفعل لغير المتكلم على وجه انتفائه عن غيره من السلب الكلي والجزئي ثبوت الإيجاب الكلي لغير المتكلم وذلك محال، هذا إن حمل قول ما أنا رأيت أحداً على تخصيص سلب الرؤية كلياً بالمتكلم، وإن حمل على تخصيص سلب الرؤية سلباً جزئياً بالمتكلم بمعنى تخصيص انتفاء رؤية كل أحدٍ أحدٍ من الناس بالمتكلم فعلى مقتضى تخصيص هذا الرفع للإيجاب الكلي الذي هو السلب الجزئي بالمتكلم، ليس اللازم منه إلا عدم صدق ذلك السلب الجزئي^٢ على غيره، وذلك لا يكون إلا بثبوت الإيجاب الكلي لغيره، وثبوت رؤية كل أحدٍ أحدٍ من الناس لإنسان غير المتكلم محال، إلا أنه لا يلزم من كون ثبوت الرؤية لغير المتكلم على وجه النفي عن المتكلم من السلب الكلي والجزئي إلا بثبوت الإيجاب الجزئي لغيره وذلك ليس بمحال، فالحاصل أن مقتضى تخصيص السلب الجزئي بالمتكلم ليس إلا بثبوت الإيجاب الكلي لغيره وذلك محال، ومقتضى كون ثبوت الفعل لغير المتكلم على وجه نفيه من عموم أو خصوص عن المتكلم ليس إلا بثبوت الإيجاب الجزئي لغيره، وذلك غير محال، وسيجيء حلُّ هذا المقام في تفصيل جواب الشارح عن إيراده على هذا المقام.

قوله: (لأنَّ)

[٩٨ / أ]

^١ السلب الكلي: ومثاله: (لا شيء) و (لا واحد)، وقد يستعمل فيه ليس كل إذا كان المقصود به رفع القضية لا النسبة. [ينظر: الفناري محمد بن حمزة، شمس الدين (٧٥١-٨٣٥هـ)، حاشية الجوري على شرح الفناري، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠١٦م، (٦٥/١)].

^٢ السلب الجزئي: ومثاله: (ليس كل) و (ليس بعض). [ينظر: الفناري، حاشية الجوري، (٦٥/١)].

نفي الرؤية) الخ، وذلك لأنه رفع الإيجاب الكلي^١، وهو أعظم من السلب الجزئي^٢ فلا ينافي الإيجاب الجزئي؛ لصدق الجزئين من الإيجاب والسلب على شيء واحد.

قوله: (على أنه سهو من الكاتب)، أي سقط لفظة عن قلمه، وضعفه ظاهر.

قوله: (بدلاً عن الواو)، أي منقلبه عن واو وسيجيء جواز هذا الإبدال.

قوله: (وعدم جريان هذه الأحكام) الخ، دفع لما يقال: يجوز أن يكون ثبوت هذه الأحكام في أحد باعتبار كونه نكرة منفية بناء على إفادته حينئذ الاستغراق المستلزم للمجموع، بأنه لو كان علة جريان هذه الأحكام في أحد كونه في سياق النفي لجري هذه الأحكام في سائر النكرات المنفية أيضاً، فلما لم يجر في سائرهما علم أن العلة في جريانها فيه غير كونه في سياق النفي.

قوله: (وظاهر كلام الصحاح) إلى قوله (وقيل) الفرق بينهما أن معناه على الأول: [اسم] لمن يصلح أن يخاطب شاملاً للواحد والتثنية والجمع، وعلى الثاني: معناه معنى الواحد الذي هو صفة غير أنه لم يثنى ولم يجمع حال كون موصوفه تثنية أو جمعاً غير مفرد.

قوله: (فالحاصل)، ويلخصه أن تخصيص النفي العام بالمتكلم في قولك ما أنا رأيت أحداً لا يقتضي إلا ثبوت يقتضيه لغيره، وذلك برؤية غيره بعض الناس، ولا استحالة فيها كما في رؤيته كل الناس فاللزام في هذا القول هو الأول لا الثاني، والمحال هو الثاني لا الأول، فما لزمه غير محال، والمحال غير لازم منه، وسيأتي جوابه بأن تخصيص النفي العام بالشيء يتصور على وجهين بحسب مقامين: أحدهما أن يسلم الإثبات العام للفعل ولخطأ في فاعله بأن الشيء المختص به لا غيره، أو هو لا مع غيره، ففي هذا المقام تقديم المسند إليه على الفعل فقط دون حرف النفي، بل يتأخر عن النفي مع تقدمه على الفعل، فيقال: ما أنا رأيت أحداً فيفيد تخصيص النفي العام بالمتكلم رد التخصيص الإثبات الإثبات العام به، أو لشركة غيره له فيه في زعم المخاطب، ولا يلزم في ذلك أن يكون ما عدا حرف النفي الداخل على الجملة الاسمية التي خبرها فعل مفيداً ذلك الإثبات العام للمتكلم فضلاً عن إفادته تخصيصه به ليلزم أن يفيد

^١ الإيجاب الكلي: يكون بلفظ، والمراد به: كل الأفراد. [ينظر: الفناري، حاشية الجوري، (٦٥/١)].

^٢ السلب الجزئي: يكون بلفظ ليس كل، وله معنيان: أحدهما: سلب المَحْمُول عن بعض أَفْرَادِ الْمُؤْضُوعِ وإثباته لبعض آخر مثل لَيْسَ كُلُّ حَيَّوَانٍ إِنْسَانٌ وَهُوَ بِهِذَا الْمَعْنَى أَخَصُّ مِنْ رَفْعِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ وَقَسَمَ لَهُ. وَثَانِيهِمَا: سلب المَحْمُولِ عن بعض أَفْرَادِ الْمُؤْضُوعِ مَوَاقِفَ كَانَتْ مَعَ الْإِيجَابِ لِلْبَعْضِ الْآخَرِ أَوْ لَا يَكُونُ وَهُوَ بِهِذَا الْمَعْنَى مَسَاوٍ وَلَا زَمَ لَهُ كَمَا لَا يَخْفَى. [ينظر: الفناري، حاشية الجوري، (٦٥/١)]

^٣ كذا جاء عند التفتازاني، المطول، (٢٥٧/١).

في هذا القول أنا رأيت أحداً، والنكرة في الإثبات غير عامة بل خاصة، وإن جاز عمومها مجازاً على القلة، نحو: ثمرةٌ خيرٌ من جرادة^١، فيخصص النفي العام بالمتكلم في هذا القول على هذا الوجه في المقام المذكور، لا يكون لرد تخصيصه قصر العلة لغيره، ولا لرد اشتراكه معه كما يكون لواحدٍ منهما إذا كان النفي العام للفعل مسلماً وبخطأ في فاعل ذلك النفي العام بأنه غير الشيء المختص به أو هما معاً، فإنه في هذا المقام يقدم المسند إليه على الفعل وعلى حرف النفي جميعاً، لا على الفعل فقط كما في الوجه الأول، فيقال: ما أنا رأيت أحداً فيفيد تخصيص النفي العام بالمتكلم، لرد تخصيصه لغيره، أو لرد مشاركته له فيه، هذا هو ثاني الوجهين المقاومين، فإذا كان المراد تخصيص النفي العام بالمسند إليه في صورة تقديم المسند إليه على الفعل فقط، وكون الإثبات العام له مسلماً ردّ توهم المخاطب باختصاص الإثبات العام بالمسند إليه المقدم أو توهمه مشاركة غيره له فيه، وكان المراد تخصيص النفي العام بالمسند إليه في صورة تقديمه على الفعل وحرف النفي جميعاً، وكون النفي العام مسلماً ردّ توهم المخاطب باختصاص النفي العام بغيره أو توهمه مشاركة غيره له فيه كان المقصود بتخصيص النفي العام في صورة تقديم المسند إليه على الفعل وحده نحو: ما أنا رأيت أحداً تعيين محل الإثبات العام الذي الكلام في تعيين محله لا فيه نفسه، لكونه مسلماً بأنه غير المسند إليه المقدم؛ لأن اختصاص نفي الفعل به يقتضي عدم ثبوته له فضلاً عن ثبوته له على وجه العموم الذي كان مسلماً، فإذا لم يكن محل الإثبات العام للفعل المسند إليه المقدم وهو ثابت على وجه العموم قطعاً، يلزم أن يكون ثبوته العام لغير المسند إليه المقدم، وإلا يلزم عدم ثبوت الثابت ظناً، هذا خلف لا تعيين محل نقيض ذلك النفي العام بأنه يلزم من تخصيصه بالمسند إليه المقدم على الفعل وحده أن يثبت في غيره نقيضه الذي هو الإثبات الخاص، وكان المقصود بتخصيص النفي العام بالمسند إليه في صورة تقديمه على الفعل وحرف النفي جميعاً نحو: أنا أنا رأيت أحداً

تعيين محل النفي العام الذي الكلام في تعيين محله لا في حصوله لكونه مسلماً مقطوعاً به بأنه إذا اختص بالمسند إليه المقدم لم يثبت بغيره، فمحله هو لا غيره، ولا غيره مشارك له فيه، لا تعيين محل

^١ وهذا أثر مروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: (ثمرةٌ خيرٌ من جرادة). رواه مالك في الموطأ أنبأ يحيى بن سعيد أن رجلاً سأل عمر عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم، فقال لكعب: درهم، فقال عمر لكعب: إنك لتجد الدراهم، لثمرة خير من جرادة، ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه". [ينظر: الزيلعي، نصب الراية، (٢/ ٢٥٠)].

نقيض ذلك النفي العام وهو الإثبات الخاص لغيره اللازم من تخصيص النفي العام به، إذ يلزمه أن لا يوجد في غيره بل يكون مسلوباً عنه فيثبت نقيضه الذي هو الإثبات الخاص فيما هو مسلوب عنه مما هو مغاير للمسند إليه المقدم على الفعل والنفي جميعاً، وهذا الإثبات الخاص لغير المسند إليه المقدم اللازم من تخصيص النفي العام به في صورة تقديمه على الفعل وعلى حرف النفي جميعاً لا يلزم من تخصيص النفي العام بالمسند إليه في صورة تقديمه على الفعل دون حرف النفي، بل اللازم هناك من تخصيص النفي العام بالمسند إليه المقدم هو الإثبات العام لغيره لا نقيضه الذي هو الإثبات الخاص لغيره، بناءً على كون الإثبات العام هناك مسلماً مقصوداً فيه بيان محله لا حصوله في نفسه، فإذا لزم من تخصيص النفي العام بالمسند إليه المقدم عدم كونه محلاً له وهو مسلّم الحصول لكون الإثبات العام ملزوماً لنقيض النفي العام الذي هو الإثبات الخاص، ويلزم معاند الشيء معاند لذلك الشيء، وإلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم واجتماع النقيضين، لزم منه كونه محل الإثبات العام غير المسند إليه المقدم، وإلا يلزم عدم ثبوته قطعاً، هذا خُلفٌ^١، فاختصاص نفي العام بالمسند إليه المقدم على الفعل فقط إنما استلزم الإثبات العام لغيره، لكونه مسلماً حينئذٍ كيلا يلزم الخُلف من انتفاء ما هو الثابت قطعاً بالكلية لا لكون الإثبات العام نقيضاً للنفي العام، حتى يدفع بأن انتفاء النفي العام عن غير المسند إليه المقدم على الفعل فقط اللازم عن تخصيصه به، لاستلزام الإثبات العام له الذي ليس بنقيض له بل يستلزم الإثبات الخاص له الذي هو نقيضه.

قوله: (ولهذا لم يصح أن يكون المنفي عاماً نحو: ما أنا رأيت أحداً من الناس)؛ لاقتضائه أن يكون إنسان قد رأى كل أحدٍ من الناس فنفيت أن يكون أنت ذلك الإنسان وجعلته غيرك؛ لكون ثبوته مقطوعاً به غير مرة، وفيه بل في فاعله

[ب/ ٩٩]

بأنه أي شيء هو الذي يرى كلَّ أحدٍ من الناس، وهذا كما ترى غير صحيح، فإنه رؤية شخص واحد لكل أحدٍ في الدنيا ظاهر الاستحالة، فلا يعتقدها معتقد في حقك ولا يصح منك تسليم وجودها بنفيها

^١ الخُلف: الخُلف الردي من القول؛ يقال: هذا خُلف من القول أي ردي. وفي المثل: سَكَتَ أَلْفًا وَنَطَقَ خُلْفًا، لِلرَّجُلِ يُطِيلُ الصَّمْتَ، فَإِذَا تَكَلَّمَ (تَكَلَّمَ بِالْخَطَا). [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٨٢/٩)]

عك وادعاء ثبوتها لغيرك، هذا إذا حمل الكلام على الاستغراق الحقيقي^١ المتبادر، وإن أمكن تصحيحه بالحمل على الاستغراق العرفي^٢.

قوله: (إنه يقتضي أن يكون إنسان غيرك)، إذ لأنه إنما يقال فيما إذا كان ضرب كلٍّ أحدٍ سوى زيد مسلماً، وكان معتقد المخاطب أنَّ فاعله المتكلم لا غيره، أو هو مع غيره، فنفي المتكلم أن يكون فاعله فيلزم أن يكون فاعله غيره، وإلا يلزم انتفاء ذلك الضرب الواقع على كلٍّ أحدٍ سوى زيد قطعاً بالكلية، هذا خُلفٌ، وهذا المعنى كما ترى باعتبار ملاحظة الاستثناء قبل نفي المتكلم الضرب الواقع على كلٍّ أحدٍ سوى زيد ثم ملاحظة نفيه عنه، لكن المقصود من نفيه عنه تعيين فاعله لا نفي الضرب المعين نفسه، فعلى هذا يكون زيد مضروباً لا للمتكلم ولا لغيره؛ لأن المنفي عنه والثابت لغيره هو ضرب كلٍّ أحدٍ سواه، فلو كان زيد مضروباً لأحدهما لا يكون ما نُفي عن أحدهما هو المثبت للآخر، ولا يكون تخصيصاً؛ لأنه عبارة عن إثبات شيء لآخر ونفي ذلك الشيء عن غيره.

قوله: (وتقديم الضمير) الخ، لأنَّ ما نسب المخاطب إلى المتكلم وما نفاه المتكلم عن نفسه هو ضرب كلٍّ أحدٍ سوى زيد، فلا يكون زيد مضروباً له ولا لغيره كما عرفت آنفاً.

قوله: (إنَّ التقديم يقتضي أن ينتفي عنه الفعل المعين، ثم الاستثناء إثبات منه لنفسه عين ذلك الفعل) إن أراد بالفعل المعين ما اتفقا عليه من ضرب كلٍّ أحدٍ سوى زيد، ليس الاستثناء بعد نفيه بل قبله حال ما اتفقا عليه من ضرب كلٍّ أحدٍ سوى زيد من غير أن يصرفه صارف من متكلم أو مخاطب إلى فاعل ونفيه عن نفسه، وإن أراد بالفعل المعين ضرب زيد فقد عرفت أنَّ التقديم يقتضي انتفاءه عن المتكلم؛ لأن المناظرة بينهما بالنفي والإثبات في ضرب كلٍّ أحدٍ سواه، ولكن المتكلم لم يثبت لنفسه ضرب زيد بالاستثناء بعد نفيه عنه بالتقديم عن نفسه، لما علمت أن الاستثناء قبل نفي المتكلم ضرب زيد عن نفسه بالتقديم

[١٠٠/أ]

وإيلاء حرف النفي حال ما اتفقا عليه من حصول ضرب كلٍّ أحدٍ سوى زيد.

^١ الاستغراق الحقيقي: الذي يراد به كل (فرد فرد) على جهة الحقيقة، كقوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر: ٢]. [ينظر: الحازمي، أحمد بن عمر (معاصر)، شرح الجوهر المكنون، دار روضة الكتب، ط١، ١٩٩٩م، (ص ١٥)].

^٢ الاستغراق العرفي: الذي لا يراد به إلا بما كان في عرف المتكلم، مثال: جمع الأمير الصاعقة، فالمراد صاعقة بلدة بقرينة العرف. [ينظر: الحازمي، شرح الجوهر المكنون، (١٥)].

قوله: (فإن النفي لا يتوجه إلى ضرب معين) أراد ضرب زيد، فإنه لا حكم على المستثنى منه قبل دخول الاستثناء بل بعده على ما عدا المستثنى؛ لأنَّ الثابت له بالاستثناء هو ثبوت الفعل كما أنَّ الثابت لما عداه انتفاؤه.

قوله: (يجوز أن يكون هناك ضربان) أي في قولنا ما أنا ضربت إلا زيداً، كما كان في ما ضربت إلا زيد، حيث نفى فيه ضرب عن زيد وأثبت ضرب زيد، وهذا مندفع بما علمت من أن ضرب زيد منتف عن المتكلم بالتقديم، ثم أثبت بالاستثناء، فالثابت والمنفي واحد، وأما تخصيص النفي بالتقديم بما عدا ضرب زيد من ضرب من عدا زيد، ثم تخصيص إثبات الضرب بزيد كما في ما ضربت إلا زيداً بعينه، فمضمحل بما علمت غير مرة من أنَّ التقديم يقتضي انتفاء ضرب زيد عن المتكلم، فقوله في الجواب عنه: لأننا نقول على زعم القوم من اعتبار الاستثناء بعد النفي ونقضه به، وقد علمت ما عليه وسيجيء بُعْدُ هذا من الشارح ما عنده من أن الاستثناء إنما هو من الإثبات دون النفي، فلا يكون من الانتقاض في شيء.

قوله: (فيقال إنَّ النفي لم يتوجه إلى الفعل أصلاً، بل إلى أن يكون فاعلُ الفعل المذكور وهو المتكلم)، إذ قد اعترض^١ بأن هذا الكلام قد هدم التوجيه الذي ذكره في إثبات عدم صحة ما أنا رأيت أحداً، لاقتضائه ثبوت رؤية كل أحد لغير المتكلم من أن نفي الضرب عن المتكلم على وجه كلي يقتضي إثباته لغيره كذلك بناءً على كون الإثبات الكلي مقررأً، فإذا نفى ذلك المقرر عن المتكلم ثبت لغيره، كيلا يلزم انتفاء ما تقرر وجوده قطعاً من رؤية إنسان كل أحد من الناس حيث نفى رؤية واقعة على أحد وهو نفي عام عنه بتخصيصه به بتقديم المسند إليه عن الفعل وإيلائه صرف النفي، ووجه ذلك المعارض انهدام هذا التوجيه الرجيه بما قاله هاهنا من أن النفي

[ب/ ١٠٠]

لم يتوجه إلى الفعل أصلاً الخ، بأنه يقال عليه حينئذٍ لا نمنع أن نفي الرؤية في قولك ما رأيت أحداً عامٌ لكل أحد؛ لأن توجه النفي إلى الفاعل وكونه فاعلاً من غير أن يتعلق بالفعل أو المفعول، فيكون الكلام على أنَّ المتكلم ليس فاعلاً للرؤية المتعلقة بأحد من الناس، فيلزم أن يكون هناك إنسان قد رأى أحداً، كأنه قيل: لست الذي رأى أحداً من الناس ولا محذور فيه، وأنت خبيرٌ بأن الشارح لم يرد بقوله أن

^١ وفي نسخة [ب] تصريح باسم المعارض حيث قال: "فيقال إنَّ النفي لم يتوجه إلى الفعل أصلاً، بل إلى أن يكون فاعلُ الفعل المذكور وهو المتكلم، قد اعترض عليه الشريف...".

النفي لم يتوجه إلى الفعل أصلاً أنه ما نفى الرؤية الواقعة على أحدٍ من الناس في قولنا: ما أنا رأيت أحداً، بل أراد به أن ليس الغرض الأصلي للمتكلم في هذا القول نفى الرؤية الواقعة على أحد من الناس، الذي يفيد تخصيص النفي العام بالمتكلم كما كان ذلك غرضاً أصلياً له، فيما إذا قلنا: أنا ما رأيت أحداً، بتقديم المسند إليه عليهما جميعاً؛ لأن الذي اتفقا عليه ووقع مناظرتهما في فاعله أهو المتكلم على زعم المخاطب أو غيره على زعم المتكلم هو ذلك النفي العام، فيحصل تعيين الفاعل للنفي العام بتخصيصه بالمتكلم بنفي الرؤية الواقعة على أحد عن المتكلم، بل الغرض الأصلي في الوجه الأول هو تعيين الفاعل للرؤية الواقعة على كل أحد من الناس أهو المتكلم أو غيره، وذلك إنما كان بنفي الرؤية الواقعة على أحد فهو طريق إلى المقصود هاهنا، وليس بمقصود فيه كما في الوجه الثاني، والله أعلم.

قوله: (فالاستثناء إنما هو من الإثبات دون النفي^١ فلا يكون من انتقاض النفي في شيء، كما إذا قلت: لست الذي ضرب إلا زيدا، فكأنه مخاطب اعتقد أن إنساناً ضرب كل أحدٍ إلا زيدا، وأنت ذلك الإنسان، فنفيت أن تكون ذلك الإنسان)، واعترض عليه بأن المقدر في الإثبات لاستثناء زيد منه هو أحد، والنكرة في الإثبات لا عموم لها فلا يتناول فيه زيدا، فلا يستثنى منه، ويمكن أن يجاب بأن الشارح لم يرد بكون الاستثناء في قولنا: ما أنا ضربت إلا زيدا من الإثبات كونه من الإثبات الباقي في هذا القول بعد إسقاط النفي عنه، حتى يدفع بأن المستثنى منه المقدر فيه أحد، وهو غير عام في الإثبات فلا يستثنى منه

[أ/ ١٠١]

زيدٌ بل أراد به كونه من الإثبات في اعتقاد المخاطب من قوله: إن إنساناً ضرب كل أحدٍ إلا زيدا، وأنت ذلك الإنسان فنفي المتكلم ضرب كل أحدٍ إلا زيدا عن نفسه كما هو اعتقاد المخاطب حيث قال له: أنت فاعله وأثبتته لغيره بأن قال: ما أنا ضربت إلا زيدا، أي أجاب المتكلم المخاطب في إثباته له ضرب كل أحدٍ إلا زيدا على وجه اختصاصه به، بنفي ضرب أحدٍ إلا زيدا عن نفسه على وجه اختصاص ذلك النفي به، ونفي ضرب أحدٍ نفي عام لكون أحدٍ في سياق النفي، وإن كان ضرب أحدٍ خاصاً في الإثبات، ولم يجب المتكلم بنفي ضرب أحدٍ عن إثبات ضرب أحدٍ فيه بل أجاب به عن تخصيص المخاطب ضرب كل أحدٍ بالمتكلم في اعتقاده؛ لأن مثل هذا التركيب إنما يساق لردّ اعتقاد المخاطب تخصيص الإثبات العام للفعل بالمتكلم بعدما اتفقا في تحقق الإثبات العام له بتخصيص النفي العام للفعل الواقع في

^١ قال علماء الأصول: الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات على الأصح، وقال بعض العلماء: لا يقتضي ذلك وجعلوا بين الحكم بالنفي والحكم بالإثبات واسطة. [ينظر: الزركشي، محمد بن بهادر (٧٤٥-٧٩٤هـ)، البحر المحیط، تحقيق: محمد تاجر، دار الكتب العلمية-بيروت (٤/٢٠٣)].

الإثبات بالمتكلم ليلزم منه كون فاعل الإثبات العام المقرر تحققه عندهما غيره، وبديل على ما ذكرنا قول الشارح فكأنه اعتقد الخ، ولو سُلّم أنَّ الشارح أراد بكون الاستثناء من الإثبات كونه من الإثبات في قولنا: ما أنا ضربت إلا زيدا الباقي بعد إسقاط النفي عنه، وبالمقدّر الاستثناء زيد منه هو أحدٌ غير عام في الإثبات، فلم لا يجوز عمومه حيث صوجب بما يقتضي العموم من الاستثناء الذي شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره، كما جاز أن يختص ما هو عامٌ من النكرة في سياق النفي حيث قارن بما يقتضي الخصوص كقولنا: ما جاءني رجلٌ بل رجلاً فإنه بقرينة بل رجلاً لا يحقق عدم استغراقه، ولو سُلّم عدم عموم أحد المقدّر في الإثبات لاستثناء زيد منه مع اقتضائه إياه فالمانع من جواز تقدير أحد مع كل بأن يكون الكلام على تقدير ما أنا ضربت كل أحدٍ إلا زيدا إما بناءً

[ب/ ١٠١]

على أنَّ حذف المفعول فيه للتعميم بقرينة الاستثناء من المفعول المتروك، كما قالوا إنَّ حذف المفعول في قولك: قد كان منك ما يؤلم للتعميم، وإنَّ المقدّر كلّ أحدٍ، وفي قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ} ^١ إنه لتعميم الدّعوة كلّ العباد، وفي قولك: فلانٌ يعطي إنه لبيان أنّه يعطي كلّ شيءٍ يصحُّ إعطاؤه، وإما بناء على اقتضاء صحة استثناء زيدٍ من أحدٍ في الإثبات استعماله وتقديره مع كل بناءً على أنَّ أحد لا يستعمل في الإثبات إلا مع كلّ كيلا يُردَّ بكونه مردوداً عند الشارح ^٢.

قوله: (لجواز) ^٣ الخ، أي لا يلزم هذا القول إلا هذا وهو جائزٌ، أما جواز هذا فظاهرٌ، وأما عدم كون اللازم من هذا القول إلا هذا فلا لأنَّ هذا القول إنما يقال حيث تقرر عندهما قراءة أحد من الناس القرآن سوى الفاتحة، ووقع الخلاف في فاعله فظن المخاطب أنَّ فاعل قراءة ما سوى الفاتحة من القرآن هو المتكلم لا غيره، أو هو لا مع غيره، وردَّ عليه المتكلم بتخصيص نفي قراءة ما سوى الفاتحة من القرآن بنفسه، وتخصيص نفي شيءٍ به ينافي إثباته له فضلاً عن تخصيص إثباته به الذي ادّعه المخاطب على المتكلم، فلزم من عدم ثبوت قراءة ما سوى الفاتحة من القرآن للمتكلم بثبوت غيره، وإلا يلزم عدم ثبوت ما هو ثابت قطعاً، هذا خُلفٌ.

^١ سورة يونس: ٢٥.

^٢ وفي نسخة [ب] ليكون مردوداً بما ذكره الشارح حيث كان مردوداً عنده.

^٣ تنمة العبارة: (لجواز أن يكون أحد قد قرأ كل القرآن إلا الفاتحة). [التفازاني، المطول، (٢٦٢/١)]. والمثال: ما أنا قرأت القرآن إلا سورة الفاتحة.

قوله: (لما مرّ) من أنّ انتقاض النفي ما لا يقتضي كون ما سوى الفاتحة من القرآن مقروءة للمتكلم وتقديم الضمير وإيلاؤه حرف النفي يقتضي عدم كونه مقروءة له.

قوله: (وهذا محالّ) وذلك ظاهر؛ لكونه جمعاً للنقيضين من قراءة ما سوى الفاتحة من القرآن وعدم قراءته في المتكلم.

قوله: (فقد يأتي التقديم للتخصيص) أي قصر المسند على المسند إليه، والمناسبة بأن فيه تأكيداً، أو التخصيص تأكيد على تأكيد؛ لأن القصر يرجع إلى قضيتين مفهوم أحدهما إثبات المقصود للمقصود عليه، وأخريهما نفي المقصود عن غير المقصود عليه فيتأكد ثبوته للمقصود عليه ثانياً حيث نفي عن غيره لتقرر ثبوته في نفسه بين المتكلم والمخاطب وخلافهما فيما ينسب هو إليه، بأنه أي شيء هو فينبه المتكلم بما هو خلاف معتقده في المنسوب إليه سواء كان

[١٠٢/]

ما صدر عنه الفعل أو ما وقع عليه أو فيه أو له.

قوله: (والدال صريحاً ومطابقةً) الخ، وإنما قال صريحاً ومطابقةً لتحقيق الدلالة الالتزامية في العكس وإن لم يتحقق المطابقة.

قوله: (وسبب تقويته تكرر الإسناد) فإنّ في نحو هو يعطي الجزيل وفي نحو أنا عرفت وزيد عرف جملتين اتفاقاً صغرى وكبرى، ففي الصغرى إسنادٌ واحدٌ للفعل إلى الضمير، وفي الكبرى إسنادٌ واحدٌ للجملة الفعلية إلى المبتدأ الذي هو بعينه ما أسند إليه الفعل في الصغرى من ضمير الذي يعود إلى المبتدأ فكان هناك إسنادان: إسناد الفعل إلى الضمير، وإسناد الجملة إلى المبتدأ، هذا بالنظر إلى الاصطلاح، وأما بالنظر إلى المعنى فليس في قولك: (أنا عرفت) إلا إسناد العرفان إلى المتكلم، قال في المفتاح:

أولاً: وسبب تقويه أن الفعل في نحو أنا عرفت بسنده إلى ما بعده من الضمير ابتداءً، ثمّ بواسطة عود الضمير إلى المبتدأ يسند إليه ثانياً، وقال ثانياً: إنّ المبتدأ إذا جاء بعده ما يصلح أن يسند إليه صرفه المبتدأ إلى نفسه فينقذ بينهما حكم مع قطع النظر عن وجود الضمير وعدمه، ثم إن كان هناك ضمير صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ.

ثانياً: (فالتزم بعضهم الأسانيد الثلاثة هاهنا)'، وهو بعيدٌ جداً، الأول: إسناد الفعل إلى المبتدأ بصرفه إلى نفسه لكونه مما يصح أن يسند إليه فينقصد بينهما حكم مع قطع النظر عن وجود الضمير وعدمه بعده. الثاني: إسناد إلى ما بعده من الضمير. الثالث: إسناده إلى المبتدأ بتوسط عود الضمير إليه، ومنهم من قال: إسناد الفعل إلى الضمير و إسناده إلى المبتدأ بتوسط عود الضمير إليه متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، إذ هناك إسناد للفعل إلى الضمير اصطلاحاً، فإن اعتبر الضمير في نفسه يسمى ذلك الإسناد إسناد الفعل إليه وإن اعتبر كونه عائداً إلى ما قبله، وعبرة عنه سمي ذلك الإسناد إسناد الفعل إلى المبتدأ بتوسط العود، فلما كان اعتبار الضمير في نفسه مقدماً على اعتبار عوده إلى ما قبله جعل إسناد الفعل إلى الضمير أولاً، وإسناده إلى المبتدأ بواسطة عوده إليه ثانياً، فما قاله صاحب المفتاح أولاً

[ب/ ١٠٢]

ليس إلا إسناد واحد له اعتباران أحدهما مقدم على الآخر، وأما الإسناد إلى المبتدأ بصرفه ما بعده إلى نفسه فهو إسناد آخر مغايرٌ بالذات للإسناد المذكور أولاً ومتقدمٌ عليه باعتباره؛ لأن الذي يقتضيه ملاحظة المبتدأ المتقدم مع مطلق صلاحية ما يذكر بعده أن يسند إليه، مع قطع النظر عن وجود الضمير بعده وعدمه، وهذا كما ترى مقدّم على اعتبار اشتماله على الضمير وعوده إلى المبتدأ، إلا أنه أشار إلى تقدمه على الاعتبار الثاني؛ لأنه داخل في سبب التقوي، وأما اعتباره الأول فهو وسيلة إلى ما هو داخل فيه، فهذا القول هو الصواب، لكن السكاكي زاد في إسناد الفعل إلى الضمير اعتباراً وسمّاه إسناد الفعل إلى المبتدأ فظنَّ بعضهم أنه إسناد مغاير بالذات لإسناد الفعل إلى الضمير وإسناد الجملة إلى المبتدأ.

قوله: (مع أن فيه) أي في لا تكذب أنت تأكيداً أي للمسند إليه اصطلاحياً لتأخره عنه.

قوله: (وليس معناه أن نفي الكذب منحصر فيه فليتأمل)، فإنه لو كان معنى عليه لا على ما ذكره قبله يكون الكلام لتخصيص نفي الكذب بالمخاطب فيفيد تقوي الحكم أيضاً؛ لكون التخصيص تأكيداً للحكم على تأكيد كما مرّ، لكن كون صورة التخصيص تأكيداً على تأكيد بناءً على تقدم المقصود عليه على الفعل المتعلق بضميره، فيتعدد تعلقه به فيتأكد التعلق والنسبة بالتكرار في نسبة الفعل إليه مع

^١ الأسانيد الثلاثة: أول الأسانيد: إسناد الفعل إلى المبتدأ بطريق القصد، والمسند إليه بهذا الإسناد مقدم على الفعل، الثاني: إسناد الفعل إلى الضمير، الثالث: إسناده إلى المبتدأ بطريق الالتزام. [ينظر: الجرجاني، الحاشية على المطول، (٢٢٥/١)].

ما زاد عليه من نفي تعلقه بغيره بعد ما علم أصل وجود الفعل، فيلزم منه أيضاً ثبوته للمقصود عليه لئلا يلزم انتفاء ما تقرر ثبوته فيثبت الفعل في التخصيص في صورة التقديم للمقصود عليه ثلاث مرات، فالثاني تأكيد للأول، والثالث تأكيد بعد تأكيد، وأما إذا حصل التخصيص في صورة تأخير المسند إليه لا بتكرار الإسناد والتعليق للمسند بالمسند إليه فلا يحصل إلا ثبوتين له أحدهما من إسناد الفعل إليه، والثاني من النفي عن غيره فتأمل.

قوله: (ليس إذا قلت سعيت في حاجتك، أو سعيت أنا في حاجتك، يجب أن يكون عند السامع وجود سعي في حاجته، وقد وقع خطأ منه في فاعله، فتقصّد إزالة الخطأ) وفيه مناقشة

[أ/ ١٠٣]

فإن نفي وجوب ذلك لا يقتضي نفي جوازه، فإن هذا الوجوب منتفٍ في مثل نحو يعطي الجزيل، ونحو أنت لا تكذب مما قدّم فيه المسند إليه على الفعل وحرف النفي جميعاً مع أنهما قد يكونان للتخصيص^١ وإن لم يجب فيهما ذلك، لكنه أريد بنفي الوجوب هاهنا نفي الجواز وإن لم يستلزم الأخص الأعم في الانتفاء كما في الثبوت.

قوله: (بل إذا قلته أي المثل الأخير) وهو سعيت أنا في حاجتك يفيد للسامع صدور السعي في حاجته منك غير مشوب بتجوّز أو سهو أو نسيان، أي في الفاعل صح، فإن قيل: قد قالوا إن النفي والإثبات في الكلام الذي قيّد ما من القيود يتوجه إليه، فكأن ذات القيد مسلّم، وإنما مصبّب الفائدة هو إفادته بذلك القيد، فإذا كان الغرض نفي التجوز أو السهو أو النسيان في فاعل السعي فيما إذا قلت: سعيت أنا في حاجتك، أي مصدر السعي في حاجتك أنا في الحقيقة لا من يلابسني وينسب إلي فعله تجوّزاً، أو لم يسند السعي إلى السهو أو نسياناً وكان مصبّب نفي السعي تعيين فاعله بدفع تقدم المخاطب التجوز أو السهو أو النسيان فيه كان وجود السعي مسلماً بينهما والقصد إلى تعيين فاعله لا إلى غيره، أجب: بما أشار إليه الشارح قبله في حلّ كلام المصنف وهو أن يردّد المخاطب في فاعل السعي في قولك: سعيت أنا في حاجتك؛ لأنه المتكلم في الحقيقة أو غيره، والإسناد إليه تجوّز أو سهو أو نسيان إنما هو في الحالة التي تكلم هذا الكلام فيها لا قبله كما في صور التخصيص، وأيضاً الترديد الواقع في

^١ كقول الشاعر: وما أنا وحدي قلت ذا الشيعر كلّ..... ولكن شعري فيه من نفسه شيعر. فإذا كان المسند فعلاً منفياً، ووسط المسند إليه بين الفعل وحرف النفي كما في هذا المثال (ما أنا قلت) دلّ ذلك على التخصيص، والمعنى: لست القائل لذلك الشعر وحدي، بل شاركني فيه غيري. ولذلك يعد من الخطأ الذي لا يستقيم معه معنى أن تقول: (ما أنا فعلت هذا ولا غيري)؛ لأن معنى: (ما أنا فعلت) يفيد من نفسه نفي الفعل عنك وثبوته لغيرك. فقولك: (ولا غيري) يكون تناقضاً. [ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، (ص ١٣٧)].

فاعل الفعل في صورة التخصيص إنما هو بين المتكلم والمخاطب بأن يكون معتقد المخاطب أحد الجانبين من التردد، ومعتقد المتكلم خلاف من الجانب الآخر، فأتى المتكلم بما يفيد التخصيص تعييناً لمعتقده الذي هو خلاف معتقد المخاطب قبل تكلمه بالكلام المخصص، وفي صورة تأكيد المسند إليه مثل سعيت أنا ليس التردد واقعاً بينهما بل في جانب المخاطب وحده، وليس قبل هذا الكلام

[ب/ ١٠٣]

بل في الحالة التي تكلم فيها، والمتكلم حيث ابتدأ بهذا الكلام حدث من المخاطب تردد في فاعله أهو في الحقيقة المنسوب إليه في الظاهر أو غيره والنسبة إليه على أحد الوجوه، فجاء المتكلم بتأكيد المسند إليه لدفع هذا التوهم، والحاصل أن الكلام في صورة التخصيص بتمامه خرج مخرج الجواب عما لاحظته المتكلم قبل تكلمه من اعتقاد المخاطب على خلاف اعتقاده نحو أنا سعيت في حاجتك، وفي صورة تأكيد المسند إليه نحو سعيت أنا في حاجتك، لم يخرج أصل الكلام الذي هو المسند والمسند إليه للجواب عما لاحظته المتكلم من اعتقاد المخاطب على خلاف اعتقاده قبل تكلمه به، بل لم يخرج هذا إلا لإثبات المسند للمسند إليه، لكن الذي خرج من هذا الكلام مخرج الجواب عما لاحظته المتكلم من اعتقاد المخاطب وتردده في فاعل السعي بعد إسناده إلى المتكلم على خلاف ما عنده من كون فاعل السعي حقيقة ما هو المنسوب إليه ظاهراً لا غيره هو تأكيد المسند إليه فقط، وهو في هذا الكلام لفظة أنا وحده فكان هذا الكلام لإثبات صدور السعي من المتكلم ابتداءً مندفعاً عنه توهم المخاطب بعده كون فاعله غيره بتأكيد المسند إليه، فهذا معنى ما قاله الشارح إذا قلت سعيت أنا ابتداءً يفيد للسامع صدور السعي منك غير مشوب بتجوّز أو سهو أو نسيان في الفاعل.

قوله: (تخصيص الجنس أو الواحد به) أي بالفعل يفيد تقديم النكرة على الفعل قصر الفعل وحصره على الواحد من النكرة أو على جنسهما، فمعنى قولك رجل جاءني على الأول واحد من الرجل جاءني لا رجلان، وعلى الثاني جنس الرجل جاءني لا جنس المرأة ووجه ذلك النكرة كالرجل مثلاً حاملاً للجنسية والفردية لكونه لواحد من الجنس، فإذا شفع بما يؤكد أحدهما حمل عليه، ويصير الآخر كأن لم يدخل في دلالة اللفظ، فإذا قيل: رجلٌ جاءني لا رجلان يكون لإثبات مجيء واحدٍ من جنس الرجل لا لإثبات جنسه في أي عددٍ كان كما في الحمل على الجنس

[أ/ ١٠٤]

قوله: (يدخل في تخصيص الجنس تخصيص النوع نحو: رجلٌ طويلٌ جاءني على معنى أن الجائي من جنس طوال الرجال لا من جنس قصارهم)، وفيه أن قصر الصفة الحكم على الموصوف بها ونفيها الحكم عما لم يتصف بها حاصل في تأخير الموصوف مع وصفه عن الحكم أيضاً، نحو جاءني رجلٌ طويلٌ فإن معناه أيضاً أن الجائي طويل من الرجال لا قصير منهم، فهذا كما ترى حمل للتقديم على فائدة التخصيص بالوصف مع حصوله في صورة تأخير المسند إليه أيضاً بلا فرق، اللهم إلا أن يقال إنَّ للتقديم دخلاً في التخصيص الوصفي لاحتمال الوصف غير التخصيص من الكشف والمدح ويخذه^١ أن ذلك حيث يتعين الموصوف قبل ذكر الوصف ويصلح الوصف الكشف عن حقيقة الموصوف به أو مدحه بأن يكون من صفات المدح، وليس ما نحن فيه منهما فتأمل.

قوله: (فإنه لا يجوز أن يقدر أن أصله قام زيد فقدم لما سنذكره) من أنه فاعل لفظي لا يقدم مالم يقدر بأن يكون بدلاً من الضمير كما في المنكر، وذلك التقدير في المنكر ضروري كيلا يبقى المنكر مبتدأً بلا تخصيص حيث لا سبب له سواه ولا ضرورة في العرف، اتجه وقوعه مبتدأً من غير أن يحتاج إلى مخصص لكون التعريف كمال التخصيص.

قوله: (لنلا ينتفي التخصيص) الخ، إن أراد بهذا التخصيص الأعم من التخصيص الحاصل بالوصف وغيره من التخصيص الفردي والجنسي يرد عليه ما سيجيء من اعتراض المصنف من منع عدم حصول هذا التخصيص العام بغير اعتبار التقديم والتأخير، فإنه لا حاجة في التخصيص النوعي الذي هو الوصفي إلى اعتبار كون الموصوف المقدم في الأصل مؤخراً على أنه فاعل معنى فقط، ولا يصح حينئذٍ ترتب قوله وشرط جعل المنكر من باب الابدال من الضمير أن لا يمنع من التخصيص مانع كما في قولهم: (شرٌّ أهرَّ ذا نابٍ)^٢، فإنَّ فيه مانعاً من التخصيص الفردي والجنسي، إذ ليس معناه أن الشرَّ شرٌّ واحد لا شرَّان، وأنه جنس الشر لا من جنس الخير فإنه إن سلم انتفاء التخصيص.

[ب/ ١٠٤]

الفردي والجنسي فيه ففيه التخصيص الوصفي كما صرح به من أن معناه شرٌّ عظيمٌ فظيغٌ أهرَّ ذا نابٍ لا شر حقيق، ويكون هاهنا تخصيص نوعي بلا مانع عنه كالمانع عن التخصيص الفردي والجنسي

^١ ويخذه أن ذلك: جملة اعتراضية معناها ويطعن في فيه أو يُعترض عليه.

^٢ يقال "أهره" إذا حمل على الهَرير، و"شر" رَفَعُ بالابتداء، وهو نكرة، وشرط النكرة أن لا يبتدأ بها حتى تخصص بصفة كقولنا: رجلٌ من بني تميم فارس، وابتدأوا بالنكرة ههنا من غير صفة، وإنما جاز ذلك لأن المعنى ما أهر ذا نابٍ إلا شرٌّ، وذو الناب: السبع. وهذا مثلٌ يضرب في ظهور أمارات الشر ومخايله. [الميداني، مجمع الأمثال، (١/٣٧٠)].

فيه، لا يقال لا يلزم من كون التخصيص في قوله: لئلا ينتفي التخصيص على المعنى الأعم المتناول للتخصيص الوصفي وغيره كون التخصيص في قوله أن لا يمنع من التخصيص مانع على المعنى الأعم؛ لأن السَّوق^١ يتأدى على اتحادهما مع أن كونهما معرفتين يقتضي أيضاً اتحادهما؛ لأن المعرفة إذا أعيدت مفرقةً كانت عين الأولى على ما قالوا، وإن أراد بالتخصيص في قوله لئلا ينتفي التخصيص ما سوى التخصيص الوصفي من الفردي والجنسي يصح قوله لا سبب له سوى اعتبار التقديم والتأخير؛ لأنه لا بد منه في التخصيصين الآخرين كحال ونستقيم، أيضاً قوله بعده مرتباً على الأول وشرطه أن لا يمنع من التخصيص مانع، فإن في شرِّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ مانعاً مما سوى التخصيص النوعي وإن لم يكن منه، ويتحد التخصيص في الموضعين على ما يقتضيه السَّوق وإعادة المعرفة معرفة، ولا يختلفان كما في الوجه الأول، لكن حينئذٍ لا يصلح أن يقع تعليلاً قوله لئلا ينتفي التخصيص بجعل المنكر من باب الإبدال من الضمير دون المعرف بناء على اقتضاء الابتداء بالمنكر ذلك الإبدال دون الابتداء بالمعرف حيث يقع المعرف مبتدأً بلا تخصيص المنكر لا يقع إلا به، والمصحح لوقوع المنكر مبتدأً أعم من التخصيص الوصفي ومما سواه من الفردي والجنسي فلا تقريب؛ لأن اللازم من صحة وقوع النكرة مبتدأً هو التخصيص بالمعنى الأعم من التخصيص الوصفي، والذي يقتضي الإبدال من الضمير في النكرة هو التخصيص الفردي والجنسي ما عدا الوصفي إذ لا حاجة في التخصيص الوصفي إلى اعتبار التقديم والتأخير لحصوله بدونه إلا أن يقدر الكلام هكذا، وإنما جعل المنكر من الإبدال من الضمير حيث لا يقصد به التخصيص الوصفي بل أحد التخصيصين من الفردي والجنسي لئلا ينتفي التخصيص الفردي والجنسي مما

[١٠٥/أ]

سوى التخصيص الوصفي؛ لأنه لو انتفى الأولان حيث لا يقصد الثالث ينتفي التخصيص رأساً فلا تقع مثل هذه النكرة مبتدأً لانتفاء شرطه من التخصيص المطلق بالكلية، ولا يخفى ما فيه من البعد.

قوله: (ويقرب من هو قام)، وذلك لأن إسناد قائم إلى الضمير عائداً إلى زيد، فينكر الإِسناد ويفيد زيد قائم تقوي الحكم دون التخصيص على قياس زيد عرف، قيل: وأما هو عارف فيقرب من هو عرف في التقوي ويساويه في التخصيص؛ لجواز أن يقدر هو مؤخراً على أنه تأكيد للمستتر في

عارف، وفيه نظر؛ لأن عارف هو لا يستقل كلاماً بخلاف عارف هو، وذلك لأن قولك عارف هو كلام، فإذا قدم التأكيد كان كلاماً أيضاً، سواء أبقى التأكيد على حاله أو فسخ وجعل مبتدأ، وأما قولك: عارف هو فليس بكلام على تقدير جعل الضمير تأكيداً، ولا شك أن قولك هو عارف كلام فكيف يجعل راجعاً إليه.

قوله: (لأن قائم لما لم يتفاوت في الحكاية والخطاب والغيبة في أنا قائم، وأنت قائم، وهو قائم)، قال الشريف: ولعل السر في عدم تفاوت قائم في تلك الأحوال هو أن المعنى على تقدير موصوف أي أنا رجل قائم، وأنت رجل قائم، وهو رجل قائم، قيل وفيه تأمل؛ لأنه كثيراً ما نقول أنا قائم، وأنت قائم، وهو قائم، ولا يخطر ببالنا مفهوم الرجل فضلاً عن وصفه بالقيام وجعله محكوماً به، وأيضاً يلزم أن يكون معنى أنا قائم أنا رجل شيء له القيام، وركاكة هذا لا يخفى على ذي مُسكة، والجواب عنه أن الشيء في قائم إنما جيء به بياناً لما يرجع إليه ضميره [لا] ^١ لأنه معتبر فيه، فإذا جاء قبله ما يصلح أن يرجع إليه لا يؤدي بالشيء فيه، وإنه إن أراد أنه لا يلاحظ الرجل تفصيلاً ^٢ فلا ينافي ما نحن بصده من كون الكلام على تقرر، وإن أراد إجمالاً فممنوع، ألا يرى أن الكلام مجري على التذكير ولو لم يلاحظ الرجل ولو إجمالاً لما تعين في أنت قائم، وهو قائم، بل جاء قائمته جوازاً، وأيضاً نفي ملاحظة الرجل لا يدل على عدمها لجواز أن يلاحظ

[ب/ ١٠٥]

ولا يدوم أو لا يلتفت إليه قصداً فينتفي لذنيك الوجهين ^٣.

قوله: (أي ولشبهه بالخالي عن الضمير) وصيرورته بهذا الشبه في حكم كلمة واحدة لم يحكم على قائم بأنه جملة بل أعرب في نحو جاءني رجل قائم، ورأيت رجلاً قائماً، ومررت برجل قائم، قال الشارح: إن أريد مجرد قائم بدون الضمير فهو بمنزلة جزء الكلمة لا الجملة فلا جهة للبناء ^٤، ولا يلزم من إعراب الجزء الأول أن يكون المجموع معرباً كما في يضرب زيد، فإن المضارع له إعراب في نفسه، وإن أريد قائم معنى الضمير فلا دلالة لإعراب قائم في الأحوال على إعرابه مع ضميره بل

^١ كذا في نسخة [ب].

^٢ وفي نسخة [ب] ولو إجمالاً.

^٣ وفي نسخة [ب] فينتفي لأحد هذين الاحتمالين.

^٤ قال ابن جني: (الإعراب ضد البناء في المعنى)؛ لأن حقيقة الإعراب اختلاف أواخر الكلم لاختلاف العوامل مثال: جاء رجل، ورأيت رجلاً، ومررت برجل، وهو في اللغة عبارة عن البيان، ويقال: أعربت عن الأمر إذا بينته. [ينظر: ابن الخباز، أحمد بن الحسين الموصلي (٥٧٠-٦٣٩هـ)، كتاب توجيه اللمع لابن جني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧م، (٦٧/١)].

الظاهر أن الإعراب لقائم الاسم مجرداً عن الضمير لا للمركب منه ومن الضمير، ويتضح ذلك في نحو مررت برجلٍ عارفٍ أبوه، فإن المجرور بالوصفية هو عارف فقط، وقال الشريف: والذي يدل على أن قائماً مع ضميره ليس مبنياً أنا نعلم أن الخبر في مثل زيد قائم هو قائم مع ضميره، كما أن الخبر في زيد قائم هو قام مع ضميره، ونعلم أيضاً أن الإعراب الجاري على قائم هو الذي استحقه المجموع سبب كونه خبراً لكن لما امتنع إجراؤه على الجزء الثاني أجري على الأول، ولا شك أن ما أجري عليه إعرابه الذي استحقه لا يكون مبنياً، ولقائم وحده استحقاق الإعراب الذي أجري عليه حتى يقال لا يلزم من إعراب الجزء الأول أن يكون المجموع معرباً كما في يضرب زيد، فإن المضارع له إعراب في نفسه، وإذا وقع مع فاعله خبراً للمبتدأ كان للمجموع إعراب آخر محلي يختلف بحسب دواخل المبتدأ دون إعرابه في نفسه، وكذا إذا وقع صفة تغير إعرابه المحلي بحسب إعراب الموصوف دون إعرابه الأول، وأما قائم فإنه يتغير إعرابه الجاري عليه بحسب دواخل المبتدأ وبحسب إعراب موصوفه فدل على أنه الإعراب الذي استحقه المجموع بكونه خبراً أو صفة. قال الشريف: واعلم أن الوصف في نحو مررت برجل عارف أبوه هو المجموع

[أ/ ١٠٦]

المركب من اسم الفاعل مع فاعله على قياس عرف أبوه إلا أنه أجري إعراب الوصف على الجزء الأول للاتباع، ولأن الجزء الثاني له إعراب في نفسه، وإن المشهور عند النحاة أن اسم الفاعل مع فاعله ليس جملة لعدم اشتماله على نسبه أصلية مقصودة بالذات إلا أنه إذا وقع صلة كان مقدرًا بالفعل وجملة، وفي الإعراب الجاري عليه الشارح إشكال، وأما نحو قائم الزيدان^١ فجملة وكلام أيضاً لاشتماله على نسبة أصلية مقصودة بالذات، ووجه الإشكال أن اسم الفاعل صلة ولا إعراب للصلة وحدها بل الإعراب للصلة مع الموصول، ووجه ذلك بأن الصلة هاهنا في صورة الاسم الواقع في التركيب، واللام في صورة الحرف فأجري الإعراب على الاسم المركب.

^١ قائم الزيدان: تركيب صحيح على قول الكوفيين والأخفش؛ لأنهم لا يشترطون أن يتقدم على المبتدأ المشتق استفهام أو نفي، وبناء على ذلك يكون (قائم) مبتدأ مرفوع، و(الزيدان) فاعل لاسم الفاعل سد مسد الخبر، والإعراب المتقدم، لا يشترط فيه التطابق لإفراداً وتثنيةً وجمعاً، لأن قولنا (قائم الزيدان) مبتدأ وفاعل لاسم الفاعل، وهو في قوة الفعل والفاعل (قائم الزيدان) والفعل لا يشترط فيه علامة التثنية لكون فاعله مثنى، فكذلك ما كان بقوة (قام الزيدان) وهو (قائم الزيدان). وأما على قول البصريين، فقولنا (قائم الزيدان) تركيب غير صحيح؛ لأنه إذا أردنا إعرابه فهو لا يخرج عن أحد أمرين، فإما أن نعرب (قائم) مبتدأ مرفوع، ونعرب (الزيدان) فاعل سد مسد الخبر، وهذا الإعراب غير صحيح لأنهم يشترطون لصحة الإعراب المتقدم أن يتقدم على المبتدأ المشتق نفي أو استفهام، وفي هذا المثال لم يتقدم نفي أو استفهام على المبتدأ المشتق... وإما أن نعرب (قائم) خبر مقدم، ونعرب (الزيدان) مبتدأ مؤخر مرفوع، فيصبح هذا المثال من المبتدأ الذي له خبر، وهذا الإعراب غير صحيح، لأن المبتدأ الذي له خبر كقولنا (زيد أخوك) و (الزيدان قائمان) و (الزيدون قائمون) يشترط فيه التطابق بين المبتدأ والخبر باعتبار الأفراد والتثنية والجمع، فإذا كان المبتدأ مفرداً أو مثنى أو جمعاً، وجب أن يكون الخبر كذلك، والمثال المتقدم (قائم الزيدان) لا تطابق فيه، فلا يصح أن نعربه (مبتدأ وخبر)، لأن لفظ (قائم) مفرد ولفظ (الزيدان) مثنى، فلم يحصل التطابق بينهما، لذلك امتنع أن نعرب (قائم الزيدان) مبتدأ وخبر. [ينظر: السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر-الأردن، ١٤، ٢٠٠٠م، (١٦٦/١)].

قوله: (فإن قيل: لو كان الحكم بالإفراد والإعراب) الخ، أي لو كان الحكم على قائم المسند إلى الضمير بالإفراد أي عدم الجمليّة والإعراب أي دون البناء على خلاف حكم قام المسند إلى الضمير من كونه جملة لا مفرداً أو مبنياً لا معرباً بسبب كونه مشابهاً بالأسماء المعربة الخالية عن الضمير في عدم التغير في الحكاية والخطاب والغيبة نحو أنا قائم أنت قائم هو قائم، كنحو أنا غلام أنت غلام هو غلام، وعدم مشابهة قام المسند إلى الضمير بالخالي عن الضمير في عدم التغير في الأحوال لتغيره فيها فإنه يقال: أنا قمت أنت قمت هو قام لوجب أن لا يخالف حكم قائم المسند إلى الظاهر لحكم قام المسند إلى الظاهر في كونه جملة ومبنياً فيكون قائم مسنداً إلى الظاهر جملة ومبنياً أيضاً لعدم الاختلاف بين قائم المسند إلى الظاهر وبين قام المسند إليه، مثل الاختلاف بين قائم المسند إلى الضمير وبين قام المسند إليه.

قوله: (قلنا جعل تابعاً) الخ، أي لما تحقق سبب الإفراد والإعراب في قائم المسند إلى الضمير دون قام المسند إليه من عدم تغيره في الأحوال مثل عدم تغير الأسماء المعربة فيها، وقام المسند إلى الضمير متغير فيها على خلاف الأسماء المعربة وحكم على

[ب/ ١٠٦]

كونه مفرداً أو معرباً على خلاف قام المسند إلى الضمير حمل قائم المسند إلى الظاهر على قائم المسند إلى الضمير في حكم الإفراد والإعراب دون حكم الجملة والبناء على قام المسند إلى الظاهر، وإن لم يقع الاختلاف بين قائم المسند إلى الظاهر وبين قام المسند إليه.

قوله: (فحكم بأنه مفرد مثله) أي حكم بأن عارف مسنداً إلى الظاهر مفرد ومعرب مثل كونه عارف مسنداً إلى الضمير مفرداً أو معرباً، ولم يحكم بأنه جملة ومبني مثل عرف مسنداً إلى الظاهر مع شبهه به في عدم التغير بتغير الفاعل الظاهر مفرداً وتثنية وجمعاً حملاً لبعض أفراد عارف أعني المسند منه إلى الظاهر على بعضه أعني المسند منه إلى الضمير لتكون بأسرها على وتيرة واحدة لا يختلف بعضها بعضاً في حكم الإفراد المقابل للجملة والإعراب، قال الشارح: والتحقيق أن انتساب اسم الفاعل ونحوه إلى الفاعل ليس بحكم وإسناد معتبر في تفسير الكلام لانتفاء صحة السكوت وتحقيق الاحتياج إلى الضمير، وإنما هو إسناد بالمعنى الأعم على ما هو المعتبر في تفسير الفاعل، وابتناء كونه ليس بجملة على مجرد شبهه بالخالي عن الضمير من غير أن يبين معنى يخرج عن حد الكلام خارج عن القانون.

قوله: (إذ لا حاصل لهذا الكلام)، أما أولاً فلأن إنباع عارفٍ مسنداً إلى الظاهر عرف مسنداً إليه في كون الفعل مفرداً للفظ سواء كان الفاعل مفرداً أو تثنيةً أو جمعاً ليس مظنة البيان في هذا السُّوق، إذ الكلام في حكم الأفراد المقابل للجملة أعني الإعراب لا في الأفراد المقابل للتثنية والجمع إذ لم يسبق لذلك ذكر وأصالةُ عرف فيه ليحمل عليه عارف مسنداً إلى الظاهر فيه مع أنه يلزم إقحام لفظ الحكم^١ كما يدل عليه قوله^٢: معناه اتبع عارف عرف في الأفراد إذا أسند إلى الظاهر مفرداً كان الظاهر أو مثني أو مجموعاً، وأما ثانياً فلأن كل واحد من اسم الفاعل والفعل إذا أسند إلى الظاهر لا يتفاوت مفرداً كان أو تثنيةً أو جمعاً حيث يكون

[١٠٧/أ]

كل منهما مفرد اللفظ في الأحوال جميعاً لعدم اللبس في الإسناد إلى الظاهر بخلاف الإسناد إلى المضمر، على أن اسم الفاعل لما لم يتفاوت حيث أسند إلى الضمير في التكلم والخطاب والغيبة، والفعل متفاوت فيها فبالأولى أن لا يتفاوت فيما لا يتفاوت فيه الفعل حيث أسند إلى الظاهر سواء كان مفرداً أو تثنيةً أو جمعاً، فعدم التفاوت أرسخ في اسم الفاعل منه في الفعل فلا يحمل فيه عليه، فاندفع بما قررناه لك ما قيل من أن حاصل كلام المصنف أن في عارف شبهين^٣ اشتماله على الضمير حقيقة، وخلوه عنه حكماً، فلاحدى الشبهين ألحق بالخالي عن الضمير فأعرب ولم يجعل جملة مبنية، وللشبه الأخرى ألحق بعرف فأفرد في لفظه في الحالات الثلاث وهذا صحح نسبته إلى السهو ليس من دأب المحصل، ومع اندفاعه بما سبق غير صحيح في نفسه؛ لأن قوله إن في عارف شبهين اشتماله على الضمير حقيقة وخلوه عنه حكماً يدل على أن مراده بعارف المسند إلى الضمير، والذي ألحق بعرف في أفراد لفظه في الأحوال الثلاث ليس هو عارف المسند إلى الظاهر، فإن قيل: أراد بعارف أعم من المسند إلى المضمر ومن المسند إلى الظاهر فللمسند إلى الضمير شبه بالخالي عن الضمير في عدم التغير تكلاً وخطاباً وغيبةً فألحق به في حكم الأفراد المقابل للجملة والإعراب، وللمسند إلى الظاهر شبه بالمسند إلى الظاهر من عرف في الخلو عن الضمير فألحق به في حكمه من كونه مفرد

^١ وفي نسخة [ب] مع أنه يكون لفظ الحكم مقحماً.

^٢ وفي نسخة [ب] كما يدل عليه قول المصنف.

^٣ قال السكاكي: ويقرب من قبيل (هو عرف) في اعتبار تقوي الحكم (زيد عارف). وإنما قلت (يقرب)، دون أن أقول (نظيره)؛ لأنه لما لم يتفاوت في التكلم والخطاب والغيبة في: (أنا عارف)، و(أنت عارف)، و(هو عارف) أشبه الخالي عن الضمير. ولذلك لم يحكم على (عارف) بأنه جملة ولا عومل معاملتها في البناء حيث عرب في نحو: (رجل عارف)، (رجلاً عارفاً)، (رجل عارف)، وأتبعه في حكم الأفراد نحو (زيد عارف أبوه)، يعني أتبع (عارف) (عرف) في الأفراد إذا أسند إلى الظاهر: مفرداً كان أو مثني أو مجموعاً. [ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (٦٨/٨-٦٩)].

اللفظ في الأحوال كلها، أوجب بأن خلو عارف المسند إلى الظاهر عن الضمير ليس حكماً بل حقيقة كما هو كذلك في عرف المسند إلى الظاهر وذلك ظاهر، نعم لو لم يقيد الخلو عن الضمير بقوله حكماً كما هو في تقرير السؤال لكان كلاماً صحيحاً في نفسه مندفعاً بما قدمناه لك، ثمّ فيما ذكره السكاكي من إلحاقه عارف المسند إلى الضمير مع اشتماله الضمير حقيقة كعرف المسند إليه بالخالي عن الضمير من الأسماء المعربة كغلام بسبب عدم تغييره

[ب/ ١٠٧]

في التكلم والخطاب والغيبة مثله في حكم الأفراد والإعراب لا بعرف المسند إلى الضمير بسبب اشتمالهما الضمير حقيقة في حكم الجملة والبناء ترجيح لأحد الشبهين في عارف المسند إلى الضمير على الآخر فما المرجح فيه؟، لا يقال أن شبهه بالأسماء المعربة ضعّف شبهه بالفعل المبني فلذلك ألحق بالأسماء المعربة في حكم الأفراد والإعراب ولم يلحق بالفعل في حكم الجملة والبناء؛ لأننا نقول لم لم يضاعف شبهه بالفعل المبني شبهه بالاسم المعرب مع أن شبهه بالاسم الخالي باعتبار الخلو عن الضمير حكماً وشبهه بالفعل باعتبار اشتماله على الضمير حقيقة هذا، نعم^١ يمكن ترجيح شبهه بالاسم الخالي عن الضمير حكماً على شبهه بالفعل المتضمن له حقيقة بأن النسبة في اسم الفاعل غير مقصودة قصداً لكون المقصود فيه بالذات هو الذات المبهمّة منسوباً إليه الحدث فكأنّ النسبة فيه صيرّهما شيئاً واحداً لا تعدد فيه، فصار مفرداً لا جملة فأعرب كالأسماء التي تخلو عن الضمير والنسبة قطعاً فأعربت، وأما الفعل فالنسبة فيه قصدية فلا بد لنسبته من ملاحظة طرفيه قصداً فإن لم يصر كشيء واحد حتى يعرب مثله، بل متعدداً مستقلاً بنفسه لا يرتبطه غيره ولا يرتبط هو بغيره، وأما فيما كان الفعل مع الفاعل خبراً عن شيء فليس نسبتهما ملحوظة قصداً بل تبعاً كما في اسم الفاعل، ولكن لا يقع كاسم الفاعل مبتدأ؛ لأن الفعل في الأصل لنسبة حدث إلى فاعلٍ نسبة تامة، فالمطبوع فيه هو الحمل لا الوضع فجعله مبتدأً خلاف وضعه بخلاف اسم الفاعل فإن الأصل فيه هو الذات المبهمّة منسوباً إليه الحدث ففيه شيئان جعلاً بنسبة تقييدية غير مقصودة فيه أصالة كشيء واحد والذات المقيد بنسبة الحدث إليه يجوز حمله على شيء وحمل شيء عليه، وأيضاً فيما ذكره السكاكي من إلحاقه عارف مسنداً إلى الظاهر بعارف مسنداً إلى الضمير في حكم الأفراد والإعراب

[١٠٨/ أ]

^١ وفي نسخة [ب] أوجب بترجيح.

دونَ عَرَفَ المسندِ إلى الظاهر^١ في حكم الجملة والبناء مع اقتضائهما مسنداً إليه وعدم تفاوتهما واختلافهما مفرداً وتثنية وجمعاً باختلاف ما أسند إليه من الظاهر، وقد اعتبر في عارف المسند إلى الضمير شبهه بالأسماء الخالية عن الضمير، والنسبة رأساً في عدم التفاوت في الحكاية والخطاب والغيبة ترجيح شبهه في كونه اسم فاعل باسم فاعل شبيه بالأسماء المعربة في عدم التغير حكاية وخطاباً وغيبة، على شبهه بالفعل المبني في اقتضائهما الفاعل حقيقة، وهذا هو الشبه في المعنى الأعم منهما وفي عدم تفاوتهما باختلاف ما أسند إليه من الظاهر إفراداً أو تثنية وجمعاً بأن يكون مفرد اللفظ في الأحوال كلها، وهذا هو التشبيه في المعنى الأخص بهما، والحاصل أنه قد اعتبر في عارف المسند إلى الظاهر حكم الإفراد والإعراب بإحاقه بعارف المسند إلى الضمير الملحق بالأسماء المعربة فيكون المسند إلى الظاهر من اسم الفاعل ملحق الملحق فيه اعتبار شبه الشبه بالواسطة لا بالذات وهو أدنى من اعتبار الشبه مرة قصداً بلا واسطة ولم يعتبر فيه حكم الجملة والبناء بإحاقه بعرف المسند إلى الظاهر في عدم اختلافهما باختلاف ما أسند إليه من الظاهر إفراداً وتثنية وجمعاً ليكون اسم الفاعل المسند إلى الظاهر ملحقاً مرة بلا واسطة ملحق آخر كما في إحاقه بعارف المسند إلى الضمير الملحق بالأسماء المعربة، لا يقال في إلحاق عارف المسند إلى الظاهر بعارف المسند إلى الضمير في حكم الإفراد والإعراب إلحاق للشيء بما يجانسه في حكمه، وأما إلحاق عارف المسند إلى الظاهر بعرف المسند إلى الظاهر في حكم الجملة والبناء إلحاق للشيء بما لا يجانسه بل يخالفه فالشبه بين المتجانسين أقوى مما هو بين المتخالفين؛ لأننا نقول إنما يتم ما ذكرته من كون إلحاق المجانس بالمجانس أقوى من إلحاق المخالف بالمخالف بعد ثبوت ما يشتركان فيه فيهما فيما إذا كان إلحاق المجانس بالمجانس فيما يستحقه

[ب/ ١٠٨]

الملحق به لذاته لا بواسطة شبهه أيضاً بغيره وإحاقه أيضاً به وهاهنا إلحاق عارف المسند إلى الظاهر بعارف المسند إلى الضمير في حكم الإفراد والإعراب بواسطة إلحاق المسند إلى الضمير بالأسماء المعربة في ذلك الحكم بعينه على أن الشبه القوي ما يكون الوجه فيه أخص أوصاف المشبه به وذلك إنما يتصور في تشبيه أحد المتخالفين المتشاركين في أمر بالآخر الأقوى منه لا في تشبيه أحد

^١ قال التفناني: في نحو زيد عَرَفَ ثلاثة أسانيد مترتبة في التقديم والتأخير: أولها: إسناد عرف إلى زيد بطريق القصد وامتناع إسناد الفعل إلى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع، وثانيها: إسناده إلى ضمير زيد، وثالثها: إسناده إلى زيد بطريق الالتزام بواسطة أن عود الضمير إلى زيد يستدعي صرف الإسناد إليه مرة ثانية. [التفناني، المطول، (٢٢٤/١)].

المتجانسين بالآخر؛ لأن الجنس لا يكون أقوى وأتم في أحد المتجانسين منه في المجانس الآخر، بخلاف الأمر الخارج عن المتخالفين المتشاركين فيه فإن أحدهما يكون أقوى وأتم فيه فافهم، وأنت خبير بأن ما ذكرناه من الوجه المعنوي الدال على إلحاق عارف المسند إلى الضمير بالأسماء الخالية عن الضمير والنسبة المعرّبة في حكم الأفراد والإعراب دون إلحاقه بعرف المسند إلى الضمير في حكم الجملة والبناء دالٌّ أيضاً على إلحاق عارف المسند إلى الظاهر بتلك الأسماء في حكم الأفراد والإعراب دون عرف المسند إلى الظاهر في حكم الجملة والبناء فتدبر^١.

قوله: (نحو كل إنسان لم يقم)، فإنه يفيد نفي القيام عن كلّ واحد من أفراد الإنسان بخلاف ما لو أخر نحو لم يقم كل إنسان فإنه يفيد نفي الحكم عن جملة الأفراد لا عن كل فرد، يعني أن الأول يدل على السلب الكلي والثاني على رفع الإيجاب الكلي الذي لا يلزمه إلا السلب الجزئي، ولعل سبب إفادة صورة التقديم السلب الكلي هو أن كل إنسان لم يقم لإثبات نفي القيام على كل أفراد الإنسان فيكون كل فرد من أفراد الإنسان منسوباً إليه لنفي القيام ومحكوماً عليه له وإن لم يقم كل إنسان لسلب القيام عن كل فرد الإنسان، لا بمعنى إثبات نفي القيام على كل فرد فرد ليكون سلباً كلياً بل نفي قيام كل فرد فرد أي قيام كلّ فرد فرد منفي فيكون رفعاً للإيجاب الكلي لا سلباً كلياً، والحاصل أن كل إنسان لاستغراق أفراد الإنسان فالحكم على

[أ/ ١٠٩]

ذلك المستغرق بعده بعدم القيام وإثباته له يكون سلباً كلياً، كما في قولنا كل إنسان لم يقم، بخلاف نفي القيام عن ذلك المستغرق فإن قيامه أعني المستغرق إيجاب كلي فنفيه نفي الإيجاب الكلي فيكون سلباً جزئياً لكليهما.

قوله: (عموم السلب) وشمول النفي أي السلب الكلي.

قوله: (إلا سلب العموم) ونفي الشمول أي رفع الإيجاب الكلي الذي هو السلب الجزئي.

قوله: صح جعلها أي الموجبة المعدولة في قوة السالبة الجزئية.

قوله: (عند انتفاء) الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة المحمول لاختصاصها بالموضوع

الموجود.

^١ وفي نسخة [ب] فتأمل.

قوله: (فالحاصل أن التقديم قبل كل) نحو إنسان لم يقدّم لسلب العموم أي لرفع الإيجاب الكلي الذي هو السلب الجزئي.

قوله: (فيجب أن يكون بعده لعموم السلب) أي السلب الكلي وإلا فإن أفاد بعد كل ما أفاده قبله من السلب الجزئي يلزم أن لا يكون كل تأسيساً بل تأكيداً خارجاً عن أصل وضع الكلام الذي هو الإفادة لا الإعادة.

قوله: (والتأخير بالعكس) لأنه قبل كل لعموم السلب أي السلب الكلي فيجب أن يكون بعده لسلب العموم أي لرفع الإيجاب الكلي الذي هو السلب الجزئي وإلا فإن أفاد بعده ما أفاده قبله من السلب الكلي يلزم أن لا يكون كل تأسيساً واقعاً على إفادة ما لم يحصل قبل بل تأكيداً خارجاً عن أصل وضع الكلام الذي هو إفادة ما لم يحصل قبله.

قوله: (لا يخلو عن إفادة أحد هذين المعنيين) أي عن مجموع الأفراد وعن كل فرد فنفيه على الأول رفع الإيجاب الكلي وعلى الثاني سلب كلي لا جزئي.

قوله: (لإفادة النفي عن جملة الأفراد) أي لرفع الإيجاب الكلي بعد كل كما كان له قبله.

قوله: (لإفادة النفي عن كل فرد) أي للسلب الكلي بعد كل كما كان له قبله.

قوله: (أنه يجب أن يكون كلّ تأكيداً لا تأسيساً)^١ لأن الذي يفيد النفي عن حملة الأفراد قبل كل هو الإسناد إلى ما هو مضاف إليه لكل أعني الإنسان والذي يفيد بعد الكل هو الإسناد إلى كل، وإن الذي يفيد النفي عن كل فرد

[ب/ ١٠٩]

قبل كل هو الإسناد إلى ما هو مضاف إليه لكل أعني الإنسان، والذي يفيد بعد الكل هو الإسناد إلى كل فلا يكون كل لتقوية ما كان قبله لا في صورة التقديم ولا في صورة التأخير حتى يكون تأكيداً لا تأسيساً لزوال الإسناد إلى الإنسان الذي يضاف إليه كل بالإسناد إلى كل، وإنما يكون تأكيداً لو بقي الإسناد إلى الإنسان حال الإسناد إلى كل وليس كذلك، وفيه أن تغيير الإسناد إلى الإنسان إلى الإسناد إلى كل بزيادة لفظة كل بمعنى كان حاصلاً بدونهما زيادة وتصرف بلا طائل، وهو المعني بالتأكيد وإن كان ذلك

^١ وقال التفّازاني: (فإذا حملت كل على إفادة النفي عن جملة الأفراد حتى يكون المعنى: لم يقدّم كل إنسان نفي القيام عن الجملة لا عن كل فرد لا يكون كل تأسيساً بل تأكيداً) [التفّازاني، المطول، (٢٧٥/١)].

المعنى حاصلاً بها ابتداءً بمعنى أنه لا يفيد مع كل شيء آخر يغيره، وإن كان يفيد شيء آخر يغيره بدون كل وهو الإسناد إلى الإنسان.

قوله: (وهو ظاهر) لأنه قد سبق أن الإنسان لم يقدّم موجبة مهملة معدولة المحمول في قوة سالبة جزئية مستلزمة لنفي الحكم عن الجملة.

قوله: (وحينئذ يبطّل ما ذكرتم) من أنّ نحو إنسان لم يقدّم لو حُمِلَ بعد كلّ على نفي الحكم عن حمله الأفراد كما كان له، قبل كل يكون كل تأكيداً لا تأسيساً؛ لأنّ الدلالة عليه قبل كلّ التزامية وبعد كلّ مطابقة فلا تأكيد في تكرار المعنى الواحد مع اختلاف الدلالة عليه كما ذكرتم.

قوله: (فالحمل عليه تأكيد) أي حمل الكلام بعد دخول كل على القسم الأول تأكيد والحمل على غيره من القسم الثاني، والقسم الثالث المحتمل للقسمين الأولين تأسيس فعلم أن لم يقدّم كل إنسان تأسيس سواء حمل على نفي الحكم عن حمله الأفراد بالمعنى المحتمل للقسم الأول والقسم الثاني أو بمعنى القسم الثاني أعني النفي عن الجملة بالنفي عن البعض مع الثبوت بالبعض لا كما يوهمه بُعَيْدَ هذا قول الشارح، وأما إذا حملناه للنفي عن جملة الأفراد على الوجه المحتمل فيكون تأسيساً قطعاً من اختصاص التأسيس فحمله على المحتمل للمعنيين دون المعنى الثاني، لكن لما لم يكن بالحمل على المعنى المحتمل تأسيس إلا باعتبار تحقق المحتمل في القسم الثاني؛ لأنه باعتبار تحققه في القسم الأول تأكيد

[١١٠ / أ]

لا غير كان حمله على القسم الثاني في التأسيس ظاهر فلم يتعرض لما هو الظاهر.

قوله: (لأنّ هذا المعنى لم يكن حاصلاً قبله) علة للمنفى أي كون كل تأسيساً لا للنفي أعني عدم كونه تأسيساً فتأمل.

قوله: (فليتأمل) لا يبعد أن يكون إشارة إلى الجواب الذي ذكره الشارح حيث قال بل الجواب.

قوله: (ولأن النكرة المنفية) عطف على قوله ولأن الثانية لا على قوله لأن هذا المعنى لم يكن حاصلاً.

قوله: (تارة تكون لشمول النفي) أي للسلب الكلي.

قوله: (وأخرى لنفي الشمول) أي لرفع الإيجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي.

قوله: (توجه النفي إلى الشمول خاصة) أي يكون رفعاً للإيجاب الكلي الذي هو سلب جزئي.

قوله: (والأعم النفي كل فرد) أي يكون سلباً كلياً.

قوله: (أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتُ) ^١ مقولُ ذي الـيدين.

قوله: (كُلَّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ) بمقول النبي عليه السلام.

قوله: (أَيُّ لَمْ يَقَعْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا) لئلا يحمل على رفع الإيجاب الكلي فيخرج عما نحن فيه من السلب الكلي.

قوله: (على معنى) ^٢ كيلا يُحمل رفع الإيجاب الكلي فيخرج عما نحن فيه من عموم النفي والسلب الكلي.

قوله: (لم يعدل) الخ، فإذا عدل من النصب إلى الرفع عُلِمَ أن المفيد للسلب الكلي هو الرفع دون النصب فإنه مفيد للسلب الجزئي دون الكلي كالرفع.

قوله: (إلى الرفع المحتاج إلى تقدير الضمير من غير ضرورة) لأنه إذا أفاد هذا المعنى أعني عموم النفي النصب الفصيح ولا يحتاج فيه إلى الضمير لتمام الإسناد والكلام بدون عود الضمير إلى المنصوب يكون العدول إلى الرفع لهذا المعنى بتقدير الضمير الذي لا بد منه حينئذٍ لعدم تمام الكلام والإسناد بدونه من غير ضرورة تلجئه إلى تقدير الاستغناء عنه بالنصب الفصيح الغني عنه.

قوله: (لا تقول) ^٣ الخ، أي من غير أن يكون تأكيداً ولا مبتدأً.

قوله: (ونظيره بعينه) وإنما كان نظيراً لما نحن فيه لأنه في المنفي وهذا في المثبت لكن ما ذكره سيبويه أشد مناسبة لما ذكره في الاحتجاج

[ب/ ١١٠]

بقول أبي النجم^٤ على إفادته شمول النفي بالحمل على الرفع دون النصب^٥ وما ذكره ابن الحاجب في جواب سيبويه أتم مناسبة لجواب الشارح بقوله: ولقائل أن يقول الخ، عن الاحتجاج بقول أبي النجم.

^١ والحديث في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من اثنتين فقال له ذو الـيدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أصدق ذو الـيدين). فقال الناس: نعم، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلّى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول. [البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: ٦٨٢، (٢٥٢/١)]

^٢ على معنى: لم أصنع شيئاً مما تدعيه عليّ من الذنوب، إشارة لشعر أبي النجم. [التفتازاني، المطول، (٢٨٠/١)].

^٣ لا تقول: جاءني كلكم، ولا ضربت كلكم، ومررت بكلكم. [التفتازاني، المطول، (٢٨١/١)].

^٤ المقصود بقول أبي النجم: قد أصبحت أم الخيار تدّعي عليّ ذنباً كُلُّهُ لم أصنع. [ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (٢٨٧/١)].

^٥ الحمل على الرفع دون النصب: في قول أبي النجم: (عليّ ذنباً كُلُّهُ لم أصنع) برفع كله على معنى: لم أصنع شيئاً مما تدعيه عليّ من الذنوب، وإفادة هذا المعنى عدل عن النصب المستغني عن الإضمار إلى الرفع المقتدر إليه، أي لم أصنعه. [ينظر: الدسوقي، الحاشية على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، (١١٠/١)].

قوله: (لأنَّ العامل فيه) أي في المبتدأ معنوي لا يخرجها أي الكل عما هي عليه من كون القياس استعمالها تأكيداً.

قوله: (يقال: {إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ}¹ بالرفع والنصب)²، الرفع على الابتداء، والنصب على التأكيد وذلك لعدم خروج كل في الصورة بالرفع عما هي عليه من كونها تأكيداً للأمر كما لا يخرج بالنصب عنه صورة ومعنى.

قوله: (ولا يقال الأمر إِنَّ كُلَّهُ لله)؛ لأن العامل في الكل لفظي وهو (إِنَّ) فخرج بذلك في الصورة أيضاً عن أن يكون تأكيداً له.

قوله: (وأما تأخيرهِ فلاقتضاء المقام تقديم المسند)، اعلم أن المصنف اقتصر فيما يقتضي تأخير المسند إليه على وجوه تقديم المسند من غير أن يجعل لتأخيرهِ ما يوجبهُ بالنظر إلى ذاته وذلك كإقتضائه فيما يقتضي تأخير المسند على موجب تقديم المسند إليه، لكن لا يخفى عليك أن القصد إلى استحقال الشيء واسترذاله أو إلى كونه قليل الحضور في الذهن أو عديم الالتفات إليه، أو إلى كون اسمه مما يُتَطَيَّرُ بِهِ يَصْلُحُ سبباً لتأخير المسند إليه أو المسند من غير نظرٍ إلى جهات التقديم بما تقدم، ولهذا نظائر، إلا أنها خفيفة قليلة فلذلك لم يلتفت إليه المصنف.

قوله: (هذا كُلُّهُ مقتضى الظاهر)، فإن قيل قد تقدم من الأمثلة ما ليس على مقتضى الظاهر كقوله تعالى: {أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ}³ وقوله: أُولَئِكَ آبَائِي⁴ فإن اسم الإشارة فيهما وضع موضع الضمير لتقديم ذكر المشار إليه، أوجب بأن الأعيان إذا ذُكرت صارت بمنزلة المشار إليه حقيقة فهناك اسم الإشارة في موضعه، بخلاف المعاني إذا ذُكرت فإن حقها أن يعبر عنها بالضمير، فإذا عبر عنها باسم الإشارة فقد وضع موضع الضمير، فُرِدَّ بأن النازل منزلة المشار إليه لا يكون مشاراً إليه حقيقة

[١١١/أ]

¹ سورة آل عمران: ١٥٤.

² قراءة النصب (كُلُّهُ) هي قراءة حفص عن عاصم وهي قراءة جمهور القراء، وقرأ أبو عمرو بن العلاء بالرفع (كُلُّهُ). قال ابن عطية المفسر: ورجح الناس قراءة الجمهور بالنصب؛ لأن التأكيد أمْلَكُ بلفظة (كل). [ينظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي، (٤٨١-٥٤٢هـ)، تفسير المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠١م، (٥٥٩/١)].

³ سورة البقرة: ٥.

⁴ بيت شعر للفرزدق: أُولَئِكَ آبَائِي، فَجَنَّنِي بِمَثَلِهِمْ.....إِذَا جَمَعْنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعُ. [البغدادي، عبد القادر بن عمر (١٠٣٠-١٠٩٣هـ)، خزانة الأدب، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م، (١١٦/٩)].

فالأولى في الجواب أن يقال النكتة فيهما لا يقتضي اعتبار اسم الإشارة في موضع الضمير بل يكتفي فيها باعتبار اسم الإشارة وحده.

قوله: (مبهم باعتبار الوجود) لاحتمال وجود المتعقل الذهني في أجناس مختلفة متعددة كاحتمال المظهر في نعم الرجل أفراداً متعددة له.

قوله: (ويكون عطف على ليعلم)، وكذا قوله ولا يلتبس عطف عليه فتكون الأمور الثلاثة علة لالتزام تفسير الضمير المبهم بالنكرة.

قوله: (في مثل نعم رجلاً السلطان)، أو لو قيل فيه: نعم السلطان لا يعلم أن السلطان أهو الفاعل أو المخصوص بالمدح.

قوله: (لاحتمال أن يكون الضمير عائداً إلى المخصوص وهو مقدم تقديراً) لكونه مبتدأ وحقه التقديم فإذا أعاد الضمير إليه يكون وضع المضمرة موضعه فيكون إخراجاً على مقتضى الظاهر لا موضع المظهر ليكون من خلاف مقتضى الظاهر، وإنما قال يحتمل لجواز أن يقال بإيهام الضمير على هذا القول أيضاً.

قوله: (لوجب أن يقال نعماً رجلين الزيدان) الخ لأن الفعل مثنى ويجمع حيث يسند إلى ضمير التنثية وضمير الجمع^١.

قوله: (ولفات الإيهام) عطف على لوجب لتمييز الضمير مما يرجع إليه من المخصوص بالمدح لأن العائد إلى المعنيين معين مثله.

قوله: (ولما صح تفسيره بالنكرة) عطف على لوجب أيضاً؛ لأن الضمير إذا كان عائداً إلى المخصوص بالمدح الذي هو أخص من النكرة المفسرة للضمير كان تفسير ذلك الضمير العائد إلى المخصوص الذي هو مثله بالنكرة تفسيراً للمعنى بالمبهم.

قوله: (قلت) إلى قوله (وأما الإيهام) جواب عن قوله لوجب.

قوله: (وأما الإيهام) إلى قوله (وبهذا الاعتبار) جواب عن قوله ولفات الإيهام.

^١ نعم وينس فغلاًن على قول الكسائي ونحاة البصرة، بدليل إلحاق تاء التأنيث مع المؤنث، نحو: نعمت المرأة هند؛ والإضمار فيها كالفعل نحو: نعماً رجلين الزيدان، ونعموا رجالاً الزيدون، ونعمن نساء الهندات، وهو قول الكسائي والأخفش. [ينظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (٦٩٤ - ٧٦٩هـ)، المساعد على تسهيل الفوائد، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٢، (١٢٠/٢)]

قوله: (وبهذا الاعتبار) جواب عن قوله ولما صح تفسيره أي باعتبار التزام تأخير المخصوص في اللفظ غالباً وإنما قلنا غالباً؛ لأنه سيجيء أن تقديم المخصوص قليل، وأما أنه لا يقدم فلا يصح تميز الضمير بالنكرة؛ لأنه لما لم يتقدم لفظاً فكأنه لم يتقدم معنى ولم يتعين الضمير بكونه كناية عنه فكان مبهماً مفسراً بالنكرة فعومل بضميره معاملة الضمير المبهم.

قوله: (وأيضاً) جواب آخر عن قوله

[ب/ ١١١]

ولما صح.

قوله: (ولدفع لبس)^١ الخ عطف على قوله للتأكيد جواب ثالث عن قوله ولما صح، فكان جواب قوله لما صح ثالثه.

قوله: (ولم يسمع بنى الأمير)^٢ الخ، أي على المختار وإلا فلا كلام في جوازه باعتبار القصة.

قوله: (وإنما لم يتعرض لنحو قولهم يا له رجلاً) الخ، مع أن كلا منهما من وضع المضمير موضع المظهر ابتداءً من غير جري ذكر لفظاً وقرينة حال.

قوله: (من التشوق إلى معرفة ما قصد إبهامه) وزيادة تلقيه إلى ما سبق إليه بعد الطلب، وذلك لكون العلم روح القلب سيما فيما هو ممنوع عنه بالإبهام وهو حريص على لما منع، لا يقال التمكن المذكور يحصل من المظهر كما يحصل من وضع المضمير موضعه فإنك إذا قلت الشأن زيداً عالمٌ منتظر بعد ذكر الشأن إلى ما يعقبه فيمكن ما يعقبه بعده كما في هو زيد عالم بعينه؛ لأننا لا نسلم ذلك، فإن الشأن يدل على شيء مطلق له خطر عظيم، فالانتظار بعده إلى تعيينه في ضمن جزئي من جزئياته، ويعلم أن ما بعده حكم بخلاف هو اقتداء من غير سبق ذكر شيء يرجع هو إليه فإنه لا يفهم منه شيء أصلاً، ولا يعلم أن ما بعده حكمه إجمالاً قبل ذكره، كما في ذكر الشأن كذلك فينتظر بعد ذكره إلى ما بعده ليحصل منه معنى.

قوله: (ولا يخفى أن ما ذكره) الخ، قيل عليه أن قوله ليتمكن متعلق بقوله: وقولهم هو أو هي زيداً عالمٌ، ويؤيده قوله في الإيضاح والمفتاح، وهو السر في التزام تقديمه فإنه يشعر باختصاص البيان

^١ لبس: أي إشكال

^٢ مثال مشهور في كتب النحو والتفسير (بنى الأمير المدينة). وهذا من قبيل: إسناد الأمر إلى السبب كقولنا أيضاً: ناقةٌ حلبٌ [ينظر: الألويسي، محمود شكري بن عبد الله، (١٢٧٣-١٣٤٢هـ)، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، (١/١٣٢)].

بضمير الشأن، وَرَدَّ عليه بأن التمكن المذكور وما يتفرع عليه من التزام التقديم جارٍ في كل ضميرٍ بارزٍ فُسِّرَ بمظهرٍ فالضمير في تقديمه للضمير الذي وضع موضع المظهر مطلقاً، وأيضاً إن وضع الفعل لنسبة الحدث إلى موضع ما فهو أشد اقتضاءً للمسند إليه فإذا لم يذكر معه ما يسند إليه ظاهراً عُلِمَ أنَّ في نَعَمٍ ضميراً فانتظر ما يعقب الفعل حيث لم يذكر بعده ما يستند إليه ظاهراً لاستكشاف ذلك الضمير بما يعقب الفعل.

قوله: (لاختصاصه بحكمٍ بديعٍ) بيان سبب كمال العناية بتميز المسند إليه

[١١٢ / أ]

فإنه إذا اختص بحكم بديعٍ يُعَتَّنَى بتمييزه ليعلم أنَّ هذا المتعين المتميز هو الذي له هذا الحكم العجيب الشأن كما في قوله: كم عاقل الخ.

قوله: (كافراً) أي مبطناً للكفر.

قوله: (نافياً للصانع) الحكيم أو قائلاً بالهين خالق الخير وخالق الشر.

رده على ابن الراوندي

قوله: (لما كان الأمر كذلك) بل كان الأمر بالعكس من كون العالم الكامل فارغ البال، والكامل في الجهل مختل الحال، وقد ردَّ على ابن الراوندي^١ من قال^٢:

كَمْ مِنْ أَدِيبٍ فَهَمَّ قَلْبُهُ مُسْتَكْمِلَ الْعَقْلِ مَقْلٍ عَدِيمٍ

وَمِنْ جَهُولٍ مُكْثِرٍ مَالَهُ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

وذلك أنَّ الجهول لا يليق بأعلى المستلذات التي هي الكمالات العلمية والذات العقلية المنوطة بها، فأنعم^٣ بأدنى المستلذات التي هي المدركات الحسية والذات التابعة لها المستحقة له باعتبار نفسه البهيمية الخالية عن آثار القوة العقلية الإنسانية التي تَمَيَّزَ بها الإنسان عن سائر الحيوانات، فجعل

^١ هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، من سكان بغداد. نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان، له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم، ووصفه ابن حجر بالزنديق؛ لأنه ألف كتاباً سماه الدامغ للقرآن، توفي سنة ٢٩٨ هـ. [الزركلي، الأعلام (٢٦٧/١)].

^٢ قال ابن الراوندي وكان ملحداً: كم عاقل عاقل أعيت مذاهب وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقاً

^٣ وفي نسخة [ب] فأعطي له.

الذات الدنيّة السفلية للنفس الردية البهيمية الجاهلة، والذات العقلية الشريفة العلية للنفس العالمة العالية عن النظر إلى ما هو كمال البهائم من الذات الحسية المشوبة بما يكدرها أدلّ دليل على صانع حكيم لا يترك ما ينبغي لكل فضلاً من لدنه ورحمة من عنده، وأزيد لك في هذا المعنى فاعلم أنّ كمال كل نوع بحصول ما يختص بمنوعه من الكمال له، وانحطاطه بعدم حصول الكمال المختص بمنوعه، والذي تميز به الإنسان عن سائر الحيوان هو القوة النطقية التي تختص بسببها المعارف العقلية والعلوم الإلهية بالإنسان ولا يتجاوز سائر الحيوان، فالغاية في العالم التحرير المختل المعاش هو ما يستحقه بحسب جنسه من المستلذات الحسية، وهو منعم عليه بالمستلذات العقلية التي يستحقها بحسب نوعها فكان على الفطرة التي فطر الناس عليها، ولا يتألم كالجاهل بفقد تلك الذات الحسية السفلية الفانية عند المفارقة عن البدن الترابي، بل يكون ما كان له قبل المفارقة عن البدن من الكمالات اللاتئة به بحسب نوعه من العلوم الحقيقية وما يتبعها من الذات العقلية بعد المفارقة وزمانة الآلات

[ب/ ١١٢]

والقوى الجسمانية والحيوانية كما كان قبل بل كان أقوى مما كان قبل ما كان بعد لكون الأول مشوباً بألم فقد كمال القوى الجسمانية الفانية منه وإن كان أدنى بمراتب لا تُحصى مما حصل له من كماله اللائق به بحسب نوعه، بخلاف الثاني لا يقال مشوب كمالاته النوعية بألم فقد كمالاته الجنسية في الحياة يدل على تألمه بعد الحياة أيضاً بفقدها لزمانة آلاتها الكاسية لها، فلا يختص التألم بفقد الذات الحسية بعد الحياة بالجاهل كما ذكرته قبل؛ لأنه مستريح بزمانة ما يقتضي تلك الذات الدنية الشاغلة عن مقتضى ذاته بحسب نوعه من الكمالات العقلية العلية، وإنما يتألم قبل الحياة في الجملة باقتضاء القوى إيّاها مع عدم حصول المقتضى، فإذا لا اقتضاء بعد الحياة من القوى فلا ألم، وأما الجاهل الرخي البال فقلما يخلو صرف آلاته الحسية عن الذات التابعة لها، فلذلك خلت نفسه عن كمالاته النوعية حيث لم يعرض عن عالم الحس إلى عالم العقل فبقي في مركز بدنه بتعطيل عقله غير مطلع بعالم الغيب، وتألمت نفسه بفقد تلك الكمالات الحسية بسبب زمانة البدن بعد المفارقة، على أن كماله اللائق به بحسب نوعه حاصل له دائم لا يزول بزمانة البدن، وهو الذي أنس به وألفه ولم يألف بما هو كمال جنسه، والألم تابع فوت المألوف لا تابع فوت ما يصحبه نادراً بتعب عظيم لا يقاوم غناؤه بغنائه، وللإشارة إلى هذا المعنى قال صاحب الوحي خاتم النبوة عليه السلام: (طوبى لمن كانَ عَيْشُهُ كَفَافاً)^١

^١ وأصله حديث صحيح رواه الترمذي في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (طوبى لمنْ هُذِيَ إلى الإسلام، وكانَ عَيْشُهُ كَفَافاً وَقَنَعَ). [الترمذي، محمد بن عيسى (٢٠٩-٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١، ١٩٩٦م، (٥٧٦/٤)].

أي كان حظه من عالم الشهادة بقدر ما يتحفظ به بنيته التي هي مركّب عقله في تحصيل ما يليق به مما يدوم له من كمالاته، وقال عليه السلام: (المُكْتَرُونَ هُمُ الْمُقْلُونَ)^١، أي المتنعمون الذين تنأهوا في تحصيل المستلذات الحسية وادركوا غايتها هم المقلون في اللذات العالية الدائمة، والمقلون هم المكثرون أي المقلون من حظ عالم الملك والشهادة هم المكثرون من حظوظ عالم الغيب والملكوت، وقال بعضهم: (مَنْ ضَيَّقَ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَلِكِ وَسَّعَ اللَّهُ لَهُ فِي الْمَلَكُوتِ)^٢.

[١١٣ / أ]

وقيل: من لم يُعَدِّبْ نفسه لم يُنْعِمَها، ومن لم يَقْتُلْها^٣ لم يُحْيِها، وبالجملّة إنّ الإقلال من أحد العالمين؛ إكثاراً من الآخر، وإرضاء أحدهما إسقاط الآخر، وإنهما كضرتين^٤ لا يجتمعان في الرضا فليتحرّ وأليختر أيهما أريد فكلّ ميسر لما خُلِقَ له^٥، جعلنا الله وإياكم ممن يستعمل عقله في مسافة عمره ويصل لمنتهى سيره من معرفة ربه على ما هو عليه في ذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله في الأولى والأخرى، ولا يرضى منه هواه وشهوة بطنه وفرجه فإنه ليس لك إلا ما أنت له، كما قال عليه السلام: (أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ)^٦ وقال عليه السلام: (تَمُوتُونَ كَمَا تَعِيشُونَ وَتَحْشَرُونَ كَمَا تَمُوتُونَ)^٧ لا ممن يستعمل هواه وشهوته لما لا يدوم له ويشغله عما يدوم له فيبقى بفوته الدائم على حسرة دائمة لمحبة خاسرة، أعاذنا الله وإياكم من هوى متّبّع، آمين يا رب العالمين.

^١ وأصله حديث شريف رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر قال: خرجت ليلة من الليالي فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي وحده ليس معه إنسان، قال فظننت أنه يكره أن يمشي معه أحد، قال فجعلت أمشي في ظل القمر فالتفت فرأني فقال من هذا؟ فقلت أبو ذر جعلني الله فداءك، قال يا أبا ذر: تعاله، قال: فمشيت معه ساعة، فقال: إنّ المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيراً فنفخ فيه يمينه وشماله، وبين يديه ووراءه، وعمل فيه خيراً. [مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٦-٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار طيبة-الرياض، ط١، ٢٠٠٦م، (٦٨٧/٢)].

^٢ ليس بحديث، بل حكمة تجري على ألسنة الصوفية.

^٣ قتل النفس: المقصود به عند علماء التزكية: فطامها عن شهواتها وحظوظها، ومنه قول البوصيري: والنفس كالطفل إن تهمله شب على.....حبّ الرضاع وإن تفطمه ينفطم. [ينظر: حلو، محمد يحيى، شرح البردة، دار البيروت-دمشق، ط٣، ١٤٢٦هـ، (ص٣٥)].

^٤ العالمين: الدنيا والآخرة.

^٥ الضرتان امرأتان للرجل، سُميتا ضرتين لأن كل واحدةٍ منهما تُضارّ صاحبتَها. ومنه قول البوصيري في مدح النبي صلى الله عليه وسلم: فإنّ من جُودك الدنيا وضرتّها (أي الآخرة).....ومن غلومك علم اللوح والقلم. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٤٨٢/٤)].

^٦ أصله حديث شريف صحيح: (اعملوا فكل ميسر لما خُلِقَ له) البخاري ومسلم.

^٧ جاء في البخاري: أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة فقال متى الساعة؟ قال: (وماذا أعددت لها). قال: لا شيء إلا أني أحب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فقال: (أنت مع من أحببت). قال أنس: فما فرحنا بشيء فرحنا بقول النبي صلى الله عليه وسلم (أنت مع من أحببت). [البخاري، الجامع الصحيح (١٣٤٩/٣)].

^٨ هذا جزء من خطبة النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الرائد لا يكذب أهله، والله لو كذبت الناس جميعاً ما كذبتكم، ولو غررت الناس جميعاً ما غررتكم، والله الذي لا إله إلا هو إني لرسول الله إليكم خاصة وإلى الناس كافة، والله لتموتن كما تنامون، ولتبعن كما تستيقظون، ولتحاسبن بما تعملون....). [ينظر: الحلبي، علي بن برهان الدين (٩٨٧-١٠٤٤هـ)، السيرة الحلبية، دار المعرفة-بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م، (١١٨/٢)].

قوله: (أو للتهكم عطف على كمال العناية) إشارة إلى أنَّ التهكم بالسامع والنداء على كمال بلاذته أو فطانتته، وادعاء الظهور لا يقتضي شيء منها كمال العناية بالتمييز فلا يكون شيء منها من أسبابه كما كان اختصاص المسند إليه بحكم بديع من سببه، بل يقتضي كل منها اسم الإشارة سواء قصد به كمال العناية بالتمييز أم لا، والحاصل أن هذه النكت متفرعة على اسم الإشارة بدون اعتبار كمال العناية، فيعطف قوله أو للتهكم مع ما في حيزه على كمال العناية لا على قوله في حيزه لاختصاصه بحكم بديع الذي هو من أسبابه، إلا أنَّ اسم الإشارة لما أفاد أكمل تمييز ولا شك أن هذه النكت تزيد بزيادة التمييز كان هذه النكت تتقوى بملاحظة كمال العناية، فإذا قصد التهكم مثلاً اعتنى بالتمييز فقصد أكمل التمييز فأورد اسم الإشارة.

قوله: (فلزيادة التمكين)، أي تمكين المسند إليه نفسه يعني أن وضع المظهر موضع المضمير مفيدٌ تمكين نفس المظهر أي تمكين المعنى الذي أريد به بخلاف وضع المضمير موضع المظهر فإنه يفيد تمكين ما يعقبه لا تمكين نفس معنى المضمير.

قوله: (وما نزل إلا بالحكمة) إشارة

[ب/ ١١٣]

إلى أنه إنما يكون من وضع المظهر موضع المضمير في غير باب المسند إليه إذا فسر الحقُّ الثاني بما فسر به الحقُّ الأول من الحكمة، وأما إذا فسر الحقُّ الثاني بالأوامر والنواهي والأول مفسر بالحكمة لم يكن مما نحن فيه من وضع المظهر موضع المضمير؛ لأن كل واحد من الحقيين حينئذٍ بمعنى على حدة فلا يكون الحقُّ الثاني موضع ضمير الحق الأول لاختلافهما معنى.

قوله: (أو ادخال الرُّوع)، هذا إذا لم يكن له خوف وأريد إحداثه.

قوله: (وتربية المهابة)، هذا إذا كان له خوف وأريد ازدياده، ولم يعطفه على ادخال الرُّوع بلفظه، أو بل عطفه عليه بالواو لتقاربهما، وقد يقال المهابة يراد بها عرفاً الحالة التي تكون في قلوب الحاضرين الناظرين إلى الملوك، وتربيتها تقويتها بازديادها، وأما الرُّوعه فالخوف الذي يتجدد بمخاطبتهم.

قوله: (وسائر أوصاف الكمال) من وجوب الإطاعة وسعة الرحمة واستحقاق تفويض الأمر إليه فيتقوى الداعية إلى التوكل عليه تعالى.

قوله: (لأن في ذكر عبدك) الخ، فإن لفظ العبد أدخل في استحقاق الرحمة من أنا، خصوصاً إذا أضيف إلى المخاطب.

قوله: (وفيه أيضاً تمكّن من وصفه)، فإنّ المضمّر خصوصاً المتكلّم لا يُوصف، ذهب جماعة من النحاة إلى أن ضمير الغائب يجوز وصفه لإبهامه، كقوله تعالى: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} ^١ قال الكسائي: إنّ قوله {الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} وصفٌ له (هو)، وقال الجمهور: إنه بدل منه ^٢، وفي الكشف ما يدل على أن ضمير المخاطب يوصف ^٣، وأما وصف ضمير المتكلم فما سمعنا أحداً يقول به، والمشهور أن الضمير لا يوصف مطلقاً كما لا يوصف به، وقد يكون ترك الحكاية إلى المظهر لغير ذلك المذكور كالتعظيم في قوله: أفضل العصر يحاورك، مكان قوله: أنا أحاورك.

قوله: (هذا غير مختص بالمسند إليه) بل يجري في غير المسند إليه أيضاً.

قوله: (ولا بهذا القدر) أي ولأن النقل مطلقاً غير مختص بهذا القدر، وهو نقل الكلام عن الحكاية إلى الغيبة بل كل واحد من التكلم والخطاب والغيبة ينقل إلى كل واحد من صاحبيه فالأقسام ستة.

قوله: (ففي العبارة أدنى تسامح) لاحتياجها إلى التقدير وإلا يلزم سلب

[١١٤/أ]

اختصاص الشيء عن نفسه وذلك باطل.

قوله: (وهو أن يكون الغيبة باسم مظهر) فإنه المذكور في قول السكاكي ويترك الحكاية إلى المظهر، فلا يحتاج إلى ذلك التقدير لكنه لا يلائم تعميمه بقوله بل الحكاية الخ، بل الملائم حينئذ أن نقول بل الحكاية يترك إلى غير المظهر من المضمّر، فهذا معنى قوله والأول أوفق، لقوله بل كل من التكلم والخطاب والغيبة مطلق ينقل إلى الآخر، وأما معنى الاضراب على الثاني فهو أن الحكاية والخطاب والغيبة مطلقاً مظهراً كان أو مضمراً ينقل كل إلى الآخر، وقد يقال أراد بهذا النوع النقل من أسلوب إلى أسلوب وحذف المضاف من تفسيره أي أعني نوع نقل الكلام من الحكاية إلى الغيبة وهو بعيد جداً، إذ الحذف من التفسير مما لا يلتفت إليه قطعاً خصوصاً إذا لم تكن هناك قرينة ظاهرة.

^١ سورة آل عمران: ٦.

^٢ قال الدسوقي: وجوز الكسائي نعته، والجمهور يحملون مثل هذا على البذل. [الدسوقي، الحاشية، (٣٠٩/٣)]

^٣ قال الزمخشري: "العزیز الحکیم: صفتان مقررتان لما وصف به ذاته من الوجدانية" [الزمخشري، تفسير الكشاف، (٣٧٢/١)].

قوله: (ويسمى هذا النقل) أي نقل كل واحد من التكلم والخطاب والغيبة إلى آخر على خلاف مقتضى الظاهر.

أسلوب الالتفات

قوله: (عند علماء المعاني التفاتاً)^١، قال الشارح: وهو من مباحث علم المعاني من جهة تعلقه بمعرفة خواص التراكيب في الإفادة وكونه بحثاً عن أحوال اللفظ من حيث المطابقة لمقتضى الحال، فكونه من أفراد خلاف مقتضى الظاهر الذي هو من أفراد الكناية لا يقتضي أن يكون لصاحب البيان نظرٌ فيه وبحث عنه، وتعلق التسمية^٢ كسائر مخالفات مقتضى الظاهر فلا يوجب كون الالتفات مندرجاً في الإخراج لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكناية على ما مر كونه من مباحث البيان، كسائر الجزئيات المندرجة تحت قواعد البيان، فإن الأحكام الجزئية المندرجة في قواعد علم فروع وثمرات لمسائله إذ ليست مبحثاً عنها بخصوصياتها، وأما عدُّ السكاكي الالتفات في علم البديع من المحسنات المعنوية فلا استبعاد فيه لجواز اشتراك علمين في مسألة من جهتين كما حُقِّقَ في موضعه.

قوله: (وبهذا يشعر كلام المصنف في الإيضاح) حيث قال: وهذا أي المعنى المشهور أخصُّ من تفسير السكاكي لأنه أراد بالنقل أن يعبر بطريق من الطرق^٣ عما عبر عنه بغيره أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره

[ب/ ١١٤]

منها، وإن لم يقع عنه تعبير بغيره، فإنه اعتبر عموم تفسير السكاكي باعتبار كون التعبير عنه بطريق من الطرق مقتضى الظاهر، وإن لم يعبر عنه به فعلم أن كون التعبير الثاني فيما وقع التعبيران معاً

^١ أسلوب الالتفات: هو الانتقال بالأسلوب من صيغة التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى صيغة أخرى من هذه الصيغ، بشرط أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى الملتفت عنه، بمعنى أن يعود الضمير الثاني على نفس الشيء الذي عاد إليه الضمير الأول، أي أنه هو التحويل في التعبير الكلامي من اتجاه إلى آخر من جهات أو طرق الكلام الثلاث: "التكلم (الخطاب) الغيبة" مع أن الظاهر في متابعة الكلام يقتضي الاستمرار على ملازمة التعبير وفق الطريقة المختارة أولاً دون التحوّل عنها. وأمثله كثيرة منها: قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٣٠]، ومنه خطاب الله لرسوله بقوله: {عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى} [عبس: ١ - ٢] وكان مقتضى الظاهر أن يقول: "وَإِذْ قُلْتُ لِلْمَلَائِكَةِ..."، وأن يقول لرسوله: "عَبَسْتَ وَتَوَلَّيْتَ أَنْ جَاءَكَ الْأَعْمَى". قد ذكر الزركشي في "برهانه": أن للالتفات فوائد عامة وخاصة؛ فمن العامة: التقنن والانتقال من أسلوب إلى آخر، لما في ذلك من تنشيط السامع، واستجلاب صفائه، واتساع مجاري الكلام، ونقل عن البيهقي قولهم: "إن الكلام إذا جاء على أسلوب واحد وطال، حسن تغيير الطريقة". ومن الخاصة: التنبيه: {وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [يس: ٢٢]، أصل الكلام: "وما لكم لا تعبدون الذي فطركم". وكذلك التهديد والتخويف: {وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [التوبة: ٣]، ومحل الالتفات هو في قوله تعالى: {فَإِنْ تَبَتُّمُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ}، ولو لم يلتفت لقال: {فَإِنْ يَتَوَلَّوْا}، والغرض من هذا الالتفات من الغيبة إلى الخطاب هو التهديد والتخويف. [ينظر: الزركشي، البرهان، (٣٢٦/٥)].

^٢ وفي نسخة [ب] وتعلّق بِشُمُوبِهِ.

^٣ لأنَّ الالتفات هو التعبير عن المعنى بطريق من الطرق الثلاثة: (التكلم، والخطاب، والغيبة). [ينظر: التفاتاني، المطول، (٢٨٦/١-٢٨٧)].

على خلاف مقتضى الظاهر معبر مطلقاً، وإلا يلزم عموم تفسير السكاكي بذلك الوجه أيضاً، واعلم أنه يشعر به في كلام السكاكي أيضاً لفظ النقل، إذ الجاري على مقتضى الظاهر لا يقال فيه نقل من أسلوب وإيراده في الإخراج لا على مقتضى الظاهر، وما ذكره من فائدته العامة فإن تطربه بساط السامع واستدار إصغائه إنما يتصوران في النقل والإخراج لا على مقتضى الظاهر.

قوله: (بالاسم الظاهر أو ضمير الغائب)، والاسم المظهر كضمير الغائب طريق غيبته فكان هاهنا تعبير بالغيبة بعد التعبير بالتكلم أو الخطاب.

قوله: (ومنها نحو يا زيدُ فمُ، و يا رجلاً خذ بيدي)، فإنه عبر بعد التعبير بالاسم المظهر الذي هو طريق غيبته بالخطاب.

قوله: (وفي التنزيل: {أَأَنْتَ فَعَلْتَ})^١ الآية فإنه عبر بالاسم المظهر الذي هو طريق غيبته بعد التعبير عنه بالخطاب.

قوله: (يا مَنْ هو عالمٌ حَقَّقَ لي هذه المسألةَ فَإِنَّكَ الذي لا نَظِيرَ لَهُ) ففيه التعبير بضمير الغائب عن الموصول بعد جعله مخاطباً بالنداء، وبضمير الخطاب في حق، وإنك بعد التعبير بضمير الغائب وبالموصول الذي هو طريق الغيبة وبضمير الغائب في له بعد التعبير بالخطاب أجاب الشارح بأنه لا الالتفات في شيء من ذلك؛ لأن حق العائد إلى الموصول أن يكون بلفظ الغيبة وكان ضمير هو وله بعد الخطاب على مقتضى الظاهر لوقوع كل منهما فيما هو حقه؛ ولأن حق الكلام بعد تمام المنادى أن يكون بطريق الخطاب، فكان خطاب حق وإنك بعد ضمير الغائب على مقتضى الظاهر لوقوعهما على أحدهما، لكن بقي التعبير بالموصول الثاني وهو لفظ الذي مع أنه غائب بعد الخطاب بلا توجيه.

قوله: (فكُلُّ مَنْ نَفَارَقَهُمْ)^٢ و(بعدكم) جارٍ على مقتضى الظاهر) بناء على أن حق العائد إلى الموصول أن يكون بلفظ الغيبة، وعلى أن حق الكلام بعد تمام المنادى أن يكون بطريق الخطاب.

قوله: (فليسَ بشيءٍ) لما علمت أن حق العائد إلى الموصول أن يكون بلفظ الغيبة وكذا العائد

[١١٥ / أ]

^١ سورة الأنبياء: ٦٢.

^٢ يشرح هنا الالتفات في قول المتنبي: يامن يُعَرِّ علينا أن نَفَارَقَهُمْ وَجَدَانَا كُلَّ شَيْءٍ يَغْدُكُمُ عَدَمٌ [ينظر: التفاتاني، المطول، (٢٨٧/١)].

إلى موصوف محمول على المتكلم والمخاطب مثل نحن قوم فعلوا، وأنتم قوم فعلوا، حقه أن يكون بلفظ الغيبة كما ذكر لا بلفظ التكلم والخطاب مثل نحن الذين فعلنا وأنتم الذين فعلتم.

قوله: (وكثرة مورده) مثل أنت الذي أخلفتني ما وعدتني والقياس أخلفني ما وعدني، ومثل: {بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ} ^١ والقياس يجهلون، ومثل نحن الذين فعلنا وأنتم الذين فعلتم والقياس فعلوا، ومثل يا أيها الذين آمنتم والقياس آمنوا، ونحن قوم علمنا والقياس علموا، مما خولف فيه طريق الغيبة إلى التكلم أو إلى الخطاب، قال الشارح: والظاهر أن مثل هذا ينبغي أن يكون من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلم أو إلى الخطاب، وقال بعضهم: ولا بُدَّ فيه.

قوله: (وهو أن يكون التعبيران في كلامين) فيخرج التعبير في كلام واحد، مثل أنا زيد وأنت عمرو، ونحن رجال وأنتم رجال، وأنت الذي فعل كذا وأنا الذي فعل وأنت رجل يفعل.

قوله: (تطاول ليئك) ^٢ والقياس ليلى؛ لأنه في صدد الإخبار عن نفسه فهو موضع التكلم ففيه الالتفات عند السكاكي دون الجمهور لعدم التعبير بطريق آخر قبل الخطاب الذي هو المعتبر عندهم في الالتفات، وعنده يكفي فيه كون الظاهر التعبير عنه بغيره وإن لم يعبر عنه بذلك الغير.

قوله: (ولم ترقد) ليس فيه التفات؛ لأنه تكرير للطريق الملتفت إليه في خطاب ليئك.

قوله: ويأت فيه تعبير عن نفسه المعبر بالخطاب في ليئك بالضمير الغائب في يأت ففيه التفات إلى الغيبة من الخطاب.

قوله: (وذلك من نبا جاءني) والقياس جاءه على طريقه بات ففيه التفات من الغيبة إلى التكلم.

قوله: (وخبرته) ليس فيه التفات؛ لأنه استمرار على الطريقة الملتفت إليها في جاءني فيكون على مقتضى الظاهر بعد الأول الملتفت إليه.

قوله: (أحدها) أي أحد الالتفاتات في بات باعتبار الانتقال إلى الغيبة فيه من الخطاب في ليئك.

قوله: (أحدهما - أي أحد الالتفاتين في جاءني - باعتبار الانتقال من الخطاب في ليئك إلى التكلم في جاءني والآخر فيه باعتبار الانتقال من الغيبة في بات) إلى التكلم

^١ سورة النمل: ٥٥.

^٢ يشرح قول امرؤ القيس: تطاول ليئك بالإثم وبات الخلي ولم ترقد. [القيس، حندج بن حجر، امرؤ القيس (٥٠١-٥٤٠هـ)، ديوان امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف-القاهرة، ط٤، ١٩٨٤م، (ص ١٨٥)].

في جاءني.

قوله: (أو يكون عطف) على أن يكون.

قوله: (في ذلك) أي لفظ ذلك.

قوله: (باعتبار الانتقال من الغيبة) أي في بات.

قوله: (باعتبار الانتقال من الخطاب) أي في ذلك إلى التكلم في جاءني.

قوله: (لأن الظاهر يقتضي أن لا يغير أسلوب الكلام) عن سننه السابق وقد غير هاهنا.

قوله: (وهذا الخطاب مثل التكلم في قوله من نبأ جاءني) في أن يغير أسلوب الكلام ويجري اللاحق على غير سننه السابق في كل منها؛ لأنه في الآية قد غير أسلوب التكلم بحسب الظاهر إلى الخطاب في ترجعون كما غير أسلوب الغيبة في بات إلى التكلم في جاءني.

قوله: (لا ينحصر في خلاف مقتضى الظاهر)؛ لأن كون الآية والبيت من مقتضى الظاهر مقطوع به عند المصنف على زعمه مع أن السكاكي حكم بالالتفات فيهما فعلم أن لا حصر للالتفات في خلاف مقتضى الظاهر عند السكاكي لقوله به في مقتضى الظاهر أيضاً.

قوله: (على ما حققناه) إشارة إلى قوله قلت لا نمنع أن قوله ترجعون على مقتضى الظاهر الخ.

قوله: (أو على أنه خطاب للقلب ففيه التفات آخر) أي في تقدير خطاب القلب؛ لأنه قد عبر أولاً عن القلب بالقلب الذي هو اسم مظهر من الغيب.

قوله: (وقوله طحا بك^١ فيه التفات آخر عند السكاكي) لأن مقتضى الظاهر كان التكلم؛ لأن المقام مقام الإخبار عن نفسه وإن لم يقع التعبير به قبل الخطاب، لا عند الجمهور لاشتراط التعبيرين في الالتفات عندهم لا عنده.

^١ إشارة لقول الشاعر من الطويل: طحا بك قلب في الجسان طروب بُعِدَ الشَّبابُ عَصَرَ حَانَ مَشِيْبٍ. والقاتل: علقمة بن عبدة الفحل، وهذه القصيدة قالها في مدح الحارث بن أبي شمر الغساني. ومعنى (طحا) طمح، وطحا بك قلبك في الحب ذهب بك كل مذهب. [ينظر: القزويني، عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، (٢٧٤/١)].

قوله: (مكان إياه نعبد) لكون الأسلوب السابق هو التعبير بالغائب المظهر إلى قوله: {إياك نَعْبُدُ}.

قوله: (لأن ذلك يجري من العبد مع الله تعالى لا مع غيره تعالى)، وذلك لأن قوله تعالى الحمد لله في تقدير النصب بالفعل المقدر لتعليم العباد، أي قولوا أيها العباد {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ^١ مع قوله {ولا الضالين} ^٢ في مناجاتي في الصلاة وغيرها.

قوله: (وهو قال) أي صدر الأفاضل.

قوله: (هذا الذي ذكره المصنف جار على طريقة المفتاح)، وحاصل طريقة المفتاح وجوب إقبال العبد على الله إذا انتهى إلى خاتم الصفات بالخطاب بتخصيص غاية الخضوع والاستعانة

[١١٦ / أ]

به تعالى بأنهما مقصوران عليه لا يتجاوزان إلى غيره تعالى.

قوله: (وطريقة الكشف) الخ وحاصل طريقته أنه تعالى لما تميّز بصفات الألوهية المجرات عليه تعالى خاطب العبد ذلك المتميز بها بتخصيص العبادة والاستعانة به، دلالة على أن تخصيصهما به تعالى لأجل تميزه وانفراده عما سواه مطلقاً بتلك الصفات المختصة به تعالى مقيساً إلى ما سواه تعالى مطلقاً.

قوله: (ويمكن أن يقال) الخ، وحاصل ما ذكره الشارح في توجيه الالتفات في الفاتحة بالخطاب بعد الغيبة بإجراء الصفات العظام على موصوف عظيم الشأن هو أنه لما ازداد وضوحه تعالى وتميزه عند العبد بذكر صفات الألوهية جميعاً مما لا بد منه في جميع مهمات العباد في الأولى والأخرى وعلم العبد بأن ليس شيء يحتاج إليه أولاً وآخرأ إلا هو منه لا من غيره، واقتضى ذلك توجهه إلى جنبه في كل لحظة وسكونه في مشاهدته غير مائل إلى غير جناب قدسه تعالى؛ لأن عدم سكون النفس في علم شيء في زمانين ليس إلا لتحصيل كل ما لا يتم معاشه ومعه إلا به، فإذا عرف [العبدُ إلهاً] ^٣ واحداً قادراً على الجميع معطياً إياها له في النشاطين سكن به، ولم يشغله شيءٌ غيره عنه فلا يرى ذلك العبد إلا هو فخاطب لكونه في ساحة حضور ربه غير غائب عنه بنظرٍ إلى غيره

^١ سورة الفاتحة: ٢

^٢ سورة الفاتحة: ٧.

^٣ كذا في نسخة [ب].

بتخصيص العبادة، وقصره به لاختصاصه بصفات الألوهية وبتخصيص الاستعانة في مهمات المبدأ والمعاد في الملك والملوك، لاختصاص جميع مهماته خلقاً وإعطاءً به، تنبيهاً على أن من هذه صفاته واجب الحضور في قلب من يعبد به بحيث يراه ويشاهده غير زائل لحظة عن مشاهدته، لا في حال عبادته له لحق الألوهية، ولا في حال استعانت به في مهماته لحق الربوبية الكافلة لها جميعاً، فالحمد لله أولاً وآخرًا والشكر [له] ^١ ظاهراً وباطناً.

قوله: (وقد وُصفَ أولاً) ^٢ أي بقوله: رب العالمين.

قوله: (وثانياً) أي بقوله: الرحمن الرحيم

قوله: (وثالثاً) أي بقوله: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ}

قوله: (ومن خلاف المقتضى) أي مقتضى الظاهر فاللام عوض عن المضاف إليه.

قوله: (تلقى المخاطب) أي تلقي المتكلم المخاطب بحذف فاعل

[ب/ ١١٦]

المصدر وإضافته إلى المفعول.

قوله: (بغير ما يترقب)، أي لغير ما يترقبه المخاطب من المتكلم.

قوله: (بحمل كلامه) أي سبب حمل المتكلم كلام المخاطب فحذف فاعل الحمل وهو المتكلم وأضيف إلى مفعوله وهو كلام المخاطب.

قوله: (على خلاف مراده)، أي خلاف مراد المخاطب بكلامه، والمعنى من خلاف مقتضى الظاهر أن يجيء المتكلم المخاطب الذي خاطبه الذي خاطبه أولاً بكلام آخر مجيباً له، وذلك الكلام الذي جاء به المتكلم مجيباً له غير ما يترقبه المخاطب حين خاطبه بكلام منه، وذلك بسبب حمل المتكلم كلام المخاطب الذي خاطبه أولاً بكلام على خلاف ما أراده المخاطب بكلامه، تنبيهاً على أن ذلك الخلاف هو الأولى بأن يقصده المخاطب بما خاطبه به أولاً، لا ما قصده به.

^١ كذا في نسخة [ب].

^٢ قال التفنيزاني: (وقد وصف أولاً بأنه المدبر للعالم وأهله، وثانياً بأنه المنعم بأنواع النعم الدنيوية والأخروية لينتظم لهم أمر المعاش ويستعدوا لأمر المعاد، وثالثاً بأنه المالك لعالم الغيب وإليه معاد العباد...). [التفنيزاني، المطول، (٢٩٤/١)]

قوله: (فَذَكَرَ هَذَا عَلَى سَبِيلِ التَّضْمِينِ دُونَ الْقَصْدِ) دَفَعَ لِمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْمَجِيبَ عَنْ سُؤْلِ السَّائِلِ قَدْ أَجَابَ عَنِ الْمُنْفَقِ الَّذِي سَأَلَهُ^١، وَلَكِنْ زَادَ عَلَيْهِ بَيَانُ مَصَارِفِهِ مَعَهُ أَيْضاً فَلَا يَكُونُ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ مِنْ تَلْقَى الْمُخَاطَبَ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُ السَّائِلُ بِغَيْرِ مَا يَتَطَلَّبُ، بِتَنْزِيلِ سُؤَالِهِ مَنْزِلَهُ تَنْبِيْهاً عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ هُوَ الْأَوَّلَى بِحَالِ السَّائِلِ.

قوله: (لَأَنَّ الْمُخْبَرَ عَنْهُ فِي الْأَصْلِ هُوَ الْأُمُّ) بِأَنَّهُ ظَبِيٌّ أَوْ حِمَارٌ^٢ لَا الظَّبِّيَّ وَالْحِمَارَ بِأَنَّ أَحَدَهُمَا أُمٌّ؛ لِأَنَّ الْغَرَضَ بَيَانُ حَالِ الْأُمِّ بِأَنَّهُ ظَبِيٌّ أَوْ حِمَارٌ لَا حَالِ الظَّبِّيِّ وَالْحِمَارِ بِأَنَّهُ أُمٌّ، وَفِي هَذَا الْقَلْبِ مِنَ الْمُبَالَغَةِ مَا لَا يَحْصُلُ بِدُونِهِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا جَعَلَ الْأُمَّ عَنِ الْحِمَارِ خَبِراً وَلَا شَكَّ فِي ثُبُوتِ الْحِمَارِ، يَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ لَا يَثْبُتَ حِمَارٌ لَوْ لَمْ يَكُنْ حِمَارٌ أُمٌّ؛ لِأَنَّ الْمَحْمُولَ أَعْمُ مِنَ الْمَوْضُوعِ أَوْ مُسَاوٍ لَهُ، وَانْتِفَاؤُهُ عَنْهُ يَقْتَضِيْ انتِفَاءَ الْمَوْضُوعِ، وَأَمَّا إِذَا جَعَلَ الْحِمَارَ خَبِراً عَنِ الْأُمِّ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَلَّا يَثْبُتَ حِمَارٌ لَوْ لَمْ يَكُنْ أُمٌّ حِمَاراً لَجَوَازُ وَجُودِ الْحِمَارِ مَعَ انْتِفَائِهِ عَنْ أُمِّهِ بِنَاءً عَلَى جَوَازِ كَوْنِ الْمَحْمُولِ أَعْمُ مِنَ الْمَوْضُوعِ، وَعَلَى هَذَا فَاعْتَبِرْ فِيمَا يَخْرُجُونَ الْكَلَامَ عَمَّا يَقْتَضِيهِ اللَّفْظُ أَوْ الْمَعْنَى.

قوله: (وَفِي الْقَلْبِ مِنَ الْمُبَالَغَةِ مَا لَيْسَ فِي تَرْكِهِ) وَهَذَا مِنْ بَابِ التَّشْبِيهِ الْمَقْلُوبِ، وَهُوَ أَنَّ يَجْعَلُ الْأَتَمَّ فِي وَجْهِ الشَّبهِ الَّذِي كَانَ قَاعِدَةُ التَّشْبِيهِ

[١١٧/أ]

جَعَلَهُ مَشْبِهاً بِهِ مَشْبِهاً وَالْأَنْقَصَ فِيهِ مَشْبِهاً بِهِ دَلَالَةً عَلَى أَكْمَلِيَّةِ وَجْهِ الشَّبهِ وَأَتَمِّيَّتِهِ فِي الْأَنْقَصِ بِطَرِيقِ الْإِدْعَاءِ.

قوله: (وَلَقَائِلُ [أَنْ يَقُولُ])^٣ الْخ لَا شَكَّ أَنَّ مَقْصُودَ الشَّاعِرِ بِهَذَا التَّشْبِيهِ^٤ هُوَ أَنَّهُ كَمَا لَا يَبْقَى مَرْتَفِعٌ وَمُنْخَفِضٌ فِي ظَاهِرِ الْقَصْرِ إِذَا طَيَّنَتْ كَذَلِكَ لَا يَبْقَى فِي نَاقَتِهِ السَّمِينَةِ فِي ظَاهِرِ ظَهْرِهَا مَرْتَفَعٌ وَمُنْخَفِضٌ، فَفِي هَذَا الْقَصْدِ لَا يَجْعَلُ السَّمْنَ لِلنَّاقَةِ كَالْقَصْرِ لِلطَّيْنِ، وَلَا يَجْعَلُ النَّاقَةَ كَالطَّيْنِ لِلْقَصْرِ

^١ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ} سُورَةُ الْبَقَرَةِ: ٢١٥.

^٢ الْمَقْصُودُ قَوْلُ الشَّاعِرِ: فَإِنَّكَ لَا تَبَالِي بَعْدَ حَوْلٍ..... أَظْبِيَّ كَأَنَّ أُمِّكَ أَمْ حِمَارٌ. أَيُ ذَهَبَ السُّودُّ مِنَ النَّاسِ وَاتَّصَفُوا بِصِفَاتِ اللَّئَامِ، حَتَّى لَوْ يَقُولُوا عَلَى هَذَا الْوَصْفِ سَنَةً لَا يَبَالِي إِنْسَانٌ مِنْهُمْ أَهْجِنَا كَانَ أَمْ غَيْرَ هَجِينٍ، فَقِيلَ إِنَّهُ قَلْبٌ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ ظَبِيَّ مَرْفُوعٌ بِكَانِ الْمَقْدَرِ لَا بِالْإِبْتِدَاءِ، لِأَنَّ الْإِسْتِفْهَامَ بِالْفِعْلِ أَوَّلَى فَصَارَ الْإِسْمُ نَكْرَةً وَالْخَبَرُ مَعْرِفَةً. [يَنْظُرُ: الْحَاشِيَّةُ عَلَى الْمَطُولِ، لِلتَّنْقِازَانِي، (١٣٧/١)].

^٣ كَذَا فِي نَسْخَةِ [ب].

^٤ قَالَ الْقَطَامِيُّ فِي دِيْوَانِهِ: فَلَمَّا أَنَّ جَرَى سَمْنٌ عَلَيْهَا..... كَمَا طَيَّنَتْ بِالْفَدَنِ السِّيَاعَا. وَالْفَدْنُ الْقَصْرُ، شَبَّهِ سَمْنَ النَّاقَةِ بِالْفَدَنِ وَهُوَ الْقَصْرُ الْمَطِينُ بِالسِّيَاعِ. [يَنْظُرُ: الْمَغْرِبِيُّ، مُوَاهِبُ الْفَتْاحِ شَرْحُ تَلْخِيصِ الْمِفْتَاحِ، (٣٠٢/١)، الْقَطَامِيُّ، عَمِيرُ بْنُ شَمِيمٍ (٤٠-١٠١هـ)، دِيْوَانُ الْقَطَامِيِّ، تَحْقِيقُ: إِبْرَاهِيمُ السَّامِرَايِيُّ، دَارُ الثَّقَافَةِ-بَيْرُوتَ، ط١، ١٩٦٠م، (ص ٤٠)].

لتحصيل المبالغة في السمن، لكن هذا إنما ينافي تحقق ذلك في الواقع قصدًا بالذات لا إيهامه تبعاً من غير قصدٍ جلي.

الباب الثالث: في أحوال المسند

قوله: (لامتناع العطف على محل اسم إنَّ قبل مضي الخبر نحو إن زيدا وعمرو منطلقان)، لزوم ارتفاع الخبر بعاملين مختلفين، وهما إن والابتداء وأحدهما لفظي والآخر معنوي.

قوله: (ولا يلزم ارتفاع الخبر بعاملين مختلفين) من عطف قَيَّار^١ على محل اسم إنَّ قبل مضي الخبر وكون غريب خبراً عن الأول المعطوف عليه دون الثاني المعطوف لعدم كونه خبراً عنهما.

قوله: (كما في إن زيدا وعمرو ذاهبان)، أي كما لزم فيه ارتفاع الخبر أعني ذاهبان بعاملين مختلفين لفظي وهو إنَّ ومعنوي وهو الابتداء لكونه خبراً عن المعطوفين معاً.

قوله: (لأن لكل منهما خبراً آخر)، علة لقوله ولا يلزم ارتفاع الخبر الخ.

قوله: (والمحذوف خبره) أي خبر قَيَّار المبتدأ وعلى تقدير عطفه على محل اسم إنَّ يكون المحذوف أيضاً خبر قيار، لكن حينئذٍ يكون خبراً عنه على أنه اسم إنَّ والمحذوف خبره.

قوله: (ولا تشريك هاهنا في عامل) كما في الرفع على العطف على محل اسم إنَّ.

قوله: (بحسب الظاهر)؛ لأن لكل منهما خبراً على حدة.

قوله: (أبين المذكورين ضلالاً)؛ لأنهم مالوا عن الأديان كلها وعبدوا الكواكب.

قوله: (فحذف) لقيام القرينة من الجملة السابقة للاحتراز عن العبث والاختصار، قال الشارح: وهذا إذا جعل من عطف الجملة على الجملة، وأما إذا قصد عطف عمرو على زيد ومنطلق المحذوف على المذكور كما يظهر في مثل إن زيدا منطلق وعمرواً، فهو من حذف المعطوف على المسند إلا أن المقصود حذف المسند سواء

[ب/ ١١٧]

كان معطوفاً على مسند آخر أو لا، قال الشريف: وفي عطف مفردى جملة على مفردى جملة أخرى كما في قولك كان زيد قائماً وعمرو قاعداً دقةً، قال: عطف عمرو على زيد يوهم كونه مسنداً

^١ قَيَّار: هذا شاهد شعري: فمن يك أمسى بالمدينة رحلُهُ فأتى وقَيَّارٌ بها لغريبُ. هذا البيت لضابئ بن الحارث البرجمي، من أبيات قالها وهو محبوس في سجن المدينة - زمن عثمان بن عفان، رضي الله عنه - لهجاء قاله في خصومه. [ينظر: شراب، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، (ص ١٤٩)]

إليه لقائماً، وعطف قاعداً على قائماً يوهم كونه مسنداً إلى زيد، وتلك الدقة هي أن يعتبر في عطف عمرو مجرد كونه مشاركاً لزيد في كونه اسم كان، وفي قاعداً مجرد كونه مشاركاً لقائماً في كونه خبر كان، فليس عطف أحدهما وحده مقصوداً بل مأخوذاً مع عطف صاحبه.

قوله: (يدل على مطلق الوجود) فيحذف خبر المبتدأ بعدها جوازاً قياساً إذا كان عاماً.

قوله: (فلا بد من الذكر) لعدم دلالة إذا المفاجأة إلا على فعل عام لا خاص من القيام والقعود والأكل والشرب وغيرها.

قوله: (نعم) جواب سؤال مقدر وهو أنه إذا لم يدل إذا المفاجأة إلا على فعل عام فكيف يقدر فعل خاص بعد إذا نحو حاضراً أو بالباب أو نحوه في مثل قولك: (خرجت فإذا زيد) حاضراً أو بالباب وتقرير الجواب أن ذلك بحسب دلالة الفعل كخرجت في مثالنا هذا على نوع خصوصية كحاضراً أو بالباب^١.

قوله: (فحينئذ يكون مفعولاً به)؛ لأن وقت وجود زيد مفاجئ لا مفاجئ فيه لا ظرفاً كما يكون ظرفاً على قول المبرد.

قوله: (فحينئذ لا يكون مضافاً إلى الجملة) لكونها معمولة لبعضها الذي هو الخبر المحذوف.

قوله: (لكنه لا يطرأ في نحو خرجت فإذا زيد بالباب، إذ لا معنى لقولنا فبالمكان وزيد بالباب)، ويجوز أن يكون بالباب فيه بياناً أو تفسيراً للمكان المطلق الذي دل عليه إذا أو بدلاً منه، على أن قوله^٢ توجيه لما لم يذكر فيه الخبر، وحمل على الحذف بأنه لا حاجة إلى ارتكاب حذف المسند في قولك خرجت فإذا زيد، وتقديره بالفعل العام من الوجود والحصول والكون المطلق بأن يكون المعنى خرجت فبالمكان زيد والفعل المطلق الذي قدره حاصل أيضاً؛ لأن المتمكن في المكان لا يكون إلا موجوداً، كما أن الموجود الجوهر لا يكون إلا متمكناً.

قوله: (لم يحسن الحذف أو لم يجز)

[١١٨/أ]

^١ (خرجت فإذا زيد) وإنما حذف الجواب وهو حاضراً أو بالباب أو موجود؛ لأن إذا الفجائية تدل على مطلق الوجود، وقد ينضم إليها قرائن تدل على نوع خصوصية كللفظ الخروج المشعر بأن المراد (فإذا زيد بالباب). [ينظر: الدسوقي، الحاشية على مختصر السعد، (٣٨/٢)].

^٢ وفي نسخة [ب] على أن قول المبرد.

لدلالة إنَّ على المحذوف الذي هو الظرف المقدّر بالفعل العام الذي يناسبه إن التي للتحقيق والإثبات، والمقصود بالإثبات في جميع الجمل هو المحمول دون الموضوع.

قوله: (وفيما تقدم اسم أو جملة)؛ لأن الظرف إما مقدر باسم الفاعل كما يشهد له الظروف الواقعة مواقع المفردات مثل خبر المبتدأ، أو مقدر بالجملة كما يشهد له الظرف الواقع موقع الجملة كأن يكون صلة للموصول، وقد اختار بعضهم التفصيل فقدر الظرف بالمفرد إذا وقع موقع المفرد كما إذا كان خبراً للمبتدأ، وقدره بالجملة إذا وقع موقع الجملة كما إذا كان صلة للموصول، وعند بعضهم أنه مقدر بالجملة على الأصح كما سيجيء من المصنف في بحث كون المسند ظرفاً^١.

قوله: (لا مبتدأ) لعدم دخول لو على الاسم.

قوله: (ولا تأكيد) لكون المحذوف الفعل مع الفاعل المؤكد بأنتم، والفعل مع فاعله جملة لا مفرد، وعلى تقدير كون أنتم فاعلاً يكون المحذوف مجرد الفعل بلا فاعل.

قوله: (فيه دلالة على الاختصاص) لتقدم المسند إليه على المسند ظاهراً، ولو أُجْزَلَ لكان فاعلاً معنوياً فقط، فهذا معنى قوله برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر.

قوله: (لكونه مثله في الصورة) قيّد بهذا لأنه في الحقيقة يخالفه؛ لكون أنا سعت جملة اسمية، و {لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ}^٢ جملة فعلية في الحقيقة.

قوله: (فالعجب ممن استدل)، وجه الاستدلال أن نحو {أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ} لما كان مفيداً للاختصاص مع أنه في الحقيقة جملة فعلية لا اسمية كذلك أنا سعت عند إفادته الاختصاص جملة فعلية لا اسمية مقدم المبتدأ على الخبر ولم يدر ذلك المستدل أن دلالة أنتم تملكون على الاختصاص كأنا سعت للشبه الصوري بينهما لا المعنوي لاختلافهما حيث كان الأولى فعلية والثانية اسمية كما صرح به قبل.

قوله: (أجمل) أي أحسن وأليق بحالي من الجزع.

قوله: (وحمله على حذف المبتدأ موافق له)؛ لأنك في قولك صبرت صبراً وفي قولك فأمرني صبر جميل، أخبرت عن نفسك بثبوت الصبر لها بخلاف قولك صبر جميل أجمل فإنه إخبار

^١ قال السبكي: ثم الظرف لا يكون مسنداً على الحقيقة، إنما المسند عامله من فعل أو اسم، فليس لهذا القسم وجود إلا على القول بأن الظرف نفسه هو المسند، وهو ضعيف. [القرطبي، عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، (٣١٢/١)].

^٢ الآية: {قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا} [الإسراء: ١٠٠].

[ب/ ١١٨]

عن الصبر الجميل بكونه أجمل فهذا يخالف الأول في الموضوع والمحمول معاً فيكون مغايراً له جداً.

قوله: (مما يفهم منه هذا المعنى) أي كون الصبر خيراً بالقياس إلى عدمه، وهذا معنى كون الصبر جميلاً خيراً حسناً بالقياس إلى عدمه لا معنى لكونه أجمل الذي هو المحذوف المحتاج إلى القرينة هاهنا.

قوله: (فإن معناه اصبر صبراً جميلاً) فيكون معناه الإخبار عن نفسه بثبوت الصبر الجميل له، كما في قوله فأمرني صبر جميل بحذف المسند إليه بخلاف قوله صبر جميل^١ أجمل بحذف المسند فإنه إخبار عن الصبر الجميل بكونه أحسن.

قوله: (يكون المبتدأ معرفة) وهو بتقدير أمري فإنه مضاف إلى ياء المتكلم.

قوله: (وإن كانت النكرة موصوفة) أي المبتدأ وإن كان نكرة موصوفة في تقدير الخبر، والمعرفة أولى من النكرة الموصوفة في المبتدأ؛ لأن تخصيص المعرفة وضعي وتخصيص النكرة عارضي، وما بالذات أولى مما بالعرض.

قوله: (أجمل من صبر غير جميل) أي أحسن من صبر مع بث الشكوى إلى الخلق، فيلزم أن يكون الصبر مع بث الشكوى حسناً وإن كان بدونه أحسن، ولا صبر مع الشكوى فلا حسن معه^٢.

قوله: (بل المعنى أجمل من الجزع)، إن كان المعنى أنه أجمل من خبر يجزع فهو ما نفاه بعينه، وإن كان المعنى أنه أجمل من الجزع بلا صبر يكون مخالفاً لما نفاه، ويكون نفيًا للصبر مع الجزع، لكن إذا لم يكن صبر مع الجزع وبث الشكوى الذي هو مقابل معنى الجميل لا يوجد صبر غير جميل، فلا يكون الجميل وصفاً مخصصاً له بل وصفاً مبيناً كاشفاً عن معناه أو مادحاً لكن المجوز لوقوع المبتدأ نكرة هو تخصيصه بمخصص.

^١ وفي القرآن: {فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ} [يوسف: ١٨].

^٢ قال تعالى على لسان يعقوب عليه السلام: {إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [يوسف: ٨٦]. وفي الكشف: البث: أصعب الهم الذي لا يصبر عليه صاحبه، فيبثه إلى الناس أي ينشره. ومنه: بائه أمره، وأبثه إياه. ومعنى {إِنَّمَا أَشْكُو} إني لا أشكو إلى أحد منكم ومن غيركم، إنما أشكو إلى ربي داعياً له وملتجئاً إليه، فخلوني وشكايتي. وقيل: دخل على يعقوب جاز له فقال: يا يعقوب، قد تهشمت وفنيت وبلغت من السن ما بلغ أبوك! فقال: هشمي وأفناني ما ابتلاني الله به من هم يوسف، فأوحى الله إليه: يا يعقوب، أتشكوني إلى خلقي؟ قال: يا رب خطيئة أخطأتها فاغفر لي، فغفر له، فكان بعد ذلك إذا سئل قال: إنما أشكو بتي وحزني إلى الله. [الزمخشري، الكشف، (٢٠٩/٣)].

قوله: (فحذف الخبر) وهو لنا أو في الوجود ثم الموصوف وهو آلهة بالرفع أو المميز وهو آلهة بالجر.

قوله: (على أن المحذوف فعل) أي لا جملة أي الله خلقها.

قوله: (المذكور فاعل) أي لا مبتدأ فالتقدير خلقها الله لا الله خلقها.

قوله: (لأن السؤال عن الفاعل) أي السؤال بمن خلق عن فاعل الخلق.

قوله: (ولأن القرينة فعلية) أي المذكور في السؤال فعل وهو خلق لا خالق.

قوله: (فهو ممنوع) لأن المطلوب بالسؤال بمن خلق

[١١٩ / أ]

السموات والأرض ما يسند إليه خلقهما ولو كان في الجواب مبتدأ لا فاعلاً.

قوله: (بل لا معنى له)، إذ لا معنى لأن يقال من الفاعل الاصطلاحي بخلق السموات والأرض، واصطلاح النحاة متأخر عن زمان الوحي فضلاً عن الكلام القديم، لكن المراد بالفاعل الاصطلاحي لو أريد ما هو ذات الفاعل الاصطلاحي أعني المسند إليه المتأخر عن الفعل، لا بوصف كونه فاعلاً مصطلحاً عند النحاة لا يتجه عليه أن لا يكون له معنى.

قوله: (عمن فعل الفعل وصدر عنه) أعم ممن يقدر الفعل قبله الذي يقال له الفاعل في الاصطلاح، وممن يقدر الفعل بعده الذي يقال له المبتدأ في الاصطلاح.

قوله: (يؤدي هذا المعنى) كما يؤديه تقدير الفاعل بلا فرق فيه.

قوله: (وهو حاصل في قولنا): الله خلق الكون المذكور فيه أيضاً الفعل المذكور في السؤال لا اسم الفاعل.

قوله: (السؤال جملة اسمية) لكون (من) مبتدأ و(خلق) خبره.

قوله: (ومن ثم) أي لكون السؤال جملة اسمية خبرها جملة فعلية.

قوله: (ولأن السؤال إنما هو عن الفاعل لا عن الفعل)؛ لأن انتساب خلق السموات والأرض إلى خالق ما مقدر، والمقصود بالسؤال تعيين ذلك الفاعل الخالق، ولما كان هذا المعنى مما يؤديه

الجملة الفعلية أيضاً، قال: وتقديم المسؤول عنه اسم -أي في الجواب- ليطابق السؤال في تقديم الاسم ونعوت تلك الاسمية والمطابقة في الجملة الفعلية.

قوله: (والجواب أن حمل الكلام على جملة أولى من حملة على جملتين)، فإذا جعل المذكور فاعلاً يكون المحذوف مجرد الفعل بلا فاعل ويكون الكلام جملة واحدة بلا ارتكاب لزيادة حذف، وإذا جعل المذكور مبتدأ يكون المحذوف الفعل مع الفاعل لا مجرد الفعل ويكون الكلام جملتين لا جملة بارتكاب زيادة حذف، ويمكن أن يقال بعد ما فتح باب الحذف بمقتضيه ينبغي أن يقدر على وجه يحصل به زيادة ملائمة وكمال مناسبة في الكلام، ولو بارتكاب زيادة في الحذف من غير مقتض كما سيجيء من الشارح من تقدير كمثّل ذوي صيّب في قوله تعالى: {أَوْ كَصَيِّبٍ} ^١ والضمائر لا يقتضي إلا تقدير ذوي بدون المثل، قال هناك: وأما تقدير المثل والحال ذلك

[ب/ ١١٩]

فلأنه لما انفتح باب الحذف والتقدير بموجبه كان تقدير المثل مع ذوي أولى ليطابق المعطوف عليه أعني قوله: {كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا} ^٢ فهنا أيضاً بزيادة حذف الفاعل مع حذف الفعل يحصل مطابقة الجواب السؤال باعتبار كونهما جملة اسمية خبرهما جملة فعلية مع تقديم الاسم المسؤول عنه فيه الذي هو ما يسند إليه الخلق، وأيضاً فيه توكيد لنسبة الخلق إلى الله تعالى باعتبار تكرار الإسناد إليه، ولا بعد في قصد التخصيص بالتقديم أيضاً لكون الكلام في الفاعل لا في الفعل.

قوله: (وأن الواقع عند عدم الحذف جملة فعلية) لا يقتضي تقدير الفعلية عند الحذف ليطابق الجواب السؤال، وليقدم الاسم في السؤال في الجواب أيضاً، وليحصل تأكيد إسناد الخلق إليه بل وتميزه به أيضاً باعتبار حصره فيه بتقديم المسند إليه؛ لأنه كلامه تعالى على طبقات متفاوتة في البلاغة فلا يجب حمل بعضها على بعض فيما يحصل به مراتب البلاغة وزيادة المطابقة، وإن وجب ذلك في الأحكام العلمية والعملية، بل وحمل جميع الكتب في العلمية مطلقاً وفي العملية بحسب الأزمنة لا يقال لا يساعد طبعهم التقوي، والتخصيص بل غاية الأمر أن يعرفوا بكونه خالقاً كما لم يساعد طباع المنافقين {إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا} ^٣ أن يقولوا إنا آمنّا بدل قولهم {آمَنَّا} ^٤ مع كونهم منكبين إيمانهم لعدم

^١ سورة البقرة: ١٧.

^٢ سورة البقرة: ١٩.

^٣ سورة البقرة: ١٤.

^٤ سورة البقرة: ١٤.

اهتمامهم بمضمون الجملة ولعدم رواج إثبات الزيادة على الإيمان منهم عند المؤمنين؛ لأننا نقول الكلام فيما ذكرته من المنافقين المنكرين لنبوة نبينا عليه السلام وهذا مما يمكن أن لا يساعد فيه طبعهم ادعاء كونهم أوحديون في الإيمان ولا يروج منهم هذا الادعاء عند المؤمنين العارفين بإبطانهم الكفر، وأما هاهنا الكلام من الكفار في اعتقاد كونه تعالى خالق السموات والأرض وهذا مما فيه الرغبة ووفور الاعتقاد ولذلك قالوا: {خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} ^١ بأن وصفوه بما يتوقف عليه الخلق من القدرة على المخلوق والعلم به من الخالق، فيكون الوصفان كالاستدلال على ثبوت الخلق له تعالى بعد إثباته له تعالى بقوله: {خَلَقَهُنَّ} ^٢ فلما أحكموا كون الله خالق السموات والأرض

[١٢٠/أ]

عند عدم الحذف بإجراء ما يقتضي خلقه عليه تعالى ويدل عليه صاروا فيما حذفوا إلى جعل المحذوف جملة فعلية ليحصل مع مطابقة الجواب السؤال، وتقدم الأهم فيهما أعني فاعل الخلق المسؤول عنه ومصدره على الفعل الذي لم يسأل عنه تأكيد ثبوت الخلق له بتكرار إسناده إليه تعالى ليكون كالبدل عن التأكيد له بذكر ما هو سبب للخلق من كونه عزيزاً عليمًا مع ذكر الفعل والفاعل بلا حذف الفعل لا وحده ولا مع الفاعل.

قوله: (غَيْرُ فَضْلَةٍ) أي ظاهراً^٣، وإلا ففي الحقيقة يدل بناء المفعول على الفاعل كما قال الشارح إذا قيل: لِيَبْكُ يَزِيدٌ، فقد عُلِمَ أن هناك باكياً يسند إليه هذا البكاء، وأما المذكور فهو مفعوله وإن أعطي له حكم الفاعل.

قوله: (ويكون معرفة الفاعل كحصول نعمة غير مترتبة) يعني نظراً إلى الظاهر، وهو إعطاء حكم الفاعل الذي هو الرفع إلى المفعول أعني يزيد فلا ينظر إلى مرفوع مسنداً إليه للفعل وإلا ففي الحقيقة تعلق الفعل المبني للمفعول لمفعوله القائم مقام فاعله من حيث الوقوع عليه لا من حيث الصدور عنه فيترقب الفاعل في الحقيقة فلولا ذلك الترقب في أول الكلام لما حصل الإجمال والتفصيل في الإسناد إلى الفاعل كما مر، ولذلك ادخل الكاف في قوله كحصول فتأمل.

^١ سورة الزخرف: ٩.

^٢ سورة الزخرف: ٩.

^٣ قال التفزازاني: وبوقوع نحو يزيد غير فضلة بل جزء جملة مسنداً إليه بخلاف ما إذا نُصِبَ على المفعولية فإنه فضلة. [التفزازاني، المطول، (٣٠٧/١)].

قوله: (بسلامته عن الحذف والإضمار) الذي كان الأصل عدمه، سلمنا أنه الأصل لكن الحذف مع القرينة، والنكته الداعية إليه مما هو راجح على الإثبات، والنكته العامة هاهنا الاختصار وضيق المقام حيث كان المقام مقام البكاء والتعويل على شهادة العقل الذي هو أقوى وأولى من التعويل على شهادة اللفظ، مع ما فيه من نكتة خاصة هي فائدة الإجمال والتفصيل التي مما يعتنى بها فيما بين النكت في مواضع عديدة، من ضمير الشأن، والضمير المبهم في باب نعم، وضمير ربّه رجلاً، ومن عطف تفصيل المجل على المجل بالفاء، مثل قوله: {وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ^١} وغير ذلك، وفائدة وقوع نحو يزيد غير فضله، وفائدة كون معرفة الفاعل كنعمة غير مترتبة.

قوله: (واشتماله على إيهام الجمع بين

[ب/ ١٢٠]

(المتناقضين) وهذا نوع إيهام وإغلاق يقصده البلغاء دلالة على الاقتدار بحيث يريك الشيء تارة أدنى من آخر وباعتبار آخر أعلى منه، وهذا وإن كان مناسباً في مقام بناء الكلام على اعتبار اللطائف والمعاني الدقيقة والاعتبارات الخفية التي لا يخاطب بها إلا من له فضل تميز ومعرفة في صناعة البلاغة، لكن لا يناسب اعتبار ذلك مع اعتبار عدم الحذف والإضمار في الكلام بعد قيام القرينة على المتروك والمضمر ووجود النكته العامة والخاصة فإنه يدل على أن إجراء الكلام على الظاهر وعلى أنه خوطب به من لا يعتمد عليه عند الحذف بالقرينة الظاهرة ولا يعول على الدلالة العقلية القوية من اللفظية فيه، على أنه جعل يزيد في هذا المقام غير فضلة بل فاعلاً عمدة أقوى من ترديد الكلام فيه بين كونه فضلة غير عمدة، وبين كونه عمدة واسم بالنسبة إلى الفاعل؛ لأن سوق الكلام لمدحه فما هو جازم في الاهتمام به فهو أولى بمقام مدحه مما هو متردد فيه، ألا يرى أنهم رجحوا الوصف على الحال في مقام المدح لثبوت المعلق على الموصوف مطلقاً في الوصف، ولتقييده على ذي الحال بالحال لا مطلقاً.

قوله: (ولأن في إطماع أول الكلام) إلى قوله (أوقع وأعز) لا شك أن النعمة المترتبة والمنتظرة أوقع وأعز من النعمة الغير المترتبة، بمعنى كون حصولها له تدوم ولا تريد النفس زوالها كيلا يتعب في حصولها مرة أخرى فتعز عنده ويعلم قدرها بخلاف غير المترتبة فإنها إذا حصلت بلا ترقب وطلب منه تظن النفس أنها تكون له بلا طلب وتعب وإن زال كما كان أولاً فلا يعلم قدرها ولا تعز عنده ولا يرى زوالها عنه نقصاناً لظنه أنها له، كلما زال يحصل له بلا تعب منه، ولا شك أيضاً

^١ سورة هود: ٤٥.

في أن النعمة الغير المترتبة ألد من المترتبة وإن كانا متغايرين إلا أنه في نفس الأمر كذلك بل الالتذاذ بغير المترتبة أقوى منه بالمترتبة لأن انتظار المترتبة مما يُنْغِصُ ويكْثُرُ النعمة كما قيل: الانتظار أشد من الموت، على أن منها نعمة المعرفة بالفاعل نعمة واحدة فإذا حصل تارة غير مترتبة

[١٢١ /]

وتارة مترتبة، يكون غير المترتبة منها ألد منها مترتبة في الواقع أيضاً لما ذكرنا من كَدَر الانتظار، فإذا كان النعمة الغير المترتبة ألد من المترتبة وغير أعزّ منها، والمترتبة أعزّ من غير المترتبة وغير ألد منها، ومعلوم أن عزة النعمة وتفاوتها فيها كمالاً ونقصاناً بحسب تفاوت النعم في لذاتها والالتذاذ بها كمالاً ونقصاناً.

قوله: (من أن الذكر هو الأصل ولا مقتضى للحذف نحو زيد قائم) إن أريد به قوله ابتداء أي من غير سبق سؤال زيد قائم يكون الذكر لعدم قرينة الحذف حينئذ لا لانتفاء مقتضيات الحذف ومرجحاته من النكت واللطائف، وإن أريد به قوله بعد السؤال زيد قائم جواباً عن قوله: هل زيد قائم؟ يكون الذكر لكونه الأصل ولا مقتضى للعدول عنه، لكنه ينبغي أن يقيد بقوله عند قيام القرينة لئلا يحمل على الابتداء، إلا أنه لم يعتد به اعتماداً على شهرته وظهور أمره.

قوله: ومن الاحتياط لضعف التعويل على القرينة نحو {وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ} ١، إذا كان سبق الذكر في السؤال مما لا يعتمد عليه في الحذف من الجواب لما حذف في قوله تعالى: {لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} ٢ جواباً عن هذا السؤال بعينه بحذف خلق إما وحده أو مع فاعله، ولما حذف في سائر مواضع سبق الذكر في السؤال، وإن صير إلى أن اختلاف حال التعويل على القرينة بحسب اختلاف المخاطبين في الفهم، فإن التعويل على قرينة مع ذكي من الأذكىاء لا ينافي عدم التعويل عليها مع آخر منهم، يتم الأمر فيما يختلف المخاطب لا فيما يتحد، كما في قوله: {وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ} الآية فإن المخاطب عند الذكر والحذف للمسند واحد وهم الكفار، فيجب المصير إلى أن يقال: الاحتياط لضعف التعويل على القرينة لا يقتضي كون القرينة في نفسها مما لا يعول عليه، بل يجوز أن يقصد ذلك مع كونها مما يعول عليها، فتارة المتكلم في مقام واحد يكون بصدد كمال الإظهار فلا يعتمد على قرينة، وتارة يكون بصدد ما دونه

١ سورة الزخرف: ٩

٢ وفي موضع آخر قال: {وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [لقمان: ٢٥]

فيعتمد عليها بعينها فافهم.

قوله: (في جواب مَنْ قال: مَنْ نبيكم؟) للتنبيه على وجود القرينة بحسب ذكر المسند في السؤال، فهذا إذا كان مما يعتمد عليه لكن ذَكَرَهُ للتعريض بغباوة السامع.

قوله: (وغير ذلك) من زيادة التقرير بناء على أَنَّ [ذَكَرَ] ^١ القرينة يقرر المسند في ذهن السامع فذكره يزيد تقريره فيه، ومن الاستلذاذ بذكر المسند ومن تعظيم المسند إليه مثل: الله إلهنا، ومحمد نبينا. ومن إهانته، ومن الترحم أو الإغراء عليه، ومن التوبيخ والتهديد وغير ذلك من المعاني التي تصلح لأن يقصد إليها في حق المسند إليه إن كان المسند صالحاً لذلك النوع من الفرض، أو أن يتعين كون المسند إليه اسماً أو فعلاً، أي ربما دلت القرينة على أَنَّ المسند هو العلم مثلاً، ولم يدل على خصوصية شيء من العبارات التي يعبر بها عنه من نحو عالم أو علم أو يعلم أو له العلم أو غير ذلك فإذا أريد تعيين شيء منها لغرض تتعلق به صرح بذكره.

قوله: (فيفيد الثبوت أو التجدد) أي على الأول يفيد الثبوت وعلى الثاني التجدد، والاسم كعالم مثلاً يدل على ثبوت العلم لمن حكم به عليه وليس فيه تعرض لاقتترانه بزمان وحدثه فيه، ولا لدوامه إلا إذا كان اسم الفاعل جارياً على الفعل جاز أن يقصد به الحدوث بمعونة القرينة كما في قوله تعالى: {وَصَاحِقٌ بِهٖ صَدْرُكَ} ^٢، كما يستفاد الاقتران بأحد الأزمنة عند الإعمال على مذهب البصرية، ويجوز أن يقصد به الدوام أيضاً في مقام المدح والمبالغة، فمجرد الثبوت يستفاد منه صريحاً بأصل وضعه، وقد يستفاد منه غيره بقرينة، وكذا حكم اسم المفعول، وأما الصفة المشبهة فلا يقصد بها إلا مجرد الثبوت وضعاً أو الدوام باقتضاء المقام.

قوله: (عند قيام القرائن) أراد بها ما يعم القرائن الحالية كَسَلَّ سَيْفِهِ وتَوَجَّهَ إلى الأسد، وتَلَطَّخَ ثَوْبَهُ وسيفه بالدم، والمقالية ^٣: كأن يقال من يقاوم الأسد؟ فنقول زيد يقاوم الأسد، أو يقاوم الأسد زيد.

قوله: (وحصول التعجيب بدون الذكر) عند

^١ هذه الكلمة ضرورية لربط الكلام.

^٢ سورة هود: ١٢.

^٣ أي والقرائن المقالية.

قيام القرينة كما ذكره صاحب الإيضاح ممنوع؛ لأن القرينة إنما يدل على نفس المسند، وإفادة النسبة بأنه يقاوم الأسد، ولا يدل على تعجيب المتكلم للسامع، ثم قال الشارح: على أن السكاكي جعل الغرض قصد التعجيب وأي دلالة لذكر المسند إليه فقط، على أن قصد المتكلم التعجيب للسامع دون إفادة النسبة، نعم إذا ذكر ما لا حاجة إليه في إفادة النسبة طلب العقل له فائدة، وكان قصد التعجيب مناسباً فحمل عليه، وقد يقال أراد السكاكي أن التعجيب الحاصل بالذكر أقوى، فإذا قصد هذا التعجيب فلا بد من ذكره، ولهذا زاد السكاكي لفظة بذكره، إذ لا حاجة إليه إذا أريد بالكلام المعنى الأول، وقيل أيضاً: إن المراد إن حصل التعجيب بالذكر وذلك لا يكون إلا مع الذكر.

قوله: (أي جعل المسند غير جملة)، إشارة إلى أنه أراد بالمفرد ما يقابل الجملة لا ما يقابل المركب.

قوله: (فيخرج ما يفيد التقوي) أي عن ضابطه كون المسند جملة وهي إفادة نفس التركيب تقوي الحكم، ولو بقي إفادة تقوي الحكم على إطلاقه لدخل في ضابطه كون المسند جملة ما يفيد التقوي بحسب التكرير نحو عرفت عرفت، أو حرف التأكيد نحو إن زیداً قائم مع أن المسند فيهما مفرد لا جملة فلا يكون ضابطه أفراد المسند جامعاً وضابطه كون المسند جملة مانعاً، فلو قال الشارح: بدل قوله فيخرج فيدخل أي في ضابطه أفراد المسند لأن الكلام فيه لكان له وجه أيضاً.

قوله: (ليشمل صورة التخصيص) علّة للنفي لا للمنفي، يعني لو قال المصنف بدل قوله إفادة التقوي بقصد التقوي كما قال صاحب المفتاح يخرج المسند الجملة في صورة التخصيص عن ضابطه كون المسند جملة فلا يكون جامعاً لأفراده، ولا يكون ضابطه أفراد المسند مانعاً عن دخول هذا المسند فيها، فلما لم يقل ذلك بل ما يعم منه^١ أعني إفادة التقوي فإنها توجد في صورة التخصيص ضرورة تكرر الإسناد ولا يوجد فيها قصده، لأن المقصود فيها التخصيص لا التقوي دخل في ضابطه المسند الجملة^٢ المسند الجملة في صورة التخصيص فخرج هذا المسند عن ضابطه أفراد المسند

[ب/ ١٢٢]

الذي هو عدم ضابطه المسند الجملة أعني إفادة التقوي لعدم صدق عدم إفادة التقوي على إفادة التقوي، والحاصل أن المفرد هاهنا مقابل الجملة وعدمها فيعتبر في ضابطه المفرد وعدم ضابطه الجملة،

^١ وفي نسخة [ب] بل قال ما هو أعم منه.

^٢ كلمة (المسند الجملة) كررها الناسخ مرتين في نسخة [أ] و [ب] فأثبتها كما هي.

فحيث كانت ضابطه المسند الجملة شاملة لجميعه لا يصدق ضابطه المسند المفرد التي هي عدم ضابطه المسند الجملة شيئاً من أفراد المسند الجملة فيخرج كلها عنها، فلذلك جعل المصنف ضابط المسند المفرد عدم إفادة التقوي^١ في مقابلة ضابط المسند الجملة التي هي إفادة التقوي الشاملة لصورة التخصيص وغيرها من أفراد المسند الجملة جميعاً، ليشمل صورة التخصيص ضابطه المسند الجملة فيخرج بضابط المسند المفرد التي هي عدم ضابطه المسند الجملة لامتناع صدق النقيض على ما يصدق عليه العين، ولم يجعل ضابط المسند المفرد عدم قصد التقوي جاعلاً قصد التقوي ضابطه المسند الجملة كما جعله السكاكي لخروج صورة التخصيص عن قصد التقوي الذي هو ضابطه المسند الجملة ودخولها في عدمه الذي هو ضابطه المسند المفرد كما يدل عليه قول الشارح في صورة التخصيص في تعليل قوله ليشمل، فإنه لم يقصد به التقوي فإنه تنصيص بصدق ضابطه المسند المفرد صورة التخصيص على قول السكاكي، كما أن قوله لكنه يفيد تنصيص بصدق ضابطه المسند الجملة على قول المصنف صورة التخصيص فيكون قوله ليشمل صورة التخصيص ناظراً إلى ضابطه المسند الجملة على قول المصنف لا إلى ضابطه المسند المفرد على قوله، لعدم صدق النقيض على ما يصدق عليه العين، ويؤيد ما ذكرنا من جعل قوله ليشمل ناظراً إلى ضابطه المسند الجملة الداخلة في ضابطه المسند المفرد التي هي عدم ضابطه المسند الجملة جعل الشارح قبيل هذا قوله فيخرج ناظراً إلى ضابطه المسند الجملة لا إلى عدمها التي هي ضابطه المسند المفرد، وكيف يكون ناظراً إلى ضابطه المسند المفرد وهي صادقة على فاعل يخرج مما يفيد التقوي بحسب التكرير أو حرف التوكيد، فقول الشارح وعدم

[١٢٣/أ]

إفادة التقوي أعم من عدم قصد التقوي وليس باعتبار الصدق فإنه قد سبق منه أن إفادة التقوي يوجد في صورة التخصيص ولا يوجد فيها قصد التقوي فيكون إفادة التقوي أعم بحسب الصدق من قصد التقوي ويكون عدم إفادة التقوي أخص بحسبه من عدم قصده، وعدم قصد التقوي أعم من عدم إفادته صدقاً بل باعتبار الإخراج والاحتراز، فإنه إذا صدق إفادة التقوي صورة التخصيص خرج صورة التخصيص بعدم إفادة التقوي المسند الجملة الذي هو ضابطه المسند المفرد فلم يتناول ضابطه المسند المفرد على قول المصنف صورة التخصيص كما يتناولها على قول السكاكي، ولم يخرج عنها لصدق عدم قصد

^١ قال التفتازاني: "وإنما لم يقل مع عدم قصد التقوي كما يشعر به لفظ المفتاح ليشمل صورة التخصيص، نحو سعت أنا في حاجتك، ورجل جاءني، وما أنا قلت هذا، فإنه لم يقصد به التقوي لكنه يفيد ضرورة تكرار الإسناد، فعدم إفادة التقوي أعم من عدم قصد التقوي". [التفتازاني، المطول، (٣٠٩/١)].

التقوي الذي هو ضابطه المسند المفرد على صورة التخصيص، فيكون عدم قصد التقوي أخص من حيث الإخراج والاحتراز به عن عدم إفادة التقوي لخروج صورة التخصيص بعدم إفادته لا بعدم قصده، والحاصل أن الأخص بحسب الصدق أشمل احترازاً وإخراجاً من الأعم بحسبه، وإن كان الأعم أشمل صدقاً من الأخص، فإنما يخرج بالإنسان أكثر مما يخرج بالحيوان، وإن كان صدق الحيوان أكثر من صدق الإنسان، وما وجد من أمثال هذه الطويلات في عبارات المصنفين أكثر من أن يحصى كما لا يخفى على المتتبع، فلا ينبغي لك حمل أخيك في مثله على السهو لئلا يكون سهواً.

قوله: (وقد عرفت ما فيه) إشارة إلى ما ذكره من فساد هذا الجواب حيث قال: إن مأخذ هذا الكلام الذي يستدل به عليه حجة عليه لا له، قال بعض المحققين^١: والحق أن يقال القصد مطلقاً يتناول القصد بالذات والقصد بالتبع وحتى يخرج صورة التخصيص عن قوله ولم يكن المقصود من نفس التركيب تقوي الحكم؛ لأن التقوي مقصود فيها تبعاً، ثم قال: فإن قلت: ربما لم يقصد فيها التقوي أصلاً لا قصد ولا تبعاً قلت: فحيث لا يعتد بالتقوي قطعاً ولا يوصف التراكيب أيضاً بكونه مفيداً له؛ لأن الكلام في إفادة معتد بها معتبرة في عرفهم، ولذلك لا يثبتون لتراكيب

[ب/ ١٢٣]

غير البلغاء خواص، ثم كلامه. وفيه بحث: أما أولاً: فلأن القصد إذا أطلق ولم يقيد لم يتبادر منه إلا ما بالذات الكامل منه، فحمله على ما يعمه وغيره صرف له عن متبادره إلى غيره، وإخراج قيد التعريف عن متبادره يكفي في فساده؛ لأن إرادة غيره مما يخل بالفهم فيختل به التعريف كما اعترف به هذا المحقق حيث رد على الشارح إذا قال المراد بما هو له عند المتكلم أعم مما هو له عنده في الحقيقة أو في الظاهر بأن المتبادر منه ما هو له في الحقيقة فالحمل على الأعم منه إفساد للتعريف؛ لأن إطلاق الألفاظ في الحدود على خلاف ما يتبادر منها مفسد إياها، وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من أنه إذا لم يقصد في صورة التخصيص التقوي أصلاً^٢ لا يعتد بالتقوي فيها قطعاً، ولا يوصف الكلام بكونه مفيداً له، وإن كان يكفي في دفع ترجيح قول المصنف على قول السكاكي في بيان ضابطه المسند المفرد بتناول قول السكاكي المسند الجملة في صورة التخصيص، وعدم تناول قول المصنف إياه لعدم تناول قول السكاكي أيضاً صورة التخصيص، حيث يقصد فيها التقوي ولو تبعاً، ويعد الكلام مفيداً له بخروجها

^١ وفي نسخة [ب] قال الشريف: والحق أن يقال...

^٢ وفي نسخة [ب] لا قصداً ولا تبعاً.

عنها بعدم القصد والإفادة، لكن لا يكفي لتصحيح كلام السكاكي بل هو إبطال له، بل لا ينحصر إبطاله عليه لاقتضائه إبطال كلام المصنف أيضاً، فإنه إذا جوز في صورة التخصيص أن لا يقصد التقوي لا أصالة ولا تبعاً ولا يُعد مفيداً له يلزم أن لا يصدق على صورة التخصيص حينئذ شيء من قصد التقوي وإفادته بل يصدق عليها عدمها فيلزم صدق ضابطه المسند المفرد على المسند الجملة في صورة التخصيص حيث لا يقصد فيها التقوي أصلاً ولا تعد مفيداً له قطعاً، فلا يكون ضابطتهما للمسند المفرد مانعاً، ولا ضابطتهما للمسند الجملة جامعاً لدخول تلك الصورة وهي جملة المفرد وخروجها عن الجملة، ويمكن تصحيح قولهما بحمل قصد التقوي في قول السكاكي وبحمل إفادة التقوي في قول المصنف في ضابط المسند الجملة على صحتهما، وفي صورة عدم

[١٢٤ / أ]

القصد إلى التقوي أصلاً وعدم الاعتداد بإفادته قطعاً، يصح أن يقصد وتعتد بإفادته وإن لم يقصد ولم يعتد بإفادته بالفعل، لكن هذا إنما يتم إذا عم الصحة جميع صور التخصيص التي لم يقصد فيها التقوي أصلاً ولم يعتد بإفادة الكلام له.

قوله: (بدون أبوه)، أي بدون أن يكون إسناد منطلق في زيد منطلق أبوه إلى أبوه إسناداً تاماً؛ لكونه فاعلاً لاسم الفاعل الذي ليس بجملة مع فاعله كما كان إسناده إليه تاماً لكونه مبتدأ في زيد أبوه منطلق، فكان المسند إلى زيد في الأول مفرداً وفي الثاني جملة، فعلى هذا يكون ما ذكره الفاضل العلامة حقاً لا خطباً فضلاً عن كونه ظاهراً.

قوله: (والظاهر أن مراد السكاكي) الخ والظاهر أن عدم إيراد مثال للمسند الفعلي من قبيل زيد منطلق أبوه مع صدق تعريفه عليه لا يدل على عدم كونه منه فضلاً عن ظهور ذلك منه سيما من السكاكي.

قوله: (نحو الكُرِّ مِنَ الْبَرِّ بِسِتَيْنَ)^١، وهذا ظرف متأخر عن المسند إليه يحتمل أن يكون جملة ومفرداً.

قوله: (وفي الدار خالد) وهذا ظرف متقدم على المسند إليه فخالد مبتدأ وفي الدار خبره.

^١ أي بستين درهماً. والكُرُّ: مكيال لأهل العراق، وقال الأزهري: والكُرُّ من هذا الحساب اثنا عشر وَسْقاً كل وَسْقٍ ستون صاعاً. [ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٣٥/٥)].

قوله: (إذ تقديره) الخ، ولم يقصد بقوله إذ تقديره استقر وحصل أنه لو قدر باسم الفاعل لم يكن مسنداً فعلياً، بل لما كان الاعتبار في المسند الفعلي هو الثبوت الحقيقي أو انتفاؤه، ولم يكن ذلك ظاهراً في قولك في الدار أراد تقديره بما يكون ثبوته للمسند إليه ثبوتاً حقيقياً، إلا أنه قدره بما هو مختار عنده وأورد على سبيل الاستطراد دليلاً عليه، وهو أن الظرف يقع صلة وحينئذ يكون مقدرراً بالفعل اتفاقاً، فكذا ينبغي أن يقدر بالفعل إذا وقع خبراً؛ لأن معناه فيهما واحد، لا يقال إذا كان في الدار مقدرراً لحصل كان الخبر فعلاً للمبتدأ فلا يجوز تقديمه عليه كما في زيد قام، لأننا نقول سبب عدم الجواز الالتباس بالفاعل ولا التباس هاهنا؛ لأن الظرف غير معتمد فلا يجوز إعماله هاهنا على المختار.

قوله: (لم يصح التركيب) أي على المختار لعدم اعتماد الظرف الذي شرط في حمله فيه إلا أن يجري على مذهب^١ الأخفش^٢.

[ب/ ١٢٤]

قوله: (وجميع ذلك خبط)^٣ وتعسف لا طائل تحته؛ لأن مقصود السكاكي التمثيل للمسند الفعلي سواء كان مفرداً أو جملة، فقوله أبو زيد منطلق مثال للمسند الفعلي الذي هو اسم مفرد، وقوله: والكر من البرّ بستين؛ لما هو ظرف متأخر عن المسند إليه محتمل لكونه جملة ومفرداً، وقوله ضرب أخو عمرو لما هو فعل ماضٍ غير مقيد وهو مفرد، وقوله ويشرك بكر أن تعطه لما هو مضارع مقيد بالشرط وهو مفرد، وقوله وفي الدار خالد لما هو ظرف متقدم على المسند إليه الذي هو مبتدأ، وقد عرفت أن قوله أو تقديره استقر أو حصل لم يقصد به أنه لو قدر بمستقر لم يكن مسنداً فعلياً، بل ما ذكر من اتیان المقصود في صورة المختار عنده، وأما المختار عند غيره التقدير بالاسم حيث يكون الظرف خبراً؛ لأنه موضع المفرد لا الجملة، والتقدير بالفعل حيث يكون الظرف خبراً؛ لأنه موضع المفرد لا صلة لأنه موضع الجملة؛ لأن الصلة لا يكون إلا جملة، قالوا: إذا وقع الاسم صلة هو فعل في صورة الاسم لا هو اسم حقيقة كما هو صورة.

قوله: (مفرداً كان أو جملة) وقد عرفت ذلك من شهادة الأمثلة.

^١ وفي نسخة [ب] على مذهب الأخفش والكوفيين.

^٢ هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش، كان عالماً باللغة والأدب والنحو، سكن البصرة، وأخذ العربية عن سيبويه. وصنف كتباً، منها: تفسير معاني القرآن، وشرح أبيات المعاني، والاشتقاق وغيرها من الكتب والمصنفات، توفي سنة ٢١٥ هـ، رحمه الله تعالى. [ينظر: الزركلي، الأعلام، (١٠١/٣)].

^٣ ويقال خبط عشواء، للقول الضعيف.

^٤ سبق شرحه وهو مكيال لأهل العراق.

قوله: (ولا يخفى أنه سهو)، وإلا لكان المناسب أن يقول أو إذا كان المسند فعلاً، قال بعض المحققين^١: وأيضاً لاحتاج في ضابطه أفراد المسند إلى قيد ثالث يخرج به انطلق أبوه، في زيد انطلق أبوه، لأن المسند هاهنا ليس فعلياً كما يحقّقه، وليس المقصود من نفس التركيب تقوي الحكم فلا بد من إخراج بقاء آخر انتهى كلامه، وقد نسبوه في كلامه هذا إلى السهو نسبة مستمرة في ديارنا وديار العجم^٢، وسمعت من بعض فضلاء العجم ناقلاً عنه أستاذي أنه قال له أما سمعت في ديار العجم اشتهار سهو المحقق فيه إذا قد ورد عليه أنه إذا لم يكن فعلياً يخرج بقيد الفعلي عن ضابطه أفراد المسند فلا حاجة في إخراجها عنها إلى قيد ثالث فيها، فاعلم أن قوله لأن المسند هاهنا ليس فعلياً كما يحقّقه تعليل الإخراج نحو انطلق أبوه عن ضابطه أفراد المسند لا للاحتياج في إخراجها عنها إلى قيد ثالث حتى يرد عليه

[١٢٥/أ]

أنه إذا لم يكن فعلياً خرج بقيد الفعلي عنها بلا احتياج في إخراجها عنها إلى قيد ثالث فيها.

فإن قلت: (قوله عقيب هذا القول فلا بد من إخراج بقاء آخر) ظاهر في أن المراد بقوله لأن المسند هاهنا ليس فعلياً إلى قوله فلا بد الخ تعليل لاحتياج نحو انطلق أبوه في إخراجها عن ضابطه أفراد المسند إلى قيد ثالث، فما أورده وارداً عليه غير مندفع بما ذكرته.

قلت: إن الحكم باحتياج إخراج نحو انطلق أبوه عن ضابطه أفراد المسند إلى قيد ثالث يتضمن أمرين: أحدهما أنه ليس من أفراد المسند بل هو مسند جملة، وثانيهما أن قيدي الفعلية وعدم قصد التقوي في ضابطه أفراد المسند لا يكفيان لإخراجها عنها فكأنه قال: إنما يحتاج إلى إخراجها عنها لأنه ليس فعلياً كما حقّقه، والمسند المفرد ما يكون فعلياً ولم يقصد من نفس التركيب التقوي فلا بد من إخراج بقاء آخر أي على ما زعم من زعم لا على ما حقّقه؛ لأنه في زعمه فعلي ولم يقصد به التقوي، أما أنه فعلي على زعمه فلأن الفعلي مقابل للسببي فإذا كان السببي منحصراً في القسم الأول كان الفعلي الذي ليس بسببي متناولاً لنحو انطلق أبوه ولم يقصد به التقوي فلا بد من قيد ثالث

^١ وفي نسخة [ب] قال الشريف

^٢ وفي نسخة [ب] اعلم أنه قد اشتهر في ديارنا الروم وديار العجم نسبة هذا الكلام إلى السهو...

لإخراجه، وبالجمله تقدير كلامه هكذا لأن المسند هاهنا ليس فعلياً كما تحققتة لكنه فعلي^١ على زعم من زعم انحصار المسند السببي بالقسم الأول منه ولم يقصد به التقوي فلا بد من إخراجه بقيد آخر، فقوله لأن المسند إلى قوله كما تحققتة تعليل لإخراجه عن ضابطه أفراد المسند سواء كان بقيد آخر أو لا، وقوله ولم يقصد به التقوي مع ما عطف هو عليه بحسب المعنى من أنه فعلي على زعمه تعليل لعدم كفاية هذين القيدتين لإخراجه، واحتياج إخراجه عن ضابطه أفراد المسند إلى قيد ثالث على زعمه هذا، وأما لو بدل الفعلي بالسببي أو سقط لفظة ليس من البين أو كان لفظة لا محذوفاً بعد ليس لكان تعليلاً للاحتياج في إخراجه إلى قيد ثالث كما هو الظاهر من غير احتياج إلى كونه تعليلاً لنفس الاحتياج

[ب/ ١٢٥]

إلى إخراجه الذي هو ضمني في احتياج الإخراج إلى قيد ثالث على ما مر من تقديرنا لك فافهم واستغن بما ذكرنا عن القيل والقال في هذا المقام.

قوله: (مع إفادة التجدد) أي الحدوث فإن إفادته لازمة لدخول الزمان في مفهوم الفعل إذ لم يقصد بذلك مجرد اقتران الحدث بالزمان بل حدوثه فيه، وذكر إفادة التجدد تحقيق للمقام لا تقييد للاحتراز، فنحو علم الله ويعلم الله لا يقصد به تجدد علمه تعالى حتى يلزم تغير القديم بل تجدد تعلقه ولا محذور فيه كما علم في موضعه، ونحو زيد كاتبٌ وأكلٌ يفهم منه التجدد والاختصاص بأحد الأزمنة بقرينة الفعل والمقام وخصوصية الحدث لا بحسب أصل وضعه، فإن الكتابة والأكل مما يتجدد ولا يتصور استمراره عرفاً هذا إذا أريد بالتجدد الحدوث كما أشار إليه الشارح بقوله التجدد الذي هو من لوازم الزمان الذي هو جزء مفهوم الفعل، وتجدد الجزء وحدوثه يقتضي تجدد الكل وحدوثه، لكن يمثل المصنف بقول طريف بن تميم^٢ وتفسير الشارح قوله يتوهم بأنه يحدث فيه تفرس الوجوه وتأملها شيئاً فشيئاً ويصدر منه النظر لحظة فلحظة^٣، يدل على أنه أريد بالتجدد والتقصي شيئاً فشيئاً وحينئذٍ

^١ قال التفناني: "وأما كون المسند فعلاً فلتقييد المسند بأحد الأزمنة الثلاثة: الماضي وهو الزمان الذي قيل زمان تكلمك، والمستقبل وهو الزمان الذي يترقب وجوده بعد هذا الزمان، والحال وهو أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل متعاقبة من غير مهلة وتراخ كقولنا: زيد يصلي، والحال أن بعض صلاته ماضٍ وبعضها باقٍ." [التفناني، المطول، (٣١٢/١-٣١٣)].

^٢ طريف بن تميم العنبري التميمي فارسي وشاعر جاهلي من بني عدي، وكان طريف بن تميم فارس قومه ومقدماً على كثير من فرسان العرب قبل الإسلام، وكان يغير على بني شيبان، وبكر بن وائل، وينشد الشعر: لقينا بالأجازع من زروود.....بني شيبان فالتهموا التهاما. [ينظر: الزركلي، الأعلام، (٢٢٦/٣)].

^٣ يشرح المصنف هذه الأبيات لطريف بن تميم: [ينظر: المعيني، عبد الحميد، شعر بني تميم في العصر الجاهلي، النادي الأدبي-القصيم، ط١، ١٩٨٢م، (٤٦٠)].

لا يدخل في مفهوم الفعل وضعاً على ما قيل بل يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام، ومن ذلك قصد الدوام التجديدي بالمضارع كما في قول ابن طريف^١ إلا أن قول الشيخ موضوع الاسم على أن نثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء أنه يتجدد ويحدث شيئاً فشيئاً فلا تعرض في زيد منطلقاً لأكثر من إثبات الانطلاق فعلاً له كما في زيد طويل وعمرؤ قصير، وأما الفعل فإنه يقصد فيه التجدد والحدوث، ومعنى زيد ينطلق أن الانطلاق يحصل منه جزءاً فجزءاً أو هو يزاوله يدل على دخول التجدد والتقضي شيئاً فشيئاً في مفهوم الفعل، ولا وجه بحمل كلامه على أن المضارع قد يقصد به هذا المعنى في مواضع، ومن ذلك ما ذكره الشيخ في زيد ينطلق أن معناه حصول الانطلاق منه

[أ/ ١٢٦]

جزءاً فجزءاً لأنه إنما قال ذلك فرقاً بين الاسم المنطلق والفعل المطلق به فلا وجه في صدد الفرق بين مطلقهما لذكر ما يختص ببعض أنواع أحدهما بحسب المقام، ومما ينبهك على دخول معنى التجدد والتقضي في مفهوم الفعل قوله فإنه يقصد فيه التجدد حيث جعل الفعل طرفاً لقصد التجدد بمعنى التقضي شيئاً فشيئاً كما يدل بمثله بمعنى زيد منطلق بدون أن يقول يقصد به، وقوله: ومعنى زيد ينطلق أن الانطلاق يحصل منه جزءاً فجزءاً حيث جعل حصول الانطلاق جزءاً فجزءاً محمولاً على معنى زيد ينطلق فلا معنى لكون التجدد والتقضي شيئاً فشيئاً خارجاً عن معنى زيد ينطلق بل وعن معنى الفعل مطلقاً، فإنه إنما قال ذلك في زيد ينطلق تمثيلاً عن معنى الفعل مطلقاً كما هو بصده، ويؤيد ما قلناه وفهمناه من كلام الشيخ تمثيل المصنف أيضاً عن إفادة الفعل المطلق التجدد بقول ابن طريف يتوهم بمعنى يتفرس الوجوه ويتأملها، ويحدث فيه ذلك التوهم شيئاً فشيئاً، ويؤيده أيضاً جعل الشيخ التجدد والتقضي شيئاً فشيئاً في العقل نحو زيد ينطلق في مقابلة موضوع الاسم فيكون ذلك أيضاً موضوعاً له الفعل فيدخل فيه، ويؤيده أيضاً نفي الشيخ عن الاسم وضعاً التجدد والحدوث شيئاً فشيئاً وهو بصدد الفرق بين الاسم والفعل.

قوله: (وهو الزمان الذي) الخ، هذه تعريفات لفظية فلا يتجه عليها إلزام الدور وظرفية الشيء

لنفسه.

^١ حيث قال: يتوهم بمعنى يحدث فيه التفرس شيئاً فشيئاً (منه).

قوله: (والحال هو أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل)^١ ولا وجود للزمان عند المتكلم فلا يكون الحال الحاضر أجزاء موجودة من أواخر الماضي الذي وجد قبل زمان تكلمك، وأوائل المستقبل الذي يترقب وجوده بعد هذا الزمان، وأما القائلون بأن الزمان موجود متصل لا يجوز اجتماع أجزائه فقد زعموا أن الحاضر عرض حال في الزمان وهو الآن كالنقطة في الخط.

قوله: (بل لإفادة الثبوت) أي وضعاً.

قوله: (والدوام) أي بحسب المقام كمقام المدح والذم وما أشبه ذلك مما يقصد فيه المبالغة، وجاز أن يقصد باسم الفاعل والمفعول الحدوث أيضاً بمعونة القرائن لكونه جارياً

[ب/ ١٢٦]

على الفعل، وأما الصفة المشبهة فلا يقصد بها إلا مجرد الثبوت باقتضاء دوام الوضع، أو الدوام باقتضاء المقام كذا قيل، فإن قيل: المناسبة المصححة للمجاز هي المعنوية بين معنى اللفظ وضعاً وما أريد به مجازاً، أي مناسبة معنى لفظ المجاز بما أريد به من معنى مجازي لا مناسبة لفظ المجاز للفظ المعنى المجازي وضعاً، فإن المجاز عندهم لفظ أريد به معنى ما يناسب معناه الأصلي، لا لفظ أريد به معنى لفظ ما يناسب لفظه أي لفظ المجاز، لا مدفع عنه إلا بأن يقال: لما كان بين اللفظين شبهة لفظية فكان بين معنييهما شبهة معنوية فاستعمل أحد اللفظين الشبيهين في معنى الآخر مجازاً وفيه تكلف لا يخفى، ويمكن أن يقال: لما كان اسم الفاعل والمفعول دالاً على الحدث وضعاً وهو يستلزم الحدوث عقلاً جوزوا استعمالهم فيه مجازاً، دون الصفة المشبهة مع كونها دالة على الحدث الذي يلزمه عقلاً الحدوث كدلالتهما عليه لكونهما جارياً على الفعل دونها، فكأنه إذا دل بهما على الحدوث ولو مجازاً بالقرينة لم يدل عليه بغير ما هو موضوع له من الفعل، والحاصل أن المناسبة المعنوية بين الأسماء مطلقاً أعني الحدث، وبين الحدوث اللازم له عقلاً من غير أن يتعرض لفظ الأسماء له بحسب الوضع قطعاً، لكن إنما جوزوا في اسم الفاعل والمفعول الإطلاق المجازي عليه دون الصفة المشبهة لقوة المناسبة المعنوية أعني اللزوم العقلي بالمناسبة اللفظية فيهما لا فيها.

^١ مثال: زيد يصلي، والحال أن بعض صلاته ماضٍ وبعضها باقٍ فجعلوا الصلاة الواقعة في الأحيان الكثيرة المتعاقبة كأنها واقعة في الحال. [ينظر: التفتازاني، المطول، (٣١٣/١)].

قوله: (بناء على أنه في بحث تقييد المسند الخبري)؛ لأن الكلام في الخبر، وسيأتي الكلام في الإنشاء بعد تمامه، وإلا فقد يكون الجزاء في الجملة الشرطية^١ إنشائية كما ذكره الشارح من نحو: إن جاءك زيد فأكرمه، أي أكرمه وقت مجيئه.

قوله: (وصدقها باعتبار مطابقة الحكم) بثبوت الوجود للنهار حينئذٍ وكذبه بعدمها، قال المحقق الشريف: إن الشرط ليس كسائر الشروط، وإن معنى الشرط في متعارف اللغة

[١٢٧/أ]

الحكم بالاتصال بين الشرط والجزاء فإن طابق الواقع فالشرطية صادقة وإلا فكاذبة، ولا اعتبار في صدقها وكذبها بوقوع شيء من مضمون طرفها فإن قولك سأكرمك ركباً لا يتصور صدقه إلا بتحقيق الإكرام مع قيد الركوب، ونحو يضرب زيد في وقت ضرب عمرو إن أريد به معنى الشرطية أعني تعليق ضرب زيد بضرب عمرو، وجاز صدقه وإن لم يوجد شيء من الضربين، وإن قصد به مجرد الظرفية وجب أن يكون صدقه بتحقيق ضرب زيد مع كونه في وقت ضرب عمرو.

قوله: (فإن وإذا) بينهما معاً لزيادة مناسبتها من حيث كونهما للشرط في الاستقبال، وقدم في الذكر (إن) على (إذا) لأنها الأصل بخلاف (لو) فإنها للمضي وشرطيتها تقديرية، ولأنها لا تعمل أصلاً بخلاف (إذا) فإنها قد تجزم في الشعر كقوله: وإذا تُصِيبَكَ خَصاصَةٌ فتَجَمَّلِ.

قوله: (الشرط في الاستقبال) أي فهما لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى في الاستقبال، على أن قوله في الاستقبال للمعنى المندرج في مفهوم لفظ الشرط أعني حصول مضمون الجملة الأخرى، ولا يصح جعله ظرفاً للتعليق المندرج في مفهومه أيضاً، لأنه حاصل في الحال، وليس القصد إلى جعله ظرفاً لحصول الجملة الأولى وهو الجزاء الذي ذكر أولاً في تفسير معنى الشرط؛ لأن المقصود تقييد الموقوف عليه بالاستقبال فيفهم منه كون الموقوف مقيداً به دون العكس.

^١ قال التفتازاني: "والتحقيق أن مفهوم الشرطية بحسب اعتبار علماء المنطق غيرها بحسب اعتبار علماء اللغة العربية، لأننا إذا قلنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فعند علماء اللغة: (النهار) محكوم عليه (وموجود) محكوم به، والشرط قيد له، وأما عند علماء المنطق فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء". [ينظر: التفتازاني، المطول، (٣١٦/١)].

قوله: (لكن أصل إن عدم الجزم بوقوع الشرط، وأصل إذا الجزم بالوقوع) أي وضع أن لعدم الجزم، ووضع إذا للجزم وذلك لغلبة استعمال إذا في المقطوعات كغلبة استعمال أن في المشكوكات، والاستعمال الغالب دليل الوضع والأصالة عند عدم المعارض.

قوله: (وذلك بالجزم بوقوع الشرط) أي في إذا وعدم الجزم به أي في إن.

قوله: (فليتأمل) لتعرف أنه لا وجه لذكر ما يشتركان فيه من عدم الجزم بلا وقوع الشرط فيهما حيث يقصد إلى ذكر ما به يتمايزان وقد توهم أنه إنما اقتصر المصنف على عدم الجزم بوقوع الشرط في إن ولم يذكر عدم الجزم بلا وقوع الشرط

[ب/ ١٢٧]

فيها بناء على جواز استعمال إن في المحال وليس بشيء لاتفاقهم على أنها للمعاني المشكوكة من غير أن يجزم بشيء من طرفي الشرط فإذا استعملت إن في المحال كانت خارجة عن أصلها لنكتة.

قوله: (النكتة) وهو تنزيل المخاطب منزلة الجاهل الشاك فيه لعدم جريه على موجب علمه، فالابن المخاطب هاهنا عالم بلا وقوع الشرط أعني كون المتكلم أباً له، إلا أنه أي الابن لما لم يعمل بعلمه بكون المتكلم أباً له حيث لم يراع حقه نزل منزلة الجاهل الشاك في كون المتكلم أباً له توبيخاً وتقبيحاً.

قوله: (لما احتاج هذا المثال التأويل)؛ لأن الذي يحتاج إليه هو ما خرج عن الأصل لا ما كان عليه؛ لأن أصالة الأصل يكفي في الكون عليه.

قوله: (لأن الماضي أقرب إلى القطع بالوقوع) أي من المضارع لكن لا مطلقاً بل في الجملة؛ لأن المضارع قد يستعمل في الحال فيدل على القطع.

قوله: (نحو {فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ})^١ الخ استشهد بالآية على استعمال إذا في المقطوع مع الماضي واستعمال إن في المشكوك مع المضارع بناء على أن كلامه تعالى وارد على أساليب كلامهم وإلا فليس في علمه تعالى إلا القطع إما بالوقوع أو باللاوقوع، فالمراد القطع والاحتمال بالنظر إلى حال الشيء نفسه، وفرض الكلام مقولاً على لسان من يجوز الشك عليه والتردد منه.

^١ المقصود: {فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ} [الأعراف: ١٣١].

قوله: (لأن المراد الحسنة المطلقة) وذلك لأن المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يكن معه ما يدل على تقييده.

قوله: (التي حصولها مقطوع به) لكثرة وقوعها واتساعها في الوجود وهذا ما ذكر في الكشف^١ من أن جنس الحسنة وقوعها كالواجب لكثرتهم واتساعه لتحقيقه في كل نوع من الحسنة بخلاف نوع الحسنة فإنه لا يكثر كثرة جنسها.

قوله: (ولهذا) أي ولأن الحسنة المطلقة كثرة الوقوع متسعة الوجود.

قوله: (عُرِفَتْ) أي مطلع الحسنة وجنسها.

قوله: (فيما قصد به النوع) أي المخصوص إذ لا شك أن النوع المخصوص أقل وقوعاً من المطلق فكان موقعاً لـ إنَّ مع المستقبل.

قوله: (كقوله تعالى:

[١٢٨/أ]

{وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ} ^٢ فإن المراد بها نوع من الحسنة أعني الخصب والرخاء؛ لأن الآية نزلت في اليهود حين تشاءموا برسول الله تعالى، فقالوا منذ دخل المدينة نقصت ثمارها وعليت أسفارها فرد الله عليهم بقوله: {قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} ^٣.

قوله: ({وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ}) ^٤ فإنه أريد بقوله فضل من الله نوع من الفضل هو الفتح والغنيمة؛ لأنه وقع في مقابلة قوله تعالى: {فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ} ^٥ أي قتل وهزيمة، وإنما استعمل الماضي في {وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ} لأن الشرط مع اللام الموطئة يلزمه الماضي لفظاً، وأيضاً {اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ

^١ قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف قيل فإذا جاءتهم الحسنة بـ (إذا) وتعريف الحسنة، وإن تصيبهم سيئة بـ (إن) وتتكير السيئة؟ قلت: لأنَّ جنس الحسنة وقوعه كالواجب لكثرتهم واتساعه. وأمَّا السيئة فلا تقع إلا في الندرة، ولا يقع إلا شيء منها. ومنه قول بعضهم: قد عدت أيام البلاء، فهل عدت أيام الرخاء." [الزمخشري، الكشف، (٢٧٦/٢)].

^٢ سورة النساء: ٧٨.

^٣ سورة النساء: ٧٨.

^٤ سورة النساء: ٧٣.

^٥ سورة النساء: ٧٢.

العظيم {^١ فهناك شائبة تحقق معنى هذا لكن نفى استعمال الماضي مع إنَّ في قوله تعالى: {فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ} أي قتل وهزيمة.

قوله: (وزعم أنه أي تعريف العهد أقصى لحقّ البلاغة)، فإنه يدل على اعتبار أنَّ الحسنة المطلقة لكثرة دورها فيما بينهم صارت بمنزلة المعهود والحاضر كأنها نُصِبَ أعينهم، فيكون أنسب باستعمال إذا، وأدخل في اللوم على دعوى الاختصاص وترك الشكر وتعريف الجنس على مذهب الجمهور خال عن هذا الاعتبار، فاندفع ما يقابل أنه إذا كان المراد الحسنة المطلقة أعني جنسها فكيف يكون تعريفها تعريف العهد، وإنما يكون تعريف العهد في حصص الأجناس لا في أنفسها، وإن أراد بالعهد العهد الشامل لتعريف الجنس عندكم لم يصح جعل تعريف الجنس قسيماً له.

قوله: (وذلك لأنه) اهـ بيان وجه قطع المصنف ورده على السكاكي.

قوله: (لا تحقيقاً ولا تقديرًا) ولما تقدم أنه قد يستغنى في العهد الخارجي عن تقدم ذكر المعهود مطلقاً لعلم المخاطب به بالقرائن كقولك: خرج الأمير إذا لم يكن أميراً سواه في بلدك، وقولك: أغلق الباب للداخل، وإنه قد يكون لام العهد للإشارة إلى الحاضر كما في وصف المنادى واسم الإشارة نحو يا أيها الرجل، وهذا الرجل، وشيء من هذه الصور لا يقتضي تقدم ذكر أصلاً إما للعلم بالقرائن أو للحضور

[ب/ ١٢٨]

تنزل عنه فقال ولو سلم.

قوله: (والمقدر أن المراد الحسنة المطلقة) المقطوع بها كثرة وقوعاً واتساعاً لا ينافي العهد؛ لأن كثرة الوقوع يقتضي الحضور وكونه كأنه نُصِبَ العين فكان كالحاضر المعهود لما تقدم من جواز لام العهد في المعلوم عند المخاطب بالقرائن وفي الحاضر.

قوله: (وبهذا ظهر فساد ما قيل أي يكون المراد الحسنة المطلقة)؛ لأنه على ما قيل لا تكون الحسنة المعهودة الحسنة المطلقة وإلا لما كان حقها أن يشك في وقوعها بل نوعاً منها حقه أن يشك فيه.

^١ سورة البقرة: ١٠٥

قوله: (وإن أراد العهد على مذهبه) الخ مراده كما عرفته، لكن لا يرد عليه قوله فهذا بعينه تعريف الجنس على مذهبه فكيف يكون قسيماً له؛ لأنه أراد العهد على مذهبه والجنس على مذهب الجمهور فصح المقابلة فكان أحدهما قسيماً للآخر بلا محذور.

قوله: (وبهذا يبطل) الخ، أي بما ذكرنا من أنَّ المقدرَّ كون المراد الحسنة المطلقة المقطوع بها لكثرة وقوعها وذلك لأنه فسر الحسنة المعهودة بالحسنة التي هي الخصب والرخاء، وهي نوع معين من جنس الحسنة ومطلقها الكثرة المقطوعة التحقق لا نفسها المقدر إرادتها، ولأن قوله ولا يلزم ذلك في تعريف الجنس، إذ ليس دعوى استحقاق القليل كدعوى استحقاق الكثير فإنه قد يسلم الأولى دون الثانية يدل على أن الحسنة إذا حملت على العهد بكثرة وقوعها بخلاف ما إذا حملت على الجنس فإنها حينئذٍ يقل وقوعها، والمقدر أن المراد الحسنة المطلقة أعني جنسها المقطوع وقوعها لكثرة تحققها في ضمن أنواعها وأشخاصها، وكذا قوله ولا ترك الشكر على القليل كتركه على الكثير فإنه قد يعذر الأول دون الثاني، يدل أيضاً على أن الحسنة إذا حملت على العهد كانت كثير الوقوع وإذا حملت على الجنس كانت قليلة الوقوع، وهو أيضاً خلاف المقدر من كون المراد الحسنة المطلقة أي جنسها المقطوع وقوعها لكثرة تحققها، وكذا قوله إذا قصد العهد يكون واقعة موجودة بخلاف الجنس يدل على أنه حيث يراد العهد

[١٢٩/أ]

يراد الجنس العقلي بل الحصة الموجودة منه، والمقدر أن المراد جنس الحسنة سواءً حملت على العهد أو على الجنس.

قوله: (على أنا نقول والظاهر أنها علاوة) أي ما ذكر سابقاً بقطع النظر عن هذا والتمسك به، وأما إذا تمسكنا به يكفيننا فيما نحن فيه من غير احتياج إلى ما سبقه سواء صح أو فسد، فقوله إنهم إذا ادعوا إلى قوله وأيضاً دفع آخر بغير ما سبق من كون المقدر إرادة الحسنة المطلقة الكثيرة وقوعاً؛ لقوله ليس دعوى استحقاق القليل كدعوى استحقاق الكثير، ولا ترك الشكر على القليل كتركه على الكثير، وقوله وأيضاً إلى قوله وإذا جعلت الحسنة دفع آخر بغير ما سبق من كون المقدر إرادة جنس الحسنة التي كثرت وقوعها لقوله إذا قصد بها العهد يكون واقعة موجودة بخلاف الجنس فإنه لا يلزم

^١ قال المفسرون: الحسنة من الخصب والرخاء إذا أصابتهم {قَالُوا لَنَا هَذِهِ} أي هذه مختصة بنا ونحن مستحقوها ولم نزل في النعمة والرفاهية. [ينظر: الزمخشري، الكشاف، (٢٧٦/٢)].

وقوعه من حيث هو جنس، وقوله وإذا جعلت الحسنة هي الواقعة الخ دفع أيضاً لهذا القول لكنه بما سبق من أن المقدر إرادة مطلق الحسنة التي كثرت وقوعها لا بما يغيره كما يقتضيه تصدير هذه الأجوبة بعلى العلاوة على ما حققته بما قررنا لك من معناها في استعمالاتها عند القوم^١.

قوله: (والحاصل) الخ مندفع بما سبق من أن إرادة العهد من الحسنة المطلقة بمعنى حملها على حصة ونوع مخصوص منها ينافي إرادة جنسها، وأما اعتبار كون جنس الحسنة المطلقة معهودة تارة وغير معهودة أخرى بأن حُمِلَتْ على الجنس دون العهد فلا ينافي إرادة الحسنة المطلقة حيث كان المراد في الوجهين الحسنة المطلقة لكن في كونها معهودة اعتبر حاضرة نُصِبَ العين لكثرة وقوعها، وفي كونها للجنس ولم يعتبر ذلك، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه في الجنس، وعدم ملاحظة الشيء من جانب اللفظ في الجنس كما في العهد ليس نفيّاً لمصاحبتة الجنس في الوجود والتحقق للفرق الكثير بين عدم اعتبار الشيء واعتبار عدمه، وبين عدم ملاحظة الشيء ومصاحبتة.

قوله: (ويمكن الجواب بعبارة الإمكان)

[ب/ ١٢٩]

يشعر بضعفه فلا يحتاج إلى تضعيفه وقد اطلعت بوجهه مما تقدم فتذكره.

قوله: (بالنسبة إلى الحسنة المطلقة) التي تعم الأوقات ولا يخلو عنها العبد لحظة فإذا كانت السيئة نادرة بالنسبة إلى الحسنة لم تكن السيئة قطعية الوقوع فلا يكون مناسباً لـ (إذا)^٢.

قوله: (ليدل تكثيرها على تقليلها)، إذ لا شك أن ما يصيب الإنسان من السيئة أقل قليل بالنسبة إلى ما يصيبه من الحسنة فنكرت دلالة على أنها إذا وقعت لا يقع إلا شيء قليل منها بخلاف الحسنة فإن الواقع منها أنواع غير منحصرة.

قوله: (فلننظر إلى لفظ المسنّ المُنبئ عن معنى القلة)؛ لأن ما يمس الإنسان ما يصيب ظاهر جلده بدون أن يصل أعماقه فيكون أخف جداً مما يتداخل أعماق الشيء، وقد قيل: إنَّ هذا القول من الشارح منافٍ لما تقدم منه في قوله تعالى: {أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ} ^٣ حيث زعم أن لا دلالة

^١ قال أبو حيان: "وأتى الشرط بـ (إذا) في مجيء الحسنة وهي لما تيقن وجوده؛ لأنَّ إحسان الله هو المعهود الواسع العام لخلقه بحيث أنَّ إحسانه لخلقه عام حتى في حال الابتلاء، وأتى الشرط بـ (إن) في إصابة السيئة وهي للممكن إبراز أن إصابة السيئة مما قد يقع وقد لا يقع وجهه، ورحمة الله أوسع". [الأندلسي، محمد بن يوسف، أبي حيان (٦٥٤-٧٤٥هـ)، البحر المحيط، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠١م، (٤٢٧/٥)].

^٢ الأندلسي، البحر المحيط، (٤٢٧/٥).

^٣ سورة مريم: ٤٥.

للفظ المس على التقليل بدليل قوله تعالى: {لَمَسَكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} ^١ ويمكن أن يجاب عنه: بأن نفي الأقوى لا ينافي إثبات الأضعف، فإن المعنى بدلالة الشيء على الشيء أن يجزم به أو يظن منه، والمعنى بإنشاء الشيء عن الشيء هو نوع إشعاره إياه وإن لم يفد الجزم به أو الظن به، لا يقال إن لا في قوله لا دلالة لنفي الجنس من الدلالة فينافيه الإشعار؛ لأنه من جنس الدلالة وإن كانت فرداً ناقصاً منها؛ لأننا نقول الأمر كما ذكرت بحسب اللغة لكن ما قلناه على حسب استعمال المصنفين فإنهم لا يعنون بالدلالة والإشعار والتأييد والإنشاء واحداً أعني ما يعنون بالدلالة بل يريدون بالدلالة ما يقطع الاحتمال مطلقاً، أو ما يقطع الاحتمال الراجح والمساوي أعني ما يفيد الجزم أو الظن، ويريدون بما عدا الدلالة نوع إشعار به من غير أن يجزم به أو يظن.

قوله: (كقولك لمن يكذبك إن صدقت)، والظاهر أن من يكذبك في وقوع الشرط الراجح عنده عدم وقوعه فلا يكون موقع أن يحسب جزم المخاطب بعدم الشرط كما ليس موقعاً لها

[١٣٠ / أ]

بحسب المتكلم بالوقوع فإنه إذا اعتبر عدم جزم المخاطب بالوقوع ينبغي أن يكون فيما لا يقطع بعدم وقوعه كما في المتكلم بعينه، والحاصل أنه كما أن الأصل في أن يكون المتكلم شاكاً في الطرفين كذلك إذا اعتبر حال المخاطب في استعمال إن أن يكون شاكاً في الطرفين، فإذا خرج الكلام بالنسبة إلى المخاطب ينبغي أن يكون شاكاً لا جازماً، والمخاطب المكذب للمتكلم جازم خلافه لا شك في نسبة كلامه.

قوله: (أي إن حصلوا ديناً مساوياً لدينكم في الصحة والسداد فقد اهتدوا) ^٢، وسيجيء أنه إذا أريد الجمع بين شيئين في أمر من الأمور من غير قصد إلى جعل أحدهما زائداً في ذلك الأمر على الآخر، وجعل الآخر ناقصاً فيه عنه فالأحسن ترك التشبيه إلى الحكم بالتشابه احترازاً من ترجيح أحد المتساويين، وإن جاز التشبيه أيضاً في صورة إرادة التساوي في وجه الشبه لغرض آخر غير بيان نقصان المشبه عن المشبه به في وجه الشبه، فإذا أريد هاهنا مساواة الدين المفروض للدين الحق في

^١ سورة الأنفال: ٦٨.

^٢ المصنف يشرح الآية: {فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [البقرة ١٣٧] قال الرازي: "إن حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياً له في الصحة والسداد فقد اهتدوا، لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه: هذا هو الرأي والصواب فإن كان عندك رأي أصوب منه فاعمل به وقد علمت أن لا أصوب من رأيك، ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على أن ما رأيته لا رأي وراءه، وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد؛ لأن هذا الدين ميناه على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته، وكل ما غير هذا الدين لا بد وأن يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل أن يكون مساوياً لغير المتناقض في السداد والصحة". [الرازي، محمد بن عمر، فخر الدين (٦٠٤-٦٠٥هـ)، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. (٣٧٤/٢)].

الصحة والسداد فالأحسن أن يترك لفظ المثل إلى المماثلة فإذا لم يترك فلا بد من بيان غرض آخر غير بيان نقصان المشبه عن المشبه به في وجه الشبه.

قوله: (إذ تغليب غير المتصف بالشرط على المتصف به كما إذا كان) الخ، لما كان الظاهر من غير المتصف بالشرط مَنْ يقطع بعدم اتصافه به، كما أن المتصف به من يقطع اتصافه به، فسر غير المتصف بالشرط بمن لا يكون حصول الشرط له قطعياً ليكون الموضع وموضع إن.

قوله: (لا يقال الشرط إنما هو وقوع الارتياح في الاستقبال وهو محتمل الوجود والعدم) إن حمل على أن الشرط وقوع الارتياح في الاستقبال لا وقوعه في الماضي بناء على قلب معنى الماضي إلى معنى الاستقبال كما هو الظاهر من العبارة، يكون جواب الشارح حقاً بلا ريب، وأما إن حمل على أن الشرط ليس وقوع الارتياح في الماضي فقط حتى يكون الشرط قطعي الحصول فلا يكون موقعاً لأن بل وقوع الارتياح

[ب/ ١٣٠]

في الاستقبال الذي هو محتمل الوجود والعدم من جملة الشرط أيضاً بناء على أن القرآن معجز أبد الدهر، وأنه متحدى به في جميع الأزمنة والأمكنة، وبالنسبة إلى كل شخص موجود حال نزول الآية وبعده بأن يُغَلَّبَ المخاطب على الغائب، والموجود على المعدوم الذي يوجد بعد، ويجعل كان لاستمرار الأزمنة سواء كان قبل نزول الآية أو بعده يكون هذا السؤال حقاً لا ريبه فيه، ساقطاً عنه ما أجاب به الشارح فيكون مما يقال لا مما لا يقال لما ذكره من الجواب، وأجيب عنه أيضاً بأن الظاهر من حال المرتاب بقاؤه على حاله، ومثل هذا يعد في العرف جزمًا، ولا يخفى ضعفه؛ لأن احتمال زوال ما ثبت في الماضي في الاستقبال ينافي الجزم بثبوت ما ثبت في الماضي في المستقبل، وذلك مما لا مزية فيه، وتناول الاعتقاد المشهور للظن في العرف لا يقتضي تناول الجزم له عرفاً.

قوله: (قبل النهي قبح مجالسة المستهزين^١؛ لأنه مما ينكره العقول) يدل على ثبوت القبح قبل النهي بناء على حكم العقل بقبح الأشياء قبل النهي كما يحكم بحسنها قبل الأمر على ما هو مذهب صاحب الكشف من أصل الاعتزال، وأما التوجيه على أصل من لا يرى الحسن والقبح إلا بعد ورود

^١ يشرح الآية: (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) [الأنعام: ٦٨]. قال الرازي: وهذا يفيد أن التكليف ساقط عن الناسي، وسبب نزول الآية: قال المسلمون لنن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرونها ويفهمونها. [ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (٣٢٦/٦)]

الأمر والنهي شرعاً فجواز علمه عليه السلام قبحه بالوحي أو بالإلهام من الله تعالى أو بالرؤيا الصالحة، ويحتمل والله أعلم أن ينسيك الشيطان بعد النهي قبح المجالسة مع المستهزئين عنها فلا حرج في المجالسة إلا بعد تذكر النهي عنها؛ لأنه في ارتكاب المنهي عنه ذكراً لا ناسياً الذي هو المرفوع.

قوله: (وليس من التغليب في شيء)، ونحن بصدد توجيه التغليب لا غير.

قوله: (التغليب غير المقطوع باتصافه بالشرط)، وهو أعم من المقطوع اتصافه بعدم الشرط الذي يعرف الحق ولا ينكر إلا عناداً، وممن يجوز منهم اتصافه بالشرط وعدمه.

قوله: (كما أشرنا إليه في المثال المذكور) حيث قال تقول إن قمتم كان كذا تغليبا لمن لا يقطع بأنهم يقومون أم لا على من حصل لهم القيام قطعاً، وقد اطلعناك على وجه التفسير من قبل فلا تغفل عنه.

قوله: (وكانت) أي مريم

[١٣١ /]

{مِنَ الْقَانِتَيْنِ} ^١ أي المطيعين.

قوله: (عَدَّتِ الْأُنْثَى مِنَ الذَّكَورِ) أي جعلت بمنزلتهم في التعبير بلفظ يختص به الذكور وضعاً^٢، ومنه قوله تعالى في حق امرأة لوط: {كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ} ^٣ أي الباقيين في القرية والعذاب.

قوله: (أي كانت ناشئة من القوم القانتين)، وحينئذ لا يكون من التغليب في شيء، ولكن يكون جمعاً بين الشرفين بحسب الحسب، بأنها صدقت بشرائع ربها وكتبه، وبحسب النسب بأنها كانت من أعقاب هارون أخي موسى عليه السلام.

قوله: (لأن الغرض مدحها) الخ، وهذا لا يحصل بجعل {مِنَ} لابتداء الغاية، فإن قلت: إذا كانت ناشئة من القوم القانتين كان الظاهر كونها مطيعة سيماً إذا كانت مصدقة بشرائع ربها وبكتبه، قلت: لا يلزم من كون الأصول مطيعين كون الفروع كذلك، ولا يلزم ثبوت التصديق بما يجب التصديق به إلا طاعة التي هي الجري على موجب العلم ومقتضاه، فالغاية الظهور كما ذكرت لا

^١ الآية: {وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَانِتَيْنِ} [التحریم: ١٢].

^٢ قال الزمخشري: فإن قلت: لم قيل {مِنَ الْقَانِتَيْنِ} على التذكير؟ قلت: لأن القنوت صفة تشمل من قنت من القبيلين، فُعْلِبَ ذكوره على إنثائه. و{مِنَ} للتبعيض ويجوز أن يكون لابتداء الغاية، على أنها ولدت من القانتين؛ لأنها من أعقاب هارون أخي موسى صلوات الله عليهما. [الزمخشري، الكشاف، (٩٨/٧)].

^٣ سورة الأعراف: ٨٣.

الجزم به، بخلاف قوله: وكانت من جملة القانتين فإنه صريح في كونها مطيعة لربها من غير أن تكون عاصية له، فإن قلت: هذا الغرض يحصل بدون التغليب بأن يقال وكانت من القانتات، فما فائدة التغليب بجعلها من القانتين لا من القانتات، قلت: فائدته بيان كون قنوتها وإطاعتها من أقوى مراتب القنوت والإطاعة، وهو قنوت الرجال؛ لأنه كَمُلَ من الرجال كثيرٌ ولم يَكْمُلْ من النساء إلا ثلاث: مريم، وامرأة فرعون، وامرأة عمران على ما جاء في الحديث^١، وأيضاً إذا كانت المطيعات قليلة جداً لم يشتهر مثل اشتهار المطيعين فلا يفيد إلحاقها بالقليل النذر الغير المشهور ما يفيد إلحاقها بالكثير الأعم الشائع من قوة العلم بكونها مطيعة، وأيضاً مريم اسم لمن يخالط الرجال من النساء^٢، فلذلك غلبوا عليها وعدت منهم في التعبير عنها بلفظ الذكور وضعاً، فإن قلت: لم لم يقل وكانت قانتاً بل قال: من القانتين: قلت: لتقوى الدلالة

[ب/ ١٣١]

على كونها قانتاً، فإن دعوى كونها قانتاً ابتداءً ليس كدعوى كونها من جملة القانتين الذين عرفوا بالقنوت من غير نكير في القبول؛ لأن الثانية أسرع اسماً لقبول من الأولى كما ترى.

قوله: (لكونه اسماً مظهراً) والأسماء الظاهرة عيَّبُ.

قوله: (فغلب جانب الخطاب) المستفاد من حمله على أنتم؛ لأن الخطاب أشرف وأدل.

قوله: (على جانب الغيبة) الثانية في نفسه، وتغليب الخطاب على الغيبة، وتغليب جهة المعنى على جهة اللفظ بالحقيقة، فإن الغيبة في قوم بحسب لفظه ومعناه المخاطب.

قوله: (فيغلب)، أي لفظ المذكر وإن كان أثقل كالقمرين.

قوله: (ولذا تأولوا الزيدين) بالمسمى بزيد ليحصل مفهوم يتناولهما فيثنى باعتباره، وقد ردّه بعضهم بأن هذا التأويل في العلم قليل بخلاف تنزيهه وجمعه، فالأولى أن يقال الإعلام بكثرة استعمالها وكون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيها وجمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف أسماء الأجناس فإنه لا بد في الأبوين من اعتبار معنى المسميين بالأب.

^١ أخرجه البخاري بلفظ آخر: (كَمُلَ من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام). [البخاري، الجامع الصحيح، رقم الحديث: ٣٢٣٠، (١٢٥٢/٣)].

^٢ يقال للمرأة التيخالط الرجال مريم، قال الزبيدي: "ويأتي في الميم أن التي تحب محادثة الرجال يقال لها: مريم". [ينظر: الزبيدي، تاج العروس، (٤٨١/٦)].

قوله: (لا على طهرٍ وحيضٍ) إن أراد أنه لا يطلق عليها، وبتأويل المسمى بالقرء^١ المتناول لهما فمردود فإنه إذا جاز التأويل بالمسمى به بأن يجعل الآخر مسمى باسمه ادعاء ثم يؤول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم يتناولهما فيثني باعتباره، ولجوازه فيما سمي الآخر باسمه حقيقة كما في المشترك أولى، وإن أراد أنه لا يطلق بدون التأويل فكذلك العلم بدون التأويل، فلا وجه لتجوز أحدهما بدون الآخر فتأمل.

قوله: (يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان)^٢، ويقال^٣ لجارته^٤ وباصرة^٥، ولطهر وحيض^٦ اكتفاء بمجرد الاتفاق في اللفظ بدون الاشتراك في معنى ليصيرا به من جنس واحد.

قوله: (فإطلاقه على الذكور والإناث إطلاق على غير ما وضع له)؛ لأن المركب من الداخل والخارج خارج لا داخل، وذلك لأن دخول المركب وجودي لا يكفي فيه دخول جزء واحد بخلاف خروجه؛ لأنه عديم فيكفي في عدمه عدم

[أ/ ١٣٢]

جزء منه فالحقيقة إذا كانت استعمالاً للفظ فيما وضع له كان وجودياً، والمجاز إذا كان استعمالاً له في غير ما وضع له كان عديماً، لكن إذا كان ما وضع له داخلياً في المركب منه ومن غيره يكون اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له حقيقة وبالنسبة إلى غيره مجازاً في إطلاق واحد، وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز، إلا أن يقال لم يرد كل واحد منهما معاً بإطلاق واحد بأن يراد معاً من اللفظ بحسب الوضعين الحقيقي والمجازي معاً، بل هو مجاز فقط غايته أنه مجاز دخل فيه حقيقته ونظيره عموم المجاز فإن اللفظ فيه يتناول المعنى الحقيقي والمجازي معاً في إطلاق واحد لكن باعتبار كونهما فردين لمعنى مجازي ثالث عام لهما بدون اعتبار وضعه لهما، أي لكل منهما واستعماله في خصوصهما أي

^١ يشرح المصنف قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} والقرء في اللغة لفظ مشترك: يحتمل الطهر والحيض. [ينظر: البصري، محمد بن علي بن الطبيب المعتزلي (٩٨٠-١٠٤٤هـ)، المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسن تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٨٤م، (٣٠٥/١)].

^٢ العين لفظ مشترك: فيقال عين الشمس، والعين: المال فيقال عين غير دين، والعين النقد، والعين الميزان، والعين الدينار، والعين عند العرب حقيقة الشيء. [ابن منظور، لسان العرب، (٣٠٥/١٣)].

^٣ يقال: الإصر: وهو لفظ مشترك بين العين الباصرة، والجار المؤاصر.

^٤ والمؤاصر: الجار يقال: هو جاري مكاسري ومؤاصري أي كسرُ بَيْتِهِ إلى جَنْبِ كسرِ بَيْتِي وإصار بيتي إلى جنب إصار بيته. والمتأصرون في الحي: المتجاورون. [ينظر: الزبيدي، تاج العروس، (٥٧/١٠)].

^٥ ومن السجع قولهم: عَطَفَ عليَّ بغير أصرة ونظَر في أمري بعَيْنٍ باصرة. [ينظر: الزبيدي، تاج العروس، (٥٧/١٠)].

^٦ والقرء: لفظ مشترك بين الطهر والحيض.

خصوص كل منهما معاً غايته أن كل واحد من الحقيقة والمجاز فردين وجزئين لمعنى مجازي ثالث في عموم المجاز، وفي التغليب جزئين له، على أن لفظ التغليب لم يستعمل في الجزء المغاير للحقيقة من المركب منهما لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازاً؛ لأنه جعل مجازاً عن المركب منهما لا حقيقة في المعنى الحقيقي أولاً، ومجازاً فيما يغايره ثانياً، ومجازاً في المركب منهما ثالثاً كما في عموم المجاز كذلك فإنه حقيقة في أحد فردية أولاً ومجاز في فردة الآخر ثانياً ومجاز فيما يعمهما ثالثاً، والحاصل أن الجمع بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ حقيقة ومجازاً معاً في إطلاق واحد بأن يكون كل واحد مما وضع له، وما يناسبه مناسبة معتبرة مصححة للمجاز مراداً منه قصداً، ومناطقاً للحكم أصالة لا تبعاً وضماً أو لزوماً، كما إذا كان المعنى الحقيقي وغيره جزئين للمعنى المراد أصالة، أعني المجموع المركب منهما كما في التغليب، أو جزئين له كما في عموم المجاز، قال الشارح: وأما بيان مجازية التغليب والعلاقة فيه وأنه من أي أنواعه فمما لم أرَ أحداً حام حوله^١.

قوله: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ) ^٢ واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة قائمة بنفسها، فذهب أكثر المسلمين إلى أنهم أجسامٌ لطيفةٌ قادرةٌ على التشكل بأشكالٍ مختلفة^٣، مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك، وقالت

[ب/ ١٣٢]

طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان^٤، وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة إلى قسمين: قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره، وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سيق به القضاء وجرى به القلم الإلهي، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وهم المدبرات أمراً، فمنهم سماوية ومنهم أرضية، واختلف في المقول لهم، فقيل: الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص، وقيل ملائكة الأرض، وقيل إبليس ومن كان معه في محاربة الجن، فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً فأفسدوا فيها فبعث إليهم إبليس في جنّد من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال.

^١ وفي نسخة [ب] فما لم أرَ أحداً حام حوله، وقد عرفت وجه كونه مجازاً من نوع المرسل لا الاستعارة.

^٢ سورة البقرة: ٣٤.

^٣ قال التفّازاني: "الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة، وتقوى على أفعال شاقة، وهم عبادٌ مكرمون". [التفّازاني، شرح المقاصد، (١٩٩/٢)].

^٤ قال أبو السعود: "وقالت طائفة من النصارى: [الملائكة] هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان". [العمادي، محمد بن محي الدين، أبي السعود أفندي (٨٩٨-٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠١٠م، (٨٠/١)].

قوله: {اسْجُدُوا لِآدَمَ} ^١ المأمور به، أما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى، وجعل آدم قِبْلَةً سُجُودِهِمْ تَفْخِيماً لَشَأْنِهِ ^٢ أو سبباً لوجوبه لما رآوا في خلق آدم عليه السلام من عظيم قدرته تعالى وباهر آياته من حيث كونه أنموذجاً للمبدعات كلها بل الموجودات بأسرها، ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني فأمرُوا بالسجود تذلاً لما رآوا من عظمة الصانع في جعل آدم عليه السلام كذلك، وأما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيماً له كسجود إخوة يوسف له.

قوله: (عَدُوٌّ إِبْلِيسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لِكُونِهِ جَنِيًّا وَاحِداً فِيمَا بَيْنَهُمْ)؛ لقوله تعالى: {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ} ^٣ ويرد عليه جواز كونه من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً، وما روى ابن عباس أن من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس، فإذا كان إبليس من الملائكة يتناولوه الأمر بالسجود، ويصح استثناءه منهم بلا حاجة إلى تغليب، ومعنى عصمة الملائكة حينئذٍ كون الغالب فيهم العصمة وإن كان منهم من ليس معصوماً كإبليس كما أن الإنس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة، وأيضاً إذا لم يكن إبليس من الملائكة بل من الجن يجوز الاستثناء أيضاً بلا تغليب بأن كان الجن مع الملائكة مأمورين، لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكر الجن، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل

[١٣٣/أ]

لأحد والتوسل به علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به، والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلتين؛ كأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس، وأيضاً إذا لم يكن الاستثناء متصلاً كما هو الأصل بل كان منقطعاً لم يحتج أيضاً إلى التغليب؛ لأن الداعي إليه جعل الاستثناء متصلاً على الأصل.

قوله: (حتى يعود) لأن العود الرجوع إلى ما كان قبل من الحالة الأصلية فلا يتصور عودة إلى ملتهم ^٤.

^١ سورة البقرة: ٣٤.

^٢ قال الزمخشري: "السجود لله تعالى على سبيل العبادة، ولغيره على وجه التكرمة كما سجدت الملائكة لآدم، ويعقوب عليه السلام وأولاده ليوسف، ويجوز أن تختلف الأحوال والأوقات فيه". [الزمخشري، الكشاف، (٨١/١)]. وهذا شرع من قبلنا، وفي شريعتنا السجود منهى عنه لغير الله سبحانه وتعالى، كما جاء في الحديث: (لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها) [الترمذي، السنن، رقم الحديث: (١١٥٩)].

^٣ سورة الكهف: ٥٠.

^٤ الضمير راجع إلى القبيلتين: أي الملائكة والجن؛ لأن الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة، لكنه استغنى بذكرهم لمزيد شرفهم عن ذكر الجن، أو لأنه عليه اللعنة كان مأموراً صريحاً لا ضمناً كما يشير إليه ظاهر قوله تعالى: {إِذْ أَمَرْتُكَ} [الأعراف: ١٢] وضمير {فَسَجَدُوا} راجع للمأمورين بالسجود. [ينظر: الألوسي، روح المعاني، (٢٧٠/١)].

^٥ يشرح الآية: {لَخَرَجْنَاكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَبِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا} سورة الأعراف: ٨٨.

قوله: (ومنه تغليب المتكلم على المخاطب) بأن يعبر عنهما بصيغة موضوعة للمتكلم نحو أنا وأنت فعلنا لا فعلتما.

قوله: (أو الغائب) أي تغليب المتكلم على الغائب بأن يعبر عنهما بصيغة موضوعة للمتكلم نحو أنا وزيد ضربنا لا ضربا.

قوله: (ومنه تغليب المخاطب على الغائب) بأن يعبر عنهما بصيغة موضوعة للمخاطب نحو أنت وزيد فعلتما لا فعلوا وأنت والقوم فعلتم لا فعلوا.

قوله: (فيمن قرأ بقاء الخطاب)¹، وأما على قراءة الغيبة فلا يحمل على تغليب غيره (عليه السلام) عليه (عليه السلام) إذ لم يعهد في كلامهم تغليب الغائب وإن كان أكثر على المخاطب، ولا تغليب أحدهما على المتكلم بل تغليب المتكلم عليهما كما مرّ، ولا يبعد أن يجعل من تغليب العقلاء على غيرهم بأن يراد بالواو الجمع.

قوله: (إذ لا معنى لقولنا: {اعْبُدُوا}² {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}³) لأن الترجي منه تعالى محال ومن المخاطب أيضاً لا يجوز هذا الترجي؛ لأن مقصود المخاطب المكلف بالعبادة هو رجاء الثواب بالعبادة لا رجاء التقوى بها، هذا وفيه أنه لما كان السعادات والمراتب العلية الدنيوية والأخروية مرتبة ومنوطة في لسان الشرع على التقوى الذي هو التبرئ عن الكبائر أو عن الذنب رأساً أو عما سواه تعالى مطلقاً لقوله تعالى: {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ}⁴ {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}⁵ وغير ذلك من الآيات⁶ كان غايةً أوليةً لأعمال المكلفين، وإن كان المقصود الأخير والغاية الأخيرة لأعمالهم هو ثواب العقبي، فأول ما يلزم طالب الثواب أن يطلب ما يتوصل به ويتوصل إليه من التقوى لتقدم الوسائل فلا بُعد في جعل العبادة وسيلة إلى التقوى الذي هو سبب الفلاح في العقبي

[ب/ ١٣٣]

¹ أي قرأ الآية: {وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ} قرأها ابن عامر على المخاطبة بالتاء: {تَعْمَلُونَ} [ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (٢/٤٧٤)].

² سورة البقرة: ٢١.

³ سورة البقرة: ٢١.

⁴ سورة البقرة: ٢.

⁵ سورة البقرة: ٥.

⁶ وفي نسخة [ب] {وسيجنبها الأتقى}.

كما قال {أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ^١ أي إن حصلت حقيقة المتقين ما هم {هُمُ الْمُفْلِحُونَ} المعروفون بالفلاح في العقبى لا غير، وكما قال: {وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ} ^٢ فإن ذلك اليقين المرتب على العبادة غير ثواب الآخرة فهو إما ملزوم التقوى أو لازمه، فالعبادة إذن لأجل التقوى وفي هذا المعنى قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} ^٣ أي ليعرفون بالعبادة فيفوزون بالسعادة، فإن حصول السعادة بالمعرفة، بل السعادة هي المعرفة، والمعرفة هي المعبر عنها بالعبادة، فقد جعلت العبادة للمعرفة، وهي غير ثواب الآجل وإن كان يترتب عليها لمقتضى وعده بفضل من لدنه ورحمة من عنده، اللهم اجعلنا ممن يعرفك بالعبادة معرفة لا يشوبها شائبة أو هام القاصرين -الذين لم يسخروا حواسهم عقولهم فاكتفوا بالمعرفة بعقولهم التابعة لحواسهم ونظرها المشوبة لأحكام سلطان أو هامهم- واصلاً إلى مرتبة القدس بالعمل في معرفتك بفضلك وكرمك.

قوله: (ففيه تغليب المخاطب) يعني الناس.

قوله: (على الغائب) يعني الأنعام وإلا قليل يذروكم وإياهن^٤.

قوله: (وإلا لما صح خطاب الجميع) بلفظ كم المختص بالعلاء بل قليل يذروكم وإياكن، ولقد أحسن من قال لتغليب المخاطبين على الغيب جيء بالكاف لا بالهاء، ولتغليب العلاء على غيرهم جيء بالميم لا بالنون.

قوله: (فعلية استقبالية) أي الأصل في الشرط والجزاء أن يكونا جملتين فعليتين مضارعين فلذلك أخرج لو؛ لأن الأصل في جملتها المضي كما سيأتي.

قوله: (فيمتنع ثبوته) أي كونه اسمية.

قوله: (ومضيه) أي كونه ماضوية.

قوله: (فلأن حصوله معلق)، والحصول المعلق تحقق نسبة خبريه إيجابية أو سلبية، أو تحقق نسبة إنشائية فإن الجزاء قد يكون إنشاء، ولذلك قال إن الجزاء يجوز أن يكون طلبياً.

^١ سورة البقرة: ٥.

^٢ سورة الحجر: ٩٩.

^٣ سورة الذاريات: ٥٦.

^٤ يشرح الآية: {جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ} سورة الشورى: ١١.

قوله: (بخلاف الشرط) والحصول المعلق به، هو تحقق نسبة الخبرية في الاستقبال إيجاباً كانت أو سلباً، ولا يجوز أن يكون حصول نسبة إنشائية؛ لأن الشرط مفروض

[١٣٤ / أ]

الصدق أي التحقق في الاستقبال وذلك لا يتصور في الإنشاء، وهذا معنى قوله بخلاف الشرط فإنه مفروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبياً.

قوله: (وتأويل الجزاء الطلبي بالخبري وهم)؛ لأنه ليس بمفروض الصدق كالشرط حتى يحتاج كاحتياجه، فإن فرض الصدق إنما يصح لما له خطر الوجود والطلب ثابت الوجود مع لفظ الإنشاءات.

قوله: (ولكن قد يستعمل إن في غير الاستقبال قياساً إذا كان الشرط لفظه كان) إذ قد مرّ أنّ إن لا يقلب كان إلى معنى الاستقبال بل يبقى كان مع إنّ على ما كان عليه قبل دخول إنّ من معنى المضى.

قوله: (وقد يستعمل إذا للماضي) أي لفظاً ومعنى.

قوله: (لم يصح ما في المفتاح)؛ لأنه اعتبر لزوم كل واحد من الأجزئة الثلاثة للشرط المذكور ابتداءً، بدون توسط غيره حيث قال: إن لزوم ودائيتهم أن يودوهم كفاراً لمصادفتهم والظفر بهم لا يحتمل من الشبهة ما يحتمل لزوم الأولين لها، أعني كونهم أعداء وبسطهم الأيدي والألسن إليهم^١، وإذا كان من الضرب الثاني يكون كل واحدة لازمة لما تقدمها لا للشرط المذكور ابتداءً كما يقتضي ذلك نسبة كل واحدة من الأجزاء إليه، ومراد الشارح من كون الأجزاء الثلاثة أعني الجمل الثلاث لازماً واحداً أن لا يتصور وجود كل واحدة بدون الأخرى وأن لا يصح وقوعه جزءاً على حدة بل يتصور المسوق بالسابق ويكون جزءاً للشرط بملاحظته، كما لا يكون الخروج جزءاً لرجوع الأمير بدون ملاحظة الاستئذان، لا أن يتصور الجمل الثلاث لازماً واحداً بلزوم واحد من غير تعدد في اللازم والملزوم، فإذا لم يتصور كون المسبوق جزءاً بدون السابق لم يصح ما في المفتاح من اعتبار لزوم ودادة الكفار ردة المؤمنين لظفر الكفار بالمؤمنين من غير اعتبار ما سبق عليها من العداوة وبسط

^١ قال تعالى: {إِنْ يَنْقُضْكُمْ كُفُؤُكُمْ أَنْتُمْ أَغْدَاءُ وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا أَنْ تُكْفَرُوا} [الممتحنة: ٢].

الأيدي والألسن، فاندفع ما أورد^١ على الشارح من أن الآية إذا كان من الضرب الثاني لا يكون مجموع الجمل الثلاث لازماً واحداً بل يكون كل واحدة منها لازمة لما تقدمها وحينئذ لا يرد

[ب/ ١٣٤]

على ما في المفتاح أن مجموع الجمل لازم واحد فليس هناك لزومات متعددة ليكون بعضها أوضح وأقل احتمالاً للشبهة من بعض، على أن ما ذكره السكاكي لزومات متعددة لشرط واحد، وما ذكره المعترض لزومات متعددة بالنسبة إلى شروط مختلفة فلا يصلح توجيهها لكلامه فافهم.

قوله: (لأنها حاصلة ظفروا بها أو لم يظفروا) وفيه أن ما يحصل بالملاقات قلما يحصل بدونها؛ لأن الكفار هم الأكثرون وبينهم وبين المؤمنين مقاربة ومفارقة فيرجون عند الملاقات بترويج الآراء، وإراءة المصالح من استقامة أمر المعاش وارتفاع النزاع المؤدي إلى سواء الحال، وبتحرك عروق المقاربة والمودة السابقة بحسب المفارقة والمصاحبة أن تبعوا الأقل من المؤمنين الأكثر من الكافرين؛ لأن الغالب أن يتبع رأي الأكثرين سيما إذا كانت المصالح الناجزة في جانبهم فلما كان طلب حصول الممكن الذي هو معنى الترجي لازماً لودادة الممكن استعمل ودادة الكفار ردة المؤمنين بمعنى طلبهم ردتهم وترجيهم إياها، على أن هيجان محبة الكفار ردة المؤمنين ليحصل الاتفاق ويرتفع النزاع لما كان عند الملاقات جعل مصادفتهم المؤمنين سبباً لوذهم ردتهم فافهم^٢.

قوله: (وإلا فالعداوة حاصلة ظفروا أو لم يظفروا) وهيجان العداوة عند الملاقات بترويج الآراء ونسبة المقابل إلى الضلال وإظهار كل فيما هو فيه صلاحاً وفي مقابله فساداً ظاهراً، وعند عدمه لا لأن الخبر ليس كالمعينة والمشاهدة ليست كالغيبة.

قوله: (مع وضوح فساد كل منهما) فإن المعلق عليه حصول الشرط كما أن المعلق حصول الجزاء وليس الامتناع معلقاً ولا معلقاً عليه، بل يلزم اتصاف المعلق عليه بالامتناع ليلزم منه امتناع المعلق على ما ذكره المصنف، وعلى ما ذكره السكاكي يلزم التعليق بين حصول أحدهما وامتناع

^١ وفي نسخة [ب] فاندفع ما أورده الشريف على الشارح.

^٢ قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف أورد جواب الشرط مضارعاً مثله ثم قال: {وَوَدُّوا} بلفظ الماضي؟ قلت: الماضي وإن كان يجري في باب الشرط مجرى المضارع في علم الإعراب، فإن فيه نكتة، كأنه قيل: وودوا قيل كل شيء كفركم وارتدادكم، يعني: أنهم يريدون أن يلحقوا بكم مضار الدنيا والدين جميعاً: من قتل الأنفس، وتمزيق الأعراض، ورتكم كفاراً أسبق المضار عندهم وأولها؛ لعلمهم أن الدين أعز عليكم من أرواحكم، لأنكم بدالون لها دونه، والعدو أهم شيء عنده أن يقصد أعز شيء عند صاحبه". [الزمخشري، الكشاف، (٥١٢/٤)].

الأخر وذلك غير صحيح؛ لأن التعليق الصريح بين الحصولين، والتعليق اللازم بين الامتناعين، فليس لنا تعليق يكون بين حصول أحدهما وامتناع الآخر.

قوله: (أي إنهما لتعليق امتناع ما امتنع ومعلقاً لامتناع

[١٣٥ /أ]

إكراكك بامتناع ما امتنع من المجيء)، ويجوز أن يكون المعنى إنها لتعليق ما امتنع بغيره الممتنع ومعلقاً لإكراكك الممتنع بما امتنع من مجيء مخاطبك فيكون كل من المعلق والمعلق عليه معروض الامتناع لا هو والتعرض للامتناع لبيان أن الغرض في لو بيان انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط لا بيان حصوله لحصوله.

قوله: (أما الأول) أي بطلان دليله.

قوله: (فلأن الشرط عندهم أعم) أي من السبب والشرط والمسبب، وكلام ابن الحاجب يدل على اختصاص الشرط بالسبب فبطل دليله.

قوله: (وأما الثاني) أي حقية دعواه.

قوله: (وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس) لجواز كون اللازم أعم، ولذلك لا يستدل في القياسات الاستثنائية إلا بانتفاء اللازم لا بوجوده فإن انتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ووجوده لا يوجب وجوده، أو بوجود الملزوم لا بعدمه فإن وجود الأخص يوجب وجود الأعم، وعدمه لا يوجب عدمه.

قوله: (أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئاً) بل المنتج استثناء عين المقدم أو نقيض التالي.

قوله: (وهذا فاسد)؛ لأنه يلزم عصيان صهيبي على تقدير خوفه من الله، والمقصود مدحه بعدم العصيان وإن لم يخف منه^١.

قوله: (أي لو جعلنا الرسول المرسل إليهم {مَلَكًا})^٢ لجعلنا ذلك المَلَك في صورة رجل، فقد انتفى كون المَلَك المرسل إليهم في صورة رجل؛ لانتفاء كون الرسول المرسل إليهم مَلَكًا، فلا يرد عليه أن كون المَلَك في صورة رجل غير ممتنع بل واقع، فإن جبريل عليه السلام كان يأتي النبي صلى الله

^١ يشرح الحديث: (نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه).

^٢ الآية: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ} [الأنعام: ٩].

عليه وسلم على صورة دحية الكلبي وهو صحابي، فإن المنفي كون الرسول المرسل إلى الناس ملكاً في صورة رجل، لا كون الملك المرسل إلى الرسول في صورة رجل.

قوله: (نحو اطلبوا العلم ولو بالصين)^١، ويجوز أن يكون لو في هذه الأمثلة للدلالة على أن الجزء لازم الوجود في جميع الأزمنة، فإنه إذا وجب طلب العلم إذا كان بالصين فطلبه أولى بالوجوب إذا كان قريباً منا، وكذا إذا لزم مباهاة النبي عليه السلام بالسقط^٢ كان مباهاة بغير السقط أولى، فيكون طلب العلم منا في كل مكان، والمباهاة من النبي بكل أمته^٣ لازماً مطرداً لا يختص بمكان وشخص

[ب/ ١٣٥]

قوله: (فهذا مخالف لما في المفتاح)؛ لأن انتفاء استمراره عليه السلام على الطاعة لا ينافي طاعته عليه السلام في بعض الأمور والأوقات^٤، بخلاف استمرار امتناعه عليه السلام عن الطاعة، فإنه ينافي طاعته عليه السلام في شيء من الأمور والأوقات^٥.

قوله: (فدخول لو عليه إنما يفيد امتناع الاستمرار لا استمرار الامتناع)، لما سبق أن النفي والإثبات يتوجه إلى قيد الكلام وهو مصب الإثبات والنفي، فإذا كان الموجود قبل لو الامتناعية الاستمرار كان لو لنفيه وامتناعه لا لاستمرار النفي والامتناع، وإلا يلزم ألا يرجع النفي في الكلام إلى قيده، بل قيده راجعاً إلى النفي فيه، وهو خلاف ما صرح به الشيخ من أن النفي والإثبات في الكلام يتوجه إلى القيد، والمقصود بالنفي والإثبات هو إثبات القيد ونفيه لا إثبات أصله ونفيه، ولا تقييد الانتفاء به.

^١ قال الشوكاني: حديث (اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم) رواه العقيلي وابن عدي عن أنس مرفوعاً، قال ابن حبان: وهو باطل لا أصل له، وفي إسناده أبو عاتكة وهو منكر الحديث، وتعقب بأنه قد روى له الترمذي وقد أخرج هذا الحديث البيهقي في الشعب وابن عبد البر في كتاب العلم، وقال في المختصر هو لابن ماجه وأحمد والبيهقي ولفظه مشهور، وأسانيده ضعيفة، وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات. [الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣-١٢٥٥هـ)، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، المكتب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٩٩٥م، (٢٧٢/١)].

^٢ السقط: الذي يولد قبل أوانه ميتاً. قال ابن منظور: "ويقال سقط الولد من بطن أمه، ولا يقال وقع حين تلده، وأسقطت المرأة ولدها إسقاطاً وهي مسقط: (ألقته لغير تمام)". [ابن منظور، لسان العرب، (٣١٦/٧)].

^٣ يشير هنا إلى حديث: (تناكحوا تكثرُوا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة). [ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (١٥٩-٢٣٥هـ)، مصنف ابن أبي شيبه، دار الفاروق الحديثة-القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، (٣٣٤/٤)].

^٤ يشرح المصنف هنا قوله تعالى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَرَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّ إِلَيْكُمْ الْفُسُوقُ وَالْغِيَارُ وَأُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ} [الحجرات: ٧].

^٥ والمفهوم من الآية انتفاء الطاعة في كثير من الأمر لنلا يقعون في الهلاك. فإن قلت: فلم قيل {يُطِيعُكُمْ} دون: أطاعكم؟ قلت: للدلالة على أنه كان في إرادتهم استمرار عمله على ما يستصوبونه، وأنه كلما عَن لهم رأى في أمر كان معمولاً عليه [الزمخشري، الكشاف، (٣٦٤/٤)].

قوله: (قلنا الظاهر هو الأول)؛ لأن الثاني خلاف ما يفهم من الكلام إذا خرج على ما هو المشهور والكثير في الاستعمال من رجوع النفي في الكلام المقيد إلى قيده وكون المعنى فيه على نفي القيد لا على تقييد المنفي بأن يرجع القيد إلى النفي.

قوله: (وللثاني أيضاً وجه)، لا يقال أن الثاني إذا كان خلاف ما يفهم من الكلام كما صرح به آنفاً فكيف يكون له وجه كالأول، لأننا نقول المراد بكون الثاني خلاف ما يفهم من الكلام كونه غير مفهوم منه باقياً على ظاهره ومخرجاً على ما عليه الاستعمال الشائع، لا كونه غير مفهوم منه أصلاً، ولا مستعمل فيه للكلام قطعاً، ووجه أن يعتبر النفي أولاً والقيد ثانياً، كما أن وجه الأول أن يعتبر القيد أولاً والنفي ثانياً، فالمعنى على اعتبار النفي أولاً نفي مقيد بالوصف وتقييد نفي، وعلى اعتبار النفي ثانياً نفي مقيد وقيد بالإضافة وقيد منفي بالوصف.

قوله: (يجوز أن يفيد المنفي استمرار النفي) أي مبني على ما ذكرنا من اعتبار النفي أولاً، والقيد ثانياً، كما أن إفادة المضارع المثبت استمرار الثبوت مبني على اعتبار الثبوت أولاً والقيد ثانياً على خلاف الشائع والكثير.

قوله: (فإذا أدخلت عليها حرف النفي يكون لتأكيد النفي وثباته) على الاستعمال القليل من رجوع القيد إلى

[أ/ ١٣٦]

النفي وتقييده به باعتبار النفي أولاً والقيد ثانياً، لا يقال قوله فإذا دخلت عليها حرف النفي بالفاء يدل على اعتبار دخول النفي في الجملة الاسمية بعد اعتبار اسميتها وما يتبعها من إفادتها الثبوت والدوام والتأكيد، ثانياً بل يجب حينئذ اعتبار الثبوت والدوام والتأكيد أولاً، والنفي ثانياً، حتى يكون المعنى على نفي الثبوت والدوام والتأكيد، وقد صرح بأن الاسمية الداخلة عليها حرف النفي لتأكيد النفي وثباته لا لنفي التأكيد والثبوت؛ لأننا نقول لم يرد به ما يدل عليه بحسب ظاهره كما ذكرته من اعتبار دخول حرف النفي بعد اسمية الجملة وإفادة الثبوت والدوام، بل أراد به كون السلب مقيساً إلى الإيجاب ومتأخراً عنه في الملاحظة لا إنه في الجملة الاسمية التي فيها حرف النفي وتكلمها المتكلم ابتداءً كذلك منفيّاً اعتبر فيها المنفي أولاً والنفي ثانياً ليتجه ما ذكرته.

قوله: (على أبلغ وجه وآكده)؛ لأنّ المردود إذا كان بمعنى تأكيد إثبات الإيمان كان الأبلغ في رده تأكيد نفي الإيمان لا نفي ثبوته مؤكداً؛ لأن المردود إذا كان بمعنى تأكيد إثبات الإيمان كان الأبلغ

في رده تأكيد نفي الإيمان لا نفي ثبوته مؤكداً؛ لأن انتفاء ثبوته مؤكداً لا يقتضي انتفاؤه رأساً فلذلك كان تأكيد نفي الإيمان أبلغ من نفي تأكيده.

قوله: (لاختصاص النفي) على اعتبار النفي أولاً وقيد الاختصاص على معنى النفي المختص بالوصف لا على نفي المختص بالإضافة.

قوله: (لا لنفي الاختصاص) على اعتبار القيد أولاً على معنى الاختصاص المنفي بالوصف لا على اختصاص النفي بالإضافة.

قوله: (ولهذا نظائر في كلامهم) منها قولهم: في ما أنا رأيت أحداً، وما أنا قلت شعراً، إنه لتخصيص النفي لا لنفي التخصيص الحاصل بدون حرف النفي، فإن الباقي بعد الفاء حرف النفي أنا رأيت أنا قلت، وهما يفيدان تخصيص الرؤية والقول بالمتكلم.

قوله: (فهذه الحالة إنما هي في المستقبل؛ لأنها إنما تكون في القيامة) لا يقال إذا كانت في القيامة، وقد أخبر بها الله فيكون متحقق الوقوع، فلا يكون موقعاً لكونها لامتناع الجزاء في الخارج بسبب امتناع الشرط فيه، لأننا نقول الرؤية إنما يكون في المستقبل في التحقيق والحقيقة لكنها ماضٍ بحسب التأويل

[ب/ ١٣٦]

كما قال الشارح كأنه قيل: قد انقضى هذا الأمر لكنك ما رأيته ولو رأيته لرأيت أمراً عجباً، ولك أن تدعي امتناع رؤية حالهم الفطبيعة وإبرازها في صورة الممتنع مبالغة في فظاعتها حتى كأنها كالممتنع الذي حقه دخول لو الامتناعية عليه، ولهذا ظن بعضهم أنها لو التمني لا الامتناع، ولم يدركون لو حينئذٍ مع المضارع كـ (هي) مع الماضي بلا حاجة إلى تأويل المضارع معها كما لا حاجة للماضي مع لو مطلقاً إلى التأويل.

قوله: (على أنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر {ذَلِكَ الْكِتَابُ})^١ لأنه حينئذٍ من تنكير المسند على ما نحن فيه، وأما إذا كان حالاً من الضمير المجرور في فيه فلا يكون مما نحن فيه من تنكير المسند.

قوله: (على أن يكون المعنى أي شيء الذي صنعه)، وهو أن يكون ما استفهامية مرفوعة المحل على أنها مبتدأ، وذا موصولة بمعنى الذي مرفوعة المحل على الخبرية، وما بعدها صلتها،

^١ يقصد قوله تعالى: {هدى للمتقين} [سورة البقرة: ٢]، وموضع الشاهد: تنكير المسند إليه {هدى}.

والعائد محذوف، وإنما قيد به؛ لأن فيه وجهاً آخر وهو أن يكون مجموع (ماذا) بمنزلة كلمة واحدة منصوبة المحل على أنها مفعول صنعت قدم عليه لتضمنه معنى الاستفهام أي شيء صنعت، فالجملة فعلية على الثاني اسمية على الأول، وجواب الأول الذي صنعت كذا بالاسمية، وجواب الثاني صنعت كذا بالفعل ليطابق الجواب السؤال.

قوله: (وقد صرحوا في جميع ذلك) ومنهم سيبويه، ومذهب غيره أن من وكم خبران لما بعدهما، ومن زعم أن من في مَن أبوك مبتدأ اتفاقاً فقد سهى في النقل، وقد أجيب بأن السكاكي أراد أن ذلك ليس واقعاً في الجملة الخبرية، **فإن قلت:** قد ورد ذلك في الخبر أيضاً نحو مررت برجل أفضل منه أبوه فإن سيبويه على أن أفضل مبتدأ وأبوه خبره، **قلت:** للسكاكي أن يحمل ذلك على القلب.

قوله: (فلكون الفائدة أتم) إذا كان الغرض من الإخبار الإفادة، وكان الأصل في الجملة المخبر بها كون المسند نكرة، والظاهر منه كون ذلك أصلاً فيه نظراً إلى الإفادة التي هي الغرض بالإخبار، يلزم أن لا يحصل أتم الفائدة بخلاف ذلك

[١٣٧/أ]

من التخصيص والتعريف لكونهما خلاف ما هو الأصل فيما هو موضوع للإفادة.

قوله: (كالحال)، نحو جاءني زيد راكباً ونحوه من المصدر، نحو ضربت زيداً ضرباً شديداً بالوصف ليظهر كونه قيداً، ومن ظرف الزمان نحو ضربت يوم الجمعة، ومن ظرف المكان نحو ضربت أمامك، ومن السبب الحامل نحو ضربت تأديباً، ومن المفعول به بدون حرف نحو ضربت زيداً، أو بحرف نحو ضربت بالسوط، ونحو ما ضربت إلا زيداً، فإن زيداً مفعول به لا بدل؛ لكون المستثنى منه متروكاً لفظاً؛ لأن الفعل المنفي لا يتعدى إلى ما قصد وقوعه عليه إلا بأداة الاستثناء، ومن المفعول معه نحو جلست والسارية، ومن التمييز نحو طاب زيد نفساً، فهذه القيود كلها معمولات الفعل، وقد جعل صاحب المفتاح الشرط من المقيدات للمسند سواء كان متقدماً على الجزاء نحو إن ضرب زيد يضرب عمرو، ومؤخراً عنه نحو يضرب زيد إن ضرب عمرو، وبناء على أن الشرط قيد للجزاء فمعنى قولك إن جنّنتي أكرمك، أكرمك وقت مجيئك، فهذا القيد غير معمول للمسند.

قوله: (مجرد اصطلاح) أي من صاحب المفتاح.

قوله: (ولا شيوع للفعل)؛ لأنه مطلق لا عام فيناسبه التقييد دون التخصيص.

قوله: (للاسم الذي فيه الشيوع) فيناسبه التخصيص دون التقييد.

قوله: (فيجب أن لا يكون الوصف في نحو رجلٌ عالمٌ مخصصاً)^١، ويمكن أن يقال إذا كان اسم النكرة عاماً في النفي وجعل الوصف فيه مخصصاً حمل عليه النكرة في الإثبات وجعل فيه أيضاً للتخصيص؛ لأنه لما جاز حمل النظر على النظر والشبيه على الشبيه فجاز حمل بعض أفراد الشيء على بعضه أولى، ألا يرى إلى حمله عارفاً المسند إلى الظاهر على عارف المسند إلى الضمير حيث حكموا على إفراده مثله، وإن كان مقتضى الحكم بالإفراد وهو الشبه بالخالي عن الضمير من الأسماء لا يتحقق إلا في بعض أفراد عارف وهو المسند إلى الضمير دون المسند إلى الظاهر.

قوله: (وإن أراد الشيوع باعتبار احتمال الصدق) فإن أريد احتمال الصدق على المتعدد ولو على سبيل البديل بأن يدخل كل فردٍ فردٍ ولو بدلاً في مفهومه

[ب/ ١٣٧]

يوجد ذلك المعنى في كل اسم نكرة بخلاف الفعل فإن دلالاته على كل فرد فرد على سبيل البديل بطريق اللزوم العقلي بحسب الوجود دون الدلالة بحسب اللفظ، فما هو عام على البديل بحسب المفهوم من اللفظ ليس كالعام على البديل بحسب دلالة العقل باقتضاء الوجود، وهذا ظاهر من وضع اسم الجنس لواحد غير معين من الجنس صالحاً لكل معين، على سبيل البديل في الإثبات وعلى سبيل الشمول في النفي، وأما الفعل كضرب مثلاً لم يوضع إلا لمطلق الضرب من غير اعتبار ما يعرضه في الوجود معه من الوحدة وغيرها، وأما إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي هي فحينئذ يكون الدلالة على الوحدة والفردية بحسب الاستعمال من لوازم الاسم بحيث يعد من مدلولاته والفعل ليس كذلك، ولذلك قالوا في علم الأصول إن الوحدة مراعى في وحدان الأسماء، وربما وجه تسميته الإضافة والوصف مخصصاً والمفعول ونحوه مقيداً بأن الفعل يسند ثم يقيد، والاسم يضاف أو يوصف ثم يسند، ففي الأول تقييد مسند، وفي الثاني إسناد مقيد، فإن في قولك ضرب زيد عمرواً أسندت ضرب إلى زيد ثم قيدته بالمفعول، وفي قولك زيد غلام رجل أضفت غلام إلى رجل ثم أسندته، وكذا الحال في زيدٌ رجلٌ عالمٌ تصف رجل بعالم ثم تسنده فيسمى كل قسم باسم تمييزاً بينهما، فكان التخصيص بالاسم أولى وأنسب؛ لأن العموم والاستغراق في الأسماء أظهر.

^١ قال التفنّازاني: فيجب أن لا يكون الوصف في نحو رجلٌ عالمٌ مخصصاً وإن أراد الشيوع باعتبار احتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير دلالة على التعيين، ففي الفعل أيضاً شيوع، لأن قولك جاءني زيد يحتمل أن يكون على حالة الركوب وغيره، وكذا طاب زيد يحتمل من جهة النفس وغيرها، ففي الحال والتمييز وجميع المعمولات تخصيص. [المطول، التفنّازاني، (٣٤٤/١)]

قوله: (وفيه نظر)؛ لأن المراد بجانب المحمول هو المفهوم لا الذات، ولأن وضع اسم الجنس في المختار من المذهب للماهية من حيث هي لا لفرد من الجنس كما اختاره ابن الحاجب.

قوله: (لأن الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب)، والإنشاء لا يحتملها، وغير المحتمل لهما غير المحتمل لهما فلا يكون الإنشاء خبراً.

قوله: (ونعم الرجل زيد على أحد القولين)، أي على قول من يجعل المخصوص مبتدأ ونعم رجلاً خبره، والتقدير زيد نعم رجلاً لا على قول من يجعل المخصوص خبر محذوف، أي نعم رجلاً هو زيد.

قوله:

[١٣٨ / أ]

(ويخرج عنه زيد ضربته)، وزيد ضربت غلامه، وزيد قام، عمرو في داره، إذ لا تقوى فيه على ما ذكره، وأجيب بالتزام التقوى بناءً على أن الضمير مطلقاً يصرف الخبر إلى المبتدأ فيكتسي الحكم قوة، إلا أن كون المسند في هذه الصورة لم ينشأ من قصد التقوي حتى إذا لم يقصد كان أيضاً مسنداً إلى زيد، ولكن مفرداً كما في أنا عرفت.

قوله: (لفظ التقوي يشمل التخصيص من حيث أنه تقوي) سلمنا ذلك، لكن المتبادر من كون المسند جملة للتقوي كون المقصود الأصلي قصد التقوي بكونه جملة، والمقصود الأصلي في صورة التخصيص هو التخصيص لا التقوي، وإن جاز أن يقصد التقوي تبعاً في صورة التخصيص فتعميم قصد التقوي لكلا القسمين إخراج لقيد ضابطه كون المسند جملة عن متبادره وكفى ذلك خلاً فيها، سيما إذا لم يقصد التقوي لا أصالة ولا تبعاً في صورة التخصيص لا يتناول الضابط مع كون المسند فيه جملة، اللهم إلا أن يراد بإرادة التقوي وقصده صحتها كما ذكرنا آنفاً.

قوله: (نحو الذي في الدار أخوك)، أي فيما وقع الظرف صلة فإنها لما وجب كونها جملة لا بد من كونه مقدراً بالفعل إذا كان صلة، حتى قالوا إذا كان المذكور في الصلة اسم فاعلٍ مثلاً يكون فعلاً حقيقة وإن كان اسماً صورة.

^١ قال التفازاني: فلفظ التقوي يشمل التخصيص من حيث أنه تقوي، وفي عبارة المفتاح إشعار بذلك حيث ذكر في نحو زيد عرف أن عدم اعتبار التقديم والتأخير لا يفيد إلا التقوي، واعتبارهما يفيد التخصيص، ولم يقل لا يفيد إلا التخصيص، كيف لا وقد ذكر في بحث إنما أن ليس التخصيص إلا تأكيداً على تأكيد. [التفازاني، المطول، (٣٥٢/١)].

قوله: (وقيل المقدر اسم فاعل)، وقيل: الحق أن يقدر فيما وقع الظرف موقع الجمل بالفعل، وفيما وقع موقع المفردات باسم الفاعل روماً لمقتضى المقام.

قوله: (وأما تأخير) نسب إلى بعض الكوفية أن كون الحكم على المسند إليه مطلوباً يوجب له صدر الكلام، إذ لا بد أن يعقل المحكوم عليه أولاً حتى يكون الحكم على متحقق، وبذلك يجب تأخير المسند بلا حاجة إلى ما ذكر في تقديم المسند إليه، فرد عليه بأن الحكم كما يتوقف على تعقل المحكوم عليه يتوقف على تعقل المحكوم به، فلا يجب من هذه الجهة تقدم أحدهما على الآخر في التعقل، على أن التقدم في التعقل لا يستلزم التقدم في التلفظ، وإن كان الأصل تقدمه عليه تعقلاً وذكرأً وأما وجوبها فلا.

قوله: (فالقصر المسند إليه على المسند) بناءً على أن الباء داخلة على المقصور على تضمين التخصيص

[ب/ ١٣٨]

معنى التمييز.

قوله: (إذ النعت لا يتقدم على المنعوت) لشيوع امتناع تقديم التابع حال كونه تابعاً عند النحاة، فنحو جرد قطيفة وأخلاق ثياب، على سبيل الفسخ عن التابعية لا حال كونه تابعاً.

قوله: (فلا يصح) نحو قائم رجل بخلاف قائم زيد، فإن قائم فيه يتعين كونه خبراً ولا يحتمل كونه مبتدأً لزيد لعدم التطابق في التعريف، فإنه يلزم كون المسند إليه نكرة والمسند معرفة، لكن يحتمل أن يكون زيد بدلاً من قائم كما في قائم رجل.

قوله: (أن التخصيص إذا كان بسبب تقديم الحكم) الخ^١، ويمكن الجواب فإن تخصص المبتدأ النكرة يتقدم الحكم عليه بمعنى المحكوم به، لا بمعنى الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع الذي هو التصديق الحاصل بعد تصور الطرفين والنسبة، إذ لا معنى لتقدم هذا الحكم على المحكوم عليه لتأخره عن النسبة المتأخرة عن الطرفين، والحكم في قولهم ولا حكم على غير مخصوص بمعنى التصديق المتأخر عن النسبة مع طرفها، فهذا من باب الاستثناء من اشتراك لفظ الحكم بين التصديق والمحكوم به.

^١ قال التفزازاني: "إن التخصيص إذا كان بسبب تقدم الحكم يكون الحكم على غير مخصص ضرورة أن التخصيص لا يحصل إلا بعد حصول الحكم". [التفزازاني، المطول، (١/٣٥٥)].

قوله: (فكما يتحقق الطرفان انعقد بينهما الحكم) هذه ليست للتنشبيه بل للمفاجأة، وحاصلها المعية، أي ينعقد الحكم بين الطرفين مع تحققهما بلا تأخر عن تحققهما.

قوله: (وأما وجه تقدم الثاني على الثالث فظاهر) من كون الثالث بواسطة الثاني.

قوله: (فلا تناقض)؛ لأن المقدم من الإسناد إلى المبتدأ على الإسناد إلى ضميره ما يعتبر من إسناد ما جاء بعده إليه من غير ملاحظة كونه مسنداً إلى الضمير بعده، والمتأخر من الإسناد إليه عن الإسناد إلى ضميره ما يعتبر من إسناد ما جاء بعده إليه بواسطة إسناده إلى الضمير العائد إليه.

قوله: (فالمدعى أن أحد الأمرين لازم) أي من كلام صاحب المفتاح، أما التناقض أو التزام الأسانيد الثلاثة فالثاني أهونهما فليحمل عليه، فاندفع الاعتراض عليه بأنه ليس إلا التناقض.

قوله: (كانت هذه الأمثلة خارجة عن ضابط إفادة الجملة التجدد دون الحدوث) وهي قوله فيجعل المسند فعلاً، ويتقدم البتة على ما يسند الفعل إليه في الدرجة الأولى، وإنما خرجت هذه الأمثلة عنها

[أ/ ١٣٩]

لعدم تقدم المسند فيها على ما يسند إليه في الدرجة الأولى أعني المبتدأ.

قوله: (الأول أن لفظ المفتاح صريح) الخ، وهو قوله وأما الحالة المقتضية لكون الجملة فعلية فهي إذا كان المراد التجدد كقولك زيد انطلق أو ينطلق فالفعل موضوع لإفادة التجدد ودخول الزمان الذي من شأنه التغير في مفهومه مؤذنٌ بذلك.

قوله: (والقول بإفادته التجدد والثبوت معاً باعتبار الإسنادين) الخ، أي القول بإفادة الجملة الفعلية الصغرى التجدد والجملة الاسمية الكبرى الثبوت.

قوله: (فلا بد هاهنا من زيادة اعتبار ما) في الإسناد ليطمئن به عن مثل النسبة بواسطة الضمير العائد إلى المجرور إليه.

الباب الرابع: أحوال متعلقات الفعل

قوله^١: (فمصدر هذا الفعل معرف بلام الحقيقة) الخ، وفيه أن الفعل لا يدل على تعريف مصدره، يدل عليه قولهم في الحمد لله أن أصله أحمد حمداً لله، وقولهم أن النائب مناب الفعل هو المصدر المنكر دون المعرف، وقولهم في الجملة أنها نكرة لكون المسبوك منها نكرة، وقول أهل الأصول في طلقي نفسك معناه أن تفوض إليها طلاق واحد، إما حقيقة كالطلقة الواحدة أو اعتباراً كالثلاث، ولا يدل على تفويض التنتين؛ لأنه عدد محض، ولا يدل الاسم الفرد عليه بناءً على أن معناه أفعّل طلاقاً أو أطلب منك طلاقاً لا أطلب منك الطلاق بالتعريف تمسكاً بعدم دلالة الفعل على تعرف مصدره، حيث قدر الشافعية المصدر معرفاً حيث قالوا معناه اطلب منك الطلاق.

قوله: (لأننا نقول لا نسلم المنافاة) إذ لا يلزم من عدم كون الشيء معتبراً في الغرض، والمقصود عدم كونه مفاداً من الكلام، وفيه أنه إذا لم يكن الشيء معتبراً في الغرض والمقصود أصلاً لا أصالة ولا تبعاً، لا يعد الكلام مفيداً له ولا يعتد بإفادته إياه في صناعة البلاغة، سيما إذا كان دلالة الكلام عليه بحسب المقام، فإنه يبعد كل البعد اعتبار مناسبة المقام في دلالة الكلام على معنى مع عدم القصد أصلاً إلى ذلك المعنى، فإنه اعتبار للمقام مع عدم القصد إلى مقتضاه.

قوله: (ثم حذف المفعول)؛ لأنه داخل في معقولية الفعل المتعدي فإذا لم يذكر انساق ذهن انسياقاً بسهولة

[ب/ ١٣٩]

إلى أنه متروك ويطلب معرفة حاله هل هو منسي أو منوي بحسب القرائن، وأما الفاعل فلا يحذف وحده وإن كان يحذف مع فعله بخلاف فاعل المصدر فإنه محذوف وحده، وتجوز الكسائي حذف فاعل الفعل في تنازع العاملين مردود، وتركيب ما ضرب وأكرم إلا أنا لم نجده في كلام عرب العرباء فلم يعتد به، وإن حمله الجمهور على حذف الفاعل.

قوله: (وهو مجاز عن تمكينهم وإقذارهم) وإلا يلزم الأمر بالفسق، و{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ}^٢.

^١ وفي نسخة [ب] الباب الرابع: أحوال متعلقات الفعل.

^٢ سورة النحل: ٩٠.

قوله: لأن التقديم على المحذوف كالتقديم على المذكور غير أن فائدة التقديم تظهر في المذكور دون المحذوف.

قوله: (كما في بسم الله) أي باسم أفعل اقرأ أقوم لا باسم غير الله.

قوله: (لما فيه من التكرير المفيد للتأكيد)، فإذا أفاد التكرير التأكيد للمكرر، ومعلوم أن القصر والتخصيص تأكيد على تأكيد أي التأكيد على التأكيد لازم أعم له لوجوده في غير التخصيص أيضاً، نحو إن زيدا لقائم، وعرفت عرفت فيكون ما يفيد التأكيد بعد التخصيص تأكيداً له باعتبار لازمه الأعم الذي هو التأكيد على التأكيد؛ لأن فيه أيضاً تأكيداً بلا مرية، ألا يرى إلى قولهم إن قوله تعالى: {لَا رَيْبَ فِيهِ} ^١ تأكيد لذلك الكتاب بناءً على أن معناه الكامل في الهداية الذي يلزمه نفي الريب عنه، فقوله {لَا رَيْبَ فِيهِ} ^٢ مكرر لذلك الكتاب باعتبار لازمه الأعم الذي هو نفي الريب لوجوده في سائر كتب الله وأحاديث أنبيائه، فكذا عرفته بعد زيد، عرفت يفيد تأكيداً لزيد عرفت باعتبار لازمه أعني التأكيد، فإن التخصيص تأكيد على تأكيد على وجه مخصوص ففيه تأكيد يفيد تكرار عرفته بعده تأكيده، وإن لم يكن تخصيصاً كالأول، وأما وجه كون التخصيص تأكيداً على التأكيد فهو أن تعلق الفعل للمقصود عليه معلوم للمخاطب في صورة التخصيص والمتكلم، يريد قلب اعتقاده فيه إلى غيره، أو قطع تشريكه لغيره، وإن التخصيص راجع

[١٤٠/أ]

إلى الإثبات للمقصود عليه والنفي عن غيره، فإذا أثبت أفاد تكراراً لما اعتقده المخاطب من ثبوت الفعل متعلقاً له، وإذا نفى عن غيره أفاد أيضاً ثبوته له؛ لأن انتفاء الشيء الثابت وقوعه عن غيره يستلزم ثبوته له، وإلا يلزم أن لا يكون ثابتاً، هذا خُلف.

قوله: (وفيه نظر)؛ وذلك لأن ما في النظم قد يقصد به ما يناسبه فيعدُّ دالاً عليه وقد لا يقصد فلا يُعدُّ دالاً عليه، ولأن التنكير مثلاً تارة يدل على التعظيم مثلاً وتارة لا يدل عليه بل على خلافه في لفظين بل في لفظ واحد في مقامين، كما في قوله له حاجب في كل أمر يشينه، وليس له عن طالب العرف حاجب، فإن تنكير حاجب الأول للتعظيم، وتنكير حاجب الثاني للتحقير.

^١ سورة البقرة: ٢.

^٢ سورة البقرة: ٢.

قوله: ({وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ} ^١ على أَنَّهُمَا مَفْعُولَا جَعَلُوا) كما ذهب إليه السكاكي، وجعل الجن منصوباً بفعل مضمر دلّ عليه السؤال المقدر الناشئ من {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ} ^٢ وفائدة الجمع حينئذ زيادة التوضيح، حيث أثبتوا الشركاء لمن لا يمكن أن يكون له شريك واحد، وقد يقال الجن عطف بيان أو بدل منه، وليس المبدل منه في حكم الساقط حتى يختل الكلام برجوعه إلى قولنا: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ ... الْجِنَّ} وذهب جماعة ^٣ إلى أَنَّ {الْجِنَّ} مفعول أول و {شُرَكَاءَ} مفعوله الثاني و {لِلَّهِ} ظرف لغو متعلق بشركاء محله بعد المفعولين، كما أَنَّ محلَّ شركاء بعد الجن إلّا أَنَّهُ لما كان سوق الكلام لإنكار إثبات الشركاء لله قدّم ما هو أدخل في الإنكار فأدخل، ولم يرضَ به السكاكي لأنَّ المقصود الذي سيق له الكلام إنكار اتخاذ الشريك لله مطلقاً جنيّاً كان أو غيره، واستفادة هذا المعنى من تقديم {لِلَّهِ شُرَكَاءَ} على {الْجِنَّ} لا يخلو عن ضعف.

الباب الخامس: القصر

قوله: (وانقسامه إلى الحقيقي والإضافي بهذا المعنى) أي بمعنى كون القصر الحقيقي للشيء على الشيء بالقياس إلى جميع ما عدا الشيء الثاني المقصور عليه، وبمعنى كون القصر غير الحقيقي أي الإضافي بالقياس إلى بعض ما عدا الشيء

[ب/ ١٤٠]

الثاني المقصور عليه.

قوله: (لا ينافي كون التخصيص مطلقاً من قبيل الإضافات)؛ لأنّ كلاً من الحقيقي والإضافي فيه معنى الإضافة، وغالب ما يستعمل فيه أداة القصر هو المعنى الإضافي لا الحقيقي، لما قيل: ما من عام إلّا وقد حُصَّ منه البعض.

قوله: (معنى القصر راجع إلى تخصيص الموصوف بوصف دون ثانٍ) إشارة إلى قصر الموصوف على الصفة قصر أفراد.

قوله: (أو بوصف مكان آخر) إشارة إلى قصر الموصوف على الصفة قصر قلب.

^١ سورة الأنعام: ١٠٠

^٢ سورة الأنعام: ١٠٠

^٣ وفي نسخة [ب] وذهب جماعة ومنهم صاحب الكشف.

قوله: (أو إلى تخصيص الوصف بموصوف دون ثانٍ) إشارة إلى قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد.

قوله: (أو بموصوف مكان آخر) إشارة إلى قصر الصفة على الموصوف قصر قلب.

قوله: (كقولك ما زيد إلا كاتب) الخ، فإن قصر الموصوف على الصفة قصرًا إضافيًا.

قوله: (وكقولك ما شاعر إلا زيد) الخ فإنه قصر الموصوف على الصفة قصرًا إضافيًا.

قوله: (فهذا) أي إرادة الواحد من ثانٍ وآخر لا ما هو أعم.

قوله: (اعتباراً لكثرة الوقوع)؛ لأنه الغالب في الاستعمال.

قوله: (حيث قال: إن أدخلت النفي على الوصف المسلّم ثبوته) الخ^١، فقوله إن عامًا إشارة إلى القصر الحقيقي، وقوله وإن خاصًا إلى القصر الإضافي.

قوله: (فمن قصر الموصوف على الصفة إذ المعنى أنه مقصور) الخ، فإن الكون زيداً صفة للمرجع إليه والكون أخاً لزيد، والكون ساجاً للباب، ويجوز تأويل زيد بمسمى يزيد، وتأويل أخوك بمؤاخيك، وتأويل ساجاً بالموسوم ساجاً.

قوله: (لزم ارتفاع النقيضين) وانتفاء الصفة يوجب ثبوت نقيضها فلا معنى لنفي ماعداً بعض الصفات للزوم انتفاء ماعدا ذلك البعض مع نقيضه.

قوله: (إذا قلت ما زيد إلا كاتب)، أراد بالكاتب الذي يكتب لا غير الشاعر.

قوله: (اللهم إلا أن يراد الصفات الوجودية)، وفيه أن فيما عدا الصفة المقصور عليها ضدّين وهما وجوديّان فيلزم أن لا يتصف

[أ/ ١٤١]

زيد فيما إذا قلت: ما زيد إلا كاتب بشيءٍ من الأضداد التي لا وسط بينها، ولما يرى عليه من أثر الضعف صدر مما يدل على ضعفه، فإنّ تصدير الكلام باللهم يدل على أنّه لا يتمشى إلاّ بعون منه تعالى فإنّه الميسّر كلّ صعب.

^١ قال التفّازاني: متى أدخلت النفي على الوصف المسلّم ثبوته وقلت: ما شاعر توجه النفي بحكم العقل إلى ثبوته للمدعى له إن كان عاماً، كقولك: في الدنيا شعراء، أو في كذا شعراء، وإن كان خاصاً كقولك: زيد وعمر شاعران، فيتناول النفي ثبوته لذلك، فمتى قلت: إلا زيد أفاد القصر. [التفّازاني، المطول، (٣٨٢/١)].

قوله: (في الدار) أراد بها معيناً معهوداً لا جنسها ولا استغراقها، وإلا لم يصح القصر قطعاً.

قوله^١: (والفرق بين القصر الغير الحقيقي والقصر الحقيقي مبالغةً وادعاءً دقيقٌ فليتأمل)، وذلك للاشتراك بينهما في أنَّ المقصور موصوفاً أو صفةً يجتمع مع غير المقصور عليه من صفة أو موصوف فلا يكون قصر شيءٍ منهما حقيقياً تحقيقاً، فهو قصر غير حقيقي إن أُريد عدم اجتماع الموصوف المقصور أو الصفة المقصورة مع بعض ما يغير الصفة المقصور عليها، أو مع بعض ما يغير الموصوف المقصور عليه، وقصرٌ حقيقيٌّ ادّعائيٌّ إن أُريد عدم اجتماع الموصوف المقصور أو الصفة المقصورة مع جميع ما يغير الصفة المقصور عليها، لكن لا تحقيقاً بل ادعاءً، أو مع جميع ما يغير الموصوف المقصور عليه كذلك، فالقصر الحقيقي الادّعائي والقصر الغير حقيقي يشتركان فيما أنَّ المراد فيهما بعض ما يغير المقصور عليه في الحقيقة، ويختلفان بأنَّ المراد في الحقيقي الادّعائي جميع ما يغير المقصور عليه ادعاءً وإن لم يكن حقيقةً، وفي غير الحقيقي لم يقصد جميع ما يغير المقصور عليه بل بعضه لا في الحقيقة ولا في الادعاء، وأمّا الفرق بين القصر الحقيقي تحقيقاً وبينه ادعاءً هو أنَّ جميع ما يغير المقصور عليه مراد في الحقيقي تحقيقاً بحسب الواقع وفي الحقيقي ادعاءً بحسب الادعاء لا بحسب الواقع.

قوله: (دون أخرى إشارة إلى قصر الأفراد)، وقوله مكان أخرى إلى قصر القلب في قصر الموصوف على الصفة.

قوله: (بأمر دون آخر) إشارة إلى قصر الأفراد، وقوله مكان آخر إشارة إلى قصر القلب في قصر الصفة على الموصوف

[ب/ ١٤١]

قوله: (ولفظه (أو للتنويع) فلا ينافي التفسير) إشارة إلى أنَّ الجواب عن السؤال المقدر وهو أنَّ أو للشك أو التشكيك ينافي التفسير، فأجاب بأنها ليست لما قلتَ حتى ينافيه بل للتنويع فلا ينافيه.

قوله: (وهذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي) وهذا ما وجده بقوله لما سنشير إليه.

قوله: (اتصاف أمر بجميع الصفات) حتى يكون من قصر الموصوف على الصفة قصر أفراد من الحقيقي.

^١ وفي نسخة [ب] القصر: أي باب القصر.

قوله: (ولا اتصافه بجميع الصفات) غير صفة واحدة، أي ولا يعتقد العاقل اتصاف أمر بجميع الصفات غير صفة واحدة حتى يكون قصر الموصوف على الصفة قصر قلب من الحقيقي.

قوله: (ولا يردده أيضاً بين ذلك)، أي ولا يردد العاقل ذلك الأمر بأنه إما متصف بصفة واحدة من الصفات كلها أو بسائرها حتى يكون قصر الموصوف على الصفة قصر تعيين من الحقيقي.

قوله: (فكذا اشتراك صفة بين جميع الأمور)، أي لا يعتقد العاقل أيضاً اشتراك صفة واحدة بين جميع الأمور حتى يكون قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد من الحقيقي، ولا يعتقد أيضاً اشتراك صفة واحدة بين جميع الأمور غير أمر واحد حتى يكون قصر الصفة على الموصوف قصر قلب من الحقيقي ولا يرد العاقل تلك الصفة بأنه إما صفة لأمر واحد من الأمور أو لغيره منها.

قوله: (الأول تخصيص أمر بصفة دون أخرى) في قصر الموصوف على الصفة أفراداً.

قوله: (تخصيص صفة بأمر دون آخر) في قصر الصفة على الموصوف أفراداً.

قوله: (والثاني تخصيص أمر بصفة مكان أخرى) في قصر الموصوف على الصفة قلباً.

قوله: (وتخصيص صفة بأمر مكان آخر) في قصر الصفة على الموصوف قلباً.

قوله: (ويقول ما زيدا إلا قاعداً)، ويقول زيد قاعداً لا قائماً، ويجوز أيضاً أن يصرح المخاطب بإثبات أحد الوصفين الغير المتنافيين ونفى الآخر كأن يقول: زيد شاعر لا منجم وقلب المتكلم حكمه بأن يقول زيد منجم لا شاعر

[١٤٢ / أ]

قوله: (وأيضاً يخرج حينئذٍ) أي حين اشترط تنافي الوصفين في قصر القلب.

قوله: (ولقد أحسن) أي صاحب المفتاح.

قوله: (وأما ما يقال من أن هذا شرط حسن قصر القلب) فمما لا يفهم من اللفظ، ويمكن أن يحمل شرط عدم التنافي بين الوصف المثبت والوصف المنفي في قصر الموصوف على الوصف قصر أفراد، وشرط التنافي بينهما في قصر الموصوف على الوصف قصر قلب على شرط ظهور القصيرين وخروج الكلام عليهما، أي الظاهر أن يحمل الكلام المشتمل لأداة القصر على القصر أفراداً عند عدم التنافي بينما أثبت المتكلم للموصوف ونفاه عنه من الوصف، مثل كونه كاتباً ومنجماً وشاعراً، بأن يحمل المخاطب على اعتقاد اتصافه بهما معاً لعدم التنافي وإمكان حصولهما معاً له وإن جاز

الحمل من المتكلم على أنه اعتقد اتصاف الموصوف بما نفاه المتكلم وعدم اتصافه بما أثبتته المتكلم في صورة عدم التنافي بين الوصفين ولكنه غير ظاهر، وكذا الظاهر الحمل على قصر القلب عند التنافي بين ما أثبتته المتكلم للموصوف وبين ما نفاه عنه من الوصف بأن يحمل المخاطب على اعتقاد اتصافه بما نفاه المتكلم واعتقاد عدم اتصافه بما أثبتته المتكلم، وإن كان يحتمل حمله على اعتقاده اتصاف الموصوف بالوصفين المتنافيين معاً بناءً على جهله بالتنافي بينهما، ولكنه غير ظاهر لأن الظاهر من العاقل أن لا يجري على غير الظاهر من الحال، فاللائق بكل من المتكلم والمخاطب العاقل ما هو الظاهر من الحال فكذا لمن يحمل الكلام الخارج منه إليه.

قوله: (فلا يصح قول المصنف أنه أي السكاكي لم يشترط في قصر القلب تنافي الوصفين)،
لأن معنى تنافي الوصفين حينئذ قد اعتبر في قصر القلب بكون اعتقاد

[ب/ ١٤٢]

المخاطب فيه عكس كلام المتكلم نفيًا وإثباتًا.

قوله: (فمبني على أنه أدخل فيه قصر التعيين) وهو يكون مع تنافي الوصفين كما يكون مع لا تنافيهما.

قوله: (من غير عكس) فإن قصر التعيين في صورة التنافي بين الوصفين يصح مع قصر القلب ولا يصح قصر الأفراد، وفي صورة عدم تنافيهما يصح مع الأفراد ولا يصح القلب، فقصر الأفراد والقلب متباينان، وقصر التعيين أعمّ منهما محلاً لا صدقاً فإن اعتبار اعتقاد المخاطب اتصافه بأحد الوصفين المتعينين لا على التعيين متردداً فيه يخالف اعتبار اعتقاده اتصافه بهما معاً واعتقاده اتصافه بأحدهما معيناً وعدم اتصافه بالآخر معيناً.

قوله: (ويمكن إلى قوله من طرق القصر) أي في الاصطلاح، وأما التصريح بلفظ الاختصاص وما يرادفه فلا يعدّ من طرق القصر اصطلاحاً.

قوله: (كالطرق المذكورة هاهنا) فإنها طرق عامة يجري فيما بين المسند إليه والمسند وغيرهما، ويمكن أن يراد بطرق القصر هاهنا ما يكون علماً فيه ولا يتخلف عنه، فإن الثالثة من هذه الطرق الأربعة كذلك^١، [وهي] ^١ العطف والنفي والاستثناء، وإنما لا يكون لا شيء منها أينما كان إلا

^١ وفي نسخة [ب] فالثالثة من هذه الطرق الأربعة كذلك [وهي العطف بالحروف المخصوصة].

للقصر، والتقديم الذي هو الرابع من طرق القصر وإن كان قد يكون لغير القصر كالاهتمام بالمقدم لكن الأكثر فيه القصر، فجعل مع الثالثة طريقاً كلياً بمعنى عدم تخلف معنى القصر عنه في الثالثة حقيقة وفي التقديم تغليباً وأكثرياً^١.

قوله: (وأما لكن فظاهر كلام المفتاح والإيضاح في باب العطف أنه يصلح طريقاً للقصر) أي لقصر القلب بأن يقال: ما جاءني زيد ولكن عمرو لمن اعتقد أن زيداً جاءك دون عمرو، فإن لكن مثل لا في الرد إلى الصواب إلا أن لا لنفي الحكم عن

[١٤٣/]

التابع بعد إيجابه للمتبوع ولكن لإيجابه للتابع بعد نفيه عن المتبوع، لكن لا يصلح لقصر الأفراد و القلب، ولكن لا يصلح إلا لقصر القلب لا لقصر الأفراد إذ لم يقل أحد أن لكن يقال لمن اعتقد أنهما جاءك، وقد مر أن لكن على قول النحاة للاستدراك، فلا يقال ما جاءني زيد لكن عمرو إلا لمن اعتقد أن المجيء منتفٍ عنهما، لا لمن اعتقد أن زيداً جاءك دون عمرو كما وقع في المفتاح والإيضاح.

قوله: (وما زيد قائماً بل قاعد) في قصر القلب، وقوله وما زيد كاتباً بل شاعر في قصر الأفراد من إيراد بل بعد النفي للقصر أفراداً وقلباً، مثل مجيء لا لهما مبني على مذهب طائفة من النحاة كابن مالك وابن الحاجب، فمعنى ما جاءني زيد بل عمرو ثبوت المجيء لعمرو مع انتفائه عن زيد البتة كما في لكن، وليس في كلمات العطف ما يصلح طريقاً للقصر سوى هذه الثلاثة، إلا أن لا وبل يصلحان للأفراد والقلب ولكن لا يصلح إلا للقلب فقط.

قوله: (والتفاوت إنما هو بحسب اعتقاد المخاطب)، فإن اعتقاد المخاطب في قصر الموصوف على الصفة أفراداً اشتراك وصفين في اتصافه بهما، وقلباً اعتقاد اتصافه بوصف نفي المتكلم اتصافه به، مكان وصف أثبت اتصافه به، وفي قصر التعيين اعتقاد اتصافه بأحد الوصفين المثبت والمنفي من غير تعيين عنده، وفي قصر الصفة على الموصوف أفراداً اعتقاده اتصاف موصوفين معاً بهما، وقلباً اتصاف الموصوف الذي نفي عنه المتكلم مكان ما أثبت له تلك الصفة، وتعييناً اتصاف أحدهما أي أحد الموصوفين غير معين بها.

^١ كذا في نسخة [ب].

^٢ وفي نسخة [ب] بخلاف ضمير الفصل وتعريف الخبر وتعريف المبتدأ فإن استعمالها للقصر قليل فلم تعد من طرقه الكلية.

قوله: (لأنَّ قوله (أنا الزائد)) دليل على أنَّ الغرض الإخبار عن المتكلم بصدور الزود والمدافعة

[ب/ ١٤٣]

عنه، أي مقام الإخبار عن المتكلم بحكم يغاير مقام الإخبار عن ذلك الحكم بالمتكلم فلا يجتمعان في مقام واحد، فلو كان ما موصولة اسم إنَّ وإنا خبرها يكون الكلام كأن يقال: أنا الزائد والمدافع أنا.

قوله: (قلنا لا نسلم أنَّ الفعل غائب) الخ، جواب مناسب على قاعدة المعاني بين الميل إلى المعنى دون محافظة الصيغ والأوزان كما هو دأب قِشر العربية^١، ولذلك تنزل عنه وأجاب بما يناسب علم الأوزان والصيغ حيث قال: ولو سلم إلى آخره.

قوله: (ويجب أن يعلم أنَّ هذه مناسبة) الخ، لأنَّ حاصل ما ذكره في كون إنَّما للقصر هو أنَّه تأكيد على تأكيد والقصر أيضاً تأكيد على تأكيد فهو للقصر والتأكيد على التأكيد وسط محمول في المقدمتين على صورة الشكل الثاني من غير اختلاف المقدمتين بالإيجاب والسلب فلا ينتج إذ لو أنتج لكان إنَّ زيداً لقائم قصراً؛ لكونه تأكيد على تأكيد تم^٢.

^١ قِشر العربية: تشبيه المقصود به (النحو) وعكسه لبُّ العربية.

^٢ تم إلى هنا علم المعاني.

SONUÇ

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبتوفيقه تدرك الغايات، والصلاة والسلام على صفوة الخلق وحبیب الحق أفصح من نطق بالضاد، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه مصابيح الدجى، وبعد:

فقد يسر الله سبحانه وتعالى العمل في هذا المخطوط، من الورقة [١-١٤٣] وهو ما يتعلق بعلم المعاني، والمخطوط بتمامه: من [١-٢٤١] لعله الله ييسر لي أن أكمله مستقبلاً حتى يظهر للنور إن شاء الله.

وكان العمل في هذا المخطوط منصباً على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وذكرت فيه حياة الكرماسي (سيرته الذاتية والعلمية وأهم مؤلفاته).

القسم الثاني: قسم الدراسة: تحدثت فيه عن منهجه في الحاشية ودراسة أهم الآراء التي تقرد بها.

والقسم الثالث: التحقيق، حاولت فيه إخراج النص كما أراده مؤلفه، مع المقارنة بين النسخ المتاحة، وتصويب النص وإثبات الفروق بين النسخ. بالإضافة إلى شرح بعض المفردات، وتوضيح بعض المصطلحات الغامضة بالرجوع لكتب المعاجم والمفردات، وكذلك توضيح بعض المسائل التي تتعلق باللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب، وكذلك كان هناك بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأشعار العرب التي وردت في هذا المخطوط، كلها قمت بتخريجها وشرح الشاهد وموضع الاستشهاد.

واسأل الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وفقت في عملي هذا راجياً منه سبحانه القبول، وأن يجعل هذا العمل في صحيفة والدي، وكذلك في صحائف أستاذي المشرف (د. خليل إبراهيم قاجر) الذي ساندني في هذا العمل، وكل من مدّ إلى يد العون في هذا المخطوط سواء بإسداء نصيح أو توجيه، فجزاهم الله عني خير الجزاء. {رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ}

والحمد لله رب العالمين

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي، دار الكتب العلمية-بيروت.

الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، مؤسسة التاريخ العربي ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

أجود التقريرات، لأبي القاسم الخوئي، مطبعة أهل البيت-بيروت.

إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

إرشاد الفحول، للشوكاني، تحقيق: خليل الميس-أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي-بيروت.

إرشاد الفحول، للشوكاني، دار الكتاب العربي-بيروت.

أسرار البلاغة، للإمام عبد القاهر الجرجاني، دار إحياء التراث-بيروت.

الاشتقاق ودوره في نمو اللغة، سهير حفيان، بحث مقدم لجامعة أم البواقي-الجزائر، عام ٢٠١٦م.

الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية-بيروت.

أصول الفقه، للصنعاني، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين الحنفي، دار الكتب العلمية-بيروت.

الاعتقاد، للبيهقي، دار الآفاق الجديدة - بيروت.

الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين-دمشق، ط ١٥، ٢٠٠٢م.

الإكليل على مدارك التنزيل، للإمام محمد بن عبد الحق النسفي، دار الكتب العلمية-بيروت.

أوربا في العصور الوسطى، موريس بيشوب، ترجمة علي السيد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، جمال الدين عبد الله الأنصاري، تحقيق: الشيخ يوسف محمد البقاعي، دار الفكر-بيروت.

إيضاح المبهم من معاني السلم، للشيخ أحمد الدمنهوري، ت: عبد السلام شنار، دار الفرفور-دمشق، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

إيضاح المكنون، لإسماعيل البغدادي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، دار الكتب العلمية-بيروت.
البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: أحمد عبد الموجود-علي معوض، دار الفكر-بيروت.
البحر المحيط، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت.
بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي – جدة.
البدیع بین البلاغة العربية واللسانيات النصية، جميل عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٨م.

البلاغة الميسرة، عبد العزيز الحربي، دار ابن حزم-بيروت.
البلاغة الواضحة، تأليف: علي الجارم، ومصطفى أمين، دار المعارف-القاهرة.
البلغ في المعاني والبيان والبدیع، الشيخ أحمد أمين الشيرازي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١،
١٤٢٢هـ.

البيان والتبيين، للإمام عمرو بن بحر الليثي، الملقب بالجاحظ، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٧.
تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام مرتضى الزبيدي، دار الهداية-القاهرة.
تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنان محمود سلمان، مراجعة وتنقيح: محمود الأنصاري، مؤسسة
فيصل للتمويل-استانبول.

تبیین كذب المفتری فيما نسب للإمام الأشعري، لابن عساكر، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣.
تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر، لابن أبي الأصبع، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية
العربية المتحدة.

تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، دار الكتب العلمية-بيروت.
تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، للزيلعي، دار ابن خزيمة – الرياض.
تركيا في العصور الوسطى، للدكتورة زبيدة عطا، دار الفكر للطباعة والنشر-بيروت.
التعريفات، الجرجاني، دار الكتاب العربي – بيروت.
تفسير البيضاوي ومعه حاشية القونوي، للإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الكتب
العلمية-بيروت.

التفسير الكبير، للإمام فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
تفسير الكشاف، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار إحياء التراث
العربي – بيروت.

تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش، دار السلام - القاهرة، ط ١، ١٤٢٨ هـ.

توجيه اللمع لابن جني، أحمد بن الحسين الموصلي الشهير بابن الخباز، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة.

توضيح شواهد جواهر البلاغة، للهاشمي، شرح ملا محمد النوغراني، دار الكتب العلمية-بيروت.
جامع البيان، للإمام الطبري، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م.
الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب، الرياض.

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، أحمد الهاشمي، المكتبة العصرية، بيروت.
الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد القرشي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار هجر-الرياض.

الجواهر النضيد شرح منطق التجريد، جمال الدين حسن بن يوسف الحلبي، دار إشارات بیدار.
حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الكتب العلمية-بيروت.

حاشية السیالكوتي على المطول، للإمام عبد الحكيم بن شمس الدين السیالكوتي، تحقيق: محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية-بيروت.

حاشية الشریف على الكشف، للجرجاني، بتحقيق الدكتور رشيد بن عمر أعرضي، دار الكتب العلمية -بيروت، ٢٠١٦ م.

حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البیضاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، دار صادر-بيروت.

حاشية الشيخ زاده على تفسير البیضاوي، محي الدين شيخ زاده، دار الكتب العلمية-بيروت.

الحاشية الكبرى على شرح المطالع، للشريف الجرجاني، مطبوعات المطبعة العامرة-الهند.

خزانة الأدب، عبد القادر بن عمر البغدادي، مكتبة الخانجي-القاهرة.

الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، دار الحديث-القاهرة.

الخلاصة في علوم البلاغة، للشيخ علي نايف الشحود، ط ١، ٢٠١١ م.

خلق أفعال العباد، للإمام محمد بن اسماعيل البخاري، دار المعارف-السعودية.

دار الإفتاء المصرية، رقم الفتوى: ١٣٤٠٧-التاريخ: ٢٠/١/٢٠١٥ م.

درء تعارض العقل والنقل، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق محمد رشاد سالم. طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٩٩١م - ١٤١١هـ.

دروس التصريف، محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية-بيروت.
دلائل الإعجاز، للإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي-القاهرة.
ديوان الأصمعيات، لأبي سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع، المشهور بالأصمعي، دار المعارف-القاهرة، ط٧، ١٩٩٣.

ديوان الفرزدق، همام بن غالب الملقب بالفرزدق، دار الكتب العلمية-بيروت.
ديوان القطامي، عمير القطامي، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الثقافة-بيروت.
ديوان المعاني، لأبي هلال العسكري، دار الكتب العلمية-بيروت.
ديوان امرؤ القيس، امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف-القاهرة.
رسالة في الاستعارة، علي بن محمد القوشجي، تحقيق: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية-بيروت.
روح المعاني، للآلوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت.
زَهْرُ الْأَكَمِّ فِي الْأَمْثَالِ وَ الْحُكْمِ، للحسن اليوسي، دار الثقافة - المغرب.
السلطان محمد الفاتح، د. علي الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية-القاهرة
سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت.

السيرة الحلبية، علي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة-بيروت.
شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، مكتبة الرشد-الرياض.
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار ابن كثير-دمشق.
شرح ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، دار التراث - القاهرة، ط٢٠.
شرح ابن عقيل، لابن عقيل الهمداني، المكتبة التجارية الكبرى-القاهرة.
شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد، مكتبة وهبة-القاهرة.
شرح البردة، محمد يحيى حلو، دار البيروتية-دمشق، ط٣، ١٤٢٦هـ.
شرح الجواهر المكنون، أحمد بن عمر الحازمي، دار روضة الكتب.
شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، محمد بن محمد حسن شراب، مؤسسة الرسالة-بيروت.

شرح العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوي، لابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي – بيروت، ط ١، ١٣٩١هـ.

شرح اللباب، شمس الدين محمد بن عثمان الزوزني، دار الكتب العلمية-بيروت.
شرح المطالع، قطب الدين الرازي، منشورات ذوي القربي، ط ١.
شرح المفصل، لابن يعيش، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
شرح ديوان الحماسة، للخطيب التبريزي، دار الكتب العلمية-بيروت.
الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طاش كبري زادة، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير-دمشق.
صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الجبل-بيروت.
طبقات الأصوليين، عبد الله مراغي، مطبعة أنصار السنة المحمدية-القاهرة.
عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، المكتبة العصرية-بيروت.
علم أصول الفقه، عبد الوهاب خالف، مكتبة الدعوة-القاهرة.
علم البيان، عبد الفتاح بسيوني، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع-القاهرة.
علم الصرف الميسر، د. محمود عكاشة، الأكاديمية الحديثة للنشر-القاهرة.
علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية-بيروت.
علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية للطباعة – بيروت.
علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب – بيروت.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للإمام بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية-بيروت.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة – بيروت.
فتح القدير بشرح العاجز الفقير، للكمال بن الهمام، دار الفكر-بيروت.
فتح القسطنطينية، برناردين كلتي، ترجمة شكري محمود نديم، دار الفكر-بيروت.
الفرائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحى اللكنوي، مطبعة السعادة-القاهرة.
الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
الفصيح؛ لأبي العباس ثعلب، تحقيق: عبد السلام مذكور، دار المعارف-القاهرة.
فن الالتفات في البلاغة العربية، طاهر قحطان، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد التاسع عشر.

- فوائح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، للإمام اللكنوي، دار الكتب العلمية-بيروت.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية، للشوكاني، المكتب الإسلامي - بيروت.
- الفوائد، لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢.
- الكتاب، لسيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة.
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط ١، ١٩٩٦.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي - بيروت.
- كشف الخفاء، إسماعيل بن محمد العجلوني، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- اللحن في اللغة، تأليف: عبد الفتاح سليم، دار المعارف-القاهرة، ٢٠١١.
- لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر-بيروت، ط ١.
- مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، دار المعرفة - بيروت.
- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد-السعودية.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية-بيروت.
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت.
- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، دار الفكر-بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ.
- مراتب الدلالة، محمد الحسن الددو، جامعة محمد بن سعود-الرياض.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للإمام جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م.
- المساعد على تسهيل الفوائد، لابن عقيل، دار الفكر، دمشق، ط ١.
- المستدرك على الصحيحين، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٩٩٠.
- المطول شرح تلخيص المفتاح، للإمام سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٣، ٢٠١٣ م.
- معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر-الأردن، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسن محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية-بيروت.
- معجم المخصص في اللغة، لابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- المعجم الوسيط، تأليف: (إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار) تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة-القاهرة.
- معيّار العلم في المنطق، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، ١٩٦١م.
- مفتاح العلوم، للسكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية-بيروت.
- مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، دار القلم - دمشق.
- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار الكتب العلمية-بيروت.
- المنصف من الكلام على مغني ابن هشام، تقي الدين أحمد بن محمد الشمني، دار الكتب العلمية-بيروت.
- المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر، دار المعارف-القاهرة.
- المنهاج الواضح للبلاغة، حامد عوني، المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة.
- مواهب الفتح شرح تلخيص المفتاح، لأبي العباس أحمد بن محمد بن يعقوب المغربي، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية-بيروت.
- موقع روائع البيان، للدكتور فاضل السامرائي.
- النحو الواضح، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف-القاهرة.
- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف-القاهرة.
- نصب الراية، عبدالله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث - القاهرة.
- هدية العارفين، إسماعيل البغدادي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- الوجيز في القواعد الكلية، محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٤، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦.
- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت.